



فصلنامه علمی پژوهشی اخلاق پژوهی

سال هشتم • شماره چهارم • زمستان ۱۴۰۴

Quarterly Journal of Moral Studies
Vol. 8, No. 4, Winter 2026



تحلیل بردگی در اسلام از منظر فقه الاخلاق

صدیقه نیک طبع* | عبدالرضا محمد حسین زاده**

doi: 10.22034/ethics.2025.52159.1822

چکیده

«بردگی» در نظام اخلاق اسلامی، مذموم و قبیح است، اما تبیین برخی احکام آن در قرآن و سنت، موجب شده تا معاندین، اسلام را به طرفداری از بردگی و نقض حقوق بشر متهم کنند. با توجه به اهمیت اخلاق در اسلام و زندگی بشر و اهمیت روش فقیهانه و عقلانی در تبیین موضوعات اخلاقی، این پژوهش در صدد است با روش تحلیلی-استنباطی، به این پرسش اساسی پاسخ دهد که آیا می توان نظام بردگی را در چارچوب قواعد اخلاقی و فقهی، یعنی از منظر فقه الاخلاق تحلیل کرد و احکام متفاوت آن را تبیین کرد؟ فرضیه تحقیق این است که با وجود فُحِ اخلاقی بردگی و حکم عدم جواز بردگی های غیر عادلانه، به اقتضای قواعد فقهی ای مانند تقدیم مصلحت اهم بر مهم، وجوب حفظ نظام و نفی سبیل کفار بر مسلمانان، بردگی در موارد خاصی مانند جهاد ابتدایی با رهبری معصوم، با شرایطی مشروع و حتی در مواردی واجب می شود و نتیجه تحقیق آنست که از منظر فقه الاخلاق، احکام بردگی مطلق نبوده و تحت قواعدی مانند «منع استرقاق غیر عادلانه» و «جواز استرقاق عادلانه» قابل تحلیل است.

کلیدواژه ها

بردگی، فقه الاخلاق، قواعد فقهی، استرقاق عادلانه، قاعده نفی سبیل.

* استادیار دانشگاه باهنر کرمان، کرمان، ایران. (نویسنده مسئول) | s_niktab@uk.ac.ir

** دانشیار دانشگاه باهنر کرمان، کرمان، ایران. | mhosseinzadeh@uk.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۶/۲۳ □ تاریخ تأیید: ۱۴۰۴/۰۹/۳۰

■ نیک طبع، صدیقه؛ محمد حسین زاده، عبدالرضا. (۱۴۰۴). تحلیل بردگی در اسلام از منظر فقه الاخلاق. فصلنامه اخلاق پژوهی.

doi: 10.22034/ethics.2025.52159.1822 | ۱۳۸-۱۱۹، (۲۹)۸

مقدمه

گرایش انسان به آزادی و ارزشمندی آن، به انگیزه بها دادن به همه تمایلات و پاسخ‌گویی به همه گزینه‌های اوست و این گرایش انسان به آزادی ریشه در حقیقت‌جویی و صفات کمالی انسان از قبیل حقیقت‌جویی و آرمان‌خواهی او دارد. این که قرآن کریم به آزادی انسان از بندهای درونی سخت توجه نشان داده است به این علت است که هواها و هوس‌های انسان موجب نفی آزادی او می‌گردد و از درون انسان را به بند می‌کشد. پس شکل وجودی انسان و فلسفه آفرینش او از مبانی اصلی آزادی او به شمار می‌آید، مضاف بر اینکه حقیقت‌خواهی انسان که ملازم خیرخواهی و کمال مطلق است و کرامت و ارزش ذاتی و همین‌طور حق حیات مادی و معنوی، اصل عدالت و بسیاری مؤلفه‌های دیگر حکایت از ارزش آزادی و آزادی‌خواهی و آزاد بودن انسان دارند. بنابراین، باید تمام ارزش‌ها و بایدها و نبایدهایی را که دین مروج آن است به‌گونه‌ای تفسیر و تحلیل کرد که با کرامت و انسانیت انسان مبیانت نداشته باشد. با این وجود، آنچه محل چالش است موضوع «استرقاق» و برده‌داری است که در اسلام فی الجمله پذیرفته شده و به کلی مطرود و منفور نیست و احکام آن در متون اسلامی (قرآن و روایات) و آثار و دیدگاه‌های فقها مطرح شده است؛ گرچه این امر حکمت‌های خود را داراست، اما به هر حال، برده‌داری پیش از هر چیز مورد مذمت عقل و به بیان دقیق‌تر، قبیح و غیر اخلاقی به شمار می‌رود. از همین رو، برده‌داری از طرفی فعلی اخلاقی است و متصف به مدح یا ذم می‌گردد و از جانب دیگر به عنوان فعلی از افعال مکلفین، متعلق تکالیف شرعی بوده و محکوم به احکام شرعی است (صدر، ۱۳۸۷، ص ۴۱). بر این اساس، این چالش مورد توجه قرار می‌گیرد که این عنوان در منطق «فقه الاخلاق چگونه مورد بررسی قرار می‌گیرد و چه بازتابی از منظر این دانش نوپدید دارد؟ به‌ویژه اینکه برخی اسلام را به دلیل متذکر شدن احکام بردگی، مکتبی ضد اخلاقی معرفی می‌کنند و از طرفی دیگر برخی از نواندیشان دینی معاصر، تاریخ‌مندی احکام بردگی را ادعا کرده‌اند (ابوزید، ۱۳۸۳، ص ۲۸۶)؛ چنان که برخی هم که به جاودانگی شریعت اسلام باور دارند و آن را از مقوله الغای تدریجی بردگی می‌دانند (معرفت، ۱۳۸۸، ص ۲۱۸).

لازم به ذکر است به جهت سابقه و پیشینه طولانی پدیده بردگی و برده‌داری، این موضوع در متون مقدس تورات، انجیل، و قرآن کریم و در کتب اخلاقی، روایی و تاریخی مانند بحارالانوار (علامه مجلسی، ۱۴۰۳)، فروع کافی (کلینی، ۱۴۰۷)، وسائل الشیعه (شیخ حرعاملی، ۱۴۱۴)، شرح لمعه (شهید ثانی، ۱۳۸۶)، شرایع (محقق حلی، ۱۴۰۸)، مکاسب (شیخ انصاری، ۱۳۷۵) و تفسیر المیزان (علامه



۱۲۰

فصلنامه علمی- پژوهشی اخلاق پژوهی

سال هشتم

شماره چهارم

زمستان ۱۴۰۴

طباطبایی، بی‌تا) و تفسیر نمونه (مکارم شیرازی، ۱۳۸۶) و همچنین مباحثی از کتاب شبهات و ردود (معرفت، ۱۳۸۸) و تحقیق در دو نظام حقوق جهانی بشر (علامه جعفری، ۱۳۷۰) و مدخل «مسائل جدید در علم کلام» (سبحانی، ۱۳۸۳). مطرح شده است و مقالاتی مانند «کنکاشی در مفهوم بردگی در اسلام با توجه به مقتضیات جهان معاصر» (مهرپور، ۱۳۹۶) به این موضوع اختصاص یافته است، اما موضوع بردگی، بر اساس فهم فقیهانه متون دینی در حوزه اخلاق بررسی نشده است. از همین رو، در این تحقیق موضوع «بردگی» از نظرگاه «فقه الاخلاق» را برگزیدیم تا سؤال «چگونه می‌توان، نظام بردگی را در چارچوب قواعد اخلاقی و فقهی تحلیل کرد؟» را با رویکرد تحلیل استنباطی فقهی بررسی کنیم. در این پژوهش با استفاده از منابع فقهی (قرآن کریم، سنت، کتب فقهی) و با استناد به قواعد فقهی - مانند قاعدة نفی عسر و حرج، لاضرر، عدالت، کرامت انسانی، نفی سبیل و تقدیم مصلحت اهم - انواع بردگی‌ها مورد تحلیل قرار می‌گیرند. فرضیه تحقیق این است که با وجود قبح اخلاقی بردگی و حکم عدم جواز بردگی‌های غیر عادلانه، به اقتضای قواعد فقهی ای مانند تقدیم مصلحت اهم بر مهم، وجوب حفظ نظام و نفی سبیل کفار بر مسلمانان، بردگی در موارد خاصی مانند جهاد ابتدایی با رهبری معصوم، با شرایطی مشروع و حتی در مواردی واجب می‌شود. در این راستا و جهت تبیین فرضیه، پس از مفهوم‌شناسی کلیدواژه‌ها، با تطبیق قواعد فقهی بر مصادیق مختلف بردگی، احکام فقه الاخلاقی انواع آن با استناد به ادله و قواعد معتبر شرعی تحلیل می‌شود تا احکام آن نسبت به مقتضیات فقهی تبیین شود و افزون بر این، روشن شود که اسلام هم بر اخلاقیات تأکید دارد و هم احکام شریعت و فقه الاخلاق هر گز به دنبال جایگزین کردن اخلاق به جای فقه نیست، بلکه با توجه به اینکه موضوع فقه، رفتار مکلفین است و از این حیث بین رفتارهای صدور، قیامی، جوارحی و جوانحی تفاوتی نیست^۱ و با توجه به اینکه فقه، برنامه عملی زندگی انسان مسلمان است، ضرورت دارد که فقه رایج، خود را به قلمروهایی از رفتارهای انسانی که تاکنون حضوری در آن نداشته یا حضوری کم‌رنگ و غیر مدون داشته وارد کند و با استخراج تک‌تک گزاره‌ها، به‌سوی تهیه و تکمیل این برنامه زندگی‌ساز گام بردارد و در این راستا، آیات و روایات، مورد مذاقه فقهی قرار گیرند و مضامین آنها بررسی شود (اعرافی، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۹). بنابراین، نوآوری مقاله در تلفیق میان نگاه اخلاقی و فقهی در موضوع بردگی و نیز تمایزگذاری بین بردگی ظالمانه و بردگی

۱. البته، به این شرط که دارای شرایط عامه تکلیف باشند.

عادلانه در چارچوب مصالح اسلامی است و استخراج قاعده منع استرقاق ظالمانه و قاعده جواز استرقاق عادلانه (مصلحتی) به عنوان یک حکم ثانوی و مبتنی بر مصالح نظام اسلامی است که نشان می‌دهد احکام اسلام در این زمینه، نه تنها ناقض حقوق بشر نبوده و نیستند، بلکه در چارچوب خاص خود، ضامن حفظ کرامت و مصالح عمومی‌اند.

۱. مفهوم‌شناسی

۱.۱. قواعد فقهی

به مجموعه ضوابطی کلی که مجتهدین در مسیر فهم احکام شرعی بدان تمسک می‌جویند تا احکام و فرامین شریعت در همه حوزه‌ها را بدست آورند و بتوانند در موارد مختلف از آنها استفاده کنند، «قواعد فقهی» گویند (محقق داماد، ۱۴۰۶ ق، ص ۷)؛ مانند قاعده عدالت، لاضرر، نفی عسر و حرج و نفی سبیل. بنابراین، قواعد فقهی، قواعدی است که در راه دستیابی به احکام شرعی قرار می‌گیرند و در نقش تطبیق بر مصادیق‌اند (موسوی خویی، ۱۴۲۷، ص ۷) و ضوابط عامی که در مسیر استنباط احکام شرعی (فقهی) به کار می‌روند، «ضابطه اصولی» بوده (امامی، بی‌تا، مقدمه، ج ۲، ص ۷) و در تمامی ابواب فقه می‌تواند مبنا قرار گیرند.

لازم به ذکر است در لابلای فتواها و استدلال‌های فقهی، از برخی قواعد بسیار بهره گرفته شده است، ولی به صورت قاعده مدون در نیامده‌اند؛ مانند قاعده عدالت، قاعده سهولت، قاعده مساوات و ... (بیگی، ۱۳۹۸، ش ۳، ص ۸۱-۴۷). برای نمونه، در استقرایی که صورت گرفته حدود ۸۰ فتوا یا نظر حقوقی است که در آن موارد فقیه یا حقوق‌دان با تمسک به قاعده عدالت یا صدور فتوا یا اظهار نظر حقوقی مبادرت کرده‌اند، اما «قاعده عدالت» در ردیف قواعد فقهیه ثبت نشده است. با این ملاحظه این قوانین جدید فقهی می‌توانند در سیاست، اقتصاد، قضا و ... کارگشا باشند، مانند قاعده حریت، قاعده اهم و مهم، قاعده سهولت، قاعده مساوات و ... (الهی خراسانی، ۱۳۹۲، ص ۱۵).

۲.۱. فقه الاخلاق

به علمی که متکفل است تا مفاهیم اخلاقی را در مقام و مرتبه عمل به عنوان (فعل مکلف) از جهت تعلق احکام شرعی با روشی عالمانه و اجتهادی مورد توجه قرار دهد و احکام مربوط به آن

را بیان دارد، «فقه الاخلاق» گویند (نک: اعرافی، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۴۳). از این رو، همان طور که بررسی اجتهادی موضوعات عبادی و معاملات را، «فقه الاحکام» می‌گوییم؛ می‌توان به بررسی احکام فقهی و اجتهادی موضوعات اخلاقی «فقه الاخلاق» گفت.

۳.۱. رابطه بردگی با فقه و اخلاق

به طور کلی، «بردگی» در دو مرتبه «بردگی و بندگی خدا» و «بردگی انسانها نسبت به یکدیگر»، قابل بررسی است. ۱. بندگی خدا در مقوله عبودیت خدا به عنوان فعلی از افعال مکلفین متعلق حکم شرعی و جوب قرار می‌گیرد و به دلیل حاکمیت و ربوبیت علی الاطلاق خداوند، شکی در این حکم نیست و از موضوع مقاله تخصصاً خارج است. ۲. بردگی انسان‌ها؛ از دو جنبه برده‌گیر و قبول‌کننده بردگی که از نظر اخلاقی فعلی قبیح و مذموم است، اما از نظر فقهی، در مراتب متفاوت و در صور بعضاً فراوان خود می‌تواند متعلق احکام و معروض احکام خمسہ تکلیفی قرار گیرند.



۱۲۳

تحلیل بردگی در اسلام از منظر فقه الاخلاق

۲. تبیین و کاربست اخلاقی بردگی

تا پیش از ظهور اسلام، برده‌داری و زیرپا گذاشتن حقوق انسانی در بسیاری از جوامع و حتی جوامع به اصطلاح متمدن روم، فارس، و هند، امری شایع و مقبول و واقعیتی غیر قابل انکار بوده و مستند به ریشه‌های بسیار عمیق اجتماعی و اقتصادی، و بلکه فرهنگی بوده (جعفری، ۱۳۷۰، ص ۴۴۳) و مهم‌ترین عامل، حق اختصاص و تملک علی الاطلاق بوده است که انسان‌های زورمند برای خود قائل بوده‌اند (علامه طباطبائی، بی‌تا، ج ۶، ص ۵۴۱)؛ تا آنجا که برخی بزرگان تمدن مغرب زمین، با کمال صراحت این پدیده را یک قانون اصیل اجتماعی انگاشته و فلسفه‌های سیاسی و اجتماعی خود را روی آن بنا نهاده بودند (جعفری، ۱۳۷۰، ص ۴۴۳). برای نمونه، ارسطو معتقد بود انسان‌ها چون دارای طبیعت‌های چندگانه‌اند، برخی از نظر جسمی قوی‌تر و برخی از نظر فکری قوی‌ترند، پس بعضی انسان‌ها برای خدمت‌گذاری برخی دیگر آفریده شده‌اند، یعنی بردگی یک قانون طبیعی است (نک: مصباح یزدی، ۱۳۸۲، ج ۴، ص ۴۰-۴۲). در زمان ظهور اسلام نیز سنت برده‌داری در همه اجزا و تار و پود جامعه، راه یافته بود و از همین رو، مبارزه با آن کار آسانی نبود. بر همین اساس، اسلام با سیاست گام به گام برخورد با این معضل اجتماعی را در طی چندین اقدام در حوزه فکر و عمل در دستور کار خود قرار داد تا هم به وضعیت بردگان

موجود خاتمه دهد و هم راه ورود افراد جدید به حوزه بردگی را مسدود کند. در حوزه فکر آزاد کردن برده را عبادت، فضیلت (شیخ حر عاملی، ۱۴۱۴ق، ج ۱۶، ص ۳۶) و موجب قُرب به خدا و حجاب از آتش اعلام کرد. در حوزه عمل نیز با تصویب آئین نامه برخورد با اسیران، تکالیفی را بر مولا و مجازاتی برای متخلفان تعیین کرد (نک: علامه مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۷۱، ص ۱۴۵-۱۳۹؛ شیخ حر عاملی، ۱۴۱۴ق، ج ۱۶، ص ۱۷) مانند اینکه بر غلام و کنیز سخت نگیرند، شکنجه ندهند، ناسزا نگویند، ظلم روا ندارند و اجازه دهند که این طائفه در بین خود و به اذن اهلشان ازدواج کنند همچنین به احرار اجازه داده که با آنان ازدواج نمایند و در دادن شهادت و در کارهای مالک دخالت کنند و سهم شوند (نک: جوادی، ۱۳۹۱، ص ۴۲۳-۴۲۴؛ کلینی، ۱۴۰۷، ج ۵، ص ۳۵) و برای آزادسازی بردگان نیز اسبابی را فراهم آورده و احکامی تصویب کرد (نک: حلی، ۱۴۰۸، ج ۳، ص ۱۰۹-۱۰۵؛ شیخ حر عاملی، ۱۴۱۴ق، ج ۱۶، ص ۸؛ سیحانی، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۱۴۶). کفاره برخی گناهان مانند قتل خطا و روزه ماه رمضان (موسوی خمینی، ۱۴۰۳، ج ۲، ص ۵۴۲ و ج ۱، ص ۲۴۷) وظهار و مخالفت با سوگند و یکی از مصارف زکات واجب را تأمین بودجه خریدن و آزاد کردن بردگان (شهید ثانی، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۴۶). قرار داد تا این مسئله به تدریج به آزادسازی بردگان منجر شود (مستشاری، ۱۳۸۹، ص ۵۸).

افزون بر این، سیره عملی پیامبر (ص) و ائمه معصومین (ع) در هویت بخشی به بردگان با برخورد های انسانی و فراهم کردن زمینه های تعالی معنوی آنها به گونه ای بود که بسیاری از بردگان تحت تأثیر رفتار آنان پس از آزادی نیز نزد ایشان می ماندند. در سیره رفتاری رسول اکرم (ص) آمده است. دعوت غلامان و خدمتکاران خود را اجابت می کرد (علامه مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۶، ص ۱۹۹). با آنان غذا می خورد، نشست و برخاست می کرد، در خوراک و پوشاک و امثال آن هیچ تقدیمی برای خود بر آنان قائل نبود. صفیه (دختر حی بن أخطب) را آزاد کرد و با او ازدواج نمود و همچنین جویریة (دختر حارث) را که یکی از اسرای جنگ بنی المصطلق بود، همسر خود نمود و این عمل سبب شد تا بقیة نفرات هم که همه زنان و کودکان بودند آزاد شوند (علامه طباطبائی، بی تا، ج ۶، ص ۵۵۱). بلال حبشی، اذان گوی پیامبر می شود و به فرمانداری مدینه برگزیده می شود، زید فرزند خوانده پیامبر و فرزند او اُسامة از فرماندهان سپاه اسلام می شود (معرفت، ۱۳۸۸، ص ۲۲۵-۲۲۶). مادر برخی از ائمه (ع) مانند علی بن الحسین، موسی بن جعفر، علی بن موسی و امام حجت (عج) ام ولد بوده اند.

حاصل آنکه در قرآن کریم و سنت معصومین (ع) که مستند اخلاقی است، افزون بر آنکه بردگی مذمت شده است، به آزادسازی آنها هم سفارش شده است (نک: سورة انفال، آیه ۶۷؛ سورة نساء، آیه ۹۲؛ سورة نور، آیه ۳۱ و ۵۸). قرار داشتن گزینه های اختیاری «شد الوثاق»، «فدیه» و «آزادی» در (سورة

محمد، آیه ۴) بدون تصریح به واژه بردگی و انتخاب عنوان «کتاب العتق» به معنای آزادی بنده و نه «رق» به معنای بردگی در کتب روایی و فقه استدلالی، مؤید این مدعاست.

۳. تبیین فقهی بردگی

از آنجا که مسائل علم فقه پیرامون احکام شرعی فرعی بحث می‌کنند (صدر، ۱۳۸۷، ص ۱۴۶؛ عاملی، بی‌تا، ص ۸۴) و این احکام شرعی فرعی متعلق به رفتارهای اختیاری مکلف است، پس موضوع فقه «رفتارهای اختیاری مکلف» است. از این رو، «بردگی» به عنوان فعلی از افعال مکلفین مورد تعلق احکام تکلیفی بررسی و تبیین فقهی می‌شود؛ هرچند به عنوان صفتی هم خصوصاً از جانب پذیرنده بردگی قابل ملاحظه باشد، اما آنچه موضوع تحقیق ناظر به آن است، اثبات عدم اطلاق حکم عدم جواز و به تبع بطلان ادعای تاریخمندی است.



۱۲۵

۱.۳. کار بست بردگی در گستره فقه الاخلاق (اطلاق یا تقیید)

در طول تاریخ - به اقتضای زندگی دسته‌جمعی - همواره افرادی بوده‌اند که به دلایلی مانند برترینی و احساس قدرت بیشتر، انسان‌های ضعیف‌تر را برده و بنده زیر سلطه خود گرفته و با رفتارهای غیر انسانی همچون کالا و یا بلکه حیوان با آنها برخورد داشته‌اند و این عمل همواره در نگاه غالب از جنبه اخلاقی و عقلی امری مذموم و قبیح شمرده شده است و مکاتب الهی هم، قبح آن را تأیید، بلکه به عدم مشروعیت و عدم جواز آن حکم کرده‌اند، اما با نظر به مبانی فقه اسلام، در گستره فقه الاخلاق، در شرایط گوناگون موضوع احکام خاص قرار می‌گیرد و احکام تکلیفی متفاوتی بر آن بار می‌شود. البته، با تأمل در این موضوع در می‌یابیم که جواز و عدم جواز بدون ضابطه و ملاک نیست، بلکه اگر همراه با استعمار انسان‌های دیگر و در تزامم با حقوق طبیعی آنها باشد مُسَلَّم که قبح اخلاقی دارد و حکم فقهی‌اش عدم جواز است و در صورتی که حقوق طبیعی افراد در تزامم با مصالح مهم‌تر برای مثال، مصلحت حفظ دین و نظام جامعه اسلامی و حفظ حیات معنوی افراد جامعه باشند، از باب قواعدی دیگر مانند قاعده ترجیح اهم بر مهم و ... سزاوار نیست که مشمول حکم عدم جواز گردند، بلکه چه بسا مفاسد حکم به عدم جواز، از مفاسد جواز بیشتر باشد. با این مقدمه به تطبیق قواعد فقهی بر انواع بردگی می‌پردازیم تا معلوم شود چه مواردی موجب تقیید حکم عدم جواز بردگی می‌شوند.

۱.۱.۳. قاعده نفی عُسر و حرج

بر اساس این قاعده در دین اسلام نمی‌توان حکم یا تکلیفی را برای فرد یا گروه یا جامعه‌ای تصور کرد که مشقت و سختی قابل توجهی برای آنها وارد کند و همان‌طور که در آیات مختلف، خداوند متعال هر گونه سختی را در برخورد با مردم از خود نفی کرده است، دیگران را هم از برخورد خشن و رفتارهای غیر انسانی منع کرده است (هاشمی، ۱۴۰۰، ص ۸۵؛ نک: مصطفوی، ۱۴۲۱، ص ۲۹۶). بنابراین، ملاک، هر نوع بردگی انسان‌ها توسط زورمندان بر افراد ضعیف‌تر چه به صورت فردی چه در نوع حکومتی آن که با زور و توسل همراه باشد، بلکه مدرن‌ترین نوع بردگی‌های ظالمانه‌ای که در جوامع امروزی بدون جنگ و خونریزی توسط حکومت‌های استکباری - در ظاهر فریبنده و با شعارهای حمایت و نجات‌بخشی جوامع ضعیف‌تر - رخ می‌دهد از مصادیق عُسر و حرج به حساب می‌آیند و از آنجا که نفی عُسر و حرج مقتضای فطرت و دلالت خرد هر انسانی است، به قاعده ملازمه «کل ما حکم به العقل، حکم به الشرع» حکم فقهی حرمت آن قابل استنباط است؛ زیرا قاعده ملازمه، یعنی اگر «عقل» مصلحتی را کشف یقینی کرد، باید حکم کنیم که دستور دین همین است؛ ولو از طرف شارع دستوری در این مورد نرسیده باشد. برای مثال، در بحث قاعده «ولایت» حاکم آمده است، اگر شخصی بمیرد و وصیتی معین نکرده باشد و یک قیم شرعی هم وجود نداشته باشد، می‌گویند تکلیف فرزندان او را باید شارع معلوم کند؛ در صورتی که نه آیه‌ای هست و نه خبر صد در صد صحیح (مطهری، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۲۴۶).

۲.۱.۳. قاعده لاضرر

بر اساس این قاعده، شارع هر گونه ضرر و زیانی را که به واسطه حکم یا تکلیفی بر بندگان تحمیل شود، نفی می‌کند و آن را مشروع نمی‌داند (هاشمی، ۱۴۰۰، ص ۹۲). بنابراین، حتی بردگی فردی مانند فروختن فرزند توسط پدر - که از پیشینه‌ای طولانی برخوردار است - به استناد قاعده فوق جایز نیست؛ چه رسد به بردگی ظالمانه با همه انواع مصادیق آن در گستره وسیع حکومتی؛ زیرا قاعده لاضرر حاکی از آنست که شارع به‌طور کلی راضی به ضرر نیست. از این رو، هر نوعی از بردگی که ملازم با ضرر رساندن به دیگری و سلب حقوق او شود، حرام است و باید از آن اجتناب کرد (فرحی، ۱۳۹۰، ص ۶۹۳-۶۹۰). بر اساس این قاعده فقهی، حتی ضرب و شتم خود و لطمه وارد کردن به اعضا و جوارح حتی در مصیبت‌ها و از دست دادن عزیزان، ممنوع است و انواعی از کفارات را دارد (موسوی خمینی، ۱۴۰۳، ج ۱، ص ۸۱-۸۲).



۱۲۶

فصلنامه علمی - پژوهشی اخلاق پژوهی
سال هشتم
شماره چهارم
زمستان ۱۴۰۴

البته، ذکر این نکته ضروری است که ممنوعیت این نوع ضرر، منافاتی با بعضی از حکم‌های مربوط به مواردی مانند جهاد و ... ندارد؛ زیرا اگر چه در جهاد، ضرری بر بدن فرد وارد می‌شود، اما در مقایسه با منافع بالاتر آن مانند رشد روحی و تکاملی و در مقایسه با منافع اجتماع قابل ملاحظه و محاسبه نیست و این امر بستگی به مبانی دارد. یکی از مبانی دین اسلام این است که همان‌گونه که به فرد اصالت می‌دهیم، باید به جامعه نیز اصالت دهیم. گاهی افراد باید حقوق خود را فدای اجتماع کنند.

۳.۱.۳. عدالت به مثابه قاعده فقهی و عدم جواز برده داری

لازم است یادآور شویم قاعده بودن «عدالت» اخیراً از سوی برخی اندیشمندان معاصر مطرح شده است (حسینی، ۱۴۰۰، ص ۲۶). به نظر ایشان، آیات قرآن مانند (سوره نحل، آیه ۹۰). روایات معصومین، تأکید عقل و روش عقلا و فتوای فقها و نظرات حقوقدانان و عمل آنها در برخورد با حوادث همه، عدالت را به عنوان قاعده تأیید می‌کنند و در نزد برخی حتی «ام القواعد» است (اصغری، ۱۳۸۸، ص ۱)، بلکه معیاری است که دیگر قواعد مانند قاعده لاضرر و لاجرح در پرتو آن محک می‌خورند (اصغری، ۱۳۸۸، ص ۲)، اما در عین حال، در این مقاله چون هنوز در ردیف قواعد فقهی ثبت نشده است، با عنوان «به مثابه قاعده فقهی» از آن یاد می‌کنیم.

در هر حال، معنایی از عدالت که می‌تواند در فقه و حقوق به عنوان قاعده به کار آید، عبارت است از اعطا کردن به هر ذی حقی، حق او را (مطهری، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۳۱۲) و ظلم، یعنی پایمال کردن حقوق و تجاوز و تصرف در حقوق دیگران.

طبق این قاعده، هر کار ظالمانه‌ای از هر کسی و در هر شکلی صورت گیرد محکوم است و در صورتی که عقل و ارتکاز عقلا به طور قطعی حکمی را عدل یا ظلم دانسته و دلیلی بر وفاق خلاف آن وجود نداشته باشد، اینجاست که اثری فقهی بر آن بار می‌شود. از این‌رو، فعل بردگی همراه با ظلم و ستم بی‌تردید «منهی و حرام» است؛ زیرا ظلم، یعنی تجاوز ناحق در حقوق دیگران، نوعی فساد است و فساد آفرین و از عوامل گسترش ناعدالتی. برای نمونه، در بردگی‌ای که شوهر، همسر خود را به دیگری می‌فروخت، افزون بر تعارض با قاعده عقلی عدم مالکیت انسان‌ها بر یک‌دیگر، به دلالت اصل عدالت، حرام بودن آن هم قابل استنباط است. مؤید مدعا جایگاه والایی است که نظام اخلاقی و عقلانی اسلام به زن بخشیده و نه تنها او را در حد کالا و شایسته بردگی نمی‌داند، بلکه افزون بر اعلام برابری زنان و مردان در شخصیت انسانی و ملاک‌های معنوی مانند





تقوا و ایمان و ... (سوره احزاب، آیه ۳۵) برای آنان نیز حقوق اجتماعی، اقتصادی و سیاسی ای قائل شده است (نک: سوره نساء، آیه ۳۱؛ سوره بقره، آیه ۲۳۴ و ۲۲۸؛ سوره آل عمران، آیه ۱۹۵).

پذیرفتن بردگی هم مذموم و محکوم است و چه بسا به اقتضای قاعده تعاون بر اثم، مشمول حکم حرمت قرار گیرد (شیخ حرعاملی، ۱۴۱۴ق، ج ۱۲، ص ۱۲۸). بنابراین، پذیرش بردگی از طرف برده‌ای که راضی به بردگی شده است، چون مانع رشد معنوی و موجب تضییع حقوق خود و دیگران می‌شود، نامشروع است.

۴.۱.۳. اصل کرامت و عدم جواز بردگی فردی

یکی از ویژگی‌ها و برتری‌های تکوینی که خداوند به انسان عنایت کرده است، کرامت ذاتی اوست، یعنی، انسان را به گونه‌ای آفریده که در مقایسه با موجودات دیگر، از لحاظ ساختمان وجودی از امکانات و مزیت‌های بیشتری برخوردار است و گوهر برین موجودات جهان به شمار می‌رود. به همین دلیل، خداوند پس از آفرینش این گوهر ممتاز، به ابلیس خطاب می‌کند «امانمکن ان تسجد لما خلقت بیدي»؛ چه چیز مانع شد که بر آن چیزی که به دستان قدرت خویش خلق کردم، سجده آوری؟ (سوره ص، آیه ۷۵). این تعبیر آفرینش انسان با دو دست خدا، نشان‌دهنده آن است که انسان گوهری ارزشمند است (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص ۱۶۲).

این کرامت نظری می‌تواند بزرگواری‌های ارزشی و عملی فراوانی به همراه داشته باشد. به دلیل همین کرامت، همه آموزه‌های اخلاقی و حقوقی باید با عنایت به این اصل نظری و در سازگاری کامل با آن تنظیم شوند (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص ۱۶۲) و با ملاحظه جنبه اخلاقی و ارزشی مبنا و محور و اصل اول و ام القضایای دستورها و توصیه‌های اخلاق اسلامی محسوب شود (مطهری، ۱۳۸۱، ج ۶، ص ۴۸۷). بنابراین، با ملاحظه کرامت تکوینی، هیچ‌کس نمی‌تواند به خاطر این عنایت، بر موجود دیگری فخر بفروشد (رجبی، ۱۳۸۷، ص ۸۸)؛ چه رسد به هم نوع خود تفوق‌طلبی داشته باشد و این معنا متفاوت است با معنای مورد نظر اومانیت‌ها که در نظر آنها، انسان محور همه حقایق و ارزش‌هاست و همه فعالیت‌های علمی و عملی انسان بر محور خود آدمی، می‌گردد (مصباح یزدی، ۱۳۷۶، ص ۳۶۷)؛ زیرا در فرهنگ قرآنی، برتری افراد بر یک‌دیگر با ملاک کرامت اکتسابی سنجیده می‌شود و در آیه شریفه «ان اکرمکم عند الله اتقیکم»؛ در حقیقت ارجمندترین شما نزد خدا پرهیزگارترین شماست»، ملاک برتری را تقوا معرفی شده است. بنابراین، اصل، از منظر فقه اخلاق، هر عملی که کرامت انسان را خدشه دار کند، مردود و

محکوم است. از این رو، بردگی ای که از نوع قلدری و زورگویی فردی بر افراد ضعیف تر باشد مانند آنچه در تمدن های هم عصر بعثت پیامبر اکرم (ص) متداول بوده است، چون مستلزم زیر پا گذاشتن و خدشه دار کردن حیثیت، شرافت و کرامت انسانی افراد است، به مقتضای ادله فقهی حرام است؛ زیرا خداوند متعال - در آیات قرآنی - حق کرامت را برای همه تضمین کرده است و نوع انسان را به واسطه امتیازاتی مانند عقل، بر بسیاری از مخلوقات برتری داده است (سوره اسراء، آیه ۷۰). از این رو، هر گونه ستم و قلدری به بردگان، خلاف این کرامت بوده که در پرتو معیارهای اخلاقی، کرامت انسان برتر از هر گونه مالکیت و تحقیر اوست (علامه طباطبائی، بی تا، ج ۱۳، ص ۲۱۴). افزون بر این، روایات و سیره معصومین (ع) نیز بر کرامت انسانی تأکید دارند و این حکم عقل را تأیید می کنند.

لازم به ذکر است اگر کرامت ذاتی یکسان، اقتضا دارد که بدون دلیل موجه کافی، نمی توان یکی را بر دیگری ترجیح داد، اما چنین نیست که تحت هیچ شرایطی بتوان این حکم را مقید کرد، بلکه با دلایل موجه و احراز ارجحیت، در مواردی این کرامت محدود می شود.



۵.۱.۳. اصل حریت و آزادی

«اصل حریت» از اصول و قواعد فقهی معتبر است که به آزاد بودن انسان ها در برابر یک دیگر اشاره دارد و به این معناست که هیچ کس بر دیگری ولایت و سرپرستی ندارد و به فرموده امیرالمؤمنین (ع) بنده دیگری مباش که خداوند تو را آزاد آفریده است (هاشمی شاهرودی، ۱۳۹۰، ج ۱ ص ۵۵۰)، به این معنا که چون همه انسان ها آزاد به دنیا می آیند، پس آزادی از حقوق طبیعی و فطری و خدادادی آدمیان است، اما بردگی پدیده ای است که به تدریج روحیه سلطه گری بعضی انسان ها سبب شده که تصرف و سلطه خود را بر بندگان الهی تا حد مالکیت و بردگی پیش ببرند (جعفری، ۱۳۷۰، ص ۴۴۰) و نه تنها آزادی در رفتار برده را سلب کرده اند، بلکه انواع دیگر آن مانند آزادی اندیشه و بیان او را هم دربند کشیده اند. البته، درست است که همه انسان ها آزاد به دنیا می آیند و هیچ کس حق سلطه بر دیگری یا بر جامعه ای از انسان ها ندارد (جعفری، ۱۳۷۰، ص ۴۵۲)، اما این اصل هم - مانند اصل کرامت - به معنای آزادی بدون قید و محدوده نیست، بلکه این آزادی نباید مانع حرکت انسان به سوی اختیار و «گردیدن» های تکاملی باشد. به این معنا که نباید احساس لذت بخش آزادی، ما را از حکمت و جودیمان غافل سازد و نباید در هیچ مرحله ای مخل آزادی و اختیار دیگرانی که در پی شکوفایی مغز و روان خود هستند، گردد و الا آزادی بدون اخلاق و مسئولیت به هرج و مرج و ظلم منجر می شود (جعفری، ۱۳۷۰، ص ۴۴۰). با توجه به این اصل،



هر نوع بردگی که با اصل آزادی به معنای فوق در تعارض باشد، نه تنها قبیح است، بلکه جایز هم نیست و با همین ملاک در خصوص بردگی فرزندی که پدرش او را به دیگری می فروخت و او را از حق آزادی محروم می کرد، می گوییم، از منظر فقه الاخلاق، این نوع بردگی افزون بر قُبْح عقلی و تعارض با اصل مالکیت علی الاطلاق خداوند و تعارض با اصل عدالت، به اقتضای اصل آزادی، حرام و ناروا بودن آن مسلم است. چنانکه با توجه به دلالت آیاتی مانند «وَالَّذِينَ يَبْتَغُونَ الْكِتَابَ مِمَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا وَآتُوهُمْ مِّنْ مَّالِ اللَّهِ الَّذِي آتَاكُمْ ...»؛ از میان غلامان تن کسانی که در صددند با قرارداد کتبی خود را آزاد کنند اگر در آنان خیری [و توانایی پرداخت مال] می یابید قرار باز خرید آنها را بنویسید و از آن مالی که خدا به شما داده است به ایشان بدهید [تا به تدریج، خود را آزاد کنند] (سوره نور، آیه ۳۳). معلوم می شود وقتی اسلام نمی پذیرد در حق برده ای ظلم شود، هرگز اجازه نمی دهد پدری به هر دلیلی از جمله نیازمندی و یا بدهکاری، فرزند خویش را در معرض فروش و بردگی بگذارد و در حق او ظلم روا دارد.

۴. تقیید حکم عدم جواز و مصادیق آن

۱.۴. قاعدة لطف و هدایت امام معصوم و جواز استرقاق در جهاد ابتدایی

یکی از انواع جهادها در اسلام «(جهاد ابتدایی)» نام دارد. این جهاد و جنگ به هدف دعوت مشرکین به اسلام و پیروی از حق با شرایطی مانند حضور و اجازه امام معصوم (ع) یا نائب خاص ایشان واجب می شود (شهید ثانی، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۳۸۱). این نوع جهاد - در حقیقت - مشمول قاعدة لزوم هدایت امت با رهبری امام معصوم و بهره مندی همگانی از معنویت، رشد، هدایت و تعالی به مقصود خلقت است (شهید ثانی، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۲۶۶). بنابراین، از منظر فقه الاخلاق، برده گرفتن در این نوع جهادها، نه تنها قبیح نیست، بلکه حَسَن است. به ویژه اینکه با پرچم رهبری امام معصوم هدایت می گردد و نتیجه آن رشد و تربیت معنوی بردگانی است که تحت تربیت صاحبان برده قرار می گیرند. نکته قابل تأمل اینکه جواز این بردگی افزون بر استناد به قاعدة هدایت و لطف، با قاعدة اصالت حیات معنوی نیز قابل توجیه است؛ زیرا بر طبق مبانی انسان شناختی و در مکتب اسلامی، اگر چه انسان دارای دو بُعد مادی و معنوی است، اما اصالت با روح و تعالی آن است. از این رو، انسان منهای معنویت، اخلاق، دین و بی توجه به خالق و معبود، اساساً انسان نیست و انسانیت در پرتو کرامت نفس و آزادی معنوی معنا و مفهوم می یابد و ام القضاای دستورها و توصیه های اخلاق اسلام، کرامت نفس (مطهری، ۱۳۸۱، ج ۶، ص ۴۵۷). می شود و آزادی

معنوی، یعنی آزادی فکر از اوهام و خرافات و آزادی اراده از وابستگی‌های حیوانی (مطهری، ۱۳۸۱، ج ۱ ص ۹۸). همان می‌شود که پیامبران آمده‌اند تا در پرتو آن با برداشتن غل و زنجیرها (سوره اعراف، آیه ۱۷۵) به مردم آزادی اجتماعی را بدهند. طبق این اصل، هر آنچه موجب گمراهی فکری و عقیدتی افراد و یا سقوط آنها در ورطه حیوانیت و تنزل خواسته‌ها به خواسته‌های مادی شود، در تعارض و تراحم با حق حریت و آزادی معنوی انسان قرار می‌گیرد و از نظر اخلاقی، این حق هر چند به ظاهر با آزادی اجتماعی او تراحم و منافات دارد، اما در مقام چنین تراحمی، اقوی الملائکین حاکم است و اگر نگوییم وجوب، دست‌کم رجحان آن قابل استنباط است. در این بردگی، برده، دیگر یک شی نیست، بلکه انسانی است با شخصیتی آزاد (معرفت، ۱۳۸۸، ص ۲۲۳). چنانکه در سیره معصومین (ع) است که آنها اختیاراً برده‌هایی می‌خريدند و زمانی که بردگان به مرحله‌ای از رشد و کمال معنوی می‌رسیدند، آنها را آزاد می‌کردند.

افزون بر اینکه دیگران را نیز به این کار تشویق می‌کردند. همه مطالب پیش گفته با جهان‌بینی توحیدی قابل توجیه است و آلا در نگرش لیبرالیستی با محدود کردن انسان به «من طبیعی» و اینکه انسان چیزی جز مجموعه‌ای از غرائز و امیال حیوانی نیست؛ آزادی ظاهری انسان فوق همه ارزش‌هاست و نمی‌توان به سبب ارزش‌های دیگر مانند عدالت اجتماعی و اقتصادی و حفظ بنیان خانواده و اخلاق از آن صرف نظر کرد (مصباح یزدی، ۱۳۸۱، ج ۴، ص ۴۵).

۲.۴. قاعده وجوب حفظ نظام و جواز استرقاق کافر حربی

یکی از موارد مجاز بردگی، استرقاق کافر حربی توسط امام معصوم است که بعد از جنگی که بین حکومت دینی با کافر حربی صورت می‌گیرد، محقق می‌شود (حلی، ۱۴۰۸، ج ۳، ص ۱۰۵). این نوع بردگی به استناد حکم و قاعده «وجوب حفظ نظام» جایز است. تبیین حکم فقهی آن بر ذکر مقدماتی متوقف است:

۱. از نظر اسلام، حق ولایت و حاکمیت در نظام سیاسی اسلام ذاتاً از آن خداوند است و خداوند، در مواردی آن را به افراد صاحب صلاحیت همچون پیامبران، امامان و جانشینان آنان واگذار کرده است تا آنها بعد از تشکیل حکومت اسلامی مجری قوانین الهی و استیفایکننده مصالح و منافع مردم در جهت تکامل مادی و معنوی و سعادت دنیوی و اخروی انسان‌ها شوند (جوان آراسته، ۱۳۸۴، ص ۱۵۴).

۲. از دیدگاه فقه اسلام در روابط بین الملل، جهان به دو قلمرو بزرگ دارالاسلام و دارالکفر



تقسیم می‌گردد. دارالکفر خود به گونه‌هایی از جمله دارالصلح، دارالحیاد (بی‌طرف) و دارالحرب تقسیم می‌شود. دارالحرب، یعنی سرزمینی که هیچ قرارداد صلحی با مسلمانان ندارد و با دولت اسلامی در حال جنگ است. این جنگ ممکن است به شکل درگیری نظامی باشد و یا آنکه در هر فرصتی برای ضربه زدن به منافع اسلام و مسلمین استفاده کند و مسلمانان امنیت نداشته باشند (جوان آراسته، ۱۳۸۴، ص ۳۲۶-۳۲۷).

۳. احکام اسلام - به لحاظ مصالح و مفاسد نفس‌الامری - به سه دسته تقسیم و طبقه‌بندی می‌شوند؛ برخی از مصالح، به حقوق تمام مردم تعلق می‌گیرد، برخی به نظام حاکم برمی‌گردد و برخی نیز به فرد معینی از افراد جامعه. بدیهی است «مصلحت حفظ نظام» در زمره مصالح ضروری است؛ زیرا حفظ مصالح پنج‌گانه (دین، جان، عقل، نسل، و مال) که بعضی آنها را مقاصد شریعت می‌دانند، در گرو حفظ نظامی است که با محوریت نام خدا شکل گرفته است و افزون بر پشتوانه ادله شرعی آیات (سوره توبه، آیه ۳۳؛ سوره حدید، آیه ۲۵) و روایات (علامه مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲۳، ص ۲۹۸؛ کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۲۰۰). از موافقت عقل و عقلا نیز برخوردار است.

بعد از این مقدمات می‌گوییم یکی از قواعد فقهی، قاعده وجوب حفظ نظام و حرمت إخلال در آن است که می‌توان بر آن به ادله چهارگانه (کتاب، سنت، اجماع و عقل) استدلال کرد (مکارم شیرازی، ۱۳۸۰، ج ۱ ص ۵۰۵). البته، از حکم وجوب حفظ نظام، حکم إخلال در آن هم معلوم می‌گردد. منظور از إخلال نظام، اقدام به هر فعل، ترک فعل یا قولی است که موجب بی‌نظمی و هرج و مرج و آشفتگی شود. بنابراین، از منظر فقه اخلاق هر نوع عملی که در حفظ نظام نقش داشته باشد «واجب» است و به نسبت میزان نقش مؤثر در إخلال، معروض حکم شرعی حرمت و یا مکروه واقع می‌شود. بر این اساس، در صورت تراحم مصلحت حفظ نظام با دیگر مصالح؛ چون این مصلحت از اهمیت برتری برخوردار است، مقدم داشته می‌شود (فرحی، ۱۳۹۰، ص ۸۵۴). از این رو، می‌توان گفت حفظ نظام بر حفظ جان و حقوق مردم مسلمان نیز تقدم دارد؛ چه رسد به حفظ جان کسی که قصد حمله و نابودی کیان اسلامی را دارد؛ بر این مبنا که مصلحت حفظ عزت و کیان نظام اسلامی واجب است (نک: علیدوست، ۱۳۸۸، ص ۱۲۷ و ۵۴۰).

برای جواز این نوع بردگی می‌توان به قاعده «وجوب مقدمه واجب» (آخوند خراسانی، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۲۵). نیز تمسک جست؛ با این توضیح که حفظ نظام واجب است و از آنجا که یکی از مقدمات این واجب، حفظ ارکان نظام است و چون برده گرفتن فرد متجاوز که به اسارت گرفته شده در مقایسه با فروض دیگر، به نوعی مؤثر در حفظ ارکان نظام است و بلکه مزایایی نیز دارد. بنابراین،

برای چنین بردگی، حکم جواز و بلکه استحباب و بالاتر از آن وجوب قابل استنباط است.

۳.۴. قاعده نفی سبیل و نفی ولایت کفار بر مسلمانان و جواز استرقاق کافر حربی

در اخلاق اسلامی، حفظ آزادی عمل مشروع انسان‌ها و کمک به گسترش خوبی‌ها و فضائل اخلاقی از ارکان مهم است. از این رو، سد کردن راه صلاح و خیر - به شدت - مذمت شده است. از این رو، قاعده فقهی «نفی سبیل» به عنوان یک قانون کلی، نافعی هر گونه سلطه و اقتدار کافر بر مسلمان است و شمول آن همه ابواب تعاملات را در بر می‌گیرد و نیز در کلیه روابط بین‌المللی در ارتباط مسلمانان با جوامع غیر مسلمان جریان می‌یابد. اصل استقلال و آزادی مسلمین و حفظ عزت و کرامت جامعه اسلامی و تحقق آرمان پیروزی اسلام (سوره توبه، آیه ۳۳). و هدف نهایی جهاد و پایداری در اسلام (سوره انفال، آیه ۳۹). به اجرای دقیق این قاعده بستگی دارد و در مقابل، عدم توجه و اهتمام به اجرای آن، علت اساسی عقب‌ماندگی، انحطاط و سلطه‌ای است که دنیای استکبار بر جهان اسلام تحمیل کرده است. سرچشمه اصلی این قاعده، این آیه شریفه است: «لَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا» خداوند هرگز بر [زیان] مؤمنان برای کافران راه [تسلطی] قرار نداده است (سوره نساء، آیه ۱۴۱). بنابراین، از منظر فقه اخلاق، دفاع در مقابل کافر حربی جهت استقلال، اقتدار، حفظ عزت و کرامت واجب و استرقاق مخالفین جایز است و از دیگر سوی، هر آنچه موجب ذلت مسلمانان شود، حرمت مضاعف و شدیدتر خواهد داشت.

۴.۴. قاعده فقهی «مقدمه حرام، حرام است»؛ نیز با این توجیه که «عدم استرقاق» زمینه تحقق حرام را - از جانب کافر - فراهم می‌آورد، می‌تواند مستند استرقاق کافر باشد.

۵.۴. قاعده «حرمت کمک به گناه و دشمنی»؛ این قاعده مفهوماً می‌تواند در بحث استرقاق مورد توجه قرار گیرد؛ به این شیوه که بنده‌گیری و هدایت تحت نظر مولای مسلمان با رعایت شروط شرعی، تلاش برای تعاون به خیر و برّ است.

۶.۴. اصل تقدیم مصلحت اهم بر مهم؛ از آنجا که احکام اسلامی تابع مصالح و مفاسد است و از سویی مصلحت و مفاسد چیزها یکسان نیست، طبق «قاعده اهم و مهم» در صورتی که دو مصلحت در عرض یک‌دیگر ضرورت پیدا کنند و هر دو در راستای تأمین مقاصد شریعت باشند، لکن بین این دو تراحم واقع شود به این معنا که اخذ یکی از آن دو موجب از دست رفتن دیگری شده و در نتیجه، منفعت موجود در آن نیز فوت شود، در این مواقع لازم



۱۳۳

است به حکم قاعده عقلی «تقدیم اهم بر مهم» پس از سنجش مصالح متزاحم و در نظر گرفتن معیارها و مرجحات مختلف»، مصلحتی مقدم داشته شود که الزام بیشتری داشته و مهم‌تر از دیگری بوده و با اهداف شریعت سازگارتر باشد. از این رو، گرچه برای مثال، کرامت و حریت افراد از اصول مهم است و در همه احوال، رعایت آنها ضروری است، اما به دلیل تزاحم با اهداف مهم‌تر (حفظ دین و کیان اسلامی)، اهم بر مهم ترجیح داده می‌شود و اگر منجر به استرقاق عده‌ای شود، حکم عدم جواز، به جواز مبدل می‌شود.

از موارد تقدیم اهم بر مهم می‌توان به جواز بردگی همسران کافر حربی مثال زد. در منابع فقهی آمده است که اگر کفر یکی از اسباب طلاق و جدایی زن و شوهر است، در ازدواج نیز غیر از صیغه عقد، مالکیت و مملوک شدن، یکی از اسباب ازدواج قلمداد می‌گردد. از دیدگاه اسلام، زنی که به اسارت گرفته شده چون شوهر او مشرک است و به حریم اسلام تجاوز کرده است و به نبرد با اسلام برخاسته است، دیگر حقی بر همسر خود ندارد، بلکه اگر زن ایمان بیاورد، کفر شوهر از اسباب جدایی آنهاست و زن مطلقه به حساب می‌آید و با عنوان کنیز، همسر مولا می‌گردد و مولا باید با حفظ کرامت نفس این زن، همه حقوق انسانی او را مانند همسر خود رعایت کند و همه ضوابطی که اسلام در مورد رابطه جنسی مالک با کنیزش تعیین کرده رعایت کند. به این معنا که وقتی مولا مالک کنیز می‌شود، افزون بر این که به او محرم شده می‌تواند از او صاحب فرزند شود و احکام ام ولد بر آن مترتب شود و از جمله اینکه مالک اجازه فروختن او را ندارد (شیخ انصاری، ۱۳۷۵ق، ص ۱۷۵؛ شهید ثانی، ۱۳۸۶، ج ۳، ص ۲۵۶) و اگر کنیز با اجازه مولای خود با شخص دیگری غیر از مولای خود ازدواج کرده باشد یا او را به دیگری بخشیده باشند، تنها پس از سپری شدن مدت زمان عده‌ی طلاق با شوهرش یا تمام شدن زمان بخشش، دوباره کنیز بر مالکش حلال می‌شود. (حلی، ۱۴۰۸ق، ج ۳، ص ۳۰). افزون بر اینکه اساساً بهره‌مندی از این زنان تنها منحصر در استفاده جنسی نبوده است. بنابراین، تجویز این نوع ازدواج از جانب شارع (سوره بقره، آیه ۲۲۱). حداقل از جهت ضربه زدن به دشمن و رهاسازی زن از سلطه کافر و زمینه‌سازی اسلام آوردن او (مستشاری، ۱۳۸۹، ص ۵۷). دارای اهمیت ویژه است. افزون بر اینکه همراه با لزوم توجه به شأن، منزلت و کرامت کنیزان هم است.

از مصادیق دیگر تقدیم اهم بر مهم «اصل تقدم منافع عمومی و اجتماعی» بر «منافع خصوصی» است که از اصول مسلم و پذیرفته فقهی به‌شمار می‌آید و مستند جواز بردگی در برخی موارد می‌گردد. البته، بدیهی است که مرجحات و معیارهای تقدم یک مصلحت بر مصلحت دیگر از اموری است که بر حسب شرایط و زمان‌های گوناگون متفاوت است.

۷.۴. اصل ملاحظه هدف‌های شریعت؛ مقاصد شریعت، عبارت است از اهدافی که در شریعت به منظور جلب مصالح و دفع مفسدات بندگان، از ناحیه شارع دنبال می‌شود و به اعتبار اهمیت به ضروریات، حاجیات و تحسینات تقسیم شده‌اند. حفظ دین، جان، عقل، نسل و مال بندگان از مصالح ضروری تلقی شده است. مقاصدی که در فهم و تفسیر حکم شرعی مؤثرند و چه بسا، دلیلی که متضمن مقاصد است از ظهور اطلاق یا عموم دلیل متضمن حکم، جلوگیری کند یا در نفی اعتبار برخی روایات مغایر با مقاصد، استفاده شود (تقیی، ۱۳۹۶، ص ۲).

در تشخیص مصالح نظام باید هدف‌های دین مورد نظر و توجه قرار گیرد. همه مصالح باید به گونه‌ای اندیشیده شود که زمینه را برای دست‌یازیدن به هدف‌های دین فراهم سازد. از مهم‌ترین هدف‌های همه ادیان آسمانی و به ویژه دین مبین اسلام، «سعادت‌مندی بشر و تقرب الهی» است، از این روی، جواز و عدم جواز بردگی باید در مسیر تحقق اهداف و مقاصد شریعت باشد. به عبارت دیگر، اطلاق عدم جواز به مقاصد شریعت، مقید می‌شود. به عنوان مثال، چنانکه پیش از این هم گفتیم، «حق آزادی» یکی از حقوق فطری و طبیعی هر فردی است، اما بدیهی است که فطری بودن این حق، دلیل نمی‌شود که حتی افراد در یاغی‌گری و برهم زدن اوضاع اجتماعی هم آزاد باشند؛ زیرا چنانکه حریت، فطری است. احتیاج به تشکیل و اجتماع نیز فطری و ارتکازی بشر است و همین ارتکاز، اطلاق حریت فردی او را مقید و محدود می‌سازد؛ زیرا همان‌طور که تشکیل و اجتماع با بطلان اصل آزادی دوام نمی‌یابد؛ همین‌طور جز به اینکه آزادی‌های فردی تا اندازه‌ای محدود شود، قابل دوام نخواهد بود (علامه طباطبائی، بی‌تا، ج ۶، ص ۵۵۶). پس اولین حق مشروع هر مجتمعی، سلب حریت از دشمن جامعه خویش است و حق دارد هر گونه آزادی اراده و عمل را از او سلب کند، یا اینکه او را بکلی از صفحه روزگار براندازد یا زنده‌اش گذارد و تملک‌ش نماید و همچنین نسبت به دشمن دین و سنن و قوانین جاریه‌اش می‌تواند جلوگیری قانون‌شکنی و آزادی عملش را بگیرد و اختیار دارد که او را به جان و یا مال و یا غیر آن مجازات نماید، در غیر این صورت، طرفداری از آزادی چنین دشمنی، همراه با وظیفه فطری حفظ اجتماع، جمع صریح بین دو متناقض است (تقیی، ۱۳۹۶، ص ۵۰۸-۵۰۷). بنابراین، حق آزادی فطری بشر با حق محدودیت آزادی دشمن، مقید می‌شود.

بنابراین، گرچه - بر پایه موازین اخلاقی و اسلامی - اصل بر عدم جواز تصرف در شئون مربوط به جان و مال مردم است؛ لکن در امر استرقاق، دلایل وارده آن را واقع‌ای مشروع می‌نماید (نک: نجفی، ۱۳۶۲، ج ۴۱، ص ۴۴۸). البته، چون این محدودسازی آزادی، باید دارای وصف عادلانه باشد که مقررات اسلامی چنین است، بهتر است آن را «قاعده استرقاق عادلانه» بنامیم.



۵. نتیجه‌گیری تحلیلی

بردگی و بندگی بندگان نسبت به خداوند متعال به دلایل متعدد عقلی و شرعی، حق است؛ زیرا خداوند مالک علی الاطلاق همه هستی است و هیچ کس هیچ مالکیتی از خود ندارد.

– بر اساس یافته‌های این پژوهش، از نظر اسلام، می‌توان بردگی انسان‌ها نسبت به یک‌دیگر را، در دو قسم کلی استرقاق غیر عادلانه (ظالمانه) و عادلانه (مصلحتی) تحلیل کرد.

– از منظر فقه اخلاق، بردگی غیر عادلانه (ظالمانه)، یعنی بردگی‌های همراه با قلدری و زورگویی – اعم از بردگی‌های فردی، گروهی و یا حکومتی – که ناقض کرامت، عدالت، آزادی و حقوق انسانی باشند، در عین قبیح بودن، با استناد به قواعد فقهی لاضرر و عدالت، حرام است. از همه آنها تحت عنوان «قاعده منع استرقاق غیر عادلانه» یاد می‌کنیم.

– از نظر گاه فقه اخلاق، بردگی عادلانه یا بهتر است بگوییم بردگی مشروط، یعنی بردگی در موارد خاص مانند جهاد مشروع تحت رهبری معصوم – با تمسک به قواعدی مانند تقدیم مصلحت اهم و حفظ نظام اسلامی – بردگی مجاز شمرده شده است. این نوع بردگی‌ها را که با ادله شرعی و موجهاتی تجویز شده‌اند را «قاعده استرقاق عادلانه» می‌نامیم و چه بسا معروض حکم شرعی واجب یا مستحب هم واقع شود.

– بر خلاف دیدگاه تاریخ‌مندی، احکام مربوط به بردگی چون بر ملاک‌های ثابت شرعی مبتنی است، احکام آن جاودانه است.

این رویکرد نشان می‌دهد که اسلام نه تنها مخالف حقوق بشر نیست، بلکه با ارائه نظامی حکیمانه و مبتنی بر مصالح عالیه، در جهت خشکاندن ریشه بردگی گام برداشته است.

ارائه چارچوبی نظام‌مند برای تمایز بین انواع بردگی، از یافته‌های نظری این پژوهش است.



۱۳۶

فصلنامه علمی-پژوهشی اخلاق پژوهی

سال هشتم

شماره چهارم

زمستان ۱۴۰۴

فهرست منابع

* قرآن کریم.

** نهج البلاغه.

ابوزید، نصر حامد. (۱۳۸۳). نقد گفتمان دینی. (ترجمه: یوسفی و جواهرکلام). تهران: یادآوران.

اصغری، محمد. (۱۳۸۸). عدالت به مثابه قاعده فقهی و حقوقی. مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی.

۱ (۳۹)، ص ۲۱-۱.

اعرافى، علیرضا. (۱۳۸۷). فقه تربیتی. (ج ۱). قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

امامى، سید حسن. (بی تا). حقوق مدنى. تهران: انتشارات اسلامیه.

انصارى، شیخ مرتضى (شیخ انصارى). (۱۳۷۵ق). المكاسب. (چاپ دوم)، تبریز: بی جا.

بیگی، محمد؛ توتونچیان، مهری. (۱۳۹۸). بررسی قاعده عدالت از دیدگاه فقه امامیه. مطالعات فقه

اقتصادی، ۳، ص ۸۱-۴۷.

جعفری، محمد تقی. (۱۳۷۰). تحقیق در دو نظام حقوق جهانی بشر از دیدگاه اسلام و غرب. تهران: دفتر

خدمات حقوقی بین المللی جمهوری اسلامی ایران.

جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۶). فلسفه حقوق بشر. (چاپ پنجم) قم: اسراء.

جوان آراسته، حسین. (۱۳۸۴). حقوق اجتماعی و سیاسى در اسلام. (چاپ دوم). قم: معارف.

حر عاملی، محمد بن حسن. (۱۴۱۴ق). وسائل الشیعه. بیروت: دار احیاء التراث العربی.

حسینی، علی؛ حسینی، امر الله. (۱۴۰۰). مفاد قاعده عدالت از دیدگاه استاد مطهری. پژوهشنامه فقه

اجتماعی. ۲. (۹)، ص ۲۳۳-۲۶۰.

حلّی، ابن ادریس. (۱۴۰۸ق). السرائر. قم: نشر اسلامی.

رجبى، محمود. (۱۳۷۸). انسان شناسی. (چاپ چهارم). قم: مؤسسه آموزشى و پژوهشى امام خمینی (ره).

سبحانی، جعفر. (۱۳۸۳). مدخل مسائل جدید در علم کلام. قم: امام صادق.

شهید ثانی، زین الدین. (۱۳۸۶). الروضة البهیة فی شرح اللمعة الدمشقیة. (تحقیق: محمد کلانتر).

بی جا.

صدر، سید محمد باقر. (۱۳۸۷). قواعد کلی استنباط. قم: بوستان کتاب.

طباطبایی، سید محمد حسین (علامه طباطبایی). (بی تا). المیزان فی تفسیر القرآن. قم: بنیاد علمى و فکرى

علامه طباطبایی.

عاملی، حسن بن زین الدین. (بی تا). معالم الدین و ملاذ المجتهدین. قم: مؤسسه الفقه للطباعة والنشر.

علیدوست، ابوالقاسم. (۱۳۸۸). فقه و مصلحت. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامى.

فرحى، سید علی. (۱۳۹۰). تحقیق در قواعد فقهی اسلام. تهران: دانشگاه امام صادق (ع).

کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ق). الکافی. (تصحیح: غفارى، چاپ چهارم). تهران: الاسلامیه.

مجلسی محمد باقر (علامه مجلسی). (۱۴۰۳ق). بحار الانوار. بیروت: دار احیاء التراث العربی.

محقق حلّی، نجم الدین جعفر بن محمد. (۱۴۰۸ق). شرایع الاسلام. (تصحیح: محمد علی بقال). قم:

اسماعیلیان.

محقق داماد، سید مصطفی. (۱۴۰۶ق). قواعد فقهی. (چاپ دوازدهم). تهران: مرکز نشر علوم اسلامى.



- مستشاری، علیرضا. (۱۳۸۹). تفسیر آیات برگزیده. قم: نشر معارف.
- مصباح یزدی، محمد تقی. (۱۳۷۶). معارف قرآن (ج ۱-۳). قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- مصباح یزدی، محمد تقی. (۱۳۸۲). پرسش‌ها و پاسخ‌ها، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- مصطفوی، محمد کاظم. (۱۴۲۱ق). مائنه قاعدة فقهیه. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۵۸). بیست گفتار. قم: صدرا.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۶۵). اسلام و مقتضیات زمان. تهران: صدرا.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۷۸). یادداشت‌ها. تهران: صدرا.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۸۱). یادداشت‌ها. (ج ۶). تهران: صدرا.
- معرفت، محمد هادی. (۱۳۸۸). نقد شبهات پیرامون قرآن کریم. (ترجمه: حکیم باشی). قم: تمهید.
- مکارم، ناصر. (۱۳۸۶). تفسیر نمونه. (چاپ بیست و هفتم). قم: دار الکتب الاسلامیه.
- موسوی خمینی، روح الله (امام خمینی). (۱۴۰۳). تحریر الوسیله. (چاپ چهارم). تهران: الاعتماد.
- مهرپور، حسین. (۱۳۹۶). کنکاشی در مفهوم بردگی در اسلام با توجه به مقتضیات جهان معاصر. جستارهای حقوق عمومی، ۲ (۱)، ۲، ص ۱۴۵-۱۲۲.
- نجفی، محمد حسن (صاحب جواهر). (۱۳۶۲). جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- نقیبی، ابوالقاسم. (۱۳۹۶). مقاصد شریعت و جایگاه در استنباط حکم شرعی. پژوهش‌های فقهی، ش ۲، ص ۲۴۲-۲۲۳.
- هاشمی شاهرودی، سید محمود. (۱۳۹۰). فرهنگ فقه فارسی. قم: مؤسسه دایرة المعارف فقه الاسلامی.
- هاشمی فرد، حسین. (۱۴۰۰). مدارا در فقه: آموزه‌ها و مبانی. تهران: پژوهشگاه فرهنگ، هنر و ارتباطات.
- الهی خراسانی، علی. (۱۳۹۲). قاعده فقهی عدالت. (تقریظ: محمد مهدی موسوی خلخالی). مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.



پښتونستان د علومو او مطالعات فرېښتې
پرتال جامع علوم انساني