دوفصلنامه علمی ـ ترویجی مطالعات فقه امامیه
سال چهاردهم/ شماره ۲۶/ بهار و تابستان ۱۴۰۵

Bi-Quarterly Scientific Promotional Journal in Imamiyah Jurisprudence
Year 14 Issue, No 26/ Spring & Summer 2026

مبانی فقهی حقّ حیات و اولویت آن بر آزادی *

□ محمدقیوم عرفانی **

چکیده

در این جُستار، به مبانی و استدلال‌های فقهی حقّ حیات پرداخته می‌شود. حقّ حیات بر مبنای کرامت ذاتی انسان یک حقّ فطری، طبیعی و الهی است. حال پرسش اساسی آن است، وقتی که آدمی از حق حیات فطری و طبیعی برخوردار است، می‌تواند از این حق هر گونه که بخواهد بهره ببرد؟ به بیان دیگر، آیا می‌تواند با استفاده از مفهوم «آزادی» و «حقّ حیات»، پیوندی بین این دو، به نحوی برقرار کند که از حق حیات خود هر گونه استفاده را با توجه به مفهوم آزادی داشته باشد؟ آنچه از مبانی فقهی و استدلال‌های قرآنی، روایی و عقلی حق حیات استفاده می‌شود، اولویت حقّ حیات بر آزادی است. آزادی به صورت مطلق رابطه‌ای با مبانی فقهی حق حیات ندارد. حدّ و مرز آزادی حقّ حیات، هم در عرصه حیات فردی و هم اجتماعی، خودِ «حقّ حیات» است.

کلیدواژه‌ها: علم فقه، مبانی فقهی، حقّ حیات، حقّ آزادی، کرامت انسانی.

---

*. تاریخ وصول: ۱٤۰٤/۱۱/۱۵؛ تاریخ تصویب: ۱٤۰۵/٤/۳۰.

**. دانش آموخته دکتری فقه سیاسی جامعة المصطفیﷺ العالمیه (mq.e@yahoo.com).

مقدمه

از گذشته تا کنون دست‌های پیدا و پنهان بسیاری در کار بوده‌اند تا مسلمانان جهان را به جان هم بیندازند و از این شرایط به نفع خود سود ببرند. نمود بارز این تلاش‌ها را می‌توان در ترورها و کشتارهایی مشاهده کرد که عاملان این جنایت‌ها، هم خود و هم تعدادی از انسان‌های دیگر را به کام مرگ می‌فرستند. به راستی، این افراد برای درستی یا نادرستی اعمال خود به قرآن مراجعه کرده‌اند؟ سنّت پیامبر، اهل‌بیت مطهّرش و صحابه ایشان را بازخوانی کرده‌اند؟ آیا جایز است مسلمانی علیه مسلمان دیگر برخیزد و با مرگ خود، مرگ دیگری را بخرد؟ آیا این افراد اندیشیده‌اند که حیات و زندگی، رحمتی خداوندی است و همگان وظیفه صیانت از آن را دارند؟

به طور کلی، آیا این افراد به مبانی فقهی آزادی حقّ حیات اندیشیده‌اند؟ آیا به فقه — از آن‌رو که تکلیف کارهای دنیوی ما را معیّن می‌کند — مراجعه کرده‌اند تا ببینند منابع فقهی و استدلال‌های قرآنی و روایی، انسان را تا کجا آزاد گذاشته است که از حقّ حیات خود استفاده کند؟ آیا انسان می‌تواند از حق حیات خود هرگونه استفاده ببرد؟ آیا می‌تواند از آزادی حقّ حیات خود بهره گیرد و به حقّ حیات دیگران لطمه بزند؟ یا اینکه آزادی حق حیات محدود و مقیّد است؟ ازاین‌رو، باید به مبانی فقهی آزادی حقّ حیات مراجعه کرد و دید که این افراد از منظر منابع فقهی، مبنا و استدلالی برای کارهای خود دارند یا خیر.

بی‌تردید، حقّ حیات و حق زندگی امری مسلّم است. اعلامیه جهانی حقوق بشر غربی و حقوق بشر اسلامی به این حق تصریح کرده‌اند؛ اما مسئله این است که آیا انسان می‌تواند از این حق به هرگونه استفاده کند؟ در واقع مسئله این است که اولویت حق حیات بر آزادی مطرح است یا برعکس؟ در این پژوهش، نظر فقه کنکاش می‌شود. بدین‌ترتیب، نخست باید بررسی کرد که مبانی فقهی آزادی حقّ حیات کدام‌اند؟ ثانیاً، باید دید که این مبانی، آزادی مطلق حقّ حیات را می‌طلبند یا آزادی محدود آن را؟ اگر گفتیم مبانی و استدلال‌های فقهی، آزادی مطلق حق حیات را می‌طلبند، در این فرض اولویت با آزادی است. اگر مبانی فقهی،

آزادی محدود را طلبید، اولویت با حقّ حیات است. در این صورت، باید دید حدّ و مرز این آزادی چیست و قلمرو آزادی حقّ حیات تا کجاست. این جستار به این پرسش‌ها پاسخ خواهد داد. این بحث، مسئلهٔ امروز ماست و از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. در ابتدای این گفتار باید مفاهیم مورد بحث تعریف یا مراد آنها تعیین شود.

تعریف مفاهیم

۱. مفهوم فقه

فقهای شیعه، علم فقه را مجموعه‌ای از گزاره‌هایی می‌دانند که از کتاب، سنت (دستورات و رفتارهای پیامبرﷺ و ائمه‌علیهم‌السلام)، اجماع، عقل و سایر منابع فقهی جهت بیان احکام مکلّفان استخراج شده‌اند. منظور از فقه، همان علم فقه است. «فقه»، در لغت به معنای فهم و آگاهی است (محقق کرکی، ١٤١٤: ٥). در گذشته، فقهای امامیه تعریفی موسّع و گسترده از علم فقه داشته‌اند و آن را «فهم جمیع احکام دین، اعم از ایمان، عقاید و احکام» می‌دانستند (همان)؛ اما فقه در اصطلاح امروز، «علم به احکام شرعی» است. بر این اساس، «افعال مکلّفین» موضوع عمومی فقه است و احکام پنج‌گانه: وجوب، حرمت، استحباب، کراهت و اباحه و نیز صحت و بطلان، مسائل این علم را تشکیل می‌دهند.

۲. مفهوم آزادی

درباره تعریف آزادی باید گفت که تعریف آن سهل و ممتنع است. ازاین‌رو، ارائه تعریف جامع و مانع از آن بسی دشوار و سخت است. یکی از ریشه‌های این عویصه، به وجود گونه‌های متعدد و گونه‌گون آزادی برمی‌گردد. به هر روی، در ابتدا باید تعریف آزادی تکوینی و تشریعی را از هم بازشناخت.

آزادی، گاهی مقابل جبر است و منظور از آن این است که «انسان فاعلی آزاد و مختار است و کس یا شیء او را مجبور به أعمالش نمی‌کند؛ به عبارت دیگر، انسان از جهت خلقت و تکوین، موجودی آزاد است» (قدردان قراملکی، ۱۳۸۲: ۲۳). در برابر این اصطلاح،

«آزادی تشریعی و اعتباری» قرار دارد؛ بدین معنا که دانشمندان علوم مختلف برای آزادی تعاریف گونه‌گونی جعل و اعتبار کرده‌اند. بدین‌سان، گونه‌های گونه‌گونی از آزادی اعتباری به دست می‌آید و این گونه‌ها نشان می‌دهند که «اصل آزادی اعتباری به اعتبار فرد انسان در اجتماع و جامعه است» (همان: ۲۳).

به طور فشرده می‌توان بیان کرد که دو دسته از تعاریف درباره آزادی وجود دارند:

۱. تعاریفی که بیانگر نظریه‌های مختلف در باره رابطه فرد با جامعه و روابط اجتماعی هستند؛

۲. تعاریفی که بیانگر نظریه‌های مختلف در باره طبیعت و سرشت انسانی‌اند.

دسته نخست، چهار تعریف را شامل می‌شود: **الف)** آزادی به معنای فقدان مانع و رادع؛ **ب)** آزادی به معنای اختیار و برخورداری از حق انتخاب؛ **ج)** آزادی به معنای قدرت و برخورداری از توان مؤثر؛ **د)** آزادی به معنای شأن و منزلت اجتماعی.

دسته دوم، سه تعریف را دربرمی‌گیرد: **الف)** آزادی به معنای خود مختاری و استقلال فردی؛ **ب)** آزادی به معنای اباحیت و انجام دادن آن چه که فرد می‌خواهد؛ **ج)** آزادی به معنای صاحب اختیار و ارباب خود بودن (میراحمدی، ۱۳۸۱: ۲۸).

چهار تعریف دسته اول، در رابطه فرد با افراد دیگر جامعه طرح می‌شوند که از آن به آزادی تشریعی و اعتباری نام برده‌اند. سه تعریف دسته دوم، آزادی به عنوان وصف طبیعت و سرشت انسان تلقی شده، به مثابه یکی از حقوق طبیعی او محسوب می‌شود (همان: ۲۹).

در این نوشتار، مراد از آزادی، فقدان مانع و رادع از دسته اول و آزادی به معنای اباحیت و انجام دادن آن چه که فرد می‌خواهد، از دسته دوم است. در توضیح این دو باید نگاشت که باید بحث کرد و دید که دلیل‌های فقهی آزادی حق حیات مانع و رادع و محدودیتی برای این آزادی قرارداده است یانه؟ اگر جواب مثبت است، پس آن محدودیت و مانع چیست؟ اگر جواب منفی است، پس انسان نسبت به خود و دیگران مانعی بر سر راه آزادی حق حیات خویش نمی‌بیند و مُجاز است که هر گونه استفاده دلبخواهی از این حق بکند. آیا چنین است؟!

۳. مفهوم حقّ حیات

در ماده دوم اعلامیه اسلامی حقوق بشر آمده است که: «الف) زندگی موهبتی است الهی و حقی است که برای هر انسانی تضمین شده است، و بر همهٔ افراد و جوامع و حکومت‌ها واجب است که از این حق حمایت نموده و در مقابل هر تجاوزی علیه آن ایستادگی کنند و جایز نیست کشتن هیچ کس بدون مجوّز شرعی.» و در بند ج همان ماده آمده است که «پاسداری از ادامه زندگی بشریت تا هرجایی که خداوند مشیت نماید، وظیفه‌ای شرعی می‌باشد» (بسته نگار، ۱۳۸۵: ۵۹).

در متن اعلامیه جهانی حقوق بشر مصوّب ۱۰ دسامبر ۱۹٤۸م. در ماده سوم آمده است: «هر فردی حق زندگی، آزادی و امنیت شخصی دارد.» (همان: ۵۲).

در نظام حقوقی اسلام، حق زندگی حقّی خدادادی و همه افراد به طور یکسان از آن بهره‌مند است. به همین دلیل قرآن کریم کشتن یک نفر را با کشتار همه و زنده‌کردن یک نفر را با زنده نمودن همه مردم یکسان دانسته است (مائده: ۳۲).

بدین‌ترتیب، انسان آزادانه به دنیا نمی‌آید؛ اما پس از تولد، آزادی حقّ حیات و زندگی دارد.

مبانی فقهی حقّ حیات

۱. کرامت انسانی

کرامت انسانی، یکی از حقوق اساسی و زیربنایی برای دیگر حقوق موضوعه بشری است. به تصریح قرآن، در انسان روح خدا دمیده شده است. بدین جهت، او شایسته تکریم، تعظیم و حتی لایق سجده فرشتگان دانسته شده و جایگاه جانشینی خدا را از آنِ خود کرده است. قرآن کریم فرموده است:

وَ لَقَدْ كَرَّمْنا بَني آدَمَ وَ حَمَلْناهُمْ فِي الْبَرِّ وَ الْبَحْرِ وَ رَزَقْناهُمْ مِنَ الطَّيِّباتِ وَ فَضَّلْناهُمْ عَلى كَثيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنا تَفْضيلاً (اسراء: ۷۰)؛ همانا ما فرزندان آدم را

کرامت بخشیدیم و آنان را بر دریا و خشکی مسلّط نمودیم و از چیزهای پاک روزی و بر بسیاری از مخلوقات خویش برتری دادیم.

در فرازی از آیه ١٤ از سوره مؤمنون آمده است: «**فَتَبارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخالِقين**». در این آیه شریفه پس از اشاره به مراحل تکوّن و رشد جنین و دمیده شدن روح در آن، خداوند از خود به عنوان «أحسن الخالقین» نام برده، خلق چنین موجودی به نام انسان را به خود تبریک گفته است. واضح است که صفت «احسن الخالقین» برای خداوند متناسب با صفت «احسن المخلوقین» برای انسان خواهد بود. نیز تبریک خداوند جز با کرامت ذاتی انسان سازگار نخواهد بود (منتظری، ۱۳۸۵: ۳۳).

حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام در نامه شناخته شده خود به مالک اَشتر نخعی در باره حقوق مردم و نحوه مواجهه با آنان فرموده‌اند: «... **فإنّهم صنفان: إمّا أخٌ لَّکَ فی الدّین و إما نظیرٌ لَّک فی الخَلق**» (نهج البلاغه نامهٔ ۵۳/ ۹۹۳). در تحلیل این فراز گفته‌اند که حضرت امیر علیه السلام «اخوّت در دین یعنی عقیده را در عَرض و مساوی با انسانیت و همنوع بودن دانسته و هیچ ترجیحی از نظر حقوق برای صِرف عقیده قائل نشده‌اند» (منتظری، همان: ٣٤).

مادّی‌گرایان، حقّ حیات را از حقوق طبیعی انسان برشمرده است. بدین لحاظ، از منظر آنان آزادی حقّ حیات توجیه عقلانی می‌شود. اما انسان در جهان‌بینی الهی، به مثابه جانشین خداوند در زمین مطرح است؛ جانشینی که در او روح خدا دمیده شده است. ازاین‌رو، از کرامت و احترام ذاتی برخوردار است. دیدگاه الهی بر آن است که انسان به عنوان جانشین خداوند، غایت فراطبیعی در زندگی خود دارد. خلقت انسان، از اساس، برای نیل به آن هدف بوده است. رسیدن به آن غایت بدون آزادی امکان ندارد. بنابراین، انسان واجد حق حیات بوده، بدین‌سان، از آزادی حق حیات نیز برخوردار است؛ بدین معنا که دیگران مُجاز نیستند این حقّ فطری و الهی را از انسانی سلب یا محدود کنند. حتی یک انسان مُجاز نیست این حق را از خود سلب نماید.

به هر صورت، کرامت انسانی دارای دو جنبه است: یکی، جنبه سلبی و دیگری، جنبه ایجابی. جنبه سلبی، هر گونه رفتار و عملی را که کرامت، شخصیت و شخص انسان را

تهدید و نابود کند حرام شمرده است. جنبه ایجابی، حیات را رحمت خداوندی تلقی کرده، احترام به شخصیت انسان و بزرگداشت او و همه مقدّمات این امر را لازم شمرده است. این هر دو جنبه، مبانی فقهی آزادی حقّ حیات را تشکیل می‌دهند و منابع معتبر فقهی از کرامت انسانی و جوانب مختلف آن دفاع می‌کند.

۱-۱. دفاع از کرامت انسانی با رویکرد سلبی

۱-۱-۱. حرمت قتل

کشتن دیگران بدون دلیل شرعی، به شدت مورد مذمت و محکومیت قرآن قرار گرفته است. شدّت برخورد قرآن در این مورد به اندازه‌ای است که کشتن یک نفر معادل کشتن تمامی مردم برشمرده شده است. قرآن مجید در این باره فرموده است: «**كَتَبْنا عَلى بَنى إِسْرائيلَ أَنَّهُ مَنْ قَتَلَ نَفْساً بِغَيرِ نَفْسٍ أَوْ فَسادٍ فِى الْأَرْضِ فَكَأَنَّما قَتَلَ النَّاسَ جَميعاً وَ مَنْ أَحْياها فَكَأَنَّما أَحْيا النَّاسَ جَميعاً**» (مائده: ۳۲).

در آیه دیگر، قرآن عظیم کیفر کشتن عمد انسان مؤمن را عذاب عظیم جهنم، غضب و لعن الهی بیان کرده است:

«**وَ مَنْ يقْتُلْ مُؤْمِناً مُتَعَمِّداً فَجَزاؤُه جَهَنَّمُ خالِداً فيها وَ غَضِبَ اللَّهُ عَلَيهِ وَ لَعَنَهُ وَ أَعَدَّ لَهُ عَذاباً عَظيماً**» (نساء: ۹۳).

قرآن، صرفاً به وعده مجازات اخروی بسنده نکرده است؛ بلکه حکم به قصاص قاتل داده، اجرای این حکم را عامل بازدارنده و پیش‌گیرانه از رویداد قتل‌های دیگر برشمرده و در نهایت موجب حیات فرد و اجتماع توصیف کرده است. قصاص، هم موجب حیات اجتماع است؛ چرا که به مثابه عامل بازدارنده از وقوع قتل‌های دیگر پیشگیری می‌کند؛ هم موجب حیات خود فرد است؛ چرا که در طبیعت و ذات هر کسی میل به صیانت نفس وجود دارد. در واقع، می‌توان گفت، قصاص نقش لجامی را بازی می‌کند که در دهان یک حیوان سرکش گذاشته شده است. به این ترتیب، هر زمانی که این حیوان از حدود خود تعدّی کند و بخواهد نفس کس دیگری را بگیرد، تمایل ذاتی صیانت نفس که آن لجام را به دست دارد، او

را کنترل نموده، به او یاد آوری می‌کند که اگر کسی را به عمد بکشی، کشته می‌شوی: «**وَ لَكُمْ فِي الْقِصاصِ حَياةٌ يا أُولِي الْأَلْبابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ**» (بقره: ۱۷۹).

۲-۱-۱. حرمت انتحار

صعود به مقامات عالیه، غایتی است که خداوند برای رسیدن به آن نعمت حیات آدمی را عطا فرموده است. بدین لحاظ، همان‌گونه که دیگران وظیفه دارند احترام به حق حیات کسی بگذارند؛ خود او نیز وظیفه دارد که از حیات خویش صیانت نماید. افزون بر این که، میل به صیانت ذات و نفس، یکی از تمایلات فطری و طبیعی هر انسانی است؛ آیات متعددی، از حرمت انتحار و خودکُشی سخن گفته است. از جمله، این آیه بر حرمت خود کُشی دلالت دارد:

«**وَ لا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كانَ بِكُمْ رَحيماً * وَ مَنْ يفْعَلْ ذلِكَ عُدْواناً وَ ظُلْماً فَسَوْفَ نُصْليهِ ناراً وَ كانَ ذلِكَ عَلَى اللَّهِ يسيراً**» (نساء: ۲۹ و ۳۰).

طبرسی در تفسیر «مجمع البیان» فرموده که در باره جمله «**وَ لا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ**» چهار قول است:

۱. یکدیگر را مکشید؛

۲. خود کشی نکنید؛

۳. با إرتکاب گناهان، اسباب هلاك خویش را فراهم مسازید و خود را مستوجب عقاب نکنید.

٤. از امام باقر﵇ روایت شده است که: خود را به خطر میفکنید و با کسانی که از شما نیرومندترند مجنگید (طبرسی، ۱۳۷۲: ۳/ ۵۹-٦۰).

علامه طباطبایی، جمله مورد بحث را مطلق تلقی کرده، فرموده است که نفوس همه افراد جامعه دینی به مثابه نفس واحده است. بدین‌ترتیب، تفاوتی میان جان خود و دیگری نیست. بنابراین، این فراز از آیه حرمت خودکشی و انتحار را نیز شامل است (طباطبایی، ۱۳۷٤: ٤/ ۵۰۵-۵۰٦).

علامه در ادامه همین بحث، برای مدعای خود که آیه حرمت خودکشی را نیز دربرمی‌گیرد

به روایتی نیز تمسک می‌کند. این روایت در کتاب من لایحضره الفقیه آمده است که امام صادق‌علیه‌السلام فرمود: کسی که خود را عمداً به قتل رساند برای همیشه در آتش جهنم خواهد ماند؛ چون خدای تعالی فرموده است: «**وَ لا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كانَ بِكُمْ رَحِيماً وَ مَنْ يفْعَلْ ذلِكَ عُدْواناً وَ ظُلْماً فَسَوْفَ نُصْلِيهِ ناراً وَ كانَ ذلِكَ عَلَى اللَّهِ يسِيراً**» (همان، ۵۰۹). بدین‌ترتیب، امام معصوم‌علیه‌السلام به این آیه، برای حرمت انتحار استدلال کرده است.

به نظر می‌رسد، این روایت، شاهدی است بر این که مراد آیه انتحار و خودکشی است؛ چرا که امام‌علیه‌السلام در تحریم خودکشی به این آیه استناد نموده است. بنابراین، در حرام بودن إنتحار هیچ تردیدی وجود ندارد.

در تاریخ اسلام آمده است که روزی پیامبر اعظم اسلام‌صلی‌الله‌علیه‌وآله درباره کسی فرمود: «سرانجام، این فرد به جهنّم خواهد رفت.» گروهی با شنیدن این سخن، سخت شگِفت‌زده شدند؛ چرا که آن فرد در انجام کارهای خیر و حضور در صحنه‌های مبارزه و سیاست برجسته بود. سپس دیدند که وی در یکی از جبهه‌ها مجروح گشت و برای رهایی از درد جراحت، دست به خودکشی زد. بدین‌سان، ملاحظه می‌شود که حقّ حیات آن اندازه رفیع و ارجمند است که اگر انسانی با سابقه بلند مبارزه و جهاد، به این حق تجاوز کند به دوزخ و جهنّم راه می‌سپارد (جوادی آملی، ۱۳۸٦: ۱۸۳).

۳-۱-۱. حرمت سِقط جنین

اسلام نه تنها به آزادی حق حیات انسانِ تولّد یافته، اهمّیت ویژه‌ای قائل است؛ بلکه حقّ حیات جَنین در رَحِم مادر را نیز به رسمیت شناخته است. مبنای این حکم، افزون بر فلسفه الهی خلقت و الهی بودن حق حیات، روایات متعدّد است:

۱. **مُحَمَّدُ بْنُ عَلِی بْنِ الْحُسَینِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَینِ بْنِ سَعِیدٍ عَنِ ابْنِ أَبِی عُمَیرٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِی حَمْزَةَ وَ حُسَینٍ الرَّوَّاسِی جَمِیعاً عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِی الْحَسَنِ‌علیه‌السلام الْمَرْأَةُ تَخَافُ الْحَبَلَ فَتَشْرَبُ الدَّوَاءَ فَتُلْقِی مَا فِی بَطْنِهَا قَالَ لَا فَقُلْتُ إِنَّمَا هُوَ نُطْفَةٌ فَقَالَ إِنَّ أَوَّلَ مَا یخْلَقُ نُطْفَةٌ** (حر عاملی، ۱٤۰۹: ۲۹/ ۲٦).

در این روایت، اسحاق بن عمار از امام موسی کاظم‌علیه‌السلام می‌پرسد: زنی که از باردار شدن می‌ترسد، آیا او می‌تواند که دارویی بخورد و آنچه در شکم دارد را سقط کند. امام‌علیه‌السلام می‌فرماید: «نه». سائل می‌گوید: عرض کردم هنوز در حال نطفه است [آیا در این حال نیز جایز نیست؟]، امام می‌فرماید: «آغاز خلقت انسانی نطفه است».

۲. مُحَمَّدُ بْنُ يعْقُوبَ بِأَسَانِيدِهِ إِلَى كِتَابِ ظَرِيفٍ عَنْ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ‌علیه‌السلام قَالَ: جَعَلَ دِيةَ الْجَنِينِ مِائَةَ دِينَارٍ وَ جَعَلَ مَنِى الرَّجُلِ إِلَى أَنْ يكُونَ جَنِيناً خَمْسَةَ أَجْزَاءٍ فَإِذَا كَانَ جَنِيناً قَبْلَ أَنْ تَلِجَهُ الرُّوحُ مِائَةَ دِينَارٍ وَ ذَلِكَ أَنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ وَ هِى النُّطْفَةُ فَهَذَا جُزْءٌ ثُمَّ عَلَقَةً فَهُوَ جُزْءَانِ ثُمَّ مُضْغَةً فَهُوَ ثَلَاثَةُ أَجْزَاءٍ ثُمَّ عَظْماً فَهُوَ أَرْبَعَةُ أَجْزَاءٍ ثُمَّ يكْسَى لَحْماً فَحِينَئِذٍ تَمَّ جَنِيناً فَكَمَلَتْ لَهُ خَمْسَةُ أَجْزَاءٍ مِائَةُ دِينَارٍ وَ الْمِائَةُ دِينَارٍ خَمْسَةُ أَجْزَاءٍ فَجَعَلَ لِلنُّطْفَةِ خُمُسَ الْمِائَةِ عِشْرِينَ دِينَاراً وَ لِلْعَلَقَةِ خُمُسَى الْمِائَةِ أَرْبَعِينَ دِينَاراً وَ لِلْمُضْغَةِ ثَلَاثَةَ أَخْمَاسِ الْمِائَةِ سِتِّينَ دِينَاراً وَ لِلْعَظْمِ أَرْبَعَةَ أَخْمَاسِ الْمِائَةِ ثَمَانِينَ دِينَاراً فَإِذَا كُسِى اللَّحْمَ كَانَتْ لَهُ مِائَةٌ كَامِلَةً فَإِذَا نَشَأَ فِيهِ خَلْقٌ آخَرُ وَ هُوَ الرُّوحُ فَهُوَ حِينَئِذٍ نَفْسٌ بِأَلْفِ دِينَارٍ كَامِلَةً إِنْ كَانَ ذَكَراً وَ إِنْ كَانَ أُنْثَى فَخَمْسُمِائَةِ دِينَارٍ (حر عاملی، همان: ۳۱۲).

در این حدیث، مطرح شده است که حضرت امیرالمؤمنین‌علیه‌السلام دیه جنین را صد دینار قرار داد؛ بدین جهت که خداوند تعالی انسان را از حقیقتی کشیده شده از گِل آفرید که آغاز آن نطفه است و آن یک جزء است؛ سپس، عَلَقَه است و آن جزء دیگر است. بعد از آن، مُضغه است که آن جزء سوم است. پس از آن مرحله بروز استخوان است که آن جزء چهارم است. سپس، گوشت به آن استخوان پوشیده می‌شود و در این مرحله، جنین با پنج جزء تکمیل شده است و دیه جنین در این مرحله صد دینار است و صد دینار تقسیم به اجزاء جنین می‌گردد: برای نطفه، یک پنجم صد دینار، برای علقه، دو پنجم، برای مضغه، سه پنجم، برای استخوان، چهار پنجم و هنگامی که گوشت بر استخوان رویید، صد دینار کامل دیه دارد. هنگامی که روح در جنین خلق شد، اگر در این موقع سقط شود، دیه کامل باید در نظر گرفته شود و آن هزار دینار است اگر پسر باشد و پانصد دینار اگر دختر.

در این مقال، به دلیل رعایت اختصار به این دو روایت بسنده می‌گردد و نویسنده، طالبین تحقیق را به کتاب‌های رِوایی، ذیل باب دیات نطفه، علقه و... ارجاع می‌دهد. در این باب و باب‌های مربوطه دیگر احادیث بسیاری در حرمت سقط جنین مطرح شده‌اند.

بنابراین، در فقه اسلامی با کمال روشنی تبیین می‌شود که حق حیات از آغاز بروز ماده خلقت آدمی که نطفه است و با قرار گرفتن آن در مسیر فرایند تکاملی رحمت خداوندی در این جهان، برساخته می‌شود و همگان مؤظف‌اند که از این رحمت الهی پاسداری کنند. در غیر این صورت، قتل نفس محترمه تحقق یافته، قاتل باید به کیفر مالی مشخص شده از سوی خداوند محکوم گردد.

۴-۱-۱. حرمت ترور

ترور، در لغت به معنای وحشت و ترس است. معادل عربی آن «إرهاب»، «فَتک» و «غیله» می‌باشد. در اصطلاح به قتل‌هایی گفته می‌شود که با سلاح و با نقشه‌ای از پیش، و بدون برگزاری دادگاه مشروعی انجام گیرد. دو واژه اخیر به معنای حمله ناگهانی و غافلگیرانه است؛ اما در «فتک»، نوعی تأمین به آن کس وجود دارد؛ ولی «غیله» از این نظر اعم است. در «اغتیال»، بُردن فرد مورد اغتیال به محل مخفی لحاظ شده است؛ اما فتک، از این نظر اعم است (منتظری، ۱۳۸۸: ۷۵). در کتاب مکاتیب الرسول نیز در معنای فتک، این معنا نقل شده است: «الفتك هو القتل بعد الأمان غدراً» (احمدی میانجی، ۱٤۱۹: ۳/ ٤۰).

بنابراین، در جهان اسلام واژه‌های «إرهاب»، «فتک» و «إغتیال» به کار رفته‌اند. در منابع غربی و منابع اهل سنت واژه إرهاب، هم‌معنا با واژه ترور به کار رفته است. واژه ارهاب و یا مشتقات آن در چند آیه قرآن به کار برده شده است؛ اما به اعتقاد بیشتر اندیشمندان شیعی، میان واژه ارهاب و ترور، هیچ‌گونه ارتباط و سنخیتی وجود ندارد؛ برای نمونه، از دیدگاه نظام تفسیری شیعی، آیه ٦۰ سوره انفال، پیام بنیادینش به مسلمانان این است که با تجهیز خود و تولید ترس از این طریق در میان دشمنان، به بازدارندگی از اقدام دشمن علیه نیروهای خودی بپردازید. پس، إرهاب به معنای ایجاد خوف که خصلت بازدارندگی دارد به کار رفته است.

امروزه، از واژه إغتیال، برای کلیه قتل‌های سیاسی استفاده می‌شود.

ادلّه بر حرمت ترور

۱. بر ترور، عنوان قتل بدون دلیل و حجت شرعی صادق است. چنان‌که پیش از این مطرح شد، قرآن و روایات ارتکاب قتل را از گناهان کبیره برشمرده، برایش مجازات‌های سنگین دنیوی و اخروی در نظر گرفته است. بنابراین، تمام دلیل‌های حرمت قتل، دلیل بر حرمت ترور نیز هستند.

۲. روایاتی در منابع اسلامی داریم که به شکل مشخص به مسأله ترور پرداخته و آن را حرام دانسته است. از جمله هنگامی که پیامبر رحمت اسلام با یهودیان یَثرِب ـ مدینه ـ قرارداد صلح بست، در یکی از بندهایش به فتک اشاره کرده است: «**وأَنَّهُ مَن فَتَكَ فَبِنَفسِهِ فَتَكَ واهل‌بيتِهِ إلاّ مَن ظُلِم**» (احمدی میانجی، همان: ۳/ ۳٦). به این ترتیب، پیامبر اسلام با یهودیان شرط کرد که دست به کار «فتک» نزنند، وگرنه این کار را به خودشان انجام داده‌اند. در مکاتیب الرسول در شرح این بند از پیمان آمده است: «شرطﷺ مع الیهود عدم الفتك أی اشترط علیهم أن لا یفتکوا» (همان: ٤٠). نیز در همین منبع در باره استثنای این بند آمده است: «والمستفاد من الاستثناء أن ظلم أحد المتعاهدین الآخر یوجب حِل فتك المظلوم للظالم سواء كان البادی من الیهود أو المسلمین.»

در کتاب کافی آمده است که ابی الصلاح کَنانی به امام صادقؑ گفته بود: من همسایه از هَمْدان به نام جَعد بن عبدالله دارم. او در مجالس، هر وقت از حضرت امیرؑ و فضیلت‌های ایشان سخن به میان می‌آید، به آن حضرت توهین می‌کند و ناسزا می‌گوید. آیا به من اجازه می‌فرمایید که او را [از بین ببرم]؟ حضرت فرمود: آیا واقعاً چنین کاری می‌کنی؟ ابی‌الصلاح می‌گوید من گفتم: بلی، به خدا قسم در کمین او می‌نشینم و با شمشیر او را می‌کشم. امامؑ فرمود: ای اباالصلاح! این فتک است و پیامبرﷺ از آن نهی کردند:

عَلِی بْنُ إِبْرَاهِیمَ عَنْ أَبِیهِ عَنِ ابْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ رَجُلٍ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَبِی الصَّبَّاحِ الْكِنَانِی قَالَ: قُلْتُ لِأَبِی عَبْدِ اللَّهِؑ إِنَّ لَنَا جَاراً مِنْ هَمْدَانَ یقَالُ لَهُ الْجَعْدُ بْنُ عَبْدِ

اللَّهِ وَ هُوَ يجْلِسُ إِلَينَا فَنَذْكُرُ عَلِياً أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَﷺ وَ فَضْلَهُ فَيقَعُ فِيهِ أَ فَتَأْذَنُ لِي فِيهِ فَقَالَ لِي يا أَبَا الصَّبَّاحِ أَ فَكُنْتَ فَاعِلًا فَقُلْتُ إِي وَ اللَّهِ لَئِنْ أَذِنْتَ لِي فِيهِ لَأَرْصُدَنَّهُ فَإِذَا صَارَ فِيهَا اقْتَحَمْتُ عَلَيهِ بِسَيفِي فَخَبَطْتُهُ حَتَّى أَقْتُلَهُ قَالَ فَقَالَ يا أَبَا الصَّبَّاحِ هَذَا الْفَتْكُ وَ قَدْ نَهَى رَسُولُ اللَّهِﷺ عَنِ الْفَتْكِ يا أَبَا الصَّبَّاحِ إِنَّ الْإِسْلَامَ قَيدَ الْفَتْكَ

(کلینی، ۱۴۰۷: ۷/ ۳۷۵؛ شیخ طوسی، ۱۴۰۷: ۱۰/ ۳۱۴؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۴۷/ ۱۳۷).

بر پایه نقل کتاب‌های تاریخی، جناب مُسلم بْن عقیل نیز در منزل هانی بْن عُروه این حدیث پیامبر اسلام را یکی از دو دلیل سرباززدن خود از ترور ابن زیاد بیان نمود: «أمّا أحدهما: فکراهة هانی أن یقتل فی داره. و أمّا الاخری: فحدیث حدّثه الناس عن النّبیﷺ: «إنّ الإیمانَ قیدَ الْفَتْك، و لا یفتِكُ مُؤمنٌ» (ابومخنف کوفی، ۱٤۱۷: ۱۱٤؛ مجلسی، ۱٤۰۳: ٤٤/ ۳٤۳).

در منابع روایی هر دو تعبیر یعنی اسلام و ایمان آمده است: الإسلام قید الفتک و الایمان قید الفتک. بدین ترتیب، اسلام و یا ایمان قید فتک و تقیید آن است. ازاین‌رو، کسی که فتک می‌کند، طبق اسلام یا ایمان عمل نکرده است. بنابراین، مبغوضیت و حرمت فتک و اغتیال به روشنی از این دلایل و روایات استفاده می‌شود.

۳. عقل نیز در چنین مواردی که ظواهر ادلّه بر مبغوضیت چیزی است ـبه ویژه در مسئله دِماء و خونـ تا هنگامی که دلیل یا ادلّه مستحکمی بر جواز نداشته باشد، ادلّه را بر غیر حرمت ـ کراهت ـ حمل نمی‌کند. در این مسأله، از اساس دلیل بر جواز وجود ندارد.

۵-۱-۱. سقوط انجام تکالیف شرعی در هنگام تزاحم با حقّ حیات

همه احکام و تکالیف شرعی در هنگامی که عمل به آن موجب ضرر جسمانی یا روانی کسی گردد، از او ساقط می‌شوند؛ بدین معنا که از منظر شریعت اسلام، حیات، آن جلوه محبوب از عظمت خداوندی است که هر کس و به هر اندازه ظرفیت و توانایی آماده‌کردن وسایل مطلوب حیات را داشته باشد و هر اندازه قدرت دفع ضرر از آن را داشته باشد، باید إقدام به مقدور بنماید و در غیر این صورت مجرم و مستحق کیفر است (جعفری تبریزی، ۱۳۸۰: ۱۹۲). در مبانی دینی و فقهی ما ضرر و ضرار نفی شده است. پیامبر عظیم‌الشأن اسلام فرموده است: «لاضرر و لاضرار فی الاسلام».

نه تنها تکالیف شرعی در هنگام تزاحم با حق حیات ساقط می‌گردد، بلکه آنگاه که سلامتی انسان را در معرض خطر قرار دهند، این صورت نیز از مواردی است که تکالیف از عهده انسان برداشته شده‌اند. همه این موارد، از جمله مواردی هستند که نشان می‌دهند در فقه اسلامی به حقّ حیات و استلزامات این حق به چه میزانی اهمّیت داده شده است.

۶-۱-۱. ممنوعیت پناه دادن قاتل و برحذر داشتن مردم از تماشای رویداد قتل

درباره ممنوعیت پناه دادن قاتل، روایاتی چندی در کُتُب روایی مطرح شده‌اند. از جمله این روایات، این روایت است که در زیر بیان می‌شود:

وَ عَنْهُ عَنْ مُعَلًّى وَ عَنْ عِدَّةٍ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيادٍ جَمِيعاً عَنِ الْوَشَّاءِ قَالَ سَمِعْتُ الرِّضَاؑ يقُولُ [...] «قَالَ رَسُولُ اللَّهِﷺ: لَعَنَ اللَّهُ مَنْ أَحْدَثَ حَدَثاً أَوْ آوَى مُحْدِثاً قُلْتُ وَ مَا الْمُحْدِثُ قَالَ مَنْ قَتَلَ (حرعاملی، همان).

این حدیث شریف می‌فرماید که هر کس حادثه‌ای را به وجود آورد و یا به وجودآورنده حادثه‌ای را پناه دهد، بر او لعنت خدا باد. از آن حضرت سؤال شد که محدِث کیست؟ فرمود: کسی که مرتکب قتل نفس شده است.

درباره کسی که می‌تواند از قتل نفسی جلوگیری نماید، اما این کار را نمی‌کند و به تماشای رویداد قتل نفس محترمه می‌نشیند، نیز روایاتی وارد شده است. از جمله این روایات، روایت زیر بسیار قابل توجه است:

عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِؑ أَنَّ ثَلَاثَةَ نَفَرٍ رُفِعُوا إِلَى أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَؑ وَاحِدٌ مِنْهُمْ أَمْسَكَ رَجُلًا وَ أَقْبَلَ الآخَرُ فَقَتَلَهُ وَ الآخَرُ يرَاهُمْ فَقَضَى فِی [صَاحِبِ] الرُّؤْيةِ أَنْ تُسْمَلَ عَينَاهِ وَ فِی الَّذِی أَمْسَكَ أَنْ يسْجَنَ حَتَّى يمُوتَ كَمَا أَمْسَكَهُ وَ قَضَى فِی الَّذِی قَتَلَ أَنْ يقْتَلَ (حر عاملی، همان).

از امام صادقؑ روایت شده است که سه نفر را به خدمت امیر المؤمنینؑ احضار کردند که یکی از آنان مردی را گرفته، دیگری، او را کشته و سومی، آن دو را تماشا کرده بود. آن حضرت درباره کسی که تماشا کرده بود حکم فرمود چشمانش را کندند و در باره کسی که مقتول را گرفته، او را نگه داشته بود که کشته شود، حکم به حبس أبد و در باره قاتل، حکم به قتل او فرمودند.

این نکته نا گفته آشکار است که حکم به درآوردن چشمان تماشاکننده قتل در هنگامی

است که او توانایی نجات مقتول را داشته، با این وجود، کاری برای نجات او از دست قاتل انجام نداده است.

۷-۱-۱. حرمت قتل دیگری برای نجات خود

در فقه اسلامی آمده است اگر کسی را مجبور کنند که دیگری را بکشد وگرنه خود کشته خواهد شد، او نمی‌تواند دیگری را برای نجات خود به قتل برساند؛ زیرا هنگامی که موقعیتی ایجاب کند که خونی ریخته شود هیچ کس نباید ضرر قطعی را به دیگری متوجه سازد. در حدیثی از امام صادق‌علیه‌السلام آمده است که، تقیه برای جلوگیری از ریختن خون جعل شده است؛ اما وقتی که بناست خونی ریخته شود، دیگر جایی تقیه نیست (جعفری تبریزی، همان: ۱۹۳).

به هر روی، در منابع فقهی و روایی اسلام، این قسم احکام، نشان دهنده عظمت و اولویت حقّ حیات است. این‌گونه ممنوعیت‌ها در روایات و منابع معتبر فقهی ما حکایت از این حقیقت انکارناپذیر دارد که در هر شرایطی از قتل نفس محترمه باید جلوگیری نمود و ابزارهای بازدارنده قتل را تدارک دید.

۲-۱. دفاع از کرامت انسانی با رویکرد ایجابی

۱-۲-۱. حیات به مثابه رحمت خداوندی

حیات، در قرآن عظیم یکی از رحمت‌های الهی تلقی شده است: «**فَانْظُرْ إِلى آثارِ رَحْمَتِ اللَّهِ كَيفَ يحْى الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِها**» (روم: ۵۰). این آیه می‌فرماید که به آثار رحمت خداوندی بنگر که چگونه زمین را پس از مرگ و پژمردگی احیا می‌کند. در این آیه شریفه حیات گیاهان، درخت‌ها، گل‌ها و کشتزارها رحمت خداوندی برشمرده شده‌اند. در حالی که حیات روییدنی‌ها رحمت الهی است، به طور قطع می‌توان گفت که حیات جانداران و فراتر از آن حیات انسان‌ها عالی‌تر و ارزنده‌تر است و به طریق أولی رحمت خداوندی است و همه بشریت حق برخورداری از این رحمت الهی را دارند. هنگامی که در کنار آیه مزبور، این آیه قرار گیرد که می‌فرماید: «**وَ لا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كانَ بِكُمْ رَحيماً**» (نساء: ۲۹)؛ به دست

می‌آید که هیچ کس نباید مزاحم این حق و رحمت باشد. بدین‌ترتیب، ملاحظه شد که «حیات» مساوی با «رحمت خداوندی» است و هیچ کسی نباید حق برخورداری از رحمت خداوندی را به جز خود خداوند از کسی سلب یا محدود نماید.

۲-۲-۱. برائت، به مثابهٔ اصل اولی در مورد هر انسانی

در نظام حقوقی اسلام اصل اولی در مورد هر انسانی برائت است. بدین جهت، نمی‌توان افراد را به جرمی متّهم کرد و آنان را سرزنش و مجازات نمود؛ مگر این که دلیل مستحکم و کافی برای اثبات جرم وجود داشته باشد. این اصل در آیات و روایاتی مورد تأکید قرار گرفته است. از جمله در این آیه از قرآن کریم آمده است:

وَ مَنْ یکْسِبْ خَطِیئَةً أَوْ إِثْماً ثُمَّ یرْمِ بِهِ بَرِیئاً فَقَدِ احْتَمَلَ بُهْتَاناً وَ إِثْماً مُبِیناً (نساء: ۱۱۲)؛ هرکس لغزش یا گناهی که دستاورد اوست به بی‌گناه دیگری نسبت دهد، بار بهتان و گناهی آشکار را بر دوش گرفته است.

تعبیر «بریئاً» نشانه توجه قرآن به اصل برائت در مورد یکایک افراد است. فقها، در شرح قاعده معروف **الحدود تُدْرَءُ بالشّبهات** به روایاتی استناد می‌کنند که همگی دلیل اصل برائت هستند.

در برخی از جرم‌ها که به هتک حرمت و آبروی مسلمان و صدمه شخصیّت اجتماعی او منجر می‌شود، اسلام جُبران آن را لازم دانسته است و در برخی دیگر برای آن مجازات تعیین کرده است. از جمله، حدّی که برای قذف تعیین شده است.

مباحثی که مطرح شدند، استدلال‌هایی بودند که برای پاسداشت کرامت انسانی و حق حیات و استمرار این حق در فقه اسلامی و به طور کلی در دین اسلام تعبیه شده‌اند. هر زمانی که از حقی سخن رانده می‌شود، تکلیفی در برابرش خودنمایی می‌کند. انسان‌ها نسبت به هم حق حیات دارند؛ بدین معنا که همه افراد هم محقّ و هم مکلّف‌اند. هم حق دارند که از نعمت حیات و حق زندگی به شکل آزادانه بهره ببرند و هم مکلّف‌اند که از این حق پاسداری نموده، به حقوق دیگران ـ به ویژه حق حیات آنها تعدی و لطمه‌ای وارد ننمایند.

در سؤالی که از آیت ا... مکارم شیرازی شده است که شخصی از یک بیماری لاعلاج مانند سرطان رنج می‌برد و پزشکان هم از معالجه وی ناامید شده‌اند، حال اگر پزشکی از روی ترحّم و دلسوزی از معالجه وی که منتهی به ادامه زندگی شخص بیمار در مدّت کوتاهی می‌شود خودداری نماید و بیمار زودتر بمیرد، آیا از نظر فقهی چنین کاری جُرم است؟ لطفاً به دلیل آن اجمالاً اشاره کنید؛ جواب داده است که: قتل انسان مطلقاً جایز نیست، حتی از روی ترحّم، و حتّی با اجازه خود مریض. دلیل اصلی این مسئله اطلاقات ادلّه حرمت قتل از آیات و روایات است و همچنین ادلّه وجوب حفظ نفس. ممکن است فلسفه آن این باشد که چنین اجازه‌ای سبب سوء استفاده‌های فراوان می‌شود و قتل از روی ترحّم به بهانه‌های واهی صورت می‌گیرد، یا افرادی به قصد انتحار از این راه وارد می‌گردند. به علاوه، مسائل پزشکی غالباً یقین‌آور نیست؛ چه بسا افرادی که از حیات آنها مأیوس بوده‌اند، به طور شگفت‌انگیزی از مرگ رهایی یافته‌اند (مکارم شیرازی، ۱٤۲۹: ۱۱٦).

بنابراین، از دفاعیه‌ها و استدلال‌های فوق، که همگی به اصل کرامت ذاتی انسان به مثابهٔ مبنای حقّ حیات برمی‌گردند، استفاده می‌شود که انسان‌ها آزادی حقّ حیات دارند؛ بدین معنا که کسی مُجاز نیست حقّ حیات را از دیگران سلب یا محدود کند؛ حتی نمی‌تواند به لحاظ شرعی و عقلی از خود سلب کند. بدین‌سان، انسان از آزادی حقّ حیات برخوردار است. اینک این سؤال مطرح می‌شود که آیا با داشتن آزادی حق حیات، هر کس مُجاز است که هر گونه دلش خواست از آن بهره بجوید؟ آیا این آزادی، با مانع و محدودیت فقهی و شرعی مواجه نیست؟ پاسخ این پرسش بحث بعدی است که در پرتو استدلال‌های فوق و مبنای کرامت ذاتی انسان بررسی می‌شود.

آزادی مطلق یا محدود حقّ حیات

در نگاه مکتب‌های دیگرِ دنیا، انسان آزاد است که از حق حیات خویش به هرگونه که می‌خواهد بهره ببرد؛ اما همان‌گونه که پیش‌تر اشاره شد قرآن کریم حیات را نه تنها حق، بلکه وظیفه‌ای برای انسان برمی‌شمارد؛ یعنی انسان امانتدار خداوند در این گوهر و رحمت

ارجمند است و باید با هوشیاری کامل آن را پاسداری کند (جوادی آملی، همان: ۱۸۳).

از نگاه قرآن کریم، آزادی مقدمه حیات است. همه آزادی‌های انسان برای آن است که حیات اصیل و ارجمند برای خود فراهم سازد. برای این که انسان به حیات مادّی و معنوی ارجمندی دست یابد، باید آزاد باشد و برای رسیدن به این آزادی باید خود را از بند هوس برهاند. همه انسان‌ها در گرو رفتار خویش هستند (همان: ۱۹۷-۱۹۸).

بنابراین، آدمی در استفاده از حقّ حیات خویش به طور کامل آزاد گذاشته نشده‌اند؛ بلکه با محدودیت‌هایی مواجه هستند. افزون بر این که حیات یک حق است یک وظیفه نیز می‌باشد. آدمی وظیفه دارند که از حیات خود با کرامت و احترام پاسداری و حفاظت نمایند.

در این نکته تردیدی وجود ندارد که آزادی یکی از بهترین نعمت‌های الهی و از حقوق مسلّم بشری است. حقّ حیات و زندگی در کنار حقّ آزادی معنا و مفهوم می‌یابد؛ لیکن، مفهوم آزادی، قلمرو آن و نسبت آن با حق و تکلیف از مواردی است که از شفّافیت لازم برخوردار نیست. در این مسأله نیز که آزادی محدود به چیست، اختلاف نظر وجود دارد؛ اما به نظر می‌رسد، با توجه به ادلّه بیان شده در فوق، بتوان ادعا کرد که آزادی در مسأله حقّ حیات، محدود به حقّ حیات ـ یعنی به خودش ـ است؛ بدین معنا که هر کسی از آزادیِ حقّ حیات خود برخوردار است تا آنجا که به حقّ حیات خود یا حقّ حیات دیگری صدمه و لطمه‌ای وارد نسازد. این حقّ حیات هم معنوی و هم مادّی است. سلب حقّ حیات مادّی با قتل تحقّق می‌یابد و سلب حقّ حیات معنوی با گمراه‌سازی.

قرآن کریم حیات معنوی را نقطه روبروی کفر می‌داند؛ بدین معنا که هر کس کفر پیشه کند، سعادت را از دست داده، از حیث معنوی می‌میرد. در سوره بقره، آیه ۲۸ آمده است: «**كُنْتُم أمواتاً فَأَحياكُم**»؛ شما مرده بودید؛ پس خداوند شما را زنده کرد. این آیه قرآن، مردمان تسلیم شده به فرهنگ جاهلیت را مرده برشمرده است و پس از این که به اسلام گرویدند و پروردگارش را شناختند زندگی خودشان را بازیافتند.

نتیجه

در این جُستار تلاش شد با استفاده از منابع معتبر، مبانی و استدلال‌های فقهی در باره آزادی حقّ حیات بررسی و تبیین شوند. در این کنکاش علمی نشان داده شد که منابع معتبر فقهی بر اساس کرامت ذاتی انسان، برای او آزادی حقّ حیات قائل است. آزادی حقّ حیات بدین معناست که کسی مجاز نیست حق زندگی را از دیگران سلب یا محدود کند. این حق، در فقه و منابع آن از چنان عظمت و اهمّیت ویژه‌ای بهره‌مند است که راجع به آن از جوانب مختلفی بحث کرده است و از این منظر، انسان در تمام مراحل تکوّن و رشد خود از آزادی حقّ حیات برخوردار است؛ اما این آزادی، مطلق نیست؛ بلکه توسط شارع مقدس و خالقِ حقِّ حیات محدود شده است و حدّ و مرز این آزادی در حیات فردی و اجتماعی انسان، خودِ حقّ حیات است. بدین‌ترتیب، در عرصه حیات فردی و اجتماعی، حقّ حیات را هیچ چیزی جز خودش نمی‌تواند محدود و مقیّد کند. انسان‌ها آزادانه می‌توانند از حقّ حیات خود بهره ببرند تا مادامی که به حقّ حیات خود و به حقّ حیات دیگری لطمه‌ای نزنند؛ ولی هنگامی که این آزادی به حقّ حیات ـ اعم از خود و دیگری ـ لطمه بزند، قلمرو آزادی به انتها می‌رسد. در نتیجه، بدین‌سان مشخص می‌شود که در فقه و شریعت اسلامی **اولویت حقّ حیات بر آزادی** مطرح است. به صورت فشرده، در پایان این مقال باید نگاشت که پاسداشت و صیانت از حقّ حیاتِ خود و دیگری یک امر مسلّم و قطعی از منظر فقه اسلامی است. یکایک انسان‌ها در این امر هم مُحق و هم مُکلّف هستند. تخطّی از این امر قطعی، گناه کبیره و کیفر آن عذاب عظیم جهنّم است.

کتابنامه

قرآن کریم.

نهج البلاغه به قلم فیض الاسلام.

ابو مخنف کوفی، لوط بن یحیی، **وقعه الطّف**، به تحقیق و تصحیح محمد هادی یوسفی غروی، قم، جامعه مدرسین، چاپ سوم، ١٤١٧ق.

احمدی میانجی، علی، **مکاتیب الرسول**، قم، دار الحدیث، چاپ اول، ١٤١٩ق.

بسته‌نگار، محمد، **حقوق بشر از منظر اندیشمندان**، تهران، انتشار، چاپ دوم، ۱۳۸۵.

جعفری تبریزی، محمد تقی، «سه اصل اساسی از اصول و مبانی حقوق بشر در اسلام» در محمد بسته‌نگار، **حقوق بشر از منظر اندیشمندان**، تهران، انتشار، چاپ دوم، ۱۳۸۰.

جوادی آملی، عبدالله، **فلسفه حقوق بشر**، قم، انتشارات إسراء، چاپ پنجم، ١٣٨٦.

خسروپناه، عبدالحسین، **فقه در محک زمانه**، تهران، کانون اندیشه جوان، ۱۳۸۸.

شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، **تفصیل وسائل الشیعة إلی تحصیل مسائل الشریعة**، قم، مؤسسة آل البیت علیهم‌السلام، ١٤٠٩ق.

طباطبایی، سید محمدحسین، **تفسیر المیزان**، ترجمهٔ سید محمدباقر موسوی همدانی، قم، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ پنجم، ١٣٧٤.

طبرسی، فضل بن حسن، **ترجمه مجمع البیان فی تفسیر القرآن**، ترجمه گروه مترجمان، با تحقیق رضا ستوده، تهران، انتشارات فراهانی، چاپ اول، ١٣٦٠.

ـــــــــــــ، **مجمع البیان فی تفسیر القرآن**، مقدمه و تحقیق محمدجواد بلاغی، تهران، انتشارات ناصر خسرو، چاپ سوم، ۱۳۷۲ش.

طوسی، محمد بن الحسن، **تهذیب الاحکام**، به تصحیح و تحقیق حسن موسوی خراسانی، تهران، دار الکتب الإسلامیه، ١٤٠٧ق.

قدردان قراملکی، محمد حسن، **آزادی در فقه و حدود آن**، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۲.

کلینی، محمد بن یعقوب، **الکافی**، به تصحیح و تحقیق علی‌اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ١٤٠٧ق.

مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، **بحار الأنوار**، به تحقیق و تصحیح جمعی از محققان، بیروت، دار إحیاء التراث العربی، چاپ اول، ۱٤۰۳ق.

محقق ثانی (کرکی)، علی بن حسین، **جامع المقاصد فی شرح القواعد**، قم، مؤسسه آل البیت علیهم‌السلام، چاپ دوم، ۱٤۱٤ه ق.

مکارم شیرازی، ناصر، **احکام پزشکی**، قم، انتشارات مدرسه امام علی بن ابی‌طالب علیه‌السلام، چاپ اول، ۱٤۲۹ق.

منتظری، حسینعلی، **حکومت دینی و حقوق انسان**، تهران، گواهان، چاپ دوم، ۱۳۸۸.

ـــــــــــــــــ، **رسالهٔ حقوق**، تهران، سرایی، چاپ چهارم، ۱۳۸۵.

میراحمدی، منصور، **آزادی در فلسفهٔ سیاسی اسلام**، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۱.