

نوع مقاله: پژوهشی

صفحات ۳۰۱ - ۲۶۹

کرامت انسانی و سلاح‌های کشتار جمعی

۱ محسن رضا مصدق خواه

۲ مرتضی براتی

۳ حسن سلیمانی

چکیده

کرامت انسانی از جمله کلیدی‌ترین مفاهیمی است که در حمایت از اینای بشر و مقام انسان مورد توجه ادیان آسمانی، نظام‌های حقوقی، اسناد بین‌المللی و منطقه‌ای حقوق بشر و قوانین اساسی کشورها قرار گرفته است؛ به طوری که امروزه آوازه آن، شهرت جهانی یافته و زینت بخش گفتمان‌های حقوق بشر در سطح جهان گردیده است. پیش از همه نظام‌های حقوقی و پیش از آنها، مکتب مقدس اسلام، احترام به کرامت انسان‌ها را یک اصل بنیادین مورد تأکید قرار داده و از اهانت و تحقیر انسان‌ها و حتی قتل عام بدون حساب و کتاب باز داشته است. اسلام، اگر نه پیش از همه مکتب‌ها، دست کم در ردیف سایر مکتب‌ها حق کرامت و احترام اجتماعی انسان را معتبر و ضروری می‌داند به طوری که حتی خود اشخاص را از تعرض نسبت به کرامت انسانی خویش که از عطایای خداوندی است، ممنوع ساخته است از آنجا که صحنه جنگ می‌تواند به صحنه تجلی و سقوط کرامت انسانی تبدیل شود، نادیده گرفتن کرامت انسانی و جنگیدن زشت‌ترین و کزیه‌ترین چهره را دارد چراکه این ندای آسمانی قرآن مجید است که می‌فرماید: «والصلح خیر» صلح بهترین است و آرمان پیامبر خاتم صلی الله علیه و آله برای بشریت؛ تحقق صلح جهانی است لذا، حکومت اسلامی و حاکمان جامعه اسلامی که به امور مسلمین اهتمام دارند شایسته است برابراحکام ثانویه و همچنین بنا بر مفاد منابع حقوق بین‌الملل مانند معاهده (NPT)، منشور ملل متحد و رای مشورتی دیوان بین‌الملل دادگستری در سال ۱۹۹۶ که دلیلی صریح در منع به کارگیری سلاح کشتار جمعی وجود نداشته و استفاده از این نوع سلاح برای دفاع مشروع از کشور مجاز شمرده شده است. جهت حفظ کرامت انسانی و پیشبرد اهداف نظامی و دفاعی، از قبیل جلوگیری از حمله نظامی دشمن و یادفعا در برابر تهاجمات علیه اسلام؛ حکومت اسلامی و مسلمین و به ویژه برای پاسداری از کرامت انسان؛ با تشکیل سازوکارهای آمادگی کامل، با اعداد و آماده سازی همه جانبه نظامی و یا کسب نیرو و آمادگی جهادی، رعب و وحشتی در دل کافران و دشمنان انداخته که آنها را از هرگونه اقدام نظامی علیه اسلام و مسلمین و حتی اهانت به کرامت انسانی انسانهای این کره خاکی باز دارد.

واژگان کلیدی

کرامت انسانی، سلاح‌های کشتار جمعی، امنیت ملی، دفاع مشروع.

۱. دانشجوی دکتری تخصصی فقه و مبانی حقوق، واحد دامغان، دانشگاه آزاد اسلامی، دامغان، ایران.

Email: mr.mosadeghkah@gmail.com

۲. استادیار و مدیر گروه الهیات و معارف اسلامی، فقه و مبانی حقوق، واحد دامغان، دانشگاه آزاد اسلامی، دامغان،

Email: morteza barati@chmail.ir

ایران. (نویسنده مسئول)

۳. استاد یار گروه حقوق بین‌الملل، واحد دامغان، دانشگاه آزاد اسلامی، دامغان، ایران.

Email: hasansoleimani12345@gmail.com

پذیرش نهایی: ۱۴۰۲/۳/۳۱

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱/۶

طرح مسأله

کرامت انسانی از جمله کلیدی‌ترین مفاهیمی است که در حمایت از این‌ای بشر و مقام انسان مورد توجه ادیان آسمانی، نظام‌های حقوقی، اسناد بین‌المللی و منطقه‌ای حقوق بشر و قوانین اساسی کشورها قرار گرفته است؛ به طوری که امروزه آوازه آن، شهرت جهانی یافته و زینت بخش گفتمان‌های حقوق بشر در سطح جهان گردیده است.

بیش از همه نظام‌های حقوقی و پیش از آنها، مکتب مقدس اسلام، احترام به کرامت انسان‌ها را یک اصل بنیادین مورد تأکید قرار داده و از اهانت و تحقیر انسان‌ها باز داشته است. اسلام، اگر نه بیش از همه مکتب‌ها، دست کم در ردیف سایر مکتب‌ها حق کرامت و احترام اجتماعی انسان را معتبر و ضروری می‌داند (مصباح، ۱۳۸۰، ص ۲۹۴)؛ به طوری که حتی خود اشخاص را از تعرض نسبت به کرامت انسانی خویش که از عطایای خداوندی است، ممنوع ساخته است (جعفری، ۱۳۷۰، ص ۲۶۹). از آنجا که صحنه جنگ می‌تواند به صحنه تجلی و سقوط کرامت انسانی تبدیل شود، بنابراین شایسته است به تناسب طرح مباحث حقوق بشر، بررسی لازم در این خصوص صورت گیرد.

مفهوم شناسی کرامت انسانی: راغب اصفهانی در ذیل ماده «کرم» می‌نویسد کرم، زمانی که خدای متعال با آن توصیف شود، در این صورت اسمی است برای احسان و بخشش‌های ظاهری خداوند متعال؛ (ابن ربیع غنی کریم) (نمل/۴۹) و زمانی که انسان با آن توصیف شود در این صورت اسمی است بر اخلاق و افعال پسندیده که از شخصی بروز می‌کند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۷۰۷). در لسان‌العرب نیز کرامت به عزت و بزرگواری معنا شده و اسمی که برای اکرام کردن به کار می‌برند؛ هم‌چنان که در برخی موارد، طاعت جایگزین اطاعت واقع می‌شود. (ابن منظور، ۱۹۹۷، ج ۵، ص ۳۹۶) صاحب‌التحقیق در معنای کرامت می‌نویسد: «کرامت، عزت و برتری در خود شیء است و در آن استیلائی نسبت به غیر که پایین‌تر از آن باشد ملحوظ نیست.» (مصطفوی، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، ج ۱۰، ص ۴۶) با این توضیح، توصیف نمودن با کرامت یا متصف شدن با آن برای بیان علو مقام و ارزش‌گذاری نسبت به غیر نیست تا حالت مقایسه‌ای برقرار شود. بر همین اساس مرحوم علامه در ذیل آیه ۷۰ سوره اسراء (... ولقد کرمتنا بنی آدم و حملناهم فی البر والبحر...) می‌نویسد مقصود از تکریم، اختصاص دادن به عنایت و شرافت دادن به خصوصیتی است که در دیگران نباشد و با همین خصوصیت است که معنای «تکریم» با تفضیل فرق پیدا می‌کند، چون تکریم معنایی است نفسی و در تکریم کاری به غیر نیست، بلکه تنها شخص مورد تکریم مد نظر است که دارای شرافت و کرامتی بشود. بر خلاف تفضیل که منظور این است که شخص مورد تفضیل از دیگران برتری یابد، در حالی که او با دیگران در اصل آن عطیه شرکت دارد.» (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱۳، ص ۱۵۲)

تعریف اصطلاحی «کرامت» نیز بی ارتباط با معنای لغوی آن نیست. مرحوم علامه جعفری با اشاره به موارد استعمال لفظ کرامت، می نویسد ها و عزت و شرف و کمال مخصوص آن موجود که کرامت به آن موجود نسبت داده می شود. ایشان در توضیح مفهوم فوق می نویسد در دین اسلام دو نوع کرامت برای انسان ها ثابت شده است که عبارتند از:

۱. کرامت ذاتی و حیثیت طبیعی که همه انسان ها، مادامی که با اختیار خود به جهت ارتکاب به خیانت به خویشان و دیگران، آن کرامت را از خود سلب نکنند، از این صفت شریف برخوردارند.

۲. کرامت ارزشی که از به کار انداختن استعداد و نیروهای مثبت در وجود آدمی و تکاپو در مسیر رشد و کمال و خیرات ناشی می شود؛ این کرامت، اکتسابی و اختیاری است و ارزش نهایی و عالی انسانی مربوط به همین کرامت است. (جعفری، ۱۳۷۰ش، ص ۲۷۹)

در واقع طبق تعریف مرحوم علامه، کرامتی که همه انسان ها در آن مشترک اند، همان کرامت ذاتی و غیر اختیاری است که افراد انسانی به لحاظ برخورداری از مواهب عظمای الهی یعنی خرد و وجدان، همچنین دیگر نیروها و استعدادهاى بالفعل و بالقوه ای که در وجود آدمی نهاده شده، به مقام منبع کرامت راه یافته است.

در کتاب نظریه حقوقی اسلام نیز در تعریف کرامت آمده است: «منظور از کرامت این است که انسان دارای حرمت است و حق دارد در جامعه به طور محترمانه زیست کند و کسی حق ندارد با گفتار و رفتار خویش حیثیت او را با خطر مواجه سازد.» (مصباح یزدی، پیشین، ص ۲۹۱) در نگاهی جامع و با عنایت به دیدگاه ها و مطالب توضیحی فوق، می توان کرامت انسانی، یکی از مبانی حقوق بشر دوستانه را این گونه تعریف کرد:

«کرامت انسانی، عبارت است از: شرافت و احترامی که انسان ها به لحاظ بهره مندی از توانایی ها و شایستگی های بالفعل یا بالقوه از آن برخوردارند؛ به طوری که این جایگاه انسانی در یک فرایند تشکیکی به تناسب عمل کرد او می تواند تعالی یا تنازل یابد.»

در این تعریف دو نکته اساسی قابل توجه است؛ نخست این که همه انسان ها از مرتبه ای از مراتب کرامت انسانی برخوردارند، موحد و غیر موحد (جوادی املی، ۱۳۸۷ش، ج ۹؛ ص ۵۰)، دیگر این که همه انسان ها در برخورداری از کرامت، یکسان نیستند، چون مراتب کرامت انسان ها از کرامت طبیعی که به لحاظ دمیده شدن روح الهی در انسان و برخورداری از استعدادهای عقلی تا کرامت ملکوتی که متعلق به خلیفه الهی و برترین کرامت است، امتداد می یابد.

منشأ کرامت انسان: تبیین درست منشأ و خاستگاه کرامت انسان، بیشتر از آن حیث دارای اهمیت است که این موضوع ضمن این که نقطه اشتراک نظری دانشمندان اسلامی و غربی محسوب می شود، بیان کننده نقطه افتراق دیدگاه آنان نیز هست؛ یعنی نقطه اشتراک آنها می

تواند نقطه امتیاز نیز باشد، چرا که ممکن است هر گروهی مفهوم خاصی از آن انتزاع نماید. بنابراین هدف این قسمت از بحث پاسخ به این سؤال اساسی است که مبنا و منشأ کرامت انسان چیست؟ در پاسخ به این سؤال، نظریات متفاوتی مطرح شده است که به اختصار مورد بررسی قرار می گیرد.

الف. نظریه «عقلانیت و خود مختاری ذاتی انسان»

این نظریه که به نوعی با نظریه حقوق فطری نیز در ارتباط است، از ناحیه کانت و نظریه پردازانی مانند هگل مطرح شده است. امانوئل کانت (۱۸۰۴-۱۷۲۴م) فیلسوف نامدار آلمانی، در آثار اخلاقی اش تکلیف و تعهد به احترام به حیثیت دیگر انسان ها را صرفاً بر مبنای عقلانیت توجیه پذیر دانسته و در کتاب بنیادهای ما بعد الطبیعه اخلاق می نویسد: «آنچه به هر کس کرامت می دهد، نه مقام و موقعیت اجتماعی، بلکه نیروی فطری عقل است و نیز توان هر فرد از زن و مرد برای این که ببیند و تصمیم بگیرد که نه تنها به زندگی خود شکل دهد، بلکه با وضع قوانینی که ساختار زندگی همه کس را تشکیل می دهد، به حفظ و ترویج احترام متقابل مردم یاری رساند.» (سالیوان، اخلاق در فلسفه کانت، ترجمه: عزت الله فولادوند، ص ۴۵)

کانت با طرح نظریه کرامت ذاتی انسان، می گوید: مبنای اصلی این کرامت را در توانایی روحی و اخلاقی برای وضع قوانین فراگیر اخلاقی و به عبارت دیگر در «خودمختاری اخلاقی و استقلال ذاتی» او باید جست و جو کرد. (رحیمی نژاد، ۱۳۸۷ش، ص ۳۶)

هگل نیز با اشاره به این که غایت بودن انسان، تنها وقتی حاصل می شود که انسان ها در موضعی استعلایی و بدون تأثیر از منافعشان، اصول اخلاقی را با نیروی عقلشان کشف کنند، می نویسد: «انسان شیء و ابزار نیست که از سوی کسانی به کار گرفته شود تا به خواسته و هدفهایشان دست یابد؛ انسان خود غایت است. از حقوق ذاتی برخوردار است و شرافت و کرامت وی به هیچ روی نمی تواند و نباید دست مایه خواسته های سودگرایانه قرار گیرد.» (قربان نیا، ۱۳۸۷ش، ص ۱۰۱-۱۰۲)

ایراد اساسی این نظریه، این است که با وجود این که نعمت عقل، بزرگترین سرمایه انسان در برابر دیگر موجودات محسوب می شود، اما در جزئیات موضوعات اخلاقی، مستقلاً توان تشخیص و پاسخ گویی را ندارد؛ از سوی دیگر اگر ما این تئوری را مبنا و اساس کرامت انسانی بدانیم و معیار کرامت انسانی را «عقلانیت خود آگاه» انسان قرار دهیم، در این صورت افرادی مثل اطفال، عقب ماندگان ذهنی و جنین ها که فاقد این توانایی هستند، شخص محسوب نشده و دارای کرامت انسانی نخواهند بود. (رحیمی نژاد، ۱۳۸۷ش، ص ۳۸) در حالی که همه می دانیم که چنین نیست؛ بنابراین، این نظریه با وجود برخورداری از مزیت های فراوان نسبت به نظریه هایی که پایه عقلانیت را سست جلوه می کنند، دارای جامعیت کافی به عنوان منشأ کرامت انسانی

نیست.

ب. نظریه «عقلانیت و نفخ روح الهی در انسان»

طرفداران این نظریه که پیروان ادیان آسمانی به ویژه دانشمندان و مفسران اسلامی هستند، بر این عقیده اند که منشأ کرامت انسان افزون بر عقل، رابطه خداوند با انسان است. تردیدی وجود ندارد که انسان، حیات انسانی اش را مرهون دمیده شدن روح الهی است. این رابطه خداوند با انسان در قرآن کریم با وضوح بیشتری بیان شده است. در آیه ۲۹ سوره مبارکه حجر می فرماید:

(... و نفخت فيه من روحي)؛ و در او از روح خود دمیدم.

مرحوم علامه طباطبایی ضمن اشاره به مفهوم لغوی نفخ می نویسد نفخ به معنای دمیدن هوا در داخل جسمی است با دهان یا وسیله ای دیگر این معنای لغوی نفخ است، ولی آن را به کنایه برای تأثیر گذاشتن در چیزی یا القای امر غیر محسوسی در آن چیز به کار می برند و در آیه شریفه مقصود از آن ایجاد روح در آدمی است: (طباطبائی، پیشین، ج ۱۲، ص ۱۵۴) بنابراین وقتی خداوند متعال از روح خودش بر بدن موجودی چون انسان می دمد، این معنا نشان دهنده نوعی ارتباط خاص میان خالق هستی بخش و انسان است. به بیان دیگر، نفخ روح مخصوص، عبارت است از تجلی روح لاهوتی و مظهر بودن از مقامات و صفات الهی و مستعد شدن برای جلوه های ربانی و فیوضات غیبی و از این لحاظ است که زمینه برای سجده و خضوع ملائکه محقق می شود. (مصطفوی، ۱۳۸۰، ج ۱۲، ص ۳۲۳) در واقع آن چیزی که ملائک در انسان دیدند روح خدا بود در کالبد انسان و سجده ملائک در برابر انسان نیز، حاکی از آن است.

این رابطه و هم چنین منشأ بودن عقل بر کرامت انسانی از آیه ۷۰ سوره مبارکه اسراء: (... ولقد کرمتنا بنی آدم وحملناهم فی البر والبحر ...) نیز قابل استفاده است. این که در قرآن کریم می فرماید: ما بنی آدم را کرامت و ارجمندی بخشیدیم تردیدی نمی ماند که اولاً: همه انسان ها به طور یکسان از کرامتی که حصولی است نه تحصیلی، برخوردارند. یعنی حتی خود بنی آدم نیز در ایجاد آن دخالتی نداشته است و ثانیاً: این عنایت الهی نسبت به انسان موجب شده است که جایگاه خاصی را در میان سایر موجودات کسب نماید. بیشتر مفسران بر این عقیده اند که این مزیت در انسان همان عقل بشری است که سایر موجودات از آن بی بهره اند. صاحب المیزان در تفسیر همین آیه می نویسد: بنی آدم در میان سایر موجودات عالم، از یک ویژگی و خصیصه ای برخوردار شده و به خاطر همان خصیصه است که از دیگر موجودات جهان امتیاز یافته و آن عقلی است که با آن حق را از باطل و خیر را از شر و نافع را از مضر تمیز می دهد. (طباطبائی، پیشین، ج ۱۲، ص ۱۵۶)

همچنان که برخی مفسران، برخورداری از نیروی عقل را مبنای کرامت انسانی و زمینه ساز

عرض امانت الهی بر انسان دانسته و می‌نویسند: آیه مبنی بر اظهار منت بر سلسله بشر است که از همه انواع بی‌شمار موجودات، پروردگار او را به خصوص گرمی داشت و سایر انواع از این موهبت محروم و بی‌بهره و بر حسب آیه (إنا عرضنا الأمانة على السماوات والأرض فأبين أن يحملنها و حملها الإنسان) همان نیروی عاقله و نفس ناطقه است که در دفتر و حساب جداگانه ای برای بشر بنیان گذاری نموده است. (حسینی همدانی، ۱۴۰۴ق، ج ۱۰، ص ۱۱۱)

آنچه از آیات مبارکه فوق و دیدگاه‌های تفسیری مطروحه به دست می‌آید، مؤید آن است موهبت عقل، بازتابی از عنایت خاص خداوند به انسان و دمیدن از روح خویشتن در اوست. آدمی از رهگذر این لطف به ادراکی متعالی دست می‌یابد که در سایه آن می‌تواند عوالم خارج از وجود خویش را فهم کند و به واقعیت آنها پی ببرد. انسان در سایه این توانایی، امانتدار بزرگی می‌شود که آسمانها و زمین و کوه‌ها با همه گستردگی، بزرگی و استواری از به دوش کشیدن بار آن امانت سرباز زده اند. (نوبهار، ۱۳۸۴ش، ص ۶۱۶)

حاصل این که اولاً: مرتبه ای از مراتب کرامت انسان، ذاتی و در خلقت او از ناحیه خداوند متعال تجلی یافته است و انسان همه سرمایه انسانی اش را مرهون لطف خداوند است؛ حتی خلقت انسان نیز به دست خدا بوده و به سوی او نیز بر می‌گردد: (إنا لله و إنا إليه راجعون) (بقره/۱۵۶) هم چنان که در برخی منابع روایی آمده است: «خلق الله آدم بیده و نفخ فيه من روحه و أسجد له الملائكة و علمه الأسماء كلها و اصطفاه على العالمين فحسده الشيطان فكان من الغاوين» (تثقی، ۴۱۰ق، ج ۱، ص ۱۱۵)؛ خداوند آدم را به دست خود، خلق کرد و از روح خود در او دمید و ملائکه را به سجده او واداشت و تمامی اسماء را به او یاد داد و او را بر عالمیان برتری داد؛ پس شیطان بر او حسد ورزید و او (شیطان) از گمراه شدگان بود.»

ثانیاً: با عنایت به بررسی‌های فوق، نظریه دوم، کرامت مبتنی بر عقل و وحی، جامع‌تر از نظریه اول است؛ چون طبق نظریه دوم عقلانیت و هم‌چنین رابطه خداوند با انسان، جایگاهی را برای انسان ترسیم می‌کند که هیچ تردیدی در امکان برخورداری انسان از مراتب مختلف کرامت باقی نمی‌ماند.

اهمیت کرامت انسانی در اسلام در نصوص اسلامی با تعابیر مختلف از کرامت انسان یاد شده و در آیات مختلف قرآن کریم و روایات معصومین (ع) به صورت صریح یا ضمنی مورد عنایت قرار گرفته است، در آیه ۷۰ سوره مبارکه اسراء می‌فرماید:

(ولقد کرما بنی آدم وحملناهم فی البر والبحر...)؛ و ما به تحقیق فرزندان آدم را تکریم

نمودیم و آنان را در خشکی و دریا به حرکت در آوردیم... .

این در حالی است که چنین توصیفی در شأن هیچ موجود دیگری از ناحیه خداوند متعال صورت نگرفته است. ظهور آیه مبارکه که با حرف تأکید (لام) همراه است، دارای اطلاق است

لکن نه برای موجودات دیگر، بلکه این کرامت مؤکد، تنها برانزده اولاد حضرت آدم (ع) است. هم چنین این کرامت اعطایی، نه برای اشخاص و گروه خاصی، بلکه انسان بودن تنها قید اطلاق کرامت است. مرحوم علامه طباطبایی در تفسیر آیه کرامت می نویسد: «کرامت به فرد یا ملت خاصی اختصاص نیافته، بلکه مراد از آیه بیان حال جنس بشر است، صرف نظر از کرامت های خاص و فضائل روحی و معنوی که به عده ای اختصاص داده است؛ بنابراین این آیه مشرکان و کفار و فاسقان را زیر نظر دارد، چه اگر نمی داشت و مقصود از آن انسان های خوب و مطیع بود، معنای امتنان و عتاب درست در نمی آمد» (طباطبائی، پیشین، ج ۱۳، ص ۱۵۵؛ قرائتی، ۱۳۸۳ ش، ج ۷، ص ۹۵؛ کاشانی، ۱۳۳۶ ش، ج ۵، ص ۲۹۰)؛ از سوی دیگر هم چنان که قبلاً اشاره شد، منشأ مقام کرامت انسان، عقل او و دمیده شدن روح الهی در آدم است که این دو شاخص در همه نسل آدم (ع) ثابت است.

در آیات دیگر نیز اگر چه تعبیر به کرامت نشده است، لکن مضمون آنها مؤید همین حقیقت است. کما این که در سوره مؤمنون حق تعالی پس از بیان مراحل خلقت انسان، او را مخلوق احسن یاد کرده و به مناسبت خلقت این اعجوبه خلایق بر خود تبریک گفته است: (... فتبارک الله أحسن الخالقین). (مؤمنون / ۱۴) همین مخلوق احسن در میان خلایق به اراده الهی چنان تعالی می یابد که مقام جانشینی خداوند متعال در زمین را دریافت می کند: (و إذ قال ربک الملائکة إني جاعل فی الأرض خلیفة قالوا أتجعل فیها من یفسد فیها ویسفک الدماء ونحن نسبح بحمدک ونقدس لک قال إنی أعلم ما لا تعلمون) (بقره / ۳۰) تعالی انسان در این جا نیز پایانی نداشت، چرا که خداوند اراده فرموده بود به سبب آن جایگاهی که خود برای انسان، شایسته می دانست و ملائک از آن آگاه نبودند، او را ارج نهد تا بدان جا که ملائک در برابرش سر فرود آورند و در ساحت پروردگار به فرمان الهی در مقابل انسان سجده نمایند:

(و إذ قلنا للملائکة اسجدوا لآدم فسجدوا إلا إبلیس أبی واستکبر وکان من الکافرین) (بقره / ۳۴) و از میان خلایق و با همه عظمتی که آسمان ها، زمین و کوه ها داشتند، تنها او بود که از ناحیه خداوند متعال شایسته عرض امانت الهی گردید؛ (إنا عرضنا الأمانة علی السماوات والأرض والجبال فأبین أن یحملنها وأشفقن منها وحملها الإنسان ...) (احزاب / ۷۲) تا نشان دهد که استعداد و قابلیت لازم را برای پاسداری از امانت الهی داراست، هرچند خیلی از انسان ها قدر این مقام عظیم را نشناختند و بر خود ستم کردند.

در منابع روایی نیز کرامت انسانی جایگاه خاصی را دارد. اگر چه تصریحی به کرامت ذاتی انسان نشده است، نوع توصیفی که معصومین (ع) از انسان داشته اند، حاکی از عنایت خاص به کرامت انسان است. در روایت معروفی از پیامبر اکرم (ص) وارد شده است که فرمودند: «الناس کلهم عیال الله فأحبهم إلیه أنفعهم لعیاله... (نهج الفصاحه، ۱۳۸۲ ش، ص ۷۸۹)؛ مردم همگی کسان

خدایند و محبوب تر از همه نزد خدا کسی است که برای کسانی سودمندتر باشد.»
 جعفر العقیبی نقل می کند که امیرالمؤمنین علی (ع) خطبه ای ایراد فرمود و در آن خطبه فرمودند: «.. أیها الناس إن آدم لم یلد عبدا و لا أمة و إن الناس کلهم أحرار و لكن الله خول بعضکم بعضا... (کلینی، ۱۴۰۷ق، ص ۶۹؛ فیض کاشانی، پیشین، ج ۱۲، ص ۲۰)؛ ای مردم، حضرت آدم(ع) نه بنده ای تولید کرده و نه کنیزی و همه مردم آزادند، اما خداوند تدبیر و اراده بعضی از شما را به بعضی دیگر سپرده است.»

هم چنین آن حضرت در فرمان معروف خود به مالک اشتر، در صیانت از کرامت انسانی فرمودند: «... و أشهر قلبک الرحمة للریة و المحبة لهم و اللطف بهم و لا تكون علیهم سعا ضاربا تغتتم أکلهم فإنهم صنفان إما أخ لک فی الدین وإما نظیر لک فی الخلق... (نهج البلاغه، نامه ۵۳؛ مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۷۴، ص ۲۴۲، باب ۱۰)؛ مهربانی با مردم را پوشش دلت قرار ده و با همه دوست و مهربان باش. مبادا هرگز، چونان حیوان شکاری باشی که خوردن آنان را غنیمت دانی؛ زیرا مردم دو دسته اند، دسته ای برادر دینی تو و دسته دیگر، همانند تو در آفرینش می باشند.»

آن چه در این فرمان مبارک آمده از جمله اصول جهانی و بین المللی اسلام محسوب می شود و مقید به زمان و مکان و ملت و افراد خاصی نیست؛ لذا، مادامی که ملحدان در صدد ایزدای موحدان نباشند، رعایت قسط و عدل نسبت به آنها لازم است. از عهد نامه حضرت علی (ع) برای مالک اشتر چنین بر می آید که مراعات دادگری نسبت به هر انسانی لازم است، خواه آن شخص مسلمان باشد یا نباشد؛ زیرا رعایت حقوق، آزادی، عدالت، مساوات، موااسات و مانند آن در غیر احکام مضبوط در شرع، جزء ضوابط بین المللی اسلام است و اختصاصی به صنف خاصی ندارد. (جوادی املی، ۱۳۸۷ش، ج ۹، ص ۳۷) این نگاه بلند امیرالمؤمنین (ع) ریشه در آیات مبارکه قرآن دارد که خطاب به مسلمانان می فرماید:

(ولا ینهاکم الله عن الذین لم یقاتلواکم فی الدین ولم یخرجوکم من دیارکم أن تبروهم و تقسطوا إلیهم إن الله یحب المقسطین) (ممتحنه/۸)؛ [اما] خدا شما را از کسانی که در امر دین با شما نجنگیده و شما را از دیارتان بیرون نکرده اند، باز نمی دارد که با آنان نیکی کنید و با ایشان عدالت ورزید، زیرا خدا دادگران را دوست می دارد.

تدبر در آیه مبارکه فوق روشن می سازد که قرآن کریم این هدف اساسی را پیش روی مسلمانان و ملل اسلام قرار می دهد که اصولا دستور بنیادین اسلام این است که مسلمانان نسبت به خانواده جهانی به چشم احترام و وفا بنگرند و تنها به کسانی پشت کنند که به آنان فشار سیاسی و اجتماعی وارده کرده اند. (جوادی املی، پیشین، ص ۱۵۱)

مسعده بن صدقه از امام صادق (ع) نقل کرده است که: «امیر المؤمنین (ع) پنج وسق (وسق: تقریبا مساوی ۶۰عصاع وهرصاع تقریبا مساوی سه کیلوگرم است.) از خرما برای مردی

فرستاد و آن مرد از کسانی بود که جود و بخشش داشت و هرگز نه از امیرالمؤمنین (ع) و نه از کس دیگری چیزی نمی خواست. مردی به آن حضرت گفت: سوگند به خدا فلانی از تو سؤال نکرده است [وانگهی] یک وسق از پنچ وسق کفایتش می کرد. حضرت فرمود: «...إذا أنا لم أعط الذی یرجونی إلا من بعد مسالتی ثم أعطیته بعد المساله فلم أعطه إلا ثمن ما أخذت منه و ذلک لانی عرضته لأن یبذل لی وجهه الذی یعفره فی التراب لربی و ربه عز و جل عند تعبده له... (صدوق، ۱۴۱۳ق، ج ۲، ص ۷۲؛ کلینی، پیشین، ج ۲، ص ۲۲؛ حرعاملی، پیشین، ج ۹، ص ۴۵۴؛ مجلسی، پیشین، ج ۴۱، ص ۳۵)؛ اگر من به او ندهم آنچه را که از من امید دارد، مگر تا بعد از این که از من سؤال کند، در این صورت نداده ام به او، مگر قیمت چیزی را که از او گرفته ام؛ زیرا در این صورت، من او را در معرض ریختن آبرو قرار داده ام (یعنی او را مجبور کرده ام که آبرویش را در برابر پنچ وسق خرما بریزد) آن چهره ای که در موقع عبادت به خاک می مالد، برای پروردگار من و پروردگار خودش.»

با عنایت به مستندات قرآنی و روایی فوق و آیات و روایات بسیاری که برای اختصار از ذکر آنها خودداری شد، هم چنین دیدگاه دانشمندان اسلامی، می توان به این نتیجه دست یافت که همه انسان ها بدون لحاظ خصوصیات خاص یا فضائل معنوی مکتسبه، بلکه انسان بماهو انسان، متعلق تکریم الهی بوده و از کرامت ذاتی برخوردارند. با وجود این در مورد کرامت انسانی هم چنان سؤالات مختلفی باقی مانده است؛ آیا کرامت انسان، ذاتی و ثابت است یا ناپایدار؟ کرامت انسانی چه آثار و پیامدهایی را به ویژه در جریان مخاصمات مسلحانه به دنبال دارد؟ پاسخ کامل به هر کدام از سؤالات فوق بحث مفصلی را می طلبد، لکن با رعایت اهداف کلی این تحقیق، به اختصار مطالبی را یادآور می شویم.

الف. در مباحث پیشین به این نکته اشاره شد که منشأ و خاستگاه کرامت انسان عقل و هم چنین دمیده شدن روح الهی در اوست. در واقع انسان بدان جهت انسان شناخته شد که از دو مشخصه فوق برخوردار بود. از این حیث که انسانیت انسان، انعکاس دو امر مزبور است، ذاتی خود اوست نه عارض بر او؛ از سوی دیگر، امر ذاتی (مظفر، ۱۴۰۰ق، ص ۱۲۹) چه در باب کلیات خمس و چه در باب برهان (نوبهار، پیشین) از ذات و ماهیت خود انفکاک ناپذیر نیست. ذاتی، خود معلول ذات است و احتیاجی به واسطه ندارد. ذاتی هر شیء برای آن شیء بین - الثبوت است و نیاز به اثبات و واسطه در اثبات ندارد. (همان) بنابراین اگر کرامت انسان، ذاتی باشد کما هو الحق، از انسان بما هو انسان زوال پذیر نخواهد بود. حتی اجرای شدیدترین مجازات ها نیز منافاتی با کرامت ذاتی مجرمان نخواهد داشت (در منابع روایی اهل سنت نقل شده که پیامبر امر به رجم مردی نمودند، برخی افراد پس از انجام رجم گفتند، او خبیث است. حضرت فرمودند: نگوئید خبیث، قسم به خداوند همانا اودر نزدخدای تعالی معطر از بوی مشک است؛ المتقی الیهندی، ۱۹۸۹م

ج، ۵، ص ۳۹۷)؛ چرا که اجرای مجازات برای رفع تراحم میان حق فرد در مقابل حق جامعه است که اولویت با جامعه بوده و ستاندن حق جامعه از فرد منافاتی با کرامت فرد نخواهد داشت (منتظری، ۱۴۲۹ق، ص ۸۲-۸۳)، هم چنان که قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران که حاصل آرای استدلالی جمع زیادی از فقهای برجسته معاصر است، در اصل سی و نهم، تأکید می کند: «هتک حرمت و حیثیت کسی که به حکم قانون دستگیر، بازداشت، زندانی یا تبعید شده، به هر صورت که باشد، ممنوع و موجب مجازات است.»؛ بنابر این مجازات مجرم جای خود دارد و کرامت انسانی او نیز باید در هر شرایطی لحاظ شود، لکن اگر قرار باشد با پوشش کرامت انسانی، برای جنایتکاران و متجاسران به حریم حقوق انسان ها، نوعی مصونیت ایجاد شود، در آن صورت با صرف نظر از پیامدهای بد اجتماعی ناشی از بی کیفی، خود نهضت دفاع از کرامت انسان نیز دچار آسیب خواهد شد. (قربان نیا، پیشین، ص ۱۰۷)

بر همین اساس، ذاتی بودن کرامت انسان، حتی ملازمه ای با حق حیات او نخواهد داشت. هر چند اتحادیه اروپا مدعی است آنچه او را در صف مبارزه جهانی برای الغای مجازات اعدام قرار داده است، مبتنی بر باور عمیق است به این که بین مجازات اعدام و کرامت ذاتی انسان سازگاری وجود ندارد (همان، ص ۱۰۰). این در حالی است که کرامت به شخصیت انسانی مربوط می شود و بقای آن با حیات ظاهری انسان ملازمه ندارد. (مظفر، ۱۴۰۰ق، ص ۳۲۷؛ نوبهار، پیشین، ص ۶۲۱) متأسفانه حاکمیت اندیشه های امانیستی و اعتقاد بی اساس به خودمختاری مطلق انسان، بدون توجه به ارتباط عمیق انسان با خالق هستی بخش خود، موجب عدم شناخت صحیح پیروان این مکاتب از ارزش و کرامت انسان شده است.

ب. باور به کرامت ذاتی انسان در مراحل تشکیکی، آثار مختلفی را می تواند به دنبال داشته باشد. آیه الله جوادی آملی، در تحلیلی عمیق از مراتب کرامت انسان می نویسد: کرامت، در طیفی تشکیکی از ضعیف ترین مرتبه آغاز می شود و تا والاترین و کامل ترین مراتب، امتداد می یابد؛ از این رو وصف کریم را هم در سنگ ها و گیاهان می بینیم و هم در عرش خدا و هم در خلیفه خدا که از برترین کرامت الهی، برخوردار است. زیرا تنها اوست که می تواند میان ملک و ملکوت، جمع سالم کند و به تمام معنا، مکرم شود. (جوادی آملی، ۱۳۸۱ش، ص ۳۲۸) با این نگاه روشن می شود که کرامت انسان و آثار آن از مرحله ای حداقلی آغاز و تا مرحله اعلی امتداد می یابد. طبق همین مبنا بود که اشاره شد، کرامت انسانی، با وجود اجرای مجازات، سلب شدنی نیست و همچنان باید محترم شمرده شود.

آثار مترتب بر کرامت انسانی

کرامت انسانی با عنایت به مراحل تشکیکی آن، آثار مختلفی را می تواند به دنبال داشته باشد، که به اجمال برخی از آثار آن را یادآور می شویم:

الف. حریت و آزادی: حق آزادی که از شاخص ترین آرمان های بشری است، ریشه در کرامت انسانی داشته و در نهاد هر انسانی به ودیعت نهاده شده است. همچنان که امیرالمؤمنین علی (ع) به فرزند گرامی خود امام حسن مجتبی (ع) فرمودند: «و لا تکن عبد غیرک و قد جعلک الله حرا...» (نهج البلاغه، نامه ۳۱؛ نوری، پیشین، ج ۷، ص ۲۳؛ مجلسی، پیشین، ج ۷۲، ص ۲۱۵)؛ بنده دیگری مباش که خداوند آزادت آفریده است.»

احترام به آزادی انسان حتی این فرصت را به او فراهم ساخته است تا بدون این که اجباری در کار باشد، بتواند آزادانه در ایمان و عقیده خود تصمیم داشته باشد:

(لا إكراه فی الدین قد تبین الرشد من الغی...) (بقره/۲۵۶) انسان ها حداقل از همین اندازه کرامت برخوردارند که در قبول دین اجباری بر آنها نیست، در حالی که دین همه مسائل دنیوی و اخروی انسانها را پوشش می دهد؛ بنابراین استفاده از قدرت نظامی و تسلیحات مخوف برای اجبار مردم به پذیرش عقیده یا آیین خاص یا اعمال محدودیت وسیع در آزادی های فردی و اجتماعی، مغایر با کرامت انسانی بوده و موجب سلطه استبدادگران خواهد شد.

ب. حق حیات: احترام به حق حیات انسان ها حداقل حقوق انسانی محسوب می شود که خود اشخاص و دیگران مکلف به رعایت آن هستند. درست است که ملازمه ای بین حق حیات و کرامت انسانی وجود ندارد، اما بر اساس آیه مبارکه: «من قتل نفسا بغير نفس أو فساد فی الأرض فکانما قتل الناس جمیعا ومن أحیایها فکانما أحیا الناس جمیعا» (مائده/۳۲) حیات انسان ها، جز قاتلان و مفسدان دارای احترام است؛ به ویژه زنان و کودکان و کسانی که نمی خواهند از در جنگ بر مسلمانان وارد شوند؛ (... فإِن اعزّلوکم فلم یقاتلوکم و القوا إلیکم السلم فما جعل الله لکم علیهم سبیلا) (نساء/۹۰)

در این موجز، هدف اشاره به این مطلب اساسی است که برخورداری از کرامت انسانی این حق را به افراد بی گناه و غیر مقاتل می دهد که حیات آنان که عزیزترین عطیه الهی بر آنان است، مورد تعدی و تعرض واقع نشود. طبق همین مبنا نقض قواعد حقوق بشر دوستانه از جمله، کاربرد تسلیحات کشتار جمعی، به لحاظ تفکیک ناپذیر بودن میان مقاتلان و غیر مقاتلان، حیات انسان های بی گناه را که بخشی از تبلور و نماد مراتبی از کرامت آنان است، مورد تعدی قرار می دهد، مغایر با کرامت و اصول انسانی می باشد.

از سوی دیگر، فقهای فریقین اتفاق نظر دارند (طوسی، پیشین، ج ۲، ص ۱۳؛ ابن براج، پیشین، ج ۱، ص ۳۰۳؛ نجفی، پیشین، ج ۲۱، ص ۷۳؛ طباطبائی، پیشین، ج ۱، ص ۴۸۹؛ احمدی میانجی، پیشین، ص ۹۱) که قتل و کشتار زنان و کودکان دشمن و هم چنین دیگر اشخاص غیر مقاتل ممنوع و مغایر با حدود الهی است؛ لذا کرامت انسان این اقتضا را دارد تا زمانی که مجوز شرعی برای پایان دادن به حیات شخص و گروهی وجود نداشته باشد، حیات آنان محترم و

تعرض به آنها ممنوع باشد.

ج. حق برخورداری از بهداشت و محیط زیست سالم نیز یکی دیگر از آثار گهربار کرامت انسانی است.

اصل حق تکلیف جهان

یکی از مظاهر تأثیر عنصر «زمان و مکان» در اجتهاد، بحث از مسائل مورد ابتلا و پاسخگویی به پرسش‌های جدید است. در هر عصری ممکن است موضوعاتی پدید آید و پرسش‌هایی مطرح شود که پیشتر نبوده است؛ مثلاً تا پیش از این، تنها این مسأله مطرح بود که فرق حق با ملک و عین و منفعت چیست؟ و میان حق و حکم چه فرقی است؟ این‌گونه مسائل را فقهای بزرگوار - رضوان الله تعالی علیهم - طرح کرده و پاسخ‌ها را نیز داده‌اند. اما پس از انقلاب اسلامی، مطالب نو، پرسش‌های تازه و موضوعات جدیدی مطرح شده و عدد آنها نیز بسیار فراوان است. اگر مثلاً پیش از انقلاب، در هر بیست‌سال، دهها مسأله پیش می‌آمد، در این مدت چهل و چند سال پس از انقلاب، صدها، بلکه هزارها مسأله برای اسلام مطرح شده است و حوزه علمی و نهاد روحانیت مسؤول مستقیم شناسایی شبهه‌ها و پرسش‌ها و پاسخگویی به آنها است. یک مجتهد بدیع و مبتکر باید «زمان شناس»، «مکان شناس» و «موضوع شناس» باشد و از اموری بحث کند که مسأله و نیاز روز است. مسأله روز، از یک سو مورد نیاز عملی جامعه است و از سوی دیگر مشکل علمی فقیه. فقها در این گونه موارد با دو مشکل روبه‌رو هستند؛ یکی این که باید به پرسش‌های روز پاسخ فقیهانه دهند و دیگر این که محل ابتلای عملی خودشان نیز هست؛ یعنی توده مردم باید حکم مسائل نوظهور روز را بدانند و بدان عمل نمایند و فقیهان باید حکم آنها را استنباط کنند تا خود مجتهدانه بفهمند و به دیگران انتقال دهند و جامعه نیز بعد از فراگیری اصل حکم، آنها را به عمل درآورند.

یکی از مسائل مورد ابتلای روز، مسأله «حق و تکلیف» است. پرسش این است که انسان «حق» دارد یا تکلیف؟ مکلف است یا صاحب حق؟ به عبارت دیگر، تشکیل حکومت «حق» مردم است یا تکلیف آنها؟ پذیرش رهبری رهبر، حق مردم است یا تکلیف آنان؟ شرکت در انتخابات و همه‌پرسی (رفراندوم) حق مردم است یا تکلیف آنها؟ کاندیدا شدن حق است یا تکلیف؟ اگر حق است، چرا فتوا داده می‌شود که شرکت در انتخابات واجب است و یا کاندیدا شدن واجب کفایی است؟ و اگر تکلیف است، پس حق انسان چه می‌شود؟ آیا اسلام برای بشر حقی قائل است یا فقط او را مکلف می‌داند؟ آیا انسان اسلام، انسان مکلف است یا صاحب حق؟ گاهی ممکن است گفته شود که دین مجموع وظایف و تکالیف است و انسان ادیان، انسان مکلف و موظف است. اما انسان جدید و انسان امروزی و انسان لیبرال، انسانی است صاحب حق! همچنین در کتاب‌های حقوقی مسأله‌ای مطرح است با عنوان «وظایف و اختیارات». می‌گویند کسی که در سمتی

قرار می‌گیرد، رهبر باشد یا رییس جمهور یا رییس مجلس یا رییس قوه قضائیه یا رییس ارتش و نیروی انتظامی یا وزیر و وکیل، چنین شخصی وظایف و اختیاراتی دارد. این وظایف و اختیارات، همان بحث حقوق و تکالیف است که در فقه مطرح می‌شود. اینها مسائل جدیدی است که فرا روی فقه و فقیه قرار گرفته و حوزه‌های علمی و اندیشمندان دینی باید آنها را پاسخ دهند. اگر فقیهانی که در دوران گذشته، پاسخ پرسش‌های جدید همان دوره را دادند، در این دوره حضور می‌داشتند، بدون تردید این پرسش‌ها را نیز بی‌پاسخ نمی‌گذاشتند. به هر حال ممکن است یک سلسله آراء و افکار از شرق یا غرب، از شمال یا جنوب وارد فضای فکری میهن ما شود، قهرا عده‌ای آن را دامن می‌زنند و عده‌ای می‌پذیرند. این گونه نیست که هر چه از بیرون مرزها آمده، باطل محض باشد و هر چه از درون برخاسته، حق صرف به حساب آید یا به عکس. ملاک حق و باطل اندیشه‌ها، سرزمین تولید آنها نیست. بلکه اندیشه را باید با برهان سنجید و حقانیت یا بطلان آن را مشخص ساخت.

حق یک معنای جامع دارد و چند معنای خاص؛ معنای جامع آن مشترک میان همه معانی است و آن، چنانکه خواهد آمد، به معنای ثابت و الا معنای خاص مراد است. باید تامل و اندیشه کرد که کدام یک از معانی خاص آن، در بحث حقوق بشر اراده شده است؟ حق معنای جامعی دارد که اگر به شکل مصدری استعمال شود، به معنای «ثبوت» است و اگر به صورت وصفی به کار رود، به معنای «ثابت» است. معنای خاص و جزئی آن، که از راه تقابل فهمیده می‌شود بدین قرار است که گاهی حق در برابر «باطل» قرار می‌گیرد مثل: «جاء الحق و زهق الباطل» اسراء (۸۱/۱) و «قل جاء الحق و ما یبدؤ الباطل و ما یعید». (نساء/۴۹) و گاهی در برابر «ضلال و گمراهی» قرار می‌گیرد، مثل: «ما ذا بعد الحق الا الضلال» (یونس/۳۲) و گاهی در مقابل «سحر و جادو» می‌آید، که مصداق باطل‌اند، مثل: «ماجتتم به السحر ان الله سیبطله» (یونس/۸۱) و گاهی در مقابل «هوی» است، مثل: «ولو اتبع الحق اهواءهم لفسدت السموات و الارض» (مومنون/۷۱)

در این بحث، هیچ یک از معانی یاد شده مورد نظر نیست. حق معنای دیگری هم دارد که مقصود ما در اینجا همان است و آن عبارت است از معنایی که در برابر «تکلیف» واقع است. حق، در این معنی چیزی است که به نفع فرد و بر عهده دیگران است و تکلیف آن چیزی است که بر عهده فرد و به نفع دیگران است. به بیان دیگر، حق «برای فرد محق و مستحق» است و تکلیف «بر فرد مکلف». تکلیف فتوا بردار است اما حق فتوا بردار نیست. بنابراین، سؤال این است که آیا انسان موجودی است که باید بار وظایفی را که فتوای مرجع فقهی تعیین کرد بر دوش کشد، یا موجودی است محق و مستحق که وی می‌تواند حق خود را استیفا نماید و دیگران باید حق او را ادا کنند.

نکته دیگر این که اصل حقوقی حاکم، آن است که حق هر موجودی، متناسب با ماهیت آن موجود است. اگر برای طبیعت، بی جان حقی قائل شویم، متناسب با ماهیت آن است و اگر حقی برای حیوان قائل باشیم، متناسب با ماهیت حیوانی است و اگر سخن از حق انسان بود، حق او متناسب با ماهیت او است و اگر از حق خداوند صحبت می‌کنیم، متناسب با هویت قدسی او خواهد بود. بی تردید حق طبیعت با حق حیوان تفاوت دارد و حق طبیعت و حیوان، با حق انسان متفاوت است و همه این حقوق با حقوق خداوند فرق دارد؛ چون ذات و هویت این موجودات با هم متفاوت است. بنابراین، در تبیین و تحلیل مفهوم «حق» باید به دو نکته توجه کرد: ۱ - حق، چیزی است در برابر تکلیف ۲ - چیزی حق است که با حقیقت‌شیء و واقعیت‌های پیرامونی‌اش هماهنگ باشد.

عبدالهی و خلیفه الهی انسان

خداوند متعال در قرآن، از آفرینش انسان به عنوان خلیفه خود یاد کرده (بقره/۳۰) و آدمی را به خاطر برخورداری از چنین مقامی، به عنوان برترین آفریده معرفی می‌کند (مؤمنون/۱۴). حال سؤال اساسی این است که حقیقت خلافت الهی چیست؟ و خلیفه الهی چه کسی است؟ به عبارتی آیا خلافت، شخصی بوده و تنها به حضرت آدم، اختصاص دارد؟ یا نوعی است و همه فرزندان آدم را شامل می‌شود؟ اساساً چه ضرورتی اقتضا کرده است که خداوند در زمین، جانشین تعیین کند، مگر نه این است که خداوند همیشه حاضر بوده، و حاضر نیازی به جانشین و مانند آن ندارد. جایگاه خلافت الهی، در منظومه کمالات وجودی انسان چیست؟ و رمز دست‌یابی آدمی به این مرتبه از هستی کدام است؟ خداوند در قرآن، از آغاز آفرینش انسان به عنوان خلیفه، یاد کرده و می‌فرماید: [وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ] (بقره: ۳۰)؛ و آن‌گاه که پروردگارت به فرشتگان گفت: من در زمین جانشینی خواهم گماشت، گفتند: آیا در آن مخلوقی قرار می‌دهی که تباهی کند و خون‌ها بریزد، حال آن که ما تو را به پاکی می‌ستاییم و تقدیس می‌کنیم؟ گفت: من چیزی را می‌دانم که شما نمی‌دانید.

خلافت الهی، به جامعیت وجودی و مظهریت اسماء و صفات الهی در حضرت آدم بر می‌گردد که فرشتگان از آن غفلت داشتند (ابن عربی، ۱۴۲۲ق، ۱: ۲۶؛ بروجردی، ۱۴۱۶ق، ۵: ۹۷). به عبارتی حقیقت خلافت و ولایت، ظهور الوهیت است؛ و آن اصل وجود و کمال آن است. هر موجودی که حظی از وجود دارد، از حقیقت الوهیت و ظهور آن که حقیقت خلافت و ولایت است حظی دارد، و لطیفه الهی در سرتاسر کائنات، از عوالم غیب تا منتهای عالم شهادت بر پیشانی همه ثبت است. لکن انسان وجود کاملی است که جامع همه مراتب عقلی و مثالی و حسی بوده و عوالم غیب و شهود و آنچه در آنهاست در او منطوی است (امام خمینی، ۱۳۸۱ش:

۳۲ و ۷۳).

مقام خلافت تمام نمی‌گردد مگر این که خلیفه نمایشگر مستخلف‌عنه باشد و تمامی شئون وجودی، آثار، احکام و تدابیری که به خاطر تأمین آنها خلیفه و جانشین برای خود معین کرده را داشته باشد. خدای سبحان که مستخلف‌عنه این خلیفه است، در وجودش مسمای به اسمای حسنا و متصف به صفات علیاست، و در ذاتش از هر نقص، و در فعلش از هر شر و فساد منزه است (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ۱: ۱۷۹). بنابراین خلیفه خدا در زمین باید متخلق به اخلاق خدا باشد، و آنچه خدا اراده می‌کند او نیز اراده کند و آنچه خدا حکم می‌کند او همان را حکم کند (همان، ۱۷: ۲۹۶).

مسئله مهم در این باره آن است که خلیفه خدا چه کسی است؟ در تعیین مصداق خلیفه، احتمال‌های متعددی مطرح است: یک احتمال آن است که این مقام به شخص حقیقی حضرت آدم اختصاص دارد (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ۱: ۱۲۴؛ طبرسی، ۱۳۷۲ش، ۱: ۱۷۶). برخی آن را به انسان‌های کامل؛ و برخی دیگر به همه مؤمنان وارسته و پرهیزکار؛ و برخی حتی به همه انسان‌ها و ذریه آدم (بیضاوی، ۱۴۱۸ق، ۱: ۶۸)، اعم از مؤمن و کافر؛ تعمیم داده‌اند (رشید رضا، ۱۴۲۶ق، ۱: ۲۱۵). بدین صورت که مطلق انسان‌ها به طور بالفعل به این تاج کرامت مکرّم شده‌اند؛ گرچه در برابر نعمت خلافت همانند بسیاری از نعمت‌ها و فضیلت‌های دیگری که خداوند به آنان ارزانی داشته، ناسپاسی کرده، «ظلم» و «جهول» شوند. برخی در توجیه این دیدگاه نوشته‌اند: چنان‌که سنت خداوند در عالم تشریح و در محدوده افراد انسان، بر این جاری شده که به وسیله یک فرد از برگزیدگان بشر - که در واقع خلیفه و جانشین خدا در میان آنهاست -، احکام تشریحی خود را اعلام کرده و در میان آنان به اجرا در آورد؛ سنت او در احکام تکوینی و در گستره عالم نیز بر این قرار گرفته که قوانین و سنت‌های تکوینی عالم را به وسیله یک نوع از انواع مخلوقاتش آشکار کند و آن نوع انسان است. از این رو، نوع انسان را برگزید و به او امتیازها و کرامت‌هایی عطا کرد و عصاره آن امتیازها همان جامعیت او نسبت به سایر مخلوق‌هاست؛ چون سایر مخلوقات حتی فرشتگان، از هستی محدودی برخوردارند و تنها مظهر اسم معینی از اسمای الهی هستند و شاید آنچه در روایات آمده که گروهی از فرشتگان تا قیامت فقط در حال رکوع، و گروه دیگر فقط در حال سجده‌اند، اشاره به همین محدود بودن مظهریت آنان باشد. ولی انسان با آن که ضعیف و جاهل آفریده شده، حقیقتاً مایه عبرت هر معتبر و شگفتی هر متعجب است؛ زیرا او با همه ضعف آغازینش، پس از شکوفایی استعدادهایش به دست انبیا، در امور مهم تصرف می‌کند و با همه جهل ابتدایی خود، به همه عالم اسماء، عالم می‌شود؛ و در مقایسه با حیوان نیز، هر حیوانی از طریق الهام یا غریزه، به نفع و ضرر خود عالم است و قوای او در اندک زمانی کامل شده و به فعالیت می‌افتد؛ اما انسان با آن که در حال تولد، از الهام، جز گریه برای رفع نیاز نصیبی ندارد و

رشد احساس و شعور او نیز به کندی صورت می‌پذیرد، پس از حصول رشد و کمال، به او نیروی عقل داده می‌شود و با آن، بر کائنات سلطه پیدا کرده و به اختراعات شگفت‌آوری نایل می‌شود؛ بر اثر این همه کرامت و فضیلت است که انسان، خلیفه خدا در زمین و شایسته‌ترین مخلوق برای منصب خلافت الهی برگزیده شده است (همان، ۱: ۲۱۵-۲۱۷).

وجه دیگری که در تعمیم خلافت، مطرح شده آن است که عمومیت خلافت الهی نه به گونه‌ای است که در وجه قبلی گذشت، بلکه با این توضیح و اصلاح که: آنچه جعل شده حقیقت جامع خلافت برای حقیقت انسان است و چون هم خلافت الهی مقول به تشکیک بوده و دارای مراتب گوناگون است و هم کمال‌های انسانی درجات مختلفی دارد، هر مرتبه از خلافت برای مرتبه ویژه‌ای از مراتب هستی آدمی جعل شده است. توضیح این که: منشأ خلافت انسان، نهادینه شدن علم به اسماء، در نهاد اوست و بی‌تردید علم به اسمای حسناى الهی حقیقتی دارای مراتب است؛ به هر میزان که آدمی به صراط مستقیم الهی معتقد بوده، و متخلق به اخلاق الهی و مهتدی به هدایت او باشد، اسمای الهی در هستی او از قوه به فعلیت رسیده و به تبع آن، خلافت الهی نیز ظهور می‌کند. بنابراین، کسانی که در حد استعداد انسانیت هستند، تنها از استعداد خلافت بهره‌مندند، و کسانی که در کمال‌های انسانی و الهی ضعیف یا متوسط‌اند، چون علم به اسمای الهی در آنان ضعیف یا متوسط است ظهور خلافت الهی نیز در آنان ضعیف یا متوسط است و انسان‌های کامل که از مرتبه برین علم به اسمای الهی بهره‌مندند، از برترین مرتبه خلافت الهی نیز برخوردارند. به عبارت دیگر، محور خلافت اصطلاحی، علم به اسمای الهی است و علم به اسمای حسناى الهی نیز حقیقت مشکک است؛ مثلاً در انسان کامل، همه اسمای حسنا، به نحو کامل یافت می‌شود و در انسان متوسط و ضعیف به طور متوسط یا ضعیف ظهور می‌کند. حال اگر انسانی نتوانست یا نخواست اسمای الهی را در حد متوسط یا ضعیف به فعلیت برساند خلافت وی در حد قوه است نه فعلیت، و خود او نیز خلیفه بالقوه است، نه بالفعل. پس خلافت الهی از سنخ کمال وجودی و مقول به تشکیک است و مراحل عالی آن در انسان‌های کامل، نظیر حضرت آدم^۷، انبیا و اولیای دیگر یافت می‌شود و مراحل پایین‌تر آن در انسان‌های وارسته، متدین و متعهد ظهور می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۷۸ ش، ۳: ۴۱، ۵۵ و ۵۶).

عبدالهی انسان و عبودیت اظهار آخرین درجه‌ی خضوع در برابر کسی است که همه چیز از ناحیه‌ی او است و به خوبی می‌توان نتیجه گرفت که تنها کسی می‌تواند «معبود» باشد که نهایت انعام و اکرام را کرده است و او کسی جز خدا نیست!

به تعبیر دیگر «عبودیت» نهایت اوج تکامل روح یک انسان و قرب او به خداست، و عبودیت تسلیم مطلق در برابر ذات پاک اوست؛ عبادت تنها رکوع و سجود و قیام و قعود نیست، بلکه روح عبادت تسلیم بی‌قید و شرط در برابر کمال مطلق و ذات بی‌مثالی است که

از هر عیب و نقص مبراست. بدیهی است چنین عملی بهترین انگیزه‌ی توجّه به کمال مطلق و پرهیز از هرگونه آلودگی و ناپاکی است؛ چرا که انسان سعی می‌کند خود را به معبود خویش نزدیک و نزدیک‌تر سازد تا پرتوی از جلال و جمال او در وجودش ظاهر شود که گاه از آن تعبیر به «مظهر صفات خدا شدن» می‌کنند.

اصالت صلح

جنگ و صلح دو وضعیت کاملاً متمایز از یکدیگرند که بر هر کدام آثار خاص و قواعد حقوقی ویژه ای مترتب است و پیشینه ای به تاریخ بشریت دارند.

حکومت‌های اسلامی در دوران تأسیس و استقرار کامل اسلام، با حکومت‌های سایر ملل ادیان و غیرمسلمان، روابط سیاسی حقوقی برقرار کرده و ارتباطات دیپلماتیک داشته اند.

سؤال اصلی این است که آیا در روابط کشورهای اسلامی با ملل غیرمسلمان، اصل اولیه، جنگ است یا صلح؟

دو دیدگاه مهم در زمینه روابط سیاسی - حقوقی حکومت های اسلامی با پیروان سایر ادیان و مشرکان: دیدگاه اول قائل به اصالت جنگ و دیدگاه دوم معتقد به اصالت صلح است. قول قوی و رأی صائب، دیدگاه اصالت صلح است. بر اساس این دیدگاه، اصل اولیه و حالت اصلی در روابط بین حکومت های اسلامی و سایرین، صلح است. قاعده همیشه‌گی و جاوید، صلح است و جنگ، عارض بر آن است. روح اسلام و اصولاً همه ادیان الهی، با جنگ و خونریزی بی اساس مخالف است و اگر فرمان به آمادگی داده است، هدف آن، دفاع از موجودیت و کيان دین است. بررسی آیات شریفه قرآن، سنت پیامبر و حضرات معصومان (ع) نشان می‌دهد که روح اسلامی، صلح است. بر اساس این دیدگاه، رابطه دار الاسلام با بقیه کشورهای غیر اسلامی، که از حیث عقیدتی دار الکفر یا دار الشریک هستند، صلح آمیز است که با عنوان دار العهد یا دار الهدنه و با دار الحیاد را خواهند داشت.

بر این اساس، کشوری عنوان دار الحرب را خواهد داشت که بالفعل با تجاوز یا نقض پیمان با کشور اسلامی در حال کارزار باشد. در غیر این صورت، یا کشور بی طرف و جزو دار الحیاد است یا هم پیمان با کشور اسلامی.

بنابراین، ارتباط سیاسی و حقوقی بین کشورهای اسلامی و سایر کشورهای غیر مسلمان، در حالت اولیه، «صلح و همزیستی مسالمت آمیز دوستانه و شرافتمندانه» است که در قالب عهد و پیمان با بی طرفی، صورت قانونی می‌گیرد و جنگ در حوزه این نظریه، حالتی عارضی و استثنایی است که در برخی شرایط رخ می‌دهد و کشور اسلامی، گریزی از آن ندارد. اگر تجاوزی صورت گیرد، دفاع مقتدرانه لازم است. بنابراین، آمادگی کامل نظامی-امنیتی با تجهیز به آخرین فناوری ها و دستاوردهای روز از جمله ضروریات کشور مستقل اسلامی است که می

خواهد «آزاد»، «آباد» و «مستقل» در نظام بین‌المللی گام بردارد و روابط خود را با دیگر کشورها، مبتنی بر «عزت»، «حکمت» «مصلحت» نماید.

اصل صلح و آمادگی جنگی

ممکن است این سؤال پیش آید که اگر اصل در اسلام، صلح است؛ چرا دستور آمادگی جنگی داده شده است؟ در آیه شریفه «و اعدوا لهم ما استطعتم من قوه و من رباط الخیل» (انفال: ۶۰). فرمان به اعداد نیرو و آمادگی نظامی داده است. برای پاسخ به این سؤال، توجه به چند نکته الزامی است: ۱. از لحاظ منطقی، فراهم کردن عده و افزایش نیرو و سلاح‌های جنگی و آمادگی نظامی، یکی از ضروریات و لوازم زندگی اجتماعی به شمار می‌آید. اسلام برای عملی ساختن رسالت خود، بایستی دارای قدرت کافی باشد. چه؛ به هر حال محتوای پیام و رسالت اسلام با مطامع بسیاری نمی‌خواند. مراد از قدرت داشتن برای عملی ساختن رسالت، توسل به زور و ایجاد هراس و وحشت نیست، بلکه مراد از آن، پیشگیری از خیال تجاوزی است که ممکن است در سر سایرین باشد و همان احترام و هیبتی است. به واسطه آمادگی در دل دیگران ایجاد می‌کند.

خداوند متعال پس از آنکه دستور آمادگی جنگی را با آیه ۶۰ سوره انفال صادر کرد؛ در ادامه همین آیه، علت آن را نیز ذکر فرمود: «ترهبون به عدو الله و عدوکم» چرا که دشمنان، وقتی بدانند مسلمانان آماده مبارزه اند و همه‌گونه سلاح و ابزار و آلات جنگی را فراهم دارند و متجاوزان را پاسخ دندان شکن می‌دهند، اقدام به تعرض و تجاوز نمی‌کنند.

معنی صلح، سلاح بر زمین گذاشتن و راحتی، غفلت و خواب امت اسلامی نیست. آماده سازی امکانات، پرکردن مرزها و مرزداری در راه خدا واجب است تا دشمنی که با خود حدیث تجاوز به سرزمین‌های اسلامی را می‌خواند، به هراس افکنده شود. امروزه این آمادگی از حیث عده و «صلح مسلح» یا «موازنه قوا» نامیده می‌شود.

خداوند متعال پس از آنکه دستور آمادگی جنگی را با آیه ۶۰ سوره انفال صادر کرد؛ در ادامه همین آیه، علت آن را نیز ذکر فرمود: «ترهبون به عدو الله و عدوکم» چرا که دشمنان، وقتی بدانند مسلمانان آماده مبارزه اند و همه‌گونه سلاح و ابزار و آلات جنگی را فراهم دارند و متجاوزان را پاسخ دندان شکن می‌دهند. اقدام به تعرفه و تجاوز نمی‌کنند. معنی صلح، سلاح بر زمین گذاشتن و راحتی، غفلت و خواب نیست. بلکه آماده سازی امکانات، پرکردن مرزها و مرزداری در راه خدا واجب است تا دشمنی که با خود حدیث تجاوز به سرزمین‌های اسلامی را می‌خواند، به هراس افکنده شود. امروزه این آمادگی از حیث عده و «صلح مسلح» یا «موازنه قوا» نامیده می‌شود. (جمعی از نویسندگان، بازشناسی جنبه‌های تجاوز)

بر این اساس، کشور اسلامی باید خود را قوی کند و مقتدر شود. نقاط ضعف را از بین برده

و به قوت تبدیل نماید. به دیگر بیان، کشور اسلامی باید با بهره گیری از علم و فناوری پیشرفته روز، خود را با آخرین دستاوردهای نظامی امنیتی مجهز سازد تا دیگر کشورها هوس خام مقابله با آن و تجاوز به آن را در سر نپروانند.

اساساً مسله اصلی و درون مایه هر سیاست عام اسلامی؛ چه در جنگ و چه در صلح، مصلحت اسلام و مسلمانان و تامین امنیت برای دعوت مسالمت آمیز و دفع و رفع تجاوز و تنبیه و سر جای خود نشاندن متجاوز و نیز برقراری توازن قوا میان اسلام و دیگر ملت ها است. (اسلام با کشورهای غیرمسلمان) در کنار یکدیگر زندگی می کردند و ضرورت ایجاب می کرد که ترتیبات مونتئ برای آزادی تجارت و امنیت مسافران بین دو منطقه تنظیم گردد. (دبیرخانه کنفرانس، چاپ اول، ۱۳۶۸ ص ۱۰۰)

اصولاً برای ایجاد زمینه ها اتی دینی، باید «سلم و آرامش» حاکم شود و نیروی انسانها به جای از بین رفتن در درگیری ها و جنگ، در مسیر الهی به حرکت درآید. نگاهی به مراحل تشریح جهاد رهگشا است. در ۱۳ سال اول دعوت اسلامی، هیچ جنگی رخ نداد و حتی برای جلوگیری از جنگ و درگیری به دو مرحله هجرت حبشه فرمان داده شد. مدت های مدید، پیامبر (ص) اقدام به جنگ نکردند. پس از هجرت پیامبر (ص) به مدینه و تشکیل حکومت اسلامی، وی با قبایل اطراف پیمان بستند و نهایتاً در قبال آزار و اذینی که از جانب مشرکان مکه به آنها می رسید، اذن فتال صادر شد «اذن للذین یقاتلون بالهم اصل صلح و جهاد اصل، صلح است»، جهاد چگونه بر این اصل منطبق می شود؟ جهاد اسلامی، جنگ شرعی عادلانه ای است که با هدف خیرخواهی برای آبادانی، کشورهای دیگر را مورد تاخت و شاید این سؤال پیش آید که اگر «انسانها و اصول انسانیت انجام می شود. این جهاد به خاطر حفظ و نگهداری بقای جامعه اسلامی یا دفاع از استقلال است و نه به خاطر فتح مادی یا گسترش جغرافیایی یا استعمار اجباری؛ چنانکه دول استعمارگر با بهانه استعمار و تاز و هجوم قرار داده و با وسایل مختلف، به غارت منابع آن کشورها مشغولند. جهاد، امری بسیط، یک بعدی و جنگ محض نیست، بلکه مقوله ای کلی، چند بعدی و کامل است. بدین خاطر بر آن نام «جهاد» گذارده اند. جالب این است که در فقه و حقوق اسلامی، تعریفی از جنگ نداریم. همه تعاریف وارده از جهاد با دفاع مشروع است و چنانچه از قتال یا حرب نام برده می شود، این موارد مقید به لا فی سبیل الله است. این قید مهم، هدف و ماهیت جهاد و قتال را مشخص می کند. جنگ مشروع در اسلام، «جهاد فی سبیل الله» است. جهاد در راه خدا؛ یعنی جهاد به خاطر دین و اعتلای حق برای تحقق کلمه والای الهی و در جهت دفاع از ارزشهای انسانی. در جهاد، اهداف شخصی قدرت طلبی کشورگشایی و به دست آوردن مستعمره و... جایگاهی ندارد. جنگ در این جهاد هدف نیست بلکه وسیله نشر دعوت اسلامی شناساندن آن و نیز حمایت از مسلمانان در نهایت بنا کردن جامعه اسلامی به هم

پیوسته و قوی است.

با بررسی و تحلیلی که از دو دیدگاه مهم مطرح در زمینه ارتباط سیاسی و حقوقی کشورهای اسلامی با پیروان سایر ادیان و مشرکان به عمل آمد، به نظر می‌رسد، قول قوی و رأی صائب، دیدگاه اصالت صلح باشد. براساس این دیدگاه، اصل اولیه و حالت اصلی در روابط بین اسلام و سایرین، صلح است. قاعده همیشه‌گی و جاوید، صلح است و جنگ، عارض بر آن است. در دین اسلام، جنگی، مشروع است که به نام خدا و در راه خدا باشد. روح اسلام و اصولاً همه ادیان الهی، با جنگ و خونریزی مخالف است و اگر فرمان به آمادگی داده است، هدف آن، دفاع از موجودیت و کیان دین است. آیات شریفه قرآن، حاوی نکات نغز و ظریفی است و بررسی آنها، نشان می‌دهد که روح اسلام صلح است. آیاتی که با این روح عمومی، سازگاری ندارد، مقید به سایر آیات می‌گردد. سنت پیامبر نیز حاکی از همین روح صلح و سلم است. تکیه پیامبر بر برهان، حجت، استدلال و دلربایی بود و نه زور و شمشیر. او بر «جذابیت عقلانی» تکیه کرد. براساس این دیدگاه، رابطه دارالاسلام با بقیه کشورهای غیراسلامی صلح‌آمیز است که با عنوان دارالعهد یا دارالهدنه و با دارالحیاد را خواهند داشت. گرچه ممکن است از حیث عقیدتی دارالکفر یا دارالشُرک باشند، اما از لحاظ حقوقی و سیاسی ارتباط آنها با کشور اسلامی، از طریق پیمان عدم اعتدا و خصومت به عنوان دارالعوادعه است که اعم از دارالعهد و دارالهدنه است و حتی دارالحیاد را نیز ممکن است دربر بگیرد. بر این اساس، اگر از سوی کشوری که رابطه موادعی با کشور اسلامی دارد، تعرضی صورت گیرد یا در مفاد پیمان، اختلال و نقص ایجاد شود یا ... به آن کشور، دارالحرب اطلاق می‌گردد. به عبارت دیگر، کشوری عنوان دارالحرب را خواهد اصل اولیه، صلح، سلام، صفا، دوستی و تسامح است و اسلام با هیچ دولت و عقیده‌ای، ابتدانا سر جنگ ندارد. اما اگر تجاوزی صورت گیرد، دفاع مقتدرانه لازم است. بنابراین، آمادگی کامل نظامی - تجهیز به آخرین فناوری‌ها و دستاوردهای علمی، نظامی و دفاعی روز از جمله ضروریات کشور مستقل اسلامی است.

آیه هشتم از سوره مبارکه مائده به مسلمانان چنین خطاب شده است که مبادا در دشمنی خود با گروه‌ها و اقوام دیگر، پای از اجرای قسط و عدل که یکی از مهمترین ابعاد اخلاق اجتماعی است فراتر گذاشته و مرتکب ظلم شوید. آیه شریفه می‌فرماید: «یا ایها الذین آمنوا کونوا قوامین لله شهداء بالقسط ولا یجرمنکم شأن قوم علی ألا تعدلوا اعدلوا هو أقرب للتقوی و اتقوا الله إن الله خبیر بما تعملون». این آیه در مقام بیان این نکته است که مبادا از حد و مرز اخلاق اسلامی وانسانی خارج شده و بخاطر نفرت و بغض ناشی از دشمنی موجب شود تا مسلمانان از مسیر خداپسندانه خود دور شده و راهی غیر از اجرای حدود شرعی و اوامر الهی را پیش گیرند. به بیانی روشن تر جنگ در اسلام برای برپایی قسط و عدل هدف گذاری شده است

حال اگر کینه مسلمانان نسبت به گروهی این مجاهدان را از اهداف یادشده دور نماید، دیگر نمی توان وضعیت به وجود آمده را ناشی از جهاد فی سبیل الله ارزیابی نمود. (طبرسی، ۱۳۶۰ش، ج ۳، ص ۲۹۱)

با تکیه بر آیه یادشده و تفسیر مرحوم طبرسی و با مقایسه وضعیت ناشی از به کارگیری تسلیحات کشتار جمعی می توان بر این باور بود که استفاده از تسلیحات یادشده حتی اگر در مقام مقابله به مثل باشد، انحراف از مسیر عدالت و تقواست زیرا عدالت و تقوا هیچ گاه اجازه قتل افراد بی گناه و بی تأثیر در فرایند جنگ را صادر نمی نماید. در کنار آن چه که ذیل آیه ۱۹۴ سوره بقره آمد، این آیه را نیز می توان به عنوان یکی از چارچوب های حکم مقابله به مثل به حساب آورد. (مصباح یزدی، ۱۳۸۲ش، ج ۱، ص ۸۸)

دفاع از جان و مال و عرض خود و دیگران در برابر دشمن به اقتضای شرایط، از تکالیف شرعی مسلمانان محسوب می شود، بی تردید اقدام به دفاع در برابر تجاوز دشمن به ویژه در مقابل کشورها و ملل معاند و محارب با دست خالی و بدون مجهز شدن به تجهیزات مدرن متناسب با شیوه های جنگی معاصر امکان پذیر نیست. به طوری که تجربه روابط ملل مختلف جهان نشان داده است که حتی در دنیای معاصر، دولت های قدرتمند و مستکبر در راستای تأمین منافع سیاسی و اقتصادی خود با دستاویز قرار دادن کوچک ترین رفتار و تصمیم مغایر با اهداف خود، به هر نحو ممکن به دنبال تحمیل سلطه سیاسی و نظامی خود بر ملل مزبور هستند. از این رو قرآن کریم در راستای عقل و فطرت بشری (علامه طباطبائی، ۱۳۷۴ش، ج ۹، ص ۱۵۱-۱۵۲؛ سبحانی، جعفر، ۱۳۷۰ش، ص ۷۰۵-۷۰۴) مسلمانان را به آمادگی در تمام عرصه ها به ویژه در زمینه نظامی و تهیه سلاح و تجهیزات در برابر تهدیدات دشمنان، قبل از آن که آن را عملی سازند فراخوانده و در آیه ۶۰ سوره مبارکه انفال می فرماید: و أعدوا لهم ما استطعتم من قوه و من رباط الخیل ترهبون به عدو الله و عدوم و آخرین من دونهم لا تعلمونهم الله يعلمهم و ما تنفقوا من شیء فی سبیل الله یوف إلیکم و انتم لا تظلمون؛ هر نیرویی در قدرت دارید، برای مقابله با آنها [دشمنان]، آماده سازید. و (همچنین) اسب های ورزیده (برای میدان نبرد)، تا به وسیله آن، دشمن خدا و دشمن خویش را بترسانید. و (همچنین) گروه دیگری غیر از این ها را، که شما نمی شناسید و خدا آنها را می شناسد. و هر چه در راه خدا (و تقویت بنیه دفاعی اسلام) انفاق کنید، به طور کامل به شما بازگردانده می شود، و به شما ستم نخواهد شد.

بسیاری از فقها، با استناد به آیه مبارکه فوق تجهیز قوا و آمادگی دائمی در تمامی عرصه ها، به ویژه در بعد نظامی، آن هم متناسب با علم و تکنولوژی روز را یک ضرورت اجتناب ناپذیر قلمداد نموده اند. برای نمونه حضرت امام (ع) بر وجوب دفاع در مقابل دشمنان به هر وسیله ممکن تصریح نموده است و می نویسد: «لو خیف علی إحدى الدول الإسلامیة من هجمه

الأجانب يجب على جميع الدول الإسلامية الدفاع عنها بأى وسيلة ممكنة كما يجب على سائر المسلمين؛ (امام خمینی، بی تا، ج ۱، ص ۴۸۶، مساله ۷) اگر بر یکی از دولت‌های اسلامی ترس از حمله و هجوم دیگر کشورها پیش آید بر تمامی دولت‌های اسلامی واجب است که با هر وسیله ممکن از کشور مورد تهدید دفاع نمایند».

مصلحت

آخرین عنصری که در فهم جامع دین و استنباط صحیح احکام، یک «فقیه اصولی» را از لحاظ فنی و علمی کمک می‌کند، آگاهی یافتن از «غرض شارع» و «مناط حکم» است. مناط و علت حکم، دخالت تامی بر حکم دارد که می‌تواند در مواردی «حکم وجوب» را به «حرمت» تبدیل نماید. مثلاً «حکم تقیه» نسبت به تمامی احکام عبادی و سیاسی اسلام، علت و مصلحت عالی محسوب شده و بر همه آنها حکومت دارد. درست است که «تقیه» دلیل تشریح احکام نیست، اما وقتی متشرعین بدانند که مصلحتی بالاتر به عنوان حفظ وحدت یا حفظ جان و... مطرح است که می‌تواند بر مصلحت شخصی حکم، غلبه کند، در بررسی احکام الهی به کار می‌آید. اجتهاد با روش اصولی بر اساس مبانی شریعت با تفریح و تطبیق عملی احکام، بدون بررسی علل و مناطات احکام موضوعات و ابعاد قضایا از راه بررسی اوصاف موضوع و مناسبت حکم با آن توسط عقل، یکی از پیشرفته‌ترین روش‌های تفکر اصولی و اجتهاد پویا است (جناتی، ۱۳۸۰ش، ص ۵۵) یعنی وقتی فقیه با روش‌های اصولی. یک مسأله را از منابع شرعی مورد بررسی قرار می‌دهد و در عین حال به دنبال تطبیق عملی و واقعیت‌گرایی در مسأله است، باید علت و مناط حکم را نیز مد نظر داشته و با توجه به آن حکم نهایی را به دست آورد. این مسأله در علم اصول، ذیل مباحث عقلی و با عنوان «قیاس منصوص العله» مطرح می‌شود که در نزد علمای امامیه نیز پذیرفته شده است. از آنجا که «علل مستنبطه» نیز اگر محفوف به قرائن قطعی باشد، معتبر است (تقریرات درس خارج اصول حضرت مجتبی‌تهرانی) لذا می‌توان با بررسی «غرض شارع مقدس» در مورد این بحث، اصل حاکمی برای این، باب یافت و از آن بهره گرفت.

تشخیص مصلحت و اینکه چه کاری بر خلاف مصالح حکومت اسلامی است، در برخی موارد، ساده و روشن است، به نحوی که همگان می‌توانند بفهمند، این کار به ضرر یا به نفع مصالح حکومت اسلامی است؛ مانند برهم زدن امنیت کشور و برخی اقدامات خودسرانه و... اما از آنجا که شناخت مصلحت در برخی موارد، با آگاهی کامل و دقیق از مسائل روز بین‌المللی امکانپذیر است، لذا تشخیص آن در موارد مشکوک طبق نظر ولی امر خواهد بود. در این موارد نیز همگان موظف به پیروی از نظرات او هستند.

حال اگر برخی از تمهیدات نظامی و فراهم ساختن برخی تجهیزات جنگی، بر خلاف

مصالح حکومت اسلامی بوده و در نگاه کلان، حکومت اسلامی را تضعیف کند، قطعاً حرام خواهد بود. این حرمت، از مفاد قاعده «نفی سبیل» نیز به دست می آید. چرا که بنابر نظر وسیع و صحیح درباره این قاعده، مفهوم قاعده عبارت است از اینکه هر چه موجب تسلط بیگانگان و کفار شود، حرام است؛ در این مورد نیز اقدام به تهیه برخی تسلیحات که بر خلاف مصلحت مسلمین است، زبان کفار را دراز کرده (این مطلب در جریان هسته ای شدن جمهوری اسلامی ایران، و در برخورد های دوگانه و خصمانه غرب با ایران اثبات شده است. حال آنکه اقدامات ایران نه تنها جنبه نظامی نداشته بلکه کاملاً بر طبق معاهدات و قراردادهای بین المللی بوده و تحت نظارت آژانس بین المللی انرژی اتمی و برای تهیه مایحتاج علمی و پزشکی انجام می پذیرفته است.) و آنها را در موضع برتر قرار میدهد؛ حال آنکه «إِلَّا سَلَامٌ يُعْلَوُ وَ لَا يُعْلَى عَلَيْهِ» (ابن بابویه قمی، ۱۴۱۳ق، ج ۴، ص ۳۳۴)

شایان ذکر است که حکم ثانوی یک مسأله با حکم حکومتی در مورد همان مسأله تفاوت ماهوی دارد. چرا که حکم ثانوی زائیده شرایط خاص و اضطراری است که ملاکات اعتباری مربوط به آن برای همگان شخص است. مثلاً وقتی در مقام امتثال، مشقتی متوجه مکلف باشد که نوعاً تحمل و پذیرش آن ممکن نباشد، حکم اولیه به حکم ثانویه تبدیل میشود. مثلاً کسی که به خاطر کهولت سن یا بیماری، نشستن و برخاستن برایش رنج آور شده است، دیگر محکوم به حکم اولیه «قیام» در نماز نیست، بلکه او می تواند نمازش را نشسته و یا خوابیده اقامه کند. ملاک تبدیل حکم اولیه به ثانویه در فقه مشخص بوده و تشخیص «تطبیق موضوع برای حکم» امری عرفی است. اما مالک حکم حکومتی که در حیطة اختیارات ولی فقیه است، شخصی است. یعنی اگر ولی امر حکومت اسلامی خودش تشخیص دهد که مصلحت در موردی اقتضا دارد که بر خلاف حکم اولیه و حتی ثانویه عمل شود، می تواند حکم حکومتی صادر کند. این معیار تابع اندیشه ی فقهی، شخصیت اسلامی و نگاه روشن بینانه ولی فقیه است و با اجتهاد در مقابل نصّ و اجتهاد به رأی تفاوت دارد. (جوادی آملی، ۱۳۸۵ش،)

ضمناً «مصالح مرسله» اولاً به طور مطلق مردود نیست و ثانیاً با «قاعده الأهمّ و المهمّ» تفاوت دارد. توضیح مطلب اول این است که اگر مصلحت، یک امر طبیعی بوده و مثلاً در یک نگاه صحیح و مبنایی برای عموم افراد جامعه فایده و ضرورت داشته باشد، از باب «تنقیح مناط» لازم است (حکیم، ۱۴۱۸ق، ص ۳۸۸) و این مسأله با مصلحت سنجی موردی و بدون مبنا فرق دارد. البته تشخیص این مصالح بر اساس مبنای فقهی، امر است که حکمش به نظر حاکم شرع باز می گردد (همان) ثانیاً اینکه مصالح مرسله، اجتهاد شخصی و رأی بدون مبنا است (حیدری، پیشین، ص ۳۸۸)، حال آنکه قاعده ی الأهمّ و المهمّ تابع شرایط مشخص فقهی است که توسط فقههای بزرگ نیز پذیرفته شده است. (حلی، ۱۴۰۳ق، ص ۸۱) از این رو بحث از عدم

مشروعیت مصلحت در نزد شارع، به استناد ادله ناهیه از «اجتهاد به رأی» و «مصلح مرسله» قیاس مع الفارق بوده و جایگاهی ندارد. مسأله مهم تشکیل و حفظ حکومت اسلامی، یک وظیفه اساسی و مبنایی برای اقامه دیگر حدود الهی است (امام خمینی، ۱۴۲۳ق، ص ۲۰) و آنقدر اهمیت دارد که می‌تواند یک مصداق خاص را از شمول مفهوم آیه خارج کند. این کار تخصیص معنای آیه نیست و صرفاً رعایت مصلحت بالاتر است.

قاعده تابعیت

«در فارسی، واژه تابعیت و مشتقات آن تا قرن دوازدهم خورشیدی فقط به معنای لغوی آن بکار می‌رفت و از مردم ایران، حتی در روابط خارجی، با عنوان «رعایای ایران» یاد می‌شد که بیشتر اصطلاحی بود مربوط به حقوق داخلی و رابطه دولت و مردم، بویژه در مفهوم گذشته دولت، اولین بار در فصل منضمه عهدنامه‌ای در موضوع تابعیت که میان نادرشاه افشار (حکومت افشاریه: ۱۱۴۸ - ۱۱۶۰ خورشیدی) و سلطان محمدخان اول (پادشاه عثمانی) منعقد گردید، واژه تابعیت به معنای اصطلاحی آن بکار رفت و واژه اتباع جانشین واژه رعایا گردید. هرچند بعد از آن هم، گاه از واژه رعایا استفاده می‌شد». (مرعشی، ۱۳۱۹ش، ص ۵. نصیری، پیشین، ص ۵۸)

در بحث و بیان تابعیت تعاریف متفاوتی بعمل آمده است بعنوان مثال در تعریف حقوقدانان آمریکایی آمده:

«تابعیت عبارت است از کیفیت یا خصوصیتی که از حقیقت تعلق شخص به یک ملت یا دولت ناشی می‌شود بنابراین تابعیت، مشخص کننده وضعیت سیاسی فرد در رابطه با وفاداری او به دولت متبوع است». (ناصحی، ۱۳۸۲ش، تابعیت شماره سوم مجله پیک نور، ص ۵۸-۶۸)

تابعیت در فرهنگ لغت زبان فارسی به این معنای بکار رفته است:

- در فرهنگ عمید (عمید، ۱۳۸۷ش، ص ۳۶۴): پیروی کردن، اطاعت کردن آمده است.
- در فرهنگ معین: پیروی کردن، اطاعت کردن از افراد یک کشور و دولت، بودن است. (معین، ۱۳۵۰ش، ص ۴۱-۴۲)

اما در لغت‌نامه دهخدا: تابعیت به معنای وسیع‌تر و کامل‌تری بیان گردیده و آن عبارت است از: رابطه حقوقی و سیاسی که شخصی را به دولتی مربوط می‌کند. (دهخدا، ۱۳۳۵ش، ج بیست و چهارم، ص ۲۶)

با توجه به تعاریف فوق، آنچه در همه آنها مشترک است رابطه بین فرد و دولت است که این رابطه، برای هر یک از طرفین، ایجاد تعهداتی می‌کند. ابتدا تعهد فرد نسبت به دولت متبوع خود مبنی بر احترام به قوانین و مقررات موضوعه که توسط دولت وی وضع شده و رعایت و عمل به آنها است و در طرف دیگر ایفای تعهد دولت نسبت به متتابعینش مبنی بر حمایت سیاسی و قانونی از آنها در جوامع بین‌الملل و غیره می‌باشد.

بنابراین آنچه که باید بدان توجه داشت آن است که در بیان و عمل تابعیت، باید به نکته‌ای اساسی توجه نمود و آن این است که: باید دولتی و فردی وجود داشته باشد تا رابطه‌ای بین آن دو برقرار و تعریف تابعیت مصداق یابد، زیرا ممکن است مللی وجود داشته باشند که تشکیل دولتی نداده باشند. یعنی فردی باشد ولی دولتی نباشد، مثلاً ملت لهستان وجود داشته است ولی دولتی به این اسم نبوده و یا مللی که تحت حکومت دولتهای مختلفه عربی بسر می‌برند یعنی اعراب وجود دارند ولی دارای دولتهای جداگانه‌ای هستند و نمی‌توان گفت که تمام اعراب دارای یک تابعیت هستند.

رابطه بین فرد و دولت، رابطه‌ای سیاسی است، از این لحاظ که دولت، تنها عامل و مقام تشخیص‌دهنده این امر است که چه فردی تبعه اوست. بنابراین باید دانست که برای افراد، چنین حقی وجود ندارد که مثلاً خود را حتماً تابع فلان دولت بدانند و هیچ دولتی مکلف نیست که فردی را به تابعیت خود بپذیرد بلکه دولت باید، با در نظر گرفتن اوضاع سیاسی و جغرافیایی و اقتصادی خود، افراد را تابع خود بشناسد.

لزوم اصل تابعیت از نظر عقل و منطوق واضح است. چراکه بشر باید در اجتماع زندگی کند و چگونه می‌توان تصور کرد که شخصی در اجتماع زندگی کند ولی به هیچ کدام از اجتماعات بستگی نداشته باشد پس چنانچه معلوم نباشد که شخص به کدام یک از اجتماعات بستگی دارد و تبعه چه کشوری است برای او وضع غیرعادی پیش می‌آید یعنی وضع حقوق و تکالیف آن شخص در جامعه روشن نمی‌باشد و در بسیاری از موارد مانند ازدواج، تنظیم سند و غیره، قوانینی که بایستی بر اعمال او حکومت کند معلوم نخواهد بود. زیرا تا تابعیت فردی را ندانیم که متعلق به کدام دولت است نمی‌توانیم قانون آن دولت را در مواردی که قانون اجازه می‌دهد درباره او اعمال نمائیم. (خلعتبری، ۱۳۱۶، ج ۱، ص ۲۱)

کسانی که دارای تابعیت‌اند نه تنها در کشور خود از وضعی ثابت و روشن برخوردارند، بلکه در جامعه بین‌المللی هم به لحاظ آنکه دولت متبوع آنها حامی آنها است از وضعی مشخص بهره‌مند می‌باشند و امور راجع به آنها را دولت متبوع آنها عهده‌دار می‌گردد به این مناسبت نظم بین‌المللی مانند نظم داخلی ایجاب می‌کند شخص دارای تابعیتی باشد.

بازتاب نظم بین‌الملل در قانونگذاری‌های داخلی در این باره بدین گونه است که هر دولت با وضع انواع قاعده‌ها کوشش می‌کند تا آنجا که میسر می‌باشد؛ برای کسانی که در قلمرو او می‌باشند، تابعیت در نظر گرفته شود. (سلجوقی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۶۲)

مهمترین فلسفه پیدایش تابعیت عبارتند از:

۱- مشخص شدن تکلیف دولتها در مجامع ملی و بین‌المللی، زیرا تا زمانیکه وابستگی و تعلق افراد به دولتی مشخص نگردد تابعیت مفهومی نخواهد داشت.

۲- تابعیت باعث می‌شود که تکلیف و وظایف اشخاص از قبیل پرداخت مالیات، انجام خدمت نظام وظیفه و غیره در قبال دولت متبوعه خود مشخص باشد.

۳- موضوع تابعیت باعث می‌گردد تا اشخاص، دارای تابعیت واحد بوده و از بروز مسئله بی‌تابعیتی و افراد فاقد تابعیت و مشکلات آن جلوگیری شود. (آل کجبا، ۱۳۹۰ ش ص ۵۴)

در کتاب و سنت و دیگر منابع فقهی و در آرای فقهای اسلامی، لفظی معادل تابعیت - به معنایی که در حقوق عرفی رایج است - وجود ندارد؛ زیرا در اندیشه سیاسی اسلام، حکومت، به خدا تعلق دارد و حاکمیت واقعی به وسیله انبیا و اولیا اعمال می‌شود. خداوند در قرآن می‌فرماید:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَ أَحْسَنُ تَأْوِيلًا: ای اهل ایمان! فرمان خدا و رسول و فرمانروایانی که [از سوی خدا و رسول او] از خود شما هستند را اطاعت کنید. پس اگر در چیزی کار به نزاع کشید، آن را به حکم خدا و رسول بازگردانید. اگر به خدا و روز قیامت ایمان دارید، این کار برای شما بهتر و خوش‌عاقبت‌تر خواهد بود (نساء: ۵۹).

در جای دیگر، آشکارا می‌گوید: «إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ» (یوسف: ۴۰) و حکومت را تنها از آن خدای تبارک و تعالی می‌داند.

در اندیشه سیاسی اسلام، مرز میان انسان‌ها و کرامت وی، خاک، سیم خاردار، رودخانه، جنگل و کوه نیست، بلکه این مرز براساس ایمان و کفر شکل می‌گیرد. عده‌ای به خدا و روز جزا ایمان آورده‌اند و انبیا و اولیا را تأیید کرده‌اند که اینها اهل نجات و بهشت‌اند و عده‌ای نیز به آنها کفر ورزیده‌اند که آنها راه ضلالت در پیش گرفته‌اند و اهل دوزخ‌اند: اللَّهُ وَلِيَ الَّذِينَ آمَنُوا يَخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا أُولِيَاؤُهُمُ الطَّاغُوتُ يُخْرِجُونَهُمْ مِنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ أُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ: خداوند یار اهل ایمان است و آنان را از تاریکیهای جهل بیرون آورد و به عالم نور برد و آنان که راه کفر گزیدند، یار ایشان شیاطین و دیوهایند و آنها را از عالم نور، به تاریکی‌های گمراهی درافکنند. این گروه اهل دوزخ‌اند و در آن همیشه خواهند ماند (بقره: ۲۵۷).

در این آیه شریفه، خداوند به طور مشخص انسان‌ها را به دو دسته تقسیم می‌کند؛ آنهایی که ایمان آورده‌اند و آنهایی که کافر شده‌اند. خداوند یاور مؤمنان و شیاطین پیشوای کافران‌اند. مؤمنان به نور و کافران به سوی ظلمت هدایت می‌شوند و بهشت، پاداش جاویدان مؤمنان و دوزخ، جزای ابدی کافران است و این‌گونه مرز ایمان و کفر که مرز واقعی میان انسان‌ها و سرزمین‌های آنهاست، شکل می‌گیرد و تابعیت در معنای شرعی آن نیز از همین معانی انتزاع می‌یابد.

«فرد» و «دولت» از ارکان اصلی تابعیت‌اند و «جمعیت» به عنوان یکی از عناصر

تشکیل دهنده دولت، از پیوند افراد با یکدیگر تشکیل می‌گردد. در فرهنگ اسلامی، الفاظی چون «امت» و «ملت» در مقابل «جمعیت» و «دولت» در معنای «حاکمیت» تا اندازه‌ای قابل توجیه است و تأسیس حقوقی «تابعیت» از رابطه میان «ملت» و «حاکمیت» انتزاع می‌یابد؛ هرچند «تابعیت» در معنای عرفی خود به معنای ملت و امت در معنای مصطلح شریعت نیست و همان‌گونه که بیان شد، نوعی رابطه است. لفظ «ملت» در زبان فارسی در چند معنای نزدیک به یکدیگر به کار رفته است. رواج نخستین آن در معنای مذهب و مترادف آن بوده است، آنگاه در معنای جامعه، پیرو مذهبی معین استعمال شده است و در معنای اخیر، مترادف «امت» یا در سطحی محدودتر از آن به کار می‌رفته است؛ چنان که در مواردی همراه دولت و به قرینه آن استعمال می‌شده است (سلجوقی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۱۳۳). در قرآن کریم نیز دو لفظ «امت» و «ملت» به کار رفته است که به نظر می‌رسد در معنای واحدی نباشند. راغب اصفهانی می‌گوید: ملت اسمی است برای آیینی که خداوند برای بندگانش مقرر داشته و بر زبان انبیا جاری شده تا با عمل کردن به آن، به قرب و جوار حق برسند (راغب اصفهانی، ۱۳۶۹، ج ۲، ص ۶۱۰). همچنین در معنای امت می‌گوید: امت به گروه‌ها و جماعتی اطلاق می‌شود که برای کار و هدفی گرد هم می‌آیند؛ خواه این کار و هدف، دین واحد باشد یا زمان و مکان واحد، اجباری باشد یا اختیاری، که جمع آن امم است (همان، ج ۱، ص ۲۸).

با توجه به مطالب پیش‌گفته، چنین به نظر می‌رسد که از میان دو واژه قرآنی «امت» و «ملت»، معنای امت به تابعیت عرفی نزدیک‌تر باشد و عبارت «امت اسلامی»، جایگزین مناسبی برای تابعیت اسلامی است.

آیات قرآنی بر «تابعیت» به معنای عرفی آن دلالت ندارند؛ زیرا تابعیت به معنای عرفی، به مرزهای اعتباری میان کشورها اختصاص دارد و اعتقادات دینی در آن بی‌تأثیر یا کم‌تأثیر است، در حالی که اساس تابعیت در اسلام، بر اعتقادات دینی استوار می‌باشد. با این توضیحات روشن می‌شود که آنچه در معنای «اتباع» مورد نظر حقوقدانان عرفی است، در فرهنگ سیاسی اسلام در قالب «امت» و «ملت» تجلی یافته است؛ زیرا در حقوق عرفی، ماهیت تابعیت، رابطه تعریف‌شده ملت و دولت است؛ بی‌آنکه اعتقادات دینی در آن نقشی داشته باشد؛ ولی در اندیشه سیاسی اسلام، اعتقادات دینی، نقش مهمی در تابعیت دارد و اتباع را به دو دسته ایمانی و پیمانی تقسیم می‌کند. به عبارت دیگر، رابطه ملت و دولت علاوه بر آنکه سیاسی، حقوقی و معنوی است، وابستگی و پیوستگی دینی نیز دارد.

معیار تابعیت در اسلام دو چیز است:

۱. ایمان: در اندیشه سیاسی اسلام، هرکس به ذات احدیت و نبوت حضرت ختمی مرتبت ایمان بیاورد، مسلمان است و در هر جای دنیا که باشد، از اعضای امت واحده و اتباع دولت

اسلامی محسوب می‌گردد: «إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُون» (انبیاء: ۹۲) که به پیروی از آن، دولت اسلامی باید خود را به دفاع از حقوق آنان مکلف بداند:

وَمَا لَكُمْ لَاتُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ الَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْ هَذِهِ الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ أَهْلُهَا وَاجْعَلْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا وَاجْعَلْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ نَصِيرًا: چرا در راه خدا جهاد نمی‌کنید، در صورتی که جمعی ناتوان از مرد و زن و کودک شما، که در مکه اسیر ظلم کفارند، دائم می‌گویند: بار خدایا! ما را از این شهری که مردمش ستمکارند، بیرون آور و از نزد خودت برای ما سرپرست قرار ده و از نزد خودت برای ما یار و یاور قرار ده (نساء: ۷۵).

این اندیشه در گفتار برخی فقها نیز تجلی یافته است:

لو غشي بلاد المسلمين أو ثغورها عدوٌ يخشى منه على بيضة الإسلام و مجتمعهم يجب عليهم الدفاع عنها بأية وسيلة ممكنة من بذل الأموال والنفوس: اگر کشورهای اسلامی یا مرزهای آنها به وسیله دشمنان محاصره شود، به طوری که کیان اسلام به خطر افتد، بر مسلمانان واجب است با هر وسیله ممکن اعم از بذل مال و جان، از آن دفاع کنند (خمینی، ۱۴۰۳، ج ۲، ص ۴۱۷).

۲. پیمان ذمه: همان‌گونه که در فقه اسلامی مقرر می‌باشد، اهل کتاب طبق عقد ذمه می‌توانند در جامعه اسلامی و در میان مسلمانان زندگی کنند و آداب و رسوم مذهبی خود را به جای آورند؛ مشروط به آنکه فعالیت‌های آنها تبلیغ دین‌شان نباشد و مناهی و مناکیر را به طور علنی مرتکب نشوند. این گروه می‌توانند با این شرایط و شرایط دیگری که در کتب فقهی بیان شده است، در حکومت اسلامی زندگی کنند و ضمن برخورداری از امنیت لازم، مورد حمایت دولت اسلامی باشند و به تعبیر حقوقدانان عرفی، از اتباع دولت اسلامی محسوب گردند.

تابعیت از دیدگاه اسلام به دو دسته بزرگ تقسیم می‌شود:

۱. تابعیت ایمانی: براساس این نوع تابعیت، همه مسلمانان در هر جای دنیا که باشند، تبعه دولت اسلامی محسوب می‌گردند و دولت اسلامی به دفاع از حقوق آنها مکلف است.

۲. تابعیت پیمانی: این تابعیت شامل آن دسته از کفار اهل کتابی می‌شود که براساس عقد ذمه در حکومت اسلامی زندگی می‌کنند. این تابعیت برای کفار اهل ذمه‌ای که با دولت اسلامی قرارداد ذمه امضا می‌کنند، به تابعیت اکتسابی شبیه‌تر است.

با برداشتی از حقوق عرفی و با توجه به میزان برخورداری فرد از حقوق و تعهدات او نسبت به وظایفی که مبتنی بر تابعیت است، این تقسیم‌بندی را می‌توان به شکل دیگری بیان داشت:

الف) تابعیت عالی یا درجه یک: در اندیشه سیاسی اسلام، این تابعیت فقط به کسانی اعطا می‌شود که دین مقدس اسلام را آخرین دین الهی و پیامبر اکرم را آخرین فرستاده خداوند بدانند. این تابعیت همان تابعیت ایمانی است.

ب) تابعیت عادی یا درجه دو: این تابعیت در فقه سیاسی اسلام به کفار اهل کتابی اعطا

می شود که با امام مسلمانان یا نایب او قرارداد ذمه منعقد نمایند. این تابعیت را تابعیت پیمانی نیز می نامند.

با توجه به اندیشه جهان وطنی اسلام و ترسیم مرزهای جغرافیایی براساس ایمان و کفر و هدف نهایی تشکیل امت واحده اسلامی و تشکیل دارالاسلام، چنین می نماید که همه مسلمانان در هر جای جهان که باشند، جزء اتباع عالی و درجه یک حکومت اسلامی محسوب می شوند و باید از آثار حقوقی آن برخوردار باشند، در حالی که کشورهای اسلامی در عصر کنونی دچار تشتت و تفرقه شده اند و شاخصه های غیردینی از جمله زبان، فرهنگ، نژاد و مانند آن به دور آنها خطهایی کشیده اند و امت اسلامی را از یکدیگر جدا ساخته اند و گاهی میان آنها خصومت هایی به وجود آورده اند و مانع ارتباط مسلمانان شده اند. در چنین اوضاع و احوال، تکلیف چیست؟ پس امت واحده اسلامی در چه زمانی تشکیل خواهد شد؟ به نظر می رسد اندیشمندان و عقلای امت اسلامی باید پا به میدان بگذارند و برای ترسیم و تبیین امت اسلامی و راه های رسیدن به آن همت کنند. گرچه برچیده شدن مرزهای عرفی میان کشورهای اسلامی، در حال حاضر بسیار بعید و دور از ذهن است؛ ولی امکان دستیابی به نوعی وحدت و یکپارچگی به رغم مرزهای عرفی وجود دارد. بر این اساس، می توان در دارالاسلام، دو نوع تابعیت در نظر گرفت:

۱. تابعیت اختصاصی (تابعیت محلی): این نوع تابعیت، اتباع هر دولت اسلامی را از اتباع دیگر دولت های اسلامی متمایز می کند. به عبارت دیگر، این تابعیت، مطابق بر قوانین و مقررات وضعی بوده، بر تابعیت عرفی قابل تطبیق است.

۲. تابعیت مشترک (تابعیت فدرالی): این تابعیت شامل همه اتباع دولت های اسلامی می شود و به آنها هویت واحدی می بخشد. براساس این اندیشه، همه مسلمانان در عین داشتن تابعیت اختصاصی و محلی، در حکم ملت واحدی به شمار می آیند. این تابعیت، بر پایه شرع مقدس اسلام و ایمان و بی ایمانی شکل گرفته است و براساس آن، اتباع دولت های اسلامی از اتباع دولت های غیراسلامی متمایز می شوند.

با عنایت به مطالب پیش گفته برای حفظ کرامت انسانی، برابر اصل تابعیت و اطاعت از خدا و رسول خدا و اولی الامر منکم، می توان استنتاج نمود که تغییر احکام اولیه و حتی تغییر احکام ثانویه مسأله ساخت و انباشت انواع سلاح ها، طبیعتاً تابع نظر ولی فقیه و مراجع عالی مقام اهل فن بوده و آنها می توانند با تشخیص صدق عنوان ضرورت، حکم به جواز این اقدامات بدهند.

معاهده npt

حفظ جان انسان ها از اهم مصالحی است که شارع و عقلا بدان اهتمام و توجه دارند. هر سلاحی که حفظ جان انسان ها را به خطر اندازد و موجب کشتار جمعی انسان ها شود، خطری برای امنیت جانی و مالی انسان ها محسوب شده و به کارگیری آن منع گردیده است. مشهور

فقها قائل به حرمت به کارگیری سلاح‌های کشتار جمعی شده‌اند. عده‌ای نیز قائل به کراهت استفاده از سم در جنگ گردیده‌اند. در منابع حقوق بین‌الملل مانند معاهده NPT، منشور ملل متحد و رای مشورتی دیوان بین‌المللی دادگستری در سال ۱۹۹۶، دلیلی صریح در منع به کارگیری سلاح کشتار جمعی وجود نداشته و استفاده از این نوع سلاح برای دفاع مشروع از کشور مجاز شمرده شده است. از طرفی یکی از ابعاد حقوق اولیه هرملتی، حق صیانت و حفاظت از خویش در برابر انواع مخاطرات اعم از مخاطرات نظامی بین‌المللی است. در این راستا همه کشورها به تأمین حداقل بایسته‌های دفاعی اقدام و خود را مجهز به انواع سلاح‌ها کرده‌اند، اما روند تسلیح به شکل مسابقه تسلیحاتی درآمد و از طرفی افزایش و پیدایش جنگ‌افزارهای نوین و دانش مخرب بشری، منجر به تولید انواع سلاح‌های کشتار جمعی شده که اثرات مرگبار آن همواره بسی فراتر از موضوع مورد مخاصمه بر جای خواهد گذاشت.

گرچه که کاربرد انواع سلاح‌های کشتار جمعی اینک بی‌واسطه پذیرفتنی است، اما دو رویکرد کلان در نظریه‌های بین‌المللی در خصوص سلاح‌های کشتار جمعی دو تجویز ناهمگون را پیش روی سیاستمداران گذاشته است. رویکرد اول موسوم به واقع‌گرایی به تجویز تسلیح به انواع سلاح‌ها حکم می‌کند و تأمین امنیت ملی را در معیار موازنه قوا حتی به شکل مخرب آن می‌بیند و رویکرد دوم مشهور به آرمان‌گرا به منع تسلیح و اشاعه سلاح‌ها کشتار جمعی فرامی‌خواند و تأمین امنیت ملی را منوط به پیوستن به معاهده‌های بین‌المللی منع کاربرد و گسترش سلاح‌های کشتار جمعی می‌داند، و نه تجهیز به آن.

نتیجه گیری

با عنایت به مباحث مطروحه می توان به این جمع بندی رسید که هر سلاحی که حفظ جان انسان ها را به خطر اندازد و موجب کشتار جمعی انسان ها شود، خطری برای امنیت جانی و مالی انسان ها محسوب شده و به کارگیری آن در احکام اولیه منع گردیده است لکن با توجه به کرامت انسان، اصول رعایت حقوق بشر (از جمله قصاص که در آن حیات است لاولی الالباب) و در اجرای احکام ثانویه و همچنین در راستای اصل تفکیک و لزوم رعایت تناسب از یک سو، و تبیین رابطه آیه ۶۰ سوره مبارکه انفال و آیات و روایات مربوط به لزوم وفاداری نسبت به پیمان ها بر اساس نظریه اصولی «اقتضاء و عدم المانع» از سوی دیگر، تحقیق و توسعه در خصوص تولید، گسترش و کاربرد تسلیحات کشتار جمعی جهت شناسائی راههای درمان، پیشگیری (علاج واقعه قبل از وقوع) و از همه مهمتر مطابق نص صریح کلام خداوند در قرآن مبنی بر ترسانیدن (ارعاب وارهاب) دشمنان اسلام و حفظ کرامت انسانی، نه تنها مغایر با حفظ و دفاع مشروع از نظام و حکومت اسلامی در روابط بین المللی معاصر نمی باشد بلکه در مقام مقابله به مثل و در هنگام ضرورت و اضطرار دنیا ی امروزی در زمره فروض واجب عینی خواهد بود.

پیشنهاد

علی ایحال با عنایت به مطالب پیش گفته و بادر نظر گرفتن جمیع جهات پیشنهاد می گردد: که مسئولین محترم ذیصلاح نظام حکومت اسلامی و حاکمان جامعه اسلامی بلحاظ این که به امور مسلمین و حفظ کرامت انسانی اهتمام دارند شایسته است برابر احکام ثانویه و با امان نظر به منابع حقوق بین الملل مانند معاهده (NPT)، منشور ملل متحد و رای مشورتی دیوان بین الملل دادگستری در سال ۱۹۹۶ که دلیلی صریح در منع به کارگیری سلاح کشتار جمعی وجود نداشته و استفاده از این نوع سلاح برای دفاع مشروع از کشور مجاز شمرده شده است. در راستای حراست از کرامت انسانی و پیشبرد اهداف نظامی و دفاعی، از قبیل جلوگیری از حمله نظامی دشمن، پیشگیری از درمان بیماری و یاد دفاع در برابر تهدیدها و تهاجمات علیه اسلام و مسلمین با تشکیل سازوکارهای آمادگی کامل، با اعداد و آماده سازی همه جانبه نظامی و یا کسب نیرو و آمادگی جهادی، رعب و وحشتی در دل کافران و دشمنان انداخته که آنها را از هرگونه اقدام نظامی علیه کرامت انسانی، اسلام، حکومت اسلامی و مسلمین باز دارد.

فهرست منابع

قرآن

- ۱- ابن منظور، لسان العرب، الطبعة الأولى: دار صادر، بیروت، ۱۹۹۷
- ۲- ابن براج قاضی، عبد العزیز، المهذب، محقق و مصحح: جمعی از محققین و مصححین تحت اشراف شیخ جعفر سبحانی، چاپ اول: دفتر انتشارات اسلامی، قم، ۱۴۰۶.
- ۳- ابن العربی، محمد، احکام القرآن، بی نا، بی جا، بی تا
- ۴- احمدی میانجی، علی، الاسیر فی الاسلام، الطبعة الأولى: مؤسسه النشر الاسلامی التابعه لجماعة المدرسین، قم، ۱۴۱۱.
- ۵- آل کجیاف، حسین؛ پیشین، حقوق بین الملل خصوصی، انتشارات جنگل، جاودانه، ۱۳۹۰ش
- ۶- آملی، جوادی، تسنیم، چاپ دوم: مرکز نشر اسراء، قم، ۱۳۸۷.
- ۷- بیضاوی، عبدالله بن عمر، انوار التنزیل و اسرار التاویل، بیروت، چاپ اول، ۱۴۲۸ق، جلد اول
- ۸- ثقفی، ابراهیم بن محمد، الغارات، مؤسسه دار الکتاب، قم، ۱۴۱۰.
- ۹- جعفری، محمد تقی، حقوق بشر از دیدگاه اسلام و غرب، دفتر خدمات حقوقی بین المللی، تهران، ۱۳۷۰.
- ۱۰- حسینی همدانی، سید محمد حسین، انوار درخشان، کتابفروشی لطفی، تهران، ۱۴۰۴
- ۱۱- حر عاملی، تفصیل وسائل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعه، الطبعة الأولى: مؤسسه آل البيت علیهم السلام لإحياء التراث، قم، ۱۴۰۹.
- ۱۲- خمینی، سید مصطفی، تفسیر القرآن الکریم، قم، چاپ اول: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، قم، ۱۳۱۸.
- ۱۳- خلعتبری، ارسلان، حقوق بین الملل خصوصی، تهران، چاپخانه روشنائی، ۱۳۱۶
- ۱۴- دهخدا، علی اکبر، لغت نامه، ناشر فرهنگ لغت، ۱۳۰۹ق یا ۱۹۳۱م یا ۱۳۱۰ش
- ۱۵- رشیدرضا، محمد، تفسیر المنار، چاپ دوم، بیروت دار الفکر، ۱۳۹۳. ۱۶۳. روحانی، سید محمد صادق، فقه الصادق (ع)، الطبعة الثالثة: مؤسسه دار الکتاب، قم، ۱۴۱۳.
- ۱۶- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، المفردات فی غریب القرآن، محقق و مصحح: صفوان عدنان داودی، چاپ اول: دار العلم، الدار الشامیه، بیروت، ۱۴۱۲
- ۱۷- رحیمی نژاد، اسماعیل، کرامت انسانی در حقوق کیفری، نشر میزان، تهران، ۱۳۸۷.
- ۱۸- سلجوقی، محمود، بایسته های حقوق بین الملل خصوصی، تهران، میزان، ۱۳۸۰
- ۱۹- سالیوان، کتاب اخلاق در فلسفه کانت، ترجمه: عزت الله فولادوند
- ۲۰- طوسی، ابو جعفر، محمد بن حسن، الاقتصاد الهادی إلى طریق الرشاد، چاپ اول: نشر کتابخانه، ۱۳۷۵.

- ۲۱- طباطبایی، سید محمد حسین، تفسیر المیزان، ترجمه: سید محمدباقر موسوی همدانی، دفتر انتشارات اسلامی، قم، ۱۳۷۴.
- ۲۲- عمید، حسن، فرهنگ فارسی عمید، انتشارات امیر کبیر، تهران، ۱۳۸۸.
- ۲۳- قرائتی، محسن، تفسیر نور، مرکز فرهنگی درس هایی از قرآن، تهران، ۱۳۸۳.
- ۲۴- قربان نیا، ناصر، حقوق بشر و حقوق بشر دوستانه، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۷.
- ۲۵- کاشانی، ملا فتح الله، تفسیر منهج الصادقین فی الزام المخالفین، کتابفروشی محمد حسن علمی، تهران، ۱۳۳۶.
- ۲۶- کلینی، ابو جعفر محمد بن یعقوب، الکافی، چاپ چهارم: دار الکتب الاسلامیه، تهران، ۱۴۰۷.
- ۲۷- کانت، امانوئل، کتاب بنیادی های مابعدالطبیعه اخلاق (۱۸۰۴-۱۷۲۴م)
- ۲۸- مصباح یزدی، محمد تقی، نظریه حقوقی اسلام، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، قم، ۱۳۸۰.
- ۲۹- مصباح یزدی، محمد تقی، جنگ و جهاد، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، قم، ۱۳۸۲ش
- ۳۰- مصطفوی، حسن، تفسیر روشن، چاپ اول: مرکز نشر کتاب، تهران، ۱۳۸۰
- ۳۱- مجلسی، علامه محمد باقر، بحار الانوار الجامعه لدرر أخبار الأئمة الأطهار علیهم السلام، مؤسسه الوفاء، بیروت - لبنان، ۱۴۰۴.
- ۳۲- مظفر، شیخ محمد رضا، المنطق، دار التعارف، بیروت، ۱۴۰۰. مرعشی، علاءالدین، ۱۳۱۹، تابعیت در ایران، جلد اول، تهران،
- ۳۳- نوبهار، رحیم، دین و کرامت انسانی، مجموعه مقالات مبانی حقوق بشر، مرکز مطالعات حقوق بشر دانشگاه مفید، قم، ۱۳۸۴.
- ۳۴- نجفی، محمد حسن، جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام، المحقق و المصحح: الشیخ عباس القوچانی، الطبعة السابعة: دار إحياء التراث العربی، بیروت، بی تا.
- ۳۵- ناصحی، علی؛، ۱۳۸۲، تابعیت و اصول و قواعد حاکم بر آن، شماره سوم مجله پیک نور، ص ۵۸.