



بررسی فقهی حقوقی حق انسان بر خود در پرتو آموزه‌های فقهی و حقوقی

سیدوحید ابوالمعالی الحسینی^۱
حامد قوچانی پور^{۲*}

تاریخ دریافت مقاله: ۱۴۰۱/۱۲/۱۷ تاریخ پذیرش نهایی: ۱۴۰۲/۰۳/۲۲

چکیده

حق بر خویشتن یا خود مختاری در رابطه با بحث مشروعیت یا عدم مشروعیت حق انسان بر خود جلوه‌گر می‌شود. مسئله این است که آیا انسان حق مبادرت به صدمه زدن به خود را دارد یا خیر؛ ابتدا باید مفهوم حق را تحلیل کرد و انواع حقوق انسان را مشخص کرد. سپس باید حق انسان بر نفسش و میزان تسلطی که او جهت تصرف در نفس خود دارد را مشخص کرد. به عنوان مثال در مورد عملیات شهادت طلبانه شرایطی که باید در یک عملیات استشهادی باشد تا آن عملیات مشمول ادله جهاد قرار گیرد باید تبیین گردد تا بتوانیم به این سوال که آیا عملیات استشهادی مشروع است یا خیر پاسخ دهیم. در نوشتار حاضر این نتیجه به دست آمد که با توجه به اینکه حق اصیل انسان رسیدن به مقام انسان کامل بودن است و با توجه به اینکه انسان تسلط بر نفس خود دارد مگر اینکه منع عقلی یا شرعی وجود داشته باشد در عملیات استشهادی که شخص در مقام جهاد دفاعی و در برابر متجاوزان اشغالگر سرزمین اسلامی انجام می‌دهد به شرط اینکه راه دفاعی دیگری وجود نداشته باشد عملش مشمول ادله جهادی و مشروع بوده و لذا حق انجام آن را داشته است.

واژگان کلیدی: خودمختاری، حق انسان بر خود، فراروی از تکلیف اخلاقی

^۱ مربی حقوق کیفری و جرم شناسی، واحد دماوند، دانشگاه آزاد اسلامی، دماوند، ایران. Vahid.ab@live.com

^۲ دانش آموخته کارشناسی ارشد حقوق جزا و جرم شناسی، واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران (نویسنده مسئول): hamedghoochanipoor@gmail.com

طرح مساله:

مفهوم خودمختاری^۱ یا خودآیینی (خودبنیادی) ریشه در آرای کانت دارد و به‌عنوان «حق بر تعیین سرنوشت»^۲ از آن یاد می‌شود. از دیدگاه سیاسی، خودمختاری به معنی قدرت یا حق خودگردانی از طرف یک شهر، کشور یا ملت است. براساس نظریهٔ خرد خودبنیادی یا خودمختاری، انسان خردورز با بهره‌گیری از خرد عملی، قاعده‌هایی از رفتارها را انتخاب می‌کند که می‌تواند به صورت قانون عام درآیند. این انسان خردمند می‌تواند بر اندیشه، انتخاب‌ها، رفتار و تصمیمات خود حاکم باشد.^۳ چنین فردی دارای خرد خودآیین یا خودبنیاد است و فعالیت‌های او باید از دست‌اندازی قدرت سیاسی در امان باشد؛ یعنی فرد خودمختار نسبت به تصمیمات خود دارای آزادی است تا زمانی که حکومت، بنا بر دلایل موجه، نسبت به رفتارهای او تساهل یا مدارا را کنار بگذارد (محمودیان اصفهانی، ۱۴۰۱، ۱۷۱).

به عنوان مثال گروهی استدلال می‌کنند که جرم‌دانستن مصرف مواد مخدر و تن‌فروشی، نقض حق‌های اخلاقی است. حقی که مطابق آن، افراد مالک ذهن و بدن خود هستند (حق بر خویشتن یا خودمالکیتی). به همین دلیل هم معتقدند جرم‌زدایی از مصرف مواد مخدر و روسپی‌گری باید در دستور کار قرار بگیرد. البته اینکه این موارد باید قانونی شوند یا خیر، بحث دیگری است. رویکرد اخیر بر نقض خودمختاری مجرمان با توجه به قانون مبتنی بر ردیلت تمرکز دارد، نه اینکه بخواهد بی‌ضرر بودن یا پدرسالارانه تلقی شدن این‌گونه قوانین را مورد توجه قرار دهد (محمودیان اصفهانی، ۱۴۰۱، ۱۱۰).

نمونه دیگر عملیات شهادت طلبانه است؛ عملیات استشهادی عملیاتی است که طی آن شخص از طریق اهدای جان خود افرادی را به قتل می‌رساند با این توضیح که عامل عملیات استشهادی با این اقدام طلب شهادت دارد و خود را جهاد کننده و مرگ خود را شهادت در راه خدا می‌داند. در واقع می‌توان عملیات استشهادی را مصداقی از خودکشی دانست که در آن هدف و انگیزه خاصی وجود دارد. در حرمت خودکشی و دیگرکشی در دین اسلام تردیدی وجود ندارد و به قدر کافی

^۱ Autonomy

^۲ Right to self-determination

^۳ بنگرید به: محمودی، سید علی، کانت به روایت ایرانی: تأملاتی فلسفی در باب اخلاق، سیاست و صلح پایدار، تهران: نگاه معاصر، ۱۳۹۳.

ادله و مباحث و تالیفات گسترده در این باب وجود دارد اما نکته اینجاست که آیا این هدف و انگیزه خاصی که گفته شد می‌تواند حکم حرمت را در این مصداق تغییر دهد یا خیر؟

بحث مشروعیت یا عدم مشروعیت عملیات استشهادی در سال‌های اخیر با توجه به ظهور ظهور گروه‌هایی از جمله داعش، طالبان و مقایسه اقدامات ایشان با عملیات‌های گروه‌هایی چون چون حماس از مباحث مورد توجه مجامع فقهی و حقوقی بوده است. مقالات و تحقیقات انجام انجام شده در این خصوص عموماً در چارچوب نظری فقه سنتی بوده است. به این معنا که آیات آیات و روایات مرتبط با موضوع جهاد و شهادت مورد بحث و بررسی قرار گرفته و با استفاده از از روش‌های استنباط احکام در فقه حکم موضوع از نظر نویسنده استخراج می‌شده است.^۱

در این نوشتار سعی خواهیم کرد قدری عمیق‌تر به این بحث نگاه کنیم بدین توضیح که در پاسخ به این سوال که آیا مبادرت به عملیات استشهادی برای انسان مشروع است یا خیر و یا به بیان دیگر آیا انسان حق دارد مبادرت به عملیات استشهادی کند و حیات خود را سلب کند یا خیر ابتدا بنا داریم حق انسان را تعریف کنیم و بگوییم اصولاً انسان چه حقوقی دارد. در این بخش از بحث ابتدا محتوای مفهوم حق باید تحلیل شود و پس از آن انواع حق‌های انسان دسته بندی و تبیین گردد.

یکی از حقوقی که انسان دارد حق او بر نفس و اعضای بدنش است لذا سوال بعدی که در راستای تحقیق حاضر باید به آن پرداخت این است که انسان در رابطه با حیات خود چه حقی دارد و به عبارت دیگر چه میزان تسلط جهت تصرف در جان و حیات خود دارد؟ در واقع در این بخش باید با طرح دیدگاهها و استدلال‌های مختلف در این خصوص تحلیل روشنی از رابطه انسان با نفسش ارائه گردد. پس از این بر مبنای نتایج حاصله به سراغ پاسخ به این سوال خواهیم رفت که آیا مبادرت به عملیات استشهادی مشروع است و انسان حق دارد مبادرت به انجام آن نماید یا خیر؟

بنا بر آنچه گفته شد جهت سامان‌دهی بحث ابتدا به تحلیل محتوای مفهوم حق می‌پردازیم. سپس رابطه انسان با نفس خویش را در چارچوب فقه امامیه مورد تحلیل قرار می‌دهیم و در این راستا دیدگاهها و استدلال‌های مطروحه در این موضوع را مورد بررسی انتقادی قرار می‌دهیم و پس از آن بر اساس نظریه مختار در باب تحلیل محتوای مفهوم حق و براساس دیدگاهی که در

^۱ برای مثال بنگرید به: (ملا محمد علی، ۱۲۸۴، ۷۳-۹۵ و محقق داماد و تقی زاده، ۱۳۸۹، ۵-۲۶)

بحث تسلط انسان بر نفس خویش به آن دست یافته‌ایم. موضوع مشروعیت یا عدم مشروعیت عملیات استشهادی را مورد مذاقه قرار می‌دهیم.

۱- تحلیل ذات و ماهیت مفهوم حق

در باب محتوای مفهوم حق نظریه‌های فراوانی در غرب ارائه شده است. مشهورترین نظریه‌های موجود در میان آرای مختلف فیلسوفان و حقوق‌دانان غرب دو نظریه است. این دو نظریه واژه حق را به ویژگی عام آن تعریف می‌کنند. یکی از آن دو حق را حاوی نوعی سود و منفعت می‌داند. به همین دلیل این نظریه به نظریه منفعت معروف شده است. نظریه دیگر، حق را به معنای انتخاب (قدرت اعمال اراده) می‌داند. این نظریه با نام نظریه اراده یا نظریه انتخاب شناخته می‌شود.

نظریه انتخاب یا اعمال اراده، محق بودن را در پرتو امکان اعمال قدرت ذی‌حق تبیین می‌کند، به نحوی که اراده آزاد او بر تعهد دیگران موثر باشد. وقتی گفته می‌شود (ب) در برابر (الف) متعهد است، بدان معنا است که اراده (الف) گونه‌ای کنترل و سلطه بر (ب) دارد که می‌تواند اجرای تعهد را از او بخواهد و یا او را از انجام آن تعهد معاف دارد (Waldron J, 1995: 8)، (Hart H.L.A., 1995: 77-90). در حقیقت می‌توان گفت که ماهیت حق در این تلقی از مفهوم حق، چیزی نیست جز (اراده‌ای آزاد) که قادر به تحت تاثیر قرار دادن اراده دیگران است. اما آیا این نظریه، نظریه‌ای جامع و مانع بوده و می‌تواند در تمام موارد به ویژه در حوزه حقوق بشر، تبیین کننده ماهیت حق داشتن باشد؟

مشکل اول این نظریه چنانکه هارت نیز به خوبی آن را بیان داشته، این است که در مواردی شخص در برابر دیگران متعهد است ولی رفع این تعهد منوط به اراده دارنده حق نیست (Ibid.: 77-90). برای مثال حق حیات و یا ارزش حیات دیگران شخص را از قتل آنها منع می‌کند، در حقیقت همگان در برابر حق (یا ارزش) حیات (الف) (دارنده حق) متعهد به نکشتن او هستند اما در صورتی که وی از حق خود بگذرد و از (ب) (متعهد) بخواهد که او را بکشد آیا تکلیف و تعهد (ب) به نکشتن (الف)، از او ساقط می‌شود؟ بی‌تردید پاسخ منفی است.

اما این تنها خللی نیست که به این نظریه وارد است. کودکان و افراد عقب‌مانده ذهنی، از منظر حقوق بشری دارای حق‌های شناخته شده انسانی‌اند؛ حق‌هایی که امروزه جامعه بشری تحت تاثیر وجدان اخلاقی، آنها را به رسمیت شناخته است. گرچه ممکن است در مورد

فهرست و تعداد این حق‌ها بین ملتها اتفاق نظر وجود نداشته باشد اما در اصل محق بودن آنان هیچ اختلاف نظری وجود ندارد. از سوی دیگر می‌دانیم کودکان به ویژه در سنین اولیه و همچنین عقب ماندگان ذهنی، در اعمال هرگونه اراده آزاد ناتوان‌اند، به گونه‌ای که اصولاً نمی‌توان به معنای دقیق در این گروه‌ها از اراده سخن گفت. همچنین افرادی که در حال بی‌هوشی به سر می‌برند و ممکن است این حالت آنها روزها و بلکه ماه‌ها طول بکشد، به این دو گروه اضافه می‌شوند (قاری سیدفاطمی، ش ۱۳۹۰: ۵۰-۴۹).

نظریه انتخاب نمی‌تواند ماهیت محق بودن این گروه‌ها را تبیین و صورت‌بندی کند. تفاوت این مثالها با مثال قبل این است که در مورد قبلی دارنده حق به رغم داشتن اراده آزاد، نمی‌تواند با اعمال آن، رابطه موجود میان خود به عنوان ذی‌حق و متعهد را تغییر دهد حال آنکه در مثالهای اخیر فرد محق اصولاً واجد اراده به معنای دقیق آن نیست تا بتوان مفهوم محق بودن او را در پرتو اراده آزاد وی تبیین کرد.

نظریه دیگری که در تحلیل محتوای مفهوم حق ارائه شده نظریه سود و منفعت است. این نظریه در اندیشه سیاسی معاصر به ویژه توسط بنتام ارائه شده است. براساس تحلیل بنتام که ناظر به تبیین ماهیت حق‌های حقوقی است، در نهایت حق به گونه‌ای نفع و سود فروکاسته می‌شود. وقتی می‌توانیم بگوییم (الف) دارای حق است که دیگری (ب) برای نفع و سود (الف) موظف به انجام و یا ترک عملی باشد (Hart H.L.A., 1973: 196-198). در واقع وجود سود و منفعت و تضمین آن توسط نظام حقوقی است که رابطه حق و تکلیف را میان ذی‌حق و متعهد به دنبال دارد. این نگاه به مفهوم حق، در چارچوب تحلیلی فایده‌گرایی جایگاه خاصی دارد.

در نظریه فایده‌گرا، تعهدات و وظایف در رابطه حق و تکلیفی در راستای تامین و تضمین سود و منفعت تبیین می‌شوند اما نکته قابل توجه این است که افراد متعددی ممکن است از یک تعهد منتفع شوند، آیا همه این افراد را باید ذی‌حق بشناسیم؟ جرمی والدراں مسئله را با ذکر یک مثال روشن می‌سازد، وقتی (ب) در مقابل (الف) متعد به پرداخت وجهی است، بازپرداخت این وجه افراد متعددی را منتفع خواهد کرد. برای مثال ممکن است خدمتکار خانه پاداش عقب مانده خود را دریافت کند، اعضای خانواده با استفاده از آن برخی از نیازهای خود را رفع کنند و حتی طلبکاران احتمالی (الف) نیز ممکن است طلب‌های عقب مانده خود را دریافت کنند. آیا به خاطر اینکه همه آنها از چنین تعهدی منتفع خواهند شد، ذی‌حق هستند؟ بی تردید بنا بر نظریه سود، وجود منتفع از تعهد، اساس تحلیل مفهوم حق است اما این بدان معنا نیست که هرگاه هرکس به هر نحوی از تعهدی منتفع شود پس در یک رابطه حق و تکلیفی قرار گرفته و محق تلقی

می‌شود. در چنین رابطه‌ای فردی محق تلقی می‌شود که منتفع بلافصل و یا به عبارت دیگر نزدیک‌ترین منتفع به آن تعهد باشد که در مثال فوق نزدیک‌ترین منتفع تنها (الف) است (Waldron J, 1995: 10).

اما از جمله مهمترین ایرادات وارد بر این نظریه این است که این نظریه مبتنی بر تلازم حق و تکلیف است در حالی که انواعی از حق وجود دارند که در برابر آن هیچ تکلیفی تصور نمی‌شود. به طور مثال در تقسیم‌بندی چهارگانه هوفلد از حق که مورد پذیرش عام است، تکلیف تنها در برابر حق - ادعا معتبر است و در دیگر انواع حق یعنی حق - آزادی، حق - قدرت و حق - مصونیت، حق‌ها متناظر با تکلیف نیستند. ایراد دیگری که به این نظریه می‌توان وارد کرد آن است که خداوند متعال قطعاً صاحب حق است، در حالی که از قبیل حقوقی که دارد هیچ نفعی به وی نمی‌رسد.

در تحلیل محتوای مفهوم حق در کنار دو نظریه اراده و منفعت که در ادبیات فلسفه سکولار عقل‌مدار ارائه شده‌اند می‌توان نظریه سومی که بیشتر خاستگاه اسلامی دارد را مطرح کرد. ریشه این نظریه را در نوشته‌های شیخ اشراق باید جستجو کرد. وی در تعریف حق در کتاب مشارع و مطارحات خود آورده است: (آنچه شیء شایسته آن است، رسیدن شیء به غایتش، داشتن غایت صحیح عقلانی) (سهروردی، ش ۱۳۷۲: ۲۱۱/۱). چه بسا شیخ اشراق در ارائه این تعریف تحت تاثیر دیدگاه‌های غایت‌مدارانه ارسطو بوده است. البته نباید از هر تشابهی ضرورتاً اقتباس را نتیجه گرفت. به طور کلی عقل و هوش انسانی کاملاً مستعد تفسیر تجارب مشابه به نحو مشابه است.

به هر روی برخی در مقابل دو نظریه اراده و منفعت نظریه شایستگی را در تحلیل محتوای مفهوم حق ارائه نموده‌اند که به نظر قابل دفاع می‌رسد. براساس این نظریه محتوای مفهوم حق عبارتست از: شایستگی داشتن موجودی نسبت به چیزی. در این تعریف مراد از (موجود)، صاحب حق و مقصود از (چیز)، متعلق حق است که گاهی داشتن یک صفت و گاهی انجام شدن، انجام دادن یا ترک کردن یک عمل است. همچنین مصداق (چیز) در این تعریف می‌تواند هدف مطلوب صاحب حق یا مقصد متناسب با وجود آن یا مقدمات یکی از آن دو باشد (طالبی، ش ۱۳۹۳: ۷۲).

به نظر می‌رسد این تعریف از محتوای مفهوم حق هم جامع همه مصادیق حق است و هم موارد غیر مربوط به حق را از قلمرو حق خارج می‌سازد. براساس این تعریف همه صاحبان حق، شایستگی و لیاقت داشتن موضوع و متعلق حق را دارند. فرقی نمی‌کند که

صاحب حق مجرد باشد یا مادی، دارای حیات باشد یا بی‌جان، مختار باشد یا مجبور. همچنان که برترین موجود در جهان یعنی خداوند، برخلاف نظریه منفعت می‌تواند دارای حق باشد، پست‌ترین موجود در جهان نیز می‌تواند شایستگی چیزی را داشته باشد. همچنان که موجود کامل مختار را می‌توان صاحب حق تلقی کرد، موجودات بی اختیار نیز برخلاف نظریه اراده، می‌توانند صاحب حق باشند، چرا که لازمه لیاقت داشتن صاحب حق مختار بودن وی نیست. از این‌رو افزون بر کودکان و حیوانات، گیاهان و جمادات نیز می‌توانند دارای حق باشند.

مفهوم شایستگی در اینجا از تناسب میان فاعل، فعل و هدف غایی یا مقصد متناسب با وجودش به دست می‌آید. توضیح اینکه اگر بپذیریم تمام موجودات، از مجردات تا گیاهان و حیوانات و انسانها را خداوند حکیم و دانا خلق کرده و خداوند کار عبث نمی‌کند و برای خلق هر موجودی هدفی داشته است؛ مفهوم حق از مقایسه یک موجود با هدف و علت غایی‌اش به دست می‌آید. یعنی هر موجودی در درجه اول حق دارد به هدفی که خداوند متعال برای وی مقرر کرده، دست یابد و در درجه بعد در مسیر نیل به آن هدف غایی حق دارد به تمام لوازم و مقدمات آن دسترسی داشته باشد. واضح است که این هدف باید هدف واقعی باشد نه پنداری. هدف پنداری آن امری است که به خیال فاعل خیر و کمال محسوب می‌شود ولی خیر حقیقی نیست. مثلاً غصب اموال دیگران در نظر غاصب ممکن است یک خیر و امری مطلوب به شمار آید اما این خیر و مطلوب پنداری سبب تولید حق برای وی نمی‌شود، چون در غصب اموال دیگران خیر حقیقی برای فرد وجود ندارد (همان: ۴۵).

به طور مثال گاهی عقل، موجود غیرمختار را با مقصد حرکت طبیعی و تکوینی‌اش که در طرح کلی جهان از طرف خداوند متعال برای او ترسیم شده، می‌سنجد و میان آن موجود و غایت حرکت جوهری‌اش تناسب می‌بیند، یعنی می‌فهمد که آن موجود می‌تواند در صورت وجود مقتضی و عدم مانع به آن مقصد نائل شود. از این‌رو عقل با استناد به این تناسب، آن موجود را سزاوار وصول به آن مقصد و غایت طبیعی و تکوینی‌اش می‌بیند و برای آن موجود غیرمختار، حق طبیعی و تکوینی رسیدن به آن مقصد را قائل می‌شود. در اینجا نیز مفهوم حق از مقایسه میان آن موجود و غایت حرکت‌اش، یعنی غایت متناسب با آن موجود، انتزاع می‌گردد.

به عنوان نمونه خداوند در طرح کلی آفرینش جهان مادیات، یکی از مصارف آب را ایجاد یا بقای حیات قرار داده است. به بیان دیگر عقل پس از اطلاع از این طرح کلی، آب را برای ایجاد یا بقای حیات اولاً مناسب و ثانیاً سزاوار می‌بیند و حکم می‌کند که آب حقیقش آن است که در این مسیر به کار رود نه اینکه دور ریخته شود و ضایع گردد. بنابراین عقل پس از درک تناسب میان

موجودات و غایت آنها و درک سزاواری آنها برای رسیدن به چنین غایتی حکم می‌کند که حق آنها این است که به این منظور به کار روند. به این دلیل است که اگر کسی حق این موجودات را ادا نکند یعنی با آنها به عدالت رفتار نکند به آنها ظلم کرده است، زیرا عدالت در معنای مشهورش عبارتست از: دادن حق به صاحب حق (ارسطو، ش ۱۳۸۵: ۱۷۴)، (فارابی، ش ۱۳۸۲: ۶۱)، (Aristotle, 1962: 118)، (Aquinas, 1993: 296).

اما در خصوص فاعلان مختار بحث متفاوت است، چراکه عقل بشر در همه موارد قادر نیست حقوق فاعلان مختار را کشف کند. اگر عقل در برخی موارد قادر باشد اولاً ارزشمندی هدفی خاص و در نتیجه مطلوبیت واقعی آن هدف را برای فاعل مختار کشف کند و ثانیاً بتواند راه رسیدن به آن هدف مطلوب را در انجام دادن یا ترک عملی خاص بیابد، آنگاه می‌تواند آن هدف مطلوب و همه مقدمات رسیدن به آن، از جمله انجام دادن یا ترک آن عمل را حق آن فاعل مختار بداند. مثلاً عقل می‌تواند بفهمد اولاً ادامه حیات برای انسان به مثابه فاعلی مختار، امری مطلوب و دارای ارزش واقعی است، ثانیاً یکی از راههای تامین حیات برای انسان غذا خوردن است؛ در این صورت عقل مستقلاً حکم می‌کند که انسان حق غذا خوردن دارد. این دسته از حق‌ها از احکام مستقل عقل به نام قانون طبیعی استنباط می‌شوند. بنابراین برای اینکه عقل بتواند حق فاعل مختار را شناسایی کند، باید قادر باشد دو چیز را به خوبی بشناسد: نخست هدف مطلوب واقعی و نه پنداری و ارزشمند نسبت به فاعل مختار و دوم راه رسیدن فاعل مختار به آن هدف مطلوب.

اما عقل بشر به تنهایی قادر نیست در برخی موارد ارزشمندی و مطلوبیت ذاتی یک هدف را شناسایی کند، همچنان که در بیشتر موارد نمی‌تواند راههای رسیدن به آن هدف مطلوب را بشناسد. به سخن دیگر عقل انسان‌ها غالباً از شناخت تناسب میان فاعل، فعل و هدف ارزشمند عاجز است. برای مثال عقل نمی‌تواند درک کند که انسان برای سعادت‌مند شدن باید در ماه رمضان روزه بگیرد یا باید پنج بار در شبانه‌روز نماز بخواند. در این موارد شرع مقدس حکم می‌کند که راه تکامل و رسیدن به سعادت نماز گزاردن و گرفتن روزه است. در اینجا تناسب میان فعل، فاعل و هدف ابتدا به وسیله شرع بیان می‌شود سپس عقل حکم می‌کند که انسان حق دارد یعنی شایستگی دارد نماز بگزارد و روزه بگیرد. این حقوق از ناحیه احکام غیر مستقل عقل فهمیده می‌شود (طالبی، ش ۱۳۹۳: ۷۴).

همان‌طور که گفته شد در این نظریه مفهوم حق از نوعی مقایسه میان یک موجود و هدف مطلوب یا مقصد طبیعی‌اش به دست می‌آید. عقل انسان در حین مقایسه این دو امر،

به فاعلی که شایستگی رسیدن به هدف یا مقصد را دارد، صاحب حق می گوید و آن هدف مطلوب یا مقصد طبیعی را موضوع حق می نامد. از رابطه میان صاحب حق و موضوع حق، مفهوم مفهوم حق داشتن به دست می آید. بنابراین مفهوم هدف در فرآیند تولید مفهوم حق نقش اساسی دارد. به تعبیر روشن تر هدف اختیاری یا تکوینی صاحب حق، یکی از ارکان تشکیل دهنده حق است. به این دلیل حق را با ملاحظه هدف می توان به دو دسته کلی تقسیم کرد: حق اصیل و حق تبعی (طالبی، ش ۱۳۹۳: ۹۴).

حق اصیل آخرین و اصلی ترین هدف مطلوب یا مقصد متناسب صاحب حق است. به سخن دیگر هرگاه صاحب حق موجودی دارای اختیار باشد، مطلوب نهایی او که علت غایی برای افعالش به شمار می رود، حق ذاتی و اصیل وی خواهد بود اما اگر صاحب حق موجودی غیر مختار باشد، حق اصیل او مقصد نهایی حرکت طبیعی اش خواهد بود. لازم به توضیح است که مقصد طبیعی به مثابه حق اصیل، مختص موجودات غیر مختار مثل گیاهان و جانوران و ... است. بنابراین هر موجود غیر مختار حق اصیل دارد تا به مقصد نهایی حرکت طبیعی یا جوهری خود برسد اما در مورد موجودات مختار (انسان و جن) کمال در سایه کسب رضایت خداوند به دست می آید. انسان در پرتو کسب رضایت خدای متعال به بالاترین مقام انسانیت یعنی انسان کامل نائل می شود. به این دلیل رسیدن به مقام والای انسان کامل حق اصیل همه انسانهاست.

اما حق تبعی عبارت است از همه مقدماتی که موجب رسیدن صاحب حق به حق اصیل خود می شود. به بیان دیگر هدف مطلوب فاعل همان حق ذاتی و اصیل اوست. وی برای رسیدن به آن حق به مقدمات و وسایلی نیاز دارد که به آنها حقوق تبعی گفته می شود. به طور مثال برای یک موجود غیر مختار که هدف اصیلش رسیدن به مقصد حرکت طبیعی اش است، رسیدن به نقاطی که در بستر این حرکت طبیعی قبل از نقطه پایان وجود دارد، مصداق حقوق تبعی است. پس از اینکه در تحلیل محتوای مفهوم حق به نظریه مختار یعنی نظریه شایستگی حق دست یافتیم و آن را تبیین کردیم حال می خواهیم موضوع حق انسان بر نفس خویش را با رویکرد فقهی مورد بحث قرار دهیم تا در این موضوع نیز به دیدگاه مشخص و روشنی برسیم و سپس بر اساس مبانی به دست آمده موضوع مشروعیت عملیات استشهادی را مورد دقت قرار دهیم.

۲- بررسی فقهی تسلط انسان بر نفس خویش

در جهت بررسی فقهی بحث حق انسان بر نفسش یا به بیان دیگر میزان تسلط او جهت تصرف در نفسش دو دسته از ادله را در مقابل یکدیگر قرار خواهیم داد بدین توضیح که ادله ای که در

جهت تایید تسلط انسان بر نفس خویش قابل ارائه است را مطرح کرده و نقدهای وارد بر این ادله را مورد بحث قرار می‌دهیم. سپس ادله‌ای که در جهت رد تسلط انسان بر نفس خویش قابل ارائه است را مطرح می‌کنیم و این ادله را نیز به صورت انتقادی مورد تحلیل قرار می‌دهیم. در نهایت از تقابل این ادله و با توجه به نقدهایی که بر آنها وارد شده نظریه مختار خود را نمایان خواهد کرد.

۲-۱- بررسی انتقادی ادله تایید تسلط انسان بر نفس خویش

در اینجا ادله فقهی که در جهت تایید تسلط انسان بر نفس خویش است را به شکل انتقادی مورد تحلیل و بررسی قرار خواهیم داد.

۲-۱-۱- قاعده سلطنت، تعمیم از اموال به انفس

یکی از قواعد فقهی که از سوی فقیهان همواره مورد بحث قرار گرفته و در بسیاری از مباحث حقوقی مورد استناد قرار می‌گیرد، قاعده سلطنت است. این قاعده از حدیث نبوی «النَّاسُ مُسْلَطُونَ عَلَى أَمْوَالِهِمْ» (ابن ابی جمهور احسایی، ق ۱۴۰۵: ۲۲۲/۱) استفاده شده است. از منظر سندی حدیث مذکور در هیچ کدام از کتب اربعه نیامده و فقط در کتاب «عَوَالِي اللَّتَالِي» ابن ابی جمهور احسایی به صورت مرسله آمده است. چنانچه بر حدیث مرسله فوق اعتماد نکنیم و چیزی هم نباشد که ضعف سند آن را جبران کند حدیث مذکور از اعتبار می‌افتد اما با توجه به اینکه فقها بر طبق این روایت عمل کرده‌اند و به آن استدلال کرده‌اند لذا شهرت عملی جابر ضعف سند آن است.

در خصوص قید (عَلَى أَنْفُسِهِمْ) و اینکه آیا در حدیث مذکور یا سایر نصوص روایی این قید آمده است یا خیر مباحث گسترده‌ای صورت گرفته است. به نظر می‌رسد عنوان تسلط مردم (عَلَى أَنْفُسِهِمْ) در روایات و کلمات اصحاب وارد نشده است و کسانی که این قاعده را به طور مشروح و مبسوط بررسی کرده‌اند به این عنوان اشاره نکرده بلکه به عدم ذکر قید (عَلَى أَنْفُسِهِمْ) در نصوص وارده تصریح کرده‌اند. به عنوان نمونه یکی از فقهای معاصر در این خصوص می‌نویسد: «تا آن جا که تفحص کرده‌ام، این قید در نصوص وارد نشده و فقها در هیچ یک از ابواب فقه متعرض آن نشده‌اند» (مکارم شیرازی، ق ۱۴۱۱: ۳۶/۲).

حال سوال اینجاست که آیا از قاعده سلطنت می‌توان تسلط انسان بر نفس خویش را استنباط کرد؛ به نحوی که بتواند با استفاده از این تسلط از خود سلب حیات نموده و یا به دیگری اجازه و

اختیار دهد حیات او را به مخاطره بیندازد؟ در پاسخ به این سوال با استناد به قاعده سلطنت دو گونه می‌توان استدلال کرد:

اول: سلطنت انسان بر نفس خویش آن گونه که از عبارات برخی فقها استفاده می‌شود امری عقلایی است. بدین توضیح که همان‌گونه که انسان بر اموال خود از نظر عقلایی سلطه دارد و هر گونه تصرفی را که می‌خواهد در آنها انجام می‌دهد، در نفس خود نیز سلطه دارد و می‌تواند در آن تصرف کند. با مطالعه آیات و روایات می‌توان قرائن و شواهدی را ارائه داد که شارع، قاعده عقلایی سلطنت انسان بر نفس خویش را مورد تأیید قرار داده و آن را امضا کرده است. ادله‌ای که این امضا از آن قابل استفاده است به شرح زیر بیان می‌شود:

- آیه شریفه: «الَّتِي أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ» (سوره احزاب، آیه ۶) «پیامبر (ص) از خود مؤمنان به آنان سزاوارتر است». این آیه هر چند در مقام اثبات مقدم بودن پیامبر (ص) در ولایت بر مؤمنان است ولی بدون تردید بر ولایت مؤمنان بر خودشان نیز دلالت دارد، هر چند ولایت پیامبر بیشتر است. ولایت انسان‌ها بر خود همان است که عقلا برای هر کسی قائل هستند و این همان قاعده اصطیادی (النَّاسُ مُسْلَطُونَ عَلَىٰ أَنْفُسِهِمْ) است.

- آیه شریفه: «وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْرِي نَفْسَهُ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ» (سوره بقره، آیه ۲۰۷) «از مردمان کسی هست که در طلب خشنودی خداوند جان خود را می‌فروشد». در این آیه فروش جان برای تحصیل رضایت خداوند به برخی از مردم نسبت داده شده است. روشن است که نسبت دادن فروش جان به اشخاص با آنکه بیع از اموری است که نیازمند قصد و رضاست، دلالت بر آن دارد که اختیار نفس هر کس به دست اوست و مؤیدی است بر قاعده عقلایی (النَّاسُ مُسْلَطُونَ عَلَىٰ أَنْفُسِهِمْ). همچنین حق انحصاری در تصمیم‌گیری در اجرای قصاص نفس یا عضو یا اخذ دیه کمتر یا بیشتر توسط مجنی علیه، خود حاکی از آن است که هر کس بر نفس و عضو خود مسلط است.

دوم: استدلال دوم از طریق ادعای اولویت است، به این بیان که سلطنت انسان بر مال متفرع بر سلطنت وی بر نفسش می‌باشد یا به عبارتی سلطنت بر نفس نسبت به سلطنت بر مال در مرتبه مقدم قرار گرفته است. مقتضای سلطنت هر شخص بر خود، سلطنت بر اموالش نیز می‌باشد. اما به نظر می‌رسد استدلال به قاعده سلطنت به کیفیت بیان شده برای اثبات تسلط انسان بر نفس خود مبهم است و نیاز به توضیح بیشتری دارد. باید دید مراد از عنوان تسلط انسان بر نفس چیست؟

اگر مراد از تسلط بر نفس، تسلط انسان بر اعمال و حرکات و شوؤن خویش باشد، تسلط بر نفس به این معنا تا وقتی از ناحیه شارع مقدس منعی نرسیده باشد مورد قبول و پذیرش است و بی تردید این سلطنت ثابت است، همان طور که در باب اجاره آمده است که انسان بر نفس خود تسلط دارد و می‌تواند بر هر کار مشروعی اجیر شود و در برابر آن اجرت بگیرد و ممکن است گفته شود این مسأله از قبیل اموال محسوب و به سلطنت بر اموال برمی‌گردد زیرا افعال انسان آزاد، بالفعل مال است و می‌تواند عوض در بیع و اجاره واقع شود. در نتیجه این نوع سلطنت را می‌توان با قیاس مساوات داخل در معنای قاعده دانست و با الغای خصوصیت از واژه (أَمْوَالِهِمْ) که خصوصیتی ندارد، شامل عناوین دیگر نیز دانست. همچنین اگر مراد از تسلط بر نفس، تسلط بر وقت و زمان خویش است؛ این معنا از تسلط بر نفس نیز هرچند از طریق توسعه در واژه (أَمْوَالِهِمْ) قابل اثبات نباشد اما از طریق قیاس اولویت چنین سلطنتی نیز قابل اثبات است.

اما اگر مراد از تسلط، سلطنت انسان‌ها بر جان خویش باشد، بدون تردید این معنا به هیچ یک از وجوه ذکر شده در مدلول قاعده داخل نیست و به هیچ وجه تسلط بر جان در این قاعده پذیرفته نشده است. با توجه به موضوع بحث این نوشتار که تسلط انسان بر نفس خویش به معنی جان اوست به نظر می‌رسد استدلال به این قاعده قابل نقد است زیرا هرچند سلطه انسان بر خود از نظر عقلا امری مسلم است چون یک امر تکوینی و ذاتی است و نیازی به جعل شارع و اعتبار او ندارد اما آنچه مهم است این است که دایره اعمال سلطنت انسان بر جان خود به حکم شرع یا حکم عقل به جهت اطلاع شارع از مصالح و مفاسد چنین امری محدود می‌شود. بنابراین همان‌گونه که سلطنت انسان بر اموالش به این نحو که بدون جهت آن را اتلاف یا فاسد کند ثابت نیست، تسلط انسان بر نفس نیز به این عنوان نه در آیات و نه در روایات وارد نشده است.

از آنچه گفته شد نتیجه می‌گیریم که تعمیم سلطنت از مال به جان صحیح نیست. چه آنکه سلطنت انسان بر اموالش نیز مطلق نمی‌باشد زیرا تصرفات در اموال نیز محدود است؛ به این دلیل که اولاً: نباید باعث ضرر زدن به دیگران باشد، ثانیاً: اسراف نباشد. پس انسان بر مالش هم به طور مطلق سلطنت ندارد هر چند سلطنت او بر مالش مسلم است. بنابراین وقتی سلطنت انسان بر مالش، سلطنت مطلق نیست چگونه به طریق اولی بر جان و بدن خود سلطنت مطلق می‌تواند داشته باشد؟ در نهایت این نکته شایان توجه است که لازمه تصرف در اموال، جواز تصرف در بدن نیست تا قابل تفکیک نباشد؛ زیرا انسان می‌تواند بر مالش تسلط مطلق داشته باشد ولی بر بدن خود چنین سلطنتی نداشته باشد و استناد به قیاس اولویت در این موضوع فاقد محمل موجه می‌نماید.

۲-۱-۲- حلیت جان مسلمان با رضایت او

از جمله ادله دیگر در تایید دیدگاه تسلط انسان بر نفس خویش می‌توان به حدیثی استناد کرد که از پیامبر (ص) در مراسم حجه الوداع نقل شده است. حضرت فرمودند: «... لا یَجِلُّ دَمُ امْرِئٍ مُسْلِمٍ وَ لا مَالَهُ الا بِطِيبِ نَفْسِهِ...» «خون و مال مسلمان حلال نمی‌شود مگر با رضایت او» (حر عاملی، ق ۱۴۰۳: ۱۰/۲)، (کلینی، ش ۱۳۶۵: ۲۷۳/۷).

این حدیث در صورتی می‌تواند مستند حلیت جان مسلمان با رضایت وی تلقی شود که عبارت (الا بِطِيبِ نَفْسِهِ) بتواند علاوه بر استثنا از حرمت مال، استثنای از حرمت دم نیز به شمار آید. اصولیین در باب عام و خاص تحت عنوان (فی ان الاستثناء المتعقب لجملة هل يرجع الی الجمیع او الی ما یلیه فقط؟) مباحثی را مطرح کرده‌اند (علم الهدی، ش ۱۳۴۶: ۲۴۸/۱)، (عاملی، ش ۱۳۶۵: ۱۲۷/۱). بحث ذیل عنوان فوق این است که گاهی چند جمله با هم بیان می‌شود و در آخر مخصوصی می‌آید؛ در اینجا این سؤال مطرح می‌شود که آیا مخصّص فقط به جمله اخیر برمی‌گردد یا به همه آن‌ها؟

در پاسخ به این سوال عقاید مختلفی ابراز شده است. آنچه مسلم است در برگشت استثنا به جمله اخیر تردیدی نیست اما در برگشت استثنا به سایر جمله‌ها اختلاف نظر است. همچنین در جایی که موضوع تکرار شده باشد نیز برگشت استثنا به همه موارد پذیرفته شده است زیرا آوردن یک حکم برای موضوعات متعدد، قرینه عرفی است بر اینکه متکلم همه را به صورت موضوع واحد لحاظ کرده است (انصاری، ق ۱۴۱۸: ۳۹۴/۲). استدلال به روایت مورد نظر نیز از این قبیل است. (لا یَجِلُّ) حکم و (دَمُ امْرِئٍ مُسْلِمٍ) و (مال امْرِئٍ مُسْلِمٍ) موضوعاتی هستند که تکرار شده‌اند. بنابراین می‌توان گفت استثنا به کار رفته در این جمله به هر دو عبارت برگشت دارد و حدیث در مقام بیان این نکته است که در مسأله نفس نیز با رضایت صاحب آن، حرمت تصرف برداشته می‌شود. صاحب جواهر نیز با تأکید بر این نکته که ممکن است استثنا به هر دو مورد برگشت داشته باشد، در بحث تعرض نسبت به جسم با رضایت صاحب آن به این حدیث استناد نموده است (نجفی، م ۱۹۸۱: ۶۷/۴۱).

در این روایت، دَم کنایه از جان است و با این فرض که استثنا به هر دو جمله برگشت داده شود، رضایت فرد مصداق سلطنت بر نفس خواهد بود. بر این اساس در صورتی که شخص بر تصرف در نفسش رضایت داشته باشد، چنین تصرفی جایز خواهد بود. در واقع روایت در مقام بیان این نکته است که در مسأله نفس، با رضایت صاحب حرمت تصرف برداشته می‌شود و همان گونه که تصرف در مال با رضایت صاحب مال جایز است، تصرف در نفس هم با رضایت

صاحبش جایز خواهد بود.

با فرض تمام بودن دلیل فوق، استدلال به این روایت قابل نقد است زیرا اولاً: قرینه خارجی مانع از انعقاد این ظهور است چون جسد انسان متعلق دو حق خدا و بنده است. حیات از نعمت‌های الهی است که خداوند به انسان اعطا کرده و متعلق حق خداوند نیز می‌باشد لذا تصرف مضر و اتلاف بلاوجه و اسراف‌گونه آن جایز نیست و نمی‌توان از مفهوم این حدیث جواز تصرف مطلق در جان و بدن، تنها به رضایت و خواست انسان را استنباط کرد (دهشیری، ش ۱۳۸۸: ۷۰) ثانیاً: بر فرض استنباط جواز تصرف در نفس از روایت مذکور باید گفت رضایت باطنی فرد مجوزی برای سلب حیات نیست زیرا بنابر ادله خاص که در ادامه به طور مفصل به آنها خواهیم پرداخت، اضرار به نفس و قتل تحریم شده است. چه آنکه اگر رضایت مؤثر باشد بسیاری از محرمات مانند زنا، ربا، لواط، قتل و ... در صورت رضایت قلبی طرفین جایز به شمار می‌آید و تخصیص این موارد هم موجب تخصیص اکثر است که امری قبیح شمرده می‌شود.

ثالثاً: چنانچه از روایت استنباط جواز تصرف در جان با رضایت صاحب آن شود به دلیل معارض بودن روایت با ظاهر قرآن و روایات مسلم دیگر، عمل به این روایت مردود خواهد بود. بنابراین با فرض پذیرفتن ظاهر روایت و استدلال به آن، چاره‌ای جز این نداریم که بگوییم منظور از روایت و استدلال فوق جواز تصرف مطلق در نفس به شکل اتلاف بلاوجه و اسراف گونه نبوده و این مورد از شمول روایت و استدلال فوق خارج است. در ادامه به بررسی انتقادی ادله عدم تسلط انسان بر نفس خویش می‌پردازیم.

۲-۲- بررسی انتقادی ادله رد تسلط انسان بر نفس خویش

در اینجا ادله فقهی که در جهت رد تسلط انسان بر نفس خویش است را به شکل انتقادی مورد تحلیل و بررسی قرار خواهیم داد.

۲-۲-۱- مقدس بودن حیات انسان

در جهان‌بینی اسلامی انسان تنها موجودی است که روح خداوند در او دمیده شده است و به همین دلیل اشرف مخلوقات نامیده می‌شود و خداوند پس از خلقت او خود را تحسین کرده است؛ بنابراین هرگونه بی‌حرمتی به این وجود مقدس، سزاوار نیست.

براساس اصل تقدس حیات، حیات فی نفسه قداست دارد و صرف نظر از اینکه توأم با رنج یا آسایش باشد، هر انسانی باید حرمت حیات در مفهوم کلی و در پیوند با همه موجودات و هم

چنین حرمت حیات خاص انسانی را با احترام گذاشتن به زندگی و حیات خویش حفظ کند و به این دلیل که حیات مستقیماً مربوط به مشیت خداوند است، انسان باید تا آنجا که قدرت دارد به حیات خود ادامه دهد و از شرافت و کرامت خود دفاع کند. بنابراین کسی نمی‌تواند بگوید که من می‌خواهم خودکشی کنم و دست از حیات بردارم (جعفری تبریزی، ش ۱۳۷۷: ۱۳۶).

بنابر اصل تقدس حیات، زندگی گرانبهارتر و ارزشمندتر از آن است که علیه آن دست به اقدام بزنیم و اگر چنین کنیم اولاً بر ضد بزرگترین دارایی و سرمایه خود اقدام کرده‌ایم، در ثانی حق انجام چنین کاری را نداریم زیرا زندگی ما متعلق به خداوند است و تنها به عاریه و امانت در دست ماست. ما اجازه نداریم که زندگی را از خود سلب کنیم؛ بالاتر از آن حتی در چگونگی استفاده از زندگی خود هم محدودیت‌هایی داریم. به عبارت دیگر همان‌گونه که درباره خودروی امانتی که در اختیار ماست و باید از آن استفاده کنیم محدودیت داریم و نباید آن را خراب کنیم، حیات هم به امانت در اختیار ماست و صاحب اصلی آن خداوند است و ما تنها حق استفاده از این امانت الهی را داریم و حق اتلاف یا استفاده نابجا از آن را نداریم.

لذا با این دلیل که بر مبنای جهان‌بینی اسلامی ارائه گردید انسان تسلط بر نفس خود آنگونه که بتواند به دلخواه خود به حیات خود پایان دهد را ندارد چرا که اصولاً حیات موهبتی از سوی خداوند است و انسان باید با مقدس شمردن آن تنها در جهت رضای خدا از آن استفاده نماید.

۲-۲-۲- حرمت به خطر انداختن نفس

پایان دادن به حیات، این عطیه و ودیعه الهی گناهی نابخشودنی است و اسلام آن را در عداد گناهان کبیره قرار داده است. هرگونه دخل و تصرف در این امانت الهی که منافی با شریعت و مقاصد شارع باشد، مستوجب عقوبت و کیفری دردناک است. انسان تسلط بر نفس خود به این معنا که هر گاه خواست بتواند به حیات خود پایان دهد ندارد زیرا نه تنها دلیلی بر ثبوت چنین سلطنتی وجود ندارد بلکه ادله‌ای نیز بر نبود چنین تسلطی موجود است.

آیات متعددی از قرآن کریم و روایاتی از ائمه معصومین (ع) درباره احترام و حمایت از حیات و حرمت دما وارد شده است. اثبات حرمت به خطر انداختن نفس و ظلم و جنایت بر آن، نشانگر نبود سلطنت بر نفس است (ابروانی، ق ۱۴۲۲: ۱۵۵/۳)، (راغب اصفهانی، ش ۱۳۶۲: ۴۵۳) زیرا اگر سلطنت بر نفس ثابت بود تصرف و اقدام علیه آن ممنوع و حرام شمرده نمی‌شد. ادله‌ای که می‌توان بر اثبات حرمت به خطر انداختن نفس در دیدگاه اسلامی برشمرد را به شرح ذیل مورد بحث و بررسی قرار می‌دهیم.

در قرآن کریم آیاتی وجود دارد که حرمت به خطر انداختن و در معرض هلاکت قرار دادن نفس از آن قابل استنباط است. از جمله:

—آیه مبارکه: «وَأَنْفِقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ» (سوره بقره، آیه ۱۹۵) «و در راه خدا انفاق کنید و خود را با دست خود به هلاکت نیندازید».

براساس این آیه تحقق هر فعل و عملی از سوی مکلف که منجر به از بین رفتن نیرو و نابودی جان انسان باشد مشمول حکم صریح تحریم آیه قرار خواهد گرفت. لذا با توجه به اطلاق آیه هر رفتاری که زمینه نابودی و هلاکت نفس را فراهم آورد حرام است مگر آنکه ضرری غیر معتنابه ایجاد شود که از نظر عرف نابودکننده نباشد. فقهای شیعه و سنی در برخی از فروع فقهی مستند فتوای خود را آیه (لَا تُلْقُوا) قرار داده‌اند که نیازی به ذکر موارد استدلال آنها نیست اما از بررسی آنها می‌توان به فهم فقها از معنای آیه پی برد. برخی از مواردی که به این آیه کریمه استدلال شده است، بحث تیمم موقع ترس بر جان، روزه هنگام ترس از مرض و حج در فرض عدم امنیت بر جان می‌باشد.

استدلال به آیه شریفه در مقام حرمت به خطر انداختن جان به این ترتیب است که آیه مبارکه با حرمت القا در هلاکت و نابودی و از بین بردن خود، سلطنت بر نفس را نفی کرده است زیرا اگر سلطنت بر نفس وجود داشت مورد نهی خداوند قرار نمی‌گرفت پس حرام بودن در خطر انداختن جان، دلیل و نشانگر عدم سلطه انسان بر نفس خود است. فخرالمحققین نیز برای وجوب حفظ نفس به این آیه استدلال کرده است (حلی، ق ۱۳۸۹: ۴/۶۵۴).

—آیه شریفه: «وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا» (سوره نساء، آیه ۲۹) «و یکدیگر را نکشید البته خدا نسبت به شما بسیار مهربان است».

اگر واژه (قتل) و (انفسکم) در معنای حقیقی خود به کار رفته باشند، معنای آیه این خواهد بود: (خود را نکشید). در این صورت این آیه در مقام بیان حرمت انتحار و خودکشی خواهد بود. صاحب تفسیر وزین المیزان می‌نویسد: «ظاهر جمله (وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ)، نهی از خودکشی است اما به این خاطر که در قسمت اول آیه، جمله (لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ) قرار گرفته است، ظاهرش این است که همه مؤمنین را به صورت واحد فرض کرده است که آن واحد دارای مالی می‌باشد که باید از طریق غیر باطل بخورد. در این صورت چه بسا از جمله (وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ) هم این معنا برداشت شود که همه مسلمین یک واحد هستند که آن واحد یک جان دارد به نحوی که جان هر فرد، جان دیگری است. در این صورت نفس و جان یک فرد، هم جان خود اوست و هم جان سایر افراد جامعه. در نتیجه هیچکس حق ندارد نه خود را بکشد و نه دیگران را،

زیرا در هر دو صورت به پیکره جامعه انسانی ضربه زده است. در این صورت جمله (وَ لَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ)، جمله مطلق است که هم شامل خودکشی میشود و هم شامل دیگرکشی «(طباطبایی، ق ۱۴۱۰: ۳۲۰/۴)».

صاحب تفسیر جوامع الجامع در تفسیر این آیه می‌نویسد: «وَ لَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ یعنی جنگ نکنید با کسی که قدرت مقابله با او را ندارید و از این رهگذر خود را به هلاکت ندهید». سپس دو تفسیر دیگر در خصوص این آیه را به این شرح ذکر می‌کند: «اول اینکه بعضی از شما بعضی دیگر را نکشید چون شما که اهل دین واحد هستید همانند آن است که صاحب جان واحد هستید. دوم اینکه آدمی نباید خود را بکشد، آن‌طور که برخی از نادانان به چنین عملی در حال خشم و یا درد دست می‌زنند» (طبرسی، ق ۱۴۱۸: ۳۹۰/۱).

استدلال به این آیه برای رد دیدگاه تسلط انسان بر نفس خویش به این طریق است که آیه به طور کلی قتل نفس را ممنوع دانسته است و نفس خود آدمی هم یکی از نفوس محرّمه و محترمه است؛ پس آیه بر حرمت خودکشی نیز دلالت دارد. بنابر نظر یکی از مفسرین اگرچه خودکشی به منظور توبه از گناه و کار تنبیهی باشد همانطور که در امت‌های سابق چون بنی اسرائیل رایج بوده است، باز هم حرمت آن پابرجاست (فاضل مقداد، ش ۱۳۶۵: ۳۵/۲).

شاید بتوان به استدلال فوق چنین انتقاد کرد که همانطور که برخی از مفسرین معتقدند آیه در مقام بیان نهی از دیگرکشی است (طبرسی، ق ۱۴۱۸: ۳۹۰/۱). توضیح اینکه اصولاً کشتن نفس و حتی قتل، ظهور در کشتن دیگری دارد نه کشتن خود فرد. بنا بر این فرض، آیه دلالتی بر عدم سلطنت بر نفس ندارد زیرا در مقام نهی از قتل دیگران است نه خودکشی. لکن در پاسخ به این انتقاد می‌توان گفت: در صورت پذیرش چنین سخنی باید از ظهور انفسکم که حاصل انتساب و اضافه (نفس) به ضمیر مخاطب است دست برداشت و آن را در معنای (انفس غیرکم) استعمال کرد که بی‌وجه و بی‌معناست زیرا صرف غلبه وجودی و کثرت وجودی موارد قتل دیگران در مقایسه با قتل خود نمی‌تواند سبب انصراف کلمه از معنای خودکشی و استعمال آن در معنای مجازی دیگرکشی باشد.

-آیه شریفه: «وَ لَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ» (سوره اسراء، آیه ۳۳) «و هرگز نفس محترمی که خدا قتلش را حرام کرده مکشید» و آیه شریفه: «وَ لَا يَقْتُلُونَ النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ» (سوره فرقان، آیه ۶۸) «و نفس محترمی را که خدا حرام کرده جز به حق به قتل نمی‌رسانند».

استدلال به آیات شریفه فوق در مقام اثبات عدم تسلط انسان بر نفس خویش به این ترتیب است که نفس انسان نسبت به خودش نیز محترم است و خداوند آن را محترم دانسته است. بنابراین خودکشی هم مانند دیگرکشی یک عمل ناحق و حرام است و انسان حق بر نفس خویش به این معنا که هرگاه بخواهد بتواند به حیات خود پایان دهد را ندارد.

به استدلال فوق نیز مانند استدلال به آیه ۲۹ سوره نساء که پیش از این آمد، می‌توان این‌گونه انتقاد کرد که اصولاً (قتل)، ظهور در کشتن دیگری دارد نه کشتن خود فرد. بنابراین آیات فوق دلالتی بر عدم سلطنت انسان بر نفس خویش ندارند زیرا در مقام نهی از قتل دیگران هستند نه نهی از خودکشی. چه آنکه در ادامه آیه ۳۳ سوره اسراء نیز آمده است: «وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لَوْلِيَّهِ سُلْطَانًا» که ناظر به قتل عمدی و مجازات آن یعنی قصاص نفس است. توجه به ادامه این آیه این نظر را بیشتر تقویت می‌کند که آیه فوق تنها در مقام نهی از قتل دیگران است و نه نهی از خودکشی و دلیلی بر عدم تسلط انسان بر نفس خویش نیست.

به عنوان جمع‌بندی این بخش از نوشتار می‌توان گفت اگر مراد از نفس، اعمال و شوؤن و اوقات انسان باشد، به حکم وجدان و ضرورت عقل به عنوان یک امر ذاتی، چنین تسلطی برای انسان ثابت است و شارع مقدس نیز چنین سلطنتی را امضا کرده و منع و ردعی وارد نشده است. قاعده سلطنت نیز که یک قاعده عقلانی است شامل چنین سلطنتی می‌شود. در راستای اثبات این نظر به آیه شریفه «النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ» نیز استناد شد. هرچند این آیه در مقام بیان این امر است که پیامبر (ص) از خود مومنین به آنان سزاوارتر است اما بدون تردید بر ولایت مومنان بر خودشان نیز دلالت دارد. النهایه در دیدگاه اسلامی تردید چندانی وجود ندارد که انسان چنین تسلطی بر نفس خویش دارد و در اعمال و شوؤن و اوقات خود، مسلط بر خویش است.

اما اگر مراد از سلطنت بر نفس تسلط بر جان باشد، به این نحو که هر وقت انسان خواست با استناد به این سلطنت از خود سلب حیات نماید، چنین تسلطی برای انسان ثابت نشده است. بر اساس آیات شریفه «لَا تَلْقُوا بَايِدِكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ» و «لَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بَكْمَ رَحِيمًا» و بسیاری از آیات و روایات خودکشی حرام است و انسان دارای چنین سلطنتی بر نفس خود نیست. لذا عدم وجود چنین سلطنتی برای انسان بر اساس جهان‌بینی و منابع پیش گفته محل تردید نیست.

نکته دیگر اینکه با توجه به پذیرش سلطنت بر نفس در بعضی از موارد از جمله در خصوص اعمال و شوؤن و اوقات و عدم پذیرش سلطنت بر نفس در بعضی دیگر از موارد از جمله در خصوص خودکشی، موضوع بسیار حیاتی در اینجا چگونگی تأسیس اصل در این موضوع است.

توضیح اینکه در مباحث فقهی متداول است که فقها قبل از شروع بحث، اصل در مقام را تأسیس می‌نمایند. فایده تأسیس اصل عمدتا در دو مورد ظاهر می‌شود. اول اینکه کدامیک از طرفین باید برای اثبات مدعای خود دلیل بیاورند و کدامیک نیازی به ارائه دلیل ندارند و همین که موافق با اصل هستند در اثبات مدعای آنها کافی است. دوم اینکه در مقام شک در شمول ادله هر یک از طرفین، به ویژه شبهه مصداقی، رجوع به اصل مفید و راهگشاست.

با دقت در عبارت برخی از فقها به خوبی می‌توان دریافت که از نظر آنان اصل در مقام، سلطنت بر نفس است مگر آنکه دلیل معتبر عقلی یا شرعی بر عدم سلطنت اقامه شود (موسوی خمینی، ش ۱۳۶۳: ۴۱/۱)، (مومن قمی، ق ۱۴۱۵: ۱۶۳)، (مکارم شیرازی، ق ۱۴۱۱: ۳۷/۲)، (منتظری، ق ۱۴۰۸: ۳۷/۲)، (توحیدی، ق ۱۴۱۲: ۳۰۲/۲)، (طباطبائی، ق ۱۴۱۰: ۲۱/۱). ذکر و توضیح عبارات فقهای مذکور در تایید این نظر در شرح دلایل دیدگاه تسلط انسان بر نفس خویش آمده است. به عنوان مثال در عبارتی که قبلا از مرحوم صاحب جواهر بیان شد ایشان از تعبیر (عموم تسلط الناس علی حقوقهم و اموالهم) استفاده کرده‌اند (نجفی، م ۱۹۸۱: ۶۵/۴۱). مستفاد از این عبارت آن است که قاعده تسلط انسان بر نفس و اموال و حقوقش یک قاعده عام است.

بر این اساس انسان حق دارد هر گونه که بخواهد در نفس خود تصرف نماید مگر آنکه منع عقلانی از طرف عقلا یا منع شرعی از طرف شارع مقدس چنین تصرفی را ممنوع ساخته باشد. به بیان دیگر از دیدگاه فقهایی که ذکر شد اصل بر جواز تصرف است مگر آنکه عدم جواز تصرفی خاص به دلیل معتبر عقلی یا نقلی ثابت شود. همان‌گونه که بیان شد نتیجه پذیرش این نظریه آن است که هر گاه در جواز یا عدم جواز تصرفی خاص توسط انسان در نفس خود تردید شود، مادام که دلیلی بر منع نیافتیم، می‌توانیم حکم به جواز دهیم و جواز، دلیل لازم ندارد چون مطابق اصل است.

۳- فراروی از جان خود (عملیات شهادت طلبی)

یکی از تقسیم‌بندی‌های خودکشی بر اساس دلیل و هدف از خودکشی است. چه آنکه برخی هدفشان از خودکشی رهایی از مشکلات شخصی و درونی‌شان است اما برخی با هدف‌های والای مذهبی و اخلاقی دست به خودکشی می‌زنند از جمله با هدف دفاع از دیگران یا دفع دشمن. در اینجا سوال این است که آیا در دیدگاه اسلام، عملیات استشهادی به عنوان نوعی از خودکشی، استثنائاً مشروع و مشمول ادله جهاد است یا خیر؟ از اطلاق برخی آیات قرآن که درباره

جهاد و دفاع بیان شده است، می‌توان بر جواز عملیات استشهادی علیه دشمنان متجاوز و اشغالگر استدلال کرد که در ادامه به تبیین و تشریح آنها خواهیم پرداخت.

- «و اعدوا لهم ما استطعتم من قوة و من رباط الخيل ترهبون به عدو الله و عدوكم» (سوره انفال، آیه ۶۰) «در برابر دشمنان آنچه توانایی دارید از نیرو آماده سازید و همچنین اسب‌های ورزیده، تا به وسیله آن دشمن خدا و دشمن خویش را بترسانید».

در تفسیر نمونه ذیل آیه مذکور آمده است: «این آیه به یک اصل حیاتی که در هر عصر و زمان باید مورد توجه مسلمانان باشد اشاره می‌کند و آن لزوم آمادگی رزمی کافی در برابر دشمنان است. در اول آیه در یک جمله کوتاه (و اعدوا لهم ما استطعتم من قوة) یک اصل اساسی در زمینه جهاد اسلامی و حفظ موجودیت مسلمانان و مجد و عظمت آنان بیان شده است. کلمه (قوة) نه تنها وسایل جنگی و سلاح‌های مدرن هر عصر را در بر می‌گیرد بلکه تمام نیروها و قدرت‌هایی را که به نحوی از انحاء در پیروزی بر دشمن اثر دارد شامل می‌شود، اعم از نیروهای مادی و معنوی» (مکارم شیرازی و دیگران، ش ۱۳۶۶: ۲۲۲/۷).

با توجه به معنا و مفهوم وسیعی که کلمه (قوة) دارد، می‌تواند دارای مصادیق گوناگون باشد و با هر عصر و زمانی تطبیق یابد. در صورت تهاجم و تجاوز به بلاد اسلامی و عدم امکان دفع تجاوز با ابزار و وسایل دفاعی معمول، به نظر می‌رسد عملیات شهادت‌طلبانه با توجه به تاثیر همه‌جانبه‌ای که بر دشمن دارد، می‌تواند مصداقی از قدرت و توانایی برای دفع تجاوز یا جلوگیری از گسترش تجاوز دشمن باشد. پس وجود نیروهایی برای انجام عملیات شهادت‌طلبانه مصداقی از قدرت و توانایی است و کلمه (قوة) شامل آن نیز می‌شود اما مشروعیت عمل آنها منوط به آن است که جهت دفع تجاوز ابزار دفاعی معمول وجود نداشته باشد.

- «ان الله اشتری من المومنین انفسهم و اموالهم بان لهم الجنة یقاتلون فی سبیل الله فیقتلون و یقتلون و عدا علیه حقا فی التوراة و الانجیل و القرآن و من اوفی بعهده من الله فاستبشروا بیعکم الذی بایعتهم به و ذلک هو الفور العظیم» (سوره توبه، آیه ۱۱۱) «خداوند از مومنان جانها و اموالشان را می‌خرد تا در برابرش بهشت برای آنان باشد. به این گونه که در راه خدا جهاد می‌کنند، می‌کشند و کشته می‌شوند. این وعده حقی است برای او که در تورات و انجیل و قرآن ذکر فرموده و چه کسی وفادارتر از خدا به عهدش است؟ اکنون بشارت باد بر شما به داد و ستدی که با خدا کرده‌اید، این پیروزی بزرگی است».

آیه مذکور گواه است بر اینکه کالایی که مومن باید ببخشد تا استحقاق بهشت را پیدا کند، جان است. این بخشش جان در عملیات استشهادی، نمودی روشن‌تر دارد. در خصوص لفظ

(اشتراء) در این آیه در تفسیر المیزان آمده است: «کلمه (اشتراء) به معنای قبول آن جنسی است که در خرید و فروش در برابر پرداخت قیمت به انسان منتقل می‌شود. خدای سبحان در این آیه به کسانی که در راه خدا با مال و جان خود جهاد می‌کنند وعده قطعی بهشت می‌دهد» (طباطبایی، ق ۱۴۱۰: ۵۳۹/۹). لذا می‌توان گفت با توجه به تفسیر ارائه شده، لفظ (اشتراء) در این آیه اطلاق دارد و هم شامل کسی است که به قصد قربت و بهشت به میدان می‌رود و به دست دشمن شهید می‌شود و هم شامل کسی است که به قصد قربت و برای دفع تجاوز دشمن دست به عملیات شهادت طلبانه می‌زند و به شهادت می‌رسد.

«و من الناس من یشری نفسه ابتغاء مرضات الله و الله رؤوف بالعباد» (سوره بقره، آیه ۲۰۷) «بعضی از مردم جان خود را در برابر خشنودی خدا می‌فروشند و خداوند با بندگانش مهربان است».

گرچه این آیه در شب هجرت پیامبر خدا (ص) و در شأن حضرت علی (ع) که در آن شب در بستر پیامبر آرامید نازل شده است ولی مثل دیگر آیات قرآن یک حکم کلی و عمومی را بیان می‌کند و آن عبارت از این است که دسته‌ای از مردم مومن و فداکار با خداوند معامله می‌کنند و هر چه دارند حتی جان خود را به او می‌فروشند و در برابر آن خشنودی خدا را برای خود به دست می‌آورند. در واقع چنان که اطلاق آیه بر حضرت علی (ع) که برای نجات جان پیامبر (ص) جان خود را به خطر انداخت، صدق می‌کند بر مجاهدینی که برای دفع تجاوز دشمن دست به عملیات شهادت طلبانه می‌زنند نیز صدق می‌کند. همچنین احادیثی در باب جهاد و دفاع در کتب روایی آمده است که از اطلاق آنها نیز می‌توان بر جواز عملیات استشهادی علیه متجاوزان به بلاد اسلامی استدلال کرد که در ادامه به بحث در مورد آنها خواهیم پرداخت.

-ابوبصیر می‌گوید: به امام صادق (ع) گفتم: «ای الجهاد افضل؟» فرمودند: «من عقر جواده و اهريق دمه فی سبیل الله» (حرعاملی، ق ۱۴۰۳: ۱۲۰/۱۵) «برترین جهاد آن است که اسب آن کس که جهاد می‌کند پی شود و خون او در راه خداوند به زمین ریخته شود».

در عملیات استشهادی نیز مجاهد مسلمان در حین عملیات علیه دشمن متجاوز غرق به خون خود می‌شود. آنچه در جهاد دفاعی ملاک و معیار است، دفاع از اسلام و مسلمین است و این دفاع می‌تواند دارای مصادیق گوناگون باشد. شاید بتوان گفت که عملیات استشهادی برای مجاهدی که ابزار دفاعی معمول و مناسب ندارد، تنها راه و بهترین راه در جهت دفع دشمن متجاوز است.

-همچنین پیامبر اسلام (ص) می‌فرمایند: «ما من قطرة احب الی الله عز و جل من قطرة دم فی سبیل الله» (کلینی، ش ۱۳۶۵: ۵۳/۵) «محبوب‌ترین قطره نزد خدای سبحان قطره خونی است که در راه خدا بر زمین ریخته شود».

فقه‌ها روایت مذکور را نیز به عنوان یکی از ادله جهاد و دفاع ذکر کرده‌اند (قاضی، ق ۱۴۰۷: ۲۹۲/۱). مجاهدی که عملیات استشهادی انجام می‌دهد، به واقع خون خود را در راه خدا و در راه دفاع از مسلمین و دفع تجاوز از ایشان ایثار کرده است پس چنین فردی محبوب خداوند است. -در همین خصوص پیامبر اکرم (ص) فرموده‌اند: «من قتل دون مظلماً او عیاله او ماله فهو شهید» (کلینی، ش ۱۳۶۵: ۵۲/۵)، (طوسی، ق ۱۴۰۲: ۱۵۷/۶)، (حرعاملی، ق ۱۴۰۳: ۱۲۴/۱۵) «هر کس که در برابر ظلم و در دفاع از خانواده و اموال خود کشته شود شهید است».

پیامبر اسلام نه تنها مردم را به دفاع از ایمان و اعتقاد خود دعوت می‌کردند بلکه دفاع از جان، خانواده و مال و به طور کلی مقاومت در برابر هر گونه ظلمی را لازم می‌دانستند و حتی پذیرش خطر جانی در این راه را نیکو دانسته و کسی که در این راه کشته شود را شهید می‌خواندند. به نظر می‌رسد مجاهدینی که در عملیات استشهادی شرکت می‌کنند و جان خود را در راه دفاع از جان و مال و ناموس مسلمین و دفع تجاوز دشمنان فدا می‌کنند نیز از مصادیق حدیث فوق‌اند.

-پیامبر گرامی اسلام (ص) می‌فرمایند: «فوق کل ذی بر بر حتی یقتل فی سبیل الله فاذا قتل فی سبیل الله فلیس فوکه بر» (کلینی، ش ۱۳۶۵: ۵۳/۵) «بالتر از هر عمل نیکی، عمل نیکوی دیگری است مگر شهادت در راه خدا که بالاتر از آن هیچ عمل نیکویی نیست».

ممکن است نسبت به استدلال به برخی روایات فوق این نقد مطرح شود که این روایات صرفاً در باب جهاد آمده‌اند و شامل استشهاد نمی‌شوند و با اینکه جهاد در اسلام توصیه شده اما استشهاد در اسلام پذیرفته نشده است؛ اما در پاسخ باید گفت در جهاد نیز وقتی لشگریان به جنگ با دشمن می‌روند می‌دانند که همه سالم بر نمی‌گردند و قریب به یقین برخی شهید می‌شوند، لذا در جهاد نیز نوعی طلب شهادت کردن و با میل خود به سوی شهادت رفتن وجود دارد.

نکته دیگر اینکه فقها در باب جهاد بحثی دارند که اگر دشمن در جنگ با مسلمانان گروهی از اسیران مسلمان یا مسلمانان دیگری که خوششان محترم است را سپر قرار دهد به طوری که غلبه و پیروزی بر دشمنان بدون کشتن این افراد امکان‌پذیر نباشد، آیا مجاهدان مسلمان مجاز هستند برای شکست دشمن این افراد بی‌گناه را بکشند؟ این بحث تحت عنوان جواز کشتن متترس در باب جهاد کتب فقهی مطرح شده است. متترس در لغت به معنی چیزی را سپر قرار

دادن است. فقها در پاسخ به سوال فوق گفته‌اند که اگر پیروزی بر دشمن متوقف بر کشتن چنین افرادی باشد کشتن ایشان جایز است (حلی، ق ۱۴۱۰: ۱۱۰/۲)، (مقدس اردبیلی، ق ۱۴۰۹: ۴۵۳/۷)، (خوئی، ق ۱۴۲۸: ۳۷۱/۱)، (مرندی، ش ۱۳۷۸: ۱۸۶).

از سوی دیگر می‌دانیم که فقها در باب اکراه گفته‌اند که اگر شخص به شخص دیگری بگوید فرد ثالثی را بکش و گرنه تو را خواهم کشت این اکراه جواز قتل شخص ثالث نیست و فرد نمی‌تواند جان خود را بر جان دیگری ترجیح دهد و چه بسا باید جان دیگری را ارجح بر جان خود بشمارد. در بین علمای شیعه در این خصوص تقریباً اتفاق نظر وجود دارد و جز آیت الله خوئی سایرین همین نظر را دارند.

حال با توجه به ترجیح جان دیگری بر جان خود فرد در این مساله فقهی که اکثریت فقها بر آن نظر دارند، آیا نمی‌توان از جواز کشتن افراد سپر قرار داده شده، جواز کشتن خود در عملیات استشهادی به هدف مبارزه با دشمن و دفع تجاوز وی را استفاده کرد؟ اگر انسان مجاز است در شرایط خاصی برای ضربه زدن به دشمن و غلبه بر او، مسلمانان اسیر و افراد بی‌گناه سپر قرار داده شده را به قتل برساند، چرا مجاز نباشد علیه دشمن متجاوز دست به عملیات استشهادی بزند و جان خود را فدا کند؟

دلیل دیگر بحث وجوب دفاع است. فقها در کتاب جهاد پیرامون جهاد دفاعی و دفاع از جان و مال و ناموس و سرزمین اسلامی که مورد تهاجم دشمن قرار گرفته هیچ شرطی قائل نشدند برخلاف جهاد ابتدایی که وجوبش مشروط به اذن امام است (نجفی، م ۱۹۸۱: ۱۷/۲۱-۱۴) و لذا باید گفت از شرایط مشروعیت عملیات استشهادی این است که در راستای جهاد دفاعی باشد. در این باب قرآن کریم میفرماید: «فمن اعتدی علیکم فاعتدوا علیه بمثل ما اعتدی علیکم واتقوا الله و اعلموا ان الله مع المتقین» (آیه ۱۹۴، سوره بقره) «هر کس به شما تجاوز کرد همانند آن بر او تعدی کنید و از خدا بپرهیزید چرا که خداوند با پرهیزکاران است».

تعدادی از فقهای معاصر شیعه به این سوال که آیا عملیات استشهادی مشروع هستند پاسخ گفته‌اند و اکثراً با شرایطی این اقدام را علیه دشمنان جایز دانسته‌اند. به طور مثال امام خمینی (ره) درباره شهید حسین فهمیده فرموده‌اند: «رهبر ما آن طفل دوازده ساله‌ای است که با قلب کوچک خود که ارزشش از صدها زبان و قلم ما بزرگتر است با نارنجک خود را به زیر تانک انداخت و آن را منهدم کرد و خود نیز شربت شهادت نوشید» (موسوی خمینی، ش ۱۳۶۱: ۶۰/۱۴). این فرمایشات به طور قطع تایید کننده عمل او و در نهایت موید عمل استشهادی بوده است.

همچنین در یکی از استفتائات از آیت الله فاضل لنکرانی (ره) سوال شده است: «آیا جایز است که برای کشتن دیگران دست به انتحار بزنیم، مثل عملیات‌های انتحاری ملت فلسطین؟» ایشان در پاسخ فرموده‌اند: «مسئله فلسطین، مسئله دفاع و دفاع از خود و حریم و ناموس و کیان اسلام است به هر نحوی که باشد جایز است» (فاضل لنکرانی، ش ۱۳۸۰: ۴۸۱/۲).

در جایی دیگر از ایشان سوال شد: «مدتی قبل یک فلسطینی در یک پاساژ اسرائیلی با انفجار خود دست به انتحار می‌زند. آیا طبق قوانین جهاد در اسلام، جایز است فردی دانسته زنان و کودکان را بکشد؟» ایشان در جواب نوشته‌اند: «اگر دزدی به حریم خانه کسی تجاوز کرد با او مقابله می‌کند اگرچه با زن و فرزند آمده باشد. اما در جواب سوال شما باید توجه داشته باشیم ... لکن از نظر اسلامی، لازم است مجاهدین فلسطین با نظامیان اسرائیلی و غیر نظامیانی که پشتیبانی و حمایت از آنان می‌کنند مبارزه و جهاد کنند» (همان: ۲۹۴/۲). نکته قابل توجه در فتوای ایشان این است که ایشان عملیات استشهادی را در جهت قتل شهروندان و غیر نظامیان تأیید نمی‌کند بلکه فقط در مقابل نظامیان و حامیان مستقیم اشغالگری آن‌ها جایز می‌دانند.

در میان فقهای معاصر اهل سنت نیز اقوال مختلفی در این باره دیده می‌شود که با شرایطی، این نوع عملیات را علیه دشمنان اسلام و اشغالگران سرزمین‌های اسلامی جایز می‌دانند. از جمله این فقها می‌توان از محمدسعید رمضان البوطی، محمد سعید طنطاوی شیخ الازهر و شیخ احمد کفتارو مفتی اعظم سوریه نام برد (محقق داماد و دیگران، ش ۱۳۸۹: ۲۴).

به عنوان جمع‌بندی این بخش باید گفت اگر در جریان جهاد دفاعی ابزار دفاعی معمول در اختیار نباشد در جهت دفع تجاوز در مقابل نظامیان متجاوز و حامیان مستقیم آنها انجام عملیات استشهادی مشمول ادله جهاد خواهد بود و عامل به مقام شهادت نائل می‌گردد.

نتیجه‌گیری

۱. با توجه به اینکه حق اصیل انسان رسیدن به مقام انسان کامل بودن است و با توجه به اینکه انسان تسلط بر نفس خود دارد مگر اینکه منع عقلی یا شرعی وجود داشته باشد در عملیات استشهادی که شخص در مقام جهاد دفاعی و در برابر متجاوزان اشغالگر سرزمین اسلامی انجام می‌دهد به شرط اینکه راه دفاعی دیگری وجود نداشته باشد عملش مشمول ادله جهاد است و مشروع است و لذا حق انجام آن را داشته است.

۲. انسان حق دارد هر گونه که بخواهد در نفس خود تصرف نماید مگر آنکه منع عقلانی از طرف عقلا یا منع شرعی از طرف شارع مقدس چنین تصرفی را ممنوع ساخته باشد. به بیان

دیگر از دیدگاه فقهای که ذکر شد اصل بر جواز تصرف است مگر آنکه عدم جواز تصرفی خاص به دلیل معتبر عقلی یا نقلی ثابت شود. همان‌گونه که بیان شد نتیجه پذیرش این نظریه آن است که هر گاه در جواز یا عدم جواز تصرفی خاص توسط انسان در نفس خود تردید شود، مادام که دلیلی بر منع نیافتیم، می‌توانیم حکم به جواز دهیم و جواز، دلیل لازم ندارد چون مطابق اصل است.

۳. در عملیات استشهادی شخص عامل با اهدای جان خود افراد دیگری را به قتل می‌رساند همان‌طور که گفته شد خودکشی و دیگرکشی در اسلام حرام است اما در اینجا اگر بپذیریم حق اصیل انسان رسیدن به مقام انسان کامل بودن است و حقوق تبعی او هر آن چیزی است که او در مسیر رسیدن به این مقام بدان نیاز دارد. اصل بر این است که انسان تسلط بر نفس خود دارد مگر اینکه منع عقلی یا شرعی وجود داشته باشد مثل اینکه شخص بخواهد به جهت ناامیدی یا اختلاف خانوادگی خودکشی کند. مجاهدی که در جهاد دفاعی در مقابل متجاوزان به سرزمین اسلامی در حالی که راه دفاعی دیگری وجود نداشته اقدام به عملیات استشهادی می‌نماید، به مقام شهادت می‌رسد و در نتیجه انسان حق انجام عملیات استشهادی با شرایط فوق را دارد و انجام این عملیات برای او مشروع است.

۴. از آنچه گفته شد نتیجه می‌گیریم که تعمیم سلطنت از مال به جان صحیح نیست. چه آنکه سلطنت انسان بر اموالش نیز مطلق نمی‌باشد زیرا تصرفات در اموال نیز محدود است؛ به این دلیل که اولاً: نباید باعث ضرر زدن به دیگران باشد، ثانیاً: اسراف نباشد. پس انسان بر مالش هم به طور مطلق سلطنت ندارد هر چند سلطنت او بر مالش مسلم است. بنابراین وقتی سلطنت انسان بر مالش، سلطنت مطلق نیست چگونه به طریق اولی بر جان و بدن خود سلطنت مطلق می‌تواند داشته باشد؟ در نهایت این نکته شایان توجه است که لازمه تصرف در اموال، جواز تصرف در بدن نیست تا قابل تفکیک نباشد؛ زیرا انسان می‌تواند بر مالش تسلط مطلق داشته باشد ولی بر بدن خود چنین سلطنتی نداشته باشد و استناد به قیاس اولویت در این موضوع فاقد محمل موجه می‌نماید.

فهرست منابع

قرآن کریم.

ابن ابی جمهور احسائی، محمد بن علی (۱۴۰۵ق). *عوالی اللئالی العزیزیه*، چاپ اول، قم، دار سید الشهداء للنشر.

ارسطو (۱۳۸۵). *اخلاق نیکوماخوس*، ترجمه: محمد حسن لطفی، چاپ دوم، تهران، انتشارات طرح نو.

انصاری، محمد علی (۱۴۱۸ق). *الموسوعه الفقهیه المیسره*، قم، مجمع الفکر الاسلامی.
ایروانی، باقر (۱۴۲۲ق). *دروس تمهیدیه فی الفقه الاستدلالی*، قم، دار الفقه للطباعه و النشر.
توحیدی، محمدعلی (۱۴۱۲ق). *مصباح الفقاهه فی المعاملات: تقریرات آیت الله الخوئی*، بیروت، دارالهادی.

حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۰۳ق). *وسائل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعه*، با تحقیق: عبدالرحیم ربانی شیرازی، بیروت، دار الحیاء التراث العربی.

حلی، حسن بن یوسف (۱۴۱۰ق). *ارشاد الازهان الی احکام الایمان*، قم، موسسه نشر اسلامی جامعه مدرسین.

حلی، حسن بن یوسف، خوئی، سید ابولقاسم (۱۴۲۸ق). *منهاج الصالحین*، قم، موسسه النشر الاسلامی.

جعفری تبریزی، محمد تقی (۱۳۷۷). *پیام خرد*، تهران، موسسه نشر کرامت.
دهشیری، غلامعلی (۱۳۸۸). *مبانی حق تسلط بر نفس و عضو در حقوق کیفری ایران*، پایان نامه کارشناسی ارشد حقوق جزا و جرم‌شناسی، تهران، دانشکده علوم قضایی.
راغب اصفهانی، ابوالقاسم الحسین بن محمد (۱۳۶۲). *المفردات الفاظ القرآن فی غریب القرآن*، الطبعة الثانیه، تهران، مکتبه المرتضویه.

سهروردی، شهاب الدین یحیی (۱۳۷۲). *المشارع و المطارحات*، تصحیح و مقدمه: هنری کربن، الطبعة الثانیه، تهران، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

طالبی، محمد حسین (۱۳۹۳). *درآمدی بر فلسفه حق*، تهران، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها.

طباطبایی، محمدحسین (۱۴۱۰ق). *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، موسسه نشر اسلامی جامعه مدرسین.

طبرسی، ابوعلی (۱۴۱۸ق). *تفسیر جوامع الجامع*، قم، موسسه النشر الاسلامی.
طوسی، ابوجعفر محمد (۱۴۰۲ق). *تهذیب الاحکام*، نجف، مطابع دار النعمان.

عاملی (شهید اول)، محمدبن جمال الدین (۱۳۶۵). *معالم الدین و ملاذ المجتهدین*، قم، موسسه النشر الاسلامی.

- علم الهدی، سیدمرتضی (۱۳۴۶). *الذریعه الی اصول الشریعه*، تصحیح: ابولقاسم گرگی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
- فارابی، ابونصر (۱۳۸۲). *فصول منتزعه*، ترجمه: حسن ملکشاهی، تهران، انتشارات سروش.
- فاضل لنکرانی، محمد (۱۳۸۰). *جامع المسائل*، قم، انتشارات امیرالمومنین (ع).
- فاضل مقداد، جمال الدین (۱۳۶۵). *کنز العرفان فی فقه القرآن*، تصحیح: محمدباقر بهبودی، تهران، انتشارات مرتضوی.
- قاری سیدفاطمی، سید محمد (۱۳۹۰). *حقوق بشر در جهان معاصر*، چاپ سوم، تهران، موسسه مطالعات و پژوهش های حقوقی شهر دانش.
- قاضی، ابن براج (۱۴۰۷ق). *المهذب*، بیروت، منشورات دارالمکتبه الحیاه.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۵). *الکافی*، الطبعة الرابعة، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
- محقق داماد، سید مصطفی و تقی زاده قوژدی، شیما (۱۳۸۹). «بررسی فقهی حقوقی عملیات استشهادی و عملیات انتحاری»، *فصلنامه نامه الهیات*، شماره ۱۲، صفحات ۵-۲۶.
- مرندی، مهدی (۱۳۷۸). *جنگ و دفاع در اندیشه امام خمینی*، تهران، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- مقدس اردبیلی، احمد (۱۴۰۹ق). *مجمع الفائده و البرهان فی شرح ارشاد الاذهان*، قم، موسسه النشر الاسلامی.
- مکارم شیرازی، ناصر و دیگران (۱۳۶۶). *تفسیر نمونه*، قم، دارالکتب الاسلامیه.
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۴۱۱ق). *قواعد الفقهیه*، الطبعة الثالثة، قم، مدرسه الامام علی بن ابی طالب (ع).
- ملا محمدعلی، امیر (۱۳۸۴). «ادله‌ی مشروعیت عملیات استشهادی از منظر فقه امامیه»، *فصلنامه مریبان*، شماره ۱۸، صفحات ۷۳-۹۵.
- منتظری، حسینعلی (۱۴۰۸ق). *دراسات فی ولایه الفقیه و فقه الدوله الاسلامیه*، قم، المرکز العالمی للدراسات الاسلامیه.
- موسوی خمینی، سید روح الله (۱۳۶۳). *البیع*، الطبعة الثالثة، قم، موسسه مطبوعاتی اسماعیلیان.
- موسوی خمینی، سید روح الله (۱۳۶۱). *صحیفه نور*، تهران، مرکز مدارک فرهنگ انقلاب اسلامی.
- مومن قمی، محمد (۱۴۱۵ق). *کلمات سدیدة فی مسایل الجدیدة*، قم، موسسه النشر الاسلامی.
- محمودیان اصفهانی، کامران، ۱۴۰۱. *فلسفه جرم انگاری فضیلت گرا*، تهران: میزان.

نجفی (صاحب جواهر)، محمد حسن (۱۹۸۱م). *جواهر الکلام فی شرح شرایع الاسلام*، بیروت، دار الحیاه التراث العربی.

Aquinas, Thomas (1993), *Commentary on Aristotle's Nichomachean Ethics*, Notre Dame: Dumb Ox Books.

Aristotle (1962), *The Politics*, Nottingham: Penguin Books.

Hart H.L.A. (1973), *Bentham on Legal Rights*, ed. Simpson A.W., New York: Oxford Essays in Jurisprudence.

Hart H.L.A. (1995), *Are There An Natural Rights?*, in ed. Waldron J., *Theories of Rights*, New York: Oxford University press.

Waldron J. (1995), *Introduction, Theories of Rights*, London: Oxford University Press.