

# ممنوعیت فقهی استفاده از سلاح هسته‌ای کشتار جمعی در شرایط اضطرار جنگی

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۱۱/۴

تاریخ تأیید: ۱۳۹۸/۱۰/۸

ابوالقاسم علیدوست\*  
احمد احسانی فر\*\*

## چکیده

سلاح هسته‌ای را باید هراس‌انگیزترین و پرمخاطره‌ترین ابزار موجود در دست بشر بشمار آورد. از طرفی کارایی بالای این سلاح در پایان‌بخشیدن آنی جنگ، برخی کشورها را به تولید و حتی استفاده از آن واداشته، از طرف دیگر پیامدهای اسفناکی که حاصل تولید و استفاده از این سلاح است، بستر گسترده‌ای را برای مباحث حقوقی و اخلاقی گشوده است. همچنین می‌توان جایگاه این مباحث را در دانش فقه بر اساس ادله نقلی و عقلی بدست آورد و موضع روشنی از نظام حقوقی اسلام در این حوزه عرضه نمود. مقاله پیش روی استفاده از سلاح هسته‌ای در حالت اضطرار جنگی که بقا و عدم شکست در جنگ نیازمند بکارگیری این سلاح است را مورد بررسی قرار می‌دهد. این نوشتار با رویکرد فقهی و با محور قرار دادن ادله نقلی و عقلی در صدد دستیابی به حکم تکلیفی استفاده از این سلاح در وضعیت اضطرار جنگی است. با بازخوانی مجدد قاعده اضطرار در فقه شیعه و منابع استنباط حکم، می‌توان ضابطه «ضرر اقل» را به عنوان یکی از ضوابط اجرایی این قاعده مطرح کرد. با درک مفاد این ضابطه و با درک پیامدهای خسارت‌بار ناشی از سلاح هسته‌ای می‌توان به حکم حرمت استفاده از این سلاح در شرایط اضطرار جنگی وصول یافت. **واژگان کلیدی:** سلاح هسته‌ای کشتار جمعی، اضطرار، اضطرار جنگی، النحام، بیضه اسلام، حکومت اسلامی.

۱۱۹

حقوق اسلامی / سال ۱۶ / شماره ۶۱ / تابستان ۱۳۹۸

\* استاد پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

\*\* دکتری حقوق خصوصی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی / نویسنده مسئول  
(ehsanifarahmad@gmail.com)

## مقدمه

جنگ‌افزارهای هسته‌ای استراتژیکی، گروهی از سلاح‌های کشتار جمعی هستند که دارای سه خصوصیت عمده می‌باشند که البته در هریک از این خصوصیات، تفاوت‌های شاخص با سلاح‌های متعارف دارند.

اولین خصوصیت سلاح هسته‌ای دارا بودن قدرت تخریب و صدمه فوق‌العاده و اِتلاف گسترده نفوس، تأسیسات، زیربناها، اماکن و اموال عمومی و خصوصی و محیط زیست است؛ به طوری که این جنگ‌افزارها به راحتی قابلیت تخریب هکتارهای وسیعی از پهنه شهرها و کشورها را دارند.

دومین خصوصیت سلاح هسته‌ای دارا بودن قابلیت کشتار جمعی، همگانی و توده‌ای است. عمده سلاح‌های متعارف، قابلیت کشتار انبوه که بتواند جمعیتی از کل ساکنان یک منطقه وسیع را با یک انفجار و در آن واحد به قتل رساند، ندارند و این ویژگی حتی در مورد سایر سلاح‌های کشتار جمعی نظیر سلاح شیمیایی و میکروبی نیز دیده نمی‌شود.

سومین خصوصیت این سلاح آن است که در نشانه‌گیری نمی‌توان بین نظامیان و غیرنظامیان تفکیک ایجاد کرد (Kort, 2010, p.5/ The Merriam-Webster Dictionary).

تعدادی از ادله نقلی، استفاده از سلاح‌هایی که باعث کشتار غیرنظامیان و حیوانات، و هم‌چنین آسیب به محیط زیست می‌گردد را ممنوع می‌داند (کلینی، ۱۴۲۹، ج ۹، ص ۴۰۸ و ۴۰۹ و ۴۱۱ و ۴۱۳ و ۴۱۵ و ۴۲۳ و ۴۲۴)؛ و تعدادی دیگر استفاده از آن‌ها را مجاز قلمداد می‌کنند (کلینی، ۱۴۲۹، ج ۹، ص ۴۱۱).

در مواجهه با این ادله متناقضی جهت‌گیری‌های گوناگون وجود دارد. برخی با استناد به ارجحیت ادله منع‌کننده، ممنوعیت بکارگیری سلاح‌های عام‌الاهلاک را به‌عنوان قاعده اولی برگزیده و بکارگیری این سلاح‌ها را در زمره استثنائات قرار داده‌اند (حسینی شیرازی، [بی‌تا]، ص ۱۴۴/ مکارم، ۱۴۲۱، ج ۱۸، ص ۱۷۰/ شوکانی، ۱۹۷۳، ج ۸، ص ۷۴)؛ برخی دیگر با استناد به ارجحیت ادله مجوزه، بکارگیری این سلاح‌ها را منطبق با قاعده اولی دانسته و عدم بکارگیری را در زمره استثنائات گماشته‌اند (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۲۱، صص ۶۶-۶۵/ ابن حزم، [بی‌تا]، ج ۷، ص ۲۹۴ و ۳۰۰/ سرخسی، ۱۴۰۶، ج ۱۰، ص ۳۱/ شربینی، ۱۳۷۷،

ج ۴، ص ۲۲۳ / الرملی، ۱۴۱۲، ج ۸، ص ۶۴ / ابن‌عاشور، [بی‌تا]، ج ۲۸، صص ۶۹-۶۸).  
 گرایش سوم که گرایش چیره در فقه تمامی مذاهب محسوب می‌شود، به تجمیع ادله متنافی روی آورده است و از همین روی روش‌های گوناگونی در تجمیع عرضه شده است. مهم‌ترین و پربسامدترین روش تجمیع ادله متنافی براساس قاعده اضطرار تمهید شده است. بر مبنای این نظریه، بکارگیری سلاح‌های عام‌الاهلاک نظیر سلاح هسته‌ای در شرایط اضطرار جنگی جایز است و در شرایط عدم اضطرار جایز نمی‌باشد. بلکه با تشدید اضطرار گاه استفاده از سلاح هسته‌ای واجب می‌گردد. در ادامه به بررسی تحلیلی این روش تجمیع خواهیم پرداخت.

## تبیین روش تجمیع ادله متنافی بر مبنای حمل مجوزات بر حالت اضطرار

مشهورترین روش تجمیع بین ادله متنافی آن است که ادله‌ای که سلاح‌های عام‌الاهلاک را تجویز کرده منحصر به حالت اضطرار تلقی شود و ادله‌ای که این‌گونه سلاح‌ها را نهی می‌کند مربوط به حالت عدم اضطرار دانسته شود (محقق حلی، ۱۴۰۸، ج ۱، ص ۲۸۳ / علامه حلی، ۱۴۱۲، ج ۱۴، ص ۹۵ / علامه حلی، ۱۴۱۴، ج ۹، ص ۷۰ / شهید ثانی، ۱۴۱۰، ج ۲، ص ۳۹۲ / عراقی، ۱۴۱۴، ج ۴، ص ۴۰۵ / حسینی شیرازی، [بی‌تا]، ص ۱۰۲).  
 محوری‌ترین موضوعی که در تبیین نظریه جواز استفاده از سلاح‌های عام‌الاهلاک و عام‌الافساد باید مدنظر قرار گیرد، معیار رخ‌دادن اضطرار در جنگ می‌باشد. می‌توان از لابلای آرای فقهی، دو معیار برای اضطرار جنگی شناسایی نمود که در ادامه مورد بررسی قرار می‌گیرد.

## ضابطه اضطرار در جنگ

### ۱. التحام

در فقه شیعه و سنی مراد از حالت اضطرار جنگی به‌روشنی مشخص نشده است. اما می‌توان از مجموع نگاه‌ها در شرایط و عرصه‌های مختلف پیکار چنین دریافت که

حالت التحام جنگی به عنوان معیار اضطرار در نظر گرفته است (طوسی، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۱۱ / علامه حلی، ۱۴۱۲، ج ۴، ص ۹۵ / نجفی، ۱۴۰۴، ج ۲۱، ص ۶۸ / سبزواری، ۱۴۱۳، ج ۱، ص ۳۰۲ / شافعی، ۱۴۰۰، ج ۴، ص ۳۰۶ / نووی، [بی تا]، ج ۱۹، ص ۲۹۶). در این حالت ستیز بین قوای نظامی طرفین به اوج خود می‌رسد. البته این گونه نیست که برتری بر دشمن یا ممانعت از شکست متوقف و منحصر در استفاده از سلاح عام‌الاهلاک باشد؛ بلکه با استفاده از سلاح‌ها و روش‌های دیگری نیز می‌توان به پیروزی رسید؛ ولی پیروزی با استفاده از سلاح‌های عام‌الاهلاک سریع‌تر و سهل‌تر به دست می‌آید. به همین دلیل برخی از متکفلان استنباط، التحام را به عنوان معیار اضطرار نپذیرفته و بر دوگانگی این دو مفهوم تأکید داشته‌اند (شریبینی، ۱۳۷۷، ج ۴، ص ۲۲۴ / رملی، ۱۴۱۲، ج ۸، ص ۶۵). نمونه تمایز بین دو مفهوم «التحام» و «اضطرار» را می‌توان در این عبارت صاحب جواهر ملاحظه نمود:

«اگر دشمن زنان و کودکان را در صف نخست لشکر خویش به عنوان سپر انسانی بگمارد... اقدام به کشتار آنان نمی‌شود... مگر در حال التحام جنگی که در این حالت کشتار سپر انسانی جایز است؛ خصوصاً اگر خوف غلبه دشمن در صورت عدم کشتار سپر انسانی وجود داشته باشد» (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۲۱، ص ۶۸).

در متن فوق حالت «التحام» از حالت «خوف غلبه دشمن» متمایز شده و گویای عدم انطباق بین دو حالت «التحام» و «اضطرار» می‌باشد. چرا که وقتی می‌توان با استفاده از سلاحی که منجر به کشتار سپر انسانی نمی‌شود از غلبه دشمن ممانعت به عمل آورد، نمی‌توان التحام و ستیز قوای نظامی را به عنوان معیار اضطرار قلمداد کرد. روایت نبوی وارد شده در برخی منابع حدیثی عامه که کشتار غیرنظامیان را در حین التحام شدید جنگی منع کرده است مؤید همین تحلیل می‌باشد:

«پیامبر هنگامی که لشکریان را اعزام می‌نمود... به آنان دستور می‌داد که کهن سالان، زنان و کودکان را نکشند و از کشتار ایشان در زمان مواجهه با لشکر دشمن و هم‌چنین در زمان تشدید درگیری و نزاع بپرهیزند» (زمخشری، ۱۴۱۷، ج ۳، ص ۴۰۸).<sup>۱</sup>

<sup>۱</sup> «كان صلى الله عليه وآله وسلم إذا بعث الجيوش... أمرهم ألا يقتلوا هما ولا امرأة ولا ولدا وأن يتقوا قتلهم إذا التقى الزحفان وعند حمّة النهضات».

براساس روایت فوق، حالت التحام را نمی‌توان منطبق با حالت اضطرار دانست و به جواز کشتار غیرنظامیان در این حالت تمسک جست. این که التحام بتواند معیار درستی برای حالت اضطرار جنگی قلمداد گردد یا خیر، مبتنی بر تشخیص قلمرو واقعی اضطرار است که در ادامه مورد بررسی قرار می‌گیرد.

برخی فقیهان و متکفلان استنباط علاوه بر حالت ناچاری که برای ممانعت از شکست در جنگ چاره‌ای جز استفاده از یک سلاح خاص وجود ندارد، حالت «حاجت» و «احتیاج» را نیز در قلمرو مفهوم اضطرار وارد کرده‌اند (علامه حلی، ۱۴۱۲، ج ۱۴، ص ۹۵/ علامه حلی، ۱۴۲۰، ج ۲، ص ۱۴۲/ علامه حلی، ۱۴۱۳، ج ۱، ص ۴۹۵/ نووی، [بی‌تا]، ج ۱۹، ص ۲۹۷/ شوکانی، ۱۹۷۳، ج ۸، ص ۷۴). در حالت احتیاج با استفاده از سلاح‌ها یا تاکتیک‌های دیگر می‌توان از شکست ممانعت به عمل آورد، ولی استفاده از یک سلاح خاص عام‌الاهلاک باعث تسریع در پیشبرد امور جنگ و تسهیل مدیریت جنگ می‌شود و پیروزی را با تلفات کمتر و هدررفت میزان کمتری از منابع تسلیحاتی و هزینه‌های نظامی به ثمر می‌رساند.

دوگانگی مدلول تعابیر فقهی و اختلاف در تفسیر اضطرار باعث شده تا برخی از فقها دو معنا و دو مرتبه را برای آن تصور کنند. مرتبه نخست اضطراری است که مجوز ارتکاب فعل حرام می‌گردد و مرتبه دوم نیز احتیاج می‌باشد. معنای دوم، معیار اضطرار را بسی وسیع‌تر از معنای اول در نظر گرفته و قلمرو آن را به شدت گسترده است.

پی‌جویی در نصوص دینی و متون فقهی روشن می‌سازد که شارع در مورد مفهوم اضطرار وضع جدید و اصطلاح خاص ندارد. در غیر این صورت بر شارع بود که هم آن را بیان می‌کرد و هم طریقه معتبری برای وصول آن به دست متأخران تدبیر می‌نمود. بنابراین مفهوم عرفی این واژه با مفهوم شرعی آن برابر است. تتبع در متون لغت برای کشف مفهوم عرفی اضطرار نشان می‌دهد که صرف احتیاج تا زمانی که به «ضیق» و «الجاء» و در زبان فارسی به ناچاری و ناگزیری منتهی نشود، اضطرار تلقی نمی‌گردد. اگر احیاناً این واژه در معنای احتیاج استعمال شده باشد، استعمال مجازی با علاقه مشابهت بوده، نه استعمال حقیقی. با درکی که اهل عرف و دانشمندان لغت از واژه اضطرار دارند، از لحاظ شرعی نیز نمی‌توان دو معنا و دو مرتبه برای اضطرار در نظر

گرفت و تصویر اضطرار در دو معنای اخص و اعم توجیه علمی ندارد (علیدوست، ۱۳۹۰، صص ۱۱۸-۱۱۹).

هر دو حالت «ضرورت» و «حاجت» دربردارنده مشقت می‌باشند. آنچه این دو حالت را از یکدیگر متمایز می‌سازد، میزان مشقتی است که از این دو حالت ناشی می‌شود. مشقت ناشی از ضرورت، مشقت غیرعادی و بنیادی است که انسان را وادار به کاری می‌کند. به همین دلیل برخی فقیهان اضطرار جنگی را با عنوان «حاجت شدید» تعبیر کرده‌اند (طوسی، ۱۴۰۰، ص ۲۹۹). در فقه عامه دفع مشقت ناشی از ضرورت و مشقت ناشی از حاجت در باب مصالح گنجانده شده و از همین روی مصالح به دو دسته مصالح ضروری و مصالح حاجی تقسیم شده است.

منطبق با مفهوم‌شناسی فوق، برخی از معیارهای ارائه‌شده برای اضطرار در جنگ، اضطرار شرعی قلمداد نمی‌شود و بسان نیاز و احتیاج می‌باشد که نمی‌تواند معیار اضطرار محسوب شود. بلکه معیار اضطرار در جنگ، همانا «انحصار طریق در عدم شکست» می‌باشد؛ بدین معنا که فرار از شکست منحصراً متوقف بر استفاده از سلاح خاصی باشد که می‌تواند منجر به اهلاک و افساد عمومی گردد. این معیار واقعی اضطرار در جنگ است که برخی رسیدن به چنین حالتی را نادر می‌دانند (صدر، ۱۴۲۰، ج ۲، ص ۳۸۵).

برخی تعبیرات در بیان حالت اضطرار جنگی نزدیک به معیار گفته‌شده است. برای مثال گفته شده که «در صورت عدم استفاده سپاه اسلام از سلاح یا روش خاص جنگی، خوف غلبه دشمن وجود داشته باشد» (طوسی، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۱۱ / علامه حلی، ۱۴۱۴، ج ۹، ص ۷۳ / دسوقی، [بی تا]، ج ۲، ص ۱۷۷).

## ۲. توقف فتح

معیار دیگری که به عنوان ضابطه اضطرار جنگی قلمداد شده عبارتست از «انحصار در فتح» (طباطبائی، ۱۴۱۸، ج ۸، ص ۷۲). این معیار مبتنی بر اندیشه‌ایست که قائل به وجوب دائمی جهاد ابتدایی، حداقل سالی یکبار می‌باشد. براساس این نظریه، ضرورت و وجوب اقدام عملی به جهاد سالیانه با دشمن مستلزم آن است که هر سلاحی که غلبه

بر دشمن به معنای فتح شهرهای دشمن، منوط به بکارگیری آن باشد نیز ضرورت تلقی گردد (کاسانی، ۱۴۰۹، ج ۷، ص ۱۰۷).

در برخی تعبیرات با تفکیک دو معیار «انحصار در فتح» و «انحصار در عدم شکست» به این مطلب اشعار شده که معیار نخست مشخص‌کننده اضطرار در جهاد ابتدایی و معیار دوم مشخص‌کننده اضطرار در جهاد دفاعی می‌باشد. در معیار اول غلبه بر دشمن و فتح قلعه یا شهر دشمن متوقف بر استفاده از سلاح خاصی می‌باشد و در معیار دوم توقف امنیت از شر دشمن متوقف بر استفاده از آن سلاح می‌باشد (علامه حلی، ۱۴۲۰، ج ۲، ص ۱۴۳ / علامه حلی، ۱۴۱۲، ج ۱۴، ص ۹۵ / شریینی، ۱۳۷۷، ج ۴، صص ۲۲۴-۲۲۳ / ابن قدامه، [بی تا]، ج ۱۰، ص ۵۰۵).

بنابراین معیار توقف فتح و غلبه بر دشمن، ناظر به رویکردی است که جهاد ابتدایی را برای همیشه واجب می‌پندارد. در غیر این صورت، اگر نظریه زیربنایی تغییر یابد و براساس مدل فکری مسلط بر فقه امامیه که جهاد ابتدایی در عصر غیبت را حرام می‌داند و آن را از اختیارات انحصاری امام معصوم تلقی می‌کند تمهید گردد، دیگر نمی‌توان انحصار در فتح و گشایش شهرهای دشمن را به‌عنوان معیار اضطرار جنگی به‌شمار آورد. چرا که در این حالت اصل فتح و الحاق شهرهای دشمن به سرزمین اسلامی ضرورت به‌شمار نمی‌آید تا ملازمات آن از قبیل انحصار فتح از طریق استفاده از سلاح خاص به‌عنوان ضرورت جنگی به‌شمار آید.

مسئله دیگری که می‌تواند در تعیین دقیق ضابطه اضطرار در جنگ مدخلیت داشته باشد درجه احتمال پیروزی دشمن می‌باشد. بدین معنا که گاه یقین وجود دارد که اگر از سلاح خاصی استفاده نشود، دشمن پیروز خواهد شد و گاه این احتمال وجود دارد که اگر چنین نشود، پیروزی دشمن محقق می‌گردد. برخی فقیهان صرف خوف پیروزی دشمن در صورت عدم استفاده از سلاح خاص را کافی برای تحقق ضابطه اضطرار دانسته‌اند (علامه حلی، ۱۴۱۲، ج ۱۴، ص ۸۵ / نجفی، ۱۴۰۴، ج ۲۱، ص ۶۸). در پیروی از همین رأی، تردید در بروز حالت اضطرار نیز مجوز کشتار غیرنظامیان دانسته شده است (حسینی شیرازی، [بی تا]، ص ۱۴۴).

در مقابل، دیدگاه دومی عرضه شده که صرف خوف پیروزی دشمن در اثر عدم

استفاده از سلاح عام‌الاهلاک را برای بروز حالت اضطرار کافی ندانسته است. این دیدگاه، اگرچه خوف را به تنهایی برای بروز حالت اضطرار کافی نمی‌بیند، ولی وصول به حالت یقین را نیز سخت‌گیرانه تلقی می‌کند. به‌همین دلیل دیدگاه مزبور اطمینان عرفی به توقف استفاده از سلاح خاص را معیار اضطرار قلمداد کرده است (حسینی شیرازی، [بی‌تا]، ص ۱۴۴). بدین معنا که اگر براساس موازین عقلایی حاکم بر روند جنگ و بر مبنای استراتژی‌های کارآزموده جنگی، این اطمینان به وجود آید، حالت اضطرار منجز می‌گردد و در غیر این صورت نمی‌توان مورد را ذیل حالت اضطرار گنجانید (حسینی شیرازی، [بی‌تا]، صص ۱۴۹-۱۴۸).

شیوه‌ای از تجمیع ادله متنافی در مورد استفاده از سلاح‌های عام‌الاهلاک که بر عامل اضطرار به عنوان عنصر محوری در تقریب این دو دسته از ادله پای می‌فشارد، با کمک گرفتن از قاعده اضطرار که بروز حالت اضطرار را مباح‌کننده محرمات می‌داند، سعی در تجویز این دسته از سلاح‌ها در برهه‌های اضطراری جنگ دارد. این روش تجمیع تا قرون گذشته که هنوز سلاح هسته‌ای به جرگه جنگ‌افزارها افزوده نشده بود، خود را با مشکل مهمی مواجه نمی‌دید. چرا که مخاطره‌آمیزترین سلاح عام‌الاهلاک تا آن زمان تنها توانایی کشتار تعداد بسیار محدودی از غیرنظامیان و تسری بسیار اندک به مناطق غیرجنگی را داشت. اما بعد از ساخت و استفاده از سلاح هسته‌ای، این سؤال رخ می‌نماید که آیا روش تجمیع فوق و قاعده اضطرار به‌عنوان مهم‌ترین تکیه‌گاه این روش، قادر به تجویز هرگونه سلاح عام‌الاهلاک و عام‌الافساد، حتی سلاح هسته‌ای می‌باشد یا آن‌که مدلول قاعده مزبور گستره‌ای به این فراخی نخواهد داشت. پاسخ به این پرسش با بازخوانی قاعده اضطرار و شرایط اجرایی آن میسر می‌گردد. به منظور عدم اطاله در بحث و گنجایش محدود مقاله، تبیین مفاد و ادله اثباتی این قاعده را به منابع تفصیلی وامی‌گذاریم و تنها به پاره‌ای از شروط اجرایی این قاعده که متناسب با موضوع مقاله است اشاره می‌نماییم.

### ضوابط اجرای قاعده اضطرار

ظاهر برخی عبارات فقهی نشان‌دهنده آن است که اضطرار هرگونه حمله، روش



جنگی یا سلاحی را مجاز می‌گرداند (علامه حلی، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۸۵). علامه حلی در تعلیل جواز استفاده از روش‌های غرق‌گردانیدن و سوزاندن شهرهای مسکونی دشمن در جنگ می‌نویسد:

«زیرا این اقدامات در حالت ضرورت رخ داده و به‌همین دلیل جایز می‌باشد» (علامه حلی، ۱۴۱۴، ج ۹، ص ۶۹).

اعمال قاعده اضطرار تحت ضوابط خاصی امکان‌پذیر است. مراد از ضوابط اضطرار، شروطی است که در صورت تحقق آن‌ها می‌توان آن حالت را ضرورت شرعی نامید و به تبع آن ارتکاب فعل محظور و ممنوع را مجاز دانست. این شروط را می‌توان در چهار ضابطه بیان کرد:

الف) تحقق ضرر بنیادین به صورت یقینی یا غالبی.

ب) غیرممکن بودن استفاده از وسایل مباح برای رفع یا دفع ضرر، به‌گونه‌ای که ارتکاب فعل ممنوع به منظور ازاله ضرر تعیین یابد.

ج) ارتکاب فعل ممنوع باید به مقدار ضرورت انجام گیرد. منطبق با این شرط که مشهور به قاعده «الضرورات تنقذ بقدرها» شده است، ارتکاب فعل ممنوع از دو جهت باید محدود گردد: کمیت و زمان. از حیث کمی باید ارتکاب فعل ممنوع به اقل ممکن اکتفا گردد. از حیث زمانی هم ارتکاب فعل ممنوع باید محدود به زمان بقای عذر و حالت اضطرار گردد (طوسی، ۱۴۰۷، ج ۶، ص ۹۳ / محقق حلی، ۱۴۰۸، ج ۳، ص ۱۸۲ / نووی، [بی‌تا]، ج ۹، ص ۴۰).

د) این شرط که از نظر موضوع این تحقیق مهم‌ترین ضابطه اعمال قاعده اضطرار محسوب می‌شود، ملاحظه غایت ارتکاب فعل ممنوع می‌باشد. بدین معنا که با ارتکاب فعل ممنوع نباید ضرری مساوی یا بزرگ‌تر از ضرر حاصل از عدم ارتکاب فعل ممنوع به وجود آید. درست است که ضرر ناشی از اضطرار را با اجازه شارع می‌توان ازاله کرد، لکن ازاله ضرر ناشی از اضطرار باید با وسایل و اعمالی صورت گیرد که ضرر کمتر بار می‌آورد.

این شرط باعث شده تا قاعده اضطرار به قاعده تراحم دو مفسده و موازنه بین آن‌ها نزدیک شود تا این‌که با ازاله یک مفسده، مفسده‌ای بزرگ‌تر یا مساوی با آن به وجود

نیاید. به همین دلیل در مواجهه با اضطرار باید با ملاحظه هر دو مفسده، مفسده کمتر را برگزید. بلکه قاعده ضرورت و اضطرار به کلی دائرمدار مصلحت و مفسده‌ای است که از ارتکاب فعل ممنوع و از عدم ارتکاب آن ناشی می‌شود و در مقام تراحم باید ملاک قوی‌تر را اختیار کرد (مکارم، ۱۴۲۵، ص ۵۰۱). قواعدی نظیر «الضرر الأشد یزال بالضرر الأخف: ضرر بیشتر با تحمل ضرر خفیف‌تر از بین می‌رود» و «یتحمل الضرر الخاص لدفع ضرر عام: ضرر خاص برای دفع ضرر عام تحمل می‌شود» بر مبنای همین ضابطه به وجود آمده‌اند (مغنیه، ۱۹۸۱، ج ۵، ص ۳۵۲).

بنابراین همان‌گونه که شریعت ازاله مفسده بیشتر را با ارتکاب مفسده کمتر تجویز می‌نماید و از ارتکاب مفسده بزرگ‌تر برای دفع یا رفع مفسده نازل‌تر جلوگیری می‌کند، در مسئله اضطرار شرعی هم ارتکاب فعل ممنوعی که ضرر مترتب بر آن بیش یا مساوی با ضرر ناشی از عدم ارتکاب آن است را جایز نمی‌شمارد. چرا که اگر ضرر ارتکاب فعل ممنوع برابر با ضرر ناشی از عدم ارتکاب باشد، ضرر زایل نمی‌شود و بقای ضرر به معنای ارتکاب فعل عبث می‌باشد؛ حال آن‌که مقصود از قاعده اضطرار رفع یا دفع ضرر بزرگ‌تر بوده است. و اگر ضرر ارتکاب فعل ممنوع از ضرر ناشی از عدم ارتکاب آن بیشتر باشد، از قبیل جلب مفاسد است؛ حال آن‌که غرض شارع کنارزدن مفاسد می‌باشد (سید خطاب، ۱۴۳۰، ص ۱۸۴).

ضابطه ارتکاب ضرر اقل در جایی که مضطر بین دو فعل ممنوع باید یکی را انتخاب کند، کمتر مورد تردید واقع شده است (حسینی شیرازی، ۱۴۱۳، ص ۱۹۷). برخی فقیهان معاصر در این زمینه چنین نگاه داشته‌اند:

«[در حالت اضطرار به ارتکاب دو فعل حرام] نمی‌توان با این استدلال که قاعده اضطرار هر دو فعل را جایز کرده است، ارتکاب فعل حرامی که ضرر و مفسده شدیدتر یا قوی‌تر دارد را جایز تلقی کرد... زیرا فعل حرامی که ضرر و مفسده شدیدتر دارد اصلاً اضطراری بدان ایجاد نشده است، همان‌گونه که این مطلب در نزد خردمندان به روشنی قابل تشخیص است» (سیستانی، ۱۴۱۴، ص ۳۱۴).

برای مثال در حالت اضطرار و گرسنگی حاجی اگر تنها دو راه در مقابل داشته باشد، یکی صید حیوان و خوردن آن و دیگری خوردن حیوان مرده، با آنکه هر دو فعل،

حرام می‌باشد، لکن صید حیوان مباح می‌گردد و خوردن حیوان مرده کماکان حرام است. علامه حلی در استدلال بر این نظر، تحریم خوردن حیوان مرده را ذاتی می‌داند، در حالی که تحریم صید، عارضی و بخاطر حضور شخص در جریان حج است. به همین دلیل صید حیوان و خوردن آن را اولی نسبت به خوردن حیوان می‌داند. همچنین علامه به روایتی از امام صادق استشهد می‌کند که در مقام پاسخ به همین مسأله، صید حیوان را باعث تملک آن می‌داند و قهراً شخص با عملیات صید ابتدا حیوان را به ملکیت خود در می‌آورد و سپس مال خود را می‌خورد، در حالی که حیوان مرده مال شخص نیست و از این رو امام امر به صید حیوان و خوردن آن در شرایط اضطرار البته به همراه پرداخت فدیة می‌دهد (علامه حلی، ۱۴۱۴، ج ۷، ص ۲۸۵).<sup>۱</sup>

اما در حالتی که اضطرار به انجام یک فعل ممنوع وجود داشته باشد نیز باید بین دو گزینه ارتکاب و عدم ارتکاب، آن‌که دارای ضرر کمتری است را برگزید. علت این‌که این حالت کمتر مورد توجه فقیهان شیعی واقع شده آن است که اگر ضرر و خطر و مفسده ناشی از ارتکاب فعل ممنوع از عدم ارتکاب آن بیشتر باشد، اصلاً حالت اضطرار از حیث موضوعی به وقوع نمی‌پیوندد. به همین دلیل بررسی میزان دو ضرر و انتخاب ضرر اقل نیز بی‌معنا خواهد بود. از حیث تخصصی، فعل ممنوعی که ارتکاب آن در حالت اضطرار دارای ضرر بیشتر نسبت به عدم ارتکاب است، فعل اضطراری محسوب نمی‌شود، نه این‌که فعل اضطراری به‌شمار آید، ولی از حیث تخصصی، حکم اضطرار از آن سلب گردد.

۱. «... و لأنَّ تحریم الصید عارض و تحریم المیتة ذاتی، فیکون الأول اولی بالتناول. و لقول الصادق علیه السلام و قد سأله عن المحرم یضطرّ فیجد المیتة و الصید أیها یأکل؟ قال: «یأکل من الصید، أما یحبّ أن یأکل من ماله؟» تلقف: بلی، قال: إنام علیه الفداء فلیأکل و لیفده».

## شرط ضرر کمتر در اجرای قاعده اضطرار از منظر فقیهان

ضابطه مذکور در منابع فقه و قواعد فقه عامه به دقت مورد بررسی قرار گرفته است (ابن رجب، ۱۴۱۹، ج ۲، ص ۶۳۳)؛ لکن در منابع شیعی مورد تنسیق قرار نگرفته، هرچند از لابلائی کلمات می توان این ضابطه را استنتاج نمود (طوسی، ۱۴۰۷، ج ۶، ص ۹۵). برخی از معاصرین در این رابطه چنین مرقوم داشته اند:

«اضطراری که مجوز ارتکاب فعل ممنوع است منحصر به حالت ترس ناشی از هلاکت جان نمی باشد؛ بلکه امور دیگری نیز وجود دارند که ضرر چیزی که از آن هراس دارند از ضرر ارتکاب فعل ممنوع شدیدتر و بزرگتر می باشد» (حسینی روحانی، ۱۴۱۲، ج ۴، ص ۳۹۴).

در فقه شافعی بر قاعده «الضرورات تبیح المحظورات» قیدی افزوده شده و قاعده مذکور بدون این قید استعمال نمی شود: «الضرورات تبیح المحظورات بشرط عدم نقصانها عنها» (سبکی، ۱۴۱۱، ج ۱، ص ۴۵)؛ بدین معنا که اضطرار تنها در صورتی مباح کننده افعال ممنوع است که ضرر ناشی از عدم ارتکاب فعل ممنوع کمتر از ضرر ناشی از ارتکاب این فعل نباشد. اگرچه این قید در فقه سایر مذاهب دیده نمی شود، لکن مراد از قاعده اضطرار در فقه سایر مذاهب، مباح دانستن مطلق همه افعال ممنوع نیست؛ بلکه به علت ایجاز و این که قید مذکور از سیاق قاعده استفاده می گردد، این قید به متن قاعده افزوده نشده است (صدقی، ۱۴۱۶، ج ۱، ص ۲۳۸/ سید خطاب، ۱۴۳۰، ص ۱۶۶).

ضابطه مذکور در قاعده اضطرار در برخی ادله روایی مورد تأیید قرار گرفته است. برای مثال از طرفی اعمال تقیه در هر کاری که انسان بدان اضطرار یابد تجویز شده است؛<sup>۱</sup> و از طرف دیگر اعمال تقیه در شرایطی که به قتل انسان دیگری بینجامد ممنوع قلمداد شده است:

«بی گمان تقیه در جهت محافظت از جان تشریح شد؛ پس اگر منجر به سلب جان

<sup>۱</sup> «أَبَا جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَقُولُ: التَّقِيَّةُ فِي كُلِّ شَيْءٍ يُضْطَرُّ إِلَيْهِ ابْنُ آدَمَ فَقَدْ أَحَلَّهُ اللَّهُ لَهُ» (کلینی، الکافی، ج ۳، ص ۵۵۷-۵۵۸).

گردد، تقیه‌ای برقرار نیست» (کلینی، ۱۴۲۹، ج ۳، ص ۵۵۷).<sup>۱</sup>

وقتی هدف‌گذاری از تشریح تقیه و اضطرار روشن می‌شود، آن‌گاه اقدامی در جهت مخالف با این هدف، به معنای اعراض از مقصدی است که صاحب شریعت برای آن وضع کرده است. تشریح قاعده اضطرار با این هدف صورت پذیرفت که ضرر کمتر به منظور رفع یا دفع ضرر بیشتر تحمل گردد. حال اگر قرار باشد دو ضرر میزان برابری با یکدیگر داشته باشند، مقصد و مقصود شریعت از تشریح قاعده تأمین نمی‌گردد و نمی‌توان قاعده را تحت این شرایط بکار بست (کاشف الغطاء، ۱۳۵۹، ج ۱، ص ۹۶).

### مصادیق فقهی شرط ضرر کمتر در اجرای قاعده اضطرار

فقیهان و متکفلان استنباط در فروع متعدد به ضابطه مذکور توجه داشته و منطبق با آن فتوا داده‌اند. برای مثال در موضوع خوردن و آشامیدن محرّمات در حالت تشنگی و گرسنگی که خوف مرگ وجود دارد؛ هم‌چنین درمان به‌وسیله محرّمات، برخی فقیهان خوردن و نوشیدن تعدادی از غذاها و نوشیدنی‌ها را در همه اسباب اضطرار جایز ندانسته‌اند (طوسی، ۱۴۰۷، ج ۶، ص ۹۷)؛ و برخی از متکفلان استنباط بین اسباب اضطرار تفکیک نهاده‌اند و در حالت تشنگی، مصرف محرّمات را حرام دانسته و در حالت بیماری جایز دانسته‌اند و برخی در حالت تشنگی جایز دانسته و در حالت بیماری حرام دانسته‌اند (نوی، [بی‌تا]، ج ۹، ص ۵۱)؛ و برخی از فقیهان عموم و اطلاق همه غذاها و نوشیدنی‌های حرام را صحیح ندانسته و بر حرمت برخی از موارد در حالت اضطرار تصریح داشته‌اند. برای مثال مصرف شراب در حال اضطرار، حتی اگر تنها راه نجات از هلاکت باشد جایز نیست (طوسی، ۱۴۰۷، ج ۶، ص ۹۷/طوسی، ۱۳۸۷، ج ۶، ص ۲۸۸/ شهید ثانی، ۱۴۱۳، ج ۱۲، ص ۱۲۸/ نجفی، ۱۴۰۴، ج ۳۶، ص ۴۴۵).

تعدادی از روایات نیز مصرف شراب در حال بیماری را ممنوع به‌شمار آورده‌اند (صدوق، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۴۷۸/ حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۲۵، ص ۳۴۷ و ۳۷۸/

۱. «أَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: إِنَّمَا جُعِلَتِ التَّقِيَّةُ لِيُخَفَّنَ بِهَا الدَّمُ، فَإِذَا بَلَغَ الدَّمُ فَلَيْسَ تَقِيَّةً».  
۲. «أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ الْمُضْطَرُّ لَا يَشْرَبُ الْخَمْرَ لِأَنَّهَا لَا تَزِيدُهُ إِلَّا شَرًّا وَ لِأَنَّهُ إِنْ شَرِبَهَا قَتَلَتْهُ فَلَا يَشْرَبُ مِنْهَا فَطْرَةً وَ رَوِي لَا تَزِيدُهُ إِلَّا عَطْشًا».

## عدم رعایت ضابطه ضرر اقل در مورد سلاح هسته‌ای

در حالت اضطرار جنگی می‌توان به کشتار غیرنظامیان اقدام کرد؛ لکن کشتار اینان باید در حدی باشد که ضرر کمتری نسبت به ضرر ناشی از شکست مسلمانان در پی داشته باشد. برخی از متکفلان استنباط این نکته را در باب جهاد مورد تفتن قرار داده و با طرح قیودی که دال بر کشته‌شدن تعداد محدودی از غیرنظامیان است، کشتار اینان را در حالت اضطرار به‌نحو مشروط و محدود مورد پذیرش قرار داده‌اند (تبریزی، ۱۴۲۶، ص ۴۴/انصاری، ۱۴۱۵، ج ۳، ص ۴۵۷). برخی دیگر بر این مطلب تصریح کرده‌اند که در حالت اضطرار، گرچه بهره‌گیری از سلاح‌های عام‌الاهلاک جایز می‌گردد، لکن در صورتی که تعداد غیرنظامیان در منطقه مورد اصابت زیاد باشد، نمی‌توان استعمال این‌گونه سلاح‌ها را جایز دانست (شربینی، ۱۳۷۷، ج ۴، ص ۲۲۴). این نظرات بر این پایه استوارند که گرچه اضطرار جنگی می‌تواند به‌عنوان عامل مجوزه کشتار ابریا تلقی گردد، اما کشتار توده‌ای و انبوه غیرنظامیان ضرری بس بزرگ‌تر از ضرر ناشی از عدم استفاده از سلاح عام‌الاهلاک برجای می‌نهد.

با امعان نظر به ضابطه ضرر اقل در اجرای قاعده اضطرار، نمی‌توان استفاده از هر سلاحی را در شرایط اضطرار جایز تلقی کرد. ضابطه مزبور در مورد استفاده از سلاح هسته‌ای که آسیب‌های ناشی از آن به نسل‌های بعد نیز تداوم می‌یابد، به‌صورت مضاعف نقض می‌گردد؛ چرا که نه تنها در عرصه نبرد، توده عظیمی از بی‌گناهان را به کام مرگ می‌کشاند، بلکه با تأثیر مستقیم بر ژنوم انسان، نسل‌های آتی را نیز با آسیب‌های لاعلاج مواجه می‌سازد.

گرچه استیلاء جسمی، مالی و شرافتی کفار بر مسلمانان دارای ضررها و مفسدتی است که قاعده «نفی سبیل» درصدد هدم این استیلاء است و به‌همین دلیل دفاع در

<sup>۱</sup>. «عَنْ الرَّضَا عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي كِتَابِهِ إِلَى الْمُؤْمِنِينَ قَالَ: وَالْمُضْطَرُّ لَا يَشْرَبُ الْخَمْرَ لِأَنَّهَا تَقْتُلُهُ».  
<sup>۲</sup>. «سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنْ دَوَاءٍ يُعَجِّنُ بِالْخَمْرِ - لَا يَجُوزُ أَنْ يُعَجِّنَ بِهِ إِلَّا مَا هُوَ اضْطِرَّارٌ - فَقَالَ لَا وَاللَّهِ لَا يَجِلُّ لِلْمُسْلِمِ أَنْ يَنْظُرَ إِلَيْهِ - فَكَيْفَ يَتَدَاوَى بِهِ».

مقابل سرکشی دشمن از فرایض اساسی دین به‌شمار می‌رود، اما وجود دفاع و جهاد، بکارگیری سلاح‌هایی که دارای ضررها، مفاسد و خسارات بیشتر باشد را جایز نمی‌نماید (عمید زنجانی، ۱۳۸۳، ج ۵، ص ۱۱۴). قواعدی نظیر «دفع ضرر اشدّ به ضرر اخف»، «دفع افسد به فاسد»، «اختیار اهون الشرین»، «دفع ضرر و مفسده به مقدار ممکن»، «مراعات الأهم فالأهم»، «درء المفاسد مقدم علی جلب المصالح» و «الضرر لا یزال بالضرر» مستند این حکم فقهی قرار گرفته‌اند (عمید زنجانی، ۱۳۸۳، ج ۵، ص ۱۱۴). قاعده حرمت کاری که گناه، ضرر، شر و مفسده‌اش از منفعت و مصالحش بیشتر است (قاعده حرمه ما اثمه اکبر من نفعه) پشتیبان این رأی می‌باشد. اساس این قاعده از آیه ذیل گرفته شده است:

«يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِمِّنْ نَّفْعِهِمَا» (بقره: ۲۱۹):

از تو درباره شراب و قمار می‌پرسند. بگو در آن دو گناهی بزرگ و برای مردمان سودهایی است، و گناه آن دو از سودشان بزرگ‌تر است.

طبق این قاعده و آیه‌ای که مدرک و مستند آن است، هر کاری که نفع و ضرر مختلط داشته باشد، به‌گونه‌ای که از ادله شرعی چنین به‌دست آید که ضرر آن کار از منافعش بیشتر است، حرام می‌باشد. برخی از معاصرین قاعده مزبور را در فروع باب جهاد به‌کار گرفته و جریان آن‌را در احکام گوناگون جهاد نیز لازم شمرده‌اند (حسینی شیرازی، [بی‌تا]، ص ۱۴۳).

این‌که مضارّ و مفاسد ناشی از استفاده از سلاح هسته‌ای بیش از مضارّ و مفاسد ناشی از عدم استفاده از آن است، کمتر محل تردید واقع می‌شود. آن‌چه بیشتر محل تردید است آن است که اگر بقای حکومت اسلامی در جنگ متوقف و منحصر در استفاده از سلاح هسته‌ای باشد، آیا باز هم می‌توان مضارّ و مفاسد این سلاح را بیش از مضارّ و مفاسد ناشی از امحای حکومت تلقی کرد. این مسئله را در ادامه مورد واکاوی قرار می‌دهیم.

## نقد پندار ضرر بیشتر امحای حکومت از ضرر استفاده از سلاح

## هسته‌ای

بر اساس پنداری که حفظ حکومت اسلامی به معنای نظام سیاسی حاکم بر کشور اسلامی را دارای مهم‌ترین مصلحت در بین تمام مصالح دینی قلمداد می‌کند و هیچ مفسده‌ای را بالاتر از تضعیف حکومت قلمداد نمی‌نماید، مفساد و مضارّ سلاح هسته‌ای کمتر از مفساد و مضارّ تضعیف یا فروپاشی حاکمیت سیاسی مستقر می‌باشد و برای نگهداشت حاکمیت، باید در شرایط اضطرار جنگی به استفاده از این سلاح اقدام نمود. پندار مزبور حفظ نظام سیاسی را از اهمّ واجبات می‌داند، و با برداشت نادرست از واژه «نظام» منادی اندیشه مزبور شده است. گرچه تحقیق مزبور، به دلیل تمرکز بر موضوع ویژه خود، نمی‌تواند اندیشه مزبور را به طور مبسوط واکاوی نماید، لکن به دلیل آن‌که به کرات از بعضی محافل فقهی و در برخی آرای ناپخته، اندیشه و جوب استفاده از سلاح هسته‌ای با استناد به دلیل فوق اعلان شده است، ناگزیر در تحقیقی که به منظور اثبات ممنوعیت استفاده از سلاح هسته‌ای در شرایط اضطرار گرد آمده است، به نحو موجز و تا جایی که به حوزه سلاح هسته‌ای مرتبط می‌باشد، باید به پندار فوق پاسخ داده شود. برای این منظور، دو مطلب باید مورد دقت قرار گیرد. مطلب نخست، شناسایی موضوع و متعلق دفاع می‌باشد؛ و مطلب دوم، مراد از واژه «نظام» در ادله، قواعد و گزاره‌های فقهی می‌باشد.

### ۱. متعلق دفاع

اساسی‌ترین پرسشی که پاسخ درست به آن می‌تواند جنگ را به جهادی اسلامی تبدیل کند، و پاسخ نادرست به آن می‌تواند جهاد اسلامی را به جنگ‌های مادی و فاقد روح شریعت تقلیل دهد، پرسش از متعلق و موضوع دفاع می‌باشد. این‌که در جهاد دفاعی از چه چیزی یا چه کسی و یا چه ساختاری باید دفاع کرد؟

موضوع دفاع در نظام‌های سیاسی مادی، نظام حکومتی می‌باشد. در نظام سیاسی اسلام، می‌توان موضوع دفاع را در چهار قالب تصویرسازی کرد که عبارتند از دفاع از مجموع مسلمانان، دفاع از سرزمین‌های اسلامی، دفاع از حکومت اسلامی و دفاع از اساس اسلام و یا به تعبیر فقهی، «بیضه اسلام». اهداف شریعت در دفاع از برنامه‌های



دفاعی آن هویدا می‌شود. از برنامه‌های دفاعی اسلام به دست می‌آید که موضوع دفاع، اساس اسلام می‌باشد و سه قالب دیگر، گرچه هر یک در شکل‌گیری مفهوم «بیضه اسلام» نقش ویژه‌ای ایفا می‌کنند، اما هیچ‌یک از آن‌ها نمی‌تواند موضوع مستقلی برای دفاع قلمداد گردد. تعدادی از روایات به موضوعیت اساس اسلام برای دفاع تصریح کرده‌اند.<sup>۱</sup> فقیهان نیز بر موضوعیت اساس اسلام در مقوله دفاع تأکید داشته‌اند (طوسی، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۸ / ابن‌ادریس، ۱۴۱۰، ج ۲، ص ۴ / علامه حلی، ۱۴۱۴، ج ۹، ص ۴۸ و صص ۳۹۵-۳۹۴ / شهید ثانی، ۱۴۱۳، ج ۲، ص ۳۳۰).

مهم آن است که مفهوم «بیضه اسلام» مورد شناسایی قرار گیرد. برای نخستین بار، ابن‌ادریس عبارت مزبور را این‌گونه تعریف نمود: «مجتمع الإسلام و أصله» (ابن‌ادریس، ۱۴۱۰، ج ۲، ص ۴). برخی فقیهان پس از او، همین تعریف را مورد تأیید قرار دادند (شهید اول، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۳۰ / شهید ثانی، ۱۴۱۰، ج ۲، ص ۳۸۱ / طباطبائی، ۱۴۱۸، ج ۸، ص ۱۴). تعریف بیضه الاسلام به جامعه اسلامی و ریشه‌های آن، خالی از ابهام نیست و نمایان‌کننده ویژگی‌های ذاتی این مفهوم نیست. به همین دلیل میرزای قمی با اعراض از این تعریف، بیضه اسلام را هر آن‌چه قوام اسلام بدان است و برپایی اسلام موقوف به آن است می‌داند (قمی، ۱۴۱۳، ج ۱، ص ۳۷۰). گرچه او در ادامه، مفهوم بیضه را بر «سلطان جامعه اسلامی» تطبیق کرده و سرکوبی سلطان را به منزله اضمحلال بیضه دین دانسته است، ولی از کلامش بر نمی‌آید که بیضه اسلام را بر خصوص سلطان جامعه، به تنهایی و بدون انضمام با مقوله دیگر تطبیق کرده باشد. بلکه ظهور عبارات او در تمثیلی بودن این تطبیق است. از کلام میرزا این مطلب ظاهر می‌شود که حفظ سلطان، مقدمه‌ای برای حفظ مقررات و شعائر اسلامی است، نه آن‌که سلطان در ایجاد مفهوم بیضه موضوعیت داشته باشد. چنان‌که خود او در انتهای کلامش به این مطلب تصریح داشته و می‌نویسد:

«و نتیجه آن‌که مراد از ترس بر بیضه اسلام، ترس بر از بین رفتن اسلام و عدم بقای

<sup>۱</sup> «عَنْ أَبِي الْحَسَنِ الرُّضَا عَلَيْهِ السَّلَام ... فَقَالَ لَهُ: يُجَاهِدُ؟ قَالَ: «لَا، إِلَّا أَنْ يَخَافَ عَلَى ذُرِّيِّ الْمُسْلِمِينَ... وَإِنْ خَافَ عَلَى بَيْضَةِ الْإِسْلَامِ وَالْمُسْلِمِينَ قَاتِلٌ... قَالَ: يُقَاتِلُ عَنْ بَيْضَةِ الْإِسْلَامِ... لِأَنَّ فِي ذُرُوسِ الْإِسْلَامِ ذُرُوسَ دِينِ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ» (کلینی، الکافی، ج ۹، صص ۳۹۵-۳۹۳).

شعائر اسلام می‌باشد» (قمی، ۱۴۱۳، ج ۱، ص ۳۷۱).

بیضه مفهومی منعطف، وسیع و نسبی است که نمی‌توان آن را مقید به زمان و مکان و شخص و شی خاصی نمود؛ بلکه به حسب اوضاع و احوال مختلف، مصادیق گوناگون می‌پذیرد و در شکل‌گیری آن مؤلفه‌های متنوعی ایفای نقش می‌کنند. در بعضی از حالات، شاید بتوان نقش حاکم جامعه را در شکل‌گیری مفهوم بیضه پذیرفت، اما اولاً نمی‌توان در همه حالات چنین امری را صحیح دانست، و ثانیاً حاکم تنها یک مؤلفه از مؤلفه‌هایی است که در شکل‌گیری مفهوم بیضه نقش ایفا می‌کند.

ممکن است براساس برخی متون فقهی گمان شود که موضوع دفاع در جهاد دفاعی، محافظت از سرزمین‌های اسلامی و یا دفاع از جمعیت مسلمانان می‌باشد. محصول این مدعا آن است که موضوع دفاع را سرزمین یا جماعت مسلمین، به‌طور مستقل و خاص قلمداد کند، نه آن‌که این دو مؤلفه را یکی از مؤلفه‌های شکل‌دهنده بیضه اسلام معرفی نماید. این دو مدعا باید مورد بررسی قرار گیرد.

مدعای نخست آن است که سرزمین‌های اسلامی، موضوع مستقل دفاع به‌شمار می‌رود، بدون آن‌که با بیضه اسلام ارتباطی داشته باشد. در برخی متون فقهی نیز عنوان دفاع بر «بلاد اسلام» اضافه شده است (حلبی، ۱۴۰۳، ص ۲۴۶ / طرابلسی، ۱۴۱۱، ص ۴۹ / سبزواری، ۱۴۲۱، ص ۲۲۷ / نجفی، ۱۴۰۴، ج ۲۱، ص ۱۴). لکن ظاهر این عبارات فقهی دال بر آن است که تهاجم دشمن بر بلاد و تصرف آن باعث انهدام بیضه اسلام می‌گردد و به‌خاطر وجوب دفاع از بیضه اسلام باید به دفاع پرداخت (کاشف الغطاء، [بی‌تا]، ج ۴، ص ۲۸۸). سرزمین یکی از مقومات بیضه می‌باشد، نه آن‌که سرزمین موضوعیت مستقلی برای دفاع داشته باشد. استظهار مزبور را می‌توان با قرائن موجود در کلمات فقیهان استحکام بخشید.

قرینه نخست آن‌که فقیهان مسئله دفاع از سرزمین را در عرض دفاع از مال و جان مطرح کرده و به‌مانند جان و مال، دفاع از سرزمین را بر تمام مسلمانان واجب ندانسته‌اند؛ بلکه دفاع از هر سرزمین را بر عهده ساکنان همان سرزمین نهاده‌اند. اگر ساکنان همان سرزمین توان غلبه بر دشمن را نداشته باشند، آن‌گاه با رعایت الاقرب فالاقرب، دفاع از سرزمین مورد تهاجم بر عموم مسلمانان واجب است؛ حال آن‌که

دفاع از بیضه اسلام در حالتی که در خطر فروپاشی قرار گیرد، بر تمامی مسلمانان واجب می‌باشد.

قرینه دوم آن‌که در بعضی تعابیر فقهی تصریح شده که موضوع اصلی در جهاد دفاعی، چیزی جز بیضه اسلام نیست و هرگونه خصوصیت برای سرزمین نفی شده است. صاحب جواهر در این رابطه می‌نویسد:

«چه بسا در جایی که کافران قصد داشته باشند که بعضی از سرزمین‌های اسلام یا تمام سرزمین‌های اسلام را برای سلطنت خویش در زمان کنونی تملک نمایند، و جوب جهاد منع گردد، و بلکه قول به حرمت جهاد داده شود. این در جایی است که [پس از تملک سرزمین‌های مسلمانان توسط کفار]، مسلمانان توان برپایی شعائر اسلام را داشته باشند و کفار به هیچ وجه متعرض اجرای احکام اسلام نگردند. علت عدم وجوب یا حرمت جنگ در این حالت به مخاطره انداختن جان در جایی است که اذن شرعی به چنین مخاطره‌ای وجود ندارد؛ بلکه ظاهر آن است که این جنگ مشمول ادله‌ای می‌گردد که از جنگ با کفار در زمان غیبت، به جز در موارد استثنایی نهی می‌نماید... بله، اگر کافران قصد محو اسلام و از بین بردن شعائر آن و عدم یادآوری نام محمد و شریعت او را داشته باشند، هیچ اشکالی بر وجوب جهاد در این حالت، حتی در رکاب حاکم جائز نیست» (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۲۱، ص ۴۷).

عبارت فوق به صراحت، سرزمین را موضوع دفاع قلمداد نکرده و در مقابل، جایی که خوف انهدام اساس دین وجود دارد، به وجوب جهاد تأکید می‌نماید. مدعای دوم آن است که جمعیت مسلمانان، به طور استقلالی و بدون ارتباط با بیضه اسلام، موضوع دفاع قرار گیرد. در برخی تعابیر فقهی نیز عنوان دفاع را به عنوان «قومی از مسلمین» اضافه کرده‌اند (طوسی، ۱۴۰۰، ص ۲۹۰ / طوسی، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۸ / ابن‌ادریس، ۱۴۱۰، ج ۲، ص ۴ / حلی، ۱۴۰۵، ص ۲۳۳ / شهید اول، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۳۰).

آن‌چه از مفاد ادله برمی‌آید آن است که اگر دفاع از بیضه اسلام متوقف بر دفاع از جان مسلمانان باشد، دفاع از آنان واجب است. لکن اگر دفاع از بیضه اسلام بر دفاع از مسلمانان توقف نداشته باشد، نمی‌توان به جهاد دفاعی با احکام خاص آن اقدام کرد؛ بلکه این حالت، موضوع دفاع شخصی بوده و به احکام جهاد دفاعی که مربوط به

عملیات جنگی و اعلان جهاد می‌باشد بی‌ارتباط است. فقهای که جهاد دفاعی با هدف محافظت از جان مسلمانان را واجب دانسته‌اند نیز ظهور کلامشان دائرمدار همین دو نکته است: یکی این‌که جهاد دفاعی با هدف دفاع از جان مسلمانان منوط به شرایطی است که بیضه اسلام به خطر بیفتد؛ و دوم این‌که دفاع شخصی از جان خود و کمک به محافظت از جان سایر مسلمانان واجب است؛ بدون آن‌که بین دفاع شخصی و جهاد دفاعی پیوندی برقرار شود.

بنابراین موضوع و متعلق دفاع در جهاد دفاعی، بیضه و اساس اسلام است، نه حکومت اسلامی و نظام سیاسی حاکم و نه سرزمین اسلامی و نه مسلمانان. به‌یقین هریک از مقولات مذکور یکی از مؤلفه‌های بیضه اسلام را تشکیل می‌دهند؛ اما پندار نادرست، یکسان‌انگاری اساس اسلام با حکومت اسلامی و یا اساس اسلام با سرزمین اسلامی و یا اساس اسلام با جان مسلمانان است؛ به‌گونه‌ای که با اضمحلال حکومت اسلامی یا تسلط کفار بر سرزمین اسلامی و یا کشتار مسلمانان، در هر حالت و موقعیتی، بیضه اسلام مضمحل گردد.

## ۲. تبیین واژه نظام

مطلب دومی که باید مورد تدقیق قرار گیرد، مراد از واژه «نظام» است. در گفتمان سیاسی کنونی و در فرهنگ سیاسی فارسی‌زبانان، مفهوم نظام برابر با حکومت و حاکمیت سیاسی دانسته می‌شود. بر مبنای شهرت مزبور در محاورات فارسی‌زبانان، گمان شده که مراد از واژه «نظام»، نگهداشت دستگاه سیاسی حکومت می‌باشد. حال آن‌که وقتی از واژه «نظام» در قواعدی نظیر «وجوب حفظ نظام» و «حرمت اختلال نظام» در فقه یاد می‌شود، مراد، حکومت اسلامی نمی‌باشد. بلکه مضاف الیه نظام در این قواعد، «نوع انسان» بوده و مراد، حفظ نظام نوع انسانی می‌باشد، نه حکومت اسلامی. به‌همین دلیل حفظ نظام به معنای مراعات قوانین و مقررات نظام‌دهنده به نوع انسان می‌باشد و ارتباطی به قوانین شرعی یا قوانین حاکم در حکومت اسلامی ندارد (علیدوست، ۱۳۹۰، صص ۱۲۶-۱۲۵). از همین روی، برخی فقهای معاصر در خصوص مراعات قوانین نظم‌دهنده در ممالک غیراسلامی می‌نویسند:

«تصرفاتی که برخلاف نظام است، ولو از اموال دولت غیراسلامی، جایز نیست» (تبریزی، [بی تا]، ج ۱، ص ۵۰۶).

روشن است که در عبارت فوق، مراد از نظام، نه حکومت اسلامی و نه حکومت غیراسلامی است؛ بلکه مراد از نظام همان است که گفته شد.

هم چنین برخی از فقها با وجود عدم احترام خون برخی از فرّق کفار ساکن در کشورهای غیراسلامی، ریختن خون آن‌ها در صورتی که با حفظ نظام منافات داشته باشد را جایز ندانسته‌اند (خوئی، ۱۴۱۶، ج ۲، ص ۴۱۱)؛ حال آن‌که در دولت‌های کفر، اساساً نظام اسلامی استقرار ندارد تا مراد از واژه نظام، حکومت سیاسی حاکم قلمداد گردد. از همین روی مراد از اختلال نظام در عبارت فوق اصطکاک با مصالح عام می‌باشد (علیدوست، ۱۳۹۰، ص ۱۲۸). بنابراین یکسان‌نگاری واژه «نظام» با مفهوم حاکمیت سیاسی که ناشی از خلط مفهوم فقهی و مفهوم رایج در گفتمان سیاسی حاکم بر زبان فارسی می‌باشد، نظری عاری از حقیقت می‌باشد.

## محافظت از اساس دین در سیره معصومان

تقدم محافظت از بیضه اسلام بر محافظت از هر چیز دیگر، از جمله حکومت، از سیره معصومان به خوبی به دست می‌آید. نمونه‌ای از این سیره در روش مواجهه علی (علیه السلام) با خلفای نخستین پس از رحلت پیامبر به دست می‌آید. از طرفی اسلام به تازگی طلوع یافته بود و هنوز به طفلی نوپیدا می‌مانست که نیازمند مراقبت بود. از طرف دیگر رهاسازی این مولود احتمال انحراف در قوانین سامان یافته شریعت نبوی را افزایش می‌داد و انحراف قوانین در نخستین سال‌های تشریح به مثابه انحراف در زمان‌های واپسین بوده و این چیزی نبود که امام از آن بی‌اطلاع باشد. از طرف دیگر به دلیل شدت اشتغالات پیامبر در امور مربوط به جنگ، کماکان بسیاری از قوانین بیان نشده بود که تبیین آن و تثبیت معارف ارائه شده در زمان پیامبر محتاج به حکومتی از طرف وصایای آن حضرت بود. با این حال امام کسب حکومت را با هدف بقای بیضه اسلام وامی‌نهد. مسلماً در طول تاریخ، اهمیت و توان روشنگری هیچ حکومتی از حکومت‌های اسلامی به اندازه حکومت علی (علیه السلام) نخواهد بود.

امام حسن مجتبی (علیه السلام) نیز در پیروی از همین مسلک، مجبور به پذیرش حکومت معاویه که سرتاسر آن مملو از انحراف است می‌شود تا بنیان دین به کلی فرونپاشد.

از وقایع درس آموز در این زمینه عدم قتل ابن زیاد توسط مسلم بن عقیل، پس از ورود او به داخل خانه هانی می‌باشد. در این حالت مسلم با آن‌که می‌تواند ابن زیاد را به قتل رساند، از این کار امتناع کرده و در تعلیل بر عدم اقدام به قتل، به این روایت پیامبر استناد می‌کند:

«ایمان مانع قتل غافلگیرانه و ناگهانی می‌شود، و مؤمن مرتکب چنین قتلی نمی‌شود»  
(بحر العلوم، ۱۴۰۵، ج ۴، صص ۳۳-۳۲).<sup>۱</sup>

حفظ جان هیچ‌یک از حاکمان اسلامی و قدرت یافتن هیچ‌یک از حکومت‌های اسلامی به اندازه حفظ جان و قدرت یافتن امام حسین با اهمیت نیست. اما این مهم نمی‌تواند با هتک ارزش‌های اخلاقی محافظت گردد.

## ادله ضرر و مفسده فزون‌تر استفاده از سلاح هسته‌ای گشتار جمعی بر امحای حکومت اسلامی

استفاده از سلاح هسته‌ای در شرایط اضطرار جنگی شاید منجر به حفظ حکومت بشود، اما در مقابل فساد عظیم‌تر ببار می‌آورد. چرا که هرگونه کنش به سمت سلاح هسته‌ای در زمانه حاضر، مهم‌ترین مصداق هنجارشکنی و اقدامی مخالف با درک جمعی است که می‌تواند منجر به اموری از این قبیل گردد: انزوای حکومت اسلامی، بی‌اعتمادی ملل دنیا به این حکومت، بدنامی و حقارت اسلام و مسلمانان، ایجاد کینه و نفرت عمومی نسبت به اسلام و مسلمانان و حکومت اسلامی، انتساب اسلام به دین خشونت‌ورزی و تروریسم؛ به‌گونه‌ای که رحمت فراگیر آن که یکی از اوصاف اصلی پیامبر این دین است<sup>۲</sup> در اذهان عمومی مخدوش می‌گردد. هریک از این عناوین

<sup>۱</sup>. «ان الایمان قید الفتک فلا یفتک مؤمن».

<sup>۲</sup>. «وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ» (انبیاء: ۱۰۷).

می‌تواند نقش بسزایی در تبیین حکم ایفا کنند که متکفلان استنباط در فروع مختلف با استناد به این عناوین، حکم شرعی را استنباط کرده‌اند (جعفری، ۱۴۱۹، ص ۳۴۴). در نزد برخی از متکفلان استنباط هرگونه مواجهه با کفار، اگر به انعکاس چهره‌ای ناشایست از اسلام و مسلمانان در اذهان کافران بینجامد حرام می‌باشد (طباطبائی حکیم، ۱۴۲۲، ص ۴۴۴). برخی از معاصرین در این زمینه می‌نویسند:

«قتل کافر محارب جایز است... البته در صورتی که قتل او با ایجاد مفسده خارجی ملازمه نداشته باشد، مانند ننگی و عاری اسلام در نزد کفار و نهادن عیب قسوت بر آن، که منجر به تنفر از اسلام می‌گردد، یا هر مورد دیگری شبیه به این مورد، در این حالات قتل کافر محارب جایز نمی‌باشد» (حسینی شیرازی، [بی‌تا]، ص ۱۴۳).

از منظر متکفلان استنباط اگر حکومت اسلامی توانایی کشتار میلیون‌ها انسان را در جنگ داشته باشد، هرگز نمی‌تواند بدین کار اقدام ورزد. حتی اگر کشتار آنان به حکم اولی اشکال شرعی نداشته باشد [که البته دارد]، لکن کشتار این تعداد از انسان‌ها قطعاً باعث نفرت از اسلام می‌گردد و هیچ‌گاه حکومت اسلامی و مسلمانان حق انجام فعلی که منجر به چنین نفرتی گردد را نخواهند داشت (حسینی شیرازی، [بی‌تا]، ص ۱۴۳). «نفرت از اسلام» از عناوینی است که در ادله احکام نقش بسزایی را ایفا می‌نماید (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۲۱، ص ۷۸). البته نمی‌توان ادعای حرمت هر فعل یا ترک فعلی که سبب نفرت از اسلام و بدبینی نسبت به مسلمانان و حکومت اسلامی می‌گردد را نمود. اما سخن در جایی است که اولاً عقل قطعی به وهن دین در صورت انجام فعل خاص یا ترک فعل خاصی حکم دهد. ثانیاً شارع برای رفع وهن از ساحت دین هیچ تدبیری نیندیشیده باشد. ثالثاً این نفرت و بدبینی در بعد مکان، فراگیر و عالمگیر باشد، و در بعد زمان، در اعصار متمادی مستدام باشد، به گونه‌ای که زمینه‌های هدایت را تا مدت‌ها و از طیف وسیعی از انسان‌ها سلب نماید. رابعاً فعل یا ترک فعل مزبور به هدم ارزش‌های اصیل شریعت که مبدأ و حکمت بسیاری از احکام تشریحی بوده بینجامد. در این شرایط است که مفساد فعل یا ترک فعل مزبور از مصالح آن فزونی می‌یابد و انجام فعل یا ترک فعل مزبور را با حکم حرمت مواجه می‌سازد.

در یک نقل روایی، علی (علیه السلام) سپاهیان مسلمان را در جنگ از تهییج،

تحریک و آزار زنان بازداشت، حتی اگر این زنان به ناموس سربازان اسلام و سرداران و صالحان مسلمان دشنام گویند. سپس امام این فرمایش خویش را این‌گونه معلن می‌نماید که هرگونه برخورد و تعرض نسبت به زنان، حتی به‌عنوان مقابله به مثل باعث ننگی، عاری و بدنامی مسلمانان تا نسل‌های واپسین می‌گردد (کلینی، ۱۴۲۹، ج ۹، ص ۴۳۹).<sup>۱</sup> تأثیر عامل حقارت مسلمانان در حکم حرمت آزار زنان در این روایت به‌وضوح عیان است.

نفرت از دین و پیشوایان آن سبب سلب هدایت بندگان و عامل جدایی کامل آنان از آموزه‌های دینی است. اقداماتی که بنیان فکری و روحی آنان را به‌کلی تخریب کند، موجب فساد عظیم معنوی می‌باشد. این فساد معنوی که سببی دامنه‌دارتر از فساد مادی است، در مسئله سلاح هسته‌ای به اوج خود می‌رسد. چرا که فساد مادی این سلاح، حداکثری بوده و به‌همین دلیل نفرت عمومی از این سلاح نیز حداکثری می‌باشد و شدت نفرت عمومی به مثابه اوج فساد معنوی است. زیرا شدت نفرت از متعلقات مسلمانان، تمامی زمینه‌های جذب و هدایت را تا قرن‌ها از بین خواهد برد (حسینی شیرازی، [بی‌تا]، ص ۱۴۳).

روشن است که استدلال به وهن دین و نفرت از پیشوایان آن و عاری و بدنامی مسلمین و حکومت اسلامی به عنوان بخش ثانوی در استدلال به بیشتر بودن مفساد و مضرات استفاده از سلاح هسته‌ای کشتار جمعی نسبت به امحای حکومت اسلامی مطرح می‌گردد و این عناوین به لحاظ سنخ و ماهیتشان که در زمره ادله و عناوین مقاصدی به شمار می‌روند می‌توانند بر فهم مستنبط و توسیع یا تضییق حکم تأثیر گذارند. اما بخش اولی استدلال که به لحاظ ماهیت و سنخ تشریحی آن، محور اصلی استدلال است، تأکید بر شناعة، فجایع، مفساد و مضار نفس عمل، یعنی استفاده از سلاح هسته‌ای کشتار جمعی است که همانطور که گفته شد، بدون تفکیک‌گذاری میان بی‌گناه و گنهکار، و بدون تفکیک‌گذاری میان جمعیت نظامی و غیرنظامی، و بدون تفکیک‌گذاری

<sup>۱</sup> «حَرَضَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ - صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَيْهِ - النَّاسَ بِصَفِيْنٍ، فَقَالَ: ... وَ لَا تُهَيِّجُوا امْرَأَةً بِأَذَى وَ إِنْ شَتَمَتْ أَعْرَاضَكُمْ، وَ سَبَبَتْ أَمْرَاءَكُمْ وَ صَلَحَاءَكُمْ؛ فَإِنَّهُنَّ ضِعَافُ الْقَوَى وَ الْأَنْفُسُ وَ الْعُقُولُ، وَ قَدْ كُنَّا نُوْمَرُ بِالْكَفِّ عَنْهُنَّ وَ هُنَّ مُشْرِكَاتٌ، وَ إِنْ كَانَ الرَّجُلُ لِيَتَنَاوَلَ الْمَرْأَةَ فَيَعْبُرُ بِهَا وَ عَقَبَهُ مِنْ بَعْدِهِ».



میان اماکن و مناطق نظامی و غیر نظامی، و بصورت انبوهی و توده‌ای و حتی بدون تفکیک‌گذاری میان نسل‌های متمادی از یکدیگر به کشتار عمومی انسان‌ها و تخریب حیطة وسیعی از پهنه جغرافیایی از تاسیسات و بناها و زیربناها و محیط زیست می‌انجامد که هریک از این رخدادها به تنهایی منهی تعدادی از ادله تشریحی است.

## نتیجه

شرایط اضطرار جنگی که عقب‌راندن دشمن جز به طریق استفاده از سلاح هسته‌ای ممکن نگردد، محوری‌ترین پرسشی است که هر مکتب حقوقی و اخلاقی، در بعد استفاده از سلاح هسته‌ای باید بدان پاسخ گوید؛ چرا که اساساً ممنوعیت استفاده از این سلاح در حالات و شرایط دیگر جنگ چندان محل ابهام و تردید واقع نمی‌گردد. حقوق بین‌الملل کنونی نتوانست استفاده از سلاح هسته‌ای در شرایط اضطرار را ممنوع قلمداد کند. دادگاه بین‌المللی دادگستری لاهه در رأی تاریخی خود در سال ۱۹۹۶، حقوق بین‌الملل عرفی و قراردادی را فاقد بندی برای ممنوعیت استفاده از سلاح هسته‌ای در شرایط حاد دفاع مشروع قلمداد می‌کند و عملاً به جواز استفاده از این سلاح در شرایط اضطرار جنگی نظر می‌دهد. اما در نظام فقهی امامیه بر مبنای ضوابط محدودکننده اجرای قاعده اضطرار و هم‌چنین مصالح کلانی که مقنن احکام تشریحی مدنظر قرار داده است نمی‌توان به جواز استفاده از این سلاح، حتی در شرایط اضطرار رأی مثبت داد.

## منابع

۱. انصاری، محمدعلی؛ الموسوعه الفقهیه المیسره؛ ج ۳، چ ۱، قم: مجمع الفکر الاسلامی، ۱۴۱۵ ق.
۲. ابن‌ادریس حلّی، محمد؛ السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی؛ ج ۲، چ ۲، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۰ ق.
۳. ابن‌حزم، علی‌بن‌احمد؛ المحلی؛ ج ۷، بیروت: دارالفکر، [بی‌تا].

١. ابن رجب، زين الدين عبدالرحمن بن احمد؛ تقرير القواعد و تحرير الفوائد؛ ج ٢، چ ١، عربستان: دار ابن عفان، ١٤١٩ ق.
٢. ابن عاشور، محمد بن طاهر؛ التحرير والتنوير؛ ج ٢٨، چ ١، بيروت: مؤسسه التاريخ، [بي تا].
٣. ابن قدامه، عبدالله؛ المغني؛ ج ١٠، بيروت: دار الكتاب العربي، [بي تا].
٤. بحر العلوم، سيد مهدي؛ الفوائد الرجاليه؛ ج ٤، چ ١، تهران: مكتبه الصادق، ١٤٠٥ ق.
٥. تبريزي، جواد؛ تنقيح مباني الاحكام - كتاب القصاص؛ ج ٢، قم: دارالصديقه الشهيده، ١٤٢٦ ق.
٦. \_\_\_\_\_؛ استفتاءات جديد؛ ج ١، قم، [بي نا]، [بي تا].
٧. جعفري، محمد تقى؛ رسائل فقهي؛ چ ١، تهران: مؤسسه منشورات كرامت، ١٤١٩ ق.
٨. حر عاملي، محمد بن حسن؛ وسائل الشيعه الى تحصيل مسائل الشريعه؛ ج ٢٥، چ ١، قم: مؤسسه آل البيت، ١٤٠٩ ق.
٩. حسيني روحاني، سيد صادق؛ فقه الصادق؛ ج ٤، چ ١، قم: دار الكتاب، ١٤١٢ ق.
٤. حسيني شيرازي، سيد محمد؛ الفقه - كتاب الجهاد، الامر بالمعروف والنهي عن المنكر؛ قم: دار القرآن الحكيم، [بي تا].
٥. \_\_\_\_\_؛ الفقه - القواعد الفقهيه؛ قم: [بي نا]، ١٤١٣ ق.
٦. حلي، تقى الدين ابوالصلاح؛ الكافي في الفقه؛ چ ١، اصفهان: كتابخانه امام امير المؤمنين، ١٤٠٣ ق.
٧. حلي (علامه)، حسن بن يوسف؛ تحرير الاحكام الشرعيه على مذهب الاماميه؛ ج ٢، چ ١، قم: مؤسسه امام صادق، ١٤٢٠ ق.
٨. \_\_\_\_\_؛ تذكره الفقهاء؛ ج ٧ و ٩، چ ١، قم: مؤسسه آل البيت، ١٤١٤ ق.
٩. \_\_\_\_\_؛ قواعد الاحكام في معرفه الحلال والحرام؛ ج ١، چ ١، قم: دفتر انتشارات اسلامي، ١٤١٣ ق.
١٠. \_\_\_\_\_؛ منتهي المطلب في تحقيق المذهب؛ ج ١٤، چ ١، مشهد: مجمع البحوث الاسلاميه، ١٤١٢ ق.

۱۱. حلی (محقق)، نجم‌الدین؛ شرائع الاسلام فی مسائل الحلال والحرام؛ ج ۱ و ۳، چ ۲، قم: مؤسسه اسماعیلیان، ۱۴۰۸ ق.
۱۲. حلی، یحیی بن سعید؛ الجامع للشرائع؛ ج ۱، قم: مؤسسه سیدالشهداء العلمیه، ۱۴۰۵ ق.
۱۳. خوئی، سید ابوالقاسم؛ صراط‌النجاه؛ ج ۲، چ ۱، قم: مکتب نشرالمنتخب، ۱۴۱۶ ق.
۱۴. الدسوقی، محمد؛ حاشیه‌الدسوقی علی الشرح الكبير؛ ج ۲، بیروت: دار احیاءالکتب العربیه، [بی تا].
۱۵. الرملى، شمس‌الدین؛ نهایه‌المحتاج الی شرح‌المنهاج؛ ج ۸، چ ۲، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۲ ق.
۱۶. زمخشری، جارالله محمود بن عمر؛ الفائق فی غریب‌الحديث؛ ج ۳، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۷ ق.
۱۷. سبزواری، سید عبدالاعلی؛ مهذب‌الاحکام فی بیان‌الحلال والحرام؛ ج ۱ و ۱۵ و ۱۶، چ ۴، قم: مؤسسه‌المنار، ۱۴۱۳ ق.
۱۸. سبزواری، علی مؤمن؛ جامع‌الخلاف والوفاق؛ ج ۱، قم: زمینه‌سازان ظهور، ۱۴۲۱ ق.
۱۹. السبکی، تاج‌الدین عبدالوهاب؛ الاشباه والنظائر؛ ج ۱، چ ۱، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۱ ق.
۲۰. السرخسی، شمس‌الدین؛ المبسوط؛ ج ۱۰، بیروت: دارالمعرفه، ۱۴۰۶ ق.
۲۱. السید خطاب، حسن؛ «الضرورات تبيح المحظورات و تطبيقاتها المعاصره فی الفقه الاسلامی»؛ مجله‌الاصول والنوازل، ش ۲، ۱۴۳۰ ق.
۲۲. سیستانی، سیدعلی؛ قاعده لا ضرر و لا ضرار؛ قم: مکتب سماحه آیه‌الله‌العظمی السیدالسیستانی، ۱۴۱۴ ق.
۲۳. الشافعی، محمد بن ادريس؛ الام؛ ج ۴، چ ۱، بیروت: دارالفکر، ۱۴۰۰ ق.
۲۴. الشربینی الخطیب، محمد؛ مغنی‌المحتاج الی معرفه معانی الفاظ‌المنهاج؛ ج ۴، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۳۷۷ ق.

٢٥. الشوكاني، محمد بن علي؛ نيل الاوطار من احاديث سيد الاخير شرح متقى الاخبار؛ ج ٨، بيروت: دارالجيل، ١٩٧٣ م.
٢٦. صدر، سيد محمد؛ ما وراء الفقه؛ ج ٢، ١، بيروت: دارالاضواء، ١٤٢٠ ق.
٢٧. صدقي، محمد بن احمد آل بورنو ابوحارث الغزي؛ الوجيز فى ايضاح قواعد الفقه الكليه؛ ج ١، ٤، بيروت: مؤسسه الرساله، ١٤١٦ ق.
٢٨. صدوق، محمد بن علي بن بابويه؛ علل الشرائع؛ ج ٢، ١، قم: كتابفروشى داورى، ١٣٨٦ ق.
٢٩. طباطبائى، سيد علي؛ رياض المسائل فى تحقيق الاحكام بالدلائل؛ ج ٨، ١، قم: مؤسسه آل البيت، ١٤١٨ ق.
٣٠. طباطبائى حكيم، سيد محمد سعيد؛ مرشد المغترب؛ ج ١، نجف: دفتر آيه الله، ١٤٢٢ ق.
٣١. طرابلسى، قاضى عبدالعزيز ابن براج؛ جواهر الفقه؛ ج ١، قم: دفتر انتشارات اسلامى، ١٤١١ ق.
٣٢. طوسى، محمد بن حسن؛ الخلاف؛ ج ٦، ١، قم: دفتر انتشارات اسلامى، ١٤٠٧ ق.
٣٣. \_\_\_\_\_؛ المبسوط فى فقه الاماميه؛ ج ٢ و ٦، ٣، تهران: المكتبه المرتضويه، ١٣٨٧ ق.
٣٤. \_\_\_\_\_؛ النهايه فى مجرد الفقه والفتاوى؛ ج ٢، بيروت: دارالكتاب العربى، ١٤٠٠ ق.
٣٥. عاملى (شهيد ثانى)، زين الدين؛ الروضه البهيه فى شرح اللمعه الدمشقيه؛ ج ٢، ١، قم: كتابفروشى داورى، ١٤١٠ ق.
٣٦. \_\_\_\_\_؛ مسالك الافهام الى تنقيح شرائع الاسلام؛ ج ٢ و ١٢، ١، قم: مؤسسه المعارف الاسلاميه، ١٤١٣ ق.
٣٧. عاملى (شهيد اول)، محمد بن مكى؛ الدروس الشرعيه فى فقه الاماميه؛ ج ٢، ٢، قم: دفتر انتشارات اسلامى، ١٤١٧ ق.
٣٨. عراقى، ضياء الدين؛ شرح تبصره المتعلمين؛ ج ٤، ١، قم: دفتر انتشارات اسلامى، ١٤١٤ ق.

۳۹. علیدوست، ابوالقاسم؛ فقه و مصلحت؛ ج ۲، تهران: انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۹۰.
۴۰. عمید زنجانی، عباس علی؛ فقه سیاسی؛ ج ۵، تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۸۳.
۴۱. قمی گیلانی، ابوالقاسم؛ جامع الشتات فی اجوبه السؤالات؛ ج ۱، چ ۱، تهران: مؤسسه کیهان، ۱۴۱۳ ق.
۴۲. الکاسانی، علاءالدین؛ بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع؛ ج ۷، چ ۱، پاکستان: المكتبة الحبيبيه، ۱۴۰۹ ق.
۴۳. کاشف الغطاء، جعفر؛ كشف الغطاء عن مبهمات الشريعة الغراء؛ ج ۴، چ ۱، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، [بی تا].
۴۴. کاشف الغطاء، محمدحسین؛ تحرير المجله؛ ج ۱ قسم ۱، چ ۱، نجف: المكتبة المرتضويه، ۱۳۵۹ ق.
۴۵. کلینی، محمد بن یعقوب؛ الکافی؛ ج ۳ و ۹، چ ۱، قم: دارالحدیث، ۱۴۲۹ ق.
۴۶. مغنیه، محمدجواد؛ التفسیر الکاشف؛ ج ۵، چ ۱، بیروت: دارالعلم، ۱۹۸۱ م.
۴۷. مکارم شیرازی، ناصر؛ الامثل فی تفسیر کتاب الله المنزل؛ ج ۱۸، چ ۱، قم: مدرسه امام علی بن ابی طالب، ۱۴۲۱ ق.
۴۸. \_\_\_\_\_؛ انوار الفقاهه - کتاب البیع؛ چ ۱، قم: مدرسه الامام علی بن ابی طالب، ۱۴۲۵ ق.
۴۹. نجفی، محمدحسن؛ جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام؛ ج ۲۱ و ۳۶، چ ۷، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۴ ق.
۵۰. النووی، محیی الدین؛ المجموع شرح المذهب؛ ج ۹ و ۱۹، بیروت: دارالفکر، [بی تا].
51. Kort, Michael; Weapons of Mass Destruction; Infobase Publishing, 2010.