

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

دوفصلنامه علمی - پژوهشی قرآن، فقه و حقوق اسلامی
سال نهم / شماره ۱۷ / پاییز و زمستان ۱۴۰۱
شاپا: ۴۸۸۴ - ۳۴۷۶

□ صاحب امتیاز	انجمن فقه و حقوق اسلامی حوزه علمیه و پژوهشگاه حوزه و دانشگاه
□ مدیرمسئول	ابوالقاسم علیدوست
□ سردبیر	احمد حاجی‌ده‌آبادی
□ مدیر اجرایی	معصوم شبانی
□ مترجم عربی	علیرضا محمدرضایی (استاد دانشکده فارابی دانشگاه تهران)
□ مترجم لاتین	حسن رضایی هفتادور (دانشیار دانشکده فارابی دانشگاه تهران)
□ ویراستار	ع. صهبا
□ طراحی و صفحه‌پردازی	عظیم قهرمانلو
□ نشانی	قم - بلوار جمهوری اسلامی، کوچه ۲، ساختمان انجمن‌های علمی حوزه
□ تلفن و دورنگار	۰۲۵ - ۳۲۹۰۵۷۶۵
□ پایگاه الکترونیکی	www.sijl.ir
□ پست الکترونیکی	anjomanfl@yahoo.com

دوفصلنامه «قرآن، فقه و حقوق اسلامی» براساس نامه شماره ۱۳۲ مورخ ۱۳۹۴/۳/۵ شورای اعطای مجوزها و امتیازهای علمی حوزه‌های علمی دارای رتبه علمی پژوهشی می‌باشد. شورای اعطای مجوزها و امتیازهای علمی در مصوبه شماره ۴۸۰ با امتیاز مشترک نشریه قرآن فقه و حقوق اسلامی بین انجمن فقه و حقوق اسلامی و گروه حقوق و فقه اجتماعی پژوهشگاه حوزه و دانشگاه موافقت کرد.

این نشریه در پایگاه‌های زیر نمایه شده است:

www.isc.gov.ir

۱. پایگاه استنادی علوم جهان اسلام

www.sid.ir

۲. پایگاه اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی

www.noormags.com

۳. پایگاه مجلات تخصصی نور

اعضای هیئت تحریریه (به ترتیب حروف الفبا)

- ❖ عبدالکریم بهجت‌پور / دانشیار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی
- ❖ احمد حاجی‌ده‌آبادی / استادتمام دانشکدگان فارابی دانشگاه تهران
- ❖ محمود حکمت‌نیا / استادتمام پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی
- ❖ محمدعلی رضایی اصفهانی / استادتمام جامعه‌المصطفی العالمیه
- ❖ محمدحسن زمانی / استادیار جامعه‌المصطفی العالمیه
- ❖ ابوالقاسم علیدوست / استاد خارج فقه و اصول حوزه علمیه و استادتمام پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی
- ❖ محمدجواد فاضل لنکرانی / استاد خارج فقه و اصول حوزه علمیه
- ❖ محسن فقیهی / استاد خارج فقه و اصول حوزه علمیه
- ❖ محمد محمدی قائینی / استاد خارج فقه و اصول حوزه علمیه
- ❖ فتح‌الله نجارزادگان / استادتمام دانشکدگان فارابی دانشگاه تهران



اهداف علمی و کاربردی دوفصلنامه علمی - پژوهشی قرآن، فقه و حقوق اسلامی

۱. تلاش برای تبیین هرچه بیشتر و بهتر آیات الاحکام مرتبط با حقوق؛
۲. تلاش برای شناسایی احکام فقهی - حقوقی مستخرج از قرآن کریم؛
۳. تبیین مباحث اصولی مرتبط با قرآن کریم؛
۴. مطالعه تطبیقی مکاتب و مذاهب فقهی درباره مقدار و چگونگی بهره‌برداری از قرآن کریم؛
۵. ایجاد بستر مناسب برای مطالعات فقه مقارن با توجه به منبع مشترک بودن قرآن کریم در میان مذاهب اسلامی.

راهنمای تدوین مقالات

❖ شرایط ارسال مقاله

- عدم ارسال یا درج مقاله در نشریات دیگر؛
- موضوع مقاله از موضوعات فقهی حقوقی با رویکرد حداکثری به قرآن باشد؛
- مجله از ترجمه مقالاتی که همراه با نقد جامع علمی است، استقبال می‌کند.
- مقاله از چهار بخش چکیده (همراه با حداقل ۵ و حداکثر ۷ واژه کلیدی)، مقدمه، متن اصلی و نتیجه تشکیل شود.
- حجم مقاله حداقل ۱۲ و حداکثر ۲۵ صفحه ۳۵۰ کلمه‌ای باشد.
- فایل حروفچینی‌شده در نرم‌افزار Word به صورت ایمیل برای دفتر مجله ارسال شود.

❖ روش تنظیم فهرست منابع در انتهای مقاله

- در ارجاع به کتاب: نام خانوادگی، نام نویسنده؛ عنوان کتاب (به صورت Bold)؛ شماره جلد، نوبت چاپ، محل نشر: ناشر، سال انتشار.
- در ارجاع به مقاله: نام خانوادگی، نام مؤلف؛ «عنوان مقاله»؛ عنوان مجله (به صورت Bold)؛ محل نشر: ناشر، سال انتشار، صفحات ابتدا و انتهای مقاله.
- فهرست منابع به ترتیب حروف الفبا، براساس نام خانوادگی تنظیم شود.

❖ روش ارجاع به منابع در مقاله

- ارجاع در متن بلافاصله پس از مطلب، داخل پرانتز قرار گیرد؛ به شرح ذیل:
(نام خانوادگی نویسنده، سال انتشار، شماره جلد، صفحات)
- در مواردی که به بیش از یک نویسنده ارجاع می‌شود، بین اطلاعات هر ارجاع از علامت ممیز استفاده شود.
- در ارجاع به نویسنده پیشین (بدون فاصله) از کلمه «همو» و در ارجاع به منبع پیشین (بدون فاصله) از کلمه «همان» استفاده شود.
- توضیحاتی که به طور غیرمستقیم به موضوع ارتباط دارند، در زیرنویس آورده شوند.



فهرست مطالب

- ۷ / تبیین جایگاه طلاق در دیدگاه قرآن کریم (طلاق به مثابه راه حل یا سبکی برای زندگی)
محمدرضا جباران
- ۳۷ / واکاوی حکم دریافت اجرت برای تحمل و ادای شهادت با نگاهی بر آیات قرآن کریم
زینب سنجولی و محمدرضا کیخا
- ۶۵ / تأثیر اقدام به نقض آشکار هنجارهای اخلاقی و اجتماعی بر حرمت شخص
هنجارشکن
حسین جاور
- ۸۹ / مفهوم و مبانی کرامت انسانی در قرآن کریم و اسناد بین‌المللی
ابراهیم موسی‌زاده
- ۱۱۱ / تحلیل و ارزیابی دیدگاه مفسران غرب جهان اسلام (ابن عربی، ابن عطیه، قرطبی و
ابن عاشور) در مسئله دیه زن
مهناز قدرتی قره‌قشلاقی، مهدی مهریزی و حسن رضایی هفتادر
- ۱۳۳ / موجهات قرآنی حقانیت حکومت اسلامی در عصر غیبت در چهارچوب اندیشه
سیاسی شهید آیت‌الله سیدمحمدباقر صدر*
حمیدرضا پرهیزکاری و قدرت‌الله رحمانی

تبیین جایگاه طلاق در دیدگاه قرآن کریم (طلاق به مثابه راه حل یا سبکی برای زندگی)

محمدرضا جباران*

چکیده

سیطره فرهنگ مدرن در جهان، باعث نگرش مثبت به طلاق شده است؛ به گونه‌ای که زوج‌های جوان، زندگی مبتنی بر طلاق را به عنوان سبکی از زندگی تلقی می‌کنند. در جوامع اسلامی نیز به دلیل پذیرش این رویکرد، آمار طلاق پیوسته در حال فزونی است. این امر در حالی است که قرآن کریم طلاق را نه به عنوان سبکی از زندگی، بلکه به مثابه راه برون رفت از بن بست زندگی تشریع کرده، همه قوانین مربوط به خانواده را نیز در همین راستا سامان داده است؛ براین اساس نگاه مثبت به طلاق با نگاه قرآنی متفاوت است. کشف دیدگاه قرآن کریم درباره فلسفه و جایگاه طلاق در زندگی انسان، یکی از بینش‌های مبانی است که بهبود زندگی خانوادگی را از آن می‌توان انتظار داشت. مقاله حاضر برای پاسخ به این پرسش فراهم آمده است که از نگاه قرآن کریم، فلسفه تشریع طلاق چیست و در نظام زندگی خانوادگی چه جایگاهی دارد. تحقیق پیش رو با روش توصیفی - تحلیلی و با استناد به منابع تفسیری، طلاق را در تفکر مدرن و تفکر اسلامی تحلیل کرده و به این نتیجه دست یافته است که قرآن کریم با تعلیق حیات جامعه بشری بر ازدواج، تقدیس زوجیت، تسهیل ازدواج، نکوهش و نقض آسان طلاق، نشان داده که طلاق فقط راه حلی برای شرایط اضطراری زندگی است.

واژگان کلیدی: طلاق، سبک زندگی، تفکر مدرن، زوجیت، خانواده، عده، رجوع.

مقدمه

طلاق در جامعه امروزی با آنچه در جوامع گذشته به ندرت و به عنوان راه حل مشکلات زندگی اتفاق می افتاد، تفاوت ماهوی دارد. امروزه طلاق به مثابه ارزشی اجتماعی - فرهنگی ترویج می شود (ریاحی و همکاران، ۱۳۸۶، ص ۱۱۱-۱۱۲) و به مثابه سبکی برای زندگی شناخته می شود. این تفاوت ناشی از تغییر روابط، مناسبات و نگرش انسان ها در حوزه ها و به موضوعات بسیاری است؛ از جمله اینکه در حوزه ارزش ها، جامعه از وابستگی خود به نظام دینی و اعتقادی، معنویت و روابط جمعی کاسته و به سمت سکولاریسم، مادی گرایی و فردگرایی حرکت کرده است. در حوزه اخلاق، ارزش های اخلاقی و هنجارهای رفتاری در حال جابه جایی است. انسان امروزی به جای گذشت، فداکاری، سودرسانی، صبر، تحمل، بردباری و نگاه آرمانی به آینده، به ارضای میل، جلب سود، حسابگری، لذت، انتقام و ترجیح نقد بر آرمان های دور تمایل یافته است. در این تحول، جای ارزش های کوچک و بزرگ و هنجارهای مهم و عادی عوض شده است. در حوزه خانواده، وابستگی حرفه ای و اقتصادی میان اعضا کاسته و وابستگی زنان به مردان کمتر شده و ماهیت مردانه نان آوری تغییر یافته است و زنان نیز در این نقش با مردان همکاری می کنند. کارکردهای خانواده محدود و بیشتر وظایف آن به نهادهای دیگر همچون آموزش و پرورش واگذار شده است. تحت تأثیر مدرنیسم خانواده تقدس و زندگی خانوادگی ضرورت خود را از دست داده، به شیوه ای در برابر شیوه های دیگر زندگی مبدل شده است. اینها و مجموعه ای از اتفاقات دیگر، تحولاتی است که سبب وضعیت فعلی طلاق در جامعه جهانی شده است. برآیند همه این تحولات، تلقی طلاق به مثابه سبکی برای زندگی می باشد و همین تلقی، گرایش به طلاق و سرعت انتخاب آن را تا این اندازه افزایش داده است. از سوی دیگر طلاق با تأثیرهای گوناگونی که بر زن، مرد، کودکان طلاق و جامعه انسانی می گذارد، به یکی از معضلات عمده جامعه جهانی تبدیل شده است. تلقی جامعه انسانی از یک پدیده به مثابه معضل، حکایت از آن دارد که آن پدیده، یا اصلاً یا به صورتی که اتفاق افتاده است، نباید رخ دهد. اعتیاد معضل تلقی می شود؛ زیرا اصلاً نباید اتفاق بیفتد و جشن عروسی، معضل است؛ چون بدین شکل عریض و طویل و دست و پاگیر نباید اتفاق بیفتد؛ براین اساس طلاق در جامعه بشری یا باید محدود یا ممنوع شود. جوامع متمدن از ممنوعیت طلاق تجربه موفقی ندارند. منع طلاق در جوامع کاتولیک، برخی زوجین خواستار طلاق را به زندگی

انفرادی مادام‌العمر گرفتار و برخی را از مراسم معنوی کلیسا و همراهی مؤمنان محروم کرد و جمعیت قابل توجهی را به سمت ازدواج‌های مدنی و حتی زندگی مشترک بدون ثبت مدنی سوق داد (مفتاح، ۱۳۹۶، ص ۹). با این بیان، برای اینکه جامعه به معضل جدیدی گرفتار نشود، باید برای محدودسازی طلاق در جامعه و تغییر موقعیت آن از سبک زندگی به راه حل، راهی یافت. با این پیش‌فرض که قرآن کریم برای عبور از این مشکل اجتماعی راه مناسبی پیشنهاد کرده است، به این پرسش می‌رسیم که راه محدودسازی طلاق و قراردادن آن در موقعیت یک راه حل، از دیدگاه قرآن کریم چیست؟

تحقیق پیش رو درصدد است با روش توصیفی - تحلیلی و با استناد به منابع تفسیری از منظر قرآن کریم به این پرسش پاسخ دهد.

- پیشینه

پیش از این درباره علل و اسباب، نتایج و پیامدهای طلاق مقالات فراوانی در داخل و خارج از کشور نوشته شده است (ر.ک: رحیمی، ۱۳۷۹، ص ۱۰-۱۱۲/ صالح صدق‌پور، ۱۳۷۷، ص ۳۰-۳۶). افزون‌براین در این باره پایان‌نامه‌های بسیاری در مقطع تحصیلات تکمیلی دانشگاه‌ها تدوین شده است (ر.ک: تقی‌زاده، ۱۳۵۹/ جلیلیان، ۱۳۷۵/ قادری‌نیا، ۱۳۹۱)؛ با این حال درباره علل و عواملی که به طور مستقیم یا با واسطه از وقوع یا افزایش طلاق پیشگیری می‌کنند، پژوهش‌های کمتری صورت گرفته است؛ از جمله محمداسماعیل ریاحی و همکاران در «تحلیل جامعه‌شناختی میزان گرایش به طلاق» کوشیده‌اند با رویکرد پیشگیرانه، عوامل مؤثر بر میزان گرایش به طلاق را شناسایی و تحلیل کنند. ایشان در پیشینه پژوهش نیز چند اثر درباره رابطه معکوس و معنادار میان طلاق و برخی عوامل همچون شناخت پیش از ازدواج، رابطه خویشاوندی با همسر، وابستگی زن به شوهر و... را نام برده‌اند. مسعود صدرالاشرفی و همکاران در «آسیب‌شناسی طلاق (علل و عوامل) و راهکارهای پیشگیری از آن»، به بررسی این راهکارها پرداخته‌اند و سه دسته راهکارهای فردی، خانوادگی و فرهنگی ارائه کرده‌اند. ساره نظری در «بررسی آثار و پیامدهای طلاق بر خانواده و جامعه» به ارائه فهرستی از راهکارهای مقابله با طلاق اکتفا کرده است. مقاله «بررسی لزوم شرط "معروف" و "احسان" در حکم طلاق» از احمدیه و حکمت‌نیا را نیز از سوابق این تحقیق می‌توان شمرد؛ زیرا نویسندگان کوشیده‌اند با نگاهی ویژه به

دو قید معروف و احسان در آیات طلاق، نوعی محدودیت برای طلاق قرار دهند (ر.ک: احمدیه و حکمت‌نیا، ۱۳۹۸).

با این همه راهکار قرآن کریم برای محدودسازی طلاق در حد راهکاری برای عبور از تنگنا تاکنون مورد توجه قرار نگرفته است؛ به‌همین دلیل پژوهش حاضر هم در مقام پرسش و هم در مقام ارائه پاسخ بی‌سابقه است.

- آشنایی با مفاهیم

اگرچه در تحقیق پیش رو با واژه نامأنوسی روبه‌رو نیستیم، ولی می‌کوشیم واژه‌هایی را که در عنوان مقاله به‌کار آمده است، به‌صورت انضمامی معنا کنیم:

طلاق: طلاق در اصطلاح فقهی، معامله‌ای یک‌جانبه (ایقاع) (کاشف‌الغطاء، ۱۳۶۲، ج ۵، ص ۴۱) برای گسستن عقد ازدواج است (عیسی‌العاملی، ۱۴۱۳، ص ۱۳۱/قلعجی، ۱۴۰۸، ص ۲۹۱) و در اصطلاح علوم اجتماعی، شیوه‌ای نهادی‌شده و تحت نظارت سازمان‌های اجتماعی در راه پایان‌دادن به پیوند زناشویی است (کلاتتری و همکاران، ۱۳۹۰، ص ۱۱۳؛ به‌نقل از: پیران، ۱۳۶۹). طبق این تعریف، طلاق از نگاه فقهی موضوعی فردی است که با اراده مرد اتفاق می‌افتد و تنها اثرش گسستن عقد ازدواج می‌باشد، ولی از منظر علوم اجتماعی با دو ویژگی «نهادی‌شده» و «تحت نظارت سازمان‌های اجتماعی»، موضوعی کاملاً اجتماعی است که علاوه بر پایان‌دادن به پیوند زناشویی در جامعه نیز اثر می‌گذارد.

سبک زندگی: ترکیب سبک زندگی در گفت‌وگوهای علمی رایج به دو معنا به‌کار می‌رود؛ در معنایی عبارت است از الگوی رفتاری عینی یا عینی و ذهنی که فرد یا جامعه برمی‌گزیند تا به‌صورت نمادین او را از افراد یا گروه‌های دیگر متمایز کند. آنچه با این نماد، نمایانده و موجب تمایز می‌شود، ممکن است فردیت، هویت، منزلت اجتماعی یا سازوکار روحی و عادات فکری باشد (جباران، ۱۳۹۴، ص ۱۸۵). سبک زندگی بدین معنا معادل «Lifestyle» در انگلیسی است که در جامعه‌شناسی برای نمایاندن تمایز و دسته‌بندی گروه‌های اجتماعی بر مبنای کمیت و نوع مصرف آنها به‌جای اصطلاح طبقه پدید آمده است و در فرهنگ ایرانی - اسلامی مفهوم معادلی ندارد (همان، ص ۱۷۴). معنای دیگری که با توجه به قالب مفهومی لفظ و صرف نظر از پیشینه فرهنگی و تاریخیچه پیدایش این اصطلاح با این ترکیب ارتباط یافته، سیره و سنت یا روش

زندگی است. سبک زندگی در این معنا همه رفتارها، ارتباطات، موضع‌گیری‌ها و کنش و واکنش‌های انسان را در همه حوزه‌ها - اعم از مادی و معنوی - دربرمی‌گیرد. سبک زندگی در عنوان این تحقیق به معنای دوم به کار رفته است.

۱. طلاق در تفکر مدرن

در منظومه فکری فلاسفه مدرن - در برابر تفکر سنتی که پست‌مدرن را نیز شامل می‌شود - زندگی خانوادگی از نظر اخلاقی تفاوتی با زندگی مجردی ندارد. هرکس می‌تواند یکی از این دو گزینه را انتخاب کند، بی‌آنکه بتوانیم یکی از دو انتخاب را سرزنش یا تخطئه کنیم. در این فرهنگ، خانواده نه نهاد، بلکه مصاحبت است (ر.ک: برناردز، ۱۳۸۴، ص ۷۹-۸۰). این نگاه به زندگی خانوادگی، ناشی از ویژگی مطلق‌گریزی تفکر مدرن است. پیرو همین ویژگی، اشکال گوناگونی از ازدواج و زندگی خانوادگی در جهان معاصر پدید آمده است و هریک به دنبال رسیدن به جایگاه رسمی و حقوقی و دریافت توجیه اجتماعی لازم می‌کوشند. این نوع نگاه به خانواده، دو اثر به دنبال داشته است:

۱-۱. بی‌هنجاری در ازدواج

عدم اهتمام به زندگی خانوادگی باعث تغییر نگرش به ازدواج شده، جایگاه آن را از پیمانی مقدس به قراری خیابانی تنزل داده است (محمدپور، ۱۳۹۳، ص ۱۵۳/ صدرا الاشرافی، ۱۳۹۱، ص ۳۲). در این فرهنگ ازدواج، قراردادی است که با گزینش کاملاً آزادانه و بر مبنای عشق رمانتیک استوار می‌گردد و به همین دلیل مفهوم طلاق و گسست زناشویی با مفهوم آن همراه می‌باشد (قلی‌زاده، ۱۳۹۴، ص ۴۱). طبق تحقیقی که نیکخواه و همکارانش درباره «سنجش نگرش دانشجویان نسبت به ازدواج و عوامل مؤثر بر آن» انجام داده‌اند، تقریباً نیمی از پاسخ‌گویانی که موضع مثبت یا منفی گرفته‌اند، موافقت خود را با گزینه‌های ذیل ابراز کرده‌اند: هم‌خانگی پیش از ازدواج، ضرورت دوستی‌های پیش از ازدواج، ازدواج بر اساس خواسته‌ها و علایق خود فرد و وجود روابط پس از ازدواج با جنس مخالف (ر.ک: نیکخواه و همکاران، ۱۳۹۶). کارشناسان امور خانواده این دیدگاه‌ها را که منتهی به رفتارهای متفاوتی

می‌شوند، منشأ بسیاری از مشکلات و اختلالات خانوادگی می‌دانند (قلی‌زاده، ۱۳۹۴، ص ۴۳). کسانی که افزایش طلاق را با نظریه همسان‌همسری تحلیل می‌کنند، به این کاستی‌ها در ازدواج‌های رایج توجه دارند. نظریه همسان‌همسری، استحکام خانواده را ناشی از وجود ویژگی‌های همسان میان زن و شوهر می‌داند. همسانی میان دو فرد، نه تنها آنان را به‌سوی یکدیگر جذب می‌کند، بلکه پیوند ایشان را استوار می‌سازد؛ به عبارت دیگر ناهمسانی میان دو همسر، سرچشمه کشمکش‌های خانوادگی است (همان، ص ۴۶).

۱-۲. مثبت‌نگری به طلاق و تلقی زندگی پس از طلاق به مثابه سبک زندگی

در شرایط بحران ارزش‌ها، جایگاه ارزشی طلاق نیز عوض شده، بسیاری از کنش‌گران آن را مثبت ارزیابی می‌کنند (فلاحی و همکاران، ۱۳۷۹، ص ۱۵۰/ریاحی، ۱۳۸۶، ص ۱۲۳). نتایج تحقیق نشان می‌دهد نگرش مثبت زوجین به طلاق در درخواست طلاق مؤثر بوده است (محبی، ۱۳۹۱، ص ۹۷۹/حسنی، ۱۳۹۶، ص ۱۲۸). طلاق به مثابه پدیده‌ای که تا همین اواخر ناشایست تلقی می‌شد، اکنون به صورت موضوعی شایسته انتخاب و گزینش از جانب همسران درآمده است و به مثابه فرصتی برای رهایی از دشواری‌های زندگی زناشویی تلقی می‌شود و بیشتر مردم به همسران حق می‌دهند از این فرصت استفاده کنند. طبق تحقیق نیکخواه و همکارانش، تقریباً نیمی از پاسخ‌گویانی که موضع مثبت یا منفی گرفته‌اند، با گزینه «طلاق به عنوان امری محتمل در زندگی» موافقت کرده‌اند (ر.ک: نیکخواه و همکاران، ۱۳۹۶). مراجع خویشاوندی که پیش از این برای پیشگیری از طلاق می‌کوشیدند، امروزه زوجین در حال طلاق را تا رسیدن به خط پایان این معضل همراهی و همیاری می‌کنند (نظری، ۱۳۹۴، ص ۸). تنوری‌های تعارض در تحلیل افزایش طلاق در جامعه جهانی بر این اصل استوارند که اعضای خانواده، اهداف و ارزش‌های گوناگونی دارند که گاهی با یکدیگر تعارض می‌یابند. نظریه پردازان تعارض، عقیده دارند همه تصمیمات خانواده به نفع همه اعضای خانواده نیست و برخی فعالیت‌ها که به نفع یکی از اعضاست، به ضرر عضو دیگر می‌باشد (قلی‌زاده، ۱۳۹۴، ص ۴۶؛ به نقل از: کاظمی‌پور، ۱۳۷۸، ص ۲۳).

۲. طلاق در تفکر اسلامی

بر خلاف دیدگاه مدرن، قرآن کریم طلاق را نه به عنوان سبکی از زندگی، بلکه به مثابه راهبردی اضطراری برای بازکردن گره‌های کور زندگی پذیرفته است (ر.ک: فضل‌الله، ۱۴۱۹، ج ۴، ص ۲۹۶). در این دیدگاه، طلاق یک انتخاب نیست و نباید یا نمی‌توان به عنوان سبک زندگی شایسته‌گزينش به آن فکر کرد؛ بنابراین کسی که با وجود راه‌های دیگر، طلاق را انتخاب می‌کند، اگرچه از نظر قانونی جرمی نکرده و انتخابش نافذ است، از نظر اخلاقی گناهکار است. این دیدگاه در قرآن کریم هم در مقام نظریه‌پردازی و هم در مقام قانونگذاری مراعات شده است.

۳. طلاق در نظریه‌پردازی قرآنی

نظریه قرآنی درباره طلاق از چند عنصر تشکیل شده است:

۳-۱. منشأ زوجیت در قرآن کریم

یکی از عناصر نظریه قرآنی درباره طلاق، این باور است که زوجیت زن و مرد منشأ الهی دارد؛ بدین معنا که خداوند متعال این دو صنف را برای زوجیت یکدیگر آفریده است: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا: اِی مردم! از پروردگارتان که شما را از نفس واحدی آفرید و جفتش را نیز از او آفرید، پروا کنید» (نساء: ۱).

نکته مهم در این آیه، همانندسازی زوج آدم با اوست. آیه کریمه درصدد بیان این نکته اساسی است که خداوند متعال زوج آدم را همانند خود او از نوع انسان قرار داد (طبری، ۱۴۱۲، ج ۲۳، ص ۲۳۱/ فخر رازی، [بی‌تا]، ج ۱۵، ص ۸۹). این پیام در ضمن ابلاغ مفاد خود، حامل این نکته نیز هست که این دو صنف (زن و مرد) با هدف ترکیب و ازدواج آفریده شده‌اند و به همین دلیل برای تعبیر از آنها واژه زوج به کار می‌رود؛ براین اساس زوجیت زن و مرد از منظر قرآن کریم منشأ الهی دارد و اقدام در این راستا حرکت در مسیر اراده الهی است. تعدادی از آیات باب ازدواج بر این مطلب دلالت دارند (اعراف: ۱۸۹/ روم: ۲۱/ نحل: ۷۲/ شوری: ۱۱/ زمر: ۶). این دیدگاه مبتنی بر این است که زوجیت را در این آیات به زوجیت رسمی قانونی تفسیر کنیم، درحالی که نتیجه برخی نظریات در تفسیر این آیات، زوجیت طبیعی است. طبق نظر برخی مفسران، مقصود از زوج‌ها در

آیه: «برای شما از جنس خودتان زوجها آفرید و از چهارپایان نیز» (شوری: ۱۱)، مادینه است، نه همسر قانونی اختصاصی (ابن قتیبه، ۱۴۱۱، ص ۳۳۸/ طبرانی، ۲۰۰۸، ج ۵، ص ۴۴۲/ ابن ابی زمنین، ۱۴۲۴، ص ۲۷۶)؛ به همین دلیل آن را در ردیف زوجیت چهارپایان آورده است و برخی آثار نیز که در آیات مربوطه بر زوجیت مترتب شده‌اند، به ازدواج قانونی اختصاص ندارد. اما این تفسیر هم با ظاهر و هم با هدف آیات ناسازگار است. با ظاهر آیات سازگار نیست؛ زیرا: اولاً، خطاب آیات عام است، به گونه‌ای که زن و مرد را به طور یکسان شامل می‌شود؛ مانند: «يٰۤاَيُّهَا النَّاسُ» (نساء: ۱)، «جَعَلَ لَكُم» (شوری: ۱۱/ نحل: ۷۲)، «خَلَقَ لَكُم» (روم: ۲۱) و «خَلَقَكُمْ» (نساء: ۱/ اعراف: ۱۸۹/ زمر: ۶).

ثانیاً، اگر خطاب آیات خاص مردان باشد، جمله «جَعَلَ لَكُم اَزْوَاجًا» (فاطر: ۱۱) و «وَ خَلَقْنَاكُمْ اَزْوَاجًا» (نبا: ۸) هیچ‌یک گزاره صادقی نیست؛ چراکه با فرض صحت آنها باید یا بپذیریم مردان زوج خود باشند یا ازواج را به اصناف تفسیر کنیم و بگوییم این دو آیه به اصناف مردان اشاره دارد، ولی نتیجه اول با احکام قرآن ناسازگار است و تفسیر زوج به صنف با ادامه آیه‌ای که درباره تکثیر نسل سخن گفته‌اند، نمی‌سازد.

ثالثاً، در صورتی که این آیات خطاب به مردان باشد، سیاق آیات از انسجام لازم برخوردار نیست؛ زیرا بیشتر گزاره‌هایی که پیش یا پس از گزاره حامل زوجیت آمده است، به طور یکسان شامل زن و مرد می‌شوند؛ مانند «يَخْلُقْكُمْ فِي بُطُونِ اُمَّهَاتِكُمْ ... ذٰلِكُمْ اللّٰهُ رَبُّكُمْ ...» (زمر: ۶)، «رَزَقَكُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ اَفِیْالْبَاطِلِ یُؤْمِنُوْنَ ...» (نحل: ۷۲)، «وَاتَّقُوا اللّٰهَ الَّذِیْ ...» (نساء: ۱) و «خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ» (فاطر: ۱۱).

با هدف آیات نیز سازگار نیست؛ چراکه این آیات در مقام امتنان نازل شده و هدف از آنها این است که انسان به زوج خویش به مثابه نعمت توجه کند. اگر زوج در این آیات به معنای زن باشد، ناچار باید مخاطب آیات را در مردان منحصر کنیم و این نعمت را مخصوص آنها بدانیم و می‌دانیم خداوند متعال این نعمت را به زنان نیز ارزانی داشته است و هیچ وجهی برای اختصاص آن به مردان نیست.

نتیجه اینکه مقصود از زوجیت در شش آیه پیش گفته، زوجیت رسمی قانونی است و هیچ نگاهی به زوجیت طبیعی ندارد.

۳-۲. کاربرد ماده (ز-و-ج) در قرآن کریم

علاوه بر آنچه گذشت، تحلیل مفهومی واژه زوج در آیات دیگر همین نتیجه را می‌دهد. افزون بر آیات پیش گفته، کلمه زوج در قرآن کریم در هیئت مفرد، مثنی و جمع، ۴۳ مرتبه در وصف انسان به کار رفته است و از این تعداد، ۵ مرتبه به معنای صنف، ۱ مرتبه به معنای همزوج و ۳۷ مرتبه به معنای همسر اختصاصی رسمی است. از ۳۷ مورد، پنج مرتبه به معنای همسر - اعم از زن و شوهر - ۳ مرتبه به معنای شوهر و ۲۹ مرتبه به معنای همسر (زن) به کار رفته است؛ به عبارت دیگر بیش از ۸۶ درصد از موارد استعمال واژه زوج در مورد انسان به معنای همسر اختصاصی قانونی به کار رفته است. نتیجه این بررسی در جدول ذیل نمایش داده شده است.

ردیف	مفاد آیه	آدرس آیه	واحد تأویل
۱	همسر قانونی (اعم از زن و شوهر)	فرقان، ۷۴	اَزْوَاجِنَا
		یس، ۵۶، غافر، ۸۰	رُؤُوسُهُمْ
		زخرف، ۷۰، تغابن، ۱۴	اَزْوَاجُكُمْ
۲	همسر به معنای شوهر	بقره، ۲۳۰	رُؤُوسًا
		بقره، ۲۳۲	اَزْوَاجُهُنَّ
		مجادله، ۱	رُؤُوسَهَا
۳	همسر به معنای زن	نساء، ۲۰	زوج
		بقره، ۳۵، اعراف، ۱۸۹، طه، ۱۱۷، احزاب، ۳۷	رُؤُوسُكُمْ
		بقره ۱۰۲، آل عمران ۱۵، انبیاء، ۹۰	رُؤُوسِهِ
		بقره ۲۵، احزاب ۳۷ و ۵۲	اَزْوَاجُ
		بقره، ۲۳۴، رعد، ۳۸، تحریم، ۵	اَزْوَاجًا
		نساء، ۱۲، توبه، ۲۴، شعرا، ۱۶۶، احزاب، ۴، ممتحنه، ۱۱	ازواجکم
		رعد، ۲۳، مؤمنون، ۶، نور، ۶، معارج، ۳۰	ازواجهم
		احزاب ۶ و ۵۳، تحریم ۳	اَزْوَاجُهُ
		احزاب، ۲۸؛ ۵؛ ۵۹، تحریم، ۱	اَزْوَاجِک
		نجم، ۴۵، قیامة، ۳۹	الرَّؤُوسِ
		حجر، ۸۸، طه، ۱۳۱، واقعه، ۷	اَزْوَاجًا
۴	صنف		
۵	همزوج	صافات، ۲۲	اَزْوَاجُهُمْ

چنان‌که ملاحظه شد، در قرآن کریم کلمه زوج آنجاکه به‌عنوان وصف انسان به‌کار رفته است، هرگز معنای زوج طبیعی از آن اراده نشده است. با اتکا به این گزاره می‌توان با اطمینان گفت در آیات مربوط به جعل زوجیت نیز مقصود از زوجیت، زوجیت رسمی اختصاصی است.

۳-۳. نیاز جامعه بشری به خانواده از نگاه قرآن کریم

عنصر دیگر نظریه قرآنی درباره طلاق، اعتقاد به ضرورت خانواده برای جامعه بشری است. موجب این اعتقاد، ملاحظه کارکردهای خانواده می‌باشد. هریک از کارکردهای خانواده به‌تنهایی می‌تواند نیاز جامعه انسانی به خانواده را توجیه کند؛ بااین‌حال در میان کارکردهای خانواده، تولید نسل به‌مثابه کارویژه، جایگاه برتری دارد؛ براین‌اساس ما بحث را بر این موضوع متمرکز می‌کنیم.

از نگاه قرآن کریم، تداوم نسل انسان - که این جهان برای او مقدمه کمال اوست (بقره: ۲۹/ ابراهیم: ۳۲-۳۳/ نحل: ۱۲/ حج: ۶۵/ لقمان: ۲۰/ جاثیه: ۱۲-۱۳) - از مهم‌ترین مقاصد آفرینش است (بقره: ۳۰) و غریزه جنسی به‌مثابه ضامن تداوم نسل انسان در وجود او نهاده شده است. ملاحظه طبیعت نشان می‌دهد فعالیت غریزه جنسی به‌صورت آزاد، نه‌تنها تداوم نسل را تضمین نمی‌کند، بلکه باعث تباهی آن می‌شود؛ به‌همین دلیل حیواناتی که برای تولید و ادامه نسل به مشارکت والدین یا سرپناهی برای کودکان خود محتاج‌اند، به نوعی همراهی اختصاصی التزام دارند. بسیاری از پرندگان در فصل جفت‌گیری برای خود زوجی انتخاب می‌کنند و دست‌کم تا زمانی که جوجه‌های خود را پروازی کنند، به زوج خود وفادار می‌مانند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۴، ص ۱۷۹)؛ برهمین‌اساس تداوم نسل انسان نیز منوط به مدیریت غریزه جنسی و اعمال آن در محدوده خاصی است. قرآن کریم این محدوده را باعنوان ازدواج و تشکیل خانواده تعریف کرده است (ر.ک: آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۹، ص ۳۴۱). در این محدوده، نسل انسان پس از تولید و تولّد تربیت می‌شود و صلاحیت ادامه راه نسل پیش را می‌یابد؛ براین‌اساس وجود خانواده برای جامعه بشری، ضرورتی اجتناب‌ناپذیر می‌باشد؛ بنابراین برای تشکیل و ماندگاری آن، در تکوین و تشریع راهکارهای مؤثری قرار داده شده است.

در تکوین برای تشکیل و ماندگاری خانواده دو راهکار قرار داده شده است:

یک. نیاز و کشش به جنس مخالف در ساختار عاطفی انسان نهادینه شده است؛ بدین معنا که ازسویی غریزه جنسی، انسان را به سوی جنس مخالف می کشد و ازسوی دیگر انس، آرامش، محبت و مهربانی را در کنار همسر احساس می کند: «جَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَ رَحْمَةً» (روم: ۲۱). وقتی بنای زوجیت بر مودت و رحمت استوار می شود، پیداست همه حرکت های ارادی انسان در فضای زندگی همسرانه باید تابع مودت و رحمت باشد. این امر پیامی است که از گزاره قرآنی «جَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَ رَحْمَةً» دریافت می شود (فضل الله، ۱۴۱۹، ج ۱۸، ص ۱۱۶).

دو. محبت به فرزند که محصول ازدواج و روابط همسرانه است، در نهاد انسان قرار گرفته است. این محبت چنان بر انسان حکومت می کند که قرآن کریم برای پیشگیری از افراط و عواقب نامطلوب آن به مخاطبان خویش هشدار داده است (انفال: ۲۸ / تغابن: ۱۵).

در تشریح نیز چاره های فراوان اندیشده شده است تا خانواده تشکیل شود و باقی بماند؛ ازجمله: یک. فعالیت غریزه جنسی فقط در روابط همسرانه تجویز (مؤمنین: ۶ / معارج: ۳۰) و در خارج از این رابطه نهی شده است (نساء: ۲۴-۲۵ / مانده: ۵ / شعراء: ۱۶۵-۱۶۶).

دو. امر ازدواج چنان تسهیل شده است که هرکس می تواند در اطراف خود همسری بیابد. قرآن کریم برای صحت ازدواج با غیر محارم، فقط مسلمانی را شرط آورده است: «وَلَا تُنْكَحُوا الْمُشْرِكِينَ» (بقره: ۲۲۱)، ولی پس از آن ازدواج با زنان اهل کتاب (مانده: ۵) را نیز تجویز می کند. ازدواج دائم با زنان یهود و نصاری را همه فقهای اهل سنت (ابن قدامه، [بی تا]، ج ۱، ص ۵۰۰) و تعدادی از فقهای شیعه (ر.ک: جباران، ۱۳۸۳، ص ۲۶۷) جایز و صحیح می دانند و ازدواج موقت با ایشان را همه (همان، ص ۲۹۵) و با مجوس را گروه قابل توجهی (همان، ص ۳۰۱) از فقهای امامی تجویز می کنند.

سه. فراهم کردن زمینه های ازدواج زنان و مردان مجرد به مثابه یک کار قربی به مخاطبان قرآن سفارش شده است (نور: ۳۲). برخی مفسران عمل به این سفارش را واجب شمرده اند (ر.ک: آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۹، ص ۳۴۲). یاری در امر ازدواج به راه های گوناگون ازجمله در قالب وساطت، کمک مالی و موافقت با ازدواج فرزندان می تواند صورت گیرد (همان).

چهار. از هر کاری که ممکن است انسان را به ورطه رابطه ای در خارج از چهارچوب همسری بیندازد، همچون چشم چرانی (نور: ۳۰-۳۱) و به ناز سخن گفتن (احزاب: ۳۲)

پیشگیری شده است. نتیجه اینکه چون وجود خانواده برای نوع انسان ضروری است، خداوند متعال انسان‌ها را به‌صورتی آفریده است که با یکدیگر ازدواج کنند و خانواده تشکیل دهند. پیوست این گزاره به مرجوحیت طلاق از نگاه قرآن کریم، این نظریه را می‌سازد که طلاق شایستگی ندارد در حال اختیار انتخاب شود و زندگی بر مبنای این انتخاب، سبک قابل‌پذیرشی نیست. گزینش طلاق وقتی مجاز است که انسان همه راه‌های ممکن برای حفظ خانواده را آزموده باشد (فضل‌الله، ۱۴۱۹، ج ۴، ص ۲۹۶).

۴. طلاق در قانونگذاری قرآنی

طلاق در فرهنگ اسلامی مجاز است. باین‌حال قرآن کریم، احکام و شرایط خانواده را به‌صورتی سامان داده است که خانواده به‌آسانی تشکیل شود، طلاق به‌آسانی و سرعت اتفاق نیفتد، ولی به‌آسانی قابل رجوع و بازگشت باشد. درباره تشکیل آسان خانواده به‌طور خلاصه در مباحث پیشین سخن گفته شد. در ادامه درباره سازوکارهای پیشگیری از طلاق و امکان نقض آسان آن سخن می‌گوییم.

۴-۱. سازوکارهای پیشگیری از طلاق

در قرآن کریم به چهار روش از وقوع طلاق جلوگیری شده است: نخست نکوهش تلاش برای جداکردن همسران؛ دوم توصیه به حمایت از خانواده‌های آسیب‌دیده؛ سوم نکوهش طلاق بدون دلیل موجه؛ چهارم تشریع شرایط دست‌وپاگیر برای طلاق.

روش نخست. از این روش در ضمن داستان هاروت و ماروت استفاده شده است (بقره: ۱۰۲). هاروت و ماروت به‌اعتقاد بیشتر مفسران، دو فرشته‌اند که پس از حضرت سلیمان یا در زمان حضرت ادریس در میان مردم بابل پیدا شدند تا راه‌های مقابله با حیل‌های ساحران را به آنها بیاموزند. آنها به شاگردان خود یادآوری می‌کردند که با این توانایی آزمایش می‌شوند و باید مواظب باشند در مقابل اراده خداوند نایستند و به این وسیله دچار کفر نشوند؛ باین‌حال مردم از آموخته‌های خود برای جداکردن همسران و زیان‌رساندن به خویش استفاده می‌کردند (بقره: ۱۰۲) (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۲۳۲-۲۳۷). از این آیه کریمه استفاده می‌شود که تلاش برای جداکردن همسران بر خلاف

اراده خدا و به منزله کفر است.

روش دوم. این روش به طور مستقل در مباحث خانواده به کار آمده است. در روش مذکور، قرآن کریم با تلقی طلاق به مثابه ناهنجاری، مقدمات و عوامل آن را نیز به عنوان آسیب‌هایی معرفی می‌کند که خانواده‌های گرفتار آن، نیازمند حمایت جامعه‌اند و می‌فرماید:

وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَأَبْعُثُوا حَكَمًا مِنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِنْ أَهْلِهَا إِنْ يَرِيدَا إِصْلَاحًا يُوَفِّقُ اللَّهُ بَيْنَهُمَا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا خَبِيرًا: و اگر از اختلاف زن و شوهر بیم دارید، یک داور از خانواده شوهر اعزام کنید و یک داور از خانواده زن. اگر قصد اصلاح داشته باشند، خدا میان آن دو را اصلاح خواهد کرد. آری! خدا دانای آگاه است (نساء: ۳۵).

این آیه کریمه دارای سه بخش است: بخش نخست، ابلاغ حکمی تکلیفی «و جوب فرستادن حکم» است (ابن‌براج، ۱۴۰۶، ج ۲، ص ۲۶۵): «وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَأَبْعُثُوا حَكَمًا مِنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِنْ أَهْلِهَا». خوف در این آیه به معنای بیم و شقاق به معنای دشمنی و اختلاف است (طوسی، ۱۴۰۹، ج ۳، ص ۱۹۲). باتوجه به اینکه خوف در موقعیت احتمال زیان به کار می‌رود، این حکم تکلیفی با احتمال اختلاف و دشمنی منجر می‌شود. بخش دوم، حکمی اخلاقی: «إِنْ يَرِيدَا إِصْلَاحًا يُوَفِّقُ اللَّهُ بَيْنَهُمَا» است. توفیق در این فقره به معنای اصلاح می‌باشد (همان). ضمیر فاعل در «یریدا» و ضمیر «بینهما» به حکمین برمی‌گردد (طبری، ۱۴۱۲، ج ۵، ص ۴۸-۵۰/ابوحیان، ۱۴۱۹، ج ۳، ص ۹۴۶/طوسی، ۱۴۰۹، ج ۳، ص ۱۹۲). باتوجه به اینکه حکمین برای رفع اختلاف و ایجاد موافقت برگزیده می‌شوند، باید با نیت اصلاح، قدم پیش بگذارند. بخش سوم، اصلی اعتقادی است که به علم و آگاهی بی‌نهایت خداوند متعال به دقایق امور اشاره دارد: «إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا خَبِيرًا». این اصل ممکن است ناظر به آگاهی خداوند متعال به کیفیت توفیق و اصلاح ناظر باشد (قمی مشهدی، ۱۳۶۶، ج ۳، ص ۴۰۰) یا به آگاهی از قصد و نیت حکمین (سبزواری، ۱۴۱۹، ص ۸۹). درباره مخاطب حکم تکلیفی، فقها و مفسران نظریات گوناگونی دارند. بعضی معتقدند مخاطب این حکم، حاکم است (حلی، ۱۴۱۸، ج ۷، ص ۴۰۵/حلی، ۱۴۰۳، ص ۲۹۴/ابن‌براج، ۱۴۰۶، ج ۲، ص ۲۶۵/مقاتل، ۱۴۲۳، ج ۱، ص ۳۷۱/بغوی، ۱۴۲۰، ج ۱، ص ۶۱۳/انصاری، ۱۴۱۵، ص ۴۶۹). برخی دیگر زوجین را مخاطب دانسته‌اند (ر.ک: طوسی، ۱۳۸۸، ج ۴، ص ۳۳۹/همو، [بی‌تا]، ص ۵۳۱/جصاص، ۱۴۰۵، ج ۲، ص ۹۰) و برخی به نحو ترتیبی این تکلیف را نخست متوجه زوجین و سپس به حاکم دانسته‌اند (فاضل‌آبی، ۱۴۱۰، ج ۲، ص ۱۹۴/

خوانساری، ۱۴۰۵، ج ۴، ص ۲۴۰). حکم اخلاقی در بخش دوم آیه، در ظاهر متوجه داورانی است که خانواده‌ها برای رفع اختلاف برمی‌گزینند (واحدی، ۱۴۱۶، ج ۲، ص ۲۰۵)، ولی درحقیقت متوجه کسانی که آن داوران را برمی‌گزینند نیز می‌شود. اصل اعتقادی در بخش سوم به منزله مبنایی برای توصیه اخلاقی بخش دوم است.

به عبارت دیگر هدف آیه کریمه پیشگیری از وقوع طلاق در جامعه اسلامی است و برای تأمین این هدف، حکمیت را توصیه فرموده است. اجرای این حکم به گونه‌ای که هدف شارع را تأمین کند، علاوه بر قالب ظاهری، دارای روحی است که «اراده اصلاح» نامیده شده است؛ براین اساس «اراده اصلاح» به مثابه روح حکم باید از نقطه شروع امتثال یعنی گزینش حکم در نظر گرفته شود. گزینش کنندگان باید کسی را به حکمیت بفرستند که اراده اصلاح داشته باشد. حاصل مطلب اینکه این حکم فقهی (گزینش و ارسال حکم) در صورتی امتثال می‌شود که در بستر امری اخلاقی (اراده اصلاح) صورت بگیرد. ضامن اجرای بُعد اخلاقی ارسال حکم، اعتقاد به آگاهی خداوند متعال است که در آیه کریمه با دو واژه علیم و خبیر بدان اشاره شده است. این دو واژه در هیئت صفت مشبیه بر ثبوت و استمرار ماده خود (علم و خبر) در صاحب صفت دلالت دارند. افزون بر اینکه ماده خبر از احاطه و آگاهی به کنه حقیقت معلوم نیز حکایت می‌کند (ابوهلال، ۱۴۱۲، ص ۲۱۱)؛ بر همین اساس خداوند متعال کسانی را که بدون نیت اصلاح پا در این میدان می‌گذارند - چه آنان که حکم می‌فرستند و چه آنان که به حکمیت می‌روند - گناهکار می‌شناسد و در اجرای این حکم، مهر تمرد بر پیشانی ایشان می‌زند. جمله پایانی آیه حامل این پیام است که حاکم یا زوجین یا خویشان ایشان موظف‌اند به طور حقیقی و بدون هیچ ظاهرسازی، برای اصلاح به دنبال کسانی به عنوان حکم باشند که با اراده اصلاح پا به میان بگذارند (صادقی تهرانی، ۱۳۵۶، ج ۷۷، ص ۵۵).

نتیجه سخن اینکه جامعه اسلامی موظف است از خانواده آسیب‌دیده‌ای که ممکن است گرفتار اختلاف و دشمنی شود، حمایت کند تا کارشان به طلاق نکشد.

روش سوم. این روش در ضمن حکم ایلاء مطرح شده است (بقره: ۲۲۶-۲۲۷). در فرهنگ جاهلی پیش از اسلام، مرد حق داشت با یک سوگند، همسر خویش را برای هر مدتی که می‌خواست، بلا تکلیف نگه دارد؛ نه خود با او نزدیکی می‌کرد و نه طلاقش می‌داد تا با دیگری

ازدواج کند (فخر رازی، [بی تا]، ج ۶، ص ۴۲۹/قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۳، ص ۱۰۳).

قرآن کریم برای مقابله با این رفتار ایدانی از سه جهت به اصلاح آن پرداخت:

نخست، تحریم ایلاء: فقها و مفسران حرمت این فعل را به ظهور آیه واگذار کرده‌اند و جز تعداد اندکی (جزیری، غروی و مازح، ۱۴۱۹، ج ۴، ص ۵۵۹/فیض کاشانی، ۱۴۱۸، ص ۲۲۹/مرداوی، ۱۴۰۶، ج ۹، ص ۱۶۹/بهوتی، ۱۴۱۸، ج ۵، ص ۴۱۰) بدان تصریح نکرده‌اند، ولی از مباحثی که درباره رفع عقوبت در صورت رجوع مطرح کرده‌اند، می‌توان حرمت ایلاء از دیدگاه آنها را به دست آورد (ر.ک: طوسی، ۱۴۰۹، ج ۲، ص ۲۳۳/طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۵۷۱).

دوم، تعیین محدوده زمانی: کسی که ایلاء می‌کند، نمی‌تواند بیش از چهار ماه زن را بلا تکلیف نگه دارد. پس از گذشت این مدت مجبور است یا از سوگند خود برگردد و روابط همسری را از سر بگیرد، یا همسرش را طلاق دهد.

سوم، تعیین کفاره: کسی که ایلاء می‌کند، اگر در خلال چهار ماه با همسر خویش نزدیکی کند، باید کفاره حنث قسم بدهد. در قرآن کریم جوانب مسئله ایلاء با این تفصیل نیامده و فقط از مهلت چهار ماهه و دوراهی پس از آن سخن گفته شده است:

لِّلَّذِينَ يُؤْلُونَ مِن نِّسَائِهِمْ تَرَبُّصُ أَرْبَعَةِ أَشْهُرٍ فَإِنْ فَاءُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ: کسانی که به ترک همخوابگی با زنان خود سوگند می‌خورند، چهار ماه مهلت دارند؛ پس اگر بازآمدند، خداوند آمرزنده مهربان است (بقره: ۲۲۶).

وَ إِنْ عَزَمُوا الطَّلَاقَ فَإِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ: و اگر آهنگ طلاق کردند، در حقیقت خدا شنوای داناست (بقره: ۲۲۷).

چیزی که به روشنی از این دو کریمه استفاده می‌شود، سه حکم فقهی است: یک، مهلت بلا تکلیفی در ایلاء چهار ماه است. دو، در طول چهار ماه مرد می‌تواند از قسم خود برگردد و روابط همسری را از سر بگیرد. سه، در صورتی که مرد در طول چهار ماه برنگردد، باید زن را طلاق دهد.

چیزی که به نظر می‌رسد این دو آیه در صدد بیان آن نازل شده است، حرمت ایلاء، رجحان رجوع و مرجوحیت طلاق است. حرمت ایلاء را برخی مفسران از جمله پایانی آیه نخست (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۵۷۱) و رجحان رجوع و مرجوحیت طلاق را برخی دیگر از جمله پایانی آیه دوم (زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۲۶۹) استفاده کرده‌اند. نکته قابل توجه در این میان این است که قرآن کریم این سه گزاره را با ارجاع به مبانی بیان کرده است تا سخن به محدودیت‌های

بیان شرعی و قانونی دچار نشود و استعداد توسعه به حوزه اخلاق را از دست ندهد.

حاصل مطلب اینکه قرآن کریم با این دو آیه از راه تشویق و تهدید، مرد را از پیگیری طلاق بازداشته است. در پایان آیه نخست، با ارجاع به رحمت و مغفرت الهی به مخاطب القا می‌کند که ایلاء به مثابه رفتاری که موجب آزار همسر می‌شود، امری ناپسند و نامشروع و درخور کیفر است، ولی در صورتی که مرد از کرده خویش پشیمان شود و به زندگی بازگردد، خداوند متعال همین اقدامش را به عنوان توبه از او می‌پذیرد (حائری طهرانی، ۱۳۳۷، ج ۲، ص ۶۸)، او را می‌بخشد، کار ناپسندش را نادیده می‌گیرد و او را از کیفر معاف می‌کند و حتی بنا به نظر برخی فقها، کفاره قسم نیز از او ساقط می‌شود (نجفی، ۱۳۶۵، ج ۳۳، ص ۳۲۳). در پایان آیه دوم با ارجاع به شنوایی و آگاهی خداوند متعال، به مخاطب یادآوری می‌کند در صورتی که مرد به زندگی زناشویی برنگردد و گزینه طلاق را انتخاب کند، خداوند متعال از نیت و رفتار او آگاه است و نمی‌تواند از پیامدهای این رفتار خویش بگریزد؛ در نتیجه قرآن کریم با وسایل گوناگون بر سر راه طلاق مانع تراشیده است. این موضع قرآن کریم افزون‌براینکه به خودی خود نشان می‌دهد طلاق جز در صورت اضطرار، مجاز نیست، در عمل کنش‌گر را از انتخاب آن در غیر حال ناچاری باز می‌دارد.

روش چهارم. این روش در ضمن تشریع طلاق به کار آمده است. از این قبیل شرایط دست‌کم دو شرط در سوره طلاق آمده است: «وقت مخصوص» و «حضور دو شاهد». منظور از وقت مخصوص این است که طلاق در حالت خاصی نافذ است: «ای پیامبر! چون زنان را طلاق گویند، در عده [وقت مقرر] آنان طلاق‌شان گویند و حساب آن عده را نگه دارید» (طلاق: ۱). منظور از وقت مقرر در آیه کریمه، حالت طهارت از حیض است که در آن نزدیکی و مباشرتی صورت نگرفته باشد (طوسی، ۱۴۰۹، ج ۱۰، ص ۳۰ / سمرقندی، ۱۴۱۶، ج ۳، ص ۴۶۰ / بیضاوی، ۱۴۱۸، ج ۵، ص ۲۲۰)؛ بنابراین طلاق در غیر این حالت بر مبنای فقه اهل سنت، اگرچه نافذ، ولی بدعت و حرام بوده (سمرقندی، ۱۴۱۶، ج ۳، ص ۴۶۰) و بر مبنای فقه امامی، باطل است (طوسی، ۱۴۰۹، ج ۱۰، ص ۳۰). مراعات وقت، علاوه بر همه کارکردهایی که ممکن است داشته باشد، سمت بازدارندگی نیز دارد؛ زیرا زن و مرد تا این موقعیت خاص (حالت طهارتی که در آن آمیزش نکرده باشند) نزدیک به یک ماه فاصله دارند و در هیچ صورتی - جز در مورد زنان یائسه - در کمتر از سه روز به این موقعیت نمی‌رسند. این مهلت زمانی، برای کنترل خشم و عواطف دیگر و بازنگری در

تصمیم طلاق که ممکن است در شرایط نامتعادلی گرفته شده باشد، فرصت بسیار خوبی در اختیار زن و مرد می‌گذارد.

فایده اشتراط حضور شاهد این است که طلاق بدون شاهد نافذ نیست: «دو مسلمان عادل را به شهادت طلبید» (طلاق: ۲). موضوع سخن در این آیه، قید «اشهاد» است. این قید از نظر ادبی صلاحیت دارد موضوع اصلی آیات یعنی طلاق را مقید کند و می‌تواند نزدیک‌ترین جمله را که جواز رجوع در زمان عده است، محدود نماید؛ به همین دلیل مفسران و فقها در تفسیر و حکم مدلول این آیه اختلاف دارند. فقها و مفسران شیعه، صورت نخست (طوسی، ۱۴۰۹، ج ۱۰، ص ۳۲) و بیشتر اهل سنت شکل دوم را پذیرفته‌اند (جصاص، ۱۴۰۵، ج ۵، ص ۳۵۰). برخی مفسران نیز گفته‌اند قید ناظر به هر دو حکم است؛ هم طلاق و هم رجوع (سمرقندی، ۱۴۱۶، ج ۳، ص ۴۶۱/ثعلبی، ۱۴۲۲، ج ۹، ص ۳۳۵).

امامیه قول اول را پذیرفته‌اند؛ زیرا امر «أشهدوا» در وجوب ظهور دارد و حمل هر لفظی بر ظاهرش نسبت به محمل‌های دیگر اولویت دارد و اشهاد فقط در صورتی واجب است که قید طلاق باشد. در این صورت طلاق مشروط به اشهاد و انجامش مشکل‌تر می‌شود (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱۰، ص ۴۶۰). مقتضای حکمت و مذاق شریعت اسلام نیز این است که طلاق مقید باشد، نه رجوع. تقیید طلاق به اشهاد سبب می‌شود مرد اولاً، از هنگام تصمیم تا اجرای صیغه، مهلتی کوتاه یا بلند به دست آورد تا درباره طلاق و عواقب آن فکر کند و در صورتی که تحت تأثیر عواطف و هیجانات گذرا تصمیم گرفته باشد، از تصمیم خود برگردد. ثانیاً، مجبور باشد دست‌کم دو نفر از اهل ایمان را باخبر کند؛ بسا که از علنی شدن تصمیم خود شرم کند یا حضور شهود، با پند، مشورت و شفاعت مقرون شود و از طلاق جلوگیری کند.

۴-۲. سازوکارهای نقض آسان طلاق

در صورتی که جدایی با اجرای صیغه طلاق، قطعی شود - چنان‌که در بسیاری از نظامات قانونی دنیا پذیرفته شده است - یا زن و مرد از یکدیگر جدا شوند و هیچ ارتباطی با یکدیگر نداشته باشند - چنان‌که در زمانه ما مرسوم است - احتمال بازگشت و از سرگرفتن زندگی مشترک بسیار ضعیف خواهد بود؛ براین اساس قرآن کریم اولاً، با تشریع عده، جدایی را

درحالتی از تعلیق نگاه داشته است؛ ثانیاً، در دوران عده برای تماس حداکثری زن و مرد دست کم سه سازوکار طراحی کرده است:

۴-۲-۱. عده یا تعلیق جدایی

طلاق در صورتی که با فکر، درایت و ارزیابی وضعیت موجود انتخاب شده باشد، هدفی همچون ازدواج دارد. به عبارت دیگر طلاق در این صورت با هدف بازیابی مقدمات و زمینه‌های کمال صورت می‌گیرد؛ به همین دلیل باید به جدایی قطعی منتهی شود، ولی در صورتی که برخاسته از کینه و دشمنی یا بوالهوسی و ذوقی باشد، ترجیح شریعت، انصراف از آن طلاق و بازگشت به زندگی مشترک است؛ بنابراین شریعت مهلتی در نظر گرفته است تا زن و مرد پیش از جدایی قطعی، در فضایی آرام فکر کنند تا اگر طلاق با هدف صحیحی انتخاب نشده باشد، به زندگی مشترک بازگردند. قرآن کریم در چهار آیه، پنج مرتبه درباره انواع عده سخن گفته است (بقره: ۲۲۸/ طلاق: ۱/ احزاب: ۴۹/ طلاق: ۴). بر اساس این آیات، اهل نظر طلاق رجعی را همانند عقود معلق از قبیل بیع خیاری یا همانند عقود ناقص که برای تأثیر نیازمند ضمیمه عامل دیگری همچون قبض اند از قبیل صرف شمرده‌اند (حاجی‌ده‌آبادی، ۱۳۸۵، ص ۶۷).

۴-۲-۲. هم‌خانگی

نخستین و مهم‌ترین سازوکار تسهیل رجوع، هم‌خانگی است؛ بر این اساس مراعات هم‌خانگی بر زن و مرد به طور یکسان واجب است. قرآن کریم می‌فرماید:

آنان را از خانه‌هایشان بیرون مکنید و آنان نیز بیرون نروند، مگر آنکه مرتکب کار زشت آشکاری شوند. این است احکام الهی و هرکس از مقررات خداوند فراتر رود، قطعاً به خویش ستم کرده است. نمی‌دانی، شاید خدا پس از این، پشامدی آورد (طلاق: ۱).

از این آیه استفاده می‌شود که بر مرد واجب است در زمان عده، مسکن زن را تأمین کند. در آیه کریمه، عبارت «يُؤْتِيَهُنَّ» تعیین‌کننده است؛ زیرا بر اهمیت حق زن نسبت به مسکن دلالت دارد. طبق این تعبیر، خانه‌ای که شوهر در اختیار همسرش می‌گذارد، اگرچه ملک زن نیست، به دلیل شدت ملابست، خانه او محسوب می‌شود (ر.ک: سیوری، ۱۴۰۴، ج ۳، ص ۳۵۶)؛ پس اخراج زن از آن خانه، اخراج از خانه مرد نیست و از شدت قبح، چنان است که او را از ملک خود رانده

باشند. پس از این حکم دستور می‌دهد زنان مطلقه را در محلی که خود زندگی می‌کنند، اسکان دهند: «همانجا که خود سکونت دارید، به‌قدر استطاعت خویش آنان را جای دهید» (طلاق: ۶). هرچند برخی فقها از آیه کریمه، خانه شایسته و مطابق شأن را برداشت کرده‌اند (اردبیلی، [بی‌تا]، ص ۵۳۹)، قید «من وجدکم» که برای نفی مشقت به‌کار می‌رود (کاظمی، [بی‌تا]، ج ۴، ص ۶۲)، نشان می‌دهد کمیت و کیفیت حق زن در مسکن، به توانایی و دارایی مرد بستگی دارد (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۹، ص ۳۱۷). این روش تعیین، نشان می‌دهد قرآن کریم زن و مرد را در ایام عده به‌منزله خانواده تلقی می‌کند. همان‌گونه که زن و مرد در زمان زناشویی در حد وسع مالی خانواده با کم و زیاد یکدیگر می‌سازند و هیچ مرجعی برای مقدار و نوع خوراک، پوشاک و مسکن آنها حدی نمی‌گذارد، در این دوران نیز مرد به تأمین نوعی خاص از مسکن مکلف نیست، بلکه در حد وسع خود به زن مسکن می‌دهد و در همانجا که خود زندگی می‌کند، او را نیز ساکن می‌کند.

به‌همین دلیل است که در روایات به مطلقه رجعی اجازه داده شده است برای شوهرش عطر استعمال کند، سرمه بکشد و زینت کند (حرّ عاملی، ۱۴۱۶، ج ۲۲، ص ۲۱۷-۲۱۸) و فقها بر طبق آن فتوا داده‌اند (اشتহারدی، ۱۴۱۷، ج ۶، ص ۲۱۱/قمی، ۱۹۹۷، ص ۴۵۲-۴۵۳) و مرد می‌تواند با لذت او را نگاه کند (تبریزی، ۱۳۷۸، ص ۳۷۵).

همان‌گونه که بر مرد حرام است زن را در زمان عده از خانه‌اش خارج کند، بر زن نیز سکونت در خانه‌ای که در زمان طلاق در آن سکونت داشته، واجب است و حتی با اذن و هماهنگی شوهر نمی‌تواند خارج شود (شهید ثانی، ۱۴۱۶، ج ۹، ص ۳۱۴/آل‌عصفور، [بی‌تا]، ج ۱۰، ص ۱۸۸). طبق این تفسیر، وجوب اسکان زن در زمان عده، مصداق حق نیست که زن بتواند از آن صرف نظر کرده، خانه شوهر را ترک کند و در جای دیگری ساکن شود، بلکه از باب حکم است؛ به‌همین دلیل نه‌تنها اخراج او بر مرد حرام می‌باشد، بر او نیز واجب است جز در غیر موارد ضروری در خانه شوهر بماند و حق ندارد از آنجا خارج شود (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱۰، ص ۴۵۸/شهید ثانی، ۱۴۱۰، ج ۶، ص ۷۳/کاظمی، [بی‌تا]، ج ۴، ص ۳۰). مرد نیز نباید به او اجازه خروج بدهد (مراغی، [بی‌تا]، ج ۲۸، ص ۱۳۶).

وجوب تأمین مسکن با این روش مستلزم هم‌خانگی است. این هم‌خانگی زمینه‌های بسیار مساعدی را برای رجوع و بازگشت به زندگی مشترک فراهم می‌سازد. این همان امری است که در

پایان آیه کریمه بدان اشاره شده است: «شاید خدا پس از این، پیشامدی آورد» (طلاق: ۱). بر همین اساس است که وقتی امیدی به بازسازی زندگی مشترک نباشد، مرد می‌تواند از اسکان زن مطلقه شانه خالی کند: «إِلَّا أَنْ يَأْتِيَنَّ بِفَاحِشَةٍ مُّبِينَةٍ: مگر آنکه مرتکب کار زشت آشکاری شوند» (همان). برای آشنایی بیشتر با این سازوکار قرآنی باید درباره استثنای وارد شده در این آیه کریمه به دو پرسش پاسخ دهیم:

یک. مستثنی منه در این کریمه چیست، حرمت اخراج یا حرمت خروج؟ به عبارت دیگر مخاطب این استثنا مرد است یا زن؟ در صورتی که این استثنا خطاب به مردان باشد، این جمله قید حرمت اخراج است؛ یعنی مرد حق ندارد زن مطلقه خود را از خانه‌اش بیرون کند، جز در صورتی که زن مرتکب فاحشه مبینه شود و اگر خطاب به زن باشد، قید حرمت، خروج است و بدین معناست که زن در زمان عده نباید از خانه خود خارج شود، مگر در صورتی که مرتکب فاحشه مبینه شود. طبق احتمال نخست، این استثنا دایره حرمت اخراج را مضیق می‌کند و آن را به صورتی اختصاص می‌دهد که زن، فاحشه مبینه مرتکب نشده باشد، ولی طبق احتمال دوم، حرمت خروج را مضیق نمی‌کند، بلکه آن را تفسیر می‌کند و بدین معناست که زن در زمان عده از خانه خود خارج نمی‌شود؛ چون این کار فاحشه مبینه است.

دو. فاحشه مبینه چیست؟ پس از توافق بر اینکه مقصود از فاحشه در این آیه کریمه، کار زشت به معنای گناه است، این پرسش درحقیقت مشتمل بر دو پرسش دیگر است: نخست اینکه مبینه اسم مفعول است یا اسم فاعل؟ این پرسش در صورتی مطرح می‌شود که استثناء قید اخراج باشد؛ چون در صورتی که قید خروج باشد، باید به صیغه فاعلی تلقی شود.

اگر مبینه اسم مفعول باشد، منظور از آن، گناهی است که زن می‌خواهد آشکارش کند (طوسی، ۱۴۰۹، ج ۱۰، ص ۳۱) و شامل گناهان مخفی نمی‌شود. در این صورت برای احراز موضوع استثناء به دو چیز نیازمندیم: تعیین مصداق فاحشه و احراز قصد زن نسبت به اظهار آن. در این شرایط پس از احراز مصداق فاحشه فقط در صورتی می‌توان از اسکان زن مطلقه شانه خالی کرد که او بخواهد دیگران گناهش را ببینند. در چنین شرایطی مهم نیست چه چیزی را مصداق فاحشه بدانیم، مهم این است که زن با این رفتار می‌خواهد دیگران را از حضور خود بترساند یا خسته کند تا او را رها کنند و دوباره به او رجوع نکنند. روشن است که در این صورت مرد نمی‌تواند با رجوع، او را به زندگی

مشترک برگرداند؛ پس وظیفه‌ای در قبال او ندارد.

اما اگر مبینة را اسم فاعل بدانیم، مقصود از آن، گناه بزرگ است (طوسی، ۱۴۰۹، ج ۱۰، ص ۳۱)؛ یعنی گناهی که زشتی آن برای اهل شریعت آشکار است؛ اعم از اینکه زن بخواهد آشکارش کند یا به خودی خود و بدون خواست زن آشکار شود. در این صورت با احراز مصداق فاحشه می‌توان او را از حق مسکن محروم کرد، ولی مهم در این شرایط، تعیین مصداق فاحشه است. مفسران در این حالت برای فاحشه دو دسته رفتار را ذکر کرده‌اند: دسته نخست، کارهای منافی عفت همچون زنا و دسته دوم، کارهایی که موجب تشنج در خانواده می‌شود همچون فحش دادن به خانواده مرد. زنی که یکی از این دو رفتار را مرتکب می‌شود، رغبت شوهر به زندگی مشترک را می‌میراند و پیداست نمی‌توان او را به زندگی مشترک برگرداند.

حاصل سخن اینکه قرآن کریم جز در مواردی که زن و مرد را با هیچ ترفندی نمی‌توان به زندگی مشترک برگرداند و در صورت بازگشت قصد جدی برای زندگی ندارند، از سازوکار هم‌خانگی برای ترمیم زندگی مشترک استفاده کرده است.

۴-۲-۳. هم‌خرجی

یکی دیگر از سازوکارهای تسهیل رجوع و ترمیم زندگی مشترک، هم‌خرجی است. هم‌خرجی بدین معناست که یکی از طرفین برای تأمین هزینه زندگی خود به دیگری وابسته باشد. قرآن کریم برای ایجاد این وابستگی، هزینه زن در زمان عده را بر عهده مرد گذاشته است. صرف نظر از زن حامله که در هر صورت - بائن و رجعی - هزینه‌اش بر عهده مرد است (طلاق: ۶)، این سازوکار در مورد زنانی استفاده می‌شود که احتمال بازگشت به زندگی مشترک در مورد آنها منتفی نیست (شهید ثانی، ۱۴۱۶، ج ۹، ص ۳۳۹/ عاملی، ۱۴۱۳، ج ۱، ص ۴۷۸)؛ به همین دلیل فقها چنین زنی را به زوجه در حال زندگی ملحق کرده‌اند (کرکی، ۱۴۱۱، ج ۱۲، ص ۳۱۵) و برای اثبات وجوب نفقه او به آیاتی که بر وجوب نفقه زن در حال زندگی مشترک دلالت دارند (بقره: ۲۲۹/ نساء: ۳، ۱۹ و ۳۴)، استدلال کرده‌اند.

۴-۲-۴. هم‌کاری

یکی دیگر از سازوکارهای تسهیل رجوع، هم‌کاری است. در صورتی که زن و مرد مسئولیت

مشترکی داشته باشند که برای ایفای آن ناچار به تماس و گفت‌وگو باشند، احتمال فراموش کردن بدی‌ها و بازگشت به زندگی مشترک افزایش می‌یابد. قرآن کریم در صدد ایجاد چنین رابطه‌ای مسئولیت فرزندان را بر عهده دو نفر گذاشته است؛ یکی حمل کند، شیر دهد و پرورد و دیگری هزینه تأمین کند، هم برای کودک و هم برای مادر و در مواردی که صلاح بچه اقتضا کند، با یکدیگر به مشورت بنشینند (ر.ک: طلاق: ۶/ بقره: ۲۳۳). تنفیذ تصمیمات مشترک مبتنی بر مشورت و تراضی در سوره بقره که با «الاجتناح» از آن تعبیر شده است، بر نهی از خودرأیی و تصمیم یک‌جانبه از پدر یا مادر دلالت دارد (ر.ک: صادقی تهرانی، ۱۳۶۵، ج ۴، ص ۹۴).

حاصل سخن اینکه قرآن کریم برای بازگشت زن و مرد به زندگی مشترک، زمان عده را با سه سازوکار هم‌خانگی، هم‌خرجی و همکاری تجهیز کرده است.

نتیجه

تحت تأثیر تلقی فرهنگ مدرن از زندگی خانوادگی، ازدواج دچار بی‌هنجاری شده و ماهیت طلاق با گذشته تفاوت کرده است. امروزه کنش‌گران به طلاق نگاه مثبتی دارند؛ به‌همین دلیل آن را به‌عنوان سبک زندگی انتخاب می‌کنند؛ در نتیجه میل به طلاق و درخواست طلاق در همه جوامع رو به فزونی نهاده است. جامعه‌شناسان خانواده این سیر صعودی را با نظریه تعارض و نظریه همسان‌همسری تحلیل می‌کنند. بر خلاف دیدگاه مدرن، قرآن کریم هم در مقام نظریه‌پردازی و هم در مقام قانونگذاری، طلاق را به‌مثابه راهبردی اضطراری پذیرفته است. طبق این نظریه، طلاق شایستگی انتخاب در شرایط غیراضطراری را ندارد و زندگی بر مبنای این انتخاب، سبک قابل‌پذیرشی نیست. نظریه قرآن کریم درباره طلاق از چند باور که قرآن در صدد القای آنها به مخاطبان برآمده است، به‌دست می‌آید؛ از جمله اینکه: ۱. زوجیت زن و مرد منشأ الهی دارد. این عنصر را با آیات اثبات کردیم؛ ۲. زوج در قرآن کریم به‌معنای همسر رسمی و قانونی است. این عنصر با استناد به آیات پیش‌گفته و تحلیل مفهومی واژه زوج در قرآن کریم ثابت شد؛ ۳. جامعه بشری به خانواده محتاج است؛ به‌همین دلیل برای تشکیل و ماندگاری آن، در تکوین، نیاز و کشش به جنس مخالف و محبت به فرزند که محصول ازدواج و روابط همسرانه است، در ساختار عاطفی انسان نهادینه شده و در تشریع، فعالیت غریزه جنسی فقط در



روابط همسرانه مجاز است، امر ازدواج تسهیل شده، فراهم کردن زمینه‌های ازدواج زنان و مردان مجرد سفارش شده است و از هر کاری که ممکن است به رابطه خارج از چهارچوب همسری منتهی شود، پیشگیری شده است. قرآن کریم در مقام قانونگذاری با ابزارهای گوناگون از وقوع طلاق پیشگیری کرده است؛ مانند نکوهش تلاش برای جداکردن همسران، توصیه به حمایت از خانواده‌های آسیب‌دیده، نکوهش طلاق بدون دلیل موجه و تشریع شرایط دست‌وپاگیر برای طلاق. افزون‌براین برای برهم‌زدن طلاق از سازوکارهای فراوانی استفاده کرده است؛ همچون «عده» که مدتی جدایی را درحالت تعلیق نگاه می‌دارد، هم‌خانگی که زن و مرد را در معرض دید یکدیگر قرار می‌دهد، هم‌خرجی زن و مرد که یکی را به دیگری وابسته می‌کند و همکاری زن و مرد که آن دو را وامی‌دارد با یکدیگر گفت‌وگو و همدلی کنند.

منابع

۱. آل عصفور، حسین؛ الأنوار اللوامع فی شرح مفاتیح الشرائع؛ تحقیق میرزا محسن آل عصفور؛ [بی جا]: مكتبة أنوار الهدى، [بی تا].
۲. ابن ابی زمنین، محمد بن عبدالله؛ تفسیر ابن ابی زمنین؛ بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۴ق.
۳. ابن براج طرابلسی، عبدالعزیز؛ المذهب؛ قم: مؤسسة النشر الإسلامی التابعة لجماعة المدرسين، ۱۴۰۶ق.
۴. ابن قتیبه، عبدالله بن مسلم؛ غریب القرآن؛ تحقیق ابراهیم محمد رمضان؛ بیروت: دار و مكتبة الهلال، ۱۴۱۱ق.
۵. ابن قدامه، عبدالله بن احمد؛ المغنی؛ تحقیق جمعی از علما؛ بیروت: دارالکتب العربی، [بی تا].
۶. احمدیه، مریم و محمود حکمت نیا؛ «بررسی لزوم شرط «معروف» و «احسان» در حکم طلاق»، مطالعات زن و خانواده؛ ش ۲، پاییز و زمستان ۱۳۹۸، ص ۸۸-۶۹.
۷. اردبیلی (محقق اردبیلی)، حمد بن محمد؛ زبدة البیان فی أحكام القرآن؛ تحقیق محمد باقر بهبودی؛ تهران: المكتبة المرتضوية لإحياء الآثار الجعفرية، [بی تا].
۸. اشتها ردی، علی پناه؛ مدارک العروة؛ تهران: دارالأسوه، ۱۴۱۷ق.
۹. انصاری، مرتضی؛ کتاب النکاح؛ تحقیق لجنة تحقیق تراث الشیخ الأعظم؛ قم: المؤتمر العالمی بمناسبة الذکری المئوية الثانية لمیلاد شیخ انصاری، ۱۴۱۵ق.
۱۰. برقی، احمد بن محمد؛ المحاسن؛ تصحیح سید جلال الدین حسینی؛ تهران: دارالکتب الإسلامیه، ۱۳۷۰ق.
۱۱. برناردز، جان؛ درآمدی به مطالعات خانواده؛ ترجمه حسین قاضیان؛ تهران: نشر نی، ۱۳۸۴.
۱۲. بغوی، حسین بن مسعود؛ معالم التنزیل؛ تحقیق عبدالرزاق مهدی؛ بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۴۲۰ق.
۱۳. بهوتی، منصور بن یونس؛ کشف القناع؛ تحقیق کمال عبدالعظیم عنانی و محمد حسن اسماعیل شافعی؛ بیروت: منشورات محمد علی بیضون و دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۸ق.
۱۴. بیضاوی، عبدالله بن عمر؛ أنوار التنزیل و أسرار التأویل؛ تحقیق محمد عبدالرحمن مرعشلی؛

- بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۴۱۸ق.
۱۵. تبریزی، میرزا جواد؛ استفتانات جدید؛ بیروت: انتشارات سرور، ۱۳۷۸.
 ۱۶. تقی‌زاده، اسماعیل؛ علل و عوامل مؤثر بر طلاق (پایان‌نامه کارشناسی ارشد)؛ تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۵۹.
 ۱۷. ثعلبی، احمد بن محمد؛ الكشف والبيان؛ تحقیق ابی محمد ابن عاشور و نظیر ساعدی؛ بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۴۲۲ق.
 ۱۸. جباران، محمدرضا؛ «تحلیل مفهومی سبک زندگی»، قیسات؛ ش ۷۵، بهار ۱۳۹۴، ص ۱۷۳-۱۸۸.
 ۱۹. —؛ ازدواج با غیر مسلمانان؛ قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۳.
 ۲۰. جزیری، عبدالرحمن، سید محمد غروی و یاسر مازح؛ الفقه علی المذاهب الأربعة و مذهب أهل البيت (ع)؛ بیروت: دارالثقلین، ۱۴۱۹ق.
 ۲۱. جصاص، احمد بن علی؛ أحكام القرآن؛ تحقیق محمد صادق قمحاوی؛ بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۴۰۵ق.
 ۲۲. جلیلیان، زهرا؛ عوامل مؤثر بر درخواست طلاق در شهر تهران (پایان‌نامه کارشناسی ارشد)؛ تهران: دانشگاه علامه طباطبائی، ۱۳۷۵.
 ۲۳. جلیلیان، زهرا؛ عوامل مؤثر بر درخواست طلاق در شهر تهران (پایان‌نامه کارشناسی ارشد)؛ تهران: دانشگاه علامه طباطبائی، ۱۳۷۵.
 ۲۴. حاجی‌ده‌آبادی، احمد؛ «مطلقه رجعیه؛ زوجه حقیقی یا زوجه حکمی؟»، فقه و حقوق؛ ش ۸، بهار ۱۳۸۵، ص ۸۸-۶۱.
 ۲۵. حائری طهرانی، میرسید علی؛ مقتنیات الدرر؛ تهران: دارالکتب الإسلامیه، ۱۳۳۷.
 ۲۶. حرّ عاملی، محمد بن حسن؛ وسائل الشیعة؛ ج ۳، قم: مؤسسة آل البيت (ع)، ۱۴۱۶ق.
 ۲۷. حسنی، محمدرضا، منصوره هدایتی و فاطمه محمدزاده؛ «فرا تحلیل مطالعات انجام‌شده درباره نگرش به طلاق»، مجله مطالعات اجتماعی ایران؛ ش ۳، پاییز ۱۳۹۶، ص ۱۵۱-۱۲۶.
 ۲۸. حلبی، ابوصلاح؛ الکافی فی الفقه؛ تحقیق رضا استادی؛ اصفهان: مکتبه الإمام أميرالمؤمنین علی (ع)، ۱۴۰۳ق.
 ۲۹. حلّی (علامه حلّی)، حسن بن یوسف؛ مختلف الشیعة؛ قم: مؤسسة النشر الإسلامی، ۱۴۱۸ق.

۳۰. خوانساری، سیداحمد؛ جامع المدارک؛ تحقیق علی اکبر غفاری؛ ج ۲، قم: مؤسسه اسماعیلیان للطباعة والنشر والتوزیع، ۱۴۰۵ق.
۳۱. رحمان پناه، عباس؛ طلاق و علل آن در شهر تهران (پایان نامه کارشناسی ارشد)؛ دانشگاه علوم انتظامی، تهران: ۱۳۷۶.
۳۲. رحیمی، حسین؛ «بررسی علل طلاق در استان خراسان»، فصلنامه جمعیت؛ ش ۳۳ و ۳۴، پاییز و زمستان ۱۳۷۹، ص ۱۰۰-۱۱۲.
۳۳. —؛ «علل طلاق در استان خراسان»، فصلنامه جمعیت؛ ش ۳۳-۳۴، پاییز و زمستان ۱۳۷۹، ص ۱۰۰-۱۱۲.
۳۴. ریاحی، اسماعیل، اکبر علیوردی نیا و سیاوش بهرامی کاکاوند؛ «تحلیل جامعه‌شناختی طلاق (مطالعه موردی شهرستان کرمانشاه)»، پژوهش زنان؛ ش ۳، زمستان ۱۳۸۶، ص ۱۰۹-۱۴۰.
۳۵. زمخشری، محمود بن عمر؛ الکشاف؛ تصحیح مصطفی حسین احمد؛ ج ۳. بیروت: دارالکتاب العربی، ۱۴۰۷ق.
۳۶. سبزواری نجفی، محمد بن حبیب‌الله؛ إرشاد الأذهان فی تفسیر القرآن؛ بیروت: دارالتعارف للمطبوعات، ۱۴۱۹ق.
۳۷. سمرقندی، نصر بن محمد؛ بحر العلوم؛ تحقیق عمر عمروی؛ بیروت: دارالفکر، ۱۴۱۶ق.
۳۸. سیوری، مقداد؛ التنقیح الرائع لمختصر الشرائع؛ تحقیق سید عبداللطیف حسینی کوه‌کمری؛ قم: کتابخانه عمومی آیت‌الله العظمی مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ق.
۳۹. صادقی فسائی، سهیلا و مریم ایشاری؛ «تحلیل جنسیتی از زندگی پس از طلاق (مطالعه کیفی)»، زن در توسعه و سیاست؛ ش ۳، پاییز ۱۳۹۱، ص ۵-۳۰.
۴۰. صادقی تهرانی، محمد؛ الفرقان فی تفسیر القرآن؛ قم: انتشارات فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۵.
۴۱. صالح صدق‌پور، بهرام؛ «عواملی که منجر به اختلاف خانوادگی و طلاق می‌شود»، مجله اصلاح و تربیت؛ ش ۳۹، بهار ۱۳۷۷، ص ۳۰-۳۶.
۴۲. صدرالاشراف، مسعود، معصومه خنکدارطارسی، اژدر شمخانی و مجید یوسفی افراشته؛ «آسیب‌شناسی طلاق (علل و عوامل) و راهکارهای پیشگیری از آن»، مهندسی فرهنگی؛ ش ۷۳ و ۷۴، زمستان ۱۳۹۱، ص ۳۶-۵۳.
۴۳. صدق‌پور، بهرام صالح؛ «عواملی که منجر به اختلاف خانوادگی و طلاق می‌شود»، مجله

- اصلاح و تربیت؛ ش ۳۹، بهار ۱۳۷۷، ص ۳۰-۳۶.
۴۴. طباطبائی قمی، سید تقی؛ مبانی منهج الصالحین؛ بیروت: دارالسرور، ۱۹۹۷م.
۴۵. طباطبائی، سید محمدحسین؛ المیزان؛ بیروت: مؤسسة الأعلمی، ۱۴۱۷ق.
۴۶. طبرانی، سلیمان بن احمد؛ التفسیر الکبیر؛ اربد: دارالکتاب الثقافی، ۲۰۰۸م.
۴۷. طبرسی، فضل بن حسن؛ مجمع البیان؛ تصحیح فضل الله یزدی طباطبائی و هاشم رسولی؛ ج ۳، تهران: انتشارات ناصر خسرو، ۱۳۷۲.
۴۸. طبری، محمد بن جریر؛ جامع البیان؛ بیروت: دارالمعرفه، ۱۴۱۲ق.
۴۹. طوسی، محمد بن حسن؛ التبیان؛ تحقیق حمد حبیب العاملی، تقدیم شیخ آغا بزرگ طهرانی؛ بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۹ق.
۵۰. —؛ المبسوط؛ تحقیق محمد باقر بهبودی؛ ج ۲، تهران: المکتبه المرتضویه لإحیاء آثار الجعفریه، ۱۳۸۸.
۵۱. —؛ النهایه فی مجرد الفقه والفتاوی؛ قم: انتشارات قدس محمدی، [بی تا].
۵۲. عاملی (شهید ثانی)، زین الدین بن علی؛ الروضة البهیة فی شرح اللمعة الدمشقیة؛ تحقیق محمد کلاتر؛ قم: منشورات مکتبه الداوری، ۱۴۱۰ق.
۵۳. —؛ مسالک الأفهام؛ قم: تحقیق و نشر مؤسسة المعارف الإسلامیه، ۱۴۱۶ق.
۵۴. عاملی، سید محمد؛ نهایة المرام؛ تحقیق مجتبی عراقی و دیگران؛ قم: انتشارات جامعه مدرّسین، ۱۴۱۳ق.
۵۵. عسکری، أبوهلال؛ الفروق اللغویه؛ قم: تحقیق و نشر مؤسسة النشر الإسلامی، ۱۴۱۲ق.
۵۶. عیسی العاملی، یاسین؛ الاصطلاحات الفقهیة فی الرسائل العملیة؛ ج ۱، بیروت: دارالبلاغه للطباعة والنشر والتوزیع، ۱۴۱۳ق.
۵۷. فاضل آبی، حسن بن علی؛ کشف الرموز؛ تحقیق علی پناه اشتهااردی و آغاحسین یزدی؛ قم: مؤسسة النشر الإسلامی التابعة لجماعة المدرّسین، ۱۴۱۰ق.
۵۸. فخر رازی، محمد بن عمر؛ مفاتیح الغیب؛ ج ۲، تهران: دارالکتب العلمیه، [بی تا].
۵۹. فضل الله، سید محمدحسین؛ من وحی القرآن؛ بیروت: دارالملاک، ۱۴۱۹ق.
۶۰. فلاحی، روح الله، پیام روشن فکر و مریم پورکسمایی؛ «بررسی بین نسلی نگرش به طلاق (مطالعه ای در استان زنجان)»، راهبرد اجتماعی و فرهنگی؛ ش ۲، بهار ۱۳۹۱، ص ۱۳۹-۱۵۶.

۶۱. فیض کاشانی، محمد محسن؛ النخبة فی الحکمة العملية والأحكام الشرعية؛ ترجمه مهدی انصاری قمی؛ ج ۲، قم: مرکز لطباعة والنشر لمنظمة الأعلام الإسلامی، ۱۴۱۸ق.
۶۲. —؛ محجة البیضاء؛ تصحیح علی اکبر غفاری؛ قم: جامعه مدرسين، [بی تا].
۶۳. قادری نیا، کوهسار؛ بررسی عوامل مؤثر بر گرایش زوجین به طلاق و علل آن در شهر تهران (پایان نامه کارشناسی ارشد)؛ تهران: دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکزی، ۱۳۹۱.
۶۴. قرطبی، محمد بن احمد؛ الجامع لأحكام القرآن؛ تهران: ناصر خسرو، ۱۳۶۴.
۶۵. قلعبی، محمد؛ معجم لغة الفقهاء؛ ج ۲، بیروت: دارالفنایس، ۱۴۰۸ق.
۶۶. قلی زاده، آذر، امیرحسین بانکی پور فرد و زهرا مسعودی نیا؛ «مطالعه کیفی تجارب مردان و زنان طلاق گرفته از عوامل فرهنگی زمینه ساز طلاق»، جامعه شناسی کاربردی؛ ش ۵۷، بهار ۱۳۹۴، ص ۳۹-۶۴.
۶۷. قمی مشهدی، محمد بن محمد رضا؛ کنزالدقائق و بحر الغرائب؛ تهران: مؤسسه چاپ و نشر وزارت ارشاد، ۱۳۶۶.
۶۸. کاشف الغطاء، محمد حسین؛ تحریر المجله؛ نجف: المطبعة الحیدریه، ۱۳۶۲.
۶۹. کاظمی، جواد؛ مسالک الأفهام إلى آیات الأحکام؛ تحقیق و تعلیق محمد باقر شریف زاده، تصحیح و تحقیق محمد باقر بهبودی؛ تهران: المكتبة المرتضویه، [بی تا].
۷۰. کرکی، علی بن حسین؛ جامع المقاصد؛ قم: مؤسسه آل البيت (ع) لإحياء التراث، ۱۴۱۱ق.
۷۱. کلاتری، عبدالحسین، پیام روشنفکر و جلوه جواهری؛ «آثار و پیامدهای طلاق مرور نظام مند تحقیقات انجام شده در ایران با تأکید بر ملاحظات جنسیتی (۱۳۶۹-۱۳۷۶)»، زن در توسعه و سیاست؛ ش ۳، پاییز ۱۳۹۰، ص ۱۱۱-۱۳۱.
۷۲. محبی، فاطمه؛ «تبیین جامعه شناسی طلاق»، کتاب اندیشه های راهبردی زن و خانواده؛ گردآوری دبیرخانه نشست اندیشه های راهبردی؛ [بی جا]: پیام عدالت، ۱۳۹۱، ص ۹۶۱-۹۸۴.
۷۳. مراغی، احمد مصطفی؛ تفسیر المراغی؛ بیروت: دارالفکر، [بی تا].
۷۴. مرداوی، علی بن سلیمان؛ الأنصاف؛ تحقیق محمد حامد الفقی؛ ج ۲، بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۴۰۶ق.
۷۵. مفتاح، احمد رضا و محمد حسن عبد اللهی؛ «مسئله طلاق در کلیسای کاتولیک معاصر»، پژوهش های ادیانی؛ ش ۹، تابستان ۱۳۹۶، ص ۵-۲۸.



۷۶. مقاتل بن سلیمان؛ تفسیر مقاتل بن سلیمان؛ تحقیق عبدالله محمود شحاته؛ بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۳ق.
۷۷. نجفی، محمدحسن؛ جواهرالکلام؛ تحقیق عباس قوچانی؛ چ ۲، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۶۵.
۷۸. نظری، ساره؛ «بررسی آثار و پیامدهای طلاق بر خانواده و جامعه»، کنفرانس سالانه رویکردهای نوین پژوهشی در علوم اسلامی؛ ۱۳۹۴، مندرج در:
<https://www.sid.ir/fa/seminar/ViewPaper.aspx?ID=22752>.
۷۹. نیکخواه، هدایت الله، مریم فانی و احمدرضا اصغریور ماسوله؛ «سنجش نگرش دانشجویان نسبت به ازدواج و عوامل مؤثر بر آن»، جامعه‌شناسی کاربردی؛ ش ۳، پاییز ۱۳۹۶، ص ۹۹-۱۲۲.
۸۰. واحدی، علی بن احمد؛ الوسیط فی تفسیر القرآن المجید؛ تحقیق زفتی، محمدحسن ابوالعزم، قاهره: جمهوریة مصر العربیة، وزارة الأوقاف، المجلس الأعلى للشئون الإسلامیة، لجنة إحياء التراث الإسلامی، ۱۴۱۶ق.

واکاوی حکم دریافت اجرت برای تحمل و ادای شهادت با نگاهی بر آیات قرآن کریم

زینب سنجولی*
محمدرضا کیخا***

چکیده

از نظر مشهور فقها، تحمل و ادای شهادت به موجب آیات قرآن کریم واجب است، ولی اینکه شاهد می‌تواند از مشهود له برای نفس عمل و رفتار جسمی در تحمل و ادای شهادت - مضاف بر هزینه‌های ایاب و ذهاب و هزینه‌های مالی که شاهد متحمل می‌شود - درخواست اجرت نماید، مسئله اختلافی است. مقاله حاضر که به روش توصیفی تحلیلی انجام شده است، نشان می‌دهد قول مشهور مبنی بر حرمت اخذ اجرت در مقابل نفس عمل در مطلق واجبات - از جمله اجرت برای تحمل و ادای شهادت - قابل مناقشه است و نظریه تفصیل نیز که اخذ اجرت را در مرحله تحمل شهادت به دلیل محترم بودن عمل مسلمان، جایز می‌داند، ولی در مرحله ادای شهادت به دلیل تأثیرپذیری مفاد شهادت از اجرت و در معرض تهمت قرار گرفتن شاهد جایز نمی‌داند، به دلیل فقدان مستند قطعی، قابل مناقشه است؛ بنابراین به نظر می‌رسد جواز اخذ اجرت در برابر نفس عمل و رفتار جسمی در تحمل و ادای شهادت به دلیل واجب توصیلی بودن شهادت و عدم لزوم قصد قربت در آن و نیز عدم تنافی اخذ اجرت با خلوص نیت در اتیان واجب و نیز استناد به قاعده احترام، از قوت بیشتری برخوردار می‌باشد.

واژگان کلیدی: اجرت، تحمل شهادت، ادای شهادت، واجب توصیلی.

* عضو هیئت علمی گروه الهیات، واحد زاهدان، دانشگاه آزاد اسلامی، زاهدان، ایران (zsanchooli@yahoo.com).

*** دانشیار گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی دانشگاه سیستان و بلوچستان/ نویسنده مسئول

(kaykha@hamoon.usb.ac.ir)

مقدمه

از جمله انواع مکاسب محرمه، اکتساب به افعال و کارهایی است که بر انسان واجب شده‌اند. واجبات در تقسیمی، به سه دسته تقسیم می‌شوند: الف) واجب عینی و کفایی؛ ب) واجب تعیینی و تخییری؛ ج) واجب تعبّدی و توصّلی (آخوند خراسانی، ۱۴۰۹، ج ۱، ص ۱۰۴). در تقسیمی دیگر، این واجبات به دو دسته تقسیم می‌شوند: دسته نخست، واجباتی است که منافع آن به عامل برمی‌گردد و نفعی به حال باذل ندارد (انصاری، ۱۴۳۷، ج ۲، ص ۱۳۴). دسته دوم، واجباتی است که منافع آن در مقابل بذل مال قرار می‌گیرد و به باذل برمی‌گردد (همان، ص ۱۲۶). از سوی دیگر مطابق قاعده احترام، در صورتی که فردی به درخواست دیگری کاری انجام دهد، اگر این عمل او در نگاه عرف ارزشمند باشد و قصد تبرّع نیز در انجام آن نداشته باشد، درخواست‌کننده به اندازه اجرت‌المثل این فرد ضامن است و باید به او پرداخت نماید؛ چراکه عمل او مال محسوب می‌شود و قاعده احترام مال مسلمان، مقتضی مسئولیت و ضمان می‌باشد (محقق داماد، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۲۱۷). اکنون بحث در اخذ اجرت بر نفس عمل تحمل و ادای شهادت، واجباتی است که اجازه بستن بر آنها و دریافت اجرت در ازای منفعت واگذار شده، صحیح است و اخذ اجرت، دریافت مال حرام محسوب نمی‌شود، ولی یکی از این دو امر «مسئله عبادیت و وجوب عمل»، مانع از صحت عقد اجازه و اخذ اجرت بر آنها می‌شود؛ بنابراین پرسش اصلی تحقیق این است که آیا تحمل و ادای شهادت، واجب عینی است یا کفایی؟ تعبّدی است یا توصّلی؟ در هر صورت گرفتن اجرت بر نفس عمل و رفتار جسمی^۱ در تحمل و ادای شهادت، چه حکمی دارد؟

در پیشینه تحقیق باید گفت اگرچه در این باره تحقیقاتی صورت گرفته است؛ از جمله مقاله «بررسی اشکال تخصیص‌ناپذیری قاعده حرمت اخذ اجرت بر واجبات» از فخعلی و شیخی (سال ۱۳۹۰)، مقاله «نقد و تحلیل ادله عقلی حرمت اخذ اجرت بر واجبات» از فخعلی، سلطانی و شیخی (سال ۱۳۹۱)، مقاله «بررسی آرای فقها در مورد منافات اخذ اجرت با قصد قربت» از فخعلی و شیخی (سال ۱۳۹۰)، مقاله «بررسی اسناد قرآنی و روایی قاعده حرمت اخذ اجرت بر واجبات» از شیخی، جهانگیری و سلطانی (سال ۱۳۹۰) و مقاله «مطالعه تطبیقی پرداخت اجرت به شاهد در

۱. منظور از رفتار جسمی، رفتاری است که با اعضا و جوارح بدن انجام می‌گیرد؛ مانند شهادت‌دادن که مستلزم استفاده از زبان و طی مسیر، برای حضور در مجلس شهادت است.

حقوق اسلام و امریکا» از منصوری رضی و نصیری رضی (سال ۱۳۹۸)، اما در چهار مقاله نخست، بحث اخذ اجرت بر واجبات به طور کلی مورد بررسی قرار گرفته و اشاره‌ای به مبحث تحمل و ادای شهادت نشده است و در مقاله آخر نیز بحث پرداخت اجرت به شاهد، با ذکر نظر مخالفان و موافقان از فقها با حقوق امریکا تطبیق داده شده است. اکنون جنبه نوآوری مقاله حاضر در این است که باتوجه به اینکه مشهور فقها تحمل و ادای شهادت را در زمره واجبات تعبدی می‌دانند و اخذ اجرت را در مقابل واجبات تعبدی، جایز نمی‌دانند. ما با اثبات این مطلب که شهادت‌دادن و شاهدشدن، واجب توصیلی است و در واجبات توصیلی، قصد قربت نیاز نیست تا اجرت‌گرفتن بر آن جایز نباشد و باتوجه به اینکه هزینه‌ای که اخذ می‌شود در مقابل نفس عمل و رفتار جسمی در تحمل و ادای شهادت است؛ بنابراین در مسئله اخذ اجرت در شهادت، با نقد نظر مشهور مبنی بر حرمت اخذ اجرت مطلقاً و نقد نظر تفصیل، به تقویت دیدگاه جواز دریافت اجرت می‌پردازیم.

۱. مفاهیم

برای تبیین موضوع، لازم است یکسری اصطلاحات کلیدی در مقاله ازلحاظ مفهومی تعریف شود که در ذیل به تعریف آن می‌پردازیم:

۱.۱. تحمل شهادت

در برخی امور که اثبات آنها نزد حاکم شرع، احتیاج به شهادت شهود دارد - ازجمله قرض‌دادن، وصیت و... - اگر از شخص عادل برای شاهدشدن دعوت شود و او نیز بپذیرد شاهد و ناظر بر ماجرا شود، این مسئله نامش تحمل شهادت است (جبعی عاملی، ۱۴۱۴، ج ۱۴، ص ۲۶۳/ نجفی، ۱۳۶۵، ج ۴۱، ص ۱۸۰/ جعفری لنگرودی، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۲۲۳).

۱.۲. ادای شهادت

هنگامی که از شاهد دعوت می‌شود در جلسه رسیدگی دادگاه به دعوا حاضر شود و بر آنچه دیده یا شنیده است، شهادت دهد، نامش ادای شهادت می‌باشد (جبعی عاملی، ۱۴۱۴، ج ۱۴، ص ۲۶۳).

۲. اقوال فقها درباره حکم تحمل و ادای شهادت

فقها درباره حکم تحمل و ادای شهادت، نظرات گوناگونی دارند:

۲.۱. وجوب تحمل و ادا

مشهور فقهای شیعه به وجوب تحمل و ادای شهادت قائل اند (انصاری، ۱۴۳۷، ج ۲، ص ۱۵۲/ حرّ عاملی، ۱۳۹۱، ج ۲۷، ص ۳۰۹/ ابن ادریس حلی، ۱۴۱۰، ج ۲، ص ۵۰۸) و برای اثبات نظر خویش دلایلی ارائه می کنند:

اول. آیات قرآن

(الف) آیه ۲۸۲ سوره بقره: «وَلَا يَأْبَ الشُّهَدَاءُ إِذَا مَا دُعُوا». در این آیه، نهی، دلالت بر حرمت می کند؛ یعنی شاهدان نباید امتناع از شاهد شدن کنند هنگامی که برای شهادت دعوت می شوند؛ در نتیجه تحمل و ادای شهادت واجب است.

تفسیر آیه: امام صادق علیه السلام می فرماید: آیه «وَلَا يَأْبَ الشُّهَدَاءُ إِذَا مَا دُعُوا» درباره کسی نازل شده است که هنگامی که از او برای شنیدن شهادت دیگران دعوت می شود، از حاضر شدن خودداری می ورزد (برازش، ۱۳۹۶، ج ۲، ص ۴۲۰/ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۱۰۱، ص ۳۱۳/ قرشی، ۱۴۰۹، ص ۶۷۶/ حرّ عاملی، ۱۳۹۱، ج ۲۷، ص ۳۱۴). مقصود از این آیه، پیش از شهادت دادن است (برازش، ۱۳۹۶، ج ۲، ص ۴۲۰/ حرّ عاملی، ۱۳۹۱، ج ۲۷، ص ۳۰۹/ ابن ابی جمهور، ۱۴۰۳، ج ۲، ص ۳۴۶). همچنین از امام کاظم علیه السلام در تفسیر آیه مذکور نقل شده است: طبق این آیه اگر فردی از تو بخواهد برای دین و حقی برایش شهادت دهی، نباید سستی کنی (برازش، ۱۳۹۶، ج ۲، ص ۴۲۲/ طوسی، ۱۳۶۴، ج ۶، ص ۲۷۶/ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۱۰۱، ص ۳۱۲/ عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۱۵۶/ حرّ عاملی، ۱۳۹۱، ج ۲۷، ص ۳۱۰/ نوری طبرسی، ۱۴۰۸، ج ۱۷، ص ۴۰۹)؛ پس شایسته نیست کسی که برای شهادت دادن از او درخواست می شود، بگوید: «برای شما شهادت نمی دهم» و این (شهادت خواستن) پیش از نوشتن (و وجود سند مکتوب) است (برازش، ۱۳۹۶، ج ۲، ص ۴۲۰/ کلینی، ۱۳۶۷، ج ۷، ص ۳۷۹/ طوسی، ۱۳۶۴، ج ۶، ص ۲۷۵/ حرّ عاملی، ۱۳۹۱، ج ۲۷، ص ۳۱۰)، گرچه گواها شدن بدون دعوت نیز واجب نیست (قرانتی، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۴۵۰).

آیات دیگری از قرآن کریم در تأیید آیه ۲۸۲ سوره بقره وارد شده است؛ از جمله آیه ۸ سوره

مأندہ: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ: ای کسانی که ایمان آورده‌اید! همواره برای خدا قیام کنید و از روی عدالت گواهی دهید». در این آیه خداوند متعال به شهادت به قسط امر می‌کند و آنگاه این شهادت به قسط را بر یک مسئله کلی تفریع کرد و آن قیام برای خداست، درحالی‌که در آیه ۱۳۵ سوره نساء: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ»، نخست به شهادت دادن برای خدا و دخالت ندادن هواها و دوستی‌ها در شهادت امر کرد و سپس آن را بر قیام به قسط تفریع کرد (طباطبایی، ۱۳۶۵، ج ۵، ص ۳۸۵). بدیهی است هر جا امر به چیزی وجود داشته باشد، از آن، نهی از ترک عمل فهمیده می‌شود.

ب) آیه ۲۸۳ سوره بقره: «وَلَا تَكْتُمُوا الشَّهَادَةَ وَمَنْ يَكْتُمْهَا فَإِنَّهُ آثِمٌ قَلْبُهُ: شهادت را کتمان نکنید! و هر کس آن را کتمان کند، قلبش گناهکار است».

امام صادق علیه السلام در تفسیر این آیه می‌فرماید: آیه «وَلَا تَكْتُمُوا الشَّهَادَةَ...» درباره کسی نازل شده که شاهد چیزی بوده است، اما از شهادت دادن خودداری می‌کند و «لَا تَكْتُمُوا الشَّهَادَةَ وَمَنْ يَكْتُمْهَا فَإِنَّهُ آثِمٌ قَلْبُهُ» یعنی قلبش کفر می‌ورزد (برازش، ۱۳۹۶، ج ۲، ص ۴۲۰ / مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۱۰۱، ص ۳۱۳ / قرشی، ۱۴۰۹، ص ۶۷۶ / حرّ عاملی، ۱۳۹۱، ج ۲۷، ص ۳۱۴). مقصود از این آیه پس از تحمل شهادت است؛ بنابراین امام صادق علیه السلام می‌فرماید: چنانچه شاهد چیزی بودی و برای ادای آن شهادت دعوت شدی، روی گرداندن از آن بر تو حلال نیست؛ زیرا این سخن خداوند است که «وَلَا تَكْتُمُوا الشَّهَادَةَ وَمَنْ يَكْتُمْهَا فَإِنَّهُ آثِمٌ قَلْبُهُ» (برازش، ۱۳۹۶، ج ۲، ص ۴۲۲ / مغربی، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۵۱۶ / نوری طبرسی، ۱۴۰۸، ج ۱۷، ص ۴۱۱). امام علی علیه السلام نیز می‌فرماید: کسی که شهادت بر عهده اوست، زمانی که برای گواهی دادن فراخوانده شد، ابا نکند و شهادت دهد و در آن اخلاص داشته باشد و در شهادت، به سرزنش سرزنش‌کنندگان توجه ننماید و امر به معروف و نهی از منکر کند (برازش، ۱۳۹۶، ج ۲، ص ۴۲۲ / مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۱۰۱، ص ۳۱۳ / حرّ عاملی، ۱۳۹۱، ج ۲۷، ص ۳۱۴ / قرشی، ۱۴۰۹، ص ۶۷۶).

آیات دیگری نیز از قرآن کریم در تأیید آیه ۲۸۳ سوره بقره وارد شده است؛ از جمله آیه ۸ سوره مأندہ: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَتَاؤُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا: ای کسانی که ایمان آورده‌اید! همواره برای خدا قیام کنید و از روی عدالت، گواهی دهید! دشمنی با جمعیتی، شما را به گناه و ترک عدالت نکشاند».

طبق آیه مذکور و آیه ۱۳۵ سوره نساء: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ»، ادای

شهادت بحق بدون در نظر گرفتن فقر و غنای افراد و حتی در صورت متوجه بودن ضرر به خود یا نزدیکان، از نظر اسلام واجب است و مبادا پیروی از هوا و هوس (از جمله تطمیعات و تهدیدات خارجی)، باعث شود انسان از مسیر حق منحرف شود و حق را تحریف یا از اظهار آن، اعراض کند. خداوند در آیه ۱۵۹ سوره بقره نیز می‌فرماید:

إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَٰئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَ يَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ: کسانی که دلایل روشن و وسیله هدایتی را که نازل کرده‌ایم، پس از آنکه در کتاب برای مردم بیان نمودیم، کتمان کنند، خدا آنها را لعنت می‌کند و همه لعن‌کنندگان نیز آنها را لعن می‌کنند.

برخی احتمال داده‌اند بتوان از این آیه بر تحریم کتمان گواهی استدلال کرد (مقدس اردبیلی، ۱۳۷۸، ص ۸۷۰). همچنین حرمت کتمان شهادت، از آیات دیگری از قرآن کریم نیز فهمیده می‌شود؛ از جمله آیه ۱۴۰ سوره بقره: «وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ كَتَمَ شَهَادَةً عِنْدَهُ مِنَ اللَّهِ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ»: چه کسی ستمکارتر است از آن کس که گواهی و شهادت الهی را که نزد اوست، کتمان کند و خدا از اعمال شما غافل نیست.

همچنین در آیه ۱۰۶ سوره مائده می‌فرماید: «لَا تَشْتَرُوا بِهِ ثَمَنًا وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰ وَلَا تَكْتُمُ شَهَادَةَ اللَّهِ إِنْ آتَاكُمْ لَمِنَ الْأَمْنِ: ما حاضر نیستیم حق را به چیزی بفروشیم، هر چند در مورد خویشاوندان ما باشد! و شهادت الهی را کتمان نمی‌کنیم که از گنهکاران خواهیم بود».

نحوه استدلال: فقها معتقدند آیات ۲۸۲ و ۲۸۳ سوره بقره به‌طور مطلق آمده است و بر وجوب شهادت - هم در مرحله تحمل و هم ادای شهادت - دلالت دارد؛ چراکه دعوت شدن برای شهادت، هم می‌تواند برای تحمل شهادت و هم ادای آن نزد قاضی باشد؛ همچنان‌که لازمه کتمان شهادت، تحمل نمودن آن است (طباطبایی بروجردی، ۱۳۷۳، ج ۲۵، ص ۳۵۹)؛ بنابراین امتناع شاهدان از ادای شهادت در صورت دعوت از آنان برای ادای شهادت، زیان‌رساندن و خیانت گواهان بر طرفین قرارداد، ایذا و ضرر رساندن به شاهد و همچنین امتناع مؤمنان از تحمل شهادت هنگام استشهاد از آنان، حرام خواهد بود.

دوم. روایات

(الف) صحیح‌ه محمد بن فضیل از امام صادق (ع): از حضرت درباره آیه ۲۸۲ سوره بقره پرسیده

شد، امام فرمود:

اِذَا دَعَاكَ الرَّجُلُ لِتَشْهَدَ لَهُ عَلَى دِينٍ أَوْ حَقٍّ لَمْ يَنْبَغِ لَكَ أَنْ تَقَاعَسَ عَنْهُ: اگر مردی از شما خواست که بر دین یا حقی، شاهد شوید، شایسته نیست که امتناع کنید (طباطبایی بروجردی، ۱۳۷۳، ج ۲۵، ص ۱۴۷/ کلینی رازی، ۱۳۶۷، ج ۸، ص ۳۸۰/ حرّ عاملی، ۱۳۹۱، ج ۲۷، ص ۳۱۱).

ب) روایت جراح مدائنی از امام صادق علیه السلام: از حضرت درباره آیه ۲۸۲ سوره بقره پرسیده شد، امام فرمود: «إِذَا دُعِيَ إِلَى الشَّهَادَةِ فَأَجِبْ: اگر به شهادت دعوت شدید، اجابت کنید» (کلینی رازی، ۱۳۶۷، ج ۸، ص ۳۸۰/ طباطبایی بروجردی، ۱۳۷۳، ج ۲۵، ص ۱۴۵/ حرّ عاملی، ۱۳۹۱، ج ۲۷، ص ۳۱۰).

ج) حدیث صحیح ابوالصباح از امام صادق علیه السلام: از حضرت درباره آیه ۲۸۲ سوره بقره پرسیده شد، ایشان در پاسخ فرمود:

لَا يَنْبَغِي لِأَحَدٍ إِذَا مَا دُعِيَ إِلَى الشَّهَادَةِ لِيَشْهَدَ عَلَيْهَا أَنْ يَقُولَ لَا أَشْهَدُ لَكُمْ: اگر از کسی برای شاهد شدن در مسئله‌ای دعوت شد، شایسته نیست که بگوید شاهد نمی‌شوم (کلینی رازی، ۱۳۶۷، ج ۸، ص ۳۸۰/ طباطبایی بروجردی، ۱۳۷۳، ج ۲۵، ص ۱۴۶/ حرّ عاملی، ۱۳۹۱، ج ۲۷، ص ۳۰۹).

د) روایت هشام بن سالم از امام صادق علیه السلام: از آن حضرت درباره آیه ۲۸۲ و ۲۸۳ سوره بقره پرسیده شد، حضرت در پاسخ فرمود:

آیه «وَلَا يَأْبَ الشُّهَدَاءُ إِذَا مَا دُعُوا» مربوط به پیش از شهادت و آیه «وَلَا تَكْتُمُوا الشَّهَادَةَ وَمَنْ يَكْتُمْهَا فَإِنَّهُ آتَمَّ قَلْبُهُ» مربوط به پس از شهادت است (طباطبایی بروجردی، ۱۳۷۳، ج ۲۵، ص ۱۴۵/ حرّ عاملی، ۱۳۹۱، ج ۲۷، ص ۳۱۱/ کلینی رازی، ۱۳۶۷، ج ۸، ص ۳۸۰).

از آنجاکه این روایات در تفسیر آیات ۲۸۲ و ۲۸۳ سوره بقره آمده است، تردیدی باقی نمی‌ماند که تحمل و ادای شهادت واجب می‌باشد؛ به دلیل اینکه آیات و روایات یا به طور مطلق امر به شهادت (تحمل و ادای شهادت) کرده‌اند که صیغه امر، دالّ بر وجوب عمل است یا به طور مطلق نهی از امتناع از شاهد شدن و شهادت دادن کرده‌اند که نهی نیز دالّ بر حرمت عمل است و نیز از آنجاکه هر واجبی را می‌توان به حرام یا برعکس برگرداند، بدین معنا که اگر ترک کاری از نظر شرع اسلام حرام باشد، پس انجام آن واجب است؛ در نتیجه تحمل و ادای شهادت واجب خواهد بود، اما چه نوع واجبی است؟ در این باره نیز میان فقها اختلاف نظر می‌باشد.

۲-۱-۱. واجب عینی یا کفایی بودن تحمل و ادای شهادت

فقه‌های امامیه ادای شهادت را به استناد آیه ۲۸۳ سوره بقره و روایاتی که دلالت بر وجوب شهادت در صورت عدم خوف از ضرر می‌کنند، در صورتی که افراد متعدد حضور داشته باشند، واجب کفایی می‌دانند بر همه کسانی که اهلیت شهادت‌دادن دارند (طوسی، ۱۳۸۷، ج ۸، ص ۱۸۶/ جبعی عاملی، ۱۴۱۴، ج ۱۴، ص ۲۶۳)، اما اگر شاهد فقط منحصر در یک نفر باشد، ادای شهادت بر او واجب عینی می‌شود (نجفی، ۱۳۶۵، ج ۴۱، ص ۱۸۳)، ولی به نظر برخی دیگر، ادای شهادت به مقتضای آیه شریفه «لَا تَكْتُمُوا الشَّهَادَةَ وَ مَنْ يَكْتُمْهَا فَإِنَّهُ آثِمٌ قَلْبُهُ» (بقره: ۲۸۳)، واجب عینی می‌باشد؛ با این استدلال که آیه مقیدی ندارد و اگر موضوع شهادت باقی باشد، به اطلاق آیه بر هرکس که تحمل شهادت کرده، واجب عینی است که ادای شهادت کند (مدرسی طباطبایی یزدی، ۱۳۹۱، ص ۲۴۳).

همچنین از نظر مشهور فقه‌های امامیه، تحمل شهادت نیز واجب کفایی برای همه کسانی است که صلاحیت شاهد شدن در مسئله دارند و اگر تنها یک نفر باشد که صلاحیت شاهد شدن را داشته باشد، بر او واجب عینی می‌شود (طوسی، ۱۳۸۷، ج ۸، ص ۱۸۶/ جبعی عاملی، ۱۴۱۴، ج ۱۴، ص ۲۶۳/ نجفی، ۱۳۶۵، ج ۴۱، ص ۱۸۰).

۲-۱-۲. واجب تعبدی یا توصلی بودن تحمل و ادای شهادت

درباره اینکه تحمل و ادای شهادت، واجب تعبدی است یا توصلی، بنا بر آنچه در مباحث آینده خواهیم آورد، معلوم می‌شود آن دسته از فقهایی که قصد قربت را در شهادت شرط می‌دانند، معتقد به واجب تعبدی بودن شهادت‌اند و آنها که قصد قربت را جزء شرایط شهادت نمی‌دانند، شهادت را واجب توصلی می‌دانند.

۲-۲. استحباب تحمل

صاحب جواهر به استحباب تحمل فتوا داده است (نجفی، ۱۳۶۵، ج ۴۱، ص ۱۸۲).

۲-۳. عدم وجوب و استحباب تحمل

ابن ادریس به عدم وجوب و استحباب فتوا داده است (ابن ادریس حلی، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۲۱۵) و به نقل

از نجفی، ۱۳۶۵، ج ۴۱، ص ۱۸۰). ابن‌ادریس روایات وارده درباره شهادت را حمل بر ادای شهادت می‌کند و معتقد است:

باتوجه به اینکه مشتق، حقیقت در متلبس به مبدأ فعل است، «شاهد» و «شهادت» ظهور در کسی دارد که در مجلس شهادتی که اقامه شده، حضور دارد، تا اطلاق شاهد بر او بشود و این به معنای ادای شهادت است؛ بنابراین اطلاق شاهد بر کسی که هنوز مجلس شهادت قائم نشده و او برای دیدن چیزی یا شنیدن چیزی به آنجا می‌رود، اطلاق مجازی می‌باشد؛ به همین جهت ایشان ادله وجوب تحمل شهادت را حمل بر ادای شهادت و عدم جواز کتمان می‌کند (ابن‌ادریس حلی، ۱۴۱۰، ج ۲، ص ۱۲۶).

از تحلیل نظرات پیش‌گفته به دست می‌آید که تحمل و ادای شهادت، ابتدائاً و بدون دعوت واجب نیست، ولی در صورت دعوت، قول به وجوب توصیلی شهادت و عدم نیاز به قصد قربت، از قوت بیشتری برخوردار است. اکنون اگر برخی فقها استحباب و عدم وجوب تحمل و ادای شهادت را مطرح کرده‌اند، در شرایطی است که غیر از این فرد، افرادی دیگری برای شاهدشدن (تحمل و ادای شهادت) باشند تا حق مسلمان تضییع نشود. روشن است اگر فقط یک نفر صلاحیت شاهدشدن یا شهادت‌دادن را داشته باشد، بر او - در صورت نبودن خطر جانی، مالی، ناموسی بناحق و حفظ حقوق دیگر مسلمانان - واجب عینی است اقدام به شهادت کند و متقابلاً در صورت خوف از خطر، وجوب ساقط می‌شود.

۳. اقوال فقها درباره اخذ اجرت در مقابل نفس عمل و رفتار جسمی در تحمل و ادای شهادت

در اینکه آیا شاهد می‌تواند در مقابل نفس عمل و رفتار جسمی در تحمل یا ادای شهادت، از مشهودّ له طلب اجرت نماید یا خیر، میان فقها سه قول وجود دارد:

۳-۱. قول به حرمت اخذ اجرت مطلقاً

مشهور فقها با استناد به قول مشهور مبنی بر حرمت اخذ اجرت بر واجبات (جبعی عاملی، ۱۴۱۴، ج ۳، ص ۱۳۰ / مقدس اردبیلی، ۱۴۰۲، ج ۸، ص ۸۹ / حلی، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۲۶ / انصاری، ۱۴۳۷، ج ۲، ص ۱۳۵ / یزدی، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۳۹۸ / یزدی، ۱۴۰۹، ج ۱، ص ۳۰ / خمینی، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۴۹۹ / کرکی، ۱۴۰۸، ج ۴،

ص ۳۷ / طباطبایی، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۵۰۵)، به عدم جواز اخذ اجرت در مقابل نفس عمل و رفتار جسمی در شهادت - تحمل و ادای شهادت - چه در فرض واجب عینی یا کفایی بودن شهادت و چه در فرض واجب تعبّدی یا توصّلی بودن شهادت، قائل اند (نجفی، ۱۳۶۵، ج ۴۱، ص ۱۸۰ / جبعی عاملی، ۱۴۱۴، ج ۱، ص ۱۳۰) و برای اثبات نظر خویش، دلایلی را ارائه می کنند:

ادله مشهور بر حرمت اخذ اجرت بر نفس عمل در واجبات

صاحب ریاض مدعی شده است اخذ اجرت بر نفس عمل و رفتار جسمی در واجبات، حرام است و به دو دلیل استدلال می کند:

دلیل نخست. اجماع منقول: برخی فقها معتقدند بر حکم حرمت اخذ اجرت بر نفس عمل در واجبات، در کلام جماعتی، ادعای اجماع شده است و اجماع مذکور اگرچه اجماع منقول به خبر واحد است، از نظر ایشان حجت می باشد؛ همان گونه که مشهور به این مسئله قائل اند (مقدس اردبیلی، ۱۴۰۲، ج ۸، ص ۸۹ / طباطبایی، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۵۰۵ / انصاری، ۱۴۳۷، ج ۲، ص ۱۳۱ / روحانی، ۱۴۱۸، ج ۲، ص ۲۳۰)؛ چنان که برخی دیگر از فقها اخذ اجرت در مقابل یاد دادن صیغه نکاح به متعاقدين، یا القا و تلقین آن به متعاقدين را - با فرض اینکه این تعلیم و القا واجب باشد - جایز نمی دانند و بر این عدم جواز، ادعای اجماع کرده اند (کرکی، ۱۴۰۸، ج ۴، ص ۳۷) و شکی نیست در مثال مذکور، تعلیم تأثیری ندارد، بلکه معیار ما در مسئله، واجب بودن عمل در حق دیگری است و این مطلب قابل تعمیم به هر کار واجبی می باشد (انصاری، ۱۴۳۷، ج ۲، ص ۱۲۵).

نقد و مناقشه دلیل اجماع: شاید مقصود از جماعت، همان گروهی است که شهید ثانی، محقق اردبیلی و محقق ثانی تشکیل داده اند و ادعای اجماع در مسئله کرده اند، در حالی که شیخ انصاری این اجماعات را حجت نمی داند (انصاری، ۱۴۳۷، ج ۲، ص ۱۲۶). ایشان در ردّ دلیل اجماع می گوید: اولاً، ادعای اجماع فقط از سوی محقق ثانی در جامع المقاصد، به روشنی مطرح شده است (کرکی، ۱۴۰۸، ج ۴، ص ۳۷)، و گرنه شهید ثانی در مسالک الأفهام می فرماید: «بر طبق نظر مشهور» (جبعی عاملی، ۱۴۱۴، ج ۳، ص ۱۳۰). محقق اردبیلی نیز گفته است: «گویا دلیل آن اجماع است» (مقدس اردبیلی، ۱۴۰۲، ج ۸، ص ۸۹). صاحب ریاض به همین اجماع استناد کرده است (طباطبایی، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۵۰۵) و فقط محقق ثانی بر حرمت اخذ اجرت بر تعلیم صیغه نکاح یا القای آن، ادعای اجماع کرده است (کرکی، ۱۴۰۸، ج ۴، ص ۳۷) و از آنجاکه این اجماع، اجماع منقول به خبر

واحد می‌باشد، از نظر شیخ انصاری اعتباری ندارد (انصاری، ۱۴۳۷، ج ۲، ص ۱۳۱).

ثانیاً، باتوجه به اینکه جمع کثیری از فقها - اعم از متقدمین تا متأخرین - در مسئله، مخالف مشهور رأی داده‌اند و اخذ اجرت را در مقابل نفس عمل در مطلق واجبات حرام نمی‌دانند، پس اجماع مذکور، ضعیف و غیرقابل استناد است (همان).

دلیل دوم. تنافی قصد قربت با اخذ اجرت بر نفس عمل در واجبات: به عقیده این گروه از فقها، اخذ اجرت بر نفس عمل در واجبات، با قصد قربت و اخلاص در عمل نمی‌سازد؛ زیرا هدف شخص از انجام واجب، رسیدن به مال الاجاره است، نه تقرّب به خداوند. حتی اگر بگوییم نیت او صددرصد مال الاجاره نیست، باز هم قصد اجرت دخیل بوده و باعث ابطال عمل می‌شود؛ بنابراین شرط صحت عمل و مقرّبت، عدم تعیین اجرت و عوض برای عمل است (طباطبایی، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۵۰۵/آشتیانی، ۱۴۲۵، ص ۲۷).

به این استدلال، دو پاسخ داده شده است:

۱. استدلال مطرح شده قابل نقض است؛ از این رو که نه مانع اغیار و نه جامع افراد است، ولی مانع اغیار نبودن، به جهت شمول بر مستحبات عبادی است، درحالی که در آنها نیز اخذ اجرت با قصد قربت در تنافی است؛ پس نباید اخذ اجرت در آن جایز باشد. این امر درحالی است که ادعای فقهای ذکر شده این بود که فقط در مقابل واجب، اخذ اجرت جایز نیست و در مقابل غیر واجب جایز است. از سوی دیگر جامع افراد نبودن نیز به دلیل عدم شمول بر واجبات توصّلی است؛ چراکه در آنها به دلیل عدم معتبر بودن قصد قربت و اخلاص، اخذ اجرت بر واجبات، منافاتی با اخلاص ندارد؛ پس طبق استدلال این گروه از فقها باید اخذ اجرت در مقابل توصّلیات جایز باشد، درحالی که ادعای ایشان این بود که اخذ اجرت در برابر نفس عمل در واجبات - اعم از تعبّدی و توصّلی - حرام است. در مجموع دلیل این گروه از فقها به جهت شمول مستحبات عبادی، اعم از مدعا بوده و به جهت عدم شمول واجبات توصّلی، اخصّ از مدعاست و بین الدلیل والمُدعی، رابطه عموم و خصوص من وجه وجود دارد؛ در نتیجه چنین دلیلی به درد اثبات چنان مدعایی نمی‌خورد (انصاری، ۱۴۳۷، ج ۲، ص ۱۲۶).

۲. سید در حاشیه المکاسب (ماقمانی، [بی تا]، ص ۲۴) و مرحوم شهیدی در حاشیه (شهیدی

تبریزی، ۱۳۷۵، ص ۱۲۱) بیان داشته‌اند:

صاحب جواهر و صاحب مفتاح الکرامه استدلال صاحب ریاض را رد کرده‌اند و چنین جواب داده‌اند که دریافت اجرت در مقابل نفس عمل در واجبات، باعث تقویت انگیزه عامل بر انجام عمل می‌شود و منافاتی با اخلاص و قصد قربت ندارد؛ زیرا اتیان عمل به قصد امتثال امرش، به جهت وجوب ذاتی عمل است و وجوب جدید ایجاد شده از ناحیه اجاره، به دلیل عموم آیه «أوفوا بالعقود»، مؤکد وجوب قبلی است، نه اینکه با آن در تنافی باشد (نجفی، ۱۳۶۵، ج ۲۲، ص ۱۱۷/حسینی عاملی، [بی تا]، ج ۴، ص ۹۲).

اما با طرح سه اشکال، پاسخ مذکور را مورد مناقشه قرار می‌دهیم:

اشکال نخست: اگر بگوییم لزوم عقد اجاره باعث وجوب عمل و وجوب ناشی از اجاره باعث وجوب اصل عمل می‌شود؛ در نتیجه اجاره بر نفس عمل در واجبات صحیح است، ولی جواز عقد جعله، مانع از وجوب عمل می‌شود و همین عدم وجوب، مانع از تأکید وجوب قبلی می‌شود؛ در نتیجه جعله صحیح نیست. این پاسخ قابل نقض است؛ زیرا مستلزم تفاوت گذاشتن میان باب اجاره و جعله است، در حالی که احدی بدان قائل نیست (انصاری، ۱۴۳۷، ج ۲، ص ۱۲۷).

اشکال دوم: اگر کسی قائل شود به اینکه اخذ اجرت بر نفس عمل در واجبات عبادی به دلیل عدم تنافی با اخلاص صحیح است (خمینی، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۲۷۷)، با این توضیح که فرض کنیم شخص، نخست به موجب عقد اجاره مستحق اجرت شده است، سپس اتیان عمل با قطع نظر از اجاره، صد در صد برای خدا باشد، گو اینکه اصلاً عقد اجاره‌ای منعقد نشده، در این صورت هم اجاره صحیح می‌شود و هم عبادت؛ در این حالت چه اشکالی پیش می‌آید؟

پاسخ اشکال: در پاسخ این اشکال گفته می‌شود چنین فرضی اگرچه ممکن، ولی غیر مفید است؛ زیرا این نکته مسلم است که شرط صحت اجاره، اتیان عمل از باب استحقاق مستأجر بر عمل و قابلیت اتیان عمل به عنوان وفا به عقد اجاره می‌باشد؛ به عنوان اینکه چون دیگری در ازای بذل مال، مالک عمل شده است، پس عامل باید آن را اتیان کند، در حالی که عمل عبادی چنین قابلیت ندارد و نمی‌توان آن را به قصد استحقاق باذل اتیان کند؛ زیرا در منافات با استحقاق خداوند بر این عمل است، پس دلیلی برای صحت اجاره باقی نمی‌ماند (انصاری، ۱۴۳۷، ج ۲، ص ۱۲۹).

اشکال سوم: اگر بگوییم در مسئله پیش گفته، دو داعی یا انگیزه متفاوت وجود دارد: یکی اخلاص و تقرب به خدا و دیگری استحقاق اجرت، اکنون چنان که بگویید نماز را به قصد تقرب به خداوند و دریافت اجرت انجام می‌دهم، به گونه‌ای داعی اولی و بی واسطه او همین قصد تقرب

باشد، ولی غایة الغایات و مقصود اصلی او مطالبه یک سلسله خواسته‌های دنیوی از جمله ادای دین، گشایش در زندگی و...، در این صورت به عقیده برخی فقها چون در عبادات لازم نیست غایة الغایات، قصد قربت باشد، بلکه هرگاه قصد امثال عبادت باشد کفایت می‌کند و عمل صحیح است، پس اگر در موضوع مورد بحث نیز برای عبادت اجیر شود، ولی به صورت داعی بر داعی، این اجیر شدن اشکالی ندارد (خوانساری، ۱۴۰۵، ج ۳، ص ۳۸/ مکارم شیرازی، ۱۴۲۶، ص ۴۱۲).

پاسخ اشکال: اصل اشکال قابل مناقشه است؛ از این رو که شرط صحت عبادت، عبادت بودن آن به جمیع مراتب و غایة الغایات بودن آن فقط برای خداست و مناقشه این نظریه نیز از جهت مع الفارق بودن قیاس مسئله مذکور به موارد ذکر شده است؛ چراکه در موارد مذکور اگر چه به دنبال مطالبه حوائج دنیوی است، ولی باز هم درخواست او از خداست و طلب و درخواست از خداوند در همه حال مطلوب بوده و نه تنها مضر به عبادت نیست، بلکه مؤکد آن نیز به شمار می‌رود (انصاری، ۱۴۳۷، ج ۲، ص ۱۲۹).

پاسخ اصلی و حلی: پاسخ اصلی این است که قصد قربت معتبر در عبادات، دو مرتبه دارد: الف) مرتبه اشتراط که به مولی مربوط می‌شود؛ یعنی همان گونه که مولی هنگام امر به عبادتی از جمله صلاة، شروطی از جمله طهارت و استقبال را شرط صحت آن قرار می‌دهد، اخلاص را نیز به عنوان شرط صحت بیان می‌کند: «وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيُعْبَدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ» (بیت: ۵).

ب) مرتبه امثال که به عبد مربوط می‌شود؛ بدین معنا که امثال صلاة در خارج از سوی عبد، تنها به قصد قربت پذیرفته است و قصدهای دیگر معتبر نیست (انصاری، ۱۴۳۷، ج ۲، ص ۱۲۷).

اکنون سخن فقهای مذکور که وجوب ایجاد شده از ناحیه اجاره را مؤکد اخلاص و قصد قربت در عبادات می‌دانند (حسینی عاملی، [بی تا]، ج ۴، ص ۹۲)، ناظر به کدام مرتبه است؟ آیا مقصودشان مرتبه اول، تأکید اصل اشتراط اخلاص از ناحیه وجوب اجاره است؛ یعنی گویا مولی دو بار فرموده است: قصد قربت، شرط نماز است یا نماز را به قصد قربت بجای آورید؟ یا منظور، مرتبه دوم است که وجوب مذکور باعث تأکید اخلاص در عمل مکلف می‌شود؟ یعنی عدم ذکر اجاره و اجرت باعث اخلاص کمتر و برعکس، ذکر عوض باعث اخلاص بیشتر و مضاعف تر می‌شود؟

اگر مقصود فقهای مذکور، اولی باشد، بر این معنا دو اشکال وارد می‌شود:

اولاً، هنگامی وجوب ایجاد شده از ناحیه اجاره باعث تأکید اخلاص در عمل می‌شود که این

و جوب یک وجوب تعبّدی باشد و نتیجه‌اش این باشد که اخلاص از دو جهت شرط شده باشد، ولی اتفاقاً برعکس، وجوب مذکور یک وجوب توصیلی است که قصد قربت فقط در ترتّب ثواب بر عمل تأثیر دارد، نه در صحّت عمل یا متعلّق آن. اکنون از آنجاکه واجب، واجب توصیلی است، پس اصلاً اخلاصی به واسطه این وجوب ایجاد نشده یا شرط نگردیده است تا باعث تأکید اشتراط اخلاص در عبادات شود (انصاری، ۱۴۳۷، ج ۲، ص ۱۲۷).

ثانیاً، معنای مذکور با غرض مستدل در تنافی است؛ زیرا غرض مستدل - صاحب ریاض - از تنافی اخذ اجرت با قصد قربت (طباطبایی، ۱۴۱۲، ج ۸، ص ۱۸۱)، تنافی در مقام عمل و امثال است، نه در مقام اشتراط و اعتبار قصد قربت؛ پس اثبات مطلب مذکور از سوی فقهای اشاره‌شده، اثبات مطلبی غیر از مقصود مستدل است (انصاری، ۱۴۳۷، ج ۲، ص ۱۲۷).

همچنین اگر مقصود این گروه از فقها دومی باشد و بگویند دریافت عوض مالی باعث اخلاص بیشتر عمل می‌شود، پاسخ داده می‌شود که این استدلال نیز قطعاً خلاف واقع است و با ارجاع آنها به وجدان‌شان، از آنها می‌پرسیم خالی بودن عمل از جهات مادی و دنیوی - همچون شهرت، ریا، مال، مقام و... - باعث اخلاص بیشتر عمل از غلّ و غش می‌شود یا آمیخته بودن عمل به جهات مادی؟ بدیهی است هراندازه آمیختگی عمل به جهات مادی و ظاهری کمتر باشد، اخلاص عمل نیز بیشتر خواهد بود؛ پس وجوب برخاسته از اجاره، مؤکّد اخلاص در عمل عبادی نیست (همان). اما در نقد این دیدگاه گفته شده است: به عقیده گروهی از فقها گرفتن اجرت بر نفس عمل در واجبات، با قصد تقرب جمع می‌شود (نجفی، ۱۳۶۵، ج ۴، ص ۲۲ / آشتیانی، ۱۴۲۵، ص ۲۶ / قرطبی، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۳۳۷ / جصاص، ۱۴۰۵، ج ۱، ص ۵۲۶ / افندی، ۱۹۶۰، ج ۱، ص ۱۶۳ / نجفی خوانساری، ۱۴۱۸، ج ۱، ص ۱۷ / میرزای قمی، ۱۳۷۱، ص ۴۷ / کرمانشاهی، ۱۴۲۱، ص ۱۱۱ / سیوطی، ۱۴۲۴، ج ۱، ص ۱۹۶ / قرافی، ۱۴۱۸، ج ۳، ص ۵ / بجنوردی، ۱۳۷۷، ج ۲، ص ۱۳۲ / جعفری لنگرودی، ۱۳۶۸، ص ۲۱۵). این گروه برای اثبات نظر خویش دلایلی می‌آورند؛ از جمله اینکه:

اولاً، نه تنها تنافی میان اخذ اجرت و قصد قربت وجود ندارد، بلکه این دو وجوب (وجوب ناشی از اجاره و وجوب ناشی از قصد قربت) باعث قوام اخلاص نیز می‌شود؛ زیرا وجوب اجاره، مؤکّد اخلاص در عمل واجب است. افزون بر اینکه صاحب ریاض در مستحبات عبادی - مانند اجیرشدن برای کفن و دفن میت در ازای اجرت - به اخذ اجرت قائل شده است که این امر در تنافی

با نظر دیگرش می‌باشد (حسینی عاملی، [بی‌تا]، ج ۴، ص ۹۲). به عقیده صاحب ریاض، هرگاه عقد اجاره به عمل مستحبی تعلق گیرد، آن عمل واجب شده و اجاره باعث ورود لزوم و وجوب به عمل می‌شود. اکنون اگرچه وجوب اخلاص در عمل با امثال و اطاعت امر خدا تحقق می‌یابد، ولی اجرت نیز محرکی برای برانگیخته شدن به سوی عمل و تحقق عمل واجب می‌شود؛ براین اساس به نظر می‌رسد دلیل مطرح شده از سوی صاحب ریاض درباره مستحبات، قابل تسری به واجبات نیز باشد؛ در نتیجه استدلال به تنافی اخذ اجرت بر نفس عمل در واجبات با قصد قربت، ناتمام است (طباطبایی، ۱۴۱۲، ج ۸، ص ۱۸۱). صاحب جواهر نیز همانند اشکال ذکر شده را مطرح می‌کند و می‌فرماید: استدلال به تنافی میان اخذ اجرت با اخلاص، ناتمام است؛ زیرا مثال کفن و دفن میت که از سوی صاحب ریاض مطرح شده است، به دلیل معتبر نبودن نیت، با مستحبات قابل نقض می‌باشد؛ پس استدلال مطرح شده تام و تمام نیست (نجفی، ۱۳۶۵، ج ۲۲، ص ۱۱۷).

ثانیاً، مردم از جهت رعایت اخلاص در عمل، با یکدیگر برابر نیستند و غالب آنها عبادات را به قصد به دست آوردن منافع دنیوی یا اخروی انجام می‌دهند و عبادات آنها طبق نظر فقها باطل نیست. اکنون اگر اطاعت و امثال امر خدا جز از طریق نهایت خلوص به دست نمی‌آید، بر علمای دین واجب بود آنان را ارشاد کرده و بر خلوص بی‌عیب تشویق کنند (خمینی، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۲۷۷)؛ بنابراین چون دلیل خاصی بر تنافی قصد قربت با اخذ اجرت وجود ندارد - اگر هم تنافی هست، تنافی با درجات بالای اخلاص است - پس اخذ اجرت بر نفس عمل در واجبات، باطل نیست (خویی، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۴۶۷).

ثالثاً، منظور از داعی، همان انگیزه انجام کار است که گاهی به نیت نیز تعبیر می‌شود. گاهی انگیزه فرد از انجام کار، هم به دست آوردن منافع دنیوی و هم منافع اخروی است که در این صورت داعی بر داعی می‌شود. اکنون چه اشکالی دارد عمل واجبی را برای کسب رضای خدا و با انگیزه کسب اجرت انجام دهد (خوانساری، ۱۴۰۵، ج ۳، ص ۳۸/ مکارم شیرازی، ۱۴۲۶، ص ۴۱۲). ثبوت داعی بر داعی از نظر بسیاری از علما پذیرفته است؛ از جمله اینکه برخی از آنها قائل شدند که در واجبات تعبدی، اخذ اجرت در برابر نفس عمل در واجبات جایز است؛ البته به داعی امثال، نه اجرت بر خود عمل، تا اینکه با عبادیت عمل در تنافی قرار نگیرد و معامله صحیح باشد و مصداق تحصیل مال حرام نباشد (آخوند خراسانی، ۱۴۰۹، ج ۱، ص ۱۲۴). به عبارت دیگر شرط پذیرش عبادت این است

که برای خدا انجام گیرد. اکنون اگر داعی بر داعی باشد و در کنار قصد قربت، اخذ اجرت نیز نماید، ضرری به عبودیت عمل وارد نمی‌کند (خوینی، ۱۳۶۷، ج ۱، ص ۲۰۶).

رابعاً، توهّم تنافی میان اخذ اجرت با قصد تقرب، گاهی از آنجا ناشی می‌شود که گمان می‌کنند انگیزه از انجام عمل، رسیدن به مال است، درحالی‌که ممکن است شخص اجیر پول بگیرد، ولی عمل عبادی را بجای نیاورد و به دروغ بگوید انجام داده است یا با قصد و نیت نادرست بجای آورد (خویی، [بی‌تا]، ج ۴، ص ۳۷۹).

خامساً، تردیدی وجود ندارد که عمل مستحبی با شرط شدن در ضمن عقد لازم یا متعلق نذر و عهد و قسم قرارگرفتن، واجب می‌شود و هیچ‌یک از فقها به تنافی این امر عارضی با اخلاص معتبر در عبادات قائل نیست. روشن است این مسئله مشابه اخذ اجرت بر نفس عمل در واجبات است (خویی، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۴۶۷).

دلیل سوم بر حرمت اخذ اجرت بر نفس عمل در واجبات: وصف وجوبی که در واجبات از آن سخن به میان می‌آید، با وصف تملیک و تملک یا اجاره‌دادن عمل، منافات و معاندت ذاتی دارد و این دو قابل جمع نیستند؛ زیرا وجوب به معنای الزام به انجام کار از سوی مولی است و درواقع به دلیل استحقاق خدا بر عمل و عوض و پاداشی که به ما می‌دهد، باید عمل را انجام داده و به او تسلیم کنیم؛ پس سلطنت مطلقه بر عمل، از آن خداست، درحالی‌که معنای عقد اجاره این است که مستأجر به خاطر پولی که داده است، استحقاق بر عمل یافته و عمل، صد درصد ملک او شده است (کاشف الغطاء، [بی‌تا]، ص ۲۷). این امر درحالی است که در اینجا تناقض وجود دارد و عملی که به واسطه ایجاب شرعی، ملک طلق خداوند شده، چگونه ممکن است در همان آن، ملک طلق دیگری نیز باشد و به باذل یا مستأجر تملیک شود: «المملوک لا یملک ثانیاً مادام مملوکاً». همچنین استحقاق همزمان خداوند بر عمل با استحقاق دیگری، ممکن نیست: «المستحق لا یستحق ثانیاً»؛ پس این دو با یکدیگر قابل جمع نیستند و جمع میان آنها مستلزم اجتماع مثلین در شیء واحد و در نهایت منجر به اجتماع نقیضین در شیء واحد می‌شود و اجتماع نقیضین، از محالات ذاتیه و بدیهی‌ترین بدیهیات است (همان، ص ۵۹).

مناقشه دلیل: این دلیل نیز از دو جهت قابل مناقشه است:

جهت نخست. ممکن است گفته شود میان وجوب - که به طلب و استحقاق شارع بر تملک

او بر عمل اشاره دارد - با اجاره دادن و تملیک به غیر - که به استحقاق مستأجر و مالکیت او بر عمل اشاره دارد - تنافی وجود ندارد و قیاس مالکیت خدا بر چیزی، با مالکیت انسان‌ها بر چیزی، قیاس مع الفارق است؛ زیرا در مالکیت آدمیان بر چیزی، مالکیت آنها در عرض یکدیگر و هم‌مرتب است که قابل جمع نیست، ولی در مالکیت خداوند نسبت به چیزی، مالکیت انسان در طول مالکیت خدا قرار می‌گیرد و این دو با یکدیگر در تنافی نیستند تا قابل جمع نباشند (انصاری، ۱۴۳۷، ج ۲، ص ۱۳۰-۱۳۱).

جهت دوم، اعتراض دیگری که بر این استدلال وارد است اینکه به اعتراف کاشف‌الغطاء، این دلیل به علت اختصاص به واجبات عینی، شامل واجبات کفایی نمی‌شود؛ زیرا در واجبات کفایی، عنوان کلی أحدالمکلفین بر خصوص این فرد یا آن فرد منطبق نیست، بلکه بر واجب انطباق می‌یابد؛ پس مانعی از وجوب عمل بر یکی از مکلفین و انجام عمل در ازای اجرت نیست: «مَا قُضِيَ لِمُقْتَرَعٍ وَ مَا وَقَعَ لِمُقْتَصِدٍ» (همان، ص ۱۳۱)؛ به همین دلیل برای اثبات حرمت اخذ اجرت بر نفس عمل در واجبات کفاییه، استدلال دیگری آورده می‌شود و آن اینکه با تعیین عمل واجب بر فرد معینی از مکلفین، تمامی منافع دنیوی و اخروی حاصل از عمل از جمله مدح و ثواب، متعلق به عامل می‌شود و دلیلی بر تعلق آن به ملکیت مستأجر وجود ندارد؛ زیرا سودی برای مستأجر در بر ندارد تا اخذ عقد اجاره بر آن صحیح باشد، بلکه از مصادیق تحصیل مال باطل است (کاشف‌الغطاء، [بی تا]، ص ۵۹).

در پاسخ این اعتراض گفته شده است: پیش از اجاره عمل به دیگری اگر عامل، خود بر انجام فعل واجب اقدام می‌کرد و آن را انجام می‌داد، منافع و آثار عمل نیز متعلق به خود او بود، نه دیگری، ولی پس از اجاره صحیح چون عمل، ملک مستأجر شده و مستأجر استحقاق بر آن یافته است، منافع و آثار آن نیز به مستأجر تعلق دارد و دیگر دلیلی بر تعلق عمل به عامل وجود ندارد، بلکه عامل، مالک اجرت و مستأجر، مالک عمل و تبعات مرتبط با آن است (انصاری، ۱۴۳۷، ج ۲، ص ۱۳۱).

۳-۲. قول به جواز اخذ اجرت بر نفس عمل مطلقاً

برخی فقها با استناد به قول جواز اخذ اجرت در مقابل نفس عمل در واجبات (خویی، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۴۶۰)، اخذ اجرت را در مقابل شهادت نیز جایز می‌دانند؛ اعم از اینکه مرحله تحمل

شهادت مراد باشد یا مرحله ادای شهادت و می‌فرمایند: به اقتضای قاعده، اخذ اجرت بر نفس عمل در واجبات، مطلقاً جایز است، مگر در مواردی که دلیلی از خارج، دلالت بر حرمت اخذ اجرت کند که درباره شهادت، ما چنین دلیلی نداریم (همان، ص ۷۳۵).

مسئله جواز اخذ اجرت بر نفس عمل و رفتار جسمی در تحمل و ادای شهادت، از صغریات کبرای اخذ اجرت بر نفس عمل در واجبات است. ظاهر آیات و روایات وارده در مورد شهادت فقط دلالت بر وجوب شهادت می‌کند و این امر منافاتی با اخذ اجرت بر آن ندارد؛ همان‌گونه که در بقیه احکام تکلیفی عینی و کفایی این‌گونه است، و گرنه مدلول آیات و روایات این نیست که شهادت، حقی برای مشهود له باشد (همان). در تقویت و صحه‌گذاری بر سخن ایشان و در ردّ اشکالات وارده از سوی مخالفان اخذ اجرت، به دلایل ذیل می‌توان استناد کرد:

۱. از آنجاکه شهادت، واجب توصّلی است، نیازی به قصد قربت ندارد؛ اگرچه اخذ اجرت، منافی با خلوص نیت در اتیان واجب نیست، بلکه تأکیدی بر اتیان واجب است. گویا در اینجا دو داعی داریم؛ یکی «تقرّب الی الله» و دیگری «وصول الی أجر» (طباطبایی، ۱۴۱۲، ج ۸، ص ۸۳/ نجفی، ۱۳۶۵، ج ۲۲، ص ۱۱۷/ روحانی، ۱۴۱۸، ج ۲، ص ۲۳۴).

۲. اجماع مذکور منقول و فاقد اعتبار است و چون نظر مخالف بر جواز اخذ اجرت بر نفس عمل وجود دارد؛ پس ادعای اجماع از درجه اعتبار ساقط است (آخوند خراسانی، ۱۴۰۹، ج ۱، ص ۱۲۴/ خویی، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۷۰۶).

۳. اینکه برخی فقها گفته‌اند «عمل واجب، مالیت ندارد» در پاسخ این اشکال گفته شده است که وجوب عمل باعث از میان رفتن مالیت آن و سلب تملیک و تملک از آن نمی‌شود، بلکه مالکیت از اعتبارات عقلانی است و ملاک مالیت یک شیء، رغبت یا عدم رغبت به آن است که گاهی به دلیل اغراض و فواید عقلانی، رغبتی نسبت به انجام عمل وجود ندارد، ولی چون در مورد عمل حرّ، این رغبت به انجام عمل هست، عمل مالیت دارد (روحانی، ۱۴۱۸، ج ۲، ص ۲۴۵)؛ چنان‌که از نظر حقوقدانان نیز ارزش اقتصادی، معیار مالیت یک عمل محسوب می‌شود و هر عملی که واجد این ویژگی باشد، مال شناخته می‌شود (امامی، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۲۶).

۴. اینکه گروهی از فقها گفته‌اند «چون عمل از سوی شارع واجب شده، پس ایجاب عمل از سوی شارع، باعث سقوط احترام مال می‌شود»، در پاسخ باید گفت: وجوب عمل باعث

رایگان شدن آن عمل نمی‌شود و مالیت فعل مسلمان از میان نمی‌رود و آنچه به اذن عامل رفع می‌شود، احترام است که از آن به سلطه و اناطه تصرف در عمل تعبیر می‌شود و این مسئله از این رو که بلاعوض و بلا تدارک هدر شود، ارتباطی به معنای محترم بودن عمل ندارد (خمینی، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۱۹۰).

۵. اگر مخالفان استدلال کنند به اینکه «عامل به واسطه امر شارع به اتیان عمل مجبور است؛ پس ایجابی که از ناحیه اجاره ایجاد می‌شود، نامعقول و بی‌فایده است»، در پاسخ باید گفت با اجاره فقط بر انجام عمل تأکید می‌شود و امثال عمل از دو جهت واجب می‌شود؛ هم از جهت امر شارع و هم از جهت ایجاب اجاره، به گونه‌ای که این امر ثمراتی را نیز به دنبال دارد؛ مثلاً:

الف) اگر عامل از امثال اول «ایجاب شارع» امتناع نمود، امکان اجبار عامل به انجام عمل به واسطه ایجاب اجاره وجود دارد.

ب) اگر عامل، ادعای جهل به ایجاب شارع را بنماید، امکان آگاه کردن او از ایجاب عمل به واسطه عقد اجاره وجود دارد (روحانی، ۱۴۱۸، ج ۲، ص ۲۴۶).

ج) ایجاب شارع، مانع از این نمی‌شود که عمل به تملیک عامل درنیاید یا عمل واجب، مملوک شارع شود، بلکه افعال بندگان، تحت سلطه تشریعی خداوند است و ایجاب شارع نیز ناظر به این سلطه تشریعی می‌باشد و منافاتی با حق مالکیت برای بنده ندارد، بلکه این مالکیت اعتباری و تکوینی پس از ایجاب نیز برای عامل باقی است (همان، ص ۲۴۹).

د) منافاتی میان طلب شارع که دلالت بر وجوب می‌کند و اجرت گرفتن از طرف عامل وجود ندارد (همان، ص ۲۴۶) و قیاس میان این موضوع «جمع مالکیت خدا و عامل بر یک عمل»، با موضوع جمع مالکیت دو مستأجر بر مال مستأجره یا عمل اجیر، قیاس مع الفارق است؛ زیرا مالکیت بشر بر اشیا، متفاوت از مالکیت خداست (انصاری، ۱۴۳۷، ج ۲، ص ۱۳۰).

۶. در آیات متعددی از قرآن کریم، اخذ اجرت در مقابل برخی امور مورد امر شارع، جایز دانسته شده است؛ برای مثال خداوند متعال در آیه ۲۸۲ سوره بقره با لفظ «وَلْيَكْتُمَنَّ كَاتِبٌ بِالْعَدْلِ»، امر به کتابت و با لفظ «وَلَا يَأْبَ كَاتِبٌ أَنْ يَكْتُبَ»، نهی از امتناع کاتب از امر کتابت کرده است که این دلالت بر وجوب ثبت دین می‌کند و در مقابل ثبت آن نیز اجرت پرداخت می‌شود (منصوری رضی و نصیری رضی، ۱۳۹۸، ص ۱۹۸).

۷. فقها در توجیه تخصیص قاعده منع اخذ اجرت بر واجبات، در زمینه واجبات نظامیه همچون طبابت و خبازی، به دلایلی استناد کردند که با وجود عینی یا کفایی بودن این واجبات، اخذ اجرت در مقابل آنها را جایز می‌دانند؛ بنابراین امکان تسری دلایل جواز اخذ اجرت بر نفس عمل در واجبات نظامیه، به شهادت نیز وجود دارد (همان).

۸. برخی فقها معتقدند متعلق وجوب، صرفاً معنای مصدری است که دلالت بر نفس عمل، مجرد از نتیجه و آثار آن می‌کند (میرزای نائینی، ۱۴۱۳، ج ۱، ص ۴۲). اکنون معنای مصدری شهادت، تحمل و ادای شهادت است و معنای اسم مصدری شهادت، صدق در ادای شهادت می‌باشد. طبق معنای مصدری، اخذ اجرت در مقابل نفس عمل و رفتار جسمی در تحمل و ادای شهادت، صرف‌نظر از آثار و نتیجه جایز است، ولی مطابق معنای اسم مصدری که به آثار و نتیجه اشاره دارد، اخذ اجرت بر مفاد شهادت، جایز نیست و شاهد، مکلف به صدق و راستگویی در ادای شهادت است (منصوری رضی و نصیری رضی، ۱۳۹۸، ص ۱۹۸-۱۹۹).

۳-۳. قول به تفصیل

برخی فقها همان‌گونه که در مسئله اخذ اجرت بر نفس عمل در واجبات، به تفصیل قائل شده‌اند (حلی، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۲۵۷/حسینی عاملی، [بی‌تا]، ج ۱۲، ص ۳۰۳/طباطبایی، ۱۴۰۳، ج ۲، ص ۱۲/انصاری، ۱۴۳۷، ج ۲، ص ۱۳۵/خمینی، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۴۹۹)، در مورد اخذ اجرت بر شهادت نیز معتقدند شاهد در مرحله تحمل شهادت - به دلیل تکلیف شرعی بودن شهادت و نه حق بودن و همچنین محترم بودن عمل مسلمان - می‌تواند از ذی نفع تقاضای اجرت بر نفس عمل و رفتار جسمی در تحمل شهادت کند، ولی برای ادای شهادت - به دلیل در معرض تهمت قرارگرفتن و احتمال تأثیرگذاری اجرت بر کیفیت شهادت - نمی‌تواند بر نفس عمل و رفتار جسمی در ادای شهادت، اجرت بگیرد؛ چرا که ادای شهادت شرعاً از واجبات بدنی^۱ است، نه مالی؛ پس اگر برای ادای شهادت هزینه‌ای لازم شود، ذی نفع باید بدهد، نه شاهد (نجفی، ۱۳۶۵، ج ۴، ص ۱۷/نراقی، ۱۴۰۵، ج ۲، ص ۶۷۳/طباطبایی، ۱۳۶۸، ج ۴، ص ۲۸۴/شیخ نظام و جماعه من علماء الهند، ۱۴۰۶، ج ۳،

۲. واجب بدنی، واجبی است که به لحاظ غیرمالی بودن آنها به جسم شخص تعلق می‌گیرد و در زمان حیات افراد واجب می‌شود و پس از فوت آنها به نیابت انجام می‌پذیرد؛ مانند افعال عبادی همچون نماز و روزه.

ص ۴۵۰/ طرابلسی، ۱۳۹۳، ص ۶۹/ آشتیانی، ۱۴۲۵، ص ۳۶/ جعفری لنگرودی، ۱۴۰۰، ص ۸۲۲/ جعفری لنگرودی، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۱۱۶۰). خلاصه دیدگاه آنها بدین شرح است:

الف) اخذ اجرت بر نفس عمل و رفتار جسمی در تحمل شهادت جایز است؛ با این استدلال که طبق نظر برخی فقها که قائل اند به اینکه تحمل شهادت صرفاً یک تکلیف شرعی است، نه حق، پس اخذ اجرت در مقابل آن مانعی ندارد؛ اگرچه شهادت واجب باشد. تا آنجا که ایشان با استناد به آیه ۲۸۲ سوره بقره: «وَلَا يَصْرُكَاتِبُ وَلَا شَهِيدٌ: به کاتب و شهید ظلم نشود»، این گونه استدلال کرده اند که اخذ اجرت بر کتابت و شهادت منعی ندارد (ابن ادریس حلی، ۱۴۱۰، ج ۲، ص ۱۲۶).

می‌گوییم از نظر نویسندگان مقاله حاضر نیز اخذ اجرت در مقابل نفس عمل و رفتار جسمی در تحمل شهادت، منطقی به نظر می‌آید. اکنون اگرچه برخی فقها استدلال کرده اند که عمل مسلمان، مال محسوب نمی‌شود؛ بنابراین احترامی ندارد که بخواهند در مقابل آن مال پردازند. از سوی دیگر ایجاب عمل نیز باعث از میان رفتن احترام عمل می‌شود (اصفهانی، ۱۴۰۹، ص ۱۹۶)؛ زیرا عامل، مقهور به انجام عمل است و اذن و رضایتش تأثیری ندارد و ایجاب عمل باعث سقوط اعتبار اذن و رضایت عامل می‌شود (انصاری، ۱۴۳۷، ج ۲، ص ۶۳)، اما این نظر قابل مناقشه است؛ از این رو که طبق روایت نبوی، حرمت مال مسلمان مانند حرمت خون اوست (حرّ عاملی، ۱۳۹۱، ج ۱۲، ص ۲۹۷) که مدرک شرعی بر احترام عمل مسلمان محسوب می‌شود. درحقیقت عمل حرّ، ارزش مالی دارد؛ چون عرف در مقابل عمل حرّ، بیعانه و پیش پرداخت می‌پردازد و عمل حرّ، پیش فروش می‌شود. از سوی دیگر مالیت، امری انتزاعی و اعتباری است که از میل و رغبت عقلا به عمل، به خاطر اغراض و فواید آن ناشی می‌شود؛ پس صغرای مذکور مبنی بر مال نبودن عمل مسلمان، قابل خدشه است (اصفهانی، ۱۴۰۹، ص ۱۹۷)؛ چراکه طبق نظر فقها اگر شخص به درخواست دیگری کاری را برای او انجام دهد که آن کار از نظر عرفی دارای ارزش اقتصادی باشد و عامل، قصد تبرّع نداشته باشد، آمر، ضامن پرداخت اجرت المثل به اوست (یزدی، ۱۳۸۲، ج ۵، ص ۱۴۶). چنان که در ماده ۳۳۶ قانون مدنی^۱ نیز به این مطلب اشاره شده است. مستند ما بر ضمان، قاعده احترام است؛ با این استدلال که انسان آزاد اگرچه مال محسوب نمی‌شود، اما کار

۱. «هرگاه کسی بر حسب امر دیگری اقدام به عملی نماید که عرفاً برای آن عمل اجرتی بوده یا آن شخص عادتاً مهبای آن عمل باشد، عامل مستحق اجرت عمل خود خواهد بود، مگر اینکه معلوم شود قصد تبرّع داشته است».

و عمل او مال محسوب می شود (محقق داماد، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۲۱۷).

ب) اخذ اجرت بر نفس عمل و رفتار جسمی در ادای شهادت جایز نیست؛ با این استدلال که اولاً، یکی از مواردی که مانع از پذیرش شهادت شاهد می شود، این است که شاهد با شهادتش در معرض تهمت باشد به اینکه ضرری از او دفع شود یا با شهادت منتفع شود (علامه حلی، ۱۳۲۳، ج ۸، ص ۴۸۶/ابن فهد حلی، ۱۴۱۲، ج ۴، ص ۵۲۴)؛ خواه آن نفع، عین باشد یا منفعت یا حقی خاص (خمینی، ۱۳۷۷، ج ۲، ص ۴۴۳)؛ پس با استناد به نظر گروهی از فقها که معتقدند شهادت، حقی از مشهود له بر گردن شاهد است، می گوئیم بر شاهد واجب است در مجلس شهادت حاضر شود و مجاناً برای حفظ حقوق برادر دینی خود شهادت دهد، در حالی که اگر قائل به جواز اخذ اجرت بر نفس عمل در مرحله ادای شهادت شویم، چه بسا شاهد در معرض تهمت قرار گیرد که به خاطر رسیدن به دستمزد، شهادت دروغ یا شهادت به نفع کسی داده است.

ثانیاً، مهم ترین دلیلی که از سوی مخالفان پرداخت اجرت به شاهد مطرح می شود، احتمال تأثیرگذاری اجرت بر کیفیت شهادت است. حتی بر فرض تصور این مانع، در مرحله ادای شهادت، احتمال آن در مرحله تحمل شهادت منتفی است؛ زیرا در مرحله تحمل شهادت، طرفین نزاع در مقام تخاصم یا اثبات دعوا نیستند تا احتمال صدور شهادت به نفع یکی یا ضرر دیگری مطرح باشد (منصوری رضی و نصیری رضی، ۱۳۹۸، ص ۱۹۹)؛ پس در مرحله ادای شهادت، چه بسا شاهد تحت تأثیر اجرت دریافتی، به نفع یکی یا ضرر دیگری شهادت دهد و بدین ترتیب اجرت بر کیفیت و مفاد شهادتش تأثیر بگذارد.

در نقد این دیدگاه نیز گفته شده است مهم ترین نگرانی که درباره پرداخت اجرت به شاهد در در مرحله ادای شهادت وجود دارد، احتمال تأثیرگذاری دستمزد بر مفاد شهادت و ترغیب او به شهادت کذب است، در حالی که به اعتقاد نویسندگان، با استناد به قاعده احترام مبنی بر محترم بودن عمل مسلمان، پرداخت دستمزد به شاهد از سوی مشهود له ممکن است اثر مطلوب در کشف حقیقت و کاهش شهادت کذب داشته باشد و انگیزه افرادی که واقعه را مشاهده کرده اند، برای ادای شهادت افزایش دهد.

روشن است با افزایش تعداد شاهدان، احتمال کشف شهادت کذب و روشن شدن حقیقت و واقعیت بیشتر می شود. درباره در معرض تهمت قرارگرفتن شاهد به جهت دریافت مالی در ازای

شهادت نیز باید گفت: پرداخت وجهی متعارف از سوی مشهود له به شاهد، باعث ایجاد شبهه تهمت نمی‌شود؛ زیرا این موضوع را نمی‌توان از موارد جرح شاهد تلقی کرد، بلکه دریافت اجرت در ازای کاری است که شاهد برای مشهود له می‌کند و از نظر عرفی نیز این کار دارای ارزش اقتصادی است.

نتیجه

آنچه از تجزیه و تحلیل ادله مخالفان و موافقان اخذ اجرت بر نفس شهادت و رفتار جسمی در تحمل و ادای شهادت استنباط می‌شود اینکه: دلیل قابل توجه مخالفان بر حرمت اخذ اجرت بر نفس شهادت این است که از شهادت، تعبیر به حقی برای مشهود له بر عهده شاهد شده است که برای اثبات این ادعا دلیل متقن و قابل توجهی وجود ندارد؛ بنابراین دلایل هردو گروه مبنی بر حرمت اخذ اجرت مطلقاً و نظریه تفصیل میان تحمل و ادای شهادت، با مناقشات روبه‌رو می‌باشد و نقدهای اساسی بر آن وارد است و امروزه باتوجه به مقتضیات زمانی و مکانی، از آنجاکه تحمل و ادای شهادت، مضاف بر هزینه‌های ایاب و ذهاب و هزینه‌های مالی که شاهد متحمل می‌شود، گاهی مستلزم صرف وقت و به‌نوعی اجازه‌دادن منفعت است، حکم اخذ اجرت بر نفس عمل و رفتار جسمی در تحمل و ادای شهادت، با استناد به قاعده احترام، منطقی به نظر می‌آید؛ زیرا شهادت - هم در مرحله تحمل و هم ادای شهادت - از واجبات توصلی بوده که نیازی به قصد قربت ندارد تا اینکه استدلال شود اخذ اجرت، منافی با خلوص نیت در اتیان واجب است.

ادله دیگر از جمله اینکه چه‌بسا دریافت اجرت باعث ترغیب شاهد به شهادت کذب شود، مخدوش می‌باشد؛ زیرا احتمال شهادت کذب حتی در مواردی که پرداختی به شاهد صورت نگرفته یا به‌رغم دریافت دستمزد، شاهد اقدام به شهادت کذب می‌کند نیز وجود دارد، بلکه برعکس، پرداخت اجرت به شاهد در مواردی ممکن است باعث تشویق افرادی که شاهد واقعه بودند، به ادای شهادت شود؛ بدیهی است تشخیص شهادت کذب از صحیح، بر عهده قاضی می‌باشد؛ بنابراین نظریه برگزیده نویسندگان (جواز اخذ اجرت بر نفس عمل و رفتار جسمی در تحمل و ادای شهادت)، به دلیل واجب توصلی بودن شهادت و تأثیر نداشتن قصد قربت در آن و استناد به قاعده احترام، تقویت می‌شود.

منابع

۱. آخوند خراسانی، محمدکاظم؛ کفاية الأصول؛ قم: آل البيت، ۱۴۰۹ق.
۲. آشتیانی، محمدحسن؛ کتاب القضاء؛ قم: المؤتمر علامه آشتیانی، ۱۴۲۵ق.
۳. ابن ابی جمهور، محمد بن زین الدین؛ عوالی اللثالی؛ قم: سیدالشهداء، ۱۴۰۳ق.
۴. ابن ادريس حلّی، ابی جعفر؛ السرائر؛ قم: نشر اسلامی، ۱۴۱۰ق.
۵. ابن براج طرابلسی، قاضی عبدالعزیز؛ المهدّب؛ قم: نشر اسلامی، ۱۴۰۶ق.
۶. ابن فهد حلّی، احمد بن محمد؛ المهدّب البارع؛ قم: نشر اسلامی، ۱۴۱۲ق.
۷. اصفهانی، محمدحسین؛ بحوث فی الفقه؛ قم: نشر اسلامی، ۱۴۰۹ق.
۸. افندی، سید محمد امین؛ رسائل ابن عابدين؛ [بی جا]: [بی نا]، ۱۹۶۰م.
۹. امامی، سید حسن؛ حقوق مدنی؛ تهران: اسلامی، ۱۳۸۴.
۱۰. انصاری، مرتضی؛ مکاسب؛ قم: مجمع الفکر الاسلامی، ۱۴۳۷ق.
۱۱. بجنوردی، حسن؛ القواعد الفقهية؛ قم: الهادی، ۱۳۷۷.
۱۲. برازش، علی؛ تفسیر اهل بیت؛ تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۹۶.
۱۳. برهانپوری، نظام و جماعة من علماء الهند؛ الفتاوى الهندية؛ بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۴۰۶ق.
۱۴. عاملی (شهید ثانی)، زین الدین بن علی؛ الروضة البهية؛ قم: داوری، ۱۴۱۰ق.
۱۵. ____؛ الرسائل؛ قم: مکتبة بصیرتی، [بی تا].
۱۶. ____؛ مسالک الأفهام؛ قم: دارالهدی، ۱۴۱۴ق.
۱۷. جصاص، احمد بن علی؛ أحكام القرآن؛ لبنان: دار الإحياء، ۱۴۰۵ق.
۱۸. جعفری لنگرودی، محمد جعفر؛ تاریخ معتزله؛ تهران: گنج دانش، ۱۳۶۸.
۱۹. ____؛ دائرة المعارف علوم اسلامی، قضائی؛ تهران: گنج دانش، ۱۴۰۰.
۲۰. ____؛ مبسوط در ترمینولوژی حقوق؛ تهران: گنج دانش، ۱۳۷۸.
۲۱. حرّ عاملی، محمد بن حسن؛ وسائل الشیعة؛ بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۳۹۱ق.
۲۲. حسینی عاملی، سید محمد جواد؛ مفتاح الکرامة؛ قم: مؤسسه آل البيت، [بی تا].

٢٣. حلي (علامه حلي)، حسن بن يوسف؛ مختلف الشيعة؛ قم: نشر اسلامي، ١٣٢٣ق.
٢٤. حلي (محقق حلي)، نجم الدين جعفر؛ شرائع الإسلام؛ بيروت: دارالأضواء، ١٤٠٣ق.
٢٥. حلي، محمد بن حسن؛ إيضاح الفوائد؛ قم: اسماعيليان، ١٣٨٧ق.
٢٦. خميني، سيد روح الله؛ المكاسب المحرمة؛ قم: اسماعيليان، ١٣٨١ق.
٢٧. —؛ تحرير الوسيلة؛ قم: دارالعلم، ١٣٧٧ق.
٢٨. خوانساري، احمد؛ جامع المدارك؛ قم: اسماعيليان، ١٤٠٥ق.
٢٩. خويي، سيد ابوالقاسم؛ محاضرات في الفقه الجعفري؛ قم: دارالكتاب الإسلامي، ١٤٠٨ق.
٣٠. —؛ مصباح الفقاهة؛ قم: داوري، ١٣٧٧ق.
٣١. —؛ المستند في شرح العروة الوثقى؛ [بي جا]: جامع اهل بيت ﷺ، [بي تا].
٣٢. خوئيني، عبدالكريم؛ خودآموز كفايه؛ [بي جا]: مصطفىوي، ١٣٦٧ق.
٣٣. روحاني، سيد محمد صادق؛ منهاج الفقاهة؛ [بي جا]: [بي نا]، ١٤١٨ق.
٣٤. سيوطي، جلال الدين؛ الحاوي للفتاوى؛ بيروت: دارالفكر، ١٤٢٤ق.
٣٥. شهيد تبريزي، ميرزا فتاح؛ هداية الطالب؛ تبريز: اطلاعات، ١٣٧٥ق.
٣٦. طباطبائي بروجردي، حسين؛ جامع احاديث شيعه؛ قم: مؤلف، ١٣٧٣ق.
٣٧. طباطبائي، سيد علي؛ الشرح الصغير؛ قم: مكتبة آيت الله مرعشي، ١٣٦٨ق.
٣٨. —؛ رياض المسائل؛ قم: نشر اسلامي، ١٤١٢ق.
٣٩. طباطبائي، سيد محمد حسين؛ الميزان في تفسير القرآن؛ قم: انتشارات اسلامي، ١٣٦٥ق.
٤٠. طباطبائي، سيد محمد مهدي؛ المصابيح؛ مشهد: مكتبة الرضويه، [بي تا].
٤١. —؛ بلغة الفقهية؛ تهران: مكتبة الصادق ﷺ، ١٤٠٣ق.
٤٢. طرابلسي، علي بن خليل؛ معين الحكام؛ [بي جا]: مكتبة المصطفى، ١٣٩٣ق.
٤٣. طوسي، ابي جعفر محمد بن حسن؛ المبسوط؛ تهران: المكتبة المرتضويه، ١٣٨٧ق.
٤٤. —؛ النهاية؛ قم: قدس محمدی، [بي تا].
٤٥. —؛ تهذيب الأحكام؛ تهران: دارالكتب الإسلامية، ١٣٦٤ق.
٤٦. عاملي، ابي عبدالله محمد بن مكی؛ الدروس الشرعية؛ قم: نشر اسلامي، ١٤١٤ق.
٤٧. عكبري بغدادی، محمد بن محمد؛ المقنعة؛ قم: نشر اسلامي، ١٤١٠ق.
٤٨. عياشي، محمد بن مسعود؛ تفسير العياشي؛ تهران: مكتب العلمية الإسلامية، ١٣٨٠ق.

۴۹. فخر رازی، ابوعبدالله محمد بن عمر؛ مفاتیح الغیب؛ بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۴۲۰ق.
۵۰. قرافی، احمد بن ادریس؛ الفروق؛ بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۸ق.
۵۱. قرانتی، محسن؛ تفسیر نور؛ تهران: مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن، ۱۳۸۳.
۵۲. قرشی، باقر شریف؛ حیاة الإمام الحسن العسکری (ع)؛ [بی‌جا]: دارالأنواء، ۱۴۰۹ق.
۵۳. قرطبی، محمد بن احمد؛ تفسیر قرطبی؛ قم: مرکز اطلاعات و مدارک، ۱۳۸۷.
۵۴. کاشف‌الغطاء، جعفر؛ شرح القواعد؛ قم: مکتبة آیت‌الله مرعشی (عج)، [بی‌تا].
۵۵. کرکی (محقق ثانی)؛ علی بن حسین؛ جامع المقاصد؛ قم: آل‌البيت (ع)، ۱۴۰۸ق.
۵۶. کرمانشاهی، آقامحمدعلی؛ مقام‌الفضل؛ قم: مؤسسه العلامة البیهانی (ع)، ۱۴۲۱ق.
۵۷. کلینی رازی، محمد بن یعقوب؛ الکافی؛ تهران: دارالکتب الإسلامیه، ۱۳۶۷.
۵۸. مامقانی، محمدحسن؛ غایة الآمال فی شرح کتاب المکاسب؛ قم: مجمع‌الذخائر الإسلامیه، [بی‌تا].
۵۹. مجلسی، محمدباقر؛ بحار الأنوار؛ بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۴۰۳ق.
۶۰. محقق داماد، سید مصطفی؛ قواعد فقه «بخش مدنی؛ مالکیت - مسئولیت»؛ تهران: علوم اسلامی، ۱۳۷۶.
۶۱. مدرسی طباطبایی یزدی، سید محمد رضا؛ بررسی گستره فقهی اجرت بر واجبات؛ قم: دارالتفسیر، [بی‌تا].
۶۲. مغربی، قاضی نعمان؛ دعائم الإسلام؛ قم: مؤسسه آل‌البيت (ع)، ۱۳۸۵.
۶۳. مقدس اردبیلی، مولی احمد؛ زبدة البیان؛ تهران: المکتبة المرتضویه، ۱۳۷۸.
۶۴. —؛ مجمع الفائدة والبرهان؛ قم: نشر اسلامی، ۱۴۰۲ق.
۶۵. مکارم شیرازی، ناصر؛ أنوار الفقاهة؛ قم: مدرسه امام علی بن ابیطالب (ع)، ۱۴۲۶ق.
۶۶. منصوری رضی، ایوب و علی رضا نصیری رضی؛ «مطالعه تطبیقی پرداخت اجرت به شاهد در حقوق اسلام و امریکا»، فصلنامه پژوهش تطبیقی حقوق اسلام و غرب؛ ش ۳، پاییز ۱۳۹۸، ص ۱۸۳-۲۰۹.
۶۷. میرزای قمی، ابوالقاسم؛ جامع الشتات؛ تهران: کیهان، ۱۳۷۱.
۶۸. نائینی، میرزا محمد حسین؛ المکاسب والبیع؛ قم: نشر اسلامی، ۱۴۱۳ق.
۶۹. نجفی خوانساری، موسی؛ منیة الطالب؛ قم: نشر اسلامی، ۱۴۱۸ق.



٧٠. نجفي، محمد حسن؛ جواهر الكلام؛ تهران: دارالكتب، ١٣٦٥.
٧١. نراقي، مولي احمد بن مولي؛ مستند الشيعة؛ قم: مرعشي، ١٤٠٥ق.
٧٢. نوري طبرسي، حسين؛ مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل؛ بيروت: آل البيت، ١٤٠٨ق.
٧٣. يزدي، سيد محمد كاظم؛ العروة الوثقى؛ تهران: حديث دل، ١٣٨٢.
٧٤. ____؛ حاشية المكاسب؛ بيروت: مؤسسة الأعلمي، ١٤٠٩ق.

تأثیر اقدام به نقض آشکار هنجارهای اخلاقی و اجتماعی بر حرمت شخص هنجارشکن

حسین جاور*

چکیده

بر اساس اصل اولی مستفاد از ادله اولیه از جمله آیه غیبت، اسرار اشخاص و هر آنچه به حیثیت معنوی و موقعیت فردی و اجتماعی یا حسن شهرت آنان مربوط باشد، در مقوله حریم اشخاص قرار دارد و علی القاعده مصون از تعرض محسوب می شود. یکی از مواردی که به عنوان استثناء بر این اصل مطرح می شود، «اقدام» شخص موضوع حرمت در هتک این حریم و نقش این اقدام در «زوال حیثیت معنوی اقدام کننده» است.

اقدام شخص ممکن است در قالب «اراده انشایی» و به صورت «اسقاط حق» یا در قالب «اراده مادی» و منتج به «سقوط حق» تظاهر وجودی یابد. مورد نخست در نوشتار دیگری بررسی می شود، ولی پرسشی که مطرح می شود اینکه اقدام شخص در قالب دوم تا چه اندازه احترام حیثیت معنوی وی را تحت تأثیر قرار می دهد؟

در پرتو بررسی تحلیلی و استفاده از شیوه اصولی در تحلیل محتوایی اقدام خارجی شخص که از جمله در قالب نقض آشکار هنجارهای اخلاقی (تجاهر به فسق) محقق می شود، «به طور نسبی» به «سقوط احترام» حیثیت معنوی اشخاص منجر می شود؛ اعم از اینکه از باب خروج تخصصی باشد یا خروج تخصصی؛ بنابراین در سقوط احترام شخص متجاهر نیز باید عنصر زمانی و مکانی را در نظر گرفت؛ بدین ترتیب باید سقوط حق را در محدوده زمانی و مکانی که تجاهر واقع شده است، محدود و مقید کرد و در بقیه زمان ها و مکان ها بر اساس قاعده احترام عمل می شود؛ در هر حال بر اساس آیه ۱۹ سوره نور، نشر داده ها و اطلاعات نباید به شیوع زشتی ها دامن بزند.

واژگان کلیدی: هنجارشکنی، حیثیت معنوی، قاعده اقدام، اسقاط حق، سقوط حق، نسبیت مکانی، نسبیت زمانی.

مقدمه

حیثیت معنوی در ادبیات فقهی و حقوقی با مفاهیمی چون آبرو، شرافت، اعتبار و منزلت اشخاص عجین شده و به عنوان حقی بنیادین و تزلزل‌ناپذیر شناخته شده است؛ از این رو در بسیاری از این مصادیق، حریمی برای خلوت و اسرار اشخاص در نظر گرفته شده است تا از تعرض و دست‌درازی اشخاص دیگر در امان باشد. حریمی را که در این باره وجود دارد، با عنوان «حریم خصوصی اطلاعات» و «حریم خصوصی ارتباطات» می‌توان قلمداد کرد. هم تحصیل داده‌ها و اطلاعات مرتبط با حیثیت اشخاص (تجسس) و هم نشر یا بازنشر آن (غیبت) ممکن است لطمات جبران‌ناپذیری به دنبال داشته باشد. هریک از این اقدام‌ها با شدت در قرآن کریم نکوهش و گاهی وعده عذاب داده شده است. اقدامات ناقض حق ممکن است در فضای حقیقی، رسانه‌ها یا فضای مجازی باشد. قابلیت بازیابی اطلاعات در عمل، حیثیت اشخاص را در معرض نقض و هتک دائمی قرار می‌دهد و این مهم بر پیچیدگی مسائل مرتبط با «حق بر حیثیت معنوی» می‌افزاید.

احکامی مانند ممنوعیت تجسس، تهمت، توهین و قذف که مورد اشاره فقیهان قرار می‌گیرد (عاملی، ۱۴۱۹، ج ۲، ص ۸۲-۸۱/ شهید ثانی، ۱۴۱۳، ج ۵، ص ۱۳۴/ صدر، ۱۴۲۰، ج ۳، ص ۲۳۴/ بجنوردی، ۱۴۲۶، ج ۵، ص ۱۷۹) در جهت صیانت از حیثیت معنوی اشخاص بیان شده است و آشکارسازی اموری از پنهان اشخاص که به هتک شخصیت و از میان رفتن آبروی آنها منجر شود، ممنوع شمرده شده است و در بحث‌های حقوقی نیز مقررات بسیاری به این امر اختصاص یافته است؛ از جمله ماده ۷۴۲ قانون مجازات اسلامی که به ممنوعیت نشر و توزیع محتوای مستهجن اشاره دارد و حتی ممکن است تا حد افساد فی الأرض نیز تشخیص داده شود. همچنین مطابق بند الف ماده ۷۴۳ همان قانون، زمینه‌سازی و تسهیل دست‌یابی افراد به محتویات مستهجن، جرم‌انگاری شده است. افزون‌براین مقررات راجع به توهین، تهمت و قذف، جملگی به نوعی صیانت از شخصیت معنوی اشخاص و از میان بردن زمینه‌های اشاعه منکرات را در این حوزه مد نظر قرار داده‌اند.

نشر اسرار دیگران با عناوینی همچون ممنوعیت غیبت، به‌شدت مورد توجه قرآن کریم قرار گرفته است؛ غیبت‌کردن همانند «خوردن گوشت برادر مؤمن در صورتی که مردار است» یاد شده است (حجرات: ۱۲). در روایات از غیبت‌کننده به عنوان منفورترین مخلوقات (خوانساری، ۱۳۶۶، ج ۲، ص ۸۲۴، ح ۳۱۲۸)، بدترین مردم (همان، ج ۲، ص ۳۸۱، ح ۳۱۲۸)، شریک شیطان (مجلسی، ۱۳۶۸،

ج ۷۵، ص ۲۵، ح ۲۱) و منافق (خوانساری، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۱۳، ح ۴۸۴) یاد شده است. به علاوه نشر گفتار و کرداری که به ترویج زشتی‌ها در میان مؤمنان منجر شود نیز به موجب آیه ۱۹ سوره نور به شدت نکوهش و برای آن عذابی دردناک در دنیا و آخرت وعده داده شده است: «إِنَّ الَّذِينَ يَجْتُمُونَ أَنْ تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ». در روایات، اشاعه‌کننده زشتی‌ها - که از آن با عنوان ویژه فحشا یاد شده است - همچون انجام‌دهنده آن معرفی شده است. گفتنی است در برخی روایات (عاملی، ۱۴۱۴، ج ۱۴، ص ۱۷۴) از افشای اسرار مؤمنان به عنوان یکی از زمینه‌های اشاعه فحشا یاد شده است. افزون‌براین حیثیت معنوی اشخاص، آبرو و اسرار آنان همچون «نفس»، «عرض»، «خون» و «مال»، از مقوله‌هایی محسوب می‌شوند که در مدلول قاعده احترام قرار دارند (فتاوی و جاور، ۱۳۹۰، ص ۳۸). روایت صدوق از رسول خدا ﷺ به قرینه سیاق، این مدعا را تأیید می‌کند: «سباب المؤمن فسوق و قتاله كفر و أكل لحمه من معصية الله و حرمة ماله كحرمة دمه»؛ چه اینکه ممنوعیت و مبعوض بودن «سَبِّ»، «قتال» و «غیبت» با تعبیر قرآنی «أكل لحم» و حرمت «مال» و «خون» در یک سیاق مورد لحوق حکم قرار گرفته است (همان)؛ بنابراین به عنوان قاعده و با تأکید بر ادله اولیه از جمله آیه غیبت و روایات متعدد و متظافر، حیثیت معنوی اشخاص، آبرو و حُسن شهرت آنان در هر موقعیتی که هستند، به نحو ویژه و به طور مؤکد مورد توجه شارع مقدس قرار گرفته است.

علاوه بر حکم تکلیفی (حرمت نقض حیثیت معنوی اشخاص)، از جمله مواردی که در دامنه موارد جواز نقض حریم خصوصی قرار می‌گیرد، اقدام زیان‌دیده علیه خود، در حوزه‌های مرتبط با حیثیت معنوی است. اقدام زیان‌دیده عمدتاً در دو قالب مشخص، امکان تحقق دارد:

نخست، اینکه شخص موضوع احترام حیثیت معنوی، در قالب اراده انشایی به موجب قرارداد یا در قالب ایقاع، نسبت به نقض حیثیت معنوی و حریم خصوصی خویش راضی باشد و به تعبیری حیثیت معنوی خویش را در قالب اراده انشایی و اعلامی خود «اسقاط» نماید. امکان اسقاط در این قلمرو و تأثیر آن بر ضمان ناشی از نقض، در نوشتار مستقلاً بحث خواهد شد.

دوم، اینکه شخص موضوع احترام، به اقدامی دست بزنند که مآلاً به سلب احترام حیثیت معنوی وی و «سقوط» حیثیت معنوی‌اش منجر شود. مورد نخست در قالب اراده انشایی و مورد دوم در قالب اراده تکوینی محقق می‌شود.

اگرچه در تحقق مورد نخست، تردیدهای بحق و جدی وجود دارد، ولی در مورد دوم و در اصل امکان سقوط احترام، کمتر تردید شده است. این مهم در ادبیات فقهی و در ذیل آیه غیبت مورد توجه قرار گرفته است. در اصل این مطلب که در صورت نقض آشکار هنجارهای اخلاقی (تجاهر به فسق) و اقدام شخص به انجام آشکار معصیت یا اقدام وی در انجام آشکار برخی اقدامات غیر متعارف، احترام وی فی الجمله ساقط می شود، بحث چندانی وجود ندارد، اما اختلاف عمده در این است که آیا شخصی که اقدام یادشده را انجام می دهد، این اقدام «به نحو اطلاق» به هتک احترام، جواز غیبت و جواز نقض حریم اشخاص منجر می شود یا «به طور نسبی» و در محدوده زمانی و مکانی مشخص؟

براین اساس اختلاف اصلی در دامنه حکم وضعی (سقوط) است که بر اقدام شخص و اعمال اراده مادی وی مترتب می باشد. به علاوه اگرچه سقوط حرمت شخص موضوع تجاهر به فسق، به حکم جواز نقض حیثیت شخص منجر می شود، ولی از آنجاکه جواز نقض حیثیت معنوی اشخاص ممکن است در عمل، به اشاعه فحشا و نشر مطالب غیر اخلاقی منجر شود، ممکن است این حکم با قواعد مربوط به نظم عمومی اخلاقی و فرهنگی جامعه اسلامی در تعارض باشد. پرسشی که در این باره مطرح می شود اینکه در این صورت به کدام حکم عمل می شود؛ جواز نقض یا حرمت نشر و اشاعه مستفاد از ادله ای همچون آیه ۱۹ سوره نور؟^۱

پاسخ به این پرسش نتایج عملی و کاربردی مهمی را در قلمرو حریم خصوصی، حقوق رسانه و حوزه ارتباطات فردی و جمعی به دنبال دارد. همچنین پاسخی که داده می شود، در روند رسیدگی در دادگاه ها و صدور احکام شایسته نیز می تواند مورد توجه قرار گیرد.

۱. رابطه مبنای احترام و تجاهر به فسق

در مورد رابطه حرمت افشای اسرار خصوصی و از میان بردن آبرو و احترام مؤمن (بحر العلوم، ۱۴۰۳، ج ۱، ص ۲۸/ ایروانی، ۱۴۰۶، ج ۱، ص ۳۲/ تبریزی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۷۹/ خویی، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۳۴۵) و استثنای غیبت، دو دیدگاه وجود دارد؛ برخی رابطه میان این دو را از باب تزاحم و بعضی از

۱. «إِنَّ الَّذِينَ يُجِبُونَ أَنْ تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ».

باب تعارض می‌دانند. برخی نیز (خمینی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۳۴۶) رابطه این دو را از سنخ تراحم می‌دانند. در رفع این تراحم، برخی معتقدند (انصاری، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۳۵۸) در صورتی که سنخ تنافی را از باب تراحم تلقی کنیم، هردو حکم فعلیت دارند، اما مکلف، در ظرف امتثال حکم نمی‌تواند به هردو عمل کند و راه حل مسئله، تابع «مصلحت اهم و اقوی» خواهد بود. به حکم عقل نیز ترک امر مهم به خاطر امر مهم‌تر، دارای عذر عقلی است (خمینی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۳۴۶)؛ بدین ترتیب تازمانی که استثنایی بودن و عنوان ثانوی بودن ثابت نشود، بنای عقلا اخذ به عنوان اولی است و در تراحم با امر اهم یا برابر، حرمت از فعلیت ساقط می‌شود و در جنبه اقتضا باقی می‌ماند (زنجانی، ۱۴۱۹، ج ۲، ص ۶۸۵). به هر جهت لازمه جریان باب تراحم در گرو این است که اولاً، مصلحت ملزمه در ناحیه موارد جواز احراز شود؛ ثانیاً، این مصلحت با وجود حکم غیبت احراز شود؛ ثالثاً، اهم بودن آن نسبت به مفسده غیبت یا دست کم برابر بودن آن با مفسده غیبت، محرز شود؛ در غیر این صورت ارکان تراحم ناتمام بوده و لازم است بحث در ذیل عنوان تعارض پیگیری شود (سبحانی، ۱۴۲۴، ص ۶۱۳).

اگر تنافی حکم ناشی از آیه غیبت و مجوزهای آن از سنخ تعارض باشد، این تنافی ممکن است از باب تخصیص یا تخصص باشد؛ در حقیقت اگرچه در بحث از مبانی شناسایی و صیانت از حیثیت معنوی اشخاص، «قاعده احترام» به عنوان مبنای محوری و اصلی مورد شناسایی قرار گرفته است (قناتی و جاور، ۱۳۹۰، ص ۳۸) و حیثیت معنوی و آبروی اشخاص را در چتر حمایتی خود قرار می‌دهد، ولی این مبنا تا زمانی مورد توجه و عمل قرار می‌گیرد که دلیل دیگری در رتبه مقدم بر آن قرار نگیرد. تقدم دلیل دیگر ممکن است به نحو تخصیص (خروج حکمی)، تخصص (خروج موضوعی) یا ورود باشد.

اگر از باب تخصیص باشد، دلیل خاص، قلمرو حکمی آیه غیبت را در موارد خاص، محدود می‌کند و آن را تخصیص می‌زند. غیبت در مقام دادخواهی^۱ (خمینی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۴۳/ سبحانی،

۱. بر اساس آیاتی چون «لَا يَجِبُ لِلَّهِ الْجَهْرُ بِالسُّوءِ مِنَ الْقَوْلِ إِلَّا مَنْ ظَلَمَ وَكَانَ اللَّهُ سَمِيعاً عَلِيماً * إِنْ تَبَدُّوا خَيْراً أَوْ لُتُفُوا أَوْ تَعَفُوا عَنْ سُوءٍ فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ عَفُوًّا قَدِيرًا» (نساء: ۱۴۸-۱۴۹)، «وَالَّذِينَ إِذَا أَصَابَهُمُ الْبَغْيُ هُمْ يَنْتَصِرُونَ * وَ جَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا فَمَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ فَأَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ * وَ لَمَنِ انْتَصَرَ بَعْدَ ظُلْمِهِ فَأُولَئِكَ مَا عَلَيْهِمْ مِنْ سَبِيلٍ» (شوری: ۳۹-۴۱) و «فَمَنْ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ» (بقره: ۱۹۴).

۱۴۲۴، ص ۶۰۷/ سبزواری، ج ۱۶، ص ۱۳۳ و ج ۱، ص ۳۴۸/ خمینی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۴۲۶)، جواز غیبت بدهکار مامطل،^۱ باب مشورت (تبریزی، ۱۴۲۴، ص ۶۱۳/ شهید ثانی، [بی‌تا]، ص ۳۰۰)، استفتاء و استعلام حکم شرعی (تبریزی، ۱۴۲۴، ص ۶۱۵)، شهادت و ردّ مدعی نسب (عاملی، ۱۴۱۹، ج ۱۲، ص ۲۱۹)، جرح شهود و رُوات^۲ (بحرانی، ۱۴۰۵، ج ۱۸، ص ۱۶) از جمله مواردی است که در این نوع تنافی قرار می‌گیرد.

برخی از موارد جواز غیبت به دلیل انصراف ادله غیبت از این موارد، در زمره خروج موضوعی از حکم غیبت قرار می‌گیرند؛ مانند غیبت شخص متجاهر به فسق (قمی، ۱۴۱۲، ج ۱۴، ص ۳۶۷/ سبزواری، ۱۴۱۳، ج ۱، ص ۳۴۸) و غیبت در مقام احسان به مغتاب همچون غیبت به قصد ردع مغتاب یا دفع ضرر از او. برخی آیات نیز به این مطلب دلالت دارند. ذکر کردن از شخص به صفاتی از او که شناخته شده و معروف است، در شمار مواردی می‌باشد که از غیبت خروج تخصصی دارد (سبزواری، ج ۱۶، ص ۱۳۳).

یکی از مواردی که در باب مجوزات افشای اسرار قابل طرح به نظر می‌رسد، عنوان معروف «تجاهر به فسق» است. تجاهر به فسق یعنی کسی آشکارا و بی‌پرده به نقض هنجارهای اخلاقی و ارتکاب معصیت اقدام نماید.^۳ تجاهر به فسق اگر از عوامل جواز نقض و استثنائات حرمت نقض حیثیت معنوی اشخاص باشد، بدین معناست که مبنای احترام، دیگر در این مورد کارایی پیشین را در محدوده وسیع اولیه ندارد.

در این باره چند نکته مهم باید توجه شود: رابطه «تجاهر به فسق» با مبنای «احترام» در حریم خصوصی، اشتراط یا عدم اشتراط وجود غرض عقلایی برای هتک عرض متجاهر به فسق، جریان نسبیّت در جواز هتک آبروی متجاهر به فسق یا عدم آن و رابطه تجاهر به فسق و حرمت اشاعه

۱. «لی الواجد یحلّ عرضه و عقوبته».

۲. به موجب برخی آیات از جمله آیات «و لا تکتُموا الشّهاده و من یکتُمها فإِنَّهُ آثَمُ قَلْبُهُ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِیمٌ» (بقره: ۲۸۳) و «و لا یأب الشّهداء إذا ما دُعوا و لا تَسْمُوا أَنْ تَکْتُبُوهُ صَغِیراً أَوْ کَبِیراً إِلَى أَجَلِهِ» (بقره: ۲۸۲).

۳. از دیدگاه برخی محققان، متجاهر به فسق کسی است که در نزد خود هیچ محملی برای ارتکاب معصیت نداشته باشد و ادله به شخصی انصراف دارد که ما احتمال ندهیم مجاز در ارتکاب عمل است (سبحانی، ۱۴۲۴، ص ۶۰۵).

فحشا، این عناوین تاحدود زیادی محدوده حکمی و موضوعی جواز نقض حریم خصوصی شخص متجاهر به فسق را معلوم می‌کند.

پرسشی که مطرح می‌شود اینکه چرا مبنای احترام دیگر در این مورد فاقد کارایی اولیه است و به تعبیر دیگر چرا مبنای احترام این مورد را شامل نمی‌گردد و خروج این مورد از مبنای احترام چگونه است؟

پاسخ به این پرسش ممکن است در سه قالب، قابل طرح باشد؛ نخست آنکه «تجاهر به فسق» از «حرمت نقض حیثیت معنوی»، «خروج حکمی (تخصیصی)» داشته باشد و دوم آنکه بتوان اقدام شخص را به نحو «ورود» یا نهایتاً از باب «خروج موضوعی (تخصیصی)» تلقی کرد. این سه احتمال و آثار مترتب بر آن، در ذیل بررسی می‌شود.

۱-۱. احتمال نخست: خروج حکمی جواز نقض حیثیت شخص متجاهر به فسق از حرمت نقض حیثیت معنوی

همان‌گونه که اشاره شد، احترام از جمله به معنای ارج نهادن و حفظ نمودن آبروی اشخاص است (قناتی و جاور، ۱۳۹۰، ص ۳۸ / حکیمیان، ۱۳۹۱، ص ۴۰). ممکن است اشکال شود که در آیه غیبت و مانند آن، نهی، در حرمت ظهور دارد و حرمت چه ارتباطی به احترام پیدا می‌کند و مصونیت و گرامیداشت حیثیت معنوی اشخاص چگونه استفاده می‌شود؟ در پاسخ می‌توان گفت این اشکال وارد نیست؛ زیرا «حرمت» و «حرام» نیز اسم احترام محسوب می‌شوند (مقری فیومی، [بی‌تا]، ص ۱۳۱) و مقصود از حرام در چنین مواردی، محرم و مورد احترام بودن است (انصاری، ۱۳۸۴، ج ۲، ص ۸۲۲). غالب فقیهان، معیار غیبت را که از گناهان کبیره است، هتک آبروی مؤمن دانسته‌اند (انصاری، ۱۴۱۵، ص ۳۲۷).

مسئله مصونیت اطلاعات شخصی که امروز از موارد بسیار مهم حیطه خصوصی و حق خلوت شمرده می‌شود، در اسلام مورد تأکید قرار گرفته و افشای اسرار مؤمن، حرام دانسته شده است؛^۱

۱. قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ «فِي بَعْضِ خُطْبِهِ: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ طُوبَى لِمَنْ شَغَلَهُ عَيْبُهُ عَنْ غُيُوبِ النَّاسِ» (نوری، ۱۴۰۸، ج ۱۱، ص ۱۱۶) و «لَا تَتَّبِعَنَّ غُيُوبَ النَّاسِ فَإِنَّ لَكَ مِنْ غُيُوبِكِ إِنْ عَقَلْتَ مَا يَشْغُوكَ أَنْ تَعِيبَ أَحَدًا» (همان، ص ۳۱۶). از امام

بنابراین ممنوعیت هتک که مورد اشاره فقیهان قرار می‌گیرد (ر.ک: شهید اول، ۱۴۱۹، ج ۲، ص ۸۱-۸۲/ شهید ثانی، ۱۴۱۳، ج ۵، ص ۱۳۴/ صدر، ۱۴۲۰، ج ۳، ص ۲۳۴/ بجنوردی، ۱۴۲۶، ج ۵، ص ۱۷۹) نیز در حقیقت چهره‌ای از قاعده احترام تلقی می‌شود.

ممکن است رابطه «مبنای احترام» و «جواز هتک شخص متجاهر به فسق» و مشتهر به فساد از سنخ عموم و خصوص باشد و درواقع حکم جواز از عموم حرمت، خروج حکمی داشته باشد. نخستین پرسشی که دراین باره به نظر می‌رسد اینکه عمومیت قاعده احترام از کجا ناشی می‌شود؟ این پرسش از آن رو ضرورت دارد که در ادبیات فقهی از قاعده احترام به عنوان قاعده‌ای اصطیادی یاد می‌شود و از برخی روایات استفاده شده و به همین نام معروف شده است (قنوتی و جاور، ۱۳۹۰، ص ۳۵). در پاسخ می‌توان گفت ادله‌ای که حرمت مال، عرض و خون را محترم می‌شمارند و تعرض به آن را ممنوع اعلام می‌کنند، دارای عموم و اطلاق‌اند؛^۱ در نتیجه قاعده مستفاد از آن نیز بر همین اساس دارای عموم و اطلاق خواهد بود.

اگر «أصالة الاحترام» به عنوان «قاعده عمومی» و «جواز هتک شخص هنجارشکن و مشتهر به فساد» به عنوان حکم استثنایی مطرح شود، چند اثر مهم به دنبال دارد: نخست اینکه اگر در موردی خاص شک کنیم آیا امکان نقض وجود دارد یا خیر! و به تعبیری در اصل امکان هتک و نقض شک داشته باشیم، بر اساس أصالة الاحترام، به عدم امکان نقض حکم می‌کنیم و بدون دلیل نمی‌توانیم حرمت اشخاص را در معرض نقض قرار دهیم و یکی از وجوه تفسیر مضیق در موارد تشهیر و نشر احکام و مانند آن محسوب می‌شود. دوم آنکه اگر بدانیم موردی با دلیلی خاص و به حکم قانون یا شرع، از اصل احترام تخصیص خورده است، ولی در قلمرو موضوعی آن مردد باشیم، اصل بر عدم تخصیص زاید از قدر متیقن است؛ به عبارت دیگر تازمانی که

صادق علیه السلام نقل شده است که رسول خدا صلی الله علیه و آله فرموده است: «به دنبال لغزش‌های مؤمنان نباشید؛ زیرا هرکس به دنبال لغزش‌های برادر خود باشد، خداوند به دنبال لغزش‌های او خواهد بود و هرکسی که خداوند به دنبال لغزش‌هایش باشد، او را رسوا خواهد کرد، ولو در داخل خانه خود پنهان شده باشد» (حویزی، ۱۳۷۰، ص ۶۲-۹۲).
 ۱. روایاتی از قبیل «... لا یجوز لمؤمن مال أخیه إلا عن طیب نفسه» یا «... حرمة مال المسلم کحرمة دمه» یا «سباب المؤمن فسوق و قتاله کفر و أکل لحمه معصیه و حرمة ماله کحرمة دمه» و به‌ویژه روایاتی که با تعلیل و بیانی کلی‌تر همراه است: «انه لا یصلح ذهاب حق أحد».

به موجب دلایل و قوانین خاص، حجتی قوی‌تر از قاعده عمومی یادشده وجود نداشته باشد، أصالة الاحترام، همه مصادیق و موارد ممکن را تحت پوشش خود دارد و تا وقتی تخصیصی بر آن وارد نشده است، در تمامی افراد خود حجیت دارد (بروجردی، ۱۳۶۴، ص ۵۱۴-۵۱۵/ مظفر، ۱۳۹۷، ص ۱۴۹/ حسینی، ۱۳۶۳، ص ۲۶۰). البته با وجود دلیلی که خاص باشد و به طور صریح امکان نقض را فراهم کرده باشد، قاعده عمومی نسبت به مواردی که مشمول دلیل خاص باشند، حجیت خود را از دست می‌دهد و دیگر به تمسک به عام نوبت نمی‌رسد و دلیل خاص، به لحاظ قوی‌تر بودن در دلالت، بر قاعده عمومی که در مقام وجود دارد، مقدم است (خراسانی، ۱۴۰۲، ص ۳۴۰/ حکیم، ۱۴۰۸، ج ۱، ص ۴۹۵/ بجنوردی، [بی‌تا]، ص ۴۴۹).

در مورد حرمت حیثیت معنوی اشخاص نیز قدر متیقن از تخصیص، «مقدار اقل» است و تا این میزان، حجیت عام از میان می‌رود. «مقدار اقل» در مورد شخص متجاهر به فسق و مشتهر به فساد نیز قابل ارزیابی است؛ زیرا در مورد این گونه اشخاص بر اساس ظرف مکانی و زمانی که مرتکب عمل غیراخلاقی می‌شوند، می‌توان قدر متیقنی را برای امکان نقض در نظر گرفت و مازاد آن را «مازاد از قدر متیقن» تلقی کرد.

با این تحلیل، دلایلی که امکان تخصیص را فراهم می‌کنند، در قلمرو مازاد از قدر متیقن، نمی‌توانند با قواعد عمومی معارضة کنند؛ در نتیجه نسبت به مازاد از قدر متیقن و موارد مشکوک، أصالة الاحترام جاری می‌شود (خراسانی، ۱۴۰۲، ج ۱، ص ۳۴۰/ حکیم، ۱۴۰۸، ج ۱، ص ۴۹۵/ بجنوردی، [بی‌تا]، ج ۱، ص ۴۴۹)؛ بنابراین نقض حیثیت معنوی جز در موارد منصوص - مانند باب مشورت، باب شهادت و جرح شاهد، دادخواهی و احقاق حق - و جز در قدر متیقن از مقدار منصوص میسر نخواهد بود.

براین اساس مقامات قضایی، امنیتی، اداری و دیگر اشخاص، هم در ناحیه امکان نقض و هم در محدوده نقض حیثیت معنوی باید تابع نصوص و موارد جواز باشند و جز در موارد مصرح، حق ندارند به اقدامات ناقض حیثیت معنوی مبادرت ورزند و در مواردی که جایز شمرده می‌شود نیز هرگونه اقدامی باید در چهارچوب قانونی و با رعایت کامل موازین و چهارچوب‌های مقرر انجام شود. مهم‌تر اینکه حتی در مورد جواز نباید دیگر هنجارهای اخلاقی و اجتماعی جامعه مخدوش شود. بدیهی است برای نمونه اگر هتک حیثیت معنوی افراد ولو افراد متجاهر به فسق، به اشاعه امور غیراخلاقی منجر شود، در همین محدوده جواز نیز ممنوعیت قانونی حاکم خواهد بود.

۱.۲. احتمال دوم: خروج موضوعی جواز نقض حیثیت شخص متجاهر از حرمت نقض حیثیت معنوی به دلیل ورود اقدام بر احترام

یکی از احتمالات درباره قاعده اقدام و احترام این است که قاعده اقدام «وارد» بر قاعده احترام و مقدم بر آن باشد؛ با این توضیح که وقتی فرد خود را در معرض اسباب اشتها به فساد قرار می‌دهد، باعث می‌شود به نوعی احترام وی در برخورداری از حریمی که مصون از تعرض باشد، ساقط شود. با این عمل، موضوع قاعده احترام که جنبه‌های محترم افراد است، تا حدی که شخص علیه خود اقدام کرده است، زایل می‌شود؛ بنابراین اقدام فرد مشتبه به فساد، در عمل، به از میان رفتن موضوع قاعده احترام منجر می‌گردد که به معنای «ورود» قاعده اقدام بر قاعده احترام است؛ در واقع پس از زوال موضوع قاعده احترام در نسبت با شخص هنجارشکن و رفتار هنجارشکنانه، ممکن است بتوان ادعا کرد شخص هنجارشکن موضوعاً از قاعده احترام خارج است؛ زیرا قاعده احترام در مورد حیثیت محترم جاری است و شخص هنجارشکن به حسب مورد، جزئاً یا کلاً و نسبتاً یا مطلقاً، حیثیت محترمی ندارد تا شایسته حمایت باشد.

براین اساس اگرچه آبرو و حیثیت معنوی اشخاص، تحت اراده و متعلق به ایشان نیست تا بتوانند با عمل ارادی آن را اسقاط نمایند، اما اقدام شخص در ارتکاب معاصی و اشتها به فساد، به «سقوط» حرمت وی منجر شده است.

۱.۳. احتمال سوم: خروج تخصصی شخص متجاهر از مبنای احترام به دلیل از میان رفتن موضوع احترام

ممکن است این‌گونه به نظر برسد که عنوان «تجاهر به فسق» و اقدام ناشی از آن، از «مبنای احترام» و جواز نقض حرمت شخص متجاهر به فسق از حرمت هتک عرض، خروج تخصصی داشته باشد و موضوعاً از ممنوعیت افشای اسرار و حرمت هتک حیثیت اشخاص خارج باشد. هنگامی که فرد خود را در معرض فساد قرار می‌دهد، به نوعی زمینه سقوط احترام خویش را فراهم می‌سازد. با این عمل، «موضوع قاعده احترام» که جنبه‌های محترم افراد است، زایل می‌شود؛ بنابراین اقدام فرد متجاهر به فسق، در عمل به از میان رفتن موضوع قاعده احترام منجر می‌شود. پس از زوال موضوع قاعده احترام در نسبت با شخص هنجارشکن و رفتار

هنجارشکنانه، شاید بتوان ادعا کرد شخص هنجارشکن موضوعاً از قاعده احترام خارج است؛ زیرا قاعده احترام در مورد حیثیت محترم جاری می‌باشد و شخص هنجارشکن، حیثیت محترمی ندارد تا شایسته حمایت باشد.

براین اساس اگرچه آبرو و حیثیت معنوی در قلمرو نفوذ و تصرف اراده انشایی قرار نمی‌گیرد، اما ممکن است در پرتو اقدامات شخص و با اراده تکوینی، ساقط شود و شخص هنجارشکن از قلمرو شایستگی و بایستگی حمایت از حیثیت معنوی اشخاص محترم خارج شود.

یکی از نکاتی که ممکن است این احتمال را تقویت کند اینکه اساساً موضوع غیبت و حرمت نقض حیثیت معنوی اشخاص، اطلاعاتی است که در دسترس عموم نیست و افشای آن اسباب کراهت شخص موضوع غیبت را فراهم می‌آورد. درباره اطلاعات مربوط به اشخاص و محرمانگی و حرمت افشای آن باید معیار عینی و مشخصی وجود داشته باشد تا در پرتو آن بتوان ضابطه اثباتی روشنی را ملاک قضاوت قرار داد.

درحقیقت پرسش مهم این است که چه نوع اطلاعاتی از کیفیت لازم برای محرمانه بودن برخوردار می‌باشد و آیا شرایط به‌گونه‌ای است که به تعهد حفظ اسرار و اطلاعات مربوط به اشخاص منجر شود یا خیر؟ زمانی که حادثه‌ای در ملاء عام و در مقابل چشمان دیگران به وقوع می‌پیوندد، معمولاً شرایط الزام‌آوری برای عدم افشا وجود ندارد.

این مدعا بر مبنای روایات فراوانی که بر حرمت و حریم آبروی اشخاص دلالت دارد، استوار می‌گردد؛ زیرا در این روایات عبارتی وجود دارد که باتوجه به مفاد آن عبارت می‌توان به این نتیجه دست یافت. برخی از این روایات، درذیل بررسی می‌شود:

دسته نخست این روایات، موضوع ممنوعیت افشای اسرار را موردی می‌داند که معایب و اسرار مربوط به شخص پوشیده باشد؛ به عبارت دیگر پوشیدگی معایب و اسرار، وصفی است که حکم حرمت، معلق و وابسته به آن بوده و مناط اصلی در حرمت افشا و احترام تلقی می‌گردد و اگر به هر دلیل، این پرده پوشاننده و وصف پوشیدگی از میان برود، حکم مزبور نیز به دلیل فقدان مناط و از میان رفتن موضوع، منتفی خواهد شد که به معنای خروج تخصصی مورد از حکم

حرمت خواهد بود؛ برای مثال در برخی روایات آمده است: «... أَنَّ الْغِيبَةَ إِنْ تَقُولُ فِي أَخِيكَ مَاسْتَرَهُ اللَّهُ عَلَيْهِ»^۱ (حرّ عاملی، ۱۴۰۹، ج ۸، ص ۶۰۰، باب ۱۵۳، ح ۱۴). این روایت به خوبی نشان می‌دهد که بیان آنچه را شخص موضوع غیبت، آشکارا انجام داده است، مشمول ممنوعیت حکم غیبت نیست؛ زیرا «جهر به فسق» و آشکارکردن گناه، موضوعاً از آنچه خدای متعال از عیوب و اسرار نهانی مردم می‌پوشاند، خارج است.

دسته دوم، روایاتی است که تجاهر به فسق را از اسباب سقوط «احترام» می‌داند. اگر دلالت این روایات تام باشد، مبنای صیانت از حریم خصوصی شخص به دلیل زوال عنصر احترام، از میان خواهد رفت؛ زیرا در بحث از مبنای احترام گفته شده است (قنوتی و جاور، ۱۳۹۰، ص ۳۴-۴۰) مبنای ممنوعیت هتک آبرو و صیانت از حوزه حریم خصوصی، وجود جنبه احترام در ناحیه شخص موضوع حریم خصوصی است. اکنون اگر این مبنا از میان برود، شخص متجاهر به فسق موضوعاً و به تعبیر فنی تر تخصصاً از شمول ادله احترام مؤمن خارج خواهد بود.

از جمله روایاتی که بر مدعای مذکور دلالت دارد، روایت هارون از امام صادق علیه السلام است. امام فرمود: «إِذَا جَاهَرَ الْفَاسِقُ بِفَسْقِهِ فَلَا حَرَمَةَ لَهُ وَ لَا غِيبَةَ لَهُ»^۱ (حرّ عاملی، ۱۴۰۹، ص ۶۰۵). همچنین از صحیحیه ابن ابی یعفور استفاده می‌شود که عدالت شخص به موجب ستر و عفاف و حفظ جوارح از انجام کبائر حاصل می‌شود؛ به گونه‌ای که شخص عیوب خویش را از مردم پنهان دارد تا اینکه تجسس و تفتیش از عیوب وی بر مسلمانان حرام و اظهار عدالت وی واجب باشد. از مفهوم غایت در این روایت استفاده می‌شود که اگر شخص عیوبش را از مردم پنهان ندارد، دیگر مشمول حرمت تجسس و غیبت نمی‌شود.^۲

نکته قابل توجه اینکه روایاتی که به موضوع غیبت می‌پردازند، به دلالت تضمینی بر موضوع

۱. نیز روایتی که تصریح می‌کند: «لَا غِيبَةَ لِفَاسِقٍ» (نوری، ۱۴۰۸، ج ۸، ص ۴۶۱). همچنین است حدیث «مَنْ الْقَى جَلْبَابَ الْحَيَاءِ فَلَا غِيبَةَ لَهُ» (همان).

۲. «قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام. بِمَ تَعْرِفُ عَدَالََةَ الرَّجُلِ مِنَ الْمُسْلِمِينَ حَتَّى تَقْبَلَ شَهَادَتَهُ لَهُمْ وَ عَلَيْهِمْ بِهِ قَالَ: أَنْ تَعْرِفُوهُ بِالسَّتْرِ وَالْعِفَافِ وَ كَفِّ الْبَطْنِ وَ الْفَرْجِ وَ الْوَلَدِ وَ اللَّسَانِ وَ يَعْرِفُ بِاجْتِنَابِ الْكِبَائِرِ الَّتِي أَوْعَدَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ عَلَيْهَا النَّارَ مِنْ ... وَ الدَّلَالَةِ عَلَى ذَلِكَ كُلِّهِ أَنْ يَكُونَ سَاتِراً لْجَمِيعِ عِيُوبِ حَتَّى يَحْرَمَ عَلَى الْمُسْلِمِينَ تَفْتِيشَ مَاوَرَاءَ ذَلِكَ مِنْ عَثَرَاتِهِ وَ عِيُوبِهِ وَ يَجِبُ عَلَيْهِمْ تَرْكِتُهُ وَ إِظْهَارُ عَدَالَتِهِ فِي النَّاسِ» (حرّ عاملی، ۱۴۰۹، ج ۲۷، ص ۳۹۱/ موسوی قزوینی، ۱۴۱۹، ص ۳۷۴).

حرمت حریم خصوصی و افشای اسرار خصوصی نیز دلالت دارند؛ زیرا رابطه آنچه موضوع حرمت غیبت قرار می‌گیرد، با آنچه موضوع حریم خصوصی است، عموم و خصوص مطلق می‌باشد؛ در نتیجه ادله غیبت به دلالت تضمنی بر حرمت حریم خصوصی دلالت دارد و از جهتی می‌توان گفت موارد داخل در موضوع حریم خصوصی از آشکارترین مصادیق ادله غیبت به‌شمار می‌روند. آن دسته از روایاتی که به سقوط احترام در تجاهر به فسق اشاره دارند نیز همین‌گونه‌اند؛ زیرا تجاهر به فسق، هم می‌تواند ناظر به موارد و جلوه‌های مرتبط با حریم خصوصی و اسرار شخصی باشد و هم در غیر آن و رابطه این دو نیز عموم و خصوص من‌وجه است؛ از این رو تجاهر به فسق نیز می‌تواند اسباب سقوط احترام را در حریم خصوصی فراهم کند و مبنای صیانت را از میان ببرد.

به‌علاوه گفتنی است دخالت عرف و عنصر فرد متعارف در حوزه حیثیت معنوی با مخاطرات بسیاری مواجه می‌باشد؛ از جمله اینکه ممکن است به اشکال عرفی‌سازی مفاهیم و موضوعات شرعی منجر شود؛ بنابراین در طرح این‌گونه موضوعات نباید جانب احتیاط را از دست داد؛ به‌همین دلیل باید جنبه‌های ثبوتی و اثباتی را از یکدیگر تفکیک کرد.

به‌لحاظ ثبوتی، معیار متعارف، یکی از ضوابط تعیین دامنه اطلاعاتی است که نباید افشا شود، اما در این باره نباید افراط شود و عرف، تنها معیار برای داوری در این باره نباید تلقی شود. به‌طور قطع در موارد مرتبط با حیثیت معنوی و آبروی اشخاص، برخی ادله بیان موضوع را بر عهده دارند و به‌تعبیر دیگر مورد از مصادیق «موضوعات مستنبطه» خواهد بود که حتی در ناحیه موضوع نیز باید از ادله پیروی کرد.

به‌لحاظ اثباتی، در صورت بروز اختلاف و طرح دعوای نقض حرمت حیثیت معنوی در مراجع قضایی و غیر آن، بر اساس رفتار فرد متعارف در شرایط خارجی واقعه قضاوت می‌شود و تحقیق‌یافتن یا نیافتن نقض بر این اساس مدلل می‌شود. درباره اثر اثباتی معیار متعارف باید گفت از آنجاکه در مرحله اثبات عملاً امکان در نظر گرفتن انگیزه‌ها و امیال شخصی اشخاص برای صیانت از مقوله‌های مورد انتظار وجود ندارد، در تشخیص مصادیق نقض چاره‌ای جز کاربرد معیار متعارف وجود نخواهد داشت؛ با این توضیح که هرگاه ثبوتاً معلوم شود حقی در دامنه حرمت قرار می‌گیرد، اثباتاً احراز نقض آن با توسل به معیار متعارف صورت می‌گیرد؛ بنابراین نپذیرفتن کلی

انتظار متعارف در مقام ثبوت، با این مطلب منافاتی نخواهد داشت؛ زیرا اثر پیش گفته ناظر به مقام ثبوت و این اثر ناظر به مقام اثبات است.

۲. محدوده حکمی و موضوعی جواز هتک در متجاهر به فسق

محدوده جواز نقض حریم خصوصی شخص متجاهر به فسق و فساد، ممکن است از جهات گوناگونی مورد توجه و اشکال قرار گیرد. احتمال مقید بودن جواز نقض به «وجود غرض عقلایی»، «نسبیت در جواز هتک» و «تزامم با برخی دیگر از احکام» از جمله این موارد است.

۲-۱. نقش غرض عقلایی در هتک آبروی متجاهر به فسق و نسبیت در جواز هتک

از موارد یادشده، در این بخش، جایگاه غرض عقلایی در جواز نقض حریم خصوصی شخص متجاهر و نسبیت جواز نقض، نقیاً یا اثباتاً مورد ارزیابی قرار می‌گیرد.

۲-۱-۱. نقش غرض عقلایی در هتک آبروی متجاهر به فسق

پرسشی که در بحث تجاهر به فسق مطرح می‌شود اینکه آیا افشای عملکرد شخص متجاهر به فسق و اشاعه آن نیازمند غرض صحیح و عقلایی - مانند جرح شهود - است، یا در هر حال و بدون وجود هدف متعارف و عقلایی نیز می‌توان به این کار مبادرت ورزید؟ نخست ممکن است این‌گونه به نظر برسد که چون اصل اولی در هر حال حرمت اشاعه و حرمت حریم خصوصی و ممنوعیت غیبت است، در ناحیه دلیل استثنا و عمل به آن باید به قدر متیقن اکتفا کرد. قدر متیقن نیز در اینجا موردی است که در هتک آبروی شخص متجاهر به فسق، غرضی عقلایی و متعارف وجود داشته باشد؛ بنابراین در شک در تخصیص زاید - در فرض فقدان غرض عقلایی - باید به اصل اولی و عمومی در مقام (حرمت) مراجعه کرد و به عدم تجویز هتک در موردی که غرض عقلایی در میان نباشد، اظهار عقیده نمود.

اما این استدلال ناتمام به نظر می‌رسد؛ زیرا استدلال مذکور زمانی صحیح است که تجاهر به فسق، حقیقتاً از حرمت غیبت «استثنا» شده باشد و به عبارت دیگر جواز افشا در مورد متجاهر تخصیصی بر حکم کلی حرمت افشا باشد؛ زیرا بر همین پایه صحیح است گفته شود در صورت شک در تخصیص زاید، اصل اولی حرمت حاکم است. در این مورد، این استدلال

صحیح به نظر نمی‌رسد؛ زیرا خروج متجاهر به فسق از ادله حرمت، خروج موضوعی است و متجاهر به فسق به دلیل سقوط احترام، اساساً مشمول ادله احترام قرار نمی‌گیرد و موضوعاً از ادله یادشده در باب احترام و نیز ادله غیبت و مانند آن خارج است؛ بنابراین لازم نیست همانند جرح شهود، غرض عقلایی وجود داشته باشد و افشا بدون غرض عقلایی نیز جایز خواهد بود (سبحانی، ۱۴۲۴، ص ۶۰۳)؛ به خصوص که تجاهر به فسق، از مصادیق اقدام شخص علیه خویش و هتک عرض خود محسوب می‌گردد. در بحث پیشین گفته شد که یکی از احتمالات قوی این است که قاعده اقدام، بر قاعده احترام «وارد» باشد و با «اقدام» به اسقاط احترام، موضوع قاعده احترام منتفی شود. هر قاعده‌ای که با جریان آن، موضوع قاعده دیگر از میان برود، بر قاعده دوم «وارد» است؛ مانند رابطه اماره و اصل که با جریان اماره، موضوع اصل (شک) برداشته می‌شود (مازندرانی، ۱۴۲۷، ص ۲۷۹).

گفتنی است حرمت هتک عرض در زمره «احکام» می‌باشد، نه در زمره «حقوق» و از میان بردن آن جایز نیست.^۱ اکنون پرسشی که در این باره مطرح می‌شود اینکه سقوط احترام در حریم خصوصی در قالب تجاهر به فسق چگونه محقق می‌شود؟ رابطه این مطلب با مبحث رضایت زیان‌دیده در هتک حرمت چگونه است؟

یکی از مواردی که در ادبیات فقهی و حقوقی درباره جواز فعل زیان‌بار یا معافیت از مسئولیت مطرح می‌شود، «رضایت زیان‌دیده» است. رضایت ممکن است در قالب «اراده انشایی» یا «اذن» محقق شود. در این فرض می‌توان گفت این نوع اراده‌های اعلامی، در اسقاط - و سقوط - حق بر حیثیت معنوی تأثیری ندارد؛ زیرا حیثیت معنوی اشخاص و مصادیق و جلوه‌های آن در حریم خصوصی اساساً قابلیت قرارگرفتن در دامنه تأثیر اراده انشایی را ندارد، اما این امر منافات با این نکته ندارد که در اثر جریان «اراده تکوینی» اشخاص، اسباب سقوط - و نه اسقاط - احترام اشخاص در مورد حیثیت معنوی و آبرو فراهم آید؛ در این صورت این‌گونه متعلقات اشخاص از

۱. مسألة: الحریم والحرمه هل هما حق أم حکم؟ الظاهر: أن ... بعضها حکم كحرمه هتک المؤمن قال: «من استهان بحرمه المسلمین فقد هتک ستر إیمانه» (مجلسی، ۱۴۱۰، ج ۷۱، ص ۲۲۷) و قال الإمام الصادق: «من هتک ستر مؤمن هتک الله ستره يوم القيامة» (نوری، ۱۴۰۸، ج ۹، ص ۱۰۹) و عن أبي عبد الله: قال: «إن أمرنا مستور مقنع بالميثاق فمن هتک علينا أذله الله» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۲۲۶).

حیطه شمول ادله حرمت آبرو و حیثیت معنوی، تخصصاً خارج می‌شود؛ بنابراین وجه تفاوت در ناحیه «سقوط احترام» که امری قهری است و موجبات آن از جمله توسط خود شخص و در قالب تجاهر به فسق فراهم آید، با بحث اسقاط که به اراده انشایی وابسته است، به خوبی معلوم می‌شود. این مورد همانند جایی است که اطلاعاتی از اشخاص توسط ثالث افشا شده باشد و هم‌اکنون به دلیل فقدان وصف محرمانگی، تخصصاً از دایره اسرار شخص خارج باشد؛ در نتیجه تفاوت «سقوط احترام» به موجب «تجاهر به فسق» و «اسقاط احترام» در قالب «رضایت زیان‌دیده» باید محل تأمل و توجه باشد.

در حقیقت در فهم بیشتر این مطلب باید توجه داشت که هر حکمی با لحاظ تناسب، به موضوع نیاز دارد. موضوع، در حرمت نقض حیثیت معنوی اشخاص و ممنوعیت اقدام‌هایی که به نقض این حرمت منجر می‌شود، «حیثیت محترم» است؛ یعنی زمانی که از حرمت نقض حق بر حیثیت معنوی سخن می‌گوییم، در واقع موضوع حکم، «شخص محترم» و «حیثیت محترم» اوست؛ بنابراین به طور طبیعی در جایی که خود شخص این احترام را با اقدام‌های هنجارشکنانه خویش نقض کرده باشد، در حقیقت به دست خویش حکمی را که برای صیانت از حق وی برقرار بوده است، از موضوعیت ساقط کرده و از این رو می‌توان گفت حکم حرمت را به دست خود، سالبه به انتفاء موضوع کرده است و دیگر حکم سابق در حق او جریان ندارد.

۲-۱-۲. قلمرو جواز هتک

یکی از پرسش‌هایی که در مبحث تجاهر به فسق و جواز هتک متجاهر به فسق مطرح می‌گردد این است که آیا هتک حیثیت شخص متجاهر به فسق در هر حال و در تمامی زمان‌ها و مکان‌ها جایز است؟ این پرسش در حقیقت متضمن چندین پرسش می‌باشد: آیا هتک متجاهر به فسق در غیر مورد تجاهر نیز جایز است؟ آیا اگر برای مثال شخصی در یک شهر به تجاهر به فسق اقدام نماید، هتک وی در دیگر مکان‌ها نیز جایز است؟ به عبارت دیگر آیا محدوده مکانی در تحقق مفهوم تجاهر به فسق و دامنه جواز هتک، دخالت دارد؟ تمامی این پرسش‌ها باید مورد بررسی قرار گیرد؛ از این رو به ترتیب به آنها پاسخ داده می‌شود.

در پاسخ به امکان هتک آبروی اشخاص متجاهر به فسق در غیر مورد تجاهر و حتی در مواردی، نقض حریم خصوصی و حیثیت معنوی اشخاص متجاهر، ممکن است در

اظهار نظر اولیه و بر اساس مدلول برخی روایات و اطلاق آنها که بر عدم احترام شخص متجاهر به فسق به صورت مطلق و بی قید و شرط دلالت دارد، ادعا شود، تعدی به غیر مورد تجاهر نیز جایز است؛ زیرا مفاد این روایت بر سلب مطلق احترام از شخص متجاهر حکایت دارد، اما در مجموع و بنا به دلایل ذیل، عدم امکان تجاوز از مورد تجاهر به دیگر موارد، قابل دفاع به نظر می رسد.

۲-۱-۳. مناسبت حکم و موضوع

تجاهر در یک موضوع باعث سلب حرمت در همان مورد می شود؛ بنابراین اطلاق دلایلی همچون روایت هارون ابن جهیم «فلا حرمة له» تضعیف می شود (سبحانی، ۱۴۲۴، ص ۶۰۳)؛ زیرا از سویی تعلیق حکم (عدم حرمت) بر وصف (تجاهر)، مشعر بر علیت است و هر جا و در هر مورد که این علت (تجاهر) وجود داشته باشد، حکم حرمت (هتک) نیز منتفی خواهد بود و مورد، همانند قیاس منصوص العله بوده و دامنه علت در این موارد صرفاً با تحقق مصادیق و در هر مورد که تجاهر صدق کند، قابل توسعه است، و لا غیر.

از سوی دیگر اگرچه شخص به موجب تجاهر، به عملی علیه خویش اقدام کرده است که مآلاً به هتک عرض وی منجر شده و موضوعاً از دامنه احترام خارج شده است، ولی در عین حال شخص، بیش از محدوده عملی که به موجب آن به طور علنی مبادرت کرده، علیه خویش اقدامی صورت نداده است و طبعاً اقدام شخص علیه خود، علی الإطلاق، فعل زیان بار دیگران بر علیه وی را توجیه نمی کند و مصونیت دیگران یا خروج وی از دامنه احترام صرفاً باید در محدوده عملی که صورت گرفته است، تحلیل شود و بیش از آن را نمی توان بر متجاهر بار کرد و متوجه وی دانست. هر آنچه فراتر از حیطه عمل زیان بار شخص متجاهر باشد، قطعاً در دامنه عمومات و اطلاعات ادله حرمت قرار می گیرد.

با ارائه برخی تفصیل ها، از دامنه تجاوز به حیثیت و آبروی شخص متجاهر به فسق می توان کاست؛ بدین گونه که میان فردی که یک یا چند معصیت انجام می دهد و کسی که گناهان فراوانی را مرتکب می شود، تفاوت قائل شد و قول پیامبر اکرم ﷺ را در وصف کسی که پرده های

حیا را دریده باشد،^۱ ناظر به افرادی دانست که در اثر ارتکاب گناهان بسیار، پرده‌های حرمت آنان به کلی دریده شده باشد (سبحانی، ۱۴۲۴، ص ۶۰۵).

باتوجه به مطالب پیش گفته، پاسخ پرسش دوم در مقوله نسبت تجاهر به فسق و تأثیر آن بر جواز نقض، معلوم می‌شود. پرسش مطرح شده این است که اگر کسی در محدوده‌ای خاص مثلاً در یک شهر خاص یا در یک محله خاص یا در یک ارتباط خاص، جهر به فسق نماید، ولی در محدوده دیگری خود را از ارتکاب معصیت حفظ نماید و به تعبیر فنی «مستتر» باشد، آیا جواز نقض صرفاً ناظر به محدوده مکانی تجاهر است یا نقض حریم وی، علی‌الإطلاق در همه مکان‌ها جایز است؟ آیا میان این فرد و شخصی که در فضای عمومی همچون فضای مجازی - مانند اینستاگرام - عملی را انجام می‌دهد، تفاوتی نیست؟ نکته قابل تأمل اینکه انتشار در سطح وسیع، آن هم با امکانات گسترده‌ای که امروزه در خدمت نشر همگانی است و با عنایت به عطش سیری‌ناپذیر برخی افراد اجتماع در دست‌یابی و گسترش اطلاعات و اسرار خصوصی اشخاص، بیش از پیش افراد را در معرض هدم حیثیت و سلب آسایش قرار داده است؛ بنابراین عدم جواز نشر از این‌رو نیز موافق مصلحت به نظر می‌رسد.

به نظر می‌رسد عدم جواز در غیر منطقه تعدی و غیر مکان تجاهر، با قاعده احتیاط در اعراض و ادله یادشده سازگارتر است؛ زیرا ادله‌ای که مورد بحث قرار گرفت، از غیر محدوده تعدی شخص متجری، انصراف دارد، مگر اینکه موافق آخرین نکته یادشده در بحث پیشین، شخص به‌طور کلی پرده‌های حیا و عفت را دریده باشد که در این صورت بعید نیست مشمول اطلاق این دسته از ادله قرار گیرد (همان، ص ۶۰۵).

۲.۲. رابطه استثنا «تجاهر به فسق» و حرمت «اشاعه فحشا»

از مجموعه مباحث پیش گفته معلوم شد که فی‌الجمله شخص متجاهر به فسق از شمول ادله احترام به حیثیت معنوی و حرمت آبرو خارج است و هتک وی جایز شمرده می‌شود، اما نکته بسیار مهمی که به‌ویژه به مبحث حریم خصوصی ارتباط می‌یابد اینکه در غالب مصادیقی که امروزه

۱. قَالَ: مَنْ أَلْقَى جُلْبَابَ الْحَيَاءِ عَنْ وَجْهِهِ فَلَا غَيْبَةَ لَهُ (احسائی، ۱۴۰۵، ص ۲۷۷).

محل نگرانی افراد، خانواده‌ها، اشخاص معروف و حتی شهروندان عادی است، نشر وقایع مرتبط با حریم خصوصی می‌باشد که حتی اگر با وصف تجری و با تجاهر به فسق شخص موضوع حریم خصوصی همراه باشد، ضربات جبران‌ناپذیری به پیکره اخلاقی جامعه و نظم عمومی فرهنگی و اخلاقی اجتماع و نیز لطمات شدیدی به روح و روان افراد موضوع انتشار وارد می‌آورد و به موجب آیه حرمت اشاعه فحشا، نشر آن ممنوع است.^۱

نکته دیگر و مرتبط با عنوان مطرح شده این است که «تجاهر به فسق» به لحاظ فنی چه رابطه‌ای با منع اشاعه فحشا دارد و چه مناسبتی میان این دو برقرار است؟ دو گونه رابطه در این باره قابل طرح به نظر می‌رسد:

نخست آنکه رابطه این دو «مقتضی و مانع» تلقی گردد. بر اساس این نوع تلقی، ادله ناظر به تجاهر به فسق صرفاً مقتضی جواز نقض را به شرح پیش گفته فراهم می‌آورد، اما علت تامه جواز نقض را به همراه ندارد؛ با این توضیح که علت تامه از جمع ثبوت مقتضی و فقدان مانع فراهم می‌آید. یکی از مهم‌ترین موانعی که به رغم ثبوت مقتضی جواز نقض خودنمایی می‌کند، حرمت اشاعه فحشاست و این حرمت از مفسده‌ای که در ناحیه انتشار عمومی خبر ارتکاب گناه وجود دارد، سرچشمه می‌گیرد و از این رو مانع تأثیر مقتضی جواز نقض در مؤدای خود می‌گردد.

دوم آنکه دلیل حرمت اشاعه فحشا، موضوعاً بر برخی از موارد و مصادیق جواز نقض نظارت دارد و بخشی از دامنه شمول جواز نقض را دربر می‌گیرد و از این رو بر دلیل جواز نقض و سقوط احترام «حکومت» دارد؛ به عبارت دیگر ادله‌ای که به سقوط احترام و جواز نقض ناشی از تجاهر به فسق دلالت دارد، به حسب مصداق، اعم است از اینکه نقض حریم شخص متجاهر به فسق، به اشاعه فحشا منجر شود یا خیر؛ بنابراین اطلاق این ادله از این منظر همه این موارد را دربر می‌گیرد، ولی ادله‌ای که ناظر به حرمت اشاعه فحشاست، با نظارت بر ادله یادشده، آن قسم مواردی را که به اشاعه فحشا منجر می‌گردد، از دامنه شمول ادله جواز هتک خارج می‌کند که به معنای «حکومت» دلیل منع اشاعه فحشا بر دلیل جواز هتک است.

۱. «إِنَّ الَّذِينَ يَحْيُونَ أَنْ تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ» (نور: ۱۹).

تلقی دوم قوی‌تر به نظر می‌رسد؛ در نتیجه حتی در فرض تعاهر به فسق، جواز نقض حریم خصوصی منوط است به اینکه نقض حریم خصوصی، به اشاعه فحشا منجر نگردد. البته گفتنی است دست‌کم در باب نفوس و اعراض، مبنای احترام فراتر از «ممنوعیت هتک» را اقتضا دارد، بلکه مفهوم احترام در این قلمروها، به مفهوم «بزرگداشت و تعظیم» نزدیک‌تر است تا مفهوم ممنوعیت هتک؛ زیرا هتک نکردن، معنای کامل احترام را نمی‌رساند؛ یعنی صرف عدم انجام فعل، مفهوم تمام و عرف‌پذیر احترام نیست، بلکه عرفاً با نوعی فعل مثبت همراه است (حکیمیان، ۱۳۹۱، ص ۴۶)؛ بنابراین آنچه گفته شد، مقدار حداقلی است که در مقام احترام و حرمت نقض حیثیت معنوی اشخاص متصور می‌باشد.

نتیجه

بایسته‌های مربوط به حراست و مصونیت حریم خصوصی اشخاص، مشروط به وجود حیثیت معنوی محترم است؛ بنابراین اگر به هر دلیل، موضوع قوانینی که به نحو الزام‌آور، صیانت از آبروی اشخاص و شهرت آنها را تکلیف می‌کنند، مخدوش شود، به دلیل تبعیت احکام و قوانین از موضوعات خود، حکم مربوط نیز به همان نسبت مجرای خویش را از دست می‌دهد. شکستن عالمانه و عامدانه هنجارهای اخلاقی و اجتماعی، یا باعث می‌شود «عرف» و «قانونگذار (شارع)»، چنین شخصی را از قلمرو موضوعی افراد شایسته حمایت خارج بداند (خروج تخصصی) یا شخص به موجب قاعده اقدام، حیثیت معنوی خویش را ساقط می‌کند و با ورود قاعده اقدام بر قاعده احترام، شخص از موضوع قوانینی که آبروی وی را محترم می‌شمارند، خارج می‌شود؛ در هر حال طبق هریک از تحلیل‌ها شخص هنجارشکن در حدود هنجارشکنی خود، احترامی ندارد و شایسته حمایت قانونی نیست؛ در عین حال و به‌ویژه با در نظر داشتن ویژگی‌ها و شرایط جریان قاعده اقدام و باتوجه به امکان نشر گستره و بازیابی دائمی اطلاعات منتشرشده درباره افراد هنجارشکن، باید محرومیت آنها از حمایت قانونی به صورت محدود تفسیر شود و سقوط حق بر حریم خصوصی به صورت نسبی و صرفاً در مورد نوع اقدام و مکان اقدام محدود شود.

از آنجاکه اصل اولیه، بر حرمت حیثیت معنوی اشخاص و ممنوعیت نقض آن است و باتوجه به



اینکه آثار اقدام هر شخص در حرمت شکنی فقط در حد اقدامی که انجام داده باید منظور و مؤثر واقع شود - و نه بیشتر - سقوط احترام اشخاص هنجارشکن اصولاً باید با لحاظ محدوده زمانی و مکانی تفسیر شود و سلب و سقوط کلی احترام به موارد بسیار خاص محدود شود. سقوط حرمت شخص هنجارشکن با امکان ممنوعیت نشر اقدامات وی ملازمه ندارد؛ به عبارت دیگر نشر نوع اقدامات هنجارشکنانه باید با رعایت موازین اخلاقی مربوط به نظم عمومی فرهنگی و با لحاظ ممنوعیت اشاعه فحشا انجام شود.

منابع

۱. آخوند خراسانی، محمدکاظم بن حسین؛ کفایة الأصول؛ ج ۱، تهران: چاپ اسلامی، ۱۴۰۲ق.
۲. احسائی، ابن ابی جمهور محمد بن علی؛ عوالی اللئالی العزیزة؛ ج ۱ و ۲، قم: دار سید الشهداء للنشر، ۱۴۰۵ق.
۳. انصاری، مرتضی؛ المکاسب؛ ج ۱، قم: کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاریؒ، ۱۴۱۵ق.
۴. ایروانی، علی بن عبدالحسین؛ حاشیة المکاسب؛ ج ۱، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران، ۱۴۰۶ق.
۵. بحر العلوم، محمد بن محمد تقی؛ بلغة الفقیه؛ ج ۱، چ ۴، تهران: منشورات مکتبة الصادقؒ، ۱۴۰۳ق.
۶. بحرانی، حسین؛ تحف العقول؛ ترجمه علی اکبر غفاری؛ تهران: کتابفروشی اسلامی، ۱۳۸۴ق.
۷. بحرانی، آل عصفور؛ الحدائق الناضرة فی أحكام العترة الطاهرة؛ ج ۱۸، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۰۵ق.
۸. بروجردی، محمد تقی؛ نهاییة الأفكار؛ تقریرات درس آفاضیاء عراقی؛ ج ۱، قم: مؤسسه نشر اسلامی، ۱۳۶۴.
۹. تبریزی، میرزا فتاح؛ هداية الطالب إلى أسرار المکاسب؛ ج ۱، تبریز: چاپخانه اطلاعات، ۱۳۷۵ق.
۱۰. حرّ عاملی، محمد بن حسن؛ تفصیل وسائل الشیعة إلى تحصیل مسائل الشریعة؛ ج ۸ و ۲۷، قم: مؤسسه آل البيتؑ، ۱۴۰۹ق.
۱۱. حسینی شیرازی، سید محمد؛ من فقه الزهراءؑ؛ ج ۴، قم: رشید، ۱۴۲۸ق.
۱۲. حسینی، سید مرتضی؛ عناية الأصول؛ ج ۲، چ ۵، قم: انتشارات فیروز آبادی، ۱۳۶۳ق.
۱۳. حکیم، سید محسن؛ حقایق الأصول، ج ۱، چ ۵، قم: مکتبه بصیرتی، ۱۴۰۸ق.
۱۴. حکیمیان، علی محمد؛ «قاعدۀ احترام مبنای مسئولیت مسلمانان در برابر یکدیگر»، فصلنامه حقوق اسلامی؛ ش ۳۳، تابستان ۱۳۹۱، ص ۳۷-۷۱.
۱۵. خمینی، سید روح الله؛ المکاسب المحرمة؛ ج ۱، قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینیؒ،

- ۱۴۱۵ق.
۱۶. خوانساری، جمال‌الدین محمدی؛ شرح محقق خوانساری بر غررالحکم و دررالكلم؛ ج ۱ و ۲، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۶.
۱۷. خویی، سیدابوالقاسم؛ مصباح‌الفقاهة؛ ج ۱، [بی‌جا]: قم: نشر فقاہت، ۱۴۱۲ق.
۱۸. سبحانی تبریزی، جعفر؛ المواهب فی تحریر أحكام‌المکاسب؛ قم: مؤسسه امام صادق^ع، ۱۴۲۴ق.
۱۹. —؛ المواهب فی تحریر أحكام‌المکاسب؛ قم: مؤسسه امام صادق^ع، ۱۴۲۴ق.
۲۰. سبزواری، سیدعبدالأعلى؛ مهذب‌الأحكام؛ ج ۱۶، ج ۴، قم: مؤسسة المنار، ۱۴۱۳ق.
۲۱. سیفی مازندرانی، علی‌اکبر؛ دلیل تحریرالوسیلة (المضاربة)؛ تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی^ع، ۱۴۲۷ق.
۲۲. شبیری زنجانی، سیدموسی؛ کتاب نکاح؛ ج ۲، قم: مؤسسه پژوهشی رأی‌پرداز، ۱۴۱۹ق.
۲۳. صدر، سیدمحمد؛ ماوراء‌الفقه؛ ج ۳، بیروت: دارالأضواء للطباعة والنشر والتوزيع، ۱۴۲۰ق.
۲۴. عاملی (شهید اول)، محمدبن‌مکی؛ ذکرى الشيعة فى أحكام‌الشريعة؛ ج ۲، قم: مؤسسه آل‌البیت^ع، ۱۴۱۹ق.
۲۵. عاملی (شهید ثانی)، زین‌الدین‌بن‌علی؛ رسائل؛ قم: کتابفروشی بصیرتی، [بی‌تا].
۲۶. —؛ مسالک‌الأفهام إلى تنقیح شرائع‌الإسلام؛ قم: مؤسسة المعارف‌الإسلامیه، ۱۴۲۳ق.
۲۷. عاملی، سیدجواد؛ مفتاح‌الكرامة فى شرح قواعد‌العلامة؛ ج ۱۲، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۹ق.
۲۸. عروسی حویزی، عبد‌علی‌بن‌جمعه؛ تفسیر نورالثقلین؛ قم: انتشارات اسماعیلیان، ۱۴۱۵ق.
۲۹. قنوتی، جلیل و حسین جاور؛ «حریم خصوصی؛ حق یا حکم»، حقوق اسلامی؛ ش ۳۱، زمستان ۱۳۹۰، ص ۷-۳۲.
۳۰. —؛ «مبنای احترام در صیانت و حمایت از حریم خصوصی در حوزه ارتباطات»، حقوق اسلامی؛ ش ۲۹، تابستان ۱۳۹۰، ص ۵۹-۳۳۰.
۳۱. کلینی، ابوجعفر محمدبن‌یعقوب؛ الکافی؛ ج ۲، تهران: دارالکتب‌الإسلامیه، ۱۴۰۷ق.
۳۲. مجلسی، محمدباقر؛ بحار‌الأنوار؛ ج ۷۱، بیروت: مؤسسة الطبع والنشر، ۱۴۱۰ق.
۳۳. محدث نوری، میرزا حسین؛ مستدرک‌الوسائل و مستنبط‌المسائل؛ ج ۸ و ۹، بیروت: مؤسسه

آل البيت علیهم السلام، ۱۴۰۸ ق.

۳۴. مظفر، محمدرضا؛ أصول الفقه؛ قم: انتشارات اسماعیلیان، ۱۳۹۷ ق.

۳۵. مقرئ فیومی، احمد بن محمد؛ المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر للرافعی؛ قم: منشورات دارالرضی، [بی تا].

۳۶. موسوی بجنوردی، سید حسن؛ منتهی الأصول؛ ج ۱، ج ۲، قم: مکتبة بصیرتی، [بی تا].

۳۷. موسوی قزوینی، سید علی؛ رساله فی قاعده حمل فعل السلم علی الصحة؛ قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۹ ق.

مفهوم و مبانی کرامت انسانی در قرآن کریم و اسناد بین‌المللی

ابراهیم موسی‌زاده*

چکیده

از مهم‌ترین مبانی بنیادین شناسایی شده برای حق‌های انسان، کرامت انسانی است که در نصوص اسلامی و نیز در مقدمه و مواد اولیه اسناد بین‌المللی حقوق بشر تصریح شده است که این شناسایی و تأکید اولیه بیشتر از جهت اهمیت و اولویت این عنصر و همچنین از جهت اساسی و زیربنایی بودن آن برای سایر حق‌هاست. به‌رغم این شناسایی و تأیید و تصریح، تعریف مشخصی از کرامت انسانی ارائه نشده و مبانی نظری و شاخص‌های آن نیز تبیین نشده است؛ بنابراین پرسش اصلی پژوهش حاضر این است که کرامت انسانی از چه مفهوم و مبانی نظری در موازین اسلامی و اسناد بین‌المللی حقوق بشر برخوردار است؟

مقاله پیش رو با روش توصیفی و تحلیلی مبتنی بر این نتایج مهم است که کرامت ازسویی یکی از مقاصد مهم اسلام و ازسوی دیگر از بنیان‌های اصلی حقوق بشر می‌باشد. کرامت انسانی از سنخ امور واقعی است که فعلیت تکریم بنی آدم، تمامی افراد آن را شامل و به همه اصناف و اقشار مربوط می‌شود. کرامت نوع انسان ضمن اینکه مبنای اصلی حقوق بشر محسوب می‌شود، موهبتی الهی در خلقت نوع انسان است که این اشتراک، نقطه عزیمت مهمی برای ایجاد تعامل میان حقوق بشر و موازین اسلامی محسوب می‌شود. بااین‌حال به‌دلیل اختلاف در هستی‌شناسی و مبانی نظری، نوع نگرش به آن ازمنظر اسلام و اسناد بین‌المللی در برخی ابعاد متفاوت است؛ به‌گونه‌ای که کرامت انسانی از دیدگاه اسلامی و اسناد بین‌المللی به‌لحاظ هستی‌شناسی، مبانی نظری، منشأ صدور، اقسام، انواع و آثار، ماهیت، قلمرو و گستره متفاوتی دارد.

واژگان کلیدی: کرامت انسانی، کرامت اعطایی، کرامت اکتسابی، حقوق بشر، حقوق بشر اسلامی.

* استاد گروه حقوق عمومی دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران (e.mousazadeh@ut.ac.ir).

مقدمه

امروزه بسیاری از اسناد بین‌المللی، منطقه‌ای و تمامی قوانین اساسی کشورها، کرامت انسانی را به‌عنوان مبنای اساسی برای حقوق ملت و آرمانی در برابر رفتار موهن و سوء استفاده‌آمیز با افراد انسانی مورد استناد قرار می‌دهند. این عنصر، مبنای مستحکم برای حقوق انسانی محسوب می‌شود و جذاب‌ترین رویکردهای نظری را فراهم می‌آورد و از آنجاکه تأمین و تضمین حق‌ها و آزادی‌های بنیادین یکی از اهداف اساسی نظام‌های حقوقی محسوب می‌شود، این مهم در بستر «کرامت انسانی» تحقق، مشروعیت و حقانیت می‌یابد.

یکی از اصول بنیادین حقوق ملت و افراد بشر «کرامت انسانی» است و برهمن اساس اصل دوم قانون اساسی، نظام جمهوری اسلامی ایران را بر پایه ایمان به اصل «کرامت و ارزش والای انسان» در کنار اصول اعتقادی معرفی می‌کند و دیباچه اعلامیه حقوق بشر اسلامی، مصوب ۱۹۹۰م با تأکید بر اینکه «خداوند انسان را به بهترین وجه آفریده و به او کرامت داده است»، در ماده چهار مقرر می‌دارد: «هر انسانی کرامت دارد»؛ علاوه‌براین اسناد متعدد بین‌المللی همچون منشور سازمان ملل متحد ۱۹۴۵م (دیباچه)، اعلامیه جهانی حقوق بشر ۱۹۴۸م (مقدمه و ماده یک)، میثاقین حقوق مدنی و سیاسی و حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی ۱۹۶۶م و دیگر اسناد بین‌المللی، کرامت انسانی را مورد شناسایی و تأکید قرار داده است. به‌رغم این تأکید و تصریح و شناسایی آن به شیوه‌های گوناگون درنصوص اسلامی و اسناد بین‌المللی، تعریف مشخصی از آن ارائه نشده است و مبانی نظری، شاخص‌ها و مفهوم کرامت انسانی و تفاوت نگرش اسلامی و غیراسلامی نسبت به آن بیان نشده است؛ براین‌اساس پرسش اصلی نوشتار حاضر این است که کرامت انسانی از چه مفهوم و مبانی نظری در موازین اسلامی و اسناد بین‌المللی حقوق بشر برخوردار است؟ پژوهش با روش توصیفی و تحلیلی مبتنی بر این فرضیه است که عنصر کرامت ازسویی یکی از مقاصد مهم اسلامی و ازسوی دیگر یکی از بنیادهای اصلی اسناد بین‌المللی حقوق بشر می‌باشد، هرچند به‌دلیل اختلاف در مبانی نظری، نوع نگرش به آن ازمنظر اسلام و اسناد بین‌المللی در برخی ابعاد متفاوت است.

اهمیت و ضرورت نوشتار پیش رو در این است که عنصر «کرامت» به‌عنوان رویکردی اصیل و مشترک در تبیین همزمان حقوق بشر و موازین اسلامی و ایجاد تعامل میان آنها ایفای نقش می‌کند

و در پیوند میان حقوق بشر و موازین اسلامی از اهمیت غیرقابل وصفی می‌تواند برخوردار باشد و در تبیین موازین اسلامی و حقوق بشر و حقوق مشترک میان انسان‌ها ایفای نقش نماید؛ پس از نقش و جایگاه عنصر کرامت در این حوزه‌ها نمی‌توان غافل شد.

درباره ادبیات پژوهش گفتنی است هرچند درباره کرامت از منظر حقوقی، فلسفی، اخلاقی و کلامی آثار علمی متعددی تولید شده است، ولی نوشتاری که مستقل و به‌طور مستقیم به مبانی نظری و جایگاه مفهومی آن در موازین اسلامی و اسناد بین‌المللی توجه کند، دیده نشد. در عین حال محمدتقی جعفری در «حقوق جهانی بشر از دیدگاه اسلام و غرب، ۱۳۷۰»، عباسعلی عمید زنجانی در «حقوق بشر و کرامت ذاتی انسان در اسلام، ۱۳۸۶»، حسین مهرپور در «کرامت انسانی در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، ۱۳۸۵»، محمدجواد ارسطاد در «کرامت انسان غیرمسلمان در اسلام، ۱۳۹۸»، حسین جوان آراسته در «نگرش دینی به رابطه کرامت انسانی و حقوق بشر، ۱۳۹۷»، حسین حقیقت‌پور در «مبانی حق کرامت انسان در منابع احکام، ۱۳۹۲»، عبدالله جوادی آملی در «کرامت در قرآن، ۱۳۶۶»، اسماعیل رحیمی‌نژاد در «رویکردهای مختلف در مورد کرامت انسانی، ۱۳۹۰»، رحیم نوبهار در «دین و کرامت انسانی، ۱۳۸۲» و... به بیان و توصیف کرامت انسانی در چهارچوب موازین دینی و حقوقی و ارتباط آن با اسناد بین‌المللی حقوق بشر پرداخته‌اند. برخی آثار نیز به‌طور ضمنی و در لابه‌لای مباحث اخلاقی، کلامی و فلسفی به مباحث مربوط به ارتباط کرامت با جلوه‌هایی از حقوق بشر پرداخته‌اند که با این همه، همچنان به تولید ادبیات بیشتر در حوزه کرامت انسانی و ارتباط آن با موازین اسلامی و اسناد بین‌المللی نیاز است و نوآوری نوشتار حاضر نسبت به آثار موجود این است که نوشتار پیش رو مستقلاً و با صرف‌نظر از هرگونه دستاوردهای تاریخی یا موازین مندرج در اسناد حقوق بشری یا هرگونه موازین فرهنگی صرفاً به نقش و جایگاه اصل کرامت انسانی در تعیین سامانه حقوق انسانی می‌پردازد که «عنصر کرامت» به‌تنهایی و به‌صورت مستقل، چه نوع حقوقی و با چه گستره‌ای را برای نوع بشر به رسمیت شناخته و چه اقتضائاتی را ایفا می‌کند؛ با این توضیح که خدای متعال همه مبادی آفرینش و تربیتی انسان را به وصف کرامت می‌ستاید: «و لقد کرمنا بنی آدم» (اسراء: ۷۰) و به‌همین دلیل همه مبادی فاعلی در آفرینش و پرورش انسان، به کرم موصوف‌اند: «إقرأ و ربکا الأکرم» (علق: ۳) و مبدأقابلی یعنی خود انسان نیز به کرم متصف است و انبیا نیز که معلمان انسان‌اند، به کرامت متصف‌اند؛ بنابراین نه‌تنها

امت اسلامی، بلکه همه امم و بشریت از آن جهت که مخلوق خداوندند، دارای کرامت‌اند. از سوی دیگر در تعلق حق‌ها به انسان و همچنین حدود، تعداد و مصادیق آنها برای نوع بشر فارغ از عوامل عرضی مانند فرهنگ، زبان، قومیت، جنسیت و... باید به دنبال مبنای اساسی و مشترک بود که به نظر می‌رسد اصل و عنصر «کرامت»، به صورت مستقل و صرف نظر از عوامل دیگر از این ظرفیت برخوردار است که می‌تواند نقش مبنای مشترک را برای حق‌های انسانی - البته متلائم با ماهیت انسانی - ایفا نماید.

دلیل این امر آن است که کرامت هم بر واجب‌الوجود و هم بر ممکن‌الوجود به نحو اشتراک معنوی - نه لفظی - اطلاق می‌گردد؛ چنانچه کلمه کریم و مشتقات دیگر باب کرامت در زبان قرآن به نحو اشتراک معنوی - نه لفظی - بر خداوند سبحان اطلاق شده است: «فان ربی غنی کریم» (نمل: ۴۰)، «یا ایها الإنسان ما غرک بربک الکریم» (انفطار: ۶)، «إقرأ و ربک الکریم» (علق: ۳) و «تبارک اسم ربک ذی الجلال والإکرام» (رحمن: ۷۸)؛ بنابراین کرامت چون از سنخ ماهیت نیست، بلکه مفهوم خاصی است که از چگونگی وجود انتزاع شده و بر آن حمل می‌گردد و به عبارت دیگر از اصل وجودی انسان بماهو انسان انتزاع می‌شود، پس بررسی مستقل «اصل کرامت» به عنوان مبنای اساسی و مشترک میان همه ابنای بشر و با صرف نظر از عوامل دیگر برای تعلق حق‌ها و تعریف و محدوده آنها می‌تواند مورد استناد قرار گیرد.

۱. هستی‌شناسی کرامت

کرامت انسانی به رغم فراگیر بودن آن در متون دینی و حقوقی، مورد تعریف واقع نشده است، ولی بحث‌های گوناگون درباره آن باعث رواج این اصطلاح شده است؛ چنان‌که در تمامی اسناد مربوط به حقوق بشر همچون اعلامیه جهانی حقوق بشر ۱۹۴۸م، میثاق حقوق مدنی و سیاسی، میثاق حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی ۱۹۶۶م، کنوانسیون رفع هرگونه تبعیض نژادی ۱۹۶۵م، کنوانسیون منع شکنجه ۱۹۸۴م، کنوانسیون رفع تبعیض علیه زنان ۱۹۷۹م، کنوانسیون حقوق کودک ۱۹۸۹م و کنوانسیون چهارم ژنو ۱۹۴۹م، این اصطلاح در متن یا مقدمه به کار رفته است.

کرامت و مفاهیم مشابه آن در نصوص و ادبیات اسلامی نیز از جایگاه خاصی برخوردار است و

با نخستین آیاتی که نازل شد، وارد ادبیات اسلامی گردید که از مفاهیم محوری حقوق اسلامی هم محسوب می‌شود. خداوند در نخستین آیات نازل شده، خود را با لفظ «اکرم» معرفی می‌کند: «إقرأ و ربک الاکرم» (علق: ۳).

کرامت از مصدر کرم و به معنای ارزشمند و گرانبهاست که در معانی گوناگونی همچون حیثیت، عزت، شرافت و بزرگواری و در مقابل دنائت به کار رفته است (دهخدا، ۱۳۷۷، ص ۱۶۰۷/ عمید، ۱۳۸۹، ص ۸۴۰). کریم به کسی گفته می‌شود که جامع انواع خیر، شرف و فضایل باشد (طریحی، ۱۳۷۵، ج ۶، ص ۱۵۲). در تعریف کرامت گفته شده است: «به هر چیزی که در جای خودش شرافت و بزرگی داشته باشد، کرامت می‌گویند» (راغب اصفهانی، ۱۳۸۳، ص ۴۲۸). به بیان دیگر کرامت به معنای حیثیت، بزرگواری و ارزش درونی به کار رفته است. کرامت همان نزاهت از فرومایگی بوده که شاید نزدیک‌ترین واژه به آن در زبان فارسی کلمه «بزرگواری» باشد (جوادی آملی، ۱۳۹۱، ص ۴۸۸-۴۶۷) که به لحاظ هستی‌شناسی، به معنای نوع خاصی از برتری است که در نفس خودش وجود دارد (مصطفوی، ۱۴۰۲، ص ۴۶)؛ یعنی وصف نفسی است. ممکن است انسان وارسته در حال تهیدستی کریم باشد، ولی جواد نیست؛ زیرا کرم‌داری که درم ندارد، بالفعل کریم است، گرچه بالفعل جواد نیست. در تبیین تفاوت میان وصف نفسی و وصف نسبی، فقاهت و مرجعیت را به عنوان نمونه می‌توان ذکر کرد که اولی وصف نفسی و دومی وصف نسبی است (جوادی آملی، ۱۳۶۶، ص ۹)؛ یعنی ممکن است شخص، فقیه و مجتهد بالفعل باشد، بی‌آنکه کسی به او مراجعه کند و از او تقلید نماید، ولی مرجع، فقیهی است که دیگران به او مراجعه کرده‌اند و از او تقلید می‌کنند؛ بنابراین مرجعیت ناظر به مقام افاضه به غیر بوده و بدون غیر تحقق نمی‌یابد؛ برعکس فقاهت که بدون غیر نیز تحقق دارد.

یکی از مهم‌ترین آیات شریفه که بر موضوع کرامت انسانی دلالت دارد، شریفه «و لقد کرمنا بنی آدم» (اسراء: ۷۰) است. بر اساس دلالت این آیه، نوع انسان فی نفسه کریم خلق شده است و شایستگی کرامت اکتسابی و تحصیلی را نیز دارد. از آنجاکه روح الهی منشأ کرامت انسانی است، خداوند پس از نفخه این روح، بر خود تبریک نیز گفته است: «فتبارک الله أحسن الخالقین» (مؤمنون: ۱۴) و آفرین گفتن خداوند به خودش فقط به جهت افاضه روح الهی است، وگرنه در دیگر شئون، حیوانات دیگر با انسان از لحاظ تطور جسم و مانند آن یا شریک‌اند یا برخی مانند طاووس

نسبت به جسم انسان حتی زیباترند. به هر حال همان خالق کریمی که کرامت را به انسان اعطا کرده است، کرامت انسانی را فقط در سایه علم، عمل صالح و تقوا می‌داند: «أَنْ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتَقِيكُمْ» (حجرات: ۱۳). درواقع از نظر اسلام مایه کرامت انسانی، خلقت الهی است و کرامت صفت روح انسان است و در این روح، ذکورت و انوئت دخالتی ندارد؛ زیرا نر و ماده بودن، صفت جسم است و روح انسانی منزله از ذکورت و انوئت می‌باشد؛ بنابراین نه ذکورت مایه فخر است، نه انوئت مانع کرامت (جوادی آملی، ۱۳۶۶، ص ۴۷). خداوند پس از خلقت انسان، قسمت بدن انسان را به گِل و قسمت روح انسان را به خودش نسبت داد و با اینکه طین و روح، هردو از آن خداست، ولی روح انسان را به خودش نسبت می‌دهد: «إِنِّي خَالِقُ بَشَرٍ مِنْ صَلْصَالٍ مِنْ حَمَإٍ مَسْنُونٍ فَإِذَا سُوِيَتْهُ وَنَفَخْتُ فِيْهِ مِنْ رُوْحِيْ» (حجرات: ۲۸-۲۹). بر اساس آیه شریفه معلوم می‌شود نوع آدم به این دلیل از کرامت برخوردار می‌باشد که روح الهی به او افاضه شده است و همین افاضه روح الهی، مایه مسجودشدن او بود: «فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ» (حجرات: ۲۹).

جدا از آموزه‌های اسلامی، در زبان انگلیسی و اسناد بین‌المللی حقوق بشر، اصطلاح «Human Dignity» در معنای «کرامت انسانی» به کار رفته است که به معنای شرف، استحقاق احترام و شرافت برجسته می‌باشد (Campbell, 2000, p.456). در دانشنامه آکسفورد، در معنای کرامت این گونه آمده است: «واژه کرامت از عبارت لاتین Dignitas گرفته شده و به معنای شرافت، حیثیت و استحقاق احترام است» (Oxford English Dictionary, 1998, p.398).

به رغم پردازش به معنای لغوی کرامت انسانی، هنوز تعریف روشنی از آن که حدود و ثغور آن را بیان کند، ارائه نشده است. مروری بر اسناد بین‌المللی نشان می‌دهد محتوای اسناد، کرامت انسانی را به عنوان اصطلاحی پذیرفته شده مفروض گرفته‌اند و صرفاً به ذکر آن اکتفا کرده‌اند. لاسول در تعریف کرامت انسانی می‌گوید:

کرامت انسانی به عنوان ارزش برتر برای تبیین و توجیه حق‌های انسانی توصیف شده است. این عنصر امکان مشارکت وسیع تر همه ارزش‌ها و ترجیح متقاعدسازی را به جای اجبار فراهم می‌سازد (Lasswell, 1980, p.376).

به طور کلی در تعریف کرامت انسانی می‌توان گفت:

عبارت است از ملاحظه انسان از آن جهت که انسان است و انسان از این لحاظ، عزیز، شریف و ارجمند است. هرگاه انسان به حکم انسان بودن و نه به هیچ دلیل دیگری ملاحظه گردد،

احترام ذاتی و ارزش واقعی او لحاظ شده و شخصیت انسانی او ارجمند شناخته شده است (جاودان، ۱۳۸۲، ص ۲۸۲).

گفتنی است کرامت، امری واقعی است، نه اعتباری و نشان‌دهنده آن است که دارنده آن حقیقتاً از لحاظ وجود، دارای ارزش درونی می‌باشد. به لحاظ هستی‌شناسی نیز برخی معتقدند کرامت انسان از سنخ فعلیت اقتضایی است؛ هرچند مربوط به همه اقشار و اصناف بشر می‌باشد. البته کرامت در معنای فعلیت، اقتضایی قابل زوال است؛ بنابراین اگر انسان در صدد هواپرستی، خودکامگی، قدرت‌بازی و خودهدفی برآید و آن نیروها و استعدادها را در جهت اهداف پلید خویش مورد بهره‌برداری قرار دهد، قطعی است که چنین انسانی نه فقط حق کرامت ندارد، بلکه بدان جهت که مخلّ حیات، کرامت و آزادی دیگر انسان‌هاست، مجرم بوده و باید مواخذه شود و برای دفاع از حق حیات و کرامت آنان، مورد کیفر قرار گیرد (جعفری، ۱۳۷۰، ص ۲۲۸). در کنار این دیدگاه، برخی کرامت ذاتی را امری تکوینی دانسته‌اند و معتقدند کرامت ذاتی قابل سلب و اسقاط نیست، بلکه این کرامت اکتسابی است که قابلیت سلب در صورت سوء رفتار انسانی را دارد (جوادی آملی، ۱۳۶۶، ص ۱۲۹). البته مقصود این صاحب‌نظران از قابل سلب‌نبودن کرامت، نوع خاصی از آن بوده و آن کرامتی است که به‌طور تکوینی به انسان عطا شده است. به عبارتی خلقت آدمی به‌گونه‌ای است که قابلیت‌ها و توانایی‌هایی به او اعطا شده است که به‌واسطه این ویژگی‌ها در جایگاهی کریمانه قرار می‌گیرد.

پس انسان از آن جهت که انسان است، می‌تواند کریم باشد، اما علل و عوامل دیگر ممکن است باعث شود انسان این سرمایه را شکوفا کند یا آن را از دست بدهد؛ بنابراین انسان فی‌نفسه کریم است و خدای سبحان نوع انسان را فی‌نفسه کریم معرفی کرد: «و لقد کرمنا بنی آدم»؛ بدین دلیل که انسان مستوی‌الخلقه بوده و اساس خلقت انسان، روح است و هیچ روحی نیز ناقص خلق نشده است: «و نفس و ماسویها» (شمس: ۷)؛ بنابراین انسان روحی دارد که حقیقت او را تشکیل می‌دهد و این روح طبعاً کریم است. انسان دارای دو حقیقت همسان نیست که یکی روح و یکی جسم باشد، بلکه یکی اصل و دیگری فرع است؛ پس آنچه را خدای سبحان به‌عنوان اصل به انسان داد، کرامت است؛ براین اساس انسان دارای اصلی به‌نام روح و فرعی به‌نام جسم است و این اصل به‌سمت کرامت گرایش دارد؛ به‌همین دلیل خدای سبحان انسان را فی‌نفسه کریم معرفی کرد.

باید توجه داشت استنباط کرامت ذاتی غیرقابل سلب از انسان از آیه شریفه «و لقد کرمنا بنی آدم» به آسانی ممکن نیست؛ زیرا کریم بودن انسان به استناد این آیه، بیشتر بر کرامت بالقوه دلالت دارد؛ یعنی برای انسان قوه و قابلیت کسب کرامت وجود دارد (جوادی آملی، ۱۳۶۶، ص ۹۹). حتی اگر به این امر قائل باشیم که آیه شریفه بر کرامت بالفعل دلالت دارد، این فعلیت اقتضایی است؛ بنابراین تکوینی بودن کرامت اعطایی در برابر کرامت تحصیلی، با ذاتی بودن کرامت، ملازمی ندارد، بلکه تکوینی بودن کرامت با اقتضایی بودن آن سازگارتر است؛ بنابراین تأمل در آیات دیگر همچون آیاتی که برخی انسان‌ها را از چهارپایان نیز پست‌تر دانسته است، از اقتضایی بودن کرامت بالفعل اعطایی حکایت می‌کند.

۲. مبانی کرامت

از آنجاکه مبانی فکری، فلسفی و سوابق فرهنگی و تاریخی، بخش زیربنایی مفهوم و گستره «کرامت انسانی» را تشکیل می‌دهد و باتوجه به اینکه ارزش انسان در گرو کرامت اوست و منشأ کرامت انسان نیز در پرتو مبانی خاصی است، در این مبحث درصددیم با توجه به موازین اسلامی و نظریات مطرح درباره تکوین اسناد بین‌المللی حقوق بشر، مبانی نظری کرامت انسانی را در این دو گستره بررسی کنیم.

۲-۱. مبانی کرامت در موازین اسلامی

اهم مبانی نظری کرامت انسان، بر اساس موازین اسلامی عبارت‌اند از:

۲-۱-۱. انسان برگزیده و خلیفه خدا

متون مقدس آسمانی به‌ویژه قرآن کریم، هستی بشر را تکریم کرده‌اند و او را موجودی گرامی شمرده‌اند؛ برای مثال قرآن کریم درباره کرامت انسان این‌گونه می‌فرماید: «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَ خَلَقْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَ رَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَ فَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا» (اسراء: ۷۰) و خداوند انسان را جانشین خویش بر روی زمین قرار داده است: «وَ إِذْ قَالَ رَبِّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً» (بقره: ۳۰).

براین اساس کرامت انسان، مرهون خلافت اوست؛ زیرا جانشین موجود کریم، از کرامت

برخوردار است و چنین کرامتی که از ناحیه خلافت الهی باشد، بهره غیرانسان نیست؛ به همین دلیل تعبیری که درباره انسان شده، درباره هیچ موجود دیگری نشده است و آن تعبیر ممتاز حدیث معروف: «من عرف نفسه فقد عرف ربه» (خوانساری، ۱۳۷۳، ج ۵، ص ۱۹۴) است؛ چراکه شناخت جان آدمی از آن رو که خلیفه خداست و این خلافت نیز تکوینی است، نه قراردادی، حتماً به شناخت خداوند منتهی خواهد شد و اگر به شناخت خداوند منتهی نگشت، معلوم می شود انسان به خوبی شناخته نشده است، ولی موجودات دیگر، شناخت آنها از جهت امکان ماهوی یا امکان فقری و نیز از لحاظ حدود، حرکت، نظم و مانند آن، موجب معرفت وجود خدا یا شناخت وصفی از اوصاف کمالی خداست (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ب، ص ۱۵۳).

۲-۱-۲. بهره‌مندی از عقل و خرد

انسان موجودی خردمند و اندیشمند است که این صفت، فصل ممیز انسان از دیگر موجودات ذی حیات در زمین است و بر اساس همین خصیصه، صدرالمتألهین انسان را طراز عالم خلقت می نامد (صدرالمتألهین، ۱۳۹۴، ص ۹۵) و بالاتر از آن، امیر مؤمنان علی علیه السلام انسان را با عقلش معرفی می کند و می فرماید: «الإنسان بعقله» (حکیمی، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۸۳) و به فرموده پیامبر بزرگ اسلام صلی الله علیه و آله: «خداى سبحان رسولان را نفرستاد، مگر برای استكمال عقل انسانى» (کلینی، ۱۴۰۱، ج ۱، ص ۱۴) و به نقل از امام کاظم علیه السلام: «عقل، حجت باطنی خدا برای مردم در کنار حجت ظاهری یعنی انبیا و اوصیای اوست» (ری شهری، ۱۳۸۶، ج ۶، ص ۴۰۲).

۲-۱-۳. اختیار و آزادی اراده

انسان تنها موجودی است که از اختیار و آزادی اراده برخوردار می باشد؛ یعنی انسان‌ها به دست خویش سرنوشت خویش را رقم می زنند و با افکار و اندیشه‌های خودشان برای استمرار حیات مادی و معنوی، دنیوی و اخروی خویش برنامه می ریزند و به آنچه به مدد عقل، خوب و زیبا تشخیص داده‌اند، عمل می کنند و از آنچه زشت، بد و نازیبا دانستند، دوری می کنند: «إنا هدیناه السبیل إما شاکراً و إما کفوراً» (انسان: ۳).

۲-۱-۴. بهره‌مندی از فطرت الهی

بهره‌مندی از این موهبت، حقیقتی است که قرآن کریم بیان داشته است:

فَاقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ: ای رسول ما! توجهات تنها به آیین پاک و فطری اسلام باشد و همواره از دین الهی که فطرت آدمیان بدان معطوف است، پیروی کن که در خلقت الهی تغییر و تبدیل راه ندارد و آیین استوار حق همین است (روم: ۳۰).

۲-۲. مبانی کرامت در اسناد بین‌المللی

مبنای نظری کرامت انسانی در اسناد بین‌المللی حقوق بشر، ریشه در اندیشه پیشگامان سنت فکری غرب و به‌ویژه دوران عصر روشنگری و تحولات فکری پس از آن دوران، درباره انسان دارد. اگر دکارت، آغازگر و نماینده رویکردهای فلسفی به کرامت ذاتی بود، با جان لاک و روسو، این مفهوم بُعد حقوقی یافت و با ایمانوئل کانت، کرامت ذاتی با نگاه اخلاقی و در فلسفه اخلاق، نظریه‌پردازی شد (سعادت، ۱۳۹۰، ص ۲۱). این سه سنت فلسفی، حقوقی و اخلاقی که بنیان‌گذار سه رویکرد امانیستی، حقوق طبیعی و اخلاق کانتی به مفهوم کرامت انسانی است، در قرن‌های هجدهم و نوزدهم به اوج شکوفایی رسید و زمینه اصلی کرامت ذاتی انسان را به مثابه یکی از حقوق بنیادین بشر در نظام بین‌الملل فراهم کرد. از سوی دیگر کرامت ذاتی انسان به معنای شناسایی حیثیت و شخصیت او فارغ از هر صفتی، خود مبتنی بر عقلانیت خودبنیاد انسان است. عقلانیت یا اصطلاحاً رشنالیسم، یکی از مهم‌ترین مبانی تفکر غربی است؛ بنابراین سنت فکری غربی مبتنی بر آزادی فردی، فردگرایی و عقل‌گرایی است؛ پس بی‌راه نخواهد بود اگر گفته شود میان سنت فکری لیبرال در غرب و طرح و بالندگی مفهوم کرامت ذاتی در این سنت فکری، نوعی ارتباط مستقیم و همزمانی وجود دارد؛ براین اساس اهم مؤلفه‌های نظری حاکم بر مفهوم کرامت ذاتی در غرب و اسناد بین‌المللی حقوق بشر عبارت‌اند از:

۲-۲-۱. الگوواره امانیسم

در سنت فکری و فلسفی غرب، نگرش به ماهیت انسان از بدینی نسبت به ذات انسان آغاز می‌شود (Hobbes, 1998, p.55) و در نهایت به الگوواره امانیسم که توجه اصلی آن بر انسان و شئون انسانی است، ختم می‌شود (سعادت، ۱۳۹۰، ص ۲۳). در این الگوواره کرامت انسانی به معنای غربی آن شناسایی و مورد تأکید قرار گرفته است.

۲-۲-۲. ابتدا بر حقوق طبیعی و اصالت فرد

با تحول در مکاتب حقوقی غربی و انسان‌شناسی آنها، برای انسان حق‌هایی بنیادین، سلب‌نشده‌نی و انتقال‌ناپذیر مورد شناسایی قرار گرفت که در ذات اوست و تمامی افراد انسانی به‌نحو برابر و یکسان از آن برخوردارند. البته مطابق سنت حقوق وضعی و تحقیقی نیز هنجارهای مربوط به کرامت انسانی در چهارچوبی قرارمدارانه و همراه با اصالت فرد معرفی و توجیه شد (قاری سیدفاطمی، ۱۳۸۲، ص ۱۰۵). موجه‌بودن ایده کرامت انسانی در این مکاتب مبتنی بر به‌رسمیت‌شناختن حق تعیین سرنوشت و آزادی و استقلال فردی است که موجب دست‌شستن از کرامت اکتسابی و حرکت از کرامت ارزشی به سمت کرامت ذاتی انسان شده است.

۲-۲-۳. تأثیرپذیری کرامت از مؤلفه‌های چهارگانه

در مبانی نظری اسناد بین‌المللی به‌روشنی رابطه مستحکم کرامت ذاتی با مؤلفه‌های چهارگانه، خیر یا شربودن ذات انسان و برابری یا تبعیض در ذات انسان قابل مشاهده است. رابطه این چهار مؤلفه با کرامت انسان از این قرار است که کرامت، شأن و منزلت خاص برای انسان به‌طور عام و مطلق بوده که طبیعت یا قرارداد جمعی انتزاعی، آن را برای انسان، جعل و اعتبار کرده است؛ پس کرامت نوعی خیر و اعطای کمال بوده و کسی می‌تواند به کرامت انسان قائل باشد که اصل وجود انسان را خیر بداند و اگر اصل وجود انسان و وضع طبیعی او را شر و پلید بداند، نمی‌تواند به کرامت اعطایی انسان که همان منزلت، شرافت و خیریت او در نظام هستی است، معتقد باشد. همچنین اگر انسان‌ها برابر لحاظ نشده باشند و سرشت آنها واحد در نظر گرفته نشود و در سرشت انسان‌ها تبعیض شده باشد، آنچنان‌که متقدمین از فلاسفه همچون افلاطون و ارسطو بدان معتقد بودند، دراین صورت کرامت نه در ذات انسان، بلکه از آن گروه خاصی از انسان‌ها خواهد بود؛ بنابراین بر اساس آموزه‌های نظری اسناد بین‌المللی، کرامت انسانی زمانی محقق می‌شود که اصل وجود انسان خیر پنداشته شود و این نوع انسان‌شناسی نیز دارای آثار حقوقی، سیاسی و اجتماعی برابر و بدون تبعیض برای همه انسان‌ها باشد و هر انسانی فارغ از هرگونه رنگ، نژاد، جنس، جسم، ملیت، قومیت، دین و آیین، دارای کرامت و احترام باشد (Sensen, 2011, p.71).

بر خلاف سنت اندیشه غربی که در جریان تحول هستی‌شناسی کرامت انسانی از کرامت

اكتسابی عدول و فقط به کرامت ذاتی انسان بسنده کرده است، ولی بر اساس موازین و نصوص اسلامی، انسان از دو قسم کرامت برخوردار می‌باشد که در بند آتی به انواع کرامت از منظر اسلامی پرداخته می‌شود.

۳. انواع کرامت

در قرآن کریم انسان موجودی شمرده شده که خداوند به وی کرامت داده است: «لَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ» (اسراء: ۷۰)؛ به همین دلیل خداوند پس از آفرینش انسان، به ابلیس می‌گوید: «مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِإِيدِي: چرا در برابر آنچه با قدرت و دو دست خویش آفریدم، سجده نکردی؟» (ص: ۷۵).

کرامت انسانی در اسلام از دو منظر قابل مطالعه است که عبارت‌اند از: کرامت اعطایی و کرامت اکتسابی.

۳-۱. کرامت اعطایی

تکریم و بزرگداشت آدمی از منظر اسلام به دو شکل ظاهری و معنوی تحقق یافته است؛ تکریم ظاهری که میان همه افراد بشر مشترک است، به تفاوت‌های ظاهری و جسمی انسان با دیگر حیوانات برمی‌گردد؛ مانند ایستاده راه رفتن، خوردن و آشامیدن با دست، قدرت بر نوشتن، خوش ترکیبی، زیبایی صورت، اعتدال مزاج، قدرت بر تفهیم دیگران با کلام، نطق و اشاره، تسلط بر طبیعت، تهیه اسباب معاش و... که در کلام برخی مفسران آمده است (قمی، ۱۳۶۷، ج ۵، ص ۷۷) و در برخی روایات نیز بدان اشاره شده است (ابن شعبه، ۱۳۸۲، ص ۴۷۰). از دیدگاه اسلام علاوه بر کرامت ظاهری، کرامت معنوی برای انسان وجود دارد که تکریم معنوی انسان نیز به عقل است و بسیاری از تکریم‌های ظاهری از آن نشئت می‌گیرد و انسان را بر دیگر حیوانات برتری می‌بخشد. این نعمت که بزرگ‌ترین و محبوب‌ترین نعمت خداوند است، انسان را در تشخیص حق و باطل، خیر و شر، صلاح و فساد و حسن و قبیح راهنمایی می‌کند. تکامل زندگی بشر از این نعمت سرچشمه می‌گیرد و حیوانات بر اثر نداشتن آن، تکاملی در شکل زندگی و به‌کارگیری مواهب طبیعت نداشته‌اند و همان شیوه اولی زندگی را حفظ کرده‌اند، جز تغییراتی که انسان‌ها در مسیر

به کارگیری حیوانات برای آنها ایجاد کرده‌اند (جوادی آملی، ۱۳۸۹، الف، ج ۳، ص ۲۷۳).
 هریک از این دو بُعد کرامت و شرافت اعطایی، شامل همه انسان‌ها می‌شود و نه تنها رنگ، نژاد، اقلیم و... در آن اثری ندارد، بلکه ملاک‌های برتری حقیقی مانند ایمان، علم، جهاد و... نیز نقشی ندارد؛ از این رو قرآن کریم جمیع فرزندان آدم ﷺ را مشمول این تکریم معرفی کرده است: «و لقد کرّمنا بنی آدم و حملناهم فی البرّ و البحر و رزقناهم من الطیبات و فضلناهم علی کثیر مّن خلقنا تفضیلاً» (اسراء: ۷۰)؛ بنابراین انتخاب و اختیار آدمی در این دو گونه تکریم نقشی ندارد و در حقیقت مشمول تکریم اجباری شده است.

کرامت اعطایی در اسلام دارای شاخص‌هایی است که توجه در این شاخص‌ها آن را به کرامت ذاتی مندرج در اسناد بین‌المللی حقوق بشر نزدیک می‌کند. یکی از شاخص‌های کرامت اعطایی در اسلام، غیرقابل اسقاط، سلب و اهانت بودن است و از این نظر همانند حق حیات از نوع حق و تکلیف بوده و ضمن اینکه هر شخصی مکلف به صیانت از کرامت خود می‌باشد، هیچ انسانی نیز حق ندارد این موهبت الهی را اسقاط یا سلب نماید. شاخص دیگر کرامت اعطایی، ثبوتی بودن آن است؛ یعنی از نوع جعلی، وضعی و اعتباری نیست که از سوی دولت یا حکومت به انسان اعطا شده باشد، بلکه همراه با انسان خلق شده و در زمره صفات ذاتی اوست که ریشه در آفرینش الهی دارد. همچنین باید توجه داشت کرامت انسان در اسلام، امری وجودی است و چنین کرامتی مبتنی بر مرتبه وجودی انسان می‌باشد و از این لحاظ جنبه عام دارد؛ بنابراین «وجود» دارای کرامت است. از آنجاکه کرامت اعطایی صفتی است که از سوی خداوند به انسان به صرف وجود اعطا شده است: «لقد کرّمنا بنی آدم» (اسراء: ۷۰)، این کرامت، عام و از ناحیه خداوند است؛ بنابراین می‌توان گفت از جهت این شاخص‌ها و همه شمول بودن کرامت اعطایی برای همه افراد بشر، اسلام نیز مانند اسناد بین‌المللی حقوق بشر، عمومیت آن را می‌پذیرد، هر چند از جهت منشأ، منبع و هستی‌شناسی، میان اسلام و اسناد بین‌المللی تفاوت‌هایی وجود دارد؛ زیرا منشأ کرامت در اسلام، خلقت الهی است که این امر آثار و پیامدهای خاص خود را دارد، در حالی که منشأ آن در اسناد بین‌المللی متأثر از نظریات حقوق طبیعی یا پوزیتیویستی است که کرامت انسان را در پرتو اراده دولت یا قرارداد اجتماعی یا عقل خودبنیاد انسان تبیین می‌کند (جاودان، ۱۳۸۲، ص ۲۸۲).

۳-۲. کرامت اکتسابی

افزون بر کرامت اعطایی با دو بُعد آن، کرامت دیگری نیز وجود دارد که به اراده و اختیار آدمی بستگی دارد و همان تکریم به ایمان، تقوا و فضایل ارزشی است. در این قسم آنچه مورد توجه قرآن کریم می‌باشد، تفاوت مراتبی است که از تقوا سرچشمه می‌گیرد: «إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ» (حجرات: ۱۳)، وگرنه تفاوت‌های جسمی همانند تفاوت‌های قومی و قبیله‌ای، شناسنامه طبیعی افراد است؛ چنان‌که تفاوت افراد در برخورداری از عقل نیز در حدّ خود، شناسنامه طبیعی است. مهم‌تر آنکه تکریم به عقل زمانی ارزش و جایگاه واقعی خود را می‌یابد که در خدمت ایمان و تقوا قرار گیرد (جوادی آملی، ۱۳۸۹، الف، ج ۳، ص ۲۷۴).

به هر حال مقصود از کرامت اکتسابی، منزلت و جایگاهی است که انسان در سایه اختیار خود بدان دست می‌یابد. از این نظر کرامت اعطایی - با هر دو بُعد ظاهری و معنوی - شامل همه انسان‌ها می‌شود، اما کرامت اکتسابی به کسانی اختصاص دارد که به کمالات اختیاری دست یافته‌اند؛ به علاوه کرامت اکتسابی در اثر سوء استفاده از اختیار از دست خواهد رفت (همو، ۱۳۶۶، ص ۱۲۹).

۴. تفاوت نگرش اسلامی و اسناد بین‌المللی به کرامت انسانی

کرامت انسانی در رویکرد اسلامی تفاوت‌هایی با نگرش اسناد بین‌المللی دارد که در این بخش به اهم این تفاوت‌ها پرداخته می‌شود:

۴-۱. تفاوت در هستی‌شناسی

با غلبه تفکر امانیستی در مکاتب فکری غربی، انسان و اصالت وجودی او در مرکز توجه قرار گرفت؛ بر همین اساس این مکتب مدعی است برای انسان، ارزش، شرافت و کرامت ذاتی قائل است (رجبی، ۱۳۷۸، ص ۲۲). این نوع نگرش به انسان یا اصطلاحاً هستی‌شناسی انسانی، او را به عنوان موجودی زمینی و این جهانی در ارتباط با طبیعت درک می‌کند، در حالی که هستی‌شناسی انسان از دیدگاه اسلامی مبتنی بر وجهه الهی او و غایت‌مندی و حیانی و شرعی انسان است. از منظر هستی‌شناسی انسانی اسلامی، انسان مظهر و رمزی از خالق متعال و برخوردار از نفخه الهی و

جانشین خداوند بر زمین است که این امر اثر خویش را در تقسیم‌بندی کرامت به ذاتی و اکتسابی نشان می‌دهد (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ص ۱۱۲).

۴-۲. تفاوت در مبانی

کرامت انسان در اسلام، نه بر مبنای امر جعلی، قراردادی و اعتباری، بلکه بر اساس امر هستی‌شناختی و اصیل که منشأ آن ذات خلقت بشری است و نیز بر مبنای احکام و فرامین الهی توجیه می‌شود. کرامت اعطایی انسان در اسلام، مبتنی بر سلسله مفاهیم و ارزش‌های بنیادین اخلاقی، دینی و فلسفی همچون عقل و اراده، داشتن وجهه و نفخه الهی و داشتن جنبه خلیفه‌اللهی است که هرچند درباره عقل و آزادی اراده یعنی صاحب‌اختیاربودن تا اندازه‌ای با مبانی غربی کرامت ذاتی انسان اشتراکاتی دارد، ولی در دو مورد آخر یعنی قائل‌شدن به وجهه الهی و خلیفه‌اللهی، کاملاً متفاوت‌اند. این نکته را نیز باید لحاظ کرد که برداشت از عقل و آزادی اراده در گفتمان اسلام و غرب متفاوت است (محمدپور، ۱۳۹۱، ص ۸۸). به‌هرحال در اسناد بین‌المللی نیز کرامت ذاتی انسان بر اساس همین مبانی یعنی عقل و اراده توجیه شده است؛ بنابراین می‌توان گفت تکیه بر مبانی عقل و اراده در توجیه کرامت ذاتی انسان، امری است که دین اسلام را با آرمان‌های حقوق بشر پیوند می‌دهد و زمینه همگرایی بیشتر میان آموزه‌های اسلامی و اسناد بین‌المللی را فراهم می‌آورد.

۴-۳. تفاوت در منشأ و صدور

در اسناد بین‌المللی، انسان و طبیعت انسانی او منشأ کرامت ذاتی انسان است یا اینکه منشأ کرامت او ریشه در قرارداد اجتماعی یا اراده دولت یا حکومت دارد (هاشمی، ۱۳۸۴، ص ۱۴۸). این امر درحالی است که در اسلام، منشأ و مصدر کرامت انسان، خداوند بوده و ازاین‌رو هیچ‌کس حتی خود فرد نیز حق نقض، سلب یا اسقاط آن را ندارد؛ هرچند منشأ کسب یا ارتقای کرامت ارزشی و اکتسابی آن ریشه در تلاش او در جهت قرب الهی دارد.

۴-۴. تفاوت در آثار

در اسلام، خداوند مصدر و منشأ کرامت انسان است و همه حقوق اساسی انسان‌ها اعم از

حقوق اجتماعی، قانونی و اخلاقی، تابع حق خداوند متعال می‌باشد؛ زیرا ریشه و اصل حقوق، خداوند بوده و تمام آن از آن اوست (مصباح یزدی، ۱۳۸۸، ص ۱۰۷) و هیچ‌کس حق سلب یا انتقال آن را ندارد. کرامت اعطایی در اسلام از جمله احکام است که قابل نقل و انتقال و اسقاط یا اعراض نیست؛ بنابراین خداوند در قرآن کریم می‌فرماید: «لقد کرّمنا بنی آدم» (اسراء: ۷۰)؛ یعنی کرامت اعطایی به انسان، بخشش و موهبتی الهی است و به همین دلیل انسان نباید کرامت خویش را مخدوش سازد و هیچ‌کس نیز حق تعرض به حرمت و کرامت دیگری ندارد. این درحالی است که منشأ کرامت ذاتی در اسناد بین‌المللی یا طبیعت است یا هنجارهای وضعی و اثبات‌گرایی که کرامت انسانی را ناشی از اراده و اختیار انسان یا ناشی از قرارداد میان انسان‌ها می‌داند و پیامد آن این است که به‌خواست فرد یا نوع قرارداد میان فرد با دیگران، کرامت ذاتی نیز متحول شود. این امر به‌ویژه در مسائلی همچون اخلاق پزشکی، به‌روشنی دیده می‌شود؛ زیرا این فرد و اراده اوست که حاکم بر کرامت اوست و حدود و قلمرو آن را مشخص می‌کند.

۴-۵. تفاوت در اقسام

درحالی‌که در اسناد بین‌المللی حقوق بشر فقط کرامت ذاتی انسان به رسمیت شناخته شده است و به همین دلیل هرگاه در این اسناد به کرامت و حیثیت انسان اشاره شده، مقصود همان کرامت ذاتی اوست، اما در نگرش اسلامی علاوه بر کرامت اعطایی که پیش‌تر بدان پرداخته شد و مشابه همان تعبیر اسناد بین‌المللی است و به همه انسان‌ها فارغ از هرگونه تبعیضی تعلق می‌گیرد، نوع دیگری از کرامت با عنوان کرامت اکتسابی یا ارزشی وجود دارد که از اهمیت بیشتری نیز برخوردار می‌باشد و اساساً وجه مشخصه انسان پای‌بند و ملتزم به موازین الهی از دیگران بوده و به تعبیر برخی ارزش نهایی و غایی انسان به همین قسم از کرامت است (جعفری، ۱۳۷۰، ص ۲۷۹). این نوع کرامت خاص است و فقط انسان‌هایی را شامل می‌شود که راه حقیقت را یافته‌اند و ایمان به خدا دارند. خداوند این دسته از انسان‌ها را مشمول رحمت خاص خویش می‌کند که غیر مؤمنان از آن بی‌نصیب‌اند. البته این قسم از کرامت در سایه تلاش و تکاپوی آدمیان به تحقق می‌پیوندد و مقصد و غایت آن نیز نیل به قرب الهی و کمال انسانی است: «یا أیها الإنسان إنک کادح إلى ربک کدحاً فملاًقیه» (انشقاق: ۶). این وصف از کرامت نیز از تفاوت‌های نگرش اسلامی و اسناد بین‌المللی به موضوع کرامت انسانی است.

نتیجه

باتوجه به مباحث مطروحه و در پاسخ به پرسش اصلی، نتایج تحقیق به شرح ذیل می باشد:

۱. کرامت انسانی جایگاه بس مهمی در موازین اسلامی و اسناد بین المللی دارد. کرامت اعطایی موهبتی است که نوع بشر و بنی آدم از آن برخوردار است و این امر دلالت بر عمومیت آن داشته و مختص گروه و صنف خاصی از بشر نیست. کرامت اعطایی، ارزشی نظری است که می تواند جنبه عملی بیابد. هنگامی که بپذیریم انسان گوهری کریم و ارزشمند است، خواه ناخواه بر این باور خواهیم بود که انسان ها از حقوق مشترک برخوردار بوده و آن حقوق نیز باید به گونه ای تنظیم و تفسیر شوند که با کرامت وی سازگار باشند.

۲. کرامت انسان ارزش فطری یا شایستگی انسان است که با جوهره انسان وجود یافته و به عنوان مبنای نظری و اخلاقی حق های انسان به رسمیت شناخته شده است. هر انسانی دارای این ارزش فطری است و چنین شایستگی ذاتی و غیرقابل تجزیه و سلب می باشد. اهمیت کرامت انسان تا آن اندازه است که در نصوص اسلامی بدان تصریح شده و اسناد بین المللی در مفاد اصلی خود صراحتاً به آن پرداخته اند.

۳. کرامت اعطایی انسانی که به شیوه های گوناگونی در موازین اسلامی و اسناد بین المللی حقوق بشر با تأکید بر التزام به شناسایی شأن و حیثیت انسانی بیان شده است، دارای پیامد مهم می باشد و آن طرح برابری همه انسان ها در برخورداری از حقوق و آزادی های اساسی انسانی، صرف نظر از نژاد، رنگ، زبان، جنسیت، موقعیت اجتماعی، منشأ تولد، قومیت و... است؛ براین اساس کرامت انسانی، مصادیق بسیاری را در حوزه های حقوق مدنی، سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی به صورت فردی و جمعی می تواند دربرگیرد؛ مسئله ای که به خوبی در موازین اسلامی و اسناد بین المللی مورد توجه قرار گرفته است.

۴. کرامت انسانی از دیدگاه اسلامی و اسناد بین المللی، به لحاظ هستی شناسی، مبانی نظری، منشأ صدور، اقسام، انواع و آثار، ماهیت، قلمرو و گستره متفاوتی دارد. به لحاظ هستی شناسی، انسان از دیدگاه اسلام مظهر و رمزی از خالق متعال و برخوردار از نفخه الهی است و به لحاظ مبانی، کرامت انسانی از منظر اسلام نه بر مبنای جعل و اعتبار و امانیسم، بلکه بر اساس امری هستی شناختی و اصیل است که منشأ آن ذات خلقت بشری است؛ بنابراین کرامت اعطایی انسانی

از نظر اسلام غیرقابل اسقاط، ولی در الگوواره غیرالهی کرامت انسانی به خواست و اراده بشری قابل تحول است. افزون‌براین از منظر نگرش اسلامی، انسان علاوه بر کرامت اعطایی، از نوع دیگری از کرامت به نام کرامت ارزشی و اکتسابی برخوردار است که ارزش غایی انسان به همین قسم از کرامت است که این قسم در سایه تلاش و تکاپوی آدمیان در جهت قرب الهی به تحقق می‌پیوندد.

۵. کرامت اکتسابی هرچند مایه و سبب ارزش غایی انسان است، ولی قابل زوال نیز هست. اگر انسان در صدد هواپرستی برآید و استعداد خویش را در جهت اهداف پلید مورد بهره‌برداری قرار دهد، کرامت از چنین انسانی زایل و سلب می‌شود؛ بنابراین سلب کرامت انسانی، مستند به سوء اختیار اوست که ناشی از سلب کرامت خود او می‌باشد.

منابع

۱. ابن شعبه، حسن بن علی؛ تحف العقول؛ ترجمه صادق حسن زاده؛ قم: نشر آل علی، ۱۳۸۲.
۲. ارسطو، محمد جواد؛ «کرامت انسان غیرمسلمان در اسلام»، قرآن، فقه و حقوق اسلامی؛ ش ۱۱، پاییز و زمستان ۱۳۹۸، ص ۸۵-۱۱۲.
۳. جاودان، محمد؛ «نواندیشی دینی در اسلام و تأملاتی در کرامت ذاتی انسان و حقوق بشر»، مجموعه مقالات دومین همایش بین المللی حقوق بشر (مبانی نظری حقوق بشر)؛ قم: دانشگاه مفید، ۱۳۸۲، ص ۲۷۳-۲۹۵.
۴. جعفری، محمدتقی؛ تحقیق در دو نظام حقوق جهانی بشر؛ تهران: دفتر خدمات حقوقی بین المللی، ۱۳۷۰.
۵. جوادی آملی، عبدالله؛ الف؛ ادب فنای مقربان؛ ج ۳، قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۹.
۶. —؛ ب؛ انتظار بشر از دین؛ ج ۶، قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۹.
۷. —؛ جامعه در قرآن؛ ج ۴، قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۹۱.
۸. —؛ حق و تکلیف در اسلام؛ ج ۳، قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۸.
۹. —؛ کرامت در قرآن؛ قم: نشر فرهنگی رجاء، ۱۳۶۶.
۱۰. جوان آراسته، حسین؛ «نگرش دینی به رابطه کرامت انسان و حقوق بشر»، قرآن فقه و حقوق اسلامی؛ ش ۹، پاییز و زمستان ۱۳۹۷، ص ۴۱-۶۲.
۱۱. حقیقت پور، حسین؛ «پژوهشی پیرامون حق کرامت انسان در منابع احکام»، فقه و اصول؛ ش ۹۲، بهار ۱۳۹۲، ص ۹-۳۰.
۱۲. حکیمی، محمدرضا، علی حکیمی و محمد حکیمی؛ الحیات؛ ترجمه احمد آرام؛ قم: دلیل ما، ۱۳۹۵.
۱۳. خوانساری، جمال الدین محمد؛ شرح غررالحکم و دررالکلم؛ مقدمه، تصحیح و تعلیق میرجلال الدین حسینی ارموی؛ چ ۵، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۳.
۱۴. دهخدا، علی اکبر؛ لغتنامه؛ تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۸۹.
۱۵. راغب اصفهانی، حسین بن محمد؛ المفردات فی غریب القرآن؛ ترجمه و تحقیق غلامرضا

- خسروی حسینی؛ چ ۳، تهران: المكتبة المرتضوية، ۱۳۸۳.
۱۶. رجبی، محمود؛ انسان‌شناسی؛ چ ۳، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۷۸.
۱۷. رحیمی‌نژاد، اسماعیل؛ «رویکردهای مختلف در مورد کرامت انسانی»، مجموعه مقالات همایش بین‌المللی امام خمینی و قلمرو دین؛ قم: نشر عروج، ۱۳۹۰، ص ۱۴۱-۱۶۳.
۱۸. ری‌شهری، محمد؛ میزان‌الحکمة؛ ترجمه حمیدرضا شیخی؛ قم: سازمان چاپ و نشر، ۱۳۸۶.
۱۹. سعادت، حمیدرضا؛ «جایگاه کرامت انسانی در تفکر کانت»، مجله فلسفی زیزفون؛ ش ۵، بهار ۱۳۹۰، ص ۱۹-۲۳.
۲۰. صدرالمتألهین، صدرالدین محمد بن ابراهیم؛ الشواهد الربوبية فی المناهج السلوكية؛ قم: بوستان کتاب، ۱۳۹۴.
۲۱. طریحی، فخرالدین؛ مجمع‌البحرین؛ ج ۶، تهران: مرتضوی، ۱۳۷۵.
۲۲. عمید زنجانی، عباسعلی و محمد مهدی توکلی؛ «حقوق بشر و کرامت ذاتی انسان در اسلام»، فصلنامه حقوق؛ ش ۴، زمستان ۱۳۸۶، ص ۱۵۳-۱۷۲.
۲۳. عمید، حسن؛ فرهنگ عمید؛ تهران: بهزاد، ۱۳۸۹.
۲۴. قاری سیدفاطمی، سید محمد؛ حقوق بشر در جهان معاصر؛ ج ۱، تهران: مرکز چاپ و انتشارات دانشگاه شهید بهشتی، ۱۳۸۲.
۲۵. قمی، محمد بن محمد رضا؛ تفسیر کنزالدقائق؛ تحقیق حسین درگاهی؛ تهران: وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، ۱۳۶۷.
۲۶. کلینی، محمد بن یعقوب؛ الکافی؛ تصحیح علی اکبر غفاری؛ ج ۱، چ ۴، بیروت: دارالتعارف، ۱۴۰۱ ق.
۲۷. محمدپور دهکردی، سیما؛ کرامت انسان از دیدگاه ملاصدرا و کانت؛ قم: بوستان کتاب، ۱۳۹۱.
۲۸. مصباح یزدی، محمد تقی؛ نظریه حقوقی اسلام؛ ج ۱، چ ۳، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۸.
۲۹. مصطفوی، حسن؛ التحقيق فی کلمات القرآن‌الکریم؛ تهران: مرکز الکتاب الترجمة والنشر، ۱۴۰۲.
۳۰. مهرپور، حسین؛ «کرامت انسان در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران و پیامدهای آن»، فصلنامه حقوق عمومی؛ ش ۱، مرداد ۱۳۸۵، ص ۲۳-۴۰.



۳۱. نوبهار، رحیم؛ «دین و کرامت انسانی»، مجموعه مقالات دومین همایش بین‌المللی حقوق بشر (مبانی نظری حقوق بشر)؛ قم: دانشگاه مفید، ۱۳۸۲، ص ۶۰۵-۶۳۲.
۳۲. هاشمی، سیدمحمد؛ حقوق بشر و آزادی‌های اساسی؛ تهران: انتشارات میزان، ۱۳۸۲.
33. Campbell, B; Blacks Law Dictionary; 7th Edition, Minnesota: West Publishing Company, 2000.
34. Lasswell, M; Human Rights and World Public Order, New Haven: Yale University press, 1980.
35. Sensen, Oliver; Human dignity in historical perspective: The contemporary and traditional paradigms, European Journal of political Theory, vol 10, 2011, Issue 1: 71-91.
36. The Oxford Encyclopedia; English Dictionary, Newyork, oxford, University press, 2003.

تحلیل و ارزیابی دیدگاه مفسران غرب جهان اسلام (ابن عربی، ابن عطیه، قرطبی و ابن عاشور) در مسئله دیه زن

مهناز قدرتی قره‌قشلاقی*

مهدی مهریزی**

حسن رضایی هفتادار***

چکیده

مسئله دیه زنان از جمله چالشی‌ترین مسائل مربوط به حقوق اجتماعی زنان است که بر اساس آیات ۱۷۸ سوره بقره، ۴۵ سوره مائده و ۹۲ سوره نساء محاسبه می‌شود. موضع مفسران در این باره متفاوت است؛ برخی به تساوی دیه زن و مرد معتقدند و برخی تصنیف دیه زن را صحیح دانسته‌اند که دیدگاه دوم، چالش‌هایی چون وجود تبعیض جنسیتی در قرآن کریم را رقم زده است؛ از این رو در تحقیق پیش رو، با گردآوری و تحلیل اجتهادی مضمون، دیدگاه مفسران غرب جهان اسلام (ابن عربی، ابن عطیه، قرطبی و ابن عاشور)، ذیل آیات دیه زن تبیین و ارزیابی شده است تا ضمن روشن‌نگری دیدگاه مفسران یادشده، نسبت به دیه زن و بیان مبانی ایشان در این راستا، نحوه برخورد آنان با چالش‌های مطرح‌شده ذیل مسئله «دیه زن» تبیین شود. هرچند همه مفسران پیش‌گفته، مرد را اصل و زن را فرع در خلقت دانسته‌اند، ولی از این میان ابن عربی تنها مفسری است که میزان دیه را بارتبه انسانی زن و مرد مرتبط دانسته و از آنجاکه بر فروتری زن و فراتری مرد معتقد است، تصنیف دیه زن را امر بدیهی تلقی نموده، بر چالش‌های موجود در این باره صحنه

* دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی دانشگاه آزاد اسلامی تهران «واحد علوم و تحقیقات» (mahnazgodrati5@gmail.com).

** دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی دانشگاه آزاد اسلامی تهران «واحد علوم و تحقیقات» / نویسنده مسئول (toosi217@gmail.com).

*** دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشکده الهیات دانشکدگان فارابی دانشگاه تهران (hrezaii@ut.ac.ir).

گذاشته است. حال آنکه اندیشه قرآنی بر یکسانی و یگانگی ماهوی زن و مرد است. گواه بر آن تقریر، میزان واحد ارزیابی (تقوا) برای همه انسان‌هاست. قراین موجود در تفسیر ابن عطیه، به عنوان رجل سیاسی اندلس، گویای این است که وی بر تساوی دیه زن و مرد معتقد است که چه بسا به دلیل جایگاه سیاسی، از اظهار نظر صریح در این باره پرهیز نموده و تقیه کرده است. قرطبی با تکیه بر نقل آراء بدون ترجیح، به تفسیر آیات مربوط به دیه می‌پردازد، ولی قراین موجود در تفسیر وی، گویای این است که او همانند ابن عطیه، به تساوی قصاص بدون رد فاضل دیه معتقد است. ابن عاشور به عنوان مفسر نواندیش و دارای آرای اصلاحی در غرب جهان اسلام، بدون ارائه مستندی، دیه زن را نصف دیه مرد بیان کرده و پاسخ به چالش‌های ذیل مسئله دیه زن وصحت یا سقم تبعیض جنسیتی در قرآن کریم را ابتر گذاشته است. حال آنکه برخلاف سه مفسر پیش گفته، چالش‌های یادشده در عصر وی مطرح بوده است.

واژگان کلیدی: دیه زن، تنصیف دیه زن، مفسران غرب جهان اسلام، تفسیر.

مقدمه

قرآن کریم منبع نخست مسلمانان است که اختلاف نظرهای بسیاری در تفسیر و برداشت از آیات آن وجود دارد. مسئله زن به دلیل مقایسه منزلت زنان مسلمان با موقعیت زنان کشورهای غربی توسط افراد گوناگون در سرزمین‌های اسلامی و غیراسلامی، از مسائل جدی در دنیای امروز و از جمله موضوعات پُربحث جوامع و شاخص ارزیابی مسلمانان است؛ بنابراین «دیه زن» و چگونگی آن در مقایسه با مرد، همواره کانون توجه قرآن‌پژوهان بوده است.

«دیه زن» از مسائل اجتماعی است که وحدت نظر درباره آن میان مفسران وجود ندارد. برخی مفسران به تنصیف دیه زن (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱، صص ۲۹۷ و ۴۳۵/جزیری، ۱۴۰۶، ج ۵، صص ۳۷۱/ابن قدامه مقدسی، ۱۴۰۵، ج ۸، ص ۴۰۲) و برخی بر مساوات دیه زن و مرد معتقدند (زحیلی، ۱۴۱۱، ج ۲، ص ۱۱۰).

اهمیت این موضوع از آنجا سرچشمه می‌گیرد که برخی مفسران، علت تنصیف دیه زن نسبت به مرد را تفاوت در جایگاه انسانی آن دو صنف (زن و مرد) دانسته‌اند و براین اساس بر طبل فراتری مرد و فروتری زن می‌کوبند (ابن قیم، ۱۴۱۱، ج ۲، ص ۱۴۷). برخی دیگر، نقش اقتصادی مرد را دلیل

تتصیف دیه زن بیان کرده‌اند. این مطلب درحالی است که اندیشه تفاوت در ماهیت انسانی زن و مرد، نه تنها با آیات قرآن در تعارض است، بلکه اشتغال زنان و نقش اقتصادی آنان در طول تاریخ، امری انکارناپذیر می‌باشد؛ همچنان‌که سرپرستی خانواده توسط زن، به دلیل عدم حضور مرد در میان خانواده - به دلایل متعدد همچون جنگ، شهادت، بیماری، عدم مسئولیت‌پذیری، اعتیاد و... - غیرقابل نفی است. گفتنی است تصنیف دیه زن، چالش‌هایی را نسبت به جایگاه اجتماعی زن در نگاه دین ایجاد کرده و بستر دین‌ستیزی و دین‌گریزی را فراهم کرده است.

در قرون وسطی، زمان انتقال علوم و معارف اسلامی از مراکز علمی اندلس - اسپانیای فعلی و محل رشد و نمو ابن عربی، ابن عطیه و قرطبی - به اروپا، بسیاری از اندیشمندان اروپای غربی برای شکستن هیمنه مسلمانان، در مدارس اسلامی تحصیل و بر آثار و دیدگاه‌های آنان تسلط یافتند تا با شناخت آنها راه‌های آسیب‌زدن به مسلمانان و نیز انحراف شخصیت روحی و معنوی آنان را بیابند (شهیدی پاک، ۱۳۹۷، ص ۱۳)؛ بنابراین اشاعه نگاه تبعیض جنسیتی به نام دین در تفاسیر اسلامی این منطقه، نه تنها اثرات جبران‌ناپذیری چون هم‌رأی جلوه‌دادن قرآن کریم در این باره با کتب تحریف‌شده اهل کتاب که منشأ اصلی دیدگاه فرعیت و فروتربودن زن نسبت به مرد است، به دنبال دارد (متین، ۱۳۸۴، ص ۶۸-۴۹)، بلکه منابع اسلامی را در ایجاد و گسترش گرایش‌هایی چون فمینیسم، مؤثر جلوه می‌دهد؛ بدین سبب بررسی دیدگاه مفسران یادشده اهمیت می‌یابد. دیدگاه ابن عاشور از آن‌رو که از مفسران نواندیش و دارای آرای اصلاحی و صاحب نام عصر حاضر در غرب جهان اسلام - تونس - به شمار می‌آید (شکیب انصاری، ۱۳۹۴، ص ۹۵)، اهمیت دارد.

آثار گوناگونی، دیه زن را در تفاسیر شرق جهان اسلام مورد بررسی قرار داده‌اند، ولی پژوهشی که دیدگاه مفسران غرب جهان اسلام (ابن عربی، ابن عطیه، قرطبی و ابن عاشور) را ذیل آیات دیه بررسی کند، یافت نشد، درحالی‌که نگاه برخی از ایشان به جایگاه انسانی زن نسبت به مرد، با قلم تندتری به پایین‌تربودن رتبه انسانی زن نسبت به مرد تصریح شده است.

ازجمله چالش‌هایی که در سده‌های متمادی میان مفسران قرآن کریم و فقها پیوسته جاری بوده، مسئله دیه زن و نابرابری آن با دیه مرد است که عمدتاً ذیل آیات ۱۷۸ سوره بقره و ۴۵ سوره مائده مطرح می‌شود؛ به گونه‌ای که برخی به تصنیف دیه زن (مفید، ۱۴۱۳، ج ۱، ص ۷۳۹/عوده، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۶۹۹/طوسی، ۱۴۱۷، ج ۵، ص ۱۴۵/سرخسی، ۱۴۰۶، ج ۲۶، ص ۷۹) و برخی به

تساوی دیه زن و مرد قائل اند (نووی، ۱۹۹۱، ج ۱۹، ص ۵۵-۵۲/صانعی، ۱۳۸۵، ج ۳، ص ۶۷). این مطلب درحالی است که اصل پرداخت دیه به خانواده مقتول، صرفاً در آیه ۹۲ سوره نساء تشریح شده، به گونه‌ای که نه میزان آن مشخص شده و نه به تفاوت دیه زن و مرد اشاره شده است. در ادامه به این موضوع پرداخته می‌شود.

۱. آیات

الف) «يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنْثَى بِالْأُنْثَى...» ای کسانی که ایمان آورده‌اید! درباره کشتگان، بر شما حق قصاص مقرر شده است؛ آزاد عوض آزاد و بنده عوض بنده و زن عوض زن...» (بقره: ۱۷۸).

ب) «وَكُتِبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفَ بِالْأَنْفِ وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ فَمَن تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَهُ وَ مَن لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ: و در [تورات] بر آنان مقرر کردیم که جان در مقابل جان می‌باشد و چشم در برابر چشم و بینی در برابر بینی و گوش در برابر گوش و دندان در برابر دندان و زخم‌ها نیز به همان ترتیب قصاصی دارند و هرکه از آن درگذرد، پس آن، کفاره گناهان او خواهد بود و کسانی که به موجب آنچه خدا نازل کرده داوری نکرده‌اند، آنان خود ستمگران‌اند» (مانده: ۴۵).

ج) «وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَأً وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَ دِيَّةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ إِلَّا أَنْ يَصَدَّقُوا...» و هیچ مؤمنی را نسزد که مؤمنی را - جز به اشتباه - بکشد و هرکس مؤمنی را به اشتباه کُشت، باید بنده مؤمنی را آزاد و به خانواده او خون بها پرداخت کند، مگر اینکه آنان گذشت کنند» (نساء: ۹۲).

هرچند در آیات ۱۷۸ سوره بقره و ۴۵ سوره مائده اشاره‌ای به دیه زن و مرد نشده است، ولی مفسران و فقها تنصیف دیه زن یا عدم تنصیف دیه وی را با استناد به عبارات دو آیه یادشده استنباط کردند؛ بدین صورت که مفسرانی که با استناد به روایات، به تنصیف دیه زن قائل شدند، عباراتی چون: «الأنثى بالأنثى» (بقره: ۱۷۸) را شاهد گرفته‌اند و کسانی که بر تساوی دیه زن و مرد معتقدند، بر عبارت «النفس بالنفس» (مانده: ۴۵) استناد کرده‌اند و می‌نویسند بحث دیه در قرآن عام و مطلق

است و بدون هیچ قید و تفاوتی میان زن و مرد بیان شده است و در آیه دیه (نساء: ۹۲) اشاره‌ای به مؤنث یا مذکر بودن قاتل یا مقتول نشده است (شلتوت، ۱۴۲۱، ص ۲۳۶-۲۳۷).

۲. مفهوم‌شناسی

از جمله مفاهیمی که در آیات مربوط به دیه زن «وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَاً وَ مَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَاً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَ دِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ إِلَّا أَنْ يَصَّدَّقُوا...» لازم است مورد بحث قرار گیرد، واژه دیه است که بدان پرداخته می‌شود.

۲-۱. دیه در لغت

در لسان‌العرب آمده است: «الدِّيةُ حق القَتيل: ديه حق مقتول است» (ابن منظور، ۱۴۱۰، ص ۲۴۱). در مفردات، این کلمه از ریشه «وَدَى، يُوْدِي و أَوْدَاه» است؛ یعنی «أَهْلَكَ كَأَنَّهُ أُسَالِ دَمَهُ: گویی خونس سرازیر شد»، «وَدَيْتُ الْقَتِيلَ: أَعْطَيْتُ دِيَّتَهُ: خون بهایش را دادم» و «و يقال: لما يعطى في الدم؛ دِيَّةً: این خون بها را دیه گویند» (راغب اصفهانی، ۱۳۷۴، ج ۳، ص ۴۳۵). درواقع او دیه را خون بها می‌داند، درحالی‌که فیومی دیه را مصدر فعل «ودی یدی» می‌داند که به معنای «دادن مالی است که بدل نفس بوده و بعدها بر خود آن مال دیه اطلاق شده است» (فیومی، ۱۴۱۵، ج ۲، ص ۶۵۴). برخی پژوهشگران سخن فیومی را سخنی دقیق دانسته‌اند (حاجی‌ده‌آبادی، ۱۳۸۸، ص ۱۵۳).

۲-۲. دیه در اصطلاح

دیه اعم از مقدر و غیرمقدر، مالی است که در شرع مقدس برای ایراد جنایت غیرعمدی بر نفس، اعضا و منافع یا جنایت عمدی در مواردی که به هر جهتی قصاص ندارد، به موجب قانون مقرر می‌شود (ماده ۱۷ ق.ا.م.ا.).

۳. معرفی چالش

تصییف دیه زن، بدین شکل محاسبه شده است که اگر مردی توسط زنی کشته شود، اولیای دم

مقتول حق دارند زن را بدون هیچ شرطی قصاص کنند، ولی اگر برعکس باشد یعنی مردی زنی را به قتل برساند، قصاص مرد مشروط به پرداخت نصف دیه کامل مرد توسط اولیای دم مقتول (زن) است. این تفاوت رفتار در اتفاق یکسان بر زن و مرد که از جایگاه انسانی برابر برخوردارند، تداعی گر تبعیض جنسیتی در قرآن است که چالشی مبنی بر پایین تر بودن رتبه انسانی زن نسبت به مرد را در نگاه دین ایجاد و اعتراض به چرایی آن را شکل داده است.

۴. دیدگاه مفسران غرب جهان اسلام (ابن عربی، ابن عطیه، قرطبی و ابن عاشور) ذیل آیات مربوط به دیه

غرب جهان اسلام، نقطه مقابل شرق، از جمله مناطق جهان اسلام است که به کشورهای حد فاصل مصر تا اقیانوس اطلس شامل لیبی، تونس، الجزایر، موریتانی و اندلس (اسپانیای فعلی) گفته می شود (ناصری طاهری، ۱۳۹۱، ص ۳) و سال ها مرکز نشر دانش و تعلیم و تعلم بوده است؛ به گونه ای که فقیهان، عالمان و مفسران بسیاری از جمله ابن عربی، قرطبی، ابن عطیه و ابن عاشور در آنها ظهور کرده اند.

مفسران غرب جهان اسلام، ابن عربی (۴۶۸-۵۴۳ق)، ابن عطیه (۴۸۱-۵۴۶ق)، قرطبی (۶۷۱ق) و ابن عاشور (۱۸۷۸م) ضمن اشاره به شأن نزول مشابهی، به تفسیر آیه ۱۷۸ سوره بقره پرداخته اند. شأن نزول منقول در تفاسیر پیش گفته، گویای این است که آیه در صدد مردود دانستن شکل خاصی از قصاص ناعادلانه مرسوم در عرب جاهلی است؛ بدین شکل که حد و مرز آن را قدرت طوایف تعیین می کرد و طایفه قوی تر به خاطر کشته شدن یک فرد، همه طایفه قاتل را نابود می کردند و اگر عیدی از ایشان کشته می شد، فرد آزادی از قبیله قاتل را می کشتند و در مقابل کشته شدن زنی از ایشان، مردی از قبیله قاتل را قصاص می کردند تا اینکه با نزول آیه یادشده، قصاص عادلانه بیان شد (ابن عربی، ۱۴۰۸، ج ۱، ص ۶۱ / ابن عطیه اندلسی، ۱۴۲۲، ج ۱، ص ۲۴۴ / قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۶۴-۶۷ / ابن عاشور، ۱۴۲۰، ج ۲، ص ۱۳۳).

قرطبی می نویسد:

در بنی اسرائیل قصاص بود، ولی دیه وجود نداشت؛ بنابراین علت نزول آیه یادشده، تعیین دیه به عنوان یک گزینه در قتل برای امت اسلامی است؛ فلذا طبق عبارت «... فَمَنْ اعْتَدَى بَعْدَ ذَلِكَ

فَلَهُ عَذَابٌ أَلِيمٌ...» (بقره: ۱۷۸)، قتل پس از قبول دیه، عذاب سخت الهی را در پی دارد (قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۲، ص ۲۴۴).

۴-۱. ابن عربی

ابوبکر محمد بن عبدالله بن محمد بن عبدالله بن احمد معافری اشلیبی (۴۶۸-۵۴۳ق) معروف به قاضی ابوبکر ابن عربی، فقیه مالکی و محدث نامدار و خاتم علمای اندلس و آخرین حلقه از سلسله علما و حافظان قرآن در غرب جهان اسلام است (ابن بشکوال، ۲۰۱۰، ج ۲، ص ۲۲۶-۲۲۷). ابن عربی ذیل آیه ۱۷۸ سوره بقره، «كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ» را عام و «الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنْثَى بِالْأُنْثَى...» را خاص می‌داند و معتقد است خاص بودن آن مانع تعمیم قسمت اول آیه نمی‌شود، بلکه هریک بر اساس احکام عام یا خاص خود اجرا می‌شوند. او با استناد به عبارت «الأُنْثَى بِالْأُنْثَى»، می‌گوید زن همتای مرد نیست؛ بنابراین می‌نویسد: «لا يقتل الذكر بالأنثى»، مرد به خاطر قتل زن قصاص نمی‌شود و این فهم به اجماع ثابت شده است» (ابن عربی، ۱۴۰۸، ج ۱، ص ۶۳).

وی ذیل آیه ۹۲ سوره نساء، دیه زن را نصف دیه مرد ذکر می‌کند؛ بدین جهت که زن را موجودی ناقص نسبت به مرد می‌داند: «فوجدنا الأنثى تنقص فيه عن الذكر» (همان، ص ۴۷۸) و در اثبات آن به روایتی منقول از پیامبر ﷺ استناد کرده است:

من هیچ ناقص عقل و دینی را ندیده‌ام که همچون شما زودتر عقل مرد عاقل را از میان برد. زنان عرضه داشتند: نقصان عقل و دین ما چیست یا رسول‌الله؟ آن حضرت فرمودند: آیا شهادت زن نصف شهادت مرد نیست؟ گفتند آری! حضرت فرمودند: این از نقصان عقل اوست. آیا چنین نیست زنی که حائض می‌شود، نماز نمی‌خواند و روزه نمی‌گیرد؟ گفتند: آری! حضرت فرمود: و این از نقصان دین اوست (همان، ص ۲۵۳-۲۵۴).

حال آنکه او عبارت «النفس بالنفس» در آیه ۴۵ سوره مائده را به مساوات در قصاص زن و مرد تفسیر می‌کند (همان، ص ۶۲۶).

گفتنی است ابن عربی، دیه را ماهیتاً امری مالی می‌داند و معتقد است امور مالی به جهت تفاوت موجود میان زن و مرد، از نظر رتبه و شأن متفاوت است:

بنای دیه در اسلام بر تفاضل در حرمت و اعتبار و تفاوت در مرتبه است. دیه، حقی مالی است که

میزان آن با صفات و اعتبار اشخاص فرق می‌کند. قصاص به منظور بازدارندگی از ارتکاب جرم تشریع شده و وضع مجنی علیه علی القاعده در آن لحاظ نشده است، اما دیه چنین نیست؛ چون زن از نظر رتبه، پایین‌تر از مرد است، دیه او کمتر است و به همین ترتیب مسلمان بر کافر مزیت و برتری دارد و دیه او را نمی‌توان مساوی با دیه مسلمان دانست (همان، ص ۴۷۹).

۴-۲. ابن عطیه

قاضی ابومحمد عبدالحق بن غالب بن عبد الرحمن بن عطیه محاریبی، از دانشمندان مغرب اسلامی، مفسر مالکی مذهب و از رجال سیاسی اندلس در دوره مرابطون است (ابن عطیه اندلسی، ۱۴۲۲، ج ۱، ص ۵۹-۷۷).

ابن عطیه با استناد به آیه ۱۷۸ سوره بقره، رعایت مساوات در قصاص را حکم ثابتی در شریعت اسلام معرفی می‌کند که قابل نسخ نیست و برای ترک تعدی به حقوق دیگران - عادت جاهلی که قوم عرب گرفتار بودند - تشریع شده است. وی ذیل آیه یادشده، پس از نقل اقوال می‌نویسد: «امت متفق القول اند که مرد را به سبب قتل زن و زن را به علت قتل مرد، بدون ردّ فاضل دیه قصاص کنند و گروهی به ردّ فاضل دیه اعتقاد دارند» (همان، ج ۱، ص ۲۴۴-۲۴۵).

وی ذیل آیه ۴۵ سوره مائده، نظر خویش را با عنوان «قال قاضی ابومحمد» بیان می‌کند که بیانگر املاکردن تفسیر برای شاگردانش است (مشینی، ۱۴۰۶، ص ۶۸۰):

قاضی ابومحمد، سبب نزول آیه ۴۵ سوره مائده را وجود قصاص نابرابر بین دو طایفه بنی نضیر و بنی قریظه می‌داند که به سبب آن، حکم قصاص عادلانه «النفس بالنفس»، بدون هیچ گونه تمایز از نظر طایفه و طبقه اجتماعی، بر بنی اسرائیل تشریع شده که در امت اسلام با توجه به آنچه در شریعت پیامبر ﷺ و احکام آن وجود دارد، ادامه یافته و مردم بدان اجماع نمودند؛ به طوری که عده‌ای از علما «النفس بالنفس» را تعمیم داده و گفتند: «فقتلوا الحرّ بالعبد والمسلم بالذمی». حال آنکه در مذهب مالک، جمهور با استناد به حدیث منقول از پیامبر ﷺ: «لا یقتل مسلم بکافر»، اتفاق نظر دارند بر اینکه آن تعمیمی است که به طور خاص برای متمثلین در نظر گرفته شده است: «والجمهور علی انه عموم یراد به الخصوص فی المتماثلین و هذا مذهب مالک» (ابن عطیه اندلسی، ۱۴۲۲، ج ۲، ص ۱۹۸).

ابن عطیه ذیل آیه ۹۲ سوره نساء که به آیه دیه معروف است، به دیه زن نمی‌پردازد (همان، ص ۹۳).

۴-۳. قرطبی

ابوعبدالله محمد بن احمد بن ابوبکر بن فرح انصاری خزر جی اندلسی قرطبی که با نام قرطبی شناخته می‌شود، مفسر و فقیه مالکی و یکی از امامان بزرگ تفسیر اهل سنت در قرن هفتم است. درباره زمان تولد وی اطلاعات دقیقی در دست نیست (مشینی، ۲۰۱۸، ص ۹۸). قرطبی در تفسیر آیات مربوط به دیه، با نقل آرای متفاوت، به نقد بدون ترجیح پرداخته است. وی ذیل آیه ۱۷۸ سوره بقره می‌نویسد:

شعبی از علی بن ابیطالب و حسن بن ابی الحسن البصری نقل می‌کند: زمانی که مردی زنی را به قتل برساند، اگر اولیای او بخواهند [می‌توانند] با پرداخت نصف دیه، او را قصاص کنند و اگر بخواهند [می‌توانند] او را زنده نگه دارند و از وی دیه [کامل] زن را بگیرند. همچنین هنگامی که زنی مردی را بکشد، پس اگر اولیای دم بخواهند او را بکشند، می‌توانند او را قصاص کنند و نصف دیه را بگیرند و اگر قصاص نکنند، می‌توانند کل دیه مرد را بگیرند. (قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۲، ص ۲۴۸).

همچنین می‌نویسد:

اولاً، این روایت صحیح نیست؛ زیرا شعبی، علیؑ را ندیده و همچنین حکمی از علی و عبدالله صادر شده که گفته‌اند: اگر مرد، زن را به عمد بکشد، باید قصاص شود و این مطلب با روایت شعبی از علیؑ در تعارض است؛ ثانیاً، ابوعمر بر این حکم تعلیق زده و می‌گوید: چگونه بین دیه و قصاص جمع شده، در حالی که با دریافت دیه، خون حرام می‌شود (قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۲، ص ۲۴۹).

قرطبی از کوفیان و ثوری نقل می‌کند که ایشان با استناد به دو آیه ۱۷۸ بقره و ۴۵ سوره مائده، معتقدند حرّ به وسیله عبد و مسلمان به وسیله ذمی قصاص می‌شود؛ زیرا ذمی و مسلمان در حرمتی که برای قصاص کفایت می‌کند، برابرند و آن حرمت خون است که جاودانه می‌باشد؛ همچنان که دست مسلمان به خاطر دزدی مال ذمی به سبب حرمت مالک قطع می‌شود؛ چون حرمت مالک، ابدی است. او می‌نویسد: «ابوعبید از ابن عباس روایت کرده است که آیه ۴۵ سوره مائده، آیه ۱۷۸ سوره بقره را نسخ کرده و این قول اهل عراق می‌باشد» (قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۲، ص ۲۴۷-۲۴۹).

قرطبی در نهایت این گونه می‌نویسد:

آیه ۱۷۸ سوره بقره در مقام بیان نکته‌ای است و آن اینکه فقط قاتل در مقابل مقتول قصاص می‌شود و اشخاص غیر قاتل نباید کشته شوند و آیه ۱۷۸ بقره، از محکّمات است که در آن اجمال وجود

دارد و آیه ۴۵ مائده، آن را تبیین نموده است (همان، ج ۱، ص ۶۴-۶۷).
وی همچون ابن عطیه، ذیل آیه ۹۲ سوره نساء - آیه دیه - همانند سایر آیات، به مقدار دیه زن و مرد نمی‌پردازد (همان، ج ۵، ص ۳۱۱-۳۱۲).

۴-۴. ابن عاشور

محمد طاهر بن محمد بن محمد طاهر بن عاشور، معروف به طاهر بن عاشور، در جمادی الأول سال ۱۲۹۶ ق/ ۱۸۷۹ م) در «مرسی» تونس متولد شد و در محیطی کاملاً علمی رشد یافت (زرکلی، ۱۹۸۰، ج ۶، ص ۱۷۴/ محفوظ، ۱۹۹۴، ج ۳، ص ۲۹۹۹).

ابن عاشور ذیل آیه ۱۷۸ سوره بقره می‌نویسد:

آیه در مقام بیان نکته‌ای است و آن هم اینکه فقط قاتل در مقابل مقتول قصاص می‌شود و اشخاص غیر قاتل نباید کشته شوند. هدف آیه، ابطال سلوک جاهلی است که ارزش خون را بر حسب اختلاف شرف و قدرت بی‌اندازه متغیر می‌دانستند.

وی عبارت «كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقَصَاصُ فِي الْقَتْلَى» را عام می‌داند که عبارت‌های «الْحَرْ بِالْحَرْ، الْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأَنْثَى بِالْأَنْثَى» آن را تفصیل کرده تا روشن کند میان افراد نوع، برتری وجود ندارد و تعادل و تماثل در جزای قتل باید رعایت شود: «تتحمل معنى التعادل والتماثل فى جزاء القتل».

او ذکر اختصاصی «الْأَنْثَى بِالْأَنْثَى» را برای رفع این توهّم که «الْحَرْ بِالْحَرْ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ» مخصوص جنس مذکر است، می‌داند و معتقد است این صفات برای هر دو صنف زن و مرد بیان شده است؛ یعنی زن آزاده با زن آزاده و أمه با أمه (ابن عاشور، ۱۴۲۰، ج ۲، ص ۱۳۵-۱۳۷).

گفتنی است ابن عاشور عبارت «النَّفْسُ بِالنَّفْسِ» در آیه ۴۵ سوره مائده را به مساوات در قصاص تفسیر می‌کند و لفظ «كُتِبْنَا» را دالّ بر حتمی بودن و غیرقابل انکار بودن حکم تساوی قصاص می‌داند و معتقد است هدف آیه یادشده، اجرایی شدن آن در شریعت اسلام است؛ زیرا مساوات در قصاص را به همراه داشت و خونریزی‌های میان یهود و دوران جاهلیت را باطل کرد. وی در ادامه می‌نویسد: «بی‌شک حمایت یک شریعت از شریعت دیگر، مقبولیت آن را در جان‌ها افزایش می‌دهد و نشان می‌دهد این حکم، هدف دیرینه خداوند متعال است» (همان، ج ۵، ص ۱۱۸-۱۱۹).
حال آنکه ابن عاشور ذیل آیه ۹۲ سوره نساء بی‌آنکه به مبنایی اشاره کند، دیه زن را نصف دیه مرد بیان کرده است: «دية المرأة القتيلة على النصف من دية الرجل». گویی امر مسلمی است که نیاز به

توضیح ندارد، درحالی که وی به معیار برآورد دیه در دوره‌ها و نواحی گوناگون، به تفصیل پرداخته است (همان، ج ۲، ص ۲۲۰).

۵. تحلیل دیدگاه مفسران غرب جهان اسلام (ابن عربی، ابن عطیه، قرطبی و ابن عاشور)

در این قسمت ضمن اینکه دیدگاه مفسران غرب جهان اسلام (ابن عربی، ابن عطیه، قرطبی و ابن عاشور) مورد تحلیل و ارزیابی قرار می‌گیرد، به نحوه برخورد ایشان با چالش‌های تفسیری ذیل آیات مربوط به دیه زن پرداخته خواهد شد.

۵-۱. ابن عربی

الف) ابن عربی، قصاص مرد به خاطر قتل زن را به دلیل عدم همتایی ردّ می‌کند. ابن مطلب درحالی است که وی نه تنها بر قصاص آزاده در مقابل عبد تصریح می‌کند: «و أما قولك: ان الخو لا يقتل بالعبد فلا أسلم به، بل يقتل به عندي قصاصاً»، بلکه تساوی قصاص میان مسلمان و کافر را به دلیل حرمت ابدی خون، صحیح می‌داند (ابن عربی، ۱۴۰۸، ج ۱، ص ۶۲)؛ حال آنکه وی این قاعده را در تساوی قصاص میان زن و مرد در نظر نمی‌گیرد. ابن مطلب بیانگر تناقض مبانی تعیین دیه در تفاسیر ارائه شده از سوی ابن عربی است؛ چراکه ایشان از سویی مبنای تعیین دیه زن و مرد را عدم همتایی آن دو از نظر شأن انسانی قرار می‌دهد، درحالی که مبنای یاد شده را میان مسلمان و کافر نادیده می‌گیرد. از سوی دیگر مبنای تساوی قصاص مسلمان و کافر را حرمت خون مطرح می‌کند، درحالی که حرمت خون شامل زن نیز هست؛ چنان که برخی موافقان تصیف دیه زن نیز اندیشه برتری خون مرد نسبت به زن را مردود دانسته‌اند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۶۰۴).

گفتنی است او در باب قصاص مرد به سبب قتل همسر نیز در مقابل گروهی که نکاح را مانع قصاص مرد تلقی کرده‌اند، بدان جهت که نکاح را از سویی نسبتی همانند نسبت فرزند بر پدر می‌دانند که مانع قصاص او می‌شود و از سوی دیگر نکاح را بر زن نوعی بردگی دانستند که مانع قصاص شوهر به عنوان مالک وی می‌شود (همان، ج ۱، ص ۶۳)؛ ضمن ردّ دلایل ایشان، بر عدم قصاص شوهر می‌نویسد: «علت عدم قصاص شوهر به سبب قتل همسر، برتری مرد نسبت به زن

به دلیل قوامیت مرد و پرداخت نفقه و مهریه و... است» (ابن عربی، ۱۴۰۸، ج ۱، ص ۶۴).
گفتنی است ابن عربی در پاسخ به کسانی که می‌گویند «طبق آیه ۱۸۷ سوره بقره، شرط قصاص مساوات است؛ پس جماعت به خاطر قتل یک نفر مجازات نمی‌شوند»، می‌نویسد:
رعایت قاعده بر رعایت کلام ارجحیت دارد و اگر گروه می‌دانستند که هرگاه یکی را بکشند، کشته نمی‌شوند؛ بنابراین دشمنان با شرکت در کشتن دشمنان خود با هم همکاری می‌کنند. حال آنکه مقصود از قصاص، کشتن قاتل است، هرکه باشد و این در پاسخ به اعرابی است که به اعتبار قدرت، با غرور در قبال یک نفر، صد نفر را می‌کشند؛ پس خداوند متعال به مساوات و عدالت فرمان داد و آن کشتن کسی است که کشته است (ابن عربی، ۱۴۰۸، ج ۱، ص ۶۶).
تناقض‌های موجود در تفسیر ابن عربی و عدم پیروی از قاعده یکسان در تعیین دیه (زن و مرد)، نشان‌دهنده تبعیض جنسیتی در دیدگاه وی در تعیین دیه زن نسبت به مرد است.
(ب) مبنای استدلال ابن عربی بر عدم همتایی زن و مرد در دیه، آیه ۱۷۸ سوره بقره است. وی با استناد بر آن می‌نویسد:

آیه یادشده حرّ را همتای حرّ و عبد را همتای عبد و زن را همتای زن دانسته است؛ بنابراین زن و مرد همتای هم نیستند؛ بنابراین مرد به خاطر قتل زن، قصاص نمی‌شود: «لایقتل الذکر بالأنثی»؛ زیرا اقتضای عدم همتایی نابرابری در احکام کیفری آن دو است (همان، ص ۶۳).
در اینجا اولاً، آیه مذکور در مقام نفی رسوم جاهلی و اثبات اصل شخصی بودن مسئولیت کیفری و تناسب مجازات با جرم ارتكابی بوده است و مقررات کیفری زن و مرد، طرف توجه نبوده است (امیدی، ۱۳۸۹، ص ۴۶).

ثانیاً، استدلال مذکور با مفاد آیه ۴۵ سوره مائده در تعارض است؛ زیرا قصاص نفس را در برابر نفس قرار داده و ابن عربی بدان معترف است (ابن عربی، ۱۴۰۸، ج ۱، ص ۶۶).
ثالثاً، مبنای قراردادن هویت انسانی در تعیین مقدار دیه زن و مرد از نظر عقلی صحیح نیست - عالمان و فقها خصوصاً شیعه تأکید دارند که تفاوت دیه زن و مرد نباید به تفاوت در جایگاه انسانی و ارزشی آن دو صنف تفسیر شود (جوادی آملی، ۱۳۷۶، ص ۳۵۴-۳۵۶) برای اطلاعات بیشتر، ر.ک: حاجی‌ده‌آبادی، ۱۳۸۸، ص ۱۵۱ - چراکه چنان مبنایی اولاً، تداوم انواع ظلم و ستم علیه زن که در دوران جاهلیت جاری بوده است را به دنبال خواهد داشت؛ ثانیاً، با جهت‌گیری کلی قرآن و روح حاکم بر آن، که رفع تبعیض میان انسان‌هاست تناسب ندارد؛ چنان‌که در آیه ۱۳

حجرات بدان تصریح کرده است.

ج) مبنای ابن عربی بر تنصیف دیه زن، برتری مرد بر زن با استناد بر آیات ذیل است:

الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ ... (نساء: ۳۴).

وَ اتَّوَا النِّسَاءَ صَدَقَاتِهِنَّ يَحُلَّةً ... (نساء: ۴).

يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا ... (نساء: ۱).

... لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ ... (نساء: ۱۱).

وی با استناد به آیات اشاره شده، قوامیت مرد و پرداخت نفقه و مهریه، خلقت زن از مرد و نصف بودن ارث زن را دال بر برتری مرد و سبب تفاوت دیه زن و مرد دانسته است.

حال آنکه اولاً، غالب موافقان تنصیف دیه زن نیز معتقدند دیه عامل تعیین ارزش انسانی زن و مرد نیست و طبق آیه ۱۳ سوره حجرات، تقوا تنها مبنای ارزش گذاری انسان هاست: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ» و پایه فرارگرفتن ارث زن در محاسبه ارث مرد، از جمله شواهد قرآنی بر نادرست بودن اندیشه برتری شأن انسانی مرد نسبت به زن است (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ص ۳۵۵/ طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۴، ص ۲۰۷). ثانیاً، آیه ۹۲ سوره نساء - تنها آیه مربوط به دیه - بدون تمایز میان زن و مرد، به بیان مسئله دیه پرداخته است: «وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَاً وَ مَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَاً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَ دِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ» (نساء: ۹۲).

د) ابن عربی مبنای دیگری بر تنصیف دیه زن بیان کرده است و آن اینکه زن موجودی ناقص نسبت به مرد می باشد: «فوجدنا الأنثى تنقص فيه عن الذكر» (ابن عربی، ۱۴۰۸، ج ۱، ص ۴۷۸). وی موارد نقص زن را این گونه بیان می کند: «انه نقص دينها؛ انه نقص عقلها؛ انه نقصت قوتها و...» (ابن عربی، ۱۴۰۸، ج ۱، ص ۲۵۴).

در این باره باید گفت: اولاً، وی سند معتبر شرعی و عقلی بر این موارد ندارد. ثانیاً، قرآن همه انسان ها را یکسان برای تعقل دعوت نموده است (انعام: ۵۰/ یونس: ۱۰۰/ روم: ۲۱) که با فهم ارائه شده ابن عربی در تعارض می باشد. ثالثاً، عوامل متعددی چون شرایط محیطی، تغذیه و تربیت درست، در میزان عقلانیت افراد اعم از زن و مرد مؤثرند و به تجربه و عیان ثابت شده است که همیشه در تاریخ، زنانی وجود داشته اند که باهوش تر و معقول تر از مردان بوده اند و بنا به گفته آیات ۳۲-۴۴ سوره نمل، ملکه سبا از جمله آنهاست. همچنان که زنانی همچون آسیه و

مریم علیها السلام با ایمان بالاتری بوده‌اند که در منابع دینی از آنها به‌عنوان الگو برای همه انسان‌ها یاد شده است: «وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا لِلَّذِينَ آمَنُوا امْرَأَةً فِرْعَوْنَ إِذْ قَالَتْ رَبِّ ابْنِ لِي عِنْدَكَ بَيْتًا فِي الْجَنَّةِ ...» (تحریم: ۱۱). رابعاً، تنصیف دیه زن، نه تنها مخالف قانون مماثلت در اسلام بوده که در قرآن بدان تصریح شده است (بقره: ۱۹۴/ مائده: ۹۵/ نحل: ۱۲۶)، بلکه مخالف قانون مماثلت در سنت‌های الهی است (نساء: ۱۴۲/ بقره: ۱۴).

هـ) ابن عربی ذیل آیه ۹۲ سوره نساء، بر حدیثی منقول از پیامبر صلی الله علیه و آله استناد می‌کند که بر اساس آن ناقص بودن زن و برتری مرد نسبت به وی و درنهایت تنصیف دیه زن را استنتاج می‌کند: «ما رأیت من ناقصات عقل و دین أذهب للرجل الحارم منکم ...» (ابن عربی، ۱۴۰۸، ج ۱، ص ۲۵۳).

در اینجا می‌توان گفت: اولاً، بهره‌بردن از چنین روایتی گویای بی‌توجهی به تحسین قرآن بر حکومت عقلانی و عادلانه ملکه سباست که در آیات ۳۲-۴۴ سوره نمل بدان اشاره شده است. افزون‌بر این بهره‌بردن از چنین روایتی بیانگر بی‌توجهی به الگو بودن برخی زنان برای همه انسان‌هاست که در آیه ۱۱ سوره تحریم بدان پرداخته شده است: «وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا لِلَّذِينَ آمَنُوا امْرَأَتَ فِرْعَوْنَ إِذْ قَالَتْ رَبِّ ابْنِ لِي عِنْدَكَ بَيْتًا فِي الْجَنَّةِ ...». در صورت درستی روایت یادشده، آیه پیش‌گفته باید با موصول و صله مؤنث شروع می‌شد تا آسیه علیها السلام صرفاً اسوه زنان مؤمن باشد، در حالی که آیه با موصول و صله مذکر بیان شده که از باب تغلیب است؛ پس همه مؤمنان (زن و مرد) را شامل می‌شود.

ثانیاً، اصم با احتجاج به آیه ۹۲ سوره نساء معتقد است به اجماع اهل علم، آیه، حکم قتل زن و مرد را با هم و به‌نحو یکسان بیان کرده است؛ بنابراین عقلاً لازم است دیه آنها یکسان باشد (شلتوت، ۱۴۲۱، ص ۲۳۷/ رشیدرضا، [بی تا]، ج ۵، ص ۳۳۲).

ثالثاً، همواره در طول تاریخ اسلام، جعل حدیث و نسبت دادن آن به پیامبر صلی الله علیه و آله وجود داشته است؛ تا آنجا که آن حضرت روایات عرضه به قرآن را بیان فرموده است: «آنچه از من به شما برسد، آن را بر کتاب خدا عرضه کنید؛ پس آنچه موافق قرآن نباشد، از من نیست ...» (هیثمی، ۱۴۰۸، ج ۱، ص ۱۷۰)؛ بر این اساس عرضه روایت یادشده که برخی از احکام فقهی مانند ارث، دیه و... را نیز تحت تأثیر قرار داده‌اند، ضروری است، ولی عملکرد تفسیری ابن عربی ذیل آیات یادشده، خالی از این رفتار است.

(و) ابن عربی در جایی می نویسد:

دیه، حق مالی است که میزان آن با صفات و اعتبار اشخاص فرق می کند. قصاص به منظور بازدارندگی از ارتکاب جرم تشریع شده و وضع مجنی علیه علی القاعده در آن لحاظ نشده است، اما دیه چنین نیست؛ چون زن از نظر رتبه پایین تر از مرد است؛ پس دیه او کمتر است (ابن عربی، ۱۴۰۸، ج ۱، ص ۴۷۹).

گفتنی است اولاً، دیه نیز همانند قصاص یکی از انواع مجازاتی است که ضرر و زیان ناشی از فقدان فرد را جبران می کند و به عنوان جریمه بر مجرم اعمال می شود و به این دلیل نقش بازدارنده دارد (ایازی، ۱۳۸۸، ص ۳۵)، در حالی که برابری زن و مرد در قصاص و عدم تفاوت در دیه جنین، ایجاب می کند دیه زن و مرد با هم برابر باشد (ماوردی، ۱۴۱۴، ج ۱۲، ص ۲۸۹/ نووی، ۱۹۹۱، ج ۱۹، ص ۵۵-۵۲). ثانیاً، نابرابری مالی میان این دو صنف چگونه به رتبه انسان ها می تواند مرتبط باشد، در حالی که در تعیین دیه، فضیلت اشخاص (متقی و فاسق) یا جایگاه اجتماعی آنها (معلم، بیکار و...) در نظر گرفته نمی شود! حال آنکه قرآن کریم از سویی به برتری این افراد نسبت به دیگری تصریح کرده است (واقعه: ۱۱-۱۰/ زمر: ۹) و از سویی دیگر تقوا را تنها معیار رتبه بندی انسان ها قلمداد کرده است (حجرات: ۱۳). ثالثاً، شاهرگ زندگی انسان، آرامش است که مطابق نظر ابن عربی، زن برای آرامش مرد خلق شده است (ابن عربی، ۱۴۰۸، ج ۲، ص ۱۱۶۰)؛ بنابراین چگونه ارزش زن پایین تر از مرد می تواند باشد! رابعاً، اگر رتبه انسانی زن پایین تر بود، ارث وی مبنای برای تقسیم ارث مرد قرار نمی گرفت (نساء: ۱۱).

(ز) ابن عربی معتقد است: «این مسئله که دیه زن نصف دیه مرد است، اجماعی است» (ابن عربی، ۱۴۰۸، ج ۱، ص ۶۳).

ادعای انعقاد اجماع به تنصیف دیه زن، با وجود نظر فقیهان مشهوری چون ابن عثیمه، ابوبکر اصم، ابن حزم و ظاهریه که قائل به برابری اند، مخدوش است (ابن حزم، ۱۴۰۸، ج ۱۰، ص ۴۵۶). همچنین طرفداران تنصیف دیه، اجماع را به اتفاق نظر مجتهدان امت اسلامی در عصری از اعصار بر حکم مسئله ای از مسائل فقهی تعریف کرده اند (سانو، ۲۰۰۶، ص ۳۹۰) که باتوجه به شرایط پیش گفته، ادعای «اتفاق نظر» صحیح نیست.

(ح) دیدگاه ابن عربی نسبت به دیه زن، بر اساس قیاس فقهی و متأثر از دیدگاه وی نسبت به جایگاه انسانی زن نسبت به مرد شده است؛ زیرا ایشان مرد را اصل و زن را فرع و موجود درجه دو

نسبت به او تلقی کرده است:

زن از مرد خلق شده است و مرد سرپرستی زن را در زندگی بر عهده دارد و از کمال عقل برخوردار است، هدایت و راهنمایی زن با مرد است و مهریه و نفقه پرداخت می‌کند و... یکی از اینها برای اصل بودن مرد کافی است، درحالی‌که همه اینها در مرد جمع شده است (ابن عربی، ۱۴۰۸، ج ۳، ص ۱۱۶۰).

وی معتقد است دیه زن نیز به سبب رتبه پایین‌تر وی نسبت به مرد، نصف دیه مرد خواهد بود (همان، ج ۱، ص ۴۷۹). حال آنکه جنسیت، نقشی در فراتری یا فروتری انسان‌ها ندارد و افضل بودن اکتسابی است. مؤید آن، یکسان بودن زن و مرد در رشد کمالات معنوی و دریافت پاداش است: «إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ وَالْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَالْقَانِتِينَ وَالْقَانِتَاتِ...» (احزاب: ۳۵)؛ بنابراین در آیات مربوط به دیه، ارزش جنسیتی مطرح نیست.

ط) عدم پرداختن به چالش‌های ذیل مسئله دیه زن، در تفسیر ابن عربی گویای این است که چالش‌های تفسیری عصر حاضر در زمان وی مطرح نبوده است.

۵-۲. ابن عطیه

اگرچه ابن عطیه موضع خویش را نسبت به دیه زن تصریح نمی‌کند و مبنایی در این باره نمی‌توان بر نکات تفسیری وی استخراج کرد، ولی قرآینی در تفسیر او به تساوی دیه زن و مرد، در دیدگاه وی اشاره دارد:

- به تصنیف دیه زن ذیل آیه ۱۷۸ سوره بقره اشاره نکرده است.

- مساوات در قصاص را حکم ثابتی در شریعت اسلام معرفی می‌کند که قابل نسخ نیست (ابن عطیه اندلسی، ۱۴۲۲، ج ۱، ص ۲۴۴-۲۴۵).

- اجرای حکم آیه ۴۵ سوره مائده «النفس بالنفس» را در امت اسلامی، امر مورد اتفاق تلقی کرده است (همان، ج ۲، ص ۱۹۸).

- ذیل آیه دیه (نساء: ۹۲) اشاره‌ای به دیه زن نسبت به مرد نمی‌کند (ابن عطیه اندلسی، ج ۲، ص ۹۳).

وی به عنوان مفسر مالکی مذهب می‌نویسد: «در مذهب مالکی، مقصود از متمثلین در قصاص، قصاص زن با زن و مرد با مرد نیست، بلکه نفس مسلمان با مسلمان در مقابل کافر است» (همان).

گفتنی است ابن عطیه از مفسران مالکی مذهب و از رجال سیاسی اندلس (وزیر و قاضی) در

دوره مرابطون است (ابن خاقان، ۱۴۰۶، ص ۶۵۵). چه بسا موقعیت سیاسی وی مانع از ارائه نظر حقیقی خود نسبت به دیه زن شده است؛ زیرا چگونه ممکن است وی تغییر نوع دیه در طول زمان، متناسب شرایط اقتصادی مناطق گوناگون را تبیین کند و به میزان دیه مرد و زن کافر نسبت به دیه مرد و زن کافر اشاره نماید، ولی به میزان دیه زن مسلمان نسبت به مرد مسلمان بی تفاوت باشد! (ابن عطیه اندلسی، ۱۴۲۲، ج ۲، ص ۹۳).

۵-۳. قرطبی

قرطبی همانند ابن عطیه، به تساوی دیه زن و مرد، یا به تصنیف دیه زن تصریح نکرده است، ولی قراین موجود، بیانگر تساوی دیه زن و مرد در دیدگاه وی می باشد:

– به تصنیف دیه زن ذیل آیه ۱۷۸ سوره بقره اشاره نکرده است.

– آیه ۱۷۸ سوره بقره را مجمل می داند که آیه ۴۵ سوره مائده را تبیین کرده است (قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۶۴-۶۷).

– تصریح بر اینکه تأکید بر قصاص قاتل در مقابل مقتول، تنها هدف آیه ۱۷۸ سوره بقره است؛ یعنی جنسیت در آیه محل بحث نیست، بلکه عدالت در قصاص مد نظر است (همان).

– نقد وی به تمامی نقل قول ها، به تساوی قصاص زن و مرد بدون رد فاضل دیه ختم شده است (همان، ج ۲، ص ۲۴۷-۲۴۸).

از آنجا که قرطبی همانند ابن عطیه، موضع خویش را نسبت به دیه زن روشن نمی کند، مبنایی در این باره نمی توان بر نکات تفسیری وی استخراج کرد.

گفتنی است ابن عطیه از دانشمندان متأخر در دیار غرب (اندلس) بود که به تخلیص و تهذیب منقولات تفسیری همت گماشت و آنچه را قرین صحت بود، برگزید و پس از او قرطبی راه وی را پیمود (ابن خلدون، ۱۳۹۳، ص ۴۳۹-۴۴۰)؛ بر همین اساس ذکر منقولات تفسیری ذیل آیات دیه – در تفسیر آن دو – که تساوی دیه زن و مرد از همه آنها منتج می شود، در اصل نمایانگر دیدگاه مشترک دو مفسر مالکی مذهب است.

قرطبی همانند ابن عربی و ابن عطیه به چالش های تفسیری ذیل آیات دیه اشاره نکرده است و این امر بیانگر این است که چه بسا چالش های پیش گفته در عصر این مفسران مطرح نبوده است.

۵.۴. ابن عاشور

باتوجه به فاصله زمانی حیات ابن عاشور (قرن چهاردهم) تا ابن عربی (قرن پنجم تا ششم) که نزدیک به ده قرن می‌گذرد، تغییرات اساسی در موقعیت زنان ایجاد شده است؛ به گونه‌ای که حضور فعال و مؤثر آنان را در بخش‌های گوناگون جامعه (پزشک، معلم، محقق، سیاست‌مدار و...) که پیش‌تر در اختیار مردان بوده است، شاهدیم و باتوجه به اینکه چالش‌های تفسیری ذیل آیات دیه در عصر ابن عاشور مطرح بوده است، باوجود این تغییری در آرای ابن عاشور که از مفسران نواندیش و دارای آرای اصلاحی و صاحب‌نام عصر حاضر در غرب جهان اسلام است، به چشم نمی‌خورد. این امر درحالی است که واقعیت‌های اجتماعی جامعه هر مفسر به‌عنوان پیش‌فرض و از عوامل مؤثر در برداشت‌های تفسیری است (ایازی، ۱۳۸۸، ص ۱۳).

گفتنی است وی ذیل عبارت «وَكُتِبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ...» (مانده: ۴۵) می‌نویسد «حکم قطعی مساوات در قصاص برای دو شریعت یهود و اسلام است که هدف دیرینه خداوند بوده است»، باوجود این بدون ارائه مبنایی، دیه زن را نصف دیه مرد بیان می‌کند (ابن عاشور، ۱۴۲۰، ج ۵، ص ۱۱۸-۱۱۹).

این‌گونه به نظر می‌رسد که این فهم ابن عاشور، متأثر از دیدگاه وی نسبت به هویت انسانی زن باشد؛ زیرا او همانند دیگر مفسران غرب جهان اسلام، به فروتری زن و فراتری مرد معتقد است؛ بدین جهت که آنان مرد را مبدأ خلقت زن می‌دانند (ابن عربی، ۱۴۰۸، ج ۳، ص ۱۱۶۰/ ابن عطیه اندلسی، ۱۴۲۲، ج ۴، ص ۵۲۰/ قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۱۰، ص ۱۴۳/ ابن عاشور، ۱۴۲۰، ج ۲۴، ص ۲۲).

نتیجه

یافته‌های پژوهش حاضر بدین‌قرارند:

الف) کار ما تفسیر پژوهی است نه تفسیر. یعنی به سنجش و ارزیابی مفسران یک دوره پرداختیم. فلذا آراء آنها، آراء نویسنده نیست و ما در مقام تفسیر نبودیم.

ب) هرچند همه مفسران غرب جهان اسلام، برای زن رتبه انسانی پایین‌تری نسبت به مرد قائل‌اند، ولی از این میان ابن عربی تنها مفسری است که صریحاً میزان دیه را با رتبه انسانی زن و مرد

مرتبط دانسته است و تنصیف دیه زن را به سبب فرع دانستن وی، امر بدیهی تلقی کرده و بر چالش‌های موجود در آن زمینه صحنه گذاشته است. وی برای اثبات دیدگاه خویش به آیات، حدیث نبوی، اجماع و قیاس استناد کرده است.

ج) اشاره به برتری مرد نسبت به زن از نظر هویت انسانی به عنوان مبنا در تعیین دیه، نتیجه‌ای جز تداوم انواع ظلم و ستم علیه زن که در دوران جاهلیت جاری بوده، ندارد. حال آنکه طبق آیه ۱۳ سوره حجرات، تقوا تنها میزان ارزیابی همه انسان‌هاست و افضل بودن اکتسابی است. مؤید آن، یکسان بودن زن و مرد در رشد کمالات معنوی و انسانی و دریافت پاداش است که در آیه ۳۵ سوره احزاب بدان تصریح شده است؛ بنابراین جنسیت، نقشی در فراتری یا فروتری انسان‌ها ندارد و برتری مرد بر زن، یک حقیقت شرعی نیست تا به عنوان مبنا در تعیین دیه قرار بگیرد.

د) عالمان و فقها تأکید دارند که تفاوت دیه زن و مرد نباید به تفاوت در جایگاه انسانی و ارزشی آن دو صنف، تفسیر شود و از جهت مالی تنصیف دیه را به کارکرد متفاوت اقتصادی زن و مرد در خانواده می‌دانند؛ چراکه هزینه‌ها و تعهدات مالی بر عهده شوهر است و با ازمیان رفتن او اساس اقتصادی خانواده از هم می‌پاشد و دیه تا حدودی جایگزین آن است.

ه) ابن عطیه و قرطبی از دانشمندان متأخر مغرب‌زمین (اندلس) بودند که به تخلیص و تهذیب منقولات تفسیری همت گماشتند و آنچه را قرین صحت بود، برگزیدند؛ براین اساس صرفاً ذکر آن دسته از منقولات تفسیری ذیل آیات دیه - در تفسیر آن دو - که تساوی دیه زن و مرد بدون رد فاضل دیه از آنها منتج می‌شود، در اصل نمایانگر دیدگاه مشترک دو مفسر مالکی‌مذهب است که قراین موجود در تفسیر آنها مؤید این فهم می‌باشد.

ی) ابن عاشور به عنوان مفسر نواندیش، نه تنها نگاه نقادانه به بحث «تنصیف دیه زن» نداشته است، بلکه با تصریح بر تنصیف دیه زن بدون ارائه استنادی در این باره، پاسخ به چالش‌های ایجاد شده در پی تنصیف دیه زن و نگاه جنسیتی در قرآن را ابتر گذاشته است.

منابع

۱. ابن بشکوال، خلف بن عبد الملك؛ الصلة فی تاریخ ائمة اندلس؛ قاهره: مكتبة الثقافة الدينية، ۲۰۱۰م.
۲. ابن حزم، علی بن احمد؛ المحلی؛ بیروت: دارالفکر، ۱۴۰۸ق.
۳. ابن خاقان، فتح بن محمد؛ قلائد العقیان و محاسن الأعیان؛ تحقیق حسین یوسف خریوش؛ اردن: مكتبة المنار، ۱۴۰۶ق.
۴. ابن خلدون، عبد الرحمن؛ مقدمه ابن خلدون؛ ترجمه محمد پروین گنابادی؛ تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۹۳.
۵. ابن عاشور، محمد طاهر؛ التحرير والتنوير؛ بیروت: مؤسسة التاريخ العربی، ۱۴۲۰ق.
۶. ابن عربی، محمد بن عبد الله؛ أحكام القرآن؛ بیروت: دارالجليل، ۱۴۰۸ق.
۷. ابن عطیة اندلسی، عبد الحق؛ المحرر الوجیز فی تفسیر کتاب العزیز؛ تحقیق عبد السلام عبد الشافی؛ بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۲ق.
۸. ابن قدامة مقدسی، عبد الله بن احمد؛ المغنی؛ مصر: مكتبة القاهرة، ۱۴۰۵ق.
۹. ابن قیم جوزیه، محمد بن ابی بکر؛ أعلام الموقعین؛ بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۱ق.
۱۰. ابن منظور، محمد بن مکرم؛ لسان العرب؛ بیروت: دار صادر، ۱۴۱۰ق.
۱۱. امیدی، جلیل و سهیلا رستمی؛ «دیه زن، رویارویی دو دیدگاه در فقه اهل سنت»، مطالعات حقوق خصوصی؛ ش ۴، زمستان ۱۳۸۹، ص ۳۹-۵۶.
۱۲. ایازی، محمد علی؛ «بررسی نظریه مشهور در تفاوت دیه زن و مرد»، بانوان شیعه؛ ش ۲۱، پاییز ۱۳۸۸، ص ۲۹-۷۰.
۱۳. جزیری، عبد الرحمن؛ الفقه علی المذاهب الأربعة؛ بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۴۰۶ق.
۱۴. جوادی آملی، عبد الله؛ زن در آئینه جلال و جمال الهی؛ قم: نشر اسراء، ۱۳۸۸.
۱۵. —؛ مبادئ اخلاق در قرآن؛ قم: نشر اسراء، ۱۳۷۶.
۱۶. حاجی ده آبادی، احمد؛ «فاضل دیه و حیطة اختیار ولی دم در قتل زن»، مطالعات راهبردی زنان؛ ش ۴۵، پاییز ۱۳۸۸، ص ۱۱۵-۱۴۲.

۱۷. راغب اصفهانی، حسین بن محمد؛ ترجمه مفردات ألفاظ القرآن؛ تهران: مرتضوی، ۱۳۷۴.
۱۸. رشیدرضا، محمد؛ تفسیر المنار؛ بیروت: دارالمعرفة، [بی تا].
۱۹. زحیلی، وهبه؛ التفسیر المنیر؛ بیروت: دارالفکر المعاصر، ۱۴۱۱ق.
۲۰. زرکلی، خیرالدین؛ الأعلام؛ بیروت: دارالعلم للملایین، ۱۹۸۰م.
۲۱. سانو، قطب مصطفی؛ معجم مصطلحات أصول الفقه؛ بیروت: دارالفکر، ۲۰۰۶م.
۲۲. سرخسی، محمد بن احمد؛ المبسوط؛ بیروت: دارالمعرفة، ۱۴۱۴ق.
۲۳. شکیب انصاری، محمود، محمود آبدانان مهدیزاده و کبری محمدی ساری بگلو؛ «نظرات نحوی ابن عاشور در توجیه منصوبات متشابه در تفسیر "التحریر والتتویر"»، پژوهش های زبان شناختی قرآن؛ ش ۷، بهار و تابستان ۱۳۹۴، ص ۹۳-۱۰۴.
۲۴. شلتوت، محمود؛ الإسلام: عقيدة و شريعة؛ مصر: دارالشروق، ۱۴۲۱ق.
۲۵. شهیدی پاک، محمدرضا؛ «نقش شهر طلیطلعه در انتقال علوم و معارف اسلامی به اروپا در قرون وسطی»، دستاوردهای نوین در مطالعات علوم اسلامی؛ ش ۴، تابستان ۱۳۹۷، ص ۱۰-۲۰.
۲۶. صانعی، یوسف؛ فقه و زندگی؛ قم: فقه الثقلین، ۱۳۹۵.
۲۷. طباطبائی، سید محمد حسین؛ المیزان فی تفسیر القرآن؛ بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، ۱۳۹۰.
۲۸. طوسی، محمد بن حسن؛ الإستبصار؛ تحقیق سید حسن خراسان و شیخ محمد آخوندی؛ قم: دارالکتب الإسلامیه، ۱۳۶۳.
۲۹. عوده، عبدالقادر؛ التشریع الجنائی الإسلامی؛ مشهد: بنیاد پژوهش های آستان قدس رضوی، ۱۳۷۳.
۳۰. فیومی، احمد بن محمد؛ المصباح المنیر؛ بیروت: مكتبة العلمیه، ۱۴۱۵ق.
۳۱. قرطبی، محمد بن احمد؛ الجامع لأحكام القرآن؛ تهران: ناصر خسرو، ۱۳۶۴.
۳۲. ماوردی، علی بن محمد؛ الحاوی الکبیر؛ بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۴ق.
۳۳. متین، رویا؛ «آزادی، جنسیت، ادیان الهی»، بانوان شیعه؛ ش ۳، بهار ۱۳۸۴، ص ۴۹-۶۸.
۳۴. محفوظ، محمد؛ تراجم المؤلفین التونسیین؛ بیروت: دارالغرب الإسلامی، ۱۹۹۴م.
۳۵. مروارید، علی اصغر؛ الینابیع الفقیه؛ بیروت: دارالتراث الإسلامی، ۱۴۱۰ق.
۳۶. مشینی، مصطفی ابراهیم؛ مدرسة التفسیر فی الأندلس؛ بیروت: مؤسسة الرساله، ۱۴۰۶ق.
۳۷. مفید، محمد بن محمد؛ المقنعة؛ قم: کنگره هزاره شیخ مفید، ۱۴۱۳ق.

۳۸. مکارم شیرازی، ناصر؛ تفسیر نمونه؛ تهران: دارالکتب الإسلامیه، ۱۳۷۱.
۳۹. ناصری طاهری، عبدالله؛ مقدمه‌ای بر تاریخ مغرب اسلامی؛ قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۹۱.
۴۰. نووی، یحیی بن شرف؛ المجموع فی شرح المذهب؛ جده: مکتبة الإرشاد، ۱۹۹۱م.
۴۱. هیشمی، علی بن ابی بکر؛ مجمع الزوائد؛ بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۰۸ق.

موجهات قرآنی حقانیت حکومت اسلامی در عصر غیبت در چهارچوب اندیشه سیاسی شهید آیت الله سید محمد باقر صدر^{*}

حمیدرضا پرهیزکاری^{*}
قدرت الله رحمانی^{**}

چکیده

شهید آیت الله سید محمد باقر صدر یکی از مجتهدان برجسته حوزه علمیه است که در عرصه ساخت نظامات اجتماعی، در روش فقهایی خویش توجه ویژه‌ای به قرآن دارد؛ بنابراین خصوصیت بسیار مهم شهید صدر این است که همه مباحث از جمله اندیشه سیاسی را بر محور قرآن تبیین کرده است. ایشان در فرآیند اجتهادی و استنباط احکام اجتماعی خود از میان منابع اربعه، بر منبع قرآن تأکید بیشتری دارد. حضور پُررنگ قرآن در آثار ایشان از جمله «المدرسة القرآنية» و «الإسلام يقود الحياة» کاملاً مبرهن و روشن به نظر می‌رسد. حقانیت قدرت سیاسی، یکی از مسائل مهم عرصه عمومی و اجتماعی محسوب می‌شود که بر اساس اعتقاد شهید صدر به نظام‌مندی احکام دینی، این حقانیت نیز بخشی از طراحی و تنظیم نظامات در لایه سیاست جامعه در نظر گرفته می‌شود. از منظر علامه صدر حقانیت سیاسی در سه مرحله تأسیس، تشکیل و استمرار حکومت اسلامی قابل تبیین است. مقاله حاضر با محوریت قرآن کریم، پرسش تبیین موجهات حقانیت قدرت سیاسی در عصر غیبت مبتنی بر اندیشه سیاسی شهید آیت الله صدر را از طریق روش کتابخانه‌ای به صورت توصیفی و تحلیلی بررسی می‌کند؛ بنابراین در پژوهش حاضر علاوه بر اصول قرآنی حقانیت سیاسی قدرت، نسبت میان مشروعیت و مقبولیت تبیین می‌شود.

واژگان کلیدی: حقانیت سیاسی قدرت، حکومت اسلامی، شهید صدر، ولایت فقیه، امت.

* فارغ‌التحصیل دکتری حقوق عمومی دانشگاه علامه طباطبائی / نویسنده مسئول (parhizkari1001@gmail.com).

** دانشیار حقوق عمومی دانشگاه علامه طباطبائی (gh.rahmani@atu.ac.ir).

مقدمه

حقانیت قدرت سیاسی، بخشی از نظام سیاسی در عرصه عمومی و اجتماعی محسوب می‌شود. اقتدار و قدرت در جامعه و تصرف قهری دولت در امورات فردی و اجتماعی، نیاز به توجیه شرعی دارد؛ چراکه بر اساس مبانی دینی، اصل اولی در اعمال اقتدار و قدرت امورات فردی و اجتماعی مردم، عدم ولایت است؛ بنابراین اصل بر عدم اعمال قدرت و ولایت بر دیگری خواهد بود. این اصل در مبانی اسلامی بر اساس وجود خداوند متعال معنا و مفهوم می‌یابد؛ زیرا چنانچه مجوز شرعی اعمال ولایت وجود داشته باشد، این اصل نقض می‌شود؛ براین اساس انسان دین‌دار مبتنی بر دستورات شارع مقدس، زندگی فردی و اجتماعی خویش را اداره می‌کند و در عرصه حکومت نیز اجازه شارع مقدس باعث مشروعیت بخشی به اعمال قدرت در عرصه عمومی جامعه می‌شود و مشارکت مردم نسبت به شرع، نقش تأسیسی به منظور تشکیل حکومت را ندارد، بلکه این نقش در وجود یا عدم وجود این حکومت می‌تواند بسیار مؤثر باشد. یکی از مهم‌ترین منابع دینی که این مجوز شرعی را می‌تواند صادر کند، قرآن است و فقیه با استنباط فقهایی خویش از قرآن این اجازه را می‌دهد.

شهید آیت‌الله سید محمد باقر صدر یکی از مجتهدان برجسته حوزه علمیه است که در عرصه ساخت نظامات اجتماعی، در روش فقهایی خویش توجه ویژه‌ای به قرآن کریم دارد؛ بنابراین خصوصیت بسیار مهم شهید صدر این است که همه مباحث از جمله اندیشه سیاسی را بر محور قرآن تبیین کرده است. ایشان در فرآیند اجتهادی و استنباط احکام اجتماعی خویش از میان منابع اربعه، بر منبع قرآن کریم تأکید بیشتری دارد. حضور پُررنگ قرآن در آثار ایشان از جمله *المدرسة القرآنية و الإسلام يقود الحياة*، کاملاً مبرهن و روشن به نظر می‌رسد. اهمیت علامه شهید صدر به مبحث قرآن تا آنجاست که یکی از اقدامات مهم ایشان در ماه‌های منتهی به شهادت، راه‌اندازی درس تفسیر قرآن کریم بوده که این مباحث در قالب کتاب *السنن التاريخية في القرآن* چاپ شده است. آیت‌الله صدر این بحث را به صورت هفته‌ای دو روز جایگزین درس خارج عادی خویش مطرح کرد و مجموعاً چهارده جلسه بیشتر ادامه نیافت و بحث‌های فوق‌العاده ارزشمند و پُربهایی را در مورد سنت‌های تاریخی، سنت‌های الهی در تاریخ و جامعه و از جمله پایه‌های نظریه سیاسی و اندیشه سیاسی خود را بحث کرد.

علامه صدر در بحث حقانیت قدرت سیاسی، سازوکاری سه مرحله‌ای تعریف می‌کند که این سازوکار در مراحل تأسیس، تشکیل و استمرار حکومت اسلامی تبیین می‌شود. گفتنی است با توجه به تطورات اندیشه‌ای ایشان از دوران جوانی تا زمان شهادت، تصور رایج بر اساس اندیشه‌های دوران جوانی ایشان شکل گرفته است و به دلیل رجوع به روایت‌های دیگران از اندیشه‌های علامه شهید و عدم توجه به همه کتب ایشان، اندیشه‌های ایشان ناقص فهم می‌شود. بیشتر اندیشمندان در بحث حقانیت قدرت سیاسی، به نظریه «خلافة الإنسان و شهادة الأنبياء» و نیز حکومت شورایی ایشان استناد کرده‌اند و نظر ایشان را ذیل نظریه انتخاب قرار داده‌اند که به نظر می‌رسد با توجه به کتب فتوایی شهید صدر، این نظریه صحیح به نظر نمی‌رسد؛ بنابراین به منظور اظهار نظر در مورد نظریات ایشان، علاوه بر بررسی جامع همه کتب شهید صدر، لازم است اولویت توجه بیشتر به کتب فقهی و اجتهادی وی باشد.

در حوزه اندیشه سیاسی شهید صدر نیز به آثاری از جمله نظریه سیاسی شهید صدر، از نویسندگان مختلف از جمله طالب حمدانی و علی معموری و نیز آثاری با عنوان اندیشه سیاسی متفکران اسلامی، اندیشه سیاسی شهید رابع امام سید محمد باقر صدر یا نظریه‌های دولت در فقه شیعه از نویسندگان مختلف از جمله محسن مهاجرنیا، علی اکبر علیخانی، محمد حسین جمشیدی و محسن کدیور می‌توان اشاره کرد. در این کتب حقانیت سیاسی قدرت اولاً، ابتدایی بر قرآن کریم در چهارچوب اندیشه سیاسی شهید صدر ندارد و غالباً از منظر علم سیاست بدان پرداخته شده است؛ ثانیاً، تبیین حقانیت سیاسی در این کتب بر اساس تصور رایج مربوط به دوران جوانی ایشان که نظریه حکومت شورایی باشد، تبیین شده است، در حالی که او در سال‌های بعدی عمرش به نظریه ولایت عامه فقیه معتقد می‌شود. علاوه بر این عمق پرداخت به مسئله حقانیت قدرت با اشراف بر همه کتب ایشان نبوده است. مقاله حاضر با محوریت قرآن کریم، از طریق روش کتابخانه‌ای به صورت توصیفی و تحلیلی توجیحات قرآنی حقانیت قدرت سیاسی حکومت در عصر غیبت را مبنی بر اندیشه شهید صدر بررسی می‌کند.

حقانیت سیاسی بر اساس اندیشه شهید صدر در سه بخش شامل «اصول حقانیت سیاسی قدرت»، «دوگانه مشروعیت الهی و مقبولیت مردمی در حقانیت سیاسی قدرت» و «ارتباط مشروعیت و مقبولیت با یکدیگر» تبیین می‌شود.

۱. اصول حقانیت سیاسی قدرت

شهید صدر بر اساس آیات قرآن سه اصل اساسی را به منظور تبیین حقانیت قدرت سیاسی از منظر اسلام مورد بحث و بررسی قرار می‌دهد که عبارتند از ولایت الله و عدم ولایت انسان‌ها بر یکدیگر، اصل خلافت انسان در طول ولایت الهی و شهادت (گواهی) پیامبران.

۱-۱. اصل ولایت الله و عدم ولایت انسان‌ها بر یکدیگر

یکی از اندیشه‌های اصلی شهید صدر، ولایت و گسترش آن به همه حوزه‌های مربوط به زندگی اجتماعی است که به صورت مکرر در آثار متعددی به آن اشاره شده است. برای مثال ایشان در «نگاهی فقهی و مقدماتی به پیش‌نویس قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران» می‌نویسد: خداوند منشأ تمامی قوا است ... حقیقت یاد شده بدین معناست که انسان آزاد است و هیچ انسانی و طبقه‌ای و هیچ مجموعه بشری حق سیادت بر انسان ندارد و سیادت تنها از آن خداوند است. به همین جهت بر انواع مختلف استبداد و خودکامگی و اشکال مختلف استثمار و بهره‌کشی و سلطه انسان بر انسان مهر پایان زده می‌شود (صدر، ۱۳۹۴، ص ۳۰-۳۱).

شهید صدر پایه اساسی این مبنا را در کتاب رساله عملیه خود به نام «الفتاوی‌الواضحة» بحث می‌کند. ایشان آیات زیر را مطرح می‌کنند:

وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَعْمَاهُمْ كَسْرَابٌ بِقَيْعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمْآنُ مَاءً حَتَّىٰ إِذَا جَاءَهُ لَمْ يَجِدْهُ شَيْئًا وَ وَجَدَ اللَّهَ عِنْدَهُ (نور: ۳۹).

مَاتَعْبُدُونَ مِنْ دُونِهِ إِلَّا أَسْمَاءً سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَ آيَاكُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ (یوسف: ۴۰).

أَأَرْبَابٌ مُتَفَرِّقُونَ خَيْرٌ أَمِ اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ (یوسف: ۳۹).

ذَلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَهُ الْمُلْكُ وَالَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ مَا يَمْلِكُونَ مِنْ قِطْمِيرٍ (فاطر: ۱۳).

علامه شهید مستند به آیات مورد اشاره معتقد است ارتباط انسان به خداوند به واسطه وصف مطلق و یگانه او باعث می‌شود همه آرزوهای مطلق موهوم انسانی دفع شود و از جمله این آرزوها و همیات، بت پرستی و پرشش خدای ساختگی است که در جنگ مستمر و دائمی با آن قرار دارد. اینها انسان را از سراب قدرت‌های مطلق کاذبی که سد راه او به سمت خداوند و دور کردن او از هدف ولایت الهی خداوند می‌شود، آزاد می‌کند. چنانچه به شعار اصلی «لا إله إلا الله» توجه شود، نزدیکی زیاد انسان به خداوند یگانه به عنوان حق مطلق و نفی هرگونه قدرت‌های مطلق ساختگی

ازجمله مهم‌ترین نتایج این توجه محسوب می‌شود. مسیر تاریخ تاکنون نیز بر دفع این قدرت‌های مطلق ساختگی و ارتباط وثیق با خداوند بنا شده است؛ چنانچه حرکت انسان ارتباط مستقیمی میان دوری از خداوند ساختگی و ارباب متفرقون و جذب به سمت خداوند متعال و برعکس وجود دارد؛ بنابراین دافعه قدرت‌های مطلق ساختگی و جاذبه خداوند یگانه به‌عنوان حق مطلق در شعار «لا إله إلا الله» دو وجه حقیقت واحدند و آن حقیقت، مستغنی نبودن انسان در طول تاریخ زندگی خود از این دافعه و جاذبه در آن شعار است که باعث کمک به آزادی استعدادهای انسان و آزادی او از هر قدرت مطلق کاذب می‌شود (صدر، ۱۴۲۲، ج ۱، ص ۷۵۷-۷۵۸).

براین اساس ریشه اصل حاکمیت انسان بر سرنوشت خویش، به اصل «عدم ولایت کسی بر دیگری» برمی‌گردد و ریشه این اصل نیز در اصل ولایت الهی است. چنان‌که آیت الله شهید صدر می‌فرماید: وجود رابطه اقتداری رب - عبد یا ربوبیت - عبودیت، بیانگر اصل اساسی «حاکمیت مطلقه» خداوند بر جهان و انسان است. خداوند بر مبنای حکمت خویش انسان را آفرید و او را به دلیل دارا بودن گوهر عقل و نیروی تعقل و تدبر، کرامت و فضیلتی ذاتی و فطری بخشید. انسان به اعتبار «عقل»، «نیروی تعقل»، «اندیشه»، قدرت «تشخیص» و «استنباط» در طی طریق، اخذ تصمیم و اراده بر سرنوشت خود و اداره امور زندگانی خویش از «آزادی» و «اختیار» برخوردار گشت و هیچ‌کس بر او سلطه و نفوذ ندارد. این ویژگی‌های فطری و استعدادهای ذاتی به انسان، حق تعیین سرنوشت خویش را می‌دهد. شهید صدر از این حاکمیت یا ولایت اعطایی خداوند به بشر به صورت جعل تکوینی ذیل عناوین «خلافة العام»، «خلافة الإنسان»، «استخلاف»، «استئمان» و «استئمان» یاد می‌کند که مبنای ایجاد دولت، نظام سیاسی و تشکیل حکومت می‌باشد؛ از این رو مسئله خلافت انسان از دیدگاه قرآن، درحقیقت شالوده حکومت انسان بر هستی است (همو، ۱۳۹۴، ص ۱۵۶-۱۵۷).

براین اساس اصل ولایت الله و عدم ولایت انسان‌ها بر یکدیگر جز آنچه خدای متعال بدان دستور داده، ازجمله اصول اساسی دین مبین اسلام است. در جهان‌بینی توحیدی، خداوند متعال منشأ حق حاکمیت به حساب می‌آید. قرآن کریم بر اساس آیه «اتَّخِذُوا أَنْبَاءَهُمْ رُؤُسًا مِنْ دُونِ اللَّهِ» (توبه: ۳۱) افرادی را که زمام امور خویش را به دیگران داده‌اند، به آنها حق رهبری، تربیت و ربوبیت در زندگی را اعطا می‌کنند، سرزنش می‌کند؛ بنابراین هیچ فرد یا افرادی حق حاکمیت و

هدایت زندگی اجتماعی و وضع برنامه‌های آن و قانونگذاری را در برابر خداوند ندارد (صدر، ۱۴۲۱، ص ۱۰۳).

به لحاظ فقهی نیز تعبیر ملا احمد نراقی مبنی بر «إِنَّ الْأَصْلَ عَدَمُ ثُبُوتِ وَلَايَةِ أَحَدٍ عَلَى أَحَدٍ إِلَّا مِنْ وَلَاةِ اللَّهِ سُبْحَانَهُ» (نراقی، ۱۴۱۷، ص ۲۵۹) و تعبیر شیخ جعفر کاشف‌الغطاء مبنی بر «إِنَّ الْأَصْلَ أَنْ لَا يَكُونَ لِأَحَدٍ بَعْدَ اللَّهِ تَعَالَى سُلْطَانٌ عَلَى أَحَدٍ لَتَسَاوِيهِمْ فِي الْعِبَادَةِ وَ لَيْسَ لِأَحَدٍ مِنَ الْعِبَادِ تَسَلُّطٌ عَلَى أَمَثَالِهِ بَلْ لَيْسَ لِغَيْرِ الْمَالِكِ مُطْلَقاً سُلْطَانٌ عَلَى مَمْلُوكٍ مِنْ دُونِ إِذْنِ مَالِكِهِ» (کاشف‌الغطاء، ۱۴۲۲، ص ۳۷)، گویای وجود اصلی اولی مبنی بر این است که هیچ‌کس بر دیگری حاکمیت و سرپرستی ندارد و حکم و دستور هیچ فرد بر دیگری ساری و نافذ نیست.

۱-۲. اصل خلافت انسان در طول ولایت الهی

شهید صدر بر اساس آیات ذیل، خلافت عامه انسان را بر اساس قرآن کریم به اثبات می‌رساند (صدر، ۱۴۲۱، ص ۱۲۳-۱۲۴):

وَ إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَ يَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَ نَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَ نُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ * وَ عَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ * قَالُوا سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ * قَالَ يَا آدَمُ أَنْبِئْهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ فَلَمَّا أَنْبَأَهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ قَالَ أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ إِنِّي أَعْلَمُ غَيْبَ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ وَ أَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَ مَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ (بقره: ۳۰-۳۳).

إِذْ جَعَلَكُمْ خُلَفَاءَ مِنْ بَعْدِ قَوْمِ نُوحٍ (اعراف: ۶۹).

ثُمَّ جَعَلْنَاكُمْ خَلَائِفَ فِي الْأَرْضِ (ص: ۲۶).

يَا دَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ (يونس: ۱۴).

شهید صدر درباره خلافت انسان معتقد است طبق قرآن کریم، خداوند انسان را به خلافت خود بر زمین تشرف داد و او را بر همه عناصر جهان هستی امتیاز بخشید و انسان را خلیفه خود در زمین قرار داد. بر اثر این خلافت، انسان شایستگی آن را یافت که فرشتگان بر او سجده کنند و همه نیروهای ظاهری و پنهانی جهان از او اطاعت کنند. ایشان بر این نکته تأکید می‌کند که این خلافتی که خداوند در آیات قرآن از آن حکایت می‌کند، به شخص آدم اختصاص ندارد، بلکه جنس آدمی به طور کلی منظور است. درباره گستره این خلافت نیز معتقد است از آنجاکه خداوند

قادر متعال، پروردگار زمین و همه خیرات آن است، خلیفه و جانشین خدا در زمین نیز جانشین خدا در همه این امور بوده و با خلافت انسان، حکومت وی بر همه هستی شکل می‌گیرد. به همین صورت است که حکومت انسان بر خود نیز بر این پایه درست می‌شود. همان‌گونه که حکومت مردم بر مردم یعنی حق حاکمیت ملی نیز به عنوان خلیفه خدا بودن انسان‌ها می‌تواند مشروع و قانونی باشد (همان، ص ۱۲۷-۱۲۸).

براین اساس حاکمیت ناشی از خلافت، حقی طبیعی است که ناشی از علاقه ذاتی مالک نسبت به مملوک بوده و این امر همان حاکمیت حقیقی خداوند است و حاکمیت انسان، همان حقی است که افراد انسانی بر مبنای آن می‌توانند سرنوشت جمعی خویش را رقم زنند. این حق، اولاً ناشی از حق حاکمیت الهی است که تحت عنوان استخلاف و استثمam به انسان واگذار شده است؛ ثانیاً، اعتباری، نسبی و محدود است (پورفرد، ۱۳۸۷، ص ۱۷۲).

همچنین قرآن کریم همان‌گونه که از فرآیند جانشینی انسان توسط خدا سخن می‌گوید، بر اساس آیه «إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا» (احزاب: ۷۲)، از این نیز سخن می‌گوید که این «بار» را به عنوان امانتی عظیم که بر دوش تمامی هستی سنگینی می‌کرد، حمل آن را انسان عهده‌دار شد؛ به همین دلیل خلافت و جانشینی به معنای سپردن امانت است و امانت، مسئولیت به دنبال می‌آورد و احساس وظیفه را بر انسان مقرر می‌کند و بدون این مسئولیت نمی‌تواند این مسئولیت را به دوش بکشد؛ چراکه مطابق آیه «إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولًا» (اسراء: ۳۴)، این پیمان، پرسش می‌شود؛ بنابراین مسئولیت رابطه دوطرفه است و مسئولیت، التزام و تعهد ایجاب می‌کند و انسان به میل خود نمی‌تواند از چهارچوب تعیین شده خداوند دوری کند، بلکه باید با اجرای احکام الهی در میان بندگان و سرزمین‌های خداوند، امانت خداوندی را ادا کند (صدر، ۱۴۲۱، ص ۱۲۹-۱۳۰).

همچنین بر اساس مطالب گذشته، شهید صدر حاکمیت را اصالتاً از آن خدا می‌داند و از نظر ایشان تحکیم این حقیقت بزرگ، عظیم‌ترین انقلابی است که به وسیله پیامبران آغاز شد و آنها برای آزادکردن انسان از عبودیت انسان خود را در میدان مبارزه افکندند. مقصود از حاکمیت مطلقه الهی این است که خدا انسان را آزاد آفرید و هیچ‌کس و هیچ طبقه و هیچ گروهی بر وی سروری ندارد و همانا حاکمیت ویژه خداوند است (همان، ص ۹)، اما این امر بدان معنا نیست که انسان هیچ‌گونه

حقّی درجهت تعیین سرنوشت خویش نداشته باشد. انسان به مفهوم عام کلمه دارای حق ولایت و حاکمیت عامه و عمومی می‌باشد و تک‌تک افراد انسانی در دارابودن این حق مشترک‌اند. شهیدصدر این حق ولایت را گسترش می‌دهد و آن را به مفهوم حق حاکمیت سیاسی و اجتماعی مطرح می‌کند (جمشیدی، ۱۳۷۷، ص ۱۷۲).

او با استناد به آیه «وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيَطِيعُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ» (توبه: ۷۱)، قاعده قرآنی «حاکمیت امت» را استنباط می‌کند و می‌گوید این آیه از ولایت سخن به میان می‌آورد و اینکه هر انسان باایمانی نسبت به انسان باایمان دیگر، دارای حق ولایت بوده و منظور از ولایت، سرپرستی و حاکمیت امور اوست؛ به همین دلیل به موضوع امر به معروف و نهی از منکر - برای نمونه - اشاره می‌کنماید و این حقّی عمومی است که همگان در دارابودن آن برابرند (صدر، ۱۴۲۱، ص ۱۷۱).

براین اساس شهیدصدر در اینجا از سویی از ولایتی سخن می‌گوید که جنبه سرپرستی، تولی امور و فرمانروایی دارد و این را یک حق می‌داند و همگان را در دارابودن چنین حقّی برابر می‌داند که این ولایت همان حاکمیت به مفهوم سیاسی و اجتماعی است. از سوی دیگر شهیدصدر نقطه آغاز در حکومت اسلامی که در حقیقت برگرفته از جهان‌بینی توحیدی و مذهب الهی تشیع است را از خلافت انسان در نظر می‌گیرد که پس از طی مسیر نظری خاص، به ولایت الهی و سپس محدوده اراده انسان ذیل ولایت الهی ختم می‌شود؛ بنابراین جامعه انسانی به عنوان جانشین خدا در زمین ذیل ولایت الهی برای اداره و تدبیر امور خود به ایجاد دولت و در نتیجه تشکیل حکومت می‌پردازد؛ به همین دلیل پایه و اساس تشکیل حکومت، خلافت عامه انسان است. اگر انسان جانشین خدا در زمین نباشد، چگونه می‌تواند به تدبیر امور جامعه بپردازد و در آن تصرف نماید. خلیفه بودن یعنی توانایی بالقوه ایجاد دولت و تشکیل سازمان‌های حکومتی را داشتن و بر همین اساس بر انسان است که این توانایی و استعداد بالقوه را به نیروی بالفعل تبدیل کند و دولتی را به وجود آورد و برای تأمین اهداف دولت به تشکیل حکومت و نهادهای سیاسی بپردازد. دولت و جامعه‌ای سیاسی است که از طریق آن بُعد سیاسی خلافت انسان تحقق می‌یابد (جمشیدی، ۱۳۷۷، ص ۲۰۱). شهیدصدر از خلافت عامه انسان با عنوان «خط خلافت» یاد می‌کند.

طبیعتاً انسان به دلیل ناتوانی در رفع نیازها و حوایج دنیوی خویش به حیات جمعی نیازمند است تا به وسیله دیگران و استفاده از توانایی‌های که آنها دارند و او از آن بی‌بهره است، به حیات خود استمرار ببخشد، ولی اجتماع و کنش‌های جمعی با وجود غریزه منفعت‌طلبی انسان، دچار تراحم حفظ و توسعه منافع فردی می‌شود؛ بنابراین باید ملاکی را برای وحدت راهبردهای اداره زندگی جمعی مد نظر قرار داد. همچنین این ملاک واحد است که پذیرش مقام خلافت الهی را برای نوع انسانی محقق می‌نماید. درغیراین صورت خلافت فقط به عده‌ای خاص می‌رسید و دیگران از آن مقام محروم می‌شدند. شهید صدر این ملاک و شالوده وحدت‌بخش را بر اساس آیه «فَطَرْتُ اللَّهَ الَّذِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا» (روم: ۳۰)، مقوله «فطرت» می‌داند که به وسیله آن ساختارمندی حیات اجتماعی در صبغه واحد شکل می‌گیرد (سعدی و همکاران، ۱۳۹۸، ص ۲۰۶).

۱-۳. اصل شهادت (گواه) پیامبران

شهید صدر دومین پایه اصلی نظریه خود را مفهوم «شهادت» قرار داده است. این واژه در اندیشه وی مفهومی سیاسی نیز به خود می‌گیرد و از جنبه حقوقی صرف خارج می‌شود. ایشان با استناد به آیه «وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا» (احزاب: ۷۲)، مبنی بر ویژگی‌های غریزی بشر و امکان وقوع خطا، فراموشی، معصیت، ظلم برای انسان، ضرورت وجود شهادت و گواه، در کنار خلافت انسان به منظور تکمیل این خلافت و حفظ آن از انحراف را ضروری شمرده است (صدر، ۱۳۹۴، ص ۱۵۵). به همین دلیل شهید صدر معتقد است خداوند با استناد به آیات ذیل، بحث گواه را مطرح می‌کند:

فَكَيْفَ إِذَا جِئْنَا مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ بِشَهِيدٍ وَ جِئْنَا بِكَ عَلَى هَؤُلَاءِ شَهِيدًا (نساء: ۴۱).

وَ كَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَ يَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا (بقره: ۱۴۳).

وَ كُنْتُ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا مَا دُمْتُ فِيهِمْ فَلَمَّا تَوَفَّيْتَنِي كُنْتُ أَنْتَ الرَّقِيبَ عَلَيْهِمْ وَ أَنْتَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ (مانده: ۱۱۷).

وَ يَوْمَ نَبْعَثُ فِي كُلِّ أُمَّةٍ شَهِيدًا عَلَيْهِمْ مِنْ أَنْفُسِهِمْ وَ جِئْنَا بِكَ شَهِيدًا عَلَى هَؤُلَاءِ وَ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ وَ هُدًى وَ رَحْمَةً وَ بُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ (نحل: ۸۹).

هُوَ سَمَّاكُمُ الْمُسْلِمِينَ مِنْ قَبْلُ وَ فِي هَذَا لِيَكُونَ الرَّسُولُ شَهِيدًا عَلَيْكُمْ وَ تَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ (حج: ۷۸).

براین اساس در کنار خلافت انسان، ضرورت وجود شهادت و گواهی را مطرح می‌کند (صدر، ۱۴۲۱، ص ۱۲۴-۱۲۵). این گواه بیانگر دخالت ربانی برای حفظ جایگاه خلافة‌اللهی انسان از انحراف و هدایت او به سوی اهداف خداوند است؛ زیرا خداوند بر اساس آیه «وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ وَ نَعْلَمُ مَا تُوَسْوِسُ بِهِ نَفْسُهُ» (ق: ۱۶)، از وسوسه‌ها و شهوات انسانی یاد می‌کند و چنانچه انسان به خودش واگذار شود تا نقش خویش را در خلافت بدون جهت‌دهی ایفا کند، آفرینش او عبث می‌شود؛ بنابراین انسان نیاز به دخالت ربانی دارد که این دخالت، همان وجود شهادت و گواهی است (صدر، ۱۳۹۴، ص ۱۳۵-۱۳۶). شهید صدر از این شهادت و گواهی با عنوان «خط شهادت (گواه)» یاد می‌کنند.

شهید صدر با اشاره به آیه «إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّوْرَةَ فِيهَا هُدًى وَ نُورٌ يَخُكُّمُ بِهَا التَّيِّبُونَ الَّذِينَ أَسْلَمُوا لِلَّذِينَ هَادُوا وَ الرِّبَايُونَ وَ الْأَخْبَارُ بِمَا اسْتُحْفِظُوا مِنْ كِتَابِ اللَّهِ وَ كَانُوا عَلَيْهِ شُهَدَاءَ فَلَا تَخْشَوُا النَّاسَ وَ اخْشَوُا اللَّهَ لَا تَشْرَوْا بِآيَاتِي ثَمَنًا قَلِيلًا وَ مَنْ لَمْ يَخُكِّمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ» (مائده: ۴۴)، معتقد است خط شهادت در سه گروه تحقق می‌یابد:

- پیامبران؛

- امامان که در حقیقت امتداد و گسترش خط ربانی پیامبری‌اند؛

- مرجعیت که امتداد پیشرفته خط پیامبر و امام در امر شهادت و گواهی است (صدر، ۱۳۹۴، ص ۱۵۸).

از دیدگاه شهید صدر، دو خط خلافت انسان و گواهی پیامبران با توجه به سیر تاریخی جوامع بشری مراحل را پشت سر گذاشته است. در بعضی مراحل نیز این دو خط در وجود پیامبران جمع بوده و شخص واحد، هم گواه بر امت و هم رهبر جامعه بوده و در بعضی مراحل از یکدیگر جدا بوده‌اند. شهید صدر این سیر تاریخی را از آیه ذیل و برخی روایات استنباط کرده است و می‌فرماید:

كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَ مُنذِرِينَ وَ أَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيُخَكِّمَ بِهِ النَّاسَ فِيمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ وَ مَا اخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا الَّذِينَ أُوتُوهُ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ فَهَدَى اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا لِمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ مِنَ الْحَقِّ بِإِذْنِهِ وَاللَّهُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ (بقره: ۲۱۳).

به عقیده او در پرتو آیات و روایات می‌توان فهمید خلافت انسان و گواهی پیامبران، مراحل ذیل را طی کرده است:

۱. مرحله فطرت اولیه: در این مرحله انسان خلافت خویش را در زمین با تشکیل امت

واحد آغاز کرد و پایه‌های این جامعه الهی را فطرت پاک انسانی تشکیل می‌داد. نقش گواهی پیامبران در این دوره صرفاً جنبه راهنمایی و ارشادی داشته است؛ زیرا طبق آیه مذکور، بعثت پیامبران برای حکومت میان مردم به مرحله پس از مرحله امت واحد بودن مربوط است (صدر، ۱۳۹۴، ص ۱۷۰-۱۷۳).

۲. مرحله اختلاف: به دنبال یک دوره تحقق خلافت انسان در زمین و ایجاد جامعه‌ای مبتنی بر فطرت و وحدت، تعارضات و اختلافات یکی پس از دیگری با گسترش فرزندان آدم به وجود آمد. در این زمان، جامعه به انواع گوناگون بهره‌کشی و ستم روی آورد و انحراف از مسیر فطرت آغاز شد و به جز عده‌ای مستضعف، بیشتر انسان‌ها به ظلم و ستم روی آوردند (صدر، ۱۳۹۴، ص ۱۷۳-۱۷۴).

۳. مرحله خلافت و گواهی پیامبران و امامان: به دنبال مرحله اختلاف و ناتوانی بشر، پیامبران برای تحقق خلافت عمومی انسان در زمین مأموریت یافتند و به انقلابی ضدظلم و ستم دست یازیدند که در نهایت به خلافت انسان و تشکیل دولت در زمین به دست پیامبران انجامید. پیامبران علاوه بر نقش ارشادی، به ایفای دو نقش جدید یعنی تربیت انسان‌های مبارز و تحقق انقلاب و دگرگونی در جامعه پرداختند. در این دوره دو خط خلافت انسان و گواهی در وجود پیامبر ﷺ جمع و امامت ادامه خط مشترک گواهی و خلافت پیامبر ﷺ بود (صدر، ۱۳۹۴، ص ۱۷۴-۱۸۳).

۴. گواهی و نظارت مراجع تقلید: در این مرحله، خط گواهی از خط خلافت پس از آن که هردو خط در شخص پیامبر ﷺ و امام به هم پیوسته بود، از یکدیگر جدا شد و خط خلافت به مردم و خط گواهی به عهده مراجع تقلید گذاشته شد. خط گواهی سه نوع وظیفه خطیر را به عهده مرجع می‌گذارد:

- حفظ شریعت و رسالت پیامبر از مکر معاندان، شبهات کافران و فتنه فاسقان؛

- به کارگرفتن اجتهاد در فهم احکام اسلامی؛

- مراقبت دقیق در اجرای احکام اسلام میان مردم.

تعیین مرجع گواه بر امت به وسیله صفات و مشخصات عمومی است که از سوی خداوند پیش‌بینی شده، ولی تطبیق آنها بر مراجع به عهده امت است (صدر، ۱۳۹۴، ص ۱۸۶-۱۸۸).

۲. دوگانه مشروعیت الهی و مقبولیت مردمی در حقانیت سیاسی قدرت

بر اساس اصول مطروحه در اندیشه سیاسی شهید صدر، مکانیسم حقانی سازی قدرت سیاسی مبتنی بر دوگانه مشروعیت الهی و مقبولیت مردمی در ادامه به صورت کامل تبیین و تشریح می شود.

۲-۱. ولایت فقیه به عنوان رکن اساسی مشروعیت الهی

مشروعیت الهی در اندیشه شهید صدر برآمده از اصول «ولایت الله و عدم ولایت انسان ها بر یکدیگر» و اصل «شهادت (گواه) پیامبران» است که مهم ترین تجلی آن در اندیشه علامه شهید، وجود ولایت فقیه می باشد؛ بنابراین بر اساس آیه «وَالرَّيَّانُونَ وَالْأَخْبَارُ بِمَا اسْتُخْفِطُوا مِنْ كِتَابِ اللَّهِ وَكَانُوا عَلَيْهِ شُهَدَاءً» (مانده: ۴۴)، فقها و مجتهدان نیز می توانند به واسطه ویژگی تسلط بر رسالت آسمانی، گواه بر مردم باشند و این گواه را در زمینه تشکیل حکومت و اعمال حاکمیت بر مردم تجلی دهند. این حکومت دو کارکرد اصلی دارد که عبارت اند از: ۱. مراقبت و اشراف بر فعالیت های انسان در جهت ایفای نقش خود در خلافت و جهت دهی به او به میزانی که به رسالت آسمانی و احکام و مفاهیم آن مربوط می شود. ۲. دخالت در جهت جلوگیری از انحراف و اتخاذ هرگونه تدبیر ممکن برای سلامت مسیر خلافت. ۳. فراگیری رسالت آسمانی و حفظ و حراست از آن به سبب آنچه از کتاب خدا به آنان سپرده شد (صدر، ۱۳۹۴، ص ۱۶۰-۱۶۱).

شهید صدر بر اساس پذیرش توقیع شریف و مشهور امام زمان (عج): «أَمَّا الْوَأَدَاتُ الْوَقَائِعَةُ فَرَجَعُوا فِيهَا إِلَى رِوَاةِ حَدِيثِنَا» (حرّ عاملی، ۱۳۷۲، ج ۲۰، ص ۱۴۰، ح ۳۳۴۲۴)، اعتقاد به شأنیت ولایت عامه برای فقیه را دارد. این اعتقاد در استفتایی از ایشان درباره ولایت عامه فقیه نیز کاملاً روشن و مشهود است؛ چراکه ایشان مستند روایی خویش را در اثبات این ولایت توقیع شریف می داند؛ پاسخ شهید درباره استفتای مذکور بدین شرح است:

شهید صدر در پاسخ به پرسش اول می فرماید:

الممارسة الكاملة الشاملة للولاية العامة في زمن الغيبة لم تتأت لأحد من الفقهاء، كما انما لم تتح لأكثر الأئمة أنفسهم. و أما الممارسة في حدود مايقع من قضايا و إرتباطات و حاجات للواعد الشعبية للأئمة من الشيعة المؤمنين بإمامتهم، فقد عاشها كل الفقهاء منذ بداية عصر الغيبة. و أما نجسيد هذه الولاية العامة في صبغة إجتماعية للمرجعية الدينية العامة على نحو تشكل محوراً دينياً له وكلاء في الأفسار المختلفة، فمن المظنون أن بداية ذلك كانت على يد الشهيد الأول من علماء

الإمامية: اجرای کامل و شامل ولایت عامه برای هیچ‌یک از فقها در زمان غیبت ممکن نشده است، کما اینکه برای اکثر ائمه معصومین هم فراهم نشد، ولی اجرای این ولایت در حدود مسائل و روابط و نیازهای پایگاه‌های مردمی شیعیان مؤمن به امامت اهل بیت، چیزی است که همه فقها از ابتدای عصر غیبت پیاده کرده‌اند. این ولایت عامه در چهارچوب اجتماعی مرجعیت دینی عام فقها، خود را نشان داده است؛ به گونه‌ای که این فقها به عنوان مرجعیت دینی محور باشند و در مناطق مختلف نمایندگانی داشته باشند، که توسط شهید اول از علمای امامیه آغاز شده است.

ایشان در پاسخ به پرسش دوم و سوم می‌فرماید:

هناك رواية أخرى عديدة، غير أن ما نعتمد عليه هو التوقيع خاصة في اثبات الولاية العامة. «روایات زیادی وجود دارد اما آن روایت مورد اعتماد ما به شکل خاص در اثبات ولایت عامه فقیه، همین توقيع شریف است (صدر، ۱۴۲۸، ص ۴۸۳-۴۸۴).

همچنین این دیدگاه در کتب گوناگونی که در سال‌های بعد به رشته تحریر درآورد، مشهود

است. شهید صدر در تعلیقه‌ای که بر کتاب منهاج الصالحین دارد، معتقد است:

أما إذا كان الحكم على أساس ممارسة المجتهد لولايته العامة في شئون المسلمين فلا يجوز نقضه حتى مع العلم بالمخالفة ولا يجوز لعالم بالخطأ أن يجري على وفق علمه: اگر حکم بر اساس اعمال قدرت و اختیار مجتهد برای ولایت عامه در شئون مسلمین باشد، نقض آن حتی با علم به مخالفت با مصلحت، جایز نیست و برای شخصی که علم به خطای این دیدگاه دارد، جایز نیست که مطابق با علم خودش عمل کند (صدر، ۱۴۲۵، ج ۱، ص ۲۰).

همچنین در بخش سلوک عام الفتاوی الواضحة، رفتارهای ولی امر مسلمین در عرصه حکومت، قضاوت، جنگ، روابط بین الملل و... را بررسی می‌کند. این کتاب بحث ولایت عامه فقیه در همه شئون مسلمین را مطرح می‌کند. یکی از عبارات الفتاوی الواضحة بدین شرح است:

المجتهد المطلق إذا توافرت فيه سائر الشروط الشرعية في مرجع التقليد جاز للمكلف أن يقلده كما تقدم و كانت له الولاية الشرعية العامة في شئون المسلمين شريطة أن يكون كفوءاً لذلك من الناحية الدينية والواقعية معاً: وقتی در مجتهد مطلق سایر شروط شرعی در مرجع تقلید فراهم شود، مکلف اجازه تقلید از او را همان طور که قبلاً بیان شد، دارد و او دارای ولایت شرعی عامه‌ای در شئون مسلمین است. ولایت او به همه شئون مسلمین با این شرط که دارای کفایت لازم از نظر دینی و همچنین عملی در خارج باشد، عمومیت دارد (همو، ۱۴۲۲، ج ۱، ص ۲۴).

شهید صدر در لمحة فقهية تمهيدية عن مشروع الجمهورية الإسلامية في إيران، علاوه بر تأکید

بر ولایت عامه فقیه، بر مسئله خلافت عامه توسط امت نیز اشاره دارد؛ بنابراین با بیان اینکه «إن المرجعية الرشيدة هي المعبر الشرعي عن الإسلام والمرجع هو النائب العام عن الإمام من الناحية الشرعية» بر موضع اثبات ولایت برای فقیه ثابت ماندند. در ادامه نیز مبنای «النبیة العامة للمجتهد المطلق العادل الكفوء عن الإمام» را به عنوان یکی از مبانی قانونگذاری در فقه اسلامی ناظر به ارائه تصویر حکومت اسلامی در کتاب *لمحة فقهية تمهيدية عن مشروع الجمهورية الإسلامية في إيران*، قلمداد می نماید و ولایت را به معنای قیمومت و سرپرستی بر اجرای شریعت در زندگی بشر در نظر می گیرد (همو، ۱۴۲۱، ص ۲۰-۲۴).

۲-۲. امت به عنوان رکن اساسی مقبولیت مردمی

مقبولیت مردمی در اندیشه ایشان نیز از اصل «خلافت انسان در طول ولایت الله» سرچشمه می گیرد که مهم ترین مظهر آن وجود امت در اندیشه علامه صدر است. خلافت ربانی در گرو تحقق ارزش هایی در وجود انسان است که انسان باید به تجمیع این ارزش ها در جهت ویژگی ایمان به وحدانیت خداوند اعتقاد داشته باشد. از آنجاکه این ارزش ها در ذات الهی، مطلق و نامحدود است و انسان خلیفه نیز موجود محدود تلقی می شود، طبیعی به نظر می رسد فرآیند محقق شدن این ارزش ها در انسان، در حرکتی مستمر به سوی آن موجود مطلق و سیری بی وقفه به سوی خداوند، عینیت یابد (صدر، ۱۳۹۴، ص ۱۵۶)؛ بنابراین خداوند الگو و هدف والا و آرمانی انسان قلمداد می شود و منظور از انسان نیز همان انسانیت است؛ از این رو بر اساس آیه «يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ» (انشقاق: ۶)، انسانیت در مجموع خود، به سوی خداوند در تلاشی سخت است و کدح یا تلاش مجموعه انسانیت به سوی خداوند متعال، به معنای حرکت مستمر و همراه با سختی، رنج و مجاهده انسان در نظر گرفته می شود؛ زیرا این حرکت سیر ارتقایی، تکاملی و صعودی است (صدر، ۱۳۹۵، ص ۱۶۱).

جماعتی که مسئولیت خلافت را به عهده دارد، باید تمامی شرایط عینی این حرکت مستمر را به سوی آن هدف مطلق و بزرگ فراهم کند و فضای لازم را برای آن ایجاد نماید و مناسبات اجتماعی را بر اساس ویژگی های خلافت ربانی انسان شکل دهد (همو، ۱۳۹۴، ص ۱۵۷)؛ پس این شرایط عینی و مناسبات اجتماعی می تواند در تشکیل حکومت اسلامی متبلور شود و به این واسطه زمینه

برای ایجاد یک خلافت ربانی فراهم شود؛ براین اساس امت می تواند به واسطه فراهم آوردن بستر تحقق حکومت اسلامی با رأی و نظر خود نقش خویش را ایفا کند و این رأی و نظر را در مورد عینیت بخشیدن به حکومت و اعمال حاکمیت الهی تجلی دهد.

براین اساس ایشان مبتنی بر نظریه «خلافة الإنسان و شهادة الأنبياء» و آیات «وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ» (شوری: ۳۸) و «وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ» (توبه: ۷۱)، خلافت عامه را از آن امت می داند که مطابق این اصل، امت می تواند در چهارچوب نظارت و اشراف قانونی نایب امام زمان (عج) نسبت به امور خویش اعمال حاکمیت کند (صدر، ۱۴۲۱، ص ۲۴)؛ بنابراین در اندیشه سیاسی شهید صدر تشکیل و اداره حاکمیت در حکومت اسلامی منوط به رأی و رضایت مردم به عنوان امت است؛ به همین دلیل در عصر غیبت، مسئولیت خط خلافت و خط گواهی را میان مرجع و امت و میان اجتهاد شرعی و شورای عرفی تقسیم کرده است.

باتوجه به مطالب پیش گفته، عموم مردم (امت) از جمله عناصر ثابت و عینی اندیشه سیاسی شهید است و ضرورت آن برای نظام حقوقی - سیاسی، همان ضرورت حضور عموم مردم برای شکل گیری نظام اجتماعی است. مردم در منظومه فکری شهید صدر که بیشتر با واژه «امت» مورد بحث و بررسی قرار می گیرد، جایگاه بسیار خاص و والایی دارد. خطوط کلی این جایگاه در نظریه «خلافت انسان و گواهی پیامبران» بیان شده است. تأکید شهید صدر بر واژه «امت» به جای «مردم» به دلیل محوریت داشتن وحدت فکری و اعتقادی در شکل گیری گروه خاصی از انسان هاست، درحالی که «مردم» اصطلاحاً گروهی از انسان های دارای اشتراک فرهنگی و جغرافیایی را دربرمی گیرد و وحدت اعتقادی و فکری جز ضروری آن محسوب نمی شود (صدر، ۱۳۹۳، ص ۲۱۵-۲۱۶).

شهید صدر مشاوره و نظرخواهی از مردم را از وظایف حاکم و فقیه منتخب در نظر می گیرد که فقیه در اداره حکومت تکلیف شرعی نسبت به آن دارد. او در این باره می فرماید:

خداوند متعال بر پیامبر - با آنکه رهبری معصوم است - واجب کرده که با مردم مشورت کند و آنها را از مسئولیت هایشان در خلافت آگاه کند: «و شاورهم فی الأمر فإذا عزم فتوکل علی الله» و در کارها با آنان مشورت کن و چون تصمیم گرفتی، بر خدا توکل کن؛ زیرا خداوند توکل کنندگان را دوست می دارد (همو، ۱۴۲۱، ص ۱۵۳).

۳. ارتباط مشروعیت و مقبولیت با یکدیگر

اندیشه شهید صدر نیز همچون اندیشمندان دیگر در طول زندگی ایشان تطوراتی داشته است که تحلیل نویسنده مبتنی بر نظریه آخر ایشان در عمر پُربرکت‌شان می‌باشد. ایشان دوران جوانی عمر خویش، اعتقاد به شکل شورایی حکومت داشت که روش شورا تا زمانی که در شریعت نص خاصی وجود ندارد، مورد رضایت خداوند است؛ بنابراین بر اساس آیه «وَ مَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَ رَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ» (احزاب: ۳۶)، حکومت شورایی زمانی جایز است که موضوعی به صورت شورا در میان امت باشد که نص شرعی، حکم معینی صادر نکرده باشد. در این حکومت با استناد بر آیه «وَ أَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ» (شوری: ۳۸)، منتخب مردم - اعم از فقیه یا غیر فقیه - ولایت در تشکیل و اداره حکومت دارد و این حکومت باید شکل و حدودی را برگزیند که بیشترین تناسب را با مصلحت اسلام و امت داشته باشد (صدر، ۱۴۲۸، ص ۲۵۹-۲۶۰).

علامه صدر ابتدا در دلالت آیات مذکور مبنی بر شکل شورایی حکومت تشکیک می‌کند که این شک و تردید در نامه به آیت‌الله سید محمدباقر حکیم از شاگردان برجسته ایشان کاملاً مشهود است.^۱ (حکیم، ۱۴۱۷، ص ۳۸۷-۳۸۸)؛ بر همین اساس ایشان با استفاده از نظریه تعویض^۲ سند،

۱. آیت‌الله سید محمدباقر حکیم از میان آن نامه‌ها این بخش از نامه مورخ ۱۹۶۰م را بیان می‌کند. در این نامه آمده است:

وقعت منذ اسبوعين أو قريب من ذلك في مشكلة، و ذلك اثناء مراجعتي أسس الأحكام الشرعية و بعدها، و حاصل المشكلة التوقف في آية «و أمرهم شوري بينهم» التي هي أهم تلك الأسس و بدوئها لا يمكن العمل في سبيل تلك الأسس مطلقاً كما كنت أكرر ذلك في النجف مراراً، و منشأ التوقف و جهان أو وجوه أهمها إنني لم استطع أن أجيب على الاعتراض الذي إعترضته أنت على الإستدلال بالآية و أن كنت أجبت عنه في حينه ولكن الجواب يبدو لي الآن خطأ. و إذا تم الإشكال فإن الموقف الشرعي لنا سوف يتغير بصورة أساسية. و إن لحظات تمر على في هذه الاثناء و أنا أشعر بمدى ضرورة ظهور الفرج و قيام المهدي المنتظر صلوات الله عليه، و لأزلت أتوسل إلى الله تعالى أن يعرفني على حقيقة الموضوع و يوفقني إلى حل الإشكال ولكني من جهة أخرى أخشى و أخاف كل الخوف من أن تكون رغبتني النفسية في دفع الإشكال و تصحيح مدعياتنا الأولية هي التي تدفعني إلى محاولة ذلك. و على كل حال فإن حالتي النفسية لأجل هذا مضطربة و قلقه غاية القلق، و ما الإعتصام إلا بالله. و إني أكتب هذه المسألة إليك أيها الحبيب المفدى لتشاركني التأمل فيها و تعين موقفنا منها بصورة أساسية (حکیم، ۱۴۱۷، ص ۲۵۶).

۲. نظریه تعویض سند، یکی از روش‌های تصحیح سند در علم رجال است که بر اساس آن سندی را که فردی

توقیع شریف و مشهور امام زمان (عج): «أما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا» (حرّ عاملی، ۱۳۷۲، ج ۲۰، ص ۱۴۰، ح ۳۳۴۲۴) را تصحیح کرد (نعمانی، ۱۳۹۹، ص ۲۴۸) و با تکیه بر این توقیع، اندیشه ولایت عامه فقیه را پذیرفت؛ به همین دلیل در کتب فتوایی خویش از جمله الفتاوی الواضحة و منهاج الصالحین همان گونه که در مطالب پیشین شرح داده شد، به شرح و بسط نظریه خویش مبنی بر پذیرش ولایت عامه فقیه می پردازد و همچنین وجود استفتایی از ایشان که شرح آن در مطالب گذشته آمد نیز دلیلی بر فتوایی بودن پذیرش مبنای ولایت فقیه است. افزون بر این مبنای مورد اشاره در رساله لمحّة فقهیّة تمهیدیّة عن مشروع دستور الجمهوریّة الإسلامیّة فی ایران به عنوان پیش نویس پیشنهادی شهید صدر برای قانون اساسی ایران مورد تأکید شهید صدر قرار می گیرد؛ بنابراین اعتقاد ولایت عامه فقیه را می توان از محکّمات اندیشه ای شهید صدر در نظر گرفت؛ چراکه این مسئله در آثار ایشان تکرار شده است و نیز طرح این مبحث در کتاب رساله عملیه الفتاوی الواضحة و سخن از پذیرش ولایت عامه فقیه در استفتا از اهمیت بسیاری برخوردار است؛ زیرا رساله علمیه و استفتا، مبنای ثواب و عقاب مکلفان قرار می گیرد و فقیه و مجتهد نیز در آن به دنبال حجت اعم معذرت و منجزیت است.

بعضی با استناد به رساله خلافة الإنسان و شهادة الأنبياء معتقدند شهید صدر سه دوره تغییرات از جمله: حکومت انتخابی بر اساس نظریه شورا، ولایت انتصابی عامه فقیهان و خلافت مردم با نظارت مرجعیت در نظریه ایشان وجود دارد که نظریه سوم را نظریه نهایی در باب دولت اسلامی در نظر می گیرد و ترکیبی از دو نظریه پیشین وی است؛ بنابراین شهید صدر با به کارگیری دو عنصر حق خداداد خلافت انسان و نظارت دینی مرجع صالح، پیش نویس جمهوری اسلامی ایران را طراحی می کند (کدیور، ۱۳۸۷، ص ۱۲۸-۱۲۹). ارکان اندیشه سیاسی علامه شهید شامل خلافت مردم و نظارت مرجعیت است که مستند اصلی این سخن دو رساله خلافة الإنسان و شهادة الأنبياء و لمحّة فقهیّة تمهیدیّة عن مشروع دستور الجمهوریّة الإسلامیّة فی ایران از کتاب الإسلام يقود الحياة

ضعیف در آن قرار دارد، بر طبق ضوابط و شروطی با سندی دیگر تعویض می کنند و در نتیجه روایت ضعیف به صحیح تبدیل می شود و استناد به آن صحیح خواهد بود؛ بنابراین فرض دخل و تصرف در سندی که نکته ضعیفی در آن هست و تبدیل آن به سندی دیگر را تعویض گویند؛ خواه این ضعف در قسمت اول سند باشد یا به قسمت دوم آن برگردد یا به اعتبار ضعف تمام سند باشد (حسینی حائری، ۱۳۸۰، ص ۲۳۸-۲۳۹).

می‌باشد (کدیور، ۱۳۸۷، ص ۱۲۹-۱۳۵)؛ پس مردم مبتنی بر رکن خلافت انسان، وظیفه تشکیل حکومت اسلامی را دارند و مرجعیت در این باره نقش نظارتی دارد، نه اجرایی، در حالی که این کتاب در زمره کتب گفتمانی و ترویجی شهید صدر دسته‌بندی می‌شود؛ بنابراین با توجه به تعارض میان نظریه شهید صدر مبنی بر اعتقاد ایشان به ولایت فقیه ناشی از کتب فتوایی و اعتقاد ایشان به نظارت فقیه ناشی از کتب ترویجی و گفتمانی، نظریه ناشی از کتب فتوایی ایشان ملاک قرار می‌گیرد.

اشاره به ترویجی و گفتمانی بودن کتاب *الإسلام يقود الحياة*، مورد تصریح آیت الله سید کاظم حسینی حائری، مهم‌ترین شاگرد شهید صدر نیز هست. ایشان در کتاب *ولایة الأمر* به ارائه نظرات استاد خویش علامه شهید صدر با محوریت کتاب *الإسلام يقود الحياة* می‌پردازد. او در این کتاب در صدد تنظیم استدلال‌ها و مبانی اندیشه‌ای شهید صدر در کتاب مذکور است؛ چراکه از منظر ایشان، علامه شهید کتاب مذکور را برای مخاطب عام و استدلال متناسب با شأنیت گفتمانی^۱ به‌رشته تحریر درآورده است که عمدتاً خروجی‌ها و ثمره مباحث در آن مورد بحث و بررسی قرار می‌گیرد (حسینی حائری، ۱۴۲۸، ص ۱۴۳-۱۴۴). آیت الله حائری سعی در کشف استدلال‌های فقهی مباحث استاد خویش در این کتاب می‌باشد؛ به‌همین دلیل در بیان نظرات علامه شهید، بسیار احتیاط می‌کند و در بیان استدلال‌های منتصب به مباحث استاد خویش، ابتنای تامی بر الهامات و برداشت‌های حدی خود دارد؛ بر این اساس می‌توان با این بیان ایشان از کتاب *الإسلام يقود الحياة* نتیجه گرفت که محتوای مطرح‌شده در این کتاب در نسبت با کتب فتوایی شهید صدر در زمره متشابهاً اندیشه‌ای ایشان دسته‌بندی می‌شود.

با توجه به مطالب پیش‌گفته، شهید صدر مبتنی بر اطلاق توقیع شریف، به ولایت عامه فقیه اعتقاد دارد که در این صورت فقیه می‌تواند عهده‌دار تشکیل و اداره حکومت شود؛ بر این اساس حقانیت قدرت سیاسی ناشی از مشروعیت الهی است و این مسئله از جمله محکومات اندیشه سیاسی ایشان محسوب می‌شود. ممکن است در کتب دیگر از جمله *الإسلام يقود الحياة*، مطلبی در ظاهر خلاف این مسئله یافت شود که لازم است در چهارچوب محکومات نظریه ایشان فهم شود. از سوی دیگر ایشان مبتنی بر نظریه «خلافت الإنسان و شهادة الأنبياء» و آیات «وَأْمُرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ»

۱. عبارت آیت الله حائری برای این عبارت «تثقیقی» است.

(شوری: ۳۸) و «وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَ يَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ» (توبه: ۷۱)، به تشکیل و اداره حکومت توسط مردم و نظارت بر قرارگرفتن حکومت تشکیل شده در مسیر مورد نظر شریعت توسط فقیه اعتقاد دارد. این مطلب ممکن است به نحوی شبهه اعتقاد ایشان به حکومت شورایی را در ذهن ایجاد کند و براین اساس اعتقاد شهیدصدر به اتکای ولایت در تشکیل و اداره حکومت به رأی و خواست مردم است. مردم نیز با انتخاب فردی ولایت خود را در تشکیل و اداره حکومت را به او واگذار می کنند که این فرد منتخب می تواند فقیه یا غیر فقیه باشد و نقش اختصاصی فقیه نظارت و گواه بر تشکیل و اداره حکومت توسط منتخب مردم است.

اما در چهارچوب محکومات اندیشه سیاسی شهیدصدر، متشابهاتی همچون مطلب مذکور بدین صورت خواهد بود که فقیه منتخب مردم، ولایت در تشکیل و اداره حکومت دارد و ولایت غیر فقیه منتخب از چهارچوب اندیشه ای ایشان خارج می شود. نکته مهم در این نظریه این است که رأی و خواست مردم در تعیین فقیه منتخب تشریفاتی و قراردادی و از باب کارآمدی نیست، بلکه کاملاً نقش جدی و مهم و اثربخش دارد. این مسئله تا جایی است که چنانچه فقیهی منتخب مردم نباشد، به لحاظ شرعی اجازه تشکیل و اداره حکومت را نخواهد داشت؛ چراکه وجه شرعی بودن آن ناشی از استنباط شهیدصدر از دلیل شرعی ناشی از دو آیه مذکور است. این نتیجه گیری را می توان در رساله های لمحّة التمهیديّة عن مشروع دستور الجمهوريّة الإسلاميّة فی ایران و نیز رساله خلافة الإنسان و شهادة الأنبياء مشاهده کرد. ایشان در متن پیش نویس قانون اساسی، ولیّ فقیه را دارای شرایطی در نظر می گیرد که در کنار شروط «الإجتهد المطلق»، «العدالة»، «الإيمان بالدولة الإسلامية و ضرورة حمايتها»، «يرشحه أكثرية أعضاء مجلس المرجعية و يؤيد الترشيح من قبل عدد كبير من العاملين في الحقول الدينية كعلماء و طلبة في الحوزة و علماء و كلاء و أئمة مساجد و خطباء و مؤلفين و مفكرين إسلاميين»، اجتهاد مطلق، عدالت، ایمان به دولت اسلامی و ضرورت حمایت از آن، نامزدشدن توسط اکثریت اعضای شورای مرجعیت و تأیید شده توسط شمار زیادی از دست اندرکاران عرصه دینی مانند علما، طلاب حوزه علمیه، نمایندگان مراجع، ائمه جماعت مساجد، خطباء، نویسندگان و اندیشمندان اسلامی، عبارت «تكون مرجعية بالفعل في الإمامة بالطرق الطبيعية المتبعة تاريخياً» به معنای شرط بالفعل شدن مرجعیت او در میان امت از طریق طبیعی متداول تاریخی را مطرح می کند. این شرط را می توان به معنای پذیرش و انتخاب نامزد توسط مردم برای

منصب ولایت فقیه دانست که به یکی از روش‌های طبیعی متداول تاریخی از جمله انتخابات مستقیم یا غیرمستقیم صورت گیرد (صدر، ۱۴۲۱، ص ۲۱-۲۲) همچنین ایشان در متن رساله خلافة الإنسان و شهادة الأنبياء نیز با عبارت «المرجع الشهيد معين من قبل الله تعالى بالصفات والخصائص، أي بالشروط العامة في كل الشهداء التي تقدم ذكرها و معين من قبل الأمة بالشخص إذ تقع على الأمة مسئولية الاختيار الواعي له»، تعیین مرجع در جایگاه ولایت فقیه ناشی از اجازة خداوند است که این جایگاه به واسطه صفات و خصوصیات مشخص شده است و انتخاب شخص آن توسط امت صورت می‌گیرد (همان، ص ۱۶۰).

نتیجه

حقانیت قدرت سیاسی از منظر شهید صدر بر سه پایه اساسی مبتنا دارد که عبارت‌اند از: «ولایت الله و عدم ولایت انسان‌ها بر یکدیگر»، «خلافت انسان در طول ولایت الهی» و «شهادت (گواه) پیامبران». اصول «ولایت الهی و عدم ولایت انسان‌ها بر یکدیگر» و «شهادت (گواه) پیامبران» مبنای مشروعیت را در چهارچوب حقانیت قدرت سیاسی و اصل «خلافت انسان در طول ولایت الهی» مبنای مقبولیت را در این چهارچوب سامان می‌دهد. ارتباط میان مشروعیت و مقبولیت را در سه مرحله می‌توان تبیین و تشریح کرد. در مرحله مشروعیت تأسیس حکومت اسلامی، شهید صدر را باید در زمره نظریه انتصاب قرار داد؛ چراکه از منظر ایشان، مشروعیت حکومت اعتماد تامی بر انتصاب فقیه جامع‌الشرايط مبنی بر توقيّع شريف «أما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا» دارد؛ بنابراین در دوران غیبت امام زمان (عج)، زعامت جامعه اسلامی به عهده فقیه جامع‌الشرايط است و باتوجه به اعتقاد شهید صدر به ولایت عام فقیه در همه شئون مسلمین، اختیارات ولی فقیه در اداره جامعه اسلامی عام است و صرفاً تقید به قید و شرط عمل در چهارچوب شریعت را دارد. مرحله دوم ناظر به حقانیت قدرت سیاسی است که در این صورت یک فقیه از میان فقهای موجود در چهارچوب مشروعیت تأسیس مذکور، اقدام به تشکیل حکومت می‌کند. در این مرحله فقیه منتخب مردم این حقانیت را داراست که در این صورت حقانیت قدرت سیاسی دو وجه الهی و مردمی دارد. وجه الهی آن ناظر به فقیه بودن حاکم و وجه مردمی بودن آن ناظر به انتخاب مردم است که انتخاب مردم تشریفاتی و از باب کارآمدی نیست، بلکه باید آن را واقعی و جدی در نظر گرفت.

واقعی بودن رضایت و خواست مردم، تا آنجا مهم است که در صورت نبود آن، علاوه بر عدم امکان وجودی تشکیل آن، به لحاظ شرعی تشکیل این حکومت جایز نیست؛ زیرا استنباط علامه صدر مبتنی بر آیات «وَأْمُرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ» (شوری: ۳۸) و «وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ» (توبه: ۷۱)، وجوب در نظر گرفتن رأی و خواست مردم صورت می گیرد. مرحله سوم حقانیت قدرت سیاسی نیز به استمرار تشکیل حکومت مربوط می شود. در این مرحله نیز مبتنی بر آیات مذکور و استنباط آیت الله صدر، اخذ رأی و خواست مردم در حکومت توسط حاکم وجوب شرعی دارد.

منابع

۱. پورفرد، مسعود؛ «مبانی و مبادی اندیشه سیاسی شهید صدر»، نشریه حکومت اسلامی؛ ش ۵۰، زمستان ۱۳۸۷، ص ۱۵۵-۱۸۴.
۲. جمشیدی، محمدحسین؛ اندیشه سیاسی شهید رابع امام سیدمحمدباقر صدر؛ تهران: اداره نشر وزارت امور خارجه، ۱۳۷۷.
۳. حرّ عاملی، محمدبن حسن؛ وسائل الشیعة إلى تحصیل مسائل الشریعة؛ ج ۲۰، قم: انتشارات اسلامی، ۱۳۷۲.
۴. حسینی حائری، سیدکاظم؛ مباحث الأصول؛ ج ۲، قم: انتشارات دارالبشیر، ۱۳۸۰.
۵. —؛ ولایة الأمر فی عصر الغیبة؛ قم: مجمع الفکرالإسلامی، ۱۴۲۸ق.
۶. حکیم، سیدمحمدباقر؛ «نظریة السیاسیة عند شهید الصدر»، نشریة قضایا اسلامیة معاصرة؛ ش ۳، ۱۴۱۷ق، ص ۳۸۱-۳۹۴.
۷. سعدی، حسینعلی، محمدحسین بیاتی و بهنام طالبی طادی؛ «عناصر انسان شناسی نظام سازی فقهی؛ با تأکید بر آرای آیت الله سیدمحمدباقر صدر»، نشریه راهبرد فرهنگ؛ ش ۴۸، زمستان ۱۳۹۸، ص ۱۹۵-۲۲۳.
۸. صدر، سیدمحمدباقر؛ اسلام راهبر زندگی، مکتب اسلام، رسالت ما؛ قم: انتشارات دارالصدر، ۱۳۹۴.
۹. —؛ الإسلام یقود الحیة، المدرسة الإسلامیة، رسالتنا؛ قم: مرکز الأبحاث والدراسات التخصصیة للشهید الصدر، ۱۴۲۱ق.
۱۰. —؛ الفتاوی الواضحة؛ ج ۱، قم: مرکز الأبحاث والدراسات التخصصیة للشهید الصدر، ۱۴۲۲ق.
۱۱. —؛ بارقه‌ها؛ قم: انتشارات دارالصدر، ۱۳۹۳.
۱۲. —؛ پژوهش های قرآنی؛ قم: انتشارات دارالصدر، ۱۳۹۵.
۱۳. —؛ منهاج الصالحین؛ ج ۱، قم: مرکز الأبحاث والدراسات التخصصیة للشهید الصدر، ۱۴۲۵ق.



۱۴. ____؛ ومضات؛ قم: مرکز الأبحاث والدراسات التخصصية للشهيد الصدر، ۱۴۲۸ق.
۱۵. کاشف الغطاء، شیخ جعفر؛ کشف الغطاء عن مبهمات الشریعة الغراء؛ قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۲۲ق.
۱۶. کدیور، محسن؛ نظریه های دولت در فقه شیعه؛ تهران: نشر نی، ۱۳۸۷.
۱۷. نراقی، مولی احمد بن محمد مهدی؛ عوائد الأيام فی بیان قواعد الأحكام؛ قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۱۷ق.
۱۸. نعمانی، محمد رضا؛ شرح صدر؛ ترجمه اسماء خواجه زاده؛ قم: دارالصدر، ۱۳۹۹.

مكانة الطلاق من منظور القرآن الكريم (الطلاق حلّ أم اسلوب للحياة)

محمد رضا جباران*

الملخص

لقد أدت سيطرة الثقافة الحديثة على العالم إلى ظهور موقف إيجابي تجاه الطلاق؛ بطريقة يعتبر الأزواج الشباب الحياة المبنية على الطلاق أسلوباً لها. فاصبح الطلاق في تزايد مستمر في المجتمعات الإسلامية، بسبب قبول هذا النهج، هذا وقد إعتبر القرآن الكريم الطلاق كـمخرج من المأزق ولا اسلوباً للحياة. وقد نظّم جميع القوانين المتعلقة بالأسرة على هذا الاساس؛ ولذلك فإن النظرة الإيجابية للطلاق تختلف عن النظرة القرآنية. إن اكتشاف المنظور القرآني في فلسفة الطلاق ومكانته في حياة الإنسان هو أحد الرؤى الأساسية التي يمكن أن نتوقع منها تحسين الحياة الأسرية. ففي المقال حاولنا أن ندرس تلك الفلسفة والمكانة. وقد حاول المقال أن يقوم بتحليل الطلاق في الفكر الحديث والفكر الإسلامي بالمنهج الوصفي التحليلي وبالاغتماد على المصادر التفسيرية وتوصل إلى أن القرآن الكريم أظهر أن الطلاق ما هو إلا حل لحالات الطوارئ في الحياة ومن خلال تعليق حياة المجتمع البشري على الزواج، وتقديسه، وتيسيره، وإدانة الطلاق وسهولة انتهاكه.

الكلمات الرئيسية: الطلاق، اسلوب للحياة، الفكرة الحديثة، الزوجية، الاسرة، عده، رجوع.

* استاذ مساعد بمركز الدراسات في الثقافة والفكرة الاسلامية (mdrjbn@gmail.com).

إعادة البحث في أحكام أخذ الأجر لتحمل الشهادة و أدائها من منظور الآيات القرآنية

زينب سنجولي*
محمدرضا كيخا**

الملخص

يعتبر مشاهير الفقهاء، تحمل الشهادة و ادائها من الواجبات وفقاً للآيات القرآنية لكن الشاهد أ يمكنه أن يطلب من المشهود له أجراً على نفس الشهادة وأفعاله الجسدية في الحمل والإدلاء بالشهادة - بالإضافة إلى تكاليف السفر والتكاليف المالية التي يتحملها الشاهد فموضع خلاف. يدل هذا المقال، بالمنهج الوصفي والتحليلي، أن المشهور في حرمة أخذ الأجر في جميع الواجبات على الإطلاق - بما في ذلك أجرة التحمل وأداء الشهادة - قابل للنقاش. كما تعتبر النظرية التفصيلية أخذ الأجر في مرحلة تحمل الشهادة جائزاً لعظمة فعل المسلم، ولكن لا يبيحه في مرحلة أداء الشهادة لتأثر ما تحتويه الشهادة بالأجر وتعرض الشاهد للتهمة. فهذا الأمر نظراً لعدم وجود ما يمكن الاستناد عليه من الوثائق، فهو قابل للنقاش. ولذلك يبدو أن لجواز أخذ الأجر على نفس العمل والسلوك الجسدي في التحمل وأداء الشهادة مزيداً من القوة، لوجوب الشهادة التوصلي ولعدم اللزوم في نية التقرب بها، فضلاً عن عدم التنافي بين أخذ الأجر وخالص النية في الإتيان بالواجب، وكذلك الاحتكام إلى قاعدة الحرمة.

الكلمات الرئيسية: الأجر، تحمل الشهادة، أداء الشهادة، الواجب التوصلي.

* عضو الهيئة التعليمية قسم اللاهيات جامعة آزاد الإسلامية/ زاهدان (zsanchooli@yahoo.com).

** استاذ مشارك، قسم الفقه ومباني الحقوق الإسلامية جامعة سيستان و بلوچستان/ الكاتب المستول

(kaykha@hamoon.usb.ac.ir)

أثر الانزياح العلني عن الأعراف الأخلاقية والاجتماعية على كرامة من ينزاح عنها

حسين جاور*

الملخص

ووفقاً للمبدأ الأول، المستفاد من الأدلة الأولية، بما في ذلك آية الغيبة، فإن أسرار الأشخاص، وكل ما يتعلق بكرامتهم الروحية، أو مكانتهم الفردية والاجتماعية، أو سمعتهم الطيبة، تدخل في فئة ما يسمى بالحریم الفردي. فمن الطبيعي ووفقاً للقواعد أن يكون مثل هذا الشخص مصوناً من التعرض. ومن المواضيع التي يكون مستثناة عن هذا الأصل هو أن يقوم شخص بانتهاك هذا الحریم انتهاكاً يؤدي إلى "انحطاط الكرامة الروحية للشخص الموضوع للحديث عنه. وقد يتجلى فعل الشخص على شكل "إرادة إنشائية مؤدية إلى "إسقاط الحق" أو على شكل "إرادة مادية" ويترتب عليها "سقوط الحق". سنتناول الحالة الأولى في مقال آخر، لكن السؤال الذي يطرح نفسه هو: ما مدى تأثير تصرف الإنسان في الشكل الثاني على احترام كرامته الروحية؟

ففى، في ضوء المعالجة التحليلية واستخدام الأساليب المبدئية في التحليل المضموني لما يقوم به الشخص من الفعل الخارجي، الذي يتحقق في شكل انتهاك واضح للأعراف الأخلاقية (التجاهر بالفسق)، أنه يؤدي "نسبياً" إلى "سقوط الاحترام" ونقض الكرامة الروحية للشخص. سواء كان ذلك من باب الخروج التخصصي أو التخصصي؛ فلذلك، ينبغي أيضاً مراعاة عنصر الزمان والمكان في سقوط حرمة المتجاهر. ولذلك يجب أن يكون سقوط الحق محددًا ومقيدًا في الزمان والمكان الذي وقع فيه التجاهر، وفي باقي الأزمنة والأمكنة، أن نعمل على أساس قاعدة الاحترام. وعلى أية حال، لا ينبغي نشر البيانات والمعلومات أن يزيد من نشر القبح وفقاً للآية ١٩ من سورة النور.

الكلمات الرئيسية: الانزياح، الكرامة الروحية، قاعدة الاقدام، اسقاط الحق، سقوط الحق، النسبية المكانية، النسبية الزمانية.

* استاذ مشارك قسم القانون/ مجمع الفارابي جامعة تهران و عضو جمعية الفقه والقانون الإسلامي في الحوزة العلمية (hjava@ut.ac.ir).

مفهوم الكرامة الانسانية و مبانيها في القرآن الكريم والوثائق الدولية

ابراهيم موسى زاده*

الملخص

إن إحدى أهم المبادئ الأساسية التي تم تحديدها لحقوق الإنسان هي الكرامة الإنسانية وقد ورد في النصوص الإسلامية وفي مقدمات الوثائق الدولية لحقوق الإنسان وموادها الأساسية أن هذا التحديد والتأكيد الأولي ترجع أهميته وأولويته إلى كونها أساساً ومبدأً لبقية الحقوق. ورغم هذا التحديد والتأكيد والتوضيح، لم يتم تقديم تعريف محدد للكرامة الإنسانية، ولم يتم توضيح أسسها ومؤشرات النظرية. ولذلك فإن السؤال الرئيس هو: ما المفهوم والأسس النظرية التي تتضمنها الكرامة الإنسانية في المعايير الإسلامية والوثائق الدولية لحقوق الإنسان؟ ويستند المقال التالي بالمنهج الوصفي التحليلي إلى هذه النتائج المهمة، وهي أن الكرامة هي من ناحية واحدة من المقاصد المهمة للإسلام ومن ناحية أخرى واحدة من الركائز الأساسية لحقوق الإنسان. إن الكرامة الإنسانية من الأمور الحقيقية التي تشمل حقيقة تكريم بني البشر بجميع أفرادها، وترتبط بجميع الطبقات والصنوف. إن كرامة النوع البشري، وإن كانت تعتبر الأساس الرئيسي لحقوق الإنسان، إلا أنها هبة إلهية في خلق النوع البشري، ويعتبر هذا القاسم المشترك نقطة انطلاق مهمة للتفاعل بين حقوق الإنسان والمعايير الإسلامية. ولكن بسبب الاختلاف الأنطولوجي والأسس النظرية، فإن الموقف منها يختلف في بعض أبعاده من وجهة نظر الإسلام والوثائق الدولية؛ بحيث تختلف الكرامة الإنسانية من وجهة النظر الإسلامية عن الوثائق الدولية من حيث الوجود والأسس النظرية وأصل صدورها وأقسامها وأنواعها وآثارها وطبيعتها وسعتها ونطاقها.

الكلمات الرئيسية: الكرامة الانسانية، الكرامة الاعطائية، الكرامة الاكتسابية، حقوق الانسان، حقوق الانسان الاسلامي.

* استاذ قسم القانون العام كلية القانون والعلوم السياسية جامعة طهران (e.mousazadeh@ut.ac.ir).

تحليل آراء مفسري المغرب الإسلامي العربي و تقييمها (ابن عربي وابن عطية والقرطبي وابن عاشور) في دية المرأة

مهناز قدرتي قرهفشلاقي*

مهدي مهريزي**

حسن رضايي هفتادار***

الملخص

تعتبر مسألة دية المرأة من أكثر القضايا، تحدياً، المتعلقة بحقوق المرأة الاجتماعية، التي تتم محاسبتها بناء على الآيات ١٧٨ من سورة البقرة، و ٤٥ من سورة المائدة، والآية ٩٢ من سورة النساء. واختلفت مواقف المفسرين في هذا الأمر؛ يرى البعض المساواة بين الرجل والمرأة في الدية، والبعض يرى أنه من الصحيح تصنيفها. أما وجهة النظر الثانية فقد خلقت تحديات مثل وجود التمييز بين الجنسين في القرآن الكريم. ولذلك فقد تم في هذا المقال، من خلال جمع المواد والتحليل الاجتهادي للمضمون، شرح وتقييم آراء المفسرين في المغرب الإسلامي العربي (ابن عربي، وابن عطية، والقرطبي، وابن عاشور) تحت الآيات المتعلقة بدية المرأة. لنبيّن كيفية تعاملهم مع التحديات المطروحة في موضوع "دية المرأة". فضلاً عن توضيح وجهة نظر المفسرين المذكورين، فيما يتعلق بدية المرأة وبيان مبادئهم في هذا الصدد. ورغم أن جميع المفسرين المذكورين اعتبروا الرجل هو الأصل والمرأة فرعاً في الخلق، لكن محي الدين ابن عربي هو المفسر الوحيد الذي ربط مقدار الدية بالمرتبة البشرية للرجل والمرأة. وبما أنه يؤمن بتفوق الرجل على المرأة، فقد اعتبر تصنيف ديتها أمراً بديهياً، كما اعتبر التحديات القائمة في هذا الصدد من الصحيحة. إلا أن الفكرة القرآنية تدور حول التماثل والوحدة الجوهرية بين الرجل والمرأة. والدليل على ذلك التفسير هو

* من الطالبة بمرحلة الدكتوراه في علوم القرآن والحديث كلية القانون، والاهليات والعلوم السياسية جامعة آزاد الإسلامية طهران «وحدة العلوم والتحقيقات» (mahnazgodrati5@gmail.com).

** استاذ مشارك قسم علوم القرآن والحديث كلية القانون، والاهليات والعلوم السياسية جامعة آزاد الإسلامية طهران «وحدة العلوم والتحقيقات» / الكاتب المسئول (toosi217@gmail.com).

*** استاذ مشارك قسم علوم القرآن والحديث كلية الاهليات مجمع الفارابي جامعة طهران (hrezaii@ut.ac.ir).

وحدة التقييم (وهو التقوى) لجميع البشر وتدل القرائن في تفسير ابن عطية، باعتباره رجلاً سياسياً في الأندلس، على أنه يؤمن بالمساواة في الدية بين الرجل والمرأة، ولكن ربما بسبب موقفه السياسي تجنب الابداء الصريح عن ملاحظاته في هذا الأمر وبادر الى التقية. ويفسر القرطبي الآيات المتعلقة بالدية بالاعتماد على نقل الآراء القائلة بعدم التفضيل، لكن الأدلة في تفسيره تدل على أنه مثل ابن عطية يعتقد بمساواة القصاص دون ردّ الدية الفاضلة. وقد ذكر ابن عاشور، باعتباره أحد المفسرين المحدثين ذوي الآراء الإصلاحية في المغرب الإسلامي العربي، دون تقديم أي مستند، أن دية المرأة نصف دية الرجل وترك الإجابة على التحديات المتعلقة بما ترك الحديث عن صحة التمييز بين الجنسين أو سقمها في القرآن الكريم. ولكن، خلافاً للمفسرين الثلاث المذكورين قبله، لقد كانت التحديات المذكورة في عصره موجودة في الساحة الفكرية آنذا.

الكلمات الرئيسية: دية المرأة، تحدياتها، تنصيفها، آراء المفسرين، المغرب العربي الاسلامي.

المبررات القرآنية لشرعية الحكومة الإسلامية وحقانيتها في عصر الغيبة في إطار الفكر السياسي لآية الله الشهيد السيد محمد باقر الصدر[✴]

حميدرضا پرهيزكاري^{*}
قدرت الله رحمانی^{**}

الملخص

يعد الشهيد آية الله السيد محمد باقر الصدر أحد مجتهدي الحوزة البارزين، الذي أولى القرآن اهتماماً خاصاً في تفقهه في مجال بناء النظم الاجتماعية؛ لذلك فإن الميزة المهمة جداً للشهيد الصدر هو أنه شرح جميع المواضيع بما في ذلك الفكر السياسي استناداً إلى القرآن. وهو في عملية الاجتهاد واستنباط أحكامه الاجتماعية من بين المصادر الأربعة يؤكد أكثر على مصدر القرآن من أي مصدر آخر. ويبدو الحضور البارز للقرآن في أعماله مثل "المدرسة القرآنية" و"الإسلام يقود الحياة" مبرهنات واضحة تماماً. تعتبر شرعية السلطة السياسية إحدى القضايا المهمة على الساحة العامة والاجتماعية، وانطلاقاً من إيمان الشهيد الصدر بمنهجية الأحكام الدينية، تعتبر هذه الشرعية أيضاً جزءاً من تصميم وتنظيم الأنظمة على مستوى تدبير المجتمع. يمكن تحديد الشرعية السياسية من منظور العلامة الصدر بثلاث مراحل: إنشاء الحكومة الإسلامية وتشكيلها واستمرارها. يتناول هذا المقال، بالتركيز على القرآن الكريم، تبين مبررات مشروعية السلطة السياسية في عصر الغيبة من خلال الفكر السياسي للشهيد آية الله الصدر بالمنهج الوصفي التحليلي مستنداً إلى الوثائق في المكتبات؛ لذلك، في البحث الحالي، بالإضافة إلى المبادئ القرآنية للشرعية السياسية للسلطة، تم توضيح العلاقة بين الشرعية والقبول.

الكلمات الرئيسية: الشرعية السياسية للسلطة، الحكومة الإسلامية، الشهيد صدر، ولاية الفقيه، الشعب.

^{*} استاذ مشارك في القانون العام/ جامعة العلامة الطباطبائي (gh.rahmani@atu.ac.ir).

^{**} الدكتوراه في القانون العام/ جامعة العلامة الطباطبائي / الكاتب المسئول (parhizkari1001@gmail.com).

Qur'ānic Evidence for the Rightfulness of Islamic Government in the Occultation Era Within the Political Thought System of Shahīd Āyatullāh Sayyid Muḥammad Bāqir Ṣadr

*Hamid Reza Parhizkari*¹

*Qudratullah Rahmani*²

Shahīd Āyatullāh Sayyid Muḥammad Bāqir Ṣadr is one of the outstanding mujtahids of ḥawza 'ilmīyya that has a special view to the Qur'ān in his jurisprudential method to the creation of social systems. Therefore, an important feature of Shahīd Ṣadr is that he explains all discussions – including his political thoughts – based on the Qur'ān. In his approach to ijtihād and inference of social rules, he puts more emphasis on the Qur'ān out of the Four Resources. The strong presence of the Qur'ān in his works – including “Al-Madrasa al-Qur'ānīyya” and “Al-Islām Yaḳūd al-Ḥayāt” is totally evident. The rightfulness of political power is one of the important issues in the general and social arenas. According to Shahīd Ṣadr's belief in the systematicity of religious rulings, this rightfulness is deemed as part of designing and regulating the systems in the political sphere of society. From the viewpoint of 'Allāma Ṣadr, political rightfulness can be explained in the three stages of the Islamic government's foundation, formation, and continuation. Revolving around the noble Qur'ān, this article sets out to examine the justifications for the rightfulness of the political power in the Occultation era based on the political thoughts of Shahīd Āyatullāh Ṣadr through a library research method via a descriptive-analytical approach. Therefore, in this study, in addition to the qur'ānic principles of the political rightfulness of power, the relationship between legitimacy and acceptability is explained.

Keywords: *political rightfulness of power, Islamic government, Shahīd Ṣadr, wilāyati faqīh, umma.*

1. Associate Professor of Public Law, Allameh Tabataba'i University (gh.rahmani@atu.ac.ir).
2. PhD Holder in Public Law, Allameh Tabataba'i University/ corresponding author (parhizkari1001@gmail.com).



blood money. Although all aforementioned exegetes have taken man as primary and woman as secondary in creation, Ibn ‘Arabī is the only exegete that has related the amount of blood money to the human ranks of man and woman. Since he believes in the lower status of woman to man, he takes halving the women’s blood money as evidently natural. This view is used as the evidence for the challenges in this regard. Nonetheless, the qur’ānic thought is based on the natural similarity and unity of man and woman. A point that supports this latter view is that the criterion for evaluating all humans is piety. The indications existing in Ibn ‘Aṭīyya’s commentary, as a political figure in Andalusia, reveal that he believes in the equality of man and woman’s blood money, though due to his political status, he has refrained from explicitly commenting on this point and has dissimulated his opinion. Quoting opinions without giving priority to any of them, Qurṭubī interprets the verses related to blood money. However, the indications existing in his commentary indicate that he – like Ibn ‘Aṭīyya – believes in retaliation without giving the difference in blood money. As a modern exegete with reformist opinions in the Western Islamic world, Ibn ‘Āshūr has expressed the woman’s blood money to be half that of the man, without giving any further evidence. Moreover, he has not answered the challenges posed against woman’s blood money and the questions about gender bias in the noble Qur’ān. This is while – unlike the three previous exegetes – the foregoing challenges were present in his era.

Keywords: *women’s blood money, halving women’s blood money, Western Islamic world exegetes, exegesis.*

Analysis and Evaluation of the Islamic World Exegetes (Ibn ‘Arabī, Ibn ‘Aṭīyya, Qurṭubī, and Ibn ‘Āshūr) About Woman’s Blood Money

*Mahnaz Qudrati Qaraqishlaqi*¹

*Mahdi Mahrizi*²

*Hasan Rizaee Haftadur*³

Women’s blood money is one of the most challenging issues related to women’s social rights, and it is gauged based on verses 178 of the Baqara chapter, 45 of Ma’ida chapter, and 92 of Nisā’ chapter. The exegetes’ stances are different in this regard. Some believe in the equality of the man and woman’s blood money, while others support taking the women’s blood money as half of the man’s blood money. The second view has led to challenges such as the suggestion of the existence of gender biases in the Qur’ān. Therefore, in this study, through collection and personal investigation of the themes, the viewpoints of the Western Islamic world exegetes (Ibn ‘Arabī, Ibn ‘Aṭīyya, Qurṭubī, and Ibn ‘Āshūr) have been explained and evaluated under verses related to women’s blood money. The purpose is to clarify the viewpoints of these exegetes on women’s blood money, express their principles in this regard, and explicate their treatment of the challenges related to women’s

-
1. PhD Student of Qur’ān Sciences and Ḥadīth, Faculty of Law, Theology, and Politics, Islamic Azad University, Science and Research Branch, Tehran (mahnazgodrati5@gmail.com)
 2. Associate Professor, Department of Qur’ān Sciences and Ḥadīth, Faculty of Law, Theology, and Politics, Islamic Azad University, Science and Research Branch, Tehran/ corresponding author (toosi217@gmail.com)
 3. Associate Professor, Department of Qur’ān Sciences and Ḥadīth, College of Farabi, University of Tehran (hrezaii@ut.ac.ir)



The Concept and Foundations of Human Dignity as Presented in the Noble Qur'ān and International Documents

Ebrahim Musazadeh¹

One of the most important foundational bases recognized for human rights is human dignity. It has been stipulated in Islamic texts as well as the introduction and primary matters of the international human rights documents. This recognition and emphasis mostly regard the importance and priority of this element and its role as the cornerstone of other rights. Despite this recognition, verification, and stipulation, there is no clear definition of human dignity and its theoretical foundations and indices have not been clarified. Therefore, the main question of this study is "What is the concept and theoretical principles of human dignity in the Islamic rules and international documents related to human rights?"

Adopting a descriptive-analytical method, this study found that dignity is on the one hand one of the important goals of Islam and on the other hand one of the main foundations of human rights. Human dignity is a real issue, and the actualization of human dignity includes all humans. It is related to all layers of humanity. In addition to being one of the main principles of human rights, the dignity of humankind is a divine grace in the human being's creation. This common point is deemed an important starting point for creating interaction between human rights and Islamic rules. Nonetheless, due to the disagreement in ontology and theoretical principles, the attitude to it is different from the viewpoint of Islam and international documents. That is, human dignity is viewed differently by Islam and international documents in terms of ontology, theoretical principles, source of origination, types, kinds, effects, nature, and realms.

Keywords: *human dignity, bestowed dignity, achieved dignity, human rights, Islamic human rights.*

1. Professor, Department of Public Law, Faculty of Law and Political Science, University of Tehran (e.mousazadeh@ut.ac.ir)

The Effect of Outright Breach of Moral and Social Norms on the Breacher's Reverence

*Husein Javar*¹

According to the primary principle deduced from the primary evidence, including the Ghaybat verse, people's secrets and whatever is related to their spiritual aspect, individual or social stations, or their reputation, are within the domain of people's reverence, and thus should be kept free from transgression. One of the cases that is suggested as an exception to this principle is the "action" of the person whose reverence matters in this breach and the role of this action in the "removal of the spiritual aspect of the actor."

The action of this person might come into existence as the "genuine will" and lead to the "rejection of the right" or as the "material will" that leads to the "downfall of the right." The first option is examined in another article, but the question that comes to mind is that in the second form, what is the effect of the action undertaken by the person on the reverence of his spiritual aspect?

In the light of the analytical investigation and through the adoption of a principled method for content analysis, the external action of the person – which is fulfilled in the outright violation of the moral norms, as well – leads to a "relative downfall of the reverence" of the person, no matter if it means a special violation or a specified violation. Therefore, in the downfall of the reverence of a wrongdoer, the time and location considerations should be taken into account. This way, the downfall of right should be limited to the time and location of the outright misconduct, and the principle of reverence should be acted upon in other times and locations. At any rate, according to verse 19 of the Nūr chapter, the spread of information and data should not lead to the expansion of the vile.

Keywords: *breaching norms, spiritual aspect, Iqdām principle, rejection of the right, downfall of the right, locative relativity, temporal relativity.*

1. Associate Professor, Department of Private Law, College of Farabi, University of Tehran (hjavar@ut.ac.ir)

Exploring the Ruling of Receiving Payment for Forbearing and Carrying Out a Testimony Based on the Noble Qur'ān Verses

*Zeinab Sanchuli*¹

*Mohammad Reza Keykha*²

According to the noble Qur'ān verses, testimony is obligatory, but there is a disagreement over the point that if the testifier can ask for payment from the one who benefits from the testimony for the action itself and physical behavior he/she does in forbearing and carrying out a testimony – in addition to the costs of commuting and other financial costs imposed on the testifier. This descriptive-analytical article demonstrates that the common belief about the illicitness of receiving payment for the action itself in obligatory acts in general – which also includes receiving payment for forbearing and carrying out the testimony – is disputed. Moreover, the tafṣīl theory – which deems it permissible to receive payment for the testimony forbearance due to the respectfulness of Muslims' action, but takes it impermissible in carrying out the testimony because it might affect the content of testimony and might expose the testifier to accusations – can be disputed due to the lack of definitive evidence. Therefore, it seems that the permissibility of receiving payment for the action itself and the physical behavior of forbearing and carrying out the testimony can be supported because testimony in a non-canonical obligation, it does not require the proximity to God's intention, receiving payment does not discord with sincere intention in obligatory acts, and there is reliance on the “respect principle.”

Keywords: *payment, forbearing testimony, carrying out testimony, non-canonical obligation.*

-
1. Faculty member, Department of Theology, Islamic Azad University, Zahedan Branch (zsanchooli@yahoo.com)
 2. Associate Professor, Department of Jurisprudence and Foundations of Islamic Law, Sistan and Baluchestan University/ corresponding author (kaykha@hamoon.usb.ac.ir)

The Explication of the Station of Divorce From the Viewpoint of the Noble Qur'ān: Divorce as a Solution or a Lifestyle?

Mohammad Reza Jabbaran¹

The prevalence of modern culture in the world has led to a positive attitude to divorce, such that young couples deem the divorce-based married life as a lifestyle. As this approach is accepted in Islamic societies, too, the divorce rate is constantly increasing. Nonetheless, the noble Qur'ān has legislated divorce not as a lifestyle but rather as a solution to a congested life. It has also organized all rules related to family in this regard. Accordingly, a positive view to divorce is different from the qur'ānic view. The identification of the viewpoint of the noble Qur'ān to the philosophy and station of divorce in human life is one of the essential insights that can lead to the betterment of familial life.

The study at hand intends to respond to the question “In the qur'ānic view, what is the philosophy behind legislating divorce and what is the station of divorce in the familial system of life?” Adopting a descriptive-analytical approach and relying on exegetic resources, this study analyzes divorce in modern and Islamic thought systems. The results show that the noble Qur'ān bases human society's life on marriage, sanctifies coupleness, facilitates marriage, and reprimands and opposes easy divorce to show that divorce is only a solution for emergencies in life.

Keywords: *divorce, lifestyle, modern lifestyle, coupleness, family, 'idda, rujū'.*

1. Assistant Professor, Research Institute for Islamic Culture and Thought (mdrjbn@gmail.com).

Vol.9 / No.17 / Autumn & Winter 2023

Quran, Fiqh and Islamic Law

Biquarterly

3 / The Explication of the Station of Divorce From the Viewpoint of the Noble Qur'ān: Divorce as a Solution or a Lifestyle?

Mohammad Reza Jabbaran

4 / Exploring the Ruling of Receiving Payment for Forbearing and Carrying Out a Testimony Based on the Noble Qur'ān Verses

Zeinab Sanchuli

Mohammad Reza Keykha

5 / The Effect of Outright Breach of Moral and Social Norms on the Breacher's Reverence

Husein Javar

3 / The Concept and Foundations of Human Dignity as Presented in the Noble Qur'ān and International Documents

Ebrahim Musazadeh

3 / Analysis and Evaluation of the Islamic World Exegetes (Ibn 'Arabī, Ibn 'Aṭīyya, Qurṭubī, and Ibn 'Āshūr) About Woman's Blood Money

Mahnaz Qudrati Qaraqishlaqi

Mahdi Mhrizi

Hasan Rizaee Haftadur

3 / Qur'ānic Evidence for the Rightfulness of Islamic Government in the Occultation Era Within the Political Thought System of Shahīd

Āyatullāh Sayyid Muḥammad Bāqir Ṣadr

Hamid Reza Parhizkari

Qudratullah Rahmani

Vol.9 / No.17 / Autumn & Winter 2023

Quran, Fiqh and Islamic Law

Biquarterly

License & Managing Editor: **Abolghasem Alidoost**

Editor-in-Chief: **Ahmad Hajidehabadi**

Tel & Fax: 025 - 32905765

E – Mail : anjomanfl@yahoo.com

www.sijl.ir

Vol.9 / No.17 / Autumn & Winter 2023

Quran, Fiqh and Islamic Law

Biquarterly

**The Explication of the Station of Divorce From the Viewpoint of the
Noble Qur'ān: Divorce as a Solution or a Lifestyle?**

Mohammad Reza Jabbaran

**Exploring the Ruling of Receiving Payment for Forbearing and
Carrying Out a Testimony Based on the Noble Qur'ān Verses**

Zeinab Sanchuli

Mohammad Reza Keykha

**The Effect of Outright Breach of Moral and Social Norms on the
Breacher's Reverence**

Husein Javar

**The Concept and Foundations of Human Dignity as Presented in the
Noble Qur'ān and International Documents**

Ebrahim Musazadeh

**Analysis and Evaluation of the Islamic World Exegetes (Ibn 'Arabī,
Ibn 'Aṭīyya, Qurṭubī, and Ibn 'Āshūr) About Woman's Blood
Money**

Mahnaz Qudrati Qaraqishlaqi

Mahdi Mhrizi

Hasan Rizaee Haftadur

**Qur'ānic Evidence for the Rightfulness of Islamic Government in the
Occultation Era Within the Political Thought System of Shahīd**

Āyatullāh Sayyid Muḥammad Bāqir Ṣadr

Hamid Reza Parhizkari

Qudratullah Rahmani