

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

دانشگاه خاتم النبیین (ص)

معاونت علمی

ریاست تحقیقات

فصلنامه‌ی علمی-پژوهشی علوم انسانی دانشگاه خاتم النبیین (ص)

سال هفتم، شماره‌ی هشتم، بهار ۱۴۰۱

(ویژه‌ی فقه و حقوق)

شناسه

مدیر مسؤول: دکتر عبدالقیوم سجادی

سر دبیر: محمدجواد محدثی

اعضای هیأت تحریر

۱. دکتر عبدالطیف سجادی؛ عضو هیأت علمی دانشکده‌ی فقه و حقوق دانشگاه خاتم النبیین (ص)
۲. دکتر عبدالعلی محمدی؛ عضو هیأت علمی گروه فقه و حقوق دانشگاه خاتم النبیین (ص)
۳. آیت‌الله دکتر سید مصطفی محقق داماد؛ عضو هیأت علمی دانشکده‌ی فقه و حقوق دانشگاه شهید بهشتی، تهران
۴. دکتر عبدالکریم اسکندری؛ عضو هیأت علمی گروه فقه و حقوق دانشگاه خاتم النبیین (ص)
۵. استاد عبدالصیر نبی‌زاده؛ عضو هیأت علمی گروه فقه و حقوق دانشگاه خاتم النبیین (ص)
۶. دکتر علی‌احمد رضایی؛ عضو هیأت علمی گروه فقه و حقوق دانشگاه خاتم النبیین (ص)
۷. استاد محمدعیسی فهیمی؛ عضو هیأت علمی گروه فقه و حقوق دانشگاه خاتم النبیین (ص)
۸. دکتر قاسم‌علی صداقت؛ عضو هیأت علمی گروه فقه و حقوق دانشگاه خاتم النبیین (ص)
۹. دکتر عزیزالله فصیحی؛ عضو هیأت علمی گروه فقه و حقوق دانشگاه خاتم النبیین (ص)
۱۰. استاد خالق داد اسدی؛ عضو هیأت علمی گروه فقه و حقوق دانشگاه خاتم النبیین (ص)

نویسندگان: محمدعلی اخلاقی، محمدجواد برهانی، صدیقه محقق و دیگران، سیدامین‌الله رزمجو و ضامن‌علی حبیبی.

ویراستار ادبی: محمدامین رسالت

صفحه‌آرا: مجتبی احمدی

مترجم: عبدالصیر نبی‌زاده

آدرس: دانشکده‌ی حقوق و علوم سیاسی، دانشگاه خاتم النبیین، سرک دارالامان، کابل، افغانستان

شماره‌ی تماس: ۰۷۸۷۷۰۰۷۰۰

E-mail: info@knu.eud.af

Web: www.knu.edu.af

ISSN: ۲۹۰۷-۰۷۲۹

یادآوری: هر گونه استفاده از محتوای این فصلنامه صرف با ذکر منبع مجاز است.

شیوه‌نامه‌ی تنظیم و نشر مقالات

الف) شرایط عمومی

۱. مقاله‌ی ارسال شده باید ارزش و اهمیت علمی-پژوهشی داشته باشد؛
۲. مقاله‌ی ارسال شده قبلاً در جای دیگر چاپ نشده باشد؛
۳. حجم مقالات بین ۷ هزار تا ۹ هزار کلمه باشد؛
۴. مشخصات کامل نویسنده شامل (نام و تخلص، رتبه‌ی علمی، آخرین درجه‌ی تحصیلی با ذکر رشته، ایمیل آدرس و شماره‌ی تماس) به دو زبان فارسی و انگلیسی در آن درج شده باشد؛
۵. چکیده به زبان انگلیسی ترجمه شده باشد.

ب) نحوه‌ی تنظیم مقاله

۱. مقاله باید دارای ساختار علمی شامل (عنوان، چکیده، کلیدواژه، مقدمه، بدنه و نتیجه) باشد؛
۲. ارجاع‌های درون متنی به پیروی از سیستم (APA) باشد؛ مانند: (تخلص نویسنده، سال: ص)
۳. کتاب‌شناسی پایانی نیز به پیروی از سیستم (APA) ترتیب شده باشد؛ مانند نمونه‌های ذیل:
مقاله: تخلص، نام اصلی. (سال). عنوان مقاله. نام نشریه. سال چندم. شماره. محل نشر
کتاب: تخلص، نام اصلی. (سال). عنوان کتاب. مترجم (اگر کتاب ترجمه شده) ناشر: محل نشر.

ج) شرایط پذیرش

۱. مقاله‌ها پس از دریافت جهت داوری به ارزیاب داده خواهد شد؛
۲. اگر مقاله نیاز به بازنگری داشته باشد، نویسنده پیشنهاد‌های ارزیاب را باید اعمال نماید؛
۳. در صورت پذیرفته شدن نهایی مقاله، به نویسنده اطلاع داد خواهد شد؛
۴. با پذیرش نهایی، نویسنده حق نشر مقاله در نشریه‌های دیگر را ندارد؛
۵. مسؤلیت محتوایی مقاله متوجه نویسنده بوده نشریه در این خصوص مسؤلیت ندارد.

فهرست

- سخن نخست ۱
- نقش احکام اسلامی در پیش‌گیری وضعی از جرم ۵
دکتر عبدالکریم اسکندری
- نظام سیاسی اسلام در اندیشه‌ی آیت الله محسنی (ره) ۳۹
محمدعلی اخلاقی
- مطالعه‌ی تطبیقی جایگاه اجتماعی و سیاسی زنان در اندیشه‌ی آیت الله شیخ محمد اسحاق
فیاض و آیت الله شیخ محمد آصف محسنی ۷۳
محمدجواد برهانی
- رویکرد فقهی-روان‌شناختی دخالت اطرافیان در زندگی زوجین ۹۹
صدیقه محقق و دیگران
- مطالعه‌ی تطبیقی قضاوت زن از منظر فقه امامیه، اهل سنت و قوانین نافذه‌ی افغانستان ۱۲۹
سیدامین الله رزمجو
- روابط علمی امام صادق (ع) و امام ابوحنیفه (رح) ۱۶۳
ضامن‌علی حبیبی

سخن نخست

نظریه‌پردازی دینی در حوزه‌ی حقوق و سیاست از ضرورت‌های اساسی جامعه‌ی اسلامی است. این نظریه‌پردازی توسط فقهای اسلامی و حقوق‌دانان در حوزه‌ی مطالعات فقهی و حقوقی اسلام مورد توجه قرار می‌گیرد. رویکرد فقهی به تفسیر قوانین موضوعه و بررسی این قوانین از منظر فقه اسلامی تنها بخشی از این مطالعات است. تبیین دیدگاه اسلام در مورد حقوق و قوانین موضوعه یکی از عرصه‌های مهم نظریه‌پردازی اسلامی است. این امر مبتنی بر چند مفروض اساسی است. جامعیت شریعت اسلامی، رابطه‌ی دین و دنیا و ظرفیت فقه اسلامی برای پاسخ به پرسش‌های زمانه از مهم‌ترین مفروضات این نظریه‌پردازی است.

۱- جامعیت شریعت اسلامی

جامعیت شریعت اسلامی یکی از مفروضات اساسی مقبول در اندیشه‌ی اسلامی است. هرچند در اصل جامعیت شریعت اسلام کم‌تر اختلاف نظر وجود دارد؛ اما در مورد چیستی و چگونگی آن دیدگاه‌ها و نظریات مختلف مطرح است. جامعیت شریعت در عرصه‌ی امور اخروی، جامعیت شریعت در امور معنوی و اخلاقی و جامعیت در کلیه‌ی امور دنیوی و اخروی سه برداشت رایج از این مفهوم است. با توجه به عدم امکان تفکیک امر دینی از امر اخروی بیش‌تر عالمان دینی تفسیر اخیر از جامعیت شریعت اسلام را مطرح نموده‌اند. بر اساس این تفسیر، جامعیت شریعت اسلام بدین معنا است که در منابع اسلامی اصول و مبانی کلی مسایل مختلف مربوط



به امور مادی و معنوی، دنیا و آخرت مطرح گردیده است. در واقع اجتهاد به معنای استخراج گزاره‌های جزئی از این اصول و قواعد کلی ناظر به همین معنا است. با توجه به این تفسیر از جامعیت شریعت، هم چنانکه دین اسلام در عرصه‌های مختلف مربوط به سعادت اخروی بشر مواضع و دیدگاه خاص را مطرح نموده است، در مورد مدیریت امور دنیوی انسان در عرصه‌های مختلف زندگی بشر نیز اهتمام داشته و آموزه‌های مشخصی را ارائه نموده است. در فقه اسلام ابواب مختلفی وجود دارد که به گونه‌ای مرتبط به حیات اجتماعی و سیاسی انسان است. ابواب فقهی مانند؛ فقه قضایی، فقه جزایی، فقه خانواده، فقه عبادات، فقه معاملات، فقه سیاسی، فقه اقتصادی و... بیانگر این رویکرد می‌باشد. تبیین مواضع فقه اسلامی در عرصه‌های مختلف زندگی بحث از رابطه‌ی فقه و حقوق را مطرح می‌کند. این تبیین در عرصه‌های مختلف مباحث حقوقی از نیازهای جدی زمانه‌ی ما است. انجام تحقیقات علمی و به‌روز در این عرصه‌ها تنها بخشی از مسؤولیت‌های مهم مراکز علمی و آکادمیک کشور و صاحبان اندیشه است.

۲- جمع میان دین و دنیا

نسبت دین و دنیا یکی از مباحث مهم و بنیادین در اندیشه‌ی اسلامی است. این بحث پیامدهای روش‌شناختی و معرفت‌شناختی عمیق در فهم شریعت اسلامی دارد. مفسران و اندیشمندان مسلمان بر رابطه‌ی عمیق و دو سویه میان دین و دنیا در اندیشه‌ی اسلامی تاکید نموده‌اند. از نظر اندیشه‌ی اسلامی دین و دنیا در واقع دو حوزه‌ی جداگانه نیست بلکه دو بستر متفاوت برای زندگی است که در مسیر هدف واحد سامان‌دهی گردیده است. اگر بین دین و دنیا رابطه‌ی همه جانبه وجود دارد، به‌صورت منطقی میان تمام حوزه‌ها و جنبه‌های زندگی به گونه‌ای تحت پوشش نیازهای مادی و ارزش‌های معنوی انسان قرار می‌گیرد. از نظر معرفت‌شناسی، شناخت علمی صرفاً محدود به امور محسوس و مادی نبوده بلکه فراتر از امور عینی شامل

ارزش‌ها، باورها و افکار ذهنی نیز می‌گردد. از سوی دیگر، در مباحث روش‌شناختی جمع میان عقل انسان و نقل دینی یا همان عقل بشری و وحی الهی مورد توجه قرار می‌گیرد. در روش‌شناسی اسلامی عقل و نقل هر دو ابزار شناخت و معرفت انسانی است که همدیگر را تکمیل می‌کند. در بحث رابطه‌ی فقه و قانون نیز این رابطه بازتاب جدی دارد. با توجه به رابطه‌ی عمیق دین و دنیا می‌توان گفت میان فقه به‌عنوان امر دینی و حقوق به‌عنوان امر دنیوی نیز این رابطه موجود خواهد بود.

موجودیت این رابطه به‌عنوان امر واقع یکی از مهم‌ترین دلایل بر وجود یک مساله وقوع خارجی آن است. نشان دادن رابطه‌ی فقه و حقوق در عینیت خارجی بهترین دلیل بر وجود رابطه است. در فقه اسلامی موارد متعددی از احکام اسلامی است که ناظر به حقوق اجتماعی، فردی و بین‌المللی جوامع بشری است. از جانب دیگر، تجربه‌ی تاریخی حکومت اسلامی که طبعاً دارای قوانین مدون و مشخص بخود بوده بهترین دلیل بر وجود رابطه‌ی موجود میان فقه و حقوق است. دولت مدینه‌ی پیامبر اسلام، خلفای راشدین و دیگر حکومت‌های اسلامی که بر بنیان تعالیم اسلامی اصول مدیریت و ساماندهی سیاسی و اجتماعی خویش را استوار ساخته‌اند، نشان از وجود رابطه‌ی عینی بین فقه و حقوق دارد.

۳- ظرفیت دورنی فقه اسلامی

فقه اسلامی از ظرفیت لازم برای پاسخ‌گویی به نیازها و مقتضیات عصر و زمانه برخوردار می‌باشد. بیان اصول کلی و قواعد قابل تطبیق بر موارد جزئی و مصادق خارجی از ویژگی‌های فقه اسلامی است. این خصلت فقه اسلامی با عنصر اجتهاد که همانا تفریع فروع بر اصول کلی و استخراج احکام موارد و مصادق جزئی با استناد به قواعد کلی است، دستگاه فقه اسلامی را از ظرفیت پاسخ‌گویی به نیازها و پرسش‌های زمانه برخوردار می‌سازد. بنابراین فقه اسلامی از تمهیدات نظری لازم برای نظریه‌پردازی در عرصه‌ی سیاست و اجتماع برخوردار بوده و این امر توسط

مکانیزم اجتهاد و کوشش فقیهانه به سر انجام می‌رسد. اگر از نظر تیوریک فقه اسلامی دارای جامعیت می‌باشد، از نظر عملی جاودانگی فقه اسلامی، دوام و بقای آن برای مدیریت زندگی جوامع بشری منوط به اجتهاد پویا و مستمر است. این رسالت عالمان دینی است که پا به پای تحولات و مقتضیات زمانه با استفاده از عنصر اجتهاد برای ارایه‌ی پاسخ‌های دینی به پرسش‌های عصری و مباحث سیاسی و حقوقی اهتمام نمایند.

در این شماره از فصلنامه فقه و حقوق، نویسندگان به مطالعات تطبیقی جایگاه اجتماعی و سیاسی زنان، تحکیم نظام خانواده و قضاوت زن از منظر فقهای فرازنه‌ی کشور و حقوق اسلامی پرداخته‌اند. همچنین تبیین نظام سیاسی اسلام در اندیشه‌ی آیت الله محسنی^(ره)، نقش احکام اسلامی در پیش‌گیری وضعی از جرم، مشروعیت، احکام و شرایط فقهی وکالت دفاع از دگر پژوهش‌ها و مقالاتی است که با رویکرد فقه اسلامی، نظام سیاسی اسلام و دانش حقوقی و جرم‌شناسی تدوین گردیده است. دانشگاه خاتم‌النبین به‌عنوان مرکز اکادمیک تخصص‌محور و تعهدگرا، انجام تحقیقات علمی و کاربردی ناظر به پرسش‌های عصری و مورد نیاز جامعه‌ی اسلامی افغانستان را رسالت علمی خود دانسته، اساتید و نخبگان علمی و عالمان دینی کشور را به‌منظور انجام این رسالت مهم ملی و دینی به یاری و همکاری فرا می‌خواند.



نقش احکام اسلامی در پیش‌گیری وضعی از جرم

عبدالکریم اسکندری^۱

چکیده

سیاست جنایی برای پیشبرد هدف خود از ابزارهای متعددی استفاده می‌کند. یکی از این ابزارها به کارگرفتن احکام وضعی و تکلیفی در جهت خنثی‌سازی زمینه‌ها، فرصت‌ها و موقعیت‌های جرم‌زا می‌باشد. احکام وضعی مانند شرایط حاکم بر قراردادها و تنظیم آن، ولایت یا قیمومت در راستای حمایت از بزه‌دیدگان، صحت یا بطلان ولایت؛ حمایت از بزه‌دیدگان بالقوه و محجور، می‌تواند آماج جرم به‌ویژه جرایم علیه اموال را ممتنع و دشوار سازد.

در کنار احکام وضعی، احکام تکلیفی، مانند امر به معروف و نهی از منکر، حفظ حجاب، رعایت حقوق همسایه و دفاع مشروع بر آماج جرم نظارت داشته و به‌منظور حمایت از بزه‌دیدگان وضع شده است. تغییر موقعیت آسیب‌زا، عدم خلوت با اجنبی، رعایت موازین اسلامی در معاشرت‌ها، کنترل و نابود کردن ابزارجرم، ممنوعیت نگهداری و خواندن کتب ضاله، ممنوعیت مشاغل که زمینه‌ساز فساد است، از دیگر جلوه‌های احکام تکلیفی است که به‌منظور از بین بردن زمینه‌ها و فرصت‌های مجرمانه در سیاست جنایی اسلام پیش‌بینی شده است. رعایت آداب قضاوت مانند

^۱. دکترای حقوق جزا و جرم‌شناسی



بی طرفی قاضی، دادرسی علنی و عدم اصدار حکم هنگام خشم، گرسنگی، بی خوابی، غم و اندوه، بی قراری، و...؛ از دیگر احکام تکلیفی است که مانع لغزش و خطایی قاضی خواهد شد و لذا در پیش‌گیری وضعی و سلب فرصت ارتکاب جرم، نقش ارزشمندی ایفا می‌کند.

واژگان کلیدی: پیش‌گیری وضعی، احکام وضعی، احکام تکلیفی، شرایط و حمایت.



اصطلاح پیش‌گیری از جرم در معنای وسیع خود شامل اقدامات کیفری و غیرکیفری برای خنثی کردن عوامل ارتکاب جرم و کاهش بزهکاری می‌شود؛ ولی در مفهوم مضیق، پیش‌گیری فقط تدابیر غیرکیفری را شامل می‌شود. علیرغم اقبال دولت‌ها از پیش‌گیری غیرکیفری و سرکوبگرانه، در عمل مشاهده می‌شود که با اعمال این روش نیز هر روز آمار جرایم سیر صعودی پیدا کرده و افراد فراوان قربانی جرایم مختلف واقع می‌شوند. آیا مشکل در اصل تدابیر است یا نحوه اجرای آن؟ هرکدام باشد شکست و ناکامی جرم‌شناسان و مراجع قانون‌گذار را به اثبات رسانده و به این مطلب بیش‌تر پی می‌بریم که بشر با اتکا به عقل خود (بدون رویکرد به متون دینی و استمداد از آموزه‌های آن)، قادر نیست که با انحرافات، جرایم و گمراهی‌ها مبارزه کند. از این‌رو، ضرورت دارد که برای مبارزه با جرایم و پیش‌گیری از رفتارهای نابهنجار از آموزه‌های بنیادین دین استفاده شود. در واقع عدم امنیت و نقض هنجارهای اجتماعی، حاکی از این است که افراد و جامعه‌ی بشری از آموزه‌های الهی و فضایل اخلاقی فاصله گرفته است و به هر میزان که بشر از منبع وحیانی و مذهبی دور شود و احکام الهی را در مسیر زندگانی خود به کار نیندازد و سیستم اداره‌ی جامعه و مبارزه با تبهکاری و عصیان را بر اساس رهنمودهای پیامبران آسمانی اخلاق و عقل سلیم پایه‌گذاری ننماید، به همان میزان گرفتار عدم امنیت، هرج و مرج و بی‌نظمی خواهد شد.

پیش‌گیری از جرم در اسلام از اهمیت بالایی برخوردار است. در واقع اسلام دین پیش‌گیری از جرم است. در حدیث آمده است: «یک درهم که برای پیش‌گیری هزینه شود، بهتر از مبلغ بسیاری است که برای درمان به مصرف رسد» (محمودی، ۱۳۶۱: ۱۵). تحقیق پیش‌رو تلاشی است در جهت استفاده از احکام وضعی و

۱. «درهم وقایه خیرمن قنطار علاج».



تکلیفی در پیش‌گیری وضعی از وقوع جرم و می‌خواهد به این سوال اساسی پاسخ دهد که سیاست جنایی اسلام در مورد پیش‌گیری وضعی از وقوع جرم چه تدابیر و احکام را پیش‌بینی نموده است؟ در این پژوهش، ضمن تبیین واژگان تحقیق، به مجموعه‌ی احکام وضعی و تکلیفی پرداخته می‌شود که از منظر سیاست جنایی اسلام می‌تواند آماج‌های جرم را بر خطر ساخته و موقعیت‌های مجرمانه را تغییر دهد.

الف) بررسی واژگان تحقیق

یک- احکام تکلیفی و وضعی

احکام تکلیفی عبارت است از احکامی که به‌صورت مستقل از جانب شرع تشریح شده‌اند؛ مانند: وجوب و حرمت و استحباب و کراهت و اباحه و از این جهت که تکلیف و مشقتی بر انسان تحمیل می‌کند، احکام تکلیفیه می‌گویند. احکام وضعی احکامی هستند که به شکل مستقل از جانب شارع مقدس تشریح نشده‌اند. برخی تکوینی و برخی به تبع احکام تکلیفیه‌اند. شماری از آن‌ها عبارتند از: صحت، فساد، بطلان، عزیمت، رخصت، سببیت، مانعیت، شرطیت، رافعیت، جزئیت، ضمانت، مالکیت، مملوکیّت (مظفر، ۱۳۷۰، ج ۱: ۱۱۳). در مورد تعداد احکام وضعی اتفاق نظر وجود ندارد (ده آبادی، ۱۳۸۹: ۱۶)؛ اما به‌طور کلی هر حکم شرعی غیر تکلیفی، حکم وضعی شمرده می‌شود (خویی، ۱۳۵۲، ج ۲: ۷۸).

برخی از تفاوت‌های حکم تکلیفی و وضعی قرار ذیل است:

۱. احکام تکلیفی محدود و منحصر به پنج تا حکم است؛ اما حکم وضعی متعدد است؛
۲. احکام تکلیفی به اعمال انسان‌ها مربوط می‌شود و رفتارها را از جهت انجام دادن و یا ندادن تعیین می‌نماید؛ اما احکام وضعی گاه حالت اشیا و افراد را بیان می‌کند؛ مانند نجاست، طهارت، زوجیت، فسق، عدالت و مالکیت بیان وضعیت زوجیت یا مالکیت، تعیین کننده رفتار انسان در قبال یکدیگر است، گرچه به شکل مستقیم حکمی در خصوص رفتار انسان بیان نشده باشد و گاه اوصاف مانند صحت و بطلان و فساد را بیان می‌دارد.



۳. احکام تکلیفی مخصوص مکلفین یعنی انسان بالغ، عاقل و مختار است و شامل کودک، دیوانه و مکره و مضطر نمی‌شود؛ اما بیش‌تر احکام وضعی، اختصاص به مکلفین ندارد. از این رو، کودک و دیوانه می‌توانند مالک مال باشند و رابطه‌ی زوجیت برقرار سازند (ده‌آبادی، ۱۳۸۹: ۱۷).

دو- مفهوم پیش‌گیری

واژه پیش‌گیری در مفهوم متداول آن در معانی «پیش‌دستی کردن، پیشی گرفتن و به جلوی چیزی شتافتن» و هم‌چنین «آگاه کردن، خبر چیزی را دادن و هشدار دادن» است؛ اما در جرم‌شناسی، پیش‌گیری در معنای اول آن مورد استفاده واقع می‌شود؛ یعنی با کاربرد فنون مختلف به منظور جلوگیری از وقوع بزهکاری، به جلوی جرم رفتن و پیشی گرفتن از بزهکاری است (نجفی ابرندآبادی، ۱۳۸۳: ۷۳۷).

در جرم‌شناسی پیش‌گیرانه، پیش‌گیری مفهوم مضیقی پیدا کرده است. در این مفهوم پیش‌گیری به مجموعه‌ی وسایل و ابزارهایی اطلاق می‌شود که دولت برای مهار بهتر بزهکاری از طریق حذف یا محدود کردن عوامل جرم‌زا و یا از طریق اعمال مدیریت مناسب نسبت به عوامل محیط فیزیکی و محیط اجتماعی موجد فرصت‌های جرم، مورد استفاده قرار می‌دهد؛ اما «امروزه پیش‌گیری از بزهکاری در یک مفهوم موسع به کار می‌رود و طیف وسیعی از اقدامات کیفری و غیر کیفری را در جهت خنثی کردن عوامل ارتکاب جرم در بر می‌گیرد» (میرخلیلی، ۱۳۸۸: ۳۲).

بنابراین، اگر بخواهیم تعریف مختصر از پیش‌گیری از جرم ارائه دهیم، می‌توانیم بگوییم که: «پیش‌گیری از جرم پیش‌بینی، شناسایی و برآورد عوامل خطر جرم و اتخاذ تدابیر و اقداماتی برای از بین بردن یا کاهش آن‌ها است». این تعریف عام و موسع است و هر آنچه در امر پیش‌گیری موثر باشد شامل می‌شود.



سه-انواع پیش‌گیری

صرف نظر از دیدگاه‌ها و برداشت‌های گوناگون ارائه شده در خصوص پیش‌گیری، امروزه اقدامات پیشگیرانه به دو نوع رایج تقسیم شده است:

۱. پیش‌گیری کیفری

پیش‌گیری کیفری که در مرحله‌ی پس از اجرای فکر مجرمانه و تحقق بزه‌کاری، اعمال می‌شود، عبارت است از: مجموعه‌ی تدابیر کیفری و مجازات که از سوی قانون‌گذار به منظور پیش‌گیری از جرایم وضع شده و دولت ضمانت اجرای آن را برعهده دارد؛ مانند: اعدام، قصاص، حبس، شلاق، جریمه نقدی و...

۲. پیش‌گیری غیر کیفری

این نوع پیش‌گیری که قبل از وقوع جرم انجام می‌گردد، عبارت است از توسل به اقدام‌های غیر سرکوبگر و غیر قهرآمیز که دارای ماهیت اقتصادی، فرهنگی، اجتماعی، وضعی، آموزشی و... هستند و به منظور جامعه‌پذیر و قانونگرا ساختن افراد و حفاظت از آماج‌های جرم جهت جلوگیری از وقوع جرم، اجرا می‌گردد. آقای ریمون گسن پیش‌گیری غیر کیفری را این گونه تعریف می‌کند: «هر تدبیر سیاست جنایی است که هدف نهایی آن تحدید حدود امکان پیش آمد مجموعه اعمال جنایی از راه غیر ممکن ساختن، دشوار کردن یا کاهش دادن احتمال وقوع آن‌ها است بدون این که از تهدید کیفر یا اجرای آن استفاده شود» (گسن، ۱۳۷۰: ۱۳۳).

پیش‌گیری غیر کیفری خود به دو گونه‌ی اجتماعی و وضعی تقسیم شده‌اند:

۱-۲. پیش‌گیری اصلاحی یا اجتماعی

پیش‌گیری اصلاحی، مجموعه‌ی تدبیرهای مختلف اجتماعی، فرهنگی، اقتصادی و غیره است که در جهت خشکاندن ریشه مجرمیت و ایجاد جامعه‌ای سالم به صورتی که تصمیم به ارتکاب جرم در ذهن افراد تحقق نیابد اعمال می‌گردد. رفع

فقر، بی‌کاری و ایجاد تعهدات مذهبی، ایجاد فرهنگ صبر در مقابل وسوسه‌های مجرمانه و ایجاد همبستگی و تعامل اجتماعی جزء این شیوه به حساب می‌آید (میرخلیلی، ۱۳۸۳: ۶۰).

۲-۲. پیش‌گیری وضعی

پیش‌گیری وضعی مربوط به مرحله‌ای است که مجرم تصمیم قطعی به ارتکاب جرم گرفته است؛ اما تا هنوز تصمیم قطعی خود را عملی نساخته است. در این روش کنترل و ابتکار جای مجازات و انفعال را گرفته و اقدامات جهت سلب فرصت مجرمانه از مجرم و محافظت از آماج جرم اتخاذ می‌گردد. رونالد کلارک در تعریف پیش‌گیری وضعی چنین می‌گوید: «پیش‌گیری وضعی شامل اقدامات و روش‌هایی است برای کاهش فرصت که: به سوی شکل کاملاً خاصی از جرم نشانه می‌رود، متضمن طراحی و مدیریت محیط بلاواسطه (صحنه و محل وقوع جرم) یا همان نظارت و تحت نفوذ در آوردن هرچه پایدارتر و سازمان‌یافته‌تر محل وقوع جرم است، به طوری که زحمات و خطرات ناشی از اقدام برای ارتکاب جرم را افزایش داده و سود حاصله، به طوری که در نظر اکثر مرتکبین جلوه‌گر می‌شود، را کاهش می‌دهد» (صفاری، ش ۳۳-۳۴: ۲۹۲). با توجه به تعریف فوق از پیش‌گیری وضعی، هدف در این روش اتخاذ تدابیری است که بهای ارتکاب عمل مجرمانه را برای مرتکب بیش از سود حاصل از آن گرداند. به عبارت دیگر، پیشگیری وضعی شامل اقدامات غیر کیفری است که هدف‌شان جلوگیری از به فعل درآوردن اندیشه‌ی مجرمانه با تغییر دادن اوضاع و احوال خاصی است که جرایمی ممکن است در آن اوضاع و احوال ارتکاب یابد.

برای رسیدن به این هدف استراتژی‌های پیشگیری وضعی در سه دسته طبقه‌بندی

شده‌اند:



۱. افزایش اقدامات لازم برای ارتکاب جرم. مراد اتخاذ تدابیری است که میزان تلاش‌ها و اقدامات لازم برای ارتکاب جرم توسط مجرم بالقوه را کاهش می‌دهد. قفل کردن درب‌ها، استفاده از قفل فرمان در اتومبیل‌ها، استفاده از گاو صندوق‌ها و بهره‌گیری از شیشه‌های ضد گلوله نمونه‌هایی از حمایت و حفاظت از آماج‌های جرم به شمار می‌روند که سبب محدود شدن فعالیت مجرمین بالقوه می‌گردد؛

۲. فنونی که ارتکاب جرم را پرخطر می‌کند. برای نمونه فلزیاب‌های کار گذاشته شده در فرودگاه موجب افزایش خطر دستگیری کسانی که قصد بردن سلاح یا مواد منفجره به داخل هواپیما دارند، می‌گردد. دستگاه‌های دزدگیر یا کشف سرقت در بانک‌ها و فروشگاه‌های کتاب و... از روش‌هایی است که ارتکاب جرم را دشوار و پرخطر می‌سازد؛

۳. وسایلی که جذابیت موضوع جرم را کاهش می‌دهد. هدف آخرین مجموعه از تکنیک‌های پیشگیری وضعی کاهش سود حاصله از ارتکاب جرم می‌باشد. نمونه‌های از قبیل بلیت به جای پول برای پرداخت به وسایل نقلیه‌ی عمومی، استفاده از کارت‌های عضو شتاب به جای نقل و انتقالات پول، استفاده از صندوق‌های قفل شونده‌ی زمانی در فروشگاه‌های شبانه روزی که سبب کاهش موجودی پول نقد و کاهش احتمال سرقت به عنف از حسابداری می‌شود، حفظ حجاب بانوان و... از جمله اقدامات مرتبط با روش‌های یاد شده می‌باشد.

بنابراین، پیش‌گیری وضعی، شیوه‌ای از پیش‌گیری است که با تغییر وضعیت فرد در معرض بزه‌کاری و بزه‌دیدگی و یا تغییر شرایط محیطی مانند زمان و مکان در صدد است از ارتکاب جرم توسط فرد مصمم به انجام جرم جلوگیری کند (میرخلیلی، ۱۳۸۳: ۶۱). مثال‌های بارز چنین روش از پیش‌گیری را می‌توان در تغییر و تعدیل طرح‌های ساختمانی، کنترل محیط و موقعیتی که جرم در آن مکان ممکن است ارتکاب یابد، نظارت رسمی مانند گشت پلیس، نظارت طبیعی مانند

چراغانی کردن خیابان‌ها، پارک‌ها، حذف یا کاهش جذابیت وسایل تحریرآمیز و... مشاهده نمود.

ب) موانع بزه‌دیدگی در احکام وضعی

همان‌گونه که بیان شد، یکی از شیوه‌های پیش‌گیری از جرم، پیش‌گیری وضعی است که با تغییر وضعیت فرد و شرایط محیط و روابط افراد در صدد است که موقعیت‌ها و فرصت ارتکاب جرم را از فرد مصمم به انجام جرم سلب و یا کاهش دهد. یکی از روش‌های که می‌تواند موقعیت مجرمانه را تغییر داده و مانع از بزه‌دیدگی گردد دشوار ساختن آماج جرم، از بین بردن موقعیت‌های مجرمانه و حمایت از بزه‌دیدگان است. در میان احکام وضعی نکات دقیق و فراوانی در این باره وجود دارد که به برخی از آن‌ها اشاره می‌شود.

یک- دشوار ساختن آماج جرم

یکی از مولفه‌های اصلی پیش‌گیری وضعی، ممتنع و دشوار ساختن آماج‌های جرم است. ففونی که ارتکاب جرم را پر خطر ساخته و شخص مصمم به ارتکاب جرم به آسانی نتواند اندیشه‌ی مجرمانه‌اش را تحقق بخشد. به نمونه‌هایی از آن اشاره می‌شود.

۱. شرایط حاکم بر قراردادها و ضمانت اجرای آن

در فقه و حقوق اسلامی برای صحت هر معامله شرایط اساسی در نظر گرفته شده است؛ مانند: قصد طرفین و رضای آن‌ها، تا از وقوع معاملات اکراهی و اشتباهی جلوگیری نماید. اهلیت طرفین بدین مفهوم که دو طرف قرارداد باید بالغ و عاقل و رشید باشند و لذا معامله با اشخاصی که بالغ یا عاقل یا رشید نیستند به واسطه‌ی عدم اهلیت باطل است. موضوع معین مورد معامله، مورد معامله ضمن این که معین باشد، باید مالیت داشته و متضمن منفعت عقلایی مشروع باشد. لذا معاملات شراب و گوشت خوک از جهت این که مقدمه برای ارتکاب جرم است باطل بوده و ایجاد



مالکیت نمی‌کند. مشروعیت جهت معامله، غبنی نبودن معامله و این که معامله به قصد فرار از دین نباشد، از دیگر شرایط و ارکان صحت قراردادها است.

نظام حقوقی اسلام در قالب احکام وضعی، ضمانت اجراهایی مانند بطلان معامله، عدم نفوذ معامله (حسب مورد) ضمان و جبران خسارت، برای تحقق شرایط اساسی قراردادها مقرر کرده است تا بدین ترتیب جلو سوء استفاده را مسدود ساخته و زمینه‌ی تخلفات مالی افراد را بگیرد. از باب مثال، اشخاصی که با استفاده از عدم اهلیت افراد در صدد اغفال و گرفتن مال آنان است و می‌خواهند در قالب قرارداد به آن وجهی حقوقی و قانونی بدهند، با اعلام بطلان و یا عدم نفوذ چنین معامله‌ای از تحقق اندیشه‌ی مجرمانه جلوگیری شده و موقعیت و شرایط ارتکاب جرم از مجرم با انگیزه سلب خواهد شد. طبیعی است اگر افراد از ابتدا بدانند و متوجه باشند که معاملات که واجد شرایط اساسی نیست، باطل بوده و هیچ‌گونه اثری بر آن مترتب نمی‌باشد و حتا با تنفیذ بعدی نمی‌توان به آن قدرت و اعتبار بخشید؛ مانند: معامله‌ای صغیر غیرممیز و مجنون و معامله در حال مستی، اصولاً اقدام به چنین معامله نخواهد کرد و یا کم‌تر اقدام خواهد کرد.

۲. شرایط حاکم بر تنظیم قراردادها

همان گونه که شرایط و ارکان اساسی معاملات و پیش‌بینی ضمانت اجرای مناسب آن مانند بطلان و عدم نفوذ و... می‌تواند آماج جرم را ممتنع و دشوار ساخته و فرصت‌های ارتکاب جرم را سلب نماید، نحوه‌ی تنظیم قراردادها نیز می‌تواند مانع از بروز جرم گردد. قراردادها به هر میزانی که دقیق و منسجم و علمی تنظیم شود، کم‌تر دستخوش جعل و تخلفات خواهد شد. از همین رو، دین اسلام احکام و مقررات دقیقی برای تنظیم قراردادهای تجاری و اقتصادی بیان کرده است تا از اقدامات تبه‌کارانه‌ی افرادی که در کمین ربایش مال مردم نشسته‌اند، پیش‌گیری شود. ساختار و فرایند قراردادها از منظر اسلام قرار ذیل است:

۱. نوشتن قراردادها

بسیاری از جرایم اقتصادی مانند معاملات مال غیر، تطهیر پول، خیانت در امانت، جعل اسناد و...، ناشی از عدم ثبت و کتابت قراردادها است. سیاست جنایی اسلام برای این که موضوع معامله فراموش و دخل و تصرف در آن صورت نگیرد و زمینه‌ی درآمدهای نا مشروع و سوء استفاده از اموال دیگران از بین برود، دستور داده است که معاملات باید توسط شخص عادل نوشته شود. «ای کسانی که ایمان آورده‌اید! هنگامی که بدهی مدت داری (به خاطر وام دادن یا معامله) به یکدیگر پیدا کنید آن را بنویسید» (بقره/۲۸۲).^۱ مکتوب بودن معاملات و اخذ رسید هنگام تحویل کالا به صورت غیر نقدی تدابیری احتیاطی است که موجب جلوگیری از سوء استفاده‌های مالی مجرمانه و غیر مجرمانه می‌شود (میرخلیلی، ۱۳۸۸: ۳۷۷). قانونگذار با الهام از آموزه‌های دینی ثبت اسناد و املاک را در موارد الزامی نموده و در ماده‌ی ۴۶ قانون ثبت اسناد و املاک حکم نموده است: ثبت اسناد کلیه‌ی عقود و معاملات راجع به عین یا منافع املاکی که قبلاً در دفتر املاک ثبت شده باشد، الزامی است.

۲. امضای سند

اسناد مکتوب در صورت معتبر و قابلیت پذیرش را دارد که امضاء یا مهر شده باشد. قرآن کریم دستور می‌دهد: «آن کس که حق بر گردن او است، باید املاء کند و هر گاه کسی که حق بر ذمه‌ی او است (بدهکار) سفیه یا (از نظر عقل) ضعیف (و مجنون) باشد و یا (به خاطر لال بودن) توانایی بر املاء کردن ندارد، باید «ولی» او املاء کند» (بقره/۲۸۲).^۲ املاء در واقع به معنای اقرار و اعتراف به انجام معامله است و جلو هر گونه انکاری را خواهد گرفت و به اندازه‌ی اهمیت دارد که املاء افراد

۱. «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايْتُمْ بَدِّينَ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ».

۲. «فَإِنْ كَانَ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ سَفِيهًا أَوْ ضَعِيفًا أَوْ لَا يَسْتَطِيعُ أَنْ يُمَلَّ هُوَ فَلْيَمَلُّ لَهُ».





ضعیف جامعه مانند کودکان کم سن و سال و پیران فرتوت و کم هوش یا دیوانه‌ها و افراد گنگ و لال و یا کسانی که توانایی املاء کردن را ندارند، هر چند گنگ نباشند، بر عهده‌ی ولی آنان است؛ ولی نیز باید در املاء و اعتراف به بدهی کسانی که تحت ولایت او هستند، عدالت را رعایت کند نه چیزی بیش از حق آن‌ها بگوید و نه به زیان آن‌ها گام بردارد.

۳. شاهد گرفتن

اسناد تنظیم شده در صورت معتبر و مدرک خواهد بود که علاوه بر مهر و امضا همراه با گواهی عادل باشد. در حدیث آمده است: اگر کسی در معامله‌ی سند و شاهد نگیرد و مالش در معرض تلف قرار گیرد، هر چه دعا کند، خداوند مستجاب نمی‌کند و می‌فرماید: چرا به سفارشات من عمل نکردی؟ (شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۲: ۳۸۶). گرفتن شاهد در هنگام وصیت نیز تاکید شده است که در واقع یکی از تدابیر پیشگیرانه‌ای است که از جرایم مانند جعل وصیت‌نامه، کلاهبرداری و هر گونه دخل و تصرف دیگر جلوگیری می‌کند: «ای کسانی که ایمان آورده‌اید، هنگامی که مرگ یکی از شما فرا رسد در موقع وصیت باید دو نفر عادل را از میان شما به شهادت بطلبید، یا اگر مسافرت کردید و مرگ شما را فرا رسد (و در راه مسلمانی نیافتید) دو نفر از غیر شما، و اگر به هنگام ادای شهادت در صدق آن‌ها شک کردید، آن‌ها را بعد از نماز نگاه می‌دارید تا سوگند یاد کنند که ما حاضر نیستیم حق را به چیزی بفروشیم. اگر چه در مورد خویشاوندان ما باشد و شهادت الهی را کتمان نمی‌کنیم که از گناهکاران خواهیم بود» (مابده/۱۰۶).^۱

^۱ «یا ایها الذین آمنوا شهادة بینکم إذا حضر أحدکم الموت حین الوصیه اثنان ذوا عدل منکم أو آخران من غیرکم إن ائتتم ضربتم فی الارض فأصابکم مصیبه الموت تحسبونها من بعد الصلاه فیقسمان بالله إن ارتبتم لا نشتري به تمنا ولو کان ذا قربی ولا نکتم شهادة الله إنا إذا لمن الاثمین».

همچنین توصیه شده است که اموال و ثروت‌های خود را به دست افراد سفیه نسپارید و بگذارید در مسائل اقتصادی رشد پیدا کنند تا اموال شما در معرض مخاطره و تلف قرار نگیرد (نساء/۵).^۱ در روایات، افراد شرابخوار و فاسق، سفیه خوانده شده‌اند (کلینی، ۱۳۶۷، ج ۵: ۲۹۹).

تمامی این تدابیر در جهت حفظ اموال و مالکیت افراد جامعه و ایجاد وضعیت و شرایطی است که در آن مجرم به رغم تصمیم به ارتکاب عمل مجرمانه، از محقق نمودن قصد خود ناتوان گردد و باتوجه به شگردهای متنوع بزهکاران و پیچدگی قوانین و مقررات کیفری، بر مدیران و حاکمان اسلامی است که با الهام از آموزه‌های قرآنی به افراد جامعه مقررات قانونی و شیوه‌های محتاطانه پیش‌گیری از جرایم را آموزش بدهد تا زمینه‌ی بزهکاری‌ها خنثی شده و خطر بزه‌دیدگی کاهش یابد.

دو- حمایت از بزه‌دیدگان بالقوه

قشر آسیب‌پذیر جامعه مانند مجانین، اطفال، محجورین و ... به دلیل این که آماج‌های ضعیف برای ارتکاب جرم هستند، همواره در معرض بزه‌دیدگی قرار دارند. حمایت منسجم و سازمان یافته از این گونه آماج‌ها می‌تواند در خنثی نمودن اندیشه‌های مجرمانه و کاهش جرایم علیه آنان اثر قابل توجه داشته باشد. «حمایت از بزه‌دیدگان قبل از آن که یک امر احساسی یا سیاسی باشد، واقعیت عینی است که در جلوگیری از قربانی شدن و خارج ساختن بزه‌دیده از یک وضعیت ماقبل جرم یا پیش جنایی موثر است» (میر خلیلی، ۱۳۸۸: ۴۰۵) سیاست جنایی اسلام در چنین موارد راهکار را جهت حمایت و مدیریت اموال و سایر امورات حقوقی آنان پیش‌بینی کرده است که با استفاده از منابع اصیل اسلام به موارد از آن اشاره می‌شود.

^۱. «وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُم».



۱. ولایت و قیمومیت

توجه به فلسفه‌ی ولایت و قیمومیت در اسلام نشان دهنده‌ی این مطلب مهم و اساسی است که ولی و قیم اطفال، مجانین و غایبین و... در جهت حفظ اموال و مدیریت امورات مهم و بنیادین این قشر از افراد آسیب‌پذیر جامعه است. وظیفه و تکالیف اصلی ولی و قیم محافظت از موکلی علیه و رعایت مصالح و غبطه آنان است؛ ولی وظیفه‌ی دارد که اموال موکلی علیه و سایر شئون اجتماعی وی را به گونه‌ی سامان‌دهی نماید که منافع و مصالح آنان تامین اموال و سایر حقوق آنها در معرض تلف قرار نگیرد، چرا که بزه‌کاران غالباً به دنبال آماج‌های ضعیف برای ارتکاب جرم هستند، حمایت موثر ولی و قیم مجانین و یا افراد صغیر می‌تواند از بروز جرایم علیه آنان پیش‌گیری نماید.

قران کریم به حفاظت از اموال مستمندان و یتیمان که نمونه بارز پیش‌گیری وضعی از جرایم علیه اموال و مالکیت است، توجه داشته و به ولی دستور می‌دهد تا زمانی که اطفال به سن رشد نرسیده‌اند، نباید اموال را در اختیار آنان گذاشت (نساء/ ۶) نمونه‌ی دیگر آن اقدامات حمایتی خضر است. خضر (ع) در هنگام جدایی حضرت موسی (ع) به دلیل اعتراضات مکرر او، این گونه از اسرار کارهای خود پرده بر می‌دارد: «اما آن کشتی متعلق به گروهی از مستمندان بود که با آن در دریا کار می‌کردند و من خواستم آن را معیوب کنم (چرا که) پشت سر آنها پادشاهی ستمگر بود که هر کشتی را از روی غضب می‌گرفت» (کهف/ ۷۹) ^۱ در باره حکمت و علت تعمیر دیوار می‌گوید: «و اما آن دیوار، از آن دو نوجوان یتیم در آن شهر بود و زیر آن گنجی متعلق به آنها وجود داشت و پدرشان مرد صالحی بود. پروردگار تو می-



۱. «وَأَمَّا السَّفِينَةُ فَكَانَتْ لِمَسَاكِينَ يَعْمَلُونَ فِي الْبَحْرِ فَأَرَدْتُ أَنْ أَعِيبَهَا وَكَانَ وَرَاءَهُمْ مَلِكٌ يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ غَصْبًا».

خواست آن‌ها به حد بلوغ برسند و گنج‌شان را استخراج کنند. این رحمتی از پروردگارت بود» (کهف/۸۲).^۱

سدّ را که ذوالقرنین به تقاضای افراد ضعیف برای جلوگیری از هجوم اقوام وحشی و غارتگر یا جوج و مأجوج ساخت، نمونه‌ی گویایی دیگری از پیش‌گیری وضعی در جهت حمایت از اموال و مالکیت است: «(آن گروه به او) گفتند ای ذوالقرنین یا جوج و مأجوج در این سرزمین فساد می‌کنند آیا ممکن است ما هزینه‌ای برای تو قرار دهیم که میان ما و آن‌ها سدی ایجاد کنی؟»^۲ ذوالقرنین با امداد الهی در پاسخ به تقاضای آن گروه، سدّ به قدری نیرومند و مستحکم ساخت که به تعبیر قران کریم «آن گروه مفسد، قادر نبودند از آن بالا بروند و نه قادر بودند در آن نقبی ایجاد کنند».^۳ بدین ترتیب با ایجاد مانع طبیعی (سدّ) جلو تهاجم و غارتگری یا جوج و مأجوج گرفته شد.

لازم به یادآوری است که هر چند تدابیر و اقدامات خضر در مورد حمایت از اموال بزه‌دیدگان بالقوه یک امر استثنایی و منحصر به فرد است که حتا برای حضرت موسی (ع) قابل هضم و تحمل نبود؛ اما اصل حمایت از حقوق افراد ضعیف جامعه و سلب فرصت ارتکاب جرم به‌خوبی از این واقعه قابل استفاده است. بدین ترتیب بر حاکمان اسلامی است که با توجه به شرایط و اوضاع جامعه، سیاست و راهبردهایی را اتخاذ نمایند که آماج جرم را پر خطر و دشوار سازد تا مجرمین به‌راحتی نتوانند مرتکب جرم شوند، چرا که اقدامات خضر در راستای جلوگیری از جرم، یک ماموریت الهی بود (کهف/۲۸) و بعد از آن که فلسفه و حکمت‌های رفتار

۱. «وَأَمَّا الْجِدَارُ فَكَانَ لِغُلَامَيْنِ يَتِيمَيْنِ فِي الْمَدِينَةِ وَكَانَ تَحْتَهُ كَنْزٌ لَهُمَا وَكَانَ أَبُوهُمَا صَالِحًا فَأَرَادَ رَبُّكَ أَنْ يَبْلُغَا أَشُدَّهُمَا وَيَسْتَخْرِجَا كَنْزَهُمَا رَحْمَةً مِنْ رَبِّكَ».

۲. «قَالُوا يَا ذَا الْقُرْنَيْنِ إِنَّ يَا جُوجَ وَ مَأْجُوجَ مُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ فَهَلْ نَجْعَلُ لَكَ خَرْجًا عَلَى أَنْ تَجْعَلَ بَيْنَنَا وَ بَيْنَهُمْ سَدًّا».

۳. «فَمَا اسْطَاعُوا أَنْ يَظْهَرُوهُ وَ مَا اسْتَطَاعُوا لَهُ نَقْبًا».



شگفت‌انگیز خود را بیان نمود، حضرت موسی^(ع) قانع گردید و به اقدامات حمایتی خضر اعتراض نکرد.

۲. صحت یا بطلان ولایت

ولایت و سرپرستی یک نوع توجه منطقی و معقول به نیازهای افراد ضعیف و کم‌تجربه و همکاری و همیاری با آنان است. لذا در بحث ولایت و قیمومیت، اسلام به مصلحت مولی^۱ علیه بسیار نظر دارد و حمایت همه جانبه از او را در قالب رعایت مصلحت از سوی «ولی» بیان می‌نماید. در واقع اموال و دارایی محجور به صورت امانی در اختیار و تصرف قیم قرار می‌گیرد و ید او ید امانی است (صفای و قاسم‌زاده، ۱۳۸۱: ۲۹۸). ماده ۱۲۳۸ قانون مدنی نیز در این مورد مقرر می‌دارد: «قیمّی که تقصیر در حفظ مال مولی علیه بنماید، مسؤول ضرر و خسارتی است که از نقصان یا تلف آن مال حاصل شده، اگرچه نقصان یا تلف مستند به تفریط یا تعدی قیم نباشد». به عبارت دیگر، هرگاه سرپرست وظایف خود را در قبال محجورین به درستی انجام ندهد و در حمایت از اموال آنان کوتاهی کند، وصف امانی بودن ید او زایل و در حکم غاصب به شمار می‌آید.

در فقه و قانون تدابیری نظارتی بر عملکرد «ولی» و فعالیت آنان در چارچوب شریعت و قانون پیش‌بینی شده است تا جلو سوء استفاده از حق که راجع به مدیریت مولی علیه به آنان واگذار شده است، گرفته شود. البته این تدابیر منحصر به مسؤولیت مدنی و جبران خسارات نیست بلکه راهکارهای دیگری مانند مجازات قیم متخلف عزل، انعزال، بطلان و عدم نفوذ اعمال حقوقی نیز قابل اعمال است (قمی، ۱۳۷۱، ج ۲: ۴۶).^۱ نظارت بر عملکرد «ولی» و پیش‌گیری از سوء استفاده‌ی ایشان اختصاص به امورات مالی مولی علیه ندارد بلکه در تمامی



۱. ر.ک: مواد ۱۲۴۸ و ۱۲۴۹ قانون مدنی.

موضوعات مورد ولایت و سرپرستی، «ولی» مکلف است بر اساس مقررات و در محدوده‌ی اختیاراتش گام بردارد؛ اگر چنانچه ولی خود محجور و ناقص گردد و یا تکالیف قانونی را به صورت درست انجام ندهد و مصلحت مولی‌علیه را رعایت نکند، از مقامش عزل خواهد شد. از باب نمونه طبق فتوای مشهور فقهای امامیه ازدواج دختران منوط به رضایت و اجازه‌ی «ولی» است. مسلماً این اجازه و رایزنی در راستای حمایت از دختر در تصمیم‌گیری آگاهانه برای زندگی آینده‌ی او است، چرا که پدر از جنس مردان است و معمولاً بهتر می‌تواند حال مردی را که برای خواستگاری آمده است، بداند و با تدبیر و کاردانی لازم شریک زندگی دخترش را گزینش نماید (حسینی، ۱۳۸۹: ۱۰۴). در همین مورد نیز اگر چنانچه «ولی» از حق خود سوء استفاده نماید و با وجود خواستگار شایسته و هم‌کفو و تمایل متقابل، از اعطای اذن خودداری ورزد، اجازه‌ی او ساقط می‌گردد. این عمل را در اصطلاح فقهی «عضل» گویند که به معنای منع است. صاحب عروه در این زمینه می‌فرماید: «در صورتی که «ولی» دختر خود را از تزویج با همتایی که وی نیز تمایل دارد، منع نماید، اذن او اعتبار نداشته و ساقط می‌گردد» (طباطبایی، بی‌تا: ۸۴۶).

۳. منع از تصرف محجور

در مواردی که افراد جامعه به دلیل جنون، سفاهت، ورشکستگی، و... نتوانند امور حقوقی و مناسبات اجتماعی خود را به شایستگی مدیریت و سامان‌دهی نمایند، از یک سو در معرض بزه‌دیدگی‌های فراوان واقع می‌شوند و از سوی دیگر، قادر به ایفای تعهدات خود در برابر طلبکاران نخواهند بود، دین اسلام با ایجاد مانع تحت عنوان حَجْر، تصرفات حقوقی آنان را ممنوع اعلام نموده؛ ولی و سرپرست دلسوز و شایسته جهت تصدی و مدیریت امور حقوقی آنان تعیین می‌نماید تا با رعایت غبطه و مصالح معنوی و مادی مولی‌علیه از وقوع جرایم و تخلفات احتمالی جلوگیری نماید. حَجْر در اصطلاح حقوق عبارت است از: «منع شخص به حکم قانون از این



که بتواند امور خود را به طور مستقل و بدون دخالت دیگری اداره کند و بشخصه اعمال حقوقی انجام دهد» (صفایی و قاسم‌زاده، ۱۳۸۱: ۱۸۶).

فقها و حقوق‌دانان هدف از تاسیس نهاد حجر را حمایت از منافع شخص محجور و حمایت از طلبکاران دانسته است؛ یعنی قانونگذار با منع محجور از انجام دادن اعمال حقوقی و واگذاری مسئولیت به ولی و قیم، از اموال و حقوق مالی او نگهداری و هر گونه ضرری را از او دفع می‌کند و از این که شخص سربرار جامعه شده و موجب حیف و میل اموال امت شود جلوگیری می‌نماید. به علاوه از این طریق مصلحت طلبکاران هم مراعات و ضرر از آنها نیز دفع می‌گردد (الزحیلی، ۱۴۰۷.ه.ق: ۱۹۴).

بنابراین، احکام وضعی اگر درست تبیین و اجرا شود، نقش موثری در پیش‌گیری وضعی از جرم به خصوص جرایم علیه اموال و مالکیت ایفا خواهد کرد، چرا که دقت در شرایط اساسی معاملات (شرطیت)، نحوه‌ی تنظیم منطقی و درست قراردادها (سببیت) حمایت از اموال و مالکیت قشر آسیب‌پذیر و بزه‌دیدگان بالقوه توسط نهاد ولایت و محجوریت (ایجاد موانع)، و ممانعت از سوء استفاده از حقوق و اختیارات ولی، راهکارهای مفیدی در مورد سلب فرصت ارتکاب جرم و ابزار آن خواهد بود و جلو جرایمی احتمالی علیه اموال مانند جعل اسناد، کلاهبرداری، خیانت در امانت، فروش مال غیر و... را خواهد گرفت.

ج) تدابیر پیشگیرانه‌ی احکام تکلیفی در پیش‌گیری وضعی

یکی دیگر از تدابیر سیاست جنایی اسلام برای پیش‌گیری از جرایم، احکام الزامی مربوط به مسائل فردی و اجتماعی است. احکام تکلیفی علاوه بر سوق دادن انسان به سوی کمال نهایی، نقش مهمی در پیش‌گیری از وقوع جرایم و انحرافات اجتماعی دارد (خسروشاهی، ش ۳۰-۳۱: ۶۹). برخی از این احکام مربوط به پیش‌گی ریاصلاحی و اجتماعی است و در واقع می‌خواهد با اصلاح و تهذیب انسان‌ها ریشه



و عوامل جرایم و تخلفات را بخشکاند (احکام عبادی و مالی) و برخی هم ناظر به پیش‌گیر یوضعی و در صدد است که با ایجاد موانع و تغییر موقعیت‌ها و شرایط زمان و مکان فرصت و ابزار ارتکاب جرم را از مجرم با انگیزه سلب نماید و یا وقوع جرم را ممتنع و دشوار سازد. در این بخش احکام تکلیفی که ناظر به پیش‌گیری وضعی است مورد بررسی قرار می‌گیرد.

یک- نظارت بر آماج جرم و حمایت از بزه‌دیدگان

مراقبت از آماج جرم و حمایت از بزه‌دیدگان از اهداف بنیادین سیاست جنایی اسلام محسوب می‌شود؛ به گونه‌ای که در کتب روایی باب ویژه‌ی تحت عنوان «باب نصر الضعفاء و المظلومین» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۲: ۱۷۰) اختصاص داده شده است. بدون تردید حمایت از بزه‌دیدگان و توانمندسازی افراد آسیب‌پذیر نقش برجسته در پیش‌گیری از جرایم دارد و جزء ارزش‌های جوامع است. «حمایت از قربانیان جرم و کمک به آنان باید بخشی از ارزش‌های اساسی جامعه محسوب شود. تعهدات هر جامعه نسبت به بزه‌دیدگان باید از نظر اعتقادی، در اعماق نظام کلی آن جامعه ریشه بگستراند. از این رو، ایجاد منابع قانونی که حقوق بزه‌دیدگان از آنها سیراب شود اهمیتی به سزا دارد» (عبدالفتاح، ش ۳: ۸۹).

به نمونه‌های از احکام تکلیفی که ارتباط مستقیم با نظارت و حمایت از بزه‌دیدگان دارد، اشاره می‌شود.

۱. امر به معروف و نهی از منکر

یکی از مهم‌ترین ابزارهای کنترل بزه‌کار، نظارت اجتماعی ضابطه‌مند است که قرآن کریم به‌عنوان امر به معروف و نهی از منکر یاد می‌کند. «از ویژگی‌های سیاست جنایی اسلام مشارکت مردم است. تکلیف همگانی امر به معروف و نهی از منکر در زمینه پیش‌گیری از وقوع جرایم و ابراز عکس‌العمل در برابر آن، یکایک شهروندان را



در مقابل رفتار یکدیگر مسؤول و ناظر قرار داده است» (میرخلیلی، ۱۳۸۳: ۶۵). امر به معروف و نهی از منکر، زمینه‌های مسؤولیت و مراقبت عمومی را در مورد رعایت قانون و هنجارهای اجتماعی در جامعه فراهم می‌کند. این حکم تکلیفی افراد جامعه را الزام می‌کند که با تذکر زبانی، حمایت از قربانیان جرم از طریق معاونت مادی و روحی، ادای شهادت در دادگاه و یا گزارش جرایم به مقامات ذیصلاح با قانون شکنی مبارزه و مانع از وقوع جرم شوند و لذا برخی از فقها فرموده‌اند، نهی از منکر چیزی جز ردع و ناتوان ساختن مرتکب از ارتکاب جرم نیست (خویی، ۱۳۷۱: ۱۸۱) این امر حاکی از پیوند عمیق امر به معروف و نهی از منکر با پیش‌گیری وضعی است و اگر این نظارت اجتماعی تعطیل شود، بسیاری از قوانین و اصول اخلاقی اعتبار و کارآمدی خود را از دست خواهد داد.

بنابراین، امر به معروف و نهی از منکر از مهم‌ترین نوع کنترل نظارتی غیر رسمی است که در دفع بزهکاری و از بین بردن موقعیت‌های مجرمانه نقش بسزایی دارد، به گونه‌ای که اگر مشارکت عموم مردم در امر پیش‌گیری از جرم صورت نگیرد، کنترل و نظارت‌های رسمی به تنهایی در پیش‌گیری از وقوع جرم موفق نخواهد بود (میرخلیلی، ۱۳۸۸: ۳۲۲).

۲. حجاب

حجاب در سیاست جنایی اسلام در راستای پیش‌گیری از بزه‌دیدگی پیش‌بینی شده است که هم موجب امنیت، آرامش و آسایش زنان است (احزاب/۵۹)^۱ و از بزه‌پذیری جنسی که زمینه‌ساز سایر بزه‌دیدگی‌ها است، پیش‌گیری می‌نماید و هم امنیت اجتماعی را در پی دارد. غالب بزه‌دیدگان، معیارهای حجاب و معاشرت را رعایت نمی‌کنند و با آرایش‌های تند و پوشش نامناسب در بیرون از منزل، زمینه و

۱. «يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لَأُزَوِّجَكُ وَبَنَاتِكَ وَنِسَاءَ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلَابِيبِهِنَّ ذَلِكَ أَدْنَى أَنْ يُعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذَيْنَ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا».

انگیزه‌ی تجاوز جنسی را فراهم می‌کند و با این عمل، امنیت جامعه و زنان دیگر را نیز به مخاطره می‌افکنند. نحوه‌ی آرایش، وضع لباس و طرز پوشش و رفتار بزه‌دیده یکی از عوامل مهم در تحریک متجاوزان جنسی است. به همین جهت پوشاندن زیور آلات در بیرون از منزل علاوه بر این که یک واجب شرعی است، گامی در راستای ضریب امنیت اجتماعی زنان نیز می‌باشد؛ زیرا فرصت ارتکاب جرم و زمینه‌ی آن را از بزه‌کاران سلب می‌کند. قرآن کریم می‌فرماید: «به زنان مومن بگو زینت‌های شان را آشکار نکنند، مگر مواردی که به خودی خود آشکار است» (نور/۳۱) به همین لحاظ اکثر بلکه اغلب فقها مناسب نمی‌دانند که زنان با آرایش‌های غلیظ از منزل بیرون شوند؛ زیرا با آرایش چهره نوعی از توجه و نگاه نامحرمان را به خود جلب می‌کند، بدیهی است که این کار زمینه‌ی برخی از تحریکات اجنبی را برای طمع‌ورزی نسبت به خود ایجاد می‌نماید.

فلسفه‌ی حجاب پیش‌گیری وضعی از جرایم و حمایت از افراد در معرض بزه‌دیدگی است. شهید مطهری در بیان مفهوم حجاب با تأکید بر جنبه‌ی بازدارندگی آن بیان می‌دارد پوشش و حجاب زن در اسلام این است که زن در معاشرت خود با مردان علاوه بر آن که بدن خود را می‌پوشاند به جلوه‌گری و خودنمایی نپردازد، لذا بدحجاب صرفاً کسی نیست که پوشش کاملی ندارد بلکه کسانی را نیز شامل می‌شود که وضع ظاهر، نوع رفتار، نوع سخن گفتن، راه رفتن، نگاه کردن و سایر رفتارهای شان در زندگی اجتماعی زبان‌دار است؛ یعنی توجه افراد و نامحرمان را جلب و انگیزه‌ی جرایمی از جمله تجاوز را در آنان ایجاد می‌کند هر چند این نوع رفتار یا پوشش از روی غفلت یا ناآگاهی باشد (مطهری، ۱۳۶۶: ۲۴).

۳. دفاع مشروع

ضرورت حمایت از حقوق بزه‌دیدگان و اندیشه‌ی پیش‌گیری از وقوع جرم، قانون‌گذار را وادار ساخته است که حق دفاع مشروع را برای قربانیان جرم به





رسمیت شناخته و به آن‌ها اجازه دهد که در راستای دفاع مشروع از هرگونه ابزار لازم استفاده کرده و از خود دفاع نمایند: «حق دفاع مشروع به شخص اجازه می‌دهد تا از استعمال وسایل لازم به منظور دفاع از هر عمل جرمی که ضرر و یا خطر جانی و مالی را برای دفاع کننده و یا شخص دیگر تولید نماید استفاده کند» (ماده ۵۸ قانون جزای افغانستان) در جای دیگر، بزه‌دیدگان را به خاطر وقایع ناشی از جریان دفاع مشروع و صدمات وارده معاف نموده چنین بیان می‌دارد: «شخصی که بر اثر دفاع از ناموس زوجه یا یکی از محارم خود را در حالت تلبس به زنا یا وجود او را با شخصی غیر در یک بستر مشاهده و فی الحال هر دو یا یکی از آن‌ها را به قتل رسانده یا مجروح سازد، از جزای قتل و جرح معاف؛ اما تعزیراً حسب احوال به حبس که از دو سال بیش‌تر نباشد، محکوم می‌گردد» (ماده ۳۹۷ قانون جزا) در متون روایی و فقهی نیز بابی تحت عنوان «دفاع مشروع» اختصاص داده شده است و بر اساس برخی روایات دفاع مشروع نه تنها حق مسلم شخص بزه‌دیده شناخته شده بلکه سایر افراد نیز حق دفاع مشروع از بزه‌دیده را دارند. امام صادق^(ع) در مورد سارق مسلح می‌فرماید: «زمانی که بر سارق مسلح دست یافتی، او را از بین ببر و من در خون او با تو شریک هستم» (عاملی، ۱۴۱۴، ج ۲۹: ۲۲۹).

۴. رعایت حقوق همسایه

در سیاست جنایی اسلام توجه به روابط همسایگی و رعایت حقوق آنان بسیار تاکید شده است. در روایتی پیامبرگرامی اسلام فرموده است: «حق همسایه آن است که در غیابش او را حفظ کنی، در حضورش او را گرامی بداری و هنگام بزه‌دیدگی، وی را یاری کنی» (حلی، ۱۴۰۵ق: ۶۲۹). نظارت همسایگی و معاونت آنان با یک دیگر در واقع راهکاری است که امروزه در بسیاری از کشورها برای مقابله با جرایم مورد توجه واقع شده است. بدون تردید اگر همسایه‌ها حقوق همدیگر را رعایت و معاون و همکار هم باشند و به خصوص در زمان که همسایه‌ای غایب و به مسافرت

رفته است، موارد مشکوک را به پلیس گذارش کند از وقوع بسیاری از جرایم جلوگیری خواهد شد.

دو- مبارزه با زمینه‌ها و مقدمات جرم

در برخی موارد زمینه‌ها و فرصت‌های بزهکاری ممکن است بیش از هر شرایط دیگر فراهم باشد. از بین بردن مقدمات و زمینه‌های مجرمانه در چنین وضعیت‌ها و شرایط می‌تواند موجب پیش‌گیری شود. سیاست جنایی اسلام از باب این که باید با زمینه‌ها و مقدمات بزهکاری مبارزه شود، راهبردهایی را مقرر نموده است که به برخی از آن‌ها اشاره می‌گردد.

۱. تغییر موقعیت

آلودگی محیط، نابسامانی و ناهنجاری‌های حاکم بر آن، نیز می‌تواند، بنیان‌های اخلاقی و اجتماعی جامعه را متزلزل ساخته و زمینه را برای بزه‌کاری و بزه‌دیدگی فراهم نماید، چرا که مکان یکی از شرایط تحقق عمل مجرمانه است. تغییر موقعیت در چنین وضعیت‌ها اثر قابل توجه در کاهش جرایم دارد. سیاست جنایی اسلام برای ایجاد تغییر موقعیت‌های صحیح و سالم ماندن افراد، راهکارهای را بیان نموده است. از باب نمونه به زنان سفارش شده که در هنگام خروج از خانه به جای حرکت در میانه راه، از کنار راه و از سمت دیوار حرکت کنند. راه رفتن در این موقعیت مکانی، مصونیت بیش‌تری برای آن‌ها فراهم می‌سازد. امام علی^(ع) در این باره می‌فرماید: برای زن سزاوار نیست که از وسط راه حرکت کند بلکه باید از کنار دیوار حرکت کند (عاملی، ۱۴۱۴، ج ۵: ۲۳۶). هم‌چنین فرار حضرت یوسف^(ع) از موقعیت آسیب‌زا و دام که زلیخا برای ایشان طراحی کرده بود یا تغییر رفتار حضرت موسی^(ع) در مسیر منزل شعیب^(ع) که از دختر آن حضرت خواست تا موقعیت خود را تغییر داده و پشت سر موسی^(ع) حرکت نماید و او را به سوی منزل راهنمایی کند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ج ۱۶: ۵۹-۵۸). تخریب مسجد ضرار که به‌منظور تبانی و توطیه علیه



مسلمان‌ها ساخته شده بود (توبه/۱۰۷) از مصادیق روشن تغییر موقعیتی است که زمینه‌ساز جرم و یا آسیب‌پذیری است.

۲. حفظ حریم و رعایت عفاف

آیات و روایات متعددی که در باب لزوم رعایت عفاف، حفظ حریم و ممنوعیت اختلاط دو جنس مخالف، تبرج و خودآرایی زنان در خارج از خانه آمده است، نشان می‌دهد که حفظ حریم در روابط با نامحرم یکی از راهکارهایی است که مانع بروز انحرافات مربوط به اخلاق جنسی خواهد شد. خداوند متعال در قرآن کریم مؤمنان را به رعایت حریم همسران پیامبر^(ص) فراخوانده و آن را باعث طهارت بیش‌تر دل‌های آنان می‌داند. «ای کسانی که ایمان آورده‌اید ... و هر گاه از آنان (زنان پیامبر) چیزی خواستید، از پس پرده طلب کنید، این کار برای پاکی دل‌های شما و آن‌ها بهتر است». اسلام هر چند ارتباط زن و مرد را با رعایت موازین شرعی، مجاز دانسته است؛ اما اختلاط‌ها و مصاحبت‌های بی‌جهت و غیر ضروری را نمی‌پسندد؛ زیرا عفت عمومی جامعه با روابط آزاد و خارج از دایره‌ی شرع آسیب جدی می‌بیند و اصول اخلاقی متزلزل خواهد شد.

سیاست جنایی اسلام جهت نهادینه‌کردن روابط زن و مرد، احکام و روش‌های را مقرر نموده است. حفظ حجاب، حرمت لمس و تماس بدنی اجنبی، ممنوعیت نگاه به نامحرم و همچنین نگاه‌های دیگری که همراه با ریه (خطر وقوع در گناه و مفسده) باشد (نور/۳۰ و ۳۱)، جدا ساختن درب رفت و آمد مردان به مسجدالنبی در زمان رسول خدا^(ص) (سجستانی، ۱۳۹۳ق، ج ۱: ۱۹). این که مردان از وسط کوچه و زنان از کنار رفت و آمد کنند (کلینی، ۱۳۶۷، ج ۵: ۵۱۸) نمونه‌های روشن از آن راهبردها است.



۳. پرهیز از خلوت کردن با نامحرم

مسلماً نشستن زن و مرد نامحرم در جایی که، فرد دیگری حضور نداشته باشد، امکان وسوسه‌ی شیطان و زمینه‌ی انحرافات و تبهکاری را فراهم خواهد ساخت. اجتناب از چنین موقعیت و تغییر دادن آن، در پیش‌گیری از جرم نقش ارزنده دارد. رسول گرامی اسلام در روایتی به آسیب‌زا بودن چنین وضعیت‌ها و شرایط اشاره می‌فرماید: هیچ مردی با زن نامحرم خلوت نکند، چرا که سومین آن‌ها شیطان خواهد بو. (پاینده، ۱۳۶۰: ۹۲). سیاست جنایی اسلام، خلوت کردن مرد و زن نامحرم را ممنوع دانسته تا بامحدود کردن فرصت‌های ارتکاب جرم، از وقوع آن پیش‌گیری نماید.

۴. حرمت خواندن کتب ضالّه

ممنوعیت خواندن کتاب‌های گمراه‌کننده و حفظ و نگهداری آن برای انسان‌های عادی از دیگر اقدامات پیش‌گیرانه‌ای است که به‌منظور مبارزه با عوامل انحراف و گمراهی معین شده است. بدون تردید خواندن کتب گمراه‌کننده به عقاید و افکار صحیح و اخلاق سالم لطمه می‌زند. اگر خواندن این نوع کتب و نوشته‌ها برای همگان آزاد باشد، تضمینی برای نگهداری افکار و اخلاق از انحراف وجود نخواهد داشت. قدرت تاثیر تلقین و تبلیغ را هیچ‌گاه نباید نادیده انگاشت و چه بسا این نوع نوشته‌ها از راه تلقین و تبلیغ، مسیر زندگی افراد را به کلی منحرف سازند؛ چه بسیارند جوانانی که بر اثر کتب منحرف‌کننده و رمان‌های عشقی و جنایی رسوا و خطرناک، در پرتگاه فساد و سقوط اخلاقی افتاده‌اند (شیرازی و سبجانی، ۱۳۷۷: ۳۳۸). از همین رو، اسلام اجازه نداده است که این نوع نوشته‌ها در اختیار همه قرار گیرد و این ممنوعیت در واقع یک نوع پیش‌گیری وضعی از جرایم از طریق ایجاد محدودیت و کنترل ابزار و ادوات جرم است. البته خواندن و مطالعه‌ی این گونه نوشته‌ها و مقالات بر اندیشمندان و متخصصان دینی نه تنها ممنوعیت ندارد که حتا



واجب و لازم است تا بتوانند منطق مخالفان را به دست آورده و مورد نقد و بررسی علمی قرار دهد. یامشاغل مانند بت‌سازی، بت‌فروشی، مشروب‌فروشی سحر، شعبده بازی و در یک کلام هر شغلی که زمینه‌ی فساد و تبهکاری را فراهم نماید، بدان جهت که مقدمه‌ی افعال حرام است، در فقه تحت عنوان کسب‌های حرام جرم‌انگاری و ممنوع اعلام شده است (انصاری، ۱۴۱۸: ۲۳۳).

۵. نابود کردن ابزار جرم

در کنار بزه‌کار و بزه‌دیده، ابزار جرم و دسترسی آسان آن در اختیار مجرم، موجب تشدید بروز بزه بوده، کنترل و تغییر آن‌ها در کاهش بزه‌کاری مؤثر می‌باشد، چرا که اگر به هر میزانی ابزار و اسباب جرم به راحتی در اختیار مجرم قرارگیرد به همان میزان، ارتکاب جرم نیز امری آسان است و بر عکس، اگر مجرم برای فراهم کردن زمینه‌ی ارتکاب جرم راهی دشوار در پیش داشته باشد، احتمال ارتکاب جرم کم‌تر است (میرخلیلی، ۱۳۸۳: ۷۲). از همین رو، فقها، داشتن، ساختن، خرید و فروش و هر نوع مشارکت در ساخت یا تهیه‌ی آلات برخی جرایم را ممنوع و حرام دانسته و از بین بردن آن‌ها را مستلزم هیچ مسؤولیت حقوقی یا کیفری ندانسته‌اند. این آلات شامل آلات قمار، بت، ابزار لهو و بیهوده، صلیب و غیره می‌باشد (سبزواری، ۱۲۶۹: ۸۵) در منابع معتبر اسلامی نمونه‌های فراوان از این نوع پیش‌گیری وجود دارد. شکسته شدن بت‌ها و سوزانده شدن گوساله‌ی سامری توسط حضرت ابراهیم^(ع) (طه/۹۷) و یا جریان معروف سمره بن جندب و مرد انصاری که در نهایت حضرت دستور به قطع درخت صادر می‌نماید (سبزواری، ۱۲۶۹: ۲۴۱) نشان دهنده‌ی سیاست جنایی اسلام در نابود کردن ابزار جرم دارد. هم‌چنین در روایتی آمده است راوی می‌گوید: که ما خدمت ابی الحسن علی بودیم، در این هنگام دینارهای مجعولی به ایشان ارایه گردید، حضرت به آن‌ها نگاهی کرده یکی از آن‌ها



را شکست و فرمود: همه را در زباله‌دانی بریزید تا چیزی که غش و تقلب در آن است، مورد استفاده و فروش قرار نگیرد» (عاملی، ۱۴۱۴، ج ۵: ۲۰۹)

۶. رعایت آداب قضاوت

قضاوت و داوری به حق و پیش‌گیری از ظلم یکی از فرایندهای سیاست جنایی است که مورد توجه و اهتمام دین اسلام قرار گرفته است. از نظر اسلام برای حفظ حریم قضاوت، احکام و آدابی ذکر شده که همه بیانگر اهمیت فوق‌العاده‌ی قضاوت است و بدون تردید به کارگیری این احکام قاضی را در برابر وسوسه‌ها و مخاطرات قضاوت بیمه می‌نماید. آداب قضاوت سلسله احکام مستحب و مکروهی است که پیرامون قضاوت در متون فقهی ذکر گردیده است؛ به برخی از نمونه‌های آداب قضاوت که ناظر به پیش‌گیری وضعی و محدود و دشوار ساختن آماج جرم است اشاره می‌نماییم.

۶-۱. صدور حکم در حالت اعتدال

قضاوت و رسیدگی به دعوی یکی از کارهای بسیار پیچیده و خسته کننده است؛ زیرا قاضی مدام با جدال و منازعه‌ی اصحاب دعوی رو به رو است و هر کدام خود را ذی‌حق دانسته و انتظار دارد که حکم به نفع آنان صادر شود. لذا امیرالمومنین علی (ع) می‌فرماید باید قاضی از میان افراد انتخاب شود که توان بالا و سعی صدر داشته و بیش‌تر بتواند مشکلات را تحمل کند و کارها و عمل به وظیفه او را در تنگنا و فشار قرار ندهد^۱ (حرّانی، ۱۳۸۲: ۲۲۲). سیاست جنایی اسلام برای این که قاضی در تمام مراحل محاکمه از مسیر حق منحرف نشود و عدالت را به بهترین وجه تامین نماید و یا خطا و اشتباهات قاضی به حداقل برسد، دستور داده است که قاضی در حال قضاوت و صدور حکم کاملاً بانشاط و آرامش داشته باشد. محقق در شرائع می-

۱. ثم اختر للحکم بین الناس أفضل رعیتک فی نفسک... ممن لاتضیق به الأمور و لاتمحکمه الخصوم...؛





گوید: مکروه است قاضی قضاوت کند، در حالی که غضبناک است، و یا در وضعیت مانند غضب، ذهن آدمی را مشغول می‌کند، مانند گرسنگی، تشنگی، غم و اندوه، درد، دفع خبث و چیره شدن چرت و خواب(حلی، ۱۴۰۳: ۸۶۶). در روایتی از رسول خدا نقل شده که آن حضرت فرمود: «هرکس قضاوت را عهده دار شد، در حال خشم، غصه و مصیبتی بدو رسیده که غمناک است قضاوت نکند»(عاملی، ۱۴۱۳: ۲۱۳؛ النجفی، ۱۹۸۱: ۸۲).^۱ در حدیث دیگر از آن حضرت نقل شده است که: «قضاوت نکند مگر آن که سیر و سیراب باشد»(النجفی، ۱۹۸۱: ۸۲)^۲ علی^(ع) به شریح می‌فرمود: «تا غذا نخورده‌ای، در جلسه‌ی قضاوت منشین»(عاملی، ۱۴۱۳: ۲۱۲). نهی از قضاوت در چنین وضعیت‌های تعبد محض نیست بلکه جنبه‌ی پیش‌گیری از خطا و لغزش قاضی دارد؛ زیرا خشم، درد و رنج و گرسنگی و سایر شرایط یاد شده آدمی را از دقت و درنگ و سلامت فکر در حال انشای رأی باز می‌دارد.

۶-۲. لزوم رعایت تساوی بین اصحاب دعوی(بی‌طرفی قاضی)

این اصل، که در فقه به «وجوب تسویة بین الخصمین» معروف است، به نوعی می‌تواند عدالت را تضمین و مانع از وقوع پدیده‌ی مجرمانه در فرایند محاکمه شود. دستگاه قضایی و به‌ویژه شخص قاضی باید کمال بی‌طرفی و مساوات را نسبت به اصحاب دعوی رعایت کند. قاضی نه تنها باید در اجرای قانون و تشریفات مربوط به دادرسی، تفاوتی میان طرفین نگذارد، بلکه در سلام کردن، سخن گفتن و نگاه کردن و غیر این موارد از انواع احترام مثل اجازه دادن برای ورود، ایستادن، نشستن، گشاده‌رویی، گوش دادن به اظهارات آن‌ها و... باید نسبت به اصحاب دعوی رفتار یکسان داشته باشد. فقهاء این نکته را نه به‌عنوان یک توصیه‌ی اخلاقی بلکه به‌عنوان یک واجب شرعی بیان نموده‌اند که عدم رعایت آن موجب خروج قاضی از عدالت

^۱ . من ابتلی بالقضاء فلا یقضی و هو غضبان. «لایقضی و هو غضبان مهموم و مصاب محزون».

^۲ . لایقضی إلا و هو شعبان ریّان.

خواهد بود (الجبعی العاملی، ۱۳۸۰: ۱۲). حضرت علی^(ع) به شریح قاضی فرمود: «واس بین المسلمین بوجهک و منطقک و مجلسک حتی لا یطمع قریبک فی حیفک و لا ییأس عدوک من عدلک؛ هنگام قضاوت در میان مسلمانان، مساوات در سخن گفتن و نگاه کردن و نشستن را رعایت کن، تا نزدیکانت در جانبداری از حق خود، در تو طمع نداشته باشند و دشمنانت از داوری تو مأیوس نگردند» (حرعاملی، ۱۴۱۳: ۲۱۲). و نیز آن حضرت ابوالاسود دثلی را به خاطر لیاقت علمی و معنوی، به عنوان قاضی یکی از مناطق نصب کرد ولی پس از مدتی او را از این مقام عزل نمود، او به محضر علی^(ع) آمد و از علت عزل پرسید، حضرت علی^(ع) قاطعانه به او فرمود: «در تو خیانتی ندیدم؛ ولی رأیت کلامک یعلو کلام خصمک؛ دیدم هنگام قضاوت، صدای تو بلندتر از صدای مرافعه کننده است که برای قضاوت در نزد تو آمده است» (النوری الطبرسی، ۱۴۰۹: ۳۵۹). یعنی نباید صدای قاضی به گونه‌ای باشد که به صدای متهمین فائق شود و آن‌ها را در تنگنا یا تحت تأثیر قرار دهد و نتواند به خوبی از خود دفاع نماید.

۳-۶. اصل علنی بودن دادرسی

علنی بودن محاکمه علاوه بر این که اعتماد مردم را نسبت به دستگاه قضایی تقویت می‌کند، یکی از شیوه‌های تضمین اجرای عدالت و پیش‌گیری از جرم نیز محسوب می‌گردد. در صورتی که دادرسی به صورت علنی و با مشارکت عمومی مردم و اندیشمندان برگزار گردد، قاضی نهایت دقت و سعی در مورد صدور حکم به صورت عادلانه مبذول خواهد داشت. در سیره قضایی حضرت علی آمده است که آن حضرت در مسجد قضاوت می‌کرد و در آن جایگاهی داشت که به «دکه القضا» معروف بود، به گونه‌ای که مشاهده‌ی آن از هر طرف مسجد امکان پذیر می‌نمود (قلعه‌ی جی، ۱۴۰۶: ۲۵۶) علامه‌ی حلی در قواعد به جنبه‌ی بازدارندگی این اصل توجه داشته می‌گوید: «قاضی به دانشمندان فرمان می‌دهد که هنگام دادرسی در دادگاه حاضر باشند تا در صورتی که خطایی از وی سرزند، او را آگاه سازند و



اگر مشکل علمی برای او پیش آمد، از آنان توضیح بخواهد، نه به این منظور که قاضی نظر آنان را از روی تقلید بپذیرد (علامه‌ی حلی، ۱۴۱۹: ۴۲۸). مقدس اردبیلی هم در این زمینه می‌نویسد: «مستحب است که قاضی هنگام رسیدگی دانشمندان را دعوت کند؛ زیرا گاه قاضی دچار سهو و خطا می‌شود پس آنان وی را آگاه می‌سازند و قاضی چنانچه عقیده‌ی ایشان را درست ببیند، از نظر خود رجوع می‌کند» (اردبیلی، ۱۴۱۷: ۳۷ و ۳۸).



نتیجه‌گیری

سیاست جنایی اسلام راهکارهای متعددی در پیش‌گیری از جرم ارایه داده است. بررسی احکام وضعی و تکلیفی نشان می‌دهد که پیش‌گیری وضعی در کنار پیش‌گیری اصلاحی و کیفری یک امر ضروری و اجتناب‌ناپذیر است. در موارد که شیوه‌های اصلاحی مؤثر واقع نشود و فرد تصمیم قاطع به ارتکاب جرم بگیرد، متولیان سیاست جنایی باید تدابیر پیشگیرانه‌ی وضعی را در پاسخ به پدیده‌ی مجرمانه سامان‌دهی نمایند. بدون تردید احکام وضعی و تکلیفی مانند شرایط حاکم بر قراردادها و نحوه‌ی تنظیم آن، حمایت از بزه‌دیدگان بالقوه و محجور در قالب نهاد ولایت و قیمومت و نظارت بر عملکرد ولی می‌تواند زمینه‌های بسیاری از جرایم به‌ویژه جرایم علیه اموال را از بین برده و یا حداقل کاهش دهد و آماج ارتکاب جرم را دشوار و ممتنع سازد.

احکام تکلیفی نیز نقش قابل توجه در پیش‌گیری وضعی دارد. امر به معروف و نهی از منکر از مهم‌ترین نهاد مشارکتی مردمی است که در سیاست جنایی اسلام مورد توجه قرار گرفته است. حفظ حجاب، رعایت حقوق همسایه و همیاری با آنان و دفاع مشروع در راستای اجرای سیاست جنایی حمایت از بزه‌دیده و توانمندسازی آن‌ها از مهم‌ترین تدابیری است که به‌عنوان یک حکم تکلیفی در پیش‌گیری از وقوع پدیده‌ی مجرمانه مقرر شده است. برخی از احکام تکلیفی نیز زمینه‌ها و مقدمات جرم را نشانه رفته است و راهبردهای را جهت از بین بردن موقعیت و فرصت‌های مجرمانه وضع نموده است. تغییر موقعیت پر خطر، عدم خلوت با اجنبی، رعایت عفاف، کنترل و یا نابود کردن ابزار ارتکاب جرم، ممنوعیت خواندن و نگهداری کتاب‌های گمراه‌کننده برای افراد عادی و حرمت کلیه‌ی مشاغل که موجب فساد و تباهی جامعه گردد، از راهکارهایی است که



تصمیم و تلاش مرتکبان جرایم را تحت تاثیر قرار داده، زمینه‌ها و فرصت‌های جرم و تحقق اندیشه‌ی مجرمانه را از بین می‌برد.

از دیگر احکام تکلیفی که نقش مهم در پیش‌گیری وضعی دارد، رعایت اصول دادرسی و آداب قضاوت است؛ مانند بی‌طرفی قاضی و رعایت مساوات میان اصحاب دعوا در خطاب کردن، نشستن، گشاده‌روی و...، عدم صدور رای در هنگام خشم، گرسنگی، تشنگی، بی‌خوابی، غم و اندوه، بی‌قراری و...، دادرسی علنی و استفاده از کارشناسان مجرب، ضمن این که در توسعه و تکمیل سیاست جنایی قضایی (که خود از زیر مجموعه سیاست جنایی علمی است)؛ مفید و ارزشمند است، موجب می‌شود که لغزش و خطاهای احتمالی قاضی محدود و عدالت تامین گردد.

بدین ترتیب ملاحظه می‌گردد که سیاست جنایی اسلام در قبال پدیده‌ی مجرمانه یک سیاست جامع و واقع‌بینانه است چرا که نه همانند مکتب تحقیقی و پوزیتیویستی، تنها به اصلاح مجرم و رفع زمینه‌های فردی و اجتماعی گرایش‌های مجرمانه، اکتفا کرده است و نه همانند مکاتب سزادهی صرف به پیشگیری کیفری و مجازات مجرم بسنده کرده است بلکه از همه‌ی روش‌های پیشگیری در کنار هم استفاده کرده و آنان را مکمل یک دیگر دانسته است و این همان دیدگاه و نتیجه‌ای است که امروزه جرم‌شناسان پس از سال‌ها تجربه و تحقیق بدان دست یافته‌اند.

فهرست منابع

۱. قران کریم.
۲. علامه الحلی، حسن بن یوسف. (۱۴۱۹). قواعد الاحکام. ج ۳. قم: موسسه النشر الاسلامی.
۳. انصاری، شیخ مرتضی. (۱۴۱۸). مکاسب. قم: انتشارات باقری.
۴. الجبعی العاملی، زین الدین. (۱۳۸۰). الروضه البهیة فی شرح اللمعه (مباحث حقوقی شرح لمعه به کوشش دکتر اسدالله لطفی). تهران: مجد.
۵. النوری، میرزا حسین. (۱۴۰۹). مستدرک الوسائل. ج ۱۷. بیروت: موسسه ال البيت.
۶. النجفی، محمد حسن. (۱۹۸۱). جواهر الکلام. ج ۴۰. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۷. ابرند آبادی، علی حسین نجفی. (۱۳۸۳). مباحثی در علوم جنایی. تقریرات درس جرم‌شناسی مقاطع دکتری و کارشناسی ارشد. مجموعه دو جلدی به کوشش بهرام ابراهیمی.
۸. اردبیلی، ملا احمد. (۱۴۱۷). مجمع الفائده و البرهان. ج ۱۲. قم: موسسه النشر الاسلامی.
۹. الزحیلی، وهبه. (۱۴۰۷). العقود المسماة فی قانون المعاملات المدنیة الاماراتی و القانون المدنی الاردنی. دمشق: دارالفکر.
۱۰. ابن شعبه، حرانی ابو محمد حسن بن علی. (۱۳۸۲). تحف العقول (ترجمه صادق حسن زاده). ج ۲. قم: آل علی.
۱۱. پاینده، ابوالقاسم. (۱۳۶۰). (مترجم و فراهم آورنده) نهج الفصاحة. بی جا. چ پانزدهم.
۱۲. دورکیم، امیل. (۱۳۹۶). اصل تقسیم کار اجتماعی. ترجمه باقر پرهام. تهران: کتاب سرای بابل.
۱۳. حلی، یحیی بن سعید. (۱۴۰۵). الجامع للشرایع. قم: انتشارات موسسه سیدالشهداء.
۱۴. حاجی ده آبادی، احمد. (۱۳۸۹). قواعد فقه جزایی. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه. چ دوم.
۱۵. حسینی، سید ابراهیم. (۱۳۸۹). حقوق خانوادگی زن. قم: نشر معارف. چاپ دوم.
۱۶. خوبی، سید ابوالقاسم. (۱۳۵۲). اجود تقریرات. قم: مصطفوی.
۱۷. خوبی، ابوالقاسم. (۱۳۷۱). مصباح الفقاهة: انتشارات غدیر، چ سوم.
۱۸. خسرو شاهی، قدرت الله. پیش‌گیری از جرم در آموزه‌های قرآنی. بصیرت. ش ۳۰-۳۱.
۱۹. سجستانی، سلیمان بن اشعث. (۱۳۹۳). سنن ابوداود. دارالحديث، چ اول.
۲۰. صفاری، علی. مبانی نظری پیش‌گیری از وقوع جرم. مجله تحقیقات حقوقی شماره ۳۳-۳۴.
۳۴. دانشگاه شهید بهشتی



۲۱. طباطبایی، سید محمدکاظم. العروه الوثقی. تهران. مکتبه العلمیه. بی تا.
۲۲. عاملی، حر محمدبن الحسن. (۱۴۱۴). وسائل الشیعه. بیروت. موسسه آل البیت.
۲۳. عاملی، حر محمدبن الحسن. (۱۴۱۳). وسائل الشیعه. بیروت. موسسه ال البیت.
۲۴. عبدالفتاح، عزت. مقاله از سیاست مبارزه با بزه کاری تا سیاست دفاع از بزه دیده. ترجمه‌ی علی حسین نجفی ابرند آبادی و سوسن خطاطان مجله قضای و حقوقی دادگستری. ش ۳.
۲۵. قلعه جی، محمد رواس. (۱۴۰۶). موسوعه فقه علی بن ابی طالب. بیروت: دارالمعرفه.
۲۶. کلینی، محمدبن یعقوب. (۱۳۶۷). الکافی. قم: دارالکتب الاسلامیه.
۲۷. گسن، ریمون. (۱۳۷۰). جرم شناسی کاربردی. ترجمه مهدی کی نیا. تهران: انتشارات علامه طباطبایی.
۲۸. صفای، حسین و قاسم زاده، مرتضی. (۱۳۸۱). حقوق مدنی اشخاص و محجورین: تهران: سمت. چاپ هفتم.
۲۹. محقق حلی، نجم الدین. (۱۴۰۳). شرایع الاسلام. قم: دارالهدی. چ ۳. ج ۴ (۴جلدی).
۳۰. میرخلیلی، سید محمود. (۱۳۸۸). پیش‌گیر یوضعی از بزه‌کاری بانگاه به سیاست جنایی اسلام. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۳۱. میرخلیلی، سید محمود. (۱۳۸۳). پیش‌گیر یوضعی از نگاه آموزه‌های اسلامی. فصلنامه تخصصی فقه و حقوق، سال اول، شماره ۱. تابستان.
۳۲. محمد رضا مظفر. (۱۳۷۰). اصول فقه. قم: نشر دفتر تبلیغات اسلامی.
۳۳. مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۷۴). تفسیر نمونه. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۳۴. میرزای قمی. (۱۳۷۱). جامع الشتات. سازمان انتشارات کیهان.
۳۵. محقق سبزواری. محمد باقر کفایه الاحکام. اصفهان. مدرسه صدر مهدوی. چاپ سنگی بی تا.
۳۶. مطهری، مرتضی. (۱۳۶۶). مسئله حجاب. تهران: انتشارات صدرا.
۳۷. مکارم شیرازی، ناصر و سبحانی، جعفر. (۱۳۷۷). پاسخ به پرسش‌های مذهبی. قم. مدرسه الامام علی بن ابی طالب. چاپ اول.
۳۸. مجلسی، محمد باقر. (۱۴۰۳). بحار الانوار. بیروت. نشر الوفا. ج ۷۲.
۳۹. محمودی، عباسعلی. (۱۳۶۱). پیش‌گیری و ریشه‌یابی جرم در اسلام. بی جا. انتشارات بعثت. چ اول.



نظام سیاسی اسلام در اندیشه‌ی آیت الله محسنی^(ره)

محمد علی اخلاقی^۱

چکیده

اندیشه‌ی سیاسی حضرت آیت الله محسنی^(ره)، بر مبنای بحث‌های فلسفی و کلامی وی استوار است. ایشان در آثار متعدد، مباحثی مرتبط با نظام سیاسی اسلام را مطرح نموده است. کتاب «توضیح المسائل سیاسی» و بعضی آثار دیگر ایشان، حاوی نکات مهم دیدگاه وی راجع به نظام سیاسی اسلام و مسایل مربوط به آن می‌باشد.

مهم‌ترین موضوعات مرتبط با نظام سیاسی اسلام، که در این نوشتار جمع‌آوری و مورد تحلیل و دسته‌بندی قرار گرفته، عبارت است از: ضرورت و نیازمندی جامعه به نظام سیاسی که بر مبنای معرفت‌شناسی و اتکا به عقل بشری مطرح گردیده است. منابع تقنین در حکومت دینی، اوصاف زمامداران نظام اسلامی، وظایف و مسؤولیت‌های حکومت دینی از دیگر موضوعاتی است که با استفاده از آیات و روایات به آن پرداخته شده است. ساختار و تشکیلات حکومت دینی، اخوت و برادری به‌عنوان اساس استحکام‌بخش نظام سیاسی اسلام و جایگاه زن در نظام سیاسی اسلامی، از دیگر مولفه‌های مهم، مورد بحث و بررسی قرار گرفته است. پیوند بین دین و سیاست و رابطه‌ی اسلام با آزادی، دموکراسی و حقوق بشر و در نهایت آفت‌ها و آسیب‌های نظام سیاسی اسلام با رویکرد دینی و عقلانی توضیح داده شده و در این زمینه به یک سلسله پرسش‌ها پاسخ داده شده است.

کلیدواژه: حکومت، حکومت دینی، نظام سیاسی، اسلام، آیت الله محسنی.

^۱ عضو هیأت علمی دانشکده‌ی اقتصاد و علوم اجتماعی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۱/۲۰ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۳/۲۴

حضرت آیت الله محمد آصف محسنی^(ره) یکی از شخصیت‌های شناخته شده‌ی جهان اسلام و از معدود عالمان دینی معاصر افغانستان بود که فراتر از افغانستان در حوزه‌های علمیه‌ی ایران، عراق، لبنان و سوریه به‌عنوان یک نظریه‌پرداز دینی شیعی شناخته شده و احترام می‌شد. توان علمی، قدرت تفکر، توجه به نیازهای زمان، احساس مسؤولیت نسبت به جامعه و ارزش‌های اسلامی و آثار متعدد علمی وی سبب شد که از خود چهره‌ای جاودانه به جا گذارد و میراث ارزشمندش مورد توجه افراد مختلف جامعه قرار گیرد. نقش و اثرگذاری قابل توجه وی در تحولات سیاسی، اجتماعی و فکری افغانستان قابل انکار نیست. آیت الله محسنی از جمله صاحب‌نظران معاصر در مسایل اسلامی است که دیدگاه وی به‌عنوان یک متخصص و نظریه‌پرداز در عرصه‌های مختلف قابل بررسی و استفاده است.

ایشان در آثار علمی متعدد شان، به مناسبت‌های گوناگون بحث‌هایی مرتبط با نظام سیاسی اسلام را مطرح نموده است. در این نوشتار تلاش صورت گرفته است تا با استفاده از منابع متعدد و آثار علمی ایشان، نظرات و دیدگاه‌های وی در این زمینه و مولفه‌ی اصلی نظام اسلامی دسته‌بندی نموده، مورد بحث و بررسی قرار گیرد.

اهداف تحقیق

حضرت آیت الله محسنی به‌عنوان یک چهره‌ی علمی و شناخته شده‌ی جهان اسلام، که از طرف «آکادمی علوم» کشور لقب آکادمیسین کشور را نیز از آن خود کرد، در عرصه‌های مختلف دارای آثار متعدد علمی ماندگار و دیدگاه‌های عالمانه و قابل استفاده می‌باشد. این تحقیق با هدف به دست آوردن دیدگاه ایشان نسبت به مولفه‌های اصلی نظام سیاسی اسلام و رابطه‌ی آن با بعضی موضوعات جدید انجام گرفته است.

بنابراین، تحقیق حاضر مبتنی بر اهداف ذیل تدوین یافته است:

هدف اصلی:

- بررسی نظام سیاسی اسلام در اندیشه‌ی سیاسی آیت الله محسنی.

اهداف فرعی:

- بررسی ضرورت حکومت و مهم‌ترین وظیفه‌ی حکومت دینی در اندیشه‌ی آیت الله محسنی
- شاخصه‌ها و مولفه‌های اصلی حکومت دینی در اندیشه‌ی آیت الله محسنی
- بررسی رابطه‌ی اسلام با مقولات مانند: آزادی، دموکراسی و حقوق بشر در اندیشه‌ی آیت الله محسنی.

ضرورت تحقیق

این تحقیق از دو جهت می‌تواند مهم و ضروری باشد. یکی به خاطر اهمیت موضوع. به این معنا که بحث حکومت و مسایل مربوط به آن از دیرباز مورد توجه و مذاقه‌ی فیلسوفان و اندیشه‌ورزان سیاسی قرار گرفته و این حاکی از اهمیت موضوع است. دوم این که آیت الله محسنی به‌عنوان یکی از دانشمندان بزرگ معاصر جهان اسلام در حوزه‌های مختلف فلسفی، کلامی، سیاسی، اجتماعی و اخلاقی دارای آثار متعدد و دیدگاه‌های مشخص می‌باشد لذا بررسی نظام سیاسی اسلام، در اندیشه‌های سیاسی وی که به‌صورت عمیق و همه‌جانبه به آن پرداخته شده، می‌تواند به‌عنوان یک اثر علمی، برای محققان در حوزه‌ی سیاست راهگشا و قابل استفاده باشد.



سوالات تحقیق

سوال اصلی:

۱. دیدگاه آیت الله محسنی در باره‌ی «نظام سیاسی اسلام» چیست؟

سوالات فرعی:

۱. دیدگاه آیت الله محسنی راجع به برپایی حکومت چیست؟
۲. نظام سیاسی اسلام در اندیشه‌ی آیت الله محسنی چه شاخصه‌ها و مولفه‌ها دارد؟
۳. در اندیشه‌ی سیاسی آیت اله محسنی؛ اسلام راجع به موضوعات مانند، آزادی، دموکراسی، حقوق بشر و جایگاه زنان چه نوع نگاهی دارد؟

پیشینه‌ی تحقیق

با وجود این که حضرت آیت الله محسنی در آثار متعددش، به نسبت‌های مختلف راجع به حکومت دینی و نظام سیاسی اسلام مباحث و نکات مهمی را مطرح نموده است؛ اما به صورت منسجم و دسته‌بندی شده، دیدگاه ایشان راجع به نظام سیاسی اسلام مورد تحلیل و بررسی قرار نگرفته است. تنها آثار مرتبط با موضوع این نوشتار که نویسنده به آن دسترسی پیدا کردم مقالات ذیل است.

- «شاخصه‌های حکومت اسلامی از دیدگاه آیت الله محسنی»: نویسنده‌ی این مقاله (حجت الاسلام محمدعلی فاضلی)، ضرورت حکومت را براساس نیازمندی بشر به امنیت و هدایت و مدیریت برای رسیدن به کمال انسانی توضیح داده و در رابطه با اوصاف و شرایط فقهی حاکم اسلامی، اهداف حکومت اسلامی، منبع مشروعیت حکومت دینی، اقلیت‌های دینی در حکومت دینی و نشانه‌های حکومت اسلامی مباحثی را با استفاده از آثار آیت الله محسنی به بحث گرفته است (یادنامه‌ی آیت نیک، ویژه‌نامه‌ی دومین سالگرد ارتحال آیت الله محسنی)

- «رابطه‌ی شریعت و سیاست از دیدگاه آیت الله محسنی»: نویسنده‌ی این مقاله (دکتر محمد قاسم الیاسی) ضمن مباحث مفهومی تلاش کرده است، بر مبنای نگاهی معرفت‌شناسانه و اندیشه‌های کلامی حضرت آیت الله محسنی، رابطه‌ی بین شریعت و سیاست را مورد تحلیل و بررسی قرار دهد.

- «کار ویژه‌های دولت در اندیشه‌ی سیاسی آیت الله محسنی و اندیشه‌ی سیاسی غرب»: این مقاله که توسط حجت الاسلام سید جعفر سجادی نوشته شده، ضمن بررسی نظریه‌های دولت (نظریه‌ی طبیعی - فطرت دولت، نظریه‌ی الهی دولت، نظریه‌ی قرار داد اجتماعی دولت) کار ویژه‌های دولت را در اندیشه‌ی سیاسی آیت الله محسنی و اندیشه‌ی سیاسی غرب به صورت مقایسه‌ای مورد بحث قرار داده است. بنابراین، مقاله یا کتابی که «نظام سیاسی اسلام» از منظر اندیشه‌ی سیاسی آیت الله محسنی را به صورت جامع و کافی مورد بحث و بررسی قرار داده باشد، در دسترس نیست.

ادبیات نظری

مفهوم دولت

نسبت به مفهوم دولت (State) در تاریخ اندیشه‌های سیاسی و فلسفی تعاریف متفاوتی ارائه شده و در معانی گوناگون به کار رفته است. در مجموع برای دولت سه گونه تعریف وجود دارد. تعریف فلسفی که بیش‌تر ناظر بر چیستی، هدف و نحوه‌ی پدید آمدن آن اشاره دارد. تعریف حقوقی که بیش‌تر بر عناصر تشکیل دهنده‌ی آن، صلاحیت‌ها و جایگاه آن اشاره دارد و تعریف سیاسی که بیش‌تر در محوریت قدرت و ماهیت سیاسی آن می‌چرخد. دولت یک واحد و یک نهاد سیاسی است که عمده‌ترین عناصر آن عبارت است از: مردم یا جمعیت سرزمین، حکومت و حاکمیت (عالم، ۱۳۸۸: ۱۳۹).



بعضی دانشمندان دولت را به مجمع سیاسی مردمی تعریف کرده که رهبری سیاسی جامعه را در اختیار دارد. در این تعریف مفهوم دولت به مفهوم حکومت نزدیک می‌باشد و در بسیاری از موارد که اصطلاح دولت در کنار حکومت به کار می‌رود، ناظر به معنای دوم است. پس در این تعریف دولت شامل مجموعه‌ی نهادهایی است که اعمال زور را، در محدوده‌ی جغرافیایی خاص در انحصار خود دارد (عضدانلو، ۱۳۸۸: ۳۰۸ و نقیب زاده، ۱۳۸۵: ۱۷۶).

مفهوم حکومت

مردم نمی‌توانند به پیشرفت، ترقی و هدف‌های مشترک دست یابند، مگر این‌که سازمان بیابند، قواعد معین و طرز‌العمل را بپذیرند. کارگزاری که در سطح جامعه مسؤول اجرای این قواعد و رفتار است، حکومت نامیده می‌شود، لذا مفهوم حکومت نسبت به مفهوم دولت عینی‌تر است. سازمان یافتگی سیاسی یا حکومت برای موجودیت دولت اساسی است و هیچ دولتی بدون حکومت وجود ندارد. بنابراین، حکومت نهاد یا کارگزاری است که به وسیله‌ی آن اراده‌ی دولت، تبلور پیدا می‌کند و جامعه‌ی عمل پوشانیده می‌شود. در جوامع بشری ممکن است شکل‌های مختلفی از حکومت وجود داشته باشد. از حکومت‌های ستمگر و استبدادی گرفته تا حکومت‌های عدالت‌محور؛ اما نقطه‌ی مشترک تمام حکومت‌ها این است که مبتنی بر اطاعت است (عالم، ۱۳۸۸: ۱۴۴). حکومت نهاد اجتماعی است که مدعی کاربرد انحصاری و قانونی زور در جامعه است و از این ابزار برای وادار کردن اعضای جامعه به اجرای قوانین و مقررات آن جامعه، در یک محدوده‌ی جغرافیایی معین استفاده می‌کند (وبر، ۱۳۷۴، ۶۹ و عضدانلو، ۱۳۸۸: ۲۶۵).



مفهوم نظام سیاسی

یکی از مفاهیم اساسی در اندیشه‌های سیاسی مفهوم نظام سیاسی است. نماد عینی زندگی سیاسی یک جامعه، در قالب نظام سیاسی و دولت تبلور پیدا می‌کند. نظام سیاسی، همانند سایر نظام‌ها، ساخته‌ی انسان است که به امور سیاسی و دولتی می‌پردازد؛ اما در مورد تعریف آن وحدت نظر وجود ندارد. برخی نظام سیاسی را متشکل از دو بخش می‌داند. یکی ساختار و دیگری کارویژه‌ی نظام. مجموعه نهادها، گروه‌ها و مراکزی که قدرت سیاسی را در دست دارند و یک کلیت واحد را به وجود می‌آورند، ساختار سیاسی نامیده می‌شود. این ساختار دارای کارویژه‌های متعدد از قبیل؛ ایجاد نظم، برپایی عدالت، هماهنگی بین بخش‌های جامعه، بسیج منابع و موارد دیگر که در مجموع نظام سیاسی را تشکیل می‌دهد، می‌باشد (نقیب‌زاده، ۱۳۸۵: ۱۶۲).

حکومت دینی

در جوامع بشری بنا به شرایط مختلف فرهنگی، سیاسی و اجتماعی، ممکن انواع سازمان سیاسی شکل بگیرد و بر مردم اعمال قدرت نماید. این حکومت‌ها بر اساس منشأ مشروعیت، ساختار، هدف، نحوه‌ی اعمال قدرت و کارگزاران حکومت به انواع مختلف قابل تقسیم‌بندی است که یک نوع از آن‌ها، حکومت دینی است. در حکومت دینی، مهم‌ترین معیار، کارگزاران و رهبران جامعه است. ماکس وبر کارگزاران و کادر اداری حکومت را در تعیین هویت دینی و غیر دینی تشکیلات سیاسی مهم دانسته از تشکیل «هیروکراتیک» یا تجمعی که نقش مذهبی ایفا می‌کند یاد نموده است (وبر، ۱۳۷۴: ۶۶). در اندیشه‌ی سیاسی حضرت آیت الله محسنی هم، مراد از نظام سیاسی اسلام، همان حکومت دینی است که از نظر ایشان، کارگزاران حکومت دینی، دانشمندان متدین و آگاه به مسایل اسلامی باشد که دارای اوصاف و مسؤولیت‌های مشخص است و در این مقاله به تفصیل به آن پرداخته شده است.



روش تحقیق

نوع تحقیق: تحقیق حاضر یک تحقیق اسنادی و کتابخانه‌ای می‌باشد که با استفاده از روش توصیفی - تحلیلی انجام شده است. در این تحقیق آثار علمی متعدد حضرت آیت الله محسنی و مطالبی که مستقیم با حکومت دینی و نظام سیاسی اسلام ارتباط دارد، دسته‌بندی و مورد بررسی و تحقیق قرار گرفته است.

جامعه‌ی آماری: جامعه‌ی آماری این تحقیق آثار و مطالبی است که آیت الله محسنی به نسبت‌های گوناگون مرتبط با بحث حکومت دینی و نظام سیاسی اسلام مطرح نموده است.

شیوه‌ی تحقیق: در تحقیق حاضر مطالبی که به‌صورت مستقیم دیدگاه آیت الله محسنی را در باره‌ی «نظام سیاسی اسلام» مطرح نموده، به‌صورت توصیفی - تحلیلی، دسته‌بندی شده است. در بسیاری موارد به خاطر حفظ امانت، اصل متن، نقل قول شده است؛ بنابراین شیوه‌ی تحقیق حاضر، به‌صورت تحلیلی - توصیفی است.

یافته‌های تحقیق

ضرورت حکومت

بحث ضرورت وجود حکومت در زندگی اجتماعی بشر، یک امر واضح و روشن است. بشر در تمام ادوار تاریخی و زندگانی‌اش به واسطه‌ی ایجاد دولت‌ها و حکومت‌ها اداره شده و نظم پیدا کرده است (ماکیاولی، ۱۳۸۱: ۲۵). حقیقت اسلام، نیز یک رشته اصول و فروع است که از جانب خداوند فرستاده شده، و پیامبر اسلام (ص) مأموریت یافته که مردم را به آن دعوت کند و در شرایط مناسب همه را پیاده نماید. چون اجرای یک رشته از احکام، بدون تشکیل حکومت امکان پذیر نیست؛ لذا پیامبر به حکم عقل و خرد و به حکم ولایتی که خدا به وی داده بود، دست به تشکیل حکومت زد و نظام توحیدی را در قالب یک حکومت اسلامی پیاده کرد.



آیت الله محسنی در مورد ضرورت حکومت در جامعه یادآور می‌شود که تجربه‌ی انسانی و عقل انسانی حکم به لزوم حکومت حتا توسط افراد نالایق می‌کند؛ زیرا در جامعه‌ای که نظم، قانون و اداره نباشد، قتل و کشتار و ظلم و غارت و سرقت اشاعه خواهد یافت. بنابراین، در مورد ضرورت حکومت شک و تردید وجود ندارد (آیت الله محسنی، ۱۳۸۷: ۴۰).

ایشان در کتاب «تصویری از حکومت اسلامی در افغانستان» می‌نویسد: «لزوم تشکیل حکومت در جوامع انسانی یک امر نظری و مخفی نیست تا نیازی به استدلال داشته باشد، بلکه یک امر ضروری و بدیهی است که همه کس آن را درک می‌کند... زندگانی اجتماعی بدون قانون میسر نیست و انفاذ قانون هم بدون قوه‌ی مجریه و حکومت ناممکن است». نویسنده در ادامه به ضرورت برپایی حکومت دینی با این بیان اشاره می‌کند: «در دین مقدس اسلام احکامی وجود دارد که بدون حکومت به‌طور کامل تطبیق نمی‌شود و به مصادق آن احکام نیز اشاره می‌کند (آیت الله محسنی، ۱۳۷۱: ۱۰-۱۱).

در اسلام حکومت و حکومت کردن هدف نیست، بلکه وسیله است برای اجرای احکام و قوانین الهی و تأمین اهداف عالی آن که بدون تأسیس سازمان سیاسی امکان پذیر نیست. اکنون که مسلمانان وظیفه دارند که این احکام و تعالیم اسلامی را اجرا و مراعات نمایند و از طرفی اجرای صحیح آن‌ها، بدون تأسیس مرکزی که همه از آنجا الهام بگیرند، ممکن نیست، از این روی مسلمانان باید در چهارچوب تعالیم اسلامی، دارای تشکیلات و سازمان سیاسی باشند که در هر زمان، پا به پای نیازمندی‌ها پیش برود.

از دید ایشان فقدان حکومت و نظام در یک جامعه، زمینه‌ی بی‌نظمی و تجاوز به اموال و نوامیس دیگران و صدها مفسد دیگر می‌شود. بنابراین، در ضرورت حکومت و داشتن نظام هیچ‌گونه تردیدی وجود ندارد. ضرورت برپایی حکومت هم مبنای عقلی دارد، چنانکه اشاره شد و هم مبنای شرعی دارد. ایشان تصریح می‌کند:

«اقامه‌ی حکومت اسلامی بر همه‌ی مردم واجب کفایی می‌باشد که در فرض بی‌توجهی همه‌ی آنان مسؤول و مستحق عقاب اخروی خواهند بود» (آیت الله محسنی، ۱۳۷۱: ۱۱).

منابع تقنین در حکومت دینی

منبع اصلی قانون‌گذاری در حکومت دینی از نظر آکادمیسین کشور، آموزه‌های دینی می‌باشد. ایشان دین را برای زندگانی بشر یک قانون جامع و کامل دانسته و عمل به آن را تضمین‌کننده‌ی خوشبختی زندگانی دنیا و آخرت می‌داند. وی می‌نویسد: «دین برای زندگانی دنیا در ابعاد مختلف برنامه دارد. در بعد دینی، اخلاقی، اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و امنیتی، برای هرکدام برنامه‌های وسیع دارد که در صورت تطبیق، سعادت و خوشبختی انسان‌ها را بیمه می‌کند... منبع قوانین معتبر، نه آرای عمومی مردم و نه فرمان‌های رییس جمهور و نه تصویب قوه‌ی مقننه و آرای آباء و اجداد و نه سنت‌های جامعه است که تنها شریعت الهی می‌باشد» (آیت الله محسنی، ۱۳۹۱، الف: ۸-۲۷).

حضرت آیت الله در جای دیگر به حرمت قانونگذاری و تصویب مقرراتی که بر خلاف شریعت و احکام اسلامی باشد اشاره می‌کند: «قانون‌گذاری و تصویب احکام مخالف شریعت حرام موکد است و ترک و نادیده گرفتن احکام الهی حرام موکد دیگر. فرقی در این کار بین تقنین نمایندگان مجلس و رییس جمهور و وزیران و سایر اعضای عالی رتبه‌ی قوه‌ی اجرایی و مسؤولین قضاییه نیست و نیز شوراهای ولایتی و محلی». (آیت الله محسنی، ۱۳۹۱، الف: ۳۳).

ساختار حکومت در اسلام

بحث ساختار حکومت یکی از موضوعات مهم دیگر در بخش نظام سیاسی است که حضرت آیت الله محسنی راجع به انواع حکومت و ساختار آن به صورت مفصل بحث نموده است. در رابطه با انواع حکومت از هشت نوع نظام تحت عناوین:

«سلطنت مطلقه یا استبدادی»، «سلطنت مشروطه»، «نظام ریاستی»، «نظام ریاستی و صدر اعظمی» با داشتن اختیارات و صلاحیت‌ها، «نظام ریاستی و صدر اعظمی» که در آن رئیس جمهور بیش‌تر تشریفاتی و صلاحیت از صدر اعظم است، «نظام حزبی» که در آن قدرت به دست کادر مرکزی حزب می‌باشد. ایشان ضمن یادآوری این‌که ممکن انواع حکومت‌های دیگر هم باشد، از انواع حکومت در تاریخ اسلام نیز یاد می‌کند و به یک نکته‌ی مهم اشاره می‌کند و آن نوع حکومت مد نظر اسلام است. در این مورد می‌نویسد: «بعید نیست که ادعا شود در اسلام کیفیت خاصی برای حکومت مد نظر گرفته نشده است که بر مسلمانان تحفظ بر آن لازم باشد، بلکه این کار به خود مسلمانان واگذار شده است تا مطابق تحولات و نیازمندی‌ها حکومت را به وجود بیاورند، ... هرچند که در روایات اسلامی لفظ خلیفه و امام بیش‌تر استعمال شده است و کلمه‌ی ولی امر از قرآن ناشی می‌باشد. بلی چیزیکه مهم است و اسلام از آن چشم‌پوشی نمی‌تواند دو چیز دیگر که در همه‌ی زمان‌ها و مکان‌ها باید مسلمانان آن را مراعات نمایند. اول تحقق شرایط در وجود حاکم اسلامی و دوم پیاده کردن دستورات اسلامی در اجتماع و اجتناب از تطبیق احکام غیر اسلامی» (آیت الله محسنی، ۱۳۷۱: ۴۰).

مطالب فوق کاملاً واضح می‌سازد که راجع به نوع حکومت از نظر اسلام، ایشان آن را واگذار به عقل و تشخیص خود مسلمانان بر اساس مقتضیات زمان، نموده با تاکید بر این‌که حاکم اسلامی کسی می‌تواند باشد که شرایط آن را داشته و در سایه‌ی حاکمیت وی قوانین و دستورات الهی تعطیل نماند.

در مورد ساختار حکومت حضرت آیت الله محسنی با تاکید بر این‌که در تشکیل حکومت چیزیکه مهم است نیازمندی‌های مردم است؛ لذا از تشکیلات عریض و طویل که باعث به هدر رفتن هزینه‌های سرسام‌آور و عقب‌مانی در کارها می‌شود، پرهیز شود و تشکیلات حکومت مختصر، کارا و مفید باشد. راجع به ساختار و تشکیلات دولت، ایشان با توجه به شرایط چند سال قبل که این بحث را مطرح



کرده، تشکیلات دولت در افغانستان را به ترتیب ذیل پیشنهاد می‌کند: نظامی که در راس آن رییس جمهور باشد با اختیارات و صلاحیت‌های مشخص و صدر اعظم (رییس حکومت) که بر کابینه و ریاست‌های مستقل نظارت داشته باشد، کابینه‌ای به شکل ذیل باشد؛ وزارت اقتصاد، شامل بخش‌های؛ زراعت و آبیاری، تجارت، صنایع و معادن، پلان، مالیه، برق و ارتباطات و کار (با امکان استقلال بعضی از بخش‌ها)، وزارت ارشاد، شامل بخش‌های مربوط به رسانه‌های جمعی (صوتی و تصویری)، اوقاف، مساجد، مدارس و اماکن دینی، امر به معروف و نهی از منکر، حج و زیارت، وزارت خارجه، وزارت تعلیم و تربیه شامل بخش‌های؛ سوادآموزی، مکاتب، دانشگاه‌ها و علوم عالی، وزارت عدلیه، وزارت داخله، وزارت دفاع، وزارت صحتیه، و ریاست‌های مستقل. ایشان در ادامه به واحدهای اداری، اختیارات والی‌ها، اوصاف و شرایط رییس جمهور و وزرای کابینه، استقلال سیاسی و مالی، اهمیت بخش زراعت، اهمیت تعلیم و تربیه، نظارت جدی برای جلوگیری از رشوه و اختلاس در ادارات دولتی و موضوعات مربوط ادارات دولتی به صورت مفصل بحث می‌کند (آیت الله محسنی، ۱۳۷۱: ۱۰۳-۸۴).

مهم‌ترین وظایف و مسؤولیت‌های دولت و حکومت دینی

رهبری و احراز پست‌های دولتی و عمومی بر مبنای آموزه‌های دینی، معطوف به خدمت و انجام مسؤولیت است، نه قدرت و چوکی و جمع‌آوری پول و دارایی و استفاده‌ی ابزاری از قدرت در جهت منافع شخصی یا سمتی و گروهی. آیت الله محسنی در کتاب «توضیح المسائل سیاسی» و بعضی آثار دیگرش از وظایف دولت یادآوری نموده که اهم آن از این قرار است: حفظ و تقویت مبانی اسلامی، تطبیق عدالت اجتماعی، حفظ امنیت، حفظ استقلال سیاسی، اقتصادی و فرهنگی، تطبیق احکام شرعی و عدم تقنین بر خلاف آن، توجه به اقتصاد ملی و بهتر شدن حال مردم از طریق زمینه‌سازی برای تاسیس شرکت‌های تولیدی، استخراج معادن و رونق دادن

بازار تجارت، اصلاحات فرهنگی و زدودن فرهنگ خرافات و فرهنگ رسوب کرده‌ی جاهلی، توسعه‌ی علوم در مدارس و دانشگاه‌ها و بالابردن سطح علمی جامعه، خدمات رسانی عمومی از قبیل بهداشت و صحت، مسکن، برق، حفظ محیط زیست، ترویج فرهنگ شایسته‌سالاری، مراقبت و جلوگیری از رشوت، اختلاس بیت‌المال و ترویج اخلاق اسلامی. مبارزه با کشت و قاچاق مواد مخدر و نجات جوانان از اعتیاد (آیت الله محسنی، ۱۳۹۱، الف: ۱۲۴؛ ۱۳۸۷، ب: و ۱۳۷۱: ۱۰۳).

در مورد آموزش و تحصیل می‌نویسد: «بالا بردن سطح دانش در مراحل ابتدایی و متوسطه و ثانویه و دانشگاه‌های دولت در شرایط امروزی که نظام زندگانی پیچیده شده، در رشته‌های علوم تجربی تا حد دکتورا بنابر احتیاط بردولت واجب است» خدمات در وزرات خانه‌های معارف، تحصیلات عالی و صحت عامه در حد توان مالی دولت باید مجانی ارائه گردد (آیت الله محسنی، ۱۳۹۱، الف: ۲-۱۳۵۱).

ایشان حفظ و تقویت ارزش‌های دینی را وظیفه‌ی اصلی حاکم اسلامی دانسته آن را یک امر واجبی می‌داند، ولو این‌که در قانون اساسی ذکر نشده باشد. «به هر حال بر حاکم اسلامی واجب است در فرض قدرت برای حفظ و تقویت مبانی اسلامی تلاش کند ولو در قانون اساسی ذکر نشده باشد. وجوب این تلاش نه از باب لزوم عمل به قرارداد است بلکه از باب الزام الهی است؛ مانند لزوم نماز، روزه، زکات، حج و امثال این‌ها» (آیت الله محسنی، ۱۳۸۷، ب: ۶۷).

اوصاف زمامداران سیاسی

زعامت و رهبری جامعه‌ی اسلامی، بالاترین مقام مدیریتی و تطبیق قوانین و ارزش‌های دینی، در جهت رشد و تعالی جامعه می‌باشد. بنابراین، چه از نظر عقلی و چه از نظر دینی، کسی می‌تواند زعامت و مدیریت جامعه اسلامی را به عهده بگیرد که لیاقت و شایستگی رهبری جامعه‌ی اسلامی را داشته باشد. بدترین آفت و خسران



این خواهد بود که در راس جامعه‌ی اسلامی کسی قرار گیرد که از نظر علمی و اخلاقی شایستگی رهبری جامعه اسلامی را نداشته باشد.

در اندیشه‌ی سیاسی دانشمندان اسلامی، به شرایط و اوصاف زعما و زمامداران اسلامی توجه و تاکید خاص شده است. حضرت آیت الله محسنی در این‌که چه کسانی باید زمام امور حکومت را به دست بگیرد، با استدلال به آیات: «النبی اولى بالمؤمنین من انفسهم...»، «اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و اولی الامر منکم» و نظیر این آیات، اولین صفت یک زعیم جامعه‌ی اسلامی را ایمان و تقوا می‌داند و می‌نویسد: خداوند نظامی را مشروع می‌داند که در رأس آن افراد متدین و دارای شرایط زمامداری باشند (آیت الله محسنی، ۱۳۸۷: ۴۱). ایشان اضافه بر تدین و تقوا، عقل و بلوغ، تسلط بر وظایف و مسؤولیت زمامداری و پابندی به آن، آگاهی از معارف دینی و احکام شرعی و جهان‌بینی دینی (به خاطر دوری از کج‌اندیشی و ندانم کاری‌های که به حکومت دینی آسیب می‌رساند) و همچنین عدالت و دوری از خیانت و اختلاس را از مهم‌ترین اوصاف زمامدار اسلامی بر می‌شمارد. (آیت الله محسنی، ۱۳۹۱، الف: ۱۹ و ۱۳۷۱: ۴۷).

اخوت و برادری، اساس استحکام نظام اسلامی

پیامبر بزرگوار اسلام وقتی به مدینه هجرت نمود، تلاش‌های را در راستای حفظ وحدت امت اسلامی و تحکیم پایه‌های نظام اسلامی انجام داد. یکی از نخستین فعالیت‌های آن بزرگوار، ایجاد پیمان اخوت و برادری بین مهاجرین و انصار و در ادامه، رفع اختلاف چندین ساله اوس و خزرج بود. او نیک می‌دانست در صورت بقای این اختلافات فرهنگی (مهاجرین و انصار) و قومی (اوس و خزرج) ادامه‌ی حیات دینی و سیاسی غیر ممکن خواهد شد. لذا از طرف خداوند مأمور گشت که بین مهاجران و انصار عقد اخوت جاری نماید و بر اختلافات اوسیان و خزرجیان هم نقطه‌ی پایان بگذارد. پیامبر با این طرح، وحدت سیاسی و معنوی مسلمانان را

حفظ کرد. این وحدت و پیوستگی باعث گردید که بر سایر مشکلات هم فایق آید (سبحانی، ۱۳۸۶: ۴۴۶).

آیت الله محسنی، که یگانه الگوی فکری و رفتاری اش پیامبر اسلام بود، هیچ‌گاه در چهاردیوار قومی، مذهبی یا جریان سیاسی خاص محدود نماند، بلکه به دلیل وسعت مبانی فکری و پهناوری اقالیم اندیشه‌ورزی اش، در کنار دستاوردهای بزرگ جهادی و علمی، در راستای تقریب مذاهب و اخوت اسلامی تلاش‌های فراوان انجام داد. از نظر ایشان، وحدت و اخوت شیعه و سنی، مهم‌ترین نیاز جوامع اسلامی و مخصوصاً کشور جنگ زده‌ی افغانستان بود.

او بر این باور بود که نیاز مسلمانان و به‌ویژه مسلمانان افغانستان به مشی و منش معتدلانه‌ی اسلامی، همدیگرپذیری و اخوت اسلامی، از هر چیز دیگر در اولویت است. نگاه او به تحکیم اخوت اسلامی و تقریب مذاهب، نه یک تاکتیک مقطعی، بلکه یک راهبرد مبنایی و مبتنی بر نگاه معرفت‌شناسانه و هستی‌شناسانه بوده است (الیاسی، ۶۳) منشأ و مبنای طرح تحکیم اخوت اسلامی و تلاش در جهت تقریب مذاهب ایشان برای هدایت و مدیریت جامعه‌ی اسلامی اصول و ارزش‌هایی مشترک دینی بوده است؛ «مذاهب اسلام همه قابل احترام می‌باشند (للمصیب اجران و للمخطی اجر واحد). تعصبات جاهلانه‌ی مذهبی دین اسلام را تضعیف می‌کند که شدیداً حرام است و موجب پاشیدن وحدت ملی است که خیانت به ملت مسلمان و کشور است و حرام. اخوت اسلامی باید هم توسط دولت و هم توسط علمای جید دینی تقویت گردد» (آیت الله محسنی، ۱۳۹۱، الف: ۹۲).

آیت الله محسنی در جای دیگر با استناد به آیاتی که دستور به اتحاد و هبستگی مسلمانان می‌دهد (ال عمران/۱۰۳) و از اختلاف و پراکندگی نهی می‌کند (انفال/۶۴) همکاری و گفت‌وگوهای مثبت بین مذاهب اسلامی را در شرایط حاضر که دشمنان مشترک اسلام مانند داعش، در تلاش ضربه زدن به پیکره‌ی اسلام می‌باشد را واجب و ضروری می‌داند (آیت الله محسنی، ۱۳۸۷، الف: ۱۷ و ۶۴)





تأسیس شورای علمای شیعه‌ی افغانستان و شورای اخوت اسلامی، به‌عنوان یکی از راهکارهای تحکیم مبانی برادری و اخوت در افغانستان بود که در راستایی مبارزه با افراطی‌گرایی در میان پیروان هر دو فرقه‌ی شیعه و سنی به وجود آورد. ایشان با مذاقه و تعمق بر اصول اعتقادی و فروع فقهی هر دو فرقه شیعه و سنی، دریافته بود که وجوه اشتراک هر دو مذهب اسلامی، چندان عمیق، گسترده و گوناگون است که راه را بر هر گونه افراطی‌گری و تکفیری‌گری ناشی از توقف در ظاهر آیات و روایات اسلامی فرومی‌بندد و به همین دلیل از نظر ایشان فروگذار کردن از تقریب و چشم پوشیدن بر اخوت، بزرگ‌ترین دشمنی با اسلام و مسلمانان است.

از نظر ایشان مشترکات شیعه و سنی در اصول و فروع، فراتر از نود و پنج درصد است و این بدان معنا است که هرگز وجهی برای شکل‌گیری فاصله‌ها و جدایی‌های موهوم برخاسته از ذهن‌های بیمار و مغزهای مغرض، در میان مسلمانان وجود ندارد. بر پایه‌ی همین حقیقت بود که ایشان، وحدت و اخوت شیعه و سنی، در افغانستان را، از ضرورت‌های اولیه و عین دیانت و تنها راهکار برای دوری از تفرقه و دوگانگی می‌دانست.

رابطه بین دین و سیاست

مفهوم «سیاست» به تعبیر حسین بشریه، به مفهوم عمل اخذ تصمیم و اجرای آن برای کل جامعه است. مهم‌ترین عناصر در سیاست، «عمل»، «عامل» و «موضوع عمل» می‌باشد. بنابراین اتخاذ تصمیم و اجرای آن (سیاست) توسط عامل که حکومت است انجام می‌شود و موضوع اجرا و تطبیق تصمیم، گروه‌ها، افراد و بخش‌های مختلف جامعه است (بشیریه، ۱۳۸۶: ۲۹).

هرگاه از منظر دینی عناصر؛ عمل، عامل و موضوع عمل در عرصه‌ی سیاسی به بحث گرفته می‌شود، «هدف»، یکی از عناصر مهم دیگر در کنار سه عنصر فوق مورد توجه و تحلیل است. هر چند یک دولت یا حکومت کارویژه‌های متعددی دارد (بشیریه، ۱۳۸۶:

۲۷)؛ اما از منظر دینی، مهم‌ترین کارویژه‌ی دولت و حکومت در تصامیم و برنامه‌ریزیها، در نظر گرفتن «هدف» است که؛ زمینه‌سازی و هدایت جامعه به سوی سعادت و کمال انسانی می‌باشد. بنابراین، موضوع ارتباط میان دین و سیاست، ارتباط تنگاتنگی با کلام و فلسفه‌ی سیاسی دارد. بر مبنای آموزه‌های دینی، اسلام، ضامن سعادت دنیا و آخرت انسان است و چون از جامعیت و جاودانگی برخوردار است، پاسخ‌گویی نیازهای اساسی و حیاتی جامعه خواهد بود و بر این مبنای، حکومت و قدرت هدف نه، بلکه ابزار و وسیله‌ی رسیدن و مدیریت جامعه به سوی خیر و سعادت است.

ارتباط بین دنیا و آخرت، به‌عنوان یک اصل اساسی در باورهای دینی، کمک شایانی به تبیین مسأله‌ی رابطه‌ی دین و سیاست خواهد کرد. از صدر اسلام تا کنون پیشوایان و بزرگان دینی و دانشمندان اسلامی به رابطه بین دین و سیاست تاکید نموده و در موضوعات مانند: علم و دین، دین و توسعه، آزادی، دین و دموکراسی و ایجاد حکومت بر مبنای دین، و رابطه‌ی بین دین و سیاست مباحثی را مطرح کرده است. آیت الله محسنی، بر اشمال دین بر مصالح دنیا و آخرت نگاه مشخص داشته است. از دیدگاه وی، دنیا به مثابه‌ی راهی برای رسیدن به آخرت است و تعارض و دوگانگی بین آن‌ها وجود ندارد. براین مبنای ایشان از رابطه‌ی بین دین و سیاست یاد کرده و می‌نویسد: «حکومت دینی آن است که مسئولین رده بالای آن، مومنین و متدین بوده و قوانین متنوع و قانون اساسی را مطابق احکام و جهان‌بینی دینی به رسمیت رسانیده و به آن عمل نمایند و به یک جمله: هیچ قانونی از قوانین آن مخالف دین نباشد و در عمل از آن تخلف صورت نگیرد» (آیت الله محسنی، ۱۳۹۱، الف: ۱۵).

از نظر ایشان هنجارهای سیاسی و الگوهای رفتاری اسلام، ریشه در آموزه‌های دینی دارد که به قرآن کریم به عنوان منبع اصلی رفتار دینی مسلمانان بر می‌گردد. دعوت مسلمانان به اتحاد، پرهیز از تفرقه، فراخوانی مسلمین برای ایجاد امت واحده، اعلام برادری و برابری میان مسلمانان، تعیین امتیاز تقوا بر فراز همه‌ی روابط قومی و زبانی و شریک دانستن مسلمانان در مسایل و مشکلات یک دیگر، اهمیت شور و



مشورت در تصمیمات و ضرورت کمک به مسلمانان به‌ویژه در برابر خطر خارجی
همه‌ی از هنجارها و دستورات دین برای مسلمانان در سایه‌ی یک نظام سیاسی
است (آیت الله محسنی، ۱۳۸۷، ب: ۱۹۷).

در جای دیگر یادآور می‌شود که «پیروی از قوانین نظام دینی برخود زمامدار و
مسئولان بلندپایه و همه‌ی کارمندان قوای سه‌گانه‌ی دولت نیز واجب است» (آیت
الله محسنی، ۱۳۹۱، الف: ۲۵).

از نظر وی، اسلام آیینی جامعی است که ضامن سعادت و خوشبختی انسان در
دنیا و آخرت می‌گردد. مبارزه با دین و تلاش در جهت زوال آن مصداق بارز فساد در
روی زمین به حساب می‌آید و موجب نابودی امنیت اجتماعی و تخریب منابع
اقتصادی می‌گردد (آیت الله محسنی، ۱۳۹۱، الف: ۷۰).

حضرت آیت الله محسنی، منشأ، مبحث جدایی دین و سیاست را، دنیای غرب
دانسته و یادآور می‌شود که در جوامع اسلامی نیز یک تعداد سطحی‌نگرها که
معلومات دقیق از آموزه‌های دینی ندارند، به تقلید از غرب موضوع جدایی دین از
سیاست را مطرح نموده است. ایشان ضمن یادآوری دلایل مدعیان جدایی دین از
سیاست، هر یک از آن دلایل را به صورت جداگانه بررسی نموده، رد می‌کند و با
تاکید بر این که عمل به احکام اسلامی خوشبختی دنیا و آخرت را به همراه دارد،
حاکمیت دینی را موجب؛ استقلال، رشد و ترقی جامعه می‌داند (آیت الله محسنی،
۱۳۸۷، ب: ۱۰۲-۸۹).

اسلام و آزادی

از منظر اسلام، آزادی برای انسان یک حق خدادادی است، البته نه به این معنا که
همه چیز انسان در آزادی خلاصه شود بلکه ابعاد دیگری هم دارد که باید بدان‌ها
توجه صورت گیرد. برخلاف دنیای غرب که بدون در نظر داشت دیگر مؤلفه‌های
انسان، فقط به آزادی توجه صورت گرفته و انسان تنها با آزادی‌ای آمیخته با

افسارگسیختگی و بی‌قیدی معرفی شده است. در اسلام در کنار آزادی انسان، موارد دیگری هم وجود دارد که نمی‌توان آن‌ها را نادیده گرفت.

بر مبنای آموزه‌های دینی، خداوند که خالق انسان‌ها است مافوق آزادی و آفریننده آزادی است. «إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا» (انسان/۳) بنابراین فرامین الهی می‌تواند آزادی را محدود نماید. خداوند با اعطای نعمت بزرگ قوه‌ی تشخیص دهنده‌ی خوب و بد یعنی «عقل» و با فرستادن انبیا، برای هدایت بشر به کمال و سعادت آراده، آزادی، اختیار و انتخاب او را با هدایات این دو هدایت‌گر درونی و بیرونی قید زده است.

مراد از آزادی، در فرهنگ دینی، آزادی در ابعاد مختلف مد نظر است و بدین مفهوم، انبیای بزرگ‌ترین پیام‌آوران آزادی در دوران خود بوده‌اند. در اندیشه‌ی اسلامی، هرگونه آزادی همراه با پای‌بندی به قیود اخلاقی، و انسانی است. چه این‌که اگر در عرصه‌ی اجتماع، قائل به آزادی بی‌قید و شرط شویم، تراحم آزادی‌ها عملاً باعث برهم خوردن نظم و هرج و مرج، می‌شود. اساساً آزادی مطلق با عقل سلیم و منطق بشری و با فلسفه‌ی ضرورت زندگی جمعی بشر در مغایرت قرار دارد.

طبق دیدگاه آیت الله محسنی، آزادی در کنار حق حیات و کرامت انسانی در حوزه‌های مختلف زندگی انسان اعم از فردی و اجتماعی، ضرورت اساسی و یک حق خدادادی است. ایشان معتقد است که آزادی نمی‌تواند به‌عنوان حقی در کنار حقوق دیگر تلقی شود که قابل سلب و پس گرفتن باشد، بلکه استعدادی است که آفرینش برای سیر مدارج ترقی و تکامل به وی داده است. آزادی، در نهاد و فطرت انسان نهفته است. «حیات، آزادی و کرامت انسانی سه موهبت الهی است و جز فرمان خداوند بخشش‌کننده‌ی آن‌ها هیچ مقامی حق این سه امر را از انسان سلب نمی‌تواند. حالت اول برائت ذمه است و انواع تخلفات باید به دلیل معتبر ثابت شود» (آیت الله محسنی، ۱۳۹۱، الف: ۹۳). محسنی آزادی را هدف نمی‌داند، بلکه آن را وسیله تلقی می‌کند. از نظر ایشان آزادی وسیله‌ای است برای تحقق کمال انسانی و



سعادت دنیوی و اخروی فرد: آزادی‌های فردی و اجتماعی به تمام اقسام آنگاه ارزشمند است که در تکامل و رسیدن به کمال و اهداف والایی انسانی مورد استفاده قرار گیرد، چون خفقان و استبداد حاکم بر محیط موجب حبس استعدادها از رسیدن به فعلیت می‌شود» (آیت الله محسنی، ۱۳۹۱، الف: ۱۰۱).

ایشان ضمن اشاره به انواع آزادی‌ها از قبیل: آزادی بیان، آزادی قلم، آزادی مطبوعات، آزادی در مظاهرات و اعتصاب‌ها، آزادی در تشکیل انجمن‌ها و احزاب، کار و فعالیت‌های فرهنگی و آموزشی، آزادی در مسکن و گشت و گذار و آزادی در عقیده و اندیشه، آزادی را یک امر مطلق ندانسته و آن را تا جایی محترم می‌داند که با استعدادهای عالی و مقدسی که در نهاد بشر است، هماهنگ باشد و او را در مسیر ترقی و تعالی بکشاند، موجب سلب آزادی دیگران نگردد، به دیگران و به جامعه ضرر نرساند. ایشان ضمن محدود بودن آزادی‌های فردی و اجتماعی انسان به؛ عدم سلب آزادی دیگران، عدم ضرر به دیگران و جامعه یادآور می‌شود که آزادی مطلق را هیچ عاقلی نمی‌پذیرد و چیزی که در آزادی مهم است این است که به هدف والای آفرینش او ضرری وارد نکند (آیت الله محسنی، ۱۳۹۱، الف: ۱۰۲، ۱۳۷۱: ۶۹).

اسلام و حقوق بشر

بحث حقوق بشر یکی از موضوعاتی است که پس از طرح نظم نوین جهانی مورد توجه جامعه‌ی بین‌الملل و کشورهای مختلف قرار گرفته است. جامعه‌ی جهانی و کشورهای غربی گاهی از این منظر، کشورهای اسلامی را تحت فشار قرار داده‌اند. این در حالی است که از نظر آیت الله محسنی؛ اساساً حقوق بشر را قرآن و اسلام تبیین کرده و تعالیم آن منطبق با فطرت انسانی تعیین شده است. از نظر ایشان کسانی که اندک آشنایی با تعالیم و آموزه‌های دینی داشته باشد، به این حقیقت پی می‌برد که بحث حقوق بشر از دیدگاه اسلام صرفاً یک بحث انفعالی و تطبیقی نیست و اصولی چون کرامت انسان، آزادی و مساوات و برخورداری از امنیت و دفاع

مشروع فردی، تامین حقوق اجتماعی و تعلیم و تربیه و نفی اکراه و اجبار، حمایت از حقوق زنان و کودکان، همه از مفاهیم و مقوله‌های مرتبط با حقوق بشر است (آیت الله محسنی، ۱۳۸۷، ب: ۲۳۵).

اکادمیسین کشور در کتاب «مباحث علمی دینی» در رابطه به موضوع اسلام و حقوق بشر، ابتدا اعلامیه‌ی حقوق بشر (مصوب ۱۹۴۸) را یادآور می‌شود و در ادامه می‌نویسد در این اعلامیه از خود انسان تعریفی نشده است و از دید منطق منطقی پذیرفتنی نیست که بر یک موضوع مجهول و تعریف نشده (انسان) احکامی مترتب شود. تعریف انسان مورد تسالم صاحب‌نظران و مکاتب مختلف فکری نیست و قهراً حقوق او نیز به حسب انظار مختلف و متفاوت می‌باشد؛ مثلاً: انسان در مکتب مارکسیسم غیر از انسان در اندیشه‌ی فرویدیسم است و برداشت فلسفی مسلمانان بلکه همه‌ی ادیان ابراهیمی، ما از انسان نیز با آنان مخالفت دارد و این اختلاف تعاریف از انسان در کمیت و کیفیت حقوق او نیز موثر است. انسان تک بعدی یا چند بعدی؟ اگر گفتیم که در فطرت انسان، خداجویی و خداپرستی نهادینه شده و تکامل و ترقی او در ارتباط با او و پرستش او است و استعداد بی‌نظیر او بدون عشق به آفریدگار به علیت نمی‌رسد، موضوع حقوق او رنگ تازه‌ای پیدا می‌کند (آیت الله محسنی، ۱۳۸۷، ب: ۱۱۴).

ایشان در مورد محتوای اعلامیه‌ی جهانی حقوق بشر، ضمن یادآوری عدم نظم و ارتباط منطقی بین مواد اعلامیه‌ی به کمبودات اعلامیه تحت عنوان «کمبودهای اعلامیه» اشاره می‌کند که مهم‌ترین آن از این قرار است: نداشتن ارتباط منطقی بین مقدمه و متن اعلامیه، فاقد یک جهان‌بینی مشخص، عدم ارتباط بین جملات، عدم اشاره به حق مبارزه برای آزادی ملت‌های در بند و استعمار شده، عدم اشاره به تولید و فروش اسلحه‌های کشتار جمعی، عدم توجه به اخلاق معنوی، تمرکز به کرامت ذاتی بدون در نظر گرفتن کرامت اکتسابی، اهمال در حد و حدود آزادی بیان، عدم



محدودیت در حق کسب که می‌تواند آثار مضر برای جامعه داشته باشد(آیت الله محسنی، ۱۳۸۷، ب، ۱۲۳-۱۱۷).

حضرت آیت الله محسنی، در کتاب «مباحث علمی دینی» اعلامیه‌ی حقوق بشر اسلامی را که در بیست و چهار ماده در کنفرانس چهاردهم وزرای خارجه‌ی کشورهای اسلامی در قاهره‌ی مصر به تصویب نهایی رسیده، به عنوان دیدگاه مورد نظر خود ارایه می‌کند.

مهم‌ترین موضوعات که در این اعلامیه آمده و در آخر مقید تذکر داده شده که «همه‌ی حقوق و آزادی‌های ذکر شده در این اعلامیه مقید و محدود به احکام شریعت اسلامی می‌باشد»، از این قرار است: حاکمیت همه‌جانبه‌ی الهی، زندگی به‌عنوان بخشش خداوندی، حق تعلیم، حق آزادی، حق کار و کسب مشروع، حق مالکیت، حق مسکن، مکلفیت و مسؤولیت‌پذیری انسان، احترام به کرامت ذاتی انسان‌ها، توجه به حقوق حیوانات و جلوگیری از آسیب‌پذیری نباتات و محیط زیست، در نظر گرفته شدن خانواده به‌عنوان اساس بنای جامعه، حق مشارکت افراد در اداره‌ی شیون عمومی. آیت الله محسنی ضمن تایید ضمنی اعلامیه‌ی حقوق بشر اسلامی در نهایت، می‌نویسد: «به نظر اینجانب اگر جمعی از دانشمندان جید مسلمان با فرصت بیشتر و دقت زیادتر کار کنند، می‌توانند اعلامیه‌ی نیکوتری در باره‌ی حقوق اسلامی انسان ارایه دهند. والله العالم و الموافق»(آیت الله محسنی، ۱۳۸۷، ب: ۱۳۲). این عبارت گویایی آن است که ایشان یک سره کمبودی‌های را در محتوای اعلامیه‌ی حقوق بشر اسلامی می‌دیدند که باید غنی شود.

چیز جالب توجه در اندیشه‌های حقوق بشری ایشان این است که آن فقید سعید، در زمینه‌ی حقوق بشر، علاوه بر مباحث کلی و مقدماتی، به مصادیق ریز و جزئی آن در موارد متعدد اشاره نموده است. این امر زمانی اهمیت بیشتری پیدا می‌کند که ایشان در زمینه‌ی حقوق زنان که جنجالی‌ترین موضوع حقوق بشری بین دانشمندان است، در پرتو مباحث فلسفی، در موارد متعدد به آن پرداخته و می‌خواهد در مورد



حقوق زن، برتری اسلام را بر مکاتب مادی دیگر ثابت کند، به همین دلیل همواره بر منزلتی که اسلام برای زنان قائل شده است تأکید نموده است. به نظر ایشان، قوانین اسلام در مورد زنان نه تبعیض‌آمیز و غیر عادلانه است و نه موجب دوری آنان از عرصه‌ی اجتماع می‌شود و نه مستلزم پرده‌نشینی و خانه‌نشینی آنان است، بلکه قوانین واقعی اسلام هم می‌تواند حرمت و شخصیت زن را حفظ کند و هم حقوق فردی، خانوادگی و اجتماعی او را محقق سازد (ر.ک. زن در شریعت اسلام).

اسلام و دموکراسی

مفهوم دموکراسی غالباً به روابط مردم و حکومت اشاره دارد. دموکراسی یکی از مفاهیمی است که از نظر سیاسی دارای بار مثبت بوده و مقبولیت عامه دارد. از این لحاظ است که امروزه هر نظام سیاسی شعار دموکراتیک بودن را می‌دهد و خود را حامی دموکراسی می‌داند. دموکراسی از جهت مفهومی از یک جهت چند پهلو و از طرف دیگر یک مفهوم وارداتی غربی است، لذا امروز برخی از کشورها از آن به‌عنوان حربه‌ی علیه کشورهای عقب مانده و در حال توسعه استفاده می‌کند تا توجیه‌گر برخی از رفتارها و اعمال آنان باشد. بیش‌ترین استفاده از این مفهوم بر علیه جهان اسلام و کشورهای اسلامی صورت می‌گیرد و سعی می‌شود نظام اسلامی مغایر دموکراسی قلمداد شود. این در حالی است که در نظام سیاسی اسلام روابط مردم و حکومت بر اساس مشارکت استوار است و هر فرد حق دارد در سرنوشت فردی و اجتماعی شان دخالت نماید.

آیت الله محسنی در کتاب «توضیح المسائل سیاسی» بحث دموکراسی را تحت عنوان «دموکراسی از فرضیه تا واقعیت» و همچنین در دیگر آثارش مانند: «مباحث علمی دینی» و «تصویری از حکومت اسلامی در افغانستان» به صورت مفصل مورد بحث و بررسی قرار داده است. ایشان با اذعان به این‌که دموکراسی به معنای «حکومت مردم بر مردم» امکان‌پذیر نیست، یادآور می‌شود: «دموکراسی» یک



اصطلاح جدید و خوشایند به معنای حکومت مردم بر مردم است. همه دولت‌های دموکراتیک باید به آن متصف باشد. در ادامه‌ی این سوال را مطرح کرده است که دموکراسی که یک واژه‌ی مورد پسند است آیا یک فرضیه و ایده‌ال ذهنی است یا یک واقعیت؟ اساساً دموکراسی ممکن است یا نه؟

ایشان به بررسی فیصدی در نظام‌های انتخابی مثلاً ریاست جمهوری یا نمایندگان پرداخته، یادآوری می‌کند که اگر میزان آرای یک فرد انتخاب بالاتر از ۹۰٪ باشد، می‌تواند به نوعی حکومت مردم بر مردم دانست که آوردن چنین فیصدی آرای بسیار نادر است و ضمناً در جای یک کانیداً ۵۰٪ به اضافه‌ی یک رای در مقابل رقیب خود بیاورد، دموکراسی معنا پیدا می‌کند. در این حالت نه تنها حکومت مردم بر مردم نیست بلکه حکومت یک اقلیت بر اکثریت است و بنابراین دموکراسی امروزی یک شعار فرضی است تا یک طرح قابل تطبیق و عملی شدن.

مثالی دیگری که ایشان ذکر می‌کند این‌که در نمایندگان شورای ملی مثلاً یک نماینده با صد هزار رای به شورای ملی راه پیدا می‌کند و نماینده‌ی دیگر با پنج هزار رای. در حالیکه در شورا رای هر دو نماینده مساوی است و این خلاف روش عقلایی است که رای پنج هزار در برابر صد هزار مساوی گرفته شده است.

مثالی دیگر را یادآور می‌شود به این‌که مثلاً ۵۰ نماینده که ده میلیون رای از حوزه‌ی انتخابی خود آورده و در مقابل ۴۹ نماینده‌ی که سی میلیون رای دارد، دسته‌ی اول بر اساس قانون دموکراسی مقدم است و این خلاف روش عقلانی است (آیت الله محسنی، ۱۳۸۷، ب: ۲۳۳).

ایشان در جای دیگر می‌نویسد: تعریف دموکراسی به حکومت مردم بر مردم یا حاکمیت مردم یک تعریف گمراه کننده و حتا غیر ممکن است. تعریف واقعی دموکراسی، حکومت جمع قلیل و اندک بر همه‌ی مردم یک کشور به وسیله‌ی آرای از مردم است که بین ۵۲ تا ۹۹ یا ۱۰۰ در نوسان است. اگر گفته شود عقلاً چاره‌ای جز پذیرفتن این راه بر مبنای سه اصل آزادی، برابری و مشارکت در اتخاذ

تصمیم‌های سیاسی ندارد، می‌گوییم نباید نام آن را حکومت مردم بر مردم گذاشت و باید قبول کرد این گونه حکومت‌ها از باب ناچاری و اضطرار است (آیت الله محسنی، ۱۳۹۱، الف: ۲۵۲).

ایشان در کتاب «مباحث علمی دینی» تحت عنوان «چرا غربی‌ها دین را از دولت و سیاست دور نمودند» یادآور می‌شود که پیدایش دموکراسی ناشی از خلا و پدید آمدن انحرافات در دین مسیحیت بوده است؛ اما با توجه به این که دین اسلام از هرگونه تغییر و تحریف بدور است و باعلوم روز هم در تنافی نیست، با دموکراسی مخالفت ندارد، بلکه لیبرالیسم اندیشه‌ی زایدی است که نباید جزء دموکراسی دانست. جدای دین از سیاست در مقابل مسیحیت موجه و در مقابل اسلام غلط و حد اقل بی‌مورد است (آیت الله محسنی، ۱۳۸۷، ب: ۴۹، ۱۳۷۱، ۸۱).

در ادامه‌ی بحث دموکراسی، پذیرفتن احکام دینی را از طرف مردم، غیر مرتبط با نظر و آرای مردم دانسته و آن با بر مبنای رضایت و اعتقاد خود مردم دانسته نه بر مبنای آرا. لذا بحث پذیرش احکام دینی تخصصاً از بحث دموکراسی جدا است؛ اما پرکردن خلای قانونی در منطقه الفراغ مربوط به خود مردم و نمایندگان مردم می‌شود. شرایط زمامدار را هرچند فقه تعیین کرده است؛ اما تطبیق آن شرایط، برعهده‌ی خود مردم است که از طریق انتخابات اعمال می‌گردد (آیت الله محسنی، ۱۳۸۷: ۵۰). ایشان در همین کتاب باز تاکید می‌کند که؛ دموکراسی واقعی به معنای اتفاق آراء است که یا محقق نمی‌شود یا بسیار نادر است و اغلب رییس جمهوران یا نمایندگان شورا با اکثریت آرا انتخاب می‌شوند که بدترین مصداق آن انتخاب با ۵۱٪ آراء در برابری ۴۹٪ است (آیت الله محسنی، ۱۳۸۷، ب: ۵۶).

نتیجه این که از بررسی مجموع مطالب ایشان راجع به اسلام و دموکراسی، چنین به دست می‌آید که اسلام با دموکراسی واقعی مخالفت ندارد؛ اما عملی شدن دموکراسی واقعی بسیار نادر است و می‌توان گفت غیر ممکن است. ایشان برخی آثار غیر عقلانی مترتب بر دموکراسی را نیز در موارد متعدد یادآور می‌شود.



جایگاه زن در نظام سیاسی اسلامی

از نگاه اسلام، زن و مرد هر دو انسان، مخلوق خدا و برابر آفریده شده‌اند. البته در مورد برابری زن و مرد در کمالات و دستیابی به مقامات معنوی و انسانی، بندگی و تعبد الهی و کرامت وجودی انسان بر سایرین، هیچ‌گونه اختلاف نظر بین اندیشمندان اسلامی وجود ندارد.

قرآن به صراحت اعلان می‌کند که زن و مرد، هر دو، از یک جوهر انسانی و یک نفس واحده، خلقت یافته‌اند و زن مایه‌ی آرامش و آسودگی مرد است (اعراف/۱۸۹). در پیشگاه خداوند، زن و مرد هر دو یک مقام دارند و هیچ‌یک به خودی خود بر دیگری برتری ندارد؛ چون هر دو از یک جوهرند و جنسیت مایه‌ی برتری آنان بر دیگری نیست؛ هیچ مردی را بر زنی و هیچ زنی را بر مردی برتری نیست مگر به سبب ایمان و تقوای‌شان؛ این همان مطلبی است که خداوند در آیه‌ی ۱۳ سوره‌ی حجرات به آن تصریح نموده است: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ».

اما در مورد جایگاه و حقوق زن در عرصه‌های اجتماعی، فرهنگی، اقتصادی و سیاسی بین فقها و دانشمندان اختلاف نظر وجود دارد. حضرت آیت الله محسنی بر خلاف برخی فقهای متقدم که مخالف حضور سیاسی و اجتماعی زنان بودند، معتقد است که زنان با دارا بودن شرایط می‌توانند در تمام عرصه‌های سیاسی، اجتماعی حضور گسترده و فعال داشته باشند.

در کتاب «زن در شریعت اسلامی» در یک فصل تحت عنوان «زن و سیاست و حکومت» ابتدا به تفسیر و تحلیل آیه «الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ...» (نساء/۳۴)، پرداخته و با طرح این سوال که آیا مراد از زنان در آیه‌ی فوق مطلق زنان است یا خصوص زنان ازواج کرده؟ بعد از ذکر قراین هر دو احتمال، برداشت دوم را تقویت می‌کند و می‌نویسد، انصاف این است که نمی‌شود هیچ‌یک از دو احتمال را بر دیگری ترجیح داد و بنابراین احتمال دوم از باب قدر متیقن-نه از باب



ظهور لفظ متعین می‌شود و نتیجه‌ی آن اختصاص قیمومت و سرپرستی زوجات بر شوهرانشان - است و بس والله العالم (آیت الله محسنی، ۱۳۹۱، ب: ۸۴).

در ادامه با رد احتمال اول می‌نویسد: زنان در بسیاری از کارهای خود استقلال دارند و حتا شوهران حق مداخله را ندارند. زن می‌تواند بخرد، بفروشد، اجاره بدهد، تجارت کند، وکیل بگیرد، درس بخواند، درس بدهد، تداوی و مریض داری نماید.

ایشان به‌عنوان نتیجه‌گیری بحث می‌نویسد: «اگر زن جامع الشرایطی برای اداره‌ی حکومت اسلامی پیدا شود دلیل قاطعی بر عدم استحقاق این مقام برای او در شریعت وجود ندارد. روایات ضعیف را نمی‌توان مدرک قرار داد ولی چون مذاق متشرعه چنین مقامی را برای زن نمی‌پذیرد، می‌شود که این ارتکاز موجب شک در نفوذ حکومت او بشود. در نتیجه آن عدم جواز تصدی او برای حکومت است که ظاهراً مورد تسالم آرای همه‌ی علمای اسلام می‌باشند؛ ولی رسیدن او به سایر مقامات سیاسی و اجتماعی به استثنای مقام افتا و قضا بلامانع می‌باشد و اگر از جانب آن حضرت زنی دارای منصب نشده ممکن است که زنی دارای شرایط مناصب مذکور در آن زمان وجود نداشته و یا موانع دیگری وجود داشته است، غیر از زن بودن. بنابراین زنان می‌توانند در پست‌های؛ وزارت، ریاست یک اداره، نشرات و مجلات، دانشگاه و سایر اماکن علمی و آموزشی، داکتری، موتروانی، ریاست احزاب سیاسی و شرکت‌های تجارتی ایفای وظیفه نمایند (آیت الله محسنی، ۱۳۹۱، ب: ۸۷).

در جای دیگر می‌نویسد: «به عقیده‌ی نگارنده محصور کردن زن در خانه و بی‌سواد نگهداشتن او در زمان ما، به صلاح نیست. تحمیل کردن کار خانه و مهمان داری و لباس‌شویی و پخت و پز بدون رضایت زن جایز نیست. بگذاریم دختران ما درس بخوانند، احکام دینی خود را یاد بگیرند در یک فضای سالم توأم با تقوا و ادب باحفظ حجاب در امور سیاسی و اجتماعی، حسب دلخواه خود، اقدام کنند و آزاد باشند حتا بتوانند در بازی‌های حسب دلخواه خود، اقدام کنند و آزاد باشند، حتا بتوانند در



بازی‌های مورد علاقه‌ی خود مانند فوتبال، والیبال، تنیس، شنا و غیره در یک محیط خلوت و بدور از انظار مردان مشغول گردند(آیت الله محسنی، ۱۳۸۷، ب: ۸۲).

عدالت در نظام دینی

یکی از مولفه‌های مهم حکومت اسلامی از نظر آیت الله محسنی تطبیق عدالت است. از نظر وی، عدل بالاترین معیاری است که همه‌ی امور را باید با آن سنجید. به نظر ایشان فلسفه‌ی حکومت، برپایی عدالت اجتماعی در جامعه است. بعد اجتماعی عدالت اهمیت ویژه در اندیشه‌ی سیاسی وی در بعد فلسفه‌ی حکومت دینی دارد. از نظر ایشان اگر در حکومت دینی عدالت برقرار نگردد، ظلم و بی‌عدالتی بر جامعه حاکم شود، جلور رشد و ترقی گرفته خواهد و حکومت دوام نخواهد آورد. ایشان در این مورد می‌نویسد: «دین اسلام خواهان یک نظام عقلانی، روحانی و اخلاقی مقرون به عدالت اجتماعی و برادری است(آیت الله محسنی، ۱۳۸۷، ب: ۴۴)

نگاه ایشان به عدالت کاملاً درون دینی است. وی یکی از اهداف بعثت انبیا را برقرای عدالت می‌داند. ایشان ضمن استناد به آیه‌ی «لقد ارسلنا رسلنا بالبینات وانزلنا معهم الكتاب و المیزان ليقوم الناس بالقسط...» می‌نویسد: «عدالت اجتماعی در همه‌ی جهات و برای همه‌ی اصناف حکومت لازم است و باید در قانون اساسی ذکر شود» (آیت الله محسنی، ۱۳۹۱، الف: ۷۷).

آیت الله محسنی بر بعد اجتماعی عدالت، تقسیم عادلانه‌ی ثروت‌های عمومی توزیع مناصب دولتی و تفرری‌ها در ادارات دولتی تاکید نموده رعایت عدالت را در آن گوشزد می‌کند: «برزمامداران و مسؤولین بلندرتبه‌ی دولتی واجب است در توزیع مناصب و امکانات مادی کشور بر واحدهای اداری بر اساس نفوس، عدالت اجتماعی و اولویت‌های واقعی عمل کند و از تعصبات مذهبی و روابط قومی و سمتی و لسانی و هوس‌های حزبی شدیداً دوری نماید که از پست‌ترین کارها و



بدترین روش‌های ظالمانه و حق تلفی نا جوانمردانه بوده و عامل پسمانی کشور می‌گردد» (آیت الله محسنی، ۱۳۹۱، الف، ۸۶).

بدیهی است که برقراری عدالت در نظام سیاسی اسلام موقوف به حفظ شایسته‌سالاری و مشارکت همه‌ی اقوام و اقشار مختلف در بدنه‌ی حکومت است. ایشان در این زمینه چنین یادآوری می‌کند: «حکمت عملی و روش نیکو برای حکومت این است که با حفظ شایسته‌سالاری و رعایت شرایط عموم، تشریک همه‌ی اقوام کشور را در بدنه‌ی حکومت با تناسب کمیت آنان عملی سازد که بقای دولت و ترقی کشور به نوعی بیمه خواهد شد» (آیت الله محسنی، ۱۳۹۱، الف: ۸۶).

ایشان در جای دیگر از بی‌عدالتی به‌عنوان عامل فقر و گرسنگی و عقب‌ماندگی جوامع یاد می‌کند که این وضعیت عمدتاً در کشورهای توسعه‌نیافته بیش‌تر دیده می‌شود. نویسنده رابطه بین بی‌عدالتی و فقر و گرسنگی را با مقایسه بین کشورهای ثروتمند و فقیر و توزیع نابرابر ثروت و درآمد جهانی، مورد تحلیل و ارزیابی قرار می‌دهد (آیت الله محسنی، ۱۳۹۶: ۱۹۰).

مسئولیت رسانه‌های جمعی در نظام دینی

از دید آیت الله محسنی رسانه نقش کلیدی در بیداری و جهت‌دهی جامعه‌ی اسلامی دارد. به همین جهت نقش و مسئولیت رسانه در یک جامعه‌ی اسلامی هم اساسی و هم معطوف به مسئولیت دینی است. «رسانه‌های صوتی و تصویری و چاپی اگر مخالف قانون عمل کنند باید صاحبان آن‌ها هرچند مسئولین دولتی باشند، پس از محاکمه‌ی عادلانه تعزیر شوند» (آیت الله محسنی، ۱۳۹۱، الف: ۱۰۴).

«نشر مطالب ضد دینی و اشاعه‌ی فحشاء و منکر و افشای اسرار دولتی که به مصالح ملی ضرر می‌رساند و تشویق مردم خصوصاً جوانان - به اعمال زشت و صدمه زدن به عفت عمومی حار موکد می‌باشد».



«اگر ثابت شود رسانه‌ای به پول خارجی‌ها به وجود آمده که به دین و دنیای مردم ضرر می‌رساند، باید رسانه مصادره و صاحبش به محاکمه آحاله گردد» (آیت الله محسنی، ۱۳۹۱، الف: ۱۰۵).

«اگر اسناد معتبری به دست أصحاب رسانه‌ها برسد، می‌توانند خیانت‌ها و مظالم مسؤولین دولتی را هرچند دولت در مجموع دینی باشد، پخش کنند، هرچند که اسناد مربوط به رییس جمهور و شخص اول کشور باشد. در حکومت اسلامی هیچ‌کس مصوونیتی ندارد» (آیت الله محسنی، ۱۳۹۱، الف: ۱۰۶).

ایشان در جای دیگر ضمن اشاره به این‌که: کثرت رسانه‌های جمعی دلیل بر رشد فرهنگی یک جامعه می‌باشد و می‌تواند موجب تنوع افکار و نظرها، انتخاب احسن و اصلاح اعضای دولت و تحکیم آزادی و عدالت گردد، محدودیت‌های را هم یادآور می‌شود که عبارت باشد از؛ با حمایت پول دشمنان دین و مرد نباشد، به دنبال نشر فحشا و منکرات نباشد، ترویج اهداف استعماری و استثمار نباشد، ارباب رسانه‌ها بی‌دین نباشند و علیه ارزش‌ها و باورهای عمومی تبلیغ نکند (آیت الله محسنی، ۱۳۹۱، الف: ۱۰۷).

تجمعات و اعتراضات در حکومت دینی

راهپیمایی‌ها و اعتصابات و اجتماعات از نظر شرعی اشکالی ندارد در صورت که شعارها دروغ و در جهت براندازی دولت قانونی نباشد و موجب بسته شدن جاده‌ها و مانع رفت و آمد وسایل نقلیه و پیاده‌روها نگردد، مگر این که آنان هم راضی باشند و با تجمعات همکاری باشند. وی تصریح می‌کند: «دولت حق جلوگیری این اجتماعات را ندارد بلکه نمایندگانی را از طرف موظف گرداند که با نمایندگان آنان و باحضور جمعی از دانشمندان بی‌طرف در تلویزیون و رادیو مناظره کنند» در ادامه تاکید می‌کند؛ در صورتی که مدیران اجتماعات از پلیس خواهان کمک در جهت تامین امنیت گردد، پلیس به اندازه‌ی تان خود به استناد به تطبیق عدالت اجتماعی باید با آنان همکاری نمایند (آیت الله محسنی، ۱۳۹۱، الف: ۱۰۸).

آسیب‌شناسی دولت‌ها و حکومت‌ها

مفهوم آسیب در لغت به معانی مختلفی به کار رفته از قبیل زخم، ضربه، خستگی، زیان، آفت، بلا، رنج و مشقت اما در اصطلاح جامعه‌شناسی عبارت است از مطالعه‌ی نابسامانی و اختلال و عدم هماهنگی و تعادل در کارکردهای مربوط به کالبد حیات اجتماعی انسان‌ها. در حوزه‌ی جامعه‌شناسی هرگاه نهادهای اجتماعی و سیاسی دچار نابسامانی و بدکارکردی گردد، از اصطلاح آسیب‌شناسی استفاده می‌شود. نظام‌های سیاسی گاهی بر اثر یک سلسله عوامل دچار مشکلات و آفت می‌گردد که نظام اسلامی هم از این کل مستثنا نیست. در بحث‌های آسیب‌شناسی در کنار مطالعه‌ی شناخت آسیب‌ها و علل پیدایش، دانشمندان راهکارها و راه‌های درمان آن نیز مورد توجه قرار داده‌اند.

حضرت آیت الله محسنی در کتاب «توضیح المسائل سیاسی» آسیب‌شناسی دولت‌ها و حکومت‌ها را تحت عنوان «بلاهای بی‌درمان حکومت‌ها» مور بحث و بررسی قرار داده است. البته در بعضی آثار دیگر ایشان نیز به صورت پراکنده مورد اشاره قرار گرفته است. مهم‌ترین آفات و آسیب‌های دولت‌ها و حکومت‌ها را در چند مورد ذیل می‌داند.

۱. نفوذ افراد فاسد در همه‌ی سطوح دولت. علاوه بر تذکرات دینی مبنی بر پیامد مخرب و سوء فساد در جوامع انسانی، تجربه‌ی تاریخی به خصوص در افغانستان نشان داده است که مبتلا شدن زمامداران به فساد یکی از مهم‌ترین عامل تباهی خودشان و جامعه بوده است. ایشان ضمن اشاره به این‌که؛ بدترین آفت و خسران این خواهد بود که در راس جامعه‌ی اسلامی کسی قرار گیرد که از نظر علمی و اخلاقی شایستگی رهبری جامعه اسلامی را نداشته باشد، یادآور می‌شود: «افغانستان کنونی بیش‌تر از سایر کشورها مشکلات اجتماعی دارد و تمام مشکلات کشور ما از دست همین زمامداران فاسد است. در طول تاریخ افغانستان زمامداران فاسد و نالایق همه چیز را برای خود می‌خواستند. یک روز هم به مشکلات اجتماعی مردم فکر نکردند. زمامداران فاسد این



کشور از فرعون هم بدتر بودند، آنان از مردم توقع داشتند که شب و روز مدح زمامداران خود را بگویند و در مورد آنان مبالغه کنند. این زمامداران فاسد به کشور خیانت کردند و کشور برای همیشه عقب ماند، به خاطر خیانت آنان بود که مردم افغانستان تا کنون به صدها بدبختی و مشکلات گرفتارند» (آیت الله محسنی، ۱۳۹۵: ۲۶۶).

۲. مداخله خارجی‌ها در امور داخلی. تجربه نشان داده است هرگاه، کشوری استقلال خود را از دست بدهد و در معرض دخالت کشورهای بیرونی قرار گیرد، در سراسیمگی سقوط قرار گرفته و موجب تباهی آن کشور می‌گردد؛

۳. فساد اداری و مالی؛ رشوه‌خواری، اختلاس مال بیت المال، تقدم روابط بر ضوابط در انجام کارها و تفری‌ها؛

۴. کم‌کاری مسئولان دولتی، کاغذپرانی، تشریفات و قیودات بیهوده. این امر باعث سرگردانی ارباب رجوع گردیده، بی‌اعتمادی مردم را نسبت به کارایی و کارآمدی ادارات دولتی را افزایش می‌یابد؛

۵. تولید، مصرف و قاچاق مواد مخدر، سرقت و فروش آثار عتیقه و خیانت مسولات گمرکی.

ایشان موارد فوق موارد فوق را به‌عنوان خیانت به مردم مسلمان دانسته و خیانت به مردم حرام می‌داند (آیت الله محسنی، ۱۳۹۱، الف: ۱۷۰).

۶. عیاشی و تجمل پرستی سرمایه‌داران. ایشان در جای دیگر موضوع تجمل پرستی و خوش‌گذرانی پولداران در یک جامعه را سبب نابودی و یکی از آفت‌های مهلک جامعه می‌داند که مرتبط با بحث آسیب‌شناسی نظام سیاسی می‌تواند باشد. حضرت آیت الله به آیه « وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَّرْنَاهَا تَدْمِيرًا » (اسراء/۱۶) استدلال می‌کند و یادآور می‌شود، طبق سنت الهی در هر جامعه اگر خدا فراموش شود و سرمایه‌داران به جای توجه به خدا و تنگ‌دستان، به عیاشی و خوش‌گذرانی رو آورد، آن جامعه نابود خواهد شد و به بدبختی و مشکلات مواجه خواهد گردید (آیت الله محسنی، ۱۳۹۶: ۳۸۰).

خلاصه و نتیجه‌گیری

حضرت آیت الله محسنی از معدود دانشمندان بزرگ معاصر می‌باشد که در حوزه‌های مختلف فلسفی، کلامی، سیاسی، اجتماعی و اخلاقی آثار متعددی از خود بر جای گذاشته است. فلسفه و کلام مبنای بسیاری از مباحث، به‌خصوص اندیشه‌های سیاسی وی می‌باشد. برپایی نظام سیاسی به‌عنوان یکی از ضرورت‌های اساسی زندگی جمعی و چگونگی سامان‌دادن سیاسی جامعه در اندیشه‌های سیاسی ایشان به‌صورت مفصل بحث شده است.

در مورد نظام سیاسی و مولفه‌های حکومت دینی، مطالب ارزنده‌ای را در آثار متعددش مورد توجه قرار داده است. حفظ مبانی و ارزش‌های اسلامی و تطبیق عدالت اجتماعی به‌عنوان مهم‌ترین وظیفه‌ی یک حکومت دینی مورد تاکید قرار گرفته و در جهت مقابله با اندیشه‌های فلسفی و سیاسی غرب بر مبنای عقلانیت تلاش صورت گرفته است. ایشان بر درک و تعمق در اصول و معارف اسلامی بر اخوت اسلامی و تقریب مذاهب اهتمام خاص داشته و در همین راستا فعالیت‌های علمی و عملی ماندگار انجام داده است. در تبیین رابطه‌ی اسلام با دموکراسی، آزادی و حقوق بشر با در نظر داشت ارزش‌های انسانی بحث و بررسی صورت گرفته و بر خلاف برخی دیدگاه‌های تنگ نظرانه، ایشان جایگاه زنان در نظام سیاسی، را مهم و موثر دانسته و یادآور شده است که زنان می‌توانند در پست‌های اداری در حکومت دینی ایفای وظیفه نمایند. یکی از مهم‌ترین موضوعاتی که در جوامع اسلامی کم‌تر مورد توجه قرار گرفته آسیب‌شناسی نظام اسلامی است که از فساد دولتی، دخالت خارجی‌ها، تجمل پرستی و کمکاری کارمندان دولتی به‌عنوان مهم‌ترین آسیب‌های نظام سیاسی یاد کرده است.



منابع

قران کریم

۱. آیت الله محسنی، محمد آصف. (۱۳۹۶). افق اعلی. قم: نشر ادیان.
۲. ----- (۱۳۹۵). انوار هدایت. ج دوم. کابل: مرکز حفظ و نشر آثار حضرت آیت الله عظمی محسنی.
۳. ----- (۱۳۷۱). تصویری از حکومت اسلامی در افغانستان. ناشر: حرکت اسلامی افغانستان.
۴. ----- (۱۳۹۱). توضیح المسائل سیاسی. کابل: چاپخانه‌ی مسلکی افغان.
۵. ----- (۱۳۹۱). زن در شریعت اسلامی. کابل: چاپخانه مسلکی افغان.
۶. ----- (۱۳۸۷). مباحث علمی دینی. کابل: چاپخانه‌ی مسلکی افغان.
۷. ----- (۱۳۸۷). تقریب مذاهب؛ از نظر تا عمل. تهران: نشر ادیان.
۸. الیاسی، محمد قاسم. (۱۳۹۹). یاد نامه‌ی آیت نیک. کابل: بخش تحقیقات مدرسه‌ی خدیجه الکبریا.
۹. بشیریه، حسین. (۱۳۸۶). آموزش دانش سیاسی. تهران: نشر نگاه معاصر.
۱۰. سبحانی تبریزی، جعفر. (۱۳۸۶). فروغ ابدیت. قم: انتشارات بوستان کتاب.
۱۱. عالم، عبدالرحمن. (۱۳۸۸). بنیادهای علم سیاست. تهران: نشر نی.
۱۲. عضدانلو، حمید. (۱۳۸۸). آشنایی با مفاهیم اساسی جامعه‌شناسی. تهران: نشر نی.
۱۳. ماکس وبر. (۱۳۷۴). اقتصاد و جامعه. ترجمه‌ی دکتر عباس منوچهری و دیگران. تهران: انتشارات مولی.
۱۴. ماکیاولی، نیکولا. (۱۳۸۱). شهریار. ترجمه‌ی محمود محمود. تهران: نشر اقبال.
۱۵. نقیب‌زاده، احمد. (۱۳۸۵). درآمدی بر جامعه‌شناسی سیاسی. تهران: انتشارات سمت.



مطالعه‌ی تطبیقی جایگاه اجتماعی و سیاسی زنان در اندیشه‌ی آیت الله شیخ

محمد اسحاق فیاض و آیت الله شیخ محمد آصف محسنی^۱

چکیده

این پژوهش، درباره‌ی جایگاه اجتماعی و سیاسی زنان در اندیشه‌ی آیت الله فیاض و آیت الله محسنی به صورت تطبیقی با روش کتابخانه‌ای پرداخته است. به صورت کلی سه نظریه‌ی افراطی، تفریطی و معتدل درباره‌ی حقوق زنان در جهان اسلام مطرح است، که دو فقیه مذکور گرایش به سومی دارند.

در مجموع آیت الله فیاض و آیت الله محسنی معتقدند که با حفظ حیا، عفت و کسب رضایت شوهر (در صورت داشتن شوهر)، هر فعالیتی مشروعی که مردان در جامعه مجاز است انجام دهند، زنان نیز مجاز به انجام آن‌ها می‌باشند. مسائل اختلافی عمده در عرصه‌ی سیاسی و اجتماعی تنها در سه مساله‌ی مرجعیت، قضاوت و رهبری سیاسی محدود است. با توجه به مبانی اندیشه‌ی آیت الله فیاض و آیت الله محسنی اصل تساوی در تکامل مرد و زن، اصل قاعده‌ی اشتراک تکلیف و احکام در میان زنان و مردان در هنگام شک در اختصاص به جنس خاص، اصل اباحه در جایی که منع از سوی شارع به نص و ظهور موجود نباشد، عدم اعتبار شهرت فتوایی و اجماع و عدم اعتنا به اخبار ضعیف را پذیرفته و در آثار خود بدان

^۱ . محمد جواد برهانی، پژوهشگر و مترجم.

اشاره کرده‌اند. هر دو فقیه معتقدند که دلیل قطعی از سوی شارع نیامده است که زن را از قضاوت، مرجعیت و رهبری سیاسی منع کرده باشد. روایاتی که مانعین به آن استدلال کرده ضعیف، آیه "الرجال قوامون علی النساء" به قرینه‌ی مقام مربوط به مسائل خانوادگی است و اجماع و شهرت فتوایی هم اعتبار ندارد. در نتیجه آیت الله فیاض به جز در مورد رهبری سیاسی در حکومت دینی، در سایر موارد اجتماعی و سیاسی هیچ‌گونه تفاوتی بین مرد و زن قائل نیست؛ اما آیت الله محسنی از باب احتیاط فقهی زعامت سیاسی و قضاوت را برای زنان جایز نمی‌داند.

واژگان کلیدی: حقوق، قضاوت، مرجعیت، جایگاه سیاسی و اجتماعی.



مطالعه‌ی زنان یکی از مطالعات بسیار جدی در سطح جهان و از جمله در کشورهای اسلامی و افغانستان است. در جهان اسلام پرداختن به مسائل زنان و فرصت‌های اجتماعی و سیاسی برای زنان یکسان نبوده است، بلکه وابسته به نوع سیاست و دولت حاکم، از حصر خانگی تا آزادی کامل در نوسان بوده است.

به صورت کلی سه رویکر و دیدگاه از سوی اندیشمندان اسلامی درباره‌ی جایگاه اجتماعی و سیاسی زنان وجود داشته است که گاهی یک و گاه بیش‌تر از آن گفتمان غالب را در همه‌ی کشورهای اسلامی و یا برخی از آن از جمله در افغانستان تشکیل داده است.

یکی از آن دیدگاه‌ها، دیدگاه افراطی و فمینیست‌های اسلامی است. این دیدگاه بیش‌تر متأثر از کشورهای غربی و اندیشه‌ی فمینیسم در غرب بوده معتقد به تساوی حقوق زنان و مردان است. علاوه بر فمینیست‌های مسلمان، روشنفکران دینی نیز از این دیدگاه طرفداری می‌کند.

دیدگاه دوم در نقطه‌ی مقابل این دیدگاه قرار گرفته و بیش‌تر عالمان سنتی و تحریک طالبان از آن طرفداری می‌کنند و معتقد است مهم‌ترین وظیفه‌ی زنان فرزندآوری، تربیت فرزند و رسیدگی به امور منزل است؛ اما در عرصه‌ی اجتماع و سیاست زنان هیچ جایگاهی ندارند. مطابق این دیدگاه زن و مرد متفاوت آفریده شده و هر کدام وظایف مشخص خود را دارد که زنان وظایف شان در درون منزل و مردان وظایف شان در بیرون از منزل تعریف شده است.

دیدگاه سوم، دیدگاه معتدل و واقع‌گرایانه است که در میان دو دیدگاه مذکور قرار

گرفته و معتقد است زنان علاوه بر وظایف خانوادگی و تدبیر منزل، در امور اجتماعی و سیاسی نیز می‌توانند با حفظ عفت و حیا و کسب رضایت شوهر(در صورت داشتن شوهر) در چارچوب شریعت اسلامی نقش ایفا کنند و هر وظیفه‌ی اجتماعی و سیاسی که برای مردان در شریعت اسلامی اجازه داده شده است، زنان

نیز حق دارند آن را به عهده بگیرند. آیت الله فیاض و آیت الله محسنی طرفدار این دیدگاه است و در این مقاله با روش کتابخانه‌ای تلاش شده است، داده‌های لازم از آثار این دو فقیه که تجربه‌ی تحصیلی مشترک و زندگی به نسبت یکسانی داشته است، جمع‌آوری شود و به صورت مقایسه‌ای مورد بررسی قرار گیرد و به این پرسش پاسخ داده شود که آیا نظرهای آیت الله فیاض و آیت الله محسنی درباره‌ی جایگاه اجتماعی و سیاسی زنان یکسان است؟ و یا این که نظریات آن‌ها با همدیگر متفاوت است. برای این که توانسته باشیم این پرسش را پاسخ بدهیم، لازم دانسته شد علاوه بر مراجعه به کتاب‌های فتوایی و آثار مکتوب این دو فقیه اندیشمند، به مبانی نظریات این دو فقیه معاصر نیز پرداخته شود. قابل یادآوری است که موضوع مقاله‌ی جدید است و تا کنون کسی در این ارتباط تحقیقی مستقل انجام نداده است.

بدون شک مهم‌ترین متنی قابل استناد برای مسلمانان در همه‌ی عرصه‌ها از جمله در عرصه‌ی جایگاه سیاسی و اجتماعی زنان، قرآن و سنت است. روشن است که زنان با مردان هم از لحاظ جسمی و هم از لحاظ روحی و روانی متفاوت است و به همین سبب در پاره‌ی از مسائل، احکام زنان و مردان در قرآن و سنت با هم فرق دارد، نظیر تفاوت در دیه، ارث، نفقه، شهادت، حق طلاق، حق حضانت، برخی از مسائل حج و مانند آن. روشن است در صورتی که دلیل قطعی و یقینی از جانب شارع وجود داشته باشد که در آن احکام خاص زنان و یا مردان را بیان کرده باشد، بدون شک از همان دلیل پیروی می‌گردد.

از دیدگاه قرآن کریم، میان مرد و زن در زمینه اجتماعی (صرف نظر از تفاوت‌های فردی و خانوادگی) دو تفاوت حقوقی وجود دارد: یکی این که نبوت مختص مردان است: «وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُوْحِي إِلَيْهِمْ (یوسف/۱۰۹)»، دیگر این که شهادت و گواهی دو زن هم‌تراز شهادت و گواهی یک مرد است: «وَأَسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى (بقره/۲۸۲)».

اما در روایات و نظریات فقها به چهار مورد دیگری از اختلافات حقوقی زن و مرد در اجتماع اشاره شده است که از آن میان فقط یک مورد اتفاقی است که فعلاً متغایبه نیست و آن عبارت است از: اختصاص جهاد ابتدایی به مردان: زن مکلف به جهاد ابتدایی نشده است؛ اما جهاد دفاعی بر مرد و زن هر دو واجب است.

اما سه مورد دیگر اختلافی است و عبارتند از:

یک) اختصاص حکومت و امارت به مردان: تقریباً مورد اتفاق فقهای شیعه است که زن نمی‌تواند حاکم و امیر مردم باشد. شاید رمز این‌که قرآن کریم نبوت را مختص مردان دانسته است نیز همین امر باشد، چون نبوت هم نوعی زعامت، تدبیر و اداره‌ی جامعه است.

دو) اختصاص تصدی امر قضاوت به مردان: البته این مسأله اختلافی است. بعضی از فقهای شیعه زن را مجاز به تصدی امر قضاوت می‌دانند، ولی قول مشهور اختصاص قضاوت به مردان است.

سه) اختصاص مرجعیت تقلید به مردان: در این مسأله نیز بعضی از فقهای شیعه احتمال داده‌اند که زن می‌تواند مرجع تقلید شود، البته به این معنا که فقط بیان‌کننده‌ی احکام الهی باشد (مصباح یزدی، تفاوت‌های تشریحی مرد و زن: ۲۲۹ - ۲۳۰).

حال که عمده‌ی مباحث اختلافی در مسائل حقوقی و جایگاه اجتماعی و سیاسی زنان از منظر آیات و روایات مشخص شد، به این نکته توجه گردد که با بررسی آثار آیت الله محسنی می‌توان سرانجام به این نتیجه رسید که وی بجز در دو مورد قضاوت و رهبری زنان، در سایر موارد حقوق سیاسی و اجتماعی یکسانی را برای زنان قائل است و مدعی است که در این دو مورد هم دلیل قطعی نداریم که زنان را از قضاوت و

رهبری سیاسی منع کرده باشد؛ اما از باب احتیاط فقهی برای زنان جایز نیست که به قضاوت و رهبری سیاسی جامعه بپردازند. آیت الله فیاض هم در امر مرجعیت دینی و هم در قضاوت معتقد است که زنان مانند مردان می‌توانند با دارا شدن شرایط، این سمت‌ها را احراز کنند؛ اما در مورد رهبری سیاسی معتقد است که اگر جامعه و کشور

غیر دینی باشد چه در کشورهای اسلامی و چه در کشورهای غیر اسلامی، زنان حق دارند مانند مردان رهبری سیاسی جامعه را به عهده بگیرند؛ اما در مورد حکومت دینی، حاکم از جانب خداوند به صورت خاص و یا با بیان ویژگی‌های عام معین و مشخص می‌شود که در این صورت مسأله‌اش متفاوت است. حال سوال مهم این است با وجودی که مشهور فقهای شیعه و سنی اعتقاد دارند که زنان نمی‌توانند مرجع تقلید، قاضی، رئیس‌جمهور و زعيم سیاسی گردد، بر چه اساس و مبنایی آیت الله فیاض و آیت الله محسنی معتقدند که زنان مانند مردان می‌توانند همه سمت‌های اجتماعی و سیاسی و حتی سمت قضاوت، مرجعیت و ریاست جمهوری را احراز کنند؟ در اینجا برای پیدا کردن پاسخ سوال مذکور لازم است به تبیین مهم‌ترین مبانی فکری این دو فقیه پرداخته شود تا مسأله بیش‌تر روشن گردد.

مبانی اندیشه‌ی آیت الله فیاض و آیت الله محسنی

در مورد مبانی و اصول و قواعدی که آیت الله فیاض و آیت الله محسنی از آن برای تبیین نظریات خود استفاده کرده و به نحوی مبانی اندیشه‌ی آن‌ها را تشکیل می‌دهند می‌توان به اصل تساوی در تکامل، اصل قاعده‌ی اشتراک، اصل اباحه، عدم اعتبار شهرت فتوایی و اجماع و عدم اعتناء به اخبار ضعیف اشاره کرد که به ترتیب توضیح داده می‌شود:

یک) اصل تساوی در تکامل

اصل تساوی در تکامل از جمله اصول مسلم همه‌ی اندیشمندان اسلامی است که مطابق این اصل مرد و زن بر اثر عبودیت نسبت به خدای متعال و به انجام رساندن تکالیفی که بر عهده آنان است، به‌طور مساوی و یکسان استکمال می‌یابند. راه رسیدن به کمالات انسانی و تقرب به خدای متعال برای مرد و زن باز است. چنین نیست که بعضی از انواع و مراتب کمال حقیقی انسانی اختصاص به مردان داشته باشد و زنان از آن محروم باشند یا برعکس. آیت الله مصباح یزدی در توضیح این



اصل بیان می‌دارد که: آیات متعددی دلالت دارد که مرد و زن، هر یک استعداد و توانایی رسیدن به کمال نهایی (قرب الی الله) را دارند و به‌طور مستقل برای پیمودن راه کمال دعوت شده‌اند، چنان‌که نتایج معنوی و اخروی سیر تکاملی انسان برای زنان همانند مردان ثابت است (مصباح، بی تا: ۱۸۴).

دو) اصل/قاعده‌ی اشتراک

اصل اشتراک مقرر می‌دارد که به جز در موارد مشخص که به صراحت در متون دینی بیان شده است در سایر موارد در هنگام شک، احکام تکلیفی بین زن و مرد مشترک است.

این قاعده زمانی مطرح می‌گردد که در تعلق حکمی به مکلفی شک شود که آیا این حکم به این زن مکلف و یا مرد مکلف تعلق می‌گیرد یا خیر؟ مثل آن‌که حکمی برای مرد بیان شود و شک شود که آیا این حکم به زن نیز تعلق می‌گیرد یا خیر؟ به استناد قاعده‌ی اشتراک، زن و مرد در احکام مشترک هستند، مگر آن‌که دلیل محکم و خاصی یکی از آن دو را از دایره‌ی حکم خارج نماید.

به عبارت دیگر، در اصطلاح فقهی اصل اشتراک به این معنا است که اگر حکمی در اسلام برای عده‌ای ثابت شد، آن حکم شامل همه‌ی مسلمانان شده و در آن شریک هستند. حتا آنانی که در زمان صدور حکم، وجود نداشته‌اند. این قاعده در جایی اجرا می‌شود که در حکمی تردید شود قید یا حالتی در آن حکم دخالت داشته یا نه؛ مثلاً وقتی گفته می‌شود «ان الرجل إذا نسی الركوع أعادَ صلاته» (مرد وقتی رکوع را فراموش کرد، باید نماز را اعاده کند)، حکم اعاده منوط به‌عنوان نسیان و فراموشی است نه بر عنوان رجل. پس رجل مدخلیتی در حکم ندارد و حکم شامل زنان هم می‌شود و مختص به مردها نیست و احتمال مدخلیت عنوان مرد بودن هم با کمک قاعده‌ی اشتراک، زائل می‌شود. از این قاعده آیت الله محسنی در کتاب زن از دیدگاه شریعت اسلامی نام برده و استفاده کرده است:

"قاعده‌ی اشتراک عبارت از یکسان بودن همه انسان‌ها در برابر تکلیف آسمانی است، چه زن باشند چه مرد، چه موقع نزول وحی یا بیان سنت نبوی، حاضر و مخاطب بوده باشند یا نه، و چه در زمان شارع موجود بوده باشند یا نه و پس از هزار قرن به دنیا بیایند، قصور خطاب از شمول و عموم حکم نمی‌کاهد و این قاعده از واضحات در دین اسلام است (محسنی، ۱۳۹۱: ۲۴).

سه) اصل اباحه

اصل اباحه، مقابل اصالت حظر/ منع بوده و به این معنا است که حکم اولی عقل به اباحه و جواز تصرف در اشیا با قطع نظر از وجود شرع و حکم شارع نسبت به آن‌ها می‌باشد.

در این که عقل، صرف نظر از احکام شرع، نسبت به افعال عادی انسان، که انتفاع از آن‌ها صحیح بوده و ضرری برای کسی ندارد چه حکمی دارد، میان علمای اصول اختلاف است:

عده‌ای معتقدند در این گونه مسائل، عقل به اباحه و جواز تصرف، حکم می‌دهد و جمع دیگری اعتقاد دارند حکم عقل در آن‌ها حظر و منع از تصرف است. گروهی نیز معتقدند عقل در این موارد هیچ‌گونه حکمی ندارد و بعضی گفته‌اند عقل به توقف حکم می‌دهد.

در این میان آیت الله فیاض قائل به اصل اباحه است. مبنای اصلی آیت الله فیاض چنین است که وی تفاوت‌های حقوقی و فقهی بین زن و مرد را تنها در صورتی می‌پذیرد که دلیل معتبر شرعی به صورت نص یا ظهور، بر اثبات آن وجود داشته باشد؛ وگرنه موضوع، داخل در قلمرو منطقه الفراغ یا اباحه خواهد بود و منطقه الفراغ یک عنصر متغیر، متحرک و سیال است که با تغییر زمان و مکان قابل تغییر است (فیاض، ۱۳۹۶: ۷۲).



وی در مورد خصوص احکام اجتماعی زنان از این اصل استفاده کرده و معتقد است که: در حقوق مشروع اعم از حقوق سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی تفاوتی بین زن و مرد وجود ندارد. اسلام برای همه، حق بهره‌مندی از تمام حقوق عمومی و بهره‌مندی از آزادی همگانی را در چارچوب امور حلال و مباح تضمین کرده است و اما در انجام حرام، انسان اعم از زن و مرد آزادی ندارد. آیت الله فیاض به‌صراحت بیان داشته است که "در حقوق اجتماعی، فردی، فکری، آزادی بیان، آزادی اظهار نظر و وارد شدن در همه‌ی فعالیت‌های اقتصادی در بازار و بورس‌های جهانی و جمع‌آوری همه‌ی ثروت‌های طبیعی و احیای زمین‌های بایر و امثال آن میان زن و مرد هیچ‌گونه تفاوتی وجود ندارد و هر دو می‌توانند در همان حدود که شرع اجازه داده است، فعالیت کنند. از سوی دیگر، دولت اسلامی عهده‌دار برآورده شدن جمیع حقوق انسان مسلمان است که در راس آن آزادی و فعالیت در همه‌ی حوزه‌های آن، در چارچوبی که شرع اجازه‌ی آن را داده است، قرار دارد.

زن می‌تواند از همه‌ی حقوق مشروع بهره‌مند گردد و در انجام و بهره‌مندی از آزادی‌های عمومی بین زن و مرد تفاوتی وجود ندارد. البته به شرط این‌که از حدود شرع تجاوز نکرده وارد محرمات نگردد. این نکته نیز قابل یادآوری و توجه است که لیست محرمات و ممنوعات در اسلام بسیار اندک است و اصل در اشیاء اباحه است؛ اما حرام بودن یک چیز نیازمند دلیل شرعی است" (الیوسف، ۱۳۹۸: ۵۳). آیت الله فیاض در آثار خود از اصاله الاباحه و همچنین از منطقه الفراغ زیاد استفاده کرده است و مسائل جدید را که حکم مشخص از جانب شارع برای آن نیامده در حوزه‌ی منطقه الفراغ قرار می‌دهد و آنگاه فقیه جامع شرایط در آن حوزه حکم ثانوی صادر می‌کند و تکلیف را برای مسلمانان روشن می‌سازد.



چهار) عدم اعتبار شهرت فتوایی و اجماع

یکی از مهم‌ترین مبانی بحث عدم اعتبار شهرت فتوایی و اجماع است. آیت الله فیاض و آیت الله محسنی برای شهرت فتوایی ارزش قائل نیست، به همین جهت مشاهده می‌شود که این دو فقیه فتاویی خلاف مشهور زیاد دارد. شهرت فتوایی به فتوای عده‌ی زیادی از فقها در یک مسأله‌ی فقهی بدون استناد به روایت اطلاق می‌شود (مرکز اطلاعات و مدارک اسلامی، فرهنگ اصول فقه: ۵۳۰). شهرت فتوایی، عبارت است از شایع بودن یک فتوا در میان فقها که به حدّ اجماع نرسد. آیت الله فیاض بالاتر از شهرت فتوایی مانند بسیاری از فقها برای اجماع هم ارزش قائل نیست و به صراحت می‌نویسد: اجماع در ذات خود حجت نیست و اعتبار ندارد؛ مگر این که احراز شود که در زمان معصوم (ع) نیز ثابت بوده از آن دست به دست و طبقه به طبقه به ما رسیده باشد؛ ولی هیچ راهی برای این احراز وجود ندارد (فیاض، ۱۳۹۶: ۷۲). البته قابل یادآوری است که شهرت را بسیاری از دانشمندان اسلامی به عنوان مرجح در صورت تعارض در میان دو دلیل مطرح کرده است نه به عنوان دلیل و یا اماره.

پنج) عدم اعتنا به اخبار ضعیف

یکی از مبانی مهم فکری آیت الله فیاض و آیت الله محسنی عدم اعتنای آن‌ها به اخبار ضعیف است. خبر ضعیف، از اقسام خبر واحد بوده در اصطلاح متاخران، به حدیثی گفته می‌شود که شرایط حدیث صحیح، حسن و موثق در آن نباشد؛ همانند حدیثی که بعضی از راویان آن متهم به فسق شده یا مجهول الحال می‌باشند. هر چند بقیه‌ی راویان حدیث عادل باشند؛ به بیان دیگر، خبر ضعیف، خبری است که همه‌ی سلسله سند و یا یکی از راویان آن مورد مذمت قرار گرفته و یا مجهول الحال باشد. مبنای آیت الله فیاض و آیت الله محسنی سندی، وثاقت سند است که روش مدرسه‌ی نجف است. ارزیابی سند، عدم مخالفت با قرآن، عدم مخالفت مضمون آن

با عقل و سنت، معارض نداشتن روایت چه بالصراحه و چه به التزام و مخالف نبودن با حقایق خارجی و ضروریات زندگی از مواردی است که مورد توجه این دو فقیه قرار دارد.

بر اساس همین مبنا آیت الله فیاض و آیت الله محسنی حدیث که عقل و ایمان زن را ناقص می‌داند و حدیث: "لن یفلح قوم وکوا امرهم إمرأة" که از احادیث مشهور در منابع روایی و فقهی اهل سنت است و در کتاب‌های فقهی شیعه نیز به آن استناد شده است را ضعیف و غیر قابل استناد دانسته است.

این نوع از احادیث، نقش زیادی در اندیشه‌ی فقها داشته است و در موارد زیادی با توجه به آن، درباره‌ی زنان و تلاش‌های سیاسی آنان نظر داده و آنان را از شرکت در امور سیاسی و اجتماعی، منع کرده‌اند. بیش‌تر علمای سنی و شیعه، این دست از احادیث را پذیرفته و برابر آن فتوا داده‌اند.

اما آیت الله فیاض به صراحت بیان می‌دارد که این دسته از احادیث ضعیف است. ایشان می‌نویسد:

چگونه عقل زنان عقل ناقص است در حالیکه شهادت آن‌ها پذیرفته می‌شود، مالک اموال خود می‌تواند باشد، اگر زن عقلش ناقص است چرا از تصرف در اموال خود منع نشده یا لا اقل چرا زن در تصرف اموال شان منوط به اجازه‌ی ولی یا شوهرن شان صورت نگرفته؟

آیت الله فیاض درباره‌ی این دسته از احادیث همچنین بیان می‌دارد که این احادیث به هیچ وجه معتبر نیست و نسبت آن به پیامبر اسلام (ص) درست نیست. علاوه بر آن این حدیث قابل تصدیق نیست؛ زیرا این حدیث خلاف چیزی است که ما آن را در خارج مشاهده می‌کنیم. آنچه در خارج مشاهده می‌شود، این است که عقل زن در تمام عرصه‌های علمی که در آن حضور دارد کم‌تر از عقل مرد نیست. از آیات و روایات نیز استفاده می‌شود که فرقی بین عقل مرد و زن وجود ندارد.

به احتمال بنا بر فرض صحت و اعتبار حدیث مذکور حدیث ناظر به این مطلب است که طبیعت زن به حسب نوع خودش حساس و دارای مشاعر محبت و رقت قلب و متمایل به زینت و زیبایی است که این ویژگی‌ها در زن بیش‌تر از مرد است و بر همین اساس گاهی این احساسات و مشاعر بر عقل و اندیشه‌ی زن در زندگی اجتماعی غلبه پیدا می‌کند؛ اما همه‌ی زنان این‌طور نیست؛ زیرا زنانی پیدا می‌شوند که در اراده و قوه‌ی قلب خود به مراتب بهتر از مردان می‌باشد که به آن‌ها زنان پولادین گفته می‌شود. در ادامه آیت الله فیاض در پاسخ این پرسش که در آن آمده است: حدیثی از پیامبر اسلام نقل شده است که حضرت فرمود: جامعه‌ای که سرپرستی آن را زن به عهده داشته باشد، هرگز رستگار نمی‌شود. آیا این حدیث درست است و به فرض درستی آیا این از جمله‌ی احادیثی آحاد محسوب می‌شود و یا از متواتر و یا از احادیث مشهور؟

آیت الله فیاض چنین پاسخ داده است: حدیث مذکور معتبر نیست، بلکه در اصل قابل تصدیق نیست؛ زیرا معنای این حدیث این می‌شود که زن به خاطر زن بودن خود قدرت اداره‌ی کشور بتمامه را ندارد و حکومت زن بر کشور منجر به از بین رفتن تمام ابعاد زندگی می‌گردد و دلیل از بین رفتن آن چیزی جز نقصان عقل و اندیشه‌ی زن نیست و ما قبلاً بیان کردیم که این ادعا خلاف آن چیزی است که ما در مراکز علمی و میدان‌های اجتماعی می‌بینیم که زنان در آنجا حضور دارد (فیاض، ۱۳۹۶: ۹۴).

زنان و فعالیت‌های اجتماعی و سیاسی

بدون شک زنان نیم از جامعه را تشکیل می‌دهند و نقش زیاد در رشد و پیشرفت جامعه می‌توانند داشته باشند. با توجه به زندگی زنان صدر اسلام می‌توان چنین دریافت، زنانی که در جامعه به‌عنوان فعال اجتماعی و اقتصادی فعالیت کردند. از آن جمله می‌توان به حضرت خدیجه، حضرت فاطمه و حضرت زینب اشاره کرد. در



جنگ‌های مختلفی صدر اسلام شواهدی کافی وجود دارد که زنانی به‌عنوان پرستار و امدادگر در پشت جبهه‌ی جنگ حضور داشته و به مجاهدین کمک کرده و به مجروحان جنگی رسیدگی می‌کرده است. همچنین زنان در عرصه‌ی سیاسی با پیامبر اسلام بیعت کردند و تاریخ‌نویسان چون ابن سعد در کتاب طبقات خود بیعت زنان با پیامبر را گزارش کرده و اسم هفتاد زن را آورده است که آن‌ها با پیامبر بیعت کردند (حسینی و دیگران، ۱۳۹۳: ۱۵).

شرایط فعالیت اجتماعی زنان

آیت‌الله محسنی و آیت‌الله فیاض حضور اجتماعی زنان را با سه شرط جایز دانسته است؛

یک. اگر زنان شوهردارند، حقوق شوهران شان ضایع نشده با رضایت آن‌ها باشند؛
دو. با رعایت عفت و حجاب و کرامت اسلامی و دینی باشد و مفسده‌ی متوجه آن‌ها نگردد؛

سوم. فعالیت زنان در محدوده و چارچوب شریعت اسلامی باشد. با توجه به این سه شرط هر کاری که از لحاظ دینی برای مردان جایز است برای زنان نیز جایز است (فیاض، ۱۳۹۶: ۶۷).

مشاغل و فعالیت‌های مجاز برای زنان

هرچند مساله‌ی اختلافی درباره‌ی زنان به سه امر کلان اجتماعی و سیاسی محدود شده است که عبارتند از ریاست و رهبری جامعه، مرجعیت و قضاوت؛ اما آنچه که به‌عنوان مساله در جامعه‌ی امروز ما است، سایر فعالیت‌های اجتماعی است که قلمرو فعالیت زنان در افغانستان محدود گردیده است. آیت‌الله فیاض و آیت‌الله محسنی فعالیت‌های مجاز اجتماعی و سیاسی زنان را به‌صراحت نام برده است که در ذیل دسته‌بندی و بیان شده است:



تحصیل: زنان مانند مردان هم در علوم دینی و هم علوم تجربی و انسانی مجاز است تحصیل کنند^۱ و در آن رشته‌ها تدریس کنند.

بازی و ورزش: زنان مانند مردان می‌توانند بازی‌های مورد علاقه‌ی خود را مانند فوتبال، والیبال، تنیس و شنا و غیره داشته باشند.

راندگی، خلبانی و کشتیرانی: زنان مانند مردان می‌توانند راننده، خلبان، کشتیران و... گردند.

شرکت در انتخابات: زنان مانند مردان حق دارند به دیگران رای بدهند و یا خود در سمت‌های مختلف دولتی و غیر دولتی کاندیدا گردیده از دیگران بخواهند به او رای دهند. زن می‌تواند وکیل پارلمان، وکیل گذر، وزیر و... گردند.

سمت‌های دولتی: زنان حق دارند سمت‌های دولتی مختلفی را احراز و در آن فعالیت کنند؛ مانند وزیر، سفیر، پولیس، رئیس پولیس، نماینده‌ی پارلمان، شهردار و... فعالیت‌های اقتصادی: زنان مانند مردان می‌توانند هر نوع فعالیت اقتصادی مثل تجارت، شرکت در معاملات جهانی چون بورس، تاسیس کارخانه و... نمایند.^۲

۱. اما حقانی در کتاب الاماره الاسلامیه و نظامها برای تحصیل زنان شرایطی سخت قائل شده که در عمل تحصیل آنها را غیر ممکن ساخته است وی در بخش از کتاب خود شرایط تعلیم زنان را در صفحه ۲۵۴ اثر خویش تعریف می‌کند که به مقتضای آن تعلیم زنان اصولاً بلاشکال است، اما ترجیحاً باید در خانه درس بخواند. اگر چنان که زنان ناگزیر باشند بیرون از خانه بروند، باید معلم آنها زن باشد. اگر این کار میسر نباشد، بایستی میان دانشجویان زن و معلم آنها پرده‌ای قرار داده شود. او زنان را از فراگیری علوم می‌مانند شیمی و هندسه بی‌نیاز می‌شمارد (ص: ۲۶۲). حقانی در بحث از حرمت اختلاط، به بیت زیر نیز اشاره می‌کند:

ز بیگانگان، چشم زن دور باد

چو بیرون شد از خانه در گور باد

۲. در کتاب الاماره الاسلامیه و نظامها این وظایف ممنوع و مخالف نظام ربانی شمرده شده است. حقانی مولف کتاب مذکور با تفکیک میان حوزه‌های عمومی و حوزه خصوصی، کار زنان را تولد فرزند و سرپرستی اطفال می‌داند و مسئولیت مردان را تأمین نفقه و اشتغال به کارهای بیرونی مانند زراعت، صنعت، تجارت و وظایف حکومتی تعریف می‌کند. او چنین تفکیکی را ملازم نظام ربانی می‌خواند و آنچه را امروزه به نام تعلیم، فرهنگ و حقوق زنان شایع شده است، در حقیقت نقض نظام ربانی با نظام جهل و کفر می‌داند (ص: ۱۵۱-۱۵۲).

با توجه به آنچه گفته آمد، در عرصه‌ی فعالیت اجتماعی و سیاسی زنان سه مسأله‌ی مهم و اختلافی باقی مانده است که عبارت است از مرجعیت، قضاوت و رهبری سیاسی. در این بخش از مقاله به ترتیب به این سه مسأله از دیدگاه آیت الله فیاض و آیت الله محسنی پرداخته می‌شود:

زن و زعامت دینی / مرجعیت

در مورد این که زن می‌تواند مانند مرد تحصیل کند و قدرت اجتهاد و مهارت استنباط احکام را از منابع آن پیدا کند، جای اختلاف نیست و تجربه‌ی عملی نشان داده است که زنان مانند مردان به این مرحله رسیده و مطابق قاعده‌ی عقلی که فرموده است: «ادل دلیل علی امکان شیء، وقوعه»؛ یعنی بهترین دلیل برای امکان یک چیز تحقق آن در خارج است. همچنین در مورد این که زن می‌تواند مطابق استنباط خود از منابع دینی فتوا بدهد، نیز اشکالی وجود ندارد و در طول تاریخ اسلام زنانی بودند که به درجه‌ی اجتهاد رسیده و فتوا می‌دادند (علائی رحمانی، ۱۳۸۴: ۱۰) اما سخن در این است که آیا زن هم می‌تواند مرجع تقلید گردد و مسلمانان از وی تقلید کنند و مطابق فتوای او عمل کنند؟ در این مورد مشهور بین فقهای شیعه که امروزه در رساله‌های همه‌ی مراجع نیز وجود دارد، این است که یکی از شرایط مرجع تقلید مرد بودن است. البته طبق تحقیقات که صورت گرفته است، برای اولین بار شهید ثانی در شرح لمعه مرد بودن را یکی از شرایط مرجع تقلید بیان کرده است و بعد از او سید محمد کاظم یزدی در کتاب العروه الوثقی^۱ این شرط را بیان داشته و زمینه را برای دیگران هموار ساخته است؛ اما قبل از او در آثار سایر فقهای اسلامی این شرط وجود نداشته است (علائی رحمانی، ۱۳۸۴: ۱۰). البته قابل یادآوری است که در آثار فقهای اهل سنت نیز مرد بودن از جمله شرایط مفتی بیان نشده است، بلکه برخی از اندیشمندان اهل سنت مانند ابن حزم و ابن قیم جوزی اسامی مفتیان زنان

۱. نگاه کنید به العروه الوثقی، مسأله ۲۲، ص ۲۶. العدالة و الرجولیه.

را بر شمرده است و آن‌ها را به سه گروه کثیر الفتوا، قلیل الفتوا و متوسط الفتوا دسته‌بندی کرده است.

آیت الله فیاض و آیت الله محسنی در این مورد نیز هم‌نظر است و معتقدند که زن مانند مرد می‌تواند مرجع تقلید گردد و دلایلی که برای مرجعیت، مرد بودن را شرط دانسته، کافی نیست و تنها دلیل آن را می‌توان شهرت فتوائی دانست که در جایی خود ثابت شده است که شهرت فتوایی بلکه بالاتر از آن اجماع اعتبار ندارد.

دیدگاه آیت الله محسنی در باره‌ی مرجعیت زنان

آیت الله محسنی در کتاب زن در شریعت اسلامی سه مسأله‌ی اختلافی (رهبری سیاسی، مرجعیت و قضاوت) را آورده و چنین داوری نموده است. در این سه مورد در مذهب جعفری دلیل خاصی وجود ندارد و می‌شود آن را نوعی احتیاط فقهی وانمود کرد تا رأی قطعی اسلام (محسنی، ۱۳۹۱: ۲۸). همانگونه که ملاحظه کردید، آیت الله محسنی معتقد است که دلیلی نداریم برای این که در مرجعیت مرد بودن شرط باشد. ایشان در توضیح المسائل سیاسی خود انگار مسأله‌ی اختلافی را از سه تا به دو تا تقلیل داده و فقط درباره‌ی قضاوت و رهبری سیاسی، مرد بودن را از باب احتیاط فقهی بیان کرده است و به نحوی متمایل است که مرجعیت زنان از نظر او قابل حل است. وی در این باره می‌نویسد: زنان در حکومت دینی بنا بر احتیاط واجب حق عهده‌داری دو منصب را ندارند، قضاوت کردن در مرافعات و منازعات و زمامداری عمومی دولت (محسنی، ۱۳۹۱: مسأله ۳۵۰).

دیدگاه آیت الله فیاض درباره‌ی مرجعیت زنان

آیت الله فیاض در کتاب جایگاه سیاسی زنان در حکومت اسلامی به صراحت بیان می‌دارد که زن می‌تواند زعیم دینی گردد و دلیلی برای منع آن وجود ندارد؛ زیرا مهم‌ترین دلیل منع اجماع است، در حالی که اجماع در ذات خود حجت نیست و اعتبار ندارد؛ مگر این که احراز شود که در زمان معصوم^(ع) نیز ثابت بوده و از آن



دست به دست و طبقه به طبقه به ما رسیده باشد؛ ولی هیچ راهی برای این احراز وجود ندارد. بنابراین " من معتقدم که مرد بودن در زعامت دینی شرط نیست و اگر همه شرائط زعامت دینی را یک زن مسلمان داشته باشد، می‌تواند مانند مرد زعیم دینی گردد و صرف زن بودن نمی‌تواند مانع آن باشد" (فیاض، ۱۳۹۶: ۷۲).

زن و قضاوت

قضاوت از جمله مسائل بسیار مهم در اسلام بلکه در همه‌ی جوامع انسانی است؛ زیرا با قضاوت سالم عدالت اجتماعی تامین می‌گردد. اگر نهاد قضائی در جامعه وجود نداشته باشد و یا درست کار نکند، در این صورت زورمداران، حقوق مستضعفان را ضایع و غصب می‌کنند و جامعه‌ی بشری دچار مشکل می‌گردد.

یکی از مسائل اختلافی در مورد زنان، قضاوت زن است. قضاوت زن در فقه اسلامی مورد بحث قرار گرفته و در باره‌ی آن نظریات گوناگون بیان شده است. از چهار مذهب فقهی اهل سنت، فقط در فقه حنفی قضاوت زن در همه‌ی امور به غیر از حدود و قصاص جایز دانسته شده است (طوسی، ج ۳). طبری از عالمان اهل سنت نیز می‌گوید: در همه‌ی اموری که مرد حق قضاوت دارد، زن نیز می‌تواند قضاوت کند؛ زیرا قضاوت نیاز به اجتهاد دارد و زن می‌تواند اجتهاد کند و فتوا بدهد. پس می‌تواند در همه‌ی امور بدون استثنا قضاوت کند (طوسی، ۱۴۲۰ق، ج ۳، ص ۳۱۱، مسأله ۶).

اما سایر مذاهب اهل سنت مانند شافعی، مالکی و حنبلی قضاوت زن را مطلقاً جایز نمی‌دانند (طوسی، ۱۴۲۰ق، ج ۳، ص ۳۱۱، مسأله ۶).

مشهور فقها با استناد به آیات، روایات، اجماع، اصل و همچنین به دلیل برخی ویژگی‌های اختصاصی همچون احساساتی بودن زن، قضاوت را برای زنان جایز نمی‌دانند (امیری، ۱۴۰۰: ۳).

اما آیت الله محسنی (با احتیاط) و آیت الله فیاض بر خلاف قول مشهور معتقد است که با همان شرایطی که مرد می‌تواند قاضی گردد، زن نیز می‌تواند قاضی شود و در این مورد بین زن و مرد تفاوت وجود ندارد.

دیدگاه آیت الله محسنی در مورد قضاوت زن

همانگونه که در بخش مرجعیت بیان شد، آیت الله محسنی در کتاب زن در شریعت اسلامی بیان داشته است که: در این سه مورد (رهبری سیاسی، زعامت دینی و قضاوت) در مذهب جعفری دلیل خاصی وجود ندارد (که قضاوت زن را منع کرده باشد) و می‌شود آن را نوعی احتیاط فقهی وانمود کرد تا رأی قطعی اسلام، و شاید علت آن زیادی احساسات زنان باشد که با مناصب فوق ناسازگار است (محسنی، ۱۳۹۱: ۲۸). آیت الله محسنی در توضیح المسائل سیاسی خود درباره‌ی قضاوت زن چنین فتوا صادر نموده است: زنان در حکومت دینی بنابر احتیاط واجب حق عهده‌داری دو منصب را ندارند، قضاوت کردن در مرافعات و منازعات و زمامداری عمومی دولت (محسنی، ۱۳۹۱، مساله ۳۵۰).

دیدگاه آیت الله فیاض درباره‌ی قضاوت زن

قضا در اسلام عبارت است از پایان دادن به خصومت دو طرف دعوا طبق موازین شرعی. قاضی شرعی که از سوی خداوند نصب شده کسی است که شرعا بر تطبیق احکام شرعی، اجرای حدود، اقامه‌ی تعزیرات و گرفتن حق مظلوم از ظالم به گونه‌ای که شرع به او اجازه داده است - به خاطر حفظ مصالح مهم مؤمنین که عبارت است از عدالت اجتماعی و ایجاد توازن - ولایت داشته باشد (فیاض، ۱۳۹۶: ۷۱).

مبنای اصلی آیت الله فیاض چنین است که وی تفاوت‌های حقوقی و فقهی بین زن و مرد را تنها در صورتی می‌پذیرد که دلیل معتبر شرعی به صورت نص یا ظهور، بر اثبات آن وجود داشته باشد؛ وگرنه موضوع، داخل در قلمرو منطقه‌ی الفراغ یا اباحه خواهد بود و منطقه‌ی الفراغ یک عنصر متغیر، متحرک و سیال است که با تغییر زمان و



مکان قابل تغییر است. ایشان معتقد است که زن می‌تواند هم زعیم دینی گردد و هم قاضی و دلیلی برای منع وجود ندارد؛ زیرا مهم‌ترین دلیل منع اجماع است، در حالی که اجماع در ذات خود حجت نیست و اعتبار ندارد؛ مگر این که احراز شود که در زمان معصوم^(ع) نیز ثابت بوده و از آن دست به دست و طبقه به طبقه به ما رسیده باشد؛ ولی هیچ راهی برای این احراز وجود ندارد؛ اما در خصوص قضاوت عرفی بین مرد که مبتنی بر ثبوت ولایت و زعامت دینی برای قاضی نیست، زن هم می‌تواند مانند مرد قضاوت کند و در این مورد هیچ تفاوتی میان زن و مرد وجود ندارد (فیاض، ۱۳۹۶: ۷۲).

زن و رهبری سیاسی / ریاست جمهوری

بعد از مسأله‌ی قضاوت و مرجعیت زن سومین مسأله‌ی اختلافی ریاست و رهبری زنان در جامعه است. فقهای شیعه در مورد مسأله‌ی حکومت کردن زن مطلب زیادی نوشته‌اند و در بحث‌های فقهی خود متعرض شرط بودن مرد برای حاکم نگردیده‌اند، به خاطر این که حکومت در طول تاریخ کم‌تر به دست شیعیان بوده است و این مسأله برای فقهای شیعه یک مسأله مبتلابه نبوده است. به همین ترتیب متکلمان شیعه در بحث‌های کلامی در مسائلی که مربوط به بحث امامت می‌باشد، هم متعرض این بحث نشده‌اند.

محققان معاصر امامیه که مسأله‌ی حکومت را مورد بحث و تحقیق قرار داده‌اند و متعرض شروط حاکم گردیده‌اند، مرد بودن را برای امام و والی شرط دانسته‌اند و برای زن جایز ندانسته‌اند که ریاست حکومت و دولت را به عهده بگیرند. محققان معاصر امامیه موضع فقهی خود را مبتنی به بحث قضاوت کرده‌اند که همه‌ی فقها بر این امر اتفاق نظر دارند بلکه ادعای اجماع کرده‌اند که مرد بودن یکی از شرایط قضاوت است و قاضی باید مرد باشد و زن نمی‌تواند قاضی گردد و برای کسی که

فتوا می‌دهد (مفتی) نیز مرد بودن شرط است و این امر بین علما شهرت یافته بلکه برای آن ادعای اجماع شده است.

محققان معاصر امامیه دلایلی را که برای شرط بودن مرد بودن برای قاضی گردیده، همان دلایل را برای شرط بودن مرد بودن برای رئیس دولت نیز معتبر دانسته‌اند به علاوه این‌که در این مورد به روایات و متون دیگر از قرآن و سنت برای اثبات مدعا استدلال نموده‌اند.

اما علمای سایر مذاهب (از علمای اهل سنت) به‌ظاهر همه‌ی آن‌ها اتفاق کرده‌اند که مرد بودن برای ریاست دولت شرط می‌باشند؛^۱ اما شرط مرد بودن در قاضی و در مورد پست‌ها و مناصب پائین‌تر از ریاست دولت یک مسأله‌ی اختلافی است.

آیت الله فیاض و آیت الله محسنی در این مورد نیز نظر خاص خود را دارد و بر خلاف مشهور نظر داده و معتقدند زن می‌تواند در کشورهای اسلامی و در زمان غیبت ریاست حکومت و دولت را به عهده بگیرد و از لحاظ شرعی هیچ منعی در این مورد وجود ندارد. البته در این مورد آیت الله محسنی بیش‌تر احتیاط کرده و با صراحت و قاطعیت جواز ریاست زن را بیان نکرده است؛ اما آیت الله فیاض با صراحت رئیس جمهور شدن زن را جایز دانسته است.

دیدگاه آیت الله محسنی در باره‌ی رئیس جمهور شدن زنان

همان‌گونه که در گذشته نیز مکرر اشاره شد، آیت الله محسنی در کتاب زن در شریعت اسلامی سه مسأله‌ی اختلافی (رهبری سیاسی، مرجعیت و قضاوت) را آورده و چنین داوری نموده است.

^۱ در کتاب الاماره الاسلامیه و نظامها، ذیل عنوان «شروط الإمام و مواصفاته» و در بند سوم آن نیز، یکی از اوصاف امامت را مرد بودن دانسته و در توضیح آن آمده است: «زیرا زنان به ماندن در خانه امر شده‌اند و اصل در مورد حالت آنها بر «ستر» است» (ص: ۸۰).

در این سه مورد در مذهب جعفری دلیل خاصی وجود ندارد و می‌شود آن را نوعی احتیاط فقهی وانمود کرد تا رأی قطعی اسلام (محسنی: ۲۸) بنابراین آیت الله محسنی معتقد است که دلیل قطعی از سوی اسلام نداریم که به صراحت زن را از رهبری سیاسی منع کرده باشد و صرف از باب احتیاط فقهی نمی‌توان اجازه داد که زن رئیس جمهور گردد.

دیدگاه آیت الله فیاض درباره‌ی رئیس جمهور شدن زنان

آیت الله شیخ محمد اسحاق فیاض معتقد است که زن مسلمان می‌تواند ریاست دولت را در حکومت‌های غیر شرعی به عهده بگیرد، چه آن دولت در کشورهای اسلامی باشد و یا در غیر کشورهای اسلامی. قابل یادآوری است که آیت الله فیاض معتقد است در حال حاضر هیچ حکومت اسلامی در جهان وجود ندارد (فیاض، ۱۳۹۹: ۳۱).

آیت الله فیاض حکومت شرعی را این گونه تعریف کرده است: " اگر حکومت دینی باشد، به این معنا که حکومت بر اساس حاکمیت دین بنا شده باشد، در این صورت حکم تصدی سمت زن با حکومت غیر دینی متفاوت می‌شود؛ زیرا حاکم در حکومت دینی از جانب خداوند معین می‌شود که گاهی با تصریح به اسم و در قالب فرد مشخص این تعیین صورت می‌گیرد؛ مانند زمان حضور و گاهی به صورت بیان ویژگی‌های آن فرد این تعیین صورت می‌گیرد، مانند زمان غیبت در حالیکه قوه‌ی مجریه در حکومت غیر دینی یا از طریق انتخابات آزاد برگزیده می‌شود و یا از طریق قهر و غلبه. به عبارت دیگر، طبق نظر آیت الله شیخ محمد اسحاق فیاض جایز است زن در پرتو قانون موجود، خود را برای ریاست جمهوری کاندیدا کند چه رسد به مناصب و پست‌های که پائین‌تر از پست ریاست جمهوری می‌باشد.

ایشان در یکی از آثار خود در مورد جواز رئیس جمهور شدن زن چنین می‌نویسد:

"پوشاندن بدن و اندام از اجنبی و حفظ کرامت، شرافت و عفت بر زن مسلمان واجب است. با رعایت و حفظ امور مذکور برای زن مسلمان جایز است که هر عملی را که اسلام اجازه داده است به عهده بگیرد حال فرق نمی‌کند چه آن عمل یک عمل اجتماعی باشد مانند ریاست جمهوری و سایر پست‌های دولتی یا عمل فردی باشد مانند رانندگی و خلبانی و امثال آن.

به‌طور خلاصه این‌که زن مسلمان اگر اراده‌ی قوی، عقیده و باور محکم به خدا داشته باشد و کرامت و شرافت خود را حفظ نماید، می‌تواند متصدی همه‌ی پست‌های مذکور گردد و در تصدی این پست‌ها بین مرد و زن هیچ‌گونه تفاوتی وجود ندارد (فیاض، ۱۳۹۶: ۷۴).

دکتر الیوسف معتقد است که این نظر دارای اهمیت زیادی است و برای زن فرصت وسیعی را برای حرکت و بهره‌مند شدن از همه‌ی حقوق سیاسی می‌دهد که در نتیجه زن این فرصت را پیدا می‌کند تا به بالاترین قدرت سیاسی که عبارت است از ریاست جمهوری دست پیدا کند. بنابراین، نظر آیت الله شیخ محمد اسحاق فیاض که معتقد است زن می‌تواند رئیس جمهور گردد، هر چند آن را مشروط کرده است، به این‌که دولت، یک دولت غیر دینی باشد که اغلب دولت‌ها امروزه این‌گونه است، این نظر یک نظر فقهی متمایز و ممتاز می‌باشد از یک مرجع بزرگ با وجودی که در این مورد ادعای اجماع شده است که زن نمی‌تواند به‌صورت مطلق رئیس جمهور گردد و فقهای قدیم و جدید این قول را پذیرفته‌اند که زن حق ندارد رئیس جمهور گردد؛ اما در عین حال آیت الله فیاض با جرئت بیان داشته است که در حکومت غیر دینی زن می‌تواند رئیس جمهور گردد. با توجه به مطالب بیان شده نظر شیخ فیاض اهمیت خاص پیدا می‌کند، به اعتبار جایگاه فقهی و علمی وی در حوزه‌ی علمیه‌ی نجف اشرف و به اعتبار جایگاه آیت الله فیاض به‌عنوان یک مرجع بزرگ دینی، که این امور باعث می‌شود تا بحث زن و قضاوت و بحث زن و سیاست در بحث‌های فقهی جدید در آینده جایگاه خاص پیدا کند (الیوسف، ۱۳۹۸: ۵۶).

نتیجه

مراجعه به آثار دو فقیه معاصر افغانستان نشان می‌دهد که بین اندیشه‌ی این دو فقیه مشترکاتی زیادی وجود دارد. آیت الله فیاض و آیت الله محسنی هر دو معتقدند که زنان می‌توانند مانند مردان در همه‌ی عرصه‌های اجتماعی و سیاسی با حفظ حجاب، حیا و کرامت فعالیت نمایند. زنان مانند مردان حق دارند تحصیل کنند و مهارت‌های چون رانندگی، خلبانی و مانند آن را که در شرع از آن منع نشده فراگیرند و در جامعه مشغول فعالیت گردند. زن می‌تواند مانند مرد وزیر، وکیل، استاد دانشگاه، مشاور و... گردد.

در مسائل اجتماعی و سیاسی سه مسأله‌ی مرجعیت، قضاوت و رهبری سیاسی زنان مورد اختلاف است. آیت الله محسنی معتقد است که در این باره هیچ دلیل قطعی از سوی اسلام نیامده است که زنان را از مرجعیت، قضاوت و رهبری سیاسی منع کرده باشد و تنها از باب احتیاط فقهی می‌توان گفت که زنان وارد قضاوت، مرجعیت و رهبری سیاسی نگردد. البته از میان سه مسأله‌ی مذکور آیت الله فیاض در کتاب توضیح المسائل سیاسی خود تنها دو مسأله‌ی قضاوت و رهبری سیاسی از باب احتیاط فقهی منع کرده است؛ اما درباره‌ی مرجعیت زنان سکوت کرده است.

آیت الله فیاض معتقد است که احتیاط فقهی هم درباره‌ی این سه مسأله لازم نیست؛ زیرا دلیل مانعین چند روایت ضعیف است که از نظر ما اعتبار ندارد و همچنین مانعین به آیه "الرجال قوامون على النساء" استناد کرده است. قرینه‌ای که در آیه وجود دارد، می‌رساند که این آیه در مورد مسائل خانوادگی است؛ زیرا در بخش بعدی آیه درباره‌ی زنی ناشزه صحبت شده است.

تنها دلیلی مهم مانعین، شهرت فتوایی و اجماع است که آیت الله فیاض در اصول مفصل بدان پرداخته و اجماع را حجت ندانسته است. بنابراین از نظر آیت الله فیاض بدون اشکال زن می‌تواند هم مرجع تقلید شود و هم قاضی؛ اما در مورد رهبری سیاسی ایشان قائل به تفصیل گردیده و معتقد است که اگر حکومت یک

حکومت غیر دینی باشد چه در کشورهای اسلامی و چه در کشورهای غیر اسلامی، زن مانند مرد می‌تواند رئیس جمهور گردیده و رهبری جامعه را به عهده بگیرد؛ اما اگر حکومت، حکومت دینی باشد، در اینجا حاکم یا به صورت خاص و یا عام از جانب خداوند مشخص می‌شود و زن نمی‌تواند در چنین جامعه‌ی حاکم گردد.



فهرست منابع

۱. قرآن کریم
۲. امیری، سید هدی. (۱۴۰۰). مجله‌ی فقه و اصول، قضاوت زن در اسلام. قم: جامعه المصطفی‌العالمیه.
۳. حسینی، سارا، پریا مرادی و دیگران. (۱۳۹۳). نشریه‌ی پژوهشنامه‌ی معارف قرآنی، نقد و بررسی برخی از حقوق سیاسی و اجتماعی زن در اسلام. شماره‌ی ۱۶.
۴. الحقانی، عبدالحکیم. (۱۴۴۳). الاماره الاسلامیه و نظامها. بی‌جا. دارالعلوم الشرعیه.
۵. الطباطبایی الیزدی، محمد کاظم. (۱۴۲۱). العروه الوثقی. قم: موسسه النشر الاسلامی.
۶. علائی رحمانی، فاطمه. (۱۳۸۴). فصلنامه‌ی یاد، اجتهاد و مرجعیت زنان از دیدگاه دین. شماره ۷۵.
۷. فیاض، محمد اسحاق. (۱۳۹۶). حکومت اسلامی، جایگاه زن. ترجمه محمد جواد برهانی. قم: بوستان کتاب.
۸. فیاض، محمد اسحاق. (۱۳۹۹). مباحث تئوریک فقهی درباره‌ی مسائل مستحدثه. کابل: مقصودی و فانوس.
۹. محسنی، محمد آصف. توضیح‌المسائل سیاسی. کابل: شورای علمای شیعه افغانستان: الف ۱۳۹۱.
۱۰. محسنی، محمد آصف. (۱۳۹۱). زن در شریعت اسلامی. کابل: مدرسه خدیجه الکبری.
۱۱. مرکز اطلاعات و مدارک اسلامی. فرهنگ‌نامه‌ی اصول فقه. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۱۲. مصباح یزدی، محمد تقی. تفاوت‌های تشریحی مرد و زن. سایت موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۱۳. الیوسف، عبدالله احمد. (۱۳۹۸). زن و فعالیت سیاسی در اندیشه‌ی آیت الله العظمی فیاض. ترجمه‌ی محمد جواد برهانی. قم: موسسه فرهنگی صاحب الامر.



رویکرد فقهی-روان‌شناختی دخالت اطرافیان در زندگی زوجین

صدیقه محقق^۱، سیدعلی سید موسوی و فاطمه شریفی

چکیده

یکی از مشکلاتی که امروزه خانواده‌ها و به‌خصوص زوجین با آن درگیر هستند، مسأله‌ی دخالت اطرافیان در تصمیم‌ها و امور زندگی زوجین می‌باشد، این موضوع در خانواده‌های تازه‌تشکیل بیش‌تر اهمیت دارد. با توجه به شکل‌گیری سبک جدیدی از زندگی، این سبک برای به‌زیستی و تعالی، نیازمند مدیریت مرزهای خانواده است؛ بنابراین، هدف نوشتار حاضر، بررسی فقهی- روان‌شناختی دخالت اطرافیان در زندگی زوجین و بایدها و نبایدهای آن است که به روش توصیفی- تحلیلی به آن پرداخته شده است. نتایج پژوهش نشان داد: دخالت اطرفیانی که امروزه سهمی در فروپاشی زندگی زوجین دارد، ممکن است با انگیزه‌ی کنجکاوی، حسادت و کینه و به‌صورت تجسس و نقض حریم خصوصی صورت گیرد. حکم اولیه، عدم دخالت و ممنوعیت آن است و این حکم به وسیله‌ی اصل عدم ولایت و عدم سلطه بر دیگران قابل اثبات است و دلایل دیگری چون آیات قرآن، روایات و سیره‌ی عقلاء مؤید

^۱ نویسنده‌ی مسؤول، طلبه‌ی سطح چهار فقه خانواده، مربی، مجتمع آموزش عالی بنت‌الهدی، جامعه‌المصطفی العالمیه، قم، ایران

عدم دخالت است. در برخی موارد خداوند ولایت خود را به بندگان تفویض نموده و از امر عدم دخالت استثناء شده است؛ مثل نصیحت و خیرخواهی، حکمیت، اصلاح ذات‌البین و امر به معروف و نهی از منکر که در این مسائل اجازه‌ی دخالت صادر شده است.

کلیدواژه‌ها: دخالت اطرافیان، زوجین، تحلیل فقهی، روان‌شناختی



مقدمه

خانواده یکی از مهم‌ترین و اساسی‌ترین زیر ساخت اجتماعی است که سلامت و بهزیستی آن در سلامت و تعالی فردی و اجتماعی نقش بسزایی دارد. با ازدواج زن و مرد و تشکیل زندگی جدید یک منظومه‌ی مستقل که دارای حریم، حدود و مرزهایی جدید است، شکل می‌گیرد. بر اساس رویکرد سیستمی، خانواده‌ی جدید به‌سان یک سیستم عمل می‌کند. این سیستم دارای زیر نظام‌های همسری، والد - فرزندی و همشیری است که هر کدام کارکردهای خاص خود را داراست و در تعامل با سایر بخش‌ها سیستم خانواده را پیش می‌برند. به‌طور کلی هر سیستم برای حفظ هویت خود و ابراز وجود نیاز به بسته شدن و حفظ حریم و مرزهای خود دارد (پسندیده و دیگران، ۱۳۹۷).

این مساله در رویکرد دینی هم مورد تأیید قرار گرفته است؛ آن‌چنان‌که در قرآن کریم می‌فرماید: «ای کسانی‌که ایمان آورده‌اید، [بدانید که] بندگان ملکی شما و اطفال شما که هنوز به وقت احتلام و زمان بلوغ نرسیده‌اند، باید (شبانه روزی) سه مرتبه از شما اجازه‌ی ورود بخواهند: یک بار پیش از نماز صبح و دیگر هنگام ظهر که جامه‌ها را از تن بر می‌گیرید و دیگر پس از نماز خفتن، که این سه وقت هنگام عورت و خلوت شما است (اکثر برهنه یا در لباس کوتاهید) و بعد از این سه بار اجازه، دیگر باکی بر شما و آن‌ها نیست که (بی‌دستور) با بندگان و اطفال خود دور یکدیگر جمع شوید و هر ساعت در کارها به شما مراجعه کنند. خدا آیات را بر شما چنین روشن بیان می‌کند و خداند (به کار بندگان) دانا و (به مصالح خلق) آگاه است» (نور / ۵۸-۵۹).

حال این سوال مطرح است که شاخص میزان انعطاف‌پذیری و باز بودن سیستم برای دریافت بازخوردهای بیرونی باید به چه میزان باشد تا به سلامت و تعالی سیستم خانواده کمک نماید و منجر به ایجاد آسیب در آن نشود؟ به نظر می‌رسد با





توجه به مبانی نظری روان‌شناسی معاصر که ریشه در اومانسیسم و تجربه‌گرایی دارد (کاویانی و پناهی، ۱۳۹۹) تعیین این حدود بر اساس خواست و اراده‌ی انسان و بر اساس تجربه‌ی بشری در حیات مادی تعریف می‌شود؛ اما در فرهنگ دینی انسان اشرف مخلوقات الهی است. خالقیت و مالکیت، ولایت الهی^۱ را به دنبال دارد و انسان با پذیرش ولایت الهی در مسیر تکامل و تعالی قدم می‌گذارد. بر این اساس، انسان می‌تواند بر اساس مقدار تفویضی که از سوی خداوند به او شده است در امور گوناگون دخالت و دخل و تصرف نماید و در غیر این مقدار اجازه‌ی دخل و تصرف ندارد و باید پاسخ‌گوی اعمال خود در هر دو محدوده‌ی تفویض و عدم تفویض بر اساس عملکرد مناسب خود باشد. با توجه به سیطره‌ی ولایت الهی بر همه‌ی ابعاد زندگی انسان در سیستم خانواده میزان نفوذپذیری و پذیرا بودن از سوی زوجین از یک سو و در مقابل ارائه‌ی بازخورد و دخل و تصرف از بیرون بر اساس چارچوب قواعد الهی و اذن الهی انجام می‌پذیرد.

با توجه به این‌که دخالت و عدم دخالت سهم بسزایی در سلامت یا فروپاشی سیستم خانواده دارد، چرا که دخالت گاهی مطلوب است و به ثبات زندگی زوجین یاری می‌رساند و در برخی از موارد آسیب‌هایی را برای خانواده به دنبال دارد؛ چنان‌که تحقیقات متعدد نشان داده است، یکی از علل عمده‌ی طلاق، دخالت اطرافیان است و ۲۷ درصد از متقاضیان، این موضوع را علت طلاق عنوان کرده‌اند (فرجاد، ۱۳۷۲: ۲۰۸).

از آنجایی که موضوع مطرح شده از مسائل رایج و مصطلح فقهی و روان‌شناختی نبوده و در کتب فقهی و روان‌شناختی مورد واکاوی قرار نگرفته است و همچنین یکی از خलाها‌ی موجود در این زمینه ابهام در معنای دخالت، محدوده و

۱. «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا»

احکام فقهی آن و دیدگاه روان‌شناختی در این زمینه است، افزون بر این، تاکنون تحقیقی مستقل در این مورد انجام نگرفته است و در لابه‌لای موضوعات اخلاقی و تربیتی گاهی اشاراتی کوتاه به آن شده است، پژوهش حاضر با رویکرد فقهی و روان‌شناختی به بررسی این مسأله پرداخته و معنا و مفهوم، اقسام و مصادیق و احکام آن پرداخته است.

این نوشتار به روش توصیفی-تحلیلی و در محدوده‌ی فقهی و روان‌شناختی و با استفاده از منابع کتابخانه‌ای انجام شده و در صدد پاسخ به این سؤال است که تحلیل فقهی-روانشناختی دخالت اطرافیان در زندگی زوجین چیست؟ و در راستای دست‌یابی به پاسخ این سؤال به سؤالات دیگری نظیر تعریف دخالت چیست؟ اقسام دخالت در زندگی زوجین کدامند؟ ادله‌ی دخالت ممنوع کدامند؟ و استثناء از دخالت ممنوع کدامند؟ پاسخ داده شده است.

تعریف دخالت

برای روشن شدن مقصود نویسنده در هر نوشتاری، ابتدا لازم است کلمات کلیدی و مهم آن تعریف شود. در این پژوهش نیز این اصل گریزناپذیر می‌شود:

الف) تعریف لغوی

از دخالت و دخول در معانی بسیار استفاده شده است. اهل لغت آن را نقیض خروج می‌دانند که شامل مکان، زمان و اعمال می‌شود (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۳۰۹؛ قریشی، ۱۴۱۲: ۲/۳۳۲) در آیاتی از قرآن کریم این واژه به معنای فساد و دشمنی و همچنین مکر و حيله به کار رفته است (نحل/۹۲ و ۹۴)^۱ این معنای از قرآن به دخالت پنهان نزدیک است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۳۳۳).

۱. وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِي نَفَضَتْ غَزْلَهَا مِنْ بَعْدِ قُوَّةٍ أَنْكَاثًا تَتَّخِذُونَ أَيْمَانَكُمْ دَخَالًا بَيْنَكُمْ أَنْ تَكُونَ أُمَّةٌ هِيَ أَرْبَىٰ مِنْ أُمَّةٍ إِنَّمَا يَبْلُوكُمُ اللَّهُ بِهِ وَلَيُبَيِّنَنَّ لَكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ مَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ.
وَلَا تَتَّخِذُوا أَيْمَانَكُمْ دَخَالًا بَيْنَكُمْ فَتَزِلَّ قَدَمٌ بَعْدَ ثُبُوتِهَا وَتَذُوقُوا السُّوءَ بِمَا صَدَدْتُمْ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ وَلَكُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ.



در لغت‌نامه‌های فارسی واژه‌ی دخالت از همان ریشه‌ی عربی گرفته شده و به معنای داخل شدن، مداخله کردن و ورود شخص در کاری که به او ارتباط ندارد و مربوط به او نیست، آمده است (دهخدا، ۱۳۴۱: ۷/ ۱۰۴۸۹) مداخله و دخالت می‌تواند در جای یکدیگر به کار روند (دهخدا، ۱۳۴۱: ۷/ ۱۰۴۸۹) «مداخله‌گر» به کسی گفته می‌شود که در کار دیگران بدون هیچ نوع حقی و بدون اجازه‌ی آنان دخالت و دست اندازی می‌کند (آذرتاش آذر نوش، ۱۳۷۹: ۱۹۰-۱۹۲؛ دهخدا، ۱۳۴۱: ۲۰۵۱۹/۱۳-۲۰۵۱۸).

ب) تعریف در اصطلاحی

دخالت در اصطلاح چیزی فراتر از معنای لغوی نیست و عمده کاربرد دخالت در اصطلاح در بحث‌های حقوقی و به‌خصوص حقوق بین‌الملل است که از نظر حقوقدانان دخالت « نفوذ کشوری در امور داخلی و خارجی کشور دیگر به‌منظور اجبار آن کشور به فعل یا ترک فعل» است (صفائی، ۱۳۶۶: ۸) و یا به معنای « مداخله‌ی مستبدانه‌ی یک دولت در امور دولت دیگر است که بر استقلال سیاسی و تمامیت ارضی آن تأثیر بگذارد» (صفایی، ۱۳۶۶: ۹ و ۳۷)؛ اما تعریف اصطلاحی در علم فقه و روان‌شناسی نیامده است.

۱- تعریف دخالت در فقه

در فقه تعریف جامع و مستقلی از دخالت ارائه نشده است. در این مورد به عرف مراجعه می‌شود. در تعریف عرفی دخالت به همان معنای لغوی استناد می‌شود و به معنای نظیر عدم ورود در کاری است که به او ارتباطی ندارد. از آن‌جا که در شرع معنایی برای دخالت ذکر نشده، ما می‌توانیم از روایات «ترک ما لا یعنیه» (حرعاملی، ۱۴۰۹: ۱۲/ ۱۹۹؛ محدث نوری، ۱۴۰۸: ۲۸/ ۹) به همان معنای لغوی دست یابیم که به معنای خودداری از ورود در امور نامربوط است، مگر مواردی که از «ما لا یعنیه» خارج شده است و این موارد در بحث استثناء از دخالت به‌صورت مفصل مورد بحث قرار می‌گیرد.



۲- تعریف دخالت در علم روان‌شناسی

در علم روان‌شناسی نیز مانند علم فقه تعریف جامع و مستقل از دخالت نمی‌توان یافت و تعریف به لغت و عرف واگذار می‌شود. با واکاوی برداشت عرفی از این واژه می‌توان آن را این‌گونه تعریف کرد: دخالت، ورود شخص در اموری است که ارتباطی به شخص ندارد، با هدف اعمال فشار یا با هدف تأثیرگذاری در تصمیمات، نگرش و رفتار طرف مقابل صورت می‌گیرد.

نتیجه‌ی دخالت دیگران می‌تواند، موجب بروز اختلافات خانوادگی گردیده احتمال جدایی و وقوع طلاق را افزایش دهد و همچنین بر روابط عاطفی افراد خانواده تأثیر گذارد. منظور از روابط عاطفی خانواده، نحوه‌ی ارتباط و طرز برخورد افراد یک خانواده باهم؛ احساسات و علاقه‌ی آن‌ها به یکدیگر و چگونگی دخالت یا عدم دخالت آن‌ها در کارهای مهم و همکاری یا رقابت آن‌ها با یکدیگر و نحوه‌ی ارتباط آن‌ها با هم می‌باشد (عابدینی، ۱۳۹۵: ۷۲).

زمانی دخالت از سوی دیگران در زندگی زوجین به وجود می‌آید که مرزبندی صحیح و به‌موقع از طرف زوجین در زندگی مشترک وجود نداشته باشد. در این صورت زمینه‌ی بروز دخالت‌های والدین و دیگران در زندگی مشترک فراهم می‌شود. زندگی مشترک زوجین بعد از ازدواج باید دارای مرز زناشویی مشخص باشد تا از این طریق از زندگی خود محافظت کنند و اطلاعات از زندگی شخصی خود را به اطرافیان انتقال ندهند (هوشیاری و دیگران، ۱۳۹۹).

پس می‌توان بر اساس آنچه بیان شد، دخالت را این‌گونه تعریف کرد: دخالت، وارد شدن شخص در اموری است که ارتباطی به شخص ندارد و به موجب آن در اراده و تصمیم‌گیری آزادانه‌ی افراد به وسیله‌ی عناصری چون؛ اجبار و فشار و تحمیل عقیده‌ی تغییر صورت گیرد.



شیوه‌ها و انگیزه‌های دخالت

اهمیت دخالت خانواده‌ی همسر به قدری است که در پژوهش‌های انجام شده در زمینه‌ی شناسایی عوامل پیش‌بینی‌کننده‌ی طلاق در ایران، دخالت خانواده‌ها در زمره‌ی پنج عامل اول و مهم پیش‌بینی‌کننده‌ی طلاق معرفی شده است (مظاهری و دیگران، ۱۳۹۴: ۱۰۱)

در سبک زندگی‌ای که کشورهای اسلامی رواج دارد، معمولاً فرزندان تا زمانی که ازدواج نکرده‌اند، با خانواده زندگی می‌کنند و خروج از زندگی پدری مصادف با ازدواج است و همین امر منجر به نزدیکی عاطفی و احساسی شدید بین فرزندان و والدین می‌شود و فرزندان حس وفاداری زیادی نسبت به والدین را تجربه می‌کنند (آزاد ارمکی، ۱۳۸۶: ۳۷). در این سبک از زندگی خانواده‌ها جزئی لاینفک از زندگی فردی و زناشویی فرزندان خود محسوب می‌شوند و با این توضیح، روشن است که در زمان ازدواج همسران تنها زوج خود را انتخاب نمی‌کنند، بلکه با مجموعه‌ای جداناپذیر ازدواج می‌کنند که شامل همسر و خانواده‌ی او خواهد شد (مظاهری و دیگران، ۱۳۹۴: ۱۰۲) و همین امر منجر به ورود خانواده‌ها در زندگی مستقل فرزندان به شیوه‌ها و انگیزه‌های مختلف می‌شود.

الف) شیوه‌های دخالت

شیوه‌های دخالت مثل استفاده از زور و قدرت، تهدید جانی مالی و روانی است که با توجه به زمان نوع آن‌ها تفاوت پیدا کرده است (محمدی، ۱۳۹۱: ۵۷-۵۸) اگر در گذشته افراد به صورت مستقیم به ضرب و جرح افراد می‌پرداختند، امروزه بحث شکایت و دادگاه و قانون مطرح است. گاهی با رفتار و گفتار و گاهی با ایما و اشاره صورت می‌گیرد.

ب) انگیزه‌های دخالت

در تقسیم‌بندی دخالت در زندگی زوجین توجه به قصد و انگیزه‌ی مداخله‌کننده از اهمیت بسیاری برخوردار است. اگر دخالت دیگران در روابط زوجین با انگیزه‌ی کنجکاوی، حسادت و کینه باشد و موجب سلب قدرت در تصمیم‌گیری‌های زوجین و بروز اختلافات خانوادگی و ایجاد بدبینی شود، احتمال جدایی و وقوع طلاق افزایش پیدا می‌کند و به دو صورت قابل اجرا است.

۱- نفحص و تجسس

بر اساس دستورات دین اسلام سیستم خانواده (سیستم زوجینی) نیاز به تعامل با بیرون از خانواده دارد و راه‌های تعامل با بیرون از خانه و خانواده بسته نشده است؛ ولی اگر تعامل با بیرون موجب شکسته شدن حریم خانواده شود، اسلام این را نمی‌پذیرد؛ زیرا هر فردی برای داشتن امنیت و آرامش در زندگی نیازمند حد، مرز و تعیین قوانین حاکم بر تعاملات بین اعضای خانواده و دیگر اطرافیان است (هوشیاری و دیگران، ۱۳۹۹) و این مسأله بر اساس آموزه‌های قرآنی و روایی قابل اثبات است. یکی از مسائلی که موجبات تعدی به حدود و مرزهای زندگی زوجین را فراهم می‌کند، تجسس و تفتیش از حدود اخلاقی، اعتقادی و رفتاری زوجین توسط دیگران است.

تجسس نوعی عمل است که بر حسب اراده‌ی انسان عاقل از وی سر می‌زند، تجسس یعنی خبر پرسیدن (دهخدا، ۱۳۴۱: ۶۴۱). جست‌وجو کردن از امور پنهانی (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۴۸۴) و جاسوس به کسی گفته می‌شود که بدی‌های پنهان مردم را آشکار کند (ابن اثیر، بی‌تا: ۲۷۲). این عمل در آیات قرآن کریم در ضمن گناهان دیگر و از رذائل اخلاقی شمرده شده است و در صورت مداومت بر این عمل، سلامت جسمی و روحی و آرامش و امنیت از خود شخص و دیگران سلب خواهد شد. ممنوعیت تجسس در آیه‌ی: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ





إِنَّكُمْ وَ لَأ تَجَسَّسُوا...»^۱ (حجرات/۱۲) قابل اثبات است. در این آیه تجسس از امور منهی شمرده شده و نهی دلالت بر حرمت می‌کند. بر اساس قرائنی که در داخل و خارج آیه است، حرمت تجسس مربوط به زندگی خصوصی افراد است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ۲۲/۱۸۸).

دلیل دیگر بر حرمت تجسس علاوه بر نص صریح قرآن حکم عقل بر ظلم بودن تجسس است (مظفر، بی تا: ۱۶۴-۱۷۵) و همچنین می‌توان از دلیل عدم ولایت احدی بر دیگری نیز برای اثبات حرمت استفاده کرد (موسوی خلیلی، ۱۴۲۶: ۳۵۶ و سید بحر العلوم، ۱۴۰۳: ۲۱۴) که به مقتضای این ادله حرمت به نحو اطلاق است، مگر مواردی که استثناء شده و از حکم حرمت خارج شود؛ زیرا اگر ما موضوع تجسس حرام را مقید به هتک و اغراض فاسد کنیم، به صورت قهری در مواردی که قصد ما از تجسس اغراض صحیح و مفید باشد، از موضوع تجسس حرام خارج خواهد بود (میانجی، ۱۳۸۴: ۱۳۲).

بر اساس ادله‌ی مذکور می‌توان به این مطلب دست یافت که تجسس در زندگی دیگران نوعی کنجکاوی بیمارگونه است و اگر با قصد سوء صورت گیرد، مورد نکوهش شارع مقدس بوده و شامل تمام شئون فردی، خانوادگی و اجتماعی افراد می‌شود.

۲- نقض حریم خصوصی زوجین

دخالت در زندگی زوجین گاهی از طریق تجاوز به حریم خصوصی آنها توسط والدین و سایر اطرافیان صورت می‌پذیرد. حریم خصوصی، موضوعی عرفی است که بسته به فرهنگ، آداب و رسوم، باورها و حتا پیشینه‌ی تاریخی هر گروه از مردم متفاوت است و نمی‌توان ملاک و معیار واحدی برای آن وضع کرد. حریم خصوصی از مباحث اخلاقی و حقوقی است و برخی آن را یک نفع و برخی آن را حقی قانونی

^۱ ای کسانی که ایمان آورده‌اید، از گمان فراوان بپرهیزید؛ زیرا پاره‌ای از گمان‌ها در حد گناه است و در کارهای پنهانی یکدیگر جست‌وجو مکنید.

و اخلاقی به شمار آورده‌اند که باید توسط اجتماع و قانون مورد حمایت قرار گیرد(افشار و نعمتی، ۱۳۸۹: ۶۱).

برای حریم خصوصی که گاهی از آن به خلوت تعبیر می‌شود، تعاریف گوناگون آورده شده است. تعریف کلی حریم خصوصی این‌گونه است: قلمروی از زندگی فرد که وی از نگاه نوعی یا عرفی و یا با اعلان قبلی انتظار دارد دیگران بدون رضایت وی به اطلاعات راجع به آن قلمرو دسترسی نداشته باشند یا به آن قلمرو وارد نشود یا به آن قلمرو نگاه یا نظارت نکنند و یا به هر صورت دیگر، وی را در آن قلمرو مورد تعرض قرار ندهند(مصطفی‌زاده، ۱۳۸۸: ۳۳). پس طبیعی است که دیگران اعم از دولت و اشخاص حق مداخله در آن را ندارند.

آنتیا آلن^۱ در تعریف حریم خصوصی آورده است: حریم خصوصی اطلاعاتی است که اغلب در اخلاق زیستی بسیار مهم تلقی می‌شود، حریم خصوصی فیزیکی که بر فرد و فضای پیرامون او تأکید دارد، حریم خصوصی در تصمیم‌گیری‌هایی که به انتخاب‌های فرد احترام می‌گذارد و حریم خصوصی مالکیتی است که توجه به دارایی‌های فرد را برجسته می‌کند(افشار و نعمتی، ۱۳۸۸: ۶۹). با توجه به این تعریف و گستره‌ی آن محدود کردن مفهوم حریم خصوصی به محدودیت دسترسی به اطلاعات فرد مورد غفلت قرار گرفتن جنبه‌های دیگر این مفهوم است.

با توجه به تعاریف ارائه شده می‌توان گفت: حریم خصوصی دارای دو مؤلفه است: یکی برخورداری از زندگی با سلیقه‌ی شخصی و دیگری عدم مداخله‌ی دیگران در قلمرو حریم خصوصی فرد(حکمت‌نیا، ۱۳۹۲: ۱۶۴) و با توجه به عرفی بودن حریم خصوصی و این مطلب که در هر جامعه شکست یا موفقیت در ازدواج از عوامل بومی خاص فرهنگ مردمان آن جامعه تأثیر می‌گیرد(مظاهری و دیگران،

۱۳۹۴: ۱۰۵) بحث دخالت و نقض حریم خصوصی ارتباط مستقیم با قصد و هدف مداخل از دخالت و نقض حریم خصوصی دارد.

حکم دخالت

در کشورهای اسلامی با ازدواج دختر و پسر و با وجود گسترش خانواده‌ی هسته‌ای، همچنان روابط بین افراد و خانواده‌ها متأثر از شبکه‌ی خویشاوندی است (آزاد ارمکی، ۱۳۸۶: ۳۷). بنابراین می‌توان گفت بافت فرهنگی اسلامی حالتی بین گسترده و هسته‌ای است؛ زیرا افراد حتا پس از ازدواج و فرزند دار شدن باز پیوندی قوی با خانواده‌های اصلی خود دارند (چراغی، ۱۳۹۳: ۲۵۳؛ مظاهری و دیگران، ۱۳۹۴: ۱۰۳).

والدین و سایر اطرافیان جز خیرخواهی چیزی برای زوجین نمی‌خواهند؛ اما موارد نادری وجود دارد که والدین یا دیگر اطرافیان دست به دخالت نابجا می‌زنند که یکی از عوامل مهم در اختلافات زناشویی بین زوج‌های جوان نیز، همین مداخله‌های نابجا است. گرچه معمولاً والدین و اطرافیان گمان می‌کنند که این دخالت‌ها با نیت خیرخواهی صورت می‌گیرد؛ ولی در اکثر مواقع تأثیرات منفی بر روابط گذاشته و منجر به عواقب سوء نظیر بدبینی، اختلاف و درگیری بین خانواده‌ها و فاش کردن اسرار زندگی زناشویی می‌شود.

گاهی خانواده‌های متدین با هدف صلح و آشتی و یا این تصور که این دخالت‌ها حق و وظیفه‌ی شرعی آن‌هاست، دست به مداخلاتی می‌زنند که گاه پیامدهای جبران‌ناپذیری دارد. همچنین برخی کارشناسان به بهانه‌ی پرهیز از دخالت، هرگونه نصیحت و خیرخواهی و یا اقدام به اصلاح بین زوجین را ممنوع می‌دانند. از این‌رو شایسته است با یک بررسی تحلیلی و استدلالی حکم فقهی دخالت با استفاده از منابع فقهی روشن شود و احیاناً موارد استثناء آن در قالب اصلاح ذات‌البین و ... مشخص شود.



الف) ممنوعیت دخالت

با توجه به تعریف دخالت که به معنای، ورود شخص در اموری است که ارتباطی به شخص ندارد، اصل دخالت پذیرفته نیست، چون انسان مستقل است. بر اساس اصل خصوصی بودن خانواده و محدودیت دخالت دیگران در امور مربوط به زوجین (حکمت نیا، ۱۳۹۲) به صورت قطعی این نوع دخالت مذموم و مورد نهی شارع است و برای اثبات ممنوعیت و عدم دخالت می توان به امور ذیل تمسک جست.

۱- اصل عدم ولایت

از اصل «عدم ولایت» به «اصل عدم سلطه» نیز تعبیر شده است. فقها برای اصل عدم ولایت مبانی متعددی ذکر نموده اند:

الف) ادله‌ی توحید افعالی

بر اساس اعتقاد به توحید، نه تنها خالقیت منحصرأ از آن خداست، بلکه ولایت نیز به او اختصاص دارد: «قل اللهم مالک الملک» (آل عمران ۲۶) او «ملک الناس» (ناس / ۲) است و هیچ کس جز او سزاوار حکم کردن نیست: «ان الحکم إلا لله» (انعام / ۵۷). از این رو، هر گونه تصرف و دخالت در نظام هستی، به «اذن» او احتیاج دارد و هیچ کس از پیش خود، حق دخالت در سرنوشت انسانها را ندارد. بنابراین، بر اساس این آیات اصل عدم ولایت از فروع توحید است و در آن، سلطنت مخلوقات بر یکدیگر نفی می شود. اگر در برخی موارد به انسانها حق ولایت داده شده، مشروعیت آن به اذن الهی است؛ در حقیقت گفته می شود ولایت اصلی از آن خداست (سروش محلاتی، ۱۳۸۳: ۴).

ب) آزادی انسانها

یکی دیگر از مبانی اصل عدم ولایت، آزادی بشر است و ولایت افراد بر یکدیگر از آن جهت نفی می شود که با «آزادی انسانها» منافات دارد. پس در حقیقت اصل



اولی، حفظ آزادی و عدم سلطه‌ی کسی بر دیگری است، مگر دلیل وجود داشته باشد (شمس‌الدین، ۱۹۹۲: ۴۳۱) و ولایت، به دلیل ناسازگاری و تضاد با آزادی، نفی می‌شود؛ از این رو، هر گونه سلطه و ولایت بر دیگران، ظلم و تعدی در حق آنان است (منتظری، ۱۴۰۹، ج ۱: ۲۷؛ کاشانی، ۱۴۰۴: ۲۷۸).

مهم‌ترین دلیل بر آزادی انسان‌ها روایت «وَلَا تَكُنْ عَبْدَ غَيْرِكَ وَقَدْ جَعَلَكَ اللَّهُ حُرًّا»^۱ و عقل است سیره و روش همه‌ی عقلای عالم بر این بوده و هست که هر فردی در مال و امور خود آزاد است و دخالت دیگران را بدون اجازه و رضایت قبول نمی‌کند (شیرازی، بی تا: ۲۴۵).

ج) استصحاب

ولایت از امور «مجموعول» است و چون جعل ولایت نسبت به اشخاص، مسبوق به عدم است، پس به اقتضای استصحاب، حکم به عدم ولایت می‌شود، مگر آن‌که ولایت برای شخص خاص به اثبات رسد (تبریزی، ۱۲۸۱، ج ۳: ۱۹).

۲- آیات

در قرآن کریم آیه‌ای که به صراحت دلالت بر ممنوعیت دخالت کند، به مفهوم خودداری افراد از دخالت در امور زندگی دیگران، وجود ندارد؛ اما به معنای این نیست که در این کتاب عزیز مفاهیمی مشابه و نزدیک به آن وجود ندارد، به نظر می‌رسد برخی آیات، می‌تواند به‌طور کلی مؤید ممنوعیت مداخله باشد که با الغای خصوصیت در مورد مذکور نیز جاری شود.



۱. بنده‌ی دیگری مباش در حالی که خداوند تو را آزاد آفرید.

الف) سوره‌ی غاشیه آیه‌ی ۲۲

«لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيِّرٍ»^۱: در این آیه «مصیطر» و «مسیطر» هر دو قرائت شده است که هر دو به یک معناست و آن به معنای تسلط است (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲۷۵؛ شیبانی، ۱۴۱۳: ۳۷۵؛ ابن هاشم، ۱۴۲۳: ۱/۳۴۳). مسیطر کسی است که دیگری را به امری اجبار و وادار می‌کند (مراغی، بی‌تا، ۱۳۹/۳۰) و برخی از مفسرین مصیطر را تسلط قهری دانسته‌اند که منجر می‌شود به تحمیل آنچه اراده و گفته‌ی فرد (ابن عربی، بی‌تا، ۱۹۲۴/۴) و انقیاد آنچه امر می‌شود (طنطاوی، بی‌تا: ۱۵ / ۳۷۸). همچنین این دو کلمه در معنای پادشاه اقتدارگرا، مسلط و تحت کنترل نیز آمده است (طوسی، بی‌تا: ۹ / ۵۱۵؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ۱۷: ۱۹۰؛ ابن اثیر، بی‌تا، ۲ / ۳۶۵). این آیه در ادامه‌ی آیه‌ی قبل است که آنچه بر شما واجب است، انذار و صبر بر انذار و تبلیغ و دعوت به سوی حق است نه تسلط و اجبار به ایمان (دخیل، ۱۴۲۲: ۱ / ۸۱۰). بنابراین قرآن مداخله‌ی قهرآمیز برای تحمیل عقیده را منع کرده است و مسیطر همان مداخله‌گر است (عمید زنجانی، ۱۳۷۷: ۳ / ۴۵۶) بر این اساس مداخله به صورت تحمیل اراده و خدشه در اراده‌ی افراد ممنوع می‌باشد.

۱. تو بر آنان فرمانروا نیستی.



ب) سوره‌ی انعام آیه ۱۰۷

«وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكُوا وَمَا جَعَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا وَمَا أَنْتَ عَلَيْهِمْ بِوَكِيلٍ»^۱؛ تفسیر و برداشت مفسران و فقیهان از این آیه مفهوم عدم دخالت و عدم اجبار است. موضوع آیه نفی وکالت و اثبات رسالت است. وکیل از سوی دیگری اقدام می‌کند؛ اما رسالت ابلاغ پیام است (السرخسی، ۱۴۰۶: ۱۹/ ۱۷) تو وکیل آنان نیستی؛ یعنی «در ارزاق و امورشان وکالت نداری و فقط مأمور به ابلاغ هستی» (العینی، ۱۳۷۸: ۱۸/ ۲۲۸). در این آیه میان دو کلمه‌ی حفیظ و وکیل جمع شده است؛ زیرا معنای حافظ شئی یعنی مراقبتی که او را از بدی حفظ می‌کند و وکیل شئی یعنی کسی که در صدد جلب نیکی برای آن است (طبرسی، ۱۳۷۷، ۴: ۵۳۶؛ حسینی شاه عبد العظیمی، ۱۳۶۳، ۳: ۳۵۰؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ۳۹۲). نفی این دو صفت از پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) شامل امر زندگانی خارجی و همچنین زندگی دینی آنان است (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۷/ ۳۱۴) و پیامبر تنها مبلغی است که آثار مثبت و منفی عمل را گوشزد می‌کند (طوسی، بی تا: ۴/ ۲۳۱؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۴/ ۱۳۰). متوسل شدن به اجبار برای پذیرش ایمان در اسلام نیست، مهم این است که مردم حقایق را درک کنند و با اختیار خویش آن را بپذیرند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ۵: ۳۹۲). پس وقتی تحمیل و اجبار در عقیده پذیرفته نیست، در امور زندگی به طریق اولی نمی‌توان پذیرفت.

ج) سوره‌ی بقره آیه ۱۹۴

«... فَمَنْ اعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ وَ اتَّقُوا اللَّهَ وَ اعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ»^۲؛ تعدی به معنای تجاوز از حق (فراهیدی، ۱۴۱۰، ۸: ۳۱۰) و

^۱ . اگر خدا می‌خواست، آنان شرک نمی‌آوردند و ما تو را نگهبان‌شان نساخته‌ایم و تو کارسازشان نیستی.

^۲ . پس هر کس بر شما تعدی کند، به همان اندازه تعدی‌اش بر او تعدی کنید و از خدا بترسید و بدانید که او با



می‌تواند شامل انواع تجاوز مستقیم و غیر مستقیم شود (میر محمدی، ۱۳۹۱: ۲۰۸). اسلام دین تجاوز و تعدی نیست و تجاوز دیگران را نیز نمی‌پذیرد (قرائتی، ۱۳۸۳، ۱: ۳۰۸) و زمانی مذموم است که تجاوز ابتدایی باشد (طباطبایی، ۱۴۱۷، ۲: ۶۴). مصادیق گوناگونی خواهد داشت که وجه مشترک آن با دخالت در تجاوز به حقوق دیگران است. در واقع مداخله در اموری ورود پیدا می‌کند که اختصاص به دیگران دارد و حق آنان است و نادیده گرفتن این حق تجاوز است. در نتیجه آن دسته از آموزه‌های دینی که ناهی تجاوز و اعتداء است، می‌تواند تأییدی بر عدم مداخله شمرده شود. (میر محمدی، ۱۳۹۱: ۲۰۹). تردیدی نیست که اساس روابط در اسلام نفی ستم و ستم‌پذیری است (خمینی، ۱۳۶۸، ۱۹: ۹۳-۹۴). پس مداخله در امور دیگران از مصادیق ظلم به دیگران و در این صورت منهی است.

۲- روایات «ما لا یعنیه»

برای اثبات ممنوعیت دخالت، علاوه بر آیات قرآن می‌توان از احادیث مشهور به «ترک ما لا یعنیه» استفاده کرد. «ترک ما لا یعنیه» یعنی خودداری از ورود در امور نامربوط. این روایات عام هستند و در مجامع روایی شیعه و سنی وجود دارد و قابلیت تطبیق بر دخالت در خانواده را دارد.

روایت از امام صادق (علیه السلام) که می‌فرمایند: «در آنچه به تو ارتباط ندارد، سخن مگو» (قطب راوندی، ۱۴۰۷: ۲۹۲؛ محدث نوری، ۱۴۰۸: ۲۷/۹). هم‌چنین عبارت «دع ما لا یعنیک» در مجموعه‌ی روایی بسیار آمده است (صدوق، ۱۴۱۴: ۶۸؛ متقی هندی، ۱۴۰۱، ۱۳: ۱۶۱). روایت شیعه و سنی از پیامبر (صل الله علیه و آله و سلم) فرمود: «بهترین اسلام یک انسان آن است که در گفتار و عمل از آنچه به او ارتباطی ندارد، خودداری کند» (حلی، ۱۴۱۴، ۷: ۳۹۳؛ حر عاملی، ۱۴۰۹، ۱۲: ۱۹۵؛ سید سابق، ۱۹۹۷: ۴۸۰). به نظر «النووی» این حدیث از جمله احادیثی است که اسلام بر مدار

۱. «لا تتکلم بما لا یعنیک»



آن است (احمد ابو الوفاء، ۲۰۰۱: ۷). «ابن رجب» می‌گوید: منظور این حدیث دست بر داشتن از امری است که شرع نمی‌پسندد، نه آن که به هوا و طبع خود نمی‌پسندد (احمد ابو الوفاء، ۲۰۰۱، ۵: ۷). پیام مشترک این روایات بر حذر بودن از دخالت در امری است که مورد توجه و عنایت نیست؛ اما امری که مورد توجه و اهتمام شارع بوده و اذن داده شده در حقیقت داخل در مفهوم «ما یعنیه» است.

۴- سیره‌ی عقلا

سیره‌ی همه‌ی عقلای عالم بر این است که هر فردی در امورات خود آزاد است و دخالت دیگران را بدون رضایت نمی‌پذیرد (شیرازی، بی‌تا: ۲۴۵). به همین جهت خداوند با آیه‌ی «لست علیهم بجبار» (ق/۴۵) به جای دیگران تصمیم گرفتن و نیز با آیه‌ی «لست علیهم بمصیطر» (غاشیه/۲۲) هر نوع سیطره‌جویی را که خدشه‌ای در اراده‌ی بشری ایجاد کند را ممنوع دانسته است.

زیر بنای دلیل عقلی نیز اصل عدم ولایت و عدم سلطه است و همانگونه که گذشت، یعنی در روابط انسانی اصل بر عدم ولایت و عدم سلطه‌ی انسان بر دیگری است، مگر با دلیل و در موارد استثنایی.

بر اساس استفتائاتی که از مراجع عظام تقلید شده است، در پاسخ به این پرسش که آیا طبق شریعت مقدس اسلام پدر و مادر شوهر یا همسر بعد از ازدواج می‌توانند در زندگی فرزندان‌شان دخالت کنند؟ (www.porseman.com)، فرمودند: اختیار زندگی به دست زن و شوهر می‌باشد و کسی حق دخالت در زندگی فرزند بالغ و رشید خود را ندارد و بیشتر از راهنمایی‌های ضروری و خیرخواهانه وظیفه‌ی دیگری ندارد و بر فرزندان لازم است که به مشاوره‌های آنان توجه کنند (آیت‌الله خامنه‌ای، سیستانی، گلپایگانی، نوری همدانی و مکارم شیرازی)



بنابر آنچه از ادله به دست می‌آید این است که حکم اولی بر اساس ولایت الهی و عدم ولایت دیگران عدم دخالت و ممنوعیت آن است، مگر آنچه از این حکم خارج است.

ب) موارد استثناء بر اساس ولایت الهی

بر اساس جهان‌بینی توحیدی، جامعه باید تحت ولایت الله قرار گیرد و هر نوع ولایت و سرپرستی غیر از خدا نفی و مردود شود. از آنجا که همه‌ی موجودات تحت سرپرستی خداوند به سیر و حرکت خود ادامه می‌دهند، انسان هم از این قانون کلی و سنت الهی مستثنا نیست. «... فَاللَّهُ هُوَ الْوَلِيُّ...» و خداوند است که از علم، حکمت، قدرت و رحمت مطلق برخوردار است و می‌تواند قانون‌گذار و حاکم واقعی باشد؛ پس تنها قبول ولایت و اطاعت او از نگاه عقل و شرع لازم است (باقی نصرآبادی، ۱۳۸۷).

در قرآن آیه‌ای است معروف به «آیه‌ی خلافت»: «وَ إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً...» این خلافت اختصاص به حضرت آدم (علیه السلام) ندارد؛ بلکه عمومی و همگانی است. به عبارتی حقیقت و جامعیت وجودی انسان خلیفه‌ی الهی خدا است و چون همه‌ی آحاد بشر به‌طور بالقوه، در این حقیقت جامع مشترک هستند، همگان از خلافت الهی، به‌طور بالقوه برخوردار هستند (شجاعی، ۱۳۹۳) و چون جهان با یک سلسله نظامات قطعی که «سنن الهیه» نامیده می‌شود، اداره می‌شود، انسان در میان موجودات از شرافت و کرامت مخصوص برخوردار است و وظیفه و رسالتی خاص دارد، مسئول تکمیل و تربیت خود و اصلاح جامعه‌ی خویش است (مطهری، ۱۳۷۶، ۲: ۸۴). یکی از ویژگی‌های برجسته‌ی خلیفه‌ی الهی بر خورداری از مقام ولایت است که خداوند بر اساس ویژگی‌های انسان به او تفویض کرده است و او می‌تواند در برخی امور دخالت کند. در تشریح اسلامی نیز این دیدگاه مورد توجه قرار گرفته و خداوند بر این اساس در مواردی اجازه‌ی دخالت با شیوه‌های خاص و در محدوده‌ی معین به دیگران از جمله اقرباء یا مؤمنین داده است.

یکی از مواردی که خداوند اذن ولایت داده است، ولایت پدر و جد پدری بر فرزند صغیر قبل از رشد است و پدر و جد هیچ ولایتی بر فرزند بالغ ندارد. حال این اشکال مطرح می‌شود که ولایت بر فرزند بالغ ساقط است؛ اما اطاعت از والدین لازم است و با اطاعت از والدین ممکن است دخالت صورت گیرد.

در جواب این اشکال عده‌ای از فقها قائلند: « اطاعت والدین در اصل واجب نیست؛ یعنی اطاعت از امر پدر و مادر، از جهت این‌که امر والدین است، لازم الاتباع نیست، بلکه آنچه از آیات و روایات به دست می‌آید، حرمت آزار و اذیت والدین به سبب زدن، دشنام دادن و... می‌باشد و نه وجوب متابعت از آنان» (موسوی خویی، ۱۳۷۸، ۲۶: ۱۹؛ کاشف الغطاء، ۱۴۲۲، ۱: ۳۲۲). پس آنچه واجب است، احسان و معاشرت معروف به والدین است نه اطاعت از آنان (طباطبایی قمی، ۱۴۱۳، ۴: ۲۱۹).

الف) نصیحت و قصد خیر خواهی

نصیحت یعنی درخواست عمل یا سخنی که مصلحت فاعل و ناصح را در پی داشته باشد یا دعوت به آنچه که صلاح مخاطب در آن باشد و نهی از چیزی که تباهی و فساد در پی دارد (موسوی بجنوردی، ۱۳۶۷). نصیحت و خیرخواهی گاهی به یک معنا استفاده می‌شود. بنابراین، ناصح و خیرخواه کسی است که به کردار و گفتار نیک راهنمایی و خود عمل کند (موسوی بجنوردی، ۱۳۶۷). امام علی (علیه السلام) در این باره می‌فرماید: «بر شما است که یکدیگر را نصیحت کنید و نیکو همکاری نمایید، درست است که هیچ‌کس نمی‌تواند حق اطاعت خداوندی را چنان که باید بگذارد، لکن باید به قدر توان، حقوق الهی را رعایت کند که یکی از واجبات الهی یکدیگر را به اندازه‌ی توان نصیحت کردن و برپا داشتن حق، و یاری دادن به یکدیگر است» (شریف رضی، ۱۴۱۴: خطبه‌ی ۲۱۶).

انسان برای داشتن یک زندگی سالم و اجتماعی باید در مواجهه با شرایط مختلف انعطاف‌پذیر باشد. انعطاف‌پذیری به‌عنوان توانایی به دست آوردن نیرو بعد از مواجهه



شدن با شرایط تهدید کننده و رسیدن به تعادل اولیه یا رسیدن به تعادل سطح بالاتر در شرایط تهدید کننده است که باعث سازگاری در زندگی می‌شود (خشوعی، ۱۳۸۸: ۶۴) و از آنجا که زوج‌های جوان در ابتدای زندگی مشترک هنوز به رموز زندگی و آسیب‌های آن، آگاهی کافی ندارند و در اطرافیان آن‌ها کسانی هستند که تجربه‌های بسیار در مواجهه با اتفاقات مختلف در زندگی کسب کرده‌اند پس بر آن‌ها لازم است تا این تجارب خود را با زوجین در میان گذاشته و به نصیحت و راهنمایی آن‌ها همت گمارند و اگر اطرافیان به قصد خیرخواهی به نصیحت زوجین بپردازد، دخالت محسوب نمی‌شود. این قید در فتاوی‌ای مراجع نیز آمده است (www.porseman.com)

در محدوده‌ی خیرخواهی باید این نکته تذکر داده شود که ورود والدین در زندگی فرزندان به قصد نصیحت و خیرخواهی تا جای جایز است که همراه با احترام به جان، مال و آبروی آن‌ها باشد و به حقوق فرزندان (زوجین) خدشه وارد نشود؛ زیرا جان مسلمان از نظر اسلام حرمت دارد و کسی نمی‌تواند به جسم و جان مسلمان لطمه وارد کند، چه به صورت ضرب و جرح باشد یا آسیب روحی و روانی مثل ترساندن و اندوهگین ساختن فرد و همچنین خیرخواهی والدین نباید منجر به تلف شدن مال فرزند شود و حتا خیرخواهی موجب لطمه به آبروی شخص نشود (مجله، ۱۳۹۱: ۱۷۷-۱۷۸). امام صادق (علیه السلام) در این باره می‌فرماید: «مَنْ كَسَرَ مُؤْمِنًا فَعَلَيْهِ جَبْرَةٌ» هرکس حیثیت مؤمنی را بشکند بر او واجب است جبران کند (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۲۲: ۳۵۱).

ب) حکمیت و اصلاح ذات‌البین

یکی از موارد مرزهای زوجینی رازداری اطلاعاتی است و همسران نباید اطلاعات و اسرار همسر خود را از حریم زوجینی و خانواده خارج کند (هوشیاری و دیگران، ۱۳۹۹: ۲۲). قرآن کریم به این مرز توجه داشته است و زنانی که حافظ اسرار شوهران‌شان هستند را تمجید نموده است (نساء/۳۴). از جمله‌ی مصادیق





رازداری اطلاعاتی، عدم افشای تعارض‌های زوجینی نزد خانواده‌های اصلی و دیگران است و هیچ‌یک از زوجین نباید شکایت همسر را نزد والدین او یا نزد پدر و مادر خود ببرد (هوشیاری و دیگران، ۱۳۹۹: ۲۲).

به طور کلی باز بودن مرزهای اطلاعاتی خانواده و انتقال آسان اسرار پذیرفته نیست و مسائل خصوصی خانواده باید بین افراد خانواده باقی بماند (شعاع کاظمی، ۱۳۹۴ و آصفی، ۱۳۸۵) به جز زمانی که تعارضات میان آنان شدت گیرد که در این صورت قرآن کریم مراجعه به حکم و مشاور را مجاز دانسته است (نساء/۳۵ و حجرات/۱۰).

اگر شدت اختلاف در خانواده به حد ناسازگاری زن و مرد، مخالفت و عدم انجام وظایف و ... برسد که در قرآن به «شقاق» تعبیر می‌شود (نساء/۳۵) و به معنای خلاف، دشمنی و شرارت است (عبد الرحمان، بی تا: ۳۴۲/۲) و در صورتی که وضعیت خانواده به گونه‌ای است که احتمال دشمنی بین زوجین وجود دارد، دخالت دیگران برای اصلاح بین آن‌ها ضروری است.

خداوند در قرآن کریم مسلمانان را برادر خوانده است^۱ (حجرات/۱۰) در تفسیر این آیه آمده است: «همان اندازه که برای ایجاد صلح در میان دو برادر نسبی تلاش و کوشش می‌کنید، باید در میان مؤمنان متخاصم نیز برای برقراری صلح به طور جدی و قاطع وارد عمل شوید، چراکه همه‌ی مؤمنان برادر یکدیگرند و نزاع و درگیری میان آن‌ها درگیری میان برادران نامیده شده که باید به زودی جای خود را به صلح و صمیمیت بدهد» (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ۲۲ / ۱۶۹) و در حدیثی از پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) آمده است: «مسلمان برادر مسلمان است؛ هرگز به او ستم نمی‌کند، دست از یاری او بر نمی‌دارد و او را در برابر حوادث تنها نمی‌گذارد» (کاشانی، ۱۳۸۳: ۳۳۲/۳). اصلاح ذات‌البین یکی از مصادیق یاری برادر مسلمان است. شاید برخی

۱. «إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ...»



گمان کنند که آیه در مورد جنگ دو گروه است و مصداق منازعات کوچک‌تر و خانوادگی نمی‌شود. در جواب می‌گوییم در اختلافات بین فردی نیز ما مأمور به اصلاح ذات‌البین هستیم (انفال/۱) مانند کدورت بین زوجین که بنابر وظیفه‌ای که شارع بر عهده‌ی مؤمنان گذاشته، اطرافیان می‌توانند برای ایجاد صلح به زندگی زوجین ورود پیدا کنند.

در باب اهمیت اصلاح ذات‌البین همین بس که با فضیلت‌تر از نماز و روزه و صدقه است (ری‌شهری، ۱۳۷۹: ۱۰/۳۰۸۶) و همچنین بیان شده که دروغ گفتن از گناهان کبیره است؛ اما به دلیل اصلاح بین مردم کسی که با دروغ بتواند بین دو نفر که نزاع دارند، صلح و صمیمیت ایجاد کند، جایز است (مه‌دوی کنی، ۱۳۸۲: ۲۳۲). در این حالت توصیه می‌شود دو داور از بستگان زن و مرد انتخاب شوند تا به اختلاف آن‌ها رسیدگی کنند. انتخاب داوران از بستگان به دلیل آگاهی از وضعیت روانی و شرایط زندگی آن‌ها، دل‌گرمی و اطمینان زوجین نسبت به حمایت از حقوق آن‌ها، اهتمام داوران به تحکیم روابط و اصلاح بین زوجین و آگاهی داوران خویشاوند به روش و فنون حل مشکلات زوجین و راه‌های جلب محبت آن‌ها است (قائمی، ۱۳۹۳: ۳۵۴).

۲- امر به معروف و نهی از منکر

امر به معروف و نهی از منکر از ارزش‌های اسلامی است که نهادینه کردن آن اهمیت دارد. به منظور برپایی نظام اجتماعی متناسب با ارزش‌های الهی و انسانی ضروری است همه ناظر یکدیگر باشند و به عبارت دیگر نظارت باید توأم با راهنمایی و همکاری در ایجاد سلامت اجتماعی باشد (کجباف، ۱۳۹۰: ۲). خداوند متعال در قرآن کریم به این امر مهم پرداخته و خطاب به مؤمنین می‌فرماید: «كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ



وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ...»^۱ (آل عمران / ۱۱۰) این مسؤولیت در سه سطح فردی، خانوادگی و اجتماعی مطرح است.

در آیه ۶ سوره ی تحریم خداوند متعال به خویشاوندان دستور امر به معروف و نهی از منکر می‌دهد: «یا ایها الذین امنوا قوا انفسکم و اهلیکم ناراً»^۲ (تحریم/۶). یکی از واجبات الهی، حفظ خود و اهل خویش از عذاب جهنم است و هر مؤمنی باید برای انجام این واجب الهی اقدام نماید (مؤمنی و کلباسی، ۱۳۹۶: ۱۴۸). اهلیت به محقق شدن اُنس همراه اختصاص داشتن و تعلق است. پس همسر، پسران، دختران، نوه‌ها، داماد و عروس همگی جزء اهل حساب می‌شود (مصطفوی، ۱۴۰۲: ۱ / ۱۶۹) مفسران در ذیل این آیه بیان داشته‌اند، نگهداری نفس خویش از آتش به این است که آن را از پیروی شهوت‌ها و غضب‌ها و حیل‌های شیطانی حفظ کند و شیوهی حفظ بستگان از آتش دوزخ امر به معروف و نهی از منکر است (طبرسی، ۱۳۷۷: ۴ / ۳۱۹ و حسینی، ۱۳۶۳: ۱۳ / ۲۲۵) این آیه مخصص روایت «ما لا یعنیه» است؛ زیرا ممکن است برخی اشکال کنند که روایات ما لا یعنیه اطلاق دارد و امر به معروف و نهی از منکر از ممنوعیت دخالت خارج نمی‌شود.

بر اساس مسؤولیت متقابل اشخاص نسبت به یکدیگر که این امر در نهاد امر به معروف و نهی از منکر خود نمایی می‌کند، اگر اطرافیان متوجه وجود ناهنجاری‌های رفتاری یا عقیدتی خاص، با عنوان منکر یا ترک معروف در یکی از زوجین یا هر دو شوند با وجود شرایطی می‌توانند ناقض معروف و انجام دهنده‌ی منکر را نهی نمایند (مغنیه، ۱۳۸۵: ۲۸۰-۲۷۹). این امر ناقض حریم خصوصی محسوب نمی‌شود، بلکه با تحقق شرایط امر به معروف و نهی از منکر، در راستای حمایت دیگران و کمک به بهسازی زندگی دنیوی و اخروی اشخاص محسوب می‌شود (حکمت‌نیا، ۱۳۹۲: ۱۷۰).

۱. شما بهترین امت برای مردم هستید که پدید آمده است، مادامی که امر به معروف و نهی از منکر می‌کنید و به

خدا ایمان می‌آورید.

۲. خود و بستگان خود را از آتش نگاه دارید.



در این بحث این نکته قابل ذکر است که نهی از منکر شامل رفتارهای حرام زوجین می‌شود که منکر شرعی محسوب می‌شود یا در بحث امر به معروف زمانی واجب است که واجب شرعی ترک شود؛ مثل این که حقوق واجب شرعی رعایت نشود.

نتیجه‌گیری

بررسی فقهی - روان‌شناختی دخالت اطرافیان در زندگی زوجین بیانگر آن است دخالت در لغت به معنای عدم ورود و در اصطلاح فقهی و روان‌شناختی تعریف آن به لغت و عرف واگذار شده و تعریف عرف هم مؤید تعریف لغوی است؛ یعنی وارد شدن شخص در اموری که ارتباطی به شخص ندارد و به موجب آن در اراده و تصمیم‌گیری آزادانه‌ی افراد به وسیله‌ی عناصری چون؛ اجبار و فشار و تحمیل عقیده تغییر صورت گیرد.

برای به دست آوردن حکم دخالت باید در دو گام این مسأله مورد بررسی قرار گیرد، در گام نخست حکم اولیه‌ی دخالت باید روشن گردد که به وسیله‌ی ادله‌ای چون اصل عدم ولایت که به وسیله‌ی اعتقاد به توحید، آزادی انسان و استصحاب ثابت می‌شود، ولایت مختص خداوند است و هیچ انسانی بر انسان دیگر ولایت و تسلط ندارد. آیات قرآن و روایات «ما لا یعنیه» نیز ما را از دخالت در امور زندگی دیگران منع می‌کند و سیره‌ی عقلا دخالت را ظلم می‌داند.

در گام بعدی این نکته قابل ذکر است که بر اساس ولایت الهی و تفویض ولایت به انسان‌ها، بنا بر خلیفه‌ی الهی بودن انسان و این‌که در قرآن آمده است « خود و بستگانت را از آتش نگاه دارید» انسان در اموری چون نصیحت و خیرخواهی، حکمیت و اصلاح ذات‌البین (شقاق) و امر به معروف و نهی از منکر، می‌تواند در زندگی زوجین ورود پیدا کنند و این موارد به دلیل ولایتی است که شارع مقدس در این امور به انسان‌ها واگذار کرده است و استثناء از دخالت محسوب می‌شوند.



منابع

قرآن کریم، ترجمه: ناصر مکارم شیرازی

۱. ابن اثیر، مبارک بن احمد. (بی تا). النهایة فی غریب الحدیث و الأثر، قم: اسماعیلیان، بی چا.
۲. ابن العربی، محمد بن عبد الله بن ابوبکر. (بی تا): احکام القرآن، بی جا: بی نا، بی چا.
۳. ابن هاشم، شهاب الدین احمد بن محمد. (۱۴۲۳). التبیان فی تفسیر غریب القرآن، بیروت: دار الغرب الاسلامی، چاپ اول.
۴. احمد ابوالوفاء. (۲۰۰۱). الإعلام بقواعد القانون الولی و العلاقات الدولیة فی شریعة الإسلام، قاهره: دار النهضة، بی چا.
۵. احمدی میانجی، علی. (۱۳۸۴). اطلاعات و تحقیقات در اسلام، تهران: دادگستر، چاپ دوم.
۶. افشار، لیلا، نعمتی، علی. (۱۳۸۸). حریم خصوصی در پژوهشهای معطوف بر انسان بر مبنای آموزه های اسلامی، فصلنامه علمی پژوهشی راهبرد فرهنگ، شماره ۸ و ۹، دوره ۳
۷. آذر تاش آذر نوش. (۱۳۷۹). فرهنگ معاصر عربی فارسی، تهران: نشر نی، چاپ اول.
۸. آزاد ارمکی، تقی. (۱۳۸۶). جامعه شناسی خانواده ایرانی، تهران: سمت.
۹. آصفی، محمد مهدی، ۱۳۸. (میتاق). مترجم: خادمی، حسین. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)
۱۰. باقی نصر آبادی، علی. (۱۳۸۷). ولایت و ولایت مداری از دیدگاه شهید مطهری، حصون، شماره ۱۵
۱۱. بحر العلوم، سید محمد. (۱۴۰۳). بلغة الفقهیة، تهران: منشورات مکتبه الصادق، بی چا.
۱۲. تبریزی، میرزا جواد. (۱۲۸۱). ارشاد الطالب، قم: دار الصدیقه الشهیده (س)، چاپ اول.
۱۳. پسندیده، عباس، جان بزرگی، مسعود، آذربایجانی، مسعود. (۱۳۹۷). الگوی نظری مداخله «انعطاف-نفوذناپذیری» در خانواده درمان گری سیستمی معنوی برای مدیریت مرزهای خانواده بر اساس حدیث «العزیزة»، نشریه علوم حدیث، دوره ۲۳، شماره ۱ (۸۷).
۱۴. چراغی، مونا، محمد علی مظاهری، لیلی پناغی، فرشته موثابی، خدیجه سلمانی، منصوره السادات صادقی. (۱۳۹۳). مقایسه رابطه با خانواده همسر در دو گروه افراد راضی و ناراضی از ارتباط مذکور، مجله خانواده پژوهی، دوره ۱۰، شماره ۴.



۱۵. حر عاملی، محمد بن حسن. (۱۴۰۹). وسائل الشیعه، قم: مؤسسه آل‌البت (علیهم السلام)، چاپ اول.
۱۶. حسینی شاه عبد‌العظیمی، حسین بن احمد. (۱۳۶۳). تفسیر اثنی عشری، تهران: انتشارات میقات، چاپ اول.
۱۷. حکمت نیا، محمود. (۱۳۹۲). حقوق زن و خانواده، تهران: سازمان انتشارات فرهنگ و اندیشه اسلامی، چاپ اول.
۱۸. حلی، حسن بن یوسف. (۱۴۱۴). تذکره الفقهاء، قم: مؤسسه آل‌البت (علیهم السلام)، چاپ اول.
۱۹. خشوعی، مهدیه سادات. (۱۳۸۸). انعطاف‌پذیری از دیدگاه روانشناسی تحولی، پژوهشنامه تربیتی دانشگاه آزاد اسلامی واحد بجنورد، شماره نوزده.
۲۰. خمینی، سید روح‌الله. (۱۳۶۸). صحیفه امام، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، چاپ اول.
۲۱. دخیل، علی بن محمد علی. (۱۴۲۲). الوجیز فی تفسیر کتاب‌العزیز، بیروت: دار‌التعارف للمطبوعات، چاپ دوم.
۲۲. دهخدا. (۱۳۴۱). لغت‌نامه دهخدا، تهران: سازمان مدیریت و برنامه‌ریزی کشور، چاپ اول.
۲۳. راغب اصفهانی. (۱۴۱۲). مفردات‌الفاظ‌القرآن، بیروت: دار‌العلم، چاپ اول.
۲۴. السرخسی، ابی سهل شمس‌الأئمه. (۱۴۱۴). المبسوط، بیروت: دار‌المعرفه، بی‌جا.
۲۵. سروش محلاتی، محمد. (۱۳۸۳). اصل‌عدم‌ولایت، فصلنامه علمی پژوهشی علوم سیاسی، شماره ۲۵.
۲۶. سید سابق. (۱۹۹۷). فقه‌السنة، بیروت: دار‌الکتاب‌العربی، بی‌جا.
۲۷. شجاعی، احمد. (۱۳۹۳). انسان و خلافت‌الهی، فصلنامه علمی پژوهشی کلام اسلامی، شماره ۹، دوره ۲۳.
۲۸. شریف‌الرضی، محمد بن حسین. (۱۴۱۴). نهج‌البلاغه، محقق، صالح، صبحی، قم: هجرت، چاپ اول.



۲۹. شعاع کاظمی، مهرانگیز. (۱۳۹۴). بهداشت روانی خانواده برگرفته از رویکردهای روانشناسی و اسلامی با رویکرد فرهنگی. تهران: مؤسسه آوای نور.
۳۰. شمس الدین، محمد مهدی. (۱۹۹۲). نظام الحکم و الإدارة فی الإسلام، قم: دار الثقافة، بی-چا.
۳۱. شیبانی، محمد بن حسن. (۱۴۱۳). نهج البیان عن کشف معانی القرآن، تهران: بنیاد دایرة المعارف، چاپ اول.
۳۲. شیخ صدوق، محمد بن علی. (۱۴۱۴). الاعتقادات فی دین الإمامیه، بیروت: دار المفید، بی-چا.
۳۳. شیخ طوسی، محمد بن حسن. (بی تا). التبیان فی تفسیر القرآن، بیروت: دار احیاء التراث العربی، بی چا.
۳۴. شیرازی، سید محمد. (بی تا). الفقه، بیروت: دار العلوم، بی چا.
۳۵. صفائی، سید حسین. (۱۳۶۶). مداخله در امور کشورهای دیگر از دیدگاه حقوق بین الملل، مجله حقوقی دفتر خدمات حقوقی بین المللی، شماره نهم.
۳۶. طباطبایی قمی، سید تقی. (۱۴۱۳). عمده المطالب فی التعلیق علی المکاسب، قم: کتابفروشی محلاتی، چاپ اول.
۳۷. طباطبایی، محمد حسین. (۱۴۱۷). المیزان فی تفسیر القرآن، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چاپ پنجم.
۳۸. طبرسی، حسن بن فضل. (۱۳۷۲). مجمع البیان، تهران: انتشارات ناصر خسرو، چاپ سوم.
۳۹. طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۷). تفسیر جوامع الجامع، تهران: دانشگاه تهران و مدیریت حوزه علمیه قم، چاپ اول.
۴۰. طنطاوی، سید محمد. (بی تا). التفسیر الوسیط للقرآن الکریم، بی جا: بی نا، بی چا.
۴۱. عابدینی، صمد. (۱۳۹۵). بررسی تاثیر مقدار دخالت اطرافیان و طرفداری از خانواده پدری بر مقدار دلسردی از زندگی با همسر: مورد مطالعه زوجین شهر تبریز: خلخال، نشریه زن و جامعه، سال هفتم، ویژه نامه.
۴۲. عبد الرحمان، محمود. (بی تا). معجم المصطلحات و الالفاظ الفقهیة، بی جا، بی نا، بی چا.
۴۳. عمید زنجانی، عباسعلی. (۱۳۷۷). فقه سیاسی، تهران: انتشارات امیر کبیر، بی چا.

۴۴. العینی، محمود بن احمد. (۱۴۱۸). عمده القاری فی شرح البخاری، بیروت: دار الفکر، چاپ اول.

۴۵. فراهیدی، خلیل بن احمد. (۱۴۱۰). العین، قم: نشر هجرت، چاپ دوم.

۴۶. فرجاد، محمد حسین. (۱۳۷۲). آسیب شناسی اجتماعی ستیزه‌های خانواده و طلاق، بی‌جا، انتشارات منصوری، چاپ اول.

۴۷. قائمی، علی. (۱۳۹۳). نظام حیات خانواده در اسلام، تهران: انجمن اولیاء و مربیان، چاپ دوازدهم.

۴۸. قرائتی، محسن. (۱۳۸۳). تفسیر نور، تهران: مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن، چاپ یازدهم.

۴۹. قرشی، علی اکبر. (۱۴۱۲). قاموس قرآن، تهران: دار الکتب الاسلامیه، چاپ ششم.

۵۰. قطب رواندی، سعید بن هبه الله. (۱۴۰۷). قم: مدرسه الامام المهدی علیه السلام، چاپ اول.

۵۱. کاشانی، فیض. (۱۳۸۳). المحجبه البيضاء فی تهذیب الأحياء، قم: جامعه مدرسین، بی‌جا.

۵۲. کاشانی، ملا حبیب الله. (۱۴۰۴). مستقصى مدارک القواعد، قم: چاپخانه علمیه، چاپ اول.

۵۳. کاشف الغطاء. (۱۴۲۲). کشف الغطاء، قم: بوستان کتاب، بی‌جا.

۵۴. کاویانی، محمد، پناهی، علی احمد. (۱۳۹۹). روانشناسی در قرآن: مفاهیم و آموزه ها، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، چاپ اول.

۵۵. کجباف، محمد باقر. (۱۳۹۰). شیوه های نوین امر به معروف و نهی از منکر از دیدگاه روانشناسی و اسلام، اولین کنفرانس بین المللی شهروند مسئول.

۵۶. متقی هندی. (۱۴۰۱). کنز العمال فی سنن الأقوال و الأفعال، بی‌جا، مؤسسه الرساله، چاپ پنجم.

۵۷. مجلسی، محمد باقر. (۱۴۰۳). بحار الانوار، بیروت: دار احياء التراث العربی،

۵۸. محجل، ندا. (۱۳۹۱). تکالیف انسان نسبت به دیگران در نگرش کانت و سنت اسلامی، فصلنامه علمی ترویجی اخلاق، سال دوم، شماره ششم.

۵۹. محدث نوری، میرزا حسین. (۱۴۰۸). مستدرک الوسائل، بیروت: مؤسسه آل البيت (علیهم السلام)، چاپ اول.

۶۰. محمدی ری شهری، محمد. (۱۳۷۹). میزان الحکمه، قم: دارالحدیث، چاپ دوم.

۶۱. مراغی، احمد بن مصطفی. (بی‌تا). تفسیر المراغی، بیروت: دار احياء التراث العربی، بی‌جا.



۶۲. مصطفوی، حسن. (۱۴۰۲). التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، چاپ اول.
۶۳. مصطفی زاده، فهیم. (۱۳۸۸). جایگاه حق خلوت در حقوق کیفری، قم: دانشگاه قم.
۶۴. مطهری، مرتضی. (۱۳۷۶). مجموعه آثار، قم: صدرا، چاپ هفتم.
۶۵. مظاهری، محمد علی، مونا چراغی، لیلی پناغی، فرشته موثابی، خدیجه سلمانی، منصوره السادات صادقی. (۱۳۹۴). پیش بینی رضایت زناشویی بر اساس کیفیت ارتباط همسران با دو خانواده اصلی، فصلنامه علمی پژوهشی راهبر و فرهنگ، شماره ۳۱.
۶۶. مظفر، محمد رضا. (بی تا). اصول الفقه، قم: بوستان کتاب، بی چا.
۶۷. مغنیه، محمد جواد. (۱۳۸۵)، فقه الامام جعفر الصادق (علیه السلام)، قم: انصاریان، چاپ پنجم.
۶۸. مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۷۱). تفسیر نمونه، تهران: دار الکتب الإسلامیه، چاپ اول.
۶۹. منتظری نجف آبادی، حسین علی. (۱۴۰۹). دراسات فی ولایت الفقیه و فقه الوله الإسلامیه، قم: انتشارات تفکر.
۷۰. موسوی بجنوردی، سید محمد کاظم. (۱۳۶۷). دانشنامه جهان اسلام، ایران، بی نا، چاپ اول.
۷۱. موسوی خلخالی، محمد مهدی. (۱۴۲۶). الحاکمیت فی الإسلام، قم: مجمع اندیشه، بی چا.
۷۲. موسوی خویی، سید ابو القاسم. (۱۳۷۸). المعتمد فی شرح عروه الوثقی، بی جا، توحید، چاپ سوم.
۷۳. مهدوی کنی، محمد رضا. (۱۳۸۲). اخلاق عملی، قم: مؤسسه فرهنگی ثقلین، چاپ اول.
- مؤمنی، عابدین، کلباسی، محمد ابراهیم. (۱۳۹۶). مبانی فقهی وجوب تربیت، دو فصلنامه علمی - پژوهشی مطالعات فقه تربیتی، سال چهارم، شماره ۸.
۷۵. میر محمدی، مصطفی. (۱۳۹۱). اصل عدم مداخله در اسلام و حقوق بین الملل، قم: انتشارات دانشگاه مفید، چاپ اول.
۷۶. هوشیاری، جعفر، صفورایی، محمد مهدی، جزایری، سید حمید، تقیان، حسن. (۱۳۹۶). مرزهای درونی خانواده از نگاه روانشناسی، پژوهشنامه اسلامی زنان و خانواده، سال هشتم، شماره بیستم.



مطالعه‌ی تطبیقی قضاوت زن از منظر فقه امامیه، اهل سنت و قوانین نافذه‌ی افغانستان

سیدامین الله رزمجو^۱

چکیده

حضور در اجتماع و تصدی مقام و منصب دولتی برای زنان از موضوعاتی است که بین فقهای قدیم و جدید مطرح بوده برخی با دلایلی قرآنی، روایی و سایر ادله‌ی فقهی در تلاشند، ثابت کنند که زنان حق تصدی مقام قضاوت را ندارند. دلیل دوگانگی دیدگاه فقها عدم صراحت منابع استنباطی احکام شرعی مبنی بر جواز یا عدم جواز قضاوت زن است. مدعیان عدم جواز قضاوت زن با تفسیر و توجیه آیات مرتبط با موضوع گفته‌اند: تعبیر رجل در آیه‌ی شریفه مانع از واگذاری اداره‌ی امور جامعه و قضاوت به زنان است. با برداشت از این آیه و آیات دیگر، قیومت مرد بر زن را تعمیم داده‌اند و به تمامی زوایایی زندگی اجتماعی و سیاسی و اقتصادی گسترانیده‌اند. بنابراین، تصدی مقام قضاوت برای زنان بر خلاف مفاد آیه است؛ ولی برخی از فقهای قدیم و بیش‌تر از فقهای جدید به‌خصوص فقهای حنفی، دلایل که بر عدم جواز تصدی مقام قضاوت زنان مطرح شده است را، برای اثبات مدعی کافی نمی‌دانند و از آنجایی که دلیل خاص دیگر نیز بر این ادعا وجود ندارد، با استفاده از ادله‌ی عام که شامل تمام افراد جامعه می‌شود، می‌گویند، زنان مثل مردان می‌توانند هر پست و مقام را که شایستگی و توانایی انجام آن را داشته باشند، اخذ نمایند و در آن جایگاه قرار بگیرد. قوانین نافذه‌ی کشور افغانستان به صراحت این موضوع را بیان کرده است. در قوانین آمده است، تمام اتباع کشور در صورت داشتن توانایی علمی و تخصص لازم می‌توانند در هر پست دولتی قرار بگیرد و در این امر بین زنان و مردان هیچ فرقی وجود ندارد.

کلید واژه: قضاوت، شرایط قاضی، قضاوت زن، فقه شیعه، فقه سنی، قانون اساسی و قوانین نافذ.

^۱ عضو هیأت علمی دانشکده‌ی اقتصاد و علوم اجتماعی، دانشگاه خاتم‌النبین، کابل.

بر اساس معیارهای فقهی و حقوقی، هرانسان از آزادی‌هایی برخوردار است. یکی از آزادی‌ها انتخاب آزادانه‌ی شغل و کار است، هیچ مانع برای انتخاب شغل و کار آزادانه، جز رعایت نظم عمومی و اخلاق حسنه و رعایت عفت عمومی در مسیر افراد قرار نداشته باشد. محروم نمودن افراد و یا اشخاص به دلیل جنسیت خلاف عدالت اجتماعی محسوب می‌گردد. بنابراین، تصدی مقام قضاوت برای زنان یکی از مهم‌ترین و بنیادی‌ترین مباحث محسوب می‌شود که فقهای معاصر در باره‌ی آن به‌طور مبسوط بحث فرموده‌اند و از جمله‌ی آن‌ها اشخاصی مانند حضرت آیت الله فیاض به جواز قضاوت زن فتوا داده‌اند. این‌گونه فتواها سبب شده است که مسائل جدید در این ارتباط پدید آید؛ زیرا از یک طرف کسانی که با توسل به مبانی فقهی و دینی و تعریف خاص از قضاوت زن، معتقدند که براساس تعالیم شرع برای امر قضاوت یکسری خصوصیات و شاخصه‌های ارائه و تبیین شده است، که جنسیت و تفکیک بین زن و مرد از عمده و جوه ممیزه‌ی آن تلقی می‌شود.

از طرف دیگر، عده‌ای معتقدند که قضاوت زن مانند سایر حقوق اجتماعی از مصادیق آزادی‌های عمومی و حقوق شهروندی است. متمم و مکمل اصل آزادی‌های عمومی و جز لاینفک حقوق بشر محسوب می‌گردد. لذا گروه اخیر معتقدند اختصاص یک فصل از قانون اساسی بسیاری از کشورها به حقوق انسان‌ها نشانگر آن است که سلب و یا محدودیت این حق از زنان در واقع سلب حق آزادی آنان به حساب می‌آید و با حقوق مسلم و پذیرفته شده‌ی انسان‌ها همخوانی ندارد و هر گونه محدودیت و قید و بندهای شغلی در مورد زنان در نظر گرفته شود، بیانگر نادیده انگاشتن یکی از حیاتی‌ترین و اساسی‌ترین حقوق زنان و لطمه‌زدن به آزادی و حقوق اجتماعی آنان و از مصداق صریح تبعیض علیه زنان خواهد بود و با استناد به مبانی حقوق ملی و بین‌المللی خاستگاه اندیشه‌ی خود را مستحکم نمایند.

در این نوشتار جنبه‌های گوناگون و متنوع موضوع از منظر فقه و حقوق و مطابقت آن با قوانین افغانستان مورد بررسی قرار می‌گیرد، صرفاً بحث پیرامون مبانی فقهی جواز یا ممنوعیت قضاوت زن نیست بلکه توجه به نگاه فقهی، حقوقی و مقایسه‌ی آن با قوانین افغانستان است.

۱_ قضاوت زن از منظر فقهای شیعه

اختلاف نظر فقهی در برخی از موضوعات به دلیل اختلاف در فتوا است، مستندات فقهی در بسیاری از موارد صراحت بر مدعی ندارند، اختلاف نظر فقها بر اساس برداشت هر فقه از دلیل خواهد بود. دلایلی که برای صحت یا عدم صحت قضاوت زن مورد استناد قرار گرفته است، یک دلیل است با دو برداشت، برخی از فقهای متقدم با استدلال و تمسک به تعدادی از آیات و روایات طرفدار عدم جواز قضاوت زنان هستند و در این ارتباط ادعای اجماع نیز نموده‌اند؛ اما بعضی از فقها در استناد و استفاده از همین آیات و روایات حکم به جواز داده‌اند. برای روشن شدن هر دو دیدگاه برخی از این آیات و روایات را مورد بررسی قرار می‌دهیم.

۱_۱. دیدگاه مخالفین

یکی از آیاتی که مورد استناد محققین قرار گرفته است، آیه‌ی شریفه‌ای است که بر قیومیت مردان دلالت دارد. برداشت مخالفین از آیه‌ی شریفه این است، که قیومیت مفهوم عام دارد و تمام شوون روابط زن و مرد را شامل می‌شود و دلیل بر مقید کردن آن به زندگی زناشویی نداریم. «الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ» (نسا/۳۴)؛ مردان سرپرست زنانند بدان روی که خداوند برخی از آنان را بر برخی دیگر برتری داده است و برای آن که مردان از دارایی‌های خویش می‌بخشند. لازم است موارد ذیل روشن گردد.



دلالت آیه بر مدعی

در مدلول آیه گفتگوهای فراوان راجع به برتری مرد بر زن صورت گرفته است. در این که این برتری عرصه‌های مدیریتی را به‌طور عام و منصب قضاوت را خصوصاً شامل می‌شود یا نه؟ بین مفسرین و فقها نظرات متفاوت مطرح است، کسانی که مدعی‌اند آیه دلیل بر عدم جواز قضاوت زن است می‌گویند: آیه دلالت بر برتری مرد بر زن دارد و از این برتری می‌توان نتیجه گرفت که زن حق قضاوت ندارد، یکی از مفسرین به‌عنوان مؤید یادآوری می‌کند و می‌گوید به دلیل همین برتری است، که پیامبری و نبوت صرفاً به مردان تعلق می‌گیرد (اسماعیل قریشی تفسیر العظیم، بی تا، ج ۱: ۴۹۱)

دیدگاه‌های فقها بر عدم جواز قضاوت زن

گروهی از فقها و مفسران برای نفی مشروعیت قضاوت برای زنان به این آیه تمسک کرده‌اند و می‌گویند سرپرستی زنان به مردان واگذار شده است، جواز قضاوت زن بر خلاف حکم سرپرستی خواهد بود. علامه طباطبایی در جواب کسانی که می‌گویند حکم برتری صرفاً مربوط به روابط زناشویی است، گفته است، قوامیت مرد منحصر به روابط خانوادگی نیست بلکه حکم در این آیه دارای اطلاق کامل است و منظور از آن سلطه‌ی مردان بر زنان است نه سلطه‌ی مردان بر همسران خود.

در ادامه می‌گوید: مقتضای منافع اجتماعی و ضرورت حیات جامعه‌ی بشری اشاره‌ی همین برتری است و دلیل بر این حکم عام است، دلالت بر استیلا جنس مرد بر زن دارد. حکمی که بر سلطه‌ی جنس مرد بر زن مطرح شده است، در جهت منافع عمومی و حیات اجتماعی است، اعم از زن و مرد بدان نیازمند است. بنابراین موضوعات مانند: قضاوت و حکومت که از مسایل مهم حیات اجتماعی است. از نظر حکم تابع و وابسته به منافع عمومی است و واگذاری این مسایل به زنان بر خلاف منفعت جامعه است (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۵۰۷).

یکی از فقهای معاصر نسبت به مفهوم آیه به این صورت استدلال کرده است، اگر منظور آیه، سلطه‌ی مرد بر همسر در محیط خانواده باشد، ممکن است این سوال مطرح شود، اگر خداوند تبارک تعالی زن را قیم و سرپرست و صاحب اختیار در خانه و کاشانه‌ی کوچک خودش قرار نداده، چگونه او را قیم و دارای سلطه بر جامعه قرار دهد؟ آیا معقول است که خداوند بگوید زن نمی‌تواند قیم خانه‌ی خود باشد؛ ولی در عین حال می‌تواند قیم مردان و زنان امت باشد (سبحانی، مجله زن، ش ۲۵: ۲۲).

یکی دیگر از مفسران نسبت به مفهوم قوام می‌گوید: قوام عبارت است از تدبیر و اصلاح امور دیگران. او در تفسیر آیه می‌نویسد: «شرط سرپرستی و مدیریت، لیاقت و توانایی بر اداره‌ی زندگی است و به این جهت، مردان نه تنها در امور خانواده بلکه در امور اجتماعی حکومت، قضاوت و بسیار از امور مهم از جمله جنگ و جهاد بر زنان مقدمند (بما فضل الله... وبما انفقوا)، و به همین دلیل نفرموده است، «قوامون علی ازواجهم» چون مسأله‌ی زوجیت مخصوص زناشوی است و خدا این برتری را مخصوص خانه قرار نداده است. گرچه برخی از زنان، در توان بدنی یا درآمد مالی برترند، ولی بر اساس قوانین و برنامه‌های اجتماعی باید عموم مردم نه افراد خاص را مورد توجه قرار داد (گلپایگانی، ۱۴۰۵، ج ۱: ۴۴).

۲_ مفهوم این آیه‌ی شریفه بر طبق برداشت مخالفین قضاوت زنان این است، که مردان نسبت به زنان از برتری برخوردار است. لازمه‌ی این برتری این خواهد بود که زنان باید تابع مردان باشد. بنابراین، اگر حکمی سبب شود برای زنان سلطه بر مردان ایجاد گردد ریال، بر خلاف دستور قرآنی است. قرآن کریم می‌فرماید: «للرجال علیهن درجه» (بقره / ۲۲۸)؛ برای مردان نسبت به زنان برتری است و این برتری مانع حاکمیت زنان بر مردان است و منصب قضاوت به خاطر این که زن را بر مرد حاکم می‌سازد، بر خلاف صریح آیه و در نتیجه مخالف شرع مقدس اسلام است. بنابراین، قضاوت زن چون به نحوی حاکمیت را برای زن به وجود می‌آورد نباید جایز باشد.

۳_ در این آیه به نحوه‌ی زندگی و پرورش زنان اشاره کرده و دلیل عدم توانایی زنان در مجادله با مردان را دلیل عدم صحت قضاوت زنان دانسته شده است «أَوْ مَنْ يَشَاءُ فِي الْحِلْيَةِ وَهُوَ فِي الْخِصَامِ غَيْرُ مُبِينٍ» (زخرف/ ۱۸)

(آیا کسی را شریک خدا می‌کنند که در زر و زیور پرورش یافته و در هنگام مجادله بیانش غیر روشن است؟) در آیه‌ی شریفه با توجه به نحوه‌ی زندگی و پرورش زنان استدلال به ضعف و ناتوانی آنها در مجادلات کرده‌اند و این نتیجه را گرفته‌اند که آنها چون در منازعات نمی‌توانند با منطق روشن دفاع کنند، پس ناتوان از قضاوت خواهد بود. خصام مصدر از تخاصم باب مفاعله است و مبین اسم فاعل از ابان یبیین که به معنای روشن‌گری و یا جداسازی است. مفاد قسمت دوم آیه این است که زنان در منازعات و اختلافات از توان کمی برای روشن کردن مساله و تشخیص حق و باطل برخوردارند و این یا به علت ضعف قدرت فکری و منطق استدلالی آنها است که موجب می‌شوند نتوانند حق و باطل را تمیز دهند و یا این که با وجود دریافتن حق و باطل، قدرت بیان کافی را برای توضیح آن ندارند. یا به دلیل مصروفیت زیاد به زیورآلات، قوای عقلانی آنها تحت تاثیر احساسات قرار می‌گیرد. ظاهراً مقصود مفهوم اول است؛ زیرا مبین معنای متعدی ندارد و اگر از باب تفعیل بود، معنای متعدی داشت؛ یعنی برای دیگران تبیین نمی‌کرد؛ ولی باب افعال از ابان یعنی برای خودش هم قدرت جداسازی و تمیز ندارد.

۱-۱-۱. روایات

علاوه بر آیاتی که بیان شد، چند روایت نیز بر عدم صحت قضاوت زنان مورد استناد قرار گرفته است. این روایات همانند آیات صراحت بر مدعی ندارد، لذا هر کدام از فقها با توجه به دیدگاه که دارد روایات را تبیین و تفسیر می‌کند.

۱- در اولین حدیث از امام صادق (ع) به نقل از ابی خدیجه آمده است، امام به پیروانش دستور می‌دهد، برای اداره‌ی امور اجتماعی از میان خود مردی را انتخاب

نمایید و این فرمان تمام موضوعات اجتماعی از جمله مسأله‌ی قضاوت را نیز شامل می‌گردد. «اجعلوا بینکم رجلا عرف حلالنا و حرامنا» (صدوق، ۱۴۱۵، ج ۲: ۲۳۰). بر طبق این فرمان اداره‌ی امور جامعه باید در دست یک مرد باشد و زن نمی‌تواند در این جایگاه قرار بگیرد. بنابراین، یک زن را نمی‌توان به‌عنوان قاضی انتخاب کرد؛ زیرا در زبان عربی رجل همان مرد است.

۲ - وصیت پیامبر (ص) به امام علی (ع) دومین روایت سفارش است که پیامبر گرامی اسلام به حضرت علی فرموده است، در این روایت حضرت برخی از موضوعات را مطرح کرده و طبق ظاهر روایت زنان را از این امور منع کرده است و از جمله فرموده زنان نمی‌تواند عهده‌دار امر قضاوت شوند. «یا علی لیس علی النساء أذان و لا إقامة و لا جمعة و لا جماعة و لا عیادة المریض و لا اتباع الجنائز و لا إجهار بالتلیبة و لا الهرولة بین الصفا و المروة و لا استلام الحجر الأسود و لا دخول الکعبة و لا الحلق إنما یقصرن من شعورهن و لا تولی المرأة القضاء و لا تولی الإمارة و لا تستشار و لا تذبح إلا من اضطرار (طوسی، ۱۴۰۷، ج ۶: ۳۰۳)؛ ای علی نیست بر زنان نماز جماعت و نه اذان و اقامه... و نه قضاوت....»

براساس این حدیث زنان نمی‌توانند متصدی امر قضاوت شوند؛ زیرا لفظ (لاتولی القضاء) صراحت دارد، بر عدم جواز قضاوت زنان، پس با توجه به روایت احراز منصب قضا برای زنان جایز نیست.

۳ «لا تملک المرأة من امرها ما جاوز نفسها فإن المرأة ریحانة و لیست بقهرمانه» (نهج البلاغه، ۱۴۱۴: ۳۴۷).

در این روایت امام علی علیه السلام تصدی هر گونه وظیفه‌ای که با روحيات یک زن سازگاری نداشته باشد درست نمی‌داند؛ چنانچه در صدر روایت مشاوره با زنان را بر خلاف مصلحت می‌داند و از این کار منع می‌کند، قضاوت که از اهمیت بیش‌تری برخوردار است، به طریق اولی نباید به زنان واگذار شود.

۲-۱-۱. اجماع

مخالفان جواز قضاوت زن، علاوه بر آیات و روایات، اجماع را به‌عنوان یکی از دلایل شرعی استناد کرده‌اند. نسبت به عدم صحت قضاوت ادعا اجماع کرده‌اند. می‌گویند: فقها بر این موضوع یعنی عدم جواز قضاوت زنان اتفاق نظر دارند. از آنجایی که طبق نظر فقهای اسلامی اجماع در صورتی که شرائط صحت را دارا باشد، حجت است و می‌تواند به‌عنوان یک دلیل معتبر مورد استناد قرار بگیرد.

۴-۱-۱. عقل

برخی از فقهای اسلامی برای عدم جواز قضاوت زنان علاوه بر دلایل قرآنی، روایی و اجماع به دلایل عقلی استناد کرده‌اند.

۱- آن‌ها می‌گویند: در برخی از روایات برای زنان حضور در مجالس مردان و یا بلند کردن صدای شان امر مذموم و ممنوع تلقی شده است و یا قید کراهت را دارد. فقها با توجه به این احکام نتیجه می‌گیرند که برخی از امور عقلا برای زنان جواز ندارد، چون با روایات سازگاری ندارد. از این امور می‌توان موضوع قضاوت زنان را به حساب آورد؛ زیرا زن در فرض قضاوت مجبور است در حضور مردان برای احقاق حق و اثبات مدعی صدایش را بلند نماید و این کار درست نیست و برای جلوگیری از این امر باید قضاوت زنان را ممنوع بدانیم. شهید ثانی با استناد به این کراهت قائل به حرمت قضاوت زن شده است و شرط ذکور بودن قاضی را ناشی از آن دانسته‌اند که برای زن سزاوار نیست، در مجلس مردان شرکت و صدای خود را بلند نماید (شهید ثانی، ۱۴۱۰، ج ۲، کتاب قضاء)

۲- طبق مستندات فقهی اجتهاد شرط قضاوت؛ از آنجایی که عقلا زنان قدرت اجتهاد را ندارند، این امر دلیل دیگر عقلی بر ممنوعیت زنان از تصدی منصب قضاوت می‌تواند باشد؛ زیرا زنان قدرت بر اجتهاد ندارند.



۳- نقصان عقل؛ یا عدم کمال عقلی زن: برخی از فقها بر طبق برخی روایات که زنان را ناقص العقل می‌دانند، استناد کرده و می‌گویند: اگر زن ناقص العقل باشد، واگذاری بسیار از اموری که به عموم ارتباط دارد، برای آنها از نگاه درست نیست و بر خلاف مصلحت جامعه است. از این امور می‌توان قضاوت را به حساب آورد. بنابراین، عقل بر عدم جواز قضاوت زنان حکم می‌کند؛ زیرا زنان ناقص العقل اند و برای احراز منصب قضاوت کمال عقل لازم است. «لان القاضي يحضر محافل الخصوم و الرجال و يحتاج فيه الى كمال الراي و تمام العقل و الفطنة و امرأه ناقصة العقل، قليلة الراي، ليست اهلاً للحضور في محافل الرجال» (گیلانی، مبحث قضاء بی تا) از آنجایی که قاضی در مجلس رفع خصومت حاضر می‌شود، باید در کمال اندیشه، عقل و زیرکی باشد، و زن ناقص العقل ضعیف رایبی است، شایستگی حضور در مجلس مردان را ندارد. زن هرچند سایر شرایط قضاوت را داشته باشد نمی‌تواند قاضی شود. به خاطر این که روایت‌های مختلف دلالت بر نقصان عقل و دین او دارد و شهادت دو نفر آنها معادل شهادت یک مرد است (فاضل هندی، ۱۴۰۸، کتاب قضاء) شیخ طوسی در کتاب مبسوط می‌گوید: «هیچ کس نمی‌تواند قاضی شود، مگر این که سه شرط را دارا باشد: علم، عدالت و کمال» و در مورد کمال می‌گوید قاضی باید از دو جهت کامل باشد در خلقت و در احکام کمال در خلقت، یعنی این که بینا باشد و کمال در احکام یعنی بالغ، عاقل، آزاد و مرد باشد و زن نمی‌تواند قاضی شود (طوسی، ۱۳۸۷، ج ۵، مبحث قضاء)

۲-۱: ادله‌ی موافقین

۱-۲-۱. قرآن

۱- الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِ (نساء / ۳۴) از این آیه‌ی شریفه برای جواز قضاوت زن استفاه شده است. روش استدلال برای اثبات مدعا از طریق نقد ادعاها و برداشت‌های مخالفین از قضاوت زن استفاده گردیده است.

بعضی از فقها می‌گویند: درست است که در آیه از الفاظ عامی همچون «الرجال» و «النساء» استفاده شده است؛ اما به قرینه‌ی ذیل آیه، مراد از مردان همان همسران است و ارتباطی به قلمرو اجتماعی و سیاسی همانند منصب قضاوت ندارد. علامه سید محمد حسین فضل‌الله در این باره می‌نویسد: اگر چه پاره‌ای از مردم، قوامیت موجود در آیه را شامل همه‌ی امور عام چون حکومت و قضاوت و نظایر آن‌ها بدانند؛ اما ما معتقدیم که آیه چنین مفهومی را نمی‌رساند بلکه فضای عمومی آن به خانواده اشاره دارد (فضل‌الله، مجله‌ی پژوهشی قرآنی، ش ۲۵: ۶۷).

سرپرستی مرد بر زن به مسائلی از قبیل اختیار در طلاق و حق استمتاع در هر زمانی که بخواهد محدود می‌شود. حسین علی منتظری بر این نظر است که از آیه‌ی مورد اشاره، چیزی فراتر از سلطه‌ی مرد بر همسرش، استنباط نمی‌شود. او دو دلیل می‌آورد: اولاً شأن نزول آیه در ارتباط با مسائل خانوادگی است. ثانیاً سیاق آیه با توجه به جمله و بما انفقوا بدان جهت که مهریه و نفقه‌ی همسران خویش را می‌پردازند، دلالت بر حاکمیت مرد بر همسر خویش دارد (منتظری، ۱۴۲۳، ج ۲: ۷۶).

جعفر سبحانی اداره‌ی خانواده را وابسته به دو امر تحقق یافته در وجود مرد (نیرو و توان تحمل مشکلات و هزینه‌کردن و رفع نیازمندی‌های مالی) می‌داند که زن فاقد آن است و در ادامه می‌نویسد: مراد از آن، برتری در نزد خداوند و در ترازوی قرب الهی نیست... تفسیر قوامیت به سلطه‌گری بر زن و اجحاف در حق او و دخالت در اموری که بیرون از رابطه‌ی زنا شویی است، پذیرفته نیست و کسی



که آیه‌ی یاد شده را چنان تفسیر کند، بر خداوند افترا بسته است (سبحانی، مجله‌ی پژوهشی قرآنی، ش ۲۵: ۲۲).

پس آیه‌ی شریفه نمی‌تواند دلیل عدم مشروعیت قضاوت زن باشد و این امر از ذکر علت سرپرستی شوهرنسبت به زن مشخص می‌گردد؛ چنانچه زنی مدبر و ثروتمندی هزینه‌ی زندگی شوهر فقیر و مستضعف فکری خود را پردازد. در این فرض زن قیم مرد محسوب می‌گردد؛ زیرا ملاک قیمومیت را دارا است و هر جا ملاک باشد، حکم نیز خواهد بود (صالحی، قضاوت زن در اسلام: ۲۲).

سیدمحمد موسوی بجنوردی که مدیریت خانواده را یک امر قراردادی می‌داند، درباره‌ی علت قوامیت مرد می‌نویسد: سرّ این که مرد قوام است، چون مدیریت اقتصادی خانه و نفقه بر عهده‌ی اوست. این‌جا ما اگر نفقه را برداشتیم، طبعاً مدیریتش را هم برداشته‌ایم چون در آیه، قوام بودن مرد مبتنی بر دادن نفقه است (بجنوردی، مجله‌ی پیام زن، ش ۵۵: ۶۵).

علاوه بر این، علت دوّمی که در آیه برای قیومیت مرد بیان شده یعنی وظیفه‌ی انفاق، نمی‌تواند مبنای قیومیت اجتماعی جنس مرد بر زن در روابط اجتماعی باشد، به علاوه حداقل استدلال به آیه نمی‌تواند نافی قضاوت زن برزن باشد (مهرپور، بی‌تا: ۳۲۷).

۲- «لررجال علیهن درجه» (بقره، ۲۲۸)

مخالفین بر عدم صحت قضاوت زن به برتری مرد بر زن استدلال کردند و گفتند قضاوت یک نوع برتری است که نباید زن این منصب را در اختیار بگیرد تا بر مرد برتر نگردد.

در جواب این استدلال می‌توان گفت: آیه‌ی شریفه ربطی به قضاوت زنان ندارد. آیه برای بیان تعهدات زوجین و برتری و حق رجوع مرد را بعد از طلاق آمده است. دلیل بر این کلام صدر آیه است که احکامی مربوط به طلاق را بحث می‌کند.

علامه طباطبایی می‌فرماید: آیه‌ی شریفه «و لررجال علیهن درجه» قیدی است که متمم جمله‌ی سابق است و مفهوم آن باجمله‌ی قبلی این معنا را می‌رساند که خدای

تبارک و تعالی میان زنان مطلقه با مردان شان رعایت مساوات را لازم کرده است. پس آن مقدار که به نفع زنان حکم کرده علیه آنان نیز حکم کرده نه کم تر نه بیش تر (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۲: ۳۴۹).

۳_ وَ قَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَىٰ (احزاب ۳۳).

در آیه ی شریفه خروج زنان از منزل بدون اجازه منع شده است. مخالفین با توجه به این حکم بر عدم جواز قضاوت زن استناد کرده اند. در جواب به فهم آن ها از آیه نکات چندی مطرح می شود تا بطلان ادعای آن ها مشخص گردد.

اولاً، آیه مخصوص زنان پیامبر اکرم (ص) است و شامل دیگران نمی شود؛ زیرا زنان پیامبر (ص) به خاطر موقعیت شان باید بیش تر در رعایت مقررات و دستورات مانند ستر پایبند باشند و آیه ی شریفه ی ۳۲ سوره ی احزاب بر این مطلب تاکید دارد: «لستن كاحد من النساء».

ثانیاً، بر فرض این که بپذیریم آیه ی شریفه بر بودن زنان در خانه دلالت دارد، قبول این استدلال به حرمت هر عمل و اقدام اجتماعی منجر نمی شود و چنین امری غیر قابل التزام بلکه مخالف سیره ی زمان پیامبر اکرم (ص) و ائمه (ع) است؛ زیرا زنان در جنگ ها برای مداوا شرکت داشتند (منتظری، ۱۴۲۳، ج ۳: ۲۰۰).

۲_۲. سنّت (روایات)

۱ - روایت ابی خدیجه..... «فاجعلوا رجلا منکم»

در این روایت استدلال بر مبنایی مفهوم لقب است (رجل) طبق نظر اکثر اصولیین لقب فاقد مفهوم است. مگر این که در مقام تحدید باشد؛ ولی در اینجا چنین چیزی از جمله استفاده نمی شود؛ زیرا ممکن است این قید با توجه به شرایط غالب روز مطرح شده باشد.

علاوه بر این مخالفین ادعای انصراف کرده بودند به این معنا، که در تاریخ اسلام مسأله ی قضاوت زن امری نادر بلکه می توان گفت در گذشته وجود نداشته است.

بنابراین فقدان و عدم وجود حتا یک مورد برای قضاوت زن مبنای انصراف به مردان است. با این که اصولین ندرت وجود را عامل انصراف نمی‌دانند؛ ولی اینجا مسأله‌ی فقدان کامل فرد است نه ندرت و در چنین موردی انصراف را نمی‌توان منکر شد.

در جواب این تصور باید گفت: در چنین مواردی که حتا یک مصداق وجود خارجی ندارد، باز هم نمی‌تواند مبنای انصراف قرار گیرد؛ زیرا این احتمال در جایی مطرح است که یک عنوانی موضوع حکم قرار گرفته باشد ولی برایش مصداقی پیدا نشود، از آنجایی که عناوین شرعی ناظر به واقع است. اگر برای یک عنوان مصداقی نباشد، طبیعتاً آن مصداق نمی‌تواند مورد نظر شارع باشد، چون وجود خارجی ندارد؛ اما اگر شارع بگوید قاضی انتخاب کنید تمام زنان هم مانند مردان مشمول این اطلاق و مصداق هستند. پس در این بیان خلطی میان مصادیق کلام شارع با مصادیقی که مسلمانان انتخاب کرده‌اند، صورت گرفته است.

۲_ «یا علی لیس علی النساء اذان و لا إقامة و لا جمعة و لا جماعة و لا عیادة المریض و لا اتباع الجنائز و لا إجهار بالتلییه و لا الهرولة بین الصفا و المروه و لا استلام الحجر الأسود و لا دخول الکعبه و لا الحلق إنما یقصرن من شعورهن و لا تولى المرأة القضاء و لا تولى الإمارة و لا تستشار و لا تدبج إلا من اضطرار.» (ابن بابویه، ۱۴۱۳، ج ۴: ۳۶۴).

در مباحث گذشته به این روایت راجع به عدم جواز قضاوت زن استناد شده بود. مخالفین نظرش این بود که با توجه به تعبیر لا تولى المرأة القضاء آیه صراحت بر عدم جواز قضاوت زن دارد. در جواب به چند نکته اشاره می‌کنیم.

اولاً، سند روایت ضعیف است؛ زیرا در سلسله‌ی این سند افراد مجهولی وجود دارد و ما شناخت کافی نسبت به آنان نداریم (خویی، ج ۳، : ۲۴۱).

ثانیاً، با توجه به ادامه‌ی روایت این مطلب به دست می‌آید که در روایت موارد غیر الزامی وجود دارد. «وَلَا تَوَكَّلِي الْقَضَاءَ وَلَا تُسْتَشَارِي وَلَا تَدْبِجِي إِلَّا عِنْدَ الضَّرُورَةِ وَلَا تَجْهَرِي بِالتَّلْيِيَةِ وَلَا تُقِيمِي عِنْدَ قَبْرِ وَلَا تَسْمَعِي الْخُطْبَةَ وَلَا تَتَوَكَّلِي التَّزْوِيجَ بِنَفْسِهَا وَلَا



مطالعه‌ی تطبیقی قضاوت زن از منظر فقه امامیه و اهل سنت و قوانین نافذه‌ی افغانستان



تَخْرُجُ مِنْ بَيْتِ زَوْجِهَا إِلَّا بِإِذْنِهِ فَإِنْ خَرَجَتْ بِهِ غَيْرَ إِذْنِهِ لَعَنَها اللَّهُ وَ جَبْرَيْلُ وَ
مِيكَائِيلُ وَ لَا تُعْطَى مِنْ بَيْتِ زَوْجِهَا شَيْئاً إِلَّا بِإِذْنِهِ وَ لَا تَبِيتُ وَ زَوْجِها عَلَىها سَاخِطٌ وَ
إِنْ كَانَ ظَالِماً لَهَا».

مانند: عدم استماع خطبه، عدم تولى تزویج و...، قرار گرفتن این دستور در عداد احکام غیر الزامی احتمال غیر الزامی بودن را به وجود می‌آورد. این عدم الزامی بودن برخی از موارد ممکن است شامل جمله «لاتولى القضاء» نیز بشود (خوانساری، ۱۴۰۵، ج ۶: ۷).

۳_ «لا تملك المرأة من أمرها ما جاوز نفسها، فإن المرأة ريحانة، و ليست بقهرمانه.» (سید رضی، ۱۴۱۴، ص ۴۰۵)

استدلال به این روایت نیز دلیل بر عدم جواز تصدی مقام قضاوت زن نمی‌شود، در جواب مخالفین می‌توان گفت:

اولاً، سند این روایت که در کافی نقل شده مرسل است و افراد ناشناخته‌ای در آن قرار دارد.

ثانیاً، این حکم نمی‌تواند الزامی باشد؛ زیرا همه‌ی فقهای شیعه تصدی کارهای اجتماعی را که متضمن ولایت نباشد، مجاز دانسته‌اند.

ثالثاً، برخی مواردی که در این روایت آمده است مثل: «وإن استطعت أن لا يعرفن غیرک فافعل» نیز بر الزامی نبودن آن دلالت دارد.

رابعاً، علاوه بر این، کلام امام علیه السلام خطاب به امام حسن^(ع) ایراد شده است و تسری آن به دیگران نیازمند به دلیل خاص است که در اینجا هم چنانچه دلیل نیست.

خامساً، تعلیل‌هایی که در روایت آمده مانند این که، زن ریحانه است و یا در کافی آمده است باید با جمال زن سازگار باشد، بیش‌تر با حکم ارشادی تناسب دارد و دلالتش بر یک تکلیف الزامی قابل پذیرش نخواهد بود.

۴_ «و لا تهيجوا النساء بأذى و إن شتمن أعراضكم و سببن أمراءكم. فإنهن ضعيفات القوى والأنفس والعقول.» (سید رضی، ۱۴۱۴: ۲۱۸).

استدلال به این روایت برای انحصار منصب قضاوت برای مردان و عدم جواز شرعی آن برای زنان که از طرف مخالفین مطرح شده است نمی‌تواند درست باشد؛ زیرا بر فرض قبول سند و دلالت خبر بر ضعف قوای عقلی زنان، باز هم استدلال تمام نیست؛ زیرا همان‌گونه که قبلاً گفته شد، ضعف عقلی دارای مراتبی است و در این مورد ضعف به حدی نیست که صلاحیت آنان را برای تصدی مقام قضاوت منتفی کند بلکه خلاف آن ثابت است؛ زیرا در غیر این صورت فقط صاحبان قوت عقل صلاحیت قضاوت دارند و این امر باید جزء شرایط قضاوت قرار گیرد. علاوه بر این ممکن است این ضعف را بتوان با کمک روش‌های موثری مانند آموزش تا حد قابل قبولی جبران کرد.

۱-۲-۳. اجماع

همچنین ادعای اجماع، در موضوع حرمت تصدی منصب قضاوت زن، به نظر درست نمی‌باشد؛ زیرا طبق نظر امامیه اجماع فی نفسه دارای ارزش نبوده و اجماعی مؤثر است که کاشف از قول معصوم باشد. برای کاشفیت اجماع از قول معصوم به چند نکته باید توجه گردد:

۱- هرگاه همه‌ی دانشمندان یک عصر نظری را قبول داشته باشند و حداقل یک نفر ناشناس در میان آنان باشد، در این حال یقین حاصل می‌شود که یکی از اجماع کنندگان امام معصوم^(ع) باشد؛

۲- هرگاه عده‌ای از علمای یک عصر اگرچه از نظر تعداد کم باشند؛ بر حکمی از احکام فقهی اتفاق نظر داشته باشند و به اجمال معلوم باشد که امام جزء آنانند. اسم اجماع نوع اول و دوم، اجماع دخولی بوده و یا کشف حسی، کاشف از قول معصوم

است. اجماع دخولی عبارت است از: «علم اجمالی به دخول امام در جمع افرادی که در مسأله‌ای اتفاق نظر دارند ولو امام در آن جمع شناخته نشود»؛

۳- هرگاه علمای یک عصر بر حکمی اتفاق نظر داشته باشند؛ ولی امام(ع) در جمع آنها نباشد(حلی، ۱۴۱۴، ج ۱: ۳۱).

اجماع نوع سوم بر طبق قاعده‌ی لطف می‌باشد. از طرفی گروهی از علما قضاوت زن را جایز می‌دانند. اشخاص مانند مقدس اردبیلی، شیخ انصاری، میرزای قمی و خوانساری پس با وجود اقوال مخالف در موضوع مورد بحث اجماع مورد نظر از حجیت ساقط بوده و قابل استناد نیست.

نکته: می‌توان گفت، پیش از علامه‌ی حلی حتی ادعای اجماعی مطرح نشده و اجماع موضوعاً خارج بوده است و برخی مانند شیخ طوسی، شیخ صدوق، شیخ مفید، سید مرتضی، ابن براج اصلاً اشاره به صفات قاضی نکرده‌اند و یا در زمان شمارش صفات قاضی اشاره به شرط ذکوریت نکرده‌اند(عاملی، ۱۴۱۴، ج ۲: ۷۰).

در نتیجه باید گفت، درخصوص قضاوت زن، همواره بین فقها اختلاف نظر بوده و در عصر حاضر نیز این اختلاف به چشم می‌خورد، لذا ادعای اجماع مبنی بر عدم جواز قضاوت زن درست نمی‌باشد.

۱-۲-۴. نقصان عقل زن

در این رابطه می‌توان گفت که بدون تردید تفاوت‌هایی در خلقت جسمی و روحی زن و مرد وجود دارد و همانطور که در کلام متأخران آمده است، این تفاوت‌ها نمی‌تواند دلیل نقص یکی و کمال دیگری محسوب شود. آیا نقصان عقل و پایین بودن درجه‌ی فهم و شعور زن از نظر علمی ثابت شده است تا بتوان او را از صلاحیت فهم و تدبیر در بعضی امور اجتماعی محروم دانست؟ چنانچه دیدیم همه‌ی فقها این را بیان کرده‌اند. آیا ممکن است احساسات و عواطف در زن تا آن حد قوی باشد، که قدرت تعقل و تدبیر او را در مسائل اجتماعی تحت الشعاع قرار



داده و از اعتبار بیندازد؟ به گونه‌ای که خیلی از مشاغل اجتماعی را نتواند عهده دار شود؟ حال آن‌که تجربه‌ی جوامع بشری در قرون جدید نشان می‌دهد که در بسیاری از مشاغل مهم به خصوص قضاوت، خیلی از زنان که دارای تحصیلات عالی هستند و از صلاحیت اخلاقی برخوردارند، توانسته‌اند، موفقیت‌های زیادی کسب کنند و عملکردشان طوری نبوده که بتوان گفت به خاطر نقصان عقل و غلبه احساسات، از خود بی‌لیاقتی نشان داده‌اند و یا توانایی لازم برای قرار گرفتن در مقام را نداشته باشند.

نظریه‌ی برخی از فقها از متقدمین و متاخرین (معاصر) بر جواز قضاوت زنان

میرزای قمی و محقق اردبیلی دوتن از فقهای متقدم بر خلاف نظر اکثریت فقها در مورد قضاوت زن معتقد به جواز هستند (میرزای قمی، ۱۴۲۷، ج ۲: ۵۹۸).

همچنین از فقهای جدید صانعی در مقام پاسخ‌گویی به استفتای به عمل آمده پیرامون قضاوت زنان چنین اعلام داشته است:

سوال: "در صورتی که زن بتواند به درجه‌ی اجتهاد برسد، آیا می‌تواند قضاوت را نیز بر عهده بگیرد؟"

پاسخ: «ذکوریت و مرد بودن به نظر اینجانب در قاضی شرط نیست و معیار در قضاوت، اعتدال قاضی و بر طریق مستقیم بودن در قضا، علم و معرفت به موازین اسلامی است و هیچ دلیل معتبری بر شرطیت مرد بودن نداریم و مقتضای اطلاق مقبوله و الغای خصوصیت از تقیید به «رجل» در روایت ابی خدیجه عدم شرطیت و صحت قضاوت زن است. عقلاً هیچ خصوصیتی و تفاوتی بین مرد و زن ندیده و نمی‌بینند و مناط را همان علم به قوانین و عدالت و بقیه‌ی شرایط می‌داند.

نوری همدانی نیز در پاسخ به همین سؤال اعلام داشته: «در فرض سوال با شرایط خاص خودش اشکال ندارد.» از عبارات فوق به این نتیجه می‌رسیم که در برخی

منابع فقهی شرایط قاضی ذکر نشده است و در برخی دیگر با وجود بیان شرایط قاضی، شرط مرد بودن، مطرح نشده است.

محمد اسحاق فیاض در رابطه با صحت قضاوت زنان روایات را آورده که دلیل بر جواز است، ایشان با استناد به همین روایات نه تنها تصدی مقام قضاوت بلکه هر مقام اجتماعی را برای زنان جایز می‌داند و استدلال می‌کند که در این امر بین مرد و زن تفاوت وجود ندارد (فیاض، ۱۳۹۲: ۲۴).

۲_ دیدگاه فقهای اهل سنت

مذاهب مختلف فقهی و علمای اسلامی نظریاتی متفاوت در رابطه به قضاوت زن ابراز نموده‌اند. اکثریت فقهای اسلامی شرط مرد بودن را در امر قضاوت مطرح کرده‌اند و قضاوت زنان را جایز نمی‌دانند. در عین حال بعضی مانند طبری معتقد است که زن مانند مرد می‌تواند در همه‌ی امور قضاوت کند و زنان را مانند مردان در امر قضاوت مساوی دانسته است؛ اما فقهای احناف یک دید متفاوت داشته و با شرایط معیین حکم به جواز قضاوت زن داده‌اند.

اساس اکثریت قوانین نافذه را فقه حنفی تشکیل می‌دهد و قانون اساسی محاکم را مکلف نموده که اگر حکمی در مورد قضیه‌ای در قوانین نافذه موجود نبود، قضیه بر اساس احکام فقه حنفی حل گردد.

از منظر فقه حنفی معیار جواز قضا، همان معیارهایی است که در قبول شهادت مطرح است. یعنی شرایط جواز قضاوت، عیناً، شرایط جواز شهادت می‌باشد. به این توضیح که هر شرطی که در قبول شهادت مطرح است، عین همان شرایط در قضاوت کردن نیز مطرح است. در کتاب البحر الرایق شرح کنز الدقایق یکی از کتب معتبر فقه حنفی در مورد شرایط قاضی چنین گفته شده، «اهله اهل الشهاده» شرایط اهل قضا همان شریط اهل شهادت است. به این معنا کسانی که شرایط و اهلیت شهادت را دارا باشند، اهلیت قضاوت را نیز دارند. همچنین صاحب کتاب عمده



الرعايه حاشیة شرح الوقایة در این زمینه چنین می‌گوید: فکل من کان اهلاً للشهادة یكون اهلاً للقضاء و ما یشرط لاهلیة الشهادة یشرط لاهلیة القضاء

۱-۲. دلایل به عدم صحت قضاوت زنان

از میان فقهای اهل سنت کسانی که قایل به عدم جواز قضاوت زنان هستند به همان آیات استناد کرده‌اند که فقهای اهل تشیع مورد استناد قرار داده‌اند و نحوه استدلال نیز شبیه آن‌ها است؛ مثلاً قوام بودن مرد، برتری در درجه، عدم توانایی زنان در مجادله و استدلال و عدم صحت حضور زنان در محافل مردان که از آیات ذیل استفاده شده است.

۱-۲-۱. آیات

«الرجال قوامون علی النساء بما فضل الله بعضهم علی بعض وبما انفقوا من اموالهم» (نساء / ۳۴)

مرد برتر از زن است، مخارج زندگی زن توسط مرد تامین می‌گردد. پس مرد قیم و سرپرست زن است. منصب قضاوت یک نوع برتری است و اگر زن آن را به عهده بگیرد، برتری و قیمومیت مرد زیر سؤال خواهد رفت. ماوردی اولین فقیه شافعی است که به این آیه شریفه راجع به عدم جواز قضاوت زن استدلال کرده است (هاوردی، بی تا: ۶۵).

طریحی در تفسیر آیه شریفه این گونه راجع به عدم قضاوت زن استدلال می‌کند و می‌گوید آیه شریفه گویای این مطلب است که مردان بر زنان قیمومیت ولایی و سیاسی دارند و در خود آیه شریفه دو دلیل برای این قیمومیت ذکر شده است:

اولاً. موهبت الهی که مرد از آن برخوردار است و زن فاقد آن است؛ مانند: کمال عقل، حسن تدبیر و توان بیش‌تر در انجام اعمال و عبادات و به همین جهت نبوت، امامت، ولایت، اقامه‌ی شعائر، جهاد، قبول شهادت در همه‌ی امور، سهم بیش‌تر در ارث و... مخصوص مردان است؛



ثانیاً. به دلیل این که مردان به زنان نفقه و مهریه پرداخت می‌کنند در حالی که از ازدواج هر دو بهره می‌برند؛

ابن کثیر می‌گوید: مفهوم الرجال قوامون این است که مرد قیم بر زن است و قیم بودن به معنای ریاست و بزرگی و حاکمیت بر زن می‌باشد (ابن کثیر، ج ۱: ۴۶۵).
فخر رازی در تفسیر آیه‌ی شریفه می‌گوید: مردان بر زنان مزیت و برتری‌هایی زیادی دارند و از آن مزیت‌ها این است که پیامبران و عالمان از میان مردان هستند (فخر رازی، بی تا، ج ۱: ۸۸).

۲- ۱. «و للرجال علیهن» (بقره ۲۲۸) می‌گویند خداوند حقوق مردان را از زنان با یک درجه جدا کرده است و آن درجه عبارت است از قیومیت در درون خانواده و در اجتماع. راجع به این درجه و برتری فخر رازی می‌گوید: مرد بر زن چندین برتری دارد: عقل، دیه، ارث و شایستگی برای امامت، قضاوت و شهادت (فخر رازی، بی تا، ج ۶: ۹۵).

۳- ۱ «او من ینشافی الحلیه و هو فی الخصام غیرمین» (زخرف ۱۸) از این آیه‌ی شریفه راجع به عدم جواز قضاوت زن این گونه استدلال شده است که زنان در هنگام مجادله توانایی بر ارائه‌ی دلایل روشن و صریح ندارند و قاضی در هنگام قضاوت باید از چنین ویژگی برخوردار باشد تا حقیقت را روشن و آشکار سازد.

۴- ۱ «قرن فی بیوتکن و لا تبرجن تبرج الجاهلیه الاولی» (احزاب ۳۳)
حکم در آیه‌ی شریفه مخصوص همسران پیامبر نیست و تمامی زنان را دربر می‌گیرد و چون قضاوت نمودن مستلزم خروج از خانه و اختلاط با مردان است، لذا زن برای دفع این مفسده نمی‌تواند منصب قضاوت را اختیار نماید.

۲- ۲. روایات

«لن یفلح قوم ولوا امرهم امراه» ابی بکره می‌گوید: خداوند مرا در روزهای جنگ جمل توسط این حدیث نجات داد؛ زیرا زمانی که به رسول خدا خبر رسید که دختر کسری حکومت بر مردم فارس را به دست گرفته است، این حدیث شریف را ایراد

فرموده‌اند که مفهوم حدیث شریف این است، مردمی که اداره‌ی امورشان به دست یک زن بسپارند، هرگز رستگار نخواهند شد (بخاری، ج ۳: ۹).
این روایت را ترمذی نیز از ابی بکره نقل کرده و سند آن را صحیح دانسته‌اند (ترمذی، کتاب الفطن: ۶۴).
این روایت به این گونه هم نقل شده است. «لا یفلح قوم تملکم امراه» مردمی که پادشاهانشان زن است، رستگار نخواهند شد (ابن حنبل، بی تا، ج ۵: ۴۳).

۳-۲. اجماع

معنای اجماع، اتفاق در یک نظر فقهی بر حکم شرعی را اجماع می‌گویند و اجماع یکی از منابع استنباط حکم شرعی است که فقهای اسلام آن را همانند سنت و عقل در استخراج حکم شرعی معتبر می‌دانند. اجماع از نظر اهل سنت با اجماع از نظر فقهای شیعه ماهیتاً تفاوت دارد (حلی، ۱۴۱۳، ج ۱: ۳۱).

زحیلی در تعریف اجماع گفته است، چنانچه بعد از وفات رسول خدا مجتهدان امت او در یک زمان بر یک حکم نظر واحد داشته باشند، اجماع حاصل می‌شود (زهیلی، ۱۴۱۵، ج ۱: ۴۹۰). یکی از دلایل عدم جواز قضاوت زن اجماع می‌باشد. اکثر علمای اهل سنت تصریح کرده‌اند که این مسأله اجماعی است. قرطبی می‌گوید: فقها اجماع دارند که زن نمی‌تواند امام باشد. هرچند در جواز قضاوت زن در اموری که شهادتش پذیرفته شده است، اختلاف نظر وجود دارد (قرطبی، بی تا، ج ۱: ۲۷). جوینی با صراحت بیان می‌دارد که فقها اجماع دارند (جوینی، بی تا، مبحث ولایت).

۴-۲. استحسان

استحسان در لغت به معنای نیکو شمردن است یا به معنای جست‌وجو از امر نیکو جهت عمل و پیروی از آن است (علی‌آمدی، استحسان) و در اصطلاح، فقها تعریف‌های گوناگونی از استحسان ارائه داده است؛ مانند: عدول از حکم قیاس به

قیاس قوی‌تر (ابن حاجب، ۱۴۰۵، مبحث قیاس) یا تخصیص قیاس به دلیل قوی‌تر (ابن عدی، بی‌تا، مبحث قیاس)

جایگاه استحسان در مذاهب اربعه

۱- فقه حنفی: در کتاب‌های فقهی ابوحنیفه نمونه‌های زیادی از عمل وی به استحسان یافت می‌شود و شاید دلیل آن منع ابوحنیفه از افراط در کاربرد قیاس باشد (ابویوسف، بی‌تا: ۱۲۲).

۲- فقه مالکی: مالک بن انس در موارد زیادی از قیاس عدول نموده و نام این روش را استحسان گذاشته بود (ترکی، بی‌تا: ۲۱۰).

۳- فقه شافعی: شافعی با تدوین کلیات اصول فقه با این تلقی که استحسان دلیلی جز پسند شخصی ندارد، آن را نوعی بی‌قیدی در اجتهاد می‌داند. وی در این ارتباط کتاب مستقلی با عنوان ابطال الاستحسان نوشته است و به نظر او استحسان تعطیل قیاس است و این جمله‌ی او شهرت دارد که می‌گوید: «من استحسن فقد شرع» هر کسی استحسان کند در واقع تشریح کرده است (سرخسی، بی‌تا: ۳۲۰).

۴- امامیه مشروعیت قیاس و به تبع آن استحسان را انکار می‌کنند (شوکانی، بی‌تا: ۱۲۰). برخی از فقهای اهل سنت بر عدم جواز قضاوت زن به ادله‌ی استحسانیه استناد کرده‌اند.

۵- نقصان عقل زنان: از جمله ابن قدامه، ماوردی و شربینی گفته‌اند: به دلیل نقصان عقل زن نسبت به مرد زن اهلیتی برای تصدی منصب قضا را ندارد (الشیرینی، بی‌تا: ۸۷).

۶- سیره‌ی رسول اکرم، بعضی از فقها برای عدم جواز قضاوت زن به سیره‌ی رسول اکرم استناد کرده‌اند و می‌گویند اگر قضاوت زن جایز بود، لااقل در قسمتی از موارد این اتفاق می‌افتاد و چون چنین چیزی اتفاق نیافتاده احتمالاً دلیل بر این است که قضاوت زن جایز نباشد (زهیلی، ۱۴۱۲: ۸۲).



۲_۵. قیاس

قیاس در لغت به معنای اندازه گرفتن یک چیز با چیز دیگر است (زیدان، ۱۳۸۹: ۱۹۱). در اصطلاح تعاریف گوناگون از قیاس ارائه گردیده است، از جمله محمد غزالی و قاضی ابوبکر باقلانی می‌گویند: قیاس حمل کردن امر معلوم و ملحق ساختن امری معلوم بر امر معلوم دیگر در اثبات حکم یا نفی آن می‌باشد، به استناد جامعی که بین آن‌ها وجود دارد (عصیم، ۱۳۹۱: ۵۰).

استفاده از قیاس سبب اختلاف در میان مذاهب اسلامی راجع به استنباط احکام شرعیه گشته است. امامیه، شافعی و ظاهریه قیاس را حرام می‌دانند و بسیاری مذاهب اسلامی مانند حنبلی، مالکی و حنفی آن را قبول دارند (اندلسی، ۱۳۷۹: ۲۳).

دلیل حرمت قضاوت زن با دلیل قیاس: براساس ادله قطعی و شرعی بعضی از مناصب مانند امامت، جماعت، مرجعیت و شهادت در قصاص و قتل اختصاص به مردان دارد و چون قضا و قضاوت از مناصب مهم و در بسیاری موارد با اهمیت تر از مناصب نام برده است نیازی به تدبیر و کمال عقل و صلابت حکم دارد، پس به طریق اولی این منصب نیز اختصاص به مردان دارد. (ابوبکر، بی تا، ج ۷، ص ۱۲).

۲_۲. دلایل بر جواز قضاوت زن

از میان فقهای اهل سنت کسانی که قایل به صحت قضاوت زنان هستند، دلایل را که مخالفین مورد استناد قرار داده‌اند، مورد نقد قرار می‌دهد و دلالت آن‌ها بر مدعی را رد می‌کنند.

۱- رد نقصان عقل زن

اولاً، روایات بر موضوع خاصی دلالت دارد و به حادثه‌ی ویژه‌ی تعلق دارد که از تحت عمومیات خارج است.

ثانیاً، با توجه به مفاهیم بسیاری از آیات قرآنی زنان با جایگاه بلند مورد تجلیل قرار گرفته است. از جمله می‌توان به همسر حضرت ابراهیم^(ع) ملکه سباء و همسر فرعون اشاره کرده، که رفتار آن‌ها مورد تایید قرار گرفته است (القزوینی، بی تا، ج ۲: ۳۲۶).

۲ - تمسک به سیره

اگر در زمان ایشان و خلفاء زنی به این منصب بر گزیده نشده است، شاید نیاز زمان و مکان نبوده و زمینه‌ی اجتماعی آن فراهم نبوده است. از سوی دیگر، مفتی اعظم دانشگاه الاظهر در مصاحبه با روزنامه‌ی القبس چاپ کویت می‌گوید: یکی از زنان پیامبر(ص) در میان زنان قضاوت می‌کرد (معلمی، ۱۳۸۲: ۷).

۳ - نقد قیاس

در جواب فقهای که به قیاس استناد کرده‌اند می‌گوییم: زمانی می‌توانیم حکم اصل (مقیس علیه) را در فرع (مقیس) جاری نماییم که یقین حاصل کنیم که قدر جامع موجود در اصل، علت تامه حکم باشد. از طرفی یقین داشته باشیم که همین قدر جامع در فرع نیز وجود دارد؛ اما در موضوع مورد مناقشه روش قیاس مع الفارق بوده و باطل است؛ زیرا ملاک و مناط حکم در شهادت و ولایت غیر از مناط و ملاک حکم در قضاوت است.

۳_ صحت یا عدم صحت قضاوت زن در قوانین نافذه

مطابق احکام فقه حنفی و قوانین افغانستان، ممانعتی برای احراز منصب شورای عالی ستره محکمه، دادگاه عالی برای زنان وجود نداشته و این موضوع در تضاد با هیچ یک از اصول مذهب حنفی و قوانین نافذه‌ی افغانستان نیست. در افغانستان هم اکنون حدود ۳۰۰ قاضی زن در محاکم مختلف کشور در سطح مرکز و ولایات ایفای وظیفه می‌نمایند؛ ولی در تاریخ کشور هنوز نتوانسته به شورای عالی ستره محکمه راه یابد. آیا قضاوت زن یک امر ممنوع در اسلام است؟ در کدام مورد زن می‌تواند قاضی باشد و در کدام موارد قضاوت زن ممنوع است؟ اگر زن در مواردی که



قضاوتش ممنوع است، اصدار حکم نماید، آیا از نظر فقه حنفی و قوانین نافذهی افغانستان معرفی یک زن به عضویت شورای عالی ستره محکمه جایز است؟

در قانون اساسی، ستره محکمه به حیث عالی‌ترین ارگان قضایی در راس قوهی قضایه جمهوری اسلامی افغانستان قرار دارد. مطابق قانون اساسی ستره محکمه مرکب از نه عضو است که از طرف رییس جمهور با تایید ولسی جرگه انتخاب می‌گردند. در شرایط عضویت شورای عالی ستره محکمه موضوع جنسیت مطرح نبوده و مرد بودن هیچ‌گاه شرط احراز عضویت شورای عالی ستره محکمه گذاشته نشده است. اگر یک شخص، چه مرد یا زن، شرایط مندرج در قانون اساسی را تکمیل نماید، می‌تواند به عضویت ستره محکمه تعیین شود. همچنین مادهی چهارم قانون تشکیل و صلاحیت قوهی قضایه حکم می‌کند: قاضی شخصی است که با داشتن انسلاک قضایی، قضایا را طبق احکام قانون رسیدگی و اصدار حکم می‌نماید. در این ماده عبارت شخص به کار رفته که هم شامل مرد می‌شود و هم شامل زن. واضح است که به تمام اعضای ستره محکمه قاضی اطلاق می‌شود.

بنا به احکام قانون، یگانه شرطی که برای قضا تعیین گردیده، داشتن انسلاک قضایی است که در قانون چنین تعریف گردیده است. انسلاک قضایی عبارت است از تفویض صلاحیت قضایی از جانب رییس جمهور به شخص واجد شرایط این قانون که طی حکمی اعطاء می‌گردد. مطابق حکم این ماده، رییس جمهور صلاحیت دارد که به هر شخصی که واجد شرایط باشد، تفویض صلاحیت قضایی نماید.

بحث حقوق زنان و به‌صورت خاص قضاوت زنان از مباحثی است که در مورد شان سخن بسیار گفته شده است و همچنان جای سخن فراوان دارد. در اکثر جوامع و از جمله کشور ما افغانستان که مشکل حقوق زنان وجود دارد. در واقع می‌توان گفت که بخش عظیمی از این چالش، ناشی از مشکلات عرفی و مشکلات دینی و مذهبی است.

قضاوت یکی از لوازم جدایی‌ناپذیر اجتماع بشری است. لزوم وجود قاضی و به تعبیر جامع‌تر قوهی قضاییه در همه‌ی نظام‌های حقوقی دنیا پذیرفته شده است (اعلامیه‌ی جهانی حقوق بشر، مصوب ۱۹۹۰، ماده‌ی ۱۳) نظام حقوقی افغانستان نیز از گذشته‌های دور تا کنون ضمن وضع قوانین و مقررات جهت اداره‌ی امور زندگی جمعی قوهی قضاییه را به‌عنوان یکی از ارکان اساسی دولت و نظام دانسته و بر اهمیت و جایگاه آن تاکید نموده است.

قضاوت و دادرسی از جمله حقوق مدنی-سیاسی است که هم در قوانین و اسناد بین‌المللی و هم در قوانین ملی به رسمیت شناخته شده و تمام اتباع و شهروندان کشور بدون هیچ‌گونه تبعیض و امتیازی، به‌صورت مساوی و برابر از آن بهره‌مند می‌گردند. در فقه اسلامی در باب قضاوت مباحثی دیگری غیر از حقوق موضوعه مطرح بوده و آن این‌که از جمله شرایط قضاوت مذکر بودن است. لذا در فقه اسلامی میان فقها و مذاهب مختلف اسلامی دیدگاه‌ها و نظریات متفاوتی در باب قضاوت زن مطرح گردید.

در بسیاری از کشورهای جهان به‌خصوص کشورهای غیر اسلامی قضاوت برای زنان امر پذیرفته شده‌ی قانونی و معمولی تلقی گردیده و هیچ مانع قانونی و عرفی فراروی آن وجود ندارد. زنان بر حسب علاقه‌ی خود می‌توانند به مناصب قضاوت اعم از ریاست محاکم و سایر بخش‌های قضایی عضویت پیدا نمایند؛ اما در کشورهای اسلامی حضور زنان در مشاغل قضایی به گونه‌های مختلف محدودیت دارد؛ مثلاً: در برخی از کشورها، زنان فقط می‌توانند در قضایای مدنی و خانوادگی رسیدگی نمایند، یا در بعضی از کشورها قضاوت زنان ممنوع است.

در محاکم و دادگاه‌های بین‌المللی نیز زنان حضور داشته و متصدی قضاوت می‌باشند. لذا در اسناد بین‌المللی حقوق بشر هر گونه تبعیض به لحاظ جنسیت محکوم بوده زنان به هر نوع مشاغل و مناصب دولتی و عمومی از جمله قضاوت همانند مردان تأکید شده است؛ قضاوت به‌عنوان یک حق مدنی و سیاسی در اعلامیه‌ی



جهانی حقوقی بشر به طور مساوی و بدون تبعیض جنسیتی برای زنان به رسمیت شناخته شده است (اعلامیه‌ی جهانی، ۱۹۴۸، ماده‌ی ۱۳).

میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی، در ماده‌ی دوم میثاق مقرر می‌دارد که " دولت‌های طرف این میثاق متعهد می‌شوند که حقوق شناخته شده در این میثاق را در باره‌ی کلیه‌ی افراد مقیم در قلمرو و تابع حاکمیت شان بدون هیچ‌گونه تمایزی از قبیل نژاد، رنگ، جنس، زبان، مذهب، عقیده‌ی سیاسی یا سایر عقاید، اصل و منشاء ملی یا اجتماعی آن را تضمین کنند (میثاق بین‌المللی حقوق مدنی، ۱۹۶۶: ۲).

با توجه به اعلامیه‌ها، کنوانسیون‌ها و میثاق‌های بین‌المللی که افغانستان هم عضویت آن را دارد، دولت افغانستان هم به‌عنوان یکی از کشورهای عضو در قانون اساسی اصل برابری اتباع و شهروندان را در مقابل قانون به رسمیت شناخته و هر گونه تبعیض را مردود دانسته است (قانون اساسی، ۱۳۸۲، ماده‌ی ۲۵).

۱_۳. قانون اساسی

قانون اساسی افغانستان به‌عنوان عالی‌ترین سند حقوقی نوع نظام حاکم، ساختار و تشکیلات، وظایف و صلاحیت‌های آن، حقوق و آزادی‌های اتباع و شهروندان را بیان می‌کند. بخش قضاء را یک رکن اساسی و مستقل دولت جمهوری اسلامی افغانستان دانسته که ساختار و تشکیلات خاص خود را دارد. بر اساس قانون اساسی حاکمیت ملی به ملت افغانستان تعلق داشته و مردم در واقع به وجود آورنده‌ی دولت و نظام سیاسی شناخته شده است. در قانون اساسی هر شهروند از حقوق و آزادی‌ها، حق کار و اشتغال که نمونه‌ی بارز شان را می‌توان شغل قضاوت قلمداد نمود، برخوردارند. (قانون اساسی، ماده‌ی ۴۸).

از قانون اساسی افغانستان به‌خوبی استفاده می‌شود که تمامی اتباع و شهروندان افغانستان از جایگاه برابر، حقوق و آزادی‌ها و تکالیف مساوی در برابر قانون برخوردار می‌باشند. هیچ تفاوتی در جنسیت، قومیت، نژاد، زبان، دین، مذهب جایگاه ندارد. از حقوق مدنی، اقتصادی، اجتماعی و سیاسی خود استفاده نمایند، قضاوت هم

به‌عنوان یکی از حقوق مدنی-سیاسی مربوط به همه‌ی اتباع اعم از زنان و مردان می‌توانند باشد(قانون اساسی، ماده‌ی ۱۱۸).

۲_۳، قوانین عادی

قانون تشکیلات و صلاحیت محاکم در باب شرایط انسلاک قضاء موارد ذیل را بیان می‌دارد:

- حد اقل ۱۰ سال تابعیت افغانستان را دارا باشد؛
- بر اساس حکم قطعی محکمه به جرم جنایت یا جنحه‌ی عمدی محکوم نشده باشد؛
- حداقل سند لیسانس حقوق یا معادل آن از مدارس دینی داشته باشد؛
- مصاب به امراض ساری یا معیوبیت‌های که مانع وظیفه شود، نباشد؛
- حد اقل سن ۲۵ سالگی را تکمیل کرده باشد؛
- دوره‌ی ستاژ قضایی را سپری کرده باشد.

این قانون همانند قانون اساسی کشور هر گونه محدودیتی را بر اساس هر گونه تبعیض و امتیازی برای احراز مقام قضاوت مردود دانسته، شرایطی قانونی را هر کس دارا باشد، اعم از زنان و مردان می‌توانند به‌عنوان قاضی در محاکم افغانستان انتخاب و استخدام گردد(قانون تشکیلات محاکم، ماده‌ی ۵۸)

قانون کار؛ این قانون در مورخ بیست و پنج دلو سال ۱۳۸۵ ه ش تصویب گردیده است. از این قانون هم می‌توان مطالبی را در این باب استخراج نمود که ذیلاً بحث می‌گردد:

در استخدام به کار، تادیه‌ی مزد و امتیازات، انتخاب شغل و حرفه مهارت و تخصص، حق تحصیل و تأمینات اجتماعی هر نوع تبعیض ممنوع است(قانون کار، ۱۳۸۵، ماده‌ی ۹).



در جمهوری اسلامی افغانستان انتخاب شغل، حرفه، مهارت تخصص و نوع شغل مطابق رشته‌ی تحصیلی، علاقه استعداد و آمادگی حرفوی طبق سند تقنینی مربوط آزاد می‌باشد.

قانون منع خشونت علیه زن در راستای اهداف این قانون چنین بیان کرده، اهداف این قانون عبارتند از:

تأمین حقوق شرعی و قانونی و حفظ کرامت انسانی زن؛

حفظ سلامت خانواده و مبارزه علیه رسوم، عرف و عادات مغایر احکام دین مقدس اسلام مسبب خشونت علیه زن؛ حمایت از مجنی علیه مورد خشونت (زن متضرر) یا معروض به خشونت (منع تبعیض علیه زنان، ۱۹۷۹م، ۱).

قانون منع خشونت علیه زن هم یکی از موضوعات بسیار مهمی را که مورد حمایت قرار داده، حمایت از حقوق شرعی و قانونی و حفظ کرامت انسانی زنان می‌باشد (منع خشونت علیه زنان، ماده‌ی ۲)

نیتاً باید اذعان نمود که نسبت به مبنای حقوقی و قانونی قضاوت زن در افغانستان هیچ‌گونه ممنوعیت و محدودیتی وجود نداشته و بر اساس قانون اساسی افغانستان به‌عنوان قانون مادر و سایر قوانین عادی نافذی در کشور، زنان و مردان جامعه بدون کوچک‌ترین تفاوت و تمایز و به‌صورت برابر می‌توانند از حقوق و آزادی‌های قانونی که یکی از آنها قضاوت است، بهره‌مند شوند. گر چند در عمل یکسری محدودیت‌های نسبت به قضاوت زنان از سابق وجود داشته و حتا در شرایط فعلی نیز دیده می‌شود که به نظر نگارنده این وضعیت معلول فرهنگ سنتی جامعه‌ی افغانستان و همچنان برداشت کلاسیک از منابع و داده‌های دینی و اسلامی خواهد بود.

نتیجه‌گیری و جمع‌بندی

از مجموع مباحث گذشته به این نتیجه می‌رسیم که دلالت آیات، روایات و سایر دلایل مورد استناد برای عدم صحت تصدی مقام قضاوت برای زنان تمام نیست، نه تنها دلیل بر عدم جواز قضاوت زن نیست، بلکه می‌توان از این دلایل جواز را استفاده کرد.

اولاً، قرآن کریم به‌عنوان معتبرترین منبع استنباط مسائل فقهی است، به‌صراحت آیه در تأیید یا ردّ قضاوت زن وجود ندارد، برخی مفسران و فقیهان با تکیه و استناد به آیات از قرآن کریم، تلاش کردند دلیل بر عدم صحت قضاوت زنان پیدا نمایند. گرچند آیات مورد نظر صراحت بر موضوع ندارد؛ ولی با استفاده از مفهوم و یا تفسیر آیات و گاهی از طریق برهان اولویت دلالت آیات را بر عدم جواز استفاده کرده بودند؛ اما با بررسی آیات متوجه شدیم که برداشت و تفسیر که از آیات شده است درست نیست که هرکدام جداگانه مورد تحلیل قرار گرفت و در نتیجه اثبات شد که آیات مورد استناد دلالت بر مدعی ندارند، و نمی‌تواند دلیل بر عدم صحت قضاوت زنان باشد.

ثانیاً، در استدلال روایی نیز هیچ روایت به‌صراحت بر حرمت تصدی منصب قضا از ناحیه‌ی زنان دلالت نمی‌کند و ممکن است تنها دلالت بر کراهت از آن‌ها استفاده شود؛ زیرا سفارش نبی اکرم به حضرت علی^(ع)، حاکی از عدم وجوب اعمال موضوع حدیث بر زنان است. کلمه‌ی «لیس» و «لا» در روایت فوق صرفاً رفع تکلیف را می‌رساند، حرمت یا عدم صحت عمل از حدیث مستفاد نمی‌گردد. همچنان که امروزه بسیاری از زنان در صفوف نماز جمعه و جماعت مشاهده می‌شوند؛ بی‌آن که یکی از فقهای عظام آن را منع کرده باشند. اعمال احصاء شده در حدیث از جمله قضاوت، واجب کفایی بوده و پیامبر اکرم^(ص) در راستای تسهیل امور زنان، حکم وجوب این اعمال را برداشته است.

۳-۳. برخی از روایات مرتبط به وجود ضعف عقلی در زنان است

این دسته بر فرض تمامیت دلالت نمی‌تواند دلیل بر عدم جواز قضاوت زنان باشد. زیرا عدم وجود ضعف در عقل جزء شرایط صحت قضاوت نیست، مگر این که ضعف و نقص در حدی باشد که صحت قضاوت را مخدوش سازد و چنین حدی از ضعف نه تنها برای قضاوت زن که برای صحت قضاوت مردان هم قابل قبول نیست.

۴-۳. ادعای اجماع

اجماعی که ادعا گردید، طبق نظر فقهای امامیه اصلاً محقق نخواهد شد و طبق نظر فقهای اهل سنت نیز اجماع کامل نیست، چون در میان آنها بسیاری از فقها به خصوص فقهای حنفی قایل به صحت قضاوت برای زنان هستند. پس با وجود مخالف صحت اجماع خدشه‌دار می‌شود. دلایل دیگر نیز دلالت شان بر مدعی نا تمام است، که در جای خودش بحث گردید و نیاز به تکرار نیست.

۵-۳. فقه حنفی و قوانین نافذه

در افغانستان برای حضور زنان در جامعه و تصدی سمت‌های دولتی هیچ شرط خاصی را در نظر نگرفته‌اند، بلکه زنان به‌عنوان یک تبعه‌ی کشور مانند مردان حق دارد در مقام و جایگاه که مهارت و شایستگی نسبت به آن دارد، قرار بگیرد. پس در مجموع به این نتیجه می‌رسیم که بیش‌تر فقها و قوانین نافذه‌ی افغانستان تصدی مقام قضاوت از سوی زنان را جایز می‌دانند و استدلال مخالفین بر عدم صحت قضاوت برای زنان را با دلیل محکم قابل رد می‌دانند.

فهرست منابع

قرآن کریم

نهج البلاغه

۱. ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۴۱۳). من لایحضر الفیقه. ج ۴. قم: جامعه‌ی مدرسین.
۲. ابن حاجب، عثمان. (۱۴۰۵). منتهی السؤل و الامل. بیروت.
۳. ابن حنبل، احمد. مسند. ج ۵.
۴. ابن کثیر، عمادالدین. تفسیر ابن کثیر. ج ۱.
۵. اندلسی، ابن حزم. المجلی. مبحث قضاء. ۱۳۷۹.
۶. آمدی، سیف الدین علی. احکام فی اصول الاحکام. مبحث استحسان.
۷. بخاری، محمد. صحیح البخاری. ج ۳.
۸. الترمزی، محمد. جامع ترمذی. کتاب الفتن. باب ۶۴.
۹. جبعی العاملی. (۱۴۱۴). مسالک الافهام الی تنقیح الشرائع الاسلام. ج ۲. قم: المعارف الاسلامیه.
۱۰. جوینی، عبد الملک. امام الحرمین، کتاب الارشاد الی قواطع الادله فی اصول الاعتقاد. مبحث ولایت و امامت.
۱۱. حلّی، ابو منصور. (۱۴۱۳). قواعد الاحکام. ج ۱. ۱۴۱۳. جامعه‌ی مدرسین.
۱۲. حلّی، حسین بن یوسف. (۱۴۱۴). تذکره الفقها. ج ۱. موسسه‌ی آل‌البتیت.
۱۳. خوانساری، سید احمد. (۱۴۰۵). جامع المدارک فی شرح المختصر النافع. ج ۶.
۱۴. خوبی، سید ابوالقاسم. مبانی تکمله المنهاج. ج ۳.
۱۵. زیدان، عبدالکریم. (۱۳۸۹). الوجیز فی اصول الفقه. سندج: انتشارات کردستان.
۱۶. سبحانی، جعفر. مکانت زن در قرآن. مجله‌ی پژوهش‌های قرآنی. ش ۲۵.
۱۷. سید رضی. (۱۴۱۴). نهج البلاغه. ج ۱. قم: هجرت.
۱۸. شهید ثانی، زین الدین بن علی. (۱۴۱۰). شرح لمعه. ج ۲. کتاب قضا.
۱۹. صدوق. (۱۴۱۵). الخصال. ج ۲. کتاب قضاء.
۲۰. طباطبایی، سید محمد حسین. (۱۳۷۴). المیزان. ج ۴.
۲۱. طباطبایی، محمد حسین. (۱۳۷۴). ترجمه‌ی تفسیر المیزان. ج ۲.
۲۲. طوسی، شیخ ابو جعفر. (۱۳۸۷). مبسوط. ج ۵. مبحث قضاوت.



۲۳. طوسی، شیخ ابوجعفر. تهذیب الاحکام. ج ۶. باب من الزیارات فی القضايا و الاحکام. ۱۴۰۷. حدیث ۵۳.
۲۴. عصم، امین الله. (۱۳۹۱). تاریخ تشریح اسلام. هرات: انتشارات قدس.
۲۵. علاالدین ابوبکر. (.). بدایع الصنائع. ج ۷. بی تا.
۲۶. فاضل، هندی محمد بن حسن. (۱۴۰۸). کشف اللثام و الابهام عن قواعد الاحکام. ج ۲. کتاب قضاء.
۲۷. فخررازی، تفسیر کبیر. ج ۱۰.
۲۸. فضل الله، محمد حسین. شخصیت و نقش فعال زن از دیدگاه قرآن. مجله‌ی پژوهش‌های قرآنی. شماره ۲۵.
۲۹. فیاض، محمد اسحاق. (۱۳۹۲). جایگاه زن در نظام سیاسی اسلام. ترجمه سرور دانش. تهران: انتشارات عرفان.
۳۰. القرشی، اسماعیل بن کثیر الدمشقی.، تفسیر قرآن العظیم. ج ۱.
۳۱. قرطبی، ابو عبدالله. الجامع الاحکام القرآن. ج ۱.
۳۲. القزوی، ابوعبد الله. سنن ابن ماجه. ج ۲، بیروت: دار الاحیاء تراث العربی. بی تا.
۳۳. قمی، میرزای رسایل. ج ۲. دفتر تبلیغات. قم: ۱۴۲۷.
۳۴. ماوردی، ابوالحسن. الاحکام السلطانیة و الولایات الدینیة. بی تا.
۳۵. موسوی بجنوردی، محمد. زن و باورهای جوامع اسلامی. مجله‌ی پیام زن. ش ۵۵.
۳۶. معلمی، سید محمود. (۱۳۸۲). آزادی انسان و قضاوت زنان. روزنامه‌ی خراسان. مشهد.
۳۷. منتظری، حسین علی. (۱۴۲۳). دراسات. ج ۳.
۳۸. منتظری، حسین علی. (۱۴۲۳). دراسات. ج ۲. مبحث قضاوت.
۳۹. موسوی، گلپایگانی. (۱۴۰۵). کتاب الشهادات. ج ۱.
۴۰. مهرپور، حسین. مباحثی از حقوق زن.
۴۱. نجف آبادی صالحی، نعمت الله. قضاوت زن در فقه اسلامی.
۴۲. وهبه، زحیلی. (۱۴۱۵). الفقه الاسلامی. ج ۱. مجمع اندیشه‌ی اسلامی.
۴۳. یعقوب ابو یوسف. الخراج.
۴۴. قانون اساسی افغانستان. (۱۳۸۲). ماده‌ی ۲۵.
۴۵. قانون تشکیلات و صلاحیت محاکم افغانستان. (۱۳۸۴). ماده‌ی ۵۸.
۴۶. قانون کار. (۱۳۸۵). ماده‌ی ۹.



۴۷. قانون منع خشونت علیه زنان. ماده‌ی ۲.
۴۸. میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی. (۱۹۶۶). ماده‌ی ۲.
۴۹. اعلامیه‌ی جهانی حقوق بشر. (۱۹۴۸). ماده‌ی ۱۳.
۵۰. اعلامیه‌ی جهانی حقوق بشر. (۱۹۹۰). ماده‌ی ۱۳.
- اعلامیه‌ی جهانی رفع تبعیض علیه زنان. (۱۹۷۹). ماده‌ی ۲۳. بند ۱ کنوانسیون منع هر نوع تبعیض علیه زنان، ماده‌ی ۱.



روابط علمی امام صادق (ع) و امام ابوحنیفه (رح)

نویسنده ضامن علی حبیبی^۱

طرح بحث

رابطه امام صادق (ع) و امام ابوحنیفه (رح) یکی از چهره‌های تأثیرگذار در جهان اسلام، پیشوا و مؤسس یکی از مذاهب چهارگانه‌ی فقهی اهل سنت، شایسته‌ی بررسی و تحقیق است؛ زیرا وی معاصر امام باقر و امام صادق (ع) و زید شهید بوده در حلقات علمی امام باقر، امام صادق و زید شهید حضور داشته است. همچنین وی از اصحاب امام صادق (ع) شمرده می‌شود. در منابع روایی و حدیثی اهل سنت روایاتی وجود دارد که امام ابوحنیفه از امام صادق و امام باقر نقل نموده است. افزون بر آن، مدت دو سال افتخاری شاگردی امام صادق را دارد که این حضور دوساله در مدینه و شاگردی ائمه‌ی اهل بیت (ع) در منابع اهل سنت به‌عنوان نقطه‌ی قوت و افتخار ایشان یاد شده است. در این نوشتار تلاش می‌گردد روابط علمی، عاطفی، سیاسی جناب ابوحنیفه با اهل بیت (علیهم‌السلام) به‌خصوص امام صادق با استفاده از منابع متقن و مستند فریقین مورد بررسی، تبیین و تحلیل قرار گیرد. مقاله‌ی پیش‌رو بر آن است که رابطه‌ی امام صادق و امام ابوحنیفه را مورد واکاوی قرار دهد. در مورد رابطه‌ی

^۱ دکتری حقوق جزا و جرم‌شناسی، عضو هیات علمی دانشگاه کاتب

جناب امام ابوحنیفه و اهل بیت به طور عام رابطه‌ی امام صادق و امام ابوحنیفه به طور خاص لازم است تحقیق فراتر از ظرفیت یک مقاله انجام شود. این مقاله به دو بخش تقسیم می‌گردد. بخش اول در مورد شخصیت امام ابوحنیفه می‌پردازد. در بخش نخست: (۱) پیشینه‌ی خانوادگی امام ابوحنیفه؛ (۲) تحصیلات امام ابوحنیفه؛ (۳) روش اجتهادی امام ابوحنیفه؛ (۴) عوامل گسترش فقه حنفی که به طور مختصر اشاره می‌گردد. بخش دوم رابطه‌ی جناب امام ابوحنیفه با امام باقر، امام صادق و زید شهید (علیهم السلام) مورد مطالعه قرار می‌گیرد.

۱. پیشینه‌ی خانوادگی امام ابوحنیفه

دائرة المعارف بزرگ اسلامی در مقاله‌ای مفصل درباره‌ی امام ابوحنیفه می‌نویسد: «اتفاق منابع بر آن است که امام ابوحنیفه خود در خانواده‌ای مسلمان در شهر کوفه نشت یافته است؛ ولی درباره‌ی گرویدن پدرانش به اسلام، بین روایات، ناهمگونی دیده می‌شود. بر پایه‌ی روایت عمر بن حماد، پدر بزرگ امام ابوحنیفه، زوطی نام داشت. او از مردمان بلخ بود که به احتمال در جریان فتح خراسان به اسارت درآمده، به عراق آورده شد. زوطی به آیین اسلام گرویده، آزادی خویش را بازیافت و فرزندش، ثابت زمانی به دنیا آمد که وی مسلمان بود. بیش‌ترین غلو درباره‌ی تبار ایرانی امام ابوحنیفه در نسب‌نامه‌ای به چشم می‌خورد که به خط ابواسحاق ابراهیم صریفینی یافت شده و در آن سلسله‌ی نسب او به صورت نعمان بن ثابت بن کاووس بن هرمز ... آمده و تا پادشاهان اساطیری ایران ادامه یافته، سرانجام به آدم ابوالبشر ختم شده است. از زندگی شخصی امام ابوحنیفه، آگاهی چندانی نیست. آورده‌اند که او در کوفه زاده شده، برای گذراندن معاش به تجارت خز می‌پرداخته است (خمینی، ۱۳۹۳: ۵۹۲/۱).



۲. تحصیلات امام ابوحنیفه

امام ابوحنیفه از بسیاری از فقیهان و عالمان دانش آموخت؛ ولی استاد ویژه‌ی او حماد بن ابی سلیمان بود که وی مدت ۱۸ سال در حلقه‌ی درسش شرکت می‌جست و تا هنگام وفات بهره‌گیری از او را ترک نگفت (خطیب، ۱۳ / ۳۳۳). گفتنی است که در منابع رجالی، فهرست‌هایی از مشایخ عراقی و حجازی امام ابوحنیفه به دست داده شده که بهره‌گرفتن امام ابوحنیفه از بیش‌تر آنان از حیث زمان و مکان قابل‌پذیرش است؛ ولی در همه‌ی موارد نمی‌توان بر صحت مطلب پای فشرد. از جمله استادان کوفی یاد شده در فهرست شیوخ وی می‌توان عامر شعبی، ابواسحاق سبیبی، عاصم بن ابی النجود، قیس بن مسلم، سماک بن حرب، علقمه بن مرثد، عطیه بن سعد عوفی و حکم بن عتیه را برشمرد (ن.ک: ابن ابی حاتم، ۴ / ۴۴۹؛ خطیب، ۱۳ / ۳۲۴ و مزی، ۱۸ / ۱۲۷-۱۲۸). به‌علاوه در فهرست‌های مزبور نام برخی رجال بصره چون قتاده بن دعامه و مالک بن دینار نیز دیده می‌شود و این مؤید آن است که از آمدن امام ابوحنیفه به بصره حکایت دارند (ن.ک: مکی، ۱ / ۵۹).

امام ابوحنیفه در زمان تحصیل (پیش از ۱۱۴ ق) سفر یا سفرهایی به حجاز کرده و از شیوخ حرمین دانش آموخته است. او در مدینه چندی در مجلس درس ربیع بن ابی عبدالرحمن از فقیهان اهل رأی حاضر می‌شد (ابوزرعه، ۱ / ۴۲۸) و در مکه چند گاهی ملازم مجلس عطاء بن ابی رباح (د ۱۱۴ یا ۱۱۵ ق) فقیه بزرگ آن دیار بود (ن.ک: ترمذی، ۵ / ۷۴۱). او در مدینه از عالمانی چون امام باقر (ع)، عبدالرحمن بن هرمز اعرج، نافع مولای ابن عمر، محمد بن منکدر و ابن شهاب زهری و در مکه از کسانی چون عمرو بن دینار و ابوالزبیر مکی نیز بهره برد (ن.ک: مزی، همانجا) امام ابوحنیفه، پس از درگذشت حماد بن ابی سلیمان (۱۲۰ ق) به‌عنوان برجسته‌ترین شاگرد حلقه او مرجع صدور فتوا و تدریس فقه در کوفه گردید و از جایگاه اجتماعی ویژه‌ای برخوردار گشت در فاصله‌ی سال‌های ۱۲۱-۱۳۲ ق که حکومت اموی واپسین سال‌های خود را

می‌گذرانند، امام ابوحنیفه به‌عنوان فقیهی مخالف با فساد دستگاه حکومت، با دیدگاه‌های اعتقادی خاص خود، بسیار مورد توجه جناح‌های مخالف حکومت، غیر از خوارج، قرار گرفت (خمینی، ۱۳۹۳: ۵۹۳/۱).

۳. روش اجتهاد و استنباط در اندیشه‌ی امام ابوحنیفه

محمد ابو زهره بعد از آن که زندگی امام ابوحنیفه را تشریح می‌کند و به بازرگان بودن او و بی‌اعتنایی‌اش به عطایای حکام عنایت ویژه مبذول می‌دارد، روش فقهی امام ابوحنیفه را بر هفت اصل استوار می‌سازد:

(۱) کتاب؛

(۲) سنت؛

(۳) اقوال صحابه و نه اقوال تابعین، چرا که صحابه آنچه را مطرح ساخته‌اند، از رسول‌الله اخذ نموده‌اند درحالی‌که در مورد تابعین این امر صادق نمی‌باشد. لذا است که علی‌رغم مدت زیادی که ابوبکر، عمر و علی با پیامبر مصاحبت داشته‌اند، ولی کم‌تر روایتی را مستقیماً از رسول‌الله نقل می‌کنند و این نیست مگر این که این جملات تماماً برگرفته شده از پیامبر بوده و تنها به واسطه‌ی ترس از دروغ بستن بر وی، نام رسول‌الله در کلمات صحابه حذف شده است؛

(۴) قیاس، در صورتی‌که نصی از قرآن یا سنت یا قول صحابه موجود نباشد. قیاس عبارت است از الحاق موضوعی که نص ندارد به موضوعی که دارای نص است، به‌واسطه‌ی علتی که جامع بین آن دو موضوع است و این در جایی است که علت حکم شناخته شده باشد و بتوان حکم را بر تمام موضوعاتی که علت بر آن‌ها منطبق است جاری کرد. به همین سبب بسیاری از قیاس، به «تفسیر نص» تعبیر کرده‌اند و این فقه، فقه تقدیری نامیده می‌شود چرا که وقایع مختلفی که واقع نشده است را تقدیر می‌کند و سپس حکم آن‌ها را به‌واسطه‌ی شناختن علت آن موضوعات بیان می‌کند؛



۵) استحسان، یعنی در صورتی که قیاس با نص یا اجماع و یا عرف در تعارض باشد و یا در یابیم قیاس در برخی از جزئیات صلاحیت ندارد؛

۶) اجماع، هر چند در وجود آن بعد از عصر صحابه تردیدهایی روا داشته شده‌اند تا آنجا که احمد بن حنبل منکر وجود اجماع بعد از عصر صحابه گردیده است؛

۷) عرف به معنای عمل مسلمانان در مواردی که نص از قرآن و سنت و یا عمل صحابه در مقابل آن نباشد. ابو زهره سپس به دو شاگرد مبرز امام ابوحنیفه، یعنی ابو یوسف (ابراهیم بن حبيب انصاری) که ۳۲ سال بعد از او زیست و محمد بن حسن شیبانی (م: ۱۸۹ هـ ق) اشاره کرده و می‌نویسد: علل اصلی رواج مذهب امام ابوحنیفه را می‌توان در کثرت شاگردان او و انتشار آن در سرزمین‌های اسلامی که دارای عرف‌های مختلف بودند و می‌توانستند با اتکا فقه او مطابق با عرف خود، حکم محل خود را تجویز نمایند، بر می‌شمرد. ضمن آن‌که باید توجه داشت این فقه بیش از پانصد سال فقه رسمی دولت عباسی بوده است، چنان‌که ابویوسف توسط هارون الرشید به‌عنوان قاضی بغداد تعیین شده بود.

۴. عوامل گسترش فقه حنفی در جهان اسلام

محمد ابو زهره درباره‌ی حوزه‌ی گسترش این مذهب فقهی می‌نویسد: مذهب حنفی در هر سرزمینی که حکومت عباسی سیطره داشته، منتشر شده است و هر جا سلطه‌ی عباسیان کم‌رنگ شده، سلطه‌ی حنفیه نیز رنگ باخته است. وی سپس به مناطق عراق، شام و ماوراءالنهر اشاره کرده و می‌نویسد «حنفیه در این مناطق مذهب رسمی و مردمی بوده است. هر چند در مناطق ترکستان و ماوراءالنهر، فقه شافعی نیز در میان مردم شیوع داشته است. مذهب حنفی در مصر و مغرب حوزه‌ی نفوذ مردمی نداشته است (ابوزهره، ۱۳۹۳: ۱/۴۵۹). ابوحنیفه دارای دو شخصیت است، یکی امامت در فقه که مذهب حنفیه‌ی فقهی به آن منسوب است و دیگری امامت در



اصول عقاید و مباحث کلامی. وی در اصول عقاید، از مرجئه به حساب می‌آمده و بنا به گفته‌ی اشعری پیروان وی را حنفیه می‌نامیده‌اند.

رفتار سیاسی امام ابوحنیفه در تعامل با حکومت و مخالفان

جناب ابوحنیفه^(رح) با این که در دانش فقه و کلام دارای اصول و مبانی، مکتب اختصاصی و مشخص می‌باشد که بررسی مبانی فقهی و کلامی ایشان، خارج از ظرفیت این مقاله است؛ ولی رابطه‌ی علمی، عاطفی و سیاسی ابوحنیفه با اهل بیت^(علیهم‌السلام) به خصوص امام صادق^(ع) از مسائلی است که نیازمند تحقیق و بررسی بیش‌تر است که عناوین زیر مورد تحلیل و بررسی قرار می‌گیرد:

۱. موضع سیاسی امام ابوحنیفه در قیام زید شهید و ابراهیم حسنی

درباره‌ی رابطه‌ی امام ابوحنیفه با زیدیه، باید گفت که همکاری صمیمانه‌ی او با زید بن علی و ابراهیم حسنی بهترین گواه بر حسن روابط است، تا آنجا که محمد بن جعفر دیباج، فرزند امام صادق^(ع) و یکی از امامان زیدی ضمن ستایش از ابوحنیفه، عمل او در یاری زید را دلیل مودت و دوستی او با اهل بیت می‌داند. در جریان قیام زید بن علی در سال‌های ۱۲۱-۱۲۲ هجری قمری، ابوحنیفه پنهانی او را یاری نمود و مال و جنگ‌افزار در اختیارش قرارداد. هنگامی که یزید بن عمر بن هبیره در ۱۲۹ هجری قمری از جانب مروان دوم به فرمانروایی عراق منصوب شد، ابوحنیفه را به تصدی قضا و به روایتی، به نظارت بر بیت‌المال فراخواند و ابوحنیفه با وجود فشاری که ابن هبیره بر او وارد آورد، از پذیرش پیشنهاد او سرباز زد. افزایش فشار از جانب ابن هبیره بر امام ابوحنیفه، او را ناچار ساخت تا کوفه را ترک گفته، به مکه برود و دو سال بازممانده از سلطه‌ی امویان را در آنجا به سر برد. در پی پیروزی عباسیان و به خلافت رسیدن سفاح، امام ابوحنیفه به کوفه مراجعت کرد؛ ولی با به‌کارستن حيله‌ای لفظی از بیعت کردن با سفاح طفره رفت. برخی از نویسندگان مسلم دانسته‌اند که ابوحنیفه خلافت عباسیان را منکر بود و هرگز با

سفاح و منصور بیعت ننمود. مخالفت خاموش ابوحنیفه، زمانی آشکار شد که در ۱۴۵ هجری قمری ابراهیم بن عبدالله حسنی از امامان زیدی در بصره بر ضد خلافت منصور قیام کرد و ابوحنیفه نفوذ خود را در تایید این قیام به کار گرفت. او مردم را به یاری ابراهیم ترغیب می‌کرد و در نامه‌ای از ابراهیم دعوت کرد تا به کوفه بیاید و از یاری بیش‌تر وی برخوردار گردد. با وجود این که قیام ابراهیم به‌زودی سرکوب شد و منصور با یاران او به خشونت رفتار کرد؛ ولی رجال پرنفوذ همچون ابوحنیفه و یار همفکرش مسعر بن کدام از تعرض مصون ماندند. از جمله رخدادهای سال‌های پایانی عمر ابوحنیفه، عرضه‌ی منصب قضا از طرف منصور به وی و در پی نپذیرفتن آن، پیشنهاد نظارت بر ساختمان شهر بغداد است که در منابع به گونه‌های مختلف دیده شده است. در ۱۴۸ هجری قمری به دنبال قیام حسان بن مجالد خارجی در نزدیکی موصل، منصور که از موصلیان به خشم آمده بود، ابوحنیفه و دو فقیه دیگر از کوفیان را احضار کرد تا بر نقض عهدنامه‌ی سابق خلیفه با موصلیان مهر تأیید نهاده او را در سرکوب ایشان بر صواب شمارند؛ ولی ابوحنیفه رأی بر خلاف میل خلیفه ابراز داشت و خلیفه ناچار شد که عهدنامه‌ی مزبور را پابرجا شمارد. در آخرین روزهای زندگانی ابوحنیفه، منصور او را به بغداد فراخواند و به دلیلی که به‌صورت دقیق روشن نیست، به حبس افکند و ابوحنیفه پس از روزی چند در حبس در گذشت. زفرین هذیل بر آن بود که ابوحنیفه را در زندان زهر خورانید. پیکر ابوحنیفه، پس از آن که حسن بن عماره بجلی، محدث کوفی بر آن نماز گزارد، در مقبره‌ی خیزران بغداد مدفون گردید (خمینی، ۱۳۹۳: ۵۹۲/۱).

۲. ارتباط امام ابوحنیفه با امام باقر^(ع) و امام صادق

جناب ابوحنیفه هم عصر امام باقر^(ع) و امام صادق^(ع) بوده است. امام باقر^(ع) در اکثر منابع شیعی و سنی به‌عنوان استاد ابوحنیفه مطرح شده است. روایات وی از امام باقر^(ع) در مواردی از مسانید وی و همچنین کتاب الاثار تألیف قاضی ابویوسف

والاثار تألیف، محمد بن حسین، قابل ملاحظه است که در سطرهای بعدی بحث خواهد شد.

استاد محمد ابو زهره می نویسد: و ابوحنیفه کان یروی عنه کثیراً و آقرأ کتاب الاثار لأبی یوسف و الاثار لمحمد الحسین فانک واجد فیهما روایه اُبی حنیفه عن جعفر بن محمد فی مواضع لیست قلیله (ابوزهره، ۲۸/۱). ابوحنیفه روایات زیادی را از امام باقر^(ع) روایت نموده است، البته باید در نظر داشت که ابوحنیفه در فرصت‌های حضور خود در مدینه، از محضر امام باقر و امام صادق^(ع) بهره‌های علمی گرفته و روایات ایشان در منابع اهل سنت موجود است. در کتاب «الاثار» تألیف قاضی ابویوسف شاگرد بلاواسطه‌ی ابوحنیفه دیده می‌شود، به‌عنوان نمونه چند روایتی که ابوحنیفه بدون واسطه از امام باقر روایت نموده است، تقدیم می‌گردد. احادیثی که جناب ابوحنیفه از امام باقر^(ع) روایت نموده هم در فقه عبادات است هم و فقه معاملات»، علمای اهل سنت در منابع متعددی از رابطه‌ی استادی و شاگردی جناب ابوحنیفه با امام صادق^(ع) پرده برداشته‌اند. این رابطه‌ی علمی را به‌عنوان یک حقیقت پذیرفته‌اند که به‌عنوان نمونه چند مورد بیان می‌گردد:

آلوسی محمود شکری، در کتاب «مختصر تحفه‌ی اثنا عشریه» می‌نویسد: هذا ابو حنیفه (رضی الله تعالی عنه) و هو بین اهل السنه کان یفتخر و یقول بافصح لسان: لولا السنتان لهلک النعمان، یرید السنتین اللتین صحب فیهما لاخذ العلم الامام جعفر الصادق (رضی الله تعالی عنه) و قد قال غیر واحد انه اخذ العلم و الطریقه من هذا و من ابیه الامام محمد الباقر و من عمه زید بن علی بن الحسین (رضی الله تعالی عنهم)؛ این ابوحنیفه است که در بین اهل سنت بوده و دائم افتخار می‌کرد و با زبان فصیح می‌گفت: اگر آن دو سال نبود، هلاک می‌شدم. مقصود (ابوحنیفه) دو سالی است که در طول آن از امام جعفر صادق^(علیه‌السلام) کسب علم نموده است و به تحقیق چندین نفر گفته‌اند که او علم و طریقت را از امام صادق^(علیه‌السلام) و از پدرش امام باقر^(علیه‌السلام) و از عمویش زید بن علی بن حسین رضوان خدا بر همه‌ی آن‌ها باد - اخذ



کرده است (آلوسی، ۱۳۷۳: ۸/۱). در حقیقت امام ابوحنیفه افتخار شاگردی سه نفر از اهل بیت را که عبارت است از امام باقر، امام صادق و زید شهید در کارنامه‌ی علمی خود دارد که منابع متعددی از محققان اهل سنت آن را بیان داشته‌اند. محمد ابوزهره از دانشمندان و محققان معاصر اهل سنت می‌نویسد: مدینه در زمان امام باقر و امام صادق و زید شهید هسته‌ی مرکزی فتوی و فقاہت بوده است، حتی که حاکم عادل عمر بن عبد العزیز دستور داد که علم اهل مدینه در سراسر جهان اسلام منتشر گردد؛ زیرا علم سنت و آثار اسلامی است. جمله‌ی «لولا السنتان لهلك النعمان» را در مورد امام صادق (علیه السلام) می‌داند و می‌گوید به احتمال این دو سال همان دو سالی است که وی از نزد ابن هبیره به حجاز مهاجرت نمود و در آنجا دو سال نزد امام صادق (ع) شاگردی کرد. برخی در این که امام ابوحنیفه شاگرد امام صادق بوده، تردید کرده و گفته‌اند به دلیل این که هر دو هم سن و سال بوده‌اند، نمی‌توان گفت امام ابوحنیفه شاگرد امام صادق بوده است. از طرف دیگر، در زمان حیات امام صادق، امام ابوحنیفه فتوا می‌داده است. پس باید گفت ابوحنیفه از کسی درس فرا گرفته که از او بزرگ‌تر بوده؛ محمد بن الحسن شیبانی و عبدالحی لکنوی از فقهای حنفی، در کتاب الجامع الضعیر، از این شبهه پاسخ داده، مسلم این است که امام ابوحنیفه در محضر امام صادق شاگردی کرده است و علمای رجال و تراجم در ذکر معرفی امام صادق، از شاگردان او مالک بن انس، سفیان ثوری و سفیان بن عیینه و امام ابوحنیفه را ذکر کرده‌اند و ملاعلی قاری در کتاب طبقاتش از جمله اساتید امام ابوحنیفه، امام صادق را ذکر کرده و اضافه کرده است که امام صادق از اهل مدینه و از مشایخ ابوحنیفه بود. او از جمله تابعین و از بزرگان اهل بیت به شمار می‌رفت و امام ابوحنیفه از او مسائل می‌پرسید و مناظره می‌کرد و این که هم سن و سال بودن هر دو امام، مانع شاگردی و استادی باشد، واضح است که ضرری در اخذ علوم ندارد. بسیاری اساتیدی که از نظر سن از برخی شاگردانش کم‌ترند یا هم سن و سال‌اند (شیبانی و لکنوی، بی تا: ۳۶/۱). امام ابوحنیفه از امام صادق حدیث نقل کرده است و این خود



دلیل دیگری است که ثابت می‌کند او یک زمانی شاگرد امام صادق بوده است. ابویوسف متوفی ۱۸۲ قمری، از شاگردان امام ابوحنیفه در کتاب «آثار» در حدیث شماره ۵۷۵ از پدرش و از امام ابوحنیفه و آن از امام صادق روایتی نقل کرده است (ابویوسف، بی تا: ۱/۱۲۴). این نقل حدیث جناب ابوحنیفه از امام صادق بهترین دلیل است بر وجود رابطه‌ی استادی و شاگردی بر اساس دانش رجال نقل حدیث مشایخ دلیل بر وجود رابطه‌ی علمی است.

شمس‌الدین ذهبی، در کتاب «سیر اعلام النبلا» در مورد جایگاه علمی امام صادق (ع) به نقل از امام ابوحنیفه می‌نویسد: «من فقیه‌تر از جعفر بن محمد ندیدم. هنگامی که منصور او را خواست، کسی را نیز به دنبال من فرستاد و گفت: ای اباحنیفه! همانا مردم فریفته‌ی جعفر بن محمد شده‌اند، پس مسائلی دشوار را آماده کن تا او را امتحان کنی. ابوحنیفه می‌گوید: من چهل مسأله را آماده کردم. منصور در «حیره» بود من بر او وارد شده و مشاهده نمودم که جعفر بن محمد در طرف راست او نشسته است. او را که دیدم هیبتش مرا گرفت، به حدی که هرگز از منصور چنین هیبتی در دل نداشتم. بر او سلام کردم. او با دست اشاره کرد که بنشینم و من نشستم. آنگاه منصور رو به امام صادق (علیه السلام) کرد و گفت: ای اباعبدالله! این ابوحنیفه است. حضرت فرمود: آری... سپس رو به من کرده و گفت: ای اباحنیفه! سؤال‌هایت را از اباعبدالله جعفر صادق (علیه السلام) بپرس. من شروع به سؤال نمودم و او نیز جواب می‌داد و می‌فرمود: شما چنین می‌گویید و اهل مدینه چنین می‌گویند و ما چنین می‌گوییم. چه بسا ما آن‌ها را متابعت می‌کنیم و چه بسا مخالفت می‌نماییم. ابوحنیفه می‌گوید: من تا چهل مسأله را از آن حضرت سؤال کردم و ایشان به همین نحو پاسخ داد و آیا برای ما روایت نکرده‌اند که داناترین مردم کسی است که به نظرات مختلف مردم داناتر باشد (ذهبی، ۱۴۰۵ق، ۱۹۸۵م: ۶/۲۵۷).

ابونعیم اصفهانی می‌نویسد: «علمای اسلام با همه‌ی اختلاف طوایفشان، بر امری همانند فضیلت و علم امام صادق (علیه السلام) اجماع نکرده‌اند. از امامان اهل سنت، آنان

که معاصر ایشان بودند، همگی از او اخذ علم نموده‌اند. مالک و کسانی که در طبقه‌ی او بوده‌اند، همانند: سفیان بن عیینه و سفیان ثوری و بسیاری دیگر از علما، از او علم فراگرفتند. ابوحنیفه با این که تقریباً هم سنّ او بوده است، از محضر او استفاده نموده و او را اعلم مردم دانسته است؛ زیرا آن حضرت داناترین مردم نسبت به نظرات مختلف آنان بود و نیز جماعت بسیاری از تابعین از آن جمله: یحیی بن سعید انصاری، ایوب سختیانی، ابان بن تغلب، ابو عمرو بن علاء و بسیاری از امامان تابعین در فقه و حدیث، از او علم و حدیث فراگرفته‌اند (ابو نعیم اصفهانی، ۱۴۰۹: ۱۹۸/۳).

همچنین استاد محمد ابوزهره از محقق معاصر اهل سنت می‌نویسد: امام صادق دانشمندترین مردم در حوزه‌ی علوم اسلامی و دیدگاه فرق و مذاهب بوده است. ابوحنیفه چهل مسأله‌ی فقهی را از امام صادق سؤال نمود. ایشان پاسخ سؤال‌ها را بر مبنای آرای همه‌ی مذاهب فقهی رایج بیان نمود. ایشان در جای دیگر می‌نویسد:

مأجمع علماء الاسلام علی اختلاف طوائفهم فی أمر، کما أجمعوا علی فضل الامام الصادق وعلمه (ابوزهره، ۱۴۲۵: ۵۹/۱). همچنین استاد محمد ابوزهره در جای دیگر می‌نویسد: امام صادق (علیه‌السلام) علم فیزیک و شیمی را تدریس، و لذا جابر بن حیان شاگردش، از او رساله‌هایی را نقل کرد و ابن خلکان به آن رساله‌ها در «وفیات الاعیان» اشاره نموده است و همچنین تمام علوم را که در عصرش شایع بود، تدریس کرده است... بالاتر از این علوم، امام صادق (علیه‌السلام) آگاهی و علم به اخلاق و موجبات فساد آن داشته و این علم به جهت اشراق و معنویت روح و کثرت تجارب و التزام طریق حق به او داده شده است (ابوزهره، ۱۳۹۳: ۲). امامان اهل سنت، کسانی که معاصر او (امام صادق) (سلام‌الله‌علیه) بوده‌اند، از او استقبال کرده و

علم را از او گرفته‌اند. مالک و هم طبقه‌های او (از نظر زمانی) مانند: سفیان بن عیینه، سفیان ثوری و مانند این‌ها بسیار زیاد هستند. ابوحنیفه نیز از او علم کسب کرده در حالی که سن‌شان نزدیک به هم بود و او را عالم‌ترین مردم می‌دانست چرا که او از عالم‌ترین مردم به اختلافات دیگران بود و گروه زیادی از تابعین نیز از آن



حضرت روایت نقل کرده من جمله: یحیی بن سعید انصاری و ایوب سختیانی و ابان بن تغلب و ابوعمر و بن علاء و غیر از اینان از بزرگان تابعین در فقه و حدیث را می‌توان نام برد. رفت و آمد مالک نزد امام صادق (سلام‌الله‌علیه) و علم‌آموزی از ایشان، مورد اتفاق اهل سنت است (ابو نعیم اصفهانی، ۱۴۰۹: ۳-۱۹۹).

خیرالدین زرکلی در کتاب الاعلام می‌نویسد: جعفر بن محمد الباقر بن علی زین العابدین بن الحسین السبط، الهاشمی القرشی، ابو عبدالله، الملقب بالصادق: سادس الائمة الاثنی عشر عند الامامیه کان من اجلاء التابعین وله منزلة رفیعه فی العلم اخذ عنه جماعه، منهم الامامان ابوحنیفه و مالک و لقب بالصادق لانه لم يعرف عنه الکذب قط له اخبار مع الخلفاء من بنی العباس و کان جریئا علیهم صداع بالحق (زرکلی، ۱۹۸۰: ۱۲۶/۲). جعفر بن محمد باقر بن علی زین العابدین بن حسین نوه رسول خدا (ص) از بنی هاشم و قبیله‌ی قریش بود. کنیه‌اش اباعبدالله و لقبش صادق و ششمین امام از ائمه‌ی دوازده‌گانه‌ی شیعیان است. او از بزرگان تابعین به شمار می‌رود و در علم و دانش دارای منزلتی رفیع است و جماعت زیادی از او کسب علم کرده‌اند که از جمله‌ی آنها دو نفر از پیشوایان اهل تسنن امام ابوحنیفه و امام مالک هستند و لقبش صادق است. به خاطر این که هرگز کسی از او کذب نشنیده است و در خبرهای مربوط به او آمده است که وی برای اعتلای حق پیوسته علیه خلفای بنی‌عباس در ستیز بوده به مبارزه پرداخته است. جناب ابوحنیفه به احادیث منقول اهل بیت به راحتی اعتماد می‌کند و حتا در پی بررسی سلسله‌سندی آنها بر نمی‌آید. ابوزهره در جای دیگر چنین می‌نویسد: فائمة السنه الذین عاصروه تلقوا عنه و اخذوا، اخذ عنه المالک رضی الله عنه، و اخذ عنه طبقه مالک، کسفیان بن عیینه و سفیان الثوری، و غیرهم کثیر و اخذ عنه ابو حنیفه مع تقاربهما فی السن، و اعتبره اعلم اهل الناس، لانه اعلم الناس باختلاف الناس، و قد تلقی علیه روایه الحدیث طائفه کبیره من التابعین، منهم یحیی بن سعید الانصاری و ایوب سختیانی و ابان بن تغلب و ابو عمرو بن العلاء و غیرهم من ائمة التابعین فی الفقه

والحدیث (ابوزهره، ۱۴۲۵: ۶۶/۱)؛ امامان اهل سنت، کسانی که معاصر او (امام صادق) بوده‌اند، از او استقبال کرده و علم را از او گرفته‌اند. مالک و هم طبقه‌های او (از نظر زمانی) مانند: سفیان بن عیینه و سفیان ثوری و مانند این‌ها بسیار زیاد هستند. ابوحنیفه نیز از او علم کسب کرده در حالی که سن‌شان نزدیک به هم بود و او را عالم‌ترین مردم می‌دانست چرا که او از عالم‌ترین مردم به اختلافات دیگران بود و گروه زیادی از تابعین نیز از آن حضرت روایت نقل کرده من جمله: یحیی بن سعید انصاری و ایوب سختیانی و ابان بن تغلب و ابو عمرو بن علاء و غیر از اینان از بزرگان تابعین در فقه و حدیث.

عبدالحلیم جندی، استاد و محقق بزرگ معاصر اهل سنت می‌نویسد: فلقد تتلمذ ابوحنیفه و مالک للامام الصادق، و تاثر کثیرا به، سواء فی الفقه او فی الطریقه و مالک شیخ الشافعی، الشافعی یدل الی ابناء النبی باسباب من العلم والدم و قد تتلمذ له احمد بن حنبل سنوات عشره فهؤلاء ائمه اهل السنه الاربعه، تلامیذ مباشرین او غیر مباشرین للامام الصادق (جندی، ۱۹۷۹: ۳/۱). ابوحنیفه و مالک بن انس شاگرد امام صادق (سلام‌الله‌علیه) بودند و چه در فقه و چه در طریقت بسیار تحت تاثیر ایشان بودند و مالک، استاد شافعی است و شافعی (مردم را) به فرزندان پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم) رهنمون می‌ساخت که با آنان ارتباط خانوادگی (وصلت فامیلی) برقرار کنند و از علم آنان بهره بگیرند. احمد بن حنبل ده سال از او آموخت. این‌ها امامان چهارگانه‌ی اهل سنت هستند که دانش آموختگان مستقیم و غیر مستقیم امام صادق (سلام‌الله‌علیه) بودند.

رابطه امام صادق و امام ابوحنیفه در منابع امامیه

اسد حیدر در کتاب: «الامام الصاق والمذاهب الاربعه» رابطه‌ی ابوحنیفه با امام صادق^(ع) را چنین بیان می‌دارد:

امام ابوحنیفه با امام صادق (علیه السلام) روابط بسیار خوب داشت و بسیاری از مسائلی را از او می‌پرسید و در برخوردها نهایت ادب و احترام را رعایت می‌کرد و همواره خطاب او به امام این بود: ای فرزند رسول خدا^(ص) فدایت گردم. از جناب ابوحنیفه روایت شده است که در مورد امام صادق^(ع) می‌گفت: «در علم و عبادت و پرهیزگاری برتر از جعفر بن محمد^(ع) هیچ چشم حسی ندیده، هیچ گوشی نشنیده و به قلب هیچ بشری خطور نکرده است» (اسد حیدر، بی‌تا: ۵۵/۱). برخی روایات حکایت از روابط دوستانه بین امام ابوحنیفه و امام صادق^(ع) دارد در مورد تعداد شاگردان امام صادق علما اجماع دارند که حدود چهار هزار نفر از تمام نقاط جهان اسلام به رغم اختلاف مذهبی در محضر امام مشرف می‌شدند و افتخار شاگردی امام را دارند. برخی گفته شاگردان ثقه‌ی امام چهار هزار نفر است. لازم است که چهره‌های شاخص شاگردان امام فقط نام گرفته شود، بدون معرفی تفصیلی مانند ابوحنیفه (نعمان بن ثابت) و مالک بن انس فقط کسانی را معرفی می‌کنیم که شهرت علمی دارند. اصحاب صحاح مانند بخاری، مسلم و ترمذی و اصحاب سنن از آن‌ها روایت نقل نموده‌اند و خود شان رئیس مذهب شدند مانند ابی حنیفه (نعمان بن ثابت، متوفی ۱۵۰) موسس مذهب حنفی که منسوب به ایشان است. جملات مشهور ایشان است که اعلام نمود «ما رأیت أعلم من جعفر بن محمد» .. و همچنین گفت: «لولا السستان لهلك النعمان» روابط متفرقه در کوفه و مدینه با امام صادق داشت مدت دو سال متوالی و متصل محضر علمی امام صادق را درک نموده که این توفیق حضور به اعتراف خودش باعث نجات از هلاکت شده است (اسد حیدر، بی‌تا: ۷۲/۱).

دومین شاگرد برجسته‌ی مکتب امام صادق در میان اهل سنت مالک بن انس (متوفی ۱۷۹ق) رئیس مذهب مالکی است و روابط محکم و وثیق با امام صادق داشت. روایاتی را از امام صادق^(ع) نقل نموده است، جمله ایشان در فضیلت امام صادق معروف است «ما رأیت عین أفضل من جعفر بن محمد». سومین چهره‌ی شاخص علمی مدرسه‌ی امام صادق در جامعه‌ی اهل سفیان ثوری (متوفی ۱۶۱ق،



است. ایشان از روسای مذاهب و راویان احادیث از پیشگامان فقه مذاهب اهل سنت است. مذهب وی تا بعد از قرن چهارم پیرو داشت و اهل سنت بر اساس فقه سفیان ثوری عمل می‌کردند. ایشان روابط خاصی با امام صادق داشت. در زمینه‌ی حدیث آداب و سنن و اخلاق روایاتی از امام صادق نقل نموده است. سفیان بن عیینة (متوفی سنه ۱۹۸ هـ) و المدفون بالحجون و هو من رؤساء المذاهب البائده و غیر هؤلاء من حملة الحدیث و اعلام الأمة و لا يتسع المجال لذكرهم الآن و نکتفی بذكر البعض منهم فی عرض موجز و هم (اسد حیدر، بی تا: ۱/۷۳).

در منابع شیعه و سنی آمده است که امام ابوحنیفه بسیار تحت تأثیر شخصیت و مقام علمی امام صادق^(ع) بوده است. حسین بن زیاد روایت کرده که شنیدم از امام ابوحنیفه سؤال شد: فقیه‌ترین کسی که دیدی چه کسی بوده است؟ وی گفت: جعفر بن محمد. علاوه بر منابع شیعی، بسیاری از منابع اهل سنت نیز امام صادق^(ع) را از استادان جناب ابوحنیفه می‌دانند (شیخ طوسی، ۱۳۷۳: ۱/۳۱۵).

علامه‌ی مجلسی در بحار الانوار نقل می‌کند. در یکی از روایاتی که حاکی از احترام و ارادت جناب ابوحنیفه به امام صادق^(ع) است، آمده است: ابوحنیفه به در منزل امام صادق^(ع) آمد. امام از خانه خارج شد، در حالی که به عصا تکیه داده بود. امام ابوحنیفه به حضرت گفت: ای اباعبدالله، این عصا چیست؟ سن و سال شما اقتضا ندارد که به عصا نیاز داشته باشید. امام صادق فرمود: بلی، اما این عصای رسول خدا^(ص) است و می‌خواهم به آن تبرک بجویم. امام ابوحنیفه گفت: اگر می‌دانستم که این عصای رسول خدا^(ص) است، بلند می‌شدم و آن را می‌بوسیدم. امام فرمود: سبحان الله! و آرنج امام ابوحنیفه را کشید و فرمود: ای نعمان! تو می‌دانی که این [موی من] از موی رسول خدا^(ص) و این [پوست من] از پوست رسول خدا^(ص) است، پس چرا نبوسیدی؟ امام ابوحنیفه خم شد تا دست امام را ببوسد و دست خود را از آستینش بیرون کشید، دست امام را فشار داد و وارد منزل امام شد (مجلسی، ۱۴۰۲: ۱۰/۲۲۲).



فهرست منابع

۱. ابوزهره، محمد. (۱۴۲۵). الامام الصادق حياته و عصره آراوه و فقهه. قاهره: دارالفكر العربى.
۲. ابوزهره، محمد. تاريخ مذاهب اسلامى.
۳. ابويوسف، يعقوب بن ابراهيم. الاثار. بيروت: انتشارات دار الكتب العلميه. بى تا.
۴. اصفهانى، ابونعيم. (۱۴۰۹). حليه الاولياء. بيروت: دار الكتب العلميه.
۵. آلوسى، محمود شكرى. (۱۴۱۵). مختصر تحفه اثنا عشرية. قاهره: دار النشر المطبعه السلفيه.
۶. پاكٲچى، احمد. دايرة المعارف بزرگ اسلامى، ج ۹.
۷. الجندى، عبدالحليم. (۱۳۹۷). يشرف على إصدارها محمد توفيق عويضة. الامام الصادق: انتشارات جمهورية مصر العربية المجلس الأعلى للشئون الإسلامية القاهرة.
۸. حيدر، شيخ اسد. الامام الصادق و المذاهب الاربعه. دار التعارف.
۹. خمينى، سيد حسن. (۱۳۹۳). فرهنگ جامع فرق اسلامى. تهران: انتشارات اطلاعات.
۱۰. دمشقى، خيرالدين بن محمود بن محمد زركلى. (۱۹۸۰). الأعلام: قاموس تراجم لأشهر الرجال و النساء من العرب و المستعربين و المستشرقين دار العلم للملايين. بيروت.
۱۱. شمس الدين، الذهبى. (۱۴۰۵). سيراعلام النبلا: انتشارات موسسه الرساله.
۱۲. شيبانى، محمد بن الحسن و لكنوى، عبد الحى. الجا مع الصغير مع شرحه النافع الكبير: كراچى: اداره قرآن و علوم اسلاميه.
۱۳. طوسى، محمد بن حسن. (۱۳۷۳). رجال شيخ طوسى. قم: انتشارات جامعهى مدرسين.
۱۴. لكنوى، عبدالحى. (۱۴۱۱). الجامع الصغير، پاكستان. اداره القرآن و العلوم الاسلاميه.
۱۵. مجلسى، محمد باقر. (۱۴۰۲). بحار الانوار. بيروت: موسسه الوفا.



Scientific relations between Imam Sadiq (AS) and Imam Abu Hanifa (RA)

Abstract

The relationship between Imam Jafar Sadiq (a.s.) and Imam Abu Hanifah (r.a.), who is one of the leaders of the Imami and Hanafi religions, is one of the important and significant topics for the Islamic world and the Islamic Ummah. In this article, the scientific and emotional relationship between Imam Abu Hanifa and Imam Jafar Sadiq is examined. Imam Abu Hanifa was one of the contemporaries of Imam Baqir and Imam Sadiq (a.s.) and was present in the academic circles of Imam Baqir and Imam Sadiq. He is also considered one of the companions of Imam Sadiq (a.s.). In the Sunni sources of narration and hadith, there are traditions that Abu Hanifa has narrated from Imam Sadiq and Imam Baqir, in addition to that, he has two years of honor as a disciple of Imam Sadiq, which is a two-year presence in Madinah and the apprenticeship of the Imams of Ahl al-Bayt (AS) in Sunni sources as a point. His strength and honor have been mentioned. In this article, an attempt is made to investigate, explain and analyze the scientific, emotional and political relations of Mr. Abu Hanifah with the Ahl al-Bayt (peace be upon him), especially Imam Sadiq, using reliable and documented sources of the parties. The explanation of this scientific and emotional relationship is of serious importance for the convergence of the Islamic Ummah, the consolidation of the foundations of Islamic solidarity and religious brotherhood.

Keywords: Imam Jafar Sadiq, Imam Abu Hanifah, scientific relationship, Islamic jurisprudence, ijihad method.



Jurisprudential-psychological approach of the interference of the surrounding people in the life of couples

Siddiqa Mohaghegh, Seyed Ali Mousavi and Fatemeh Sharifi

Abstract

One of the problems faced by families and especially couples today is the interference of the people around them in their decisions and life affairs, this issue is more important in newly formed families. Considering the formation of a new style of life, this style requires the management of family boundaries for prosperity and excellence; Therefore, the purpose of this article is to investigate the jurisprudential-psychological involvement of the surrounding people in the life of couples and its dos and don'ts, which has been addressed in a descriptive-analytical way. The results of the research showed: the interference of the people around, which today has a share in the collapse of the couple's life, may be motivated by curiosity, jealousy, hatred, and in the form of surveillance and violation of privacy. The primary ruling is non-interference and its prohibition. This ruling can be proven by the principle of non-wilayat and non-dominance over others, and other reasons such as verses of the Qur'an, hadiths, and the way of intellectual's support non-interference. In some cases, God has delegated His guardianship to His servants and is exempted from non-interference; For example, advice and benevolence, judgment, reforming one's character, enjoining the good and forbidding the evil, which are allowed to interfere in these issues.

Keywords: involvement of others, couples, jurisprudential analysis, psychological



A comparative study of judgment of women from the perspective of Imamiya and Sunni jurisprudence and the effective laws of Afghanistan

Dr. Seyed Aminullah Razmjo

Abstract:

Presence in the community and holding government positions for women is one of the issues that have been discussed among old and new jurists, and some of them are trying to prove that women do not have the right to hold the position of judge with Quranic, narrative and other jurisprudential reasons. The wisdom for the ambivalence of the jurists' point of view is the lack of clarity in the inferential sources of Sharia rulings regarding the permissibility or nonpermissibility of women's judgment. The claimants of the inadmissibility of women's judgment have said by interpreting and justifying the verses of Quran related to the issue. The interpretation of a verse prevents women from being entrusted with the administration of community affairs and judgment. Based on this verse and other verses, they have generalized the guardianship of men over women and extended it to all aspects of social, political and economic life. Therefore, holding the position of judge for women is against the provisions of the verse. But some of the old jurisprudents and more than the new jurisprudents, especially the Hanafi jurisprudents, do not consider the wisdoms given for not allowing women to hold the office of judge to be sufficient to prove the claimant. Since there is no other specific wisdom for this claim, using general arguments that include all members of the society, they say that women, like men, can obtain any position that they are qualified and capable of doing, and be placed in that position. The effective laws of Afghanistan state this issue clearly. According to the laws, all nationals of the country, if they have the necessary scientific ability and expertise, can be placed in any government position, and there is no difference between men and women in this matter.

Keyword: Judgment, conditions of a judge, women's judgment, Shia jurisprudence, Sunni jurisprudence, the constitution and applicable laws.



The comparative study of the social and political status of women in the thoughts of Ayatollah Sheikh Mohammad Isaac Fayaz and Ayatollah Sheikh Mohammad Asif Mohseni

Abstract:

This research deals with the social and political status of women in the thought of Ayatollah Fayaz and Ayatollah Mohseni in a comparative way with the library method. In general there are three theories about women's rights in the Islamic world, extreme, partial and moderate and the two mentioned jurists tend towards the third. In general, Ayatollah fayaz and Ayatollah Mohseni believe that by maintaining modesty, chastity and obtaining the consent of the husband (if having a husband) any legitimate activity that men are allowed to do in the society, women are also allowed to do them. Major disputes in the political and social arena are limited only to the issue of authority, judgment and political leadership. According to the principles of Ayatollah fayaz and Ayatollah mohseni's thinking, the principle equality in the development of men and women, the principle of sharing duties and rulings between men and women when there is doubt about being assigned to a particular sex, the principle of abahah where the prohibition by sharia does not exist according to text and appearance, they have accepted the inauthenticity of fatwa and consensus and not paying attention to weak news and have mentioned it in their works. Both jurists believe that there is no definitive proof from the shariah that prohibits women from judging, authority and political leadership. The narrations argued by the opponents are weak, the verse " Rajal Qawamun Ali- Nisa" is based on the authority of authority related to family issues, and the consensus and reputation of the fatwa are not valid. As a result, Ayatollah fayaz does not consider any difference between men and women in other social and political matters, except for the political leadership in religious government ; but Ayatollah mohseni does not consider it permissible for women to be political leaders and judges due to jurisprudence .

Keywords: Rights, judgments, authority, political and social status.

Islamic political system in the thoughts of Ayatollah Mohseni

Mohammad Ali Akhlaqi (Ph.D. student)

Abstract:

Ayatollah Mohseni's political thought is based on his philosophical and theological discussions. He has raised issues related to the political system of Islam in numerous works. The book "Tawza-ul Masael Seyasi" and some of his other works contain the important points of his view on the political system of Islam and its related issues.

The most important issues related to the political system of Islam, which have been collected and analyzed and categorized in this article, are: the necessity and need of society for a political system based on epistemology and relying on human wisdom. The sources of legislation in religious government, the attributes of rulers of the Islamic system, the duties and responsibilities of religious government are other topics that have been discussed using verses of Quran. The structure and organization of the religious government, brotherhood and brotherhood as the basis of strengthening the Islamic political system and the position of women in the Islamic political system, among other important components, have been discussed and investigated. The link between religion and politics and Islam's relationship with freedom, democracy and human rights and finally the plagues and harms of the Islamic political system are explained with a religious and rational approach and a series of questions have been answered in this context.

Keywords: government, religious government, political system, Islam, Ayatollah Mohseni.



The role of Islamic rules in the situational prevention of crime

Abdul Karim Eskandari

Abstract

Criminal policy uses several tools to advance its goal. One of these tools is the use of conditional and mandatory sentences in order to neutralize the contexts, opportunities and situations that cause crime. Status rulings such as the conditions governing contracts and their regulation, guardianship or guardianship in order to protect victims, validity or invalidity of guardianship; Supporting the potential and helpless victims can prevent and make it difficult to commit crimes, especially crimes against property. In addition to statutory rules, mandatory rules, such as enjoining what is good and forbidding what is evil, maintaining the hijab, respecting the rights of neighbors and legitimate defense, supervise the purpose of the crime and are enacted to protect the victims. Changing the traumatic situation, not being alone with strangers, observing Islamic standards in socializing, controlling and destroying the instruments of crime, banning the keeping and reading of stray books, banning jobs that lead to corruption, are among the other manifestations of mandatory rulings that aim to eliminate Criminal grounds and opportunities are predicted in the criminal policy of Islam. Adhering to judicial etiquette, such as the impartiality of the judge, public proceedings, and not issuing verdicts when angry, hungry, sleepless, sad, restless, etc.; Among other rules, it is mandatory that will prevent the judge from slipping and making a mistake, and therefore, it plays a valuable role in preventing the situation and denying the opportunity to commit a crime.

Keywords: situational prevention, situational orders, mandatory orders, conditions and support.

Table of Contents

The role of Islamic rules in the situational prevention of crim	۱۸۴
Islamic political system in the thoughts of Ayatollah Mohseni.....	۱۸۳
The comparative study of the social and political status of women in the thoughts of Ayatollah Sheikh Mohammad Isaac Fayaz and Ayatollah Sheikh Mohammad Asif Mohseni.....	۱۸۲
A comparative study of judgment of women from the perspective of Imamiya and Sunni jurisprudence and the effective laws of Afghanistan.....	۱۸۱
Jurisprudential-psychological approach of the interference of the surrounding people in the life of couples.....	۱۸۰
Scientific relations between Imam Sadiq (AS) and Imam Abu Hanifa (RA)	۱۷۹