



فصلنامه علمی - تخصصی پاسخ

سال دهم، شماره سی و هفتم، بهار ۱۴۰۴

صاحب امتیاز: مرکز مطالعات و پاسخ‌گویی به شبهات (حوزه‌های علمیه)

مدیر مسئول: محمدباقر پورامینی

سر دبیر: حمید کریمی

مدیر اجرایی: نیما خوارزمی

ویراستار: محمدکاظم حسینی کوهساری

صفحه‌آرا: سجاد ناصری

هیئت تحریریه (به ترتیب حروف الفبا)

محمود امیریان: استادیار دانشگاه ملایر

ابوالحسن بکتاش: فاضل حوزوی، مدیر گروه سیاست و جامعه مرکز مطالعات و پاسخ‌گویی به شبهات

امیرعلی حسنلو: فاضل حوزوی، مدیر گروه تاریخ و سیره مرکز مطالعات و پاسخ‌گویی به شبهات

نصرالله درویشی: فاضل حوزوی، مدیر آموزش و پژوهش مرکز مطالعات و پاسخ‌گویی به شبهات

عبدالرحیم رضاپور: فاضل حوزوی، مدیر گروه فلسفه و کلام مرکز مطالعات و پاسخ‌گویی به شبهات

عزالدین رضانژاد: استاد جامعة المصطفی ص العالمیه و حوزه علمیه قم

حسن رضا رضایی: استادیار جامعة المصطفی ص العالمیه

احمد رضا فامیل‌دردشتی: فاضل حوزوی، مدیر گروه شبهه‌شناسی مرکز مطالعات و پاسخ‌گویی به شبهات

حمید کریمی: دانشیار دانشگاه علم و صنعت ایران

حسن معلمی: دانشیار دانشگاه باقر العلوم ع

نشانی: قم: خیابان ۱۹ دی (باجک)، کوچه ۸، پلاک ۷

پست الکترونیکی: ntpasokh@gmail.com وب‌گاه: www.pasokhmag.ir

شماره ثبت وزارت فرهنگ و ارشاد: ۷۶۴۳۷

چاپ دیجیتال فام

﴿قل مطالب فصلنامه با ذکر مأخذ بلامانع است﴾

فراخوان

اساتید و محققان محترم می‌توانند با ارسال مقاله در زمینه پاسخ به شبهات در چارچوب ضوابط مربوط به فصلنامه همکاری فرمایند.



راهنمای تنظیم و ارسال مقالات

فصلنامه علمی - تخصصی پاسخ مرکز مطالعات و پاسخ‌گویی به شبهات (حوزه‌های علمیه)

ساختار کلی مقاله

الف) نحوه تدوین متن مقاله

- عنوان: عنوان مقاله گویا، رسا و ناظر به محتوای مقاله باشد.
- مشخصات نویسنده: نام و نام‌خانوادگی، رتبه علمی، تحصیلات، رشته، شماره تلفن و نشانی الکترونیکی.
- چکیده: عصاره مقاله است و باید بین ۱۰۰ تا ۱۵۰ کلمه باشد (بیان مسئله یا موضوع، قلمرو بحث، قلمرو منابع، اشاره به دستاوردها).
- واژگان کلیدی: حداقل سه واژه کلیدی که نقش محوری در متن اصلی مقاله دارند.
- مقدمه: شامل خلاصه‌ای از بیان مسئله، اهمیت موضوع، اهداف پژوهش، سؤال‌های پژوهش و پیشینه پژوهش است.
- بدنه اصلی مقاله: در سامان‌دهی بدنه اصلی مقاله لازم است به این موارد پرداخته شود: توصیف و تحلیل ماهیت، ابعاد و زوایای مسئله، نقد و ارزیابی نظریات رقیب به‌طور مستدل، تبیین نظریه پذیرفته شده، تقسیم مطالب در قالب محورهای مشخص.
- نتیجه‌گیری: شامل یافته‌های حاصل از پژوهش با اهداف در نظر گرفته شده از انجام پژوهش، مقاله و مقایسه نتایج پژوهش با یافته‌های پژوهش‌های مرتبط پیشنهاد تحقیق است.
- ارجاعات: به شیوه درون‌متنی تنظیم شود: (نام‌خانوادگی مؤلف، سال نشر، شماره جلد و صفحه)، همچنین استناد به کتب مقدس (قرآن، تورات، انجیل) به‌صورت (نام سوره: شماره آیه) و قوانین موضوعه به‌صورت (شماره ماده: شماره بند) ذکر شود. اسامی نویسندگان خارجی به فارسی نوشته شده و از زیرنویس کردن معادل انگلیسی آن‌ها خودداری شود.

۹. فهرست منابع: نام خانوادگی، نام، عنوان کتاب، (نام و نام خانوادگی مترجم، مصحح)، شماره جلد، نوبت چاپ، محل نشر: ناشر، سال انتشار.

مقاله: نام خانوادگی، نام نویسنده، عنوان مقاله، نام مترجم، نام مجله، شماره مجله، سال انتشار مقاله.

پایان نامه: نام خانوادگی، نام، عنوان پایان نامه، رشته، دانشکده، نام دانشگاه، نام کشور، سال دفاع.

۱۰. اشکال/ نمودار/ جداول: به طور جداگانه و به ترتیب از ابتدا تا انتها شماره گذاری شوند.

ب) اصول صفحه بندی و نگارش مقاله:

تعداد صفحات مقالات، حداقل ۱۰ و حداکثر ۲۵ صفحه ۳۰۰ کلمه ای و با رعایت صفحه بندی موارد زیر قابل ارزیابی است:

۱ - مقاله باید در محیط نرم افزار Microsoft office word 2007 و ویرایش های بالاتر از آن تایپ شود.

۲ - اندازه ها از حاشیه صفحه، بالای صفحه سه سانتیمتر؛ پایین صفحه ۲/۵ سانتیمتر؛ سمت چپ صفحه ۲/۵ سانتیمتر؛ سمت راست صفحه ۲/۵ سانتیمتر تنظیم گردد.

ج) نکات مهم:

- مقاله های ارسالی نباید در هیچ کتاب یا مجله دیگری چاپ شده باشند و یا به طور هم زمان برای کنفرانس ها و همایش های داخلی و خارجی ارسال شده باشند.

- مقالات دریافت شده عودت داده نمی شود.

- در این فصلنامه مقالاتی انتشار می یابد که در راستای پاسخ به شبهات نگاشته شده باشند.

- چاپ مقاله در فصلنامه منوط به تأیید داوران است و فصلنامه در ویرایش و تلخیص مقالات ارسالی آزاد است.

- نسخه word و pdf مقاله باید به پست الکترونیکی ntpasokh@gmail.com و یا از طریق پایگاه اینترنتی www.pasokhmag.ir ارسال شود.

- نامه پذیرش مقاله صرفاً پس از انجام اصلاحات مورد نظر ارزیابان توسط نویسنده، صادر خواهد شد.

- مقالات رسیده توسط سردبیر بررسی و پس از تأیید ارزیابان، برای چاپ آماده می گردد.

- مسئولیت مطالب مقالات بر عهده نویسنده یا نویسندگان آن است.

فهرست مطالب

ضرورت و اهمیت پاسخ‌گویی در حوزه‌های علمیه

آیت‌الله محمد مهدی شب زنده‌دار..... ۷

سلمان فارسی مربی یا متربی

محمود امیریان / فاطمه برمر / نیما خوارزمی..... ۱۵

بازدارندگی مجازات اعدام برای زنا از دیدگاه حقوق بشر و اسلام

محمدحسین باقری..... ۲۹

بررسی دیدگاه‌های مختلف درباره جایگاه حکم حکومتی

امیرحسین عباسی / صادق سمعی / سید رضی قادری..... ۴۵

بررسی ریشه‌های مشکلات تاریخی جوامع اسلامی؛ با تأکید بر نقد شبهات

احمد رضا دردشتی / رمضانعلی حسنی..... ۶۱

نقد شبهه ناعادلانه بودن دادرسی اطفال در ایران از نگاه حقوق بین الملل

محمد رضا قاسمی..... ۸۵

جایگاه زن در اندیشه سلفیت، حقوق بشر و اسلام

ذبیح الله مرادی..... ۱۰۷

پاسخ به پرسش‌ها و شبهات منتخب / گروه ادیان..... ۱۳۳

ضرورت و اهمیت پاسخ‌گویی در حوزه‌های علمیه*

سخنان حضرت آیت‌الله محمد مهدی شب زنده دار (مدظله‌العالی)

بسم الله الرحمن الرحيم

پاسخ‌گویی و آمادگی برای آن، در حوزه‌های علمیه از اهمیت بالایی برخوردار است از این رو در کتاب شریف احتجاج روایتی مرسل منسوب به مولایمان ابومحمد حسن بن علی الزکی العسگری علیه السلام علیه نقل می‌کند. حضرت علیه السلام می‌فرمایند: «قال أشدُّ مِنْ يُتِّمُّ الْيَتِيمَ الَّذِي انْقَطَعَ عَنْ امه و أبيه، يُتِّمُّ انْقَطَعَ عَنْ إِمَامِهِ» واژه یُتِّمُّ عبارت است از کسی که از امامش منقطع می‌گردد. کسی ممکن است پدر یا مادر یا هر دو را از دست بدهد. زندگی این شخصی که یتیم گردیده، چقدر با مشکلاتی از لحاظ روحی و احساسات، از نظر احساس غربت، از نظر اینکه برای خودش پشتوانه‌ای نمی‌بیند مواجه می‌شود، این خیلی مشکل هست. اما حضرت می‌فرماید بالاتر و شدیدتر از یتیمی اینست که انسان از امامش منقطع شود، امام او پشت پرده غیبت باشد یا اینکه در زندان باشد یا در اثر حوادث روزگار نتواند خدمت آن بزرگوار برسد «وَلَا يَقْدِرُ عَلَى الْوُصُولِ إِلَيْهِ وَ لَا يَدْرِي كَيْفَ حُكْمُهُ فِيمَا يُبْتَلَى بِهِ مِنْ شَرَائِعِ دِينِهِ». می‌داند وظیفه‌اش چیست؟ «أَلَا قَمَنْ كَانَ مِنْ شَيْعَتِنَا عَالِمًا بِعُلُومِنَا، وَ هَذَا الْجَاهِلُ بِشَرِيعَتِنَا الْمُنْقَطِعُ عَنْ مُشَاهَدَتِنَا يَتِيمٌ فِي حَجَرِهِ» کسی که از علما که

*. متن پیش‌رو برگرفته از سخنان حضرت آیت‌الله شیخ محمد مهدی شب زنده‌دار مدظله، عضو جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، دبیر شورای عالی حوزه‌های علمیه و عضو فقهای شورای نگهبان است که در مراسم اختتامیه سومین جشنواره پاسخ برتر در تاریخ ۲۵ شهریور ۱۴۰۳ شمسی در محل سالن همایش مدرسه علمیه معصومیه قم ایراد شده است.

آشنای به احکام الهی است آشنای به شریعت است، این جاهلی که از امامش منقطع است و دسترسی به امامش ندارد این عالم ملجأ و پناه این چنین انسانی می‌شود، «أَلَا فَمَنْ هَدَاهُ وَ أَرَشَدَهُ وَ عَلَّمَهُ شَرِيعَتَنَا كَانَ مَعَنَا فِي الرَّفِيقِ الْأَعْلَى» (طبرسی، الاحتجاج، جلد ۱، ص ۱۵) این پاداش عظیم، این پاداش والا برای انسانی است که پناه کسی است که خدمت امامش نمی‌تواند برسد، امروز که امام ما و مقتدای ما و عزیزتر از جان ما بقية الله الاعظم ارواحنا فداه در غیبت به سر می‌برند و ما از وصول به آن بزرگوار محروم هستیم، مراجع و علما و حوزه‌های علمیه و شما که آماده شده اید برای اینکه شبهات را گوش کنید، باید محلی باشید که شبهات به شما عرضه شود و در مقابل پاسخ‌هایی داده شود که دارای استناد صحیح و درست باشد.

در این عرصه به‌طور اختصار چند مطلب باید مورد توجه همه ما باشد:

مطلب اول: اسلام در همه ابعاد

آنچه اسلام مطرح می‌کند، این است که عرصه فعالیت این دین، تمام گستره زندگی بشر است؛ از اعماق قلب او تا مسائل اجتماعی، تا مسائل سیاسی، تا مسائل بین‌المللی، تا مسائلی که به مجموعه بشریت ارتباط دارد. اسلام در همه زمینه‌ها حرف برای گفتن دارد. آنچه که حیات انسان به آن نیازمند است، اسلام متکفل راهنمایی در تمام زمینه‌هاست. این ادعایی است که اسلام و علما در حوزه‌های علمیه دارند که اسلام به تمام معنا پاسخگوی تمام نیازهای بشریست. بنابراین بعد از این ادعا، آنچه که بر ما لازم است، این است که در تمام رشته‌های مربوطه ما باید عالم، دانشمند، مطلع از محاسن الهیه داشته باشیم و این کاریست که از دیر زمان از زمان ائمه هدی علیهم‌السلام این چنین بوده است. شما با مراجعه به رجال کشی، برخی احوالات افرادی همچون هشام بن حکم را ملاحظه می‌کنید. امام صادق علیه‌السلام افراد مختلفی، در رشته‌های مختلف پرورانده بودند که آماده پاسخگویی بودند. آن هم نه آمادگی معمولی بلکه بسیار حاضر و ماهر حتی در ادبیات.

شخص شامی خدمت امام صادق علیه‌السلام آمد و عرض کرد که شنیده‌ام شما پاسخگوی هر سؤالی، از هر علمی و از هر بابی هستید و آمده‌ام با شما بحث کنم. حضرت نفرمودند که من آمادگی ندارم یا به او جواب منفی بدهند. خیلی با روی باز پذیرفتند او را احترام کردند،



فرمودند: حاجت چیست؟ وقتی بیان حاجتش کرد، حضرت به یکی از شاگردانش فرمود: پاسخ ایشان را در این باب بده! وی گفت آقا من آمده‌ام با شما مباحثه کنم و از شما استفاده کنم. حضرت فرمودند: اگر تو بر این شاگرد من پیروز شدی؛ یعنی بر من پیروز شدی؛ یعنی ببینید چه جور تربیت شده که حضرت اطمینان دارند که او از عهده این سؤالات برخواهد آمد که این جور تضمین می‌کنند، از این روایت استفاده می‌شود علاوه بر فقهات، در باب ادب و ادبیات عرب آنچنان تسلط داشت که حضرت به او ارجاع دادند وقتی با او بحث کرد، شگفتی و اعجاب او برانگیخته شد که عجب! چه شخصیتی است، بعد عرض کرد: در فقه؟ حضرت به زراره فرمود. زراره هم آنچنان در این میدان ظهور و بروز پیدا کرد که مورد اعجاب او واقع شد. بعد گفت در کلام با هم بحث کنیم. حضرت به هشام ارجاع دادند در تمام این رشته‌هایی که او مطالبه می‌کرد، امام صادق علیه السلام فرآورده‌های این چنینی داشتند و ارجاع می‌دادند. بنابراین حوزه‌های علمیه این وظیفه خطیر را دارند که با اقتداء به ائمه هدی علیهم السلام بخصوص حوزه علمیه قم در تمام زمینه‌هایی که بشر سؤالاتی دارد و به آن نیاز دارد، پاسخگو باشد.

لزوم پاسخ به پرسش‌ها علاوه بر شبهات

بسیاری از سؤالات شبهه نیست ولی برای ازدیاد معرفت است، شبهه ندارد بلکه دنبال کسب معرفت عمیق هست، شبهه برای کسی است که در حیرت به سر می‌برد، نمی‌داند حق چیست؟ لذا سؤال می‌کند و باید پاسخ گفت. اما بسیاری از سؤالات برای ازدیاد معرفت است. کتاب علل الشرایع یک کتاب قطور و بزرگی است که بخشی از علل احکام را که از ائمه علیهم السلام سؤال شده و بیان فرموده‌اند، آورده است. بسیار هم سازنده است که انسان با توجه به حکم احکام، فلسفه احکام به عظمت اسلام و به عظمت شریعت مقدسه و عظمت باری تعالی پی ببرد که براساس علم و اساس ظرایف و دقائق حیرت‌آور جهان که هر چه علم پیشرفت می‌کند برای کسانی که اهل تحقیق و تعمیق هستند، شگفت‌آور است که یک انسان مدرسه نرفته (اُمی) که آن محیط خالی از علم و معرفت و اینها احکامی را بیان فرموده که امروز با پیشرفت‌های عظیم علمی انسان به حقانیت آنها پی می‌برد و یکی از ادله عامه بر حقانیت اسلام و نبوت آن بزرگوار همین مطالبی است که کشف می‌شود و



روشن می‌کند که آن بزرگوار با مبدأ اعلای عالم مرتبط است که جز از رهگذر وحی قابل دسترسی نیست.

مطلب دوم: پاسخ مطلوب

مسئله دوم دارای چند نکته است که باید مورد توجه قرار بگیرد:

نکته اول: هدف پاسخ مطلوب؛ مجاب شدن یا ساکت شدن؟

سؤال این است که پاسخ مطلوب چه پاسخی است؟ آیا پاسخ مطلوب این است که طرف مجاب بشود، ساکت بشود یا نه؟ با مراجعه به روایات اهل بیت علیهم‌السلام به خصوص همین روایاتی که در حوزه امام صادق علیه‌السلام رخ داده است. روشن می‌شود که پاسخ مطلوب چه پاسخی است. در یکی از مناظره‌هایی که در محضر مبارک امام صادق علیه‌السلام انجام شده و هم در کافی شریف و هم در احتجاج و هم در بعضی منابع دیگر روایت شده است می‌بینیم یک نفر دیگر خدمت امام صادق علیه‌السلام آمده و سؤالاتی دارد در آنجا مجدداً حضرت، در همان مجلس خودشان به علما و دانشمندانی که تربیت شده‌اند ارجاع می‌دهند که یکی از آنها هشام بن حکم است که اتفاقاً در این داستان نقل شده که هشام تازه مقداری محاسنش درآمده بود و یک جوانی بود بسیار کم سن و سال. اینها تربیت‌شدگان این حوزه مبارک بودند. تمام اینها چهار نفر از این عزیزان با او مباحثه کردند و به حدی اینها قوی و ماهر بودند که تعجب این فرد را باعث شدند که در پایان خدمت امام صادق عرض کرد شما می‌خواستید به من نشان بدهید چه فرآورده‌های عالی و دانشمندی تربیت کرده‌اید که خودتان متصدی جواب نشدید و به او ارجاع دادید. حضرت علیه‌السلام فرمود: بله می‌خواستیم بدانید ما چه تربیت کرده‌ایم. سپس حضرت علیه‌السلام برای این پاسخ دهنده‌ها یک داوری کردند و یکی یکی نقاط ضعفشان را بیان کردند و بعد در پایان نشان دادند که چه جور باید پاسخ گفت و پاسخ صحیح و مطلوب چگونه پاسخ دادنی است. من این روایت را که خیلی مفصل هست، فقط قسمت آخرش را عرض می‌کنم. «فقال علیه‌السلام یا حُمران تُجْري الکلام علی الأثر فتُصیب» (طبرسی، احتجاج ج ۲، ص ۳۶۵) این جمله معنایش چیست؟ بین بزرگان محدث اختلاف شده که حضرت چه چیزی می‌خواهد بفرماید؟ چند احتمال داده شده است. مرحوم مجلسی ثانی رضوان الله علیه احتمالاتی داده‌اند. مفسرین دیگر احتمالاتی داده‌اند اما اظهر احتمالات که ایشان انتخاب فرموده و به ذهن می‌آید حضرت فرمودند: تو؛ یعنی حمران در

مقام جواب به روایات مأثوره، (روایاتی که از ائمه علیهم السلام و نبی مکرم صلی الله علیه و آله رسیده است) استناد و به آنها تکیه می‌کنی. ضمناً در مقام جواب و توصیه به حق هم می‌کنی.

پس از نکات حضرت به دست می‌آوریم. وقتی منبع صحیح بود، جواب مطلوب جوابی است که از منبع صحیح، کتاب و سنت برخاسته است. پس بنابراین حوزویان و شما عزیزان حوزوی، باید مطالعات عمیق، همه جانبه، مکرر، گسترده و با تقسیم رشته‌های مختلف؛ عده‌ای در فلان باب، عده‌ای در فلان باب، داشته باشید. همانی که مرحوم شیخ عبدالکریم حائری (مؤسس حوزه علمیه قم) قائل به این بودند که باید رشته‌های تخصصی ایجاد بشود. وقتی شبهات فراوان است، احتیاج به اطلاعات فراوان دارد، قهراً اقتضا می‌کند که افراد مختلف متخصص در رشته‌های مختلف باید داشته باشد.

نکته دوم: قیاس پردازی حيله گری است.

نکته دوم در پاسخ مطلوب این است که یکی دیگر از آن پاسخ‌گویان محترم بود «فقال قیاسٌ رَوَّاعٌ تَكْسِرُ بِاطِلًا بِباطِلٍ إِلَّا أَنَّ بَاطِلُكَ أَظْهَرُ» (طبرسی، احتجاج، ج ۲، ص ۳۶۷) حضرت فرمودند شما خیلی اهل قیاسی؛ یعنی از این شاخه به آن شاخه می‌پری. یک مسیر مستقیم را دنبال نمی‌کنی.

نکته سوم: جواب دادن بواسطه کلام باطل، مطلوب نیست

شما کمر باطل رو می‌شکنی اما با یک باطل دیگر، بله این قدرت و توانایی دارید که باطل تو أظْهَر است باعث می‌شود طرف ساکت شود و نتواند در مقام محاجه و مناظره مطلبی داشته باشد، اما این مطلوب ما نیست. با باطل جواب دادن مطلوب نیست و فقط ساکت کردن و مجاب کردن ظاهری طرف است و ساکت کردن، این محبوب شارع و مطلوب حوزه امام صادق علیه السلام نیست. یکی دیگر از کسانی که در مجلس با آن شخص مباحثه کرد، حضرت فرمودند تو به خیال خود می‌خواهی مطلبی را از پیامبر معظم صلی الله علیه و آله به ذهن‌ها نزدیک کنی و حال اینکه جواری بیان می‌کنی که از ذهن‌ها دور می‌شود و تو در مباحثات و پاسخ به سؤالات خود، حق و باطل را مخلوط می‌کنی.

راوی این داستان گفت به نظرم آمد که الان امام صادق علیه السلام راجع به هشام هم همینطور قضاوتی می‌فرمایند ولی نه!

حضرت راجع به هشام فرمودند: تو آنچنان چیره و قوی هستی که مانند یک کبوتر که چطور پاهای خودش را جمع می‌کند و خیز برمی‌دارد و می‌پرد همین که تو مباحثه می‌بینی می‌خواهی از طرف ضربه بخوری، آنچنان خودت را جمع می‌کنی و پرواز می‌کنی و هیچ جا اینطور نیستی که در بهانی و طرف مقابل بتواند بر تو چیره شود. در بحث کردن خیلی قوی، مسلط و ماهر هستی بعد فرمود: همانند تو شخصیت ماهر ورزیده و مطلع قوی باید در مقام جواب و پاسخگویی وارد شود و با مردم سخن بگوید. بعد فرمود پاداش و مژده کسانی که در این راه هستند (همچون عزیزانی مثل شما) که فرمود: «إِتَّقِ الزَّلَّةَ وَ الشَّقَاعَةَ مِنْ وَرَائِكَ» (بحار الأنوار، ج ۲۳، ص ۹؛ الاحتجاج، ج ۲، ص ۳۶۷) از گمراهی پرهیز کن، مواظبت و دقت کن، اگر این کار را کردید مشمول شفاعت ما خواهید گردید انشالله.

بنابراین از این روایت و این داستان به دست می‌آید پاسخ مطلوب، پاسخی است که نه اینکه فقط طرف را مجاب و ساکت کند و دیگر حرفی نداشته باشد بزند. نه! بلکه جواب مطلوب آن است که صحیح و درست باشد و از مقدمات باطل استفاده نشود، مغالطه آمیز نباشد. مقدمات صحیح و درست به کار گرفته شود. مطلب دیگر که در پاسخ‌ها خیلی مهم هست اینکه پاسخ‌ها باید روشن، ساده، موافق با فطرت و با بیانات واضح و روشن باشد. وقتی به قرآن شریف مراجعه می‌کنیم، فرموده است: «قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ»؛ بگو: اگر راست‌گویید دلیل و برهان خود را بیاورید (بقره: ۱۱۱) اینکه بعضی‌ها می‌گویند: نه! برهان لازم نیست. ما باید بپذیریم اسلام خودش اقامه دلیل فرموده است اما با دلیل‌های روشن و واضح.

آخرین عرض این است که ما دو گونه جواب داریم: جواب تفصیلی و جواب اجمالی. جواب اجمالی بنایش این بود یک مبنا، یک برهان و یک دلیل واحد است. اگر مورد تصدیق جازم انسان قرار گرفت این برهان واحد می‌تواند حلال و پاسخگوی بسیاری از مسائل و شبهات باشد که انسان را وارد حیرت و ضلالت نکند و متأسفانه این پاسخ اجمالی الان کم‌رنگ شده چون شبهات نابجا، مغالطه‌ها آن‌ها را به حالت تحیر درآورده است. کسی که می‌گوید تا من فلسفه حجاب را ندانم، حجاب را رعایت نخواهم کرد. حُب شما یک وقت جواب تفصیلی می‌خواهید بدهید؛ یعنی بیابید حکم حجاب و فلسفه حجاب را، مصالحی

که بر حجاب مترتب است، مقاصدی که بر عدم حجاب مترتب است، اینها جواب تفصیلی است. اما جواب اجمالی که همه جا می‌توانید به آن تمسک کنید به قول صاحب معالم رحمته الله می‌گوید مقلد هم مثل مجتهد دلیلی دارد، اما مجتهد ادله‌اش برای هر مطلبی دلیل جدا است، اما مقلد یک دلیل دارد و همه جا به آن دلیل استناد می‌کند. مقلد دلیل دارد، دلیلش اینکه اگر ما حکمت و علم حق تعالی، رحمت و ارحم الراحمین بودن حق تعالی، اینها را تصدیق و باور کردیم، بعد اگر خدا در قرآن فرمود، دیگر دلیلش این است که خدا گفت این را می‌پذیرد و عبودیت اینجا روشن می‌شود؛ اگر ما به‌خاطر خواص و آثار و حِکم آمدم ما بنده آثار و حکم هستیم نه بنده خدا، خدا تو گفتی؟ چشم! این دلیل احتمالی و عمومی را را ما باید توضیح بدهیم. در دل جوان‌های عزیز این مطلب باید با استدلال، تبیین و روشن شود. البته در کنار آن حِکم تفصیلی و استدلال تفصیلی هم به جای خودش وجود دارد.

نکته پایانی

آیا برای قانع شدن پرسشگران حالات پاسخ‌دهنده مؤثر هست یا نیست؟ حتماً و ارستگی پاسخگو مؤثر است؛ چراکه پاسخ وقتی به دل می‌نشیند و اطمینان‌آور و محل اعتماد است که این پاسخگو خداترس باشد و نمی‌خواهد کلاه سر من بگذارد. راه را می‌خواهد به من نشان بدهد. زهد؛ یعنی دل نبستن به دنیا. اگر مردم و جوانها تصدیق کنند که حوزویان و روحانیان، دلسوزند و دل به دنیا نبسته‌اند، این اثر عمده در این دارد که پاسخ‌ها به دل آنها بنشینند. اینکه گوینده این چنین گوینده ایست باعث می‌شود بداند مقدماتی که برای استدلال به کار برده می‌شود، عاری از مغالطه، عاری از دورویی، عاری از نفاق، عاری از اینکه برای مقاصد نفسانی و برای مقاصد شخصی بیان می‌شود، می‌باشد. این باعث می‌شود که دل‌ها پذیرا بشود و سهم عمده‌ای در اینکه پاسخ‌ها مفید باشد، خواهد داشت.

سلمان فارسی مربی یا متربی

* محمود امیریان

** فاطمه برمر

*** نیما خوارزمی

چکیده

از جمله شبهات مطرح اینکه برخی نقش اساسی در شکل‌گیری قرآن و تعلیم پیامبر را، حضور سلمان فارسی در کنار پیامبر دانسته‌اند. پژوهش حاضر به روش توصیفی - تحلیلی درصدد پاسخ به این شبهه است. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که این شبهه علاوه بر این ادعایی بی‌دلیل است، وجود شباهت‌ها در ادیان مختلف را می‌توان معلول وحدت منشأ ادیان؛ یعنی وحی الهی دانست. همچنین اگر پیامبر الفاظ قرآن را از سلمان فرا گرفته بود، وحدت لسانی، فصاحت و بلاغت آیات قرآن، دلیل بر بطلان آن است؛ چراکه زبان او غیرعربی و غیرفصیح بود و اگر مقصود این است که محتوا را از سلمان گرفته، پیوستگی محتوایی و علو معارف قرآن از تعالیم موجود در دیگر کتب و ادیان، هرگونه تأثیرپذیری پیامبر را رد می‌کند. از سوی دیگر سلمان در مدینه مسلمان شده است درحالی‌که بیشتر قرآن در مکه نازل شده بود. جهل یا غرض‌ورزی نیز از علل مطرح شدن این‌گونه شبهات است. آگاهی سلمان از تورات و انجیل و آوستا که دچار تحریف و تناقضات متعدد است نیز نمی‌تواند توجیه‌گر معلمی وی برای پیامبر در آوردن معجزه قرآن که دارای معارف شگرفی است، باشد.

واژگان کلیدی: سلمان فارسی، قرآن، مربی، فصاحت و بلاغت قرآن، نزول قرآن، تعلیم پیامبر.

*. دکتری کلام اسلامی، عضو هیئت علمی دانشگاه ملایر، (نویسنده مسئول) mafkalam@gmail.com

** کارشناسی ارشد رشته روان‌شناسی اسلامی، دانشکده هدی، fbarmar1362@gmail.com

*** نیما خوارزمی، دانشجوی کارشناسی ارشد دانشگاه معارف اسلامی، ni.kharazmi@gmail.com

مقدمه

بیان مسئله

سلمان فارسی، از صحابه بزرگ پیامبر ﷺ در کودکی بعد از آموختن انجیل و آگاه شدن از محتوای آن که در دست راهبی آن را مشاهده کرد، به آئین مسیحیت گرائید. بعد از اینکه ۱۳ سال از بعثت گذشته بود در مدینه اسلام آورد. او در زمان عمر به حکومت مداین منصوب شد و در سال ۳۵ یا ۳۶ هجری درگذشت (ثقفی، ۱۳۷۴، ص ۲۴۳). سلمان در ردیف یکی از جویندگان دین واقعی به شمار آمده است (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۲۶۰؛ بیهقی، ۱۳۶۱، ج ۱، ص ۲۲۲). که بعد از آشنا شدن با انجیل، از کلیسایی که مردم را به این آئین فرامی خواند، سؤال نموده و به دنبال آن همراه راهبی به طور پنهانی از فارس خارج و کلیسای مورد نظر را در شام یافت (عاملی، ۱۴۲۶، ج ۵، ص ۱۴). جریان جستجوی سلمان از آئین واقعی با کم و بیش اختلافی در منابع تاریخی، روایی، تفسیری و غیره بیان شده است. شیخ صدوق و دیگران گفته اند سلمان از کسانی بوده است که به جستجوی دین حق و حجت خدا در روی زمین پرداخته و از دیار خویش خارج و به موصل، بیت المقدس، نصیبین و... مسافرت نموده و از نزد عالمی به محضر عالمی یا از نزد راهبی به محضر راهبی دیگر رفته و مدت ها با راهبان متعددی در موصل و بیت المقدس سپری کرده است تا اینکه راهبی در مورد ظهور دین حنیف و برخی نشانه های آورنده آن از قبیل داشتن مهر نبوت میان دوشانه خود، پذیرفتن صدقه، پذیرش هبه، مکان بعثت، مکان هجرت، اطلاعاتی به سلمان داده است. او در بازگشت از سفر شام برای رسیدن به هدف خویش راهی سرزمین تهامه؛ یعنی مکه شده اما در مسیر، همسفرش گم و اسیر دو نفر از قبیله بنی کلب و در مدینه به یک یهودی فروخته می شود. وقتی بر رسول خدا ﷺ وارد شد حضرت به او فرمود: بشارت باد بر تو و صبر پیشه کن و بدان که به زودی از دست یهودی خلاص می شوی (ابن بابویه، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۱۶۱؛ طبرسی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۶۰؛ میلانی، ۱۴۱۴، ج ۱۲، ص ۲۶؛ ترقی جاه، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۳۶۵؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۲۸۵).

سلمان نخستین فردی از ایران است که در زمان حیات پیامبر اکرم ﷺ اسلام آورد. به این پیشگامی در احادیث توجه شده و از امتیازات سلمان به شمار رفته است. ابوامامه از پیامبر





اکرم صلی الله علیه و آله نقل می‌کند: «انا سابق العرب الی الجنه و سلمان سابق فارس الی الجنه و صهیب سابق الروم الی الجنه و بلال سابق الحبشه الی الجنه؛ من پیشگام عرب به سوی بهشت، و سلمان پیشگام ایرانیان به سوی بهشت و صهیب پیشگام رومیان به سوی بهشت و بلال پیشگام حبشیان به سوی بهشت است (متقی هندی، ۱۴۱۹، ج ۱۱، ص ۳۱۶ و ۳۴۴؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۲۲، ص ۳۲۵)

از دیرباز دشمنان دین درصدد مبارزه با اسلام بودند و همواره با تیر شبهه قلب دین مبین را هدف قرار می‌دادند. یکی از این شبهات که قرآن کریم و تنها معجزه جاوید پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله را هدف قرار داده است، شبهه تعلیم قرآن کریم توسط برخی از افراد مانند سلمان فارسی است که از آغاز پیدایی اسلام این شبهه رخ نمود.

هر چند خداوند تبارک و تعالی در همان ابتدای کار خود به پاسخ این شبهه پرداخته است (نحل، ۱۰۳) اما در پژوهش‌های به عمل آمده چندان به این موضوع پرداخته نشده است. در خصوصیات و ویژگی‌های سلمان فارسی آثار متعددی نگاشته شده است اما در این موضوع خاص با جستجویی که انجام شد، جز یک مقاله یافت نشد. «ارزیابی ادعای تأثیرپذیری غیرمستقیم اسلام از آیین زرتشت در آموزه معاد»، به نویسندگی سید محمد حاجتی شورکی و حسین نقوی که در نشریه اندیشه نوین دینی، شماره ۵۰، ۱۳۹۶ ش، به چاپ رسیده است. این مقاله که به دیدگاه تأثیرپذیری اسلام از دین زرتشت می‌پردازد، به صورت مختصر به تأثیرپذیری اسلام از دین زرتشت با واسطه سلمان فارسی می‌پردازد.

مقاله حاضر با روش توصیفی - تحلیلی درصدد پاسخ به این شبهه است که آیا سلمان تربیت شده به دست اسلام و پیامبر اکرم است یا اینکه وی مربی پیامبر اکرم و کسی است که در آموزش و آوردن قرآن کریم کمک کار پیامبر بوده است؟

بیان شبهه

قرآن معجزه جاوید پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و کتابی الهی است که دارای وجوه اعجاز متعددی است. در حقانیت دین مبین اسلام و فرستاده الهی حضرت محمد صلی الله علیه و آله تا روز قیامت وجود همین یک معجزه کفایت می‌کند. ازاین‌رو شبهه در آن به نوعی شبهه در دین اسلام و فرستاده الهی است. به همین جهت از آغاز پیدایی دین اسلام دشمنان درصدد خدشه در آن

بوده‌اند.. از جمله شبهاتی که در آغاز ظهور اسلام مطرح شد و امروزه نیز برخی همان را تکرار می‌کنند، نقش سلمان فارسی در شکل‌گیری قرآن کریم و تعلیم پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله از سوی وی است.

برخی بر این باورند که آیات قرآن کریم توسط افرادی به پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله تعلیم داده می‌شد و او دارای معلمانی بود. برای همین در دوران حصر او در شعب ابی‌طالب، نزول آیات بر او به شدت کاهش یافت؛ چراکه دسترسی او به معلمانش کاهش یافته بود. درحالی‌که اگر آیات از طرف جبرئیل بود می‌بایست در این مدت هم بر او آیه نازل می‌شد.

سلمان فارسی به دلیل اطلاعات جامع در ارتباط با آیین‌های مسیحی، زرتشتی و بخصوص مانوی در شکل‌گیری قرآن نقش اساسی ایفا کرده است، به‌طوری‌که حتی در دوران خود محمد صلی الله علیه و آله نیز این سخنان در میان اعراب مکه و مدینه رواج داشته است که سلمان در آموختن قرآن به پیامبر دخیل بوده است.

حتی برخی از مستشرقان مانند درمنگهام فرانسوی تأثیر اشعار سلمان فارسی بر افکار پیامبر صلی الله علیه و آله را نیز ادعا کرده است (شریعتی، ۱۳۸۴، ص ۴۸).

خاورشناس فرانسوی ماسینیون (Massignon) (۱۹۶۲م) که سال‌ها تدریس جامعه‌شناسی و اسلام‌شناسی را به عهده داشته و در سال ۱۹۱۳ در دانشگاه قدیمی مصر- تاریخ اصطلاحات فلسفی را تدریس کرده و سردبیر مجله جهان اسلامی و مطالعات اسلامی را در پاریس به عهده داشته است، در کتاب «سلمان پاک» نوشته است: «ضحاک - ابن مزاحم (م - ۱۰۲) از مفسرین تابعین - معتقد بوده که سلمان فارسی پیامبر را در اطلاع بر مطالب موجود در کتب ادیان سابق، کمک کرده است» (احمدیان، ۱۳۸۲، ص ۱۷۱).

به‌طور کلی عمده مستند کسانی که قرآن را الهام یافته از دست نوشته‌های پیشینیان می‌دانند، همگرایی شریعت اسلام در اصول کلی با ادیان پیشین است. «اسقف یوسف دره الحداد» می‌نویسد: قرآن از منابع مختلفی بهره برده که مهم‌ترین آنها کتاب مقدس به ویژه تورات است (دره الحداد، ۱۹۸۲، ج ۲، ص ۱۷۳ - ۱۸۸). هم‌چنین ادعا شده است که به جهت شباهت مباحث اخروی دین اسلام با آیین زرتشت، پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله این مباحث را از سلمان فارسی آموخته است (واعظ جوادی، ۱۳۷۹ش، ص ۱۲۲-۱۲۴).

پاسخ شبهه

پاسخ شبهه در ضمن چند مطلب ارائه می‌شود:

ادعای بی دلیل

اصل ادعای یادگیری پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله از سلمان فارسی به جهت شباهت مباحث اخروی در دین اسلام و زرتشت، بی دلیل بوده و هیچ مستندی ندارد. بنابراین صرف احتمال نمی‌تواند دلیل بر صحت باشد.

وجود مشابهت در برخی از مسائل در بین دو دین به علت وجود منشأ مشابه در دو دین است، نه اینکه دین متأخر از دین قبلی متأثر بوده است، و آن علت واحد این است که همه ادیان الهی از سرچشمه واحد وحی الهی سرازیر شده‌اند. همه ادیان الهی در اصول واحد بوده و در برخی فروع اختلافاتی دارند. بنابراین چنین نیست که با آمدن پیامبر جدید تمام اصول و فروع آن با دین قبلی متفاوت باشد. ادیان متأخر در گوهر دین و کلیات با ادیان سابق مشترک هستند (حاجتی شورکی و نقوی، ۱۳۹۶، ص ۱۳۶).

از این رو دلیل مشابهت اسلام و زرتشت اعم از مدعا است؛ زیرا وجود شباهت‌ها را می‌توان معلول وحدت منشأ ادیان آسمانی؛ یعنی وحی الهی دانست که ادله عقلی و نقلی قطعی این نکته را تأیید می‌کند، در حالی که تأثیرپذیری صرفاً یک حدس و گمان است و هیچ گونه دلیل عقلی و نقلی آن را پشتیبانی نمی‌کند.

آنچه سبب پندار تأثیرپذیری ادیان از یکدیگر شده، روش تجربی دین پژوهان غربی و انکار وحیانی بودن آموزه‌هایی مانند معاد است. اگر آنها وحی را منبعی مستقل در دریافت معارف آسمانی قبول کنند، در این صورت هر یک از پیامبران صاحب شریعت را در بیان مسائل مربوط به معاد و جهان آخرت مستقل دانسته، شباهت آنها را بر وحدت ادیان و یکی بودن فرستنده ادیان حمل می‌کنند (قدردان قراملکی، ۱۳۹۲، ص ۱۴۰).

بنابراین از تشابه و تطابق محتوای اسلام و دین زرتشت در برخی آموزه‌ها نمی‌توان نتیجه گرفت که سلمان فارسی آموزه‌های دین زرتشت را به پیامبر اکرم آموخته باشد.

سلمان حقیقت‌جو

با توجه به داستان زندگی سلمان فارسی که در منابع معتبر اسلامی ذکر شده است، می‌توان



گفت که او فردی حقیقت‌جو، خردمند و جویای دانش و دنبال دین واقعی بوده است. (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۲۶۰؛ بیهقی، ۱۳۶۱، ج ۱، ص ۲۲۲) برخی از جنبه‌های حقیقت‌جویی او بدین قرار است.

ترک زادگاه و دین اولیه: سلمان در خانواده‌ای زرتشتی در ایران متولد شد، اما به دلیل میل به حقیقت، از آیین زرتشتی دست کشید و به دنبال دین راستین راهی سفر شد. این نشان‌دهنده اراده قوی او برای یافتن حقیقت است.

جستجو و تحمل سختی‌ها: او سال‌ها در پی یافتن دین حق از شهری به شهر دیگر سفر کرد و با ادیان مختلفی آشنا شد. این سفرها با سختی‌های فراوانی همراه بود، اما او دست از تلاش برنداشت.

گرویدن به دین مسیحیت: سلمان که ابتدا به دین زرتشت بود به دست راهبی به دین مسیحیت گرایید (ثقفی، ۱۳۷۴، ص ۲۴۳).

پذیرش اسلام

سرانجام، سلمان با پیامبر اسلام ﷺ آشنا شد و با بررسی دقیق آموزه‌های اسلام، به این دین گروید. او نه تنها مسلمان شد، بلکه به یکی از بهترین صحابه نزدیک و مورد اعتماد پیامبر تبدیل شد.

تلاش برای دانش

سلمان همواره به دنبال کسب دانش و آگاهی بود. سلمان دانشمندی وارسته بود که پیامبر خدا و حضرت علی علیه السلام از دانش فراوان وی یاد کرده‌اند. پیامبر اکرم می‌فرماید: سلمان عالم لایدرک؛ سلمان دانشمندی است که درک نمی‌شود (متقی هندی، ۱۴۱۹، ج ۱۱، ص ۲۹۵). نیز گروهی از حضرت علی علیه السلام از سلمان پرسیدند. حضرت فرمود: «أَدْرَكَ سَلْمَانُ الْعِلْمَ الْأَوَّلَ وَالْعِلْمَ الْآخِرَ، وَهُوَ بَحْرٌ لَا يَنْزَحُ، وَهُوَ مِمَّا أَهْلَ الْبَيْتِ، سلمان، علم اول و آخر را یافت و او، دریایی پایان ناپذیر و از ما اهل بیت علیهم السلام است (همان، ج ۱۳، ص ۱۱۱).

با توجه به زندگی‌نامه سلمان فارسی که ابتدا به دین زرتشت بوده و بعد به دین مسیحیت گرویده است، چطور می‌توان باور داشت وی که به دنبال حقیقت بود و به همین خاطر به سوی یثرب مسافرت نمود، از دین الهی مسیحیت خارج شده و به دین اسلامی که خود

برخی از آموزه‌های آن را به پیامبر آموخته است، گرایش پیدا کند و تا آخر عمر به همین دین باقی بماند؟ خارج شدن از دین الهی و داخل شدن به دینی که بشری است، برای فردی که دنبال حقیقت است، کاری غیرعقلانی و بعید است؛ بنابراین نمی‌توان نسبت به سلمان فارسی چنین زعم باطلی داشت.

فصاحت و بلاغت قرآن

مفسران و علمای دین در بحث اعجاز و تحدی قرآن به اثبات رسانیده‌اند که کلمات، محتوا و بافت قرآن، سخن خدا است (معرفت، ۱۴۱۰، ج ۴، ص ۲۸). زیرا اگر مراد از این شبهه این است که پیامبر ﷺ الفاظ قرآن را از اشخاص نام برده فرا می‌گرفته، وحدت لسانی، فصاحت و بلاغت آیات قرآن، دلیل بر بطلان آن است؛ چراکه زبان آنان غیرعربی یا غیرفصیح است و وقتی ادیبان خود عرب نظیر ولید بن مغیره و ... که در فصاحت و بلاغت سرآمد روزگار بودند اظهار عجز نمودند (سبحانی، ۱۴۱۳، ج ۳، ص ۲۴۵؛ وحید خراسانی، ۱۳۸۸، ص ۶۷) و نتوانستند حتی یک سوره مثل قرآن بیاورند، چگونه سلمان فارسی می‌تواند معلم پیامبر ﷺ بوده و قرآن با این فصاحت و بلاغت و مشتمل بر معارف عالی و اخلاق فاضله را بیاورد و یا به رسول خدا ﷺ تعلیم دهد؟ این سخن مثل این می‌ماند که امروزه کسی ادعا کند که شاهنامه فردوسی که حقیقتاً شاهکاری در زبان فارسی است را یک نفر یونانی به فردوسی آموزش داده باشد.. البته روشن است که این بعد و عدم توانایی به معنای محال عقلی نیست، بلکه عادتاً این کار نشدنی است.

اگر مراد شبهه‌کننده این است که پیامبر ﷺ محتوا را از سلمان غیرعرب گرفته است نه الفاظ را، پیوستگی محتوایی و علو معارف قرآن کریم و فاصله و بلندای آموزه‌های آن از تعالیم موجود در دیگر کتب و ادیان و مردم آن دوران، هرگونه تأثیرپذیری پیامبر ﷺ را از دیگران رد می‌کند.

به عبارت دیگر اگر منظور مشرکان از این تهمت این است که پیامبر اکرم ﷺ، الفاظ قرآن را از یک اعجمی و بیگانه از زبان عرب آموخته است، این نهایت رسوایی است. چنین انسانی چگونه می‌تواند عباراتی این چنین فصیح و بلیغ بیاورد که صاحبان اصلی لغت همگی در برابر آن عاجز بمانند و حتی توانایی مقابله با یک سوره آن را نداشته باشند؟! و اگر



منظورشان این است که محتوا و معانی قرآن را از يك معلم عجمی گرفته است، باز این سؤال پیش می‌آید که ریختن آن محتوا در قالب چنین الفاظ و عبارات اعجازآمیزی که همه فصحای جهان عرب در برابر آن زانو زدند، به‌وسیله چه کسی انجام شده است؟! آیا به‌وسیله يك فرد بیگانه از زبان عرب و یا به‌وسیله کسی که قدرتش ما فوق قدرت همه انسان‌ها است؛ یعنی خداوند متعال. از این گذشته محتوای این قرآن از نظر منطق نیرومند عقلی در زمینه عقائد و تعلیمات اخلاقی در زمینه پرورش روحیات انسان و قوانین جامع الاطراف اجتماعی در زمینه نیازهای مختلف، آن چنان است که ما فوق افکار بشر- است و نشان می‌دهد که افتراگویان نیز گفتار خود را باور نداشتند، تنها برای شیطنت و وسوسه در دل‌های ساده‌اندیشان چنین سخنانی می‌گفتند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۱۱، ص ۴۰۹).

حقیقت این است که مشرکان عرب، کسی را در میان خود نمی‌یافتند که بتوانند قرآن را به او نسبت دهند، لذا دست و پا کردند بلکه بتوانند شخص ناشناسی را که زندگانش برای مردم آن سامان گنگ و مبهم است پیدا کنند و این مطالب را به او نسبت دهند شاید بتوانند چند روزی ساده‌دلان را اغفال کنند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۱۱، ص ۴۰۹).

پاسخ قرآن و زمان مسلمان شدن سلمان

این شبیه ۱۴۰۰ سال پیش توسط کفار بعد از ناکامی آنان در برابر معجزه همیشگی رسول خدا ﷺ مطرح شد و آنها بعد از سحر (مدثر، ۲۴) و قصه دانستن قرآن کریم، (انعام، ۲۵) بیان کردند که محمد ﷺ آن را از دیگری دریافت می‌کند. خداوند متعال در رد آنها آیه نازل کرد: «وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ لِّسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِي، وَ هَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ، و ما می‌دانیم که آنان می‌گویند یقیناً بشری این قرآن را به وی درس می‌دهد، (فکر نکردند آخر) زبان آن کسی که [آموختن قرآن را به پیامبر] به وی نسبت می‌دهند غیرعربی است و این قرآن به زبان عربی فصیح و روشن است» (نحل، ۱۰۳).

بنابراین، از این اتهام مشرکین که پیامبر ﷺ پاره‌ای معلوماتش را از آهنگر رومی و مسیحی، عائش رومی و یا سلمان فارسی که یکی از علمای فارسی زبان است و دانای به مذاهب و ادیان بوده است، گرفته است (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۶، ص ۵۹۵) خود قرآن جواب می‌دهد.

علاوه بر این در خصوص سلمان فارسی باید گفت ایشان در مدینه و بعد از هجرت پیامبر ﷺ



مسلمان شده است (ثقفی، ۱۳۷۴، ص ۲۴۳؛ سیره ابن اسحاق، ص ۸۷). درحالی که بیشتر قرآن قبل از این تاریخ در مکه نازل شده بود و در این قسمت از قرآن تمامی آن معارف کلی اسلام، و داستان‌ها که در آیات مدنی هست، نیز وجود دارد، بلکه آنچه در آیات مکی هست، بیشتر از آن مقداری است که در آیات مدنی وجود دارد (بیهقی، ۱۴۰۵، ج ۱، ص ۵۱؛ ابن هشام، [بی تا]، ج ۱، ص ۲۱۴؛ مقدسی، [بی تا]، ج ۵، ص ۱۱۰). آیه شریفه «وَلَقَدْ نَعْلَمُ...» نیز در سوره نحل قرار دارد که از سوره‌های مکی است (معرفت، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۱۳۶). بنابراین سلمان نمی‌توانسته بر معلومات پیامبر ﷺ بیفزاید و در شکل‌گیری قرآن نقش ایفا کند. چون از یک سو سلمان بعد از نزول قرآن مسلمان شده و از سوی دیگر تفاوت فاحشی میان انجیل، تورات و اوستا با چهره قدسی قرآن دیده می‌شود (طباطبائی، ۱۴۱۱، ج ۱، ص ۶۳). روی این جهت به هیچ وجه نقش سلمان فارسی در شکل‌گیری قرآن به دلیل اطلاعاتی که از تورات و انجیل و اوستا داشته، قابل پذیرش نیست.

جهل یا غرض‌ورزی برخی مستشرقین

همانطور که گذشت ماسینیون خاورشناس فرانسوی در کتاب «سلمان پاک» نوشته است: «ابو جعفر طبری در تفسیر خود نقل می‌کند که ضحاک - ابن مزاحم از مفسرین تابعین - معتقد بوده که سلمان فارسی پیامبر را در اطلاع بر مطالب موجود در کتب ادیان سابق، کمک کرده است» (احمدیان، ۱۳۸۲، ص ۱۷۱).

این درحالی است که ضحاک تهمتی را که خود قرآن از کفار قریش بازگو نموده توضیح می‌دهد و می‌گوید کافران در آن افترا سلمان را منظور نموده‌اند. ابو جعفر طبری در تفسیر خود از عبید بن سلیمان نقل کرده که گفته است: «من از ضحاک شنیدم که آن‌کسی که کفار قریش به ناحق تعلیم قرآن را به او نسبت می‌دادند «لِسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ»؛ [چنین نیست که می‌گویند، زیرا] زبان کسی که [آموختن قرآن را به پیامبر] به او نسبت می‌دهید، غیرعربی است و این قرآن به زبان عربی فصیح و روشن است (نحل: ۱۰۳) سلمان فارسی بوده است». در صورتی که ماسینیون در کتابش می‌گوید ضحاک گفته است سلمان فارسی پیامبر را در اطلاع بر مطالب موجود در کتب ادیان سابق، کمک کرده است و ضحاک نیز با کفار قریش در آن افترا هم رأی بوده است! (همان، ص ۱۷۲).

ممکن است مستشرقان به انگیزه‌های متعددی دست به این‌گونه کارها بزنند. خوشبینانه‌ترین آنها جهل است؛ اما برخی نیز درصدد توطئه و با انگیزه اختلاف‌افکنی دست به این کار می‌زنند. از طرفندهای مستشرقان ایجاد تفرقه و دامن زدن به اختلافات مذهبی، قومی و سیاسی در میان مسلمانان است. البته این‌گونه اهداف را به‌صورت زیرکانه و با هنرمندی خاصی انجام می‌دهند. به‌عنوان مثال بحث تحریف قرآن کریم که یک بحث حاشیه‌ای بوده و امروزه عدم تحریف قرآن کریم بین شیعه و اهل سنت امری اتفاقی و اجماعی است، این بحث را مطرح می‌کنند و به اقوال شاذ پروبال می‌دهند. بزرگ‌نمایی مسائل جزئی و اختلاف‌انگیز و کتمان واقعیت مورد اتفاق، خود عامل مهمی در اختلاف بین ادیان و مذاهب است.

آگاهی سلمان از تورات و انجیل

اگر تأثیرپذیری پیامبر ﷺ و نقش سلمان در شکل‌گیری قرآن به این دلیل بوده که او به تورات و انجیل آگاهی داشته است. در پاسخ باید گفت اولاً در عصر نزول قرآن، کتاب و آئین تحریف نشده و دست نخورده وجود نداشته است. ثانیاً تورات و انجیل، در دسترس مردم را اگر با آنچه در قرآن هست مقایسه کنیم، خواهیم دید که تاریخ قرآن غیر از تاریخ آن کتاب‌ها، و داستان‌هایش غیر از داستان‌ها است. در تورات و انجیل لغزش‌ها و خطاهایی به انبیا نسبت داده، که فطرت هر انسان معمولی متنفر از آن است و احدی این‌گونه جسارت‌ها را به یکی از عقلای قوم خود نمی‌کند (طباطبایی، ۱۴۱۱، ج ۱، ص ۶۳). مثلاً در کتاب دوم سموئیل باب یازدهم، حضرت داوود صاحب کتاب زبور را متهم به زنا با زن شوهردار و تصاحب آن کرده است و در انجیل متی باب اول نسب حضرت عیسی را به این ازدواج رساندند (وحید خراسانی، ۱۳۸۸، ص ۷۸). اما قرآن ساحت انبیا را از این‌گونه اوهام و بلکه از هرگونه خطا و گناه منزه می‌دارد. نیز دین زرتشت که دین سرزمین سلمان فارسی بوده تحریف شده است. علامه طباطبایی می‌گوید: «چیزی که هست تاریخ حیات زرتشت و زمان ظهور او بسیار مبهم است، به‌طوری که می‌توان گفت به کلی منقطع است. این قوم کتاب مقدس خود را در داستان استیلای اسکندر بر ایران به کلی از دست دادند، و حتی یک نسخه از آن نماند، تا آنکه در زمان ملوک ساسانی مجدداً به رشته تحریر در آمد، و به همین جهت ممکن نیست بر



واقعیت مذهب ایشان وقوف یافت» (طباطبایی، ۱۴۱۱، ج ۱۴، ص ۳۵۸) شهید مطهری نیز می‌گوید: «از نظر تاریخ، به‌روشنی معلوم نیست که آیا آیین زردشت، در اصل، آیینی توحیدی بوده است یا آیینی ثنوی؟ «اوستا»ی موجود، این ابهام را رفع نمی‌کند، زیرا قسمت‌های مختلف این کتاب، تفاوت فاحشی با یکدیگر دارد. بخش «وندیداد» اوستا صراحت در ثنویت دارد، ولی از بخش «گاتاها» چندان دوگانگی فهمیده نمی‌شود، بلکه بر حسب ادعای برخی از محققین، از این بخش، یکتائی استنباط می‌گردد. به علت همین تفاوت و اختلاف بزرگ است که اهل تحقیق معتقدند اوستایی که در دست است اثر يك نفر نیست، بلکه هر بخش آن از يك شخص است» (شهید مطهری، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۸۹).

حال با توجه به قابل مقایسه نبودن فصاحت، بلاغت و علو محتوای قرآن با تورات، انجیل و اوستا و به عبارت دیگر ثنویت مجوس، تثلیث و تناقض نصاری و نسبت‌های ناروای یهود، چگونه سلمان فارسی به دلیل آگاه بودنش از این کتب تحریف شده توانسته مربی پیامبر خاتم صلی الله علیه و آله بوده و توان آوردن قرآن با این عظمت و قدرت آموزش آن را به پیامبر صلی الله علیه و آله داشته است؟ اگر وی چنین قدرتی داشته است، باید او خود پیامبر و بلکه بالاتر از پیامبر باشد و به‌جای اینکه این آموزه‌ها را به پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله تعلیم دهد، بهتر نبود خود ادعای پیامبری می‌کرد؟ این در حالی است که سلمان فارسی حتی از کاتبان وحی نیز به شمار نیامده است تا چه رسد به تعلیم قرآن به پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله.

ادعای نازل نشدن قرآن در شعب ابی طالب

کسی که اندک آشنایی با علوم قرآن داشته باشد، به این حقیقت می‌رسد که زمان دقیق نزول سوره‌ها و آیات روشن نیست و نمی‌توان ثابت کرد در مدت محاصره مسلمانان در شعب ابی‌طالب چه مقدار آیه نازل شده یا نشده است. با این نگاه نمی‌توان با قاطعیت گفت که در شعب ابی‌طالب چون رسول خدا به معلم خود دسترسی نداشت، آیاتی نیز بر آن حضرت نازل نشده است. علاوه بر اینکه آیات بسیاری از قرآن در دوران مکه نازل شده است که شامل دوران قبل، حین و بعد از محاصره شعب ابی‌طالب می‌شود. همچنین نزول قرآن کریم یک فرایند پیوسته بوده است و به موقعیت مکانی یا زمانی خاصی محدود نبوده است. بنابراین، ادعای عدم نزول قرآن در شعب ابی‌طالب فاقد پشتوانه تاریخی و دینی است.

نتیجه

از پژوهش حاضر این نتایج به دست می‌آید:

۱. ادعای آموزگاری سلمان فارسی بر پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله ادعایی بدون دلیل است.
۲. سلمان همواره دنبال حقیقت بود و خارج شدن از دین الهی و داخل شدن به دینی که بشری است، برای فردی که دنبال حقیقت است، کاری غیرعقلانی است؛ بنابراین نمی‌توان نسبت به سلمان فارسی چنین زعم باطلی داشت.
۳. اگر مراد این است که پیامبر صلی الله علیه و آله الفاظ قرآن را از سلمان فرا گرفته، وحدت لسانی و فصاحت و بلاغت آیات قرآن، دلیل بر بطلان آن است؛ چراکه زبان او غیرعربی و غیرفصیح بود و اگر مقصود این است که محتوا را از سلمان گرفته است، پیوستگی محتوایی و علو معارف قرآن کریم از تعالیم موجود در دیگر کتب و ادیان، هرگونه تأثیرپذیری پیامبر صلی الله علیه و آله را از دیگران رد می‌کند.
۴. سلمان در مدینه و بعد از هجرت پیامبر صلی الله علیه و آله مسلمان شده است درحالی که بیشتر قرآن در مکه نازل شده بود.
۵. جهل یا غرض‌ورزی برخی از شبهه‌افکنان عامل دیگری در مطرح شدن شبهه حاضر است.
۶. اگر سلمان فارسی واقعا معلم پیامبر صلی الله علیه و آله در نوشتن قرآن بود پس چرا خود، ادعای پیامبری نکرد و چرا کتاب‌هایی مانند قرآن به جامعه بشری ارائه نکرد؟
۷. آگاهی سلمان از تورات و انجیل و اوستا که دچار تحریف و تناقضات متعدد است، نمی‌تواند توجیه‌گر معلمی وی بر پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در آوردن معجزه بزرگ قرآن کریم که دارای معارف بلند و شگرفی است، باشد.



فهرست منابع

قرآن کریم

۱. ابن اسحاق، محمد، سیره ابن اسحاق، قم: دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی، ۱۴۱۰ ق.
۲. ابن بابویه، محمد بن علی، کمال الدین و قوام النعمة، چاپ دوم، تهران: اسلامی، ۱۳۹۵ ق.
۳. ابن هشام، عبدالملک، السيرة النبوية، بیروت: دارالمعرفة، [بی تا].
۴. احمدیان، عبدالله، قرآن شناسی، تهران: احسان، ۱۳۸۲.
۵. بیهقی، احمد بن حسین، دلائل النبوة، ترجمه: مهدوی دامغانی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۱.
۶. ترقی جاه، حمید، ترجمه سيرة المصطفى، تهران: حکمت، ۱۴۱۲ ق.
۷. ثقفی، ابراهیم بن محمد بن سعید بن هلال، الغارات، ترجمه آیتی، چاپ دوم، تهران: ۱۳۷۴.
۸. حاجتی شورکی، سید محمد؛ نقوی، حسین، «ارزیابی ادعای تأثیرپذیری غیرمستقیم اسلام از آیین زرتشت در آموزه معاد»، اندیشه نوین دینی، ش ۵۰، ص ۱۳۱-۱۵۰، ۱۳۶۰.
۹. درة الحداد، یوسف، دروس قرآنیة، لبنان: منشورات المكتبة البولسية، ۱۹۸۲ م.
۱۰. سبحانی، جعفر، الإلهیات علی هدی الکتاب و السنة و العقل، قم: مؤسسة الإمام الصادق (ع)، ۱۴۱۳ ق.
۱۱. شریعتی، محمدتقی، وحی و نبوت در پرتو قرآن، تهران: مؤسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی، ۱۳۸۴.
۱۲. طباطبایی، محمدحسین، المیزان، بیروت: مؤسسة الاعلمی، ۱۴۱۱ ق.
۱۳. طباطبایی، محمدحسین، المیزان، ترجمه: موسوی همدانی، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۷۴.
۱۴. طبرسی، فضل بن حسن، إعلام الوری بأعلام الهدی، چاپ سوم، تهران: اسلامی، ۱۳۹۰.



۱۵. طبرسی، فضل بن حسن، **مجمع البیان**، چاپ سوم، تهران: ناصر خسرو، ۱۳۷۲.
۱۶. عاملی، جعفر مرتضی، **الصحيح من سيرة النبي**، قم: دارالحديث، ۱۴۲۶ق.
۱۷. قدردان قراملکی، محمدحسن، **پاسخ به شبهات کلامی**، دفتر دوم: دین و نبوت، چاپ دوم، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۹۲.
۱۸. متقی هندی، علاء الدین، **کنز العمال في سنن الأقوال و الأفعال**، تحقیق: محمود عمر الدمیاطی، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۹ق.
۱۹. مجلسی، محمدباقر، **بحار الأنوار**، بیروت: داراحیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ق.
۲۰. مطهری، مرتضی، **مجموعه آثار**، چاپ یازدهم، تهران: صدرا، ۱۳۸۱.
۲۱. معرفت، محمد هادی، **التمهید فی علوم القرآن**، چاپ سوم، قم: حوزه علمیه قم، مرکز مدیریت، ۱۴۱۰ق.
۲۲. مقدسی، مطهر بن طاهر، **البدء و التاريخ**، [بی جا]: مکتبه الثقافه الدینیّه، [بی تا].
۲۳. مکارم شیرازی، ناصر، **تفسیر نمونه**، چاپ دهم، تهران: دار الکتب الإسلامیه، ۱۳۷۱.
۲۴. میلانی، سیدعلی، **نفحات الأزهار في خلاصة عبقات الأنوار**، قم: مهر، ۱۴۱۴ق.
۲۵. واعظ جوادی، اسماعیل، **آشنایی با آیین های بزرگ و دین توحیدی**، قم: اسراء، ۱۳۷۹.
۲۶. وحید خراسانی، حسین، **آشنایی با اصول دین**، چاپ دوم، قم: مدرسه امام باقر العلوم، ۱۳۸۸.
۲۷. ایمان سلیمانی امیری:
۲۸. شجاع الدین شفا، <https://t.me/joinchat/AAAAAEIV1N4mjATPyQkHSg>
www.1400years.org

بازدارندگی مجازات اعدام برای زنا از دیدگاه حقوق بشر و اسلام

محمدحسین باقری*

چکیده

در این مقاله، مجازات‌های مربوط به زنا در حقوق اسلامی و حقوق بشر مورد بررسی قرار می‌گیرد. در حقوق اسلامی، مجازات‌هایی مانند رجم، جلد، و دیگر مجازات‌ها برای زنا در نظر گرفته شده‌اند که براساس آموزه‌های دینی و فقهی، برای حفظ سلامت اجتماعی و پیشگیری از فساد در جامعه ضروری می‌نمایند. اما در مقابل، قوانین حقوق بشری به‌ویژه کنوانسیون‌های بین‌المللی حقوق بشر، بر حقوق فردی انسان تأکید دارند و مجازات‌هایی مثل اعدام را مخالف حقوق بنیادین انسان‌ها می‌شمرند و در مقابل به مجازات‌های دیگر مثل حبس ابد گرایش دارند. نویسنده به دنبال پاسخ به این پرسش است که آیا نظام‌های حقوق بشری قادر به تأمین بازدارندگی مؤثر در مقابله با جرم زنا هستند. نتایج نشان می‌دهد که قوانین حقوق بشری نمی‌توانند بازدارندگی لازم را در برابر چنین جرایمی ایجاد کنند، چراکه اغلب به رویکردهای غیرمجازات محور تأکید دارند و از مجازات‌های بازدارنده اجتناب می‌کنند. از این رو، به نظر می‌رسد که قوانین اسلامی، با استفاده از مجازات‌های خاص خود، می‌توانند بازدارندگی قوی‌تری در جامعه به وجود آورند، هرچند که این مجازات‌ها با چالش‌های حقوق بشری مواجه هستند.

واژگان کلیدی: زنا، حقوق اسلام، اعدام، حقوق بشر، مجازات.

*. سطح سه (کارشناسی ارشد) فقه و اصول حوزه علمیه قم؛ mesbah313b@gmail.com

مقدمه

عمل شنیع زنا یکی از موضوعات حساس در حقوق اسلامی است که از دیرباز تا به امروز به‌طور مداوم مورد توجه فقیهان، حقوق‌دانان و محققان قرار گرفته است. این عمل در نظام حقوقی اسلامی، جرم‌انگاری شده و به دنبال آن مجازات‌هایی برای آن تعیین گردیده است که بسته به شرایط ارتکاب جرم و تفسیرهای مختلف فقهی، می‌تواند به‌طور چشم‌گیری متفاوت باشد. در این میان، مقایسه مجازات‌های مقرر در فقه اسلامی با اصول و معیارهای حقوق بشر- جهانی، پرسش‌های مهمی را در میزان بازدارندگی هریک از این نظام‌های حقوقی ایجاد می‌کند.

در این مقاله، سعی بر آن است که با نگاهی مقایسه‌ای، مجازات زنا در حقوق اسلامی و حقوق بشر مورد بررسی قرار گیرد. در ابتدا، به تحلیل مفاهیم کلیدی و اصول پایه‌ای هر دو حوزه پرداخته و سپس بازدارندگی این قوانین در خصوص این جرم مورد بررسی قرار گیرد.

بخش اول: مقدمات

یکی از اصول بنیادین و مورد اتفاق جوامع بشری، قبح زنا به علت شکستن حریم خانواده و پیمان زوجیت است. فطرت انسان به‌گونه‌ای است که حفظ حریم عفت و پاکدامنی را ارزشمند دانسته و از تجاوز به آن احساس نفرت می‌کند. حتی در جوامعی که قوانین رسمی سخت‌گیرانه‌ای در این زمینه ندارند، بی‌اعتمادی اجتماعی و فروپاشی روابط خانوادگی، نشان‌دهنده بیزاری طبیعی بشر از این عمل است.

در تمدن‌های باستانی نیز، زنا همواره عملی ناپسند تلقی شده است. در یونان باستان، هرچند برخی مکاتب فلسفی دیدگاه‌های متفاوتی در مورد روابط جنسی داشتند، اما به‌طور کلی زنا به‌عنوان خیانت به نهاد خانواده و نقض تعهدات اجتماعی نکوهش می‌شد. ارسطو و افلاطون (کتاب جمهور)، هر دو، بر اهمیت نظم اخلاقی در جامعه تأکید داشتند و روابط جنسی خارج از چارچوب ازدواج را عاملی برای تضعیف بنیان‌های اجتماعی می‌دانستند.

در روم باستان، قوانین سخت‌گیرانه‌ای علیه زنا وضع شده بود. قانون جولیا (Lex Julia de Adulteriis Coercendis) که در زمان امپراتور آگوستوس و ۱۸ سال پیش از میلاد مسیح تصویب شد، زنا را جرمی مستوجب مجازات معرفی کرد و هدف از آن، حفظ



پاکدامنی خانوادگی و جلوگیری از بی‌ثباتی اجتماعی بود.

در یهودیت، قوانین تورات (تورات - لاویران ۲۰:۱۰ و عهد عتیق، سفر تثئیه ۲۲:۲۲) زنا را به‌شدت محکوم کرده و برای آن مجازات‌های سختی تعیین کرده است این قبح نه‌تنها در بُعد دینی، بلکه در ساختار اجتماعی قوم بنی‌اسرائیل نیز به چشم می‌خورد، زیرا بنیان خانواده و حفظ نسل در یهودیت از اهمیت بالایی برخوردار است.

در مسیحیت، تعالیم اخلاقی بر وفاداری و پاکدامنی تأکید داشته و زنا را به‌عنوان گناهی سنگین معرفی کرده است. آموزه‌های مسیحی، حتی افکار و نیات مرتبط با زنا را نیز نکوهش کرده و تقوای درونی را لازمه سلامت معنوی فرد و جامعه دانسته‌اند (انجیل متی ۵:۲۸).

در آیین‌های شرقی همچون هندوئیسم و بودیسم، زنا عملی است که موجب برهم‌زدن تعادل کارمایی فرد می‌گردد. در متون کهن هندو، ازجمله منوسمریتی، زنا به‌عنوان عملی که نظم اجتماعی را مختل می‌کند، مورد نکوهش قرار گرفته است. در بودیسم، یکی از اصول پنج‌گانه اخلاقی (پنج شیلا) پرهیز از روابط نادرست جنسی است (منو سمریتی ۸،۳۵۲). مطالعه تطبیقی آیین‌های مختلف نشان می‌دهد که زنا همواره عملی ناپسند شمرده شده و جوامع بشری در تلاش بوده‌اند تا با وضع قوانین و تعالیم اخلاقی، از پیامدهای منفی آن جلوگیری کنند. این امر نشان می‌دهد که قبح زنا نه‌تنها یک آموزه دینی یا عرفی خاص، بلکه امری ریشه‌دار در فطرت انسانی و نظام اجتماعی است که نقض آن به بی‌ثباتی خانواده و جامعه منجر می‌شود.

بخش دوم: ادله مجازات اعدام برای زنا از دیدگاه حقوق اسلام

پیش از ورود به بحث از بازدارندگی مجازات اعدام در اسلام لازم است مختصراً با برخی ادله مجازات اعدام و شرایط آن در ادله اربعه آشنا شویم.

۱. آیات قرآنی

مسئله زنا و خروج از خانواده برای تأمین نیازهای جنسی از موضوعاتی است که در قرآن کریم مورد توجه قرار گرفته و در چند جای قرآن کریم به آن اشاره شده است. مطابق نظر اکثر مفسران دو دسته آیات در قرآن کریم وجود دارد که دسته دوم ناسخ دسته اول می‌باشد.

در دسته اول از آیات مجازات زنان زناکار و مردان زناکار در سوره نساء آیات ۱۵ و ۱۶ بیان شده است.

«وَاللَّاتِي يَأْتِيَنَّ الْفَاحِشَةَ مِنْ نِسَائِكُمْ فَاسْتَشْهِدُوا عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةً مِنْكُمْ فَإِنْ شَهِدُوا فَأَمْسِكُوهُنَّ فِي الْبُيُوتِ حَتَّى يَتَوَفَّاهُنَّ الْمَوْتُ أَوْ يَجْعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا» زنانی از (جامعه) شما که عمل ناشایسته کنند چهار شاهد مسلمان بر آنها بخواهید، چنانچه شهادت دادند آن زنان را در خانه نگه دارید تا عمرشان به پایان رسد یا خدا برای آنها راهی پدیدار گرداند (نساء: ۱۵).

«وَالَّذَانِ يَأْتِيَانِيَا مِنْكُمُ الْقَاذُوهُمَا فَإِنْ تَابَا وَأَصْلَحَا فَأَعْرِضُوا عَنْهُمَا إِنَّ اللَّهَ كَانَ تَوَّابًا رَحِيمًا» و هر کس از شما (مسلمانان) عمل ناشایست مرتکب شود، چه زن و چه مرد، آنان را (به سرزنش و توبیخ) بیازارید، چنانچه توبه کردند و به کار شایسته پرداختند متعرض آنها نشوید، که خدا توبه‌پذیر و مهربان است (نساء: ۱۶).

شیخ طوسی در کتاب التبیان، جلد سوم، صفحه ۱۴۲ ذیل همین آیه مبارکه می‌فرماید که بسیاری از مفسران از جمله ضحاک، ابن زید، الجبائی، البلخی، الزجاج، مجاهد، ابن عباس، قتادة و السدی قائل شده‌اند که این آیات توسط آیه جلد (دسته دوم) نسخ شده‌اند.

دسته دوم که ناسخ آیات دسته اول است آیه دوم و سوم از سوره مبارکه نور می‌باشد:

الرَّانِيَةُ وَالرَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلْيَشْهَدْ عَذَابُهُمَا طَائِفَةٌ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ

به زن زناکار و مرد زناکار صد تازیانه بزنید، و اگر به خدا و روز قیامت ایمان دارید، نباید شما را در [اجرای] دین خدا درباره آن دو نفر دلسوزی و مهربانی بگیرد، و باید گروهی از مؤمنان، شاهد مجازات آن دو نفر باشند (نور: ۲)

مرحوم علامه طباطبایی در تفسیر شریف المیزان، ذیل آیات سوره مبارکه نساء می‌فرماید: (مفسران روایتی هم نقل کرده‌اند، که رسول خدا ﷺ وقتی آیه تازیانه در اول سوره نور نازل شد فرمود: این همان راه علاج و سبیلی است که خدای تعالی در آیه پانزده سوره نساء وعده‌اش را داده است...).

حکم نامبرده حبس دائمی است، به قرینه اینکه نهایت مدت حبس را مرگ زن قرار داده، و فرموده: "حَتَّى يَتَوَفَّاهُنَّ الْمَوْتُ" (تا مرگ ایشان را دریابد)، چیزی که هست تعبیر حبس ابد

آن هم در زندان نیاورد، بلکه فرمود آنها را در خانه‌ها نگه بدارید تا مرگشان فرا رسد، این نیز دلیل روشنی است بر اینکه خواسته است کار را بر مسلمانان آسان بگیرد، و از سخت گیری اغماض کند، و اینکه فرمود: (تا مرگشان برسد) (و یا خدا راه نجاتی برایشان مقرر بدارد) منظور نجات از حبس ابد است، و در اینکه تردید کرد، و فرمود: (یا آن و یا این) اشاره‌ای است به اینکه امید آن هست که حکم حبس ابد نسخ شود، هم چنان که همین طور هم شد، برای اینکه حکم تازیانه حکم حبس ابد را نسخ کرد، و این از ضروریات است که حکم جاری در باره زناکاران در اواخر عمر رسول خدا ﷺ نازل شد، و بعد از رحلت آن جناب در بین مسلمانان جاری گردید؛ و مسئله زندانی کردن بعد از رحلت آن جناب اصلاً مورد عمل واقع نشد.

پس آیه شریفه به فرضی که دلالت کند بر حکم زنان زناکار، هیچ تردیدی نیست در اینکه به وسیله آیه تازیانه نسخ شده است "وَالَّذَانِ يَأْتِيَانِيَا مِنْكُمْ فَأَذُوهُمَا".

اما اصل مجازات اعدام برای زنا از سنت به دست می‌آید همانطور که شهید ثانی در کتاب شرح لمعه خود می‌فرماید: فَإِنَّ الْآيَةَ دَلَّتْ عَلَى جُلْدٍ مُطْلَقٍ الزَّانِي، و الروایات دلت علی قتل من ذکر (الزانی بالمحارم و المحصن)، و لا منافاة بینهما.

ترجمه: آیه صرفاً دلالت بر جریمه زنا برای زناکننده دارد اما روایات دلالت بر قتل (زناکننده با محارم و زناکننده‌ای که دارای همسر است) می‌کند و منافاتی بین آنها نیست.

برخلاف عقیده برخی مردم که مجازات هر نوع زنایی را قتل می‌پندارند؛ مجازات قتل به سیف و رجم (سنگسار) تنها برای زنا با محارم و زنا با محصنه دیده شده است. مرحوم شهید اول رحمه الله مجازات دیگر از قبیل جلد (تازیانه) در کتاب لمعه خود ذکر می‌کند.

علاوه بر این‌ها اثبات زنا در اسلام بسیار سخت است و نیاز به چهار مرد عادل یا چهار مرتبه اقرار شخص دارد. تمامی شاهدان باید از روی مشاهده شهادت دهند و در صورت عدم تکمیل چهار نفر شاهد، حد قذف بر شاهد یا شاهدان جاری می‌شود.

۲. سنت

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ، قَالَ: «الْحُرُّ وَالْحُرَّةُ إِذَا زَنِيَا جُلِدَ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةً جَلْدَةً، فَأَمَّا الْمُحْصَنُ وَالْمُحْصَنَةُ فَعَلَيْهِمَا الرِّجْمُ» از امام صادق علیه السلام روایت شده که فرمود: مرد و

زن حُر اگر زنا کردند، مجازات هر کدامشان ۱۰۰ تازیانه است و مرد و زن محصن، به رجم جریمه می‌شوند (فیض کاشانی، الوافی، ج ۱۵، ص ۲۳۷).

احادیث بسیاری دیگری در ابواب حدود کتب حدیثی وجود دارند و ذکر و بررسی آن‌ها در این مقاله ممکن نیست.

۳. اجماع

ظاهراً جمیع علمای شیعه در باب زنا با محارم و زنا با محصنه اجماع در قتل زانی دارند؛ هرچند که در نحوه قتل و سعه و ضیق مفاهیم ذکرشده اختلاف داشته باشند.

۴. عقل

هرچند عقل به خودی خود نمی‌تواند مجازاتی برای این فعل در نظر بگیرد اما به نظر می‌رسد که با توجه به مخالفت زنا با عدالت و اختلال نظام انسانی، عقل آن را قبیح می‌شمرد.

بخش سوم: بازدارندگی مجازات اعدام برای زنا از دیدگاه اسلام

با بررسی عمیق معارف اسلامی فهمیده می‌شود که فلسفه بسیاری از احکام مرتبط با حدود و قصاص، پیشگیری از ادامه و وقوع چنین جرائمی در جوامع اسلامی است. خداوند متعال در سوره مبارکه بقره می‌فرماید: «وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِيَ الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ» ای صاحبان خرد! برای شما در قصاص مایه زندگی است، باشد که [از ریختن خون مردم بدون دلیل شرعی] بپرهیزید (بقره: ۱۷۹).

قصاص شاید در ظاهر قتل و نابودی حیات قاتل باشد اما در باطن موجب قوام نظام انسانی و حفظ جان افراد بسیاری خواهد شد؛ فلذا قرآن کریم قصاص را مایه حیات و زندگانی معرفی می‌کند.

یا در حدیث شریفی که مرحوم کلینی آن را در کافی آورده است؛ امام صادق (ع) از قول جدشان رسول الله (ص) نقل می‌فرمایند: «إِقَامَةُ حَدِّ خَيْرٌ مِنْ مَطَرٍ أَرْبَعِينَ صَبَاحاً» (کلینی، کافی، ج ۱۴ ص ۱۶).

جاری کردن یک حد بهتر از ۴۰ روز باران است.

یا در حدیث شریف دیگر از امام صادق (ع) نقل شده که ایشان فرمود:

«حَدُّ يُقَامُ فِي الْأَرْضِ أَزْكَى فِيهَا مِنْ مَطَرٍ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً وَأَيَّامَهَا» (کلینی، کافی، ج ۱۴، ص ۱۶؛

شیخ طوسی، ۱۳۶۵، ج ۱۰، ص ۱۴۶؛ شیخ حرعاملی، وسائل الشیعه، ج ۲۸، ص ۱۲)

جاری کردن یک حد در روی زمین، آن را بیش‌تر از ۴۰ شبانه روز باران تزکیه می‌کند.

یا در آیه دوم سوره مبارکه نور که پیش‌تر به آن اشاره شد خداوند متعال پس از بیان حد زانی و زانیه بیان می‌دارد که لازم است در مکان اجرای حد عده‌ای از مؤمنین حضور داشته باشند.

«الرَّانِيَةُ وَالرَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةً جَلْدَةٍ وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَائِفَةٌ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ»

به زن زناکار و مرد زناکار صد تازیانه بزنید، و اگر به خدا و روز قیامت ایمان دارید، نباید شما را در [اجرای] دین خدا درباره آن دو نفر دلسوزی و مهربانی بگیرد، و باید گروهی از مؤمنان، شاهد مجازات آن دو نفر باشند.

به نظر می‌رسد تنها دلیل لزوم حضور عده‌ای از مؤمنین در مکان اجرای حد عبرت‌گیری و انذار عملی مخاطبین است وگرنه اجرای حد در خلوت ممکن بود و دشواری کمتری داشت؛ اما شارع دستور فرموده که عده‌ای حاضر باشند و اجرای حد را نگاه کنند به‌نحوی که گویا مقصد شارع از اجرای این حدود تزکیه و انذار جامعه مسلمین است.

در مجموع پس از تتبع در آیات و روایات روشن می‌شود که هدف از اجرای جرمه اعدام چه در قصاص قتل عمد و چه در جرایمی مثل زنا، تزکیه جامع و جلوگیری از اتفاقات مشابه در جامعه اسلامی است و این مهم بدون وضع حدودی مثل جلد، رجم قتل و ... ممکن نیست.

بخش چهارم: مجازات اعدام برای زنا از دیدگاه حقوق بشر

یکی از مهم‌ترین و شناخته‌شده‌ترین قوانین بین‌المللی در حوزه حقوق بشر، میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی است که در سال ۱۹۶۶ میلادی در مجمع عمومی سازمان ملل به تصویب رسیده و معتبر است.

در بخش سوم این میثاق‌نامه، بند ششم می‌خوانیم:

۱. حق زندگی از حقوق ذاتی شخص انسان است. این حق باید به موجب قانون حمایت بشود. هیچ فردی را نمی‌توان خودسرانه (بدون مجوز) از زندگی محروم کرد.

۲. در کشورهایی که مجازات اعدام لغو نشده، صدور حکم اعدام جائز نیست مگر در مورد مهم‌ترین جنایات طبق قانون لازم‌الاجرا در زمان ارتکاب جنایت که آن‌هم نباید با مقررات این میثاق و کنوانسیون‌ها راجع به جلوگیری و مجازات جرم کشتار دسته‌جمعی (Genocide) منافات داشته‌باشد. اجرای این مجازات جایز نیست مگر به موجب حکم قطعی صادر از دادگاه صالح.

پروتکل الحاقی این میثاق‌نامه نیز در سال ۱۹۸۹ که ذیل قطعنامه ۴۴/۱۲۸ در مجمع عمومی سازمان ملل به تصویب رسید و تاکنون حدود ۸۰ کشور این الحاقیه را پذیرفته‌اند. مهم‌ترین هدف و مقرر این پروتکل، محو و الغای مجازات اعدام است. به همین منظور ماده یک پروتکل مقرر می‌نماید:

۱. هیچ فردی در قلمرو قضاوت کشورهای عضو این پروتکل اعدام نخواهد شد.
۲. هرکشور عضو، تمام اقدامات لازم را در جهت منسوخ کردن مجازات مرگ در قلمرو قضائی خود، به‌عمل خواهد آورد.

پروتکل‌های الحاقی این قانون به‌طور کلی مجازات اعدام را حتی برای بدترین جنایات ممنوع می‌داند. از زمان ارائه این پیشنهاد بحث‌های زیادی با عنوان جرمه مرگ (Death penalty) بین حقوق‌دانان شکل گرفت.

پر واضح است که بسیاری از میثاق‌نامه‌ها و متون حقوقی بین‌المللی که به‌عنوان پروتکل برای دیگر کشورها تجویز می‌شود محصولی آمریکایی است و عمدتاً از فضای علمی فرهنگی ایالات متحده نشأت می‌گیرد.

اما سؤال اینجاست که با وجود ممنوعیت استفاده از جرمه اعدام برای جنایت کاران در آمریکا، چه جرمه‌ای برای زنا یا به عبارت بهتر تجاوز جنسی خصوصاً زمانی که با اعمال قدرت و رساندن آسیب به بزه‌دیده صورت بگیرد دیده شده است؟

در جواب این سؤال باید گفت اولاً برخلاف قوانین اسلامی در صورتی که طرفین راضی به انجام این فعل باشند؛ قانوناً هیچ جرمه‌ای برای ایشان وجود ندارد. تنها در صورتی که رابطه جنسی بدون موافقت یکی از طرفین صورت گرفته باشد یا آسیبی به وی وارد شده باشد و یا یکی از طرفین کودک باشد، جرمه‌ای برای متجاوز در نظر گرفته شده‌است.

این جرم به بسته به قانون ایالت‌های متخلف و شرایط وقوع جرم می‌تواند از یکسال حبس تا حبس ابد جرمه داشته‌باشد. برای مثال متغیرهایی مثل سن و قدرت تمییز بزه‌دیده، آسیب وارده به وی، اعمال قدرت یا عدم اعمال قدرت، استفاده از اسلحه یا عدم استفاده از اسلحه و ... می‌تواند در کم یا زیاد کردن این جرمه مؤثر باشد.

علاوه بر این نام تمام مجرمان جنسی در سامانه‌ای تجمیع می‌شود و محدودیت‌هایی برای افرادی که در این لیست وجود دارند، دیده شده‌است. ثبت اسم فرد در این سامانه اجاره مسکن و یافتن شغل را برای این افراد دشوار می‌کند.

بخش سوم: مقایسه بازدارندگی مجازات تعریف شده برای زنا در اسلام و حقوق بشر

یکی از راه‌های یافتن جرمه صحیح برای جرایم، بررسی میزان بازدارندگی و اثربخشی هر جرمه است؛ زیرا هدف اصلی از وضع جرمه بالابردن هزینه ارتکاب و بازداشتن افراد از انجام این‌گونه اعمال است. لذا می‌توان با بررسی تطبیقی آمار ارتکاب جرم میزان قدرت بازدارندگی و مفید بودن جرمه وضع شده را مشخص ساخت.

در مجموع تألیفاتی که تا پیش از نگارش این مقاله تولید شده است؛ هیچکدام به مقایسه بازدارندگی مجازات جرم زنا در نظام حقوقی اسلام و نظام حقوق بشری نپرداخته‌اند. هرچند که برخی مقالات به بررسی مجازات زنا در نظام‌های حقوقی و ادله اثبات مجازات زنا در اسلام اهتمام ورزیده‌اند اما هیچ یک به‌طور تطبیقی اقدام به مقایسه بازدارندگی این دو نوع جرمه نکرده‌اند.

نکته قابل تأمل این است که چنین موضوعاتی با بررسی آمار تطبیقی میان جوامع غربی و جوامع اسلامی با برخی مشکلات مواجه است.

مشکل اول: عدم وجود تعاریف یکسان

همانطور که پیش از این ذکر شد تعاریفی مثل ارتباط نامشروع، تعرض جنسی و ... در کشورهای مختلف کاملاً متفاوت است؛ فلذا آمارهای رسمی که عموماً از مراکز دولتی مخابره می‌شود عمدتاً قابلیت مقایسه و تطبیق ندارد. برای مثال در برخی از کشورها، تعرض جنسی فقط شامل تجاوز به عنف می‌شود اما در برخی تعاریف دیگر حتی شامل ارتباط کلامی و استفاده از الفاظ جنسی نیز می‌گردد.

مشکل دوم: عدم گزارش و ثبت تمام موارد

در بسیاری از کشورهای غربی به دلیل رضایت طرفین در برخی از روابط به هیچ عنوان آمار دقیقی از تعداد افرادی که خارج از چهارچوب خانواده با جنس مخالف ارتباط جنسی داشته‌اند وجود ندارد و تنها راه ثبت این آمار شکایت یکی از طرفین است. از طرفی در برخی جوامع اسلامی نیز به دلیل وجود تابوهای خانوادگی و مذهبی، ممکن است برخی موارد گزارش نشود.

به‌طور کلی، برای دستیابی به آمار دقیق و قابل مقایسه، نیاز به تحقیقات جامع و استانداردسازی تعاریف و روش‌های جمع‌آوری داده‌ها در سطح جهانی است.

علیرغم مشکلاتی که برای مقایسه رسمی آمار و اطلاعات وجود دارد؛ نتایج برخی تحقیقات صورت گرفته در این موضوع بسیار حیرت‌آور است. این آمار تماماً توسط نهادها و خبرگزاری کشورهای نامبرده یا نهادهای بین‌المللی تهیه و تنظیم شده‌اند.

تحقیقاتی که در مجله جراحی بریتانیا (BJS) منتشر شده‌است، نشان می‌دهد که ۶۳ درصد از زنان شاغل در سازمان ملی درمان انگلیس مورد آزار جنسی قرار گرفته‌اند و از این آمار، به ۲۹٫۹ درصد تجاوز شده‌است. بر اساس مطالعات صورت گرفته، ۱۱ درصد از آزارهای جنسی با فرصت‌های شغلی زنان مرتبط بوده است.

زنان مشارکت‌کننده در نظرسنجی صورت گرفته، گفته‌اند که خارج از محیط کار، از جمله فضاهای آموزشی، کنفرانس‌ها و رویدادهای بعد از کار نیز از سوی همکارانشان مورد آزار جنسی قرار گرفته‌اند.

در این نظرسنجی یک هزار و ۷۰۴ نفر شرکت کرده‌اند که اغلب متخصص و یا کارکنان ارشد بوده‌اند. طبق تحقیقات به‌عمل آمده، بسیاری دیگر از زنان شاغل در سازمان درمان انگلیس، از ترس آبرو و یا اخراج از کار، در نظرسنجی شرکت نکردند (مجله جراحی بریتانیا (BJS)، ۲۰۲۳).

ارتباط جنسی خارج از خانواده در بین نوجوانان انتشار بیشتری داشته به‌طوری که مرکز پیشگیری و کنترل بیماری آمریکا (CDC) گزارشی براساس داده‌های پیمایش ملی رشد خانواده (NSFG) منتشر کرد. آمار رابطه جنسی خارج از چهارچوب برای دختران و پسران

نوجوان و مجرد از قرار ذیل است:

۱: در سال ۲۰۰۲ بالغ بر ۴۴٪، در بازه سال‌های ۲۰۰۶-۲۰۱۰ بالغ بر ۴۳٪، در بازه سال‌های ۲۰۱۱-۲۰۱۵ و ۲۰۱۷-۲۰۱۵ بالغ بر ۴۲٪ دختران نوجوان رابطه جنسی داشته‌اند. مشابه همین آمار برای پسران ذکر شده است. به تعبیری دیگر، نیمی از نوجوانان آمریکا رابطه جنسی دارند.

۲: در همین گزارش میزان رابطه جنسی دختران و پسران آمریکایی تا سن ۲۰ سالگی تخمین زده شده است:

- ۲۱٪ دختران تا ۱۵ سالگی، ۵۳٪ دختران تا ۱۷ سالگی، ۷۴٪ دختران تا ۱۹ سالگی و ۷۹٪ دختران تا ۲۰ سالگی در آمریکا با جنس مخالف رابطه جنسی برقرار کرده‌اند.
- ۲۰٪ پسران تا ۱۵ سالگی، ۴۸٪ پسران تا ۱۷ سالگی، ۷۰٪ پسران تا ۱۹ سالگی و ۷۷٪ پسران تا ۲۰ سالگی در آمریکا با جنس مخالف رابطه جنسی برقرار کرده‌اند (Gladys M. Martinez Sexual Activity and Contraceptive Use Among Teenagers Aged 15-19 in the United States, 2015-2017, مرکز پیشگیری و کنترل بیماری آمریکا (CDC)).

بخش دوم این گزارش مرتبط با هرگونه ارتباط جنسی صورت گرفته اعم از خانواده و غیر آن است اما با توجه به اینکه میانگین سن ازدواج در آمریکا برای زنان تقریباً ۲۷ و برای مردان ۳۰ سال است می‌توان نتیجه گرفت که بسیاری از این ارتباطات خارج از خانواده و پیش از ازدواج صورت گرفته است.

یکی دیگر از نشانه‌های مشکلات جنسی و ارتباطات نامشروع میزان ابتلای جوامع به بیماری‌های مقاربتی است باوجود تلاش بسیار کشورهای توسعه یافته برای کنترل و جلوگیری از انتقال و گسترش این بیماری‌ها و وجود نظام‌های درمانی قوی و تکنولوژی‌های پیشرفته، آمار ابتلا به بیماری‌های مقاربتی در بسیاری از کشورهای توسعه یافته بیشتر از کشورهای در حال توسعه اسلامی است. برای مثال براساس آخرین داده‌های مرکز کنترل و پیشگیری از بیماری‌های آمریکا، (CDC) عفونت‌های مقاربتی در ایالات متحده در سال ۲۰۲۱، حدود ۷ درصد رشد کرده است. این، یعنی مجموع موارد به حدود ۲,۵ میلیون نفر رسید.

بیماری HIV یا ایدز یکی از بیماری‌های شناخته شده است که از طریق مقاربت نیز انتقال می‌یابد. آمار منتشر شده از میزان ابتلای مردم کشورهای اسلامی به این بیماری بسیار کمتر از کشورهای غربی و آمریکاست. برای مثال طبق آمارهای رسمی منتشر شده توسط نظام‌های درمانی این میزان در ایران ۰۲٪، عربستان سعودی ۰۱٪، عراق ۰۱٪، افغانستان ۰۱٪، آمریکا ۰۴٪، ایتالیا ۰۴٪، فرانسه ۰۴٪ می‌باشد که به خودی خود نشان‌دهنده آمار کمتر و کنترل بیماری در کشورهای اسلامی است.

شکست چهارچوب خانواده و تعدی از آن به قدری در جوامع غربی رواج یافته که حتی به میان چهره‌های سیاسی کشورهای غربی کشیده شده است. بسیاری از افراد شناخته شده در این کشورها به جرایم مختلف جنسی متهم می‌شوند. برای مثال رئیس جمهور سابق آمریکا، بایدن در یک مناظره انتخاباتی رقیب خود ترامپ را به داشتن روابط جنسی با یکی از بازیگران پورن متهم کرد.

عدم اجرای صحیح جریمه اعدام در جوامع مدعی حقوق بشر- سبب شده که بسیاری از جرایم ساده‌انگاری شود و در نهایت با جریمه حبس مواجه شود. نکته جالب اینجاست که حتی این ساده‌انگاری هم نتوانسته زندان‌های این کشورها را خالی از زندانی کند. سایت ردیابی آمار مستقل World Population Review، کشورهایی که بیشترین تعداد زندانیان را در سال ۲۰۲۳ دارند، معرفی کرده است. بر اساس داده‌های ارائه شده از سوی این وبسایت، آمریکا در زندان‌های مختلف خود تقریباً ۲,۰۶۸,۸۰۰ نفر زندانی دارد، با این تعداد زندانی، آمریکا در صدر آمار بیشترین زندانی در جهان قرار دارد!

مقایسه بازدارندگی مجازات اعدام برای زنا از دیدگاه حقوق اسلام و حقوق بشر- نشان می‌دهد که یکی از معیارهای ارزیابی تأثیرگذار بودن جریمه‌ها، میزان بازدارندگی آنهاست. هدف اصلی مجازات‌ها، افزایش هزینه ارتکاب جرم و جلوگیری از وقوع آن است. با این حال، مقایسه آمار ارتکاب جرم در کشورهای اسلامی و غربی نشان‌دهنده میزان بالای چنین رفتارهایی در جوامع غربی به‌خلاف جوامعی است که قوانین اسلامی در آن اجرا می‌شود.

به‌عنوان مثال، آمار روزافزون آزار جنسی در سازمان‌های مختلف و درصد بالای روابط جنسی خارج از چهارچوب در میان نوجوانان آمریکایی، نشان‌دهنده ضعف در پیشگیری و بازدارندگی مجازات‌ها در این جوامع است.

در نهایت، مقایسه بازدارندگی مجازات اعدام برای زنا در حقوق اسلام و حقوق بشر- نشان



می‌دهد که هر یک از این رویکردها، مبتنی بر مبانی خاص خود، به دنبال کاهش جرایم جنسی و حفظ نظم اجتماعی هستند. در اسلام، شدت مجازات در کنار دشواری اثبات جرم، به‌عنوان عاملی بازدارنده عمل می‌کند، درحالی‌که علیرغم تلاش‌های قوانین حقوق بشری برای مبارزه با جرائم جنسی و ایجاد چارچوب‌های قانونی برای محافظت از افراد، هنوز نتوانسته‌اند به‌طور مؤثر از وقوع چنین جرائمی جلوگیری کنند. به‌ویژه در جوامعی که قوانین سخت‌گیرانه‌تری در این زمینه ندارند، شاهد افزایش آمار آزارهای جنسی و تجاوزات هستیم. به نظر می‌رسد که قوانین حقوق بشری توانایی ایجاد بازدارندگی لازم را ندارد، درحالی‌که احکام اسلامی همچنان برای بسیاری از جوامع اسلامی به‌عنوان یک ابزار پیشگیری و بازدارندگی مؤثر شناخته می‌شوند.

نتیجه

بررسی تاریخی و تطبیقی دیدگاه جوامع مختلف درباره زنا نشان می‌دهد که این عمل در تمامی تمدن‌ها، ادیان و نظام‌های حقوقی به‌عنوان امری ناپسند و ناهنجار اجتماعی شناخته شده است. در طول تاریخ، جوامع بشری همواره در تلاش بوده‌اند با وضع قوانین سخت‌گیرانه، از تأثیرات منفی زنا بر بنیان خانواده و ثبات اجتماعی جلوگیری کنند. این نگاه در اسلام نیز به‌وضوح دیده می‌شود، جایی که قوانین جزایی آن، از جمله مجازات اعدام برای موارد خاصی از زنا، بر پایه حفظ نظم اخلاقی و جلوگیری از فساد اجتماعی بنا شده است.

ادله‌ای که در منابع اسلامی برای مجازات زنا ذکر شده‌اند، از قرآن، سنت، اجماع و عقل سرچشمه می‌گیرند و نشان‌دهنده اهمیت بازدارندگی این مجازات‌ها در کاهش وقوع جرم و حفظ سلامت جامعه است. در اسلام، علاوه بر تعیین مجازات‌های سخت‌گیرانه، شرایط اثبات جرم زنا بسیار دشوار در نظر گرفته شده است، به‌گونه‌ای که تنها در موارد بسیار نادر و قطعی، این احکام اجرا می‌شوند. همچنین، فلسفه حدود در اسلام مبتنی بر پیشگیری، اصلاح و بازدارندگی است و هدف آن، نه صرف مجازات بلکه تزکیه و جلوگیری از گسترش فساد در جامعه می‌باشد.

در مقابل، در نظام‌های حقوق بشر معاصر، با توجه به اصولی چون حق حیات، مجازات

اعدام برای جرایمی همچون زنا مردود شمرده شده و تلاش‌های بین‌المللی برای لغو آن صورت گرفته است. در برخی کشورها، حتی روابط جنسی مبتنی بر رضایت، از لحاظ قانونی مجاز دانسته شده و تنها در مواردی که تجاوز یا سوءاستفاده صورت گیرد، مجازات‌هایی نظیر حبس برای مرتکبان در نظر گرفته می‌شود. این تفاوت دیدگاه، ریشه در مبانی فکری و ارزشی متفاوت این دو نظام دارد؛ اسلام بر حفظ بنیان خانواده و نظم اجتماعی تأکید دارد، درحالی‌که حقوق بشر- مدرن، اصل آزادی فردی را در اولویت قرار می‌دهد.

در بررسی تطبیقی موفقیت هریک از این نظام‌های حقوقی در پیشگیری از وقوع زنا علیرغم عدم وجود تعاریف واحد و گزارشات جامع، به اذعان سازمان‌های بین‌المللی و نهادهای غربی باید پذیرفت که قوانین اسلامی توفیق بیشتری در بازدارندگی از ارتکاب این جرایم داشته است. وضع قوانین به اصطلاح مطابق با حقوق بشر نه تنها سبب حفظ نظام انسانی و خانوادگی نشده بلکه باعث گسترش روابط نامشروع و تجاوز به حقوق دیگران شده است.

فهرست منابع

قرآن کریم

کتاب مقدس

۱. افلاطون، آریستوکلیس، ۳۸۱ پیش از میلاد، مترجم فواد روحانی، انتشارات نگاه
۲. حر عاملی، محمدبن حسن، وسائل الشیعه، قم: مؤسسة آل البيت عليه السلام، ۱۳۶۷.
۳. سازمان ملل، میثاق بین المللی حقوق مدنی و سیاسی، ۱۹۶۶م.
۴. شهید اول، شمس الدین محمدبن مکی، **لمعه**، [بی جا]: مجمع الفکر الاسلامی، [بی تا].
۵. شهید ثانی، زین الدین بن علی، **الروضة البهیة فی شرح اللمعة الدمشقیة**، قم: مجمع الفکر الاسلامی، ۱۳۸۲.
۶. طباطبائی، سید محمدحسین، **تفسیر المیزان**، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۳۷۴.
۷. طوسی، محمدبن الحسن، **تهذیب الاحکام**، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۶۵.
۸. طوسی، محمدبن حسن، **التبیان فی تفسیر القرآن**، بیروت: دار إحياء التراث العربی، [بی تا].
۹. فیض کاشانی، ملامحسن، **الوافی**، اصفهان: مکتبه الامام امیرالمومنین علی عليه السلام، ۱۳۶۵.
۱۰. کلینی، محمدبن یعقوب، **الکافی**، قم: دار الحدیث، ۱۳۹۰.
۱۱. مرکز پیشگیری و کنترل بیماری (CDC)، ۲۰۲۰.
۱۲. منوسمریتی (قواعد و احکام هندویی)، سده اول یا دوم پیش از میلاد



بررسی دیدگاه‌های مختلف درباره جایگاه حکم حکومتی

امیرحسین عباسی*

صادق سمیعی**

سید رضی قادری***

چکیده

در قرون گذشته با پررنگ شدن فقه اجتماعی و نظریات سیاسی فقه، علاوه بر موضوع احکام اولیه و احکام ثانویه مسئله فرامین صادره از سوی حاکم دینی با فرض استقرار حکومت دینی در جامعه اسلامی نیز به بررسی‌های فقهی افزوده شد. لذا در کنار احکام اولی و ثانوی از حکم حکومتی نیز یاد شده است که در این پژوهش به پاسخ به سؤال از مفهوم حکم حکومتی و ضرورت آن و نسبت میان آن و احکام اولی و ثانوی و جایگاه آن پرداخته‌ایم. در این نوشتار با شیوه توصیفی - تحلیلی و مطالعه کتابخانه‌ای به تعریف احکام اولی و ثانوی و احکام حکومتی و تفاوت‌های آنها پرداخته و ضرورت حکم حکومتی و معیارهای حاکم بر آن را تبیین نموده‌ایم و سپس در بررسی دیدگاه‌های مطرح شده در جایگاه حکم حکومتی به سه دیدگاه کلی اشاره کرده‌ایم؛ دیدگاهی که احکام حکومتی را جزو احکام اولی یا ثانوی دانسته و دیدگاهی که میان احکام حکومتی و احکام ثانویه نسبت عموم و خصوص من وجه قائل است و دیدگاهی که احکام حکومتی را مستقل از احکام اولی و ثانوی می‌داند.

واژگان کلیدی: حکم حکومتی، حکم اولی، حکم ثانوی، حکم اسلامی، مصلحت.

*. دانشجوی کارشناسی ارشد کلام گرایش امامت اهل‌بیت (ع)، بنیاد بین‌المللی امامت ؛
ahamt1996@gmail.com

**. کارشناس ارشد شیعه‌شناسی دانشگاه ادیان ؛ sadeghsamiei9@gmail.com

***. سطح چهار حوزه علمیه قم؛ Ghaderi1@chmail.ir

مقدمه

شریعت اسلامی به عنوان جامع ترین و کامل ترین ادیان به همه نیازها در گستره زمان و مکان توجه نموده است که لازمه آن ترسیم سازوکاری است که متناسب با شرایط متنوع و متغیر، احکام مسائل و موضوعات بر پایه موازین و مبانی دینی استنباط گردد. در نظام اسلامی گاهی تنگناها و محدودیت هایی ایجاد می شود که در قالب احکام اولی و حتی ثانوی نمی توان حکم کرد و نیاز به الگویی است که ضمن حفظ مبانی و اصول شریعت، مصالح جامعه اسلامی و اقتضاءات احکام مهم تر را در نظر بگیرد، اینجاست که ضرورت وجود احکام حکومتی آشکار می گردد. در این نوشتار به تبیین مفهوم حکم حکومتی و تفاوت آن با احکام اولی و ثانوی می پردازیم و به دیدگاه های عمده در مورد جایگاه و نسبت حکم حکومتی با احکام اولی و ثانوی اشاره می کنیم.

مفهوم شناسی حکم

لغوی

واژه حکم در لغت: در معانی مختلفی استعمال شده است مانند داوری کردن، قضاوت نمودن، فرمان دادن، منع کردن و دانایی (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۲، ص ۱۴۱). برخی از صاحب نظران لغوی قائلند معنای اصلی حکم «منع» است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۲۴۹؛ ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۹۲) فیومی از اهل لغت می نویسد: حکم به معنای قضاوت هم می آید و آن هم برگشت به معنای اصلی می کند که منع است (فیومی، ۱۴۲۵ق، ج ۲، ص ۱۴۴) بنابراین باید گفت معنای اصلی حکم همان منع است و سایر معانی ذکر شده به همین معنا برمی گردد.

اصطلاحی

عبدالرزاق لاهیجی ابتدا معنای لغوی حکم را فرمان دانسته و می گوید: این فرمان اگر از جانب خدا باشد حکم شرعی می شود. بعد اضافه می کند: حکم شرعی خطاب به الهی متعلق به افعال عباد بر سبیل اقتضا و یا بر سبیل تخییر مراد از اقتضا، طلب است. طلب یا متعلق است به فعل یا ترک. تخییر هم تسویه است میان فعل و ترک (لاهیجی، ۱۳۷۲، ص ۳۴۲).



شهید اول نیز همین تعریف را متذکر شده و می‌فرماید: الحکم خطاب الشرع المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء والتخيير (مکی، [بی‌تا]، ج ۱، ص ۳۹).

شهید صدر همین معنا را با غرض شارع نیز تطبیق داده و می‌فرماید: الحکم الشرعی هو التشريع الصادر من الله تبارک و تعالی لتنظيم حياة الانسان. حکم شرعی، تشریعی از جانب خداوند متعال است برای منظم ساختن زندگی انسان (صدر، ۱۴۰۵ق، ج ۲، ص ۱۴).

اقسام حکم

حکم از زوایای گوناگون، دارای تقسیماتی است، حکم تکلیفی و وضعی، حکم واقعی و ظاهری. لکن تقسیم‌پذیری حکم شرعی در بحث مورد نظر از حیث منشأ صدور حکم است. باید بگوییم حکم شرعی از حیث منشأ صدور تقسیم می‌شود به حکم اولی و حکم ثانوی و حکم حکومتی.

الف) حکم اولی

حکم اولی: دستوری از جانب شارع است که برای نفس موضوع و ذات مکلفین در شرائط عادی و بدون ملاحظه عوارض دیگر وضع شده است. خداوند متعال بر اساس مصالح و مفاسد واقعی که در موضوعات می‌بیند حکم خویش را بر اساس آن جعل می‌کند: مثل وجوب روزه در ماه رمضان و حرمت نوشیدن خمر و إباحه نوشیدن آب برای مکلفین در شرائط عادی.

ب) حکم ثانوی

حکم ثانوی دستوری است که شارع برای موضوع و مکلف با ملاحظه عوارض و شرائط خاص مانند اضطرار، اکراه، ضرر، عسر و حرج و... وضع کرده است. هر مکلفی در ماه رمضان باید روزه بگیرد (حکم اولی) ولی اگر کسی دچار بیماری شد، این عارضه حکم وجوب را از او بر می‌دارد. (حکم ثانوی) یا روزه گرفتن در ماه رجب مستحب است (حکم اولی) ولی با نذر یا عهد، حکم وجوب بر آن وارد می‌شود (حکم ثانوی).

حکم ثانوی مانند حکم اول یک حکم واقعی شرعی است لکن در رتبه بعد از حکم اول قرار دارد و به همین خاطر به حکم ثانوی نامیده شده است (حکیم، ۱۴۰۸ق، ج ۱، ص ۵۰۸)

تفاوت‌های حکم اولی و ثانوی

۱. حکم اولی ناظر به شرائط و حالات عادی مکلفین است ولی حکم ثانوی ناظر به حالات استثنایی و شرایط خاصی است که بر مکلفین عارض شده است مثل عسر- و حرج، اضطرار، اکراه، تقیه، ضرر، ... (مشکینی، ۱۴۰۱ق، ص ۱۱۴).

۲. احکام ثانویه همیشه در طول احکام اولیه قرار دارند؛ یعنی حکم اصلی در مورد تمام مکلفین همان حکم اولی است و اگر کسی بدون اینکه حالات و شرائط خاصی بر او عارض شود به احکام ثانویه عمل کند مجزی نیست (مکارم شیرازی، ۱۴۲۹ق، ج ۱، ص ۵۰۴).

۳. حکم اولی بر همه مکلفان واجب است حتی جاهل و عالم نسبت به آن یکسان هستند. ولی احکام ثانویه بر همه مکلفان واجب نیست بلکه شامل کسانی است که عوارض و حالات استثنایی بر آنها پدیدار شود (همان).

۴. احکام ثانویه موقتی می‌باشند ولی احکام اولی همیشگی و پایدار هستند بدین معنا که حکم اولی بر مکلف این است که وضو بگیرد و نماز بخواند. حال اگر کسی دچار بیماری شد که وضو برایش مشقت دارد به جای وضو تیمم می‌کند. این تیمم در حق او تا وقتی باقی است که مریضی و مشقت باشد و در صورت رفع مشقت باید وضو بگیرد (حائری یزدی، [بی‌تا]، ج ۲، ص ۱۴۱).

ج) حکم حکومتی

حکم حکومتی که از آن تعبیر به حکم ولایی یا حکم سلطانی نیز می‌شود، این‌گونه تعریف شده است.

مرحوم صاحب جواهر می‌فرماید: «فهو إنشاء انفاد من الحاكم لامنه تعالى، لحکم شرعی او وضعی او موضوعهما فی شیء مخصوص؛ فرمان حاکم (نه خداوند متعال) بر عمل کردن به حکم شرعی تکلیفی یا عمل به حکم وضعی یا عمل به موضوع آن دو در مورد خاصی» (نجفی، ۱۳۷۳، ج ۴۰، ص ۱۰۰۰).

از نظر مرحوم علامه طباطبایی حکم حکومتی عبارت است از تصمیماتی که رهبر در سایه قوانین شریعت و رعایت موافقت آنها به حسب مصلحت گرفته و طبق آنها مقرراتی وضع نموده و به اجرا در می‌آورد مقررات نام برده لازم الاجرا و مانند شریعت دارای اعتبار

می‌باشند، با این تفاوت که قوانین آسمانی، ثابت و غیرقابل تغییر و مقررات وضعی قابل تغییر و در ثبات و بقا تابع مصلحتی می‌باشند که آن‌ها را به وجود آورده است (طباطبایی، ۱۳۶۵، ص ۱۱۴).

در تعریف دیگری از احکام حکومتی آمده است: «احکام حکومتی به مقرراتی گفته می‌شود که از سوی مسئولین کشور برای برقراری نظم و تأمین مصلحت عمومی صادر می‌گردد ... این‌گونه احکام در رابطه با حوادث واقعیه یا مصالح مقتضیه هستند و هم‌چنین از احکام متغیره هستند که به شرایط زمان بستگی دارند و قابل تغییرند.» (معرفت، ۱۳۷۷، ص ۱۷۴). آیت‌الله مکارم شیرازی نیز در تعریف حکم حکومتی می‌فرماید: «حکم حکومتی یک حکم جزئی از طرف حاکم است که از تطبیق یکسری قواعد کلی بر مصادیق جزئی حاصل می‌شود. مثلاً حکم فقیه به رؤیت هلال که در پی آن روزه گرفتن یا افطار کردن واجب می‌شود.» (مکارم شیرازی، ۱۴۲۹، ج ۱، ص ۴۹۵).

تفاوت‌های حکم اولی و ثانوی با حکم حکومتی

۱. حکم اولی و ثانوی از سوی پروردگار متعال إنشاء می‌شود و اگر بپذیریم پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نیز حق تشریع دائمی داشتند جاعل احکام شرعی خداوند و پیامبر اکرم و ائمه اطهار علیهم السلام هستند (نائینی، ۱۴۰۱ق، ج ۲، ص ۳۹۳) اما احکام حکومتی به جعل حاکم و والی اسلامی است بر اساس مصالحی که الزام می‌نماید. این حاکم اسلامی در عصر حضور پیامبر اکرم یا یکی از امامان معصوم علیهم السلام است و در عصر غیبت نیز ولی فقیه به‌عنوان نائب عام ایشان می‌باشد (صدر، ۱۴۰۱ق، ص ۳۲۶).

۲. احکام اولی، دائمی و ثابت بوده و به زمان خاصی اختصاص ندارد، ولی احکام حکومتی موقتی و مقطعی و بر اساس مصالحی وضع می‌شود. مادامی که طبق نظر حاکم اسلامی آن مصلحت باقی است حکم حکومتی پابرجا می‌ماند و با زوال مصلحت از جانب حاکم، آن حکم ملغی می‌گردد (مکی، [بی‌تا]، ج ۱، ص ۳۳۱-۳۳۲).

۳. همانگونه که حکم ثانوی در طول حکم اولی بود، حکم حکومتی نیز در طول این دو حکم است. به سخن دیگر حکم اصلی برای مکلفین همان حکم اولی و یا ثانوی است، اما در موارد خاصی و به صورت موقت، حکم حکومتی با صلاحدید حاکم اسلامی جعل می‌شود که در

مقطعی از زمان جاری می‌شود و با رفع مصلحت و تغییر زمان وظیفه مکلفین همان حکم شرعی است (نائینی، ۱۴۱۴ق، ص ۸۷).

۴. احکام اولی نسبت به تمام مکلفین است و احکام ثانوی در مورد کسانی که عنوان ثانوی بر آنها عارض شده است. احکام حکومتی ممکن است گروه خاص یا منطقه خاصی را دربر بگیرد. (نجفی، ۱۳۷۳، ج ۴۰، ص ۱۰۰).

۵. تبعیت از حکم حاکم اسلامی بر همگان حتی بر سایر فقها و مجتهدین لازم است ولی در مورد حکم اولی یا ثانوی، هر مکلف باید مطابق فتوای مرجع تقلید خود عمل کند (صدر، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۱۱۷).

ضرورت حکم حکومتی

با وجود احکام اولی و ثانوی و در نظر گرفتن حالات عارضی چه نیازی به احکام حکومتی خواهد بود؟

گاهی در اجرای یک حکم، تزامم می‌آید یا نیاز به اولویت‌سنجی و صدور حکمی خاص است، در چنین شرایطی احکام حکومتی به‌طور موقت و در سایه احکام اولی و ثانوی لازم‌الاجرا می‌شوند.

توضیح آنکه احکام گسترده اسلام، تا زمانی که به مقام عمل و اجرا در نیایند، گرفتار مانع و مزاحمی نمی‌شوند؛ اما برخی از احکام در مرحله عمل، دچار تزامم می‌گردند. به‌عنوان مثال، «وجوب نجات غریق» و «حرمت عبور بی‌اجازه از ملک غیر»، دو حکم شرعی‌اند که در مقام ثبوت و جعل، هیچ مزاحمتی با یکدیگر ندارند، ولی در مقام عمل، ممکن است در برخی موارد دچار تزامم شوند و نجات یک فرد، متوقف بر عبور بی‌اجازه از ملک دیگری باشد. در چنین مواردی، چاره‌ای جز مقدم نمودن حکم مهم‌تر بر حکم کم‌اهمیت‌تر و عمل به آن وجود ندارد. تقدیم اهم بر مهم، قاعده‌ای عقلی است که همه انسان‌های عاقل آن را ادراک می‌کنند و بدان ملتزم هستند و در تزامم وظایف فردی خود، به آن عمل می‌کنند؛ یعنی کار کم‌اهمیت را فدای کار پر اهمیت می‌سازند.

بنابراین، طبیعی است که در مرحله اجرای دستورهای اسلام در سطح جامعه، مواردی پیش بیاید که لازم باشد بعضی از قوانین، به‌صورت موقت اجرا نشوند و با تعطیل آن‌ها، قوانین



مهم‌تر تحقق یابند و این مسئله، هیچ ربطی به تغییر احکام اسلامی ندارد؛ زیرا هیچ يك از واجبات، محرّمات، مکروهات، مستحبات، و یا مباحات اسلام، قابل تغییر نیستند.

به‌عنوان نمونه اگر طبیب حاذق و دلسوزی، بیماری را از استفاده برخی خوردن‌های حلال منع کند یا دستور به خوردن دارویی نجس و حرام بدهد که علاج او منحصر در آن است، آن طبیب، نه حلالی را حرام کرده و نه حرام و نجسی را حلال و پاک دانسته است، بلکه او فقط به ضرورت نخوردن حلال مشخّص یا خوردن حرام معین در صورت اضطرار دستور می‌دهد و این دستورها، تنها در محدوده عمل است نه در محدوده علم و حکم شرعی.

فقیه جامع‌الشرایط نیز هیچ دخالتی در محدوده قانون‌گذاری و جعل احکام دینی ندارد و نمی‌تواند به مصلحت خود، آن‌ها را کم یا زیاد کند. آنچه در اختیار اوست، اجرای قوانین الهی است که اگر این قوانین، بدون تزامم قابل اجرا باشند، مشکلی وجود ندارد و هیچ حکمی از احکام الهی، حتی به‌صورت موقت، تعطیل نمی‌شود؛ اما اگر اجرای يك قانون، منجر به تزامم آن قانون با قوانین دیگر شود، ولی فقیه، بر اساس مصلحت نظام اسلامی و نیز جایگاه هر حکم از نظر اهمیت، حکم برتر و مهم‌تر را مقدّم می‌دارد و آن را اجرا می‌کند و حکم مزاحم با آن را به‌طور موقت و تا زمانی که تزامم وجود دارد، تعطیل می‌نماید و پس از رفع تزامم، بلافاصله، حکم تعطیل شده را به اجرا در می‌آورد (جوادی آملی، ۱۳۸۵، ص ۲۴۵-۲۴۶).

معیارهای حکم حکومتی

گرچه صدور حکم حکومتی از اختیارات حاکم اسلامی است، اما صدور حکم حکومتی بی ضابطه نبوده و معیارهای خاصی بر آن حاکم است. زیرا اساساً فلسفه وجودی ولایت فقیه، حفظ و نگاهبانی از دین و تعالیم اسلامی است و ولی فقیه ملزم به رعایت قوانین الهی است، تا جایی که اگر در موردی بخواهد به‌دلخواه خود قوانین اسلام را تغییر دهد، از ولایت ساقط می‌شود.

«معنای احکام سلطانی (که از منصب ولایت امر صادر می‌شود) این نیست که طبق هوی و خواسته‌اش حکم می‌کند ولو به احکامی مضاد با احکام الهی یا ناسخ آنها باشد، بلکه ظاهر این است که احکام سلطانی احکام عادلّه موقتی است که از قبیل صغری و مصداق برای احکام کلی نازل از طرف خداوند می‌باشد (جوادی آملی، ۱۳۸۵، ص ۲۵۱).

از این جهت چند معیار کلی بر احکام حکومتی حاکم است.

۱. مغایرت نداشتن با اهداف، احکام و مبانی شریعت

از آنجا که ولی فقیه وظیفه هدایت و رهبری جامعه اسلامی را بر پایه تعالیم و دستورات دین بر عهده دارد، محوری‌ترین وظیفه او، حفظ و اجرای احکام دین است. ازاین‌رو، صدور حکم حکومتی نباید با روح کلی و مبانی شریعت مغایرت داشته باشد؛ زیرا هدف از آن، در نهایت، حفظ احکام و اسلام است و حکم نمی‌تواند برخلاف موضوع و فلسفه‌ای که به‌منظور آن جعل شده، به کار رود.

حاکم اسلامی باید هدف‌ها و برنامه‌های دین و شریعت را در نظر بگیرد و با توجه به آن حکم صادر کند. اسلام در تشریع احکام ثابت خود، هدف‌هایی داشته است که حاکم اسلامی با توجه به آن‌ها می‌تواند قانون‌هایی را برای دستیابی به آن اهداف وضع کند. شهید آیت‌الله صدر در این رابطه می‌نویسد: «کتاب و سنت وقتی از تشریع قانونی خبر داد و در متن قانون، هدف آن را تصریح کرد، ذکر هدف صریحاً نشانه آن است که بخش خالی از قانون را که بر حسب مصلحت زمان در اقتصاد اسلامی متغیر و متحول است، چگونه می‌توان با قانون‌هایی برگرفته از هدف پُر کرد.» (صدر، ۱۳۹۹ق، ص ۲۷).

شهید مطهری نیز در این باره معتقد است: «حکومت اسلامی در شرایط جدید و نیازمندی‌های جدید می‌تواند با توجه به اصول و مبانی اساسی، یک سلسله مقررات وضع نماید که در گذشته موضوعاً منتفی بوده است. اختیارات قوه حاکمه اسلامی، شرط لازم حسن اجرای قوانین آسمانی و حسن تطبیق با مقتضیات زمان و حسن تنظیم برنامه‌های مخصوص هر دو دوره است» (مطهری، ۱۳۸۰، ج ۳، صص ۱۹۰-۱۹۵).

۲. تقدیم اهم بر مهم

توجه به اولویت‌ها و تقدیم امور اهم نسبت به سایر امور، از معیارهای صدور حکم حکومتی است و ولی فقیه با توجه به شناختی که از مسائل اسلام و مبانی دینی دارد، از توانایی لازم برای تشخیص امور اهم برخوردار است. حاکم اسلامی در عصر غیبت امام زمان (عج) همانند دیگر مسلمانان، بنده محض و تسلیم مطلق قوانین خداست و برای اجرای همه جانبه آن قوانین تلاش می‌کند و اگر در موارد تراحم، یکی از احکام را تعطیل می‌کند، اولاً بر اساس



قاعده عقلی و نقلی «تقدیم اَهم بر مهم» است و ثانیاً تعطیل حکم، به معنای اجرا نشدن آن به طور موقت است و هیچ‌گاه سبب تغییر در احکام خداوند نمی‌شود.» (جوادی آملی، ۱۳۸۵، ص ۲۴۷).

۳. رعایت مصلحت اسلام و جامعه اسلامی

حاکم اسلامی باید بر اساس مصالح اسلام و مسلمین، در موارد مورد نیاز، حکمی را جعل کند. در اینجا مصالح شخصی و فردی ملاک نیست، بلکه مصالح عمومی جامعه اسلامی در چارچوب معیارهای دینی معیار است.

۴. حفظ نظام و کیان اسلام

حفظ نظام و کیان اسلام از مهم‌ترین وظایف و مسئولیت‌های ولی فقیه به عنوان حاکم اسلامی است. این امر چنان اهمیت دارد که بر همه احکام اسلام، مقدم شده است؛ زیرا بدون حفظ اسلام و نظام اسلامی به عنوان نظام سیاسی برآمده از دین، زمینه اجرای احکام اسلامی وجود نخواهد داشت و احکام اسلامی نیز از بین خواهند رفت.

جایگاه حکم حکومتی

با روشن شدن معنا و تفاوت حکم حکومتی با احکام اولی و ثانوی، لازم است ارتباط و نسبت آن با این احکام مورد بررسی قرار بگیرد و اینکه احکام حکومتی جدای از این احکام بوده یا جزو آن محسوب می‌شوند و یا ماهیت دیگری دارند؟ در این رابطه نظریات مختلفی ارائه شده است.

دیدگاه اول: احکام حکومتی جزو احکام اولی یا ثانوی

این دیدگاه خود به چند نظریه تقسیم می‌شود.

الف. احکام حکومتی جزو احکام اولی

مرحوم آیت‌الله مؤمن از فقهای معاصر، احکام حکومتی را، از احکام اولی دانسته، معتقد است: «وقتی اداره امت اسلامی، به یک سرپرست واگذار شده باشد بر این سرپرست بایسته است بیندیشد و دقت کند تا بر آنچه به حال امت سودمندتر است آگاهی یابد. از باب مثال هرگاه ولی امر، صلاح بداند که اگر خیابان‌های شهرهای این امت گسترش یابند، برای آنان سودمندتر خواهد بود و در مسیر این عملیات توسعه، ملک‌های شخصی، قرار داشته باشد، در

این صورت، به کار بردن این ملک‌ها به سود همگان، به خوشنودی مالکان آنها بستگی ندارد؛ زیرا براساس آنچه گفتیم، آنچه به مصلحت اشخاص برمی‌گردد، به خود آنان واگذار شده و اما آنچه به مصلحت امت بازگشت می‌کند، به ولی امر آنان سپرده شده است.

نتیجه این که اقتضای ولایت، از اختیار افکندن اختیار شخص و یا امت تحت سرپرستی است؛ یعنی هرگاه تحت سرپرستی، شخص باشد، اقتضای ولایت، از اعتبار انداختن رضایت و اختیار او، به کلی و در تمام چیزهایی است که به وی تعلق دارد و هرگاه تحت سرپرستی، امت باشد، لازمه آن، از اعتبار افکندن تمام این امت، در چیزهایی است که به مصالح جامعه و امت بر می‌گردد. همان‌گونه که دست یازیدن ولی کودک در اموال او، حکم ثانوی نیست، بلکه در مورد خودش حکم اولی است و اراده ولی، جانشین اراده کودک به شمار می‌رود و به راضی بودن و اراده کودک اعتنا نمی‌شود، در این جا نیز، درست قضیه از همان قرار است.» (مؤمن، ۱۳۷۵، ص ۷۷).

برخی با استناد به کلام حضرت امام که فرمودند: «حکومت که شعبه‌ای از ولایت مطلقه رسول الله ﷺ است، یکی از احکام اولیه اسلام است و مقدم بر تمام احکام فرعیه حتی نماز و روزه و حج است. حاکم، می‌تواند مسجد یا منزلی را که در مسیر خیابان است خراب کند و پول منزل را به صاحبش رد کند؛ حاکم می‌تواند مساجد را در موقع لزوم تعطیل کند و مسجدی که ضرار باشد، در صورتی که رفع بدون تخریب نشود، خراب کند. حکومت می‌تواند قراردادهای شرعی را که خود با مردم بسته است، در موقعی که آن قرارداد مخالف مصالح کشور و اسلام، باشد یک‌جانبه لغو کند و می‌تواند هر امری را چه عبادی و یا غیرعبادی که جریان آن مخالف مصالح اسلام است، از آن، مادامی که چنین است جلوگیری کند. حکومت می‌تواند از حج که از فرائض مهم الهی است، در مواقعی که مخالف صلاح کشور اسلامی دانست، موقتاً جلوگیری کند» (امام خمینی، ۱۳۷۸، ج ۲۰، ص ۱۷۰) معتقدند که ایشان احکام حکومتی را از احکام اولی می‌دانند. اما به نظر می‌رسد مقصود ایشان از اولی بودن احکام حکومتی، اولی بودن مصدر و منشاء صدور این احکام؛ یعنی اصل ولایت فقیه و مشروعیت حاکمیت اسلامی است که در جعل آن هیچ یک از عناوین ثانویه لحاظ نشده است. نه اینکه احکام حکومتی همگی احکام اولیه هستند؛ زیرا احکام اولیه آن چنان که مصطلح است و با توجه به تعریف و ضابطه‌ای که



برای شناخت این احکام شده است؛ یعنی احکام ثابت امور، با توجه به عناوین اولیه آنها اطلاق می‌شود و حال آنکه احکام حکومتی برای اداره جامعه و تنظیم روابط آن صادر می‌گردد و به‌طور طبیعی در آنها تغییر و دگرگونی راه دارد علاوه بر این بسیاری از این احکام حکومتی جزئی و موضوعی هستند، در صورتی که احکام اولیه کلی هستند (صفرلی، ۱۳۸۱، ص ۱۰۲).

ب. احکام حکومتی جزو احکام ثانوی

از عبارات برخی از فقها مانند شهید صدر استفاده می‌شود که ایشان احکام حکومتی را جزو احکام ثانوی دانسته‌اند. ایشان در این باره فرموده‌اند: «به موجب نص قرآن کریم حدود قلمرو آزادی (منطقة الفراغ) که اختیارات دولت را مشخص می‌کند هر عمل تشریعی است که بالطبع مباح می‌باشد؛ یعنی ولی امر اجازه دارد هر فعالیت و اقدامی که حرمت و وجوبش صریحاً اعلام نشده را به‌عنوان دستور ثانویه ممنوع و یا واجب الاجرا نماید. از این رو هر امر مباحتی را که ممنوع اعلام کند آن عمل حرام و هرگاه اجرائش را توصیه کند، واجب می‌شود. البته اموری که قانوناً واجب یا تحریم شده باشند قابل تغییر نیست، مانند حرمت ربا و وجوب انفاق زوجه؛ زیرا فرمان ولی امر نباید با فرمان خدا و احکام عمومی تعارض داشته باشد. بنابراین آزادی عمل ولی امر منحصر به آن دسته از اقداماتی است که بالطبع مباح اعلام شده باشد.» (صدر، ۱۴۰۱ق، ج ۲، ص ۳۳۲).

ج. احکام حکومتی گاهی اولی و گاهی ثانوی

آیت‌الله جوادی آملی در این باره معتقدند: «احکامی که از ناحیه حکومت و حاکم صادر می‌شود، گاهی اولی است و گاهی ثانوی؛ مثلاً حکم حاکم به اینکه امشب اول ماه ذیحجه است یا اینکه امروز روز ترویج است... این احکام و مانند آن، مربوط به احکام اولی است و ربطی به احکام ثانوی و علل آن مانند اضطرار و حرج ندارد، هر چه را که حاکم اسلامی در این امور گفته است، به حسب ظاهر ثابت می‌شود و اطاعت از آن لازم است. اما آنچه که از حاکم اسلامی در موارد تراحم صادر می‌شود، «حکم ثانوی» است؛ مانند آنجا که فروش مواد اولیه استخراجی به فلان کشور، ضرر دارد، ولی نفروختن آن ضرر بیشتری دارد؛ در اینجا حاکم، حکم به فروش می‌کند. بنابراین، اگر کاری با حفظ عنوان طبیعی و اولی خود، دارای حکم

معین است، ولی بر اثر تشخیص حاکم اسلامی که پس از بررسی و رسیدگی کارشناسانه صورت پذیرفت، عنوان دیگری بر آن کار عارض می‌شود که حکم جدید را به همراه دارد و حاکم اسلامی، به استناد طریان عنوان تازه، حکم خاص نسبت به آن کار یا کالا صادر نموده است، چنین حکمی، ثانوی خواهد بود. گاهی نیز ممکن است نسبت به شیء معین، اعم از کار یا کالا، حکمی صادر کند که تأسیسی به نظر برسد، لیکن پس از تحلیل، معلوم می‌شود که حکم مزبور، به استناد عروض برخی از عناوین عام است. آنچه مهم است اینکه؛ در تمام موارد، نه حکم، بدیع است و نه عنوان، ابداعی؛ بلکه تمام احکام، برای تمام عناوین عام طرح و پی‌ریزی شده است و حکومت اسلامی، عهده‌دار تبیین آنها اولاً؛ تطبیق آنها ثانیاً؛ صدور حکم ثالثاً؛ اجرای حکم رابعاً؛ و بالاخره، حمایت از حریم حکم اسلامی خامساً خواهد بود.» (جوادی آملی، ۱۳۸۵، ص ۴۶۸-۴۶۷).

دیدگاه دوم: نسبت عموم و خصوص من وجه بین احکام حکومتی و احکام ثانویه

آقای عمید زنجانی در این باره می‌نویسد: «بین احکام ثانویه و احکام حکومتی، عموم و خصوص من وجه است، مواردی هم هست که هم مصداق احکام حکومتی و هم مصداق احکام ثانویه است. مواردی هم هست که احکام ثانویه جدا می‌شود؛ اصلاً مصلحت در آن نیست بلکه به‌خاطر مسائل حرج، ضرر، نظم و نظایر این هاست. مواردی هم هست که صرفاً مصلحت است» (عمید زنجانی، ۱۳۷۴، ج ۱۴، ص ۲۲۰).

دیدگاه سوم: احکام حکومتی مستقل از احکام اولی و ثانوی

مرحوم آیت‌الله علوی گرگانی معتقد بودند: «حکم حکومتی ورای حکم اولی و ثانوی به معنای ولایت است... حکم حکومتی از این باب است که گویا اعمال ولایت است درحالی‌که حکم اولی و ثانوی مربوط به جعل است اما در حکم حکومتی جعل نیست اعمال نظر و اعمال حکومت است» (علوی گرگانی، ۱۳۷۴، ج ۱۴، ص ۲۱۴).

مرحوم فاضل لنکرانی نیز در مباحث فقهی خود با اشاره به جریان سمرقین‌جندب و دستور به قطع درخت خرما و توسط پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله فرمودند: «این حکم نبوی از مصادیق احکام حکومتی است که جدای از احکام اولی است و مقدم بر آن است.» (فاضل لنکرانی، ۱۴۲۴ق، ج ۱، ص ۲۵۵).

آنچه اشاره شد مهمترین دیدگاه‌ها در مورد جایگاه و نسبت میان حکم حکومتی و احکام اولی و ثانوی است. هدف از این پژوهش اشاره به دیدگاه‌های عمده در این زمینه بوده و بدیهی است بررسی و نقد این دیدگاه‌ها مجال دیگری را می‌طلبد.

جمع بندی

وجود احکام حکومتی در کنار احکام اولی و ثانویه، بیانگر عدم وجود بن بست در شریعت در مسائل بوده و اینکه حاکم اسلامی در راستای مبانی و اصول شریعت و با در نظر گرفتن اصل عقلی و عقلایی اهم و مهم و مصلحت مسلمین و جامعه اسلامی و به منظور حفظ نظام اسلامی در موارد لزوم، احکامی را به صورت موقت و مقطعی اتخاذ می‌کند که صرف نظر از آنکه این احکام اولی هستند یا ثانوی یا مستقل، رعایت و اطاعت آن بر همگان لازم است. چنین نگاه متریقی‌ای از یکسو ضامن حفظ ماهیت اسلامی حکومت اسلامی و مانع از فاصله گرفتن آن از موازین اسلامی خواهد بود و از سوی دیگر راهگشا برای حل مشکلات و عبور از تنگناهاست.



فهرست منابع

قرآن کریم

۱. ابن فارس، ابوالحسین احمد، **معجم مقاییس اللغة**، قم: مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ق.
۲. ابن منظور، محمدبن مکرم، **لسان العرب**، بیروت: دار صادر، ۱۴۱۴ق.
۳. امام خمینی، سید روح الله، **صحیفه نور**، تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام رحمته الله علیه، تهران، ۱۳۷۸.
۴. جوادی آملی، عبدالله، **ولایت فقیه ولایت فقاها و عدالت**، قم: اسراء، ۱۳۸۵.
۵. حائری یزدی، عبدالکریم، **درر الفوائد**، [بی جا]: [بی نا]، [بی تا].
۶. حکیم، سید محسن، **مستمسک العروة الوثقی**، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۸ق.
۷. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، **المفردات فی الفاظ القرآن**، دمشق: دار العلم، ۱۴۱۲ق.
۸. صدر، سید محمدباقر، **دروس فی علم الاصول**، قم: دارالمنتظر، ۱۴۰۵ق.
۹. ———، **اقتصادنا**، تهران: انتشارات اسلامی، ۱۴۰۱ق.
۱۰. ———، **صورة عن اقتصاد المجتمع الاسلامی**، قم: خیام، ۱۳۹۹ق.
۱۱. ———، **الفتاوی الواضحه**، بیروت: دار الزهراء، ۱۴۱۴ق.
۱۲. صفر لکی، شمس الله، **فرائر از فتوا، جایگاه احکام حکومتی در حکومت دینی**، قم: عصمت، ۱۳۸۱.
۱۳. طباطبایی، سید محمد حسین، **بررسی های اسلامی**، قم: هجرت، ۱۳۶۷.
۱۴. ———، **فرازهایی از اسلام**، تهران: جهان آرا، ۱۳۶۵.

۱۵. علوی گرگانی، سید محمد، «قلمرو نقش زمان و مکان در احکام»، نقش زمان و مکان در اجتهاد، مجموعه آثار کنگره بررسی مبانی فقهی حضرت امام خمینی رحمته الله علیه، ۱۳۷۴، ج ۱۴.
۱۶. عمید زنجانی، عباسعلی، «احکام و منابع فقهی و تحولات زمانی و مکانی»، نقش زمان و مکان در اجتهاد، مجموعه آثار کنگره بررسی مبانی فقهی حضرت امام رحمته الله علیه، ۱۳۷۴، ج ۱۴.
۱۷. فاضل لنکرانی، محمد، تفصیل الشریعه فی شرح تحریر الوسیله (کتاب الحج) قم: دارالتعارف، ۱۴۲۴ق.
۱۸. فیومی، احمد بن محمد، مصباح المنیر، قم: هجرت، ۱۴۲۵ق.
۱۹. لاهیجی، عبدالرزاق، سرمایه ایمان، تهران: الزهراء، ۱۳۷۲.
۲۰. مکی، جمال الدین محمد، القواعد و الفوائد، قم: مفید، [بی‌تا].
۲۱. مؤمن قمی، محمد، تزاحم کارهای حکومت اسلامی، قم: نشریه فقه اهل بیت علیهم السلام، سال دوم، شماره ۵، ۱۳۷۵.
۲۲. معرفت، محمد هادی، ولایت فقیه، قم: التمهید، ۱۳۷۷.
۲۳. مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، تهران: صدرا، ۱۳۸۰، ج ۳.
۲۴. مشکینی، علی، اصطلاحات الاصول، قم: دار الفکر، ۱۴۰۱ق.
۲۵. مکارم شیرازی، ناصر، انوار الفقاهه (کتاب البیع) قم: مدرسه امیرالمؤمنین، ۱۴۲۹ق.
۲۶. نائینی، میرزا محمدحسن، فوائد الاصول، قم: موسسه نشر اسلامی، ۱۴۰۱ق.
۲۷. ———، تنبیه الأمة و تنزیه الملة، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۱۴ق.
۲۸. نجفی، محمدحسن، جواهر الکلام، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۷۳ق.

بررسی ریشه‌های مشکلات تاریخی جوامع اسلامی؛ با تأکید بر نقد شبهات

احمد رضا فامیل دردشتی *

رمضانعلی حسنی **

چکیده

امروزه با گسترش حیرت‌انگیز فضای مجازی، با تزریق گسترده شبهات به اذهان جامعه مواجهیم. انبوه‌سازی و گسترده‌سازی انتشار شبهات، در بسیاری از مواقع، مخاطبان را در برابر شبهات ناتوان کرده و قدرت نقد مغالطات صوری و محتوایی نهفته در شبهات را از آنان سلب می‌کند. شبهات منتشر شده در فضای مجازی علیه اسلام و تشیع، عمدتاً حاوی اشکالات مبنایی، روشی و استدلالی است، اما اکثر قریب به اتفاق مخاطبان، قدرت تشخیص این اشکالات را ندارند. شبهه حاضر یکی از هزاران شبهه‌ای است که این روزها در صفحات مجازی معاندان ساخته، پرداخته و منتشر شده است. در نوشتار حاضر تلاش شد تا ضمن نقد شبهه موردنظر و نشان دادن اشکالات مختلف آن، خوانندگان مقاله کم و بیش با روش نقد شبهه نیز آشنا شوند. در این پژوهش، داده‌ها به صورت کتابخانه‌ای جمع‌آوری و با روش توصیفی - تحلیلی، بررسی و تحلیل شده است. این پژوهش نشان داد که تمام گزاره‌های مندرج در شبهه حاضر، که با هدف تخریب اسلام و جوامع اسلامی و نسبت دادن مشکلات تاریخی کشورهای اسلامی به دین و اسلام، تدوین شده، مجموعه‌ای از ادعاهای غلط و اثبات نشده است و نویسندگان شبهه با طرح ادعا، به جای استدلال علمی، درصدد اثبات ادعاهای نادرست خود برآمده‌اند.

واژگان کلیدی: خاورمیانه، کشورهای اسلامی، اسلام، کافران، مسلمانان، جنگ، پیشرفت.

*. دانشجوی دکتری قرآن و علوم روانشناختی جامعه المصطفی العالمیه علیه السلام : ahmad.rezaporsesh@gmail.com
**. کارشناس ارشد روانشناسی بالینی موسسه آموزشی امام خمینی رحمه الله : khan_bulbul80@yahoo.com

مقدمه

امروزه در نقد و تخریب دین، دینداری و ارزش‌های دینی در فضای مجازی مطالب زیادی دست به دست می‌شود. اکثر این شبهات ادعاهایی بی‌اساس و مطالبی غیرمستند و باطل است. مطالبی که معمولاً با یک ادبیات تحریک‌کننده و در کنار هم قراردادن راست و دروغ و استفاده از الفاظ حساسیت‌زا، سعی در تحقیر باورها و ارزش‌های دینی و متزلزل کردن شاکله فکری و اعتقادی مؤمنان دارد. در اغلب شبهاتی که توزیع می‌شود، هم ادعاها نادرست است و هم دلائل؛ دلائلی که معمولاً با فشار الفاظ عاطفی و فضا سازی روانی، کوشش می‌شود به عنوان دلائلی موجه، مؤثر واقع شده و مخاطب مؤمن را خلع سلاح کند و پایه‌های ایمان آنان را به لرزه درآورد. یکی از شبهاتی که فراوان در فضای تلگرام و در کانال‌های ضد دین با بیان‌هایی گوناگون انتشار یافته، به این شرح است:

«۱۴۰۰ سال است مردم خاورمیانه یکدیگر را بخاطر اعتقادات مذهبی می‌کشند و در همین حال، بی‌خدایان:

برق را کشف می‌کنند، تلفن را اختراع می‌کنند، قدم در کره ماه می‌گذارند، واکسن بیماری‌های مختلف را می‌سازند، ...؛ اما مردم این نقطه از جهان که خود را دارای کامل‌ترین دین و بهترین امت می‌دانند، با کشت و کشتار یکدیگر و دگراندیشان، خود را در بهشت می‌پندارند و چنین باور دارند که برای رسیدن به حوری و جوی عسل باید دین خدا را با جهاد گسترش دهند ...! دوست مسلمان من! تا به حال پیش خود فکر کرده‌ای که چرا خدایت ۱۲۴ هزار راهنمای خود را در منطقه خاورمیانه فرستاده است؟! تا به حال فکر کرده‌ای چرا پیامبری در سرزمین استرالیا یا آفریقا یا آمریکا نفرستاده است؟! ارزش جهنم بی‌خدایان از بهشت خدا باوران خیلی بیش‌تر است! جهنمی که در آن افراد بی‌خدایی نظیر ادیسون، انیشتین، راسل و ... باشند، ارزشش از بهشتی که در آن فقط مسائل کمر به پایین برای بندگان فراهم می‌شود، بیش‌تر است. ۱۴۰۰ سال است که هرکس در حکومت اسلامی آمد، خود را اسلام واقعی نامید، از زمان عمر و علی تا بن لادن و ... و حالا هم که بغدادی و جولانی خود را اجراکننده اسلام واقعی می‌دانند! به راستی اسلام واقعی کجاست؟! اصلاً اسلام واقعی چیست؟! کی اجرا شده است؟! کامل‌ترین دین، بالای ۷۰ فرقه دارد!





فردی که از نظر اسلام کافر است، بخاطر انسان بودن و رضایت درونی خویش به کودکان فقیر کمک می‌کند؛ اما فرد دیگری به‌خاطر رضایت خدایش؛ خدایی که حکم این کافران را تنها گردن زدن می‌داند، خدایی که آنها را حرام زاده می‌خواند؛ خدایی که آنها را نجس می‌خواند ... به راستی که کشورهای جهان سوم را با آتش زدن يك قرآن می‌توان شلوغ کرد، اما کشورهای نوین کافران، با کشته شدن يك کودک صدایشان بلند می‌شود!

يك فرد دیندار به خودش این اجازه را می‌دهد که در عقاید شخصی افراد دخالت کند؛ يك فرد دیندار به خودش این اجازه را می‌دهد که به اسم خدا جان انسانی را بگیرد؛ اما يك فرد بی‌خدا برای خدمت به بشریت، قلب مصنوعی می‌سازد، انواع داروها را می‌سازد و ... به راستی ما به کجا می‌رویم؟! هدفمان در زندگی چیست؟! مگر غیر از این است که شما به‌خاطر جغرافیای کشورت مسلمانی؟! مگر غیر از این است که سیاه و سفید یکی هستیم و اسم‌مان انسان است؟!!

آیا افسار نامرئی دین را دور گردن خود حس نمی‌کنید؟! آیا وقت آن نرسیده که بخاطر انسان بودن به هم کمک کنیم نه به‌خاطر رضای خدا؟

خدا را در کجا می‌یابید؟ در کنار سنگی در کشور بیگانه؟! در ضریح‌هایی از جنس طلا؟! یا در کنار خیابان، پشت چراغ قرمزها؟! اندکی بدون تعصب تفکر کنیم! «خرافه‌زدایی برای ایرانی آزاد در آینده، شروع همه تغییرات فکری ماست!»

مطالبی مانند آنچه در بالا آوردیم در فضای مجازی، خصوصاً تلگرام و اینستاگرام و مانند آن دو، با فراوانی زیاد منتشر می‌شود و متأسفانه برخی از کاربران را هم متأثر کرده است. روشن است که امثال این شبهات، مطالبی علمی و قابل‌اهمیت نیست و چندان ارزش پاسخ‌گویی را ندارد؛ اما در نوشتار حاضر برای آنکه نشان دهیم چقدر سخنانی از این دست، سست و بی‌پایه است، این شبهه را انتخاب کرده و ادعاها و دلائل آن را مرور می‌کنیم تا روشن شود که تولیدگران و توزیع‌گران این‌گونه شبهات، هرگز دغدغه حقیقت‌طلبی و تحول و پیشرفت فکری مردم ایران و مسلمانان را ندارند؛ بلکه با انگیزه‌های پنهان سیاسی و فرهنگی، تنها به دنبال از بین بردن بنیادهای اعتقادی مردم هستند. هدف اصلی از انتشار این شبهات، فروپاشی فرهنگی جامعه ایرانی برای تسهیل ایجاد زمینه‌های فرهنگی و روان‌شناختی دست‌اندازی

دشمنان به استقلال سیاسی و بسط چیرگی نامشروع آنان بر کشور ما است. دقت در مطالب این شبهه نشان می‌دهد که نویسندگان آن، هم ادعاهای باطلی را مطرح کرده‌اند و هم دلائلی را که برای اثبات ادعای خود به‌هم بافته‌اند، دلائلی ناموجه و نامرتب با ادعاها و اساسا همه آنها از سنخ ادعا است، نه دلیل!

این شبهه یک ادعای اصلی دارد و برای اثبات ادعای خود دلائلی را مطرح می‌کند که همه از جنس ادعاهای بدون دلیل است. ادعای اصلی شبهه: دین، امری خرافی است و برای هرگونه تغییر مثبت در زندگی باید از آن دست برداشت.

ادعاهای فرعی:

۱. مردم خاورمیانه ۱۴۰۰ سال است که به‌خاطر دین یکدیگر را می‌کشند!
۲. همه اختراعات و اکتشافات مهم در زندگی بشر را بی‌خدایان پدید آورده‌اند!
۳. همه مردم خاورمیانه اعتقاد دارند که با کشتن بی‌خدایان به بهشت می‌روند!
۴. همه پیامبران در خاورمیانه مبعوث شده‌اند و هیچ پیامبری در استرالیا، افریقا یا امریکا مبعوث نشده است و تلویحا از این نتیجه گرفته شده که جریان انبیا، جریانی ساختگی است!
۵. ادیسون، و انیشتین و راسل افرادی بی‌خدا بودند!
۶. در اسلام فقط به مسائل کمر به پایین اهمیت داده شده است، اما در جهنم بی‌خدایان (بخوانید بهشت بی‌خدایان = کشورهای مدرن) تنها به علم و پیشرفت انسانی اهمیت داده می‌شود!
۷. در کشورهای نوین، که همه بی‌خدا هستند، مردم با کشته‌شدن یک کودک صدایشان بلند می‌شود اما مردم خاورمیانه برای آتش زدن قرآن به فروش می‌آیند!
۸. مسلمانان بخاطر رضایت خدا آدم می‌کشند و بی‌خدایان برای رضایت درونی به فقیران کمک می‌کنند!
۹. همه دینداران کاری جز دخالت در عقاید شخصی دیگران و کشتن غیردینداران ندارند؛ اما بی‌خدایان به ساختن قلب مصنوعی و داروهای مفید و مؤثر مشغول‌اند!
۱۰. مسلمانان به‌خاطر جغرافیای کشورشان مسلمانند؛ درحالی‌که حقیقتی جز انسانیت وجود



ندارد و باید به انسانیت ایمان آورد!

روشن است که آنچه در این شبهه به عنوان دلائل خرافی بودن دین مطرح شده، همه از جنس ادعاست؛ ادعاهایی که یا نیازمند اثبات است، ولی برای اثباتش کم‌ترین دلیلی ارائه نشده است؛ یا ادعاهایی است که از اساس، باطل و بی‌پایه است و یا دلائلی است که کم و بیش مقبول است، اما به ادعاهای گوینده ربطی ندارد و آنها را اثبات نمی‌کند! حال می‌خواهیم ادعاهای گوینده را یک به یک مرور کرده و ببینیم که سخنان او تا چه اندازه درست، منطقی و منصفانه است. در ادامه مقاله ادعاهای فرعی شبهه‌کننده با روش توصیفی و تحلیلی بررسی خواهد شد.

ادعای اول: مردم خاورمیانه هزار و چهارصد سال است که به خاطر دین یکدیگر را می‌کشند!

این ادعا، ادعایی بزرگ، اما بدون هرگونه دلیل و شاهد تاریخی و جامعه‌شناختی است. برای هر محقق منصف و آگاه به مسائل روان‌شناختی و اجتماعی واضح است که جنگ‌ها و کشتارهایی که در زندگی انسان‌ها روی می‌دهد، معلول عوامل گوناگون و مبتنی بر زمینه‌های اجتماعی، اقتصادی، فرهنگی، سیاسی و مانند آن است (خان احمدی، ۱۳۹۹، ص ۲۰۱) فروکاستن علل پدیده‌ای مثل جنگ، به علتی خاص (اعتقادات دینی)، آن هم در یک بازه زمانی ۱۴۰۰ ساله، خطایی مبنایی است.

شکی نیست که در طول تاریخ حیات انسان، گاهی دینداری (و نه دین!) هم در کنار عوامل دیگر، در پدیدآمدن جنگ‌ها و ستیزهای اقوام و گروه‌ها، مؤثر بوده است. (کریمی‌نیا، ۱۳۸۵، ص ۱۰۸-۱۱۷) برخی از گروه‌های قومی یا پیروان ادیان و فرقه‌ها به سبب برداشت غلط از دین و یا بهانه‌کردن مسائل دینی و پوشاندن عوامل واقعی، آتش جنگی را روشن کرده و یا آن را شعله‌ور ساخته‌اند. لیکن کسانی که با علوم اجتماعی آشنایی داشته باشند، می‌دانند که همواره آنچه به عنوان علل، عوامل و دلائل یک پدیده اجتماعی مطرح می‌شود، الزاما علل و دلائل واقعی پدیده‌ها نیست! پدیده‌های روان‌شناختی و جامعه‌شناختی، به این سبب که موضوع‌شان رفتار انسانی است، معمولا چنان پیچیده‌اند که هیچ نظریه‌ای توان تبیین کامل آن را ندارد (جمشیدی و سبزی، ۱۳۹۴، ص ۱۴۴). اساسا مهم‌ترین علت فقدان نظریه‌های کلان در

علوم انسانی پیچیدگی رفتار انسان است (همان). علم تجربی می‌خواهد با خردکردن و ساده‌کردن پدیده‌ها و روابط میان آنها، الگویی تقریبی برای تغییرات آنها ارائه کند؛ ولی هرچقدر هم پدیده‌ای انسانی را ساده کنیم، باز هم پیچیدگی سازمان روانی انسان‌ها، مانع بزرگی بر سر راه تبیین کامل رفتار انسان است. اگر پیچیدگی رفتار یک یا چند فرد انسانی تبیین آن را با مشکل و تنگنا روبه‌رو می‌کند، چنانچه پدیده‌ای (مثل جنگ) به صورت جمعی و با رفتارهای بسیار پیچیده مجموعه‌ای از انسان‌ها، آن هم در تاریخی بسیار دور از ما رخ داده باشد و قضاوت و تحلیل ما جز از طریق برخی از اسناد تاریخی ممکن نباشد، تبیین آن بسیار دشوارتر و با قطعیت و قاطعیت بسیار کم‌تری انجام‌شدنی است (خسروپناه، ۱۳۸۲، ص ۲۲۵). بنابراین نسبت دادن همه جنگ‌های روی داده در تاریخ خاورمیانه به اعتقادات دینی مردم، نسبتی سست و نادرست و غیرعلمی است.

حال ممکن است کسی بگوید که در قرآن کریم آیات فراوانی وجود دارد که به جنگ، جهاد و نبرد با کافران توصیه یا فرمان داده است؛ همچنین پیامبر و امام علی (علیه السلام) در دوران زمامداری خود جنگ‌های فراوانی را فرماندهی کرده‌اند. پس اگر بگوییم که دین اسلام، مسلمانان را به جنگ و کشتار کافران و دگراندیشان ترغیب کرده است، سخن گزافی نگفته‌ایم!

پاسخ این ادعا این است که ما هم در اینکه قرآن کریم به جهاد و مبارزه فرمان داده و آن را تقدیس کرده است، شکی نداریم (عادیات: ۲۰۱ و ۵) نیز در اینکه پیامبر و امام علی (علیه السلام) در دوران حکومت خود جنگ‌هایی را رهبری کرده‌اند، نمی‌توان تردید کرد (سبحانی، ۱۳۸۶، ص ۲۱۶) حال اگر اثبات شود که این جنگ‌ها برای ظلم به دیگران و کشتن به ناحق کافران برپا شده است و پیشوایان اسلام قصد کشورگشایی داشته و مقاصد سیاسی تجاوزکارانه‌ای را دنبال می‌کرده‌اند، ادعای شبهه‌کنندگان تأیید می‌شود؛ اما اگر فلسفه و اهداف آن جنگ‌ها چیز دیگری باشد، از آن نمی‌توان برای تخطئه پیشوایان اسلام و مسلمانان بهره جست. به اختصار باید توضیح دهیم که آنچه در آموزه‌های اسلامی و سیره پیشوایان دین در رابطه با موضوع جهاد و شهادت در راه خدا وجود دارد، تنها به جهاد دفاعی مربوط است. جهاد دفاعی؛ یعنی دفاع از جان، مال، ناموس، تمامیت ارضی و استقلال سیاسی جامعه اسلامی در برابر هجوم دشمنان (عاملی، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۳۵۱) تردیدی نیست که در آموزه‌های دینی بر جهاد و دفاع از



جامعه و نظام اسلامی فراوان تأکید شده است و همین امر سبب شده تا برخی از ناآگاهان و بیماردلان دین اسلام را ترویج‌گر خشونت و جنگ بنامند؛ درحالی‌که این تأکیدها و توصیه‌ها حکمت دیگری دارد. ضرورت جهاد دفاعی، حکمی دینی نیست؛ بلکه حکمی عقلی و عقلایی است و دین اسلام بر حکم عقل و عقلا تأکید ورزیده است. هرانسان عاقل و سلیم النفسی به روشنی درک می‌کند که اگر کسانی جان، مال و دیگر ثروت‌ها و داشته‌های ارزشمند او را مورد تجاوز قرار دهند، باید از خود و دارائی‌هایش در برابر متجاوز دفاع کند و شر دشمن را، هرچند با کشتن او، دفع نماید. هیچ انسان عاقلی در برابر تجاوز دشمن ساکت نمی‌ماند و دست کم با گریختن از تیررس دشمن جان‌ش را نجات می‌دهد. البته معلوم است که گریختن از معرکه جنگ همیشه کاری خردمندانه و مشروع نیست (حیدری، ۱۳۹۶، ص ۱۰۹-۱۱۲).

حکمت تأکیدهای پرتکرار قرآن کریم و سنت و سیرت پیشوایان دینی بر جهاد دفاعی، از آن رو است که جهاد، به خودی خود، امری شاق، دشوار و جان‌فرسا است. سختی و دردناکی جنگ و امکان از دست رفتن جان و سلامتی، که عزیزترین دارائی‌های هر انسانی است، انگیزه و تصمیم فرد را برای شرکت در جهاد فرومی‌کاهد و زمینه سستی را فراهم می‌آورد. ازاین‌رو انسان‌ها با وجود درک فطری و عقلانی به لزوم جهاد، مبارزه و دفاع از خود و متعلقات خود، همواره انگیزه کمی برای انجام این عمل بزرگ و دشوار دارند و می‌کوشند تا به بهانه‌ها و دلائل گوناگونی از زیر این بار شانه خالی کنند. خداوند متعال در آیات متعدد قرآن کریم و نیز پیشوایان دینی به صورت‌های گوناگون، روحیه جهاد و شهادت‌طلبی و حس دفاع را در مؤمنان تقویت کرده‌اند و با تبیین حقیقت شهادت و پاداش‌های بلند و ارجمندی که برای مجاهدان راه خدا مهیا شده است، بر شوق آنان در دفاع از ایمان، عقیده، ارزش‌ها، سرزمین و استقلال فرهنگی و سیاسی نظام اسلامی افزوده‌اند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ص ۴۱۳).

بر اساس مبانی فقهی و حقوقی اسلام هر جا جنگی رخ می‌دهد، همواره گروه متجاوز، محکوم و گروهی که از خود در برابر تجاوز و دشمنی دفاع می‌کند، مورد تحسین و ستایش است و تفاوت نمی‌کند که چه کسی و کسانی و با چه انگیزه و بهانه‌ای جنگ را آغاز کنند! آغاز جنگ با هرهدف و انگیزه‌ای باطل و نامشروع است؛ اما اگر جنگی روی داد، گروهی که مورد هجوم قرار گرفته است، شرعا، اخلاقاً و عقلاً به دفاع از خود و سرکوب دشمن مهاجم مجاز است

(رئیس، ۱۳۹۵، ص ۹۰-۹۱). اسناد محکم تاریخی نشان می‌دهد که پیامبر اکرم، امام علی و امام حسن علیه السلام در در دوران حکومت خود هرگز جنگی را آغاز نکردند؛ بلکه ناخواسته و در مقام دفاع از نظام اسلامی یا دفع تجاوز پیش‌دستانه دشمن وارد جنگ شده‌اند (زحیلی، ۱۴۱۹، ص ۱۳۴). جالب است دقت کنیم که در آیات قرآن کریم و توصیه‌ها و فرمان‌های جهادی پیامبر و امام علی علیه السلام فراوان بر این موضوع تأکید رفته است که حتی در شرایط جنگی و وضعیتی که ممکن است هر رویداد تجاوزکارانه‌ای با بهانه شرایط اضطراری جنگ، رخ دهد، مسلمانان حق ندارند از حدود عدالت و انصاف با دشمن خارج شوند و باید تنها بر سپاهیان نظامی و حاضر در معرکه جنگ بتازند و به بیش از آن تعدی نکنند. پیامبر و امام علی علیه السلام همواره در جنگ‌ها به سربازان خود توصیه می‌کردند که از حدود اخلاقی و شرعی پارا فراتر نگذارند؛ فراریان را دنبال نکنند، زخمی‌ها و اسیران را نکشند، به زنان، کودکان سالمندان و ناتوانان آسیبی نرسانند، خانه‌ها، مزارع و درختان را از بین نبرند، ... (همان، ص ۱۶-۱۷). این فرمان‌ها همه نشانگر این است که جهاد در اسلام امری ثانوی و تنها در واکنش به تجاوز دشمن مشروعیت می‌یابد؛ آن هم به اندازه‌ای که دشمن از تجاوز دست کشیده و با تحمل شکست نظامی از معرکه جنگ بگریزد.

نتیجه اینکه با قاطعیت می‌توان گفت جنگ‌هایی که در ۱۴۰۰ سال گذشته در منطقه خاورمیانه رخ داده است:

اولاً: دارای علل و عوامل گوناگونی بوده است؛

ثانیاً: برخی از این جنگ‌ها توسط مسلمانان ایجاد شده نه همه آنها؛

ثالثاً: از دیدگاه اسلام تنها جنگ‌هایی که با هدف دفاع از سرزمین و استقلال سیاسی روی داده است، مورد قبول و تأیید است و هر جنگی با انگیزه و عامل دیگری توسط هر گروه، چه مسلمان و چه غیرمسلمان اتفاق افتاده است، مردود و نامشروع است؛

رابعاً: فرق است بین آموزه‌های خود دین و رفتار برخی متدینان که در مواردی ممکن است به غلط رخ دهد.

از سوی دیگر شبهه‌کنندگان به عمد پنهان می‌کنند که اکثر جنگ‌هایی که در چند صد سال اخیر در این منطقه روی داده است، توسط بیگانگان و استعمارگران انگلیسی، فرانسوی و

امریکایی و به تعبیر ایشان همان بی‌خدایان، بر مردم این منطقه تحمیل شده است. مطالعه تاریخ جنگ‌های گوناگون در منطقه خاورمیانه این حقیقت را به خوبی آفتابی می‌کند که این منطقه به سبب برخورداری از ثروت‌های فراوان خداداد و مختصات راهبردی سیاسی، نظامی، اقتصادی و امنیتی همواره مورد طمع بی‌خدایان بوده است و کشورهای استعمارگر با حمله به کشورهای منطقه و اشغال سرزمین‌ها و از بین بردن سیادت و استقلال سیاسی ملت‌ها جنگ‌های خانمان‌سوزی را برپا کرده‌اند (کریمی‌پور، ۱۳۹۰، ص ۳۵-۳۶). اکنون بر ناظران منصف و آگاه پوشیده نیست که گروه‌های تروریستی، مثل داعش، طالبان، ... دست نشانده و ابزار ایجاد ناامنی همان بی‌خدایان در این منطقه هستند (مدرسی‌یان، ۱۴۰۲، ص ۱۸۴) وانگهی! جنگ، چه با بهانه‌های مذهبی و چه با بهانه‌های غیرمذهبی، همواره در همه جای دنیا وجود داشته است. اگر با چشم انصاف به تاریخ کشورهای پیشرفته امروز؛ یعنی آمریکا و اروپای غربی بنگریم، با رویدادها و جنگ‌هایی به مراتب خونین‌تر، خشن‌تر و غیرانسانی‌تر مواجه می‌شویم. آیا جنگ‌های جهانی اول و دوم که نزدیک به چندصد میلیون انسان را در کام مرگ برد و میلیون‌ها آواره، مجروح و نقص عضو شده برجای گذاشته است، جنگ اعتقادات و ستیز بر سر فرمان‌های دینی و توسط مسلمانان رخ داده است؟! (رحیمی‌روشن)، ۱۳۹۷، ص ۱۰۴) بنابراین ادعای شبهه‌کننده که مردم خاورمیانه ۱۴۰۰ سال است که یکدیگر را به‌خاطر اعتقاداتشان می‌کشند، ادعایی واهی و عاری از هرگونه انصاف و عدالت در سخن است.

ادعای دوم: در همین حال، بی‌خدایان، برق را کشف می‌کنند، تلفن را اختراع می‌کنند و ...

در خصوص تحلیل این ادعای عجیب توجه به چند نکته راه گشاست:

۱. اولاً اختراعات و اکتشافات، همیشه و در همه جای جهان وجود داشته است. در زمانی که کشورهای پیشرفته امروز در دوران قرون وسطای تاریک به سر می‌بردند و علم، اخلاق، انسانیت و تمدن در میان آنها رمق چندانی نداشت، همین کشورهای شرقی و اسلامی مهد تمدن، شکوفایی علم و پرورش دانشمندان پرآوازه، پزشکان نامی، ستاره‌شناسان، فیلسوفان و شخصیت‌های بزرگ فرهنگی و هنری بوده است (آدامز به نقل از نگهی و نوروزی، ۱۴۰۲، ص ۶۶) جالب نظر اینکه اکثر قریب به اتفاق این دانشمندان در عین حال یا از عالمان دینی

بوده‌اند و یا دست کم از مسلمانان معتقد و وفادار به اعتقادات و ارزش‌های اسلامی به شمار می‌رفته‌اند. ثانیاً اکثر مخترعان و مکتشفان قرون اخیر در کشورهای امریکایی و اروپایی، یا مسیحی بوده‌اند یا یهودی؛ و شمار بی‌خدایان در میان دانشمندان غربی محدود و اندک است. (حسینی، به نقل از حجتی و همکاران، ۱۳۹۳، ص ۸) بنابراین ادعای اینکه همه پیشرفت‌های علمی و تکنولوژیک توسط بی‌خدایان انجام گرفته است، ادعایی نادرست و بهتانی زشت به دانشمندان موحد و خداپرست غربی است. چه اینکه اکثر آنها تا پایان عمر به عقاید دینی خود پایبند بوده و با ایمان مذهبی از دنیا رفته‌اند.

۲. اختراعات و اکتشافات، همیشه از سوی عده کمی از انسان‌های خلاق، پرهوش و نابغه و با انگیزه کنجکاوی و میل به پیشرفت علمی صورت می‌گیرد و ربط دادن آن به اعتقاد به خدا یا بی‌خدایی ادعایی گزاف و غیرعلمی است؛ اگرچه به جرأت می‌توان گفت که دانشمندان بسیاری با انگیزه‌های الهی و از سر پی‌بردن به اسرار آفرینش و خدمت به بندگان خدا به تلاش و کاوش علمی و تحمل سختی‌هایی برای حل مشکلات بشریت همت گماشته‌اند؛ اما هرگز نمی‌توان کسانی را معرفی کرد که به سبب بی‌اعتقادی به خدا و مخالفت با فرمان او به اکتشاف یا اختراعی دست زده باشند. آری! برخی از دانشمندان بوده و هستند که پس از کشف قانون یا ارائه نظریه‌ای علمی گرفتار غرور و خودشیفتگی شده و به گزاف ادعا کرده‌اند که پیشرفت علم می‌تواند به بی‌نیازی از اعتقاد و ایمان به خدا و جهان غیرمادی منتهی شود و دیگر ضرورتی ندارد که برای توجیه آفرینش و تحول پدیده‌های طبیعی به انگاره وجود و خالقیت خدا متوسل شویم. اما اغلب دانشمندان بزرگ جهان چنین نبوده و نیستند.

ادعای سوم: همه مردم این منطقه از جهان اعتقاد دارند که با کشتن کافران به بهشت

می‌روند!

این ادعا هم بسیار سست و غیرمنصفانه است. قابل انکار نیست که برخی از مردم مسلمان خاورمیانه بر اساس برداشت‌های غلط و انحرافی از دین و البته با انگیزه‌های پیدا و پنهان غیردینی، به جنایت‌های زیادی علیه دیگران، چه مسلمان و چه غیرمسلمان، دست زده و می‌زنند. اما آیا می‌توان گفت همه مردم این منطقه چنین عقاید و رفتارهایی دارند؟! آیا یهودیان اشغالگر فلسطین، که سال‌ها است با انگیزه‌های مذهبی به کشتن، آواره‌کردن و



شکجه مسلمانان فلسطینی مشغول‌اند، همان بی‌خدایانی نیستند که از گوشه و کنار دنیا با حمایت‌های مادی و معنوی کشورها و دولت‌های به اصطلاح بی‌خدا، به این‌جا آمده و چنان جنگ‌ها و کشتارهایی را به راه انداخته‌اند؟!

ادعای چهارم: صد و بیست چهار هزار پیامبر همه در منطقه خاورمیانه ادعای رسالت کرده‌اند و در امریکا، استرالیا، آفریقا پیامبری مبعوث نشده است!

شکی نیست که منطقه خاورمیانه محل بعثت پیامبران بزرگی چون ابراهیم، موسی، عیسی و محمد ﷺ بوده است؛ اما چگونه می‌توان اثبات کرد که در دیگر نقاط زمین پیامبرانی مبعوث نشده‌اند! شبهه‌کننده اگر بتواند نام تک تک پیامبران را معرفی کرده و اثبات کند که همه آنها در این منطقه مبعوث شده و در این منطقه هم مشغول به دعوت بوده‌اند، می‌توان در سخن او تأمل کرد؛ اما اثبات چنین ادعایی ناممکن است.

اولاً: به تصریح قرآن کریم هیچ امتی در هیچ زمان و مکانی نبوده و نیست که بیم‌دهنده‌ای در میان آنها فرستاده نشده است «... وَإِنْ مِنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٌ» (فاطر: ۲۴)؛

ثانیاً: تحقیقات گسترده جامعه‌شناسان نشان می‌دهد که در همه جوامع، حتی جوامع ابتدایی، صورت‌هایی از دینداری وجود داشته است (ریترز به نقل از ثلاثی، ۱۴۰۱، ص ۲۳) و این خود نشان‌گر این است که در همه ادوار تاریخ و همه جوامع، پیامبرانی بوده‌اند که دست کم قوم یا قبیله خود را به سوی دین دعوت کرده‌اند.

ثالثاً: منطقه خاورمیانه به لحاظ دارابودن خصوصیات منحصر به فرد استراتژیک و قرارگرفتن در

نقطه اتصال قاره‌های آسیا، آفریقا و اروپا به یکدیگر، منطقه مهمی محسوب می‌شده (مکارم شیرازی، ۱۳۹۰، ص ۲۷۲) و به همین سبب، بهترین محیط برای بعثت انبیا و گسترش دامنه آن

به قاره‌های دیگر بوده است. همچنان که امروزه هم شاهد هستیم، دین یهود، مسیحیت و اسلام، که هر سه در منطقه خاورمیانه ظهور کرده‌اند، همه نقاط جهان را درنوردیده و بیش‌ترین دین‌داران را در امریکا، استرالیا، آفریقا، اروپای شرقی و غربی زیر پوشش خود دارند.

ادعای پنجم: ادیسیون، انیشتین و راسل و دانشمندان بزرگ جهان در قرون اخیر جزء

بی‌خدایان بوده‌اند!

باعث شگفتی است که برخی افراد برای اثبات ادعاهای باطل و پوچ خود حاضرند به عالم و آدم بهتان بزنند و کم‌ترین احساس ناراحتی هم در وجدان خود نمی‌کنند. اگر از راسل، که بی‌مهابا خود را ناخدا باور می‌دانست (مطهری، ۱۳۹۶، ص ۸۹-۱۰۱)، بگذریم؛ دانشمندان بسیاری چون ادیسون و انیشتین یقیناً خداپرست بوده‌اند (تقی‌زاده انصاری، ۱۳۸۶، ص ۱۱۳) و هیچ دلیلی مبنی بر اینکه این دانشمندان، دین خود را رها کرده و به اعتقادات دینی خود پشت پا زده باشند، وجود ندارد؛ آری! اینکه آیا این دانشمندان برای خدا به پیشرفت علم و دانش همت گماشته یا کوشش‌های آنها از سرکنجکاو و یا برای رسیدن به ثروت و شهرت بوده است و آیا دستاوردهای علمی آنان در همه موارد به سود بشر بوده است یا ناخواسته به بشریت آسیب زده است، بحث دیگری است. اما همین قدر کافی است که بدانیم آنها افرادی لامذهب نبوده و برای دشمنی با خدا و دین الهی تلاش نکرده‌اند.

البته انکارکردنی نیست که در میان دانشمندان همواره کسانی بوده‌اند که به خدا و دین خاصی اعتقاد نداشته و یا دین خود را رها کرده‌اند؛ اما اولاً: معلوم نیست تعداد این گروه از دانشمندان از شمار دانشمندان دیندار بیشتر بوده است؛ ثانیاً: قابل اثبات نیست که دانشمندان بی‌دین در پیشرفت علم و دانش بشری مؤثرتر بوده‌اند. ثالثاً: هرگز نمی‌توان اثبات کرد که همه دانشمندان بی‌خدا به سبب بی‌اعتقادی به خدا در کار خود موفق شده و دستاوردهای علمی خاصی را به بشریت عرضه کرده‌اند؛ زیرا بی‌اعتقادی به خدا تأثیری در افزایش انگیزه علمی ندارد؛ بلکه برعکس کسانی که به خدا اعتقاد دارند و عالم را آفریده خداوندی قادر، عالم و حکیم می‌دانند از جهات گوناگون انگیزه بیشتری برای اکتشافات علمی و یافتن مجهولات ذهنی خود خواهند داشت.

ادعای ششم: در جهنم دنیایی بی‌خدایان تنها به علم و پیشرفت اهمیت داده می‌شود، اما در بهشت اخروی مؤمنان فقط به مسائل کمر به پایین اهمیت می‌دهند!

معنای این سخن این است که مؤمنان تنها به بهشت نسیه‌ای دل‌خوش دارند که در آن مسائل کم‌بهایمانند خوردن و نوشیدن و لذت جنسی مطرح است اما بی‌خدایان در دنیا، بهشتی ساخته‌اند که در آن مسائل مهمی چون علم و پژوهش حرف اول را می‌زند! بطلان این سخن نیز با اندک تأملی روشن می‌شود. اولاً مرور آموزه‌های دینی در حوزه‌های گوناگون نشان می‌دهد که اساساً ادیان الهی، خصوصاً اسلام، با هدف تعالی اخلاقی و معنوی و پیشرفت



علمی و وسعت بخشیدن به افق نگاه انسان‌ها رسالت خود را آغاز کرده و به پیش برده‌اند. (رحیمی راغب و قیم، ۱۳۹۴، ص ۴۰) آن اندازه که ادیان الهی در تشویق و ترغیب به آموختن علم و حکمت (ولو از کافران و مشرکان) و تنظیم و تعدیل خواسته‌های غریزی و مدیریت هیجان‌های حیوانی انسان‌ها تلاش کرده و توصیه و قانون ارائه کرده‌اند، هیچ مکتب و تفکری چنین نکرده است (محمودیان و همکاران، ۱۳۹۵، ص ۱۶۶) بلکه امروز در دنیای غرب عده محدودی از مردمان سخت‌کوش و بلندهمت همواره به آموختن، تحقیق و تفکر در مسائل گوناگون مشغول‌اند و پیشرفت‌های دنیای غرب مرهون همت همین افراد است؛ اما هرگز این‌گونه نیست که در آن جوامع همه افراد مشغول علم‌آموزی و پیشبرد دامنه دانش بشری باشند و حرفی درباره مسائل کمر به پایین در میان نباشد! اتفاقاً آن چنان که مشهود است فرورفتگی در شهوت‌های جنسی و غیرجنسی در سرزمین‌های به اصطلاح بی‌خدایان، به مراتب متکثرتر و متنوع‌تر از هرکجای دیگر است. اصلاً کسانی که به خدا اعتقاد ندارند و زندگی پس از مرگ و بهشت و جهنم را باور نکرده‌اند، انگیزه بیش‌تری برای سرگرم‌شدن به شهوت‌های حیوانی دارند تا کسانی که اعتقاد دارند اگر بر خواسته‌های نفس سرکش مهار تقوا بزنند در زندگی پس از مرگ و در بهشت پرنعمت خداوند، از هرچه میل‌شان طلب کند بهره‌مند خواهند شد (طباطبایی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۵۲۸).

کشش‌های جنسی و امیال غریزی دیگر، جزء واقعیت‌های اصیل و انکارناشدنی وجود انسان است و هر دین، مسلک و مکتبی به آن بی‌اعتنا باشد و ارضای مطلوب و معقول آن را در برنامه‌های تربیتی، سیاسی و فرهنگی خود نادیده بگیرد، مکتبی ناقص و ناکام خواهد بود (رهید و نقیب زاده، ۱۴۰۳، ۹۹-۱۰۰) انسان هرگز در غریزه‌های حیوانی خلاصه نمی‌شود؛ همچنان که میل به پیشرفت علمی و کنجکاوی برای فهم و تبیین پدیده‌های جهان، تنها امیال شریف انسانی نیست. انسان غرایز و کشش‌ها و خواسته‌هایی گوناگون دارد؛ برخی مربوط به جسم او و برخی برخاسته از روح او است. توجه به همه این میل‌ها برای موفقیت، تکامل و خوشبختی انسان لازم است و هیچ کدام جایگزین دیگری نمی‌شود. وانگهی! علم زدگی و خیره‌ماندن به پیشرفت‌های علمی طبیعی و تکنیکی بشر در قرون اخیر، خود نوعی عقب ماندگی انسانی محسوب می‌شود؛ زیرا علم طبیعی و فناوری، هرچقدر هم شریف و ارزشمند

باشد، باز هم محصور در افق زندگی مادی بشر است و هرگز یارای ورود به عرصه‌های ماورای ماده و ساحت‌های متعالی وجود انسان را ندارد (قاضیان، ۱۳۹۶، ص ۶۹). اگر انگیزه‌های بشر برای پیشرفت‌ها و تحقیقات علمی در قلمرو طبیعت و فن را واکاوی کنیم، اغلب با انگیزه‌های نازلی چون تن‌آسانی، شهرت، ثروت، شهوت و خشم مواجه می‌شویم که همه به نوعی به همان مسئله توجه به مسائل از کمر به پایین مربوط می‌شود! انگیزه پیشرفت علمی، بدون هدفی متعالی و مبنایی محکم و عقلانی، نه تنها ارزشمند نیست، بلکه به زیان بشریت تمام خواهد شد. مگر همین پیشرفت‌های علمی و تکنولوژیک چند قرن اخیر امروز برای جان انسان‌های بی‌شماری نشده و دانشمندان بی‌خدا را به ساخت انواع موبایل‌های میکروبی و هسته‌ای و ساختن سلاح‌های کشتار جمعی برنیا نگیخته است؟! ثالثاً: شبهه‌کننده چنان از سرگرمی بی‌خدایان به علم و تحقیق می‌گوید که هرکس نداند گمان می‌کند که در کشورهای مدرن امروزی، تک تک انسان‌ها همه هوش و حواس خود را به علم و تحقیق و تفکر معطوف کرده‌اند و از هرگونه لذت‌جویی جنسی و غیرجنسی غافل مانده‌اند؛ درحالی‌که بر هیچ ناظر عاقل و هوشیاری پوشیده نیست که همه جوامع به اصطلاح بی‌خدای امروز، غرق در شهوت‌پرستی و فرورفته در شهوات جنسی و غیرجنسی‌اند. مگر نه این است که انواع فیلم‌های پورنو و روش‌های ابداعی سکس و خشونت‌های حیوانی جنسی هول‌انگیز، ابزارها، داروها، لباس‌ها و شیوه‌هایی که برای تنوع جنسی هرچه بیشتر، به تمام دنیا صادر می‌شود از همان کشورهای بی‌خدا است؟! (هورنور، ۱۳۸۲، ص ۲۷).

ادعای هفتم: در کشورهای نوین صدای مردم با گشته‌شدن یک کودک بلند می‌شود اما در

کشورهای خاورمیانه با آتش‌زدن یک قرآن، شلوغی به راه می‌اندازد!

معنای این سخن این است که در مغرب زمین برای جان انسان‌ها ارزش قائل‌اند اما در کشورهای اسلامی برای تکه‌های کاغذ! شکی نیست که جان انسان‌های بی‌گناه، چه بزرگ و چه کوچک، با هر ملیت و دین و آیینی، محترم و کشتن انسان‌های بی‌گناه، رفتاری ظالمانه و محکوم است. همه انسان‌ها، چه کافر و چه مؤمن، اگر تنها با وجدان اخلاقی خود به مسائل پیرامون بنگرند، باید در برابر ظلم در هر شکل و اندازه و در هر کجا و نسبت به هر کس روی دهد، احساس آزرده‌گی و رنجش کرده و خود را برای رفع آن مسئول بدانند؛ اما احساس



مسئولیت در برابر یک کودک مظلوم، چه منافاتی با رنجش و آزرده‌گی در برابر توهین به مقدسات مسلمانان دارد؟! (حبیبی، ۱۳۹۶، ص ۱۵۸) قرآن کتاب زندگی و سعادت ابدی مسلمانان است و برای آنها دارای حرمت و قداست است. هیچ کس حق ندارد به مقدسات یک ملت و یا گروه اجتماعی توهین روا دارد؛ تحقیق، انتقاد و ارزیابی مفاهیم و گزاره‌ها و معارف یک کتاب، چه مقدس و چه غیرمقدس، با توهین به آن متفاوت است. آنچه مسلمانان را به خشم می‌آورد توهین بداندیشان به کتاب مقدس آنها است؛ نه نقدهای عالمانه و از سر حقیقت طلبی! حال از شبهه‌کننده می‌پرسیم آیا کودکان فلسطین، لبنان، یمن، بحرین، عراق و سوریه کودک نیستند؟! آیا کودکان محروم و فقیر کشورهای قحطی‌زده آفریقایی، حق حیات ندارند؟! چرا سال‌ها است که ما از دولت‌ها و جوامع به اصطلاح بی‌خدا، علیه ظلمی که به این کودکان می‌رود، صدای بلندی نمی‌شنویم؟! هر روز صدها کودک بی‌گناه در گوشه و کنار جهان از شدت گرسنگی یا جنگ و یا فاجعه‌های دیگری که اغلب نتیجه رفتارهای کشورهای دولت‌های بی‌خدا است، کشته می‌شوند؛ اما سازمان‌های بین‌المللی بی‌خدایان نه تنها کمکی برای رفع ظلم از آنها نمی‌کنند؛ بلکه به هر شیوه ممکن زمینه‌ها و ابزارهای ظلم بیش‌تر را علیه مظلومان فراهم کرده و ظالمان را از لحاظ تسلیحاتی، سیاسی، اقتصادی و حقوقی زیر چتر حمایتی خود قرار می‌دهند! (همان).

ادعای هشتم: مسلمانان به خاطر خدا آدم می‌کشند و بی‌خدایان به خاطر رضای دل‌شان به فقیران کمک می‌کنند!

این سخن هم مصداق بارز بافتن آسمان به ریسمان است. بحث کشتن چه ربطی به کمک به فقیران دارد؟! آیا این دو با هم منافات دارد؟! مگر نمی‌شود که هم زمان برای خدا دشمنان را کشت و برای آرامش دل به فقیران کمک کرد؟! همچنان که بسیاری از دولت‌های غربی هم به‌خاطر اهداف پلید جهان‌خوارانه خود به کشورهای محروم حمله می‌برند و زن و کودک و پیر و جوان را قتل عام می‌کنند و یا متجاوزان را برای تعدی به حقوق دیگر مردمان یاری می‌کنند و در همان حال از کمک‌های بشر-دوستانه سخن می‌گویند و نمایش کمک به محرومان را بازی می‌کنند! آری! امروزه برخی از گروه‌های افراطی به ظاهر مسلمان بی‌گناهان را از هرکیش و ملتی به نام خدا می‌کشند؛ اما مگر بی‌خدایان تاکنون چنین نکرده و نمی‌کنند؟!

کشتن انسان بی‌گناه، گناه است چه با نام خدا و چه با نام بی‌خدایی! نتیجه یکی است. همانگونه که برخی از بی‌خدایان با انگیزه‌های حیوانی، انسان می‌کشند و برای رسیدن به اهداف مادی خود از هر جنایتی دریغ نمی‌کنند، برخی از دینداران هم با دلایل و توجیهات به ظاهر دینی دست به جنایت می‌زنند؛ اما این چه ربطی به آموزه‌های دینی دارد؟! در تحلیل رفتارهای انسانی آنچه مهم است انگیزه‌های واقعی رفتار و پیامدهای آن است و برچسب‌ها و شعارها اهمیتی ندارد. البته اگر مسلمانی در یک جهاد دفاعی مشروع، دشمن خود را برای خدا بکشد، مضاف بر اینکه عملی مشروع و انسانی انجام داده است، چون با نیت الهی کاری را مرتکب شده است، از پاداش‌های اخروی خداوند هم بهره‌مند خواهد شد. مسلمانی که در عرصه جهاد مشروع، دلاورانه با دشمن می‌جنگد و متجاوز را به ورطه نابودی می‌کشانند، یقیناً در عرصه کمک به محرومان، در گذشتن از مال خود جدی‌تر و مصمم‌تر است و دیگران را بر خود مقدم می‌دارد. شمار مراکز و انجمن‌های خیریه کمک به محرومان در کشورهای اسلامی، خصوصاً جمهوری اسلامی ایران، قطعاً از تعداد انجمن‌های خیریه در کشورهای به اصطلاح بی‌خدا بیش‌تر است. مسلمانان برای کمک به محرومان علاوه بر انگیزه‌های شخصی و انسانی، انگیزه‌های الهی و دینی هم دارند و این امر همواره موجب گسترش و عمیق‌یافتن فرهنگ خدمت به نیازمندان در جوامع اسلامی شده است.

هرکسی اندک آشنایی با فرهنگ رفتاری مسلمانان داشته باشد به خوبی می‌داند که مهربانی، نوع‌دوستی و محبت به انسان‌های دیگر با انگیزه‌های دینی و غیردینی، رفتاری معمول و ریشه‌دار در میان آنها است (ذاکری و همکاران، ۱۳۹۹، ص ۳۰۸) مسلمانان علاوه بر مبالغی که به عنوان وجوهات واجب مالی (خمس، زکات، کفارات) به نیازمندان می‌دهند، همواره از کمک‌های مالی دلخواهانه هم غفلت نمی‌کنند. ضیافت‌ها و اطعام‌های فراوانی که با انگیزه‌های دینی در محیط‌های اسلامی انجام می‌گیرد، در محیط‌های غیراسلامی، نظیر ندارد. پیشوایان دینی ما خود الگوهای مجسم خیرخواهی، محبت و سخاوت بوده‌اند. مطالعه زندگی این بزرگواران این حقیقت را نشان می‌دهد که نه تنها یاری نیازمندان و بخشش مالی از رفتارهای پرتکرار آنان بوده است؛ بلکه همواره نگران زندگی محرومان بوده و در رسیدگی به تهیدستان و تلاش برای رفع فقر و محرومیت تلاش می‌کرده‌اند (مطهری، ۱۴۰۰، ص ۱۰۰-۱۰۱).



یک نمونه برجسته از این کوشش‌ها را می‌توان در زندگی امام علی (ع) به تماشا نشست. امام علی (ع) در دوران کنار ماندن از مسئولیت‌های سیاسی، با دست خود صدها حلقه چاه حفر کرد و ده‌ها باغ و مزرعه را تلاش خود پدید آورد و همه را وقف فقیران و نیازمندان نمود (ابن شهر آشوب، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۱۳۲).

ملت‌های مسلمان و دولت‌های اسلامی امروز هم در سطح جهانی و بین‌المللی در مواقع لزوم به یاری محرومان می‌شتابند و در اندازه‌ی توان، به گروه‌ها و ملت‌های نیازمند کمک می‌کنند؛ و این در حالی است که دولت‌ها و جوامع مدرن و بی‌خدا با ساخت و فروش انواع سلاح‌های کشتار جمعی و حمایت‌های گوناگون مادی و سیاسی از گروه‌های تروریستی و دولت‌های جنایت‌کار و دفاع حقوقی از رفتارهای وحشیانه آنها، عرصه را بر ملت‌های مظلوم تنگ‌تر و دردناک‌تر می‌کنند. امروزه شاهدیم که با وجود انسان‌های فقیر و قحطی‌زده آفریقایی، کورهای می‌ریزند (فارس نیوز، ۱۳۹۹) میلیارد‌ها دلار صرف جنگ و کشتار ملت‌ها و اشغال کشورها می‌کنند و برای مداخله سیاسی و فرهنگی و ساقط کردن حکومت‌های مردمی، بودجه‌های کلانی را تصویب و مصرف می‌کنند؛ اما کم‌ترین کمک‌های بشری-دوستانه‌ای به مظلومان جهان نمی‌رسانند. جمهوری اسلامی ایران به‌عنوان پرچمدار اسلام علوی، همواره در صف نخست مبارزه با ظلم و دفاع مادی و معنوی از ملت‌ها و دولت‌های مظلوم بوده است و به‌همین سبب همواره با برچسب دفاع از تروریسم با مشکلات، محدودیت‌ها، تحریم‌ها و آزارهای فراوانی از سوی قدرت‌های بی‌خدای جهان روبه‌رو بوده است.

ادعای نهم: همه مسلمانان به‌خاطر مختصات جغرافیایی محل تولدشان مسلمانند و

دین‌شان تقلیدی و وراثتی است!

این ادعا تا حدودی مقبول است؛ یعنی می‌پذیریم که دینداری اکثر مسلمانان، تقلیدی و تحت‌تأثیر تربیت و عوامل محیطی است. اما در خصوص تحلیل این مسئله باید به چند نکته توجه کرد:

۱. این امر عمومیت ندارد؛ یعنی همه دینداران مقلد نیستند. در همه جای دنیا دینداران (و غیردینداران!) به دو گروه مقلد و صاحب‌نظر تقسیم پذیرند و این امر، خاص جوامع اسلامی

و مسلمانان نیست (ایانلو طایفه یغمورلو و فتحی نژاد، ۱۴۰۱، ص ۱۲).

۲. تحقیقات و مطالعات علمی درباره مسائل دینی در کشورهای اسلامی به صورت چشمگیری در حال توسعه و عمق یافتن است و این امر از رشد و ارتقای سطح تفکر، پژوهشگری و مطالعات علمی مسلمانان دارد. امروزه نسبت به گذشته، شمار بسیار بیش‌تری از مردم، خصوصا جوانان، به دنبال پرسش‌گری و تحقیق درباره اعتقادات و ارزش‌های دینی خود هستند و از این‌رو سطح سواد دینی جوامع اسلامی به صورت معناداری افزایش یافته است. در کشور جمهوری اسلامی شمار دانشگاهیانی که پس از فراغت از تحصیلات جدید، برای آشنایی با علوم دینی به حوزه‌های علمیه وارد می‌شوند رو به افزایش است؛ همچنان که بسیاری از طلاب علوم دینی برای آشنایی با علوم جدید غربی، هم‌پای تحصیلات حوزوی خود، به تحصیل در رشته‌های علوم انسانی مدرن مشغول می‌شوند (حداد عادل، ۱۳۷۹، ص ۴۳۵).

۳. از لحاظ منطق عقلانی، هرگز پذیرش مقلدانه یا مجتهدانه یک باور، در حقانیت و عدم حقانیت آن تأثیری ندارد. بسا باورهای مجتهدانه و محققانه‌ای که از اساس باطل و نادرست است و در برابر بسیاری از باورهایی که به صورت مقلدانه از دیگران می‌آموزیم، عین حق و صواب است. یادگیری از طریق تقلید منحصر به آموزه‌ها و الگوهای رفتاری دینی نیست؛ بلکه همه انسان‌ها در اکثر مسائل زندگی مقلدانه رفتار می‌کنند. هر فرد تنها می‌تواند در یک یا چند رشته محدود، صاحب‌نظر و محقق باشد و اجتهاد در همه مسائل زندگی برای انسان‌های این عصر ممکن نیست (رحمانی سبزواری، ۱۳۸۹، ص ۷۱).

۴. می‌پذیریم که دینداری اکثر مسلمانان، مجتهدانه و صاحب‌نظرانه نیست؛ همچنان که دینداری اکثر مسیحیان و یهودیان و بی‌دینی اکثر بی‌خدایان هم همین‌گونه است. اما تفاوت ظریفی در این جا وجود دارد که باید به آن توجه کرد. اگرچه دینداری اغلب مسلمانان، تقلیدی است اما از آنجا که از زمان خود پیامبر تاکنون همواره جریان عالمان دینی در میان مسلمانان حضوری جدی و تأثیرگذار داشته‌اند و عالمان دینی، خصوصا عالمان شیعی، به صورت مداوم در حال تحقیق و اجتهاد و نظریه‌پردازی در منابع و متون دینی هستند، دینداری اکثر مسلمانان، تقلیدی مبتنی بر علم و عقلانیت است. آن تقلیدی نکوهیده و مردود است که از



روی جهل یا جهالت و بدون مبنای عقلانی صورت گیرد؛ اما رجوع جاهل به عالم و تقلید غیرمتخصص از متخصص، در مسائلی که توان اظهارنظر شخصی برای او نیست، ضرورتی عقلانی و هماهنگ با فطرت انسانی است (آخوند خراسانی، [بی‌تا]، ص ۴۳۵).

نتیجه‌گیری

مقاله حاضر با هدف بررسی و نقد شبهات مطرح‌شده در فضای مجازی علیه اسلام و جوامع اسلامی، به تحلیل ادعاهای بی‌اساسی پرداخت که با انگیزه‌های سیاسی و فرهنگی، سعی در تضعیف بنیادهای اعتقادی مسلمانان دارند. این پژوهش با روش توصیفی - تحلیلی و با استناد به منابع کتابخانه‌ای نشان داد که ادعاهای مطرح‌شده در شبهات، فاقد پشتوانه علمی، تاریخی و منطقی هستند و بیشتر بر پایه‌های احساسی، کلی‌گویی‌های نادرست و تحریفات تاریخی استوار شده‌اند.

بررسی ادعاهای ده‌گانه شبهه‌کننده نشان داد که:

۱. جنگ‌های خاورمیانه صرفاً بر اساس عوامل دینی نیست، بلکه عوامل سیاسی، اقتصادی و استعماری نقش اصلی را داشته‌اند.
۲. پیشرفت‌های علمی منحصر به بی‌خدایان نبوده و بسیاری از دانشمندان بزرگ تاریخ، موحد و متدین بوده‌اند.
۳. پیامبران الهی در سراسر جهان مبعوث شده‌اند، اما تمرکز بعثت در خاورمیانه به دلایل تاریخی و جغرافیایی بوده است.
۴. اخلاق و انسانیت در اسلام جایگاه والایی دارد و کمک به نیازمندان، بخش جدایی‌ناپذیر تعالیم اسلامی است.
۵. دینداری مسلمانان اگرچه در مواردی تقلیدی است، اما همواره جریان اجتهاد و تحقیق دینی در میان عالمان اسلامی پویا بوده است.

در نهایت، این پژوهش تأکید می‌کند که شبهات مطرح‌شده بیشتر با اهداف تخریبی و ایجاد تردید در باورهای دینی طراحی شده‌اند و پاسخ‌گویی به آنها نه تنها روشنگری در برابر این تحریفات است، بلکه ضرورتی برای حفظ هویت دینی و فرهنگی جامعه اسلامی محسوب

می‌شود. تقویت عقلانیت دینی، توسعه پژوهش‌های نقادانه و ترویج آموزه‌های اصیل اسلامی می‌تواند جامعه را در برابر این‌گونه شبهات مصون نگه دارد.

فهرست منابع

قرآن کریم

نهج البلاغه

۱. ابن شهر آشوب مازندانی، رشیدالدین محمد بن علی، مناقب آل ابی طالب (المناقب لابن شهر آشوب)، چاپ دوم، قم: المطبعه العلمیه، ۱۴۰۴ ق.
۲. ایانلو طایفه یغمورلو، فاطمه و فتحی نژاد، فرج الله، بررسی ضرورت اجتهاد در فقه امامیه از منظر آیات و روایات، مجله پیشرفت‌های نوین در روان‌شناسی، علوم تربیتی و آموزش و پرورش، سال پنجم، شماره ۵۱، شهریور ۱۴۰۱.
۳. آخوند خراسانی، محمد کاظم، کفایة الاصول، چاپ سنگی، با حاشیه مرحوم مشکینی، [بی‌تا].
۴. آدامز، سیمون، اطلس تاریخ جهان (برای دانش آموز)، ترجمه مرجان، نگهی و نوروزی، جمشید، قم: افق، ۱۴۰۲.
۵. تقی‌زاده انصاری، شهرام، علم و دین از دیدگاه آلبرت اینشتین، مجله ذهن، شماره ۳، تابستان ۱۳۸۶.
۶. جمشیدی، محمدحسین، سبزی، داود، نظریه پردازی؛ گامی مهم در بومی سازی علوم انسانی، فصلنامه مهندسی فرهنگی، پیاپی ۸۳، بهار ۱۳۹۴.
۷. حبیبی، علی فقیه، حقوق کودک در اسلام و خشونت‌های سیاسی جهان اسلام، فصلنامه پژوهش‌های سیاسی جهان اسلام، سال هفتم، شماره دوم، تابستان ۱۳۹۶.
۸. حداد عادل، غلامعلی، تحول جمعیتی جوانان جامعه ایران، آسیب شناسی انقلاب اسلامی، تهران: نهاد نمایندگی مقام معظم رهبری در دانشگاه صنعتی شریف، ۱۳۷۹.
۹. حسنی سلیم، ۱۰۰۱ اختراع میراث مسلمانان در جهان، ترجمه حجتی طباطبایی، افسانه و همکاران، چاپ دوم، تهران: طلایی، ۱۳۹۳.



۱۰. حیدری، محمدمحسن، جهاد دفاعی از منظر فقهای امامیه با تأکید بر آراء امام خمینی رحمته الله علیه در دفاع مقدس، دوفصلنامه علمی - تخصصی اندیشنامه ولایت، سال سوم، شماره ۶، پاییز و زمستان ۱۳۹۶.
۱۱. خان احمدی، اسماعیل، بررسی عوامل مؤثر بر شکل گیری جنگ از نظر مبانی ارزشی و آموزه‌های دین مبین اسلام، مجله سیاست دفاعی، سال بیست و هشتم، شماره ۱۱۰، بهار ۱۳۹۹.
۱۲. خسروپناه، عبدالحسین، گستره شریعت، قم: معارف، ۱۳۸۲.
۱۳. ذاکری، علیرضا و همکاران، اثبات اصالت مهربانی در اسلام، نشریه فرهنگ و ارتقای سلامت فرهنگستان علوم پزشکی، سال چهارم، شماره سوم، پاییز ۱۳۹۹.
۱۴. رحمانی سبزواری، علی، اجتهاد و تقلید، نشریه پژوهش‌های فقهی، سال ششم، شماره اول، بهار ۱۳۸۹.
۱۵. رحیمی راغب، مهین و قیم، بهادر، جایگاه علم و علم آموزی در اسلام، فصلنامه جندی شاپور، دانشگاه شهید چمران، سال یکم، شماره ۳، پاییز ۱۳۹۴.
۱۶. رحیمی (روشن)، حسن، بررسی اجمالی اهداف و ماهیت جنگ در اسلام و دیگر ادیان و مکاتب، فصلنامه مدیریت و پژوهش‌های دفاعی، سال هفدهم، شماره ۸۶، بهار و تابستان ۱۳۹۷.
۱۷. رهید، علی و نقیب‌زاده، محمد، نقش میل جنسی در کمال نهایی انسان از نظر قرآن کریم، مجله پژوهشنامه اسلامی زنان و خانواده، سال دوازدهم، شماره ۳۴، بهار ۱۴۰۳.
۱۸. ریترز، جورج، نظریه جامعه‌شناسی در دوران معاصر، ترجمه ثلاثی، محسن، قم: انتشارات علمی، ۱۴۰۱.
۱۹. رئیس، جان محمد، جهاد و دفاع مقدس از دیدگاه قرآن و روایات، فصلنامه جامع دفاع مقدس، سال اول، شماره ۲، زمستان ۱۳۹۵.
۲۰. زحیلی، وهبه مصطفی، آثار الحرب فی الفقه الاسلامی، دمشق: [بی‌نا]، ۱۴۱۹ق.
۲۱. سبحانی، جعفر، فرازهایی از تاریخ پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله و سلم، قم، موسسه فرهنگی و هنری مشعر، ۱۳۸۶.



۲۲. طباطبایی، سید محمدحسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم: منشورات جماعة المدرسين فی الحوزة العلمية، ۱۳۷۴.
۲۳. طباطبایی، محمدحسین، *المیزان*، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۷۵.
۲۴. عاملی، محمدبن مکی (شهید اول)، *اللمعة الدمشقية فی الفقه الإمامیه*، بیروت: دارالتراث و دارالاسلامیه، ۱۴۱۰ ق.
۲۵. فارس نیوز، به تاریخ ۱۳۹۹/۰۱/۳۱، <https://farsnews.ir/showcase>
۲۶. قاضیان، رحمت‌الله، *کتاب نقدی بر ماتریالیسم (کلام جدید)*، قم: بوستان کتاب، ۱۳۹۶.
۲۷. کریمی پور، یدالله، *بررسی زمینه‌های جابه‌جایی کلان جنگ‌های فراگیر در خاورمیانه*، نشریه تحقیقات کاربردی علوم جغرافیایی، جلد ۱۹، شماره ۲۲، پاییز ۱۳۹۰.
۲۸. کریمی‌نیا، محمد مهدی، «مسیحیت؛ جنگ یا صلح؟ (بررسی شیوه برخورد مسیحیت با پیروان ادیان دیگر)»، معرفت، شماره ۱۰۶، ۱۳۸۵.
۲۹. محمودیان، حمید و همکاران، *اهمیت علم، آموزش و تربیت از دیدگاه قرآن کریم*، رویکردهای پژوهشی در علوم اجتماعی، جلد دوم، شماره ۶، تابستان ۱۳۹۵.
۳۰. مدرسی‌یان، داود، *بررسی خاستگاه فکری - انگیزشی، بستر رشد و عوامل ایجاد گروه داعش*، نشریه علمی مطالعات نوین علوم انسانی در جهان، جلد ۴، شماره ۴، زمستان ۱۴۰۲.
۳۱. مطهری، مرتضی، *علل گرایش به مادیگری*، تهران: صدرا، ۱۳۹۶.
۳۲. مطهری، مرتضی، *سیری در سیره ائمه اطهار (علیهم‌السلام)*، چاپ هفتاد و یکم، تهران: صدرا، ۱۴۰۰.
۳۳. مکارم شیرازی، ناصر، *داستان یاران، تهیه و تنظیم: علیان نژادی، ابوالقاسم، قم: مدرسه امام علی بن ابی‌طالب (علیه‌السلام)*، ۱۳۹۰.
۳۴. هورنور، نوئل، *غرب و گرداب بحران اخلاقی*، مجله حواء، سال ۱۳۸۲.

نقد شبهه ناعادلانه بودن دادرسی اطفال در ایران از نگاه حقوق بین الملل

محمدرضا قاسمی*

چکیده

امروزه حقوق بین الملل معتقد است که رسیدگی به جرایم اطفال باید عادلانه باشد و دادرسی عادلانه را در عدم مجازات اطفال تعریف می کند و معتقد است که اطفال تا ۱۸ سالگی هم می توانند مصون از مجازات باشد. باتوجه به این مبنا، مجازات اطفال در حقوق ایران را تخطئه کرده و حکم به ناعادلانه بودن دادرسی کرده اند. حقوق جزایی ایران اولاً با توجه به لزوم تشکیل پرونده شخصیت متهم برای اعمال جهات تخفیف مجازات و ثانیاً با توجه به قانون آیین دادرسی کیفری مصوب ۱۳۹۲ جرایم اطفال ۱۵ الی ۱۸ سال در دادرسی ویژه اطفال رسیدگی می شود و در مورد این افراد، مجازات بزرگسالان اعمال نمی شود بلکه در صورت ارتکاب شدیدترین جرم نیز طبق دادرسی عادلانه، به یک مقدار متناسب با روحیه طفل محکوم می شود. در این مقاله به روش توصیفی - تحلیلی علاوه بر پاسخ به شبهه ناعادلانه بودن دادرسی اطفال، روش صحیح و عادلانه دادرسی اطفال هم ارائه شده است.

واژگان کلیدی: اطفال، حقوق ایران، حقوق بین الملل، عادلانه، جرایم.

*. سطح سه (کارشناسی ارشد) فقه و اصول حوزه علمیه قم؛ rezaghasemi944331380@gmail.com.

مقدمه

رسیدگی به جرایم اطفال و نوجوانان، امروزه با گسترش ارتباطات و بزرگتر شدن جوامع، مسئله مورد توجه حاکمان کشورها است به گونه‌ای که هرکشوری تلاش می‌کند تا مطابق دادرسی عادلانه به جرایم ایشان رسیدگی کرده و با اقدامی سنجیده، جامعه خودش را از بیشتر شدن جرایم مصون نگاه دارد. به همین منظور بوده است که مجمع سازمان ملل متحد در ۲۰ نوامبر سال ۱۹۸۹ میلادی (دی ماه ۱۳۶۸ شمسی) در یک پیمان نامه‌ای حقوق کودک را از جمله اینکه طفل به چه گروه سنی اطلاق می‌شود و... به تصویب رسانید. دلیل برگزاری این مجامع و نشست‌ها و کرسی‌ها و... کاملاً واضح است؛ چراکه جوامع همه روزه درگیر جرایم اطفال هستند. در کنار همه این مسائل، فزونی فشارهای اقتصادی و فرهنگی و... و ابتلائات جامعه به مشکلات متعدد، جرایم را روزبه‌روز بیشتر می‌کند. برای مثال انسانی که به سن نوجوانی می‌رسد، دچار تغییر و تحول جسمی و روحی می‌شود و اگر نتواند این تغییر را کنترل کند، دچار بحران شده و ناخودآگاه دست به ارتکاب جنایت می‌زند.

اطفال بزهکار یکی از مخاطبان حقوق کیفری هستند که با ارتکاب رفتار مجرمانه برای اصلاح و تربیت وارد قلمرو حقوق کیفری می‌شوند تا به واسطه انجام اقدام‌های بازپرورانه اسباب بازگشت آنان به زندگی عادی اجتماعی فراهم گردد. اما آنچه در این میان اهمیت دارد اساساً تعریف دوره کودکی است؛ تعیین اینکه کدام دسته از شهروندان و تا چه محدوده سنی می‌توانند از تدابیر حمایتی برخوردار شوند. در خصوص تعریف طفل از گذشته تا امروز سیاست‌های مختلفی از سوی قانون‌گذاران کیفری اتخاذ شده است. به همین جهت برای تعیین یک چارچوب مشخص برای دوره طفولیت اسناد متعدد بین‌المللی به تصویب رسیده و نیز کشورها درصدد اتخاذ رویکرد هماهنگ با یکدیگر بر آمدند این اقدام بین‌المللی دولت‌ها موجبات شکل‌گیری پدیده‌ای جدید را در قلمرو حقوق فراهم آورده که امروزه به جهانی شدن حقوق کیفری مرسوم شده است. یکی از مهم‌ترین عرصه‌های جهانی شدن حقوق اطفال و خصوصاً تبیین مفهوم طفل است. شبهه‌ای که درباره این موضوع وجود دارد این است که دادگاه‌های ایران با تمسک به





روش‌های خشن و متعصبانه، مجازات‌های غیرانسانی اعمال می‌کند و حقوق بشر- را زیر پا گذاشته است. حقوق اسلامی ایران ارزشی برای انسان قائل نیست و از هر فرصتی استفاده می‌کند تا اعدام کند، دست سارق را قطع کند، زناکار را اعدام کند و اختلاس‌گر را حبس ابد کند و... . هشتک نه به اعدام و آزاد کردن زندانی‌ها و... همگی بخاطر این تصور غلط از آیین رسیدگی به جرایم در ایران مخصوصاً نسبت به اطفال است که با تبیین اصل قانون، همگی این تصورات از بین می‌رود و انسان حقیقت‌جو از این اتهامات واهی دست می‌کشد.

ضرورت مسئله از آن جهت است که همه روزه دادگاه‌های کشورها مبتلا به جرایم اطفال هستند و با توجه به گسترش جرایم، رسیدگی عادلانه همراه با اقدامات تأمینی و تربیتی صحیح اطفال به‌منظور جلوگیری از جرایم بیشتر درآینده، اهمیتی حیاتی پیدا کرده است. علاوه بر جنبه شخصی، جنبه‌های اجتماعی و سیاسی و خانوادگی و فرهنگی هم به‌طور مستقیم تحت تأثیر جرایم اطفال قرار می‌گیرند و ضرورت حل مسئله را دوجندان می‌کند.

تبیین مفهوم طفل

در مصباح المنیر آمده است: «فرزند صغیر انسان را کودک (طفل) نامند. این لفظ بر فرزند مذکر (پسر) و مؤنث (دختر) و نیز جمع آن‌ها (فرزندان) اطلاق می‌گردد و تا زمانی که به سن تمیز نرسیده است، او را طفل صغیر می‌نامند.» (فیومی، ۱۴۲۸ق، ص ۳۷۴) کودک ممیز، این کلمه از ماده تمیز گرفته شده و به معنی جدایی اشیاء از یکدیگر است و در جایی به‌کار می‌رود که چند چیز با یکدیگر مشتبّه شده باشند و فرد یا افرادی آن‌ها را مشخص و از یکدیگر جدا سازند. بنابراین کودک ممیز، کودکی است که می‌تواند سود و زیان خود را تشخیص دهد. در مصباح المنیر نقل شده است: «تمیز قوه‌ای است در مغز انسان که به او توانایی می‌دهد معانی و مفاهیم را از یکدیگر جدا ساخته و مشخص نماید». در اصطلاح فقهی هم به فرزند انسان از زمان تولّد تا ابتدای بلوغ، کودک اطلاق می‌شود. این تعبیر در بسیاری از مباحث به‌چشم می‌خورد. مثلاً در باب تبعیت طفل از والدین در حکم اسلام، در کلمات بعضی از فقیهان آمده است: «حکم طفلی که به سن بلوغ نرسیده

مطلقاً (پسر باشد و یا دختر) از جهت مسلمان یا کافر بودن، حکم والدین اوست و در احکامی مثل طهارت و نجاست، از آنها تبعیت می‌نماید. این مسئله بین فقها اجماعی است و روایات متواتر بر آن دلالت دارد» (طباطبایی، ۱۴۱۲ق، ج ۸، ص ۱۰۹). غیرممیز هم بر کودکی اطلاق می‌شود که به این حد از فهم نرسیده و قدرت تشخیص سود و زیان خود را ندارد. مانند کودکان شیرخوار و بچه‌های سه - چهار ساله (فیومی، ۱۴۲۸ق، ص ۵۸۷).

قانون جدید حمایت از اطفال و نوجوانان، مفهوم طفل و نوجوان را تعریف کرده است "اصطلاحات به کار رفته در این قانون، به شرح زیر تعریف می‌شود:
الف) طفل: هر فرد که به سن بلوغ شرعی نرسیده است.

ب) نوجوان: هر فرد زیر هجده سال کامل شمسی که به سن بلوغ شرعی رسیده است".
کودک در اصطلاح سازمان ملل متحد، به تمام اشخاصی که سن آنها کمتر از ۱۸ سال باشد صدق می‌کند. البته در مصوبه آنها آمده است که اگر در قانون داخلی کشورها سن کمتری ذکر شده باشد، همان ملاک خواهد بود. در حقوق فرانسه صغار را به زیر ۱۳ و بالای ۱۳ تا ۱۸ سال تقسیم می‌کند. درباره دوره زیر ۱۳ سال، اماره قاطع و مطلق عدم مسئولیت وجود دارد. اما رویه قضایی دیوان کشور فرانسه عقیده دارد که باید درباره اطفال زیر ۱۳ سال، قائل به تفکیک شد؛ به این معنی که نباید همواره اماره به طور صریح و قاطع درباره این اطفال اعمال شود، بلکه باید به صورت موردی برخورد کنیم. بنابراین، اطفال زیر ۱۳ سال، به دو گروه تقسیم می‌شوند: کودکان در سنین بسیار پایین زیر ۱۳ که به آن، «کودکی طفولیت» می‌گویند. در خصوص سنین بسیار پایین، طبعاً اماره صریح عدم مسئولیت وجود دارد. اما درباره گروه دیگر که بین ۷ تا ۱۳ سال دارند، اماره قاطع و صریح نیست و ممکن است مسؤول تلقی شوند؛ ولی با مسؤولیت خفیف.

در سیستم قضایی آلمان به افراد ۱۸ تا ۲۰ سال نیز مثل نوجوانان برخورد می‌شود؛ یعنی به طور کلی افراد زیر ۲۰ سال طفل محسوب می‌شوند و مقررات اطفال برایشان اجرا خواهد شد (کم، بهروز، ۱۳۹۸، ص ۱۲۵). باتوجه به فرهنگ حقوقی معتبر آمریکا، طفل در حقوق آمریکا تعریف قطعی و دقیق ندارد و بیشتر افراد زیر ۱۴ سال را شامل می‌شود که گاهی شامل افراد زیر ۱۶ سال و زیر ۱۸ سال نیز می‌شود. با توجه به قانون خانواده ۱۹۹۶ و



۱۹۸۹ کودک عبارتست از شخصی که زیر ۱۸ سال سن دارد. در کتب حقوق جزا حتی افراد بالای چهارده سال؛ یعنی تا ۱۸ سال جزء صغار به حساب آمده‌اند و صغار را افرادی می‌دانند که در عقد قراردادها یا وصیت‌نامه‌ها فاقد اهلیت می‌باشند. اما هیچ محدودیت قانونی برای آنها جهت ارتکاب جرم وجود ندارد. در حال حاضر طفل ۱۰ تا ۱۴ سال در حقوق آمریکا صغیر می‌باشد، ولی فاقد مسئولیت کیفری نیست (عظیمی، ۱۴۰۱، شماره ۲۳).

اصول دادرسی در حقوق ایران

دادرسی اطفال در ایران برگرفته از فقه شیعه، مبتنی بر چند اصل است:

الف) اصل برائت: یعنی تا وقتی که جرمی ثابت نشده باشد، مجازات کردن خلاف شرع است؛ چراکه هیچ تکلیفی متوجه شخص نوجوان نیست.

ب) برخورداری از وکیل: برای مثال اگر طفلی مرتکب جنایت سالب حیات شد، حتما باید وکیل داشته باشد. اگر نتواند وکیل اتخاذ کند، دادگاه طی نامه‌ای که به کانون وکلا می‌زند و یک وکیلی را برای رسیدگی به پرونده دعوت می‌کند، شخص متهم دارای وکیل خواهد بود تا بتواند از خودش دفاع کرده و از مجازات نجات پیدا کند.

ج) اصل تشکیل پرونده شخصیت: اوراقی مربوط به مددکار اجتماعی و... درباره تشکیل پرونده شخصیت مطرح شده است.

د) اصل شخصی بودن مجازات: یعنی حکم دادن بر علیه متهم، باید مطابق با شخصیت متهم باشد.

الگوی دادرسی اطفال در ایران، مبتنی با اصول حاکم بر دادرسی توسط شرع مقدس و نیز مبتنی با واقعیات جامعه و جلوگیری از تعدی و تجاوز به حقوق افراد جامعه است. دادگاه‌ها در ایران هر نوع تجاوز به حقوق دیگران را بدون اغماض محکوم کرده و مطابق قاعده لاضرر و لاضرار که یکی از قواعد مهم و پرکاربرد در قواعد فقهی شیعه محسوب می‌شود، حکم به نفع ذی حق می‌دهند. منتها نکته مهمی که در اینجا باید بدان توجه داده شود این است که مطابق اصل شخصی بودن مجازات، شخصیت متهم برای قاضی مهم است به گونه‌ای که اطفال ۶ تا ۱۲ سال هیچ گونه مسئولیتی ندارند لیکن اطفال ۱۲ تا ۱۸ سال مطابق ماده ۱۷ و ۱۸ قانون دادگاه اطفال، مجازاتشان متفاوت خواهد بود.



ویژگی‌های روحی و جسمی اطفال

عوامل جسمی و روحی که باعث تغییرات رفتار و ویژگی‌های کودکان و بچه‌ها می‌شود به صورت زیر می‌باشد:

- رشد سریع: در این دوره، شاهد جهش رشدی در قد، وزن و مهارت‌های حرکتی کودکان هستیم
- تغییرات در هماهنگی و تعادل: کودکان در این سن، توانایی و چابکی بیشتری پیدا می‌کنند و می‌توانند در فعالیت‌های ورزشی و حرکتی پیچیده‌تری شرکت کنند.
- رشد عضلات و استخوان‌ها: با افزایش فعالیت بدنی و تغذیه مناسب، عضلات و استخوان‌های کودکان قوی‌تر می‌شود.
- رشد عاطفی و اجتماعی (رشد استقلال، رشد احساسات و...).

در سنین نوجوانی، بلوغ جنسی و جسمی به سرعت رخ می‌دهد و از طرف دیگر انتظارات خانواده، فرهنگ و جامعه از نوجوانان برای دستیابی به استقلال بیشتر می‌شود. آنها در این سنین با همسالان و بزرگسالان ارتباط‌های جدیدی آغاز می‌کنند و برای زندگی شغلی و اجتماعی خود آماده می‌شوند و مهارت‌های لازم را کسب می‌کنند.

تمام نوجوانان جهان چهار تجربه تقریباً مشترک دارند که عبارت‌اند از: تغییراتی که همزمان به رشد سریع قد، وزن، قیافه ظاهری و نهایتاً بلوغ جنسی آنان منجر می‌شود. پذیرش و سازگاری با تمام این تغییر و تحولات یاد شده و همچنین دستیابی به یک هویت منسجم، تکلیف مسلم نوجوانان در این دوره است. از یک سو، روانشناسان در ارتباط با طول دوره نوجوانی اتفاق نظر کاملی ندارند از سوی دیگر، در دختران و پسران، جوامع مختلف و طبقات گوناگون اجتماعی از لحاظ زمان آغاز و پایان و مدت زمان این دوره تفاوت آشکاری دارند.

حقوق ایران با در نظر گرفتن اصول حقوق بین‌الملل و نیز با استفاده از تجربه دادرسی نظام حقوقی کشورها، اصول خاصی را در زمینه اجرای عدالت در دادرسی اطفال وضع کرده است. از جمله دادرسی ویژه اطفال و نوجوانان و دادگاه اطفال و... که همگی به عنوان رسیدگی به جرایم اطفال وضع شده است (عبدی، الهام، رضانی، احمد، ۱۴۰۱، ص ۳۷۱۸).



تبصره ۱، ماده ۳۰۴ قانون آیین دادرسی کیفری بیان می‌کند: «منظور از طفل کسی است که به حد بلوغ شرعی رسیده باشد». گفتنی است که سن بلوغ شرعی که ملاک مسئولیت کیفری نیز به شمار می‌رود در متون کیفری تعیین نشده و تبصره ۱ ماده ۱۲۱۰ قانون مدنی سن بلوغ را این‌گونه تعیین کرده است: «سن بلوغ در پسر پانزده سال تمام قمری و در دختر نه سال تمام قمری است». باید توجه داشت اگر چه تبصره ماده ۳۰۴، طفل را تعریف کرده اما صلاحیت دادگاه اطفال منحصر به جرایم افراد غیربالغ نمی‌شود بلکه به کلیه جرایم افراد بالغ زیر ۱۸ سال نیز مطابق ماده ۳۰۴، در دادگاه اطفال ولی طبق مقررات عمومی رسیدگی می‌شود. افزودنی است ملاک صلاحیت دادگاه، سن مرتکب در زمان ارتکاب جرم می‌باشد و نه در زمان رسیدگی یا صدور حکم. در رأی وحدت رویه شماره ۶۵۱، بر این امر تأکید کرده است که صلاحیت دادگاه اطفال در رسیدگی به جرایم اطفال عام است؛ یعنی شامل کلیه جرایم ارتكابی اطفال می‌شود مگر آنکه به موجب قانون یا آرای وحدت رویه این صلاحیت تخصیص خورده باشد. بنابراین تمام جرایم اطفال غیربالغ فارغ از نوع جرم ارتكابی در صلاحیت دادگاه اطفال است. اما در مورد جرایم افراد بالغ زیر ۱۸ سال رأی وحدت شماره ۶۷۸، بیان می‌کند: «اگر شخص بالغ زیر ۱۸ سال جرمی را که به لحاظ مجازات در صلاحیت دادگاه کیفری استان است مرتکب شود به جرایم او در دادگاه کیفری استان رسیدگی می‌شود». در همین جا متذکر می‌شویم که هنگام تعارض صلاحیت بین دادگاه اطفال با دادگاه استان، دادگاه استان مقدم است و در تعارض صلاحیت بین دادگاه اطفال با دادگاه انقلاب دادگاه اطفال مقدم می‌باشد. در مورد ماده ۳۰۴، باید توجه داشت که کلمه اختصاص به این معنا نیست که دادگاه اطفال دادگاه اختصاصی است. بنابراین در صورت اختلاف بین دادگاه اطفال یک حوزه با دادگاه عمومی حوزه دیگر اختلاف بین دادگاه اختصاصی و دادگاه عمومی نمی‌باشد؛ زیرا دادگاه اطفال شعبه‌ای از دادگاه عمومی است. ضمن اینکه صلاحیت بین دادگاه اطفال و سایر شعب صلاحیت ذاتی نیست تا قرار عدم صلاحیت صادر شود، بلکه یک تصمیم اداری است که دادگاه غیراطفال، با تصمیم اداری (یا نهایتاً قرار امتناع از رسیدگی) پرونده را جهت ارجاع به دادگاه اطفال نزد رئیس حوزه قضایی ارسال می‌کند. این نکته حائز اهمیت است که طبق ماده ۲۳۱، «اختصاصی بودن بعضی از شعب دادگاه‌های عمومی مانع از ارجاع سایر پرونده‌ها به

آن شعب نمی‌باشد.» پس این دادگاه‌ها می‌توانند مثلاً در برخی ساعات روز به جرایم اطفال و در برخی دیگر از ساعات همان روز به جرایم بزرگسالان رسیدگی کنند. صلاحیت‌های خاصی نیز برای قاضی این دادگاه‌ها پیش‌بینی نشده و حضور مشاور هم مورد توجه قرار نگرفته است.

مقررات حاکم بر رسیدگی بزهکاری اطفال

در قانون آیین دادرسی کیفری در دادگاه‌های عمومی و انقلاب بر حسب اینکه فرد بزرگسال باشد یا طفل مقررات جداگانه‌ای پیش‌بینی شده است و اطفال در برخی زمینه‌ها تابع مقرراتی متمایز از مقررات مربوط به بزرگسالان می‌باشد.

۱. مرجع تعقیب

پیش از احیای دادرسی ماده ۲۲۱، مقرر می‌داشت: «در جرایم اطفال رسیدگی مقدماتی اعم از تعقیب یا تحقیق با رعایت مفاد ماده ۴۳، قانون آیین دادرسی کیفری مصوب ۱۳۷۸ توسط دادرس یا به درخواست او توسط قاضی تحقیق (دادرس علی‌البدل) انجام می‌گیرد.» با این وجود پس از تشکیل مجدد دادرسی در سال ۱۳۸۱ و واگذاری کلیه وظایف قضات تحقیق به دادرس، تبصره ۳، انجام تحقیقات مقدماتی جرایم اطفال را به دادرس واگذار نمود و مقرر داشت «جرایم اطفال مستقیماً در دادگاه‌های مربوط مطرح می‌شود.» باید توجه داشت: اشخاص دارای سن ۱۵ تا ۱۸ سال طفل نیستند و ممنوعیت واگذاری تحقیق در جرایم اطفال به ضابطین به شرح مذکور در ماده ۳۱۵ شامل آنان نمی‌شود. مشروط برآنکه جرم ارتكابی از جرایم منافی عفت نباشد. همچنین جرایم مستوجب اعدام این گروه نیز پس از تحقیقات دادرس با کیفرخواست به دادگاه کیفری استان ارسال می‌شود (تبصره ماده ۳۱۵ مصوب ۱۳۹۲ آیین دادرسی کیفری).

۲. لزوم حضور ولی یا سرپرست یا وکیل متهم

اصولاً برخورداری از وکیل، برای متهم حقی است که وی می‌تواند از آن استفاده کرده و یا شخصاً به دفاع از خود بپردازد. تکلیف دادگاه به تعیین وکیل برای متهم که در این حالت وکیل مزبور وکیل تسخیری نامیده می‌شود، جنبه استثنائی داشته و منوط به تقاضای او و عدم توانایی مالی‌اش برای استخدام وکیل یا مطرح بودن اتهاماتی است که مجازات آنها در



صورت اثبات قصاص نفس، اعدام، رجم و حبس ابد باشد (ماده ۱۹۰ آیین دادرسی کیفری مصوب ۱۳۹۲). اما در مورد اطفال وضع به گونه ای دیگر است: «در هنگام رسیدگی به جرایم اطفال، دادگاه مکلف است به ولی یا سرپرست قانونی طفل اعلام نماید در دادگاه شخصاً حضور یابد یا برای او وکیل تعیین کند. چنانچه و سرپرست قانونی اقدام به تعیین وکیل ننماید و خود نیز حضور نیابد دادگاه برای طفل وکیل تسخیری تعیین خواهد کرد.»

۳. احضار طفل و اخذ تأمین

احضار طفل برای انجام تحقیقات مقدماتی و رسیدگی در هر مورد از طریق ولی یا سرپرست او به عمل می آید، در صورت عدم حضور برابر مقررات این قانون جلب خواهند شد. این امر مانع از احضار و جلب طفل توسط دادگاه نمی باشد. طبق این ماده احضار مستقیم طفل از ابتدا جایز نیست و در صورتی می توان وی را جداگانه احضار کرد که ابتدا احضار او از طریق ولی یا سرپرست طفل انجام شده ولی به نتیجه نرسیده باشد (زراعت، ۱۳۸۳، ص ۷۲۴). در صورت عدم معرفی طفل توسط ولی یا سرپرست ولی، بعد از احضار مستقیم طفل و در صورت عدم حضور جلب می شود. بنابراین جلب طفل نیز باید منحصرأً مسبوق به احضار خود طفل باشد، نه احضار ولی یا سرپرست او در مورد اتهام های اطفال فقط سه قرار تأمین کیفری می توان صادر کرد:

- التزام ولی یا سرپرست قانونی طفل یا شخص دیگری به حاضر کردن طفل در مورد لزوم با تعیین وجه التزام.

- سپردن وثیقه مناسب از طرف ولی یا سرپرست طفل یا شخص دیگر.

- نگهداری موقت طفل به این ترتیب که در صورتی که نگهداری طفل برای انجام تحقیقات یا جلوگیری از تبانی نظر به اهمیت جرم ضرورت داشته باشد یا طفل ولی یا سرپرست نداشته یا ولی و سرپرست او حاضر به التزام یا دادن وثیقه نباشند و شخص دیگری هم التزام یا وثیقه ندهد. طفل متهم تا صدور رأی و اجرای آن در کانون اصلاح و تربیت و در صورت نبودن در محل مناسب دیگری نگهداری می شود. نکات قابل توجه در این ماده یکی استفاده از واژه «نگهداری» است به جای واژه «بازداشت». و دیگری نگهداری او در کانون اصلاح و تربیت است به جای «بازداشتگاه».

۴. غیر علنی بودن رسیدگی

یکی از اصول مهم تضمین‌کننده یک دادرسی منصفانه در امر کیفری اصل علنی بودن دادرسی است که به دلیل اهمیت و جایگاه والای آن در قانون اساسی نیز مورد تأکید قرار گرفته است (اصل ۱۶۵). با این حال در مورد جرایم اطفال، به منظور جلوگیری از قرار گرفتن طفل در کانون توجه عموم، اصل مزبور اجرا نگردیده و خلاف آن مقرر شده است. ماده ۲۲۵، در این باره می‌گوید: «رسیدگی به جرایم اطفال علنی نخواهد بود.» در دادگاه فقط اولیاء و سرپرست قانونی طفل و وکیل مدافع و شهود و مطلعین و نماینده کانون اصلاح و تربیت که دادگاه حضور آنان را لازم بداند حاضر خواهند شد. ماده ۲۲۶، نیز ماده قبلی را تکمیل کرده می‌گوید: «در صورتی که مصلحت طفل اقتضاء نماید رسیدگی در قسمتی از مراحل دادرسی در غیاب متهم انجام خواهد گرفت و در هر حال رأی دادگاه حضوری محسوب می‌شود».

۵- تدابیر بعد از صدور حکم

اجرای حکم نگهداری طفل با کانون اصلاح و تربیت است و اگر در حوزه قضایی دادگاه کانون نباشد به تشخیص دادگاه در محل مناسب دیگری نگهداری می‌شود. همچنین قاعده فراغ دادرسی و قاعده اعتبار امر مختومه در خصوص رسیدگی به جرایم اطفال دچار تحول مثبت شده و مطابق ماده ۲۲۹، مصوب ۱۳۷۸ «دادگاه رسیدگی‌کننده به جرایم اطفال حسب گزارش‌هایی که از وضع اطفال و تعلیم و تربیت آنان از کانون اصلاح و تربیت دریافت می‌کند می‌تواند در تصمیمات قبلی خود یک‌بار تجدیدنظر نماید، به این طریق که مدت نگهداری را تا یک چهارم تخفیف دهد.» گفتنی است منظور از «یک‌چهارم» این است که یک‌ربع از مجازات تخفیف داده شود، نه اینکه سه‌ربع آن کسر شود.

اصول دادرسی در حقوق بین الملل

۱. بررسی رابطه حقوق بین‌الملل با حقوق داخلی کشورها

نظریه دوگانگی: بر اساس نظریه دوگانگی حقوقی، حقوق بین‌الملل و حقوق داخلی دو نظام کاملاً متفاوت و مستقل هستند. زیرا تشکیلات جامعه بین‌المللی با جامعه داخلی متفاوت است. در جامعه بین‌المللی قوای سه‌گانه مقننه، قضائیه و مجریه وجود ندارد.



همچنین از لحاظ قلمرو قواعد حقوقی تفاوت‌هایی وجود دارد. قواعد حقوق بین‌الملل در جوامع و کشورهای مختلف و متعدد قابل اجرا است اما قواعد حقوق داخلی محدود به قلمرو کشور است. از حیث مبنا نیز حقوق داخلی، ناشی از اراده یک دولت است. درحالی‌که قواعد بین‌الملل ناشی از توافق دولت‌ها است. از دیگر تفاوت‌های حقوق داخلی و بین‌الملل این است که تابعین حقوق داخلی، اشخاص هستند اما در حقوق بین‌الملل به جز در برخی موارد که افراد تابع قواعد آن می‌شوند، اساساً دولت‌ها و سازمان‌های بین‌المللی عمده‌ترین تابعین حقوق بین‌الملل به شمار می‌آیند. به لحاظ ضمانت اجرا نیز قوانین داخلی، ضمانت اجرا را توسط دستگاه‌های مختلف قضایی و اجرایی کشور کسب کرده‌اند ولی قوانین بین‌المللی فاقد ضمانت اجرا موثر هستند و از نظر اعتبار، قواعد حقوق داخلی و حقوق بین‌الملل منوط به یکدیگر نیستند. قواعد حقوق داخلی حتی اگر در نظام بین‌المللی فاقد ارزش باشند، در داخل کشورهای مورد نظر معتبر و قابل اجرا هستند. (موسی‌زاده، ۱۳۹۳، ص ۵۱).

نظریه یگانگی

معتقدین به این نظریه قواعد حقوق داخلی و حقوق بین‌الملل را با یکدیگر مرتبط دانسته و آن‌ها را دو سیستم مجزا و مستقل می‌دانند. معتقدین به این نظر خود به دو گروه تقسیم می‌شوند. یک گروه، معتقد به یگانگی حقوق با تقدم حقوق بین‌الملل هستند و گروه دیگر معتقد به یگانگی با تقدم حقوق داخلی هستند. کسانی چون دوگی، پولیتس، ژرژ سل و کلسن معتقد به برتری حقوق بین‌الملل هستند؛ زیرا از نظر این گروه، حقوق داخلی تابع حقوق بین‌الملل است و قواعد آن باید منطبق با قواعد بین‌المللی باشد. بر اساس این نظر، تفاوتی بین اهداف قواعد حقوق داخلی و بین‌الملل وجود ندارد اما از آن جایی که قواعد بین‌المللی تنظیم‌کننده روابط کلیه اعضای جامعه بین‌المللی هستند، در نتیجه، منطقی است که قواعد مزبور بتواند بر هر یک از اعضا نیز حکومت کند. لذا همسویی قواعد حقوق داخلی با حقوق بین‌الملل کاملاً ضروری است. دلیل دیگر این گروه، این است که مسئولیت تنها زمانی معنا پیدا می‌کند که قواعد حقوق بین‌الملل بر حقوق داخلی مقدم شناخته شود.

چنانچه قواعد حقوق داخلی بر حقوق بین‌الملل برتری داشته باشند، نمی‌توان هیچ مسئولیتی بر دولت‌ها بار کرد؛ زیرا دولت‌ها می‌توانند با استناد به قوانینی که خود وضع می‌کنند، اعمال خود را توجیه کنند. گروهی نیز چون کوفمن و مارکس و نزل معتقد به برتری حقوق داخلی هستند؛ زیرا برتری حقوق بین‌الملل مغایر با حاکمیت ملی دولت‌ها است. از حیث تاریخی نیز حقوق داخلی بر حقوق بین‌الملل برتری دارد زیرا ابتدا کشورها به وجود آمدند و قواعدی مقرر شد و بعد جامعه بین‌المللی شکل گرفت. از حیث ساختار حقوقی نیز با توجه به این که امروزه با فقدان یک اقتدار و رکن فراکشوری در جامعه بین‌المللی مواجه هستیم، هر کشوری در قبول تعهدات بین‌المللی خود آزاد بوده و از اختیار کامل برخوردار است. از نظر منطقی نیز باید قبل از ایجاد روابط حقوقی و توسعه آن میان کشورها، وجود کشورها را بپذیریم. دلیل دیگر این گروه نیز این است که قانون اساسی است که مقامات صلاحیت دار را جهت انعقاد معاهدات بین‌المللی معین می‌کند و کشور را در جامعه بین‌المللی متعهد می‌سازد. عدم رعایت مقررات یاد شده به موجب عدم اعتبار معاهدات بین‌المللی است. (موسی‌زاده، ۱۳۹۳، ص ۵۲).

نظریه معاصر

نظریات یگانگی و دوگانگی حقوق بین‌الملل و حقوق داخلی، نظر دولت‌ها را تأمین نمی‌کند، بنابراین در دوره معاصر، حقوق‌دانان راه سومی را پیشنهاد دادند. در این نظر، نظام داخلی بر بین‌الملل برتری ندارد و همچنین نظام بین‌الملل نیز بر نظام داخلی برتری ندارد، بلکه هر نظامی در حوزه خود، برتری دارد. به عنوان مثال، حقوق فرانسه بر انگلیس برتری ندارد اما آنچه ممکن است رخ دهد، تعارض تعهدات دولت‌ها است؛ یعنی دولت در حوزه داخلی خود بر طبق تعهدات بین‌المللی عمل نکند در این موارد، موضع داخلی تحت تأثیر حقوق بین‌الملل قرار نمی‌گیرد اما دولت در عملکرد خود یک قاعده حقوق بین‌الملل را نقض کرده است بنابراین باید از طریق بین‌المللی اقدام کرد. در سال ۱۸۹۹ اولین کنفرانس معروف به کنفرانس صلح در شهر لاهه شکل گرفت. در این کنفرانس کشورها توافق کردند، اولاً: دیوان دائم داوری تشکیل شود. ثانیاً: قوانین و عرف‌های جنگ زمینی تهیه و تنظیم شود و ثالثاً: عهدنامه ۱۸۶۴ ژنو شامل جنگ‌های دریایی شود. دومین کنفرانس لاهه در سال ۱۹۰۷ تشکیل شد که در نتیجه آن



تعداد زیادی از کشورها به بعضی معاهدات بین‌المللی که سابقاً منعقد بود، ملحق شدند. در فاصله معاهدات وستفالی تا جنگ جهانی اول خصوصیت عمده قواعد حقوق بین‌الملل این بود که این قواعد بازتاب تمدن غرب بود و دیگر این که این قواعد توسط کشورهای پایه‌گذاری شده بود که از طریق توسعه طلبی یا پیروزی‌های حاصله، صاحب امپراتوری‌های وسیع شده بودند. بعد از جنگ جهانی اول کنفرانس صلح در ۱۹۱۹ در پاریس شکل گرفت و پنج معاهده با کشورهای مغلوب امضا شد که به عهدنامه‌های صلح معروف شدند. در سال ۱۹۱۸ ویلسون رئیس‌جمهور وقت ایالات متحده بیانیه ۱۴ ماده‌ای خود را اعلام کرد. در سال ۱۹۱۷ پاپ نظریه تشکیل جامعه ملل را اعلام کرد. بعد از جنگ جهانی دوم، طرحی در دامبارتن اکس در ۱۹۴۴ ارائه شد و در آوریل ۱۹۴۵ در سان فرانسسکو یک کنفرانس بین‌المللی برای ایجاد سازمانی جدید شکل گرفت. بعد از تشکیل سازمان ملل جدید جامعه جهانی تحت تأثیر جنگ سرد بین بلوک شرق و غرب قرار گرفت. از دهه ۱۹۵۰ اقداماتی در جهت استعمارزدایی انجام شد. از سال ۱۹۴۸ با تصویب اعلامیه جهانی حقوق بشر، مباحث حقوق بشر مورد توجه قرار گرفت و در ادامه پیمان‌هایی نیز در خصوص انرژی هسته‌ای منعقد شد (موسی‌زاده، ۱۳۹۳، ص ۵۳).

۲. مهمترین ویژگی‌های حقوق بین‌الملل عبارتند از:

الف) تحمیلی نبودن: حقوق بین‌الملل به دولت‌ها تحمیل نمی‌شود و در جامعه جهانی هیچ قانونگذار بین‌المللی وجود ندارد.

ب) غیرمتمرکز بودن: نظام حقوق بین‌الملل غیرمتمرکز است و اساساً بر رضایت و توافق مشترک دولت‌ها مبتنی است.

ج) تأثیرگذار بودن رویه دولت‌ها: اصولاً قواعد حقوق بین‌الملل یا از طریق رویه دولت‌ها (حقوق بین‌الملل عرفی) یا انعقاد موافقت‌نامه میان دولت‌ها شکل می‌گیرد.

د) عدم وجود مکانیسم اجرایی مقتدر: حقوق بین‌الملل فاقد مکانیسم اجرایی مقتدری؛ چون پلیس بین‌الملل است.

هـ) اثرگذاری حاکمیت ملی دولت‌ها: حاکمیت ملی دولت‌ها ممکن است مانعی در سازش میان قواعد بین‌المللی و قواعد داخلی محسوب می‌شود (ساعدوکیل، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۱۲۰).

حقوق بین‌الملل، اغلب از طریق اطاعت داوطلبانه صورت می‌گیرد. علاوه بر آن ابزار دیگری نیز استفاده می‌شود مانند اعتراضات سیاسی، میانجیگری، سازش، داوری، رسیدگی قضایی، مصالحه سیاسی، طرح مسئله در سازمان‌های منطقه‌ای و بین‌الملل و سرانجام استفاده از ابزار قهری مانند توسل به زور.

در رابطه بین حقوق بین‌الملل و حقوق داخلی، حقوق بین‌الملل بر حقوق داخلی اقتدار دارد و دولت باید از حقوق بین‌الملل پیروی نماید (اباذری، ۱۳۹۲، ج ۱، ص ۲۱۱).

در فرانسه طبق قانون جدید با عنوان قانون عدالت کیفری کودکان و نوجوانان مصوب ۲۰۲۱ میلادی با رعایت و ملاحظات بسیاری با اطفال بزهکار رفتار می‌کنند و تضمیناتی مناسب پیش‌بینی شده است.

مطابق این قانون، با سه تغییر اساسی مواجه هستیم: اول سن مسئولیت، دوم تدابیر تربیتی و سوم آیین دادرسی که شیوه رسیدگی به جرایم ایشان را بررسی می‌کند (ابراهیمی، ۱۴۰۲، ص ۱۶۸).

اصول حاکم بر دادرسی اطفال طبق قانون جدید فرانسه عبارت است از اصل تخفیف در مجازات ایشان، رعایت شخص مرتکب، رعایت مصلحت کودک، اولویت بخشی به تدابیر تربیتی (همان، ص ۱۷۶).

در نظام کیفری ایالات متحده آمریکا، تا قبل از قرن ۲۰ میلادی، بین مجرمین نوجوان و بزرگسال اختلاف بسیار ناچیزی پذیرفته می‌شد، آنها در صورت ارتکاب جرم در دادگاه کیفری (دادگاه بزرگسالان) محاکمه می‌شدند، و مجازات‌هایی که بر مجرمین بزرگسال تحمیل می‌شد، برای آنها نیز قابل حمل بود. مجازات‌هایی نظیر تبعید، تنبیه بدنی و یا حتی اعدام. تلاش فعالین عرصه کودک موسوم به «نجات دهندگان اطفال» بالاخره در سال ۱۸۹۹ میلادی منجر به تصویب قانون دادگاه اطفال در ایالت ایلینوئیس شد، و بدین ترتیب اولین دادگاه اطفال در شهر بزرگ شیکاگو تشکیل شد. دادگاه‌های اطفال در نیمه قرن ۲۰ میلادی از مدل «اصلاح و تربیت» پیروی می‌کردند، سپس به مدل «عدالت سزا دهنده» روی آوردند. نهایتاً دادگاه مارالذکر از ابتدای قرن ۲۱ م به مدل «عدالت ترمیمی» روی آورد (غلامی، امین‌الله، مقاله تطبیقی دادرسی کیفری کودکان، ۱۳۹۹). در نظام کیفری آمریکا



نهادهای قضایی و غیرقضایی مورد استفاده در روند رسیدگی به جرایم اطفال دارای نهادها و اقدامات خاصی است که در نوع خود جالب می‌باشد از جمله اینکه اگر اطفال مرتکب جرم فدرال شوند امکان رسیدگی به پرونده آن‌ها در دادگاه فدرال وجود ندارد مگر اینکه دولت فدرال اجازه شروع رسیدگی را به صورت موردی تحت شرایط خاص صادر کند. مورد بعدی نیز حوزه قضایی دوگانه بزهکاری و افراد تحت قیمومیت است به شکلی که بر اساس نظام کیفری اطفال در این کشور چنانچه طفل مرتکب جرم شود، اگر دادگاه وی را بزهکار تشخیص دهد، نمی‌تواند وی را تحت قیمومیت قرار دهد.

در نظام حقوقی انگلستان، اطفال زیر ۱۸ سال با توجه به شرایط روحی ایشان مورد دادرسی قرار می‌گیرند. هدف دادگاه، پیشگیری از تکرار جرم توسط ایشان است. اطفال زیر ۱۰ سال طبق دادگاه انگلیس، ناتوان از ارتکاب جرم محسوب می‌شوند و هیچ مجازاتی متوجه ایشان نخواهد بود (عابد، معروفی، ۱۳۹۰، ص ۸۵). محاکمه این اطفال هم با توجه به شرایط روحی‌شان در دادگاه اطفال خواهد بود (همان، ص ۹۰).

در قانون آلمان تا ۱۴ سال مسئولیت کیفری ندارند و از ۱۴ تا ۱۸ سال سه دسته اقدامات وجود دارد که شامل: تادیبی (انضباطی)، تربیتی (دستورالعمل) و مجازات است (حجازی، طبرسی، ۱۴۰۱، ص ۵).

عادلانه بودن دادرسی اطفال در ایران با رویکرد پاسخ شبهات

حقوق ماهوی و شکلی ایران، برگرفته از موازین عدالت محور اسلام است. اصول حاکم بر حقوق جزایی ایران، برگرفته از اصول متناسب واقع گرا و برای هدف پیشگیری از وقوع جرم است و این نکته در سراسر قوانین ایران به چشم می‌خورد و در عمل نیز این هدف تا حدود زیادی مطابق آمار رسمی کشور تحقق پیدا کرده است و شبهه بی‌فایده بودن مجازات‌ها و تحقق نیافتن پیشگیری از جرایم در قوانین ایران، شبهه‌ای بی‌اساس و خلاف واقع است.

توضیح اینکه: در نظام قضایی ایران، دادرسی عادلانه مستند به اصول متعدد قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، از جمله اصول نوزدهم، بیستم، بیست و دوم، سی و دوم، سی و چهارم تا سی و نهم، یک صد و شصت و پنجم تا یک صد و شصت و نهم و برخی

قوانین و مقررات است و بر این اساس، مراجع قضایی مکلف‌اند اصولی چون علنی بودن محاکمات، قانونی بودن جرم و مجازات، تساوی همگان در برابر قانون و عدم هرگونه تبعیض ناروا، منع بازداشت خودسرانه، حق متهم بر تفهیم اتهام و محاکمه در اسرع وقت و دسترسی به وکیل، برائت، منع شکنجه برای اخذ اقرار، حق دادخواهی، استقلال و بی‌طرفی مرجع قضایی، برابری امکانات دفاع، تناظر و همچنین حمایت از حیثیت و کرامت ذاتی انسان و حفظ حرمت و مصونیت جان، مال، حقوق، مسکن و شغل اشخاص را در تمام فرآیند رسیدگی مقررات قانونی مربوط را رعایت نمایند.

حقوق کیفری ما نسبت به دادرسی اطفال و نوجوانان تدابیر ویژه‌ای تدارک دیده است که از آن می‌توان به‌عنوان یک دادرسی عادلانه و اصولی یاد کرد. بازه سنی اطفال در حقوق ما متشکل از ۹ تا ۱۲، ۱۲ تا ۱۵ و ۱۵ تا ۱۸ سال است که نسبت به هرکدام حکم خاص خودشان مطابق با شخصیت وی برخورد می‌شود.

در حقوق ایران در ماده ۲ قانون تشکیل اطفال بزهکار مصوب سال ۱۳۳۸، تصریح شده بود که قضات دادگاه اطفال باید از بین قضاتی انتخاب شوند که صلاحیت آنان برای این امر با رعایت سن و سوابق خدمت و جهات دیگر محرز باشد. اما با تصویب قانون اصلاح برخی از مواد قانون آیین دادرسی کیفری مصوب سال ۶۱، متعاقباً قانون تشکیل دادگاه‌های عمومی و انقلاب مصوب سال ۷۳ و اصلاحیه آن در سال ۱۳۸۱، و همچنین قانون آیین دادرسی کیفری مصوب ۷۸ که امر رسیدگی به اتهامات اطفال و نوجوانان را به دادگاه‌های عمومی جزایی محول نموده است، انتخاب قضات رسیدگی‌کننده به اتهامات اطفال و نوجوانان از شرایط ویژه‌ای تبعیت نمی‌کند و این، نقص دیگری در نظام قضایی ایران محسوب می‌شود. لیکن، به‌منظور رفع این نقص، به موجب ماده ۷ لایحه پیشنهادی قانون تشکیل دادگاه اطفال و نوجوانان به رئیس قوه قضائیه تکلیف شده است که قضات دادگاه‌های اطفال را از بین قضاتی انتصاب نماید که حداقل ۵ سال سابقه خدمت قضایی داشته باشند و شایستگی آنان برای دادرسی اطفال از قبیل متأهل بودن و ترجیحاً داشتن فرزند و گذراندن دوره‌های خاص آموزشی محرز باشد.

در دادگاه اطفال و نوجوانان حضور مشاور الزامی است. ماده ۲۹۸ قانون آیین دادرسی



کیفری (اصلاحی ۲۴/۰۳/۱۳۹۴): «دادگاه اطفال و نوجوانان با حضور یک قاضی و یک مشاور تشکیل می‌شود. نظر مشاور، مشورتی است. تبصره - در هر حوزه قضایی شهرستان یک یا چند شعبه دادگاه اطفال و نوجوانان بر حسب نیاز تشکیل می‌شود. تا زمانی که دادگاه اطفال و نوجوانان در محلی تشکیل نشده است، به کلیه جرایم اطفال و نوجوانان به جز جرایم مشمول ماده (۳۱۵) این قانون، در شعبه دادگاه کیفری دو یا دادگاهی که وظایف آن را انجام می‌دهد رسیدگی می‌شود.» در راستای اقدامات تربیتی و حمایتی از اطفال برای هر شعبه از دادگاه اطفال حداقل چهار نفر مرد و زن را از بین متخصصان علوم تربیتی، روان‌شناسی، جرم‌شناسی، مددکاری اجتماعی، دانشگاهیان و فرهنگیان آشنا به مسائل روان‌شناختی و تربیتی کودکان و نوجوانان، اعم از شاغل یا بازنشسته، به مدت دو سال (انتخاب مجدد آنان بلامانع است) به‌عنوان مشاور دادگاه انتخاب می‌کند. در کنار دادگاه اطفال و نوجوانان و در محل تشکیل آن شعبه‌ای از دادرسی عمومی و انقلاب به سرپرستی یکی از معاونان دادستان و در صورت لزوم یک یا چند دادیار و بازپرس دایر می‌گردد تا تحقیقات مقدماتی جرائم اطفال و نوجوانان را انجام دهد. لازم به ذکر است که انتشار جریان رسیدگی دادگاه و دادرسی اطفال و نوجوانان، افشای هویت و مشخصات متهم به وسیله مطبوعات یا سایر رسانه‌های عمومی یا به هر روش دیگری ممنوع می‌باشد و متخلفین مورد پیگرد قانونی قرار می‌گیرند.

با این رویکرد سختگیرانه نسبت به دادرسی اطفال، قطعاً می‌توان کشور ایران را یکی از کشورهای پیشرو در زمینه رعایت اصول دادرسی عادلانه با محوریت اسلام و نیز پایبندی به اصول دادرسی بین‌المللی از جمله کنوانسیون حقوق کودک، منشور سازمان ملل و حقوق بشر دانست.

آمار مقایسه‌ای ارتکاب جرم توسط نوجوانان

طبق گزارش پلیس آمریکا، ارتکاب جرایم توسط نوجوانان به شکل عجیبی بالا بوده است به‌گونه‌ای که میزان جنایات نوجوانان آمریکایی در سال ۱۹۹۳ سه هزار و ۸۰۰ مورد ثبت شده است؛ یعنی در حال حاضر از هر ۱۰۰ هزار نفر نوجوان آمریکایی، ۴ الی ۷ نفر متهم به قتل هستند و ۳۳۴ نفر متهم به جرایم خشونت‌بار هستند. آمریکا با داشتن بیش از ۲

میلیون زندانی در جهان رکورددار است و به‌عنوان کشور «عادت کرده به زندان» شناخته می‌شود. البته فقط بزرگسالان این جمعیت را شامل نمی‌شوند، آمریکا در قیاس با دیگر کشورهای جهان نوجوانان زیادی را زندانی می‌کند. آخرین گزارش سازمان ملل نشان داد که در سال ۲۰۲۰ میزان زندانی شدن نوجوانان در آمریکا ۱۱ برابر بیشتر از نرخ اروپای غربی، ۱۱ برابر بیشتر از آسیا، ۱۰ برابر بیشتر از اروپای شرقی، ۷ برابر بالاتر از اقیانوسیه، ۴ برابر بیشتر از کانادا و مکزیک و ۳ برابر بیشتر از آمریکای جنوبی است. این در حالی است که بازداشتگاه‌های نوجوانان آمریکا یا همان مراکز اصلاح و تربیت در این کشور مملو از روایت‌های وحشتناک آزار و سوءاستفاده جنسی هستند. موسسه تحقیقاتی گالوپ آخرین یافته‌های خود را از نظرسنجی سالانه جرم و جنایت آمریکا در تاریخ ۴ دسامبر ۲۰۲۳ (۱۳ آذر ۱۴۰۲) منتشر کرد. با توجه به افزایش آمار تیراندازی‌ها توسط افراد زیر ۱۸ سال به ویژه در مدارس ایالات متحده، این نظرسنجی نوع رفتار دادگاه را با این نوجوانان مورد بررسی قرار داده است.

افزایش ارتکاب تعرض و جرایم جنسی توسط پسران و دختران زیر سن قانونی در اسپانیا از جمله چندین تجاوز جنسی گروهی، نمونه‌ای دیگر از صحیح نبودن روند دادرسی اطفال در کشورهای مدعی است. از میان موارد قابل توجه، دختر ۱۱ ساله‌ای بود که در ماه نوامبر ۲۰۲۲ در یکی از سرویس‌های بهداشتی مرکز خریدی در نزدیکی بارسلون توسط گروهی از افراد زیر سن قانونی مورد تجاوز قرار گرفت. حداقل سن مسئولیت کیفری در اسپانیا ۱۴ سال است و در این مورد همه مهاجمین به استثنای دوفرد از آن‌ها زیر ۱۴ سال سن داشتند و تنها یکی از آن‌ها که از دیگران بزرگ‌تر بود در حال حاضر در یک مرکز ویژه مجرمین زیر سن قانونی به سر می‌برد.

براساس آمارها، در سال ۲۰۲۲ بیش از ۵,۶ میلیون جرم در سراسر آلمان به ثبت رسید که نشان‌دهنده رشد همه انواع فعالیت‌های مجرمانه است. شمار جرایم خشن ثبت شده در آلمان نیز، هم در قیاس با سال ۲۰۲۱ و هم در قیاس با سال پیش از شیوع کرونا رشد داشته است. یکی از مهم‌ترین دلایل افزایش جرایم در آلمان افزایش شدید فقر در چند سال گذشته و افزایش جمعیت جوانان اعلام شد. این امر به ویژه با سطوح بالاتر جرم و جنایت در میان



نوجوانان و جوانان مرتبط است. تعداد کودکان و نوجوانان مرتکب جرم در سال‌های ۲۰۱۹ تا ۲۰۲۳ در آلمان ۱۶ درصد رشد داشته است. در عین حال، طبق گزارش «دویچه وله»، آمار جدید جرم و جنایت در آلمان نشان می‌دهد که جرم و جنایت در بین کودکان و جوانان این کشور افزایش یافته است، اما کارشناسان همچنان نسبت به کاهش سن مسئولیت کیفری تردید دارند. براساس آمار منتشر شده توسط اداره پلیس جنایی فدرال آلمان (BKA)، تعداد جرایم کودکان در آلمان در سال ۲۰۲۲ نسبت به سال قبل یک سوم افزایش یافته است. بیشترین جرمی که کودکان و نوجوانان در آلمان مرتکب می‌شوند دزدی و پس از آن ضرب و جرح، آسیب رساندن به اموال و جرایم مربوط به مواد مخدر است. آمار جرم و جنایت در ایالت‌های مختلف آلمان که پیشتر منتشر شد، نیز نشان‌دهنده روند کلی افزایش جرم و جنایت در میان جوانان است.

آمار پرونده‌های جرایم نوجوانان در ایران در بُرهه‌های مختلف، متفاوت بوده است؛ در برخی مواقع روند صعودی و در برخی دیگر روند نزولی داشته است ولی به‌طور میانگین، وضعیت بهتری نسبت به کشورهای اروپایی دارد. به‌گونه‌ای که ورودی پرونده در مجتمع قضائی شهید فهمیده که به جرایم اطفال رسیدگی می‌کند، در برخی سال‌ها مثل سال ۱۳۹۷، کاهش ۵۰ درصدی داشته است که این نشان از بازدارندگی مجازات دارد.

با توجه به مقایسه آماری که امروزه به‌عنوان منبع اصلی برای اطلاع از وضعیت موجود است، معلوم می‌شود که دادرسی در ایران نتایج مناسبی داشته به‌گونه‌ای که نسبت به بسیاری کشورها باحجم جمعیتی موجود، موفق عمل کرده است، گرچه منکر این نیستیم که نقایصی بوده که در برخی مواقع منجر به افزایش جرایم شده لیکن حقوقدانان و پژوهشگران و نمایندگان حقوقی کشور، همیشه درصدد اصلاح قوانین سابق و وضع قانون جدید برای اصلاح هرچه بیشتر جامعه بوده‌اند. برای نمونه اصلاح قانون دادرسی اطفال که در سال ۱۳۹۹ توسط مجلس صورت گرفت.

نتیجه گیری

الگوی دادرسی اطفال در ایران، مبتنی بر اصول حاکم بر دادرسی توسط شرع مقدس و نیز مبتنی با واقعیات جامعه و جلوگیری از تعدی و تجاوز به حقوق افراد جامعه است. دادگاه‌ها در ایران هر نوع تجاوز به حقوق دیگران را بدون اغماض محکوم کرده و مطابق قاعده لاضرر و لاضرار که یکی از قواعد مهم و پرکاربرد در قواعد فقهی شیعه محسوب می‌شود، حکم به نفع ذی حق می‌دهند. منتها نکته مهمی که در اینجا باید بدان توجه داده شود این است که مطابق اصل شخصی بودن مجازات، شخصیت متهم برای قاضی مهم است به گونه‌ای که اطفال ۱۲ تا ۱۸ سال هیچ‌گونه مسئولیتی ندارند. لیکن اطفال ۱۲ تا ۱۸ سال مطابق ماده ۱۷ و ۱۸ قانون دادگاه اطفال، جرمشان متفاوت خواهد بود.

درکنار اینها باتوجه به بررسی آماری معتبر، رسیدگی قضایی در ایران موجب نزدیک‌تر شدن به عدالت و کرامت انسانی است و هر نوع اتهامی درباره ظلم و عدم رعایت حقوق بشر و... درباره دادگاه‌های اسلامی ایران، ادعایی بی‌اساس و خلاف تفکر اسلام و نیز واقعیات عینی جامعه است؛ چراکه قانون مجازات ایران و نیز روند رسیدگی در دادگاه‌ها، ضامن حفظ حقوق مردم است و در این باره تفاوتی بین آحاد مردم وجود ندارد. کودک یا بزرگسال هرکدام اگر مرتکب جرمی شوند و موجب خسارت جسمی و روحی به دیگری شوند، مجازات خواهند شد لیکن نوع مجازات هر کدام متفاوت است.



فهرست منابع

قرآن کریم

۱. اباضی، منصور، ترمینولوژی حقوق نوین، [بی‌جا]: کیان، ۱۳۹۲.
۲. ابراهیمی، شهرام، مقاله تحولات حقوق کیفری اطفال در فرانسه، ۱۴۰۲ق.
۳. حجازی، مهلا، طبرسی، فاطمه حورا، مطالعه تطبیقی واکنش‌های کیفری در ایران و آلمان در برابر جرایم اطفال، نشریه قانون یار، شماره ۲۴، ۱۴۰۱ق.
۴. زراعت، عباس، آیین دادرسی کیفری در نظام کنونی، تهران: خط سوم، ۱۳۸۳.
۵. زمانی، سید قاسم، بهراملو مهناز، حقوق بین الملل، چاپ ششم، [بی‌جا]: شهردانش، ۱۳۹۶.
۶. ساعدوکیل، امیر، حقوق بین الملل عمومی، [بی‌جا]: نشر مجد، ۱۳۹۰.
۷. طباطبایی، سیدعلی، ریاض المسائل، [بی‌جا]: [بی‌تا]، ۱۴۱۲ق.
۸. عابد، رسول، معروفی، مختار، فرایند دادرسی کیفری اطفال در نظام حقوقی انگلستان و ولز، فصلنامه دیدگاه های حقوقی، ۱۳۹۰.
۹. عبدی، الهام، رضائی، احمد، مطالعه تطبیقی برخی نوآوری های قانون آیین دادرسی کیفری در مرحله رسیدگی به جرایم اطفال و نوجوانان در حقوق ایران با حقوق آمریکا، فصلنامه جامعه‌شناسی سیاسی ایران، شماره ۱۱، دوره ۵، ۱۴۰۱.
۱۰. عظیمی، مریم، حقوق و علوم جزا، نشریه فقه، سال هفتم، شماره ۲۳، ۱۴۰۱.
۱۱. غلامی، امین‌الله، مقاله تطبیقی دادرسی کیفری کودکان و نوجوانان بزهکار در نظام حقوقی ایران و آمریکا، سومین کنفرانس بین‌المللی علوم اسلامی، ۱۳۹۹.
۱۲. فیومی، احمد، مصباح المنیر، بیروت: المكتبة العلمية، ۱۴۲۸ق.
۱۳. کم، بهروز، هادی تبار، دیدگاه های حقوق قضایی، شماره ۸۵، بهار ۱۳۹۸.
۱۴. موسی‌زاده، رضا، بایسته حقوق بین‌الملل عمومی، چاپ ۲۵، [بی‌جا]: میزان، ۱۳۹۳.



جایگاه زن در اندیشه سلفیت، حقوق بشر و اسلام

ذبیح الله مرادی*

چکیده

امروزه بحث جایگاه زنان به عنوان ابزار فشار نهادهای حقوق بشری به کارگرفته می‌شود. جایگاه حقوقی زن جدی‌ترین عرصه رویارویی مکتب‌های مختلف و محک طرح‌های سیاسی، عقیدتی و اجتماعی گوناگون در سطح جهان به شمار می‌آید. این تحقیق به صورت توصیفی - تحلیلی به این سؤال پاسخ می‌دهد که جایگاه زن در اندیشه جریان سلفی، حقوق بشر و اسلام چگونه است. نتیجه‌ای که حاصل شد اینکه این جریان فکری سلفی به احادیثی استناد می‌جویند که از زنان با عناوینی مانند شر، جهنمی و دام شیطان یاد می‌شود. سلفی‌ها در باب ارث، دیات و قصاص ... قائل به همان حقوقی هستند که علمای اسلام نسبت به آن اجماع دارند. ولی در امور اجتماعی، سیاسی و حقوقی نگاه افراطی دارند و در باب زنان اقتضائات زمان را نمی‌پذیرند. رویکرد حقوق بشری به زن هر چند در ظاهر با شعار دفاع از حقوق زن در غرب مطرح شد، اما در واقع، انگیزه‌های دیگری موجب پدیداری، توسعه و سرانجام موجب انحراف این رویکرد افراطی گردید در نظام حقوقی اسلام، مسئولیت‌های اجتماعی متعددی به طور یکسان متوجه زن و مرد می‌باشد و به هویت اصیل زن توجه شده و از این رو متناسب با این مسئولیت‌ها هر کدام از حقوق خاص به خود برخوردارند.

واژگان کلیدی: حقوق زن، سلفیت، حقوق بشر، حقوق اسلام.

*. دکترای حقوق عمومی و استاد دانشگاه ادیان؛ z.moradi1363@gmail.com

مقدمه

زن تا پیش از وضعیت انقلاب صنعتی در غرب، همواره در پرتو وحی، ارزش یافته و انسان انگاشته می‌شد، ولی با رشد تفکر سلفی در کشورهای اسلامی، زن عنصری غیرانسانی، نیمه انسانی، طفیلی، بدون حق و یا با کمترین حق فرض شده است. در این جهت ملل متمدن هم دست کمی از جوامع بدوی و غیرمتمدن نداشته است. رویکرد سلفی، بر مبنای تفاوت‌های بیولوژیک بین زن و مرد، حوزه فعالیت هر یک را جداگانه تعریف کرده و بر نوعی تقسیم کار کلاسیک بین زنان و مردان تأکید می‌ورزد. این نگرش ریشه در زندگی قبیله‌ای دارد و به دورانی باز می‌گردد که مرد در سطح خانواده و قبیله از اقتدار بلامنازع برخوردار بوده و زن به مثابه موجود ناتوان در استخدام و حمایت مرد قرار داشت. وظیفه زن خانه‌داری، شوهرداری و تربیت اولاد است، زن نباید وارد عرصه سیاست و اجتماع شود؛ چون سیاست و فعالیت‌های سیاسی نیازمند اندیشه قوی، اعصاب نیرومند، توانایی لازم و اطلاعات کافی می‌باشد. این ادعا کاملاً منطقی است که زنان نیمی از پیکره اجتماع را تشکیل می‌دهند و در ترقی و انحطاط جامعه نقش دارند؛ اما از این واقعیت نباید غفلت کرد که زن و مرد در عین مکمل یکدیگر بودن، هر یک دارای ویژگی‌ها، توانایی‌ها و کارکردهای ویژه هستند؛ نظیر اعضای بدن انسان که هر یک برای انجام عملی ساخته شده‌اند. همان‌گونه که از دست انسان، عمل راه رفتن، از پا، عمل نوشتن، از چشم، فعالیت شنوایی و از گوش، کار بنایی نمی‌توان انتظار داشت، در نقش زن و مرد نیز چنین است. هر کدام برای کاری آفریده شده‌اند. اموری که به سرنوشت جامعه و مصالح اجتماعی مربوط می‌شود و به تعقل، تدبیر، سعه صدر و دور اندیشی نیاز دارد، باید به مردانی واگذار شود که توان انجام آن‌ها را دارد. در این نگاه، تصدی مقام حکومت اعم از قانون‌گذاری، قضاوت و فعالیت‌های سیاسی و ایفای وظایف حساس اجتماعی، تنها مختص مردان است؛ آن هم نه هر مردی بلکه مردان خردمند، مدیر و مدبر که دارای تجربه سیاسی و مدیریتی هستند. در این رویکرد اساساً فعالیت‌های سیاسی با احساس لطیف و طبع ظریف زنان که گرایش به فعالیت‌های هنری، احساسی و عاطفی دارند، سازگاری ندارد. مدت زیادی است که در کشورهای غربی با طرح شعار تساوی «زن و مرد» زمینه و فرصت برابر با مردان برای زنان





فراهم آمده است. با این وجود، حضور زنان غربی در عرصه سیاست و حکومت، بسیار کمتر از مردان است؛ هر چند که در پی فرصت ایجاد شده، زنان در عرصه دانش و هنر پیشرفت قابل توجهی داشته‌اند.

پیشینه بحث

با توجه به پیشینه نسبتاً طولانی بحران زنان در جهان، جایگاه زنان در اندیشه سلفیت و حقوق بشر- معاصر و نظام حقوقی اسلام از موضوعاتی مهمی است که نظریه‌ها و تألیف‌های گوناگونی از اندیشمندان اسلامی و غربی به این موضوع اختصاص یافته است. گسترش و ترویج فمینیسم و نگاه افراطی سلفیت به زنان به ویژه در کشورهای اسلامی این چالش را شدت بخشیده است. براین اساس، مسئله جایگاه زن در نگاه سلفیت و حقوق بشر معاصر و حقوق اسلام، همانند بسیاری از مسائل زنان، نیازمند تحقیق و تحلیل جدی است. به رغم تلاش‌های وافر اندیشمندان و نویسندگان برای مقابله با اندیشه‌های مخرب غرب‌زدگی و افراط‌گرایی در حوزه زنان، آثار علمی قابل توجهی در این زمینه یافت نشد؛ اما مهم‌ترین آثار مکتوب در این زمینه به شرح زیر است:

۱. مقاله (نقش زن در تعالی حقوق بشر اسلامی - ایران). این مقاله که با همت دکتر هادی آقاپور به نگارش در آمده بیشتر به سیر تحولات زنان در ایران و جایگاه زن در حقوق بشر اسلامی و در نهایت به جایگاه زنان در کشورهای عربی اشاره کرده است.

۲. مقاله (مقام زن در اسلام): نویسنده این مقاله به جایگاه زن در اسلام پرداخته و معتقد است که در اسلام تنها به بیان آماری حقوق زن بسنده نشده است بلکه تمام تلاش در جهت حفظ حقوق زنان است. اسلام هرگز افرادی که متمایل به تعصب بر علیه زنان و یا تبعیض میان زن و مرد هستند را نمی‌پذیرد. قرآن بارها و بارها کسانی را که معتقد بودند زنان پست‌تر از مردان هستند مورد سرزنش قرار می‌دهد.

۳. مقاله (فلسفه حقوق زن در اسلام) این مقاله برگیرنده مباحث فلسفی و چرایی حقوق زن در اسلام است که نویسنده سعی دارد برخی مبانی اسلامی را نسبت به زنان مورد بررسی و تحلیل قرار دهد.

۴. مقاله (حقوق زن در اسلام و جوامع دیگر) نویسنده به رویکرد جوامع بشری از

جمله تفکر فمینیستی به جایگاه زن پرداخته و مبانی فکری جوامع بشری را به جایگاه زن مورد بررسی و تحلیل قرارداده است و در نهایت نویسنده بعد از تحلیل و نقد تفکرات الحادی نسبت به زن به جایگاه زن را در مکتب تعالی بخش اسلام مورد کنکاش قرار داده است.

۵. مقاله (جریان‌های سلفی در مصر) نویسندگان این مقاله به بررسی جریان‌های سلفی در مصر پرداخته و در ضمن بیان مبانی فکری این جریان، نگاه سلفیت را نسبت به مشارکت سیاسی زنان و جایگاه زنان در نظام فکری سلفیت مورد بحث و بررسی قرار داده است. اما تحقیق حاضر به دلیل بررسی مقایسه‌ای جایگاه زن در نظام فکری سلفیت و حقوق بشر معاصر و نگاهی حقوقی اصیل اسلامی به زن از دیگر پژوهش‌ها ممتاز به نظر می‌رسد و از این رو این تحقیق از نظر موضوع و مفهوم با پژوهش‌های دیگر متفاوت است.

مفاهیم

۱. سلفیت

واژه سلف برگرفته از ریشه «سلف» به معنای پیشین است (ابن فارس، ۱۴۱۰ق، ج ۳، ص ۹۵) ابن‌منظور معتقد است که سلف به معنای پیشی گرفتن است و ریشه این کلمه از سلف، یسلف و سلفا است؛ پس سلف کسانی هستند که گذشته‌اند. از خلال این مطالب فهمیده می‌شود که سلف از نظر لغوی به معنای تقدم زمانی است. لذا هر زمانی نسبت به زمان آینده سلف و نسبت به زمان گذشته خلف است (ابن‌منظور، در تعریف اصطلاحی این واژه دیدگاه‌های زیادی ارائه شده است که برای نمونه دکتر محمد سعید رمضان البوطی می‌گوید: «سلف به کسانی گفته می‌شود که در سه قرن اول اسلامی زندگی می‌کرده اند.» (البوطی، ۱۹۹۶م، ص ۷۸).

برخی سلف را به‌خصوص اصحاب و تابعین و تابعین اطلاق می‌کنند. دکتر یوسف قرضاوی معتقد است که سلف عبارت است از همان قرن اولیه اسلامی است که بهترین قرن امت اسلامی شمرده می‌شود. قرنی که در آن فهم اسلام، ایمان و سلوک اسلامی و التزام به آن تحقق یافت. سلفی‌گری نیز عبارت است از رجوع به آنچه که سلف اول در فهم دین، اعم از عقیده، شریعت و سلوک داشتند.



رئیس و احیاگر جریان سلفی احمد ابن حنبل نویسنده کتاب حدیثی (المسند) است. ایشان هنگامی که با هجوم فلسفه‌ها و فرهنگ‌های بیگانه، از قبیل: هند، یونان و ایران به حوزه‌های اسلامی و مخلوط شدن آن با عقاید اسلامی مواجه شد تلاش کرد که حوزه حدیث را از هجوم عقل‌گرایی نجات دهد ولی در ادامه به تفریط شدیدی گرفتار شد که در نتیجه عقل‌گرایی و عقلانیت را انکار کرد.

در شکل‌گیری و قوام این جریان سه کانون عقیدتی نقش اساسی داشته است که جریان اول سلفی در حجاز و دومی در مصر ذیل إحیا و اصلاح دینی و جریان سومی در درون فرقه صوفیه دیوبندی در هند شکل گرفته است که هر سه جریان در شعار (الاسلام هو الحل) هم نظر هستند و علاج مصایب را بازگشت به سلف صالح می‌دانند و سلفی‌ها همواره برای توجیح موجودیت خویش به این حدیث نبوی استناد می‌جویند که (خیر القرون قرنی ثم یلونی ثم یلونی) (البخاری، ۱۴۲۲ق، ص ۴۷۳).

۲. حقوق بشر

حقوق بشر یک اصطلاح نسبتاً جدیدی است که پس از جنگ جهانی دوم و تأسیس سازمان ملل متحد وارد ادبیات سیاسی و حقوقی شده است. حقوق بشر نیز ترکیب یافته از دو واژه است؛ (حق) و (بشر) واژه حق به معنای ارفاق و امتیازی است که قانون به شخص می‌دهد و از آن پشتیبانی می‌کند و خصوصیت بارز حق این خواهد بود که نوعی سلطنت، قدرت و اختیار برای دارنده آن به ارمغان می‌آورد. به این ترتیب اندیشمندان مسلمان در ارائه تعریف در خصوص حق اتفاق نظر ندارند برخی آن را مشترک معنوی و به معنای حکم یا امتیاز می‌دانند و برخی دیگر آن را مشترک لفظی و به معنای سلطنت می‌دانند. اندیشمندان غربی نیز حق را به معنای سود، منفعت و قدرت می‌دانند (نبویان، ۱۳۸۸، ۱۳۱) شناخت بشر و انسان نیز یکی از موضوعات بحث در حوزه حقوق بشر- و در هر نظام حقوقی است. در حقوق بشر معاصر، شناخت انسان از رهگذر علم و تجربه حاصل می‌گردد و جنبه مادی انسان مورد نظر است (نبویان، ۱۳۸۸، ۱۳۵) این در حالی است که در اسلام انسان موجودی خداجوست که دارای وجود مستقل نیست؛ بلکه موجودی است که با خدا ارتباط می‌یابد و به هیچ موجود دیگری وابسته نیست (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ۱۳۱) در اسلام شناخت انسان از طریق ارتباط وی با توحید، نبوت، معاد، مسائل اخلاقی و احکام اجتماعی

حاصل می‌گردد. (مصباح یزدی، ۱۳۹۲، ص ۳۱) با توجه به تعاریف ارائه شده فوق از حق و انسان می‌توان گفت، حقوق بشر عبارت است از سلطه، اختیار، امتیاز و توانایی که انسان از آن برخوردار است. (قاری سید فاطمی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۳۱).

حقوق زن در اندیشه سلفیت

در متون روایی و حدیثی که سلفیون به آن استناد می‌جویند، نگاه مثبت نسبت به زن دیده نمی‌شود. گذشته از صحیح و یا ضعیف بودن این احادیث، زنان در این نوع روایت‌ها با عناوینی شر، جهنمی و دام شیطان یاد می‌شود و به اعتقاد سلفیون؛ شرارت زن عامل فاصله افتادن بین مردان و ملکوت خداوند است که حتی المقدور باید از آنان اجتناب کرد و طبق متون روایی آنها وقتی زن خلق شد، شیطان دستی افشاند و او را ابزاری مناسب برای انحراف مؤمنین یافت (القرطبی، ۱۴۲۳، ج ۷، ۱۸۹).

سلفی‌ها در باب ارث، دیات و قصاص ... قائل به همان حقوقی هستند که علمای اسلام نسبت به آن اجماع دارند. ولی در امور اجتماعی و سیاسی و حقوقی نگاه افراطی دارند و در باب زنان افتضات زمان را نمی‌پذیرند.

سلفی‌ها در مجموع دارای سه گرایش هستند که قدرتمندترین آنها در نجد ظهور کرد و امروزه بنام جریان سلفی کلاسیک درباری نامیده می‌شوند که از زمان ظهور در نجد تاکنون مستظهر به قدرت سیاسی بوده است. سلفی‌ها به لحاظ جغرافیایی دو شعبه اصلی دارند؛ یکی در نجد و دیگری در مصر و نقطه اشتراک این دو شعبه عبارت است از اجماع آنها بر عدم جواز خروج بر حاکم مسلمان هر چند ظالم باشد. آنها حتی نصیحت علنی از حاکم را هم جایز نمی‌دانند (رفعت شرقی، شیرنکار موحد، ۱۳۹۶، ص ۱۴۲-۱۵۰).

قدر مسلم این سنخ متابعت از استراتژی‌های قدرت و مصلحت اندیشی نمود تام در باب مسئله زنان دارد. اگر به رویکرد علمای رسمی نسبت به زنان قبل و بعد از اصلاحات شاهزاده محمدبن سلمان و نیز حاکمیت سلفی‌ها در سوریه نگریسته شود روشن است که علمای وهابی ضمن عقب‌نشینی از دگم‌های خود، از اصلاحات سکولاریستی در خصوص زنان حمایت کرده‌اند. این چرخش صد و هشتاد درجه‌ای را می‌توان در فتاوی‌های هیأت کُبار علمای حجاز ملاحظه کرد. اگر به محدوده فقهی حضور زنان در جامعه و سیاست و حقوق



آنها از منظر سلفیه درباری نظری افکنده شود چند دگم برجستگی ویژه‌ای دارند:

۱. زیارت اهل قبور: در آثار فقهی سلفیه درباری زیارت اهل قبور توسط زنان به شدت نهی شده است (ابن باز، ۱۴۰۳، ص ۲۴۸) مستند آنها حدیثی از پیامبر اسلام است که خداوند زائران زن را لعنت کرده است.

۲. اختلاط و ممنوعیت تحصیل زنان: از این نگاه رانندگی زنان نیز از مصادیق اختلاط زنان تلقی شده، لذا هیئت کبار علمای حجاز در سال ۱۴۱۱ق به حرمت آن فتوا داده است که تا مدتی پیش این حکم به صورت یک قانون لازم الاجرا بود (العباد البدری، ۱۴۲۸ق، ۱۶-۱۵)، البته ذیل این حکم مصادیقی چون عکسبرداری از زنان برای نصب بر روی کارت، بی حجابی، ... نیز گنجانده شده است.

از سیاست‌های طالبان در افغانستان، ممانعت زنان از تحصیل، آن هم با توجیهات دینی و نگاه سلفی است. پس از آنکه طالبان شهرهای افغانستان را یکی پس از دیگری به تصرف خود در آوردند، بلافاصله درهای مکاتب جدید را بستند و به خصوص در مورد بستن مکاتب دخترانه هیچ انعطافی نشان ندادند. اگر کسی، اعم از مدیران مدارس، معلمان یا دانش آموزان، از اوامر آنها سرپیچی می‌کرد، حداقل مجازات شلاق و زندان در انتظارش بود و چه بسا شاید محکوم به مرگ نیز می‌شدند. ازاین‌رو، کسی جرئت تمرد و مخالفت با فرامین طالبان را نداشت.

ملاعمر رهبر طالبان در برابر فشارهای شدید بین‌المللی در مورد تضييع حقوق زنان، موضع خصمانه گرفته و اعلام کرد: «دستیابی زنان به تحصیل و آموزش در مراکز تحصیلی، به معنای اعمال سیاست کفر و ترویج بی‌عفتی و فحشا در افغانستان است. طالبان هرگز به زنان اجازه تحصیل و اشتغال در سازمان‌های دولتی و غیردولتی را نخواهد داد» (مرادی، ۱۴۰۳، ص ۳۷).

طالبان در سال ۱۹۹۷م، سیاست جداسازی بیماران مرد و زن را در بیمارستان‌ها در پیش گرفت. در پی آن بیمارستان‌های کابل از خدمات‌رسانی به زنان بازماندند و کارکنان زن اخراج شدند. طالبان در ژوئن ۲۰۲۲م، پزشکان مرد را در درمان زنان بدون حضور خویشاوند مرد ایشان منع کرد. با اینکه پیش‌تر شهروندان با محدودیت امکانات بهداشتی روبه‌رو

بودند، این محدودیت با فشار طالبان برای بانوان بیشتر بود (حاج بابایی، ۱۳۸۲، ص ۵۲).

۳. حرمت مشارکت سیاسی زنان: از نظر سلفیه درباری نظر به مبانی معرفت‌شناسی آنها مبنی بر لزوم تمرکز امور به‌دست پادشاه و عدم تقسیم آن با دیگران، امری به‌نام انتخابات و مشارکت وجود ندارد، شورا از منظر آنها در صورت وجود صرفاً کارکرد مشورتی دارد نه تقنینی، لذا وقتی عدم مشارکت مردها تصریح شده است، زنان به‌صورتی مضاعف از این حق محروم‌اند؛ زیرا حضور اجتماعی زنان دو مفسده را به دنبال خواهد داشت: الف) استیلا بر مردان و ب) اختلاط. از جمله مستمسکات روایی آنها واقعه سقیفه بنی‌ساعده است که در آن هیچ زنی برای بیعت حضور نداشت (العباد البدري، همان، ص ۱۷).

در حکومت طالبان حتی از حضور زنان در مجامع عمومی نیز با جدیت و قساوت تمام جلوگیری می‌شد. اداره «امر به معروف و نهی از منکر» طالبان، قیودات شدیدی بر بیرون رفتن زنان از منزل وضع کرده بود؛ به‌گونه‌ای که رفتن زن مریض به نزد دکتر مرد بدون محارم ممنوع بوده و رانندگان تاکسی‌ها، اجازه ندارند زنان بدون برقع را سوار کنند. هر مردی اگر با خاکی بیرون می‌رفت باید اسنادی که محرمیت زن و مرد را ثابت می‌کرد، همراه می‌داشت. طبق ماده چهارم اساسنامه وزارت امر به معروف، هر زنی که با صورت برهنه، بی‌حجاب و یا بدون چادر از منزل بیرون می‌رفت، تهدید شده و شوهرش به قدر لازم مجازات می‌شد و سرانجام رفتن زنان به حمام شهر ممنوع بوده و طبق فرامین رهبری طالبان موجب تازیانه است (حاج بابایی، همان، ص ۱۰).

۴. عدم شأنیت زنان برای تصدی مناسب سیاسی: سلفی‌ها در افغانستان و عربستان قبل از اصلاحات سیاسی و مدنی محمدبن‌سلمان از واگذاری مقامات سیاسی و اداری به زنان خودداری می‌کردند و برای موجه کردن این رفتار به حدیث پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله استناد می‌جویند که پیامبر اسلام هیچ زنی را متصدی منصب قضا یا سرپرستی شهرها نکرده است (ابن‌قدامه، ۱۹۶۸م، ج ۱۰، ص ۳۶).

اعمال دگم‌های متعصبانه علمای سلفی نسبت به زنان که مستند به فتاوی سلفیان است، در کشورهای اسلامی به‌ویژه عربستان و افغانستان باچالشی جدی مواجه شده است، عواملی چون در دسترس قرارگرفتن دال‌های مدرنیته از طریق رسانه‌های جمعی و مجازی و



به تبع شکسته شدن انحصارهای رسمی بر اطلاعات خاصه اطلاعات دینی، وضعیت بی‌ثباتی که حکایت از ضرورت تغییرات قطعی در الگوی سنتی جامعه دارد در این جوامع ایجاد شده است.

در افغانستان به دلیل جنگ‌های طولانی، بیوه زنان و زنان نان‌آور خانوار فراوانی وجود دارد. قبل از آنکه طالبان شهرهای افغانستان را تصرف کنند، بسیاری از زنان از سر اضطرار و ناچاری مشغول کار در بیرون از خانه بودند و از این طریق امرار معاش می‌کردند؛ اما پس از تسلط طالبان بر کابل، آنان در ششم جولای ۲۰۲۲، بیانیه دیگری را مبنی بر ممنوعیت کار زنان به جز در بخش‌های بهداشت و درمان و آژانس‌های سازمان ملل متحد صادر کردند (احمد رشید، ۱۳۷۹، ص ۱۰۶)

مولوی عبدالحکیم حقانی، رییس دادگاه عالی طالبان و یکی از چهره‌های مطرح این گروه در کتاب «الامارة الإسلامية و نظامها» به صراحت هرنوع مشارکت سیاسی و شغل زنان را نفی کرده و معتقد است که: «مشغول شدن به سیاست موجه برای زنان جواز ندارد؛ چون خداوند در فطرت زن کار مخصوصی را سرشته است و آن این است که دختران و پسران را در کودکی تربیه کنند و این از ویژگی‌های مخصوص زنان است و مردان هرگز به آن دخالت ندارند.» (حقانی، ۲۰۲۲م، ص ۷۶).

از نظر رییس دادگاه عالی طالبان بیرون شدن زنان از خانه بدون ضرورت شرعی ضرورتی ندارد. او می‌نویسد: «شارع زنان را از بیرون شدن خانه منع کرده است، مگر این که ضرورت شرعی در آن نهفته باشد. خداوند می‌فرماید: "وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَى" (حقانی، همان، ۷۸).

از این رو حضور مجده طالبان در قدرت و نگاه سلفی و تلقی نادرست آنان از زنان موجب شده که این گروه در احکام خود زنان را از تحصیل و اشتغال منع کرده‌اند به‌طوری که با وجود فشارهای جامعه بین‌المللی در مورد حق تحصیل و کار زنان، طبق قوانین جدید امارت طالبانی، زنان حق ندارند در کنار مردان کار کنند و حکومت طالبان وعده داده است که به زودی اجرای قوانین شریعت را آغاز خواهد کرد اگر این قانون اجرایی شود، اشتغال زنان در ادارات دولتی، بانک‌ها، مؤسسات رسانه‌ای و سایر محیط‌های کار ممنوع خواهد

شد. تماس بین زنان و مردان در بیرون از محیط خانه فقط در مواقع استثنایی مثل مراجعه زنان به یک پزشک مرد مجاز خواهد بود (مرادی، ۱۴۰۳، ۵۶).

اقدامات ملک سلمان و محمد بن سلمان نقطه عطفی در تغییر مواضع سنتی سلفیه رسمی و تبعیت محض شیوخ وهابی از سیاست‌های جدید حاکمان سیاسی در خصوص زنان است. ملک سلمان ذیل طرح اصلاحی ۲۰۳۰م در راستای تحکیم قدرت فرزندش در ۲۸ سپتامبر ۲۰۱۷م در یک فرمان ملوکانه آزادی حقوق زنان را به دستگاه‌های حکومتی ابلاغ کرد. از مفاد این طرح حق آزادی رانندگی، آزادی پوشش تا حد متعارف، آزادی حضور در ورزشگاه‌ها، حق برعهده گرفتن نقش‌های اجتماعی، حضور آزادانه در مشاغل و مراکز مختلف را شامل می‌شد. این طرح با واکنش مفتی اعظم آل سعود «عبدالعزیز بن عبدالله آل الشیخ» روبه‌رو شد و او این طرح را (مجرمانه و غیرمحترم) خواند، اما در نهایت هیأت کبار العلما که از علمای طراز اول عربستان تشکیل شده‌اند با تبعیت از این حکم پادشاهی آن را مطابق با شریعت اسلامی اعلام کردند.

این فتوا در حالی مطرح شد که در سال‌های گذشته در برابر اعطای آزادی به زنان، علمای وهابی دست به تظاهرات می‌زدند.

حقوق زن در اندیشه حقوق بشر

رویکرد حقوق بشری به زن هرچند در ظاهر با شعار دفاع از حقوق زن در غرب مطرح شد، اما در واقع، انگیزه‌های دیگری موجب پدیداری، توسعه و سرانجام موجب انحراف این رویکرد افراطی گردید. پیامدهای نامطلوب این نگرش بیانگر این مدعاست.

مهم‌ترین انگیزه‌های جنبش‌های حامی زنان در غرب

در غرب و کشورهای دیگر، جنبش‌های حامی زنان - در لفافه حقوق بشر- با انگیزه‌های مختلفی فعالیت می‌کنند برخی از مهم‌ترین انگیزه‌های آن را چنین برمی‌شمارند.

الف) انگیزه جنسی

بدون شک در همه جوامع و فرهنگ‌های بشری و به‌ویژه در نظام‌های دینی، زنان حرمت، عفت و محدودیت‌هایی نظیر حجاب داشته و دارند. مردان شهوت‌پرست درصدد برآمدند با



شعار فریبنده تساوی حقوق زن و مرد، زن را از حریم عفت بیرون کرده و زمینه هوسرانی و تأمین لذات حیوانی خود را فراهم سازند.

ویل دورانت اندیشمند شهیر غربی معتقد است که حس زیبایی‌شناسی و فرومایه مرد نوین، کار را بدتر کرد؛ زیرا مرد نوین، تن باریک لاغر را پسندید. بدین گونه زنان بیش از پیش از آوردن کودکان ناتوان گشتند و هرچه توانستند از مادر شدن گریزان گشتند و آن را به کمترین حد ممکن رساندند. شوهران‌شان نیز تا حد زیادی با آنان همراه گشتند و بی‌آنکه خود تقصیری داشته باشند، ندانستند که خرج کودکان کمتر از خرج میخانه‌هاست. در همین زمان تولید و عرضه وسایل پیشگیری از بارداری بسیار رشد کرد و بی‌سر و صدا، به جدایی زن از «تربیت کودک» نیز کمک کرد. زن حتی از آخرین وظیفه‌ای که می‌بایست خانه را محیطی پر معنا و قابل تحمل می‌کرد نیز فاصله گرفت و به‌جای آن به اداره، کارخانه و عالم روی نهاد و از طرفی مغرورانه در مغازه کنار مرد ایستاد و مثل او کار کرد، فکر کرد و سخن گفت (ویل دورانت، ۱۳۷۸، ص ۱۵۰).

وی در ادامه براین نکته تأکید می‌کند که در لفافه حقوقی بشری زن عادت نیک و بد مردان از مُد افتاده را یکی پس از دیگری یاد گرفت؛ مانند مردان سیگار کشید، مانند او شلوار پوشید و موی سرش را مثل او اصلاح کرد و در بی‌اعتنایی به مقدسات و در الحاد، به رفتار او گرایید. همانندی روزانه، مردان را زنانه و زنان را مردانه ساخت. مشاغل همسان و محیط همسان و دواعی یکسان، هر دو جنس را تقریباً به یک شکل در آورد. پس از یک نسل، لازم خواهد آمد که برای تمییز مرد از زن بر هریک ورقه‌ای بچسبانند تا از پیشامدهای ناگوار جلوگیری شود؛ تازه باز هم نمی‌توان امیدوار بود (همان، ص ۱۵۲).

ب) انگیزه اقتصادی

پس از صنعتی شدن کشورهای غربی سرمایه‌داران و کارخانه‌داران درصدد دستیابی به نیروی کار ارزان برآمدند؛ زنان که در آن کشورها درآمدی نداشتند به ناچار حاضر بودند با مزدی کمتر از مردان کار کنند. کارخانه‌داران و صاحبان سرمایه، ضمن سوء استفاده از اوضاع ناگوار زنان در غرب، با طرح شعارهایی همانند آزادی، حقوق بشر و استقلال اقتصادی زن، موفق شدند تا زنان را از چهار دیواری خانه خارج ساخته و به محیط کارخانه‌ها بکشانند و از آنان بهره‌برداری اقتصادی کنند.

به اعتقاد برخی از اندیشمندان غربی، آزادی زن از عوارض انقلاب صنعتی است؛ زیرا انقلاب صنعتی در درجه اول موجب شد که زن نیز صنعتی شود؛ آن هم بدان پایه که بر همه نامعلوم بود و هیچ کس آن وضعیت را پیش‌بینی نکرده بود. زنان، کارگران ارزان‌تری بودند و کارفرمایان، آنان را بر مردان سرکش سنگین قیمت ترجیح می‌دادند. در این شرایط، کار پیدا کردن برای مردان دشوار گشت؛ اما اعلان‌ها و تبلیغات شرکت‌ها از آنان می‌خواست که زنان و کودکان خود را به کارخانه‌ها بفرستند. کارفرمایان باید در فکر سود و سهام خود باشند و نباید خاطر خود را با اخلاق و عرف و حکومت‌ها آشفته سازند. کسانی که ناآگاهانه برای «خانه براندازی» توطئه کردند، کارخانه‌داران قرن نوزدهم انگلستان بود. نخستین قدم برای آزادی مادر بزرگ‌های ما، قانون ۱۸۸۲م، بود. به موجب این قانون زنان بریتانیای کبیر حق مالکیت پیدا کردند. این قانون را کارخانه‌داران مجلس عوام وضع کردند تا بتوانند زنان را به کارخانه‌ها بکشانند. صنعتی شدن زنان به‌طور طبیعی کار خانگی را از میان برد. مشاغل دیرین زن که مایه بندگی و اسارتش بود، رفته رفته از دستش گرفته شد و کسی به خانه توجهی نکرد و زن خود بیکار و ناراضی گشت. بیرون رفتن زنان از خانه و پیدا کردن کار در کارخانه به او وجهه و اعتبار می‌بخشید. او می‌دانست که اگر کار نکند، طفیلی و بی‌معنا خواهد گشت و موجود تفننی خواهد شد که جز مردان توانگر یا ناقص الخلقه، به دنبال او نخواهد رفت. زن این بردگی جدید را با وجد و شادی پذیرفت؛ شادی از این جهت که سرانجام کاری پیدا کرده و خود را به‌نحوی سرگرم ساخته است (ویل دورانت، همان، ص ۱۵۳).

ج) انگیزه سیاسی

در نظام‌های مردم‌سالار که مدعی اتکای حکومت بر آراء مردم‌اند و حقوق بشر- هستند، شیفتگان قدرت چون زنان را انعطاف‌پذیر و تأثیرپذیرتر می‌دیدند، تلاش کردند تا آنان را در عرصه سیاست و اجتماع وارد کنند و با فریفتن و تحت تأثیر قرار دادن زنان و کسب آراء آنان، بر آریکه قدرت تکیه بزنند. در کشورهای غربی، جریان رادیکال‌طرفدار زن، یک امتیاز بالقوه و دامی برای احزاب سیاسی و قدرت‌طلبان به شمار می‌رود. احزاب سیاسی برای رسیدن به قدرت از تبلیغات و تظاهرات زن‌گرایان بهره می‌گیرند (مصباح یزدی، ۱۳۸۸، ص ۱۷۶).

پیامدهای حقوق بشری برای زنان

جنبش مدعی آزادی حقوق بشری زنان، پیامدهای ناگوار بسیاری را در پی داشت که تبیین و بررسی تمامی این پیامدها و ابعاد آن، نیازمند تحقیقی مستقل است؛ لیکن در ادامه به اختصار به مهم‌ترین آثار و پیامدهای روانی و اجتماعی این رویکرد اشاره می‌شود.

۱. نادیده انگاشتن کرامت زن

در اثر گسترش این رویکرد در غرب، زنان به مثابه ابزار هوسرانی مردان در آمده و کرامت خود را از دست دادند. ابتذال تا آنجا کشیده است که مرد و زن نقش عوض کردند. به جای آنکه مردان به سراغ زنان بروند، زنان خود را بر مردان عرضه می‌نمودند.

نیکلاس دیوید سن وضعیت زن غربی را چنین توصیف می‌کند: «اگر چه پیش از این، گاه با زن به مثابه کالای جنسی رفتار می‌شد، اما امروزه زن، اساس اعتبار جنسیت خود را از دست داده است و اگر پیش از این عامل اصلی بی‌ارزش نمودن زن، مردان بود؛ امروزه خودشان این کار را انجام می‌دهند. اگر دشمن قدیمی او، اصالت مسائل جنسی بود، دشمن امروز او اصالت عدم جنسیت و برابری با مرد است» (نهاد نمایندگی ولی فقیه در دانشگاه‌ها، ۱۳۷۷، ۶۰).

۲. مرد ستیزی

رویکرد افراطی دفاع از حقوق زن در عمل به جنبشی مردستیز تبدیل گشت؛ یعنی راهی را که رادیکال‌ها برای دفاع از حقوق زن برگزیدند، نه تنها به نتیجه مطلوب نرسید، بلکه زن غربی را بیش از گذشته دچار بحران هویت ساخت. و این موضوع چندان تعجب برانگیز نیست؛ زیرا خاصیت افراط و تفریط این است که نه تنها به حقیقت نمی‌رسد، بلکه به تناسب گذشت زمان از حقیقت فاصله می‌گیرد. هم اکنون فمینیست‌هایی هستند که مردان را دشمن سازش‌ناپذیر زنان می‌دانند و در پیش گرفتن راهی جداگانه و خود مختارانه را برای برآوردن نیازهای زنان تجویز می‌کنند (نهاد نمایندگی ولی فقیه در دانشگاه‌ها، همان، ص ۲۲)

۳. فروپاشی نظام خانواده

در نتیجه پدیداری روحیه مردستیزی و استقلال‌خواهی افراطی در زنان، کرامت زن خدشه‌دار شد و فروپاشی نظام خانواده در غرب را به دنبال داشت. کار بی‌رویه زنان در بیرون از خانه، موجب گردید تا نقش زنان در امور خانه‌داری و تربیت فرزندان کاهش یافته



و اختلافات روز افزون خانوادگی را دامن بزند. از سوی دیگر، استقلال اقتصادی و درآمد کافی زنان، سبب گستاخ‌تر شدن آنان و بی‌پروایی نسبت به متارکه زندگی و شیوع طلاق گردید.

ویل دورانت فیلسوف و نویسنده معروف تاریخ تمدن می‌گوید: «اگر فرض کنیم در سال ۲۰۰۰ مسیحی هستیم و بخواهیم بدانیم که بزرگ‌ترین حادثه ربع اول قرن بیستم چه بوده است متوجه خواهیم شد که این حادثه جنگ و یا انقلاب روسیه نبوده، بلکه همانا دگرگونی وضع زنان است. تاریخ، کمتر چنین تغییر تکان‌دهنده‌ای در مدتی به این کوتاهی به خود دیده است. خانه مقدس که پایه‌های نظام اجتماعی ما بود، شیوه زناشویی که مانع شهوترانی و ناپایداری وضع انسان بود، قانون اخلاقی پیچیده‌ای که ما را از توحش به تمدن و آداب معاشرت رسانده بود، همه آشکارا در این انقلاب پراشویی که همه رسوم و اشکال زندگی و تفکر ما را فراگرفته، از دست رفت» (مطهری، ۱۳۶۹، ص ۱۳۶).

وی در ادامه می‌نویسد که اکنون ما در ربع سوم قرن بیستم به سر می‌بریم، ناله روشنفکران و متفکران غربی از به‌هم‌خوردن نظم خانوادگی و سست شدن پایه ازدواج، شانه خالی کردن جوانان از قبول مسئولیت ازدواج، منفور شدن مادری، کاهش علاقه پدر و مادر و بالاخص علاقه مادر نسبت به فرزندان، ابتذال زن دنیای امروز و جانشین شدن زیادی سرسام‌آور فرزندان نامشروع، نادر الوجود شدن وحدت و صمیمیت میان زوجین، بیش از پیش به گوش می‌رسد (ص ۱۳۷).

۴. افزایش زنان بی‌شوهر

از پیامدهای دیگر جنبش حقوق بشری زنان و هوادار برابرنگاری مطلق زن با مرد، منع تعدد زوجات است؛ زیرا آن را بی‌حرمتی نسبت به زن و سبب تضییع حقوق وی می‌پندارد. آزادی مطلق زنان، ارتباطات جنسی خارج از چارچوب ازدواج، همجنس‌بازی، افزایش بی‌رویه طلاق، ممنوعیت چند همسری و رفتار مردانه زنان، منجر به افزایش بی‌رویه دختران شوهر نکرده و زنان بیوه در غرب گردیده است (دانش پژوه، ۱۳۹۷، ۲۵۷).

خانم الزیماری نویسنده سوئدی در مقاله‌ای می‌نویسد: «هم اکنون در سراسر سوئد دوشیزگان زیبا هستند که در آرزوی شوهرند و بسیاری از آنها اجباراً با مردها دوست می‌شوند. آری! در انتظار شوهرند ولی شوهر پیدا نمی‌شود. چون جوانان به هر شکلی که



مایل باشند به جنس زن دسترسی دارند، و خود را نیازمند به ازدواج نمی‌بینند و بسیاری از مردان زن‌دار هم از زن خود جدا می‌شوند تا آزادانه به نیازهای خود پاسخ دهند» (شجاعی، ۱۳۷۸، ص ۲۷۰).

۵. رواج همجنس‌بازی

در دسترس بودن بیش از نیاز زنان و همچنین رفتارهای غیرطبیعی آنان موجب شده تا مردان به تدریج از زنان رویگردان و چه بسا متنفر گردند. سردی و بی‌مهری مردان نسبت به زنان و بر عکس، زمینه همجنس‌بازی را در غرب فراهم ساخته است. در چنین اوضاع و احوال آشفته، زنان و مردان گویا مجبورند نیاز جنسی‌شان را از طریق همجنسان خود تأمین نمایند. بیماری‌ای که خود منشأ انواع بیماری‌های روان‌تنی شده است.

این‌ها نمونه‌هایی از پیامدهای نامطلوب رویکرد برابر انگاری زن با مرد در عرصه سیاست و اجتماع است که نه فقط زنان، بلکه هویت جامعه غربی را تهدید می‌کند. (مونشارون) نویسنده آمریکایی در مقاله‌ای تحت عنوان «اشتباه فمینیست‌ها» می‌نویسد: «آزادی زنان برای ما افزایش درآمد سیگار ویژه زنان، حق انتخاب برای تنها زیستن، تشکیل خانواده یک نفره، ایجاد مراکز بحران، تجاوز، اعتبار فردی، عشق آزاد و بیماری‌های زنان را به ارمغان آورد و لیکن در ازاء آن چیزی را به غارت برد که خوشبختی بسیاری از زنان در گرو آن است و آن وجود همسر و خانواده است» (صدیقی، ۱۳۷۸، ص ۸۱).

حقوق زن در اندیشه حقوق اسلام

اسلام اصیل نگاه بسیار متفاوت با نگاه جریان سلفی و جریان حقوق بشری نسبت به زنان دارد در این بخش به اصول نظری زن در اندیشه حقوق اسلام به صورت زیر می‌پردازیم که مهم‌ترین آنها عبارتند از:

الف) اصول نظری زن در اندیشه حقوق اسلام

اسلام در نگاه به زن و جایگاه حقوقی زن دارای اصول است که در زیر به برخی از آنان اشاره می‌کنیم.

۱. اشتراک ماهوی زن و مرد

در اندیشه حقوق اسلام مرد و زن از لحاظ ماهیت انسانی یکسانند؛ نهایت اینکه در عین

داشتن وحدت نوعیه به دو صنف منطقی یا به تعبیر رایج امروزی به دو جنس تعلق دارند. در گذشته این پندار وجود داشت که زن را انسان نمی‌دانست (دانش پژوه، همان، ص ۲۳۷). قرآن کریم ضمن رد این پندار می‌فرماید: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا»؛ (نساء: ۱) «وَأَنَّهُ خَلَقَ الذَّكَرَ وَالْأُنثَى» (نحل: ۷۲)، «وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا وَجَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَزْوَاجِكُمْ بَنِينَ وَحَفَدَةً» (اعراف: ۱۸۹). آیات متعددی در قرآن کریم بیانگر اشتراک تکوینی و ماهوی زن با مرد است و منظور این است که در خلقت زن و مرد چیزی که در ماهیت انسانی آنها مؤثر باشد در یکی بیشتر و در دیگری کمتر نیست.

۲. تساوی ارزشی زن و مرد

از دیدگاه اسلام، همان‌گونه که مرد و زن اشتراک ماهوی دارند، از نظر ارزشی نیز برابر و یکسانند. اسلام در اصل تکامل، میزان ارزیابی اعمال و دادن پاداش (ثواب و عقاب)، هیچ تفاوتی بین زن و مرد قائل نشده است. آیات متعددی همچون: «إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ» (حجرات: ۱۳) این مدعا را می‌رسانند. در آیه‌ای دیگر آمده است: «كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِيْنَةً» (مدثر: ۳۸) در جایی دیگر نیز به این نظام ارزشی چنین اشاره شده است: «أَنَّى لَا أَضِيعَ عَمَلٍ عَامِلٍ مِنْكُمْ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَى» (آل عمران: ۹۵) «وَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَى وَهُوَ مُؤْمِنٌ» (نساء: ۱۲۴).

از نظر قرآن کریم، زمینه تکامل و تقرب به خدای متعال برای مرد و زن فراهم است. هر کدام استعداد و توانایی رسیدن به کمالات انسانی را دارد و به‌طور مستقل برای پیمودن راه کمال دعوت شده‌اند؛ چنانچه آثار معنوی و اخروی سیر تکاملی انسان برای زنان همانند مردان ثابت است (نحل: ۹۷). و این همان نگاهی است که می‌تواند هویت اصیل زنان را در کشاکش سنت و مدرنیته یا نگاه سنتی طالبانی و نگاه افراطی فمینیستی، تضمین می‌کند.

قرآن کریم از زنانی نام می‌برد که مورد الطاف الهی قرار گرفته‌اند و فرشتگان با آنان سخن گفته‌اند؛ مانند: حضرت مریم، (آل عمران: ۳۵) همسر- فرعون، (تحریم: ۱۱) ساره همسر ابراهیم، (هود: ۷۱) که به‌عنوان زنان اسوه معرفی شده‌اند. در مقابل از زن حضرت نوح (نجم: ۱۰) و حضرت لوط به‌عنوان زنان خائن و کافر نام می‌برد. بنابراین همان‌گونه که مردان و زنان مؤمن پیوند اعتقادی دارند؛ مردان و زنان کافر نیز ارتباط عقیدتی دارند؛ یعنی



در هر یک از گروه‌های حق و باطل هم مرد وجود دارد و هم زن. آنچه انسان‌ها را اعم از زنان و مردان در این دو جناح قرار می‌دهد، ایمان و کفر حقیقی آنها است و جنسیت نقشی ندارد.

۳. تفاوت‌های طبیعی زن و مرد

این یک واقعیت است که زن و مرد به لحاظ طبیعی و روحی تفاوت‌هایی با یکدیگر دارند؛ اما این تفاوت‌ها الزاماً به معنای نقص یا کمال یکی از آنها نیست، بلکه فلسفه‌اش این است که خداوند حکیم برای استواری و تداوم نظام خلقت، تحکیم روابط اجتماعی و استحکام نظام خانواده، تفاوت‌هایی را در آفرینش زن و مرد قرار داده تا هریک به تناسب خلقت خویش، مسئولیت‌های خاصی را به عهده بگیرند؛ چراکه زندگی اجتماعی و به ویژه نظام خانواده همان‌گونه که نیازمند تدبیر است، به عواطف نیز احتیاج مبرم دارد. وجود زن و مرد در نظام هستی در واقع پاسخ به این نیاز واقعی و عامل چرخش نظام انسانی است.

اگر فرض شود که همه جامعه انسانی مرد باشد، از تصور چنین فرضی، عدم آن لازم می‌آید؛ زیرا دیگر همه‌ای در کار نخواهد بود؛ چون با نبود زن، مردی متولد نمی‌شود و اگر مرد نباشد، زن به تنهایی نمی‌تواند مبدأ پیدایش نسل باشد. بنابراین از یک سو جامعه به هر دو جنس زن و مرد نیاز دارد و هر دو رکن این نظام انسانی هستند و از طرف دیگر اگر مردها زن می‌شدند یا بر عکس، باز این مشکل و سؤال مطرح بود که چرا یکی زن آفریده شده و دیگری مرد؟ (جوادی آملی، ۱۳۸۸، چ ۱۸، ۲۷۱)

تفاوت طبیعی زن و مرد در نظام خلقت مانند تفاوت اعضای بدن انسان (چشم، گوش، دست، پا و سایر اعضای او) است که در عین متفاوت بودن مجموعه‌ای از یک پیکر هستند و هر یک به تناسب ساختار خود، ایفای نقش می‌کنند. انسان در صورتی سالم و کامل است که تمام اعضای بدنش، با ویژگی‌ها و کارکردهای متفاوت آن فعال باشد. در نظام آفرینش، تفاوت بین زن و مرد نیز به گونه‌ای تقدیر گردیده که هر یک برای انجام وظایف و مسئولیت‌های خود آماده باشند و یکدیگر را هر چه بیشتر جذب و از زندگی در کنار همدیگر لذت ببرند. فقط در پرتو تفاوت‌های فیزیکی و کارکردهای متناسب با آن است که ایثار و فداکاری در زندگی اجتماعی و خانوادگی تجلی می‌یابد. در غیر این صورت، اصولاً خانواده که بنیان جامعه را تشکیل می‌دهد، شکل نمی‌گیرد.

زن و مرد از لحاظ جسمانی و روانی متفاوتند. مهم‌ترین تفاوت‌های جسمانی آن دو را در نیروی بدنی، دورهٔ قاعدگی، ساختار پستان‌ها و دستگاه تناسلی می‌توان دید. تأثیرپذیری، مهرورزی، احساس وابستگی مهم‌ترین تفاوت‌های روانی زن و مرد است که البته این تفاوت‌های روانی تا حدی تابع تفاوت‌های جسمانی است (مصباح یزدی، ۱۳۸۸، ص ۱۷۹).

قراين و شواهد نشان می‌دهد که زن نماد مهربانی و عاطفه است و مرد مظهر عقل و تدبیر و نظام خانواده به هر دو نیازمند است. زن غالباً در صدا و روح و جسم ظریف و مرد خشن است؛ زن مانند شاخه ظریف گل و مرد مانند درخت بیابانی است؛ زن برخلاف مرد به زیور و زینت و نوگرایی تمایل دارد. زن زودتر و مرد دیرتر قدرت تولید مثل را از دست می‌دهد. زن به تربیت فرزند و نظافت و اداره منزل و مرد به تلاش و کار در خارج از منزل علاقه‌مند است. مرد در اندیشه تسخیر جهان و زن در فکر تسخیر مرد است.

۴. لزوم هماهنگی تشریع با تکوین

پذیرفتن رابطه میان دو نظام تشریع و تکوین و هماهنگی میان آن دو، در تبیین حقوق و تکالیف انسان و تبیین هویت اصیل زن بسیار مؤثر است. چون بر اساس رابطه فلسفی و منطقی میان «هست» و «باید»، همان‌گونه که اشتراکات تکوینی زمینه‌ساز همانندی در تشریع حقوق تکالیف است، تفاوت‌های تکوینی نیز موجب تفاوت در تشریع آن‌ها می‌گردد. مقتضای حکمت این است که در موارد اشتراک تکوینی زن و مرد، حقوق و تکالیف مشترک و در موارد افتراق تکوینی، برای هر یک حقوق و تکالیف متفاوت تشریع گردد؛ البته زن و مرد همان‌گونه که استقلال تکوینی ندارند، بلکه مکمل یکدیگرند؛ از لحاظ تشریعی نیز بی‌ارتباط نیستند؛ چراکه خاستگاه تشریع اسلامی، حکمت بالغه الهی است. عدم رعایت تفاوت‌های تشریعی، درست همانند عدم رعایت اشتراکات تشریعی، موجب می‌گردد که همه مصالح جامعه تأمین نشود.

رهنمودهای دین دربارهٔ این تفاوت‌ها، به این صورت قابل تبیین است: اقتضای حکمت این است که زندگی به بهترین وجه مدیریت شود، تسخیر متقابل موجودات و هماهنگی میان افراد و طبقات متفاوت، موجب اداره نظام به بهترین وجه است. خداوند در این باره می‌فرماید: «أَهُمْ يَقْسِمُونَ رَحْمَتَ رَبِّكَ نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُمْ مَعِشَتَهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ» (زخرف: ۳۲).



در نظام آفرینش، همان‌گونه که اختلاف طبقات، استعدادها، گرایش‌ها، جذب‌ها، و دفع‌ها هیچ یک معیار فضیلت نیست و ابزار لازم برای تحقق تسخیر متقابل و دو جانبه است؛ اختلاف زن و مرد نیز چنین است (جوادی آملی، همان، ص ۲۰۸) بنابراین، تفاوت‌ها برای تسخیر متقابل و زمینه بهره‌مندی از یکدیگر است. هیچکس حق ندارد به سبب داشتن قدرت و امکانات استعدادی یا غیراستعدادی از دیگران تسخیر یک جانبه طلب کند؛ بلکه باید تسخیر متقابل و خدمت متقابل باشد تا نظام به بهترین وجه اداره شود. تسخیر یک جانبه خلاف حکمت است که از نظر قرآن کریم ممنوع است.

نکته‌ای که باید به آن توجه کرد این است که مطابق آیه شریفه، درست است که خداوند حکیم استعدادها را برای فعالیت‌های مختلف به‌طور متفاوت آفریده و عوامل بیرون از اراده انسان در مسیر زندگی او مؤثر است، با این وجود همان خدای حکیم یکی از عوامل بنیادی را نیز تلاش و کوشش انسان قرار داده است و با بیان اصل «وَأَنْ لَّيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى» (النجم: ۳۹) این حقیقت را گوشزد می‌کند که بهره انسان از زندگی، ارتباط مستقیم با تلاش و کوشش او دارد.

۵. عدالت در تشریع

یکی از نکاتی که در اسلام به آن توجه خاصی شده، ولی بعضی روی یک سلسله احساسات افراطی و حساب نشده آن را انکار می‌کنند، مسئله تفاوت‌های تشریعی به تبع تفاوت‌های تکوینی است. رعایت این تفاوت‌ها هم حکیمانه و هم عادلانه است؛ چون فلسفه و دلیل خاصی دارد. به فرموده امام عدالت حضرت علی (ع): «عدالت هر چیزی را در جای خودش قرار می‌دهد» (صبحی صالح، ۱۳۷۴، ص ۴۳۷). از نظر فلاسفه، حقوق نیز «عدالت دادن حق به صاحب حق است» (جعفری لنگرودی، ۱۳۸۸، ج ۴، ص ۲۵۰).

بدین ترتیب، حقیقت عدالت این است که هر چیز در یک سازمان در جای مناسب خود قرار گیرد. به همین دلیل، وجود سلسله مراتب در یک تشکیلات یا نهاد اداری و یا سازمان‌های کشوری نه تنها دلیل بر وجود ظلم در آن دستگاه نیست، بلکه برای تحقق نظم و اجرای عدالت لازم است.

اسلام در عین طرفداری از عدالت، مرد را در پاره‌ای از کارهای اجتماعی به دلیل وضعیت خاص آن که به خشونت و یا دقت بیشتری نیازمند است، مانند سرپرستی کانون خانه و...

مقدم داشته و مقام معاونت را به زن واگذار کرده است (مکارم شیرازی، ۱۳۸۲، ص ۱۶۲).

ب) رویکرد حقوق اسلام نسبت به زنان

در این رویکرد، حضور و مشارکت زنان در مسائل سیاسی و اجتماعی نه تنها ممنوعیتی ندارد؛ بلکه آن را از یک سو نشانه ایمان و از سوی دیگر، نشانه بلوغ فکری بر می‌شمارد. اسلام سرنوشت افراد جامعه را به هم مرتبط می‌بیند؛ به همین دلیل، همه مسلمانان (مردان و زنان) را به رعایت حقوق و انجام تکالیف اجتماعی فرا می‌خواند.

افرادی که به بلوغ فکری نرسیده‌اند، یا تک اندیشند و فقط به خود می‌اندیشند، نمی‌توانند مصالح اجتماعی را درک کنند؛ اگر به چنین درکی هم برسند، روحیه ایشار و فداکاری ندارند تا در امور اجتماعی مشارکت فعال داشته باشند و مرد یا زن بودن در این مسئله دخالت ندارد. در مقابل، افرادی هستند که هم مصالح اجتماعی را به خوبی درک می‌کنند و هم ضرورت فداکاری حضور را بهتر احساس می‌کنند. قرآن کریم این دسته از انسان‌ها را به عنوان مؤمنان راستین معرفی کرده و می‌فرماید: «إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَإِذَا كَانُوا مَعَهُ عَلَى أَمْرٍ جَامِعٍ لَمْ يَذْهَبُوا حَتَّى يَسْتَأْذِنُوهُ»؛ (نور: ۶۲).

در پرتو این نگرش، قرآن کریم صحنه‌های با عظمت حضور زنان را در عرصه‌های مختلف سیاسی و اجتماعی نظام اسلامی نقل می‌کند که بیانگر هویت دینی زنان مسلمان است که در زمان‌های مختلف نمود، پیدا کرده است. اهتمام اسلام نسبت به هویت اصیل زن به گونه‌ای است که موجب مباهات جامعه اسلامی است. این مثبت‌اندیشی اسلامی نسبت به هویت زنان در عصر و زمانی نمود پیدا کرده که در سایر نقاط دنیا، زنان در وضعیت بسیار دردناکی به سر می‌بردند. در این فرصت به نمونه‌هایی از حضور سرنوشت‌ساز زنان در تاریخ اسلام اشاره می‌کنیم.

۱. بیعت زنان

یکی از مسائلی که مورد عنایت قرآن کریم است، بیعت زنان با پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در جایگاه رهبر جامعه اسلامی است؛ چنان که می‌فرماید: «يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا جَاءَكَ الْمُؤْمِنَاتُ يَبَايِعْنَكَ عَلَى أَنْ لَا يَشْرِكْنَ بِاللَّهِ شَيْئًا وَلَا يَسْرِقْنَ وَلَا يَزْنِينَ وَلَا يَقْتُلْنَ أَوْلَادَهُنَّ وَلَا يَأْتِينَ بِبُهْتَانٍ يَفْتَرِيَهُ بَيْنَ أَيْدِيهِنَّ وَأَرْجُلِهِنَّ وَلَا يَعْصِيَنَّكَ فِي مَعْرُوفٍ فَبَايِعْنَهُنَّ وَاسْتَغْفِرْ لَهُنَّ اللَّهُ» (ممتحنه: ۱۲).

بیعت یک عمل سیاسی است؛ به خصوص که رسول اکرم صلی الله علیه و آله در آن زمان در جایگاه رهبر



و رئیس حکومت اسلامی قرار داشت. این مسئله نشان می‌دهد که برخلاف ادعای کسانی که در اثر بی‌اطلاعی و یا غرض‌ورزی می‌گویند اسلام برای نیمی از جامعه انسانی؛ یعنی زنان ارزشی قائل نشده، به‌عکس آنها را در مهمترین مسائل به‌حساب آورده است. از جمله این امور، مسئله «بیعت» است که یک بار در صلح حدیبیه در سال ششم هجرت و بار دیگر در فتح مکه انجام گرفت. در مسئله بیعت، زنان دوشادوش مردان در این پیمان الهی وارد شدند و حتی شرایط بیشتری را نسبت به مردان پذیرا گشتند؛ شرایطی که هویت انسانی زن را زنده می‌کرد و او را از این که تبدیل به متاعی بی‌ارزش یا وسیله‌ای برای کامجویی مردان هوس‌باز گردد، نجات داد. بیعت به‌عنوان یک عمل مثبت سیاسی که تضمین‌کننده هویت اصیل دینی زنان است به‌صورت مکرر در نهج البلاغه مورد تأکید امام علی علیه السلام قرار گرفته است (مکارم شیرازی، ۱۳۸۲، ص ۵۰).

۲. جهاد زنان

یکی از انواع جهاد در اسلام، جهاد دفاعی است که به مردان اختصاص ندارد و زنان می‌توانند در بخش مهمی از امور مربوط به جهاد دفاعی ایفای نقش نمایند. شرکت فعال زنان صدر اسلام در جنگ شاهد این مدعاست.

برخی از زنان بنی‌غفار به سرکردگی «امیمه» دختر ابن‌ابی‌صلت غفاری به محضر پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله رسیدند و تقاضای شرکت در جهاد کرده و عرضه داشتند که می‌توانند در تخلیه مجروحان و دفن شهدا همکاری کنند. حضرت اجازه دادند تا آنان در جنگ خیبر حضور پیدا کنند. امیمه در این جنگ، گذشته از امور تدارکاتی جبهه، عهده‌دار وظایف تبلیغاتی و ایجاد عشق و شور در رزمندگان از راه خطابه و شعر بود. جهاد عمل سیاسی و مبارزه عملی علیه طاغوت و برداشتن موانع از مسیر رشد و تکامل بشر است که این امر بیانگر اهتمام اسلام به نقش زنان است که می‌توان جایگاه زنان در اسلام و نگاه بلند دین را نسبت به هویت اصیل زنان مورد توجه قرار داد (بنت‌علی فواز، [بی‌تا]، ص ۶۷).

۳. مشارکت سیاسی زنان

تاریخ اسلام در عرصه سیاست، زنان پیشتازی همچون: عمه رسول اکرم صلی الله علیه و آله دختر عبدالمطلب، ام‌حکیم، ام‌الخیر، ام‌کلثوم سوده همدانی و زنان نام‌آور دیگری که در برابر کژاندیشی‌ها و ستمگری‌ها آرام نگرفتند، به خود دیده است.

بانوان بزرگواری همانند امّ سلمه، حضرت زهرا علیها السلام و دخترش زینب کبری علیها السلام و... با عملکردشان در مقاطع حساس و سرنوشت‌ساز تاریخ، بهترین الگو برای زنان عامل هستند و سیره آنان بهترین گواه و مدرک بر حضور فعال‌شان در امور سیاسی اجتماعی و بهترین دلیل بر جواز مشارکت سیاسی زنان و تضمین هویت اصیل زنان در بستر تاریخ اسلام است. در این زمینه، خطبه‌های حضرت زهرا علیها السلام در مسجد مدینه و سخنرانی حضرت زینب و کلثوم و فاطمه صغری در قیام انسان‌ساز عاشورا، شایان ذکر و توجه است (ابن طاووس، ۱۳۸۴، ص ۱۰۶). البته از نظر اسلام مشارکت سیاسی زنان در عرصه‌های مختلف، دارای شرایط و آدابی است که توجه به آن می‌تواند موجب رشد، بالندگی و توانمندی زنان در این زمینه‌ها باشد. بنابراین زن مسلمان با رعایت اصول اعتقادی، شرکت فعال در تمامی عرصه‌های سیاسی و اجتماعی را تضمین می‌کند و این جایگاه ویژه، نشانه‌ی اهتمام اسلام به هویت اصیل زن است.

نتیجه

زن تا پیش از وضعیت به ظاهر مترقی و مطلوب کنونی، همواره و همه جا، به جز در قطعاتی کوچک و کوتاه که در پرتو وحی، ارزش یافته و انسان انگاشته می‌شد، به گونه‌ها و درجات متفاوت، عنصری غیرانسانی، نیمه انسانی، طفیلی، بدون حق و یا با کمترین حق فرض شده است. در این جهت ملل متمدن هم دست کمی از جوامع بدوی و غیرمتمدن نداشته است. رویکرد سلفی، بر مبنای تفاوت‌های بیولوژیک بین زن و مرد، حوزه فعالیت هر یک را جداگانه تعریف کرده و بر نوعی تقسیم کار کلاسیک بین زنان و مردان تأکید می‌ورزد. این نگرش ریشه در زندگی قبیله‌ای دارد و به دورانی باز می‌گردد که مرد در سطح خانواده و قبیله از اقتدار بلامنازع برخوردار بود و زن به مثابه موجود ناتوان در استخدام و حمایت مرد قرار داشت. در رویکرد اسلام حقیقی زن و مرد در عین مکمل یکدیگر بودن، هر یک دارای ویژگی‌ها، توانایی‌ها و کارکردهای ویژه هستند. و سرانجام در رویکرد حقوق

بشر غربی نسبت به زن بر اصل برابری حقوق زن با مرد تأکید شده است . نگاه رادیکال در واقع واکنش افراطی غربیان در برابر رویکرد سنتی نسبت به زن می‌باشد که از سده هفدهم میلادی پدیدار گشت و مورد حمایت جنبش مدعی تساوی حقوق زن با مرد قرار گرفت و نگاه متفاوت به هویت اصیل زنان دارد و شعار اصلی این جنبش، نفی هرگونه تبعیض و تفاوت میان زن و مرد است.





فهرست منابع

قرآن کریم

۱. ابن طاووس، علی بن موسی، زندگانی اباعبدالله الحسین، ترجمه سید محمد صفی، چاپ هفتم، تهران، انتشارات صفی، ۱۳۸۴ ه.ش.
۲. أحمد ابن فارس، أبو الحسین، معجم المقایس اللغه، تحقیق عبدالسلام محمد، قاهره، دار الاسلامیه، ۱۴۱۰ ق.
۳. البخاری، محمد ابن اسماعیل، صحیح بخاری، تحقیق ابوقیم یاسر، بیروت، دارالنشر، ۱۴۲۲، ق.
۴. بنت علی فواز، زینب، الدرالمثور فی طبقات ربات الخدور، الطبعة الاولى، مصر، المطبعة الكبرى الامیریة، بی.تا.
۵. جعفری لنگرودی، محمد جعفر، دوره مبسوط در ترمینولوژی حقوق، تهران، گنج دانش، ۱۳۸۸ ش، پنجم.
۶. حاج بابایی، محمدرضا، قوانین ملا عمر: مجموعه قوانین طالبان در افغانستان، تهران، نگاه امروز، ۱۳۸۲ ه.ش.
۷. دانش پژوه، مصطفی، فلسفه حقوق: سلسه دروس مبانی و اندیشه اسلامی، چ اول، قم، انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی(ره)، ۱۳۹۷.
۸. مرادی، ذبیح الله، سازوکارهای تضمین هویت دینی زن در نظام حقوقی افغانستان، ۱۴۰۳.
۹. رشید، احمد، طالبان، اسلام، نفت و بازی بزرگ جدید، ترجمه اسدالله شقایب و صادق باقری، تهران، انتشارات دانش هستی، ۱۳۷۹ ه.ش.
۱۰. رفعت، سید احمد، و اشرفی، جمال و شیرینکار موحد، احمد، جریان‌های سلفی در مصر، مجله علوم سیاسی جریان شناسی دینی معرفتی در عرصه بین الملل، ش ۱۸، ۱۳۹۶.



۱۱. رمضان، البوطی، محمد سعید، المرأه بین طغیان النظام العربی، دمشق دارالفکر، ۱۹۹۶م.
۱۲. شجاعی، محمد، درّ و صدف، چاپ اول، تهران، نشر محیی، ۱۳۷۸ه.ش.
۱۳. حقانی، عبد الحکیم، الإمارة الاسلامیة و نظامها، پاکستان، پیشاور، مکتبه دارالعلوم الشرعیه، ۲۰۲۲م.
۱۴. القرطبی، ابوالحسن علی بن خلف بن عبدالمکک بن بطلال البکری، شرح صحیح البخاری، بیروت، دار الفکر، ۱۴۲۳، ق.
۱۵. مرضیه صدیقی، مجله کتاب نقد، نگاهی به روند جهانی جنبش زنان و موقعیت زن، سال سوم، ش ۱۳، پائیز، ۱۳۷۸.
۱۶. مصباح یزدی، محمدتقی، نگاهی گذرا به حقوق بشر از دیدگاه اسلام، تدوین و نگارش عبدالحکیم سلیمی، قم، انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۸ه.ش.
۱۷. مطهری، مرتضی، نظام حقوق زن در اسلام، تهران، صدرا، چ ۱۴، ۱۳۶۹ه.ش.
۱۸. مکارم شیرازی، ناصر، و همکاران، تفسیر نمونه، چ ۳۲، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۸۲ه.ش.
۱۹. ویل دورانت، تاریخ تمدن، ج ۱، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۸ه.ش.
۲۰. نبویان، سید محمود، حق و چهار پرسش بنیادین، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره) ۱۳۸۸.
۲۱. ابن باز، عبدالعزیز، العقیده الصحیحه، و نواقض الاسلام، ریاض، دارالوطن، ۱۴۰۳، ق.
۲۲. (جوادی آملی، عبدالله، زن در آیینه جلال و جمال، چ ۱۸، قم، نشر اسراء، ۱۳۸۸.
۲۳. مصباح یزدی، محمد تقی، انسان شناسی، قم، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره) ۱۳۹۲.
۲۴. قاری سید فاطمی، سید محمد، حقوق بشر در جهان معاصر، ج ۱، تهران، موسسه مطالعات و پژوهشهای حقوقی شهردانش، ۱۳۸۸.

۲۵. العباد البدری، عبدالمحسن، الردود، ریاض، دارالتوحید، ۱۴۲۸، ق.
۲۶. ابن قدامه، ابومحمد، المغنی، القاهرة، مکتبه القاهرة، ۱۹۶۸م.
۲۷. نمایندگی ولی فقیه در دانشگاه‌ها، جریان شناسی سلفیت، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۷.
۲۸. صبحی، صالح، نهج البلاغه، قم، مرکز البحوث الاسلامیه، قم، ۱۳۷۴.



پاسخ به پرسش‌ها و شبهات منتخب*

اشاره

فصلنامه پاسخ با توجه به رسالت مرکز مطالعات و پاسخ‌گویی به شبهات (حوزه‌های علمیه) یک بخش از نشریه را به درج تعدادی از پرسش‌ها و شبهات مطرح در موضوعات مختلف که در گروه‌های علمی این مرکز بررسی و پاسخ داده شده اختصاص می‌دهد. در این بخش به اختصار حاصل برخی از این پژوهش‌ها برای استفاده پژوهشگران محترم و مخاطبان عزیز نشریه پاسخ ارائه می‌گردد.

تاریخچه و عقاید فرقه اباضیه

پرسش اول. فرقه اباضیه چگونه به وجود آمد و عقاید آن چیست؟

پس از اینکه نتیجه جنگ صفین به حکمیت و داوری کشیده شد، گروهی که خودشان حکمیت را بر امام علی علیه السلام تحمیل کرده بودند، نسبت به آن معترض شده و از اردوی امام علی علیه السلام کنار رفتند. این گروه به خاطر اینکه علیه امام و خلیفه وقت خروج کردند به خوارج مشهور شدند. و به خاطر این باور که «إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ»؛ یعنی فرمانی جز فرمان خدا نیست به «محکمه اولی»؛ یعنی داوری خواهان نخست معروف شدند. خوارج می‌گفتند که جانشین پیامبر صلی الله علیه و آله لازم نیست عرب و از قبیله قریش باشد، بلکه خلافت غیرعرب و حتی غلامان را نیز جایز می‌دانستند، به شرط آنکه او شخصی باتقوا، شمشیرزن و عادل باشد. حتی

*. گروهی از پژوهشگران مرکز مطالعات و پاسخ‌گویی به شبهات (حوزه‌های علمیه)، گروه ادیان.

برخی از شعبه‌های این گروه مانند شبیهه در خلافت، فرقی میان زن و مرد نمی‌گذاشتند و امامت زنان را جایز می‌شمردند.

گروه خوارج در طول تاریخ تبدیل به بیست فرقه شدند. یکی از این فرقه‌ها، فرقه اباضیه، پیروان عبدالله بن اباض تمیمی خارجی است. پیدایش فرقه اباضیه به زمانی برمی‌گردد که عبدالله بن اباض از خوارج افراطی کناره گرفت و راه اعتدال را برگزید.

ابوبلال مرداس بن اُدیه تمیمی از پیشوایان نخستین این فرقه بود که در سال ۶۲ هجری قمری کشته شد. پس از او عبدالله بن اباض ریاست این فرقه را به دست گرفت. وی در سال ۶۵ هجری قمری به کلی از خوارج ازرقی، منسوب به نافع بن ازرق جدا شد. ازارق فرقه‌ای از خوارج بودند که مخالفان خویش از اهل قبله را، مشرک دانسته و هر که به مذهب ایشان درمی‌آمد، خون، زن و فرزندانش را مباح می‌دانستند.

عبدالله بن اباض پس از جدا شدن از ازارق در بصره بر ضد زیبریان خروج کرد و چون مردی فقیه بود در منابع اباضیه او را امام اهل التحقيق، امام القوم و امام المسلمین خوانده‌اند. سبب اعتدال عبدالله بن اباض ظاهراً سازش او با عبدالملک بن مروان خلیفه اموی و همراهی با وی بر ضد عبدالله بن زبیر بود. سیاستی را که عبدالله بن اباض در برابر خلفای اموی در پیش گرفت، جانشین وی «ابوالشعشاء» جابر بن ازدی آن را ادامه داد. جابر که از عمان بود، با حجاج بن یوسف ثقفی روابطی دوستانه داشت، ولی این حسن رابطه دیری نپایید و حجاج به کشتن اباضیه در کنار سایر خوارج اقدام نمود، و در زمان او بیشتر بزرگان اباضی به عمان تبعید شدند. جابر شاگردی داشت، به نام ابوعبیده مسلم بن کریمه تمیمی که از دانشمندان و عالمان آن فرقه به شمار می‌رفت. او پس از استادش به ریاست اباضیه رسید. پس از سقوط بنی‌امیه و روی کار آمدن عباسیان، منصور دوانیقی مدتی نسبت به اباضیان نظر مساعد داشت. بعد از مرگ ابوعبیده، انحطاط طایفه اباضیه در بصره آغاز شد.

از پایان قرن اول هجری خوارج عمان رنگ اباضی پیدا کردند و عامل مؤثر آن تبعید اباضیان به عمان در زمان حجاج بن یوسف بوده است. در عصر حاضر مذهب اباضی کیش قبایل عمانی، غافری و هنا است. علمای فرقه اباضی به مناطقی چون افریقای شمالی، خلیج فارس، قیروان، طرابلس و ... نفوذ کرده و توانستند حکومت‌هایی تشکیل دهند.

فرقه‌های اباضیه

فرقه اباضیه همچون سایر فرق دچار انشعابات شد. مهم‌ترین شاخه مذهبی اباضی معروف به اباضیه «وهبیه» مغرب است، که خود را «اهل المذهب» و نیز «اهل الدعوة» می‌خوانند. آنان پیروان عبدالوهاب بن عبدالرحمان (۱۷۱-۲۰۸ هجری قمری) بودند. فرقه دیگر حارثیه است که هرچند مؤسس آن، حمزه کوفی بود و در مسئله «قدر» از عقاید «معتزله» پیروی می‌کرد، اما منسوب به عالم اباضی موسوم به حارث بن مزید است.

«طریفیه» که در حدود سال ۱۲۹ هجری قمری در عربستان جنوبی تأسیس شد، یکی دیگر از شعبه‌های اباضیه است که از یاران عبدالله بن طریف از اصحاب امام طالب الحق می‌باشند. از دیگر فرقه‌های اباضیه می‌توان به نُگار، نَفَائِیه، خَلْفِیه، عُمَریه، حسینیّه، سکاکیه، حَفْصیه و یزیدیه اشاره کرد.

عقاید اباضیه

۱. اباضیه برخلاف ازارقه که از خوارج تندرو بودند، ازدواج با مسلمانان و میراث بردن از آنان را روا می‌شمرد و می‌گفتند: مرتکبان گناهان کبیره موحدند نه مؤمن.
۲. شهادت مخالفان علیه دوستانشان را جایز می‌دانستند.
۳. درباره منافقان می‌گفتند: آنان در زمان رسول خدا ﷺ موحد بودند و کافر به گناه کبیره شدند نه کافر به شرك.
۴. آنان معتقدند: اوامر خداوند در قرآن «عام» است نه «خاص».
۵. اباضیه معتقدند که جایز است، خداوند رسولی را بدون دلیل و معجزه برانگیزد و بندگان را به آنچه بر وی وحی می‌شود مکلف فرماید.
۶. آنان معتقدند که هر کس زنا کند و یا سرقت نماید، اول حدّ بر او جاری می‌شود و بعد باید توبه کند. اگر توبه کرد آزاد است و الا باید به قتل برسد.
۷. آنان بر این عقیده‌اند که نمی‌توان به کسی مؤمن یا کافر گفت، چراکه وحی منقطع شد. و ابوبکر و عمر از دنیا رفته‌اند و امروز کسی نیست که حقایق را بیان کند و کافر را از مؤمن تمیز دهد. بدان جهت ما به کسی نمی‌گوییم که او مؤمن است یا کافر.



پیدایش فرقه زیدیه و عقاید ایشان

پرسش دوم. آیا زید بن علی (ع) در تأسیس فرقه زیدیه نقشی داشته است؟ چه تفاوتی بین عقاید این فرقه و عقاید شیعه امامیه وجود دارد؟

پیدایش فرقه زیدیه به قرن دوم هجری بازمی‌گردد، آنان پس از امام حسین (ع) زید شهید فرزند امام زین‌العابدین (ع) را امام می‌دانند و امام سجاد (ع) را تنها، پیشوای علم و معرفت می‌شمارند. اکثر نویسندگان زیدی به‌جای امام سجاد (ع) حسن مثنی فرزند امام حسن مجتبی (ع) را امام خود می‌دانند. و زید امام پنجم شمرده می‌شود و پس از وی فرزندش «یحیی بن زید» و پس از وی «محمد بن عبدالله» و «ابراهیم بن عبدالله» را امام می‌دانند که همگی بر ضد خلفای اموی قیام کردند و شهید شدند. بعد از آن کار زیدیه انتظام نیافت تا اینکه «ناصر أطروش» که از اعقاب برادر زید بود، در خراسان ظهور کرد و در اثر تعقیب حاکم محل، از آنجا فرار کرده به سوی مازندران که هنوز مسلمان نشده بودند رفت و پس از سیزده سال تلاش، عده زیادی را مسلمان و به مذهب زیدیه درآورد، سپس به یاری آنان ناحیه طبرستان را مسخر ساخته و به امامت پرداخت و پس از وی اعقاب او تا مدتی در آن سامان امامت کردند.

نهضت زید در اصل مورد تأیید امام باقر و امام صادق (ع) بود. و بدین جهت آن دو امام به شیعیان خود به‌طور مخفیانه توصیه می‌کردند که با زید بیعت نمایند و عهد و پیمانی هم میان امام (ع) و زید منعقد شده بود که مسلماً اگر زید پیروز می‌شد، به آن عهد وفا و حکومت را تحویل امام معصوم (ع) می‌داد. ولی بسیاری از شیعیان خیال می‌کردند رهبر نهضت، زید بن علی است که با شمشیر قیام و خروج کرده و مردم را به رضا از آل محمد (ع) فرامی‌خواند و مقصود از آل محمد (ع) هم خودش است. بدین جهت برخی از شیعیان که از مظالم امویان به تنگ آمده بودند، زید را امام واجب الطاعة می‌دانستند و در مقابل این فکر انحرافی که به شدت گسترش می‌یافت کاری ساخته نبود؛ چون امام باقر و امام صادق (ع) واقع امر را به‌خاطر رعایت «تقیه» علناً نمی‌توانستند بگویند. زید هم به‌خاطر حفظ جان امام، عهد و پیمانی را که با امام بسته بود نمی‌توانست آشکار کند؛ بنابراین جلوی این فکر انحرافی گرفته نشد و باعث شد زیدیه پدید آید که خود زید در پیدایش آن



کوچک‌ترین نقشی نداشته و بعید نیست که عقیده به امامت او بعد از شهادت دلیرانه‌اش پیداشده باشد؛ چون جایی دیده نشده که زید خود را امام نامیده باشد.

زید بن علی علیه السلام در بین سال‌های ۷۵ تا ۸۰ هجری متولد و در بین سال‌های ۱۲۰ تا ۱۲۲ شهید شده است. او در کوفه اقامت گزید. سپس به شام و در مجلس هشام بن عبدالملک حاضر شد و با او بحث و جدل کرد و پنج ماه زندانی شد و بعد از آن به مدینه و عراق بازگشت در سال ۱۲۰ هـ چهل هزار تن از مردم کوفه با او بیعت کردند، مردم را به «کتاب» و «سنت» و «جهاد» دعوت می‌کرد. فرمانروای بصره و کوفه در زمان او، یوسف بن عمر ثقفی بود. جنگ میان او و لشکریان اموی درگرفت، بعد از چند روز زید کشته شد، سر او را به دروازه دمشق آویزان کردند، جسدش را در خاکروبه شهر کوفه عریان بر دار کردند و بعداً سوزانیدند.

عقاید زیدیه

از نظر زیدیه، زید بن علی علیه السلام شرط امامت را قیام می‌دانست و این اصل، محور اساسی تفکر زیدی شد که در واقع پیاده کردن اصل امر به معروف و نهی از منکر به نیروی شمشیر بود؛ زیرا در غیر این صورت ظلم و ستم همه‌گیر می‌شد.

این بحث درواقع اصلی‌ترین بحث پیرامون فرقه زیدیه است. چون نقطه افتراق و جدایی شیعه امامیه و زیدیه در همین بحث است. زیدیه برای امامت شرایط زیر را لازم دانسته‌اند:

۱. از اولاد فاطمه زهرا علیها السلام باشد، خواه از اولاد امام حسن علیه السلام باشد یا از فرزندان امام حسین علیه السلام.

۲. عالم به شریعت باشد تا بتواند مردم را به احکام دینی هدایت کند.

۳. زاهد، عادل، شجاع و سخی باشد.

۴. آشکارا به دین خدا دعوت کند، و برای یاری دین خدا قیام مسلحانه کند.

۵. امامت مفضول با وجود افضل جایز است و ...

به عقیده آنان پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و ائمه علیهم السلام بعد از او تصریح کرده‌اند که هر کس دارای صفات یادشده باشد، امام خواهد بود و اطاعت از او بر مسلمانان واجب است. این مطلب

را نص خفی نامیده‌اند، بالاین حال در مورد امام حسن (ع) و امام حسین (ع) قیام مسلحانه را لازم نمی‌دانند؛ چون رسول اکرم (ص) درباره آنان فرمود: «هما امامان قاما او قعدا»؛ یعنی حسن و حسین چه قیام کنند و چه قیام نکنند امام خواهند بود.

از مطالعه آثار منسوب به زیدبن علی به دست می‌آید که در مسائل مبدأ و معاد با عقاید امامیه هماهنگ است و بطلان بعضی عقاید زیدیه دلیل بر انحراف زیدبن علی نمی‌شود.

کلام زیدیه از نظر روش، عقل‌گراست چنانکه از نظر اصول و مبادی کلامی نیز با کلام عدلیه (امامیه و معتزله) هماهنگ است و مهم‌ترین اصول عدلیه را قبول دارند: الف) درباره صفات خبریه روش تأویل دارند، مثلاً یدالله را به نعمت و قدرت تفسیر کرده‌اند، برخلاف اهل حدیث و حنبله.

ب) رؤیت بصری خداوند را محال و مستلزم جسمانیت می‌دانند (موافق امامیه‌اند)
 ج) عدل و حکمت الهی را مثل امامیه قبول دارند. (خدا را عالم و بی‌نیاز می‌دانند)
 د) در مورد جبر یا اختیار انسان‌ها می‌گویند: خداوند خالق افعال بندگان نیست، چگونه خداوند آنان را به کاری که خود می‌آفرینند، امر کرده، و از کاری که قضای الهی به تحقق آن تعلق گرفته است نهی کند. (مطابق نظر مفوضه اند)
 هـ) خداوند فعل قبیح انجام نمی‌دهد و کسانی که گناه کبیره انجام دهند فاسق‌اند، نه کافرند و نه مؤمن.

مجموعه فقهی و حدیثی که به مسند امام زید معروف است، نخستین کتاب در فقه و حدیث زیدیه است که علمای زیدیه بر آن شرح‌هایی زده‌اند که مفصل‌ترین آن‌ها «الروض النظیر فی شرح مجموع الفقه الکبیر» تألیف قاضی شرف‌الدین سیاحی است. در عبادات زیدیان در بعضی از مسائل که مایه تمایز شیعه و سنی است، روش شیعه را دارند، مانند: «حی علی خیر العمل» گفتن در اذان، پنج بار تکبیر گفتن در نماز میت، نخوردن ذبیحه (کشتار حیوان) نامسلمان، آنها به حرمت زناشویی با غیرزیدی معتقدند و متعه (ازدواج موقت) را جایز نمی‌دانند؛ بنا به آنچه گفته‌اند، زیدیه در اصول مذاق معتزله و در فروع فقه مذاق «ابوحنیفه» را دارند. امر به معروف و نهی از منکر را واجب و تقیه کردن را حرام



می‌دانند. برای ائمه خود قائل به معجزات و کرامات نیستند.

زیدیه به فرقه‌های متعددی چون جارودیه، سلیمانیه، صالحیه، بتریه، ابرقیه و... منشعب شده که هرکدام در اصول و فروع عقایدی ویژه‌ای دارند.

تاریخچه فرقه اهل حق و عقاید آنان

پرسش سوم. سیر شکل‌گیری تیره‌های اهل حق و عقاید آنها چیست؟

«اهل حق» نامی است که «علی الهیان» و «علویان» به خود نسبت می‌دهند و فرقه‌ای از غلات هستند که بعدها در اسلام پیدا شدند و آثاری از ادیان یهود، مجوس و مانوی در مذهب ایشان وجود دارد و قائل به حلول و تناسخ‌اند و علی‌علیه را مظهر خدا می‌شمارند. لقب «علی الهی» را از جهت آنکه اینان قائل به الوهیت حضرت علی (علیه السلام) می‌باشند، داده‌اند.

تاریخچه فرقه اهل حق

درباره تاریخچه اهل حق بین مورخان اختلاف‌نظرهای فراوانی وجود دارد، برخی معتقدند که در قرن دوم هجری توسط بهلول ماهی به وجود آمده‌اند، بعضی می‌گویند، در قرن چهارم شخصی از لرستان (بلوران) به نام مبارک شاه (بابا خوشین یا شاه خوشین) که از مادری باکره «ماما جلاله» زاده شده بود، مؤسس این فرقه بوده است و عده‌ای نیز قائل‌اند که در اواخر قرن هفتم و اوایل قرن هشتم سلطان اسحاق ظهور کرد و به تجدید بنای ساختمان اعتقادی آئین مزبور پرداخت و با تشکیل مرام واحدی در بین اهل حق، اصول، قواعد و آداب رفتاری آن را وضع کرد.

از سوی دیگر اقطاب و سرپرندگان اهل حق اذعان دارند که در عالم آلت و از روز ازل وجود داشته‌اند. اما با این وجود برخلاف اظهارنظر اندکی از مورخان متعصب اهل سنت آنچه مسلم و انکارناپذیر است، اینکه این فرقه به هیچ‌وجه جزء انشعابات تشیع به حساب نمی‌آیند، بلکه از مصادیق بارز غالیان به شمار می‌روند که با تلفیقی از آئین زردشتی، مانوی، مسیحی، یهودی، کلیمی و افکار غالیان پس از اسلام، پی‌ریزی شده است و در حقیقت مرام آنها مجموعه‌ای از عقاید و تعلیماتی است که تحت تأثیر شدید افکار ملل و

نحل مختلفی است که به آنها اشاره گردید. تنها مشخصه اهل حق با تشیع صرف ارادت و اعتقادشان به وجود مقدس امیرالمؤمنین (ع) است که در این مورد بسیار از حد متعارف خارج شده‌اند و از حد شرک و غلو نیز گذشته‌اند.

در نسخه خطی نامه سرانجام آمده است که اهل حق از روز ازل وجود داشته و تعلیماتش به صورت سِر نزد انبیای الهی بوده و در هر عصری به عده انگشت‌شماری از یاران و اقطاب محرم به ودیعه گذاشته شده است، تا اینکه در قرن هفتم سلطان اسحاق اسرار ازلی اهل حق را در قالب قانونی به یاران و مریدان ابلاغ کرد، به همین سبب برخی وی را مؤسس این مسلک می‌پندارند.

نتیجه اقدامات سلطان سرانجام به تشکیل یک سیستم مذهبی مجزا و مستقل اما افراط‌گرا و بی‌پایه منجر گردید. هرچند که هنوز ریشه واقعی زمان تأسیس اهل حق بر تاریخ‌نگاران پنهان مانده است و در کتب قدیمی مربوط به فرق و ادیان از جمله ملل و نحل شهرستانی (قرن ۵ و ۶ق) نامی از این فرقه و تیره‌های آن برده نشده است. اما نباید از این واقعیت چشم‌پوشی کرد که سرسپردگان اهل حق در طول تاریخ با فاش نکردن اسرار اعتقادی و دینی خویش همواره سعی نموده‌اند، تا مرام و آئین خود را ازلی معرفی کنند. اهل حق را بانام‌های دیگری همچون یارسان، یارستان، آئین یاری، طائفه سان و ... می‌خوانند.

خاندان‌های یازده‌گانه اهل حق

الف. خاندان اولیه: این تیره‌ها توسط خود سلطان اسحاق بنا نهاده شده‌اند، به‌همین جهت به این نام معروف گشته‌اند، که بر هفت قسم‌اند:

۱. شاه ابراهیمی‌ها: پایه‌گذار این تیره ابراهیم فرزند سید محمد گوره‌سوار و مادرش خاتون زینب دختر امیر خسرو لرستانی است که در قرن هشتم هجری می‌زیسته است.
۲. عالی قلندری‌ها: مؤسس این تیره، عالی قلندر مشهور به‌پیر رنگینه متولد قرن هشتم هجری است، که از طرف سلطان اسحاق به بغداد عزیمت نمود و در آنجا کشته شد و به دلیل عقیم بودن، سلطان اسحاق دده علی و دده حسین که از نزدیکان قلندر بودند، را به‌جای وی منصوب کرد.



۳. بابا یادگاری‌ها: بابا یادگار از طرف سلطان اسحاق مأمور تبلیغ آئین یاری در هندوستان بود و از طرف ایشان ملقب به یار زرده گردید. خیال و وصال از نائبان وی بودند، که پس از مرگش بر اُجاق او تکیه زدند.

۴. خاموشی‌ها: اکابر فرزند شیخ علی و نوه ابوالوفاء بنیان‌گذار خاموشی‌ها در قرن نهم است.

۵. خاندان‌های میرسور، سید مصفا (مصطفی) و حاجی بابو عیسی (باویسی) که در قرن هشتم به امر سلطان تأسیس شدند، سایر تیره‌های خاندان اولیه به شمار می‌روند.

خاندان‌های ذوالنوری، شاه‌جیاسی، بابا حیدری و آتش‌بگی که بعد از سلطان اسحاق پدیدار آمدند، به خاندان‌های ثانویه معروف گشتند، که در حدفاصل قرون یازدهم تا سیزدهم به وجود آمدند.

خاندان آتش‌بگی:

آتش‌بگی‌ها در دوران معاصر به دوشاخه ذیل منقسم می‌شوند:

۱. مشعشی‌ها یا پیروان منصور میرزا

۲. نیازی‌ها و نوربخش‌ها

شاهپور میرزا نوربخش، سید ابراهیم والی زاده، نظام‌الدین و سام‌الدین مشعشی از مشاهیر معاصر این تیره قلمداد می‌گردند.

برخی از محققان با توجه به اسناد و مدارک منتشره، اهل حق‌های امروزی را به سه گروه تقسیم کرده‌اند:

۱. گروه شیطان‌پرستان که بیشتر در «کرد» و «سر پل ذهاب» و نواحی مجاور آن و در

بین ایل «گوران» هستند، اینان شیطان را تقدیس می‌کنند و خوک را مقدس می‌شمارند و از گوشت آن می‌خورند و با طهارت مخالف‌اند.

۲. گروه علی‌اللهی که شامل تعداد بسیاری از طایفه‌های اهل حق می‌شود، اینان تصور می‌کنند که حضرت علی علیه السلام جسماً و ذاتاً خداست دین خود را جدا از اسلام می‌دانند و واجبات شرعی را قبول ندارند.

۳. گروه اهل حق‌های به‌ظاهر مسلمان، که خود را شیعه امامی می‌دانند، عقاید خود را

با عقاید شیعه امامیه اتصال دادند، و خود را اهل حق شیعه معرفی می‌کنند و مدعی شریعت هستند این مسلک به مکتب «نورعلی الهی» معروف گردید، ولی با وجود این هنوز مکتب نورعلی الهی با عقاید و تعالیم اسلام و تشیع سازگار نیست و گفتارهای آنها برخلاف معتقدات اهل تشیع است.

عقاید اهل حق

عقاید و مبانی اساسی اهل حق، مخلوطی از اعتقادات تناسخی و حلول ذات، وحدت وجود، عرفان و تصوف التقاطی و مسائلی برگرفته از ادیان قدیم ایران و هند و برخی از مبانی مسیحیت و یهودیت بوده که بعضاً رنگ اسلامی به آن داده‌اند درحالی‌که هیچ مطابقتی با اصول مسلم اسلام و تشیع ندارد.

بنا بر عقیده اهل حق، خداوند هفت تجلی دارد که در هر تجلی وجود او لباس و جامه تازه می‌پوشد و چهار ملائکه که یار آن چهار ملک خوانده می‌شوند و با «رمز بار» پنج‌تن می‌شوند و در هر تجلی - اما هر دفعه به صورت دیگر - با او همراه‌اند.

در مکتب اهل حق امیرالمؤمنین (ع) مقام الوهیت دارد. نویسنده برهان الحق می‌گوید: حضرت علی (ع) دو جنبه دارد: جنبه اول آنکه به دیده حق‌بینان مظهر الله است؛ یعنی آینه وجودش محل ظهور جلوه نور ذات حق است. جنبه دوم آنکه ظاهراً بشر است، به اعتبار اینکه مظهر الله است ذات او ازلی و ابدی خواهد بود و به اعتبار اینکه بشر است، چنانکه دیده شد قالب تهی نمود.

اهل حق علاوه بر حضرت علی بسیاری از رهبران خود را نیز خدا می‌دانند. به عقیده اهل حق، مسلک آنها از نظر آئین باطنی آخرین منزل (مرحله) وصل به خداست، آنها می‌گویند برای رسیدن به حق (خدا) بشر باید مراحل را طی کند این مراحل عبارت‌اند از: نخستین مرحله شریعت (آئین پیامبران)؛ یعنی انجام آداب و مناسک و سنن ظاهری دین؛ مرحله دوم، طریقت یا اعمال و رسوم عرفانی است بعضی هم مرحله سوم به نام «معرفت»؛ یعنی معرفت، کامل به دین و تکامل بشری ذکر کرده‌اند. در این صورت شخص پیرو به مرحله «حقیقت» (حقانی)؛ یعنی وصل به خدا که مرحله چهارم باشد، می‌رسد. دیدگاه آنان نسبت به شریعت و پیامبران بر این اساس بوده و معتقدند که يك عده



از پیشوایان آنها در اعصار گذشته در جامه پیامبران و صحابه به حضرت رسول ﷺ و یاران امام حسین و حتی دوازده امام و عرفا و سلاطین به دنیا آمده و به ارشاد و هدایت مردم جهان پرداخته‌اند. اهل حق‌های شیعه در مورد امامت تعبیری شبیه به نبوت دارند، آنها اگرچه معتقد به امامت دوازده امام هستند ولی اعتقاد به امام و امام حسین را مطابق با تناسخ و حلول تعبیر می‌کنند به این معنی هر يك از دوازده امام را مظهر و یا جامه یکی از پیشوایان اهل حق می‌دانند.

از برجسته‌ترین ارکان اصلی اعتقادات اهل حق، تناسخ است. اینها می‌گویند طبق نامه سرانجام هر ذی‌روحی مظهر یا جامه روح دیگری از ماقبل است و انسان باید هزار مرتبه متولد شود و هر مرتبه در قالبی زندگی کند تا در هزار و یکمین مرحله بهشتی یا جهنمی شود و هر بار که می‌میرد لازم نیست به صورت انسان دیگری متولد گردد گاهی به صورت گاو، گاهی به صورت ناقه، گاهی به صورت سگ و گاهی ... و گاهی به صورت انسان. این عقیده اهل حق مستلزم انکار معاد است.

به عقیده ایشان در تن هر کس ذره‌ای از ذرات الهی موجود است و ظهور روحانی حق در صورت جسمانی پاکان و برگزیدگان، همیشه در گردش است و آن را در گردش مظهر به مظهر نامند. در این باره آنان به هفت جلوه پیایی اند و می‌گویند هر بار خداوند حق تعالی با چند تن از فرشتگان مقرب خدا، به صورت اتحاد در بدنه‌ای خاکی «حلول» می‌نماید، این حلول به منزله لباس پوشیدن و کندن است، که آن را به فارسی جامه و به ترکی «دون» گویند.

اهل حق در هفته يك یا چند بار در جم‌خانه‌ها و با حضور پیر، جمع می‌شوند. تشکیلات جم معمولاً در شب‌های جمعه برگزار می‌شود و این مراسم با تشریفات خاصی اجرا می‌گردد. قبلاً به اندازه کافی نذر و نیاز در جم حاضر و به قصد دعا و خیر و عبادت با خلوص نیت و پاکی جسم و تجلی روح به پاکان انجام می‌شود، و آن را حلال مشکلات می‌دانند، و شرکت هفته‌ای یک‌بار در جم و جم‌خانه‌ها را به جای عبادت دائمی کافی می‌دانند.

اهل حق نماز نمی‌خوانند و به جای آن همان نذرونیازها را انجام می‌دهند. و روزه

مخصوصی دارند که سه روز است و به «مرو» و «قولطاس» مرسوم است. روزه مرو از آنجا رسم شده است که سلطان صحاك (اسحاق) و یارانش سه شبانه‌روز از ترس دشمنانشان در غار مرو پنهان شده و بی‌غذا ماندند و پس از نجات یافتن، آن را روزه مرو نام نهادند و این روزه در منطقه باختران (کرمانشاه) اجرا می‌شود. روزه قولطاس که اکثریت اهل حق‌های ایران و ترک‌زبانان در سایر استان‌های ایران و خارج از ایران انجام می‌دهند مربوط به یاران قولطاس و قوشچی اوغلی و شاه ابراهیم است که در وسط چله زمستانی سه شبانه‌روز زیر کولاک می‌مانند و پس از نجات از آن خطر جشن می‌گیرند (قول؛ یعنی اقرار و شرط، و طاس به‌منزله اینکه کولاک، مانند تاس بر سر آنان بود).

تاریخ پیدایش فرقه نصیریّه

پیش‌چهارم. شکل‌گیری فرقه نصیریّه به چه زمانی برمی‌گردد؟

درباره فرقه نصیریّه آراء و نظرات مختلفی وجود دارد که برخی از آن‌ها ناشی از تعصبات نسبت به فرقه شیعه امامیه نشأت‌گرفته و برخی هم سطحی بوده و منشأ آن عدم پرداخت عمقی به این مسئله است و ما ناچاریم قبل از هرگونه پیش‌داوری نظرات علما و سیره نویسان اعم از شیعه و سنی را نقل کنیم.

الف) ابن‌ابی‌الحدید معتزلی (م ۶۵۵ق) در فصلی که برای ذکر کردن غلات شیعه و هم‌چنین نصیریّه بازکرده چنین می‌گوید: «نصیریّه فرقه‌ای است که محمدبن نصیر نمیری آن را تأسیس کرده است او از اصحاب ابی محمد حسن بن علی العسکری علیه السلام بود. وقتی امام حسن عسکری علیه السلام از دنیا رفت، ادعای وکالت امام زمان علیه السلام را نمود، ولی خداوند او را به‌خاطر الحاد و اینکه اهل غلو بود، رسوا کرد؛ پس ادعای رسالت و نبوت از جانب خداوند نمود و چنین ادعا کرد که امام دهم علی‌بن‌محمد الهادی علیه السلام خداست و او هم فرستاده از جانب اوست. سپس امامت امام یازدهم و دوازدهم را انکار نمود و کارش به‌جایی رسید که ادعای ربوبیت و خدائی نمود و قائل به اباحه محارم و تزویج محارم شد».

ب) مرحوم کشی هم می‌گوید: فرقه‌ای قائل به نبوت محمدبن نصیر فهری نمیری شده‌اند و این مسئله به این خاطر بود که او ادعای نبوت کرد و چنین ادعا نمود که امام دهم امام علی‌بن‌الهادی خداست و او را فرستاده است. امام را خداوند و خود را پیامبر آن خدا



می‌دانست و دارای عقاید مختلف‌های هم بود که ما به‌خاطر عدم نیاز، ذکر آن را لازم ندیدیم.

ج) استاد جعفر سبحانی دربارهٔ این فرقه می‌گوید که حق این است که ابن‌نصیر شخصیتی بوده که قرار و آرام نداشته است و لذا دربارهٔ او مطالب غامض و پیچیده‌ای گفته شده است. گاهی او را از افاضل بصره می‌دانند و حال آنکه این مطلب ضعیف است. گاهی او را از اصحاب امام جواد علیه السلام می‌دانند و گاهی هم او را از اصحاب امام حسن عسکری علیه السلام دانسته و او را غالی می‌شمردند.

د) در کتاب فرق و مذاهب گفته شده نصیریه یکی از فرقه‌های غلات است که در حق علی علیه السلام غلو نموده و قائل به الوهیت او شده است. آنان را انصاریه و علویه نیز می‌گویند. تاریخ پیدایش آنها را پنجم هجری و پیشوای این فرقه را شخصی به نام نصیر دانسته‌اند و هم‌اکنون نیز در شمال غربی سوریه به سر می‌برند.

اما این کلام با آنچه از علمای شیعه از جمله استاد سبحانی نقل شده تفاوت دارد. ایشان معتقدند که در کتاب‌های قدیمی و معروف ملل و نحل مانند فرق الشیعه نوبختی و مقالات الإسلامیین اشعری، الفرق بین الفرق بغدادی ذکر از آنان نشده است و تنها شهرستانی دربارهٔ آنان مختصری صحبت کرده است و این مطلب را می‌توان شاهی بر پیدایش آنان در قرن پنجم هجری دانست؛ زیرا نویسندگان یادشده یا قبل از قرن پنجم هجری می‌زیسته‌اند و یا اوایل قرن پنجم هجری حضور داشتند و از عبارت شهرستانی به دست می‌آید که این فرقه در زمان او شناخته شده بود و افرادی به دفاع از آن پرداخته‌اند.

حق مطلب این است که این فرقه در زمان ائمه معصومین علیهم السلام و نزدیک عصر غیبت؛ یعنی زمان امام حسن عسکری علیه السلام و امام علی النقی علیه السلام پدید آمده است. منتهی برخی این فرقه را نصیریه و گروهی هم نمیریه می‌دانند.

شواهدی دیگر نیز در دست است که پیدایش این فرقه بازگشت به زمان امام عسکری علیه السلام دارد. به‌عنوان مثال در کتاب شیعه در تاریخ چنین آمده است:

در روزگار امام حسن عسکری علیه السلام گروهی به نام نصیریه پیدا شدند؛ یعنی پیروان محمدبن نصیر فهری یا نمیری که پس از وفات امام حسن عسکری علیه السلام زیاد بودند، اما بعدها

کم شدند و تا به امروز باقی هستند. اکثر آنها در کوه‌های لاذقیه ساکن‌اند و ما چیزی از عقاید آنها نمی‌دانیم.

عبدالرحمن بدوی در کتاب تاریخ اندیشه‌های کلامی چنین می‌گوید: از نظر منشأ نژادی و قبیله‌ای چنین به نظر می‌رسد که هسته‌های اولیه نصیریه در کوه‌های علوین از قبایل یمنی همدان و غسان بهرا و تنوخ بوده که از دیرباز به آئین تشیع درآمده بودند. آنها نخست در منطقه‌ای که از طبریه و جبل عامل تا حلب کشیده شده، اقامت داشتند و شمارشان محدود بوده، اما بعدها (پایان قرن سوم هجری) با هجرت تیره‌هایی از طی و غسان بر تعداد آنان افزوده شده است.

فرقه نصیریه که حسین بن حمدان خصیبی جنبلائی از آنان است پیروان محمد بن نصیر نمیری هستند که پس از رحلت امام حسن عسکری علیه السلام به وجود آمدند. شیخ طوسی رحمته الله درباره محمد بن نصیر نمیری و عقیده او چنین می‌گوید: محمد بن نصیر نمیری از اصحاب امام حسن عسکری علیه السلام بود و بعد از رحلت آن حضرت ادعای بابیت کرد و گفت: من باب امام زمان علیه السلام و صاحب او هستم و به علت الحاد و جهلی که از او ظاهر شد خدا رسوایش کرد و محمد بن عثمان (از نواب اربعه) او را لعنت کرد و از وی تبری جست.

برای جمع‌بندی مطلب و اظهار نظر نهائی باید گفت که آراء و نظرات و گفته‌های زیادی درباره این فرقه وجود دارد که بعضاً مضطرب است و با نظرات دیگر مخالفت دارد و از آنجاکه سخن واحدی در این زمینه یافت نشد بهتر آن است که تاریخ این فرقه را طبق گفته اهل تحقیق و نظر قرن سوم بدانیم و شاید مطالبی که درباره عقاید این فرقه گفته شده تا حد زیادی در تعیین تاریخ پیدایش این فرقه دخیل باشد.

البته یکی از دانشمندان سوری به نام هاشم عثمان تاریخ این فرقه را از سال ۴۸۸ به بعد می‌دانند و اظهار می‌کنند که آنچه به نصیریه از جهت غلو نسبت داده شده است صحیح نیست و آنچه در زمان امام عسکری علیه السلام اتفاق افتاده و فرقه‌ای که در آن زمان به وجود آمده، نصیریه است نه نصیریه؛ بنابراین، تاریخ آنان قرن پنجم می‌شود و نسبت‌هایی که به نصیریه داده شده همگی مربوط به فرقه نمیری بوده و ربطی به نصیریه ندارد و طبق گفته‌های علمای معاصر نصیریه، این فرقه از شیعیان امامیه اثنی عشری بوده و فرقی با امامیه ندارند.

فرقه قادیانیه و انحرافات آن

پرسی بنجم: غلام احمد قادیانی با کدام انگیزه و چه عقایدی فرقه قادیانیه را به وجود آورد؟

قادیانیه یا احمدیه مذهب جدیدی است که منسوب به میرزا غلام احمد قادیانی (۱۳۲۸ - ۱۲۵۵ هـ / ۱۹۰۸ - ۱۸۳۵ م) است. میرزا احمد قادیانی از احفاد امیر برلاس عموی امیر تیمور گورکانی است. وقتی امیر تیمور ایالت کیس را به تصرف خود درآورد، این خاندان به خراسان کوچ کردند و تا اواخر قرن دهم در آنجا ماندند. و بعد به هندوستان برگشتند. مرکز بعدی این خاندان شهرستان قادیان واقع در ناحیه گرداس پور (پنجاب هند) بود. پدر غلام احمد، مرتضی نام داشت و حرفه اش طبابت بود. غلام احمد به تحصیلات اسلامی روی آورد و مقدمات و کتب متوسطه در منطق و حکمت و علوم دینی را نزد استادانی بهنام های فضل الهی، فضل احمد، گل علی شاه فراگرفت. و نیز طب قدیم را از پدرش آموخت و بعد وارد خدمت دولت انگلیس شد و درعین حال به مطالعه کتب انگلیسی پرداخت. وی در شهر سیالکوت از سال ۱۸۶۴ تا ۱۸۶۸ مشغول به کار گردید.

میرزا احمد قادیانی ابتدا ادعای اصلاح و تجدید دین اسلام را داشت، بعد ادعای مهدویت و مسیح بودن کرد و در نهایت نیز به عقیده برخی ادعای نبوت نمود. در شبه جزیره هند، سابقه ادعای مهدویت، همزمان است با ورود استعمار به این منطقه و افرادی چون سید محمد جونپوری هندی در سال (۹۰۱ق) سید محمد مشهدی، الینگالی در سال (۱۲۰۳) سیدبن علی شاه هندی، هاشم شاه نوربخش، سید علی بن محمد موسوی و... جزو این مدعیان بوده اند، اما موفق تر از همه آنان میرزا احمد قادیانی بود که فرقه «قادیانیه» را بنیان نهاد.

میرزا غلام احمد در پنجاه سالگی به دنبال ادعای خواب نما شدن و دیدن چندین رؤیا، اعلام کرد که به او وحی نازل می شود و مجاز درگرفتن بیعت از مردم گردیده و از جانب خدا به رهبری برگزیده شده است و در سال های بعد نخست ادعای مسیح موعود بودن و مهدویت نمود و سپس ادعای نبوت کرد... وی ادعای تجسم روح محمدی در خود نمود... وی هم چنین جهاد با سیف را لغو و تحریم کرد و نیز وفاداری به انگلیسی ها را از واجبات شمرد.



از آنجا که میرزا غلام احمدخان در عین ادعاهای فوق، دین اسلام را قبول دارد و خود را مجدد و مصلح آن می‌داند در انتقاد و نقد کلی بر آیین وی می‌توان از مباحث اسلامی در ردّ ادعاهای وی استفاده کرد بنابراین نقدهای کلی بر مذهب وی را در موارد زیر خلاصه می‌کنیم.

الف) مبارزه با نبوت اسلامی

غلام احمد هرچند ابتدا ادعای اصلاح و تجدید دین اسلام را داشت، ولی برای رسیدن به مقاصد دنیوی خود دو کار مهم انجام داد:

اولین کار وی انکار خاتم‌النبین بودن پیامبر اسلام حضرت رسول اکرم ﷺ بود و خاتمیت مورد تأکید قرآن را به معنی زینة النبین گرفت و انتهای نبوت به پیامبر اسلام را انکار کرد. دومین کار وی، ادعای نبوت بود. وی خود را پیامبر معرفی می‌کرد و می‌گفت: «من صادق هستم مانند موسی، عیسی، داود و محمد ﷺ و خداوند برای تصدیق من، آیات آسمانی که بیش از ده‌ها هزار آیه است فرستاده و قرآن و رسول بر من شهادت می‌دهند و پیامبران زمان بعثت مرا که همین عصر است معین کرده بودند.

ب) ابراز عقاید التقاطی

میرزا غلام احمدخان فردی فرصت‌طلب بود و برای رسیدن به قدرت، دست به هر اقدامی می‌زد. وی ابتدا وارد خدمت دولت انگلیس شد و از سال ۱۸۶۰ م تا ۱۸۶۵ م در شهر سیالکوت مشغول کار بود، از آن‌پس از خدمت دولتی کناره گرفت و در حدود چهل‌سالگی کتاب مذهبی خود را که «براهین احمدیه» نام دارد منتشر کرد که در آن ادعای دفاع از اسلام را داشت و بعد از اقبال مردم به وی در پنجاه‌سالگی به دعوت بشارت خود پرداخت و دعوی کرد که از جانب خدا به او وحی می‌رسد و اجازه دارد بیعت بپذیرد و در سال ۱۹۰۴ م خود را مسیح و مهدی موعود و تارا کریشنا خواند. و بدین ترتیب خواست تا هم دل مسیحیان را به دست آورد و هم از میان مسلمانان و هندوان پیروانی گردآورد و با آمیختن اعتقادات مسلمین، هندوها و مسیحی‌ها به هر صورت که شده فرقه‌ای جدید تأسیس کند. وی عقیده داشت که حضرت عیسی به دار آویخته نشد بلکه فرار کرد و در منطقه کشمیر وفات یافت و قبری که اکنون به نام قبر بوذاسف در منطقه کشمیر وجود دارد قبر حضرت عیسی است. و در جواب مسلمانان که می‌گفتند، طبق نص قرآن و احادیث،



حضرت عیسی علیه السلام مُرده و به هنگام ظهور مهدی علیه السلام رجوع خواهد کرد می‌گفت: منظور از آن مسیح، خود من هستم و بدین ترتیب خود را مسیح قلمداد می‌کرد.

ج) همکاری با استعمار انگلیس

دولت انگلیس برای استمرار استعمار خود در ممالك اسلامی سعی می‌کرد تا وحدت اسلامی را از بین برده و با دامن زدن به اختلافات دینی و مذهبی هرگونه مقاومتی را از میان بردارد و برای رسیدن به این هدف دست به تأسیس فرقه‌های جدید و حمایت از فرقه‌های انحرافی زد به گونه‌ای که بهائیت را در ایران مورد حمایت قرارداد، در شبه جزیره عربستان وهابیت را محکم کرد و در شبه قاره هند نیز به تقویت غلام احمد قادیانی و تأسیس فرقه قادیانیه دست یازید و توانست از این دست‌پرورده خود بهره‌برداری لازم را بکند که به دو نمونه اشاره می‌شود.

۱. انکار جهاد

به هنگام استعمار هند توسط دولت انگلیس، عبدالعزیز دهلوی یکی از علمای آن زمان در سال ۱۸۰۳م علیه انگلیس اعلام جهاد کرد. و سایر علما نیز از وی پیروی کردند و این اقدام استعمار انگلیس را به شدت به وحشت انداخت و برای فرونشاندن قیام‌های مردمی از میرزا غلام احمد قادیانی در مورد جهاد استفتا کرد و میرزا احمد اعلام نمود که امروزه جهاد برداشته شده و نمی‌توان جهاد کرد. و بدین ترتیب به حمایت از انگلستان و در مخالفت با سایر علما جهاد را حرام اعلام نمود.

۲. اعلام وفاداری به انگلیسی‌ها

علاوه بر این که جهاد را ممنوع کرده بود وفاداری به انگلیسی‌ها را از واجبات می‌شمرد. و بدین ترتیب نشان می‌داد که تا چه حد از حامیان خود حمایت می‌کند و چه دست‌های پنهان و آشکاری وی و طرفداران وی را برای اختلاف‌افکنی در میان مسلمانان و از بین بردن وحدت اسلامی، سرکار آورده‌اند.

در نهایت می‌توان گفت تأسیس فرقه قادیانیه عملی سیاسی بود که برای شکستن اتحاد مسلمین به وجود آمد و حرف جدیدی برای ارائه نداشت و امروزه هم اگر به حیات خود ادامه می‌دهد به دلیل حمایت‌های دولت‌های استعماری است والا دلیل دیگر برای استمرار حیات این فرقه ساختگی وجود ندارد.

پیدایش فرقه دروزیه و عقاید آنان

پرسش ششم: بین اسماعیلیه و فرقه دروزیه چه ارتباطی وجود دارد و عقاید خاص این فرقه چیست؟

دروزیه از شاخه‌های فرقه اسماعیلیه است. از میان گروه‌های اسماعیلیه فرقه مبارکیه، گروهی بود که می‌گفت: امامت در نسل اسماعیل باقی‌مانده و بعد از وی امامت به محمدبن اسماعیل و سپس فرزندان او رسیده است.

بعدها این گروه در مصر و شمال آفریقا، حکومت فاطمی را تأسیس کردند که خلفایشان ادعای امامت داشتند. یکی از این خلفا الحاکم بامر الله بود که «حمزه بن علی درزی» را به شام فرستاد تا ریاست دعوت اسماعیلیه را در آن منطقه به عهده بگیرد. درزی در مدت کوتاهی به ترویج مذهب اسماعیلی در منطقه شام پرداخت، ولی وقتی در سال ۴۱۱ ق خیر وفات الحاکم بالله به وی رسید، وی آن را منکر شد و گفت: الحاکم بالله غایب شده و بازخواهد گشت، و بدین‌وسیله فرقه دروزیه که انشعابی از اسماعیلیه بود، را بنیان نهاد.

بعدها چون این فرقه کتب و آثار مذهبی و کلامی خود را از دیگران مخفی نگه می‌داشتند، اقوال مختلفی در مورد آن‌ها و اعتقاداتشان، مطرح شد و تاکنون توصیف روشنی از مذهب و مرام آن‌ها ارائه نشده است، به‌گونه‌ای که استاد سبحانی، در کتاب المذاهب الاسلامیه، می‌نویسد: «چون اعتقادات دروزیه در خفا و کتمان است... ما از کسانی هستیم که در مورد این طایفه چیزی نمی‌گوییم تا احوال آنها روشن شود.» با این همه می‌توان طبق مطالبی که در کتاب‌های مختلف در مورد آنان ذکر شده قضاوت کرد و انتقادات کلی را به‌صورت ذیل معروض داشت.

۱. حلول

می‌گویند: «درزی نخستین کسی است که قائل به «الوهیت» الحاکم بامر الله خلیفه فاطمی شد و می‌گفت که: عقل کلی در آدم ابوالبشر حلول کرد و به‌صورت او تجسّد یافت و از وی به دیگر انبیا انتقال می‌یابد تا به حضرت محمد ﷺ و ائمه و خلفای فاطمی رسید...» بعد از او دروزیه معتقد شدند که: الحاکم بالله (۳۷۵ - ۴۱۱) صورت ناسوتی خداوند است و او خدای واحد و فرد و صمد و منزّه از ازواج و عدد است و موحد روزی کسی است که اقرار کند در آسمان و زمین جز او خدایی نیست و او را به صفات: مولانا، مولانا سبحانه، لامعبود

سواه، لیس له شبه فی الجسمانیه و لا ضد فی الجرمانیین و لا کفو فی الروحانیین و... توصیف کند.

بنابراین دروزیه علاوه بر عقیده حلول خداوند در جسم آدمی که از حیث عقلی و فلسفی مردود و جزء عقاید خرافی به شمار می‌رود، به تشبیه، تجسیم و ... نیز اعتقاد دارند و نمی‌توان آیین آنان را جزو آیین‌های توحیدی به شمار آورد. و این‌که خود را گاهی موحد می‌نامند به این دلیل است که می‌گویند: تنها کسی که خداست، الحاکم بامرالله است.

۲. تناسخ

دومین مطلبی که به دروزیه نسبت داده می‌شود، عقیده تناسخ است که حتی شخصی چون بستانی که سعی در دفاع از فرقه دروزیه دارد در دایرةالمعارف خود انتساب این عقیده به دروزیه را قبول دارد. طبق این اعتقاد نیکان به‌صورت زیبا متناسخ می‌شوند، اما بدان به‌صورت سگان درمی‌آیند. از این عمل تعبیر به «تقمّص» می‌کنند و می‌گویند: تعداد ارواح محدود و معدود است و جسد انسانی حکم لباس را دارد و این ارواح به هنگام مرگ از این لباس خارج‌شده به لباس دیگر درمی‌آیند.

علاوه بر نقدهایی که در کتاب‌های کلامی بر عقیده تناسخ وارد شده، این نقد هم وارد است که طبق اعتقاد فوق باید نفوس انسانی ثابت باشند و در جهان افزایش جمعیت نداشته باشیم، و اگر قبول کنیم که روح انسان‌های بدکار بعد از مرگ در جسد سگان درمی‌آید، باید در طول زمان از تعداد جمعیت انسان‌ها هم کاسته شود، درحالی‌که این برخلاف واقعیت موجود است: زیرا نه‌تنها از تعداد انسان‌ها کاسته نمی‌شود، بلکه هرروز بر تعداد آنها افزوده می‌شود.

۳. اسقاط تکالیف

گفته‌شده است که درزی بنیان‌گذار مذهب دروزیه به‌نوعی مروج اباحه‌گری بوده و می‌خواری و ازدواج با محارم را جایز شمرده است. ولی در سایر کتاب‌های فرق و مذاهب به این مطلب چندان تأکید نشده و گفته‌شده است که دروزیان به سقوط تکالیف اسلامی از قبیل نماز، روزه، زکات، حج و ... اعتقاد دارند و مثلاً می‌گویند: روزه باطنش همان سکوت است چنانکه در قرآن کریم می‌گوید: «فکُلی و اشربی و قَرّی عیناً فامّا تریناً من البشر- احداً فقولی ائی نذرْتُ للرحمن صوماً...: بخور، بنوش و چشم‌ت را روشن دار و هرگاه کسی از



انسان‌ها را دیدی، بگو: من برای خداوند رحمان روزه‌ای نذر کرده‌ام، بنابراین امروز با هیچ انسانی سخن نمی‌گوییم».

چنین تحریف و تأویل‌هایی از قرآن دلیل بر باطنی‌گری و نوعی اباحه‌گری مؤمنین به آیین دروز است و آنان را از جرگهٔ مسلمین خارج می‌کند.

۴. تقسیم جامعه به دو صنف

از دیدگاه دروزیه، کسانی که متدین به آیین دروز هستند به دو صنف تقسیم می‌شوند: الف: «عقال»: این‌ها به تمام احکام آیین دروز عمل می‌کنند و از استعمال دخانیات و مشروبات و لذات دنیوی اجتناب می‌کنند و به اندازه کمی از زندگی اکتفا می‌کنند. و تنها این‌ها حق مطالعه کتاب‌های دروزی را دارند.

ب: «جهال»: این صنف در مقابل «عقال» قرار دارند. و اجازه دارند که دخانیات استعمال کرده و از مشروبات و لذات مادی و دنیوی استفاده کنند، ولی حق ندارند قرآن را مطالعه کنند یا متون مقدس دروزی را بخوانند، به همین خاطر آن‌ها را جهال می‌نامند.

نکته اساسی این است که اگر آیین دروز برای هدایت انسان‌ها آمده، چه دلیلی دارد که تنها عده‌ای از آن بهره بگیرند و دیگران از عمل به احکام آن معاف باشند. و اگر کتاب‌های آن‌ها دفتر معرفت است، چرا باید عده‌ای از دست یازیدن به این دفتر معرفت منع شوند؟ مگر انسان‌ها همه یکسان نیستند و همه آن‌ها حق رسیدن به هدایت و رستگاری را ندارند. در نهایت باید گفت که مطالعه تاریخ تأسیس فرقه دروزیه نشان می‌دهد که بنیان‌گذاران این فرقه هدفی جز رسیدن به قدرت و حاکمیت نداشته‌اند و برای دست یافتن به هدف خود، هرگونه بدعت و قانون خلاف فطرت را جایز شمرده و تکالیف اسلامی که مانع اهداف آن‌ها بوده را ساقط ساخته‌اند و ادامه‌دهندگان راه آنان نیز برای حفظ موقعیت و مقام خود همچون پیشینیان چنان تحریف‌ها و بدعت‌هایی را به وجود آورده‌اند که امروزه تنها می‌توان ادعا نمود که دروزیه از فرقه‌های اسلامی است والا هیچ اثری از اسلام در میان آن وجود ندارد و شاید به همین دلیل است که آنان در نزد مسلمانان می‌گویند: ما مسلمانیم و در میان نصاری خود را مسیحی معرفی می‌کنند.



Women's Rights in Salafist Thought, Human Rights, and Islam

Zabihullah Moradi*

Introduction

Today, the discussion of women's status is employed as a pressure tool by human rights organizations. The legal status of women represents the most serious arena of confrontation between different schools of thought and serves as a benchmark for various political, ideological, and social frameworks globally. This research, using a descriptive-analytical approach, addresses the question of how women's status is conceptualized in Salafist thought, human rights discourse, and Islamic law. The findings demonstrate that the Salafist intellectual movement cites hadiths that refer to women with terms such as "evil," "hellish," and "Satan's trap." Regarding inheritance, blood money, and retribution, Salafists adhere to the same legal principles upon which Islamic scholars have consensus. However, in social, political, and legal matters, they maintain an extremist perspective and reject contemporary circumstances regarding women's issues. Although the human rights approach to women was ostensibly introduced in the West with the rhetoric of defending women's rights, in reality, other motivations led to the emergence, development, and eventual deviation of this extreme approach. In the Islamic legal system, numerous social responsibilities are equally directed toward both women and men, with attention given to women's authentic identity, and consequently, each is entitled to specific rights corresponding to these responsibilities.

Keywords: Women's rights, Salafism, human rights, Islam.

*. PhD in Public Law and Professor at University of Religions; z.moradi1363@gmail.com.

Critique of the Allegation of Unjust Juvenile Judicial Proceedings in Iran from International Law Perspective

Mohammad-Reza Qasemi *

Abstract

Contemporary international law maintains that juvenile criminal proceedings must be just, defining just proceedings as the exemption of juveniles from punishment, and asserts that individuals under 18 years of age may be immune from punishment. Based on this premise, critics have condemned juvenile punishment in Iranian law and declared its judicial proceedings unjust. However, Iran's penal code first requires the creation of a personality profile for the accused to apply mitigating factors, and second, according to the Criminal Procedure Code of 2013, crimes committed by juveniles aged 15 to 18 are processed in specialized juvenile prosecution offices. These individuals are not subject to adult penalties; rather, even when committing the most serious offenses, they receive sentences proportionate to their juvenile disposition in accordance with just trial principles. This article, using a descriptive-analytical approach, not only provides a robust response to allegations of unjust juvenile proceedings but also presents the correct and fair method for juvenile justice proceedings.

Keywords: Juveniles, Iranian law, international law, just, crimes.



*. Level Three (Master's Degree) in Jurisprudence and Principles, Qom Seminary; rezaghasemi944331380@gmail.com.



Examining the Roots of Historical Problems of Islamic Societies; With Emphasis on Critiquing Doubts

Ahmad Reza Famil Dardashti^{*}

Ramzan-Ali Hasani^{**}

Abstract

Today, with the astonishing expansion of virtual space, we face the widespread injection of doubts into the public consciousness. The mass production and extensive dissemination of doubts, in many cases, leaves audiences defenseless against these doubts and deprives them of the ability to critique the formal and substantive fallacies embedded within them. Doubts circulated in virtual space against Islam and Shiism predominantly contain foundational, methodological, and argumentative flaws, yet the vast majority of audiences lack the capacity to identify these flaws. The present doubt is one of thousands that have been constructed, developed, and disseminated on the virtual pages of adversaries in recent days. This paper attempts to critique the doubt in question and demonstrate its various flaws, while also familiarizing readers with methods of doubt critique. In this research, data were collected through library resources and examined using a descriptive-analytical approach. This research demonstrated that all propositions contained in the present doubt, which were formulated with the objective of undermining Islam and Islamic societies and attributing the historical problems of Islamic countries to religion and Islam, constitute a collection of false and unsubstantiated claims. The authors of these doubts have attempted to validate their incorrect assertions through mere claims rather than scientific reasoning.

Keywords: Middle East, Islamic countries, Islam, non-believers, Muslims, war, progress.

^{*}. Ph.D. in Islamic Theology. Mohammad.m.rezapour@gmail.com.

^{**}. Master's in Islamic Psychology, Hoda Faculty, fbarmar1362@gmail.com.

Examination of Different Viewpoints on the Status of Governmental Rulings

Amir-Hossein Abbasi Marasht^{*}

Sadegh Sami'i^{**}

Seyed Razi Qaderi^{***}

Abstract

In past centuries, with the prominence of social jurisprudence and political theories in Islamic jurisprudence, in addition to primary and secondary rulings, the issue of directives issued by religious authorities—assuming the establishment of religious governance in Islamic society—has also been added to jurisprudential discussions. Therefore, alongside primary and secondary rulings, governmental rulings have also been addressed, which this research explores by answering questions about the concept of governmental rulings, their necessity, their relationship with primary and secondary rulings, and their status. In this paper, using a descriptive-analytical approach and library research, we define primary and secondary rulings and governmental rulings, examine their differences, explain the necessity of governmental rulings and the criteria governing them, and then identify three general perspectives regarding the status of governmental rulings: the perspective that considers governmental rulings as part of primary or secondary rulings; the perspective that establishes a relationship of partial overlap between governmental rulings and secondary rulings; and the perspective that views governmental rulings as independent from both primary and secondary rulings.

Keywords: Governmental ruling, primary ruling, secondary ruling, Islamic ruling, expediency.



^{*}. Master's student in Theology with focus on Imamate of Ahl al-Bayt (a), International Foundation of Imamate; ahamt1996@gmail.com.

^{**}. Master's in Shiite Studies, University of Religions; sadeghsamiei9@gmail.com.

^{***}. Level Four (PhD) in Qom Seminary; Ghaderi1@chmail.ir.



The Deterrent Effect of Capital Punishment for Adultery from the Perspectives of Human Rights and Islam

Mohammad Hossein Bagheri *

Abstract

This article examines the punishments related to adultery in Islamic law and human rights frameworks. In Islamic law, punishments such as stoning (rajm), flogging (jald), and other penalties are prescribed for adultery, which according to religious and jurisprudential teachings, appear necessary for maintaining social health and preventing moral corruption in society. In contrast, human rights laws, particularly international human rights conventions, emphasize individual rights and consider punishments like execution to be contrary to fundamental human rights, instead favoring alternative penalties such as life imprisonment.

The author seeks to answer the question of whether human rights systems are capable of providing effective deterrence against the crime of adultery. Results indicate that human rights laws cannot create the necessary deterrence against such crimes, as they often emphasize non-punitive approaches and avoid deterrent punishments. Therefore, it appears that Islamic laws, through their specific punishments, can create stronger deterrence in society, although these punishments face human rights challenges.

Keywords: Adultery, Islamic law, capital punishment, human rights, punishment.

*. Level Three (Master's Degree) in Jurisprudence and Principles, Qom Seminary; mesbah313b@gmail.com.

Salman the Persian: Teacher or Student

Mahmoud Amirian^{*}

Fatemeh Barmar^{**}

Nima kharazmi^{***}

Abstract

Among the prevalent doubts is the assertion that Salman the Persian's presence alongside the Prophet played a fundamental role in the formation of the Quran and the instruction of the Prophet. This research, employing a descriptive-analytical methodology, seeks to address this doubt. The findings demonstrate that this allegation is not only unsubstantiated, but also that similarities among various religions can be attributed to their common origin—divine revelation. Furthermore, if the Prophet had acquired the Quranic phraseology from Salman, the linguistic uniformity, eloquence, and rhetorical excellence of the Quranic verses refute this assertion, as Salman's language was neither Arabic nor eloquent. If the contention suggests that the Prophet derived the content from Salman, the conceptual coherence and the transcendence of Quranic teachings compared to those in other scriptures and religions negate any notion of the Prophet's susceptibility to external influence. Additionally, Salman converted to Islam in Medina, whereas the majority of the Quran was revealed in Mecca. Ignorance or deliberate prejudice can also be identified as factors behind such doubts. Moreover, Salman's familiarity with the Torah, Gospel, and Avesta—texts subject to distortions and numerous contradictions—cannot substantiate him functioning as the Prophet's instructor in producing the miraculous Quran with its profound doctrinal content.

Keywords: Salman the Persian, Quran, Teacher, Quranic eloquence and rhetoric, revelation of the Quran, Instruction of the Prophet.

^{*}. PhD in Islamic Theology, Faculty Member at Malayer University (Corresponding Author), mafkalam@gmail.com.

^{**}. Master's in Islamic Psychology, Hoda Faculty, fbarmar1362@gmail.com.

^{***}. Master's student in Islamic Maaref University, ni.kharazmi@gmail.com.



Table of Content

The Necessity and Importance of Responding (to Misconceptions/Doubts) in Seminary School

Ayatollah Mohammad Mahdi Shabzنده Dar7

Salman the Persian: Teacher or Student

Mahmoud Amirian / Fatemeh Barmar / Nima Kharazmi.....15

Examining the Roots of Historical Problems of Islamic Societies; With Emphasis on Critiquing Doubts

Ahmad Reza Famil Dardashti / Ramzan-Ali Hasani29

The Deterrent Effect of Capital Punishment for Adultery from the Perspectives of Human Rights and Islam

Mohammad Hossein Bagheri45

Examination of Different Viewpoints on the Status of Governmental Rulings

Amir-Hossein Abbasi Marasht / Sadegh Sami'i / Seyed Razi Qaderi61

Critique of the Allegation of Unjust Juvenile Judicial Proceedings in Iran from International Law Perspective

Mohammad-Reza Qasemi85

Women's Rights in Salafist Thought, Human Rights, and Islam

Zabihullah Moradi107

Responses to Selected Legal Questions and Doubts

Group of Religions133

PASOKH
A Scientific-Specialized Quarterly Journal
for Answering Religious Doubts
Volume 10, Issue 37, Spring 2025

—❁—
Publisher: The Center for Studies & Responding to Religious Doubts
in the Islamic Seminaries (Hawza)

Director-in-Charge: Mohammad Baqir Pour Amini

Editor-in-Chief: Hamid Karimi

Executive Manager: Nima Kharazmi

Associate Editor: Mohammad Kazem Hosseini Kouhsari

Page Setup: Sajjad Naseri

—❁—
Editorial Board:

Mahmoud Amirian

Assistant Professor at Malayer University

Abul Hasan Baktash

*Director of Politics & Society Department at the Center for Studies &
Responding to Religious Doubts*

Amir Ali Hasanlu

*Director of History Department at the Center for Studies & Responding to
Religious Doubts*

Nasrollah Darwishi

*Director of education and research at the Center for Studies & Responding to
Religious Doubts*

Abdul Rahim Rezapour

*Director of Philosophy and Theology Department at the Center for Studies &
Responding to Religious Doubts*

Ezzoddin Rezanejad

Professor at Al-Mustafa International University

Hasan Reza Rezaei

Assistant Professor at Al-Mustafa International University

Ahmad Reza Famil Dardashti

*Director of Doubt Analysis Department at the Center for Studies & Responding
to Religious Doubts*

Hamid Karimi

Associate Professor at Iran University of Science & Technology

Hasan Mo'allemi

Associate Professor at Baqir al-'Ulum University

—❁—
Address: No. 7, Alley 8, 19 Dey, Qom, Iran.

Website: www.pasokhmag.ir

E-mail: ntpasokh@gmail.com

—❁—
Registration No. at the Ministry of Culture and Islamic Guidance: 76437
Fam Digital Publications

There is no objection to citing the contents of this quarterly on the condition of
acknowledging the sources.