

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

دوفصلنامه علمی - پژوهشی قرآن، فقه و حقوق اسلامی
سال نهم / شماره ۱۸ / بهار و تابستان ۱۴۰۲
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 | امیرمعصوم شبانی |
| □ مترجم عربی | علیرضا محمدرضایی (استاد دانشکده فارابی دانشگاه تهران) |
| □ مترجم لاتین | ابوالفضل حقیری قزوینی |
| □ ویراستار | ع. صهبا |
| □ طراحی و صفحه‌پردازی | عظیم قهرمانلو |
| □ نشانی | قم - بلوار جمهوری اسلامی، کوچه ۲، ساختمان انجمن‌های علمی حوزه ۰۲۵ - ۳۲۹۰۵۷۶۵ www.sijl.ir anjomanfl@yahoo.com |
| □ تلفن و دورنگار | |
| □ پایگاه الکترونیکی | |
| □ پست الکترونیکی | |

دوفصلنامه «قرآن، فقه و حقوق اسلامی» براساس نامه شماره ۱۳۲ مورخ ۱۳۹۴/۳/۵ شورای اعطای مجوزها و امتیازهای علمی حوزه‌های علمیه 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 جامعه‌المصطفی‌العالمیه
- ❖ محمدحسن زمانی / استادیار جامعه‌المصطفی‌العالمیه
- ❖ 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 حروفچینی شده 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 / واکاوی آثار بی‌عفتی بر حقوق مالی زوجه در قرآن کریم
..... فرج‌الله هدایت‌نیا
- ۳۱ / رهیافت سیاست کیفری ارفاقی در پرتو آموزه‌های قرآنی
..... علی‌مراد حیدری
- ۵۳ / کرامت انسان مبنای حق تعیین سرنوشت
..... سیدجواد راثی ورعی
- ۷۱ / واکاوی مفهوم «حق انجام ناحق» در نگرش قرآن کریم
..... مهدی زارع
- ۹۵ / تأملی بر قضاوت اهل سنت از منظر قرآن کریم
..... ریحانه زارع ده‌آبادی، سیداحمد میرخلیلی و حمید روستائی صدرآبادی
- ۱۱۱ / مستندات قرآنی حجیت اقرار با رویکرد نقد آرای مخالف
..... حجت‌الله فتاحی

واکاوی آثار بی‌عفتی بر حقوق مالی زوجه در قرآن کریم

فرج‌الله هدایت‌نیا*

چکیده

واژه «فحشاء» و مشتقات آن از واژگان پُر تکرار در آیات قرآن کریم است. در بعضی آیات، واژه «فاحشه» با قید «مبینه» منشأ آثاری در حقوق مالی زوجه شناخته شده است. مطابق آیه ۱۹ سوره نساء، «فاحشه مبینه» از موارد استثنای حرمت عضل به‌شمار می‌آید و شوهر بر اساس آن می‌تواند بر همسرش سخت بگیرد تا بخشی از مهر را بازستاند. همچنین در آیه نخست سوره طلاق، «فاحشه مبینه» بر حق سکناى مطلقه رجعی مؤثر و باعث اسقاط آن می‌گردد. درباره چستی «فاحشه مبینه» در آیات مذکور میان مفسران و فقها گفت‌وگوهای فراوانی درگرفته و آرای متفاوتی از سوی آنان اظهار شده است؛ مانند مفهوم کلی گناه، نشوز، اعمال منافی عفاف، اعمال موجب حد و ایذاء خانواده شوهر. پژوهش حاضر به‌روش توصیفی - تحلیلی و با اتکا بر سیاق آیات و مؤیدات روایی به این نتیجه دست یافته است که اعمال منافی عفاف سبب تقلیل مهر و اسقاط حق سکناى زن در دوره عدّه رجعی است.

واژگان کلیدی: عفاف، فاحشه مبینه، عضل، حقوق مالی زوجه.

مقدمه

کلمه «عَفَاف» در لغت به معنای منع یا خودداری از حرام (فراهیدی، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۹۲/ جوهری، ۱۴۰۷، ج ۴، ص ۱۴۰۵/ طریحی، ۱۴۰۸، ج ۵، ص ۱۰۱) یا عمل نارواست (ابن‌فارس، ۱۴۰۴، ج ۴، ص ۳). این واژه و مشتقات آن در قرآن کریم و روایات کاربردهای گوناگونی دارد که از جمله آن «پاکدامنی» یا حفظ دامن از آلودگی شهوانی است. مقصود از «بی‌عفتی» در عنوان مقاله، مفهوم مخالف آن یعنی اعمال منافی پاکدامنی است. از این معنا در برخی آیات قرآن کریم به «فحشاء» تعبیر شده است. واژه فحشاء در لغت به معنای تجاوز از حد و اندازه است (جوهری، ۱۴۰۷، ج ۳، ص ۱۰۱۴/ زمشخوری، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۱۱۱/ مقرئ فیومی، [بی‌تا]، ج ۲، ص ۴۶۳) و در ادبیات دینی در امور ناخوشایند (ابن‌فارس، ۱۴۰۴، ج ۴، ص ۴۷۸) و مفهوم کلی گناه به کار می‌رود (قرشی، ۱۴۱۲، ج ۵، ص ۱۵۳)؛ زیرا گناه تجاوز از حدود شرعی است. واژه فحشاء یا فاحشه در قرآن کریم در اعمال منافی عفاف به کار رفته است (ر.ک: اعراف: ۸۰/ نساء: ۱۵/ اسراء: ۳۲).

در بعضی آیات قرآن کریم واژه «فاحشه» با قید «مبینه» به کار رفته است؛ از جمله مطابق آیه ۱۹ سوره بقره، شوهر نباید همسرش را در تنگنا قرار دهد و آزار رساند تا مه‌ری که به او داده است، بازستاند، مگر اینکه مرتکب فاحشه آشکاری گردد: «إِلَّا أَنْ يَأْتِيَنَّ بِفَاحِشَةٍ مُّبِينَةٍ...». همچنین در آیه نخست سوره طلاق با اشاره به حق سکناى زن در دوران عده طلاق رجعی آمده است: آنان را از منزل‌شان بیرون نکنید و آنان نیز منزل‌شان را ترک نکنند، مگر اینکه مرتکب فاحشه آشکاری شوند. مطابق این آیات، فحشاء مبینه در حقوق مالی زن یعنی مه‌ر و نفقه وی (حق سکنی) تأثیر منفی دارد.

مسئله اصلی که نوشتار کنونی در صدد بررسی آن است، مفهوم و مصداق یا مصادیق اصطلاح ترکیبی «فاحشه مبینه» در آیات مذکور است. در حقیقت مسئله آن است که ظهور چه عملی از سوی زوجه در دوران زناشویی یا عده طلاق رجعی باعث تقلیل مه‌ر یا اسقاط حقوق مالی زوجه می‌شود؟ درباره این پرسش، دیدگاه‌های متفاوتی وجود دارد؛ بعضی آن را به مفهوم کلی گناه، بعضی دیگر به نشوز، گروهی دیگر به اعمال منافی عفاف و برخی به اعمال موجب حدّ تفسیر کرده‌اند. فرضیه پژوهش حاضر آن است که مقصود از اصطلاح مذکور، اعمال منافی عفاف است. مبتنی بر فرضیه مذکور، در صورتی که زن مرتکب عمل منافی عفاف گردد، شوهر می‌تواند خواهان

استرداد مهر شود. همچنین اگر معتدّه رجعی مرتکب چنین عملی شود، حق سکناى خود را از دست می‌دهد. پرسش‌های ذیل نیز درباره موضوع پژوهش مطرح است:

۱. منظور از قید «میّنه» در اصطلاح مذکور چیست؟ آیا مقصود از آن فاحشه ثابت شده است یا فاحشه‌ای که آشکار است؟
۲. تأثیر فاحشه میّنه بر میزان مهر چقدر است؟ آیا شوهر می‌تواند همه مهر را استرداد نماید یا بخشی از آن را؟
۳. اگر مقصود از «فاحشه میّنه» اعمال منافی عفاف یا مطلق اعمال حدی باشد، پس از اجرای حدّ، زن معتدّه به خانه بازگردانده می‌شود یا عمل مزبور موجب سقوط حق سکناى وی می‌گردد؟
۴. آیا حکم مذکور در آیات به اعمال منافی عفاف تعزیری نیز قابل تسری است یا ویژه اعمال حدّی است؟

نویسنده درباره مسئله اصلی نوشتار و مسائل مرتبط با آن به پژوهش مستقلی برنخورده است؛ جز مقاله‌ای از آقایان سیدمحمد رضوی و سیدعلی رضوی با عنوان «گستره جواز عضل در فرض خیانت و تأثیر آن بر روابط حقوقی زوجین» که در پژوهشنامه زنان (ر.ک: رضوی و همکاران، ۱۳۹۶) منتشر شده است. هرچند بعضی مباحث مقاله مذکور با نوشتار کنونی مرتبط بوده، ولی موضوع آن متفاوت است.

تحقیق پیش رو برای بررسی مسائل مذکور و پاسخ به آنها در دو قسمت سازماندهی می‌گردد؛ ابتدا تأثیر «بی‌عفتی» بر مهر در طلاق خلع و سپس تأثیر آن بر حق سکناى مطلقه رجعی.

۱. «بی‌عفتی» و مهر در طلاق خلع

عقد نکاح زوجه را مستحق مهر می‌نماید؛ خواه طرفین در عقد مهر را تعیین کرده یا آن را مسکوت گذاشته باشند. حتی شرط عدم مهر نیز حق زن را از میان نمی‌برد و زن پس از عقد و وطی، مستحق مهرالمثل می‌گردد. در نتیجه با عقد ازدواج، ذمه شوهر به مهر مشغول می‌گردد و وی متعهد می‌شود آن را بپردازد. مرد حق ندارد همسرش را تحت فشار قرار دهد تا مهری را که به وی داده است، پس بگیرد. باین حال ارتکاب فحشای آشکار، حق زوجه را بر مهر تحت تأثیر قرار می‌دهد. ادله این مسئله نخست در قرآن کریم و سپس در روایات بررسی می‌شود.

۱.۱. حرمت عَضَل و استثنائات آن در قرآن کریم

عضل در لغت به معنای بازداشتن و در تنگنا قرار دادن است و به لحاظ فقهی در دو معنا به کار می‌رود: معنای نخست، بازداشتن دختر از ازدواج با همتای خود توسط ولیّ (شهید ثانی، ۱۴۱۰، ج ۵، ص ۱۱۷) و دیگری سخت گرفتن بر همسر و در تنگنا قرار دادن است. مقصود از عضل در مباحث این قسمت، معنای دوم است.

۱.۱.۱. حرمت عضل در قرآن کریم

در شرایط عادی مرد حق ندارد همسرش را تحت فشار قرار دهد تا مهری را که به وی داده است، پس بگیرد. در آیات ۲۰-۲۱ سوره نساء با اشاره به این مطلب این‌گونه آمده است:

و اگر خواستید همسری دیگر به جای همسر پیشین جایگزین کنید و به همسر پیشین مال فراوانی [به‌عنوان مهریه] پرداخته‌اید، چیزی از آن را پس مگیرید. آیا آن را با تکیه به تهمت و گناهی آشکار پس می‌گیرید؟! و چگونه آن را پس می‌گیرید، درحالی‌که به یکدیگر رسیده‌اید و آنان از شما پیمانی محکم گرفته‌اند.

افزون‌براین در قسمتی از آیه ۲۲۹ سوره بقره آمده است:

الطَّلَاقِ مَرَّتَانِ فَإِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ وَ لَا يَجِلُّ لَكُمْ أَنْ تَأْخُذُوا بِمَا آتَيْتُمُوهُنَّ شَيْئًا...: طلاق دو بار است و پس از دو بار یا نگهداری به شایستگی یا رهاکردن با احسان و برای شما حلال نیست که چیزی از آنچه به آنها داده‌اید، پس بگیرید.

مطابق بیان قرآن کریم در آیه مذکور اگر مرد بنا دارد همسرش را در علقه زوجیت خود نگه دارد، باید «به‌معروف» با وی رفتار نماید و اگر قصد دارد وی را طلاق دهد، باید «به‌احسان» او را رها سازد. در آیه کریمه «امساک» به‌معروف و «تسریح» به‌احسان مقید شده است. در این اختلاف تعبیر نکته لطیفی وجود دارد و آن این است که امساک و تسریح به شکل‌های گوناگونی ممکن است (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۲۳۴):

۱. امساک اضرائی و به‌معروف: در آیه ۲۳۱ سوره بقره، امساک اضرائی ممنوع شده است؛ زیرا

امساک اضرائی از نظر عرف منکر است، درحالی‌که شوهر باید همسرش را به‌معروف نگه دارد.

۲. تسریح به‌ایذاء، به‌معروف و احسان: از آیات قرآن کریم استنباط می‌شود که طلاق به سه

شکل ممکن است واقع گردد؛ شکل نخست آن طلاق ایذائی و آن طلاقی است که شوهر همسر

خود را به منظور اعمال غضب و داغ دل گرفتن طلاق دهد. این نوع طلاق منکر است. نوع دوم طلاق به معروف است و آن طلاقی است که در عرف مردم متعارف بوده و جمله «سَرَّخُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ» در آیه ۲۳۱ سوره بقره ناظر به این نوع طلاق است. نوع سوم طلاق به احسان در آیه ۲۲۹ سوره بقره است. احسان بالاتر از معروف است (همو، ۱۳۹۲، ج ۲، ص ۲۳۴). در طلاق به معروف شوهر حقی از زن ضایع نمی‌کند، ولی در طلاق به احسان، شوهر از طریق نیکی به زن از وی دلجویی می‌کند. ظاهراً آیه ۲۴۱ سوره بقره ناظر به همین نوع طلاق است: «وَلِلْمُطَلَّقاتِ مَتَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَی الْمُتَّقِینَ: زنان طلاق‌گرفته بهره‌ای به شایستگی درخور پرهیزکاران دارند».

مقصود از «متاع» در آیه، هدیه‌ای مالی غیر از مهر و نفقه است که شوهر به همسرش می‌دهد تا از وی دلجویی نماید و جدایی آنان با کدورت و دلخوری نباشد. متعه طلاق، در فرضی که زوجه غیر مدخوله و غیر مفروضه‌المهر باشد، واجب (بقره: ۲۳۶) و در دیگر موارد مستحب است (ر.ک: هدایت‌نیا، ۱۳۸۵، ص ۱۰۳-۱۱۷).

۱-۱-۲. استثنائات حرمت عضل در قرآن

به شرحی که در ادامه بیان می‌شود، بر حکم عدم مشروعیت عضل و جواز بازپس‌گیری مهر استثنائاتی ذکر شده است:

الف) خوف عدم اقامه حدود الهی

استثنای نخست در ادامه آیه ۲۲۹ سوره بقره این‌گونه ذکر شده است:
 ... وَ لَا لِجُلِّ لَكُمْ أَنْ تَأْخُذُوا بِمَا آتَيْتُمُوهُنَّ شَيْئاً إِلَّا أَنْ يُخَافَ الْأَقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يَقيَمَا حُدُودَ اللَّهِ فَالْأَجْنَحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ ... : مگر اینکه دو همسر، بترسند که حدود الهی را برپا ندارند. اگر بترسید که حدود الهی را رعایت نکنند، مانعی برای آنها نیست که زن، فدیة و عوضی بپردازد [و طلاق بگیرد]. اینها حدود و مرزهای الهی است. از آن تجاوز نکنید! و هرکس از آن تجاوز کند، ستمگر است.

ب) ظهور فحشای مبینة از زوجه

استثنای دیگر در آیه ۱۹ سوره نساء این‌گونه بیان شده است:
 يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا جُلِّ لَكُمْ أَنْ تَرْتُوا النِّسَاءَ كَرْهًا وَلَا تَعْضُلُوهُنَّ لِتَذْهَبُوا بِبَعْضِ مَا آتَيْتُمُوهُنَّ إِلَّا

أَنْ يَأْتِيَنَّ بِفَاحِشَةٍ مُّبِينَةٍ... ای کسانی که ایمان آورده‌اید! برای شما حلال نیست که از زنان، از روی اکراه [و ایجاد ناراحتی برای آنها] ارث ببرید! و آنان را تحت فشار قرار ندهید که قسمتی از آنچه را به آنها داده‌اید [از مهر] تملک کنید! مگر اینکه آنها عمل زشت آشکاری انجام دهند... همان‌گونه که بعضی مفسران اشاره کرده‌اند، آیه ۱۹ سوره نساء مخصّص آیه ۲۲۹ سوره بقره است (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۴، ص ۲۵۵). واژه «عَصْلُ» در جمله «لَا تَعْضُلُوهُنَّ» به معنای منع همراه با سخت‌گیری است (مصطفوی، ۱۴۰۲، ج ۸، ص ۱۶۴). برخی نوشته‌اند: عضله در اصل هر گوشت محکم رگ‌دار است، ولی مجازاً به منع شدید گفته می‌شود (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۵۷۱). این آیه به منظور حمایت و دفع ستم از زنان نازل شده و در آن بر دو مطلب تأکید شده است: یکی نهی از ارث‌بردن از زنان به اکراه و دیگری نهی از بازپس‌گیری مهر آنان. مطابق آنچه در شأن نزول آیه شریفه ذکر شد، یکی از رفتارهای ظالمانه مردان در دوران جاهلیت این بود که با زنان ثروتمندی که از زیبایی بهره‌ای نداشتند، ازدواج می‌کردند، سپس آنها را به حال خود وامی‌گذازیدند؛ نه آنها را طلاق می‌دادند و نه حقوق آنان را رعایت می‌کردند، به امید اینکه مرگشان فرارسد و اموالشان را تملک کنند. همچنین از عادات زشت آنها این بود که زنان را با وسایل گوناگون تحت فشار می‌گذاشتند تا مهر خود را ببخشند و طلاق گیرند؛ به‌خصوص زمانی که زن مهریه سنگینی داشت (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۳، ص ۳۲۰/ مطهری، [بی‌تا]، ج ۱۹، ص ۲۰۶). جمله «إِلَّا أَنْ يَأْتِيَنَّ بِفَاحِشَةٍ مُّبِينَةٍ» استثنائی بر دستور دوم است و مطابق آن هرگاه زن، فاحشه آشکاری مرتکب شود، شوهر می‌تواند بر او تنگ بگیرد تا مهر را بازستاند و طلاقش دهد (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۴، ص ۲۵۵).

۱.۱.۳. مفهوم‌شناسی «فاحشه مبینة» در آیه ۱۹ سوره نساء

واژه فحشاء از ماده «ف.ح.ش» به معنای تجاوز از حدّ و اندازه است. این معنا در معاجم متعدد دیده می‌شود (جوهری، ۱۴۰۷، ج ۳، ص ۱۰۱۴/ زمخشری، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۱۱۱/ مقرئ فیومی، [بی‌تا]، ج ۲، ص ۴۶۳)، ولی کاربرد این واژه عمدتاً در امور مکروه و ناخوشایند است (ابن‌فارس، ۱۴۰۴، ج ۴، ص ۴۷۸). برخی نوشته‌اند: کلمه «فحش» بر زشتی و پستی چیزی دلالت دارد (همان)؛ اعم از اینکه آن چیز فعل یا قول باشد (فراهیدی، ۱۴۱۰، ج ۳، ص ۹۶). راغب اصفهانی درباره مفهوم این واژه نوشته است: واژه فحشاء و فاحشه درباره قول یا فعلی به کار می‌رود که زشتی آن زیاد باشد (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۶۲۶). بعضی دیگر مفهوم آن را عام دانسته‌اند و نوشته‌اند: در مطلق گناه به کار می‌رود

(قرشی، ۱۴۱۲، ج ۵، ص ۱۵۳). به هر صورت کاربرد این لفظ در مفهوم گناهان از این باب است که گناه تجاوز از حدود شرعی است. به عبارت دیگر بنده گناهکار پا را از حد شرعی فراتر نهاده و از حدود بندگی تجاوز کرده است.

واژه مبیّنه به دو صورت قرائت می‌شود: کسانی که آن را به فتح یاء قرائت می‌کنند، منظور آنان فاحشه‌ای است که آشکار شده است و کسانی که آن را به کسر یاء تلفظ می‌نمایند، منظورشان فاحشه آشکار است (طوسی، [بی‌تا]، ج ۱۰، ص ۳۱)؛ برای مثال عمل زنا در خلوت انجام می‌شود و آشکار نیست، ولی اگر به طریقی ثابت شود، «فاحشه مبیّنه» است، اما بدزبانی در ارتباط با همسر، آشکار است و «فاحشه مبیّنه» به شمار می‌آید. به نظر بعضی مفسران، مقصود از فاحشه مبیّنه آن است که گناه بودن آن عمل مسلم باشد، نه اینکه گناه علنی باشد؛ بنابراین با مقام اثبات ارتباطی ندارد (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج ۱۸، ص ۱۵۹).

۱-۱-۴. مصداق‌یابی اصطلاح «فاحشه مبیّنه» در آیه ۱۹ سوره نساء

در مورد مصداق یا مصادیق «فاحشه مبیّنه» در آیه مذکور دیدگاه‌های متعددی از سوی مفسران و فقیهان مطرح شده است. در ادامه نوشتار، نظریه‌های مطرح بررسی و ارزیابی خواهد شد.

الف) بازخوانی نظریه‌ها

۱. بعضی باتوجه به معنای لغوی و عموم آیه، فحشاء را به مطلق گناهان تفسیر کرده‌اند (راوندی، ۱۴۰۵، ج ۲، ص ۱۸۴/ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۳، ص ۴۰/ طوسی، [بی‌تا]، ج ۳، ص ۱۵۰/ فاضل هندی، ۱۴۱۶، ج ۸، ص ۱۸۹). برای این قول، دلیلی جز عموم آیه و مرسله امام باقر^{علیه السلام} اقامه نشده است (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۳، ص ۴۰). باتوجه به قید «مبیّنه»، حتماً منظور آنان گناهانی است که آشکار بوده یا به اثبات رسیده است.

۲. بعضی منابع، فحشاء در آیه مزبور را به «نشوز» تفسیر کرده‌اند. این نظریه به ابن‌عباس نسبت داده می‌شود (همان). بعضی معاصران نیز نوشته‌اند:

تناسب حکم و موضوع می‌فهماند اگر گناه زن در محدوده‌ای باشد که مرد برای آن به زن اموالی داده است، مرد حق استرداد آن اموال را دارد؛ زن برای تشکیل خانواده و همسر بودن از مرد مهریه گرفته است؛ از این رو گفته‌اند که مهریه عوض بضع است... پس اگر در محور مسائلی مانند تمکین و مباضعه، زن فحشای آشکار کند، مرد حق دارد از پرداخت تعهدات مالی به زن خودداری

کند؛ مثلاً اگر زن ناشزه شود و به شوهر تمکین نکند، بر مرد لازم نیست هزینه‌های زندگی او را تأمین کند و همچنین می‌تواند مقداری از مهریه را به نام غرامت از زن بگیرد (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج ۱۸، ص ۱۵۸).

۳. احتمال دیگری که از سوی بعضی مطرح می‌شود، تفسیر فحشاء مبیّنه به زناست (طوسی، ۱۳۸۸، ج ۴، ص ۳۴۳/ طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۴، ص ۲۵۵/ مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۳، ص ۳۲۰/ فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۱۰، ص ۱۱). برخی نیز آن را به هر عمل منافی عفت موجب حدّ تطبیق داده‌اند (شهید ثانی، ۱۴۱۰، ج ۶، ص ۱۰۰). پس از این خواهیم گفت که گروهی از مفسران و فقیهان، اصطلاح «فاحشه مبیّنه» در آیه نخست سوره طلاق را به همین نحو تفسیر کرده‌اند.

ب) نقد و بررسی نظریه‌ها

تفسیر «فاحشه مبیّنه» به مفهوم عام، گناه دشوار است؛ زیرا اگر کلمه فاحشه در آیه مذکور شامل هر معصیت شود و هرگونه گناهی استثنای حرمت عضل باشد، شوهر می‌تواند بابت هر گناهی مقداری از مهریه او را پس بگیرد و از این راه، بیشتر مردان مهریه همسران‌شان را تصاحب می‌کنند (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج ۱۸، ص ۱۵۸).

تفسیر اصطلاح مذکور به «نشوز» نیز دشوار است؛ زیرا زن ناشزه استحقاقش را برای نفقه از دست می‌دهد. همچنین مطابق تفسیر مشهور از آیه ۳۴ سوره نساء، شوهر اجازه دارد برای واداشن زن به تمکین، از روش‌های پنددهی، دوری‌گزینی و تنبیه بدنی خفیف استفاده کند.^۱ با وجود این تجویز عضل برای استرداد مهریه از زوجه بسیار سخت‌گیرانه است. از سوی دیگر اگر مهر را عوض بضع به‌شمار آوریم، شوهر از زمان عقد تا ظهور فحشاء، از همسرش کام جسته است؛ در نتیجه استرداد مهریه به‌علت فحشاء، موجه نخواهد بود. افزون‌بر این نکاح دائم مانند موقت نیست که مهر به‌نسبت مدت عقد تجزیه و تقسیط گردد تا گفته شود بخشی از مهر به‌علت ظهور فحشاء از زوجه کسر گردد.

به نظر می‌رسد انطباق «فحشاء مبیّنه» به زنا یا هر عمل موجب حدّ، مسلم باشد. برای این

۱. درباره نقد دیدگاه مشهور مبنی بر تفسیر نشوز در آیه ۳۴ سوره نساء به عدم تمکین و در نتیجه تجویز راهکارهای سه‌گانه وعظ، هجر و ضرب برای واداشتن زوجه به تمکین، ر.ک: هدایت‌نیا، ۱۳۹۵، ص ۷-۳۴.

مطلب مؤیداتی وجود دارد؛ مانند تعبیر از زنا به فاحشه در بعضی آیات قرآن (اسراء: ۳۲)،^۱ ظهور عرفی لفظ فاحشه در زنا (شهید ثانی، ۱۴۱۳، ج ۹، ص ۳۱۵) و کثرت استعمال واژه فاحشه در معنای زنا (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۴، ص ۲۵۵). از سوی دیگر با توجه به اینکه حکم مذکور در آیه خلاف اصل است، باید بر مصداق متیقن و محل وفاق اکتفا شود (شهید ثانی، ۱۴۱۳، ج ۹، ص ۴۲۱)؛ بنابراین تطبیق اصطلاح مزبور بر زنا مسلم و در سایر موارد محل تردید است.

۱-۲. اثر «بی‌عفتی» بر میزان بذل

درباره میزان بذل یا فدیة در طلاق خلع اتفاق نظر وجود ندارد. به فتوای مشهور فقها میزان بذل در طلاق خلع ممکن است بیش از مهر باشد و در حقیقت میزان آن به نظر شوهر موكول است. شوهر می‌تواند به کمتر از مهر یا معادل مهر یا بیش از آن رضایت دهد (محقق حلی، ۱۴۰۸، ج ۳، ص ۳۷). این مطلب از نظر فقهی مسلم پنداشته می‌شود و به گفته صاحب جواهر مخالفی در آن دیده نشده است (نجفی، [بی‌تا]، ج ۳۳، ص ۲۰)، بلکه شهید ثانی این قول را اجماعی شمرده است (عاملی، ۱۴۱۳، ج ۹، ص ۳۸۶). با توجه به روایات مسئله، اجماع ادعایی مدرکی خواهد بود. باین حال در زمان حاضر برخی به خلاف این نظر گرویده و اظهار داشته‌اند: بذل در طلاق خلع نباید بیش از مهر باشد (صانعی، ۱۳۸۶، ص ۲۱). آرای فقهای اهل سنت درباره این مسئله یکسان نیست، در حالی که بیشتر آنان خلع به بیش از مهر را جایز دانسته‌اند و گروهی نیز آن را نفی کرده‌اند (ابن‌قدامة، [بی‌تا]، ج ۸، ص ۱۷۵). بعضی معاصران آنها نوشته‌اند:

قول راجح بل قول صحیحی که نصوص دین بر آن دلالت دارد این است که در قضیه خلع، شوهر نمی‌تواند بیشتر از آنچه پرداخت نموده، درخواست کند. قرآن کریم عوض خلع را به آنچه شوهر پرداخت کرده - و نه بیشتر از آن - مرتبط ساخته است...؛ بنابراین فشار وارد کردن بر زن و زیان رساندن به او در مقابل گرفتن عوض بیشتر از آنچه پیشتر مرد به او داده بود، چیزی جز نوعی عضل و ظلمی که اسلام آن را حرام کرده، نیست؛ حتی این شیوه از عضل و ظلم جاهلیتی بدتر است؛ به دلیل اینکه آنان زنان را تحت فشار قرار می‌دادند تا به بعضی از آنچه قبلاً به زن بخشیده‌اند، دست یابند، ولی اینان به تمام آنچه داده‌اند، اکتفا نمی‌کنند و قصد اضافات بر آن را دارند! (قرضاوی، ۱۳۸۰، ج ۳، ص ۶۹-۷۱).

۱. «وَلَا تَقْرَبُوا أَلْوَانَ إِيَّاهُ كَانَ فَحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا».

در مباحث این قسمت، ابتدا آیات قرآن کریم و آرای مفسران بررسی می‌شود و سپس برای تکمیل مباحث و بررسی دقیق‌تر مسئله، روایات مسئله تحلیل خواهد شد و در نهایت، نتیجه بررسی‌ها را بیان خواهیم کرد.

۱-۲-۱. اثر بی‌عفتی بر میزان بذل در قرآن کریم

دیدگاه‌های مفسران درباره میزان بذل در طلاق به علت فاحشه‌گری زوجه یکسان نیست (ر.ک: طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۵۷۹/فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۶، ص ۴۴۶). دلایل نظریه‌های مطرح به شرح ذیل است:

۱. عده‌ای از آیه ۱۹ سوره نساء که پیش از این ذکر شد، عدم جواز خلع به بیش از مهر را استنباط کرده‌اند؛ با این استدلال که مستثنی منه در آیه مذکور «عَصْل» بوده و عصل به معنای منع از بعضی حقوق زن است. در این صورت مستثنی نیز بعضی حقوق زن یعنی قسمتی از مهر خواهد بود (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۶، ص ۴۴۶/بیضاوی، ۱۴۱۸، ج ۱، ص ۱۴۲).

۲. برخلاف نظریه سابق، بعضی خلع به بیش از مهر را مشروع دانسته‌اند؛ زیرا مستثنی در آیه مزبور یعنی «أَنْ يَأْتِيَنَّ بِفَاحِشَةٍ مُّبَيَّنَةٍ» مطلق است و مقید به مهر یا کمتر از آن نشده است؛ در نتیجه خلع به معادل مهر یا کمتر و بیشتر از آن جایز است (فاضل جواد، ۱۳۶۵، ج ۴، ص ۸۹).

۳. برخی دیگر به تفصیل قائل شده‌اند و نوشته‌اند: اگر بغض صرفاً از سوی زن باشد و بیم آن برود که نافرمانی کند، دریافت مهر و بیش از آن جایز است، ولی اگر از سوی هردو باشد، در این صورت به کمتر از مهر مجاز می‌باشد (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۵۷۹).

همان‌گونه که مشاهده می‌شود، نظریه‌های اول و دوم به اطلاق ظاهر آیات استدلال می‌کنند؛ با این تفاوت که نظریه اول به اطلاق مستثنی منه و نظریه دوم به اطلاق مستثنی تمسک جسته است. به منظور تکمیل مباحث، تحقیق در مسئله و نتیجه‌گیری، شایسته است روایات مسئله و دیدگاه‌های فقهای عظام را نیز بررسی کنیم.

۱-۲-۲. اثر بی‌عفتی بر میزان بذل در روایات

به شرحی که در ادامه مباحث ملاحظه خواهد شد، روایات مسئله یکسان نیستند؛ از بعضی از آنها مشروعیت خلع به بیش از مهر و از بعضی دیگر خلاف آن استنباط می‌شود:

۱. از بعضی روایات این‌گونه برمی‌آید که دریافت بیش از مهر در طلاق خلع مجاز است؛ مانند روایت زراره از امام باقر^ع که در آن آمده است: مرد در مبارات، کمتر از مهریه را از زن می‌تواند بگیرد، ولی در خلع هر مقداری که بخواهد یا آنچه را که دو طرف بر آن تراضی نمودند، از زن می‌تواند بگیرد؛ چه به اندازه مهریه و چه بیشتر از آن. متن روایت بدین شرح است: «الْمُبَارَاتَةُ يُؤْخَذُ مِنْهَا دُونَ الصَّدَاقِ وَالْمُخْتَلِعَةُ يُؤْخَذُ مِنْهَا مَبَا شَاءَ أَوْ مَا تَرَاضِيَا عَلَيْهِ مِنْ صِدَاقٍ أَوْ أَكْثَرَ...» (طوسی، ۱۳۶۴، ج ۸، ص ۱۰۱).

برخی از این روایت به حسنه و بعضی به صحیحه تعبیر کرده‌اند؛ بنابراین سند آن معتبر است (نجفی، [بی‌تا]، ج ۳۳، ص ۹۰/علامه حلی، ۱۴۱۸، ج ۷، ص ۳۹۱)، ولی متن روایت تا اندازه‌ای مبهم است؛ زیرا میان دو جمله «مَا شَاءَ» و «مَا تَرَاضِيَا عَلَيْهِ» سازگاری وجود ندارد و به درستی معلوم نیست تردید از راوی بوده، یا هر دو جمله از امام^ع است. در هر صورت در روایت، حکم قاطعی ذکر نشده است (شهید ثانی، ۱۴۱۳، ج ۹، ص ۴۵۸). از این اشکال می‌توان صرف نظر کرد و در توجیه آن گفت: اگر زوجین به مهر یا بیش از آن توافق کرده‌اند، به همان عمل می‌شود، در غیر این صورت هر اندازه که شوهر اراده کند، حق دارد از زن دریافت نماید. در عین حال روایت مزبور به دلیل دیگری قابلیت استناد ندارد و آن تعارض بخش نخست روایت با قسمتی از روایت ابی بصیر از امام صادق^ع است. مطابق بخش نخست روایت مزبور، بذل در طلاق مبارات باید کمتر از مهر باشد: «الْمُبَارَاتَةُ يُؤْخَذُ مِنْهَا دُونَ الصَّدَاقِ»، در حالی که مطابق روایت ابی بصیر، بذل در مبارات می‌تواند مهر باشد: «... وَ لَا يَجِلُّ لِرُؤُوسِهَا أَنْ يَأْخُذَ مِنْهَا إِلَّا الْمَهْرَ فَمَا دُونَهُ» (کلینی، ۱۳۶۳، ج ۶، ص ۱۴۳). این روایت صریح است که در طلاق مبارات، زوج می‌تواند کل مهر یا کمتر از آن را از زوجه بگیرد. برخی فقها به استناد همین روایات فتوا داده‌اند که شوهر می‌تواند در مبارات کل مهر را بگیرد (علامه حلی، ۱۴۱۸، ج ۷، ص ۳۹۱)؛ بنابراین این دو روایت در مورد میزان بذل در طلاق مبارات با یکدیگر معارض‌اند. اکنون پرسش این است که با وجود تعارض بخش نخست روایت زراره با روایت ابی بصیر، بخش دوم آن قابل استناد است و می‌توان از آن حکمی استنباط کرد؟ برخی نوشته‌اند: دو بخش روایت زراره به وسیله «واو» بر یکدیگر عطف شده‌اند و چنانچه معطوف علیه حجت نباشد، معطوف نیز حجت نیست. به عبارت دیگر معطوف دارای معارضه عرضی است (صانعی، ۱۳۸۶، ص ۱۹).

از اطلاق بعضی روایات دیگر ممکن است برای مشروعیت دریافت مازاد از مهر استدلال

شود؛ مانند جمله «وَلَهُ أَنْ يَأْخُذَ مِنْ مَالِهَا مَا قَدَرَ عَلَيْهِ» (طوسی، ۱۳۹۰، ج ۳، ص ۳۱۵) و «حَلَّ لَهُ أَنْ يَأْخُذَ مِنْهَا مَا وَجَدَ» (همان، ص ۳۱۶). مطابق این روایات، شوهر هراندازه بتواند یا هرچه بیاورد، از زن می‌تواند بگیرد. اطلاق جملات «ما قَدَرَ عَلَيْهِ» و «ما وَجَدَ» شامل همه مهر و اموال دیگر می‌شود. اگر برای اطلاقات مذکور مقیدی در روایات دیگر نباشد، به ظاهر آنها می‌توان ملتزم بود. در بند بعدی نوشتار، آنچه ممکن است مقید اطلاق این روایات باشد، تبیین خواهد شد.

۲. از روایات دسته دوم، نفی مشروعیت طلاق به بیش از مهر استنباط می‌گردد. مطابق روایتی از رسول گرامی اسلام ﷺ، ثابت بن قیس باغی را مهر همسرش زینب دختر عبدالله بن ابی کرده و او را به نکاح خود درآورده بود. زن نزد رسول خدا ﷺ آمد و عرض کرد: من از ثابت کراهت دارم [و به نقلی از او متنفر هستم]. رسول خدا ﷺ پرسید: آیا حاضر هستی باغی را که از وی گرفته‌ای، برگردانی؟ زن گفت: آری و بیش از این نیز حاضر هستم از مالم به ثابت بپردازم تا طلاق بگیرم. رسول خدا ﷺ فرمود: «أَمَّا زِيَادَةُ مِنْ مَالِكٍ فَلَا وَلَكِنَّ الْحَدِيقَةَ، فَقَالَتْ: نَعَمْ، فَقَضَى بِذَلِكَ النَّبِيُّ ﷺ عَلَى الرَّجُلِ، أَمَا بِيَشٍ مِنْ مَالِ خُدَّتِ نَهْ وَفَقَطِ بَاغٍ. زَنْ كُفَّتْ: أَرَى! سِيسِ بِيَامِبِرِ ﷺ بِه رَدِّ بَاغٍ وَ طَلَاقِ زَنْ بِرِ مَرْدِ حَكَمِ كَرْدِ». این روایت با مضامین متفاوت در منابع اهل سنت و در صحاح آنان ذکر شده است (متقی هندی، ۱۴۰۹، ج ۶، ص ۱۸۵/ دارقطنی، ۱۴۱۷، ج ۳، ص ۱۷۸/ قزوینی، [بی‌تا]، ج ۱، ص ۶۶۳). برخی فقهای امامیه نیز به این روایت استناد کرده‌اند (شهید ثانی، ۱۴۱۰، ج ۶، ص ۱۰۲)، ولی بعضی بر استدلال به آن اشکال کرده‌اند و گفته‌اند: روایت بر عدم جواز خلع به بیش از مهر دلالت ندارد؛ زیرا شوهر بیش از مهر را مطالبه نکرده و به بازپس‌گیری باغ رضایت داده است. زوجه خود گفت من به بیش از آن نیز راضی به طلاق هستم، اما پیامبر ﷺ به او فرمود: بیش از باغ نیازی نیست. محل نزاع جایی است که شوهر با زوجه به توافق نرسد و خواهان بیش از مهر باشد؛ در نتیجه روایت برای محل نزاع قابل استناد نیست (سید مرتضی، ۱۴۱۷، ص ۳۵۴/ فاضل جواد، ۱۳۶۵، ج ۴، ص ۸۹). این اشکال از قوت لازم برخوردار نیست؛ زیرا از بیان رسول خدا ﷺ مبنی بر «أَمَّا زِيَادَةُ مِنْ مَالِكٍ فَلَا وَلَكِنَّ الْحَدِيقَةَ» در روایت مذکور یا «أَمَّا الزِّيَادَةُ فَلَا» در نقلی دیگر (دارقطنی، ۱۴۱۷، ج ۳، ص ۱۷۸) این گونه برمی‌آید که پیامبر مانع زیاده بر مهر شده است. برخی فقهای امامیه از این جمله همین معنا را برداشت کرده‌اند و البته درباره آن اظهار داشته‌اند: جمهور این نهی را به کراهت حمل کرده‌اند (مقدس اردبیلی، [بی‌تا]، ص ۶۰۸). عده‌ای

اشکال دیگری مطرح کرده‌اند و گفته‌اند: بر فرض که حدیث مزبور، خلع به زیادی را نهی کرده باشد، نهی در معاملات دلالت بر فساد ندارد (همان/فاضل جواد، ۱۳۶۵، ج ۴، ص ۸۹).
 دلیل روایی دیگر مسئله، قاعده نفی ضرر است. برخی فقها مشروعیت دریافت بیش از مهر را ضرر فاحش خوانده‌اند: «حَدْرًا مِنَ الضَّرْرِ الْعَظِيمِ» (شهید ثانی، ۱۴۱۰، ج ۶، ص ۱۰۲). مقصود آنان این است که اگر مرد مجاز باشد بیش از مهر را مطالبه کند، او می‌تواند حق طلاق خود را دستاویزی قرار دهد و از این راه زن را در تنگنا قرار دهد و هراندازه بخواهد، از همسرش سوء استفاده مالی کند یا با وجود نفرت زن از او همچنان وی را در علقه زوجیت خود نگه دارد.

۱-۲-۳. نقد و بررسی

تاکنون بیان شد که درباره آیات مسئله و خلع به بیش از مهر، نظریه‌های متعددی میان مفسران و فقهای امامیه و اهل سنت وجود دارد و هریک برای نظر خود ادله‌ای دارند. با اذعان به اینکه مسئله از پیچیدگی خاصی برخوردار بوده و اظهار نظر درباره آن دشوار است، با ملاحظه مجموع مباحث می‌توان به نظریه ذیل ملتزم شد:

۱. زوج در مسئله مورد بحث (فحشاء مبینة)، بیش از مهر را نمی‌تواند مطالبه کند؛ زیرا با ظاهر آیه ناهمخوانی دارد. از ظاهر آیه شریفه، طلاق به بعضی از مهر استنباط می‌گردد. حتی طلاق به همه مهر نیز منطقی به نظر نمی‌رسد؛ زیرا مهر عوض بضع بوده و شوهر از آن منتفع شده است. از سوی دیگر استرداد مهر خلاف اصل است و در موارد خلاف اصل باید به قدر متیقن بسنده کرد. روایات جواز خلع به بیش از مهر به دلیل ابهامات موجود در متن آن و همچنین وجود معارض قابل استناد نیستند.

۲. آیه شریفه ناظر به مهر می‌باشد و درباره اموالی که شوهر به همسرش در دوران زوجیت بخشیده - مانند جواهرات، املاک و... - ساکت است. شوهر می‌تواند طلاق را مشروط به استرداد اموال خود کند؛ زیرا طلاق بدون آن موجب تحمیل ضرر به اوست. اگر عذر شوهر در طلاق موجه باشد، عدل و انصاف مقتضی آن است که حق وی در هزینه‌های عرفی ازدواج و هدایای دوران زوجیت پذیرفته شود؛ بنابراین قول به عدم مشروعیت دریافت بیش از مهر به صورت مطلق که بعضی معاصران آن را مطرح کرده‌اند (صانعی، ۱۳۸۶، ص ۱۷-۲۱)، پذیرفتنی نیست و باعث ضرر شوهر می‌گردد.

۳. از آیه مورد بحث نمی‌توان مشروعیت مطالبه اموال شخصی زن را استنباط کرد؛ زیرا جمله «بَعْضِ مَا آتَيْتُمُوهُنَّ» ناظر به اموالی است که زن در ارتباط با شوهرش در اختیار دارد (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج ۱۸، ص ۱۵۵). از سوی دیگر استنباط حکم از روایات مسئله نیز دشوار است و همان‌گونه که اشاره شد، این مسئله موجب تحمیل ضرر به زوجه و ایجاد زمینه سوء استفاده از وی خواهد شد. ممکن است گفته شود زوجه مجبور به طلاق نیست و اگر مطالبات مالی شوهر برای وی موجب ضرر است، می‌تواند نپذیرد و در علقه زوجیت شوهر بماند. در پاسخ باید یادآور شد، در فرض شدت کراهت زوجه از شوهر، وی در معرض فساد یا عسرو حرج است. در این وضعیت، ادله نهی از منکر یا نفی حرج، مقتضی وجوب طلاق بر شوهر می‌باشد و با امتناع وی از طلاق، حاکم می‌تواند زوجه را مطلقه نماید (هدایت‌نیا، ۱۳۹۹، ص ۸۴-۵۵).

۲. «بی‌عفتی» و حق سکنای معتدّه رجعی

فاحشه مبینّه بر حق سکنای مطلقه رجعی نیز تأثیرگذار است و آن را ساقط می‌کند. به‌منظور تبیین این مطلب در قرآن کریم لازم است ابتدا اصل حق سکنای مطلقه رجعی در قرآن و روایات و موضع فقه اسلامی نسبت به آن تبیین و سپس تأثیر فحشاء بر آن تشریح شود.

۲-۱. حق سکنای معتدّه رجعی

در مباحث این قسمت، ابتدا مبنا و ماهیت فقهی حق سکنای معتدّه رجعی و سپس موارد استثنای آن تشریح می‌گردد.

۲-۱-۱. مبناى فقهی حق سکنای معتدّه رجعی

می‌دانیم طلاق به دو نوع بائن و رجعی تقسیم می‌گردد. در طلاق رجعی، زوجیت پس از انقضای عده به‌صورت کامل منحل می‌گردد و تا پیش از آن، حقوق و تکالیفی میان طرفین برقرار است؛ به‌همین دلیل مطلقه رجعیه در حکم زوجه بوده (طباطبایی یزدی، ۱۴۱۴، ج ۱، ص ۱۱۴) و آثار زوجیت در این دوران ثابت است؛ مانند برقراری رابطه توارث، حق نفقه زوجه، جواز ورود شوهر به خلوت زن بدون اجازه، جواز آشکارسازی زینت زن برای شوهر و... (ر.ک: حکمت‌نیا و همکاران، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۳۹۸). در آیه نخست سوره طلاق درباره حق سکنای

زن در طلاق رجعی این‌گونه آمده است:

يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعَدَّتِهِنَّ وَأَحْصُوا الْعِدَّةَ وَاتَّقُوا اللَّهَ رَبَّكُمْ لَا تُخْرِجُوهُنَّ مِنْ بُيُوتِهِنَّ وَلَا يُخْرِجَنَّ... لَا تَدْرِي لَعَلَّ اللَّهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذَلِكَ أُمُورًا: ای پیامبر! چون زنان را طلاق گوید، در عده آنان طلاق‌شان گوید و حساب آن عده را نگه دارید و از پروردگارتان بترسید. آنان را از خانه‌هایشان بیرون مکنید و بیرون نروند...؛ تو ندانی، شاید خدا [پس از طلاق] کاری از نو پدید آرد.

در آیه شریفه، واژه «بیت» به ضمیر «هن» اضافه شده است و این تعبیر نشان می‌دهد که زن در زمان عده در منزل شوهر حقی دارد؛ به نحوی که گویا منزل خود اوست. از بخش اخیر آیه یعنی جمله «لَعَلَّ اللَّهَ يُحْدِثُ...» استفاده می‌شود که لزوم ماندن زن در منزل شوهر تا پایان عده به منظور ایجاد زمینه رجوع است (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱۰، ص ۴۵۸/طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۹، ص ۳۱۳/خویی، ۱۴۱۸، ج ۲۶، ص ۲۵۵).

۲-۱-۲. ماهیت حق سکنای مطلقه رجعی

درباره اینکه سکونت در منزل زوجیت در دوران عده «حق» یا «تکلیف» مطلقه است، اتفاق نظر وجود ندارد. دیدگاه‌های مطرح درباره مسئله مذکور به شرح ذیل است:

۱. از ظاهر آیه شریفه برمی‌آید که سکونت در منزل زوجیت تا انقضای عده، حق و تکلیف مطلقه رجعی است؛ بنابراین بر شوهر حرام است که مانع سکونت وی گردد و بر زن نیز حرام است جز در مواقع ضرورت، منزل زوجیت را ترک کند (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱۰، ص ۴۵۸/فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۳۰، ص ۵۶۱). اگر آنان برخلاف این حکم توافق نمایند، حاکم آنان را منع خواهد کرد؛ زیرا در آن حقی برای خدای متعال است؛ برخلاف حق سکنای زوجه در دوران نکاح که حق زوجین است (شهید ثانی، ۱۴۱۳، ج ۹، ص ۳۱۴/فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۳۰، ص ۵۶۱). در بعضی منابع تفسیری آمده است:

گرچه بسیاری از بی‌خبران، این حکم اسلامی را به‌هنگام طلاق اصلاً اجرا نمی‌کنند و به‌محض جاری شدن صیغه طلاق، هم مرد به خود اجازه می‌دهد که زن را بیرون کند و هم زن خود را آزاد می‌پندارد که از خانه شوهر خارج شود و به خانه بستگان بازگردد، ولی این حکم اسلامی فلسفه بسیار مهمی دارد؛ زیرا علاوه بر حفظ احترام زن، غالباً زمینه را برای بازگشت شوهر از طلاق و تحکیم پیوند زناشویی فراهم می‌سازد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۲۴، ص ۲۲۲).

۲. برخلاف دیدگاه سابق، برخی فقها حکم عدم خروج مطلقه از منزل زوجیت را ناظر به عدم توافق طرفین دانسته‌اند (حلبی، ۱۴۰۳، ص ۳۱۲). مؤید این نظریه صحیح‌ه حلبی از امام صادق علیه السلام است: «لَا يَنْبَغِي لِلْمُطَلَّغَةِ أَنْ تَخْرُجَ إِلَّا بِإِذْنِ زَوْجِهَا حَتَّى تَنْقُضِيَ عِدَّتُهَا: سزاوار نیست مطلقه بدون اذن شوهر از منزل خارج شود، تا عده‌اش به پایان برسد» (کلینی، ۱۳۶۳، ج ۶، ص ۸۹).

روایت مذکور صریح است در اینکه معتدّه رجعی با اجازه شوهر می‌تواند منزل زوجیت را ترک کند. به نظر می‌رسد روایت با مسئله مورد بحث بیگانه است و مربوط به خروج موقتی زن از منزل می‌باشد، نه ترک دائمی منزل. می‌دانیم که در زمان زوجیت و پیش از طلاق نیز خروج زن از منزل نیازمند اذن شوهر است. باتوجه به اینکه معتدّه رجعی در حکم زوجه است، حکم مذکور در دوران عده نیز استمرار دارد.

گفتنی است در حقوق داخلی ایران تا پیش از قانون حمایت خانواده جدید، سکونت مطلقه در منزل مشترک تا پایان عده الزامی بود. در تبصره ۴ ماده واحده قانون اصلاح مقررات مربوط به طلاق آمده است: «در طلاق رجعی گواهی کتبی اسکان زوجه مطلقه در منزل مشترک تا پایان عده الزامی است»، ولی قانون حمایت خانواده جدید به نظریه دوم گرایش یافته و در ماده ۳۸ مقرر داشته است: «در طلاق رجعی، صیغه طلاق مطابق مقررات مربوط جاری و مراتب صورتجلسه می‌شود، ولی ثبت طلاق منوط به ارائه گواهی کتبی حداقل دو شاهد مبنی بر سکونت زوجه مطلقه در منزل مشترک تا پایان عده است، مگر اینکه زن رضایت به ثبت داشته باشد...». اصلاح قانون مذکور براین مبنا صورت گرفته است که زن پس از طلاق معمولاً تمایلی به اقامت در منزل شوهر تا پایان عده ندارد؛ به‌همین دلیل اگر مجبور به اقامت گردد، زن و مرد در معرض نزاع و درگیری قرار می‌گیرند؛ به‌همین دلیل آنان گواهی اسکان زن مطلقه در منزل زوجیت تا پایان عده را به‌صورت صوری امضا می‌کردند.

۲-۲. تأثیر «بی‌عفتی» در اسقاط حق سکونای معتدّه رجعی

حق سکونای مطلقه رجعی استثنائاتی دارد؛ از جمله اینکه طلاق در حال نشوز وی واقع گردد (شهید ثانی، ۱۴۱۳، ج ۹، ص ۳۱۴). زن ناشزه در دوران زوجیت حقی بر نفقه ندارد و به‌طریق اولی در دوران عده نیز چنین حقی ندارد. این مسئله اکنون مورد بحث نیست. استثنای دیگر آن ظهور

فحشاء میبینه ازسوی زوجه است. در بخشی از آیه نخست سوره طلاق که پیش از این ذکر شد، آمده است: «... لَا تُخْرِجُوهُنَّ مِنْ بُيُوتِهِنَّ وَلَا يُخْرِجَنَّ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَنَّ بِفَاحِشَةٍ مُبِينَةٍ...: آنان را از خانه‌هایشان بیرون نکنید و بیرون نروند، مگر آنکه مرتکب کار زشت آشکاری شده باشند...».

باتوجه به صراحت آیه شریفه، در اسقاط حق سکناى مطلقه رجعی پس از ظهور فحشاء میبینه از وی تردیدی نیست. با این حال مانند مبحث سابق درباره مصادیق «فاحشه میبینه» در آیه مذکور اتفاق نظر وجود ندارد. تفصیل مطلب را در مبحث بعدی تشریح خواهیم کرد.

۲-۲-۱. بررسی نظریه‌ها درباره مصادیق «فاحشه میبینه»

درباره مصادیق یا مصادیق فاحشه میبینه دیدگاه‌های متنوعی ازسوی مفسران و فقهای عظام مطرح شده است. برخی از آنان به ذکر اقوال بسنده کرده و از اظهارنظر خودداری کرده‌اند (همان، ص ۳۱۵). بعضی نیز به صراحت گفته‌اند ما در این مسئله از متوقفین هستیم (علامه حلی، ۱۴۱۳، ج ۷، ص ۴۷۴). در مباحث این قسمت، دیدگاه‌های مطرح را بررسی و ارزیابی خواهیم کرد.

الف) اعمال موجب حدّ

گروهی از مفسران و فقها اصطلاح «فاحشه میبینه» در آیه نخست سوره طلاق را به اعمال موجب حدّ تفسیر کرده‌اند. مدافعان این نظریه به دو گروه تقسیم می‌شوند:

۱. اعمال منافی عفاف موجب حدّ: برخی فقها فاحشه میبینه را به زنا و مانند آن از اعمال منافی عفاف موجب حدّ تفسیر کرده‌اند (ر.ک: همان). بعضی این قول را اجماعی و مطابق نصّ شمرده‌اند (سبزواری، ۱۴۱۳، ج ۲۶، ص ۱۶۷). منظور آنان از نصّ، روایت مرسله امام صادق علیه السلام است که در قسمت بعد ذکر خواهد شد. همچنین برای توجیه نظریه مذکور به ظهور عرفی لفظ فاحشه در زنا (شهید ثانی، ۱۴۱۳، ج ۹، ص ۳۱۵) یا کثرت استعمال آن در معنای مذکور (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۴، ص ۲۵۵) استدلال شده است.

۲. مطلق اعمال موجب حدّ: برخی دیگر فاحشه میبینه در آیه مذکور را به اعمال موجب حدّ به‌طور کلی تفسیر کرده‌اند. این نظریه ظاهراً نخستین بار در المقنعه مطرح شده است (مفید، ۱۴۱۳، ص ۵۳۳) و سپس دیگران نیز آن را پذیرفته‌اند (ر.ک: طوسی، ۱۴۰۰، ص ۵۳۴/ ابن‌براج طرابلسی، ۱۴۰۶، ج ۲، ص ۳۱۸/ علامه حلی، ۱۴۱۳، ج ۷، ص ۴۷۳/ محقق حلی، ۱۴۱۸، ج ۱، ص ۲۰۲). این نظریه اعمّ از

نظریه سابق است؛ زیرا عمل منافی عفاف شامل اموری همچون زنا و مساحقه می‌شود، درحالی‌که اعمال موجب حدّ شامل اعمالی چون شرب خمر و سرقت نیز می‌گردد. گفتنی است اگر مقصود از فاحشه مبیّنه، خصوص اعمال موجب حدّ باشد، اخراج زن از منزل به منظور اجرای حدّ است. به اعتقاد عده‌ای، پس از اجرای حدّ باید زن به منزل برگردانده شود (حلبی، ۱۴۰۳، ص ۳۱۲)؛ بنابراین عمل موجب حدّ موجب سقوط حق سکناى معتدّه رجعی نمی‌شود، درحالی‌که از متن آیه این‌گونه برمی‌آید که فاحشه موجب اسقاط حق سکناى معتدّه رجعی است؛ زیرا استثنای بر اصل حکم یعنی عدم اخراج از منزل زوجیت است.

ب) ایذاء اهل زوج

مطابق بعضی نظریه‌ها مقصود از «فاحشه مبیّنه» در آیه مزبور، هر عملی است که موجب آزار و اذیت خانواده شوهر گردد؛ مانند اعمال منافی عفاف، دعوا و مشاجره یا رفتاری که باعث بی‌آبرویی خانواده شوهر شود. در تفسیر قمی آمده است: معنای فاحشه این است که زن زنا کند یا خود را به مردم بنمایاند یا بر آنان سلطه یابد (قمی، ۱۳۶۳، ج ۲، ص ۳۷۴). این نظریه در منابع تفسیری و فقهی متعددی دیده می‌شود (ر.ک: حلبی، ۱۴۰۳، ج ۲، ص ۳۱۲/ طوسی، ۱۴۰۷، ج ۵، ص ۷۰/ همو، ۱۳۸۷، ج ۵، ص ۲۵۳/ طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۹، ص ۳۱۳). برخی فقها تفسیر فاحشه مبیّنه به ایذاء خانواده شوهر را مقتضای عموم آیه و موافق اجماع شیعه دانسته‌اند (طوسی، ۱۴۰۷، ج ۵، ص ۷۰)؛ هرچند علامه احتجاج به عموم آیه را ضعیف شمرده است (علامه حلّی، ۱۴۱۳، ج ۷، ص ۴۷۴).

ج) دیگر نظریه‌ها

۱. برخی مفسران، فاحشه مبیّنه را به نشوز تفسیر کرده‌اند. این نظر به فتاده و ابن‌عمر نسبت داده شده است (طوسی، [بی‌تا]، ج ۱۰، ص ۳۱). نشوز زوجه به معنای ارتفاع یا امتناع از ایفای وظایف است (محقق حلّی، ۱۴۰۸، ج ۲، ص ۲۸۲). این معنا در مورد معتدّه رجعی فرض ندارد. ظاهراً مقصود از نشوز در نظریه مذکور، ترک منزل زوجیت یا امتناع از پذیرش شوهر در فرض رجوع وی خواهد بود.

۲. عده‌ای دیگر اصطلاح مزبور را به مطلق معصیت تفسیر کرده‌اند (ر.ک: راوندی، ۱۴۰۵، ج ۲، ص ۱۶۴). برای این نظریه دلیلی جز عموم آیه ارائه نشده است و همان‌گونه که برخی اشاره کرده‌اند

(یزدی طباطبایی، ۱۴۱۴، ص ۱۱۷)، تطبیق جمله مزبور به مطلق گناه بعید است؛ زیرا اشخاص نوعاً در معرض گناهاند و بعید است آیه شریفه ناظر به آن باشد.

۲-۲-۲. بررسی روایات تفسیری

روایات متعددی درباره آیه یکم سوره طلاق و تفسیر جمله مورد بحث وارد شده است. محتوای روایات مربوط به مسئله متفاوت و در دو دسته ذیل قابل طبقه‌بندی‌اند:

الف) روایات تفسیر فاحشه مبینة به أعمال منافی عفاف

در بعضی روایات، اصطلاح ترکیبی «فاحشه مبینة» به زنا تفسیر شده است. از امام صادق علیه السلام درباره آیه مزبور و جمله مورد بحث پرسیده شد، امام فرمود: «... إِلَّا أَنْ تَزْنِي فَتُخْرَجَ وَ يَقَامَ عَلَيْهَا الْحُدُّ: مگر اینکه مرتکب زنا شود؛ در این صورت از منزل اخراج می‌گردد تا حدّ بر وی جاری شود» (صدوق، ۱۴۱۳، ج ۳، ص ۴۹۹).

روایت مذکور مرسله است و از اعتبار کافی برخوردار نیست. با این حال برخی اظهار داشته‌اند: قصور سند روایت با اصل اکتفا به قدر متیقّن جبران می‌گردد (طباطبایی، [بی‌تا]، ج ۲، ص ۱۹۲). ممکن است از تعلیل مذکور در روایت مذکور مبنی بر اینکه زن پس از عمل فاحشه از منزل اخراج می‌گردد تا حدّ بر وی جاری گردد، نتیجه بگیریم که حکم از زنا به دیگر أعمال منافی عفاف حدّی، بلکه به مطلق أعمال موجب حدّ تسری می‌یابد (سبزواری، ۱۴۱۳، ج ۲۶، ص ۱۶۸).

در روایت دیگر، سعد بن عبدالله قمی می‌گوید: به حضرت حجة بن الحسن العسکری (عج) عرض کردم: به من از «فاحشه مبینة» خبر دهید. امام علیه السلام فرمود: «الْفَاحِشَةُ الْمُبِينَةُ هِيَ السَّحْقُ دُونَ الزَّيْنَاءِ: فاحشه مبینة، سحقی است نه زنا» (صدوق، ۱۳۹۵، ج ۲، ص ۴۶۰).

روایت اخیر با روایت نخست ناسازگار است. در توجیه ناسازگاری و جمع میان این دو روایت می‌توان گفت: منظور امام علیه السلام از نفی زنا این است که فاحشه فقط زنا نیست، بلکه مساحقه را نیز شامل می‌گردد؛ زیرا گناه مساحقه از زنا بزرگ‌تر است (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۳۲، ص ۳۳۴). در این صورت می‌توان نتیجه گرفت که منظور از فاحشه مبینة، مطلق أعمال منافی عفافی موجب حدّ است.

ب) روایات تفسیر فاحشه مبینة به ایذاء اهل شوهر

در بعضی روایات، فاحشه مبینة به آزار اهل شوهر و سوء خلق زوجه تفسیر شده است. روایت

نخست از علی بن ابراهیم از پدرش از بعضی اصحاب اوست. مطابق این روایت، امام رضا^ع درباره قول خدای سبحان مبنی بر عدم اخراج مطلقه از منزل خود و خارج نشدن وی از آن مگر اینکه فاحشه آشکاری از وی سر زده باشد، این‌گونه فرمود: مقصود از آن ایذاء و بدخلقی وی با اهل شوهر است: «أَذَاهَا لِأَهْلِ الرَّجُلِ وَ سُوءُ خُلُقِهَا» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۶، ص ۹۷).

مطابق روایت دیگر، مأمون از امام رضا^ع درباره آیه مورد بحث و فاحشه میبینه پرسید. امام^ع فرمود: مقصود این است که زن اهل شوهر را بیازارد؛ پس اگر چنین کند، شوهر می‌تواند زن را پیش از انقضای عده از منزل اخراج کند: «أَنْ تُؤْذِيَ أَهْلَ زَوْجِهَا فَإِذَا فَعَلَتْ فَإِنْ شَاءَ أَنْ يُخْرِجَهَا مِنْ قَبْلِ أَنْ تَنْقُضِيَ عِدَّتَهَا فَعَلٌ» (همان).

روایات مذکور هر دو مقطوعه و ضعیف‌اند (علامه حلی، ۱۴۱۳، ج ۷، ص ۴۷۴). روایت دیگری نیز در منابع اهل سنت وجود دارد که مطابق آن، رسول خدا^ص فرمان داد فاطمه بنت قیس در خانه ام‌مکتوم - که مردی نابینا بود - عده نگه دارد؛ زیرا وی زنی بود که مردم را اغوا می‌کرد (بیهقی، [بی‌تا]، ج ۷، ص ۴۳۳). این روایت نیز قابل استناد نیست؛ زیرا در منابع اهل سنت متفاوت نقل شده است. مطابق بعضی نقل‌ها فاطمه بنت قیس سه طلاقه بود؛ از این رو طلاق وی بائن بوده و مستحق نفقه و حق سکنی به‌شمار نمی‌آمد (نیسابوری، [بی‌تا]، ج ۴، ص ۱۹۶).

ج) نقد و بررسی

در بند الف دیدگاه‌های گوناگون بررسی گردید. در بند ب نیز روایات مسئله مورد توجه قرار گرفت. از مباحث سابق معلوم شد از میان دیدگاه‌های مذکور دو نظریه ذیل به‌لحاظ فراوانی مدافعان و مؤیدات روایی، قوت بیشتری دارد:

- اعمال موجب حد؛

- اعمال موجب ایذاء خانواده مرد.

به‌نظر می‌رسد نظریه دوم از قوت بیشتری برخوردار باشد؛ زیرا با فلسفه حکم سازگاری بیشتری دارد. از سوی دیگر اعمال موجب ایذاء در مفهوم عام خود شامل اعمال موجب حد نیز می‌شود؛ زیرا این‌گونه اعمال، اعتبار و آبروی شوهر و خانواده وی را به مخاطره انداخته و باعث ایذاء آنان می‌شوند. از این طریق میان دو دسته روایات نیز جمع می‌شود و روایات دسته نخست در حقیقت بعضی مصادیق روشن اعمال موجب ایذاء را متعرض می‌شوند.

نتیجه

بررسی‌های نوشتار حاضر درباره چِستی «فاحشه مبینه» در آیات قرآن کریم و تأثیر آن بر حقوق مالی زوجه نشان داد که قدر متیقن از فاحشه مبینه در آیات ۱۹ سوره نساء و ۱ سوره طلاق، اعمال منافی عفاف است. مبتنی بر برخی روایات، مقصود از آن در آیه نخست سوره طلاق، ایذاء خانواده شوهر است. این معنا در مفهوم عام خود شامل اعمال منافی عفاف نیز می‌گردد؛ براین اساس:

۱. شوهر حق ندارد همسرش را در تنگنا قرار دهد تا مهرش را بازستاند. فاحشه مبینه استثنایی بر اصل مذکور است، ولی شوهر در این فرض نمی‌تواند بیش از مهر را از زوجه مطالبه نماید، بلکه چنانچه از ظاهر آیه ۱۹ سوره نساء برمی‌آید، وی فقط بخشی از مهر را می‌تواند بازستاند.
۲. در طلاق رجعی، زن مطلقه در حکم زوجه بوده و از حق نفقه برخوردار است؛ براین اساس وی حق دارد تا پایان عده در منزل خویش بماند و شوهر حق ندارد وی را اخراج کند. با این حال فاحشه مبینه باعث اسقاط حق سکناى مطلقه رجعی می‌گردد.

منابع

١. ابن براج طرابلسي، قاضي عبدالعزيز؛ المهذب؛ قم: دفتر انتشارات اسلامي، ١٤٠٦ق.
٢. ابن فارس، احمد؛ معجم مقائيس اللغة؛ قم: انتشارات دفتر تبليغات اسلامي، ١٤٠٤ق.
٣. ابن قدامه، عبدالله بن احمد؛ المغني؛ بيروت: دارالكتاب العربي، [بي تا].
٤. ابن ماجه قزويني، محمد بن يزيد؛ سنن ابن ماجه؛ تحقيق محمد فؤاد عبدالباقي؛ بيروت: دارالفكر، [بي تا].
٥. بحراني، يوسف بن احمد؛ الحقائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة؛ قم: دفتر انتشارات اسلامي، ١٤٠٥ق.
٦. بياضوي، عبدالله بن عمر؛ أنوار التنزيل و أسرار التأويل؛ بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٤١٨ق.
٧. بيهقي، احمد بن حسين بن علي؛ السنن الكبرى؛ بيروت: دارالفكر، [بي تا].
٨. جوادى آملی، عبدالله؛ تفسير تسنيم؛ قم: مركز نشر اسراء، ١٣٨٨.
٩. جوهری، اسماعيل بن حماد؛ الصحاح؛ ج ٤، بيروت: دارالعلم للملایین، ١٤٠٧ق.
١٠. حرّ عاملي، محمد بن حسن؛ وسائل الشيعة؛ قم: مؤسسة آل البيت ﷺ لإحياء التراث، ١٤١٤ق.
١١. حرّاني، حسن بن علي بن شعبة؛ تحف العقول عن آل الرسول ﷺ؛ تحقيق علي أكبر غفاري؛ قم: نشر اسلامي، ١٤٠٤ق.
١٢. حكمت نيا، محمود و همكاران؛ فلسفه حقوق خانواده؛ تهران: روابط عمومي شوراي فرهنگي اجتماعي زنان، ١٣٨٦.
١٣. حلي، ابوصلاح؛ الكافي في الفقه؛ اصفهان: كتابخانه عمومي امام اميرالمؤمنين ﷺ، ١٤٠٣ق.
١٤. حلي (علامه حلي)، حسن بن يوسف؛ مختلف الشيعة في أحكام الشريعة؛ قم: نشر اسلامي، ١٤١٨ق.
١٥. حلي (محقق حلي)، جعفر بن حسن؛ شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام؛ ج ٢، قم: مؤسسه اسماعيليان، ١٤٠٨ق.
١٦. حميري، عبدالله بن جعفر؛ قرب الإسناد؛ قم: مؤسسه آل البيت ﷺ، ١٤١٣ق.
١٧. حوزي، عبد علي بن جمعه؛ تفسير نورالثقلين؛ ج ٤، قم: اسماعيليان، ١٤١٥ق.

١٨. دار قطنى، على بن عمر؛ سنن الدار قطنى؛ تحقيق مجدى شورى؛ بيروت: دارالكتب العلميه، ١٤١٧ق.
١٩. دارمى، عبدالله بن بهرام؛ سنن الدارمى؛ دمشق: مطبعة الاعتدال، [بى تا].
٢٠. راغب اصفهانى، حسين بن محمد؛ مفردات ألفاظ القرآن؛ لبنان: دارالعلم، ١٤١٢ق.
٢١. رضوى، سيد محمد و سيد على رضوى؛ «گستره جواز عضل در فرض خيانت و تأثير آن بر روابط حقوقى زوجين»، پژوهشنامه زنان؛ ش ٢، تابستان ١٣٩٦، ص ٦٥-٨٣.
٢٢. زمخشرى، محمود بن عمر؛ الفائق فى غريب الحديث؛ تحقيق ابراهيم شمس الدين؛ بيروت: دارالكتب العلميه، ١٤١٧ق.
٢٣. سيد مرتضى، على بن حسين؛ مسائل الناصريات؛ تهران: تحقيق مركز البحوث والدراسات العلميه، ١٤١٧ق.
٢٤. صانعى، يوسف؛ وجوب طلاق خلع بر مرد؛ قم: انتشارات ميثم تمار، ١٣٨٦.
٢٥. طباطبايى يزدى، سيد محمد كاظم؛ تكملة العروة الوثقى؛ تحقيق سيد محمد حسين طباطبايى؛ قم: مكتبة داورى، ١٤١٤ق.
٢٦. طباطبايى، سيد محمد حسين؛ الميزان فى تفسير القرآن؛ ج ٢، بيروت: مؤسسة الأعلمى للمطبوعات، ١٣٩٠ق.
٢٧. طبرسى، فضل بن حسن؛ مجمع البيان فى تفسير القرآن؛ تهران: انتشارات ناصر خسرو، ١٣٧٢.
٢٨. طريحي، فخرالدين؛ مجمع البحرين؛ تحقيق سيد احمد حسيني؛ تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامى، ١٤٠٨ق.
٢٩. طوسى، محمد بن حسن؛ الإستبصار؛ تحقيق سيد حسن موسوى خراسان؛ تهران: دارالكتب الإسلاميه، ١٣٩٠ق.
٣٠. —؛ الخلاف؛ قم: نشر اسلامى، ١٤١٤ق.
٣١. —؛ المبسوط فى فقه الإمامية؛ تحقيق محمد باقر بهبودى؛ قم: المكتبة المرتضويه، ١٣٨٨ق.
٣٢. —؛ النهاية فى مجرد الفقه والفتوى؛ ج ٢، بيروت: دارالكتب العربى، ١٤٠٠ق.
٣٣. —؛ تهذيب الأحكام؛ تحقيق سيد حسن موسوى خراسان؛ تهران: دارالكتب الإسلاميه، ١٣٦٤.
٣٤. —؛ التبيان فى تفسير القرآن؛ بيروت: دار إحياء التراث العربى، [بى تا].
٣٥. عاملى (شهيد ثانى)، زين الدين بن على؛ الروضة البهية فى شرح اللمعة دمشقيه؛ تحقيق

- سیدمحمد کلانتر؛ قم: انتشارات داورى، ۱۴۱۰ق.
۳۶. —؛ مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام؛ قم: مؤسسة المعارف الإسلامية، ۱۴۱۳ق.
۳۷. فاضل جواد، جوادبن سعید؛ مسالك الأفهام إلى آيات الأحكام؛ ج ۲، تهران: مرتضوى، ۱۳۶۵.
۳۸. فخر رازى، محمدبن عمر؛ التفسير الكبير (مفاتيح الغيب)؛ بيروت: دار إحياء التراث العربى، ۱۴۲۰ق.
۳۹. فراهيدى، خليل بن احمد؛ كتاب العين؛ تحقيق مهدى مخزومى و ابراهيم سامرائى؛ قم: مؤسسه دارالهجرة، ۱۴۱۰ق.
۴۰. قرشى، سيدعلى اكبر؛ قاموس قرآن؛ ج ۶، تهران: دارالكتب الإسلامية، ۱۴۱۲ق.
۴۱. قرضاوى، يوسف؛ دیدگاه‌های فقهی معاصر؛ ترجمه احمد نعمتى؛ تهران: احسان، ۱۳۸۰.
۴۲. قرطبي، محمدبن احمد؛ الجامع لأحكام القرآن؛ تهران: انتشارات ناصر خسرو، ۱۳۶۴.
۴۳. كلينى، محمدبن يعقوب؛ الكافي؛ تحقيق على اكبر غفارى؛ تهران: دارالكتب الإسلامية، ۱۳۶۳.
۴۴. متقى هندی، على؛ كنز العمال؛ بيروت: مؤسسة الرسالة، ۱۴۰۹ق.
۴۵. مصطفوى، حسن؛ التحقيق فى كلمات القرآن الكريم؛ تهران: مركز الكتاب للترجمة والنشر، ۱۴۰۲ق.
۴۶. مطهرى، مرتضى؛ مجموعه آثار؛ تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۹۰.
۴۷. مقدس اردبیلی، احمد بن محمد؛ زبدة البيان فى أحكام القرآن؛ تهران: مكتبة المرتضوية، [بى تا].
۴۸. مقرئ فيومى، احمد بن محمد؛ المصباح المنير؛ قم: منشورات دارالرضى، [بى تا].
۴۹. مكارم شيرازى، ناصر؛ تفسير نمونه؛ تهران: دارالكتب الإسلامية، ۱۳۷۴.
۵۰. نجفى، محمد حسن؛ جواهر الكلام فى شرح شرائع الإسلام؛ ج ۷، بيروت: دار إحياء التراث العربى، [بى تا].
۵۱. نيسابورى، مسلم بن حجاج؛ صحيح مسلم؛ بيروت: دارالفكر، [بى تا].
۵۲. هدایت‌نیا، فرج‌الله؛ «انزجار زوجه و وجوب طلاق خلع»، دوفصلنامه قرآن، فقه و حقوق اسلامى؛ ش ۱۲، بهار و تابستان ۱۳۹۹، ص ۵۷-۸۴.
۵۳. —؛ «نگاهى نوبه تفسير نشوز زوجه در قرآن»، فصلنامه علمى - پژوهشى قرآن، فقه و حقوق اسلامى؛ ش ۴، ۱۳۹۵، ص ۷-۳۴.
۵۴. —؛ حقوق مالى زوجه؛ قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامى، ۱۳۸۵.

رهیافت سیاست کیفری ارفاقی در پرتو آموزه‌های قرآنی

علی‌مراد حیدری*

چکیده

سیاست کیفری ارفاقی، رویکرد شناخته‌شده‌ای در نظام واکنش علیه جرم است که به‌موجب آن با استفاده از سازوکارهایی همچون تخفیف، تبدیل، تعویق یا معافیت از مجازات، اصلاح و جامعه‌پذیری مجرم مد نظر قرار می‌گیرد. «سیاست کیفری ارفاقی» با راهکارهای «جرم‌پوشی»، «قضازدایی»، «کیفرزدایی» و «فردی‌سازی» کیفرها پیوندی نزدیک دارد. در قرآن کریم مواردی از تخفیف و تبدیل کیفر، عفو و بخشش و اعراض از گنهکار دیده می‌شود، ولی سخن این است که اولاً، زمینه‌های سیاست کیفری ارفاقی قرآنی کدام است و اساساً راهی برای استنباط چنین سیاستی از آموزه‌های قرآن کریم وجود دارد؟ ثانیاً، آیا حقوق موضوعه کنونی ظرفیت پذیرش و عملیاتی کردن الگوی ارفاقی قرآنی را دارد؟

در نوشتار حاضر به‌روش توصیفی - تحلیلی و با استفاده از منابع کتابخانه‌ای و تأمل در آیات قرآن، احادیث تفسیری و دیدگاه‌های مفسران، زمینه‌ها و جلوه‌های سیاست کیفری ارفاقی در قرآن کریم بررسی شده است. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد ماهیت و درجه جرم، عنصر روانی مجرم، وضعیت جسمانی، توبه و اصلاح رفتار و تحول دینی و اعتقادی مرتکب جرم، مهم‌ترین زمینه‌های قرآنی سیاست کیفری ارفاقی است. ازسوی دیگر کاربرد حقوقی سازوکارهای ارفاقی قرآنی، مستلزم افزایش اختیارات قاضی در جهت فردی‌سازی مجازات‌ها از طریق بازنگری در مقررات مربوط به مجازات‌های جایگزین، معافیت قضایی، عفو و به‌ویژه جهات مخففه موضوع ماده ۳۸ قانون مجازات اسلامی است.

واژگان کلیدی: سیاست کیفری، نهادهای ارفاقی، مبانی قرآنی، گناه، جرم، توبه.

* دانشیار گروه حقوق جزا و جرم‌شناسی، دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دانشگاه فردوسی مشهد و عضو انجمن فقه و حقوق اسلامی حوزه (a.m.heydari@um.ac.ir).

مقدمه

ریشه سیاست کیفری ارفاقی و سازوکارهای تخفیفی و اغماضی را باید در «عدم مشروعیت مجازات‌های شدید» در پرتو اصول حاکم بر مجازات‌ها همچون «عادلانه بودن مجازات»، «ضروری بودن مجازات» و «مفید بودن مجازات» جست‌وجو کرد.

عادلانه بودن مجازات صرفاً بر مبنای استحقاق و سزادهی رفتار مجرمانه قابل توجیه نیست، بلکه مجازات بزهکار زمانی عادلانه و مشروع است که امکانات مادی و فرصت‌های اجتماعی به‌طور عادلانه میان شهروندان توزیع شده و زمینه‌های ارتکاب جرم در جامعه به حداقل رسیده باشد؛ از این‌رو مجازات کردن یکسان انحراف جنسی فردی که تا میان‌سال‌ی عفت پیشه کرده، ولی هنوز شرایط ازدواج و ارضای غریزه جنسی برایش فراهم نشده باشد، در قیاس با انحراف جنسی فرد متأهلی که امکان تمتع برای او فراهم باشد، عادلانه نیست.

برابر اصل ضروری بودن مجازات که افرادی مانند بکار یا آن را مطرح کرده‌اند، زمانی باید از ابزار کیفری استفاده کرد که راه دیگری برای حمایت از ارزش‌های جامعه وجود نداشته باشد؛ از این‌رو کیفر باید تنها راه باقی‌مانده برای برگرداندن نظم اجتماعی برهم‌خورده و جبران خسارت بزه‌دیده باشد؛ بنابراین اگر کسی که با تهمت زدن به فرد بی‌گناه، آبروی وی را برده است، بتواند با عذرخواهی از وی موجب تشفی خاطر وی شود و رضایت او را به‌دست آورد، اعمال مجازات ضرورتی ندارد.

همچنین سودمندی مجازات مستلزم این است که نتیجه مجازات بزهکار، بازدارندگی فردی و اجتماعی باشد و این امر زمانی محقق می‌گردد که هنجارهای رسمی و ضمانت‌اجراهای آن مقبولیت عمومی داشته باشد؛ از این‌منظر اگر تلقی جامعه - درست یا نادرست - چنین باشد که حاکمیت در حمایت از ارزش‌های اجتماعی به‌صورت گزینشی رفتار کرده یا برخورد با اقشار مختلف جامعه تبعیض‌آمیز است، تقبیح و سرزنش بزهکار جای خود را به ترحم و حمایت از وی خواهد داد. روشن است در چنین شرایطی قطع دست سارق به‌خاطر ربع دینار در قیاس با حبس یا جزای نقدی مقامات ذی‌نفوذ به‌خاطر سوء استفاده هنگفت مالی، در ذهن توده مردم توجیه‌ناپذیر خواهد بود.

در چنین شرایطی سازوکارهای اغماضی، ارفاقی، تخفیفی و تبدیلی، همانند دریاچه

اطمینانی عمل خواهد کرد کہ حاکمیت ضمن صیانت از ہنجارہای اخلاقی و اجتماعی، استفادہ از ابزارہای کیفری را توجیہ پذیر نماید. پیامد حقوقی و قضایی این امر، چشم پوشی یا تخفیف در کیفر برخی گناہان سرزده از برخی گنہکاران است کہ از آن با عنوان «سیاست کیفری ارفاقی» یاد می شود.

در قرآن کریم صغیرہ بودن گناہ، جہالت گنہکار، وضعیت جسمی آسیب پذیر او، اسلام آوردن گنہکار و نیز توبہ و اصلاح گنہکار از مہم ترین زمینہ‌های سیاست کیفری ارفاقی است کہ در قالب تنصیف مجازات، تبدیل کیفر، عفو و بخشش گنہکار و اعراض و عدم تعرض بہ وی و مانند آن، تجلی یافته و سیرہ پیامبر ﷺ و معصومان علیہم السلام، موارد و شیوہ‌های پیش گفته را گسترش دادہ است.

پرسش اینکہ آیا زمینہ‌های قرآنی مذکور می تواند رہیافتی بہ سوی سیاست کیفری ارفاقی بہ شمار آید؟ آیا حقوق موضوعہ امکان و ظرفیت عملیاتی کردن و کار بست این سیاست قرآنی را دارد؟

در نوشتار حاضر نشان دادہ شدہ کہ آیات قرآنی متضمن برخوردارہای ارفاقی و تسہیلی کہ در شرایط گوناگون نازل شدہ، در واقع پایہ ریزی راہبردی قضایی است کہ می توان از آن بہ سیاست کیفری ارفاقی تعبیر کرد. از سویی ایجاد ظرفیت حقوقی بہ منظور اعمال این سیاست، مستلزم اندک تغییر و اصلاح مقررات مربوط بہ جہات مخففہ و معاف کننده قانونی و قضایی است.

۱. زمینہ‌های سیاست کیفری ارفاقی

در آیات قرآن کریم زمینہ‌هایی برای سیاست کیفری ارفاقی دیدہ می شود؛ از جملہ سبک بودن گناہ، ارتکاب گناہ از روی نادانی، اسلام آوردن مجرم و توبہ و اصلاح گنہکار کہ در ادامہ بہ اختصار بررسی می شود.

۱-۱. ماہیت و درجہ جرم

اصل تناسب جرم و مجازات از اندیشہ‌های بنیادین در حقوق کیفری است (دچاک، ۲۰۲۱، ص ۶۸۴) و دانشمندان حقوق کیفری معتقدند نوع و میزان مجازات باید متناسب با نوع جرم و ارزش ہنجار نقض شدہ و آثار و پیامدہای آن باشد. از دید آنان ہرگز کسی از پتک برای شکستن گردو استفادہ نمی کند (کلارکسون و همکاران، ۲۰۱۷، ص ۸۳۱). در سیرہ معصومان علیہم السلام نیز این اصل مورد

توجه بوده تا آنجا که امیر مؤمنان علی علیه السلام به فرماندارانش می فرمود: «بر کسی به خاطر یک درهم تازیانه نزنید» (جرdaq، ۱۳۸۷، ص ۱۵۰). در روایت دیگری به مردی از قبیله ثقیف فرمود: «مبادا مسلمانی یا یهودی یا نصرانی را به خاطر یک درهم خراج بزنی یا مرکب کار آنها را به خاطر اخذ مالیاتی اندک به فروش بگذاری» (فیض کاشانی، ۱۴۱۵، ج ۲، ص ۲۶۱). در قرآن کریم نیز گناهان بر حسب آثار و پیامدهایی که برای فرد یا جامعه دارند، دسته بندی می شوند و بر آموزش گناهان کوچک در صورت پرهیز از گناهان کبیره تأکید شده است. برخی مفسران با استناد به آیات ۳۱ سوره نساء، ۳۲ سوره نجم و ۴۹ سوره کهف، گفته اند گناهان بر دو دسته مشخص تقسیم می شوند که گاه از آن دو به «کبیره» و «صغیره» و گاهی «کبیره» و «سینه» و گاهی نیز به «کبیره» و «لَمَم» تعبیر می شود (مکارم شیرازی، ۱۳۹۶، ج ۳، ص ۳۵۸). ظاهر برخی آیات نشان می دهد اغماض و نادیده گرفتن گناهان کوچک، مطلق نیست و به صورت مشروط است؛ آن چنان که در آیه ۳۱ سوره نساء به مؤمنان وعده داده شده است: «إِنْ تَجْتَنِبُوا كِبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نَكْفُرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ...» اگر از گناهان بزرگ پرهیز کنید، خداوند گناهان کوچک شما را می بخشد و می پوشاند». این مطلب در روایتی از امام صادق علیه السلام نیز تأکید شده است: «اگر مؤمنی از گناهان کبیره پرهیز کند، خدا همه گناهان او را می بخشد» (بحرانی، ۱۴۱۶، ج ۲، ص ۶۷). آیه ۳۲ سوره نجم می گوید: مغفرت الهی شامل کسانی است که از گناهان و معاصی بزرگ اجتناب می کنند و تنها گناهان خرد از آنان سر می زند: «الَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كِبَائِرَ الْإِثْمِ وَالْفَوَاحِشَ إِلَّا اللَّمَمَ إِنَّ رَبَّكَ وَاسِعُ الْمَغْفِرَةِ».

با وجود این مفسران درباره معنای کلمه «لَمَم» اختلاف کرده اند؛ بعضی گفته اند: منظور از آن گناهان صغیره است (الوسی، ۱۴۱۵، ج ۱۴، ص ۶۱)؛ بعضی دیگر گفته اند: «لَمَم» عبارت از این است که کسی تصمیم بر گناه بگیرد، ولی انجام ندهد (طوسی، ۱۴۱۹، ج ۹، ص ۴۳۳). برخی نیز معتقدند: «لَمَم» گناهی است که گهگاه ارتکاب شود و مرتکب آن عادت بر آن نکرده باشد (طبرسی، ۱۳۷۳، ج ۹، ص ۲۷۲). طبق معنای سوم، دامنه لَمَم و گناهان قابل بخشش، گسترده تر خواهد بود و جالب اینکه صاحب المیزان معتقد است در روایات اهل بیت علیهم السلام، لَمَم به معنای سوم تفسیر شده است؛ مثلاً ابن عمار در اصول کافی از امام صادق علیه السلام روایت می کند که فرمود: «لَمَم این است که کسی بر گناهی تصمیم بگیرد و بعد استغفار کند» (کلینی، ۱۳۸۷، ج ۴، ص ۲۴۵). همچنین به سند خود از محمد بن مسلم از امام صادق علیه السلام روایت کرده است که می فرماید: «لَمَم این است که انسان گاهی

گناهی را مرتکب شود و دیگر تا مدتی پیرامون آن نگردد و باز بار دیگر مرتکب شود» (همان، ص ۲۴۴). نیز به سند خود از ابن‌عمر از امام صادق علیه السلام روایت کرده است که فرمود: «لِإِمَامِ آن بنده‌ای است که پشت سر هم گناه می‌کند، اما طبعش خواهان آن نیست» (طباطبایی، ۱۳۹۹، ج ۱۹، ص ۴۳). بعید نیست لممی که مغفوعه است، جامع همه این مفاهیم باشد و نه تنها گناهان کوچک، بلکه گناهان بزرگ که گهگاه از آدمی سر می‌زند یا اینکه با وجود تکرار در فواصل زمانی، شخص از انجام آن شرمسار است و هنوز قبح گناه در نظر وی نشکسته و تجری و تجاهر به گناه ندارد را شامل باشد. شایسته است قانونگذار با توسعه جهات مخففه قضایی و افزودن موارد مذکور به مصادیق ماده ۳۸ قانون مجازات اسلامی، یا حتی توسعه کیفی جرایم موضوع ماده ۳۹ این قانون، امکان معافیت قضایی و چشم‌پوشی قاضی از جرم افراد در چنین حالاتی را فراهم آورد. برخی حقوقدانان معتقدند نهاد «تکفیر سیئات» که در قرآن و روایات متواتر آمده است، نهادی امتنانی - تخفیفی بوده که بر اساس آن با دوری جستن فرد از گناهان کبیره، گناهان صغیره او نادیده گرفته می‌شود (حاجی‌ده‌آبادی و روحانی، ۱۴۰۰، ص ۵۷). از دید اینان در فقه جزایی مصلحت نوعی - اجتماعی از باب تقدیم اهم بر مهم بر مصالح شخصی ترجیح داده می‌شود؛ از این رو تشریح تکفیر نیز به سبب مصالح مهم‌تر فردی - اجتماعی یعنی پیشگیری از کبائر و فراهم‌ساختن زمینه‌های دورساختن بندگان از گناهان و جرایم بزرگ‌تر است (همان، ص ۶۳).

۱-۲. فردی‌سازی مجازات

فردی‌سازی مجازات‌ها از دیگر اصول حاکم بر حقوق کیفری است (Saleilles, 1996, p.143). فردی‌کردن واکنش کیفری، در معنای اعم آن عبارت است از تعیین نوع، میزان و نحوه تحمیل واکنش کیفری بر بزهکار بر اساس مصلحت وی و جامعه (Feletcher, 1999, p.76). از دید حقوقدانان، اثربخشی مجازات منوط به متناسب‌سازی نوع و کیفیت مجازات با شرایط و ویژگی‌های بزهکار است (Rosenberg & Dagan, 2019, p.133). در قرآن کریم در آیاتی مانند: «لِكُلِّ اَفْرِئٍ مِنْهُمْ مَا اَكْتَسَبَ مِنَ الْاِثْمِ وَالَّذِي تَوَلَّى كِبْرَهُ مِنْهُمْ لَهُ عَذَابٌ عَظِيمٌ» (نور: ۱۱)، اشاراتی به مفهوم فردی‌سازی مجازات وجود دارد و در فقه جزایی تفاوت در مجازات بزهکاران باتوجه به سن، جنس و ویژگی‌های بدنی و... جلوه‌های فردی‌سازی مجازات است؛ به‌ویژه در سیستم تعزیرات که یکی از

قواعد حاکم بر آن قاعده «التعزیر بما یراه الحاکم من المصلحه» است، فقها تعیین واکنش علیه جرم را بر عهده حاکم (قاضی) دانسته‌اند و معیار آن را نوع جرم و قدرت بدنی مجرم ذکر کرده‌اند؛ از جمله در صحیحہ حماد هنگامی که از مقدار تعزیر با تازیانه پرسیده شد، در پاسخ این گونه آمده است: «علی قدر ما یراه الوالی من ذنب الرجل و قوه بدنه» (حرّ عاملی، ۱۴۳۶، ج ۱۸، ص ۵۸۴). در باب محاربه در آیه ۳۳ سوره مائده آمده است: «إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَ يَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ»، ولی در روایات معتبره‌ای که در باب حدّ محاربه وارد شده، معیار تعیین یکی از مجازات‌های چهارگانه برای محارب، نوع جرم وی اعلام شده است: «وَ يَعْقِبُهُ الْإِمَامُ عَلَى قَدَرٍ مَا يَرَى مِنْ جُرْمِهِ» (نوری، ۱۴۰۸، ج ۱۸، ص ۱۵۶). گرچه در آیه ۲ سوره مبارکه نور درباره مجازات زنا آمده است: «الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةً جَلْدَةً»، ولی فقها به موجب روایات صحیحہ و سیره پیامبر اکرم ﷺ میان مجازات محصن و غیر محصن و در برخی موارد میان مجازات زن و مرد تفاوت قائل شده‌اند که به خوبی نشان‌دهنده فردی‌سازی مجازات و تفاوت آن بر پایه شرایط جرم و مجرم است.

۱-۳. عنصر روانی مجرم

در حقوق کیفری فقط ماهیت یا درجه جرم تعیین‌کننده شدت مجازات نیست، بلکه عنصر روانی و شرایط ذهنی و روحی بزهکار نقش تعیین‌کننده‌ای در تعیین مجازات دارد (McGuire, 2004, p.147). از منظر قرآنی نیز شرایط ذهنی و روحی گنهکار و نگرش وی نسبت به گناهی که انجام داده است، در کیفردهی او تأثیر دارد. به‌طور خاص نقش عنصر روانی در قالب اصطلاح «جهالت» قابل تبیین می‌باشد. بسیاری از جرایم و معاصی ناشی از عدم تعقل و به‌کار نبستن اندیشه و خرد است و بسیاری از بزهکاران هنگام بازجویی و محاکمه اظهار می‌کنند که در اثر غفلت و نادانی و پیروی از هوا و هوس دست به ارتکاب جرم زده‌اند و پس از فرونشستن آتش خشم یا شهوت که به ماهیت و آثار کار خود می‌اندیشند، از کرده خود پشیمان شده‌اند و زمینه اصلاح در خود را به‌وجود می‌آورند. قرآن کریم در این باره فرموده است:

إِنَّمَا التَّوْبَةُ عَلَى اللَّهِ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السُّوءَ بِجَهَالَةٍ ثُمَّ يَتُوبُونَ مِنْ قَرِيبٍ فَأُولَئِكَ يَتُوبُ اللَّهُ عَلَيْهِمْ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا: توبه تنها برای کسانی است که کار بدی را از روی جهالت انجام می‌دهند و سپس به‌زودی توبه می‌کنند. خداوند توبه چنین اشخاصی را می‌پذیرد و خدا دانا و حکیم است (نساء: ۱۷).

در جای دیگر می‌فرماید:

ثُمَّ إِنَّ رَبَّكَ لِلَّذِينَ عَمِلُوا السُّوءَ بِجَهَالَةٍ ثُمَّ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَأَصْلَحُوا إِنَّ رَبَّكَ مِنْ بَعْدِهَا لَغَفُورٌ رَحِيمٌ: پروردگارت نسبت به آنها که از روی جهل اعمال بد انجام داده‌اند، سپس بعد از آن توبه کرده‌اند و اصلاح و جبران نمودند، آری پروردگارت بعد از این توبه و اصلاح، آمرزنده و مهربان است (نحل: ۱۱۹).

نکته اساسی که از منظر حقوقی اهمیت دارد، مفهوم‌شناسی اصطلاح «جهالت» است و اینکه آیا منظور از «جهالت»، ناآگاهی و بی‌خبری از حکم یا موضوع گناه است یا عدم آگاهی از ماهیت و آثار وضعی و پیامدهای ناگوار گناه؟

به نظر می‌رسد منظور از جهل در این آیات، عدم آگاهی از حکم یا موضوع نیست، بلکه به معنای غلبه غرایز حیوانی بر عقل انسانی است. به عبارت دیگر «جهل» در این آیات، در مقابل «عقل» و اندیشه است، نه در برابر «علم» و دانش. برخی مفسران چنین دیدگاهی دارند و بر این باورند که از قراین استفاده می‌شود که منظور از کلمه «جهل» در آیه مورد بحث، طغیان غرایز و تسلط هوس‌های سرکش و چیره‌شدن آنها بر نیروی عقل و ایمان است و در این حالت، علم و دانش انسان به گناه گرچه از میان نمی‌رود، ولی تحت تأثیر آن غرایز سرکش قرار می‌گیرد و عملاً بی‌اثر می‌گردد و هنگامی که علم اثر خود را از دست بدهد، عملاً با جهل و نادانی برابر خواهد بود (مکارم شیرازی، ۱۳۹۶، ج ۳، ص ۳۱۳). بر پایه چنین مفهومی از جهالت و به استناد آیات پیش گفته باید بر آن بود که در حقوق کیفری نیز فقط در صورتی که کسی از روی هوا و هوس و غلبه شهوات - نه از روی عناد و لجاجت - مرتکب جرمی شود و پس از آن از کرده خود پشیمان گردد و راه اصلاح و جبران آن را در پیش گیرد، شایسته است مشمول سیاست ارفاقی و اغماضی قرار گیرد.

۱-۴. وضعیت جسمانی بزهدکار

در منطق قرآنی و فقه جزایی، حق حیات و حفظ سلامتی انسان اهمیت بسیاری دارد تا آنجا که از نظر قرآن، کشتن یک نفر برابر با کشتن همه انسان‌ها و نجات یک نفر برابر با نجات همه انسان‌هاست (ر.ک: مانده: ۳۲)؛ براین اساس در مواردی که مرتکب جرم، مستحق کشته‌شدن نباشد، حدود دیگر در ذیل حق حیات قابل اجرا خواهد بود و بیماری مجرم از زمینه‌های اعمال راهکارهای ارفاقی است. در داستان حضرت ایوب، مشهور است که ایشان سوگندی در مورد

همسرش خورده بود و آن اینکه تخلفی از او دید و در آن حال بیماری سوگند یاد کرد که هرگاه قدرت یابد، یکصد ضربه بر او بزند، اما پس از بهبودی می‌خواست به پاس وفاداری‌ها و خدماتش او را ببخشد، ولی چون بحث سوگند و نام خدا در میان بود، خداوند راهی ارفاقی پیش روی ایوب نهاد و به او فرمود: «بسته‌ای از ساقه‌های گندم - یا مانند آن - را برگیر و به او بزن و سوگند خود را مشکن!»^۱. هرچند آیه مبارکه ناظر به بیماری ایوب است، نه همسرش، ولی در سیره پیامبر اکرم ﷺ و معصومان ﷺ برای تخفیف مجازات بزهکار به آیه مبارکه استناد شده است؛ از جمله در روایتی از عباد مکی نقل شده است که سفیان ثوری به من گفت: تو در نزد جعفر بن محمد اعتباری داری؛ پس از او حکم مردی که زنا کرده و بیمار است - و اگر حدّ بر او جاری شود ممکن است بمیرد - را سؤال کن! من از حضرت صادق ﷺ این پرسش را پرسیدم. امام ﷺ فرمود: آیا این مسئله از پیش خودت می‌باشد یا دیگری از تو پرسیده است؟ گفتم: سفیان ثوری گفته که از شما پرسیم. حضرت فرمود: مرد بیماری را به نزد حضرت رسول ﷺ آوردند که با زن بیماری زنا کرده بود و از شدت مرض، شکمش بالا آمده و رگ‌های ران‌هایش آشکار شده بود. دستور داد دسته‌ای از ساقه‌های خرما را به نزدش آوردند و به هریک از آن دو یک ضربه زد و آنان را رها کرد و این است قول خداوند که می‌فرماید: «وَ خُذْ بِيَدِكَ ضِغْتًا فَاُضْرِبْ بِهٖ وَ لَا تَحْنُتْ» (طبرسی، ۱۳۷۳، ج ۸، ص ۷۴۶). در روایتی از اصبح بن نباته آمده است که امام علی ﷺ از فردی که به زنا اقرار کرده بود، پرسید: «آیا بیماری که از آن رنج ببری یا دردی در سر یا بدنت احساس نمی‌کنی؟ ...» (حرّ عاملی، ۱۴۳۶، ج ۲۸، ص ۳۸) و در مورد کسی که مرتکب جرم حدی شده بود و دچار بیماری یا زخمی در بدنش بود، فرمود: «أَجْرُوهُ حَتَّى تَبْرَأَ لَا تُنْكَأُ فُرُوحُهُ عَلَيْهِ فَيَمُوتَ: اجرای حدّ را به تأخیر اندازید تا بهبود یابد و مبادا در همین وضعیت او را حدّ بزنید که می‌میرد» (همان، ص ۲۹).

در حقوق موضوعه، در بندهای ماده ۳۸ قانون مجازات اسلامی نیز بیماری محکوم علیه به‌عنوان یکی از جهات تخفیف اختیاری در دسترس قاضی است و برابر ماده ۵۰۲ قانون آیین دادرسی کیفری، اگر اجرای کیفر سبب تشدید بیماری یا تأخیر در بهبودی باشد، اجرای آن

۱. «وَ خُذْ بِيَدِكَ ضِغْتًا فَاُضْرِبْ بِهٖ وَ لَا تَحْنُتْ» (ص: ۴۴). گفته شده است «ضِغْتٌ» به معنای دسته کوچکی از چوب‌های نازک است (فیض کاشانی، ۱۴۱۵، ج ۴، ص ۳۰۱).

به «تعویق» می‌افتد و اگر امیدی به بهبودی بیمار نباشد، به مجازات دیگری «تبدیل» می‌گردد، ولی آنچه شایسته است، شناسایی بیماری و اقسام آن به‌عنوان مصداق قانونی تخفیف یا معافیت و الزام قاضی به اعمال آن است.

۱-۵. تحول دینی و اعتقادی (جَبّ)

جَبّ در فقه شیعه، اصلی است که بر پایه آن اگر کافر یا مشرک پیش از مسلمان شدن کاری انجام داده یا سخن ناروایی گفته یا اعتقاد باطلی داشته است که در اسلام مجازات دارد، با مسلمان شدن بخشیده می‌شود و نیازی به جبران ندارد (بجنوردی، ۱۴۱۹، ج ۱، ص ۵۰). مستند قرآنی قاعده جَبّ آیه ۳۸ سوره انفال است که می‌فرماید: به پیامبر دستور می‌دهد به افرادی که کافر شده‌اند بگو: «قُلْ لِلَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ يَنْتَهُوا يُغْفَرْ لَهُمْ مَا قَدْ سَلَفَ...» اگر از مخالفت و لجاجت و طغیان و سرکشی بازایستند و به‌سوی آیین حق بازگردند، گذشته آنها بخشوده خواهد شد. «حدیث (الإسلام يَجِبُ مَا قَبْلَهُ» نیز برای توجیه شرعی این قاعده استفاده شده است (حلی، ۱۴۱۹، ج ۲، ص ۳۰۸). طبق گفته فقیهان شیعه، حدّ الهی که به‌دلیل گناهمانی از جمله سرقت، زنا و شرب خمر در زمان کفر انجام داده شده، از عهده کافر برداشته می‌شود (سبحانی تبریزی، ۱۴۳۶، ج ۳، ص ۷۸). در قوانین موضوعه در بخش حدود و تعزیرات، به قاعده جَبّ اشاره‌ای نشده و فقط در مورد قصاص در تبصره ۲ ماده ۳۱۰ قانون مجازات اسلامی آمده است: «اگر مجنی علیه غیر مسلمان باشد و مرتکب پیش از اجرای قصاص، مسلمان شود، قصاص ساقط و علاوه بر پرداخت دیه به مجازات تعزیری مقرر در کتاب پنجم (تعزیرات) محکوم می‌شود».

در تحلیل قاعده جَبّ از جنبه حقوقی، آنچه اهمیت دارد اینکه آیا معافیت از کیفر گناهان ارتكابی پیش از اسلام، ناظر به اسلام ظاهری و تشرف از کفر به اسلام با بیان شهادتین است یا مقصود از این معافیت، ترتیب اثر به تحول اعتقادی و رفتاری است؟ اگر نوجوانی را که به‌اعتبار تولد از والدین مسلمان، مسلمان دانسته می‌شود، پیش از بلوغ مرتکب گناهمانی شده باشد و پس از بلوغ با اندیشه و تعقل، به اسلام باور و ایمان قلبی یابد و تصمیم بگیرد از این‌پس احکام شرعی را رعایت کند، به جهت گناهمانی که چند ماه پیش انجام داده است، می‌توان مجازات کرد؟ همچنین اگر فردی که تنها دارای اسلام شناسنامه‌ای است و هیچ‌گونه آگاهی، اعتقاد و پای‌بندی به احکام

اسلامی ندارد و به شرب خمر یا زنا و... اقدام کرده و سپس به جهت مطالعه یا تفکر یا صحبت با عالم و مانند آن متحول شده و با تأمل و تفکر و درک حقانیت دین، تشرف واقعی و معنوی به اسلام یافته است را می‌توان به جهت گناهانی که پیش از این مرتکب شده، مجازات کرد؟ آیا در منطق قرآنی و آیات شریفه: «مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أَنْتَى وَ هُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيَاةً طَيِّبَةً» (نحل: ۹۷) و «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَ لِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ» (انفال: ۲۴)، گذر از حیات مادی به حیات معقول و معنوی برای مؤمنان مطرح نشده است؟ هرچند از دید فقهای بزرگوار این قاعده فقط کافر اصلی را شامل می‌شود - یعنی کسی که برای نخستین بار مسلمان شده است - و حتی کسی که مسلمان بوده، مرتد شده و دوباره توبه کرده است را شامل نمی‌شود (طباطبایی یزدی، ۱۴۰۹، ج ۲، ص ۴۶۵)، ولی در روایتی که از طرق اهل سنت از پیامبر ﷺ نقل شده، ایشان می‌فرماید: «اسلام آنچه را که قبل از آن است، از میان می‌برد و هجرت کردن نیز قبل خود را از میان می‌برد و حج خانه خدا ماقبل خود را محو می‌کند» (سیوطی، ۱۴۰۴، ج ۳، ص ۱۸۴).^۱ آنچه از فرمایش ایشان برداشت می‌شود اینکه تحولات عمیق اعتقادی و عبادی مانند هجرت یا انجام حج، آثار گناهان پیش از آن را می‌تواند از میان ببرد. روشن است که این معافیت تنها ناظر به حقوق الله است و همان‌گونه که فقها گفته‌اند، قاعده جبّ فقط آن دسته از تکالیف عبادی را دربرمی‌گیرد که به حقوق الهی مربوط است و اگر عملی مانند سرقت، هردو جنبه حق الهی و حق مردم را داشته باشد، اجرای حدّ که حق الله است، برداشته می‌شود، ولی جنبه حق الناس آن مشمول این قاعده نیست (مرعشی نجفی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۳۰۲).

۱-۶. توبه و اصلاح بزهدکار

کامل‌ترین و جامع‌ترین مبنای سیاست کیفری ارفاقی در قرآن کریم، توبه است که در گناهان کبیره و صغیره (جرایم سبک و سنگین) و در حقوق الله و حقوق الناس (جرایم دارای شاکی و بدون شاکی خصوصی) مرتکب را از کیفر گناه معاف می‌کند. در منطق قرآن حتی در خطرناک‌ترین جرایم - مانند محاربه - که با امنیت مردم سروکار دارد نیز اگر مرتکب پیش از دستگیری و تسلط بر

۱. «أما عَلِمْتَ أَنَّ الْإِسْلَامَ يَهْدِمُ مَا كَانَ قَبْلَهُ وَ أَنَّ الْهِجْرَةَ تَهْدِمُ مَا كَانَ قَبْلَهَا وَ أَنَّ الْحَجَّ يَهْدِمُ مَا كَانَ قَبْلَهُ؟».

او به میل و اراده خودش نادم شود و ضمن انصراف از ادامه جرم، درصدد اصلاح و جبران برآمد، از مجازات معاف خواهد شد: «إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ قَبْلِ أَنْ تَقْدِرُوا عَلَيْهِمْ فَأَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ» (مانده: ۳۴). اثر توبه در گناهان شخصی و به‌طور خاص در منافیات عفت برجسته‌تر است. نخستین دستور قرآن کریم درباره مردان و زنانی که [همسر ندارند و] به ارتکاب آن عمل [زشت] اقدام می‌کنند، این بود که آنها را آزار دهید [و حدّ بر آنها جاری ننمائید]، ولی اگر [به‌راستی] توبه کنند و اصلاح نمایند [به جبران گذشته بپردازند]، از آنها درگذرید؛ زیرا خداوند توبه‌پذیر و مهربان است: «وَالَّذِينَ يَأْتِيَانَا مِنْكُمْ فَأَذُوهُمَا فَإِنْ تَابَا وَأَصْلَحَا فَأَعْرِضُوا عَنْهُمَا إِنَّ اللَّهَ كَانَ تَوَّابًا رَحِيمًا» (نساء: ۱۶). اگرچه به عقیده برخی، حدّ آزار با حکم آیات سوره نور نسخ شده است، ولی دستور اغماض و اعراض در صورت توبه و اصلاح، رویه پیوسته و پایدار قرآنی است. ازسوی دیگر همان‌گونه که اشاره شد، اثربخشی توبه منحصر به جرایم کوچک نیست، بلکه در گناهان اعتقادی همچون کفر بعد از ایمان (ر.ک: آل‌عمران: ۸۶-۸۹)، گناهان سیاسی مانند نفاق (نساء: ۱۴۵-۱۴۶)، گناهان فرهنگی مانند کتمان حقیقت (بقره: ۱۵۹-۱۶۰) یا گمراه‌سازی مردم و بستن راه خدا (توبه: ۱۱)، گناهان حیثیتی مانند تهمت‌زدن به زنان پاکدامن (نور: ۴-۵) و خُرده گناهان روزمره (اعراف: ۱۵۳) موجب عفو و سقوط کیفر گنهکار است. مضمون آیه شریفه: «وَالَّذِينَ إِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً أَوْ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ ذَكَرُوا اللَّهَ فَاسْتَغْفَرُوا لِذُنُوبِهِمْ وَمَنْ يَغْفِرِ الذُّنُوبَ إِلَّا اللَّهُ وَ لَمْ يَصُرُوا عَلَىٰ مَا فَعَلُوا وَ هُمْ يَعْلَمُونَ» مؤید این است که اثر توبه شامل گناهان کبیره نیز می‌شود؛ چون شرط عفو در آیه، عدم اصرار بر گناه است، نه صغیره‌بودن آن. سیاست کیفری اغماضی ناشی از توبه در قرآن کریم، در فقه جزایی نیز راه یافته و فقها حکم به سقوط کیفر مرتکبان حدود در صورت توبه مجرم داده‌اند و تنها استثنای آن، جرایم حق الناسی مانند قذف، قصاص و سرقت - پس از رفع الأمر إلى الحاكم - است. در حقوق موضوعه، توبه در قصاص، دیه و قذف اثری ندارد، ولی در دیگر حدود، اثر بخشی آن بسته به توبه پیش یا پس از اثبات حد و اثبات با اقرار مجرم یا با ادله دیگر و نیز بسته به درجه جرم تعزیری متفاوت است (مواد ۱۱۴-۱۱۷ قانون مجازات اسلامی ۱۳۹۲). بر مقررات ناظر به توبه در قانون موضوعه ایراداتی وارد است. اثربخشی توبه و سقوط حدّ زنا به عنف در صورت توبه مجرم - به‌رغم عدم رضایت شاکی - از جمله این ایرادات است. ازسوی دیگر سقوط قطعی مجازات حدی در فرض تحقق توبه پیش از اثبات جرم و عدم سقوط مجازات تعزیری درجه یک تا پنج حتی با

تحقق توبه نیز قابل پذیرش نیست؛ چراکه سقوط مجازات تعزیری با توبه، اولی از سقوط مجازات حدی با توبه است.

۲. جلوه‌های سیاست کیفری ارفاقی

در آیات قرآن کریم چند روش برای اعمال سیاست کیفری ارفاقی دیده می‌شود؛ از جمله تخفیف مجازات، تبدیل مجازات، عفو و بخشش و خلّ سبیل گنهکار که در ادامه به اختصار مورد بررسی قرار می‌گیرد.

- **تخفیف مجازات:** تخفیف مجازات از پُرکاربردترین نهادهای ارفاقی حقوق کیفری است. تأسیس این نهاد در جهت سیاست فردی‌سازی است. در حقوق موضوعه ماده ۳۸ قانون مجازات اسلامی جهات هشت‌گانه‌ای برای تخفیف مجازات پیش‌بینی کرده است که برخی ناظر به کیفیت ارتکاب جرم و آثار آن، برخی ناظر به وضعیت فردی و خانوادگی متهم و برخی ناظر به سوابق متهم است (حیدری، ۱۳۹۶، ص ۲۱۳). در این ماده به‌طور خاص به میزان بهره‌مندی متهم از امکانات و مواهب اجتماعی اشاره‌ای نشده است، اما در قرآن کریم میان حقوق و تکالیف افراد تناسبی برقرار شده و جایگاه اجتماعی متهم و کم‌بهره‌بودن او از حقوق اجتماعی، تخفیف مجازات وی را به دنبال دارد. در آیه ۲۵ سوره نساء به تناسب احکامی که درباره ازدواج با کنیزان و حمایت از حقوق آنها گفته شده است، بحثی نیز درباره مجازات آنها هنگام انحراف از جاده عفت به میان آمده است و آن اینکه اگر آنها در این حال مرتکب عمل منافی عفت شوند، نصف مجازات زنان آزاد درباره آنان جاری می‌شود؛ یعنی فقط پنجاه تازیانه باید به آنها زد: «فَإِذَا أُحْصِنَ فَإِنَّ أَتَيْنَ بِفَاحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ». با وجود اختلاف نظر تفسیری در مورد عبارت «فَإِذَا أُحْصِنَ»، از دید برخی مفسران، باتوجه به اینکه کلمه «مُحْصَنَات» در قرآن کریم غالباً به معنای زنان عقیف و پاکدامن آمده است، این‌گونه به نظر می‌رسد که آیه مذکور اشاره به همین معناست؛ یعنی کنیزانی که بر اثر فشار صاحبان خویش تن به خودفروشی می‌دادند، از مجازات معاف‌اند، ولی کنیزانی که تحت چنین فشاری نیستند و می‌توانند پاکدامن زندگی کنند، اگر مرتکب عمل منافی عفت شدند، همانند زنان آزاد مجازات می‌شوند، اما مجازات آنها نصف مجازات زنان آزاد است (مکارم شیرازی، ۱۳۹۶، ج ۳، ص ۳۵).

به‌رحال تخفیف و تنصیف مذکور ناشی از وضعیت اجتماعی گناهکار و میزان بهره‌مندی وی از امکانات و فرصت‌های اجتماعی است. اصل انصاف و عدالت اقتضا می‌کند کینیزان و بردگانی که هم در تمتع و هم در استیفا از حقوق فردی و اجتماعی محدودیت‌هایی نسبت به شهروندان عادی دارند، در صورت ارتکاب جرم نیز مجازات سبک‌تری را تحمل کنند. این رویکرد قرآنی باید به‌عنوان مبنایی کلی در سیاست کیفری تقنینی و اجرایی در نظر گرفته شود که اقشار و گروه‌های کم‌برخوردار در جامعه مجازات تخفیف‌یافته‌ای نسبت به افراد بهره‌مند داشته باشند.^۱ هرچند شاید بتوان پیش‌بینی «وضعیت خاص متهم» به‌عنوان یکی از جهات مخففه قضایی در ماده ۳۸ قانون مجازات را با این رویکرد تطبیق داد، اما ضرورت دارد شرایط شخصی بزهکار و محرومیت از امکانات اجتماعی با تعریف مصادیق و چهارچوب‌های مشخص به‌عنوان کیفیت مخففه قانونی در نظر گرفته شود.

- تبدیل به مجازات جایگزین: تبدیل مجازات اصلی و جایگزین کردن آن با مجازات سبک‌تر یا تبدیل به اقدام مفید و انجام خدمت عمومی یا شخصی، شیوه دیگری از اعمال سیاست ارفاقی است. مفهوم «فداء» که در فقه‌الجهاد مطرح شده، نمونه‌ای از این سیاست است. قرآن در آیه ۷۰ سوره مبارکه انفال می‌فرماید:

يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِمَنْ فِي أَيْدِيكُمْ مِنَ الْأَسْرَىٰ إِنَّ يَٰعْلَمُ اللَّهُ فِي قُلُوبِكُمْ خَيْرًا يُؤْتِكُمْ خَيْرًا مِّمَّا أُخِذَ مِنْكُمْ وَ يُغْفِرْ لَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ؛ ای پیامبر! به اسیرانی که در دست شما هستند، بگو اگر خداوند در

۱. باوجود این در برخی رویه‌های قضایی این مطلب وارونه است و در بیشتر موارد این افراد طبقات فرودست‌اند که در چنگال عدالت گرفتار می‌آیند و اشخاص دارای نفوذ و صاحبان زر و زور باوجود ارتکاب جرایم همانند، کمتر طعم کیفر را می‌چشند. پیامبر اکرم ﷺ به‌شدت با چنین رویه‌ای مخالف بود و به هیچ‌کس اجازه نمی‌داد خود را فراتر از قانون بداند و قانون زیر پای گذاشته شود. نمونه این قاطعیت پیامبر ﷺ در اجرای حق قضیه دزدی زنی از قبیله بنی‌مخزوم بود که قریش برای او به‌منظور شفاعت نزد پیامبر آمدند و اسامه را که مورد علاقه رسول خدا بود، واسطه صحبت با پیامبر و طلب شفاعت از وی قرار دادند. پیامبر ﷺ از این کار بسیار خشمگین شد و به اسامه فرمود: «آیا درباره حدی از حدود الهی شفاعت می‌کنی؟». سپس خطبه‌ای به این مضمون برای مردم خواند: همانا پیشینیان شما هلاک شدند؛ زیرا اگر فردی بزرگ از ایشان دزدی می‌کرد، ره‌ایش می‌کردند و اگر فردی ضعیف دزدی می‌کرد، بر وی حد جاری می‌کردند. سوگند به آنکه جانم به‌دست اوست، اگر فاطمه دختر محمد دزدی کرده بود، دست او را می‌بریدم. سپس قانون را درباره آن زن بنی‌مخزوم اجرا کرد» (نیشابوری، ۱۴۰۷، ج ۱۱، ص ۱۸۷/بخاری، ۱۴۰۷، ج ۸، ص ۵۷۳).

دل‌های شما خیر و نیکی ببیند، بهتر از آنچه از شما گرفته شده، به شما می‌بخشد.

در تاریخ اسلام و سیره پیامبر اکرم ﷺ نقل شده است که از اسیران جنگ بدر «فدییه» دریافت کرد و در این امر حتی میان عمویش عباس و پسرعموهایش عقیل و نوفل که از اسیران جنگ بدر بودند، با دیگران تفاوتی نگذاشت (شاربی، ۱۴۱۲، ج ۳، ص ۱۵۵۳). همچنین در تواریخ معتبر نقل شده است که پیامبر ﷺ به برخی اسیران جنگی اعلام فرمود که در ازای آموزش خواندن و نوشتن به ده نفر از مسلمانان، آنها را آزاد خواهد کرد (ابن‌سعد، ۱۴۱۰، ج ۲، ص ۲۰). انجام خدمات عمومی رایگان به‌عنوان مجازات جایگزین زندان در ماده ۸۴ قانون مجازات اسلامی پیش‌بینی شده است، ولی اولاً، محدود به‌جایی است که نوع مجازات اصلی، زندان باشد؛ ثانیاً، انجام خدمات عمومی به‌جای زندان نیز فقط در جرایم سبک امکان‌پذیر است، درحالی‌که برای جرایم تعزیری سنگین‌تر و به‌جای شلاق و کیفرهای دیگر نیز خدمات عمومی متناسب با آن را می‌توان جایگزین کرد.

- **خَلَّ سَبِيلَ:** خَلَّ سَبِيلَ به‌معنای رهاکردن و عدم تعرض و ترک اقدام علیه مجرمان است. قرآن

کریم درباره مشرکان به مسلمانان دستور می‌دهد:

فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرْمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَأَخْصِرُواهُمْ وَأَقْعُدُوا لَهُمْ
كُلَّ مَرْصِدٍ فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ: هنگامی که
ماه‌های حرام پایان گرفت، مشرکان را هر جا بیابید، به قتل برسانید و آنها را اسیر سازید و محاصره
کنید و در هر کمینگاه بر سر راه آنها بنشینید. هرگاه توبه کنند و نماز را بر پا دارند و زکات را
بپردازند، آنها را رها سازید؛ زیرا خداوند آمرزنده و مهربان است (توبه: ۵).

مفسران گفته‌اند ظاهر آیه این است که دستورات چهارگانه «بستن راه‌ها، محاصره‌کردن، اسیرساختن و کشتن» به‌صورت یک امر تخییری نیست، بلکه با در نظر گرفتن شرایط محیط، زمان، مکان و اشخاص مورد نظر باید هریک از این امور که مناسب‌تر تشخیص داده شود، عملی گردد (طبرسی، ۱۳۷۳، ج ۵، ص ۱۲). هرچند دستورهای چهارگانه مذکور در آیه مخصوص مشرکان مکه در زمان پیامبر اکرم ﷺ است، ولی دستور «خَلَّ سَبِيلَ» اختصاصی به آنان ندارد و راهکاری است که در موارد مشابه نیز قابل‌اعمال می‌باشد؛ یعنی تا زمانی که خطری از جانب فرد یا گروهی مانند محارب‌ان، باغیان و... ارکان و پایه‌های امنیتی جامعه مسلمانان را متزلزل نماید، مسلمانان برای دفع خطر، حق برخورد با آنان را دارند، ولی زمانی که از کارشان دست کشیدند و خطرشان از میان رفت، مسلمانان نیز باید از تعرض و مزاحمت برای آنها خودداری کنند. سیره

امیر مؤمنان علیؑ در مورد برخورد با خوارج و عهدشکنان این بود که با وجود سرکشی و تمرد آنان و انجام اقدامات خشونت‌آمیز، باز هم پیش از آغاز جنگ، نخست آنان را موعظه کرده و به دست کشیدن از رفتارشان ترغیب می‌کرد و روشن است چنانچه از کارشان منصرف می‌شدند، آنها را رها می‌کرد؛ برای نمونه در جنگ نهروان هنگام حرکت از منطقه انبار به سمت خوارج، قیس بن سعد را نزد خوارج فرستاد و به وی فرمان داد به مدائن برود و تا رسیدن فرمان بعدی در آنجا منزل گزیند... سپس امام به خوارج پیغام داد:

کشندگان برادران ما را از میان خود برگرفته، به ما بسپارید تا قصاص‌شان کنیم. سپس من رهایتان می‌کنم و با شامیان به نبرد خواهیم پرداخت. شاید خدا تغییری در دل‌هایتان ایجاد کند (طبری، ۱۳۸۷، ج ۵، ص ۸۵).

همچنین پیش از نبرد، امامؑ پرچم امان را به دست ابویوب برافراشت و ابویوب خوارج را ندا داد: هر یک از شما که دست به قتل نزده و متعرض کسان نشده باشد و زیر این پرچم آید، در امان است و هر کس از شما به کوفه یا مدائن روان شود و از این جماعت جدا گردد [نیز] در امان است. پس از آنکه به قاتلان برادران مان از میان شما دست یابیم، ما را نیازی به ریختن خون شما نیست. فرّو بن نوفل اشجعی گفت: به خدا سوگند نمی‌دانم چرا با علی می‌جنگیم؟! جز این نمی‌اندیشم که بازگردم تا در جنگ با او یا دنباله‌روی از وی، بصیرت یابم. سپس با پانصد سوار روان گشت تا در بند نیجین و دسکره فرود آمد. گروهی دیگر هم بیرون آمدند و پراکنده شدند و در کوفه جای گرفتند. نزدیک به یک صد تن نیز به علیؑ پیوستند (همان، ص ۸۶). استنباط حکم حقوقی از آیه گفته شده مبتنی بر الغای خصوصیت است، از این رو که نه ماه حرام و نه شرک به خدا هیچ‌یک موضوعیت ندارند و آنچه موضوعیت دارد، خاتمه مزاحمت آنان برای جامعه و به بیان دیگر رفع خطر امنیتی است.

این دستور قرآنی و سیره علوی در جرایم امنیتی مانند محاربه و بغی نیز می‌تواند به کار گرفته شود و زمانی که گروه محاربان و باغیان از کرده خود دست کشیدند و دیگر خطر امنیتی برای مردم نداشتند، حکومت نیز - از جنبه پیامدهای عمومی رفتار آنان - راه را بر آنان باز کند و متعرض آنان نشود.

- عفو و بخشش: عفو مجرمان، برجسته‌ترین و عالی‌ترین راهکار ارفاقی در سیاست کیفری

است که بر خلاف تخفیف یا جایگزینی مجازات، مرتکب گناه مانند فرد بی گناه هیچ گونه محدودیت یا اثر دیگری بابت گناه تحمل نمی کند. هرچند مبنای اصلی عفو، توبه گنهکار است که وی را مستحق بخشش قرار می دهد، ولی گاهی نیز بخشش گنهکار به عنوان ابزاری در جهت فردی کردن مجازات در اختیار حاکم قرار داده می شود؛ مانند آیه ۸۶ سوره کهف که در داستان ذی القرنین آمده است: «قُلْنَا يَا ذَا الْقُرْنَيْنِ إِمَّا أَنْ تَعَذَّبَ وَ إِمَّا أَنْ نَتَّخِذَ فِيهِمْ حُسْنًا: ای ذوالقرنین! [در کار آنان مختاری] یا عذاب می کنی یا در حق شان راهی نیکو پیش می گیری». در سیره معصومان نیز مواردی از عفو مجرمان بدون احراز توبه اصطلاحی وجود دارد؛ از جمله در روایتی از امام باقر^ع یا امام صادق^ع آمده است که فردی نزد امام علی^ع آمد و به جرم سرقت اقرار کرد. امام^ع از وی پرسید: آیا چیزی از قرآن بلدی؟ گفت آری، سوره بقره را بلام قرائت کنم. امام فرمود: «دستت را به سوره بقره بخشیدم!» (حرّ عاملی، ۱۴۳۶، ج ۱۸، ص ۳۳۱/گلیپگانی، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۱۷۵).

در روایت دیگری از امام کاظم^ع آمده است:

زمانی که امام که از جانب خداست، حق دارد از سوی خدا مجازات کند و حق دارد که از جانب خدا ببخشد. آیا سخن خدا شنیده ای که فرمود: «هَذَا عَطَاؤُنَا فَامْتُنْ أَوْ أَمْسِكْ بِغَيْرِ حِسَابٍ» (ص: ۳۹)؛ یعنی این عطای ماست خواه ببخش و خواه نبخش (حرّ عاملی، ۱۴۳۶، ج ۱۸، ص ۳۳۱/گلیپگانی، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۱۷۶).

در جای دیگری از حضرت علی^ع روایت شده است که فرمود:

با رسول خدا^ص در مسجد به انتظار نماز نشسته بودیم که مردی از جا برخاست و عرض کرد: ای رسول خدا! گناهی از من سر زده؟ حضرت توجهی به سخن او نفرمود تا نماز برپا شد و پس از نماز دوباره آن مرد برخاسته و سخن خود را تکرار کرد. رسول خدا^ص فرمود: آیا این نماز را با ما نخواندی و وضویش را نیکو نگرفتی؟ عرض کرد: چرا. فرمود: همین کفاره گناه تو است و خدا حدّ تو را - یا فرمود گناهت را - آمرزید (طبرسی، ۱۳۷۳، ج ۵، ص ۳۰۷).

از علامه طباطبایی^ع نیز نقل شده است: پیامبر اکرم^ص اُنس و علاقه شدیدی به قرآن کریم داشت؛ به گونه ای که اگر کسی یک آیه از قرآن کریم نزد آن حضرت می خواند، حضرت آیه بعد را می خواند و از طرفی آن حضرت مرکز رحمت و مودت بود. روزی یک نفر از افرادی که مهدورالدم بود - یعنی به واسطه تخطی و جنایتی که نموده بود، حضرت حکم قتلش را صادر کرده بود - به حضرت امیر مؤمنان علی^ع متوسل شد و عرض کرد یا علی! چه کنم تا پیامبر خدا مرا عفو کند؟! حضرت

علی‌علیه‌السلام فرمود: به خدمت آن حضرت برو و این آیه را تلاوت کن: «قَالُوا تَاللَّهِ لَقَدْ آتَرَكَ اللَّهُ عَلَيْنَا وَإِنْ كُنَّا لَخَاطِئِينَ» (یوسف: ۹۱). آن مرد چنین کرد و حضرت رسول ﷺ فوراً آیه بعد را قرائت کرد و فرمود: «قَالَ لَا تَثْرِيْبَ عَلَيْكُمْ الْيَوْمَ يَغْفِرُ اللَّهُ لَكُمْ وَ هُوَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ» (یوسف: ۹۲) و این آیه به منزله حکم عفو درباره آن شخص قرار گرفت (حسینی طهرانی، ۱۴۱۸، ص ۱۴۳). بعید نیست سیره امام ﷺ در بخشش از «قطع دست» در عوض «قرائت قرآن» یا بخشش گنهکار توسط پیامبر اکرم ﷺ در ازای خواندن نماز بتواند در جرایم دیگر مانند جرایمی که حق‌الله یا حقوق عمومی است، در مقابل اموری چون حفظ قرآن، سوادآموزی، هنرآموزی، حرفه‌آموزی و مانند آن مورد تبعیت قرار گیرد.

در حقوق موضوعه برابر ماده ۳۹ قانون مجازات اسلامی، قاضی می‌تواند پس از احراز جرم در جرایم تعزیری سبک درجه هفت و هشت باوجود شرایطی مجرم را مورد عفو قرار دهد. این موضوع متفاوت از مقررات مواد ۱۱۴-۱۱۷ این قانون در مورد عفو در اثر توبه مجرم است که در حدود و تعزیرات جاری است؛ چراکه معافیت قضایی ناشی از اختیار قاضی، صرف نظر از توبه مجرم و جهت تثبیت راهبرد «اصلاح بدون کیفر» و امکان معافیت مجرمان در صورت وجود مصلحت برتر است.

نتیجه

در قرآن کریم موارد بسیاری دیده می‌شود که مرتکب گناه، مجازات اصلی آن گناه را تحمل نمی‌کند و حسب مورد به مجازات خفیف‌تر یا مجازاتی دیگر به جای مجازات اصلی محکوم می‌شود یا اینکه مسلمانان از تعرض به او منع می‌شوند یا اساساً از مجازات معاف می‌شود و مورد بخشش قرار می‌گیرد. این‌گونه برخوردهای ارفاقی - اغماضی گناه ناشی از کم‌اهمیت بودن گناه ارتكابی، گاهی به جهت انجام گناه از روی جهالت و بی‌عنادی مرتکب، گاه به جهت بیماری خطرناک گنهکار، گاه به جهت تحول عمیق دینی و اعتقادی وی و گاهی ناشی از توبه و اصلاح مرتکب گناه است.

آنچه از مجموع زمینه‌های قرآنی ارفاق کیفری و شیوه‌های اغماض و ارفاق در قرآن کریم و در سیره و سنت پیامبر اکرم ﷺ و معصومان ﷺ به دست می‌آید اینکه اولاً، از نظر قرآن در بسیاری از موارد - به‌ویژه در مجازات‌هایی که جنبه حق‌الناسی ندارد یا هدف از آن حذف مجرم و سلب حیات

نیست - مجازات کردن موضوعیت ندارد، بلکه طریقه‌ای برای تأمین و تحقق مصالح و دفع مفاسد فردی و اجتماعی است؛ از این رو اگر شیوه مناسب و متناسب دیگری برای تحقق این اهداف وجود داشته باشد، اصراری بر اجرای مجازات نخواهد بود. از دید فقهی این موضوع در تعزیرات با صراحت بیشتری مورد توجه قرار گرفته و برخی فقها به ترتب مراتب تعزیر قائل بوده و تعزیر بدنی را منوط به عدم تأثیر سایر مراتب تعزیر مانند وعظ و تهدید دانسته‌اند (اصفهانی، ۱۴۱۶، ج ۱۰، ص ۵۴۴). ثانیاً، قرآن کریم هیچ‌گاه حاکم یا مسلمانان را در جرم یکسان ملزم به اِعمال مجازات ثابت و یکسان بر همه گنهکاران و بزهکاران نکرده است، بلکه از آنجاکه در افق بالاتر آنچه مد نظر بوده، اصلاح فرد و جامعه و برداشتن موانع سعادت بشری است، نوع و میزان مجازات باید با در نظر گرفتن ویژگی‌های شخصی بزهکار و شرایط ارتکاب جرم باشد، اما آنچه از جنبه کاربردی دارای اهمیت است، ظرفیت‌سازی در حقوق موضوعه برای به‌کارگیری راهبرد مترقی و انسانی قرآنی و تطبیق سیاست کیفری تقنینی و قضایی با رویکرد قرآنی است؛ بنابراین:

- اگر در منطق قرآن به مؤمنان وعده داده شده است که در صورت پرهیز از گناهان بزرگ، گناهان کوچک آنها مورد بخشش قرار دارد، در حقوق موضوعه نیز باید مقرراتی باشد که اگر فردی که سابقه زندگی او نشان از عدم انحراف و عدم ارتکاب جرایم سنگین دارد، در صورت ارتکاب جرم سبک، قاضی بتواند از جرم کوچک او درگذرد.

- اگر سیاست کیفری قرآنی در مورد کنیزانی که مرتکب فحشا شده‌اند - به جهت عدم بهره‌مندی از حقوق برابر در جامعه - تخفیف و تنصیف کیفر است، قانونگذار اسلامی نیز باید در تعیین و اجرای اقسام مجازات‌ها بر اقل‌تار ضعیف و پایین اجتماعی راه ارفاق و تخفیف را در پیش گیرد.

- اگر اسلام ظاهری غیرمسلمان موجب پوشش و نادیده گرفته شدن گناهان پیشین آن است، قاضی نیز باید از چنان اختیارات قانونی برخوردار باشد که بتواند تحولات بزرگ روحی و معنوی و اصلاح اعتقادی، فکری و معرفتی مشهود یک مسلمان ظاهری و گذر او از حیات محسوس حیوانی به حیات معقول و حقیقی را بستری برای نادیده گرفتن گناه وی قرار دهد.

- اگر در منطق قرآنی و سیره نبوی حفظ حیات و سلامت افراد ارزش برتر شمرده شده و سیره نبوی و سنت معصومان علیهم‌السلام بر پایه مفهوم قرآنی «ضِغْث»، رعایت حال بیماران در اجرای کیفر است، در نظام حقوقی نیز وضعیت جسمی و روحی بزهکاران باید به‌عنوان مانع موقتی یا دائمی

اجرای کیفر بدنی رسمیت قانونی یابد.

- اگر پیامبر اکرم و معصومان علیہم السلام در ازای رفتارهایی مانند قرائت قرآن یا خواندن نماز، گناہ گنہکاری را نادیدہ می‌گرفتند، باید ظرفیت‌های قانونی ایجاد شود کہ قضات مأذون نیز بتوانند در ازای انجام کارهایی مانند حج، عمرہ، ازدواج و...، جوانی کہ مرتکب انحراف و گناہ شدہ را از مجازات معاف کنند.

روشن است کاربست راہبرد ارفاقی قرآنی و سازوکارهای عملیاتی کردن آن نمی‌تواند بہ صورت سلیقہ‌ای و بی‌قاعدہ باشد؛ ازاین رو شایستہ است با اصلاح مقررات قانونی مانند اصلاح مادہ ۳۸ قانون مجازات اسلامی و مواد دیگری مانند مادہ ۳۹ این قانون و نیز مادہ ۵۰۲ قانون آیین دادرسی کیفری، نخست بستر قانونی این راہبرد فراهم شود تا از ہرگونہ تبعیض و رفتارهای خودسرانہ و برداشت‌های شخصی پرهیز گردد. دراین بارہ پیامبر اکرم صلی اللہ علیہ و آلہ و سلم می‌فرماید:

روز قیامت زمامدارای کہ یک تازیانہ از حدّ الہی کم کردہ را در صحنہ محشر می‌آورند و بہ او گفتہ می‌شود: چرا چنین کردی؟ می‌گوید: از روی ترحم بہ بندگان تو! پروردگار بہ او می‌گوید: آیا تو نسبت بہ آنها از من مہربان تر بودی؟! و دستور دادہ می‌شود او را بہ آتش بیفکنید! دیگری را می‌آورند کہ یک تازیانہ بر حدّ الہی افزودہ، بہ او گفتہ می‌شود: چرا چنین کردی؟ در پاسخ می‌گوید: تا مردم از گناہ خودداری کنند! خداوند می‌فرماید: تو از من آگاہ تر و حکیم تر بودی؟! سپس دستور دادہ می‌شود او را نیز بہ آتش دوزخ ببرند (رازی، ۱۴۲۰، ج ۲۳، ص ۳۱۷).

منابع

۱. آلوسی، سید محمود؛ روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم؛ ج ۱۴، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۵ق.
۲. ابن سعد، محمد؛ الطبقات الکبری؛ ج ۲، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۰ق.
۳. اصفهانی (فاضل هندی)، محمد بن حسن؛ کشف اللثام والإبهام عن قواعد الأحكام؛ ج ۱۰، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۶ق.
۴. بحرانی، هاشم بن سلیمان؛ البرهان فی تفسیر القرآن؛ ج ۲، تهران: بنیاد بعثت، ۱۴۱۶ق.
۵. بخاری، محمد بن اسماعیل؛ صحیح بخاری؛ ج ۸، بیروت: دارالقلم، ۱۴۰۷ق.
۶. جرداق، جرج؛ امام علیؑ صدای عدالت انسانی؛ ترجمه سیدهادی خسروشاهی؛ ج ۲، قم: مؤسسه بوستان کتاب، ۱۳۸۷.
۷. حاجی ده‌آبادی، محمدعلی و اسدالله روحانی؛ «تکفیر سینات در سیاست کیفری اسلام»، دوفصلنامه قرآن، فقه و حقوق اسلامی؛ ش ۱۵، پاییز و زمستان ۱۴۰۰، ص ۵۷-۸۲.
۸. حرّ عاملی، محمد بن حسن؛ وسائل الشیعه إلى تحصیل مسائل الشریعة؛ ج ۱۸، چ ۴، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۳۶ق.
۹. حسینی طهرانی، سید محمد؛ مهر تابان؛ ج ۳، مشهد: انتشارات علامه طباطبائیؑ، ۱۴۱۸ق.
۱۰. حلّی، حسن بن یوسف بن مطهر؛ نه‌ایة الأحکام فی معرفة الأحکام؛ ج ۲، قم: مؤسسه آل‌البیتؑ، ۱۴۱۹ق.
۱۱. حیدری، علی مراد؛ حقوق جزای عمومی؛ بررسی فقهی - حقوقی واکتشاف علیه جرم؛ ج ۲، تهران: انتشارات سمت، ۱۳۹۶.
۱۲. رازی، ابو عبد الله محمد بن عمر فخرالدین؛ مفاتیح الغیب؛ ج ۲۳، چ ۳، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ق.
۱۳. سبحانی تبریزی، جعفر؛ الإيضاحات السنیه للقواعد الفقهیه؛ ج ۳، قم: مؤسسه الإمام الصادقؑ، ۱۴۳۶ق.
۱۴. سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر؛ الدرّالمشور فی تفسیر المأثور؛ ج ۳، قم: کتابخانه آیت الله

- مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ق.
۱۵. شاری، سیدین قطب بن ابراهیم؛ فی ظلال القرآن؛ ج ۳، چ ۱۷، بیروت: دارالشروق، ۱۴۱۲ق.
۱۶. طباطبایی، سید محمدحسین؛ المیزان فی تفسیر القرآن؛ ج ۵ و ۱۹، چ ۴۱، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۹۹.
۱۷. طبرسی، فضل بن حسن؛ مجمع البیان فی تفسیر القرآن؛ ج ۵ و ۹، چ ۳، تهران: انتشارات ناصر خسرو، ۱۳۷۲.
۱۸. طبری، محمد بن جریر؛ تاریخ الامم و الملوک (تاریخ طبری)؛ ج ۵، چ ۲، بیروت: دار التراث، ۱۳۸۷ق.
۱۹. طوسی، محمد بن حسن؛ التبیان فی تفسیر القرآن؛ ج ۹، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۹ق.
۲۰. فیض کاشانی، ملامحسن؛ تفسیر الصافی؛ ج ۲ و ۴، چ ۲، تهران: انتشارات صدر، ۱۴۱۵ق.
۲۱. کلینی، محمد بن یعقوب؛ الکافی؛ ج ۴، قم: مؤسسه علمی فرهنگی دارالحدیث (سازمان چاپ و نشر)، ۱۳۸۷.
۲۲. مرعشی نجفی، سید شهاب الدین؛ القصاص علی ضوء القرآن و السنة؛ ج ۱، قم: انتشارات کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، ۱۴۱۵ق.
۲۳. مکارم شیرازی، ناصر؛ تفسیر نمونه؛ ج ۳، چ ۴۲، تهران: دارالکتب الإسلامیه، ۱۳۹۶.
۲۴. موسوی بجنوردی، محمدحسن؛ القواعد الفقهیه؛ ج ۱، قم: دلیل ما، ۱۴۱۹ق.
۲۵. موسوی گلپایگانی، سید محمد رضا؛ الدر المنضود فی أحكام الحدود؛ ج ۱، قم: دارالقرآن الکریم، ۱۴۱۲ق.
۲۶. نوری، میرزا حسین؛ مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل؛ بیروت: مؤسسه آل البيت، ۱۴۰۸ق.
۲۷. نیشابوری، ابوالحسن مسلم بن حجاج؛ صحیح مسلم؛ ج ۱۱، بیروت: دارالکتب العربی، ۱۴۰۷ق.
۲۸. یزدی، سید محمد کاظم؛ العروة الوثقی؛ ج ۲، بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، ۱۴۰۹ق.
29. Christopher M. V. Clarkson, Sally Kyd, Heather M. Keating, Tracey Elliott, Mark Austin Walters (2017), Clarkson and Keating Criminal Law: Text and Materials, 9, revised, Sweet & Maxwell.
30. Feletcher, G (1999). Basic Concepts of Legal Thought. New York:

Oxford university press.

31. Hadi Dachak's, (May 2021) , The Principle of Proportionality of Crime and Punishment in International Documents, International Journal of Multicultural and Multireligious Understanding, 8 (4): 684
32. McGuire, James (2004) , Understanding Psychology And Crime: Perspectives on Theory and Action, England, Open University Press, First Publishing.
33. Rosenberg, Hadar Dancig & Dagan; Netanel (2019), Retributarianism: A New Individualization of Punishment, Criminal Law and Philosophy, 13, pages 129–147
34. Saleilles, Raymond; (1996) , The Individualization of Punishment, Montclair, New Jersey, Patterson Smith.

کرامت انسان مبنای حق تعیین سرنوشت

سیدجواد راثی ورعی*

چکیده

حق تعیین سرنوشت از اساسی‌ترین حقوق بشر و شهروندی است. طبق فرضیه مقاله حاضر، یکی از مبانی «حق تعیین سرنوشت انسان» در اندیشه اسلامی، «کرامت طبیعی انسان» است. انسان کریم آفریده شده است؛ از این رو بر خلاف دیگر مخلوقات، سرنوشت خویش را تعیین می‌کند. اقتضای کرامت انسان، آزادی او در انتخاب راه و رسم زندگی است. خداوند برای زندگی انسان نقشه راهی ترسیم کرده، ولی چون به او کرامت بخشیده، به احدی اجازه نمی‌دهد در این راه از او سلب اختیار نماید و بسان موجودی بی‌اراده، حتی به سعادت رهنمون سازد. پیامبران نیز شأنی جز نشان دادن راه و رسم زندگی از طریق «انذار و تبشیر» نداشته و به تحمیل بر انسان مجاز نبوده‌اند. مشیت الهی درباره این موجود باکرامت، رسیدن به سعادت بر اساس اراده و انتخاب آگاهانه اوست. منبع اثبات این فرضیه، معتبرترین منبع شناخت اندیشه اسلامی (قرآن کریم) است.

واژگان کلیدی: حق تعیین سرنوشت، کرامت ذاتی انسان، کرامت اکتسابی، راز کرامت، اراده و اختیار، آزادی انتخاب.

مقدمه

حق تعیین سرنوشت، بر مبانی متعددی استوار است؛ یکی از مهم‌ترین مبانی، «کرامت ذاتی انسان» است. مقاله عهده‌دار تبیین این مبنا بر اساس آیات قرآن کریم به‌عنوان مهم‌ترین سند معتبر در اسلام می‌باشد. اگر کرامت ذاتی انسان مبنا و اساس و موجدِ حق تعیین سرنوشت برای اوست، اولاً، این حق به چه معناست؟ ثانیاً، این حق چگونه بر آن اساس مبتنی است؟

۱. مفهوم‌شناسی

در آغاز مقاله دو مفهوم کلیدی «حق تعیین سرنوشت» و «کرامت ذاتی انسان» را شرح می‌دهیم، سپس به بیان چگونگی ابتدای این حق بر «کرامت ذاتی انسان» خواهیم پرداخت.

۱-۱. حق تعیین سرنوشت

«حق تعیین سرنوشت» جنبه‌ای فردی و شخصی دارد؛ بدین معناکه هر فردی به‌عنوان انسان، آزاد به دنیا آمده است و سرنوشت خود را با اراده آزاد خویش رقم می‌زند و جنبه‌ای عمومی دارد؛ بدین معناکه هر فرد به‌عنوان «عضوی از جامعه» در عرصه داخلی در چهارچوب دولت - ملت، حق انتخاب خط مشی اداره جامعه، سیستم حکومتی و مدیران جامعه را دارد و نمی‌توان در عرصه عمومی، چنین حقی را از او سلب کرد. این جنبه از «حق تعیین سرنوشت» بُعدی داخلی و درونی دارد و آن حق مشارکت سیاسی، اجتماعی و فرهنگی مردم در جهت اداره هرچه بهتر جامعه است. بر اساس این حق هیچ گروه، نژاد، قوم، قبیله، حزب و دسته‌ای حق تحمیل نظر و اراده خود را بر مردم ندارد. این حق به آحاد مردم تعلق دارد (نفی استبداد) و بُعدی خارجی و بیرونی است؛ بدین معناکه هر ملتی حقی جمعی دارد و به‌موجب آن می‌تواند برای خود و کشوری که بدان تعلق دارد، تصمیم بگیرد و هیچ قدرت خارجی حق تحمیل نظر خود را به ملت ندارد (نفی استعمار یا دخالت خارجی).

در ماده یکم مشترک میثاق بین‌المللی «سیاسی، مدنی» و «اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی» آمده است:

همه مردم حق تعیین سرنوشت دارند؛ براین اساس آنان می‌توانند آزادانه وضعیت سیاسی‌شان را

تعیین کنند و آزادانه توسعه اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی‌شان را دنبال نمایند (سایت مرکز اطلاعات سازمان ملل متحد در ایران www.un.org.ir).

گزارشی در چهارچوب ملل متحد با عنوان «حق تعیین سرنوشت، تحول تاریخی و معاصر آن بر اساس منشور ملل متحد»، حق تعیین سرنوشت را این‌گونه تعریف کرده است:

«تعیین سرنوشت» حقی است بنیادین که بدون آن سایر حقوق نمی‌توانند به‌طور کامل محقق شوند. تعیین سرنوشت فقط یک اصل نیست، بلکه مهم‌ترین حق در میان حقوق بشر است و پیش‌شرطی برای اعمال همه حقوق و آزادی‌های فردی تلقی می‌شود (اخوان خرازیان، ۱۳۸۶، ص ۱۰۰).

۱.۲. کرامت ذاتی

کرامت به معنای شرافت و بزرگواری (ابن‌فارس، ۱۴۰۴، ج ۵، ص ۱۷۱) است؛ شرافتی که جنبه اختصاصی دارد و در مخلوقات دیگر نیست و از دیدگاه اندیشمندان اسلامی به معنای «کمال، شرافت و پاک‌بودن از هر نوع آلودگی و منزّه‌بودن از پستی و فرومایگی» است (جوادی آملی، ۱۳۶۶، ص ۸). در اندیشه انسان‌محوری (اومانیزم)، ریشه کرامت انسان، طبیعت اوست. در اندیشه اسلامی نیز کرامت ذاتی همان کرامت طبیعی است که انسان به‌موجب آفرینش از آن برخوردار می‌باشد، با این تفاوت که در اندیشه انسان‌محوری، خداوند نقشی در اعطای کرامت به انسان ندارد؛ از این‌رو انسان فقط از قانون طبیعت پیروی می‌کند، درحالی‌که در مکاتب توحیدی، انسان مخلوق خداست و خالق انسان کرامتی به او بخشیده که سایر موجودات از آن محروم‌اند. خداوند موجودی دارای عقل آفریده که با آن حق را از باطل، حُسن را از قبح، خیر و خوبی را از شرّ و بدی و نفع را از ضرر تشخیص می‌دهد و منشأ توانایی‌های دیگر اوست (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۳، ص ۱۵۶)؛ پس مقصود ما از کرامت ذاتی در مقاله حاضر، همان کرامت طبیعی است. از دیدگاه قرآن کریم فرشتگان نیز مورد تکریم‌اند، با این تفاوت که اولاً، خدای متعال بر خلاف فرشتگان که از نسبت‌دادن کرامت آنان به خود پرهیز نموده، تکریم بنی‌آدم را با تأکید به خود نسبت داده است (انبیاء: ۲۶)؛ چراکه از واژه «لقد» در آیه «و لقد کَرَّمنا بَنی آدم» استفاده و باب تفعیل (تکریم) استعمال کرده که هردو نشانه تأکید بر مطلب است. ثانیاً، در میان مخلوقات خویش، از برتری انسان بر بسیاری از مخلوقات سخن گفته است: «وَ فَضَّلْنَاہُمْ عَلٰی کَثِیْرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِیْلًا»

(اسراء: ۷۰)، درحالی که در مورد فرشتگان فقط از مکرم بودن آنان خبر می دهد، ولی سخن از برتری بر موجودات دیگر نیست: «وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمَنُ وَلَدًا سُبْحَانَهُ عِبَادٌ مُّكْرَمُونَ» (انبیاء: ۲۶).

برخی ویژگی های انحصاری انسان از دیدگاه قرآن کریم عبارت اند از:

- آفرینش به بهترین شکل: «وَصَوَّرَكُمْ فَأَحْسَنَ صُوْرَكُمْ» (غافر: ۶۴) و «لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ» (تین: ۴).

- برخورداری از قوه عاقله و درک حقایق عالم؛

- قدرت اراده و انتخاب؛

- موجودی بی نهایت که به هیچ حدی از رشد و کمال قانع نیست؛

- قبول امانت الهی، درحالی که کوه ها و صحراها از پذیرش آن سر باز زدند؛

- قابلیت ارسال پیامبران و جعل شرایع و قوانین برای او؛

- قدرت تصرف در طبیعت و تسخیر آن؛

- برخورداری از عواطف و احساسات لطیف معنوی؛

- برتری بر فرشتگان و مسجودشدن بر آنان به سبب تحمل علم الهی: «وَعَلَّمَ 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 الْغَيْبِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا...» (بقره: ۲۷-۳۰)؛

- جانشینی خدا در زمین؛

- صلاحیت رسیدن به مقام نبوت و امامت: «لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْ أَنْفُسِهِمْ» (آل عمران: ۱۶۴) و «وَإِذْ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا» (بقره: ۱۲۴)؛

- استعداد آراستگی به اخلاق الهی: «صِبْغَةَ اللَّهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ صِبْغَةً وَنَحْنُ لَهُ عَابِدُونَ» (بقره: ۱۳۸).

- برابری حیات او با حیات همه انسان ها: «مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا» (مانده: ۳۲).

- و...-

۲. راز کرامت انسان

بر اساس تحلیلی، راز کرامت آدمی «آزادی انتخاب» و «قدرت تصرف او در طبیعت» است (حسینی بهشتی، ۱۳۹۲، ص ۳۰۳/همو، ۱۴۰۱، ص ۳۲)؛ قدرتی که نه تنها موجب نگرانی نیست، بلکه خدای متعال انسان را بدان تشویق و ترغیب کرده است؛ از آن رو که خود را این گونه توصیف می کند که شما را از زمین آفرید و آبادی آن را به شما واگذاشت: «هُوَ أَنشَأَكُم مِنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا» (هود: ۶۱). همچنین او بود که زمین را برای شما رام کرد؛ بنابراین بر اطراف و جوانب آن راه بروید و از روزی خدا بخورید: «هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ ذُلُولًا فَامشُوا فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا مِنْ رِزْقِهِ...» (ملک: ۱۵).

ممکن است در این تحلیل مناقشه گردد و صرفاً آزادی انتخاب برای کرامت ذاتی انسان ناکافی شمرده شود؛ از آن رو که کودکان، بسیاری از سالمندان، عقب ماندگان، بزهکاران و آسیب دیدگان خودمختار نیستند، ولی بر اساس آفرینش دارای کرامت اند (ساکت، ۱۳۸۰، ج ۴، ص ۲۴۵). این مناقشه این گونه می تواند رفع گردد که انسان با آزادی اراده و اختیار آفریده می شود و کرامتش به خاطر همین ویژگی طبیعی است و وجود افرادی که به خاطر عروض عارضی همچون سالمندی یا بزهکاری و آسیب دیدگی خودمختار شمرده نمی شوند، ایرادی بر این تحلیل نیست. کودکان نیز دارای اراده و اختیارند؛ هرچند ناتوانی کودک در انجام امور، او را نیازمند یاری دیگران می کند.

تحلیل های دیگر آن است که «قدرت تعقل و تفکر و تمییز» (سمرقندی، ۱۴۱۶، ج ۲، ص ۳۲۱) و به تبع آن «سلطه و سیطره بر دیگر مخلوقات» (طبری، ۱۴۱۲، ج ۱۵، ص ۸۵)، «علم و معرفت» (سلمی، ۱۳۶۹، ج ۱، ص ۳۹)، «قدرت سخن گفتن، نوشتن و درک و فهم» عامل تکریم انسان است. بر این واقعیت در سخنان امام علی علیه السلام نیز شواهدی وجود دارد؛ آنجا که عقل را «عامل فضیلت و برتری انسان» (آمدی، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۶۵) و «برترین نعم الهی» می شمرد (همان، ج ۲، ص ۳۷۷).

برخی مفسران کرامت انسان را به خاطر وجود همه ویژگی های منحصر به فرد آدمی دانسته اند، نه صرفاً به خاطر یکی از ویژگی های پیش گفته. از برخی اهل تفسیر نیز نقل کرده اند که سخن از کرامت نوع انسان در صدر آیه به اعتبار اعطای نعمات دنیوی به انسان است و سخن از برتری و فضیلت انسان در ذیل آیه، به نعمات اخروی مربوط می باشد (ر.ک: طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۶، ص ۶۶۲-۶۶۳).

در حال هر یک از این تحلیل‌ها را بپذیریم، چون ویژگی‌های مذکور در همه انسان‌ها فارغ از قوم، قبیله، نژاد و مذهب مشترک است، کرامت ذاتی از آن نوع انسان است؛ آیه کرامت کافران و مشرکان را نیز در برمی‌گیرد (طوسی، [بی‌تا]، ج ۶، ص ۵۰۳/جصاص، ۱۴۰۵، ج ۵، ص ۳۱)؛ زیرا اولاً، موضوع کرامت در آیه «بنی آدم» است که فارغ از دین، مذهب و عقیده، شامل همه فرزندان آدم می‌شود؛ ثانیاً، اگر فقط مؤمنان دارای کرامت ذاتی بودند، امتنان در آیات پیشین و عتاب و عقاب در آیات بعدی وجهی نداشت (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۳، ص ۱۵۶). برخی متفکران بر این باورند که کرامت به «جنس آدمی» نسبت داده شده است؛ از این رو ذیل آیه شریفه: «فَضَّلْنَاهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا» در مقام بیان برتری انسان بر فرشتگان نیست و فقط بیانگر برتری او بر دیگر مخلوقات است (علم‌الهدی، ۱۴۳۱، ج ۳، ص ۴۲).

اصولاً آفرینش انسان به اسم «رحمانیت» خدا نسبت داده شده و انسان صورت رحمت الهی است (ر.ک: الرحمن: ۱-۳/خمینی، ۱۴۱۵، ج ۲، ص ۲۴۰)؛ چنان‌که برخورداری نوع انسان از کرامت ذاتی که نشانه‌ای از صفت «رحمانیت» پروردگار بوده و شامل همه انسان‌ها، فارغ از قوم، نژاد، رنگ، دین و مذهب می‌شود، نافی برخورداری برخی انسان‌ها از نوع دیگری از کرامت که با انتخاب صراط مستقیم الهی و با تلاش و کوشش آنان به دست آمده، نیست (کرامت اکتسابی) و نشانه‌ای از صفت «رحیمیت» پروردگار است و به بندگان مؤمن و باتقوای او اختصاص دارد (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۱۸).

شاید بتوان از این تحلیل علامه طباطبایی برداشت کرد که چون صفت رحمانیت الهی در دنیا جلوه کرده و همه انسان‌ها را فارغ از نژاد، قبیله، عقیده و مذهب شامل می‌شود، حقوق برآمده از آن نیز همگان را شامل می‌شود و کافر و مسلمان از این حقوق بهره‌مندند، ولی صفت رحیمیت پروردگار که مخصوص مؤمنان است، چون در قیامت جلوه می‌کند، آثار و پیامدهایش به زندگی پس از مرگ ارتباط می‌یابد و در زندگی دنیوی نمی‌تواند مبنای حقوقی ویژه برای مؤمنان باشد، مگر دلیل محکمی حق ویژه‌ای را برای ایشان اثبات کند. اصل و قاعده بر آن است که همه انسان‌ها فارغ از عقیده و مذهب از حقوق بشر در دنیا برخوردار باشند. چنان‌که اصل و قاعده بر این است که اسلام، ایمان و تقوا منشأ امتیاز در آخرت باشد. اگر در دنیا حقی به موحد، مؤمن و متقی اختصاص داشته باشد، نیازمند دلیل قاطع است تا بتوان به مقتضای آن دلیل، از اصل و قاعده نخستین عدول کرد.

قرآن کریم با تأکید بر اینکه خلقت انسان‌ها به صورت مذکر و مؤنث یا ملت‌ها و قبیله‌ها صرفاً برای شناسایی یکدیگر است - نه به معنای برتری مرد از زن یا برخی ملل و قبایل از بقیه - کرامت برتر را نزد خداوند مختص کسانی می‌داند که تقوای بیشتری دارند: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ» (حجرات: ۱۳). ملاک برتری انسان‌ها نسبت به یکدیگر نزد خداوند، تقوای آنان است، نه هیچ عامل دیگر. باتقویان نه تنها برتر از دیگر انسان‌ها، بلکه به خاطر ایمان و عمل صالح، بهترین مخلوقات الهی‌اند: «إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أُولَٰئِكَ هُمْ خَيْرُ الْبَرِيَّةِ» (بینه: ۷)، اما از این نوع کرامت به «کرامت اکتسابی» یاد می‌شود، از آن‌رو که با تلاش و مجاهدت انسان به دست می‌آید و به معنای نفی کرامت ذاتی و طبیعی نوع انسان‌ها در مقایسه با مخلوقات دیگر نیست. اتفاقاً همان آیه که از کرامت اکتسابی انسان سخن می‌گوید، بر وجود نوعی کرامت ذاتی او نیز مهر تأیید زده است. به گفته برخی فقیهان از آیه فهمیده نمی‌شود که کرامت انسانی منحصر در کرامت ارزشی است، بلکه همه انسان‌ها بدون توجه به جنسیت، عقیده، ایمان، نژاد، ملیت، زبان، حریت و بردگی دارای کرامت‌اند و فقط تقوا و ایمان، معیار و محور کرامت اکتسابی است که علاوه بر ارزش انسانی، در روز قیامت ملاک برتری و امتیاز بیشتر انسان‌ها نسبت به یکدیگر می‌باشد. این نوع کرامت تأثیری در حقوق اجتماعی ندارد و انسان‌ها صرف‌نظر از درجه ایمان و تقوا از حقوق اجتماعی برابر بهره‌مندند (منتظری، ۱۳۸۳، ص ۳۷).

افزون‌براین خداوند در آیه «وَ إِذْ قَالَ لِإِبْرَاهِيمَ رَبِّ اجْعَلْ هَذَا بَلَدًا آمِنًا وَارْزُقْ أَهْلَهُ مِنَ الثَّمَرَاتِ مَنْ آمَنَ مِنْهُمْ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ قَالَ وَ مَنْ كَفَرَ فَأُمْتِعْهُ قَلِيلًا ثُمَّ أَضْطَرُّهُ إِلَىٰ عَذَابِ النَّارِ ...» (بقره: ۱۲۶) به دنبال درخواست حضرت ابراهیم علیه السلام مبنی بر قراردادن سرزمین مکه به عنوان حرم امن برای مؤمنان و روزی‌دادن به مؤمنان به خدا و روز جزا، در پاسخ از اعطای نعمت‌های خویش به همه انسان‌ها فارغ از ایمان و کفرشان سخن می‌گوید و اندیشه «برتری مؤمنان در بهره‌مندی از مواهب طبیعی» را مردود می‌شمارد. هرچند در آیه از اعطای کمی از نعمت‌ها به کافران سخن گفته شده، ولی گویای این حقیقت است که کف امکانات و نعمت‌های الهی در دنیا به همگان اعطا می‌شود (منتظری، ۱۳۸۳، ص ۱۳۸). همچنین اگر ایمان تأثیری در بهره‌مندی بیشتر از مواهب طبیعی داشت، باید هرکس ایمانش قوی‌تر است، بهره بیشتری ببرد، درحالی‌که این پندار درست نیست (همان، ص ۱۳۹).

نکته قابل توجه آنکه قرآن کریم از کسانی سخن می‌گوید که از مقام انسانیت سقوط کرده‌اند و پست‌ترین جنبه: «إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الَّذِينَ كَفَرُوا فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ الَّذِينَ عَاهَدتْ مِنْهُمْ تَمَّ يَنْقُضُونَ عَهْدَهُمْ فِي كُلِّ مَرَّةٍ وَ هُمْ لَا يَتَّقُونَ» (انفال: ۵۵-۵۶) و «إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الصَّمَّ الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ» (انعام: ۲۲) یا پست‌تر از حیوانات: «أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ» (اعراف: ۱۷۹) می‌شوند. هر چند بر اساس برخی روایات، مراد آیات، بنی‌امیه (قمی، ۱۴۱۱، ج ۱، ص ۱۷۹/عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۵۹) یا بنی‌عبدالدار هستند (بحرانی، ۱۴۱۵، ج ۲، ص ۶۶۳)، ولی نیاز به یادآوری ندارد که این روایات بیانگر مصداق برای آیه بوده و نافی کلیت و عموم آیه نیست و بنی‌امیه به خاطر رفتار همراه با لجاجت و عنادشان مصداق آیات‌اند و هر گروه دیگری که ویژگی‌های آنان را داشته باشد، همین حکم را دارد. از دیدگاه برخی مفسران به‌طور کلی «ایمان» و «تعقل» ملاک‌های انسانیت‌اند (هاشمی رفسنجانی، ۱۳۸۳، ج ۵، ص ۲۱۹). کسی که با علم و عمد با خداوند لجاجت می‌کند و به‌رغم عهده‌ی که با خالق خویش بسته، به او کفر می‌ورزد، نعمت عقل را به‌کار نمی‌بندد و به‌رغم برخورداری از چشم و گوش و قدرت عقلانی، نمی‌بیند، نمی‌شنود و نمی‌اندیشد، نزد خداوند بدترین جنبه روی زمین است.

آیا این دسته از آیات که از سقوط برخی انسان‌ها به خاطر «کفر» و «فقدان تعقل» از مقام انسانیت سخن گفته، موجب زوال کرامت طبیعی و محرومیت کافران لجاجت از حقوق اولیه بشر در زندگی دنیوی است؟

به نظر می‌رسد هیچ‌یک از آیات مذکور دلیل زوال کرامت طبیعی که بنی‌آدم به موجب آفرینش از آن برخوردار است، نمی‌باشد. همچنین اگر نسبت به هر یک از حقوق بشر که نتیجه کرامت طبیعی انسان است، دلیل خاصی بر محرومیت فرد یا افرادی از این حقوق نباشد، چنین دلالتی ندارند؛ مثلاً اگر دلیل مخصوصی بر محرومیت کافر به خاطر کفر و عدم ایمان از «حق حیات» نداشته باشیم، از این آیات استفاده نمی‌شود که آنان از حق حیات برخوردار نیستند و مهدورالدم‌اند؛ چون در این آیات صرفاً از جایگاه آنان نزد خداوند سخن گفته، بی‌آنکه از محرومیت آنان از حقوق بشر سخنی به میان آمده باشد، بلکه از دلایل دیگر استفاده می‌شود که کفر به‌تنهایی بی‌آنکه کافر مرتکب قتل شود یا در زمین فساد کند (ر.ک: مانده: ۳۲/ ورعی، ۱۳۸۸، ص ۱۵-۷۸)، سبب محرومیت از «حق حیات» نمی‌شود و رعایت حقوق او از سوی دیگران لازم و ضروری است. کسی که با

کشتن یک انسان، حیات دیگری را سلب می‌کند و به تعبیر قرآن کریم انسانیت را می‌کشد (مانده: ۳۲) یا با فساد در زمین حیات دیگران را به خطر می‌اندازد، درحقیقت حق حیات خویش را سلب نموده است. خالق انسان به بندگانش اجازه می‌دهد تا او را به خاطر این جرم قصاص نموده و دوام حیات اجتماعی را تضمین نمایند (بقره: ۱۷۸).

گرامیداشت انسان از جانب خداوند در مقایسه با سایر موجودات، او را از حقوقی برخوردار می‌کند که موجودات دیگر از آن بی‌بهره‌اند. کرامت ذاتی انسان خاستگاه برخوردارگی او از حقوقی است که نوع انسان به خاطر انسان بودن از آن برخوردار است، نه به دلیل مسلمان، مؤمن یا باتقوا بودن؛ چنان‌که رسیدن برخی از انسان‌ها به کرامت اکتسابی سرچشمه برخوردارگی آنان از حقوقی ویژه است. شاید آیه شریفه «مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيَاةً طَيِّبَةً وَ لَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ» ناظر به این مرحله و این نوع از کرامت باشد.

آنچه بسیار اهمیت دارد، شناسایی حقوق از یکدیگر است که هر یک بر چه مبنایی استوار می‌باشد؛ از کرامت ذاتی انسان چه حقوقی سرچشمه می‌گیرد و از کرامت اکتسابی چه حقوقی ناشی می‌شود؟

برخی اساتید حقوق به درستی از کرامت ذاتی به «کرامت انسانی طبیعی» و از کرامت اکتسابی به «کرامت انسانی الهی» تعبیر کرده‌اند (ساکت، ۱۳۸۰، ج ۴، ص ۲۴۵) با این توضیح:

ما به هرکسی احترام نمی‌نهییم. کسی شایسته احترام است که در سایه آن نیکویی‌های اخلاقی و پایگاه‌های تمدنی و کار و کنش‌های بزرگ و سترگ خویش به دست می‌آورد، همان‌گونه که به انسان زورگو، بی‌خرد، بی‌فرهنگ و تبهکار، فقط به خاطر اینکه انسان و در چهره آدم است، احترام نمی‌گذاریم. باید میان برابری حقوق و حقوق پیوسته و جانشدنی جدا کرد. انسان‌ها از نظر حقوقی که به دست می‌آورند، همیشه یکسان نیستند، ولی از نظر حقوق شخصیتی، در جایگاه انسان با هم برابرند. انسان‌ها در کرامت طبیعی برابرند و این کرامت ذاتی و درونی است، ولی در کرامت انسانی الهی الزاماً یکسان نیستند و این‌گونه کرامت درونی و ذاتی نیست، بلکه به دست آوردنی است (همان، ص ۲۵۰).

ایشان در جای دیگر می‌نویسند:

انسان درخور احترام و برخوردار از حقوق و منافع اساسی است. این حقوق بخشی از قاعده و دستوری است که دست‌کم آزادی‌های مدنی را دربرمی‌گیرد. ناتوانی، بی‌زاری، شخصیت‌ناکارا،

شیوه زندگی، دودمان و تبار یا پایگاه، شغل و موقعیت، هیچ‌یک مهم نیست؛ مهم این است که هرکس دست‌کم یک انسان است، حتی اگر هدف حقوق که از سوی قانون تأمین شده، فقط استشنا ساختن دخالت اجباری سیرت‌ها و نهادهای انسان‌ها باشد، بازهم آزادی‌های پایه‌ای و بنیادین از آن همه‌کس است. حقوق آیین دادرسی که رأی قضایی و حقوقی را به‌همراه دارد و عدالت طبیعی خوانده می‌شود، بازتاب اثباتی ساختن اماره کرامت درونی و ذاتی است (همان، ص ۲۴۵).

برخی متفکران معتقدند:

آنچه در قرآن کریم بدین صورت آمده که «ای بشر! زمین و آسمان را برای تو آفریده‌ایم»، اثرش آشنانشدن به حقوق و کرامت ذاتی اوست. از شئون آشنایی به این حقوق آن است که تنها به آشنایی و معرفت حقوق اکتفا نشود، بلکه یک نوع حس و غیرتی فوق منافع مادی نظیر حس دفاع از ناموس و... در افراد پدید آمد. از این بالاتر اینکه حقوق مقدس شناخته شود و فداشدن برای این حق، فداشدن در راه خدا و در راه عالی‌تر تلقی گردد (مطهری، ۱۳۷۸، ج ۳، ص ۲۳۴).

فعالاً آنچه در نوشته حاضر دنبال می‌شود «حق تعیین سرنوشت» است. آیا این حق از کرامت

ذاتی انسان سرچشمه می‌گیرد یا از کرامت اکتسابی؟

به نظر می‌رسد با توجه به کرامت ذاتی نوع انسان، همه انسان‌ها فارغ از قوم و قبیله، رنگ و نژاد، عقیده و مذهب دارای «حق تعیین سرنوشت» اند. هیچ‌کس نمی‌تواند سرنوشت دیگران را تعیین کند؛ زیرا تعیین سرنوشت انسان دیگر با کرامت او ناسازگار است. اگر انسان‌هایی افزون بر کرامت ذاتی با تلاش و مجاهدت از کرامت اکتسابی بهره‌مند گردند و به تبع آن از حقوقی برخوردار شده باشند که نوع انسان‌ها از آن بی‌بهره‌اند، نیازمند دلیل است؛ برای مثال اگر از حق ولایت پیامبر خدا ﷺ و جانشینان معصوم آن حضرت گفته می‌شود که نتیجه کرامت اکتسابی ایشان است، به خاطر وجود دلیل مستقلى است. البته اگر این دسته از حقوق ویژه، تراحمی با حقوق نوع انسان داشته باشد، نیازمند بحث و تعیین نوع نسبت آنها با یکدیگر و همچنین نیازمند فرصت دیگری است.

۳. کرامت ذاتی و اقتضائات آن

برخورداری انسان از کرامت ذاتی اقتضائاتی دارد که رعایت آنها بر انسان لازم و ضروری است.

برخی از این اقتضائات را با بهره‌گیری از دلایل عقلی و نقلی به اختصار مطرح می‌کنیم:

ویژگی‌های ممتازی که خداوند در وجود انسان به ودیعه نهاده و همین ویژگی‌ها او را از مخلوقات دیگر امتیاز می‌بخشد - مانند قدرت تعقل و تفکر، اراده و اختیار، قدرت تسلط بر طبیعت و منشأ کرامت او شده - می‌تواند ما را به اقتضائات کرامت رهنمون گردد.

تعطیل کردن اندیشه و فکر و تن دادن به عادات و رسوم نامعقول و غیرمنطقی آبا و اجدادی همچون پرستش بت‌های چوبی و سنگی یا دیگران را به پیروی از عادات و رسوم نامعقول آبا و اجدادی وادار کردن: «قَالُوا يَا صَالِحُ قَدْ كُنْتَ فِينَا مَرْجُوًّا قَبْلَ هَذَا أَتَنْهَانَا أَنْ نَعْبُدَ مَا يَعْبُدُ آبَاؤُنَا ...» (هود: ۶۲) و «وَيَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَضُرُّهُمْ وَ لَا يَنْفَعُهُمْ وَ يَقُولُونَ هُوَ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ» (یونس: ۱۸).

تحمیل عقیده و ایمان حتی اگر بر حق باشد: «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ» (بقره: ۲۵۶).

پیامبر ﷺ به مردم یمن سفارش کرد هیچ یهودی و نصرانی را برای رها کردن دین‌اش تحت فشار قرار ندهند (احمدی میانجی، ۱۴۱۹، ج ۲، ص ۵۵۸)^۱ و به کارگزاران خویش دستور داد کسی را برای رها کردن دینش در تنگنا نگذارند (همان، ص ۶۱۶)^۲ چنان‌که یکی از مواد صلحنامه حدیبیه را «ممنوعیت تحمیل دین و آزار و اذیت افراد» به‌خاطر عقیده‌شان قرار داد (همان، ج ۳، ص ۷۷)^۳. بررسی نسبت این روایات و روایاتی که برای ارتداد مجازات تعیین کرده‌اند و تجزیه و تحلیل آنها نیازمند فرصت دیگری است.

سرسپردگی انسان‌های دیگر به‌خاطر قدرت و ثروت‌شان و سلب اختیار از خویشتن و تن دادن به ذلت و پستی یا انسان‌های دیگر را برده و بنده خویش قراردادن (سید رضی، ۱۳۸۸، نامه ۳۱)، هرگونه رفتاری که باعث شود انسان زیر بار منت دیگران رفته و ذلیل و خوار گردد یا دیگران را خوار و ذلیل گرداند: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَبْطُلُوا صِدْقَاتِكُمْ بِالْمَنِّ وَالْأَذَى» (بقره: ۲۶۴)، یا بوی تحمیل و اجبار دهد: «لَيْسَ لِي أَنْ أُحْمِلَكُمْ عَلَىٰ مَا تَكْرَهُونَ» (سید رضی، ۱۳۸۸، خطبه ۲۰۸) و نافرمانی خدایی که

۱. «و من كان على يهوديته أو نصرانيتها فإنه لا يفتن عنها و عليه الجزية على كل حامل ذكر أو أنثى حر أو عبد دينار و اف أو قيمته من المعافر أو عرضه ثيابا». در لغت «فتن عن دینه» به معنای اجبار و الزام بر ترک دین معنا شده است.

۲. «من أجاب إلى الإسلام فله ما لنا و عليه ما علينا و من ثبت على دینه من أهل الأديان، فإنه لا يضيق عليه و على كل حامل من الجزية على قدر طاقته».

۳. «و أن يكون الإسلام ظاهراً بمكة لا يكره أحد على دینه و لا يؤذى و لا يعبر».

هستی انسان و جهان از اوست و همه ویژگی‌های ممتاز آدمی از آن جمله کرامتش از جانب اوست، یا بندگان خدا را به ارتکاب گناه و نافرمانی الهی ترغیب نمودن: «مَنْ كَرُمَتْ عَلَيْهِ نَفْسُهُ هَانَتْ عَلَيْهِ [شَهْوَاهُ] شَهْوَاهُ» (همان، حکمت ۴۴۹). این موارد همگی با کرامت انسان ناسازگار است.

امام علی علیه السلام مردم را از اینکه به دنبال مرکب امرای خویش بدونند، نهی کرد و آن را موجب ذلت و خواری دوندگان شمرد (ر.ک: همان، حکمت ۳۷ و ۳۲۲/کلینی، ۱۴۰۷، ج ۶، ص ۵۴۰).

همچنین تجسس و ورود به حریم خصوصی دیگران، غیبت کردن (ر.ک: حجرات: ۱۲)، تهمت زدن و تمسخر (ر.ک: حجرات: ۱۱)، فخر فروشی و تحقیر دیگران، با کرامت انسان ناسازگار است.

طبیعت نوع انسان هیچ‌یک از رفتارهای پیش‌گفته را بر نمی‌تابد. اگر هم در شرایطی مجبور شود بدان تن دهد، از روی اکراه و نارضایتی است. کرامت ذاتی و فطری انسان اقتضا می‌کند آدمی به علل و عوامل و سرچشمه‌های برخورداری از کرامت وفادار مانده و از آنها حراست نماید. توصیه‌های پیشوایان دینی در این باره در حدّ تواتر است (سیدرضی، نامه ۳۱/حکیمی، ۱۴۰۹، ج ۱، ص ۲۱۵)؛ از آن جمله به موارد ذیل می‌توان اشاره کرد:

حریت و آزادی خویش را پاس بدارد و به بردگی و بندگی صاحبان قدرت و ثروت تن ندهد. بندگان خدا را به بردگی و بندگی خویش نگیرد و آزادی و حریت آنان را سلب نکند. همان‌گونه که دوست نمی‌دارد کسی او را به بردگی و بندگی گرفته و قدرت اراده و اختیار و انتخاب او را نادیده بگیرد، خود نیز به اراده و انتخاب آزادانه دیگران احترام گذارد.

پیوسته بر مدار عقل حرکت کرده و زندگی‌اش را بر مدار عقلانیت تنظیم نماید و عقل خویش را تابع هوای نفس قرار ندهد. از قدرتی که خداوند در اختیارش نهاده تا در طبیعت تصرف نماید، استفاده کند و از ظرفیت‌های آن در راه کمال انسانی بهره‌گیرد.

در مجموع به اقتضائات کرامت انسانی پای‌بند باشد و کرامت خویش را پاس بدارد و به دیگران اجازه خدشه‌دار کردن آن را ندهد.

ممنوعیت آسیب‌زدن به جسم و جان و روان انسان، خشونت، گروگان‌گیری، آدم‌ربایی و تحقیر و توهین به انسان در قوانین، مقررات و کنوانسیون‌های بین‌المللی از دستاوردهای این اصل بنیادین است.

امام خمینی علیه السلام بنیان‌گذار جمهوری اسلامی حفظ امنیت همه شهروندان را لازم شمرده، هتک و

اهانت به غیرمسلمانان یا مجرمان محکوم به اعدام را نیز ممنوع می‌دانست. ایشان می‌فرمود: اهانت کردن به یک آدمی، ولو این آدم مخالف باشد؛ مثلاً چه باشد، باز حق اهانت نیست. این حق است که جزایش را به او بدهند، دیگر چرا اهانت به او بکنند؟ (خمینی، ۱۳۷۹، ج ۱۰، ص ۲۷۴).

باید این گونه باشد که کسی که بی‌گناه است، حتی مانع بشود از اینکه یک حرف تند به او بزنند. آنها هم که گناهکارند، حق نیست به اینکه با آنها معامله غیرانسانی بشود. مستحق اعدام‌اند، اعدام باید بکنند، اما زاید بر آن بخواهند کارهایی بکنند، بدانند که مسئول هستند (همان، ج ۱۶، ص ۴۲۵).

حتی مبنای مجازات در اسلام را نیز حفظ حقوق بشر ارزیابی می‌کرد؛ زیرا خدای متعال ظلم به انسان و حتی حیوان را هم بر نمی‌تابد. اگر شخصی که حرمت انسانی را شکسته و او را به قتل رسانده، مجازات نشود، به نوعی ظلم و نادیده‌گرفتن حقوق انسان‌هاست (همان، ج ۷، ص ۳۱۴).

۴. قانون اساسی جمهوری اسلامی و کرامت انسان

در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران نیز به موجب اصل دوم، یکی از پایه‌های نظام سیاسی جمهوری اسلامی «ایمان به کرامت و ارزش والای انسان» در کنار «ایمان به آزادی توأم با مسئولیت او در برابر خدا» دانسته شد (صورت مشروح مذاکرات مجلس بررسی نهایی قانون اساسی جمهوری اسلامی، ۱۳۶۹، ج ۱، ص ۲۰۸). از دیدگاه تدوین‌کنندگان این اصل:

در جمهوری اسلامی انسان به منزله یک حیوان ابزارساز تلقی نشده، بلکه انسان خلاصه موجودات و اشرف موجودات متکامل طبیعت است و پرورش گوهر الهی نهفته در او، آن چیزی است که انسان را به سوی تکامل می‌کشاند. آن خصلت و ویژگی که در انسان است و در سایر حیوانات و موجودات دیگر نمی‌باشد، آنی که او را مدبر و مدیر جهان طبیعت قرار داده است و ارزش والای انسان و پرورش گوهر الهی نهفته در او، این هم نظر جمهوری اسلامی راجع به انسان است (همان).

از دیدگاه آنان حکمت گنجاندن این مطلب در قانون اساسی این بود که «مسئله کرامت و ارزش انسان جزء جهان بینی است؛ یعنی ما با چه دیدی به انسان نگاه می‌کنیم؟ و در مکتبی که در پیکر مادی انسان نفخه روح الهی دمیده، انسان را با چه ابعادی می‌شناسیم؟». یکی از نمایندگان در پاسخ به کسانی که درج این مطالب را در متن قانون اساسی لازم ندانسته و خواهان انتقال آن به

مقدمه قانون اساسی بودند، در تشریح ضرورت آن اظهار داشت:

وقتی نظام، نظام مشخصی شد، برای قانونگذار تعهدآور است و در قانونگذاری مؤثر است و تعهد و الزام ایجاد می‌کند. وقتی گفتیم نظام جمهوری اسلامی کرامت و ارزش انسان را در نظر دارد؛ بنابراین قانونگذار نمی‌تواند قانونی وضع کند که کرامت را نادیده بگیرد... (همان، ص ۲۳۷).

نکته مهم آنکه این پایه از پایه‌های جمهوری اسلامی در اصول قانون اساسی و قوانین عادی چه نمودی داشته و جلوه‌های آشکار آن کدام‌اند؟ آیا نگهبان قانون اساسی در چهار دهه گذشته مصوبه‌ای را به‌خاطر استناد به این بند و تنافی آن با کرامت و ارزش انسان، مردود اعلام کرده است یا خیر؟ آیا اصولاً می‌توان مصوبه‌ای را با استناد به اصول کلی قانون اساسی رد کرد؟

به نظر می‌رسد اصول متعدد قانون اساسی مستند به «اصل کرامت و ارزش ذاتی انسان» است؛ برای نمونه برخی از تعهدات دولت جمهوری اسلامی ایران را که در بندهای شانزده‌گانه اصل سوم قانون اساسی شمرده شده است؛ مانند: «ایجاد محیط مساعد برای رشد فضایل اخلاقی، بر اساس ایمان و تقوا و مبارزه با کلیه مظاهر فساد و تباهی»، «محو هرگونه استبداد و خودکامگی و انحصارطلبی»، «تأمین آزادی‌های سیاسی و اجتماعی»، «مشارکت عامه مردم در تعیین سرنوشت سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی خویش» و «رفع تبعیضات ناروا و ایجاد امکانات عادلانه برای همه در تمام زمینه‌های مادی و معنوی» از آثار اصل کرامت انسان می‌توان دانست.

اینکه «در جمهوری اسلامی امور کشور باید به اتکای آرای عمومی اداره شود، از راه انتخابات... یا از راه همه‌پرسی» (اصل ۶)، «... شوراها، مجلس شورای اسلامی، شورای استان، شهرستان، شهر، محل، بخش روستا و نظایر آن از ارکان تصمیم‌گیری و اداره امور کشورند» (اصل ۷)، «... هیچ مقامی حق ندارد به نام حفظ استقلال و تمامیت ارضی کشور، آزادی‌های مشروع را هرچند با وضع قوانین و مقررات سلب نماید» (اصل ۹) و «... دولت جمهوری اسلامی و مسلمانان موظف‌اند نسبت به افراد غیرمسلمان با اخلاق حسنه و قسط و عدل اسلامی عمل نمایند و حقوق انسانی آنان را رعایت کنند» (اصل ۱۴)، همگی از آثار و نتایج «کرامت انسان» است.

افزون‌برآن اصول متعددی از فصل سوم قانون اساسی که به حقوق ملت اختصاص دارد، مستند به اصل کرامت انسان می‌تواند باشد؛ از آن جمله به موارد ذیل می‌توان اشاره کرد:

«مردم ایران از هر قوم و قبیله‌ای که باشند، از حقوق مساوی برخوردارند و رنگ، نژاد، زبان و

مانند اینها سبب امتیاز نخواهد بود» (اصل ۱۹). «همه افراد ملت، اعم از زن و مرد، یکسان در حمایت قانون قرار دارند و از همه حقوق انسانی، سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی با رعایت موازین اسلام برخوردارند» (اصل ۲۰). «مصونیت حیثیت، جان، مال، حقوق، مسکن و شغل اشخاص از تعرض» (اصل ۲۲). «ممنوعیت تفتیش عقاید» (اصل ۲۳). «اصل بودن ممنوعیت بازرسی و نرساندن نامه‌ها، ضبط و فاش کردن مکالمات تلفنی، افشای مخابرات تلگرافی و تلکس، سانسور، عدم مخابره و نرساندن آن‌ها، استراق سمع و هرگونه تجسس» (اصل ۲۵). «برخورداری از تأمین اجتماعی، از نظر بازنشستگی، بیکاری، پیری، از کار افتادگی، بی‌سرپرستی، در راه ماندگی، حوادث و سوانح و نیاز به خدمات بهداشتی و درمانی و مراقبت‌های پزشکی، به صورت بیمه و غیره، حقی است همگانی» (اصل ۲۹). «داشتن مسکن متناسب با نیاز» به عنوان حق هر فرد و خانواده ایرانی (اصل ۳۱). «اصل بر ممنوعیت دستگیری هر فرد» (اصل ۳۲). «تبعید و اجبار به اقامت یا ترک محل اقامت» (اصل ۳۳). «اصل بر برائت هرکس» (اصل ۳۷). «ممنوعیت مطلق شکنجه» (اصل ۳۸). «ممنوعیت هتک حرمت و حیثیت کسی که به حکم قانون دستگیر، بازداشت، زندانی یا تبعید شده» (اصل ۳۹).

در منشور حقوق شهروندی نیز که از سوی جمعی از حقوقدانان تهیه شده است و البته جنبه قانونی و الزامی نداشته، صرفاً منشوری توصیه‌ای شمرده می‌شود، یک ماده به مسئله کرامت انسانی اختصاص یافته است که به موجب آن «شهروندان از تمامی مزایای پیش‌بینی شده در قوانین و مقررات به‌طور یکسان بهره‌مند هستند» (منشور حقوق شهروندی، ماده ۷).

نتیجه

حق تعیین سرنوشت فردی و اجتماعی در اندیشه اسلامی بر مبنای متعددی استوار می‌باشد که یکی از مهم‌ترین آنها «کرامت ذاتی» انسان است که خدای متعال بر اساس آفرینش به انسان عطا فرموده است؛ خصوصیتی که انسان را از دیگر موجودات امتیاز می‌بخشد. رمز و راز کرامت انسان هرچه باشد، «قدرت اراده، اختیار و انتخاب آزاد»، «برخورداری از روح الهی»، «قدرت تصرف در طبیعت»، «پذیرش مسئولیت و تکلیف و به دوش گرفتن امانت الهی» یا هر ویژگی دیگر، آنچه قطعی و مسلم است آنکه سلب حق تعیین سرنوشت و هدایت اجباری انسان به

مسیری معین، هر چند راه سعادت و خوشبختی، با کرامت انسان ناسازگار بوده و بر خلاف طبیعت و فطرت آدمی است. انسان چه به عنوان فرد و چه به عنوان عضوی از جامعه، اجبار و تحمیل را بر نمی تابد و در برابر آن واکنش نشان می دهد. افزون بر آنکه هرگونه حرکتی بر خلاف طبیعت، حرکتی قسری بوده و قابل دوام نیست. اگر کرامت ذاتی افراد و ملت ها را پذیرفتیم، ناگزیر باید برای فرد و جامعه حق تعیین سرنوشت را به رسمیت بشناسیم. نادیده گرفتن حق تعیین سرنوشت فردی اشخاص و حق تعیین سرنوشت اجتماعی ملت ها نقض کرامت ذاتی انسان و ایستادگی در برابر مشیت الهی است که انسان را کریم آفریده و سعادت دنیوی و اخروی او را با اراده و انتخاب آگاهانه و مسئولانه اراده کرده است.

منابع

۱. آمدی، عبدالواحد؛ غرالحکم و دررالکلم؛ تصحیح و تعلیق میرجلال‌الدین حسینی ارموی؛ تهران: انتشارات دانشگاه تهران: ۱۳۶۶.
۲. ابن‌فارس، احمد؛ معجم مقانیس اللغة؛ تصحیح عبدالسلام محمد هارون؛ قم: مکتب‌الأعلام الإسلامي، ۱۴۰۴ق.
۳. احمدی میانجی، علی؛ مکاتیب الرسول؛ تهران: مؤسسه دارالحدیث، ۱۴۱۹ق.
۴. اخوان خرازیان، مهناز؛ «تحول حق تعیین سرنوشت در چهارچوب ملل متحد»، نشریه مرکز امور حقوقی بین‌المللی معاونت حقوقی و امور مجلس ریاست جمهوری؛ ش ۳۶، بهار و تابستان ۱۳۸۶.
۵. بحرانی، هاشم؛ البرهان فی تفسیر القرآن؛ قم: مؤسسه البعثه، ۱۴۱۵ق.
۶. جصاص، احمد بن علی؛ أحكام القرآن؛ تحقیق محمدصادق قمحاوی؛ بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۵ق.
۷. جوادی آملی، عبدالله؛ کرامت در قرآن؛ تهران: مرکز نشر فرهنگی رجاء، ۱۳۶۶.
۸. حسینی بهشتی، سیدمحمد؛ آزادی، هرج و مرج، زورمداری (میزگرد آیت‌الله بهشتی، حبیب‌الله پیمان، مهدی فتاپور و نورالدین کیانوری)؛ تهران: بنیاد نشر آثار شهید آیت‌الله بهشتی، ۱۴۰۱.
۹. —؛ درس‌گفتارهای فلسفه دین؛ تهران: بنیاد نشر آثار شهید آیت‌الله بهشتی، ۱۳۹۲.
۱۰. حکیمی، محمدرضا؛ الحیاء؛ ترجمه احمد آرام؛ تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۴۰۹ق.
۱۱. خمینی، سیدروح‌الله؛ شرح حدیث جنود عقل و جهل؛ قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۴۱۵ق.
۱۲. —؛ صحیفه امام؛ ج ۳، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۹.
۱۳. ساکت، سیدمحمدحسین؛ «کرامت انسان»، دانشنامه امام علی؛ تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۰.
۱۴. سلمی، محمدبن حسین؛ حقائق التفسیر؛ تحقیق نصرالله پورجوادی؛ تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۹.
۱۵. سمرقندی، نصر بن محمد؛ تفسیر سمرقندی موسوم به بحر العلوم؛ بیروت: دارالفکر، ۱۴۱۶ق.

۱۶. سید رضی، محمد؛ نهج البلاغه؛ ترجمه علی شیروانی؛ ج ۷، قم: انتشارات دارالعلم، ۱۳۸۸.
۱۷. شوکانی، محمد؛ فتح القدير؛ دمشق: دارالکثیر، ۱۴۱۴ق.
۱۸. صورت مشروح مذاکرات مجلس بررسی نهایی قانون اساسی جمهوری اسلامی؛ تهران: اداره کل امور فرهنگی و روابط عمومی مجلس شورای اسلامی، ۱۳۶۹.
۱۹. طباطبایی، سید محمد حسین؛ المیزان فی تفسیر القرآن؛ قم: مؤسسه النشر الإسلامی، ۱۴۱۷ق.
۲۰. طبرسی، فضل بن حسن؛ مجمع البیان فی تفسیر القرآن؛ تصحیح فضل الله یزدی طباطبایی و سیدهاشم رسولی؛ ج ۳، تهران: ناصر خسرو، ۱۳۷۲.
۲۱. طبری، محمد بن جریر؛ جامع البیان فی تفسیر القرآن؛ بیروت: دارالمعرفه، ۱۴۱۲ق.
۲۲. طوسی، محمد بن حسن؛ التبیان فی تفسیر القرآن؛ تحقیق احمد حبیب عاملی؛ بیروت: دار احیاء التراث العربی، [بی تا].
۲۳. علم الهدی، علی بن حسین؛ نفائس التأویل؛ تصحیح مجتبی احمد موسوی؛ بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، ۱۴۳۱ق.
۲۴. عیاشی، محمد بن مسعود؛ تفسیر عیاشی؛ تحقیق سیدهاشم رسولی؛ تهران: مکتبه العلمیه الإسلامیه، ۱۳۸۰ق.
۲۵. قمی، علی بن ابراهیم؛ تفسیر قمی؛ بیروت: دارالسرور، ۱۴۱۱ق.
۲۶. کلینی، محمد بن یعقوب؛ الکافی؛ تحقیق علی اکبر غفاری؛ ج ۴، تهران: دارالکتب الإسلامیه، ۱۴۰۷ق.
۲۷. محمدی ری شهری، محمد؛ میزان الحکمة؛ قم: دارالحديث، ۱۳۸۶.
۲۸. مطهری، مرتضی؛ یادداشت های استاد شهید مطهری؛ تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۷۸.
۲۹. منتظری، حسینعلی؛ رساله حقوق؛ قم: انتشارات سرایی، ۱۳۸۳.
۳۰. میبدی، احمد بن محمد؛ کشف الأسرار و عدة الأبرار (تفسیر خواجه عبدالله انصاری)؛ به اهتمام علی اصغر حکمت؛ ج ۵، تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۷۱.
۳۱. ورعی، سیدجواد؛ مبانی فقهی جهاد؛ قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۸.
۳۲. هاشمی رفسنجانی، اکبر و همکاران؛ فرهنگ قرآن؛ ج ۲، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۳.

واکاوی مفهوم «حق انجام ناحق» در نگرش قرآن کریم

مهدی زارع*

چکیده

اصطلاح «حق انجام ناحق» از دستاوردهای حقوق مدرن است که پس از تمایز قراردادن میان «حق بودن» و «حق داشتن» وارد عرصه حقوقی شد. بر اساس این حق اگر مفهوم حق داشتن را در قضاوت رفتارهای انسان‌ها در جامعه دخالت دهیم، دیگر نمی‌توان از محتوای اخلاقی انتخاب صاحب حق سؤال کرد؛ چراکه مهم «تصمیم» انسان است که بر اساس «منفعت» یا «اختیار» خویش تصمیم‌سازی می‌کند. اگرچه این اصطلاح و تمایز سابقه چندانی ندارد، ولی با تحلیل این حق می‌توان ادعا کرد مفاد و مفهوم این حق سابقه طولانی در زندگی اجتماعی بشر دارد و آیاتی از قرآن کریم را می‌توان یافت که در این موضوع بیان موضع نموده‌اند. پژوهش حاضر درصدد پاسخ به این پرسش است که در موازین قرآنی، چه نوع مواجهه‌ای با مفهوم حق انجام ناحق می‌توان یافت؟ فرضیه تحقیق پیش رو بر این قرار است که در نگرش قرآنی، «حق داشتن» انسان پس از «حق بودن» پذیرفته می‌شود؛ بنابراین مرز آزادی رفتار، در پرتو ارزش‌ها و هنجارها شکل می‌گیرد و «حق بر ناحق» در حوزه عمومی و خصوصی به دلیل آنکه انجام کار نادرست از نظر اسلام همواره مخالف ارزش هاست، نمی‌تواند مورد تأیید قرار گیرد.

واژگان کلیدی: حق انجام کار نادرست، حق انجام ناحق، حق بر خطا بودن، حقوق قرآنی، تفسیر حقوقی، حق بودن، حق داشتن، نظریه حق.

مقدمه

با بازبینی مفهوم «حق» پس از رنسانس، مفهوم حق با تغییر ماهوی روبه‌رو گردید و اثبات‌گرایان کوشیدند در جهت قوت‌بخشی به کرامت انسانی، با نگرش جدیدی مفهوم «حق» را بازتعریف کنند و «حق» با نگاه جدیدی به‌عنوان مقوله چالش برانگیز مطرح گردید؛ به‌گونه‌ای که مکاتب فلسفی حقوق، هریک با توجه به نگرش خویش نسبت به انسان، تعریف متفاوتی از مفهوم «حق» مطرح کردند.

آنها مفهوم حق را از تعریف کلاسیک خود، تنزل دادند و ادعا کردند که حیطه حق‌ها و به‌تناسب حقوق مربوط به دایره «حق‌داشتن» از اهمیت بیشتری نسبت به دایره «حق‌بودن» برخوردار است (راسخ، ۱۳۹۲، ص ۲۲۹). این گروه با استدلال بر اینکه موضوع مورد بحث در علم اخلاق «هست و نیست»‌های اخلاقی است؛ بنابراین حیطه ارزیابی «حق‌بودن» را در فلسفه اخلاق قلمداد کردند، ولی از آنجاکه علم حقوق مرزهای «باید و نباید»‌ها را به‌عنوان موضوع دانش خود تعیین کرده است و اعتبار قانونگذار مهم‌ترین عنصر در وضع قوانین است، «حق‌داشتن» باید به‌عنوان مبنای دانش حقوق قرار گیرد؛ براین اساس اگر افراد جامعه اراده کنند عمل غیرحقی را به‌عنوان قانون در جامعه وضع نمایند، کسی حق ممانعت نسبت به تصمیم آنها را نخواهد داشت؛ زیرا آنها با توجه به مفهوم «حق‌داشتن»، حق بر ناحق دارند (ر.ک: سیدفاطمی، ۱۳۸۱). به‌عبارت‌دیگر انسان حق دارد «بر خطا» باشد و این حق جزء حقوق بنیادین او محسوب می‌گردد. این نوع نگاه به عنصر حق «حق بر انجام کار نادرست [حق بر خطابودن]» را در زندگی انسان به‌رسمیت شناخت. اسناد حقوق بشری نیز با الهام از این موضوع اگرچه به‌صراحت آن را جزء حقوق بنیادین بشر قلمداد نکرده‌اند، ولی کوشیده‌اند ثمرات ناشی از پذیرش این حق را مورد تأکید و الزام قرار دهند (زارع، ۱۳۹۸، ص ۱۱).

ازسوی‌دیگر در آموزه‌های قرآنی در جهت حفظ کرامت ذاتی انسان و با توجه به الهی برشمردن عنوان «حق»، نظام حقوقی بر اساس امر الهی تدوین می‌شود. آزادی‌های اجتماعی انسان نیز در پرتو اوامر خداوند مرزبندی می‌گردند. با دقت در آموزه‌های اسلامی به وجود دو رویکرد متفاوت نسبت به حق برخطابودن انسان پی برده می‌شود. برخی آموزه‌های قرآنی اجبار در پذیرش دین اسلام یا تحمیل اصول اعتقادات به افراد را مردود اعلام می‌کنند و آشکارا اکراه در دین را نفی می‌نمایند و هر انسانی را مختار قلمداد می‌کنند تا با آزادی کامل، سعادت یا شقاوت ابدی خویش

را انتخاب نماید. در مقابل با آیات دیگری روبه‌رو می‌شویم که حق متعال از کفّار برانت می‌جوید و دستور به طرد آنها از جامعه اسلامی را می‌دهد یا آیاتی که دلالت بر وجوب امر به معروف و نهی از منکر در جامعه دارند یا سعی می‌کنند با محدودکردن آزادی‌های عمومی در جامعه آنها مدیریت نمایند. به عبارت دیگر ادیان آسمانی همواره یکی از مهم‌ترین رسالت‌های خود را در جامعه، تنظیم زندگی اجتماعی بندگان عنوان کرده‌اند و بر این نکته اصرار دارند که وصول به سعادت اخروی بدون طی مراحل سعادت در دنیا امکان‌پذیر نخواهد بود؛ از این رو دین اسلام نیز در پرتو عقل و وحی، بر آن بوده است که با یک برنامه جامع، نوعی جهان‌بینی مبتنی بر توحید برای زندگی دنیوی انسان ترسیم نماید تا با اجرای آن به سعادت اخروی نایل آید (مطهری، ۱۳۷۸، ج ۱۶، ص ۵۶۰)؛ بر این اساس شریعت اسلامی با الگودهی به آزادی‌ها می‌کوشد جامعه را در مسیری پیش‌بردار که سعادت انسان‌ها در مسیر تقرب إلى الله قرار گیرد.

باتوجه به نکات مذکور، پژوهش حاضر درصدد پاسخ‌گویی به این پرسش است که موازین قرآنی چه نوع مواجهه‌ای با مفهوم «حق بر انجام کار نادرست [حق بر خطابودن]» دارد و آیا از اطلاق عباراتی همچون «لا اِکراه فی الدّین» می‌توان برداشت کرد که فرد در جامعه اسلامی، به ارزش‌ها و هنجارهای جامعه می‌تواند بی‌تفاوت باشد و مطابق اراده و خواست خود رفتارهای اجتماعی را پیش‌برد؟ فرضیه تحقیق پیش‌رو بر این است که در نگرش قرآنی، «حق داشتن» انسان پس از «حق بودن» پذیرفته می‌شود؛ بنابراین مرز آزادی رفتار، در پرتو ارزش‌ها و هنجارها شکل می‌گیرد و «حق بر ناحق» در حوزه عمومی و خصوصی به دلیل آنکه انجام کار نادرست از نظر اسلام همواره مخالف ارزش‌هاست، در نگرش اسلامی نمی‌تواند مورد تأیید قرار گیرد.

ضرورت توجه به نگرش قرآنی بدین جهت است که بر اساس حدیث ثقلین، مکتب اسلام بر دو پایه رصین قرآن و عترت استوار گردیده که اگر به این دو ثقل تمسک شود، انسان توانایی وصول به سعادت دنیوی و اخروی را خواهد داشت (مفید، ۱۴۱۳، ج ۱، ص ۲۳۳)؛ بنابراین در تحلیل «حق بر انجام کار نادرست [حق بر خطابودن]» در پژوهش حاضر تلاش می‌گردد در نگرش قرآنی به‌عنوان یکی از ثقل‌های مکتب اسلام مبانی این امر نوپدید بررسی شود.

گفتنی است عبارتی معادل آنچه امروزه در گفتمان حق‌محور از «حق بر انجام کار نادرست [حق بر خطابودن]» عنوان می‌شود، عیناً در متون دینی یافت نمی‌شود، ولی از آنجا که به مفهوم این

حق در نظام حقوقی اسلام تصریح شده است، درابتدا اشاره‌ای به واژه‌های معادل این عبارت حقوقی معاصر می‌کنیم که محتوای آن در ادبیات دینی دیده می‌شود.

در ادبیات قرآنی و روایی، واژه‌های متفاوتی در بیان گستره مفهوم این حق عنوان شده است. تعدادی از مهم‌ترین کلیدواژه‌ها در ادامه ذکر خواهد شد. ضمن اینکه این کلیدواژه‌ها مترادفات فراوانی دارند؛ بنابراین تا حد بسیاری تلاش می‌شود واژگان مترادف آنها نیز قید گردد. این واژه‌ها عبارت‌اند از: «هدایت» (اعم از تکوینی و تشریحی)، «امر به معروف»، «نهی از منکر»، «ارتداد»، «ارسال رسل»، «ابلاغ»، «بعثت»، «بشارت»، «نذیر» و تمامی خطابات قرآنی که دربرگیرنده امر یا نهی از فعل یا قولی هستند؛ عباراتی همچون «لکم دینکم و لی دین» که بیانگر واگذاری امور خطاکاران به خودشان است.

از آنجاکه در قرآن کریم تعداد آیاتی که با «حق بر انجام کار نادرست [حق بر خطاب‌بودن]» در ارتباط می‌باشد، بسیار است و بررسی همه آیات مرتبط خارج از ظرفیت این پژوهش است، در ادامه تلاش می‌شود آیات قرآن کریم بر دو نوع نگرش متفاوت که پیش‌تر عنوان شد، دسته‌بندی و از هر نگرش برخی آیات تحلیل گردند؛ براین اساس در بخش نخست این بحث به گستره پذیرفته‌شده این حق در قرآن کریم اشاره می‌شود و سپس در بند دیگر، آیاتی که بیانگر محدودیت‌هایی برای «حق بر انجام کار نادرست [حق بر خطاب‌بودن]» در زندگی انسان است، تشریح می‌شود.

۱. مفهوم‌شناسی حق انجام ناحق

در مورد مفهوم حق عده‌ای این‌گونه بیان کرده‌اند که «حق» بخشی از شخص بودن و گوهر هر فرد است که به هیچ بهانه‌ای اعم از اقتصادی یا مصلحت، نمی‌توان آن را کنار زد. از نتایج نظریه مذکور که به نظریه «حاکمیت حق» مشهور است، به «حق انجام ناحق» یا «حق بر انجام کار نادرست [حق بر خطاب‌بودن]» می‌توان اشاره کرد؛ بدین معنا که اگر مفهوم حق داشتن را جدی بگیریم، دیگر نمی‌توان از محتوای اخلاقی انتخاب صاحب حق سؤال کنیم؛ زیرا مهم «تصمیم» شخص انسانی است که بر اساس «منفعت» یا «اختیار» خویش تصمیم‌سازی می‌نماید. از این ویژگی حق، باعنوان «حق انجام ناحق» یا «حق بر خطاب‌بودن» نام برده می‌شود (راسخ، ۱۳۹۲، ج ۲، ص ۲۶۵).

نکته مهم در مورد این دیدگاه توجه به این موضوع است که حق اگرچه به عنوان بخشی از گوهر انسانی قلمداد می‌گردد، ولی این مقدمه به معنای پذیرش امکان انجام هر کاری (ولو نادرست) توسط انسان نیست تا انسان از امکان انجام ناحق برخوردار شود (برای نقد کامل ادعای مذکور از بُعد فلسفه حق، ر.ک: طالبی، ۱۴۰۰، فصل دوم).

همچنین با تأمل در ادبیات و ریشه‌های معرفتی گفتمان مخالف حقوق بشر به خوبی نشان داده خواهد شد که بسیاری از مخالفت‌ها در عدم تفکیک دقیق میان دو مفهوم «حق بودن» و «حق داشتن» ریشه دارد. حق وصفی را با فعل ربطی «بودن» و حق هنجاری را با فعل «داشتن» به کار می‌بریم. این تفکیک به‌ویژه مسئله را در پیوندی عمیق با تفکیک میان مفهوم «ارزش/خوب» و «حق هنجاری» قرار خواهد داد (سیدفاطمی، ۱۳۸۰، ص ۲۱۱).

«برحق بودن اقدام یا تصمیم» مستلزم آن است که اقدام یا تصمیم مورد بحث، از منظر اخلاقی و بر اساس اصول محتوایی نظام اخلاقی خاص مورد تأیید باشد؛ برای نمونه چنانچه فردی در جامعه‌ای زندگی می‌کند که کمک به فرد واقعاً نیازمند، عملی اخلاقی به حساب می‌آید و هنگام مواجهه با این پرسش که آیا به فرد واقعاً نیازمند کمک کند یا خیر، اگر تصمیم به کمک گرفت و مطابق آن تصمیم عمل کرد، تصمیم او «اخلاقی» و عمل وی «حقانی» به معنای حق بودن تلقی می‌گردد (بالوی و بیات، ۱۳۹۶، ص ۱۵۶).

مبحث «حق بودن» عمدتاً به حوزه جامعه مدنی و نهادهای اخلاق مربوط است و ناظر بر ترسیم جامعه‌ای فاضله بر مبنای تعالیم ارزنده انسانی تبیین می‌گردد؛ براین اساس نهادینه شدن دعوت به خیر و نهی از منکر به عنوان دو مورد از فروع دین مبین اسلام در اندیشه تشیع، در ساحت جامعه مدنی کاملاً موجه و قابل دفاع به نظر می‌رسد، اما در معنای مدرن حق، هنگامی که عنوان حق را بر عملی اطلاق می‌کنیم، همواره قصد داوری اخلاقی نداریم و بعضاً قصد داریم بدانیم آیا اقدام فرد در انجام آن عمل، فارغ از محتوای اخلاقی آن، اقدامی با قابلیت دفاع حقوقی به همراه دارد یا خیر؛^۱ بنابراین در این معنا که ناشی از نگرش مکتب اثبات‌گرایی

۱. گفتنی است خوانش دیگری در فلسفه حق توسط حقوق‌دانانی که تابع قانون طبیعی‌اند، ارائه شده است. این افراد معتقدند فقط حقوقی معتبرند که از حق طبیعی ناشی شده باشند؛ به عبارت دیگر حق داشتن‌ها باید مبتنی بر حق بودن‌ها باشد (ر.ک: طالبی، ۱۴۰۰، ص ۱۲۱).

است، محتوای اخلاقی عمل فرد تأثیری در حق داشتن او نخواهد داشت؛ زیرا قلمرو «حق بودن» به ساحت عمومی اجتماع مربوط نیست و صرفاً در هندسه حوزه جامعه مدنی قابلیت طرح خواهد داشت. باتوجه به این رویکرد جدید، حق با عمل بد جمع شدنی است. این نوع نظریه موجه‌ساز حق، باعنوان «حق بر انجام کار نادرست [حق بر خطا بودن]» (The Right to be/ Do Wrong) یا «حق بر ناحق» عنوان گرفته است.

باتوجه به مطالب پیش‌گفته، اگر فردی به دیگری بگوید «من حق دارم فلان کار را انجام دهم»، این امر بدان معنا نیست که انجام دادن این کار اشتباه نیست، بلکه او ادعا می‌کند دیگری وظیفه دارد در این کار دخالت نکند (Raz, 1994, p.275). گفتنی است طرفداران حقوق طبیعی نسبت به این ادعا انتقاداتی وارد کرده‌اند که به سبب خروج از موضوع پژوهش، خواننده گرامی به منابع دیگر ارجاع داده می‌شود.

جرمی والدرون به عنوان نخستین فردی است که اصطلاح «حق برخطا» را به کار برد (زارع، ۱۳۹۸، ص ۴۶). او حق را با این پرسش چالشی تشریح می‌کند که اگر فردی اموال خود را کاملاً در جهت قمار خرج نماید تا درآمد آن را برای خرید مشروبات الکلی صرف کند و از بخشیدن به خیریه‌ها امتناع ورزد، آیا میان دو تصمیم «خرید مشروبات الکلی» و «بخشیدن اموال به خیریه‌ها» تعارض وجود دارد؟ درواقع آنگاه که فردی درمورد این رفتار می‌گوید: «کسب درآمد از راه قمار و صرف آن برای مشروب‌خواری اشتباه است» و می‌افزاید: «اما شما حق انجام قمار و مشروب‌خواری را دارید»، آیا او عدم اطمینان یا تردید خود را میان دو موضع مخالف ابراز می‌کند، به گونه‌ای که در پایان می‌تواند هردو نگرش را با یکدیگر جمع نماید و به صحت هردو گزاره یقین نماید؟ آیا پیوستگی این دو حکم درحقیقت بیانگر موضع منسجم برای افرادی است که با دید منطقی و رویکرد اخلاقی قضاوت می‌کنند؟ (Waldron, 1981, p.23).

با این نوع نگرش برخی نتیجه می‌گیرند که در علم حقوق نمی‌توان هنجارهای اخلاقی را معتبر دانست. ضمن اینکه تفاوت هنجارهای اخلاقی در جوامع متعدد و نیز دگرگونی سریع آن هنجارها، پای‌بندی به نظام اخلاقی واحد در جهان را به امر محال تبدیل کرده است (Hart, 2012, p.171). برخی نیز این گونه ادعا کرده‌اند که دو نوع برداشت درباره حق برخطا بودن وجود دارد؛ در برداشت نخست، اندیشمندان این نگرش، بیشتر حق‌ها را پیش‌برنده خودمختاری صاحب حق

می‌شمارند، حق‌ها به صاحبان‌شان قدرت انتخاب می‌دهند و آن‌گونه که والدرون می‌گوید، اهمیت انتخاب‌کردن هنگامی که فرد مجبور به انجام کار درستی شود، کاسته می‌شود، حتی اگر فرد هیچ حق امتیازی برای انجام کاری نداشته باشد که گفته می‌شود اشتباه است، اجبار او به انجام آن چیز، نقض حق مطالبه مهم اوست؛ برای نمونه فردی فرض می‌شود که در مراسم سخنرانی است، اما سخنران سخنانی آزردهنده بر زبان می‌راند. آن فرد به استقلال سخنران احترام می‌گذارد، هرچند سخنران با گفتار خود به صورت ناشایست، کاری اشتباه انجام می‌دهد (آسا و دهقان، ۱۳۹۴، ص ۱۰۸). در واقع اجبار سخنران نسبت به پرهیز از سخنانی که ممکن است برخی افراد از آن گفتارها اذیت شوند، کار نادرستی است؛ زیرا اجبار سخنران به‌عنوان فردی صاحب اراده و اختیار، خلاف گوهر وجودی انسانی می‌شود.

دومین برداشت از «حق بر انجام کار نادرست [حق بر خطابودن]»، در نظر گرفتن آنها در مقام تغییر میان حکمی در قلمرو توجیه‌هاست. به‌طور کلی درباره داشتن حق قانونی برای انجام دادن کاری که از نظر اخلاقی خطاست، هیچ رمز و رازی وجود ندارد. توانایی حق قانونی در انجام دادن خطای اخلاقی از این حقیقت برمی‌خیزد که قلمروهای توجیه‌های قانونی و اخلاقی به‌طور کامل مشترک نیست. فردی حق دارد جلوی مادری خسته در خط بازرسی به آرامی راه برود، ولی این وظیفه اخلاقی اوست که در اینجا انجام نمی‌دهد (همان، ص ۱۰۹). به عبارت دیگر دالّ مرکزی بر پایه تفاوت مبنای توجیه رفتار فرد بر اساس قانون یا اخلاق ارزیابی می‌شود؛ بنابراین ممکن است رفتار یک شهروند بر اساس ارزیابی با ملاک‌های قانونی نکوهش نشود، ولی اگر همان رفتار با ملاک‌های ارزیابی در اخلاق بررسی شود، می‌تواند مورد نکوهش اخلاقی قرار گیرد؛ مثلاً هنگامی که فرد سالخورده‌ای در صف بازرسی ایستاده است، اگر افراد مقدم با سرعت بیشتری گام بردارند تا مادر سالخورده فشار جسمی کمتری در صف بازرسی متحمل شود، از جهت ارزیابی اخلاقی، رفتار آنها پسندیده است، ولی نمی‌توان از جهت قانونی آنها را اجبار به حرکت سریع کرد.

گفتنی است در پژوهش حاضر تلاش می‌شود حق انجام ناحق بر پایه برداشت نخست که از رواج بیشتری در دانش فلسفه حق برخوردار است، از منظر قرآن کریم بررسی گردد، ولی از این نکته نیز نباید غافل شد که برداشت دوم به سبب ابتنا بر تفکیک میان دانش‌های حقوق و اخلاق، نتایج مشابهی با برداشت نخست را حاصل می‌نماید.

۲. نگرش قرآنی در تجویز مفهوم حق انجام ناهق

همان‌گونه که مطرح شد، اصطلاح حق انجام ناهق، مرهون تلاش‌های دوران معاصر در مورد حقوق بشر است، ولی این موضوع بدان دلیل نیست که مبانی این حق سابقه تاریخی نداشته است؛ بر همین اساس در مقدمه پژوهش برخی اصطلاحاتی که قرابت مفهومی با «حق بر انجام کار نادرست [حق بر خطابودن]» در نصوص دینی را دارند، عنوان گردید تا بتوان نگرش قرآنی را نسبت به آنها دریافت.

با تتبع در قرآن کریم آیات بسیاری را می‌توان یافت که با «حق بر انجام کار نادرست [حق بر خطابودن]» ارتباط دارند. بخشی از این آیات در صدد پذیرش حق بر خطا هستند که در مبحث حاضر بدان می‌پردازیم و در بخش آتی نیز به بررسی آیاتی که اعمال حق بر خطا را تخصیص می‌زنند، خواهیم پرداخت.

۲.۱. آیه «فَمَنْ اهْتَدَىٰ فَلِنَفْسِهِ» (زمر: ۴۱)

از جمله آیاتی که به صورت «لابشرط»، به مفهوم «حق بر انجام کار نادرست [حق بر خطابودن]» اشاره می‌نماید، آیه ۴۱ از سوره مبارکه زمر است. البته با توجه به قید «لابشرط» در ابتدای جمله، باید گفت در این آیه و آیات مشابه، نگاه در تحلیل آیات به صورت گزینشی است و همان‌گونه که در ادامه مقاله ذکر می‌شود، آیات مخصص وجود دارد که برداشت از این آیات را به «بشرط شیء» تبدیل می‌نماید و امکان آزادی فرد در امور نادرست را نهی می‌کند. خداوند متعال در مورد عدم التزام کفار به دین اسلام می‌فرماید: «إِنَّا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ لِلنَّاسِ بِالْحَقِّ فَمَنْ اهْتَدَىٰ فَلِنَفْسِهِ وَ مَنْ ضَلَّٰ فَاِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهِ وَ مَا أَنْتَ عَلَيْهِمْ بِوَكِيلٍ». خداوند در این آیه به پیامبر اعظم ﷺ می‌فرماید: قرآن برای [رهبری] مردم به حق نازل شده است و هرکس هدایت شود، به سود خود اوست و هرکس بیراهه رود، تنها به زیان خودش گمراه می‌شود و تو بر آنها وکیل نیستی (زمر: ۴۱).

بر اساس عبارات «فَمَنْ اهْتَدَىٰ - مَنْ ضَلَّٰ»، می‌توان استدلال کرد که انسان در انتخاب راه و مسیر زندگی خویش آزاد است و از عبارت «فَمَنْ اهْتَدَىٰ فَلِنَفْسِهِ» این‌گونه برداشت می‌شود که خدا و رسول به ایمان ما نیازی ندارند. عبارت «وَ مَا أَنْتَ عَلَيْهِمْ بِوَكِيلٍ» نیز به پیامبر ﷺ می‌فرماید وظیفه‌ای جهت الزام کفار به دستورات اسلام ندارد و وظیفه پیامبر ابلاغ است، نه اجبار و این آیه

بیانگر این مطلب است که حتی انبیا حق تحمیل عقیده ندارند (قرآنی، ۱۳۸۳، ج ۸، ص ۱۸۶). علامه طباطبائی^{۱۱} در ذیل این آیه، نفع سعادت‌تی که به واسطه هدایت حاصل می‌شود را به خود فرد منتسب می‌کند و شقاوت و گمراهی که به واسطه اصرار فرد بر انجام خطا ایجاد می‌شود را نیز منتسب به خود فرد می‌داند. ایشان در تحلیل محتوای کلی آیه معتقد است:

خداوند به پیامبر خود می‌فرماید: به تو دستور داده‌ایم ایشان را به آنچه گفته‌ایم، تهدید کنی؛ چون ما قرآن را به حق و به این هدف نازل کرده‌ایم که فقط آن را بر مردم بخوانی، حال هرکس با آن هدایت یافت، نفع هدایتش عاید خودش می‌شود و هرکس گمراه شد و هدایت نیافت، ضرر گمراهی نیز به خودش باز می‌گردد و تو از طرف من وکیل و مدبر شئون آنان نیستی تا هدایت را در دل آنان جای دهیو در واقع تو از این بابت هیچ اختیار و مسئولیتی نداری (طباطبائی، ۱۳۹۶، ج ۱۷، ص ۴۰۷).

علامه طباطبائی^{۱۲} در ذیل آیه ۱۰۸ سوره یونس در این باره بیان می‌کند که جمله «فَمَنْ اهْتَدَى ...» اعلامی عمومی است به اینکه همه انسان‌ها در آنچه برای خود انتخاب می‌کنند، آزادند و هیچ‌کس نمی‌تواند آزادی در انتخاب را از دیگری سلب کند و این مفهوم را در آیه با عبارت «قد جاءكم الحق» بیان کرد تا به صورت حکمی تصریح کند هرکس به سوی آن راه یابد، هدایت شده است و سودش عاید خود فرد می‌شود و هرکس از آن روی بگرداند و راهی دیگر را برود، ضرر این انحراف عاید وی خواهد شد؛ پس انسان‌ها می‌توانند هریک از دو راه نفع و ضرر را که برای خود می‌پسندند، انتخاب کنند و پیامبر وکیل مردم نیست تا کاری را که به عهده تک‌تک انسان‌هاست، او انجام دهد (همو، ۱۳۵۲، ج ۱۰، ص ۱۳۳).

اما علامه در انتهای بیان خود عبارتی را مطرح می‌کند که تا حدود زیادی استیفای «حق بر انجام کار نادرست [حق بر خطاب‌بودن]» را دچار خدشه می‌نماید. ایشان سیاق آیه را این‌گونه می‌داند که بیان آیه شریفه کنایه از وجوب اهداء مردم به سوی حق است؛ چون نفع‌شان در آن است (همان، ص ۱۹۸)؛ بنابراین به سبب وجوب اهداء، بر هر انسانی واجب است با آزادی تفکری که دارد، راه حق را بیابد و به سمت مسیر حقانی پیشروی نماید و نمی‌تواند در جامعه اسلامی عملکردی را انجام دهد که خطاب‌بودن آن آشکار است.

مرحوم فیض کاشانی نیز رفتار بر اساس حقوق الهی را متناسب با مصلحت فرد و زندگی اجتماعی می‌داند که می‌تواند زندگی انسان را در دنیا و آخرت به رستگاری رهنمون سازد، اما اگر

فرد ترجیح دهد مسیر خطایی را بپیماید، به طبع تنها کسی که متضرر می‌شود و به شقاوت می‌رسد، خود اوست؛ بنابراین وظیفه پیامبر نیز منحصرأً ابلاغ حقوق الهی است و از جانب خداوند وکالت بر اجبار افراد به سوی حق، بر وی واگذار نشده است (فیض کاشانی، ۱۳۷۳، ج ۴، ص ۳۲۰).

طبرانی با استدلال به بازگشت منفعت هدایت به انسان، اجبار به ایمان توسط پیامبر را مجاز می‌شمرد (طبرانی، ۲۰۰۸، ج ۵، ص ۳۷۶). در تفسیر سمرقندی نیز وکیل به منزله حفیظ و مسلط پنداشته شده است (سمرقندی، ۱۴۱۶، ج ۳، ص ۱۸۸).

۲-۲. آیه «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ» (بقره: ۲۵۶)

دومین آیه‌ای که می‌تواند نگاه قرآن کریم به گستره «حق بر انجام کار نادرست [حق بر خطابودن]» را بیان نماید، آیه ۲۵۶ سوره بقره است. در این آیه خداوند متعال این‌گونه می‌فرماید:

لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ لِأَنَّفِصَامَ هَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ؛ در دین هیچ اجباری نیست و راه از بیراهه به خوبی آشکار شده است؛ پس هرکس به طاغوت کفر ورزد و به خدا ایمان آورد، به یقین به دستاویزی استوار که آن را گسستن نیست، چنگ زده است و خداوند شنوای داناست (بقره: ۲۵۶).

همان‌گونه که ابتدای آیه تصریح دارد، خداوند متعال هیچ اجباری در جهت پذیرش و التزام به دستورات اسلام را برای مردم تجویز نمی‌کند و برای انسان حق انتخاب قائل است که با قدرت تفکر و سنجش خویش راهی را که مبتنی بر مصلحت خود می‌داند، بپذیرد و آن را بپیماید. اگر کسی نیز به فرامین الهی گردن نهد، در واقع به ریسمان محکمی چنگ زده است که منفعت نخست آن که رستگاری است، متوجه خود فرد می‌شود.

شیخ طوسی در مورد شأن نزول آیه که در مدینه بر پیامبر نازل شد، از قول ابن عباس و سعیدبن جبیر می‌گوید: درباره بعضی از پسران انصار نازل گردیده که یهودی بودند و پدرشان می‌خواست آنها را به اجبار و اکراه در دین اسلام وارد کند و مسلمان نماید (محقق، ۱۳۶۱، ص ۹۵). درحقیقت به واسطه آیه شریفه، خداوند تحمیل عقیده به دیگران را منکر شمرد و به آنها اجازه داد بر خطای سابق خود باقی بمانند.

پیش از ورود تفصیلی به نظریات مفسران، ذکر این نکته لازم است که برخی مفسران بیان کرده‌اند که ظاهر «فی الدین»، به جای «علی الدین»، متن دین و مجموع اصول عقاید و احکام بوده

که اکراه در آن یکسره نفی شده است و آیات و احکام جهاد منصرف از آن می‌باشد (طالقانی، ۱۳۹۰، ص ۲۰۵)؛ بنا بر این نظریه، اسلام مسلمانان را ملزم به تلاش در جهت دستیابی به اصول راسخ عقایدی می‌نماید؛ بدین گونه که بر هرکس واجب است خود، اصول عقاید را فراگیرد و نمی‌تواند به صورت تقلیدی یا تحمیلی، نظام عقایدی اسلام را اتخاذ نماید؛ براین اساس هیچ کس را نمی‌توان به داشتن عقیده‌ای اجبار کرد.

علامه طباطبایی در تفسیر آیه این گونه استدلال می‌نماید که چون دین عبارت است از سلسله معارف علمی که معارفی عملی را به دنبال دارد و جامع همه آن معارف، یک کلمه «اعتقادات» است و اعتقاد و ایمان نیز از امور قلبی است که اکراه و اجبار در آن راه ندارد، پس دین اجباری را مردود می‌شمارد (طباطبایی، ۱۳۹۶، ج ۲، ص ۵۲۶).

علامه در مورد آیه «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ» دو احتمال ذکر می‌کند: نخست آنکه جمله را خبری بدانیم؛ این گونه که در مقام خبر از حال تکوین است و بفرماید که خداوند در دین اکراه قرار نداده است و این حکم شرعی را نتیجه دهد که اکراه در دین نفی شده و اکراه بر دین و اعتقاد جایز نیست. احتمال دوم اینکه جمله را انشایی تصور کنیم؛ بدین گونه که قصد خداوند متعال بر این است که بفرماید نباید مردم را بر اعتقاد و ایمان مجبور کنید. در این صورت نیز نهی مذکور متکی بر حقیقتی تکوینی است و آن حقیقت این گونه است که کاربرد اکراه فقط در اعمال ظاهری است که همان حرکات مادی و بدنی (مکانیکی) را شامل می‌شود. اعتقاد قلبی برای خود، علل و اسباب دیگری از سنخ اعتقاد و ادراک دارد و محال است فرضاً جهل، علم را نتیجه دهد یا مقدمات غیر علمی، تصدیقی علمی را نتیجه دهد؛ بنابراین اکراه فقط در مرحله افعال بدنی اثر دارد، نه اعتقادات قلبی (همان، ص ۵۲۴).

علامه جمله «قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ» را که در ادامه آیه ذکر شده است، تعلیلی بر اجباری نبودن دین بیان می‌کند؛ بدین گونه که اجبار در مواردی است که انسان نتواند فلسفه وجودی امر مهم را به هر دلیلی به دیگری بفهماند، اما امری همچون پذیرش دین اسلام که از امور فطری و بدیهی شمرده می‌شود و برای همگان در نهایت روشنی است، نیازمند اجبار نیست؛ چراکه اکراهی در پذیرش آن وجود ندارد و انسان به راحتی توانایی تشخیص خیربودن آن را خواهد داشت و به آن متعهد می‌شود (همان، ص ۵۲۵).

علامه با اشاره به مسئله وجوب جهاد در اسلام بیان می‌کند که جهادی که اسلام مسلمانان را به سوی آن خوانده است، جهاد بر ملاک زورمداری نیست؛ زیرا خداوند قصد ندارد با زور و اکراه دین را گسترش دهد و آن را در قلب تعداد بیشتری از مردم رسوخ دهد، بلکه جهاد را با ملاک حق‌مداری تجویز می‌کند. در واقع اسلام جهاد را رکن شمرده است تا حق را زنده کند و از نفیس‌ترین سرمایه‌های فطرت یعنی توحید دفاع کند، ولی پس از آنکه توحید در میان مردم گسترش یافت و همه به آن گردن نهادند، هرچند آن دین اسلام نباشد، بلکه دین یهود یا نصارا باشد، دیگر اسلام اجازه نمی‌دهد مسلمانی با موحدی دیگر نزاع و جدال کند (همان، ص ۵۲۶).

به عبارت دیگر علامه از آیه مذکور این‌گونه برداشت می‌کند که اکراه در پذیرش دین اسلام وجود ندارد، اما این امر بدین معنا نیست که هرکس می‌تواند بر خطا باشد و آزادی عقیده در جامعه اسلامی امری کاملاً پذیرفته‌شده تلقی شود، بلکه بدین معناست که هر انسانی با عنایت به فطرت خود و بدون کراهت، دین حق را می‌پذیرد و به ریسمان محکم الهی چنگ می‌زند. بر اساس این نوع نگرش از تفسیر آیه مذکور، نمی‌توان محدوده‌ای برای «حق بر انجام کار نادرست [حق بر خطاب‌بودن]» در نظام اجتماعی قائل شد؛ چراکه انسان سلیم باید به ندای فطری خود پاسخ دهد و به سمت کمال و مصلحت خود قدم بردارد.

فیض کاشانی چندین احتمال را در تفسیر این آیه بیان می‌کند: نخست اینکه منظور آن است که تا وقتی راه از بیراهه به خوبی آشکار نشده است، اکراه و الزامی در پذیرش اسلام وجود ندارد. دومین وجه آنکه اکراه در حقیقت الزام دیگری به فعلی است که عاری از مصلحت عقلایی و خیر می‌باشد، اما چون پذیرش اسلام، وصول به سعادت را به همراه دارد و بر خطاب‌بودن، شقاوت ابدی را به همراه خواهد داشت و عاقل نیز به محض مواجهه با اسلام و روشنی ادله آن ایمان می‌آورد؛ بنابراین نیازی به اجبار در پذیرش اسلام نیست. سومین وجه اینکه جمله خبری در معنای نهی به کار رفته باشد؛ یعنی در پذیرش دین، کسی را اجبار نکنید که در این صورت آیه به واسطه آیات عامی که دعوت و تشویق بر جهاد و مبارزه با کفار می‌کنند، نسخ یا با آیاتی که اهل کتاب را محکوم به پرداخت جزیه می‌نمایند، تخصیص خورده است (فیض کاشانی، ۱۳۷۳، ج ۱۱، ص ۲۸۴).

ملاصدرا در کتاب تفسیر قرآن کریم، معتقد است دین در حقیقت همان تسلیم و رضاست که به سبب عقاید علمی حاصل می‌شود؛ همان عقاید علمی که خداوند بر قلبی که به ایمان مطمئن و

محکم شده، به لحاظ مناسبت ذاتیه یا کسبیه اضافه می‌کند؛ از این رو همان‌گونه که علوم ضروریّه به مجرد افاضه، بدون اجبار و اکراه در قلب حاصل می‌شوند، علوم نظری و معارف الهی نیز به دنبال مبادی و مقدمات الهامی یا تعلیمی، به مجرد القای در قلب حاصل می‌شوند، بی‌آنکه در ظاهر اجبار و اکراهی باشد (ملاصدرا، ۱۳۸۹، ج ۴، ص ۱۹۱).

در کتاب تفسیری تأویلات اهل سنت، خطاب آیه را متوجه اهل کتاب و نصاری و زرتشتیان عنوان می‌کند که از آنها جزیه دریافت می‌شود و مشرکان عرب را منحصر در انتخاب یکی از دو راه پذیرش اسلام یا جنگ می‌داند (ماتریدی، ۱۴۲۶، ج ۲، ص ۲۳۸).

با دقت در نظر تمامی مفسران مذکور، می‌توان این‌گونه ادعا کرد که آیه مورد اشاره برخلاف ظاهر آن، تخصصاً از موضوع بحث خارج است و بر اساس آن نمی‌توان محدوده امنی را برای «حق بر انجام کار نادرست [حق بر خطاب‌بودن]» تجویز کرد، بلکه این آیه با توجه به تفاسیر مذکور می‌تواند ناقد جدی این حق تلقی شود، اما آیاتی همچون آیه نخست، اگرچه بازگشت خطاهای فرد را به خود فرد عنوان می‌کنند و اختیار انسان را به‌عنوان فاعل مختار بر آن تصریح می‌کنند، ولی به‌هیچ‌عنوان نمی‌توان از آنها برداشت کرد که انسان در جامعه فاعلی مختار است و می‌تواند بر اساس منفعت یا اختیار دنیوی خویش در جامعه هر انتخابی را برگزیند؛ زیرا هر انتخابی انتخاب شخص مختار نیست و انسان در جامعه به‌گونه‌ای باید گزینه‌های پیش روی خود را انتخاب کند که به گزینه‌های احتمالی در انتخاب دیگران آسیب نرساند؛ بنابراین آیات دیگری که مبارزه با کفار یا خطاکاران در جامعه را ترغیب می‌کنند، مخالفت جدی با این برداشت دارند. گفتنی است در بند آتی به نمونه‌ای از این آیات اشاره می‌شود.

۳. نگرش قرآن کریم بر نقض مفهوم حق انجام ناحق

در کنار آیاتی که سرنوشت فرد را به خود وی وامی‌گذارد، آیات دیگری وجود دارند که اعمال «حق بر انجام کار نادرست [حق بر خطاب‌بودن]» در جامعه را مورد نکوهش یا مورد تخصیص قرار می‌دهند. در ادامه به برخی از این آیات اشاره می‌شود.

۳-۱. آیه «وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ» (احزاب: ۳۶)

از مهم‌ترین آیاتی که در این باره به‌عنوان شاهد به آن می‌توان استناد کرد، آیه ۳۶ سوره احزاب است: وَ مَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا لِمُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلًّا مُبِينًا: و هیچ مرد و زن مؤمنی را در کاری که خدا و رسول حکم کنند، اراده و اختیاری نیست [که رأی خلافی اظهار نمایند] و هرکس نافرمانی خدا و رسول او کند، دانسته به گمراهی سختی افتاده است (احزاب: ۳۶).

همان‌گونه که آیه تصریح می‌کند، حق متعال عمل برخلاف فرامین خود و رسول را عصیان تلقی می‌کند و فرد عاصی را در گمراهی آشکاری توصیف می‌نماید.

گفتنی است اگرچه خطاب آیه متوجه مؤمنان است، ولی با قیاس اولویت می‌توان آن را به تمامی افرادی که در حدود نظام اسلامی سکنی دارند، تسری داد یا افراد امت را متوجه این خطاب دانست که وظیفه راهبری غیر مؤمنان را نیز برعهده دارند. البته اگرچه سیاق ماقبل این جمله نسبت به مؤمنان است، ولی ایرادی ندارد که از ابتدا خطاب «من» در آیه را عام تلقی کرد و همه افراد اعم از مؤمن و غیرمؤمن را نیز در حیطه خطاب وارد دانست.

در مورد شأن نزول این آیه از ابن عباس، مجاهد و قتاده روایت شده است که این آیه درباره زینب دختر جحش، هنگامی که رسول خدا ﷺ خواست او را به عقد زیدبن حارثه درآورد، نازل شد. زینب برای اینکه از قریش بود، از این دستور امتناع ورزید، سپس این آیه آمد و پس از نزول آیه، زینب راضی شد (ابن اثیر، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۱۷۷).

همان‌گونه که در روایت وارد شده است: «یا عبادالله أنتم کالمرضی و رب العالمین کالطیب» (ری شهری، ۱۳۹۳، ج ۴، ص ۵۴۵)، خطاب این آیه نیز نباید تعجب‌آور باشد؛ زیرا نگرش آیه دقیقاً مانند مراجعه بیمار به پزشک است که او با قاطعیت به بیمار خود بگوید: تو حق نداری غیر از آنچه من دستور داده‌ام، غذا یا دارویی مصرف کنی و اگر بر خطا عمل کنی، مرض تو شدت می‌یابد؛ براین اساس انسان در برابر فرمان خدا و رسول اختیاری ندارد. خداوند نیز ما را از انتخاب آزادی که طبق میل شخصی و بر خطا اتخاذ شود یا در برابر فرامین الهی باشد، منع کرده است؛ زیرا او راه سعادت ما را بهتر از ما می‌داند (قرآنی، ۱۳۸۳، ج ۷، ص ۳۶۹).

بنابراین از عبارت «مَا كَانَ - لَهُمُ الْخِيَرَةُ» برداشت می‌شود که آزادی انسان در چهارچوب قوانین

الهی است و عقل باید تابع وحی و سلیقه و وظیفه باشد. از عبارت «وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ... ضَالًّا مُبِينًا» این گونه استنباط می شود که هر انتخاب و نظریه ای که مخالف قانون و قضاوت خدا و رسول باشد، معصیت و انحرافی آشکار است (همان، ص ۳۷۰).

صاحب تفسیرالمیزان در تحلیل آیه معتقد است همچنان که امثال آیه «النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ» از ولایتی که خدا برای رسول گرامی اسلام قرار داده، خبر می دهد، «قضا» در این آیه نیز بیانگر این است که رسول ﷺ به خاطر ولایتی که خدا برایش قرار داده، در شأنی از شئون بندگان می تواند دخل و تصرف کند (طباطبایی، ۱۳۹۶، ج ۱۶، ص ۴۸۰).

آیه مذکور درصدد القای این مطلب است که احدی از انسان ها حق ندارد درجایی که خدا و رسول او در کاری از کارهای آنان دخالت می کند، خود را صاحب اختیار بداند و با استدلال به اینکه این عمل مربوط به حریم خصوصی و زندگی ماست، خود را صاحب اختیار بداند و آنچه را مخالف حکم خدا و رسول اوست، برگزیند. درواقع بر همه آنان واجب است از خواست خدا و رسول وی پیروی کنند و از خواست خود صرف نظر نمایند (همان، ص ۴۸۲).

صاحب مجمع البیان نیز این گونه تفسیر می کند که هر حکم یا امری را که حق تعالی دستور داد، هیچ احدی توان مخالفت یا ترک آن دستور نیست و اگر کسی عصیان کند، از راه حق خارج شده است (طبرسی، ۱۳۶۲، ج ۸، ص ۱۶۲)؛ بنابراین در جامعه اسلامی حقوق و احکامی که از جانب خداوند عنوان شده است، جنبه الزام آور دارد و کسی «حق بر انجام کار نادرست [حق بر خطابودن]» در اموری را که تصریح و جوب یا حرمت دینی به همراه دارد، نخواهد داشت.

طبری در جامع البیان بیان می کند که بر اساس این آیه اطاعت از دستورات و قوانین الهی و پیامبر ﷺ واجب است و اگر کسی این راه را نپذیرد، عصیان کرده است (طبری، ۱۴۱۲، ج ۲۲، ص ۹).

۳-۲. آیه «النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ» (احزاب: ۶)

آیه دیگری که به عنوان تحدیدی بر «حق بر انجام کار نادرست [حق بر خطابودن]» در جامعه اسلامی مورد استناد می تواند قرار گیرد، آیه ۶ سوره احزاب است. خداوند متعال در این آیه می فرماید: «النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ: پیغمبر اولی و سزاوارتر به مؤمنان از خود آنهاست

[یعنی مؤمنان باید حکم و اراده او را مقدم بر اراده خود بدانند و از جان و مال در اطاعتش مضایقه نکنند] (احزاب: ۶).

از اطلاق عبارت «التَّيْبِ أُولَى» این گونه می توان استدلال کرد که اولویت پیامبر بر مؤمنان در مسائل حکومتی و فردی و تمامی امور است؛ چراکه پیامبر ﷺ بر تمامی مؤمنان ولایت کامل دارد و ولایت آن حضرت بر مردم، از ولایت خودشان بر امورشان برتر است. به عبارت دیگر مطابق این آیه در جامعه اسلامی باید دین سالاری باشد (قرآنی، ۱۳۸۳، ج ۷، ص ۳۳۲) و هیچ کس نمی تواند منافع خطای خود را که مبتنی بر هوا و هوس است، در جامعه نشر یا اعمال نماید.

به بیان دیگر از آنجاکه پیامبر ﷺ معصوم و نماینده خداست، جز خیر و صلاح جامعه و فرد را در نظر نمی گیرد؛ بنابراین او در مسائل اجتماعی و حتی فردی و خصوصی یا در مسائل مربوط به حکومت، قضاوت و دعوت، از هر انسانی نسبت به خودش سزاوارتر است و اراده و خواست او مقدم بر اراده و خواست فرد است (مکارم شیرازی، ۱۳۸۲، ج ۳، ص ۵۹۱).

صاحب تفسیر المیزان نیز به جهت اطلاق آیه، اولویت پیامبر بر دیگران را در تمامی شئون دنیایی و دینی قلمداد می کند و در مقام تفسیر آیه بیان می کند: آن جناب نسبت به خود مؤمنان اختیاردارتر است و معنای اولویت این است که فرد مسلمان هر جا امر را دایر دید بین حفظ منافع رسول خدا ﷺ و حفظ منافع خویش، باید منافع رسول خدا ﷺ را مقدم بدارد (طباطبایی، ۱۳۹۶، ج ۱۶، ص ۴۱۳)؛ براین اساس دستوراتی که پیامبر ﷺ در تمامی شئون امر کرده است، مقدم بر اراده و اختیار افراد در جامعه اسلامی می باشد و هر فردی بدون توجه به هوا و هوس خود باید بکوشد مطابق آن فرامین در جامعه رفتار نماید و نمی تواند با رفتار خطا در جامعه حضور یابد.

۳-۳. آیه «وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ» (آل عمران: ۱۰۴)

سومین آیه ای که در این باره می توان اشاره کرد، آیه ای است که وجوب امر به معروف و نهی از منکر در قرآن کریم^۱ از آن برداشت می شود. خداوند متعال در آیه ۱۰۴ سوره آل عمران به مؤمنان

۱. در قرآن کریم حدود هشت آیه به صراحت از امر به معروف و نهی از منکر سخن گفته اند که برخی با صیغه امر و

دستور می‌دهد گروهی از آنان باید وظیفه امر به معروف و نهی از منکر در جامعه را به صورت تشکیلاتی بر عهده داشته باشند؛ بدین معنا که از میان خود گروهی را برگزینند تا مسئولیت این امر به صورت اختصاصی بر عهده آنها قرار گیرد. البته روشن است که به سبب واجب کفایی بودن امر به معروف، مسئولیت به نحو عام استغراقی بر عهده فرد مسلمانی قرار می‌گیرد و با ادای امر به معروف توسط یک گروه، از دیگر افراد سلب می‌شود. همچنین قرآن کریم در آیه ۷۱ سوره توبه مؤمنان را نسبت به عملکردهای یکدیگر صاحب ولایت می‌داند و بیان می‌کند: «وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْتُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ». از آنجاکه خداوند امر به معروف و نهی از منکر را یکی از مصادیق ولایت داشتن مؤمنان بر یکدیگر بر شمرده است و فرد صاحب ولایت نسبت به دیگری وظیفه اعمال ولایت را بر عهده دارد، می‌توان تکلیف انجام امر به معروف را نیز استنباط کرد. صاحب جواهر در وجوب امر به معروف، به هردو آیه پیش گفته استناد کرده است و در مورد برداشت وجوب از آیه ۷۱ سوره توبه بیان کند که خداوند متعال به سبب وجوب امر به معروف بلافاصله پس از عبارت «بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ» از امر به معروف و نهی از منکر آغاز کرد (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۲۱، ص ۳۵۴).

در تفسیر المیزان ولایت مذکور این گونه شرح داده می‌شود که مردان و زنان باایمان، اولیای یکدیگرند و منافقان نقطه مقابل مؤمنان اند و مردان و زنان مؤمن با همه کثرت و پراکندگی افرادشان همگی در حکم تن واحدند و به همین دلیل بعضی از ایشان امور بعضی دیگر را عهده دارند و بر همین اساس هر یک دیگری را به معروف امر و از منکر نهی می‌کند و این ولایت تا کوچک‌ترین افراد اجتماع را دربرمی‌گیرد؛ بنابراین به خود اجازه می‌دهند هر یک، دیگری را به معروف واداشته و از منکر بازدارد (طباطبایی، ۱۳۹۶، ج ۹، ص ۴۵۵). همچنین علامه طباطبایی امر به معروف را واجب کفایی و از لوازم واجبات اجتماع صالح و متحد و معتصم به حبیل الله می‌داند و معتقد است عمل صالح، دائرمدار علم صالح است و در اجتماع صالح اگر شخصی تخلف هم بنماید، دیگران او را

برخی به صورت ارشادی عنوان شده‌اند. در هر صورت برداشت بزرگان تشیع، بر وجوب امر به معروف است. رجوع شود به نظرات فقهی و تفسیری ذیل آیات سوره‌های: آل عمران آیات ۱۰۴، ۱۱۰ و ۱۱۴، لقمان آیه ۱۷، اعراف آیه ۱۵۷، توبه آیات ۷۱ و ۱۱۲ و حج آیه ۴۱.

به وسیله امر به معروف و نهی از منکر از ورطه فساد و هلاکت نجات می دهند و نمی گذارند در مهلکه فساد افتد (همان، ج ۳، ص ۵۸۰).

فیض کاشانی در مورد جایگاه نهاد امر به معروف و نهی از منکر بر این عقیده است که اگر این دستور دینی به صورتی جامع و کامل عملی شود، جامعه اسلامی به محیطی سازنده تبدیل می شود که در آن بستر مطلوبی برای تقید به احکام شریعت فراهم می آید. در نقطه مقابل نیز کم توجهی یا ترک آن رفته رفته باعث می شود غبار هجران بر سیمای احکام الهی بنشیند و زنگار منکرات چهره تابناک آن را تیره و تار سازد. احکام نورانی اسلام که باید زمینه ساز رشد معنوی بشریت شود و روابط سالم اجتماعی بر مبنای آنها پایه ریزی گردد، از میان مردم رخت برمی بندد و در نهایت دین الهی نیز به صورت تدریجی از صحنه حیات فردی و جمعی کنار می رود. امر به معروف و نهی از منکر بزرگترین محور دین و مسئله مهمی است که برای آن، خداوند تمامی پیامبران را برانگیخت؛ چنان که اگر بساط امر به معروف و نهی از منکر برچیده و از نظر عملی و علمی مهمل گذارده شده بود، نبوت بیهوده می گشت و دیانت نابود می شد، سستی، گمراهی، جهل و فساد همه را فرامی گرفت، کج اندیشی فراگیر می شد و شهرها ویران و مردمان هلاک می گشتند (فیض کاشانی، ۱۴۲۶، ج ۴، ص ۹۷).

طبری نیز مؤمنان را چون به خداوند و رسولش ایمان دارند، واجد صفت انصار خداوند می داند که می توانند مردم را به ایمان به خدا و رسول دستور دهند (طبری، ۱۴۱۲، ج ۱۰، ص ۱۲۳).

۳-۴. آیه «إِنَّ الَّذِينَ يَحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا» (نور: ۱۹)

آیه دیگری که با مناسبت این بند در قرآن قابل استناد است، آیه ۱۹ سوره نور است. در این آیه حق تعالی می فرماید:

إِنَّ الَّذِينَ يَحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ: کسانی که دوست دارند زشتکاری در میان آنان که ایمان آورده اند، شیوع پیدا کند، برای آنان در دنیا و آخرت عذابی پُر درد خواهد بود (نور: ۱۹).

اشاعه فحشا گاهی با زبان و قلم است که عمل زشت مردم را افشا کند و گاهی با تشویق دیگران به گناه و قراردادن امکانات گناه در اختیار آنان یا به این است که گناهی در جامعه انجام شود و به سبب بی توجهی به نهی از منکر، از زشتی آن گناه در جامعه کاسته شود. ضمن آنکه از

عبارت «عذاب أليم في الدنيا» می‌توان صلاحیت بازدارندگی حکومت اسلامی در جلوگیری از شیوع منکرات را برداشت کرد و این سیاست را در پیش گرفت که کسانی را که به دنبال اشاعه فحشا هستند، نظام اسلامی باید آنها را تنبیه کند (قرائتی، ۱۳۸۳، ج ۶، ص ۱۵۹).

علامه طباطبایی در ذیل آیه شریفه، مقصود از فحشا را مطلق فحشا می‌داند و بیان می‌کند: دوست داشتن اینکه فحشا در میان مؤمنان شیوع یابد، خود مستوجب عذاب أليم در دنیا و آخرت برای دوست‌دارنده است (طباطبایی، ۱۳۹۶، ج ۹، ص ۴۵۵).

بر اساس این آیه حتی کسانی که دوست دارند در جامعه اسلامی عمل خطایی را گسترش دهند، شایسته کیفر دنیایی‌اند و با قیاس اولویت می‌توان استدلال کرد کسانی که در جامعه اسلامی خود عامل شیوع خطا در جامعه‌اند نیز شایسته مجازات‌اند و هیچ‌کس از «حق بر انجام کار نادرست [حق بر خطابودن]» در جامعه اسلامی برخوردار نیست؛ بنابراین جهان از دیدگاه اسلام بر اساس حق و عدالت استوار شده است و انسانی که خود را درک می‌کند و خواهان کامیابی است، باید در روش خویش عادل و همسو با جهان باشد، وگرنه موجود بیگانه، رانده‌شده و شکست‌خورده‌ای خواهد بود که به‌زودی در هاله‌ای از فراموشی ناپدید خواهد شد. این اصل به‌یکسان بر فرد و جامعه صدق می‌کند (موسی صدر، ۱۳۸۶، ص ۲۰۰).

۳-۵. آیه «وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يَفَاتِلُونَكُمْ» (بقره: ۱۹۰)

آیه ۱۹۰ سوره بقره می‌فرماید: «در راه خدا با کسانی که با شما می‌جنگند، نبرد کنید». ممکن است که از ظاهر آیه، وجوب مبارزه با کسانی که شروع به جنگ به مسلمانان کرده‌اند، برداشت شود، ولی صاحب المیزان بیان می‌کند که معنای آیه شریفه، اشتراط قتال به قتال نیست و نمی‌خواهد بفرماید اگر قتال کردند، شما هم قتال کنید؛ چون در آیه کلمه (إن - اگر) به‌کار نرفته است. از سوی دیگر قید قتال احترازی نیز نمی‌تواند باشد تا معنا این شود که فقط با مردان قتال کنید، نه با زنان و کودکان لشکر دشمن - که بعضی این‌گونه معنا کرده‌اند - زیرا قتال با زنان و اطفال که قدرت بر قتال ندارند، عملی بی‌معناست و معنا ندارد بفرماید با آنان مقاتله (جنگ طرفینی) مکن! بلکه اگر منظور این بود، باید می‌فرمود: زنان و کودکان را نکشید. ظاهر آیه این است که فعل «یقاتلونکم» برای حال و وصفی باشد برای اشاره و معرفی دشمن و مقصود از جمله «الذین

یقاتلونکم» کسانی است که حالشان حال قتال با مؤمنان است؛ برای نمونه کسانی که در مکه چنین حالی را داشتند، همان مشرکان مکه بودند (طباطبایی، ۱۳۹۶، ج ۲، ص ۸۷)؛ بنابراین بر مسلمانان واجب است در صورت مشاهده چنین افرادی، ضمن رعایت شروط نوع جهاد با آنها پیکار نمایند و به آنها اجازه ایجاد تنش در محدوده نظام اسلامی ندهند.

تعبیر به «فی سَبِيلِ اللَّهِ» هدف اصلی جنگ‌های اسلامی را روشن می‌سازد که جنگ در منطق اسلام هرگز به خاطر انتقام‌جویی یا جاه‌طلبی یا کشورگشایی یا به‌دست‌آوردن غنایم نیست. همین هدف در تمامی ابعاد جنگ اثر می‌گذارد و کمیت و کیفیت جنگ، نوع سلاح‌ها و همچنین چگونگی رفتار با اسیران را به رنگِ فی سَبِيلِ اللَّهِ درمی‌آورد (مکارم شیرازی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۱۸). بر اساس این قید، هدف مبارزه با کفار، ایجاد مانع آنها در اجرای احکام اسلامی است و در محدوده حاکمیت حکومت اسلامی، شریعت اسلامی حاکم است و «حق بر انجام کار نادرست [حق بر خطابودن]» بدان معنا که فرد قصد ارتکاب رفتاری خلاف ارزش‌های اخلاقی پذیرفته‌شده را بنماید، ممکن نیست.

نتیجه

همان‌گونه که غرب انسان را به‌عنوان تنها موجود صاحب اختیار می‌شناسد که حق‌گزینش میان کردار «خوب» یا «بد» را دارد، قرآن کریم نیز از انسان به‌عنوان «خليفة الله» بر روی زمین یاد می‌کند و قدرت انسان بر «اراده» را یکی از مهم‌ترین موهبت‌های انسان بر دیگر موجودات عنوان می‌نماید. نگرش قرآنی همچون مکاتب حقوقی غرب بر این نکته متفق است که انسان با گوهر عقل خود، می‌تواند برای نیل به سعادت خود برنامه‌ریزی کند و پیامدهای منفی ناشی از انتخاب «بد» در جریان زندگی خود را رفع نماید.

اما برخلاف نظریات موجه‌ساز غربی در مورد «حق بر خطا»، فرامین قرآنی منشأ حق را منحصرأ از آن خدا می‌داند و غیر از وی برای احدی حق در وضع حق وجود ندارد؛ بدین معنا که خداوند با توجه به حاکمیت مطلق خویش امکان وضع حق برای موجودات را دارد و انسان برای دریافت مصادیق حق‌ها از طریق نقل و عقل، به محتوا و جزئیات حق‌ها می‌تواند دسترسی یابد. قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران نیز با تکیه بر این مطلب در اصل ۵۶ بیان می‌کند که

حاکمیت مطلق بر جهان و انسان از آن خداست و هم او انسان را بر سرنوشت اجتماعی خویش حاکم ساخته است و هیچ‌کس نمی‌تواند این حق را از انسان سلب نماید.

خداوند متعال نیز انسان را بر سرنوشت اجتماعی خویش حاکم کرده و از طریق پیامبران برنامه عملی زندگی را نیز ارسال کرده است و انسان‌ها را ملزم نموده از این فرامین پیروی نمایند تا به سعادت ابدی نایل گردند. آیه «الَّتِي أُولَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ» که در پژوهش حاضر بیان شد، مؤید این مطلب است که خداوند در جامعه، دین‌سالاری را اصل می‌داند و انسان استعلایی را نکوهش می‌نماید؛ چراکه این آیه، اولویت پیامبر ﷺ را بر دیگران در تمامی شئون دنیایی و دینی قلمداد می‌نماید؛ بدین‌گونه که آن‌جناب نسبت به خود مؤمنان اختیاردارتر است؛ از این‌رو تنها فرامین الهی که از طریق پیامبر ﷺ ابلاغ می‌گردند، ارزش ذاتی دارند و هر انسانی ملزم است خود را به این ارزش‌های فطری و عقلانی بیاراید.

باتوجه به دو رویکرد متفاوت از آیات پیش‌گفته می‌توان عنوان کرد که در نگرش قرآنی اگرچه از بُعد تکوینی بر وجود قدرت اراده و تعقل برای انسان تأکید می‌ورزد، ولی پذیرش حق انتخاب برای انسان به معنای آزادی انسان در مخالفت با ارزش‌های اسلامی در اجتماع نیست؛ از این‌رو هر انسانی ملزم است هنجارهای مطرح در شریعت اسلامی را در جامعه رعایت نماید و حکومت اسلامی و مردم باید با به‌کارگیری ابزار امر به معروف و نهی از منکر و لحاظ مراتب آن، از ارتکاب رفتارهای خلاف شئون اسلامی در جامعه ممانعت به‌عمل آورند؛ از این‌رو قرآن کریم حق انجام کار نادرست را برای افراد در اجتماع جایز نمی‌شمارد و به‌رغم تصریح بر وجود اختیار برای انسان، محدوده انجام رفتار را با قید رعایت ارزش‌های اسلامی محصور می‌کند. مهم‌ترین نتیجه کاربردی که از پژوهش حاضر می‌توان گرفت، تحلیل رابطه اختیار و اداره انسان با حاکم‌شدن ارزش‌های اسلامی در جامعه است. به‌عبارت‌دیگر قرآن کریم می‌کوشد با مدیریت محیط اجتماعی و ایجاد جامعه سالم، فرد را به سمت کمالات انسانی سوق دهد. در واقع با نفی حق انجام کار نادرست در جامعه، محیط مساعدی برای پرورش انسان به‌سوی سعادت و کمال ایجاد می‌شود تا انسان بتواند در پرتو آن به سعادت ابدی نایل گردد.

منابع

۱. آسا، محمدطاهر و علی جواد دهقان؛ «ترجمه مدخل "حق‌ها" از دائرةالمعارف استنفورد»، مجله رسائل؛ ش ۴، پاییز ۱۳۹۴، ص ۱۲۸-۸۳.
۲. ابن اثیر، عزالدین، الكامل فی التاریخ، ج ۲، بیروت: دار الصادر، ۱۳۸۵ق.
۳. بالوی، مهدی و مهناز بیات کمیتکی؛ دولت حق بنیاد؛ دفتر اول: تحلیل معنا، تبیین مبنا؛ تهران: نشر مجد، ۱۳۹۶.
۴. راسخ، محمد؛ حق و مصلحت؛ ج ۲، تهران: نشر نی، ۱۳۹۲.
۵. زارع، مهدی؛ بررسی تطبیقی حق بر خطابودن در آموزه‌های اسلامی و حقوق بشر بین‌الملل (پایان‌نامه کارشناسی ارشد)؛ قم: دانشگاه قم، ۱۳۹۸.
۶. سمرقندی، نصرین محمد؛ تفسیر سمرقندی المسمی بحرالعلوم؛ ج ۳، لبنان: دارالفکر، ۱۴۱۶ق.
۷. سیدفاطمی، سیدمحمد قاری؛ «تحلیل مفاهیم کلیدی حقوق بشر معاصر حق، تعهد، آزادی، برابری و عدالت»، تحقیقات حقوق عمومی؛ ش ۳۳ و ۳۴، شهریور ۱۳۸۰، ص ۲۰۹-۲۶۶.
۸. صدر، سیدموسی؛ رهیافت‌های اقتصادی اسلام در قلمرو اندیشه امام موسی صدر؛ به‌کوشش مهدی فرخیان؛ تهران: مؤسسه فرهنگی تحقیقاتی امام موسی صدر، ۱۳۸۶.
۹. طالبی، محمدحسین؛ درآمدی بر فلسفه حق؛ قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۴۰۰.
۱۰. طالقانی، سیدمحمود؛ پرتوی از قرآن؛ ج ۱، تهران: شرکت سهامی انتشار، ۱۳۹۰.
۱۱. طباطبایی، سیدمحمدحسین؛ تفسیر المیزان؛ ترجمه سیدمحمد باقر موسوی همدانی؛ ج ۱۶، قم: نشر معارف أهل‌البيت، ۱۳۹۶.
۱۲. طبرانی، سلیمان بن احمد؛ التفسیر الکبیر، التفسیر القرآن العظیم؛ ج ۵، اردن: دارالکتب الثقافی، ۲۰۰۸م.
۱۳. طبرسی، فضل بن حسن؛ مجمع البیان فی تفسیر القرآن؛ ج ۸، قم: مؤسسه تحقیقات و نشر معارف اهل‌البيت، ۱۳۶۰.
۱۴. طبری، محمدبن جریر؛ جامع البیان فی تفسیر القرآن؛ بیروت: دارالمعرفه، ۱۴۱۲ق.
۱۵. فیض کاشانی، محمدبن شاه مرتضی؛ تفسیر الصافی؛ قم: نشر مؤسسه تحقیقات و نشر معارف

- أهل البيت عليهم السلام، ۱۳۷۳.
۱۶. —؛ المحجة البيضاء في تهذيب الإحياء؛ قم: مؤسسة المحبين، ۱۴۲۶ق.
۱۷. قرآتی، محسن؛ تفسیر نور؛ تهران: مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن، ۱۳۸۳.
۱۸. ماتریدی، محمدبن محمد؛ تأویلات اهل سنت؛ تفسیر ماتریدی؛ ج ۲، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۶ق.
۱۹. محقق، محمدباقر؛ نمونه بیّنات در شأن نزول آیات؛ تهران: انتشارات اسلامی، ۱۳۶۱.
۲۰. محمدی ری شهری، محمد؛ میزان الحکمة؛ ج ۴، قم: سازمان چاپ و نشر دارالحدیث، ۱۳۹۳.
۲۱. مطهری، مرتضی؛ مجموعه آثار؛ ج ۱۶، تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۷۸.
۲۲. مفید، محمدبن محمد نعمان؛ الإرشاد فی معرفة حجج اللّٰه علی العباد؛ ج ۱، قم: مؤسسه آل البيت عليهم السلام، ۱۴۱۳ق.
۲۳. مکارم شیرازی، ناصر؛ برگزیده تفسیر نمونه؛ ج ۳، قم: دارالکتب الإسلامیه، ۱۳۸۲.
۲۴. —؛ تفسیر نمونه؛ ج ۲، تهران: دارالکتب الإسلامیه، ۱۳۸۰.
۲۵. ملاصدرا، صدرالدین محمدبن ابراهیم؛ تفسیر قرآن کریم؛ ج ۴، تهران: بنیاد حکمت صدرا، ۱۳۸۹.
۲۶. نجفی، محمدحسن؛ جواهرالکلام فی شرح شرائع الإسلام؛ ج ۲۱، بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۴۰۴ق.
27. H. L. A. Hart, The Concept of Law, Oxford University Press, 2012.
28. Jeremy Waldron, A Right to Do Wrong, The University of Chicago Press, 1981.
29. Joseph raz, Ethics in the Public Domain, Oxford: Oxford University Press, 1994.
30. The Stanford Encyclopedia of Philosophy, under «right», access in: <https://plato.stanford.edu>.

تأملی بر قضاوت اهل سنت از منظر قرآن کریم

* ریحانه زارعه آبادی
* سید احمد میر خلیلی
* حمید روستائی صدر آبادی

چکیده

از آنجاکه قاضی، نقش غیر قابل انکاری در اجرای قوانین و حدود الهی دارد، باید صفات ویژه‌ای داشته باشد تا بتوان امر خطیر قضاوت را به او سپرد. برای ورود به منصب قضاوت، شرط ایمان گفته شده که منظور از آن در لسان فقهای امامیه، شیعه اثناعشری بودن است. در مورد این شرط در قاضی دو دیدگاه مطرح است؛ طرفداران دیدگاه شرطیت ایمان در قضا، به ادله‌ای از جمله آیات و روایات استناد کرده‌اند. گروه دیگر پس از تفکیک میان نظام قضایی قدیم و جدید و با تمسک به اطلاق برخی آیات، برآیند حکم قضایی را مهم دانسته‌اند. پژوهش حاضر با بررسی و نقد ادله طرفین بر این باور است که آیات قرآنی نمی‌توانند مثبت و نافی اشتراط ایمان در قاضی باشند، ولی با عنایت به روایات، طرح دعوا نزد قاضی غیر مؤمن نهی شده است که این نهی، قضات منصوب از سوی حاکم را در بر نمی‌گیرد؛ بنابراین چنانچه حاکم قضاوت غیر مؤمن را به‌ویژه در احوال شخصیه صلاح بداند، مانعی نخواهد داشت.

واژگان کلیدی: ایمان، اسلام، قاضی، احوال شخصیه، شیعه، سنتی.

* دکتری فقه و حقوق جزای دانشکده الهیات دانشگاه میبد / نویسنده مسئول (zaredehabadi7171@gmail.com).

** استادیار گروه فقه و حقوق اسلامی دانشکده الهیات دانشگاه میبد (dmirkhalili@gmail.com).

*** استادیار گروه فقه و حقوق اسلامی دانشکده الهیات دانشگاه میبد (rustaeihamid@yahoo.com).

مقدمه

قضاوت منصبی است که از اهمیت و ارزش والایی برخوردار می‌باشد. قضاوت جایگاه والایی در فقه دارد که باعث می‌شود قاضی حائز ویژگی‌های دقیق باشد؛ زیرا قاضی دارای وظیفه خطیر حکومت در نزاع و اختلاف می‌باشد و حکم او در سرنوشت طرفین دعوا اهمیت دارد. «ایمان» از جمله شرایطی است که برای قاضی ذکر شده است. در پژوهش حاضر تلاش شده است مستندات قرآنی قائلان به شرطیت و عدم شرطیت ایمان در قاضی بررسی شود.

۱. واژگان‌شناسی اسلام و ایمان

باتوجه به اینکه در نوشتار حاضر دو واژه «اسلام» و «ایمان» از مفاهیم دارای اهمیت‌اند، در ابتدا لازم است این اصطلاحات به‌طور دقیق تبیین شوند و معانی مورد نظر این اصطلاحات در نوشتار مشخص شود.

۱-۱. اسلام

معنای لغوی اسلام، «تسلیم، اطاعت و گردن‌نهادن» است (ابن‌منظور، ۱۴۱۴، ج ۱۲، ص ۲۹۳). در تعریف اصطلاحی اسلام، معانی متعددی بیان شده است؛ برای مثال در تعریفی آمده است: اسلام صرفاً اظهار شهادتین است و نیازی به اعتقادداشتن بدان نیست؛ بنابراین منافقان نیز در این تعریف قرار می‌گیرند و احکام ظاهری اسلام بر آنها جاری می‌شود (مجلسی، ۱۳۸۱، ص ۵۱۶). پیامبر ﷺ در تعریف اسلام می‌فرماید: «اسلام آن است که چهره ات را تسلیم خدای عزوجل کنی و شهادت دهی که معبودی جز الله نیست» (محمدی ری‌شهری، ۱۳۸۴، ج ۶، ص ۲۵۵۱).

۱-۲. ایمان

ایمان در لغت به معنای تصدیق کردن آمده است (ابن‌منظور، ۱۴۱۴، ج ۱، ص ۱۶۳). در مورد تعریف اصطلاحی ایمان، معانی گوناگونی بیان شده است؛ برای مثال گفته شده است: ایمان در معنای عام، اعتقادداشتن قلبی به آموزه‌های پیامبر است و ایمان در این معنا، نقطه مقابل

کفر است. ایمان در مفهوم خاص، علاوه بر اینکه معنای اول را شامل می‌شود، اعتقادداشتن به امامت و ولایت دوازده امام را نیز دربردارد. بر اساس ایمان در معنای خاص، تمامی شیعیان دوازده امامی، مؤمن شناخته می‌شوند (شهید ثانی، ۱۴۱۴، ج ۵، ص ۳۳۷).

۲. ادله اشتراط ایمان در قاضی

برخی فقها برای اثبات لزوم مؤمن بودن قاضی، به مستندات قرآنی و حدیثی تمسک کرده‌اند که در ادامه به بررسی آنها خواهیم پرداخت.

۲-۱. ادله قرآنی

آیات قرآنی مورد استناد جهت اثبات لزوم مؤمن بودن قاضی عبارت است از:

۲-۱-۱. آیه ۶۰ سوره نساء

ممنوعیت مراجعه به طاغوت و پذیرش ولایت آن، مورد تأکید اسلام است. آیه ۶۰ سوره نساء در مذمت رجوع به طاغوت می‌فرماید: «أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ آمَنُوا بِمَا نُزِّلَ إِلَيْكَ وَمَا نُزِّلَ مِنْ قَبْلِكَ يُرِيدُونَ أَنْ يَتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ وَيُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُضِلَّهُمْ ضَلَالًا بَعِيدًا».

بیشتر مفسران در مورد شأن نزول آیه شریفه نوشته‌اند که میان یک یهودی و یک منافق در مسئله‌ای اختلافی پیش آمد. یهودی چون می‌دانست پیامبر اکرم ﷺ اهل رشوه و بی‌عدالتی نیست، پیشنهاد داد هر دو برای طرح شکایت و حل و فصل آن به ایشان رجوع کنند، ولی منافق چون می‌دانست کعب بن اشرف رشوه می‌گیرد و به نفع او حکم می‌کند، رجوع به پیامبر ﷺ را نپذیرفت و خواهان رجوع به کعب شد. پس از این بود که آیه ۶۰ سوره نساء نازل گردید (طوسی، [بی‌تا]، ج ۳، ص ۲۳۸/ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۳، ص ۱۰۲/ طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۴، ص ۳۹۱).

قاضی شدن غیرمسلمان و طرح دعوا نزد وی، مصداق تحاکم إلى الطاغوت بوده که در آیه شریفه نهی شده و قضاوت کفار منتفی است. آنچه مورد بحث است اینکه در حال حاضر منع قضاوت اهل تسنن طبق آیه شریفه قابل توجیه می‌باشد یا خیر؟ برای پاسخ به این پرسش باید مفهوم‌شناسی طاغوت صورت پذیرد. مفسران شیعه، طاغوت را به پنج چیز تفسیر کرده‌اند:

۱. شیطان؛ ۲. کاهن؛ ۳. ساحر؛ ۴. جنیان و انسان‌های سرکش؛ ۵. بت‌ها و هرآنچه جز خدا مورد پرستش قرار می‌گیرد (طوسی، [بی‌تا]، ج ۲، ص ۳۱۲/طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۶۳۱). بر اساس تفسیر مذکور، اهل سنت طاغوت محسوب نمی‌شود، ولی در دعائم‌الاسلام روایتی از امیر مؤمنان علیه السلام در بیان مصداق طاغوت نقل شده است:

كُلُّ حَاكِمٍ يَخُكِّمُ بَعْدَ قَوْلِنَا أَهْلَ الْبَيْتِ فَهَوَّ طَاغُوتٌ وَ قَرَأَ قَوْلَ اللَّهِ تَعَالَى يَرْبُدُونَ أَنْ يَتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَ قَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ وَ يَرْبُدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُضِلَّهُمْ ضَلَالًا بَعِيداً ثُمَّ قَالَ قَدْ وَاللَّهِ فَعَلُوا تَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَ أَضَلَّهُمُ الشَّيْطَانُ ضَلَالًا بَعِيداً فَلَمْ يَنْجُ مِنْ هَذِهِ الْآيَةِ إِلَّا نَحْنُ وَ شِيعَتُنَا وَ قَدْ هَلَكَ غَيْرُهُمْ... هر حاکمی که به غیر از قول ما اهل بیت حکم کند، طاغوت است و گفته خداوند را خواند که می‌خواهند برای داوری نزد طاغوت و حکام باطل بروند، درحالی‌که به آنها دستور داده شده که به طاغوت کافر شوند، اما شیطان می‌خواهد آنان را گمراه کند و به بیراهه‌های دوردستی بيفکند. سپس گفت: به خداوند سوگند که انجام دادند و تحاکم نزد طاغوت بردند و شیطان آنها را گمراه کرد و به بیراهه‌های دوردست افکند و از این آیه کسی نجات نیافت، مگر ما و شیعیان ما و هرکسی غیر از آنها هلاک شد و هرکس شناخت، پس لعنت خدا بر او باد (ابن‌حیون، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۵۳۰).

قائلان به اشتراط ایمان ممکن است به روایت مذکور تمسک نمایند و این‌گونه استدلال کنند که بر اساس این روایت، هر حاکمی که بر اساس اهل بیت علیهم السلام حکم نکند، طاغوت است و فقط شیعیان و پیروان اهل بیت علیهم السلام هستند که از نجات یافتگان اند. راه و رسم اهل بیت علیهم السلام چون در مسیر اراده و شریعت الهی است، تنها راه نجات است (فاضل مقداد، ۱۳۷۳، ج ۲، ص ۳۸۱). قاضی شدن غیرمؤمن و طرح دعوا نزد وی مصداق تحاکم‌الی‌الطاغوت است؛ بنابراین از آنجاکه با قضاوت اهل تسنن، نفی طاغوت اتفاق نمی‌افتد، در نتیجه قضاوت کردن آنها در دعاوی که هر دو یا یکی از طرفین دارای مذهب تشیع باشد، صحیح نیست؛ خواه در نظام قضایی قدیم و قضاوت اجتهادی که اهل سنت طبق نظر اهل بیت علیهم السلام حکم نمی‌کردند و بر اساس روایت مذکور، به دلیل عدم اصدار حکم بر اساس نظر اهل بیت علیهم السلام، مصداق طاغوت محسوب می‌گردند و خواه در نظام قضایی نوین؛ چراکه اولاً، در قانون فعلی نیز قانونگذار با تصریح به ملاک بودن فقه در هنگام سکوت قانون، بر رجوع به شرع تأکید کرده است؛ بنابراین یکی از موارد منازعه جایی است که قانون نتوانسته است رسالت خود را به یکی از دلایل سکوت، نقص، تعارض و اجمال ایفا نماید. قاضی غیرمؤمنی که

دارای مبانی اعتقادی و اصولی متفاوتی نسبت به مؤمن است، در موارد مطروحه نمی‌تواند احکام را با استناد به منابع فقه امامیه استخراج نماید و فی الواقع در این فرض، مصداق قاضی اجتهادی می‌شود که احراز ایمان در آن شرط است. ثانیاً، لازمه فهم درست قوانین، فهم مبانی و قواعد زیربنایی آنهاست و پی‌بردن به اراده قانونگذار در سیستم قضایی دارای اهمیت است. حقیقت قانون، واحد است، ولی افراد قانون را یک‌گونه نمی‌فهمند و فهم آنها منوط به فهم درست مبانی و اصول قوانین است؛ در نتیجه فهم درست و عمیق نص قوانین که لازمه قضاوت بر اساس نص قانون است، توسط غیر مؤمن که مبانی و اصول قوانین مبتنی بر نظر مشهور فقهای امامیه را نمی‌داند یا می‌داند اما باور ندارد، محقق نخواهد شد.

با وجود این به نظر می‌رسد چنین استدلالی با ایراد روبه‌رو می‌باشد؛ زیرا فارغ از اینکه روایت ضعیف‌السند است، دلیل اخص از مدعاست؛ چراکه روایت شامل مواردی که قاضی اهل سنت طبق احکام ائمه اطهار^{علیهم‌السلام} حکم می‌دهد، نخواهد بود. به تعبیر دیگر این منع در مورد قضات منصوب و مأذون قابل توجیه نیست؛ زیرا قاضی منصوب توسط حاکم برای امر قضاوت منصوب می‌گردد و چنانچه حاکم و رهبر افرادی غیر مؤمن را به لحاظ علمی و فهم درست قوانین مدون مورد ارزیابی قرار دهد و در نهایت برای امر قضاوت، صالح به رسیدگی تشخیص دهد، دلیلی برای منع آنها از قضاوت به صرف عدم ایمان وجود نخواهد داشت.

۲-۱-۲. آیه ۱۴۱ سوره نساء

بر اساس آیه شریفه «... وَ لَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلاً» (نساء: ۱۴۱)، مؤمنان حق پذیرفتن سلطه کفار را ندارند. آیه شریفه هرگونه تسلط و تفوق غیر مسلمانان بر مسلمانان را نفی می‌کند. از سوی دیگر شکی نیست منصب قضاوت و صدور حکم با تسلط و تفوق بر طرفین دعوا ملازمه دارد و غیر مسلمان نمی‌تواند مسلط به چنین سلطه‌ای باشد (طباطبایی یزدی، ۱۴۲۱، ج ۶، ص ۴۱۷/ سبجانی، ۱۴۱۸، ج ۱، ص ۳۴/ فاضل هندی، ۱۴۱۶، ج ۱۰، ص ۱۷/ مکارم شیرازی، ۱۳۹۳، ج ۴، ص ۲۳۰). چنانچه قاضی کافر منصوب شود، با نفی آیه «لَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلاً» روبه‌رو می‌شود.

از آنجاکه آیه شریفه پیش از ابلاغ آیه ولایت آمده است، می‌توان دریافت منظور از «مؤمنین»، مسلمین است. به تعبیر دیگر تازمانی که آیه ولایت نازل نشده بود، توحید، نبوت و معاد به‌عنوان

اصول سه‌گانه دین بودند و تمامی مجموعه زمانی مقصود است که شریعت بسط می‌یابد؛ پس منظور از ایمان و اسلام پس از واقعه غدیر و ابلاغ امامت حضرت علی علیه السلام، تمامی مجموعه است. درست است که اهل تسنن از لحاظ اعتقادی با شیعیان اختلاف نظر دارند، ولی عنوان مسلمان بر آنها اطلاق دارد و احکام اسلام نسبت به آنها جاری می‌شود؛ در نتیجه در آیه شریفه داخل‌اند. آیه شریفه دسته‌بندی را این‌گونه مطرح می‌کند: مسلمان، منافق، غیر منافق و کافر. اهل تسنن و شیعه هر دو مسلمان‌اند؛ بنابراین پس از آیه اکمال نیز شکی وجود ندارد که آیه ۱۴۱ سوره نساء تسلط کفار بر مسلمانان - اعم از شیعه و سنی - را جایز نمی‌داند.

به‌رغم اختلافات میان قدما و متأخران در مورد اینکه کفر چه مفهومی دارد، کیفیت استدلال به آیه شریفه مذکور ممکن است بدین‌گونه باشد:

اولاً، بر اساس وحدت ملاک یعنی همان ملاکی که یک غیرمسلمان نمی‌تواند بر مسلمان - اعم از شیعه و سنی - ولایت داشته باشد، غیرشیعه نیز نمی‌تواند بر شیعه ولایت داشته باشد. در حقیقت شمول آیه نسبت به مدعا از طریق عقل است و عقل به‌عنوان سندی مستقل در مسئله حضور دارد. مناط و مبنای درک عقل مبنی بر قبح استیلای کفار بر مؤمنان، لزوم حفظ احترام مؤمن و عزت او در مقابل کافر و ناروایی خفت مسلمانان در مقابل کفر و ضرورت احتفاظ بر عقاید اسلامی می‌باشد و نفی آیه شریفه هرگونه سلطه‌ای - اعم از سلطه فیزیکی، ادعایی، استدلالی، حقوقی و... - را شامل می‌شود.

ثانیاً، قاضی برای صدور حکم نیازمند آن است که قوانین را بفهمد، موضوع را تشخیص دهد و حکم را با موضوع انطباق دهد. قاضی غیرمؤمن که نسبت به مبانی و اصول قوانین فقه امامیه آگاهی ندارد و مبانی و روایات اهل بیت علیهم السلام را نمی‌داند یا حتی اگر بداند، آنها را قبول ندارد، صلاحیت قضاوت بر مؤمن را نخواهد داشت؛ چراکه بدون در نظر گرفتن علل وضع حکم، نمی‌توان آن را از هر لحاظ بر موضوع تطبیق داد؛ پس از آنجا که قضاوت و صدور حکم در پرونده‌هایی که اعتقادات قاضی در صدور رأی، دخیل است، موجب سلطه استدلالی و اعتقادی بر طرفین دعواست؛ در نتیجه در قضاوت غیرمؤمن نسبت به مؤمن چون نفی سبیل محقق نمی‌شود، جایز نیست. به‌تعبیر دیگر نظام فکری، سیاسی و اعتقادی در هر نظامی، چهارچوب‌هایی دارد که برای حفظ این چهارچوب‌ها در تلاش است و یکی از راه‌های حفظ چهارچوب‌ها تعیین محدودیت‌ها در حوزه

قضاوت است که نوعی ولایت می‌باشد.

ثالثاً، چنانچه دلیل مستقل عقلی نیز نادیده انگاشته شود، در موارد شک، اصل عدم ولایت غیر مؤمن بر مؤمن جاری می‌شود.

اما استناد به آیه نفی سبیل برای اشتراط ایمان در قاضی قابل مناقشه است؛ زیرا اولاً، چنین استدلالی مبتنی بر قیاس است و بر اساس نظر مشهور اصولیون، قیاس حجت نیست، مگر اینکه منصوص العله باشد (مظفر، ۱۴۲۳، ج ۲، ص ۱۸۲). به عبارت دیگر آیه شریفه ملاکی را برای نفی سبیل بیان نکرده است تا به وجود آن در قاضی اهل سنت قائل شد. ثانیاً، این دلیل اخص از مدعاست و به فرض پذیرش فقط در موردی که طرفین دعوا شیعه باشند، کاربرد دارد. آنچه مسلم است اینکه هرگاه طرفین دعوا اهل سنت باشند، از آنجاکه سبیلی محقق نمی‌شود، صرفاً می‌توان این‌گونه نتیجه گرفت که قضاوت اهل تسنن در دعاوی مرتبط با خویش خصوصاً احوال شخصیه، تخصصاً از موضوع آیه خارج است.

۲-۲. ادله روایی

یکی از ادله‌ای که در مورد اشتراط ایمان قاضی بدان می‌توان تمسک کرد، روایاتی است که از اقامه دعوا در پیشگاه قاضی جائز و غیر مؤمن نهی کرده و مؤمن بودن قاضی را شرط دانسته است.

منظور از ایمان در این شرط، دوازده امامی بودن می‌باشد (اردبیلی، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۳۱):

۱. عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ۞ قَالَ: أَيْمَانُ مُؤْمِنٍ قَدَّمَ مُؤْمِنًا فِي خُصُومَةٍ إِلَى قَاضٍ أَوْ سُلْطَانٍ جَائِرٍ فَقَضَى عَلَيْهِ بِغَيْرِ حُكْمِ اللَّهِ فَقَدْ شَرَكُهُ فِي الْإِثْمِ: عبد الله بن سنان از امام صادق ۞ نقل می‌کند که امام ۞ فرمودند: هر مؤمنی که مؤمن دیگری را در اختلاف و دعوی به نزد قاضی یا سلطانی ستمگر برد و آن قاضی یا سلطان بر خلاف حکم خداوند حکم صادر کند، آن مؤمن شریک گناه آن قاضی است (حرّ عاملی، ۱۴۱۶، ج ۲۷، ص ۱۱).

۲. عَنْ عُمَرَ بْنِ حَنْظَلَةَ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ۞ عَنْ رَجُلَيْنِ مِنْ أَصْحَابِنَا بَيْنَهُمَا مُنَازَعَةٌ فِي دِينٍ أَوْ مِيرَاثٍ فَتَحَاكَمَا إِلَى السُّلْطَانِ أَوْ إِلَى الْقُضَاةِ أَيْجُلُ ذَلِكَ فَقَالَ مَنْ تَحَاكَمَ إِلَيْهِمْ فِي حَقِّ أَوْ بَاطِلٍ فَإِنَّمَا تَحَاكَمَ إِلَى طَاغُوتٍ وَ مَا يُحْكَمُ لَهُ فَإِنَّمَا يَأْخُذُ سُحْتًا وَ إِن كَانَ حَقُّهُ تَابِتًا لِأَنَّهُ أَخَذَهُ بِحُكْمِ الطَّاغُوتِ وَ قَدْ أَمَرَ اللَّهُ أَنْ يَكْفَرَ بِهِ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى يَرْيُدُونَ أَنْ يَتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَ قَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ الْحَدِيثُ: عمر بن حنظله می‌گوید از امام صادق ۞ پرسیدم: میان دو نفر از یاران ما

منازعه‌ای درباره بدهی یا میراث است. آنان نزد قاضیان جهت محاکمه مراجعه کرده بودند، آیا جایز است؟ فرمود: هرکس در مورد دعاوی حق یا دعاوی ناحق به ایشان مراجعه کند، چنان است که به طاغوت مراجعه کرده باشد و هرچه را که به حکم آنها بگیرد، درحقیقت به‌طور حرام می‌گیرد، گرچه آن را که دریافت می‌کند، حق ثابت او باشد؛ زیرا آن را به حکم طاغوت گرفته است، درحالی‌که خداوند امر فرموده است که به آن کافر شوند. خدای تعالی می‌فرماید: می‌خواهند به طاغوت محاکمه برند، در صورتی‌که مأمور بودند به او کافر شوند (همان، ص ۱۳).

بر اساس هردو روایت پیشین، طرح دعوا نزد قضات جور و غیرشيعه نهی شده است و حکم صادره از سوی این قضات، فاقد اعتبار معرفی شده است. آنچه روشن است اینکه روایات مذکور مختص مواردی است که طرفین دعوا یا دست‌کم یکی از طرفین شیعه‌اند. لفظ «مؤمن» در روایت نخست و «مِنْ أَصْحَابِنَا» در روایت دوم مؤید همین مطلب است. همچنین در روایت ابی‌خدیجه آمده است:

قال بعثني أبو عبد الله ﷺ إلى أحد من أصحابنا فقال: قُلْ لَهُمْ: يَا كُمْ، إِذَا وَقَعَتْ بَيْنَكُمْ الْخُصُومَةُ أَوْ تَدَارَى فِي شَيْءٍ مِنَ الْأَخْذِ وَالْعَطَاءِ أَنْ تَحَاكُمُوا إِلَى أَحَدٍ مِنْ هَؤُلَاءِ الْفُسَّاقِ. اجْعَلُوا بَيْنَكُمْ رَجُلًا قَدْ عَرَفَ حَلَالَنَا وَ حَرَامَنَا؛ فَإِنِّي قَدْ جَعَلْتُهُ عَلَيْكُمْ قَاضِيًا. وَ يَا كُمْ أَنْ يُخَاصِمَ بَعْضُكُمْ بَعْضًا إِلَى السُّلْطَانِ الْجَائِرِ...: حضرت صادق ﷺ به من مأموریت دادند که به دوستان‌مان از طرف ایشان این‌گونه پیغام بدهم: مبادا وقتی بین شما خصومت و نزاعی اتفاق می‌افتد، یا در مورد دریافت و پرداخت اختلافی پیش می‌آید، برای محاکمه و رسیدگی به یکی از این جماعت زشت کار مراجعه کنید. مردی را که حلال و حرام ما را می‌شناسد، بین خودتان داور و حاکم سازید؛ زیرا من او را بر شما قاضی قرار داده‌ام و مبادا که بعضی از شما علیه بعضی دیگران به قدرت حاکم جائر شکایت ببرد (طوسی، ۱۴۰۷، ج ۶، ص ۳۰۳).

از لفظ «عَرَفَ» برداشت می‌شود که قاضی باید فی‌الحال، عارف باشد و عبارت «حَلَالَنَا وَ حَرَامَنَا» بیانگر این مطلب است که باید عموم احکام را بدانند و به‌عبارتی قاضی باید به‌اندازه‌ای بداند که در عرف بگویند عارف به حلال و حرام است و کسی قوه عرفان دارد که می‌تواند حلال را از حرام تشخیص دهد. اینکه گفته شده است: «عَرَفَ حَلَالَنَا وَ حَرَامَنَا» بر استغراق عرفی دلالت می‌کند و قاضی باید علم نسبتاً کاملی به احکام داشته باشد، معرفت صرفاً به علم اجتهادی گفته نمی‌شود، بلکه می‌تواند از راه تقلید نیز حاصل گردد (سبحانی، ۱۴۱۸، ج ۳، ص ۳۳). از مضمون روایت دریافت می‌شود که طرفین دعوا باید به قاضی‌ای مراجعه کنند که حلال و حرام را بشناسد تا

بر اساس «بما أنزل الله» صدور حکم صورت بگیرد.

در عین حال این دلیل هم اخص از مدعاست و عنایت به مضمون روایات مذکور نمی‌توان بیان کرد که قاضی باید در همه موارد مؤمن باشد؛ زیرا اولاً، بخشی از روایات مذکور ناظر به تحاکم إلی الطاغوت‌اند و مقصود قضاوت منصوب توسط حاکم جورند. اکنون اگر حاکم اسلامی، شخصی غیر شیعه ولی عارف به احکام شیعه را به قضاوت منصوب کند و قاضی نیز در محدوده اذن و طبق قوانینی که باید بر اساس آن حکم دهد، رسیدگی و حکم کند، تحاکم إلی الطاغوت صورت نگرفته است. ثانیاً، قاضی غیر شیعه زمانی که طرفین یا یکی از طرفین دعوا شیعه‌اند و او نسبت به احکام شیعه آگاهی ندارد تا بر اساس آنها به صدور حکم مبادرت ورزد. به عبارت دیگر میان شیعه نبودن قاضی و عدم آگاهی وی از مبانی شیعه، ملازمه‌ای وجود ندارد. در نهایت می‌توان این‌گونه بیان کرد که نهی کردن روایت از رفتن نزد قضاوت غیر مؤمن تا زمانی است که فرد شیعه‌مذهب، خود خواستار این باشد که قضاوت خویش را نزد فرد سنی‌مذهب ببرد، ولی زمانی که قاضی اهل تسنن توسط امام یا نائب امام برای امر قضاوت منصوب گردد و تحت اشراف امام یا نائب امام قرار گیرد، قضاوت او بر شیعه با اشکال پیشین روبه‌رو نیست. ثالثاً، قدر متیقن روایت آن است که عبارت‌هایی همچون «إِجْعَلُوا بَيْنَكُمْ زُجَلًا قَدْ عَرَفَ حَالَئَنَا وَ حَرَامَنَا» و «فَإِنِّي قَدْ جَعَلْتُهُ عَلَيْكُمْ قَاضِيًا» دال بر این مطلب‌اند که هرگاه دو طرف دعوا شیعه نباشند، مشمول این دسته از روایات نیستند و شرطیت ایمان در قاضی ضروری نیست؛ در نتیجه قضاوت اهل سنت در مناطق سنی‌نشین که طرفین دعوا اهل تسنن‌اند و در احوال شخصی خودشان در صورتی که مصلحت اقتضا نماید، بلا اشکال است. چه بسا قاضی اهل سنت در مقایسه با قاضی شیعه نسبت به مسائل احوال شخصی اهل سنت از آگاهی بیشتری برخوردار است و همچنین نسبت به مبانی و اصول مرتبط با احوال شخصی خود تسلط بیشتری دارد.

۳. ادله عدم اشتراط ایمان در قاضی

ادله شرطیت ایمان در قاضی در قسمت پیش بررسی شد. گفتنی است ایراد خدشه بر ادله‌ای که مؤمن بودن قاضی را شرط می‌دانند، اثبات‌کننده تصدی منصب قضاوت توسط غیر مؤمن نیست و اثبات منصب قضاوت برای غیر مؤمن به ادله جداگانه نیاز دارد. به تعبیر دیگر اصل عدم ولایت افراد

بر یکدیگر حاکم است و حکم هیچ‌کس در حق دیگری نافذ نیست، مگر اینکه ادله عقلی یا نقلی بر نفوذ حکم شخص اقامه گردد (موسوی گلپایگانی، ۱۴۲۶، ج ۱، ص ۲۳/ موحدی محب، ۱۳۸۸، ص ۱۲۹)؛ به‌همین دلیل چنانچه شرایط قضاوت در یک نفر وجود داشته باشد، باعث ولایت او بر قضاوت نمی‌شود، بلکه از جانب امام یا نماینده ایشان باید منصوب گردد (انصاری، ۱۴۱۵، ص ۴۵/ فاضل هندی، ۱۴۱۶، ج ۱۰، ص ۵).

در این بخش ادله‌ای که بر امکان اثبات ولایت برای قضاوت اهل سنت دلالت می‌کند، بررسی می‌شود.

آنچه مسلم است اینکه خداوند در آیات قرآن کریم بر نتیجه حکم قضایی تأکید کرده است و بر قضاوت به‌حق و عادلانه تأکید دارد؛ از جمله آیاتی که در این باره قابل استناد است، عبارت‌اند از:

۱. سَمَّاعُونَ لِلْكَذِبِ أَكَالُونَ لِلْسُّحْتِ فِإِنْ جَاؤَكَ فَاحْكُم بَيْنَهُمْ أَوْ أَعْرِضْ عَنْهُمْ وَ إِنْ تُعْرِضْ عَنْهُمْ

فَلَنْ يَضُرُّوكَ شَيْئاً وَ إِنْ حَكَمْتَ فَاحْكُم بَيْنَهُمْ بِالْقِسْطِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ: خوب گوش

می‌دهند تا دروغ‌سازی نکنند، مرتکب گناهان رسوایی می‌شوند؛ پس اگر نزد تو آمدند یا بین‌شان

داوری کن یا اعراض کن. اگر اعراض کنی، ضرری به تو نمی‌زنند و اگر قرار است بین‌شان

داوری کنی، به‌عدالت داوری کن، همانا خدا دادگران را دوست دارد (مانده: ۴۲).

۲. فَاحْكُم بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ ... وَ إِنْ احْكُم بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ ... میان آنها به فرمان خدا حکم

کن (مانده: ۴۸-۴۹).

۳. قَالَ رَبِّ احْكُم بِالْحَقِّ وَ رَبُّنَا الرَّحْمَنُ الْمُسْتَعَانُ عَلَىٰ مَا تَصِفُونَ: [پیامبر ﷺ] گفت: پروردگارا!

به‌حق حکم کن و پروردگار ما خدای رحمان است و درباره آنچه شما توصیف می‌نمایید، باید

از او کمک خواست (انبیاء: ۱۱۲).

۴. يَا دَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ ... ای داود! همانا ما تو را در

زمین جانشین قرار دادیم، پس میان مردم به‌حق داوری کن (ص: ۲۶).

۵. إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ ...

خداوند به شما فرمان می‌دهد که امانت‌ها را به صاحبانش بدهید و هنگامی که میان مردم

داوری می‌کنید، به‌عدالت داوری کنید ... (نساء: ۵۸).

برای عدم شرطیت ایمان ممکن است این‌گونه استدلال کرد که باتوجه به اطلاق آیات پیش‌گفته

می‌توان دریافت که برآیند و نتیجه حکم قضایی مهم است. تأکید در آیات قرآنی بر قضاوت به‌حق

و عادلانه بوده و قضاوت به‌حق و قسط، همان قضاوت بر اساس شریعت اسلام است؛ در نتیجه

قضاوت اهل سنت نسبت به دعاوی و دست‌کم قضاوت آنها نسبت به دعاوی که طرفین اهل سنت‌اند و به‌ویژه نسبت به احوال شخصیه خود با مانعیتی روبه‌رو نخواهد بود. ایرادی که بر چنین استدلالی وارد است اینکه در قرآن کریم تأکید نشده که حکم باید از چه کسی صادر شود و به عبارتی تأکید بر فرآیند صدور حکم انجام نشده است، از آن‌رو که قرآن کریم در مقام بیان شرایط قاضی نبوده است، بلکه نصوص دیگر، شرایط قاضی را بیان می‌کنند. به تعبیری در صورتی می‌توان به اطلاق تمسک کرد که مقدمات حکمت فراهم باشد؛ یکی از مقدمات حکمت آن است که متکلم در مقام بیان باشد، حال آنکه در آیات مذکور، شارع در مقام بیان شرایط قاضی نیست.

همچنین در روایت دیگری امام صادق علیه السلام صرف نظر از قضاوت به حق و عادلانه، می‌فرماید:

الْقَضَاءُ أَرْبَعَةٌ ثَلَاثَةٌ فِي النَّارِ وَ وَاحِدٌ فِي الْجَنَّةِ رَجُلٌ قَضَى بِجَوْرِ وَ هُوَ يَعْلَمُ فَهُوَ فِي النَّارِ وَ رَجُلٌ قَضَى بِجَوْرِ وَ هُوَ لَا يَعْلَمُ فَهُوَ فِي النَّارِ وَ رَجُلٌ قَضَى بِحَقٍّ وَ هُوَ يَعْلَمُ فَهُوَ فِي الْجَنَّةِ: طبق روایت مذکور قضات به چهار گروه تقسیم می‌شوند: سه گروه در آتش و یک گروه در بهشت‌اند. مردی که ناآگاهانه به ستم حکم کند، به دوزخ رود و مردی که ناآگاهانه به ستم حکم کند نیز در دوزخ است و مردی که ناآگاهانه به حق حکم کند، راهی دوزخ شود و مردی که آگاهانه به حق حکم نماید، به بهشت رود (مجلسی، ۱۴۱۰، ج ۷۵، ص ۲۴۷/کلینی، ۱۳۶۳، ج ۷، ص ۴۰۷/حرانی، ۱۳۶۳، ج ۲، ص ۳۶۵).

باتوجه به فحوای روایت حتی اگر قضاوت به صورت عادلانه صورت پذیرد، اما به دلیل عدم وجود جهت صدوری صحیح، چنین قضاوتی موجب مسئولیت قاضی است. قدر متیقن روایت این است که چون قاضی اهل تسنن در احوال شخصیه خود علم و آگاهی بیشتری نسبت به قاضی شیعه دارد، پس قضاوت آنها صرفاً در احوال شخصیه خود جایز است.

از سوی دیگر قائلان به عدم اشتراط ایمان استدلال می‌کنند که برخی شروط موضوعیت دارند؛ مثل شرطیت بلوغ یا توانایی جسمی، در حالی که برخی شروط طریقیّت دارند. چنانچه شرطی موضوعیت داشته باشد، جزء شرایط صدور حکم قضایی قرار می‌گیرد. در سیستم قضایی ای که قاضی نمی‌خواهد اجتهاد کند، بلکه صرفاً می‌خواهد بر اساس قانون عمل نماید، در این فرض نمی‌توان گفت شرط ایمان موضوعیت دارد.

چنین دیدگاهی قابل نقد است؛ زیرا فهم قانون در دو سطح قابل بررسی می‌باشد: نخست، فهم

نظام حقوقی و دیگری فهم متون حقوقی. فهم هر نظام حقوقی در پرتو فهم مبانی و اصول تشکیل‌دهنده آن است و این غیر از فهم مفاهیم موضوعه است. فهم قوانین موضوعه روشی منطقی می‌طلبد. فهم نظام حقوقی مرتبه‌ای بالاتر و کلی‌تر است و آن فهم اصول و مبانی تشکیل‌دهنده حقوق است، ولی فهم متون قانونی بدون در نظر گرفتن کل نظام حقوقی، فهمی ناقص خواهد بود؛ چراکه فهم صحیح ازسویی بر منطق تفسیر حقوقی متکی است و ازسوی دیگر در جهت مبانی و اصول کلی نظام حقوقی می‌باشد. فهم قوانین موضوعه کشورمان در پرتو اصول تفسیری فقه امامیه است. در پرونده‌های متعدد ممکن است درباره برخی مسائل، قانون ساکت یا دارای ابهام باشد و قاضی برای پُر کردن خلأهای قانون، از طریق منابع فقهی و فتاوا و نیز با استفاده از آرای قضایی و حقوقی که در بسیاری موارد برگرفته از فقه و قواعد فقهی است، به اصدار حکم بپردازد. همان‌گونه که اصل ۱۶۷ قانون اساسی مقرر می‌دارد: «قاضی موظف است کوشش کند حکم هر دعوا را در قوانین مدونه بیابد و اگر نیابد، به استناد به منابع معتبر فقهی اسلامی یا فتاوی معتبر حکم قضیه را صادر نماید»؛ بنابراین فهم نظام حقوقی و متون حقوقی اعم از قوانین و دیگر منابع، برای کسی که می‌خواهد مسلط به قانون و حقوق یک کشور باشد تا به‌عنوان قاضی آن را در دستگاه‌های قضایی اجرا نماید، از ملزومات است. فهم قوانین مبتنی بر نظر مشهور فقهی در گرو فهم صحیح فتاوا و مبانی و اصول مربوط به این قوانین است. همچنین می‌توان گفت از آنجاکه اصل اولی بر موضوعیت‌داشتن ایمان است، چنانچه در موضوعیت یا طریقین‌داشتن ایمان شکی حاصل گردد، ایمان را به‌عنوان شرطی که موضوعیت دارد، باید پذیرفت.

نتیجه

ادله قائلان به اشتراط و عدم اشتراط ایمان در قاضی به‌اجمال بررسی شد. از میان ادله قائلان به اشتراط ایمان در قاضی، آیات قرآنی نمی‌توانند اثبات‌کننده شرطیت ایمان در قاضی باشند؛ زیرا اولاً، آیه ۶۰ سوره نساء که در مذمت رجوع به طاغوت است، بر منع قضاوت غیرمؤمن بر مؤمن دلالت ندارد و قاضی شدن غیرمؤمن، مصداق تحاکم الی الطاغوت نیست و بر اساس نظر مفسران شیعه، اهل سنت به‌عنوان طاغوت محسوب نمی‌شوند؛ ثانیاً، آیه نفی سبیل بر اشتراط ایمان در قاضی دلالتی ندارد؛ زیرا آیه شریفه بر اشتراط اسلام در قاضی دلالت دارد و ارتباطی با ما نحن فیه

ندارد و تسری دادن حکم آن به شخص غیر مؤمن، قیاس است که طبق نظر مشهور اصولیون، اعتباری ندارد. همچنین نمی‌توان وحدت ملاک گرفت و ملاکی که یک کافر نمی‌تواند بر مسلم ولایت داشته باشد را در عدم ولایت سنتی بر شیعه جاری دانست. به‌طور کلی می‌توان دریافت که آیات قرآنی همچون نهی از رجوع به طاغوت، نفی سبیل و... بر اشتراط ایمان در قاضی دلالتی ندارند.

از سوی دیگر ممکن است بگوییم روایاتی که از رفتن به سوی قضات غیر شیعه نهی کرده‌اند، در واقع ابتدا به ساکن از رفتن به سمت قضات غیر شیعی نهی کرده‌اند، ولی بر منع نصب چنین قضاتی توسط امام و نائب امام دلالتی ندارد. در واقع زمانی که قاضی اهل تسنن توسط امام یا نائب امام برای امر قضاوت منصوب گردد و تحت اشراف امام یا نائب امام قرار گیرد، قضاوت او بر شیعه با اشکال روبه‌رو نیست. به عبارت دیگر قاضی منصوب توسط حاکم برای امر قضاوت منصوب می‌گردد و حال آنکه در سیستم قضایی فعلی که قضات به‌عنوان قاضی منصوب محسوب می‌شوند، چنانچه حاکم اسلامی افرادی غیر مؤمن را به‌لحاظ علمی و فهم درست قوانین مدون مورد ارزیابی قرار دهد و در نهایت برای امر قضاوت، صالح به رسیدگی تشخیص دهد، دلیلی برای منع آنها از قضاوت وجود نخواهد داشت. در مجموع آنچه مقاله حاضر بر آن تأکید می‌کند اینکه آیات قرآن کریم نفیاً یا اثباتاً بر اشتراط ایمان در قاضی دلالت ندارد. البته بررسی ادله دیگر از جمله روایات، اجماع و... مجال دیگری می‌طلبد.

منابع

١. ابن ادريس، محمد بن احمد؛ السرائر لتحريير الفتاوى؛ ج ١، ج ٢، قم: مؤسسه نشر اسلامي، ١٤١٠ق.
٢. ابن حيون، نعمان بن محمد؛ دعائم الإسلام؛ ج ٢، ج ٢، قم: مؤسسه آل البيت، ١٣٨٥.
٣. ابن منظور، محمد بن مكرم؛ لسان العرب؛ ج ١ و ١٢، ج ٣، بيروت: دارالفكر، ١٤١٤ق.
٤. اردبيلي، عبدالكريم؛ فقه القضاء؛ ج ١، ج ٢، قم: مؤسسة النشر لجامعة المفيد، ١٣٨١.
٥. انصاري، مرتضى بن محمد امين؛ القضاء والشهادات؛ قم: مجمع الفكر الإسلامي، ١٤١٥ق.
٦. حرّ عاملي، محمد بن حسن؛ تفصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة؛ ج ٢٧، قم: مؤسسه آل البيت، لإحياء التراث، ١٤١٦ق.
٧. حرّاني، ابن شعبه؛ تحف العقول؛ ج ٢، قم: مؤسسة النشر الإسلامي، ١٣٦٣.
٨. سبحاني، جعفر؛ نظام القضاء والشهادة في الشريعة الإسلامية الغراء؛ ج ١ و ٣، قم: مؤسسه امام صادق، ١٤١٨ق.
٩. طباطبائي يزدي، سيد محمد كاظم؛ العروة الوثقى (محشى)؛ ج ٦، قم: مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤٢١ق.
١٠. طباطبائي، سيد محمد حسين؛ الميزان في تفسير القرآن؛ ج ٤ و ١٩، ج ٥، قم: دفتر انتشارات اسلامي، ١٣٧٤.
١١. طبرسي، فضل بن حسن؛ مجمع البيان في تفسير القرآن؛ ج ٢ و ٣، ج ٣، تهران: ناصر خسرو، ١٣٧٢.
١٢. طوسي، محمد بن حسن؛ التبيان في تفسير القرآن؛ ج ٢ و ٣، بيروت: دار إحياء التراث العربي، [بي تا].
١٣. —؛ الخلاف؛ ج ٦، قم: دفتر انتشارات اسلامي، ١٤٠٧ق.
١٤. عاملي (شهيد ثاني)، زين الدين بن علي؛ مسالك الأفهام؛ ج ٥ و ١٣، قم: مؤسسة المعارف الإسلامية، ١٤١٤ق.
١٥. فاضل مقداد، مقداد بن عبد الله؛ كنز العرفان في فقه القرآن؛ ج ٢، تهران: مرتضوى، ١٣٧٣.

۱۶. فاضل هندی، محمد بن حسن؛ كشف اللثام والإبهام عن قواعد الأحكام؛ ج ۱۰، قم: مؤسسة النشر الإسلامي، ۱۴۱۶ق.
۱۷. کلینی، محمد بن یعقوب؛ الکافی؛ ج ۷، چ ۵، تهران: دارالکتب الإسلامیه، ۱۳۶۳.
۱۸. مجلسی، محمد باقر؛ بحار الأنوار؛ ج ۲۳ و ۷۵، بیروت: مؤسسة الطبع والنشر، ۱۴۱۰ق.
۱۹. —؛ حق الیقین؛ ج ۲، [ابی جا]: کانون پژوهش، ۱۳۸۱.
۲۰. محمدی ری شهری، محمد؛ میزان الحکمة؛ ترجمه حمیدرضا شیخی؛ ج ۶، قم: دارالحدیث، ۱۳۸۴.
۲۱. مظفر، محمد رضا؛ اصول فقه؛ ج ۲، قم: مؤسسه نشر اسلامی، ۱۴۲۳ق.
۲۲. مکارم شیرازی، ناصر؛ تفسیر نمونه؛ ج ۴ و ۱۹، تهران: دارالکتب الإسلامیه، ۱۳۹۳.
۲۳. موحدی محب، مهدی؛ «اجتهاد قاضی در نظام قضایی ایران»، مجله مطالعات فقه و حقوق اسلامی؛ ش ۱، بهمن ۱۳۸۸، ص ۱۲۵-۱۴۵.
۲۴. موسوی گلپایگانی، سید محمد رضا؛ القضاء والشهادات؛ قم: سید علی حسینی میلانی، ۱۴۲۶ق.

مستندات قرآنی حجیت اقرار با رویکرد نقد آرای مخالف

حجت‌الله فتاحی*

چکیده

مقاله حاضر حجیت اقرار از منظر قرآن کریم را بررسی کرده است و درصدد پاسخ به این پرسش است که آیا حجیت اقرار از آیات قرآن کریم قابل استفاده است یا خیر؟ در صورت اثبات حجیت اقرار با قرآن، چه تأثیری در فقه دارد؟ به نظر برخی فقها آیات قرآن کریم بر حجیت اقرار دلالتی ندارد و برخی دیگر معتقدند در آیات متعدد به موضوع اقرار پرداخته شده است و دلالت آیات قرآن بر حجیت اقرار، تام است. در پژوهش حاضر با مطالعه آیات مرتبط و دسته‌بندی آیات دال بر حجیت اقرار به هفت گروه و بررسی استدلال‌های طرفین و با رجوع به منابع متعدد فقهی و تفسیری این نتیجه حاصل شده است که حجیت اقرار از آیات قرآن کریم قابل استفاده می‌باشد. در صورت اثبات حجیت اقرار با آیات قرآن، می‌توان از اطلاعات آیات استفاده کرد، در حالی که اگر دلیل اثبات، بنای عقلا باشد، به‌عنوان یک دلیل لئی قابل اطلاق‌گیری نخواهد بود و ثمره دوم اینکه اگر دلیل اثباتی اقرار بنای عقلا باشد، بنای عقلا در حجیت اقرار ممکن است در ادوار زمانی گوناگون متفاوت شود و با این تغییرات، قلمرو حجیت اقرار نیز متفاوت می‌شود. مقاله حاضر در استناد به برخی آیات و دسته‌بندی آیات دال بر حجیت اقرار، همچنین در نحوه استدلال به آیات و نیز در نقد آرای مخالف، دارای نوآوری می‌باشد. روش تحقیق از جهت جمع‌آوری مطالب، کتابخانه‌ای و از نظر محتوا توصیفی و تحلیلی است.

واژگان کلیدی: حجیت، اقرار، اعتراف، بنای عقلا.

* استادیار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی و عضو انجمن فقه و حقوق اسلامی حوزه (fathiamoli@yahoo.com).

مقدمه

یکی از مهم‌ترین ادله اثباتی که در همه دعاوی حقوقی و کیفری جریان دارد و از آن به سید ادله یاد می‌شود، اقرار است. اقرار یکی از قدیمی‌ترین ادله اثباتی است و در غالب ملل و نحل، دلیل و حجت است (نراقی، ۱۴۱۷، ص ۴۸۷)؛ چه بسا میزان اعتبار و نحوه حجیت متفاوت باشد. بی‌شک در فقه اسلامی و حقوق ایران نیز حجیت و دلیل برای اثبات دعاوی حقوقی و کیفری است. اگرچه در مورد موضوعیت اقرار یا طریقی بودن اقرار مباحثی مطرح است، ولی از نظر فقه اسلامی و قوانین ایران، اقرار علیه مقرّر دلیل و حجت می‌باشد، مگر آنکه قاضی علم به کذب اقرار داشته باشد و عدم تطبیق اقرار بر واقعیت خارجی احراز شود؛ بر خلاف دیدگاهی که معتقد است اقرار حجت نیست، مگر موجب اقناع وجدانی قاضی شود.

یکی از مسائلی که در مورد حجیت اقرار مورد بحث است اینکه آیا آیات قرآن بر حجیت اقرار دلالت دارد یا خیر؟ به نظر برخی فقها آیات قرآن بر حجیت اقرار دلالتی ندارد و به نظر برخی دیگر از فقها دلالت آیات قرآن بر حجیت اقرار، تام است. در مقاله حاضر آیات مرتبط و استدلال‌های طرفین مورد مطالعه و بررسی قرار خواهد گرفت.

فقها غالباً در کتب قواعد فقهی، ذیل قاعده اقرار به بررسی ادله اقرار از جمله آیات مرتبط با قاعده اقرار پرداخته‌اند و برخی مقالات نیز در این باره منتشر شده است که می‌توان به مقاله «بررسی دلیل اقرار در قرآن و حقوق مدنی» نوشته زهرا منتظری، سیدمحمد موسوی بجنوردی و سیدمحمدصادق موسوی اشاره کرد. رویکرد و نتیجه مقاله مذکور پذیرش دیدگاه قائلان به عدم دلالت آیات قرآن کریم بر حجیت اقرار است که بر خلاف نتایج مقاله حاضر است؛ ضمن اینکه مقاله حاضر، منحصر به حقوق مدنی نیست.

فقها برای حجیت اقرار به کتاب، سنت، اجماع و سیره عقلا استناد کرده‌اند (همان/ اردبیلی، ۱۴۱۶، ج ۹، ص ۳۸۵/ مراغی، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۶۳۰-۶۳۱). در مقاله حاضر موضوع بحث فقط حجیت اقرار از منظر قرآن کریم با بررسی دیدگاه موافقان و مخالفان است.

«اقرار» مصدر باب افعال از ماده «ق-ر-ر» و در لغت عرب در صیغه ثلاثی مجرد آن به معنای استقرار (فراهیدی، ۱۴۱۰، ج ۵، ص ۲۱-۲۲/ ابن منظور، ۱۴۰۵، ج ۵، ص ۸۴) و در باب افعال ضد انکار (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۶، ص ۸/ حمیری، ۱۴۲۰، ج ۸، ص ۵۳۳۲) و به معنای اثبات چیزی (زبیدی، ۱۴۱۴، ج ۷،

ص ۳۸۱/حمیری، ۱۴۲۰، ج ۸، ص ۵۳۳۳)، اعتراف به چیزی (فراهیدی، ۱۴۱۰، ج ۵، ص ۲۲/صاحب‌بن‌عباد، ۱۴۱۴، ج ۵، ص ۲۰۷/جوهری، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۷۹۰) و اذعان به حق است (زبیدی، ۱۴۱۴، ج ۷، ص ۳۸۱).
 اقرار در اصطلاح فقهای شیعه (طوسی، ۱۳۵۱، ج ۲، ص ۳۶۹/ابن‌حمزه طوسی، ۱۴۰۸، ص ۲۸۳/
 ابن‌ادریس حلی، ۱۴۱۰، ج ۲، ص ۵۰۵/خمینی، [بی‌تا]، ج ۲، ص ۴۹) و اهل تسنن (رافعی، ۱۴۱۸، ج ۱۱،
 ص ۸۹/نوی، [بی‌تا]، ج ۴، ص ۳/انصاری، ۱۴۱۸، ج ۱، ص ۳۸۱) به معنای اخبار قطعی به وجود حقی لازم
 در سابق به زیان خود یا نفی حق از خود است.

ماده ۱۲۵۹ ق.م. در تعریف اقرار مقرر می‌دارد: «اقرار عبارت از اخبار بحقی است برای غیر بر
 ضرر خود». این تعریف در حقوق کیفری جامع و مانع نیست؛ مثلاً اگر کسی اقرار به زنا کند،
 اخبار بحقی برای غیر نمی‌کند؛ بنابراین در ماده ۱۶۴ ق.م.ا. در تعریف اقرار آمده است: «اقرار
 عبارت از اخبار شخص به ارتکاب جرم از جانب خود است».

اقرار اخبار است و از مقوله انشا نیست. رکن اصلی اقرار، هم در امور مدنی و هم در امور
 کیفری این است که شخص به امری به ضرر خویش خبر می‌دهد، در امور کیفری اعتراف می‌کند
 که مرتکب جرم گردیده است و در امور مدنی اذعان می‌کند که دیگری حقی بر عهده او دارد. اخبار
 باید به امری قطعی باشد و فرضاً در امور کیفری به ارتکاب قطعی جرم در گذشته یا زمان حال باشد
 و اخبار به ارتکاب جرم در آینده موجب مجازات نیست؛ چون هنوز جرمی واقع نشده و قصاص
 قبل از جنایت ممنوع است؛ بنابراین اقرار، خبر دادن جرمی به ضرر خویش است. اخبار و
 اطلاع‌دادن از ارتکاب جرم توسط دیگران به هیچ‌عنوان اقرار تلقی نمی‌شود و اگر دیگران را به‌عنوان
 شریک و همدست خود در ارتکاب جرم معرفی نماید، فقط نسبت به خودش اقرار محسوب
 می‌شود و اثری نسبت به دیگران ندارد.

۱. دیدگاه‌های فقهی

در متون فقهی به آیات متعددی از قرآن کریم برای حجیت اقرار استناد شده است (علامه حلی،
 ۱۴۱۴، ج ۱۵، ص ۲۳۶/محقق اردبیلی، ۱۴۱۶، ج ۹، ص ۳۸۵/خوانساری، ۱۳۵۵، ج ۵، ص ۳۵). در مقابل
 به‌نظر برخی فقها آیات قرآن دلالتی بر اثبات حجیت اقرار ندارد (بجنوردی، ۱۴۱۹، ج ۳، ص ۴۸-۵۰/
 فاضل لنکرانی، [بی‌تا]، ص ۶۴) و به‌تعبیر برخی در قرآن آیه‌ای که بتوان از آن حجیت قاعده اقرار را با

مدلول عام - هم نسبت به مقرّر و هم نسبت به نفس اقرار - استنباط کرد، وجود ندارد (محقق داماد، ۱۴۰۶، ج ۳، ص ۱۲۳).

۲. مستند قرآنی حجیت اقرار

در مجموع آیات مرتبط با حجیت اقرار به هفت گروه تقسیم می‌شوند که در ادامه دلالت آن بر حجیت اقرار بررسی خواهد شد.

۲-۱. آیات مرتبط با شهادت بر نفس

از آیاتی که برخی فقها برای حجیت اقرار بدان استناد کرده‌اند، آیه ۱۳۰ سوره انعام و آیه ۳۷ سوره اعراف است. در این آیات به شهادت بر نفس تصریح شده است. آیه ۱۳۰ سوره انعام می‌فرماید: «وَشَهَدُوا عَلٰی اَنْفُسِهِمْ: آنان بر زبان خویش گواهی دادند». در آیه ۱۳۵ سوره نساء نیز به شهادت بر نفس، فرمان داده شده و آمده است: «كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلّٰهِ وَلَوْ عَلَى اَنْفُسِكُمْ اَوْ الْوَالِدَيْنِ وَالْاَقْرَبِينَ: قیام به قسط کنید، برای خدا شهادت دهید، اگرچه [این گواهی] به زبان خود شما، یا پدر و مادر و نزدیکان شما باشد». فقهای متعددی از قدما (طوسی، ۱۴۰۷، ج ۳، ص ۳۶۸/ طوسی، ۱۳۵۱، ج ۳، ص ۱/ فاضل مقداد، ۱۴۱۹، ج ۲، ص ۸۶/ راوندی، ۱۴۰۵، ج ۲، ص ۳۲۱-۳۲۲/ ابن زهره حلبی، ۱۴۱۷، ص ۲۷۰/ ابن ادریس حلی، ۱۴۱۰، ج ۲، ص ۴۹۹)، متأخران (علامه حلی، ۱۴۱۴، ج ۱۵، ص ۲۳۶/ محقق اردبیلی، ۱۴۱۶، ج ۹، ص ۳۸۵/ فیض کاشانی، [بی‌تا]، ج ۳، ص ۱۵۷/ نجفی، ۱۳۶۶، ج ۳۵، ص ۳) و معاصران (خوانساری، ۱۳۵۵، ج ۵، ص ۳۵/ روحانی، ۱۴۱۲، ج ۲۰، ص ۲۰۵) به آیات مذکور برای حجیت اقرار استناد کرده‌اند، بدین بیان که شهادت بر نفس به معنای اقرار است. به تصریح برخی فقها آیه اخیر دلیل بر حجیت اقرار در قرآن کریم است. شهید ثانی می‌نویسد:

والأصل فيه من الكتاب قوله تعالى كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلّٰهِ وَلَوْ عَلَى اَنْفُسِكُمْ فسر شهادة المرء على نفسه بالإقرار: دلیل اصلی بر حجیت اقرار از قرآن مجید آیه «كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلّٰهِ وَلَوْ عَلَى اَنْفُسِكُمْ» است و شهادت شخص بر نفسش به اقرار تفسیر شده است (شهید ثانی، ۱۴۱۳، ج ۱۱، ص ۷).

در مقابل برخی فقها دلالت این دسته از آیات را بر حجیت اقرار، ردّ کرده‌اند و معتقدند آیه اخیر ظهور بر وجوب شهادت دارد؛ هرچند به ضرر انسان باشد و بداند نفس ادای این شهادت

- مثلاً از سوی مشهود علیه - موجب ایراد آسیب بر او می‌شود و دلالتی بر حجیت اقرار ندارد.

محقق بجنوردی می‌نویسد:

و أما الآية الثالثة (كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَىٰ أَنْفُسِكُمْ)، فتقريب الاستدلال بما أن أمره تعالى بكونهم شهداء لله ولو على أنفسهم ملازم مع وجوب قبول تلك الشهادة التي على النفس و هذا معناه نفوذ إقراره على نفسه. و فيه: أن ظاهر الآية وجوب أداء الشهادة و حرمة كتمانها ولو كانت على أنفسهم و هذا لا يدل على أزيد من وجوب قبول شهادة المؤمنين و إن كانت على أنفسهم إذا كانت واجدة لشرائط وجوب قبول الشهادة من التعداد والعدالة، فلا ربط لها بنفوذ إقرار العاقل على نفسه و إن كان فاسقا...: آیه سوم « كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَىٰ أَنْفُسِكُمْ » تقریب استدلال به این آیه برای حجیت اقرار به این گونه است که امر خداوند به اینکه گواه و شاهد برای [رضای] خدا باشند، هر چند این شهادت به ضرر خودشان باشد، بر وجوب قبول آن شهادت بر نفس ملازمه دارد و این به معنای نافذ بودن اقرار بر مقرر است، لکن این استدلال اشکال دارد؛ چون ظهور آیه وجوب ادای شهادت و حرمت کتمان شهادت است، هر چند شهادت به ضررشان باشد و آیه بیش از وجوب قبول شهادت مؤمنان هر چند بر علیه خودشان باشد، دلالتی ندارد، آن هم در صورتی که شرایط شهادت از جمله تعداد شهود و عدالت شهود وجود داشته باشد؛ بنابراین آیه ربطی به نفوذ اقرار علیه خودش هر چند فاسق باشد، ندارد (بجنوردی، ۱۴۱۹، ج ۳، ص ۴۹-۵۰/ نیز ر.ک: فاضل لنکرانی، [بی تا]، ص ۶۵-۶۶/ محقق داماد، ۱۴۰۶، ج ۳، ص ۱۲۲).

به نظر می‌رسد این برداشت وجوب شهادت بر نفس و حرمت کتمان شهادت، منافاتی بدین معنا ندارد که یکی از مصادیق شهادت بر نفس، اقرار باشد و غالباً نیز شهادت بر نفس به معنای اقرار است؛ یعنی فرد بر مطلبی به ضرر خویش خبر می‌دهد و اعتراف می‌کند. استظهار فقها در ادوار گوناگون از آیات مذکور نیز مؤید این است که یکی از مصادیق شهادت بر نفس، اقرار است. مفسرانی از شیعه و سنی همچون ابوالفتوح رازی، قرطبی، بیضاوی، کاشانی، مشهدی، حقی برسوی و آلوسی معتقدند شهادت بر نفس در آیه مذکور به معنای اقرار است. در تفسیر *روح الجنان* و *روح الجنان* آمده است: «اگر گویند: کسی بر خویشتن گواهی چگونه دهد، گوئیم معنای گواهی بر خود اقرار باشد؛ يقال: شهد علی نفسه بكذا إذا اقر به علیها و نظیره قوله: شاهدين علی أنفسهم بِالْكَفْرِ» (ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸، ج ۶، ص ۱۴۶). قرطبی می‌نویسد: «شهادت مرد بر نفسش به معنای اقرار حقوق دیگران بر نفس است» (قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۵، ص ۴۱۰). بیضاوی می‌نویسد:

وَلَوْ عَلَىٰ أَنْفُسِكُمْ وَلَوْ كَانَتِ الشَّهَادَةُ عَلَىٰ أَنْفُسِكُمْ بَأَنْ تَقْرُوا عَلَيْهَا، لِأَنَّ الشَّهَادَةَ بَيَانٌ لِلْحَقِّ سِوَاءَ كَانَتْ عَلَيْهِ أَوْ عَلَىٰ غَيْرِهِ: اگرچه به ضررتان باشد و اگر شهادت به ضررتان باشد، بدین معناست که اقرار کند بر ضرر خودش؛ چون شهادت بیان حق است، فرقی نمی‌کند علیه خودش باشد یا علیه دیگری (بیضاوی، ۱۴۱۸، ج ۲، ص ۱۰۲).

برخی دیگر از مفسران نیز بر این امر تصریح کرده‌اند (کاشانی، ۱۳۳۶، ج ۳، ص ۱۳۳ / مشهدی، ۱۳۶۸، ج ۳، ص ۵۶۱ / حقی بروسوی، [بی‌تا]، ج ۲، ص ۳۰۱ / آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۳، ص ۱۶۲)؛ همچنان‌که فقها روایت امام صادق علیه السلام را که می‌فرماید: «لَا أَقْبَلُ شَهَادَةَ الْفَاسِقِ إِلَّا عَلَىٰ نَفْسِهِ: قبول نمی‌کنم شهادت فاسق را مگر علیه خودش» (کلینی، ۱۳۶۳، ج ۷، ص ۳۹۵) به معنای اقرار بر نفس معنا کرده‌اند و آن را یکی از ادله حجیت اقرار دانسته‌اند (بحرانی، ۱۴۱۰، ج ۲، ص ۳ / نجفی، ۱۳۶۶، ج ۳، ص ۳۵). محقق بجنوردی نیز می‌نویسد: «و هذا الخبر يدل على نفوذ الإقرار على النفس و إن كان فاسقاً: این روایت دلالت بر این دارد که اقرار هرکس بر ضررش نافذ است، هرچند که مقرر فاسق باشد» (بجنوردی، ۱۴۱۹، ج ۳، ص ۴۸).

۲-۲. آیات مرتبط با اعتراف به گناه

یکی از این آیات، آیه ۱۱ سوره ملک می‌باشد. در آیه مذکور آمده است: «فَاعْتَرَفُوا بِذُنُوبِهِمْ: پس به گناهان‌شان اعتراف کردند». در آیات دیگری همانند این آیه، موضوع اعتراف به گناه آمده و به این دسته از آیات نیز در کتب فقهی استناد شده است؛ از جمله در آیه ۱۱ سوره غافر که می‌فرماید: «فَاعْتَرَفْنَا بِذُنُوبِنَا: پس به گناهان‌مان اعتراف کردیم» و آیه ۱۰۲ سوره براءت می‌فرماید: «وَ آخِرُونَ اعْتَرَفُوا بِذُنُوبِهِمْ: و دیگران به گناهان‌شان اعتراف کردند». بسیاری از فقها همچون شیخ طوسی (طوسی، ۱۳۵۱، ج ۳، ص ۱)، قطب‌الدین راوندی (راوندی، ۱۴۰۵، ج ۲، ص ۳۲۲)، فاضل مقداد (فاضل مقداد، ۱۴۱۹، ج ۲، ص ۸۶) و دیگران (علامه حلی، ۱۴۱۴، ج ۱۵، ص ۲۳۶ / شهید اول، ۱۴۱۲، ج ۳، ص ۱۲۱ / محقق اردبیلی، ۱۴۱۶، ج ۹، ص ۳۸۵ / نجفی، ۱۳۶۶، ج ۳، ص ۳۵) به همه یا برخی از آیات مذکور برای حجیت اقرار استناد کرده‌اند؛ بدین بیان که منظور از اعتراف همان اقرار است (طوسی، ۱۳۵۱، ج ۳، ص ۱ / قطب راوندی، ۱۴۰۵، ج ۲، ص ۳۲۲ / فاضل‌بن‌مقداد، ۱۴۱۹، ج ۲، ص ۸۶).

برخی فقها بر دلالت آیه ۱۰۲ سوره براءت بر حجیت اقرار خدشه کرده‌اند و معتقدند هرچند اعتراف به گناه کاشف از ثبوت و تحقق آن گناه است، ولی دلالتی بر اقرار به معنای اصطلاحی آن

ندارد. آیت الله فاضل لنکرانی می نویسد:

سزاوار نیست مناقشه در اشعار، بلکه بر دلالت آیه که اعتراف به گناه کاشف از ثبوت آن گناه و حاکی از تحقق آن گناه است، ولکن دلالت آیه بر اینکه اقرار هر عاقل بر علیه خودش نافذ است، ممنوع است (فاضل لنکرانی، [بی تا]، ص ۶۵).

به نظر می رسد این کلام محل تأمل باشد؛ زیرا مبنای حجیت اقرار، همین کاشفیت است.

محقق بجنوردی می نویسد:

أن إقرار العقلاء الذی یکون علی ضررهم مثبت و طریق کاشف عن وجود المقر به و ثبوتہ: به درستی که اقرار عقلا که بر ضررشان باشد، مثبت و کاشف از وجود مقر به و ثبوت آن است (بجنوردی، ۱۴۱۹، ج ۳، ص ۵۳).

اگر بپذیریم اعتراف به گناه، کاشف از تحقق و ثبوت آن گناه است، به معنای حجیت اقرار برای اثبات آن خواهد بود.

برخی دیگر معتقدند آیه مذکور دلالتی بر حجیت اقرار ندارد؛ زیرا آیه در مقام بیان این امر است که اقرار به گناه موجب تخفیف مجازات می شود (حائری، ۱۴۰۵، ص ۷۳۱). بدیهی است استدلال مذکور در نفی دلالت این دسته از آیات بر حجیت اقرار تام نیست و این دو امر منافاتی با یکدیگر ندارند و اتفاقاً بیانگر اثبات ارتکاب جرم و استحقاق مجازات است، وگرنه تخفیف مجازات بدون اثبات جرم وجهی ندارد.

هر چند نتوان به صورت موجه کلیه از آیات مذکور (ر.ک: ملک: ۱۱/ غافر: ۴/ توبه: ۱۰۲) حجیت اقرار را در همه موارد اثبات کرد، ولی اولاً، بی شک به صورت موجه جزئیة مثبت ارتکاب گناه است؛ ثانیاً، با الغای خصوصیت از این موارد خاص می توان به صورت موجه کلیه اقرار را در همه موارد به ضرر نافذ دانست؛ ثالثاً، پذیرش اقرار به عنوان دلیل ارتکاب گناه به نحو ارتکازی در وجدان بشر مفروض و قطعی بوده و آیات مذکور مبتنی بر همین ارتکاز فطری است. صاحب القضاء فی الفقه الإسلامی می نویسد: «لا ینبغی الإشکال فی استقرار الارتکاز العقلانی علی نفوذ الإقرار: مطلقاً سزاوار نیست اشکال کردن بر استقرار ارتکاز عقلانی بر نفوذ اقرار به طور مطلق» (حائری، ۱۴۰۵، ص ۷۳۹).

۲.۳. آیات مرتبط با اقرار به بندگی و عبودیت خداوند متعال

از دیگر آیاتی که برای حجیت اقرار بدان استناد شده، آیه ۱۷۲ سوره اعراف است که در این آیه انسان به عبودیت و بندگی خداوند متعال اقرار می‌کند: «أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ: آیا من پروردگار شما نیستم؟ گفتند: آری!». شیخ طوسی (ر.ک: طوسی، ۱۳۵۱، ج ۳، ص ۱)، راوندی (ر.ک: قطب راوندی، ۱۴۰۵، ج ۲، ص ۳۲۲)، علامه حلی (ر.ک: علامه حلی، ۱۴۱۴، ج ۱۵، ص ۲۳۶) و جمع دیگری از فقها (ر.ک: فاضل مقداد، ۱۴۱۹، ج ۲، ص ۸۷/محقق اردبیلی، ۱۴۱۶، ج ۹، ص ۳۸۵/عاملی، ۱۴۲۳، ج ۲۲، ص ۳۱۲/نجفی، ۱۳۶۶، ج ۳۵، ص ۳/خوانساری، ۱۳۵۵، ج ۵، ص ۳۵) به این آیه برای حجیت اقرار استناد کرده‌اند. در آیات ۹۸-۹۷ سوره ملک نیز آمده است که انسان اقرار می‌کند خداوند برای هدایت او پیامبرانی انذاردهنده را فرستاده و حجّت را بر او تمام کرده بود: «أَمْ لَمْ يَأْتِكُمْ نَذِيرٌ قَالُوا بَلَىٰ: آیا بیم‌دهنده الهی به سراغ شما نیامد؟ می‌گویند: آری!». شیخ طوسی (ر.ک: طوسی، ۱۳۵۱، ج ۳، ص ۱)، راوندی (ر.ک: قطب راوندی، ۱۴۰۵، ج ۲، ص ۳۲۲) و فاضل مقداد (ر.ک: فاضل مقداد، ۱۴۱۹، ج ۲، ص ۸۷) به این آیه نیز برای حجیت اقرار استناد کرده‌اند.

کیفیت استدلال به این دسته از آیات این است که اگر اقرار دارای حجیت و اعتبار نباشد، اخذ اقرار از انسان به بندگی و عبودیت خداوند متعال لغو خواهد بود. در نفی دلالت آیه گفته شد صدر آیه «وَ إِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ» در مورد اخذ پیمان است و ذیل آیه «وَ أَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ؟ قَالُوا بَلَىٰ» ناظر به این است که عذر آوردن به اینکه «غافل بودیم»، باطل است؛ چون غفلت با گرفتن پیمان منتفی شده است؛ پس آیه هیچ ارتباطی به نافذبودن اقرار ندارد (حائری، ۱۴۰۵، ص ۷۳۱). با فرض اینکه آیه در مقام بیان مطلب مذکور باشد، نافی دلالت آیه بر حجیت اقرار نیست و خدشه‌ای بر استدلال موافقان دلالت آیه بر حجیت اقرار ندارد.

۲.۴. آیه مرتبط با احتجاج خداوند به اقرار انسان

از دیگر آیاتی که برای حجیت اقرار بدان استناد شده، آیه ۸۱ سوره آل‌عمران است که در این آیه شریفه به اقرار انسان‌ها به‌عنوان دلیلی بر آنان احتجاج شده است: قَالَ أَقْرَبُكُمْ وَ أَخَذْتُمْ عَلَىٰ ذَلِكُمْ إِصْرِي قَالُوا أَقْرَبْنَا قَالَ فَاشْهَدُوا وَ أَنَا مَعَكُمْ مِنَ الشَّاهِدِينَ: گفت:

آیا اقرار کردید و عهد مرا پذیرفتید؟ گفتند: اقرار کردیم. گفت: پس شهادت دهید و من نیز با شما از شاهدانم.

شیخ طوسی (طوسی، ۱۴۰۷، ج ۳، ص ۳۶۸)، ابن ادریس (ابن ادریس حلی، ۱۴۱۰، ج ۳، ص ۲۱۷)، علامه حلی (علامه حلی، ۱۴۱۴، ج ۱۵، ص ۲۳۶) و جمع دیگری از فقها (ر.ک: حلی، ۱۴۱۱، ج ۴، ص ۱۰۹/ شهید ثانی، ۱۴۱۰، ج ۶، ص ۴۰۶/ محقق اردبیلی، [بی تا]، ۴۶۷/ نجفی، ۱۳۶۶، ج ۳۵، ص ۳) به این آیه نیز برای حجیت اقرار استناد کرده‌اند. به نظر فاضل مقداد، دلالت آیه شریفه بر لزوم حکم در حق اقرارکننده، ظاهر و آشکار است (فاضل مقداد، ۱۴۱۹، ج ۲، ص ۸۷). در چگونگی استدلال به این دسته از آیات آمده است: اگر اقرار حجت نباشد، چگونه خداوند به اقرار مردم، علیه آنان احتجاج می‌کند (مدنی، ۱۴۱۰، ص ۱۱۷). افزون بر اینکه به تصریح برخی فقها ادامه آیه شریفه که می‌فرماید «قَالَ فَاشْهَدُوا»، فرمان خداوند به ملائکه یا برخی از مردم بر شهادت بر این اقرار، دلیل بر اعتبار و حجیت اقرار است، وگرنه این شهادت لغو خواهد بود (محقق کرکی، ۱۴۱۵، ج ۹، ص ۱۹۶/ شهید ثانی، ۱۴۱۳، ج ۱۱، ص ۶۵/ عاملی، ۱۴۲۳، ج ۲۲، ص ۳۱۸).

برخی فقها دلالت آیه بر حجیت اقرار را نپذیرفته‌اند. فقیهی در این باره می‌فرماید: آیه «قَالَ أَقْرَبْتُمْ وَأَخَذْتُمْ عَلَىٰ ذَلِكُمْ إِصْرِي قَالُوا أَقْرَبْنَا قَالَ فَاشْهَدُوا وَ أَنَا مَعَكُمْ مِنَ الشَّاهِدِينَ» دلالتی بر قاعده اقرار ندارد؛ چون خداوند مردم را مورد خطاب قرار می‌دهد و می‌فرماید بعد از گرفتن عهد و پیمان از شما مبنی بر اینکه ایمان بیاورید و پیامبران الهی را یاری دهید، آیا بر این عهد و پیمان اقرار می‌کنید؟ گفتند: بله، یعنی آن عهدها و پیمان‌ها را قبول داریم و مقصود از امر به شهادت، تثبیت این عهدها و پیمان‌ها و اتمام حجت است برای آنکه بعداً منکر این پیمان‌ها نشوند (فاضل لنکرانی، ۱۴۱۶، ص ۶۵).

یکی دیگر از فقها نیز می‌نویسد: «واضح است منظور از اقرار در اینجا عهد و پیمان است و ربطی به اقرار مصطلح ندارد» (حائری، ۱۴۰۵، ص ۷۳۱).

همان‌گونه که در استدلال فقهای پیشین گذشت، اخذ اقرار به عهد و پیمان و شهادت بر این پیمان، بدون حجیت اقرار لغو است و به همین دلیل استدلال منتقدان خدشه‌ای بر دلالت آیه بر حجیت اقرار وارد نمی‌کند.

۲-۵. آیه مرتبط با اقرار انسان به پیمان با خداوند بر عدم خونریزی

از دیگر آیاتی که برای حجیت اقرار بدان استناد شده، آیه ۸۴ سوره بقره است (مدنی، ۱۴۱۰، ص ۱۱۷/مصطفوی، ۱۴۲۱، ص ۶۱) که در آن انسان به پیمان با خداوند بر عدم خونریزی اقرار کرده است: «لَمْ أَقْرَأْكُمْ وَ أَنْتُمْ تَشْهَدُونَ». موضوع آیه مذکور تعهد انسان به یک عهد و اقرار به همان عهد است که می‌تواند علیه بشر مورد احتجاج قرار گیرد و به معنای حجیت و اعتبار اقرار علیه مقرر می‌باشد.

۲-۶. آیه مرتبط با دستور ولی برای املائی دیون مولی علیه مطابق عدالت

از دیگر آیاتی که فقها برای حجیت اقرار بدان استناد کرده‌اند، آیه ۲۸۲ سوره بقره است که در آن به «ولی» فرمان داده شد، مطابق عدالت املا کند: «فَلْيُمْلِلْ وِليُّهُ بِالْعَدْلِ: باید ولی او [به جای او] با رعایت عدالت، املا کند». شیخ طوسی (ر.ک: طوسی، ۱۳۵۱، ج ۳، ص ۱) و برخی دیگر از فقها (ر.ک: قطب راوندی، ۱۴۰۵، ج ۲، ص ۳۲۱/شهید اول، ۱۴۱۲، ج ۳، ص ۳۶۶/حلی، ۱۴۱۱، ج ۴، ص ۱۰۹) به آیه مذکور استناد کرده و املائی ولی را به اقرار وی معنا کرده‌اند. در بسیاری از تفاسیر، کلمات «وَلْيُمْلِلْ» و «فَلْيُمْلِلْ» در آیه مذکور به اقرار معنا شده است (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۶۸۳/فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۷، ص ۹۳/کاشانی، ۱۳۳۶، ج ۲، ص ۱۴۹/مشهدی، ۱۳۶۸، ج ۲، ص ۴۶۵/آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۲، ص ۵۶). برخی فقهای اهل سنت نیز به آیه مذکور استناد کرده و املائی ولی را به اقرار ولی معنا کرده‌اند (نووی، [بی تا]، ج ۲۰، ص ۲۸۸/ابن عابدین، ۱۴۱۵، ج ۲، ص ۲۱۶). به استناد همین آیه برخی فقها و مفسران اقرار «ولی» را علیه مولی علیه نافذ دانسته‌اند (کاظمی، ۱۳۶۵، ج ۳، ص ۵۹/آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۲، ص ۵۶)، به این بیان که در آیه مذکور امر شده است «ولی» بدون کم و زیاد به حق اقرار کند و اگر این اقرار نافذ نباشد، امر به اقرار لغو خواهد بود. شهید اول در دروس تنها اقرار به دین را علیه مولی علیه می‌پذیرد (شهید اول، ۱۴۱۲، ج ۳، ص ۳۶۶).

۲-۷. آیات مرتبط با اعتراف برادران یوسف علیه السلام، اعتراف زلیخا به گنهکاری خویش و بی گناهی یوسف علیه السلام، اقرار حضرت موسی علیه السلام به ارتکاب قتل ناخواسته و دفاعی و اقرار سامری

اعتراف برادران یوسف به خطاکاری خویش نزد پدر خود حضرت یعقوب علیه السلام در آیه ۹۷ سوره یوسف که خداوند متعال می فرماید: «قَالُوا يَا أَبَانَا اسْتَغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا إِنَّا كُنَّا خَاطِئِينَ: در آن حال برادران یوسف عرضه داشتند: ای پدر! بر تقصیرات مان از خدا آمرزش طلب که ما خطای بزرگ مرتکب شده ایم» و اعتراف زلیخا به گنهکاری خویش و بی گناهی حضرت یوسف علیه السلام در آیه ۵۱ سوره یوسف که آمده است: «قَالَتِ امْرَأَةُ الْعَزِيزِ الْآنَ حَصْحَصَ الْحَقُّ أَنَا رَاوِدْتُهُ عَنْ نَفْسِهِ وَإِنَّهُ لَمِنَ الصَّادِقِينَ: در این حال زن عزیز مصر اظهار کرد که الآن حقیقت آشکار شد، من بودم که او را به سوی خود دعوت کردم و او البته از راستگویان است»، بر حجیت اقرار دلالت دارد. به نظر برخی مفسران عبارت «أَنَا رَاوِدْتُهُ عَنْ نَفْسِهِ» اعتراف زلیخا به دروغ گویی در تهمت زدن به حضرت یوسف علیه السلام است (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۵، ص ۳۶۷/کاشانی، ۱۳۳۶، ج ۵، ص ۵۱/فضل الله، ۱۴۱۹، ج ۱۲، ص ۲۲۵).

افزون بر آیات مذکور، اعتراف حضرت موسی علیه السلام به قتل دفاعی و ناخواسته در آیه ۲۰ سوره شعراء که آمده است: «قَالَ فَعَلْتُهَا إِذًا: [موسی] گفت: من آن کار را انجام دادم» نیز می تواند دلیل بر حجیت اقرار و کاشف از ارتکاب قتل غیر عمدی باشد (ر.ک: طوسی، [بی تا]، ج ۸، ص ۱۲/طبری، ۱۴۱۲، ج ۱۹، ص ۴۲/طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۷، ص ۲۹۲/ابوالفتح رازی، ۱۴۰۸، ج ۱۴، ص ۳۱۱). همچنین اقرار سامری به گناه خویش نزد حضرت موسی علیه السلام و به دنبال آن مجازات وی می تواند بر حجیت اقرار دلالت کند. در آیات ۹۵-۹۶ سوره طه آمده است: «قَالَ فَمَا خَطْبُكَ يَا سَامِرِيُّ قَالَ بَصُرْتُ بِمَا لَمْ يَبْصُرُوا بِهِ فَقَبَضْتُ قَبْضَةً مِنْ أَثَرِ الرَّسُولِ فَنَبَذْتُهَا وَكَذَلِكَ سَوَّلَتْ لِي نَفْسِي: گفت: و تو ای سامری! این چه کاری بود که کردی؟ گفت: من چیزی دیدم که آنها نمی دیدند. مشتت از خاکی که نقش پای آن رسول بر آن بود، برگرفتم و در آن پیکر افکندم و نفس من این کار را در چشم من بیاراست».

در این آیات سامری به گناه خویش اقرار می کند و در آیه ۹۷ سوره طه چگونگی مجازات وی که تبعید و قطع هرگونه ارتباط با مردم بوده (ر.ک: طوسی، [بی تا]، ج ۷، ص ۲۰۴/طبری، ۱۴۱۲، ج ۱۶، ص ۱۵۲/طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۷، ص ۴۷) بیان شده و آمده است: «قَالَ فَادْهَبْ فَإِنَّ لَكَ فِي الْحَيَاةِ أَنْ تَقُولَ لَا مِسَاسَ وَإِنَّ لَكَ مَوْعِدًا لَنْ تُخْلَفَهُ...».

۳. آثار بحث

آثار بحث را به دو شاخه علمی و عملی می‌توان تقسیم کرد. ثمره علمی بحث نیازی به تبیین ندارد و متن مقاله گویای بحث است. در مقاله برای نخستین بار به آیاتی استناد شده است که تا پیش از این در هیچ اثری بدان استناد نشده است و در پاسخ به استدلال‌های مخالفان به دلالت آیات قرآن کریم بر حجیت اقرار نیز استدلال‌هایی شده است که تا پیش از مقاله حاضر، نشده بود. شاید گفته شود ثمره علمی بحث چیست و چه آثار فقهی بر آن بار می‌شود؟ چراکه بدون اثبات اقرار از طریق آیات قرآن کریم یا روایات، با بنای عقلا، حجیت اقرار اثبات می‌شود، چنان‌که به تصریح برخی فقها مهم‌ترین دلیل اثباتی اقرار بنای عقلاست و این قاعده، قاعده‌ای عقلانی است (مکارم شیرازی، ۱۴۱۱، ج ۲، ص ۴۰۵). ثمره بحث در دو جا اثر خود را نشان می‌دهد؛ نخستین ثمره آن است که اگر حجیت اقرار با آیات قرآن اثبات شود، اطلاق آیات دال بر حجیت اقرار قابلیت استناد دارد و به اطلاق آیات می‌توان استناد کرد، ولی اگر دلیل اثباتی اقرار بنای عقلا باشد که از ادله لیبی است، قابلیت اطلاق‌گیری ندارد. ثمره دوم و مهم‌تر اینکه بنای عقلا در حجیت اقرار ممکن است در ادوار زمانی گوناگون متفاوت شود و با این تغییرات قلمرو حجیت اقرار نیز متفاوت می‌شود. اگر در زمان شارع بنای عقلا بر این بود که اقرار بما هو اقرار حجت است، ولی امروزه بنای عقلا در حجیت اقرار این است که اقرار در صورتی معتبر است که موجب اقتناع وجدانی قاضی شود، در صورتی که دلیل حجیت اقرار بنای عقلا باشد، دیگر اقرار بما هو اقرار نمی‌تواند حجت باشد، بلکه تنها اقراری معتبر خواهد بود که موجب اقتناع وجدانی قاضی شود، درحالی‌که اگر مبنا در حجیت اقرار، ادله‌ای لفظی چون قرآن و روایات باشد، مستفاد از اطلاقات ادله اقرار این است که اقرار دلیل است؛ اعم از اینکه موجب اقتناع وجدانی قاضی بشود یا خیر.

نتیجه

در مورد دلالت آیات قرآن کریم بر حجیت اقرار، دو دیدگاه وجود دارد. باتوجه به استدلال‌های موجود در پژوهش حاضر از مجموع آیات مرتبط با اقرار همچون آیات ۱۳۰ سوره انعام و ۳۷ سوره اعراف که در این آیات به شهادت بر نفس تصریح شده است، آیات ۱۱ سوره ملک، ۱۱ سوره غافر و ۱۰۲ سوره براءت که به موضوع اعتراف به گناه می‌پردازند، آیه ۱۷۲ سوره اعراف که در این آیه به



اقرار انسان به عبودیت و بندگی خداوند متعال اشاره شده است، آیه ۸۱ سوره آل عمران که در این آیه شریفه به اقرار انسان‌ها به‌عنوان دلیلی بر آنان احتجاج شده است، حجیت اقرار از آیات قرآن قابل استفاده است و به اشکالاتی که بر عدم دلالت آیات بر حجیت اقرار شده است پاسخ داده شده است. اثبات حجیت اقرار از آیات قرآن دارای آثار و نتایج فقهی می‌باشد از جمله آنکه اطلاعات آیات قابلیت استناد دارد، بر خلاف آنجا که دلیل اثباتی اقرار را تنها بنای عقلا بدانیم.

منابع

١. آلوسی، سید محمود؛ روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم؛ تحقیق علی عطیة؛ بیروت: دارالکتب العلمیة، ١٤١٥ق.
١. ابن ابی جمہور احسانی، محمد بن علی؛ عوالی اللئالی العزیزية فی الأحادیث الدینیة؛ قم: دار سیدالشہداء للنشر، ١٤٠٥ق.
٢. ابن ادريس حلی، محمد بن منصور؛ السرائر؛ قم: نشر اسلامي، ١٤١٠ق.
٣. ابن حمزه طوسی، محمد بن علی بن حمزه؛ الوسيلة إلى نیل الفضيلة؛ تحقیق محمد الحسون؛ قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، ١٤٠٨ق.
٤. ابن عابدين، محمد امين؛ حاشية رد المحتار على الدر المختار؛ بیروت: دارالفکر، ١٤١٥ق.
٥. ابن فارس، احمد؛ معجم مقائيس اللغة؛ تحقیق عبدالسلام محمد هارون؛ قم: مکتب الاعلام الإسلامی، ١٤٠٤ق.
٦. ابن فهد حلی، احمد بن محمد؛ المہذب البارع؛ تحقیق مجتبی عراقی؛ قم: نشر اسلامي، ١٤١١ق.
٧. ابن منظور، محمد بن مکرم؛ لسان العرب؛ بیروت: دارالفکر، ١٤١٤ق.
٨. ابوالفتح رازی، حسین بن علی؛ روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن؛ مشهد: آستان قدس رضوی، ١٤٠٨ق.
٩. اردبیلی، احمد بن محمد؛ مجمع الفائدة والبرهان؛ قم: نشر اسلامي، ١٤١٦ق.
١٠. —؛ زیدة البیان فی أحكام القرآن؛ تهران: کتابفروشی مرتضوی، [بی تا].
١١. انصاری، زکریا بن احمد؛ فتح الوهاب؛ بیروت: دارالکتب العلمیة، ١٤١٨ق.
١٢. بجنوردی، سید حسن؛ القواعد الفقہیة؛ تحقیق مهدی مہریزی و محمد حسین درایتی؛ قم: نشر الہادی، ١٤١٩ق.
١٣. بحرانی، آل عصفور؛ عیون الحقائق الناظرة فی تميم الحدائق؛ قم: دفتر انتشارات اسلامي وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ١٤١٠ق.
١٤. بیضاوی، عبد الله بن عمر؛ أنوار التنزیل و أسرار التأویل (تفسیر بیضاوی)؛ تحقیق محمد عبدالرحمن مرعشلی؛ بیروت: دار إحياء التراث العربی، ١٤١٨ق.

١٥. جوهري، اسماعيل بن حماد؛ الصحاح تاج اللغة و صحاح العربية؛ تحقيق احمد عبدالغفور عطار؛ بيروت: دارالعلم للملايين، ١٤٠٧ق.
١٦. حرّ عاملي، محمد بن حسن؛ وسائل الشيعة؛ قم: مؤسسه آل البيت لإحياء التراث، ١٤١٤ق.
١٧. حسيني حائري يزدي، سيد كاظم؛ القضاء في الفقه الإسلامي؛ قم: مجمع الفكر الإسلامي، ١٤٠٥ق.
١٨. حقي بروسوي، اسماعيل؛ تفسير روح البيان؛ بيروت: دارالفكر، [بي تا].
١٩. حلي، ابن زهره؛ غنية النزوع إلى علمي الأصول والفروع؛ قم: مؤسسه امام صادق عليه السلام، ١٤١٧ق.
٢٠. حميري، نشوان بن سعيد؛ شمس العلوم و دواء كلام العرب من الكلوم؛ بيروت: دارالفكر المعاصر، ١٤٢٠ق.
٢١. خميني، سيد روح الله؛ تحرير الوسيلة؛ قم: مؤسسه مطبوعات دارالعلم، [بي تا].
٢٢. خوانساري، سيد احمد؛ جامع المدارك في شرح مختصر النافع؛ تهران: مكتبة الصدوق، ١٣٥٥.
٢٣. رافعي، عبدالكريم بن محمد؛ فتح العزيز شرح الوجيز؛ بيروت: دارالفكر، [بي تا].
٢٤. روحاني، سيد صادق؛ فقه الصادق عليه السلام؛ قم: دارالكتاب، ١٤١٢ق.
٢٥. زبيدي، سيد محمد مرتضى؛ تاج العروس من جواهر القاموس؛ تحقيق علي شيري؛ بيروت: دارالفكر، ١٤١٤ق.
٢٦. زيلعي، عثمان بن علي؛ تبين الحقائق شرح كنز الدقائق؛ قاهره: دارالكتب الإسلامي، ١٣١٣ق.
٢٧. صاحب بن عباد (كافي الكفاة)، اسماعيل بن عباد؛ المحيط في اللغة؛ بيروت: عالم الكتاب، ١٤١٤ق.
٢٨. طباطبائي، سيد علي؛ رياض المسائل؛ قم: مؤسسه آل البيت عليه السلام، ١٤٠٤ق.
٢٩. طبرسي، فضل بن حسن؛ مجمع البيان في تفسير القرآن؛ تهران: انتشارات ناصر خسرو، ١٣٧٢.
٣٠. طبري، محمد بن جرير؛ جامع البيان في تفسير القرآن؛ بيروت: دارالمعرفة، ١٤١٢ق.
٣١. طوسي، محمد بن حسن؛ التبيان في تفسير القرآن؛ تحقيق احمد قصير عاملي؛ بيروت: دار إحياء التراث العربي، [بي تا].
٣٢. —؛ الخلاف؛ قم: انتشارات اسلامي وابسته به جامعه مدرسين حوزه علميه قم، ١٤٠٧ق.
٣٣. —؛ المبسوط؛ [بي جا]: المكتبة المرتضويه، ١٣٥١.
٣٤. عاملي (شهيد اول)، محمد بن مكّي؛ الدروس الشرعية في فقه الإمامية؛ قم: نشر اسلامي،

١٤١٢ق.

٣٥. عاملي (شهيد ثاني)، زين الدين بن علي؛ الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية؛ تحقيق سيد محمد كلانتر؛ قم: انتشارات داوري، ١٤١٠ق.

٣٦. —؛ مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام؛ قم: مؤسسة المعارف الإسلامية، ١٤١٣ق.

٣٧. عاملي، سيد محمد جواد؛ مفتاح الكرامة في شرح قواعد العلامة؛ تحقيق محمد باقر خالصي؛ قم: نشر اسلامي، ١٤٢٣ق.

٣٨. علامه حلي، حسن بن يوسف؛ تذكرة الفقهاء؛ قم: مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، ١٤١٤ق.

٣٩. فاضل لنكراني، محمد؛ القواعد الفقهية؛ [بي جا]: [بي نا]، [بي تا].

٤٠. فاضل مقداد، مقداد بن عبدالله؛ كنز العرفان في فقه القرآن؛ تحقيق سيد محمد قاضي؛ قم: مجمع جهاني تقريب مذاهب اسلامي، ١٤١٩ق.

٤١. فاضل هندی، محمد بن حسن؛ كشف اللثام عن قواعد الأحكام؛ قم: نشر اسلامي، ١٤٢٠ق.

٤٢. فخر رازی، محمد بن عمر؛ التفسير الكبير (مفاتيح الغيب)؛ بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٤٢٠ق.

٤٣. فراهيدي، خليل بن احمد؛ العين؛ تحقيق مهدي مخزومي و ابراهيم سامرائي؛ قم: مؤسسه دارالهجرة، ١٤١٠ق.

٤٤. فضل الله، سيد محمد حسين؛ تفسير من وحى القرآن؛ بيروت: دارالملاك، ١٤١٩ق.

٤٥. فيض كاشاني، محمد حسن؛ مفاتيح الشرائع؛ قم: كتابخانه آيت الله العظمى مرعشى نجفى، [بي تا].

٤٦. قرطبي، محمد بن احمد؛ الجامع لأحكام القرآن؛ تهران: انتشارات ناصر خسرو، ١٣٦٤.

٤٧. قطب راوندي، سعيد بن هبة الله؛ فقه القرآن في شرح آيات الأحكام؛ تحقيق سيد احمد حسيني؛ قم: كتابخانه آيت الله العظمى مرعشى نجفى، ١٤٠٥ق.

٤٨. كاشاني، فتح الله؛ تفسير منهج الصادقين؛ تهران: كتابفروشي علمي، ١٣٣٦.

٤٩. كاظمي، جواد بن سعيد؛ مسالك الأفهام إلى آيات الأحكام؛ تهران: المكتبة المرتضوية، ١٣٦٥.

٥٠. كركي، علي بن حسين؛ جامع المقاصد في شرح القواعد؛ قم: مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، ١٤١٥ق.

٥١. كليني، محمد بن يعقوب؛ الكافي؛ تحقيق علي أكبر غفاري؛ تهران: دارالكتب الإسلامية، ١٣٦٣.

۵۲. مجلسی، محمدتقی؛ روضة المتقين فی شرح من لایحضره الفقیه؛ تحقیق موسوی کرمانی، اشتهاردی و طباطبایی؛ قم: مؤسسه فرهنگ اسلامی کوشانپور، ۱۴۰۶ق.
۵۳. محقق داماد، سیدمصطفی؛ قواعد فقه؛ تهران: مرکز نشر علوم اسلامی، ۱۴۰۶.
۵۴. مدنی کاشانی، آقارضا؛ کتاب القصاص للفقهاء والخواص؛ ج ۲، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۰ق.
۵۵. مراغی حسینی، میرعبدالفتاح؛ العناوین الفقهیة؛ قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۷ق.
۵۶. مرعشی نجفی، سیدشهاب‌الدین؛ القصاص علی ضوء القرآن والسنة؛ قم: انتشارات کتابخانه آیت‌الله العظمی مرعشی نجفی [بی تا].
۵۷. مشهدی، محمدبن محمدرضا؛ تفسیر کنزالدقائق و بحرالغرائب؛ تحقیق حسین درگاهی؛ تهران: وزرات فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۶۸.
۵۸. مصطفوی، سیدمحمدکاظم؛ القواعد (مائة قاعدة فقهیة)؛ قم: نشر اسلامی، ۱۴۲۱ق.
۵۹. مکارم شیرازی، ناصر؛ القواعد الفقهیة؛ ج ۳، قم: مدرسه امام امیرالمؤمنین [بی تا]، ۱۴۱۱ق.
۶۰. منتظری، زهرا، سیدمحمد موسوی بجنوردی و سیدمحمدصادق موسوی؛ «بررسی دلیل اقرار در قرآن و حقوق مدنی»، فصلنامه مطالعات قرآنی؛ ش ۴۴، دی ۱۳۹۹، ص ۱۹۱-۲۰۷.
۶۱. نجفی، محمدحسن؛ جواهرالکلام فی شرح شرائع الإسلام؛ تحقیق قوچانی؛ تهران: دارالکتب الإسلامیة، ۱۳۶۶.
۶۲. نراقی، احمدبن محمد مهدی؛ عوائد الأيام؛ قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۴۱۷ق.
۶۳. نووی، محی‌الدین بن شرف؛ روضة الطالبین؛ تحقیق علی محمد عادل احمد؛ بیروت: دارالکتب العلمیة، [بی تا].

تحليل آثار عدم العفة على الحقوق المالية للزوجة في القرآن الكريم

فرح الله هدايت نيا*

الملخص

كلمة «فحشاء» و مشتقاتها من الألفاظ التي ورد ذكرها كثيراً في آيات القرآن الكريم عرفت في بعض الآيات كلمة «فاحشة» مقيدة بقيد «مبيّنة» منتجة لآثار في موضوع الحقوق المالية للزوجة. طبقاً للآية ١٩ من سورة النساء «فاحشة مبيّنة» من الموارد التي تستثني حرمة العضل و على أساسه يستطيع الزوج التضييق على الزوجة لكي تبذل له شيئاً من المهر. و كذلك في الآية الأولى من سورة الطلاق «فاحشه مبيّنه» له التأثير على حق سكن المطلقة الرجعية و يؤدي إلى إسقاطه. دار الحديث كثيراً بين المفسرين والفقهاء عن «فاحشة مبيّنة» نظراً إلى الآيات المذكورة و خرجوا بآراء مختلفة مثل؛ المفهوم الكلي للذنب، النشوز، الأعمال المنافية للعفة، الأعمال الموجبة لإقامة الحدّ و إيذاء عائلة الزوج. و توصل هذا البحث الذي بين أيديكم بالمنهج الوصفي — التحليلي معتمداً على سياق الآيات و شواهد الروايات بأن الأعمال المخلة بالعفة تؤدي إلى تقليل المهر و يسقط حق إسكان الزوجة في مدة العدة الرجعية.

الكلمات الرئيسية: العفة، فاحشة مبيّنة، العضل، الحقوق المالية للزوجة.

* استاذ مشارك بمركز دراسات الثقافة والفكرة الاسلامية و عضو اللجنة الفقه والقانون الاسلامي بالحوزه العلمية
(hedayat47@gmail.com).

مدخل إلى سياسة الجزاء الإرفاقي في ضوء التعاليم القرآنية

علي مراد الحيدري*

الملخص

سياسة الجزاء الإرفاقي هو منهج شهير في نظام الرد على الجريمة والذي بموجبه يمكن الاستفادة من آليات مثل، التخفيف، التبديل، التأجيل أو العفو من العقاب، الإصلاح والتنشئة الإجتماعية للمجرم. لسياسة الجزاء الإرفاقي صلة قريبة من ستر الجريمة، والانزياح القضائي، والانزياح عن المجازات والاهتمام بالطابع الشخصي للجزاء. و نرى في القرآن الكريم مواضع في تخفيف العقاب و تبديل الجزاء والعفو عن المجرم والإنصراف عن المذنب، لكن الكلام هو أولاً: ما هي أساسيات السياسة الإرفاقية للجزاء في القرآن الكريم و هل هناك سبيل لإستنباط مثل هذه السياسة من تعاليم القرآن الكريم؟ ثانياً: و هل للحقوق الموضوعية حالياً إمكانية لإستيعاب و تفعيل النموذج الإرفاقي للقرآن؟

في هذا المقال تمت مراجعة أساسيات و آثار سياسة الجزاء الإرفاقي في القرآن الكريم بشكل وصفي - تحليلي بإستخدام مصادر من المكتبات والتأمل في الآيات القرآنية والأحاديث المستخدمة في التفسير و آراء المفسرين. و تبين نتائج البحث أنّ طبيعة الجريمة و درجتها، العنصر النفسي للمجرم، الوضع الجسمي، التوبة و تعديل السلوك والتحول الديني والإعتقادي لمرتكب الجريمة من أهم الأساسيات القرآنية لسياسة الجزاء الإرفاقي. و من جهة أخرى يستلزم التطبيق القانوني للمنهج الإرفاقي، زيادة إختيارات القاضي في إضفاء الطابع الشخصي للعقوبات عن طريق مراجعة الأحكام المتعلقة بالعقوبات البديلة، الإعفاء القضائي والعفو خصوصاً التوجيهات المخففة في موضوع المادة ٣٨ من قانون العقوبات الإسلامية.

الكلمات الرئيسية: السياسة الكيفية، مؤسسات الإرفاق، المباني القرآنية، الذنب، الجريمة، التوبة.

* استاذ مشارك قسم القانون الجزائري كلية القانون والعلوم السياسية جامعة فردوس مشهد المقدسة و عضو اللجنة للفقهاء والحقوق الإسلامية (a.m.heydari@um.ac.ir).

كرامة الإنسان هي الأساس للحق في تقرير المصير

السيد جواد راثي ورعي*

الملخص

يعتبر حق تقرير المصير من أبسط حقوق البشر والمواطنة. وفقاً لفرضية هذه المقالة، تعدّ «الكرامة الطبيعية للإنسان» من إحدى المباني لهذا الحق في الفكر الإسلامي. لقد خلق الإنسان كريماً؛ لذلك هو من يقرر مصيره بنفسه على عكس سائر المخلوقات. و تقتضي طبيعة الكرامة الإنسانية حرية إختيار طريقة حياته. و قد رسم الله سبحانه و تعالى خارطة لحياة الإنسان، و لأنه منحه الكرامة فلا يستطيع من أحد أن يسلبه هذا الإختيار و لم يجعله بلا إرادة كي يدلّه على السعادة. و ما كان شأن الأنبياء أيضاً إلا بيان طريقة الحياة من خلال «التحذير والوعظ» و لم يسمح لهم بفرضها على الإنسان. والمشيمة الإلهية لهذا الكائن الكريم، هو الوصول إلى السعادة بإرادته و وعيه هو. و مصدر إثبات هذه الفرضية، (القرآن الكريم) هو أهمّ و أوثق مصدر لمعرفة الفكر الإسلامي و هو القرآن الكريم.

الكلمات الرئيسية: حق تقرير المصير، كرامة الإنسان الطبيعية، الكرامة المكتسبة، سرّ الكرامة، الإرادة والإختيار، حرية الإختيار.

* استاذ مشارك بمركز الدراسات في الحوزة العلمية والجامعة و عضو اللجنة للفقه والحقوق الإسلامية (jvarai@rihu.ac.ir).

البحث في مفهوم «حق القيام بما لا يحق» من منظور القرآن الكريم

مهدي زارع*

الملخص

مصطلح «حق القيام بما لا يحق» من مكتسبات القانون الحدائي الذي دخل الساحة القانونية بعد التمييز بين ما هو الحق و ما له الحق. فعلى هذا الحق اذا اعتبرنا لمفهوم ما له الحق مكانه فالحكم على السلوك الانساني لا يمكن السؤال بعد عن المضمون الاخلاقي لانتخاب صاحب الحق؛ لان المهم هو عزم الانسان على عمل ما قائما على «المنفعة» او «الاختيار» و ان لم يكن خلفية عريقة لهذا المصطلح و ذلك التمييز لكنه من الممكن بتحليل هذا الحق ان ندعي بان لمضمون هذا الحق خلفية ممتدة في الحياة الاجتماعية للبشر فنرى آيات من القرآن الكريم في هذا الموضوع فهذه الدراسة تحاول الاجابة للسؤال التالي: ما هو نوع المواجهة القرآنية لمفهوم حق القيام بما لا يحق فابتنت فرضية هذه الدراسة على ان حق الانسان مقبول بعد التمثل بكونه حقا. فحدود الحرية السلوكية تظهر في ضوء القيم والاعراف. فلا يريد الاسلام حقا لما لا يحق في الحقول العامة والخاصة لان القيام بما لا يصح يخالف في الاسلام دوما القيم.

الكلمات الرئيسية: حق القيام بما لا يصح، حق القيام بما لا يحق، الحق لما هو خاطئ، الحقوق القرآنية، التفسير القانوني، كون الشيء حقا، ما له الحق، نظرية الحق.

* الدكتوراه في القانون العام من جامعة طهران (zarea1365@yahoo.com).

تأملات في قضاء أهل السنة من منظور القرآن الكريم

* ريحانة زارع ده آبادي *

** سيد احمد مير خليلي **

*** حميد روستاني صدر آبادي ***

الملخص

للقاضي دور لا يمكن إنكاره في تنفيذ القوانين والحدود الإلهية، لذا لا بد من إمتلاكه صفات خاصة كي تؤهله لأمر القضاء الخطيرة المحولة له. و للدخول في منصب القضاء، يشترط التحلي بالإيمان أي حسب قول فقهاء الإمامية أن يكون شيعياً أثنى عشرياً. و حول هذا الشرط هناك رأيان أو وجهان؛ دعاة الوجه الذي يشترط الإيمان في القضاء، فهم يستدلون بجملة من الآيات والروايات. والرأي الآخر إعتبر الحكم القضائي، بعد الفصل بين النظام القضائي القديم والجديد والتمسك بإطلاق بعض الآيات، ذا أهمية بالغة. و هذا البحث يقوم بدراسة و نقد أدلة الطرفين و على أساس أن آيات القرآن الكريم لا يمكنها أن تثبت و تنفي إشتراط الإيمان في القاضي، لكن بالنظر في الروايات هناك نحي عن رفع دعوى قضائية لدى قاض غير مؤمن و هذا النهي يشمل القضاة المنصوبين من قبل الحاكم؛ لذلك إذا رأى الحاكم حكم القاضي غير المؤمن صالحاً و بالأخص في الأحوال الشخصية فلا مانع من ذلك.

الكلمات الرئيسية: الإيمان، الإسلام، القاضي، الأحوال الشخصية، الشيعة، السنة.

* الدكتوراه في الفقه والقانون الجزائري كلية الالهيات جامعة مبيد / الكاتب المسئول (zaredehabadi7171@gmail.com).

** أستاذ مساعد قسم الفقه والقانون الجزائري كلية الالهيات جامعة مبيد (dmirkhalili@gmail.com).

*** أستاذ مساعد قسم الفقه والقانون الجزائري كلية الالهيات جامعة مبيد (rustaeihamid@yahoo.com).

الوثائق القرآنية لحجية الإقرار مع النقد للآراء المخالفة

حجت الله فتحي*

الملخص

المقالة التي بين أيديكم تتحقق في موضوع حجية الإقرار من المنظور القرآني و تتناول الإجابة عن هذا السؤال: حجة الإقرار المأخوذة من آيات القرآن الكريم أ صالحة للاستفادة أم لا؟ و في حال إثبات حجية الإقرار بالقرآن، و ما هو تأثيره في الفقه؟ على قول بعض الفقهاء لا توجد في آيات القرآن أدلة على حجية الإقرار و يعتقد البعض الآخر أنّ هناك آيات عديدة تطرقت لموضوع الإقرار و دلالة آيات القرآن على حجية الإقرار تامة كاملة. في البحث الحالي من خلال دراسة الآيات ذات الصلة و تصنيف الآيات الدالة على حجية الإقرار إلى سبع مجموعات و التحقق من إستدلالات الطرفين و بالرجوع إلى عدة مصادر للفقه و التفسير توصلنا إلى نتيجة إمكانية الاستفادة من حجية الإقرار من الآيات القرآنية. و يمكن الاستفادة من ألفاظ (تطبيقات) الآيات في حال إثبات حجية الإقرار من آيات القرآن، و فيما إذا قام العقلاء بإثبات الدليل، فلا يمكن إطلاقه كدليل لبي و الثمرة الثانية هي: فيما إذا كان دليل إثبات الإقرار مبنى للعقلاء، فبناء العقلاء في موضوع حجية الإقرار من الممكن أن يتغير في فترات زمنية مختلفة و مع هذه التغيرات، تتغير أيضاً دائرة حجية الإقرار. هذه المقالة فريدة من نوعها بإستنادها ببعض الآيات و تصنيف بعض الآيات الدالة على حجية الإقرار، و أيضاً كيفية الإستدلال بالآيات، و كذلك نقد الآراء المخالفة. و طريقة البحث قائمة على جمع المواد من المكتبات، بالمنهج الوصفي و التحليلي.

الكلمات الرئيسية: الحجية، الإقرار، الإعتراف، بناء العقلاء.

* استاذ مساعد بمركز دراسات الثقافة و الفكرة الإسلامية و عضو اللجنة للفقه و الحقوق الإسلامية
(fathiamoli@yahoo.com).



Quranic Evidence for the Validity of Confession: A Critique of Opposing Views

*Hojjatullah Fathi**

This article examines the validity of confession from the perspective of the Holy Quran and seeks to answer the question of whether the validity of confession can be derived from the Quranic verses. If the validity of confession is proven through the Quran, what impact does it have on jurisprudence? Some jurists believe that the Quranic verses do not indicate the validity of confession, while others believe that numerous verses address confession, and the Quran's indication of the validity of confession is complete. In this study, by examining relevant verses, categorizing verses that indicate the validity of confession into seven groups, and reviewing the arguments of both sides, and by referring to multiple jurisprudential and interpretative sources, it is concluded that the validity of confession can be derived from the Holy Quran. If the validity of confession is proven through the Quran, the generality of the verses can be used, whereas if the proof is based on the consensus of rational individuals (*bana al-uqala*), as a rational-based argument, it (as a non-verbal proof) cannot be applied universally. The second outcome is that if the proof of confession is based on the consensus of rational individuals, it may vary over time, and with these changes, the scope of the validity of confession may also change. This article innovatively categorizes verses that indicate the validity of confession, explains how to argue with verses, and critiques opposing views. The research method is library-based in terms of data collection and descriptive-analytical in content.

Keywords: *Validity, confession, admission, consensus of rational individuals.*

* Assistant Professor at Institute of Islamic Culture and Thought (fathiamoli@yahoo.com).

Reflection on the Judgments of Ahl al-Sunnah from the Perspective of the Holy Quran

*Reyhaneh Zare-Deh-Abadi**
*Seyed Ahmad Mir-Khalili***
*Hamid Rostaei-Sadrabadi****

Since a judge plays an undeniable role in implementing laws and divine hudud, they must possess special qualities to be entrusted with the critical task of judgment. For entering the position of judgment, faith is a condition, which in the language of Shiite jurists means being a Twelver Shia. Regarding this condition in a judge, there are two views: supporters of the condition of faith in judgment cite evidence, including verses and narrations. The other group, after distinguishing between the old and new judicial systems and using the generality of some verses, considers the outcome of the judgment more important. This study, by reviewing and critiquing the evidence of both sides, argues that Quranic verses cannot affirm or deny the condition of faith in a judge, but with reference to narrations, it is forbidden to present a case before a non-believing judge. This prohibition does not include judges appointed by the ruler; therefore, if the ruler deems the judgment of a non-believer, especially in personal status matters, appropriate, it will not be problematic.

Keywords: *Faith, Islam, judge, personal status, Shia, Sunni.*

* Ph.D. in Jurisprudence and Criminal Law, Faculty of Theology, Meybod University/ Corresponding author, (zaredehabadi7171@gmail.com).

** Assistant Professor of Islamic Jurisprudence and Law, Faculty of Theology, Meybod University (dmirkhalili@gmail.com).

*** Assistant Professor of Islamic Jurisprudence and Law, Faculty of Theology, Meybod University (rustaeihamid@yahoo.com).



Exploring the Concept of "The Right to Do Wrong" in the View of the Holy Quran

*Mehdi Zare**

The term "the right to do wrong" is a product of modern law that emerged after distinguishing between "being right" and "having a right." According to this right, if the concept of having a right is involved in judging human behaviors in society, the moral content of the right-holder's choice cannot be questioned because what matters is the human's decision based on their "benefit" or "will." Although this term and distinction are relatively new, by analyzing this right, it can be claimed that the content and concept of this right have a long history in human social life, and some verses of the Holy Quran address this issue. This study seeks to answer the question of how the Quranic standards deal with the concept of the right to do wrong. The research hypothesis is that in the Quranic view, "having a right" is accepted after "being right"; therefore, the boundary of behavior freedom is shaped in light of values and norms, and "the right to do wrong" cannot be accepted in the public and private domains because doing wrong is always contrary to values from an Islamic perspective.

Keywords: *The right to do wrong, the right to do incorrect actions, the right to be wrong, Quranic rights, legal interpretation, being right, having a right, theory of rights.*

* Ph.D. graduate in Public Law from the University of Tehran (zarea1365@yahoo.com).

Human Dignity as the Foundation of the Right to Self-Determination

*Sayyid Javad Raathi Varai**

The right to self-determination is one of the most fundamental human and citizenship rights. According to the hypothesis of this article, one of the foundations of the "right to self-determination of humans" in Islamic thought is the "natural dignity of humans." Humans are created with dignity; therefore, unlike other creatures, they determine their own destiny. The dignity of humans necessitates their freedom in choosing their way of life. Although God has laid out a roadmap for human life, He, having endowed humans with dignity, does not allow anyone to deprive them of their free will, even for the sake of guiding them to happiness. The prophets' role was merely to show the path of life through "warnings and glad tidings" and not to impose on humans. God's will concerning this dignified being is that they reach happiness based on their own will and conscious choice. The source of proof for this hypothesis is the most reliable source of understanding Islamic thought (the Holy Quran).

Keywords: *Right to self-determination, inherent human dignity, acquired dignity, secret of dignity, will and choice, freedom of choice.*

* Associate Professor at the Research Institute of Hawzah and University and member of the Islamic Jurisprudence and Law Society of Hawzah (jvarai@rihu.ac.ir).



An Approach to Lenient Penal Policy in Light of Quranic Teachings

*Alimurad Heydari**

Lenient penal policy is a recognized approach in the system of responses to crime, which focuses on correction and social reintegration of the offender through mechanisms such as mitigation, conversion, suspension, or exemption from punishment. "Lenient penal policy" is closely related to "crime concealment," "dejudicialization," "decriminalization," and "individualization" of punishments. In the Holy Quran, instances of punishment mitigation, conversion, forgiveness, and turning away from sinners are observed. However, the questions are: first, what are the foundations of Quranic lenient penal policy, and is there a way to derive such a policy from Quranic teachings? Second, does current substantive law have the capacity to accept and implement the Quranic lenient model?

This article, through a descriptive-analytical method and using library resources and reflection on Quranic verses, interpretive hadiths, and the views of commentators, examines the foundations and manifestations of lenient penal policy in the Holy Quran. The findings indicate that the nature and degree of the crime, the mental state of the offender, physical condition, repentance, behavioral correction, and religious and belief transformation of the criminal are the most important Quranic foundations for lenient penal policy. On the other hand, the legal application of Quranic lenient mechanisms requires increasing the judge's authority to individualize punishments through a review of regulations on alternative punishments, judicial exemption, pardon, and especially mitigating factors mentioned in Article 38 of the Islamic Penal Code.

Keywords: *Penal policy, lenient institutions, Quranic foundations, sin, crime, repentance.*

* Associate Professor of Criminal Law and Criminology, Faculty of Law and Political Science, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran (a.m.heydari@um.ac.ir).

Exploring the Effects of Immodesty on the Wife's Financial Rights in the Holy Quran

*Farajullah Hedayatnia**

The term "fahsha" (indecent) and its derivatives are frequently mentioned in the verses of the Holy Quran. In some verses, the term "fahisha" with the qualifier "mubayyinah" (gross) is recognized as having implications for the financial rights of the wife. According to verse 19 of Surah An-Nisa, "fahisha mubayyinah" (gross indecency) is considered an exception to the prohibition of oppression ('adhl), allowing the husband to make life difficult for his wife to reclaim part of the dowry. Additionally, in the first verse of Surah Al-Talaq, "fahisha mubayyinah" affects the divorced wife's right to housing and causes its forfeiture. The concept of "fahisha mubayyinah" in these verses has been the subject of much debate among commentators and jurists, with various interpretations, such as general concept of sin, disobedience, acts contrary to modesty, acts that necessitate hudud (punishments), and harassment of the husband's family. This study, using a descriptive-analytical method and relying on the context of the verses and supporting narrations, concludes that acts contrary to modesty result in the reduction of dowry and the forfeiture of the woman's right to housing during the 'iddah (waiting period) of revocable divorce.

Keywords: *Modesty, fahisha mubayyinah (gross indecency), 'adhl, wife's financial rights.*

* Associate Professor at the Institute of Culture and Islamic Thought and member of the Islamic Jurisprudence and Law Society of Hawzah (hedayat47@gmail.com).

Vol.9 / No.18 / Spring & Summer 2024

Quran, Fiqh and Islamic Law

Biquarterly

3 / Exploring the Effects of Immodesty on the Wife's Financial Rights in the Holy Quran

Farajullah Hedayatnia

4 / An Approach to Lenient Penal Policy in Light of Quranic Teachings

Alimurad Heydari

5 / Human Dignity as the Foundation of the Right to Self-Determination

Sayyid Javad Raathi Varai

6 / Exploring the Concept of "The Right to Do Wrong" in the View of the Holy Quran

Mehdi Zare

7 / Reflection on the Judgments of Ahl al-Sunnah from the Perspective of the Holy Quran

Reyhaneh Zare-Deh-Abadi

Sayed Ahmad Mir-Khalili

Hamid Rostaiei-Sadrabadi

8 / Quranic Evidence for the Validity of Confession: A Critique of Opposing Views

Hojjatullah Fathi

Vol.9 / No.18 / Spring & Summer 2024

*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.18 / Spring & Summer 2024

Quran, Fiqh and Islamic Law

Biquarterly

**in Exploring the Effects of Immodesty on the Wife's Financial Rights
the Holy Quran**

Farajullah Hedayatnia

An Approach to Lenient Penal Policy in Light of Quranic Teachings

Alimurad Heydari

the Right to Self-Determination Human Dignity as the Foundation of

Sayyid Javad Raathi Varai

**Exploring the Concept of "The Right to Do Wrong" in the View of
the Holy Quran**

Mehdi Zare

**Reflection on the Judgments of Ahl al-Sunnah from the Perspective
of the Holy Quran**

Reyhaneh Zare-Deh-Abadi

Sayed Ahmad Mir-Khalili

Hamid Rostaiei-Sadrabadi

**Quranic Evidence for the Validity of Confession: A Critique of
Opposing Views**

Hojjatullah Fathi