

بررسی کلامی - فقهی «حق حیات» و اثرگذاری آن در «قواعد جنگ»

مهدی احمدی^۱

چکیده

حق حیات به عنوان بنیادی‌ترین حق بشری، در اندیشه اسلامی ریشه‌های عمیق کلامی و فقهی دارد. این پژوهش با رویکرد توصیفی - تحلیلی، نسبت میان ولایت تکوینی و تشریعی الهی بر حیات و بازتاب آن در قواعد فقهی نبرد - به‌ویژه حکم منع دسترسی به آب - را بررسی می‌کند. یافته‌ها نشان می‌دهد که فقه نظامی اسلام، بر پایه براهین عقلی و نقلی در انحصار صفاتی چون ولایت، احیاء و امانه در ذات الهی و با استناد به سیره نبوی و علوی، به‌طور کلی منع استفاده از نیازهای حیاتی انسان، از جمله آب به عنوان ابزار جنگی را در وضعیت عادی لازم می‌داند. با این حال، مطابق دکترین «ضرورت نظامی» برای دفع تجاوز و تحقق عدالت در دفاع از اسلام، مسلمانان و صیانت از جان، مال و شرف آنان، هرگاه توقف تجاوز دشمن منوط به قطع شریان‌های حیاتی او باشد، این اقدام با رعایت دو قاعده «الأسهل فالأسهل» و «عدالت» ضروری می‌شود. این حکم در این شرایط «اولی» بوده و در زمره قواعد مقابله با دشمن برای تحقق غلبه بر او قرار می‌گیرد. به بیان دیگر، حرمت اولیه تعرض به شریان‌های حیاتی بشر ناظر به وضعیت غیرجنگی است؛ چنان‌که در شرایط غیرجنگی، اگر پزشک به دستور ولی امر - برای نجات جان یک فرمانده کلیدی واجد نقش تعیین‌کننده در حفظ کیان اسلام، ناگزیر به سلب حیات فردی با مرگ مغزی قطعی جهت پیوند عضو باشد، حکم وجوب سلب حیات، حکمی «ثانوی» تلقی

۱. پژوهشگر حوزه فقه نظام/ فارغ التحصیل سطح ۴ حوزه علمیه قم.

می‌شود. این در حالی است که در شرایط جنگی، غلبه بر دشمن و رفع فتنه، مبنای حکم اولیه است و استفاده از ابزارهای متناسب با عدالت و قاعده «الأسهل فالأسهل» از جمله ممنوع ساختن دسترسی دشمن به آب - جایز و در مواردی واجب خواهد بود.

به لحاظ حقوقی، تطبیق این مبانی با حقوق بشردوستانه بین‌المللی و قوانین داخلی نشان می‌دهد که اصول فقهی اسلام با کنوانسیون‌های نوین در منع آسیب‌رسانی به تأسیسات حیاتی غیرنظامیان، همگرایی قابل توجهی دارد.

واژگان کلیدی: حق حیات، ولایت بر حیات و ممات، قاعده الأسهل فالأسهل، منع دسترسی به آب، ضرورت نظامی، حقوق بشردوستانه اسلامی.

۱. مقدمه

در فقه سیاسی و نظامی اسلام، تدوین قواعد حاکم بر مخاصمات مسلحانه همواره با رویکردی تلفیقی از «اخلاق» و «واقع‌گرایی میدانی» صورت پذیرفته است. یکی از چالش‌برانگیزترین مباحث در حقوق درگیری‌های مسلحانه، محروم‌سازی از منابع حیاتی (نظیر آب) و انهدام زیرساخت‌های ضروری است. امروزه با توجه به توسعه سلاح‌های نامتعارف و تغییر ماهیت جنگ‌ها، تبیین دقیق مرزهای فقهی و حقوقی حق حیات و محدودیت‌های اعمال زور ضرورتی دوچندان یافته است.

حق حیات، عالی‌ترین و سلب‌ناپذیرترین حق در منظومه حقوق بشر (از جمله در پروتکل‌های الحاقی ۱۹۷۷ به کنوانسیون‌های ۱۹۴۹ ژنو) و نظام حقوقی اسلام است. با این حال، بروز وضعیت تخاصم و جنگ، همواره این حق بنیادین را با چالش «ضرورت‌های نظامی» مواجه می‌سازد. از این رو، پرسش اصلی مقاله حاضر این است که دکرین نظامی فقه امامیه، چگونه میان صیانت از حقوق طبیعی حیات (به‌ویژه

حق دسترسی به آب) و ضرورت‌های اجتناب‌ناپذیر غلبه بر دشمن موازنه ایجاد می‌کند؟

۲. مبانی کلامی: حق حیات؛ موهبتی الهی و سلب‌ناپذیر

آیات متعددی در قرآن کریم تصریح می‌فرمایند که احیاء و اماتة (زنده کردن و میراندن) منحصرأ در انحصار ذات اقدس الهی است و تنها اوست که اصالتاً شایسته اعمال این ولایت است؛ زیرا:

نخست آنکه خداوند مالک مطلق هستی است: «لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ يُحْيِي وَيُمِيتُ» (اعراف: ۱۵۸)؛

دوم آنکه ولایت مطلقه تکوینی و تشریعی تنها از آن اوست: «إِنَّ اللَّهَ لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ يُحْيِي وَيُمِيتُ وَمَا لَكُم مِّنْ دُونِ اللَّهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ» (توبه: ۱۱۶)؛

و سوم آنکه قدرت مطلق پروردگار اقتضا می‌کند که حیات و ممات تنها در ید قدرت او باشد: «ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ وَأَنَّهُ يُحْيِي الْمَوْتَىٰ وَأَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» (حج: ۶) و «هُوَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ فَإِذَا قُضِيَ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» (غافر: ۶۸).

بنابراین، از منظر کلام اسلامی، مبدأ و منتهای حیات مستقیماً به قدرت و مشیت الهی متصل بوده و تعرض بدون مجوز شریعت به این حق، تعدی به حریم ربوبی قلمداد می‌شود.

پرسش اساسی این است که آیا آیات پیش‌گفته، صرفاً ناظر به عالم تکوین (نظام آفرینش و خلقت) هستند یا قلمرو تشریع (قانون‌گذاری و احکام الهی) را نیز در بر می‌گیرند؟

از ظهور سیاقی برخی آیات می‌توان چنین استنباط کرد که بیان انحصار احیاء و اماتة در ذات اقدس الهی، تنها در صدد تبیین یک حقیقت تکوینی نیست، بلکه به مقام

تشریع نیز التفات دارد؛ چنان‌که در آیات زیر آمده است:

• «أَمْ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ فَإِنَّ اللَّهَ هُوَ الْوَلِيُّ وَهُوَ يُحْيِي الْمَوْتَى وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» (شوری: ۹)

• «لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ يُحْيِي وَيُمِيتُ رَبُّكُمْ وَرَبُّ آبَائِكُمُ الْأَوَّلِينَ» (دخان: ۸)

سیاق این آیات در مقام تبیین و اثبات «ولایت تشریعی» است. استظهار کلامی از این آیات نشان می‌دهد که خداوند متعال جهت مبرهن ساختن حق حاکمیت و ولایت تشریعی خود، به انحصار صفات «احیاء و اماته» در ذات خویش استناد جسته است؛ در حالی که می‌توانست از صفات جمالیه و جلالیه دیگری بهره گیرد. از آنجا که فعل و قول خدای حکیم مصون از لغو بوده و مبتنی بر حکمت بالغه است، مسلماً در این نوع استدلال قرآنی، غایتی نهفته است؛ بدین معنا که در مقام قانون‌گذاری و تشریع نیز باید این صفات الهی مطمح نظر قرار گرفته و مقررات تشریعی در تضاد با اقتضائات این صفات سامان نیابند.

به بیان دقیق‌تر، برخی از صفات پروردگار دارای کارکردی دوگانه (تکوینی-تشریعی) هستند. به عنوان نمونه، صفاتی چون ازلی، ابدی یا «حی» (زنده) بودن حق تعالی، اوصافی صرفاً تکوینی و کمالی‌اند که تسری آن‌ها به حوزه قانون‌گذاری بشری بلاموضوع است؛ زیرا بشر اساساً نمی‌تواند در برابر این صفات عصیان یا اقدام عملی خصمانه داشته باشد (مثلاً در جهت میراندن باری تعالی یا مخالفت با ازلیت او گامی بردارد). اما صفاتی نظیر «ولایت»، «احیاء» (زنده کردن) و «اماته» (میراندن)، در حوزه تشریع و تشریع‌گذاری کاملاً موضوعیت داشته و می‌توانند متعلق فعل مکلف در مقام انقیاد یا عصیان قرار گیرند.

برای تقریب به ذهن، همان‌گونه که خدای متعال ولی مطلق است و اصل اولی، عدم ولایت احدی بر دیگری است مگر آنکه ولایت وی در طول ولایت پروردگار و مأذون از

طرف او باشد (که در این صورت، اعمال آن طاعت و در غیر این صورت، غضب و عصیان است)؛ در باب احیاء و اماته نیز همین قاعده جاری است.

در حوزه «احیاء»، هیچ کس حق پدید آوردن و ایجاد موجودی را ندارد مگر آنکه این عمل در امتداد اراده و رضایت تشریعی خداوند باشد (مانند بقای نسل از طریق علقه زوجیت حلال). از این رو، چنانچه با عمومات یا اصول شرعی احراز نشود که تکثیر انسان از طرق نوپدید (مانند شبیه سازی یا تولید آزمایشگاهی خارج از چارچوب های متعارف) مرضی شارع است، اصاله الحرمه بر آن حاکم خواهد بود. این سنت تشریعی در خصوص احیاء و تکثیر سایر موجودات (حیوانات و گیاهان در بستر فناوری های نوین زیستی) نیز جاری است و احراز جواز آن نیازمند دلیل معتبر شرعی است.

در مسئله «اماته» (میراندن) نیز دقیقاً همین ضابطه حکم فرماست؛ سلب حیات از موجودات باید همسو با اذن و اراده تشریعی الهی باشد. هیچ انسانی مجاز نیست بدون مجوز شریعت، موجود زنده ای (اعم از انسان، حیوان یا گیاه) را سلب حیات کند. اگرچه انسان برای بقای خود، مجاز به ذبح حیوانات محلل گوشت و بهره برداری متعارف از گیاهان است، اما نابود کردن حیوانات برای تفنن (مانند شکار لهوری) یا تخریب بی ضابطه منابع طبیعی برای منافع شخصی، به دلیل فقدان رضایت تشریعی الهی، مطلقاً ممنوع و نامشروع است.

۳. حق حیات: تقابل حقوق طبیعی و مدنی

با ابتنا بر این مقدمه کلامی، درمی یابیم که هر موجود زنده ای اصالتاً دارای «حق حیات» است، مگر آنکه مقتضیات تشریع الهی در قالب احکامی خاص، خلاف آن را مقدر سازد.

این حق حیات، مفهومی کلی در برابر مفهومی جزئی نیست، بلکه یک «کُلّ ذواجزاء» است که فرض بقای حیات بدون تحقق آن اجزا، سالبه به انتفاء موضوع خواهد بود. به عنوان مثال، یک موجود زنده برای بقای خود نیازمند عناصری چون هوا، آب و نور است. حیات انسانی نیز علاوه بر این موارد، به ملزومات بیشتری نظیر حرارت، مواد غذایی و بهره‌برداری متعارف از گیاهان و حیوانات وابستگی دارد. سلب هر یک از این نیازهای بنیادین که به نقض یا زوال حیات منجر شود، در واقع به مثابه سلب خود «حق حیات» است. این منطق سیستمی را می‌توان به صورت زیر تبیین کرد:

(A: B. C. D) چنانچه از این مجموعه، فرد «C» حذف گردد، در واقع به «A» خللی وارد شده و دچار نقص و نقض گردیده است و به بیان دیگر مجموعه از بین رفته است.

از این اجزای بنیادین حیات، تحت عنوان «حقوق طبیعی» یاد می‌شود؛ حقوقی که مقتضای ذاتی و تکوینی خلقت موجود زنده بوده و تعرض به آن‌ها، مداخله در نظام تکوین و نقض حیات به شمار می‌رود.

در برابر حقوق طبیعی، «حقوق مدنی» (قراردادی) قرار می‌گیرد. حقوق مدنی برپایه توافق، اعتبار و قراردادهای اجتماعی بنا می‌شود و لازمه حفظ نظم و بقای جامعه است؛ به این معنا که آحاد جامعه برای هم‌زیستی مسالمت‌آمیز، ناگزیرند از اعمال افسارگسیخته برخی خواسته‌های شخصی خود به نفع حقوق جمعی چشم‌پوشی کنند.

۴. قواعد نبرد و اصل «الأسهل فالأسهل»

مباحث فوق، چارچوبی روشن برای تعامل با محیط پیرامونی در شرایط عادی (وضعیت صلح) به دست می‌دهد. اما پرسش اینجاست: آیا در شرایط جنگی (حالت تخاصم) نیز این قواعد به قوت خود باقی هستند یا دچار دگرگونی می‌شوند؟

برای پاسخ به این پرسش، توجه به یک مقدمه اصولی ضروری است: جعل احکام تابع مصالح و مفاسد واقعی و متأثر از شرایط و غایات است. به عنوان مثال، ساختن تیغ آهنین به قصد قتل نفس محترم، حرام و همان اقدام به منظور ذبح شرعی یا تهیه ارتزاق، ضروری و واجب است. در اینجا بر اساس اهداف و پیامدها، دو حکم متضاد بر یک فعل واحد (ساختن تیغ) بار شده است؛ چراکه متعلق حکم در اینجا صفت «به شرط شیء» دارد و نه «لابشرط». از این رو، فعل متناسب با غایت خود متصف به حکم می شود و فاقد حکم ثبوتی مستقل و مجرد است.

توجه به این مقدمه برای بازشناسی دقیق «حکم اولی» و «حکم ثانوی» در فقه نظامی بسیار حائز اهمیت است. عدم درک صحیح مقتضیات میدان و اهداف شارع، ممکن است فقیه را در تشخیص احکام اولی به اشتباه انداخته و حکم اولی متناسب با شرایط جنگ را حکمی ثانوی قلمداد کند. به عنوان نمونه، چنانچه تصرف حاکم شرع در خودروی شهروندان جهت تأمین امنیت ملی در شرایط اضطرار را حکمی ثانوی بدانیم (با این استدلال که تصرف در مال غیر بدون رضایت مالک به حکم اولی حرام است)، ممکن است قائل به ثبوت «ضمان» شویم؛ زیرا تصرف بدون اذن مقتضی ضمان است و شک در اینکه آیا ضرورت حکم ثانوی رافع ضمان هست یا خیر، مجرای اصل اشتغال و لزوم فراغ ذمه خواهد بود.

اما اگر قائل به این مبنا باشیم که حرمت تصرف در مال غیر، ناظر به اشخاص حقیقی است و نه حاکمیت اسلامی که متولی تأمین مصالح عامه بر مدار عدالت است، در صورت انحصار حفظ امنیت به تصرف در مال غیر، حاکم در واقع به «حکم اولی» خود عمل کرده است. در این فرض، با منتفی شدن زمینه ضمان، در اصل تکلیف شک شده و مجرای اصل برائت خواهد بود.

با وضوح این مقدمه می‌توان گفت: احکام شرایط جنگی اقتضائات مستقل خود را دارند که با شرایط عادی متفاوت است. وضعیت جنگی لزوماً به مثابه یک «حالت اضطرار عارضی» نیست که مقتضی احکام ثانوی باشد؛ بلکه خود حالت جنگ، واجد احکام اولیة ویژه‌ای است که ممکن است ارتکاب آن‌ها در شرایط صلح، صرفاً به عنوان حکم ثانوی و از باب ضرورت جایز باشد.

بر این اساس، فقه نظامی اسلام برخوردار از «احکام اولیة خاص شرایط جنگی» است؛ هرچند در مواردی که حکم ویژه‌ای برای کارزار تشریع نشده باشد، اصل بر استصحاب و پابندی به احکام شرایط عادی است.

در فرآیند نبرد، هدف غایی «غلبه بر دشمن و دفع فتنه» است؛ اما این غلبه به هر قیمتی مجاز نیست. فرماندهان نظامی موظف‌اند بر اساس قاعده «الأسهل فالأسهل» (برگزیدن آسان‌ترین و کم‌ضررترین روش ممکن برای طرفین)، عملیات دفاعی خود را سامان دهند. بدین معنا که تصرفات جانی، مالی و تخریب منابع طبیعی باید از کمترین مرتبه آغاز شده و تنها در صورت تشدید مقاومت و فتنه‌انگیزی دشمن، گام به گام افزایش یابد.

نکته حائز اهمیت این است که سلوک بر مدار قاعده «الأسهل فالأسهل»، الزامی «زمانی و تدریجی» نیست تا عبور از یک مرحله منوط به انقضای زمان خاصی در مرحله پیشین باشد؛ بلکه این التزام، «رتبی» است. این قاعده مشابه مراتب امر به معروف و نهی از منکر است؛ به گونه‌ای که اگر مکلف یقین داشته باشد مرتبه اخف (مانند تذکر لسانی) بی‌اثر است، مجاز است مستقیماً به مراتب عالی‌تر اقدام کند (ر.ک: نجفی، ۱۳۶۲، ج ۲۱: ۳۸۰؛ سبزواری، بی‌تا، ج ۱۵: ۲۲۳-۲۲۴).

بر اساس این تحلیل، چنانچه فرماندهان میدان با ارزیابی دقیق شرایط نظامی احراز

کنند که اِعمال مراتبِ خفیف بی‌فایده بوده و موجب اِتلاف جانِ مسلمین و هدررفت بیت‌المال می‌شود، مجاز بلکه موظف خواهند بود از همان ابتدا قاطع‌ترین روش را اتخاذ کنند. در چنین فرضی، مسدود کردن شریان‌های حیاتی، استفاده از سلاح‌های تخریبی متعارف کارآمد، مسدود ساختن منابع آب یا اِعمال فشارهای همه‌جانبه، وجوبِ تکلیفی یافته و تابعِ مقتضیاتِ راهبردی و تصمیم فرماندهان خواهد بود.

۵. منع آب؛ تقابل سیره علوی و استثنائات فقهی

یکی از بارزترین مصادیق حقوق طبیعی، حق دسترسی به آب است. پرسش فقهی پیش‌رو این است که آیا محروم‌سازی دشمن (اعم از کافر حربی، باغی یا فاسق) از آب با توجه به جایگاه حیاتی آن در آفرینش («...وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ...»؛ انبیاء: ۳۰) مجاز است؟

حق طبیعی انسان‌ها نه تنها مطلق آب، بلکه دسترسی به «آب گوارا» را شامل می‌شود؛ از این رو، در شرایط عادی نبرد، محروم کردن دشمن از آب گوارا جایز نیست. این رویکرد انسانی در سیره عملی امیرالمؤمنین علیه‌السلام، چه در ماجرای محاصره خلیفه سوم (عثمان) و چه در جنگ صفین، تبلور یافته است:

الف) سیره امیرالمؤمنین علیه‌السلام در جنگ صفین:

در کتاب وقعة صفین آمده است: «فلما غلب علی علی الماء فطرد عنه أهل الشام بعث إلى معاوية: "إننا لا نكافيك بصنعك هلم إلى الماء فنحن وأنتم فيه سواء" فأخذ كل واحد منهما بالشریعة مما يليه قال علی لأصحابه: "أيها الناس إن الخطب أعظم من منع الماء"» (منقري، ۱۴۰۴: ۱۹۳).

«هنگامی که علی علیه‌السلام بر آب چیره شد و سپاه شام را از شریعه عقب راند،

پیامی به معاویه فرستاد با این مضمون که: «ما اقدام تو [در بستن آب] را تلافی نمی‌کنیم؛ به سوی آب بیاید که ما و شما در بهره‌مندی از آن برابر هستیم.» پس هر دو سپاه از آب‌شخور سمت خود استفاده کردند. سپس علی علیه‌السلام به یارانش فرمود: «ای مردم! امر [پیکار] بزرگ‌تر و مهم‌تر از بستن آب بر دشمن است.»

ب) سیره امیرالمؤمنین علیه‌السلام در جریان محاصره عثمان:

در امالی شیخ طوسی روایت شده است: «فقدموا من کل فج حتی حضروا المدینه و قیل لعلی (علیه السلام): إن عثمان قد منع الماء فأمر بالروایا فعکمت و جاء للناس علی (علیه السلام) فصاح بهم صیحه فانفرجوا فدخلت الروایا» (طوسی، ۱۴۱۴: ۷۱۵).

«مخالفان از هر سو به مدینه سرازیر شدند. به علی علیه‌السلام خبر دادند که آب را بر روی عثمان بسته‌اند. آن حضرت دستور داد مشک‌های آب را پر کرده و بر شتران بار کنند. سپس علی علیه‌السلام به سوی محاصره‌کنندگان آمد و فریادی با صلابت بر آنان کشید؛ پس جمعیت راه را گشودند و مشک‌های آب وارد خانه عثمان شد.»

همچنین ابن ابی‌الحدید در این رابطه می‌نویسد: «علی علیه‌السلام در کار عثمان مداخله [عملی] نکرد تا زمانی که آب بر او بسته شد و محاصره شدت گرفت. در این هنگام علی علیه‌السلام به شدت خشمگین شد و به طلحه فرمود: «مشک‌های آب را به خانه او برسانید.» طلحه از این امر ناخشنود شد، اما علی علیه‌السلام چندان پافشاری کرد تا آب به درون خانه عثمان انتقال یافت.» (ابن ابی‌الحدید، بی‌تا، ج ۲: ۱۴۸).

این شواهد تاریخی نشان می‌دهد که حربه قطع آب، شیوه‌ای مغایر با سیره آزادگان و مشی مؤمنانه بوده و در واقع از «سنن جاهلی امویان» است؛ همان‌گونه که مصادیق تلخ آن در صفین و کربلا به وقوع پیوست.

بنابراین، در شرایطی که غلبه بر خصم از طرق فقهی دیگر میسر باشد، یا حضور زنان، کودکان و نفوس بی‌گناه در جبهه دشمن مفروض باشد، محروم‌سازی از آب مطلقاً ممنوع است. با این حال، چنانچه غلبه بر دشمن و دفع تجاوز او منحصرأً منوط به قطع دسترسی به آب باشد، این اقدام نه از باب حکم ثانوی عارضی، بلکه به عنوان «مقدمه واجب حکم اولی دفاع» (که غلبه بر دشمن و رفع فتنه است) وجوب می‌یابد. البته اعمال این ضرورت فقهی در تمامی مراحل مقدماتی، مقید به رعایت مرزهای «عدالت» و پیراسته از ظلم خواهد بود.

۶. آرای فقها و مستندات روایی در باب ممانعت از شریان‌های حیاتی در نبرد

فقهای امامیه این مسئله را به تفصیل بررسی کرده‌اند. در اینجا، به اختصار به آرای شماری از آنان اشاره می‌شود:

۱-۶. شیخ طوسی

جنگ با کافران با همه‌گونه شیوه‌های کشتن جایز است، جز استفاده از سم؛ زیرا جایز نیست در سرزمین آنان سم افکنده شود. و هرگاه موضعی از آنان بر مسلمانان دشوار گردد، مسلمانان مجازند آنان را با منجنیق، آتش و ابزارهای دیگر مؤثر در فتح هدف قرار دهند، هرچند در میان آنان گروهی از مسلمانان مقیم نیز باشند. همچنین اگر در این میان، مسلمانانی کشته شوند یا بخشی از اموال آنان تلف گردد، بر مسلمانان و دیگران پرداخت دیه و غرامت لازم نیست و آن تلف‌شده، هدررفته محسوب می‌شود (طوسی، ۱۴۰۰ ق: ۲۹۳)

۶-۲. محقق حلی

جنگ با دشمن از راه محاصره، جلوگیری از رفت و آمد، منجنیق، ویران کردن دژها و خانه‌ها و هر وسیله‌ای که با آن امید فتح می‌رود، جایز است. قطع درختان، افکندن آتش و رها کردن آب، مگر در صورت ضرورت، مکروه است. افکندن سمّ حرام است؛ هرچند گفته شده مکروه است و این قول، مناسب‌تر می‌نماید؛ با این حال، اگر فتح جز با آن ممکن نباشد، جایز خواهد بود. اگر دشمن زنان یا کودکان را سپر قرار دهد، باید از حمله به آنان خودداری شود، مگر در حال شدت گرفتن جنگ. همین حکم دربارهٔ اسیران مسلمان نیز جاری است. اگر در چنین وضعی اسیر مسلمان کشته شود و جهاد با آنان جز به این شیوه ممکن نباشد، بر قاتل دیه‌ای نیست، ولی کفاره بر او واجب است؛ هرچند در برخی روایات، عدم وجوب کفاره نیز آمده است. اما اگر رزمنده با وجود امکان احتراز، عمداً چنین کند، قصاص و کفاره بر او واجب خواهد بود. (محقق حلی، ۱۴۰۸ ق، ج ۱: ۲۸۱-۲۸۲)

۳-۶. شهید اول

شهید اول دربارهٔ شیوه‌های مجاز نبرد می‌نویسد: نبرد با دشمن به شیوه‌های گوناگون جایز است؛ همچنین ویران کردن خانه‌ها و دژها، به کارگیری منجنیق، سوزاندن با آتش، قطع درختان، روانه ساختن آب به سوی دشمن و جلوگیری از دسترسی او به آب نیز جایز است. البته از امیرالمؤمنین علی علیه السلام روایت شده است که «بستن آب حلال نیست». این سخن بر حالت اختیار حمل می‌شود؛ اما اگر فتح و پیروزی متوقف بر منع آب باشد، چنین اقدامی جایز خواهد بود. محاصرهٔ دشمن و جلوگیری از ورود و خروج رهگذران و کاروان‌ها نیز جایز است؛ زیرا رسول خدا صلی الله علیه و آله درختان طائف را قطع کرد، بر بنی نضیر آتش افکند و خانه‌های آنان را ویران ساخت. با این حال،

بنا بر قول صحیح‌تر، افکندن سمّ جایز نیست. (شهید اول، ۱۴۱۷ق، ج ۲: ۳۲)

عبارت شهید اول به روشنی میان حالت اختیار و فرض توقف فتح تفکیک می‌کند. بر این اساس، منع آب در شرایط عادی نبرد مشروع نیست؛ اما هرگاه فتح و دفع دشمن متوقف بر آن باشد، ممنوعیت مزبور برداشته می‌شود. بدین ترتیب، از نظری، ضرورت نظامی و انحصار طریق می‌تواند حکم منع آب را تغییر دهد؛ هرچند حرمت افکندن سمّ، بنا بر قول اصح، همچنان به صورت مستقل مطرح شده است.

۴.۶. شهید ثانی

شهید ثانی در شرح اللمعة الدمشقیة می‌نویسد: جنگ با دشمن از طریق شیوه‌هایی که موجب فتح می‌شود، جایز است؛ مانند ویران کردن دژها، به‌کارگیری منجنیق و قطع درختان، در جایی که فتح متوقف بر آن باشد؛ هرچند قطع درختان مکروه است. پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله درختان طائف را قطع کرد، بر بنی‌نضیر آتش افکند و خانه‌های آنان را ویران ساخت. همچنین روانه ساختن آب به سوی دشمن، جلوگیری از دسترسی آنان به آب، افروختن آتش علیه آنان و بنا بر قول اقوی - افکندن سمّ مکروه است؛ مگر آنکه این اقدامات به کشته شدن نفس محترمی بینجامد. در این صورت، اگر فتح بدون آن ممکن باشد، انجام آن حرام است؛ اما اگر فتح متوقف بر آن باشد، واجب خواهد بود. مصنف در کتاب الدروس، به دلیل نهی پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله، حرمت مطلق افکندن سمّ را ترجیح داده است؛ هرچند روایت مزبور، به سبب وجود سکونی در سند آن، ضعیف دانسته شده است. (شهید ثانی، بی‌تا، ج ۱: ۲۱۹-۲۲۰)

۵.۶. صاحب ریاض

صاحب ریاض المسائل می‌نویسد: جنگ با دشمن با هر وسیله‌ای که امید فتح

و پیروزی به واسطه آن وجود داشته باشد، جایز است؛ مانند ویران کردن دژها، به کارگیری منجنیق، سوزاندن با آتش، قطع درختان، روانه ساختن آب به سوی دشمن، جلوگیری از دسترسی آنان به آب و دیگر اقدامات مشابه. این حکم هم در صورت ضرورت و توقف فتح بر آن جاری است و هم در صورت نبود ضرورت؛ هرچند برخی از این اقدامات در فرض نبود ضرورت مکروه اند. همچنین اگر در نتیجه این اقدامات، مسلمانانی که در میان دشمن حضور دارند تلف شوند، عاملان حمله ضامن آنان نخواهند بود. (طباطبایی کربلایی، ۱۴۱۸ ق، ج ۸: ۶۹)

۶.۶. آیت الله خویی

جنگ با کافران محارب با هر وسیله ممکن از وسایل و ابزارهای جنگی، در هر عصر و متناسب با مقتضیات همان عصر، جایز است و جهاد با آنان به ابزارهای جنگی خاصی اختصاص ندارد. باین حال، پیرمرد فرتوت، زن و کودک از این حکم استثنا شده اند و کشتن آنان جایز نیست. همچنین کشتن اسیران مسلمانی که به دست کافران افتاده اند، جایز نیست؛ اما اگر دشمن آنان را سپر خود قرار دهد، در صورتی که جنگیدن با دشمن یا غلبه بر او متوقف بر حمله ای باشد که به کشته شدن آنان می انجامد، چنین حمله ای جایز خواهد بود. آیا در صورت کشته شدن این اسیران مسلمان، پرداخت دیه و کفاره واجب است؟ ظاهر آن است که هیچ یک واجب نیست. (خویی، ۱۴۱۰ ق، ج ۱: ۳۷۱)

۷.۶. تحلیل و جمع بندی آرای فقها

در تحلیل آرای فقها باید میان دو صورت تفکیک کرد:

۱.۷.۶. حضور انحصاری نیروهای رزمی دشمن

در صورت نخست، تنها نیروهای رزمی دشمن و کسانی که قصد جنگ با مسلمانان را دارند، در میدان نبرد حضور دارند. در این فرض، بیشتر فقها استفاده از هر وسیله و شیوه متعارفی را که در دفع دشمن و دستیابی به فتح مؤثر باشد، فی الجمله جایز دانسته‌اند. باین حال، درباره برخی ابزارها و شیوه‌ها، مانند افکندن سم یا منع دسترسی دشمن به آب در حالت اختیار، اختلاف نظر وجود دارد: برخی آن را جایز، برخی مکروه و گروهی، به‌ویژه درباره افکندن سم، آن را ممنوع دانسته‌اند.

از این رو، تعبیر «جواز استفاده از هر وسیله» نباید به معنای مشروعیت بی قید و شرط تمامی ابزارهای جنگی تلقی شود؛ زیرا حتی در فرض حضور انحصاری نیروهای رزمی، محدودیت‌هایی مانند حرمت غدر، مُثله، تعدی، افساد نامتناسب و به‌کارگیری برخی ابزارهای ممنوع همچنان باید رعایت شود.

۲.۷.۶. حضور نفوس مصون از تعرض در میان دشمن

در صورت دوم، افرادی در میان نیروهای دشمن حضور دارند که قتل آنان فی نفسه جایز نیست؛ مانند زنان و کودکان غیرمقاتل، پیران ازکارافتاده، اسیران مسلمان و دیگر نفوس محترم. همچنین ممکن است استفاده از برخی ابزارها، مانند افکندن سم، آتش افروزی فراگیر، تغریق یا تخریب شریان‌های حیاتی، غالباً یا به‌طور قطعی به کشته شدن این اشخاص بینجامد.

در این فرض، مفاد آرای فقها آن است که تنها هنگامی می‌توان به شیوه‌ای متوسل شد که به قتل نفوس مصون از تعرض می‌انجامد که جنگیدن با دشمن یا فتح و غلبه بر او متوقف بر آن باشد و راه کم‌زیان‌تری برای تحقق هدف مشروع جنگ وجود

نداشته باشد. بنابراین، توقف فتح، انحصار طریق و رعایت تناسب از مهم‌ترین ضوابط مشروعیت چنین اقدامی است.

۳.۷.۶. نسبت حکم اولی جهاد با ضوابط اجرای آن

نکته دیگری که در تحلیل آرای فقها باید مورد توجه قرار گیرد، نسبت میان اصل مشروعیت استفاده از ابزارهای مؤثر در نبرد و ضوابط حاکم بر انتخاب و اجرای آنهاست. از مجموع عبارات فقها می‌توان دریافت که اصل استفاده از ابزارها و شیوه‌های متناسب برای دفع دشمن و تحقق فتح، در چهارچوب جهاد مشروع، مشمول حکم اولی جواز است؛ زیرا ملاک در نبرد، دفع تجاوز، رفع فتنه و غلبه بر دشمن محارب است و استفاده از وسایل متعارف و مؤثر برای تحقق این هدف، فی‌الجمله مشروع خواهد بود.

باین حال، این جواز، مطلق و رها از هرگونه ضابطه نیست. در مرحله تطبیق و اجرا، انتخاب ابزار و شیوه نبرد باید با اصولی مانند عدالت، منع تعدی، تناسب، ضرورت، تفکیک میان رزمندگان و غیررزمندگان و قاعده «الأسهل فالأسهل» سازگار باشد. بنابراین، نمی‌توان با استناد به اصل مشروعیت غلبه بر دشمن، هرگونه رفتار زیان‌بار یا تخریبی را مشروع تلقی کرد.

بر همین اساس، هنگامی که برخی فقها افکندن سم یا منع آب را در حالت اختیار مکروه دانسته‌اند، مقصود آن نیست که این اقدامات حتی در صورت ظلم، تعدی یا ایجاد زیان نامتناسب نیز جایز و صرفاً ترک آنها بهتر است؛ بلکه کراهت ناظر به فرضی است که اقدام مزبور از جهت سایر موازین شرعی، از جمله عدالت و تناسب، مشروع باشد. در چنین فرضی، اگر چند شیوه هم‌سطح از حیث کارآمدی وجود داشته باشد، پرهیز

از روشی که آسیب شدیدتر یا گسترده‌تری ایجاد می‌کند، ترجیح خواهد داشت. برای نمونه، اگر افکندن سمّ و شیوه دیگری از حیث تأثیر نظامی و میزان خسارت یکسان باشند، ترک افکندن سمّ اولویت می‌یابد (علامه حلی، ۱۴۱۲ ق، ج ۱۴: ۸۷).

برای تبیین این مطلب می‌توان به تسخیر موجودات برای انسان اشاره کرد. خداوند متعال آسمان‌ها، زمین و آنچه را در آن‌هاست، برای بهره‌مندی انسان مسخر ساخته است: «أَلَمْ تَرَوْا أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُم مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ؟»؛ «آیا ندیده‌اید که خداوند آنچه را در آسمان‌ها و زمین است، برای شما مسخر کرده است؟» (لقمان: ۲۵). با این حال، اصل تسخیر به معنای جواز بهره‌برداری خودکامانه و افسارگسیخته نیست؛ بلکه انسان موظف است در نحوه استفاده از مواهب الهی، عدالت، حدود شرعی و رضایت پروردگار را رعایت کند. به همین ترتیب، اصل مشروعیت استفاده از ابزارهای مؤثر در نبرد نیز مجوز تعدی، افراط و ظلم نیست.

این رویکرد فقهی، افزون بر اصل غلبه بر دشمن، بر رعایت عدالت و انتخاب شیوه کم‌زیان‌تر بر اساس قاعده «الأسهل فالأسهل» استوار است و می‌توان آن را حاصل جمع میان روایات ذیل دانست.

۸.۶. مستندات روایی

۱.۸.۶. روایت معاویه بن عمار

کلینی به سند خود از معاویه بن عمار نقل می‌کند:

«علی بن ابراهیم، عن أبیه، عن ابن أبی عمیر، عن معاویه بن عمار، قال: أظنه عن أبی حمزة الثمالی، عن أبی عبد الله علیه السلام، قال: کان رسول الله صلّی الله علیه وآله إذا أراد أن یبعث سرّیه دعاهم فأجلسهم بین یدیه، ثم یقول: سیروا بسم الله، وبالله،

وفى سبيل الله، وعلى ملة رسول الله؛ لا تغلوا، ولا تمثلوا، ولا تغدروا، ولا تقتلوا شيخاً فانياً، ولا صبياً، ولا امرأة، ولا تقطعوا شجراً إلا أن تضطروا إليها. وأيما رجل من أدنى المسلمين أو أفضلهم نظر إلى رجل من المشركين، فهو جار حتى يسمع كلام الله؛ فإن تبعكم فأخوكم فى الدين، وإن أبى فأبلغوه مأمنه، واستعينوا بالله عليه.» (كلینی، ۱۴۰۷ ق، ج ۵: ۲۸.۲۷)

ترجمه:

معاویه بن عمار. که گمان می‌کنم روایت را از ابی حمزه ثمالی، از امام صادق علیه السلام نقل کرده است. می‌گوید: هرگاه رسول خدا صلی الله علیه وآله می‌خواست گروهی رزمی را اعزام کند، آنان را فرا می‌خواند و در برابر خود می‌نشانده؛ سپس می‌فرمود: «به نام خدا، با یاری خدا، در راه خدا و بر آیین رسول خدا حرکت کنید. در غنیمت خیانت نکنید، کشته شدگان را مثله نکنید، پیمان شکنی نوزید و پیرمرد فرتوت، کودک و زن را نکشید. هیچ درختی را قطع نکنید، مگر آنکه ناگزیر شوید. هر مسلمانی، خواه از پایین‌ترین افراد مسلمانان باشد یا از برترین آنان، اگر مردی از مشرکان را امان دهد، او در پناه مسلمانان خواهد بود تا کلام خدا را بشنود؛ پس اگر از شما پیروی کرد، برادر دینی شماست و اگر نپذیرفت، او را به محل امنش برسانید و آن‌گاه در رویارویی با او از خداوند یاری بخواهید.»

این روایت بر ممنوعیت برخی رفتارها در جنگ، از جمله غدر، مثله، قتل افراد غیرمقاتل و تخریب غیرضروری محیط زیست دلالت دارد. قید «إلا أن تضطروا إليها» نیز نشان می‌دهد که ضرورت می‌تواند در مواردی محدود، حکم تخریب اموال و منابع طبیعی را تغییر دهد.

۲.۸.۶. روایت حفص بن غیاث

کلینی به سند خود از حفص بن غیاث نقل می‌کند: از امام صادق علیه السلام درباره

شهری از شهرهای اهل حرب پرسیدم: آیا جایز است آب را به سوی آنان روانه سازند، آنان را با آتش بسوزانند یا با منجنیق هدف قرار دهند تا کشته شوند، درحالی که زنان، کودکان، پیران سالخورده، اسیران مسلمان و بازرگانان در میان آنان حضور دارند؟ امام فرمود: «این اقدامات علیه آنان انجام می شود و به سبب حضور این افراد، از حمله به دشمن خودداری نمی شود. در صورت کشته شدن مسلمانان نیز دیه و كفاره ای بر عهده حمله کنندگان نیست.»

همچنین از آن حضرت پرسیدم: چرا جزیه از زنان ساقط شده است؟ فرمود: «زیرا رسول خدا صلی الله علیه و آله از جنگیدن با زنان و کودکان در دارالحرب نهی کرد، مگر آنکه خود آنان وارد جنگ شوند. حتی اگر زنی وارد جنگ شد، تا آنجا که ممکن است و بیم ایجاد خلل و آسیب نمی رود، از کشتن او خودداری کن. هنگامی که پیامبر از کشتن زنان در دارالحرب نهی کرده است، مصونیت آنان در دارالاسلام به طریق اولی ثابت خواهد بود. بنابراین، اگر زنی از پرداخت جزیه خودداری کند، نمی توان او را کشت؛ و چون کشتن او ممکن نیست، جزیه نیز از او برداشته شده است. اما اگر مردان از پرداخت جزیه خودداری کنند، پیمان شکن محسوب می شوند و خون و کشتن آنان مباح می شود؛ زیرا کشتن مردان جنگجو در سرزمین شرک مباح است. حکم فرد زمین گیر از اهل ذمه، نابینا، پیر فرتوت، زن و کودکان در سرزمین جنگ نیز چنین است؛ از این رو جزیه از آنان برداشته شده است.» (همان: ۲۸)

علامه محمدباقر مجلسی در شرح این روایت می نویسد: «حُمِلَ عَلَى مَا إِذَا لَمْ يُمْكِن الْفَتْحُ إِلَّا بِهَا.» (مجلسی، ۱۴۰۴ ق، ج ۱۸: ۳۵۴-۳۵۵) این روایت بر فرضی حمل می شود که فتح و پیروزی جز از طریق این اقدامات ممکن نباشد.

۹.۶. جمع میان روایات

از نظر علامه مجلسی، نهی‌های وارد شده در روایت نخست بر حرمت دلالت دارند؛ ازاین‌رو، روایت حفص بن غیاث باید بر فرض ضرورت و توقف فتح بر اقدامات یاد شده حمل شود. بر پایه این جمع، توسل به چنین شیوه‌هایی در حالت اختیار مشروع نیست و تنها هنگامی جایز خواهد بود که فتح و غلبه بر دشمن از راه دیگری امکان‌پذیر نباشد.

این جمع با دیدگاه صاحب ریاض و مشهور فقها متفاوت است. آنان نهی موجود در روایت نخست را با توجه به روایت دوم بر کراهت حمل کرده‌اند، نه حرمت؛ بنابراین، انجام اقدامات مزبور در حالت اختیار، در فرض رعایت سایر ضوابط شرعی، مکروه خواهد بود (طباطبایی کربلایی، ۱۴۱۸ ق، ج ۸: ۷۲، ۷۱).

همان‌گونه که پیش‌تر بیان شد، مقصود از کراهت این نیست که تغریق، منع آب یا دیگر اقدامات شدید حتی در صورت تحقق ظلم، تعدی یا قتل ناموجه نفوس محترم نیز جایز باشند؛ بلکه کراهت مربوط به فرضی است که چند شیوه مشروع از حیث کارآمدی و میزان خسارت یکسان یا نزدیک به یکدیگر باشند. در چنین وضعیتی، انتخاب شیوه‌ای مانند تغریق، منع آب یا افکندن آتش، مرجوح خواهد بود. اما اگر اقدام مزبور به قتل نفوس محترم بینجامد، جز در صورت ضرورت و وجود مصلحت اقوی نمی‌توان به آن مبادرت کرد (علامه حلی، ۱۴۱۲ ق، ج ۱۴: ۸۵).

۱۰.۶. بررسی سند و دلالت روایت حفص بن غیاث

در بررسی روایت حفص بن غیاث، توجه به نکات زیر ضروری است:

یک. بررسی طرق و راویان

این روایت از دو طریق نقل شده است: طریق نخست در الکافی آمده است (کلینی، ۱۴۰۷ ق، ج ۵: ۲۸) و طریق دوم در تهذیب الأحکام شیخ طوسی گزارش شده است (طوسی، ۱۴۰۷ ق، ج ۶: ۱۴۲).

در هر دو طریق، «قاسم بن محمد» قرار دارد که میان چند راوی مشترک است و از میان آنان، قاسم بن محمد جوهری توثیق شده است (خویی، ۱۴۱۳ ق، ج ۱۵: ۵۶-۵۷). از آنجاکه سلیمان بن داود منقری از قاسم بن محمد روایت کرده است، می‌توان این قرینه را مؤید آن دانست که مقصود، قاسم بن محمد جوهری است (همان: ۵۷). بر این اساس، مشکل اشتراک این راوی تا حدی برطرف می‌شود.

راوی دیگر، سلیمان بن داود منقری است که توثیق شده است (همان، ج ۹: ۲۶۹). حفص بن غیاث نیز اگرچه از نظر مذهبی عامی است، توثیق شده و اصحاب به روایات او عمل کرده‌اند (همان، ج ۷: ۱۵۹). همچنین محمد بن حسن صفار در طریق شیخ طوسی (نجاشی، ۱۳۶۴ ش: ۳۵۴) و ابراهیم بن هاشم و علی بن ابراهیم در طریق کلینی از راویان مورد اعتمادند (احمدی، ۱۴۰۲ ش: ۱۶۶).

بر این مبنا، می‌توان روایت را معتبر دانست. افزون بر این، نقل آن در دو منبع مهم حدیثی، یعنی الکافی و تهذیب الأحکام، و استناد شمار زیادی از فقها به مضمون آن، بر قابلیت اعتماد فقهی روایت می‌افزاید. حتی اگر ضعف سندی روایت پذیرفته شود، می‌توان عمل مشهور فقها به آن را. بنا بر پذیرش مبنای جبران ضعف سند به وسیله شهرت عملی. جابر ضعف سند دانست (خلیفه شوشتری، ۱۴۱۵ ق، ج ۱۲: ۳۱۲-۳۱۴؛ نیز نک: طباطبایی کربلایی، ۱۴۱۸ ق، ج ۸: ۷۰؛ احمدی، ۱۴۰۲ ش: ۳۲).

دو. نسبت ضعف سند با امکان جمع دلالتی

علامه مجلسی روایت را ضعیف دانسته است (مجلسی، ۱۴۰۴ ق، ج ۱۸: ۳۵۴-۳۵۵)؛ بااین حال، ضعف سند لزوماً به معنای طرح ابتدایی روایت نیست. اگر روایت ضعیف با دلیل معتبرتر تعارض مستقر پیدا کند، دلیل معتبرتر مقدم می‌شود؛ اما اگر جمع عرفی میان دو روایت ممکن باشد، می‌توان روایت ضعیف را بر محمولی قابل قبول حمل کرد و از کنار گذاشتن کامل آن خودداری نمود.

این رویکرد با مبنای علامه مجلسی در مواجهه با اخبار قابل جمع سازگار است (همان، ۱۴۰۶ ق، ج ۱: ۲۷). در مسئله حاضر نیز می‌توان روایت حفص را بر فرض توقف فتح یا ضرورت نظامی حمل کرد و روایت ناهی را ناظر به حالت اختیار دانست. در نتیجه، روایت مزبور بر پایه این جمع، قابل استناد خواهد بود.

سه. دلالت روایت بر قاعده «الأسهل فالأسهل»

روایت حفص بن غیاث، به‌ویژه با حمل آن بر فرض توقف فتح، مؤید قاعده عقلایی «الأسهل فالأسهل» است. بر اساس این قاعده، تا هنگامی که دفع دشمن و تحقق هدف مشروع جنگ از طریق شیوه‌ای کم‌زیان‌تر ممکن باشد، توسل به روش شدیدتر مشروع نیست. اما اگر راه‌های خفیف‌تر ناکارآمد باشند و غلبه بر دشمن یا دفع تجاوز جز با تعرض به برخی شریان‌های حیاتی ممکن نباشد، استفاده از شیوه شدیدتر، در حدود ضرورت، مجاز خواهد بود.

چهار. دلالت عدم ضمان

حکم به عدم دیه و کفاره در فرض کشته شدن اسیران مسلمان یا دیگر نفوس محترمی که دشمن آنان را در معرض حمله قرار داده است، می‌تواند مؤید آن باشد که اقدام

نظامی ضروری، در فرض توقف فتح، عملی مشروع تلقی شده است. بااین حال، عدم ضمان به تنهایی برای اثبات اولی یا ثانوی بودن حکم کافی نیست و باید در کنار سایر ادله و مبانی باب جهاد تحلیل شود. قدر متیقن آن است که در فرض مشروعیت حمله، توقف فتح بر آن و نبود امکان احتراز، مسئولیت مالی و عبادی عاملان حمله، مطابق مفاد روایت، منتفی خواهد بود.

۱۱.۶. نقد دیدگاه حداکثری در برخورد با دشمن و لزوم رعایت قسط

برخی دیدگاه‌ها با تمسک به ظاهر آیاتی مانند: «فَاَقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَآخْضِرُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ» (توبه: ۵) «مشرکان [پیمان شکن] را هر کجا یافتید، بکشید و آنان را بگیرید و محاصره کنید و در هر کمینگاهی در انتظارشان بنشینید.»

قلمرو اقدامات مجاز علیه دشمن را بسیار گسترده دانسته‌اند. در برخی منابع، از این آیه جواز اقداماتی مانند محاصره کافران در شهرها، دژها و قلعه‌ها، روانه ساختن آب به سوی آنان، افکندن آتش، به کارگیری منجنیق، ویران کردن خانه‌ها، بستن آب و حتی افکندن مار و عقرب در میان آنان استفاده شده است؛ هرچند زنان و کودکان نیز در میان آنان حضور داشته باشند (مناصره، ۱۳۸۴ ش: ۱۱۴).

همچنین ممکن است با استناد به اطلاق آیه: «مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ» (فتح: ۲۹)، چنین استدلال شود که مسلمانان باید با دشمنان به شدیدترین شیوه ممکن برخورد کنند و منع آب یا سلب دسترسی به دیگر شریان‌های حیاتی نیز از مصادیق این شدت عمل است.

بااین حال، چنین برداشتی با مجموعه آیات و روایات ناظر به اخلاق و حقوق جنگ

سازگار نیست. آیه پنجم سوره توبه را نمی‌توان بدون توجه به سیاق آن، وضعیت پیمان شکنان، آیات پیشین و پسین و دیگر ادله محدودکننده رفتار جنگی تفسیر کرد. همچنین «اشداء علی الکفار» به معنای جواز ظلم، تعدی یا اعمال خشونت نامحدود نیست؛ بلکه بیانگر استواری، صلابت و سازش ناپذیری در برابر دشمن متجاوز است. قرآن کریم به صراحت می‌فرماید: «وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ» (بقره: ۱۹۰): «در راه خدا با کسانی بجنگید که با شما می‌جنگند، ولی تعدی نکنید؛ زیرا خداوند تعدی‌کنندگان را دوست ندارد».

همچنین دشمنی با گروهی نباید موجب خروج از عدالت شود: «وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ» (مائده: ۸)

بنابراین، شدت و قاطعیت در برابر دشمن باید در چهارچوب عدالت، منع تعدی، تناسب میان وسیله و هدف، تفکیک میان رزمندگان و غیررزمندگان و رعایت ضرورت تفسیر شود. بر این اساس، تعرض به شریان‌های حیاتی دشمن، مانند منع آب، تخریب منابع غذایی یا نابودی زیرساخت‌های ضروری، صرفاً به دلیل دشمن بودن طرف مقابل مشروع نمی‌شود. مشروعیت چنین اقداماتی منوط به احراز ضرورت واقعی، توقف دفع تجاوز یا فتح بر آن، نبود راه کم‌زیان‌تر و محدود ماندن آثار اقدام به میزان ضرورت است.

در نتیجه، رویکرد صحیح فقهی نه پذیرش خشونت حداکثری و نامحدود است و نه نفی مطلق اقدامات قهری در جنگ؛ بلکه باید میان ضرورت نظامی و الزام به رعایت عدالت جمع کرد. قاعده «الأسهل فالأسهل» نیز سازوکار این جمع را فراهم می‌آورد: اقدام شدیدتر تنها هنگامی مشروع است که اقدام خفیف‌تر برای تحقق هدف مشروع جنگ کافی نباشد و خسارت ناشی از آن نیز از حدود ضرورت و تناسب فراتر نرود.

پاسخ به این دیدگاه:

«شدت عمل» در اسلام باید همواره در چهارچوب «عدالت» تفسیر و اجرا شود. اگر در شدت برخورد زیاده‌روی صورت گیرد، اقدام مزبور مصداق بارز ظلم خواهد بود و خدای متعال هرگز به ظلم فرمان نمی‌دهد: «وَ أَنَّ اللَّهَ لَيْسَ بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِيدِ» (آل عمران: ۱۸۲)

قرآن کریم به صراحت مؤمنان را به رعایت عدالت، حتی در برابر دشمنان کینه‌توز دستور می‌دهد: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاَنُ قَوْمٍ عَلَى أَلَّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى وَ اتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ» (مائده: ۸)

بنابراین، نظر صحیح و مستدل آن است که در برخورد با دشمن، همواره باید طریق «الأسهل فالأسهل» پیموده شود. تشخیص اینکه در کدام رتبه از این طریق باید عمل کرد، امری تخصصی است که بر عهده فرماندهان عالی‌رتبه نظامی می‌باشد.

۷. بررسی موردی انهدام تأسیسات آب شیرین‌کن

با توجه به مبانی کلامی و فقهی مطرح شده، اکنون می‌توان به یک پرسش استراتژیک و مستحدثه در حقوق جنگ پاسخ داد: «در صورت درگیری با نیروهای متخاصم (کافران محارب یا دولت‌های باغی)، آیا نیروهای نظامی مجاز به انهدام تأسیسات آب شیرین‌کن پایگاه‌های دشمن یا کشورهای میزبان آن‌ها (که خاک خود را در اختیار نیروهای متخاصم قرار داده‌اند) هستند؟»

پاسخ به این پرسش مستلزم تفکیک و بررسی دو فرض فقهی و میدانی است:

فرض اول: انهدام تأسیسات به منزله قطع کامل آب گوارا

اگر انهدام تأسیسات آب شیرین‌کن به معنای «منع و سد کامل آب گوارا» برای افراد

حاضر در محل (اعم از نظامیان دشمن و غیرنظامیان احتمالی ساکن در آن محدوده) باشد، این اقدام تحت شمول ادله منع دسترسی به آب قرار می‌گیرد. در این شرایط، بر اساس قاعده «الأسهل فالأسهل»، چنانچه غلبه بر دشمن و از کار انداختن توان رزمی او از راه‌های دیگر ممکن باشد، انهدام این تأسیسات شرعاً جایز نیست و اقدام به آن موجب ضمان خواهد بود؛ زیرا حق طبیعی دسترسی به آب برای حفظ حیات، اصلی مصون از تعرض در حال اختیار است. اما اگر توقف ماشین جنگی دشمن و پیروزی بر نیروهای متخاصم، منحصراً متوقف بر این انهدام باشد و هیچ راه نظامی جایگزینی برای رفع خطر و دفع تجاوز وجود نداشته باشد، این اقدام با تشخیص و دستور فرماندهان نظامی، از باب ضرورت جنگی واجب خواهد بود و حکم به عدم ضمان آن صادر می‌شود.

فرض دوم: انهدام تأسیسات به منزله ایجاد صعوبت در تأمین آب

اگر انهدام آب شیرین‌کن مصداق قطع کامل آب نباشد، بلکه صرفاً تأمین آب را برای دشمن بسیار دشوار سازد (به گونه‌ای که آب مورد نیاز با سختی و هزینه بالا از طرق دیگر مانند انتقال تانکری یا بطری‌های آب بسته‌بندی تأمین شود)، در اینجا ادله «حرمت منع آب» موضوعیت نخواهد داشت؛ چراکه شریان حیاتی بقای نفس به طور کامل مسدود نشده است.

در این وضعیت، آیه شریفه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ... أَعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى» (مائده: ۸) حاکم است. طبق این آیه، در ضربه زدن به دشمن نباید از مرزهای عدالت و تناسب تجاوز کرد. لذا اگر مقتضای عدالت (از باب تقابل به مثل یا ضرورت نظامی جهت مختل ساختن لجستیک و عقبه نیروهای متخاصم) ایجاب کند که با ایجاد این صعوبت، ماشین جنگی دشمن زمین‌گیر شود، انهدام این تأسیسات منع شرعی نخواهد داشت و ضمانی را نیز به دنبال ندارد. اما اگر

این تخریب بدون ضرورت واقعی نظامی یا با هدف وارد آوردن آسیب نامتناسب به غیرنظامیان انجام شود، تعدی شمرده شده و ضمان آور خواهد بود.

نتیجه‌گیری

دستاوردهای این پژوهش را می‌توان در چهار محور اساسی زیر جمع‌بندی کرد:

۱. حق حیات و بهره‌مندی از ملزومات بنیادین آن (حقوق طبیعی نظیر دسترسی به آب گوارا، هوا و غذا)، ریشه در ارادهٔ تکوینی و تشریعی خداوند متعال دارد. از آنجا که زنده کردن و میراندن (احیاء و اماته) منحصرراً در ید قدرت الهی است، هیچ‌کس حق ندارد این مواهب را بدون اذن و رضایت شرعی از موجودات زنده سلب کند. لذا تعرض به این حقوق، نیازمند دلیلی قاطع، مشروع و محدود به موارد استثنایی (مانند دفاع مشروع یا ضرورت‌های رزمی ناگزیر) است.

۲. اصل اولیه در دکترین نظامی اسلام، حفظ اصول انسانی و پرهیز از اقدامات وحشیانه است. سیرهٔ قطعی امیرالمؤمنین علی علیه‌السلام در جنگ صفین و واقعهٔ محاصرهٔ خلیفهٔ سوم، به روشنی ثابت می‌کند که بستن آب به روی دشمن و استفاده از آن به عنوان حربۀ جنگی در شرایط عادی نبرد، شرعاً ممنوع و از مصادیق «سنن ظالمانۀ اموی» است. اسلام حتی در برابر دشمن متخاصم، تأمین حداقل‌های حیات را در حالت اختیار محترم می‌شمارد.

۳. فقه نظامی اسلام در عین پابندی به اخلاق، رویکردی واقع‌گرایانه به صحنهٔ نبرد دارد. اگر دفع خطر دشمن و دستیابی به پیروزی، با روش‌های کم‌زیان‌تر ممکن نباشد، فرماندهان نظامی موظف‌اند بر اساس استراتژی «الأسهل فالأسهل» عمل کنند. در شرایط بن‌بست نظامی و انحصار طریق، اقدامات سخت‌گیرانه‌ای نظیر محاصره،

تخریب منابع و حتی قطع دسترسی به آب، از باب ضرورت دفع دشمن، مجاز و در مواردی واجب می‌گردد.

۴. در تطبیق این قواعد بر ابزارهای نوین جنگی (مانند انهدام آب شیرین‌کن‌ها)، حکم فقهی تابعی از «شدت اثر عملیات» و «رعایت اصل عدالت» است؛ بدین معنا که:

- اگر انهدام به قطع مطلق آب و تهدید بقای نفوس مصون بینجامد، صرفاً در فرض ضرورت انحصاری و عدم امکان غلبه از طرق دیگر مجاز است.
- اما اگر اقدام مزبور صرفاً موجب ایجاد صعوبت و اختلال لجستیکی در توان رزمی دشمن شود و راه‌های جایگزین برای تأمین آب وجود داشته باشد، در صورت رعایت تناسب و عدالت در نبرد، کاملاً مجاز و فاقد ضمان خواهد بود.

فهرست منابع

قرآن

ابن ابی‌الحدید، عبدالحمید بن هبة الله. (بی‌تا). شرح نهج البلاغة. قم: مکتبة آية الله العظمی المرعشی النجفی.

احمدی، مهدی. (۱۴۰۲). امنیت و جرایم ضد امنیتی در فقه. قم: زمینه‌سازان ظهور امام عصر (عج).

حلی، جعفر بن حسن. (۱۴۰۸). شرائع الإسلام فی مسائل الحلال والحرام. قم: اسماعیلیان.

خلیفه شوشری، محمدعلی. (۱۴۱۵). الموسوعة الفقهية الميسرة. قم: مجمع الفکر الإسلامی.

خویی، سید ابوالقاسم. (۱۴۱۰). منهاج الصالحین. قم: مدينة العلم.

- (۱۴۱۳). معجم رجال الحديث و تفصیل طبقات الرواة. بی جا: بی نا.
- سبزواری، سید عبدالاعلی. (بی تا). مهذب الأحكام فی بیان الحلال و الحرام. قم: دار التفسیر.
- شهید اول (محمد بن مکی). (۱۴۱۷). الدروس الشرعية فی فقه الإمامیة. قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
- طباطبایی کربلایی، علی بن محمد علی. (۱۴۱۸). ریاض المسائل. قم: مؤسسه آل البيت (ع) لإحياء التراث.
- طوسی، محمد بن الحسن. (۱۴۰۷). تهذیب الأحكام. تهران: دارالکتب الإسلامیة.
- (۱۴۱۴). الأمالی. قم: دارالثقافة.
- (۱۴۴۰). النهاية فی مجرد الفقه والفتاوی. بیروت: دارالکتب العربی.
- علامه حلی، حسن بن یوسف. (۱۴۱۲). منتهی المطلب فی تحقیق المذهب. مشهد: آستان قدس رضوی، مجمع البحوث الإسلامیة.
- کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷). الکافی. تهران: دارالکتب الإسلامیة.
- مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی. (۱۴۰۴). مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول. تهران: دارالکتب الإسلامیة.
- (۱۴۰۶). ملاذ الأخیار فی فهم تهذیب الأخبار. قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
- مناصره، عبدالله علی سلامه محمد. (۱۳۸۴). اطلاعات نظامی در اسلام. قم: زمزم هدایت.
- منقری، نصر بن مزاحم. (۱۴۰۴). وقعة صفین. قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
- نجاشی، احمد بن علی. (۱۳۶۵). رجال النجاشی. قم: مؤسسه النشر الإسلامی، جماعة المدرسين.
- نجفی جواهری، محمد حسن. (۱۳۶۲). جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام. بیروت: دار إحياء التراث العربی.