

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



مطالعات حقوق اسلامی

سال هفتم * شماره پانزدهم * خزان و زمستان ۱۴۰۰

صاحب امتیاز: دانشگاه بین المللی المصطفی (ص) - افغانستان

مدیر مسئول: دکتر سید عبدالحمید ثابت

سر دبیر: دکتر عبدالخالق فصیحی

مدیر اجرایی و ویراستار: محمدعلی نظری

صفحه آرا و طراح جلد: نسیم وکیلانی

هیأت تحریریه: دکتر محمدعلی حاجی ده آبادی. دکتر غلام حیدر علامه. دکتر عبدالحکیم سلیمی، دکتر حسین گلستانی، دکتر عبدالخالق فصیحی. دکتر علی اکبر فیاض و دکتر جمعه علی حقانی

■ دو فصلنامه علمی تخصصی «مطالعات حقوق اسلامی» مقالات صاحب نظران، پژوهشگران

و دانش پژوهان رشته حقوق را برای نشر، می پذیرد.

■ مقالات، بیانگر آرای نویسندگان آنها است و لزوماً بازتاب دیدگاه نشریه «مطالعات

حقوق اسلامی» نمی باشد.

آدرس: کابل - کارته ۳ - دهبوری - چهارراه شهید - دانشگاه بین المللی

المصطفی (ص) - آمریت نشرات

تلفن: ۷۸۹۰۱۷۸۱۵

ایمیل: Ls.chiefeditor@miu.edu.af

قیمت: ۱۵۰ افغانی

شیوه‌نامه تنظیم مقاله علمی

ویژگی‌های مقاله علمی

۱. مقاله علمی دارای چکیده، کلیدواژه، مقدمه، ارجاع‌دهی، نتیجه‌گیری و منابع معتبر است.
- ۲- مقاله علمی، باید روشمند، مستند، تحلیلی، برخوردار از ساختار منطقی، دارای انسجام محتوا و قلم روان باشد.
۳. فایل مقاله در قالب «word»، ارائه گردد و حجم آن کمتر از ۴۰۰۰ کلمه و بیشتر از ۷۰۰۰ کلمه نباشد.

راهنمای تنظیم شکلی مقاله علمی

۴. قلم و فونت مقالات ارسالی باید از شیوه زیر تبعیت نماید:
۵. عنوان مقاله: با فونت B Nazanin ۱۶ و بولد (پررنگ) (Heading ۱) با این فونت تعریف شود، مؤلف یا ۶. مؤلفان با فونت B Nazanin ۱۲ پررنگ (Heading ۳) با این فونت تعریف شود).
- در پاورقی همان صفحه اول این اطلاعات باید ذکر شود: عنوان وظیفه مولف اول با ذکر وابستگی به دانشگاه محل تحصیل یا محل کار، شماره تماس و ایمیل (B Nazanin ۱۰).
- اگر مقاله دو مؤلف یا بیشتر دارد: عنوان وظیفه مولف دوم با ذکر وابستگی به دانشگاه محل تحصیل یا محل کار، شماره تماس و ایمیل.
۷. در متن اصلی تیترها و عناوین با فونت‌های زیر مشخص گردد:

- تیتر اصلی با فونت B Nazanin ۱۴ و بولد (پررنگ) (Heading ۲) با این فونت تعریف شود)
- تیتر فرعی با فونت B Nazanin ۱۲ و بولد (پررنگ) (Heading ۳) با این فونت تعریف شود)
- متن مقاله با فونت B Nazanin ۱۳ معمولی تایپ شده باشد. (Normal) با این فونت تعریف شود)

راهنمای تنظیم ساختاری مقاله علمی

۸. چکیده: عنوان چکیده با فونت B Nazanin ۱۱ پررنگ. متن چکیده بین ۲۵۰ تا ۳۰۰ کلمه و با فونت B Nazanin ۱۱ معمولی. چکیده باید موضوع و هدف مقاله را به اختصار بیان کند، به روش و مهمترین یافته‌های تحقیق اشاره کند. در چکیده باید از جملات کامل خبری با افعال سوم شخص معلوم در زمان گذشته استفاده شود. از علائم اختصاری پرهیز شود. ذکر سابقه و اهمیت موضوع در این قسمت لازم نیست.
۹. واژگان کلیدی: حداقل ۵ و حداکثر ۷ واژه که به صورت ایتالیک (مورب) نوشته و با کامه از هم جدا شده باشند و در یک خط قرار گیرند. واژگان کلیدی باید با فونت (B Nazanin ۱۰) ایتالیک باشند.
۱۰. مقدمه: به ترتیب به بیان مسئله، سوال‌ها (و در مواردی به فرضیه)، پیشینه، ضرورت، هدف و ارائه تصویر کلی از ساختار مقاله، می‌پردازد.
۱۱. بدنه مقاله: متنی است، دارای ساختار منطقی و متشکل از عناوین اصلی و فرعی و برخوردار از انسجام محتوایی که در آن، مدعا، استدلال، شواهد، تحلیل، استنتاج و مانند آن، آورده می‌شوند.
۱۲. نتیجه‌گیری: نتیجه متنی است که به دستاوردهای تحقیق که عبارتند از پاسخ به سوال‌های اصلی و فرعی و وضعیت فرضیه که اثبات یا رد گردیده، به صورت مختصر و به دور از عبارت‌پردازی، آورده می‌شود.
۱۳. ارجاع‌دهی در متن باید به صورت داخل متنی به شیوه APA باشد (مثال: مرادی، ۱۳۸۹، ص. ۵۴).
- ۱۴- منابع و مآخذ در پایان مقاله به شیوه APA ذکر شوند (مثال: کامکاری، کامبیز (۱۳۸۸)، توصیف آماری. تهران: انتشارات بال).

فهرست مطالب

- سخن سردبیر ۱
- مبانی و اهداف نظام حقوقی قرآن ۳
دکتر نجیب‌الله حکیمی
- بررسی علل طلاق در جامعه و تبیین نقش طلاق در بهره‌کاری زنان ۳۱
دکتر محمد پناهی
- نهاد عاقله در حقوق اسلامی ۵۵
دکتر عبدالخالق فصیحی
- پیشینه و مبانی حریم خصوصی زوجین در فقه امامیه ۷۹
عیسی‌خان هاشمی
- مصادیق اعدام تعزیری در کود جزای افغانستان ۱۱۷
دکتر عبدالکریم اسکندری و شیرعلی نبی‌زاده

سخن سردبیر

توسعه علمی، صنعتی و فرهنگی هر کشور بدون پرداختن به امر پژوهش با موفقیت چندانی همراه نخواهد بود، در واقع پژوهش موتور محرک پیشرفت و توسعه پایدار در هر کشور به‌شمار می‌آید؛ اگر پژوهشی نشود، دانش بشری افزایش نخواهد یافت و دچار سکون و رکود خواهد شد. بدون انجام پژوهش امور آموزشی نیز از پویایی و نشاط لازم نیز برخوردار نخواهد بود، همه آنچه به‌عنوان پیشرفت علوم در دوره‌های گوناگون تاریخ می‌شناسیم، حاصل تلاش افرادی بوده که در کار خود رویکردی پژوهشی داشته‌اند و ذهن پرسش‌گراشان همواره محرکی برای فعالیت‌های پژوهشی آنان بوده است. دانشکده فقه و حقوق دانشگاه بین‌المللی المصطفی (ص) - افغانستان با توجه به این مهم اقدام به انتشار شماره پانزدهم دوفصلنامه مطالعات حقوق اسلامی نموده است تا آثار پژوهشی برخی از استادان و محصلان حوزه فقه و حقوق را به علاقه‌مندان پژوهش‌های فقهی و حقوقی عرضه نماید. در این شماره از دوفصلنامه مطالعات حقوق اسلامی دکتر نجیب‌الله حکیمی به مبانی و اهداف نظام حقوقی قرآن پرداخته است؛ دکتر عبدالخالق فصیحی یکی از نهادهای حقوق اسلامی را با عنوان عاقله کالبد شکافی نموده است؛ دکتر محمد پناهی علل طلاق را بررسی کرده و در ادامه نقش طلاق در بزهکاری زنان را تبیین کرده است. پیشینه و مبانی حریم خصوصی زوجین در فقه امامیه کار تحقیق دیگری است از آقای

عیسی‌خان حیدری که در این شماره منتشر شده است. و بالاخره آقای شیرعلی نبی‌زاده مصادیق اعدام تعزیری در کود جزای افغانستان را مطالعه و نتیجه آن را در قالب مقاله‌ای به جامعه حقوقی کشور تقدیم کرده است. دو فصلنامه مطالعات حقوق اسلامی پذیرای آثار علمی محققان است و از هر گونه پیشنهاد و انتقاد منطقی استقبال می‌نماید.

دکتر عبدالخالق فصیحی

مبانی و اهداف نظام حقوقی قرآن

دکتر نجیب الله حکیمی^۱

۱. عضو هیئت علمی دانشگاه بین المللی المصطفی (ص) - افغانستان (نویسنده مسؤل)
ایمیل: hakiminajib21@gmail.com

چکیده:

جوامع بشری از آغاز تا کنون، هیچگاه با نظام حقوقی واحدی اداره نشده‌اند. بلکه نظام‌های حقوقی متعدد و دارای نقاط اشتراک و افتراق در جوامع بشری حاکمیت دارد و یکی از این نظام‌های حاکم، نظام حقوقی قرآن کریم است. در این نوشتار پس از مفهوم‌شناسی به این سؤال پاسخ داده شده که مبانی و اهداف نظام حقوقی قرآن در مقایسه با نظام‌های رقیب چیست؟ براینند تحقیق نشان می‌دهد، در نظام حقوقی قرآن، مبانی قواعد حقوقی و معیار مشروعیت الزام‌آوری آن «اراده حکیمانه» الهی است و واضح اصلی قوانین، خداوندی است که خالق و مالک حقیقی جهان و انسان است و انسان جز در قلمروی که اجازه داده‌شده، حق وضع قانون ندارد. اما نظام‌های حقوق بشری مبتنی بر لیبرالیسم و تفکیک دین از حقوق و سیاست، دخالت هر نوع عقیده‌ی دینی در وضع قانون را نفی می‌کنند و مبانی اصلی و معیار مشروعیت قوانین، یا واقعیت‌های عینی و آرمانی (طبیعت، فطرت، نظم و عدالت) است که انسان باید به کشف آن پردازد و یا اراده دولت است که در این صورت، انسان خود مستقیماً به وضع قانون می‌پردازد. اهداف حقوق در نظام حقوقی قرآن، در مقایسه با اهداف سایر نظام‌های حقوقی از امتیاز و ویژگی برخوردار است که دیگر نظام‌ها فاقد آن است چه آن‌که در نظام‌های حقوق بشری، تنها به یک بُعد از حقوق اهمیت داده و آن را تنظیم‌کننده‌ی روابط مادی می‌دانند، اما نظام حقوقی قرآن، در عین توجه به زندگی دنیوی و وضع قانون فراگیر و کامل آن در باره‌ی روابط اجتماعی، هیچ‌گاه از سعادت جاویدان اخروی که هدف نهایی خلقت است غافل نمانده است.

واژگان کلیدی: قرآن، حقوق، مبانی حق، اهداف، نظام حقوقی قرآن، نظام‌های سکولار.

مقدمه

در این‌که اکثر نظام‌ها و مکاتب حقوقی بر مبانی خاص خود استوار بوده و اهدافی مخصوص به خود را دنبال می‌کنند جای تردید نیست؛ اما در این میان این سؤال مطرح می‌شود که این اهداف بر کدام مبانی استوار است؟ آیا آنچه را نظام‌های حقوق عرفی به‌عنوان مبانی حقوق ترسیم نموده‌اند درست است یا آنچه در آموزه‌های حقوقی قرآن کریم به‌عنوان مبانی پذیرفته شده است به واقعیت نزدیک است؟ برای دست‌یافتن به مسأله موردنظر لازم می‌نماید بحث مبانی و اهداف نظام حقوقی قرآن مورد نقد و کنکاش علمی قرار گیرد تا ویژگی آن در مقایسه به نظام‌های رقیب روش شود.

۱. مفهوم‌شناسی

۱-۱ تعریف نظام حقوقی

اگر متن و محتوای قواعد انواع حقوق را در نظر بگیریم، می‌بینیم تنوع آن‌ها قابل ملاحظه است. در مقابل، اگر عناصر اساسی‌تر و پایدارتر را که به یاری آن‌ها می‌توان قواعد را کشف و تفسیر کرد و ارزش آن‌ها را مشخص نمود، مد نظر قرار دهیم، اختلاف بسی کمتر خواهد بود. از این‌رو، می‌توان با نادیده گرفتن اختلاف‌های فرعی، نظام‌های مختلف حقوقی را به چند خانواده تقسیم کرد. (داوید، رنه و کامی ژوفره اسپینوزی، ۱۳۸۱، ص ۲۹)؛ بنابراین هر خانواده‌ی حقوقی، از تعدادی نظام حقوقی که در پاره‌ای از عناصر اساسی ثابت با یک‌دیگر مشترک‌اند، تشکیل می‌شود. در عین حال، هر نظام حقوقی نیز زیر مجموعه‌هایی دارد که از آن‌ها به نهاد، سازمان و یا نظام حقوقی تعبیر می‌شود.

مجموعه‌ای از قواعد حقوقی با موضوع و هدف مشترک که بخشی خاصی از روابط اجتماعی را تنظیم و اداره می‌کند، یک نهاد حقوقی نامیده می‌شود؛ مانند نهاد حقوقی نکاح، طلاق، ارث و نفقه. از مجموعه‌ای از این نهاد‌های حقوقی، سازمان یا سیستم حقوقی پدید می‌آید که گاهی با مسامحه از آن‌ها به نظام

هم تعبیر می‌شود؛ مانند سازمان حقوق خانواده یا سیستم حقوقی خانواده یا نظام حقوق خانواده. براین اساس ارتباط منطقی و خاص میان تمام قواعد و سازمان‌های حقوقی را به هم مرتبط می‌سازد و از مجموع آن‌ها «نظام حقوقی» به دست می‌آید (کاتوزیان، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۳۶-۳۷؛ کورنو، ۱۹۹۴، ص ۱۷۲۵). بر اساس آنچه در مورد مفهوم و نظام حقوقی بیان شد می‌توان تفاوت آن را با مکتب حقوقی، در این دانست که «نظام حقوقی تجسم عینی و خارجی آرمان‌ها، اهداف و مبانی حقوق در یک جامعه در قالب قوانین و مقررات حقوقی است؛ در حالی که مکتب حقوقی، شالوده و زیربنای فکری و اعتقادی آن قوانین و مقررات است و از چرایی‌ها و زیرساخت‌هایی سخن می‌گوید که نظام حقوقی بر آن استوار می‌شود» (خسروشاهی، ۱۳۸۰، ص ۷۵؛ دانش پژوه، پشین، ص ۱۶۲).

۲) مبانی نظام حقوقی قرآن

آخرین نظام حقوقی دینی و الهی که بقیه‌ی نظام‌های حقوقی جهان را تحت‌الشعاع خود قرار داد نظام حقوقی قرآن (اسلام) است قرآن به‌عنوان آخرین پیام و حیانی که هدایت انسان را در همه جنبه‌های زندگی، اعم از فردی و اجتماعی، دنیوی و اخروی بر عهده دارد، قوانین و مقرراتی را برای تنظیم روابط اجتماعی وضع و پیروان خود را به رعایت آن‌ها الزام نمود. وجود چنین مقرراتی در آموزه‌های و حیانی قرآن کریم، آن‌چنان برجسته و روشن است که به هیچ عنوان نمی‌توان آن‌ها را نادیده گرفت؛ به گونه‌ای که حتی اسلام‌شناسان نامعتقد به اسلام، وجود نظام حقوقی در اسلام (قرآن) را امری انکارناپذیر دانسته‌اند. به تعبیر رنه داوید: «هیچ اسلام‌شناسی نمی‌تواند به خود اجازه دهد از حقوق اسلام (قرآن) بی‌خبر باشد. اسلام در جوهر خود، دین قانون است» (داویدرنه، ۱۳۸۱، ص ۴۴۴؛ خسروشاهی، ۱۳۹۱، ص ۱۴۰-۱۴۱)؛ و به قول برگش اشتراسر: «حقوق اسلامی، عصاره‌ی روح حقیقی مسلمانی، قطعی‌ترین مظهر فکر اسلامی و هسته‌ی اساسی اسلام است» (داوید، رنه، همان). قرآن کریم دارای شریعتی

گسترده و کامل است که بخش اعظم آن به حقوق اسلامی اختصاص دارد. به همین دلیل می‌توان گفت حقوق اسلام - دست کم در قلمرو احکام اولیه - عین دین و متن دین است، نه برآیند آن و ساخته عالمان و فقیهان.

۱-۲) مبنای اصلی: اراده حکیمانه الهی

برخلاف دیدگاه مکاتب و نظامی که حقوق را جزیره‌ای مستقل می‌پندارند و با ارائه پوزیتیویسم حقوقی محض، می‌خواهند حقوق را مجرد و پیراسته از هر چیز دیگر معرفی کنند، در نظام حقوقی قرآن حقوق، جزیره‌ای از مجمع‌الجزایر پیوسته و وابسته به یک‌دیگر است که در اقیانوسی از معارف، شناخت‌ها و اعتقاداتها قرار دارد. اقیانوسی که می‌توان تحت عنوان جهان‌بینی اسلامی (هستی‌شناسی و اعتقاد به مبدأ و معاد) و انسان‌شناسی اسلامی از آن یاد کرد.

با توجه به همین جهان‌بینی و انسان‌شناسی است که در بحث «رابطه حقوق و دین اسلام» (عباس‌نژاد و همکاران، ۱۳۸۵، ص ۵۸۱-۵۸۲؛ دانش‌پژوه، ۱۳۹۱، ص ۲۴۵-۲۴۹؛ قنواتی، ۱۳۸۹، ص ۵۴)، هم از منظر خداشناسی و توحید و هم از منظر انسان‌شناسی و حقوق، لزوم دینی بودن قواعد حقوقی ثابت شده و روشن گشته است که در نظام حقوقی قرآن «اراده حکیمانه الهی» مبنای قاعده حقوقی و معیار مشروعیت و الزام‌آوری آن است.

در نظام حقوقی قرآن، به اصیل‌ترین واقعیت، یعنی خداوند هستی‌آفرین و اراده‌تکوینی و تشریحی او در تدبیر جهان و انسان توجه کافی شده است، در این نظام حقوقی مبانی قواعد حقوقی و معیار مشروعیت الزام‌آوری آن «اراده حکیمانه» الهی است؛ براین اساس واضع اصلی قوانین خداوندی است که خالق و مالک حقیقی جهان و انسان است و انسان جز در قلمروی که اجازه داده، حق وضع ندارد: «وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ؛ هُمُ الظَّالِمُونَ؛ ... هُمُ الْفَاسِقُونَ؛ (سوره مائده، آیات ۴۴، ۴۵ و ۴۷).

انسان باید به‌طور مستقیم یا نامستقیم و از راه مبانی فرعی به کشف این اراده

اقدام کند؛ در حالی که دیگر مکاتب حقوقی، با اراده خداوند کاری ندارد و مبنای اصلی و معیار مشروعیت قوانین، یا واقعیت‌های عینی و آرمانی (طبیعت، فطرت، نظم و عدالت) است که انسان باید به کشف آن پردازد و یا اراده دولت است که در این صورت، انسان خود مستقیماً به وضع قانون می‌پردازد. در حالی که انسان، نه صلاحیت علمی لازم و کافی را برای کشف و استنتاج قوانین دارد و نه صلاحیت اخلاقی را برای وضع قوانین.

اما در نظام حقوقی قرآن، واضع قوانین کسی است که هم به همه واقعیت‌های هستی و رموز آفرینش انسان و سرانجام او آگاهی کامل دارد و هم در وضع این قوانین، خود هیچ سود و زیانی نمی‌برد و تنها از سر خیرخواهی، قوانین لازم و سودمند را برای انسان جعل می‌کند و هم افزون بر آرمان‌های نظم و عدالت، سعادت جاویدان انسان را که در قرب او به خداوند امکان‌پذیر است مورد توجه قرار می‌دهد. نقش انسان در درجه نخست این است که از راه نقل و عقل به کشف اراده حکیمانه الهی پرداخته و به قوانین او دست یابد و در صورت عدم امکان دستیابی، در چارچوب اجازه خداوندی و در قلمرو احکام حکومتی، بر اساس مبانی فرعی ثانوی - نه به طور مطلق، خودخواسته و پوزیتیویستی - به وضع قانون پردازد. (دانش‌پژوه، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۱۸۸-۲۰۰؛ عرفانی، ۱۳۸۵، ۲۴-۲۵).
حکیمانه بودن اراده تشریحی خداوند، مستلزم دو امر است:

یکی «واقع‌بینانه» بودن اوامر و احکام الهی و نظام حقوقی قرآن و دیگر «آرمان‌گرایی» آن، توضیح این‌که مکاتب حقوق طبیعی واقع‌گرا در بیشتر قرائت‌های خود، در سطح «واقع‌بینی» توقف می‌کنند و گاه در ورطه‌ی «واقع‌گرایی» فرو می‌افتند و به ارزش‌هایی که باید هدف حقوق قرار گیرد، توجه ندارند و حداکثر آن است که «عدالت» را به عنوان نخستین و والاترین ارزش، هدف نهایی حقوق بر می‌شمارند؛ در حالی که در نظام حقوقی قرآن، افزون بر «واقع‌گرایی» از بعد «آرمان‌گرایی»، ارزش‌های والای «الهی-انسانی» را پی می‌گیرد و تأمین می‌کند و از این نظر، تنها به تحقق عدالت بسنده نکرده، مجموع مصالح انسان

را مدّ نظر دارد و در نقطه اوج و قله این مصالح، به سعادت جاوید او - که در قرب به حضرت حق قابل تحقق است - می‌اندیشد و «عدالت» را با همه ارزش و والایی‌اش، هدف میانه‌ای می‌داند که نقش ابزاری کارآمد در راه دستیابی به هدف نهایی (تقرب به خداوند) ایفا می‌کند. (خسروشاهی، ۱۳۹۱، ص ۶۴-۶۵؛ قنواتی، ۱۳۸۹، ص ۵۴-۵۷؛ عرفانی، همان).

براین اساس می‌توان گفت:

مکتب حقوقی قرآن (اسلام) رئالیست‌ترین مکتب و نظام حقوقی است؛ زیرا نه تنها به اصلی‌ترین واقعیت هستی که همه هستی از اوست؛ یعنی ذات باری تعالی را فراموش نکرده بلکه نظام حقوقی‌اش بر اراده‌ی حکیمانه او استوار است؛ اراده کسی که هم بر تمام واقعیت هستی، حقیقت جهان، هدف آفرینش، گوهر انسان، اصالت فرد و هویت جمعی او و نیز سود و زیان، خیر و شر و مصلحت و مفسدت فردی و جمعی او علیم و خبیر، است و هم از سر حکمت منطبق با این واقعیت‌ها یا سازگار با آن‌ها، دستورالعمل‌هایی صادر می‌کند که فرد و جامعه، به آن سود و خیر و مصلحت رهنمون می‌گردد و از هرچه زیان و شر و مفسده است دور می‌سازد.

۲-۲) مبنای فرعی

روشن شد که در نظام حقوقی قرآن کریم مبنای اصیل و نخستین تمام قواعد حقوقی، اراده حکیمانه الهی است؛ اما ممکن است این مبنای نخستین، مبنای مستقیم همه قواعد حقوقی نباشد، بلکه در طول آن مبنای اصلی، مبنای فرعی و ثانوی دیگر - که خود آن‌ها بر اراده الهی مبتنی است - وجود داشته باشد که مبنای قواعد حقوقی و به‌طور کلی دستورات فقهی قرار می‌گیرد. همانند: اصل حفظ نظام و پرهیز از اختلال در نظام زندگی مردم و حاکمیت و دولت و تأمین مصلحت آن‌ها، اصل نفی عسر و حرج، اصل سادگی و روانی احکام دین، اصل آزادی افراد در چارچوب بندگی خداوند، اصل آزادی و روایی رفتار

(اصاله‌الاباحه)، اصل عدالت، اصل صحت، اصل ممنوعیت کمک به گناه، صل احترام به جان، مال و آبروی افراد، اصل توجه به شرایط و مقتضیات زمان و مکان، اصل عدل و قسط و برّ و احسان، اصل تولّی و تبرّی، اصل نفی ضرر، اصل نفی سیل کافران، اصل علوّ و برتری اسلام که به دلیل عدم گنجایش تمامی مبانی فوق در این مبحث به ذکر مهم‌ترین عناوین فوق که در متون دینی یا در سخنان صاحب‌نظران اسلامی آمده است بسنده نموده و به تبیین دو مورد آن می‌پردازیم:

۱-۱-۲) حکمت و عدالت

هر نظام حقوقی، منطقاً یک زیربنای فکری و شالوده‌ی نظری دارد و قرآن کریم هم که یک نظام حقوقی جامعی ارائه کرده است، پایه‌های آن را بر مبانی فکری و اعتقادی خاصی بنا نهاده که مجموع آن‌ها مکتب حقوقی قرآن (اسلام) را تشکیل می‌دهد. در این مکتب حقوقی نیز مانند دیگر مکاتب حقوقی، پرسش اصلی این است که: مبنای مشروعیت و ملاک اعتبار آن کدام است؟ حق قانون‌گذاری از آن کیست؟

در پاسخ به این پرسش، دیدگاه غالب و پذیرفته‌شده نزد بیشتر اندیشمندان اسلامی این است که اوامر و نواهی شرعی (که در بُعد اجتماعی از آن‌ها به قانون تعبیر می‌کنیم)، در عین حال که از مقام الوهیت صادر شده و به همین دلیل باید رعایت شود، اما اموری کاملاً اعتباری و انشائی نیست، چه آن‌که صادرکننده‌ی این احکام خداوند حکیم و علیم است، فرمان‌های خود را بر اساس واقعیت‌هایی که به انسان و کمال و سعادت او مربوط می‌شود، صادر کرده است. با توجه به این که احکام الهی تابع مصالح و مفاسد واقعی است و پیداست که رهنمود عادل و عالم مطلق، جز به عدالت فرمان ندهد «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ» (نحل، ۹۰) و «قُلْ أَمَرَ رَبِّي بِالْقِسْطِ...» (اعراف، ۲۹) و در این فرمان عادلانه، به همه واقعیات نیز توجه دارد پس دلیل واقعی صدور فرمان خداوند همان عادلانه بودن است نه نتیجه فرمان او. (مطهری، ۱۳۷۴، ج ۴، ص ۹۵۲).

بنابراین، هیچ حکم شرعی، فاقد ملاک واقعی نیست؛ حتی اگر عقل انسان به صورت جزئی نتواند آن ملاک واقعی را بشناسد. این دیدگاه به هیچ وجه بر محدود بودن اراده‌ی الهی و محکوم بودن آن در باره امور واقعی دلالت نمی‌کند، بلکه حاکی از حکمت و عدل الهی است و این که حکم او به گزاف نخواهد بود. دلیل این مدعا، افزون بر اقتضای صفات الهی، بطلان ترجیح بدون مرجح ترجیح مرجوح بر راجح نیز هست. (طالقانی، ۱۳۰۴، ۱۵). چون امر و نهی الهی، فعلی از افعال اوست و این فعل چون از موجود حکیم صادر می‌شود، باید بر ترک یا فعل دیگری غیر آن ترجیح داشته باشد و گرنه خلاف حکمت است به علاوه‌ی آنجا که خداوند، منشأ تشریح (قانون‌گذاری) و عالم تکوین (آفرینش انسان و دیگر موجودات) است، حکمت او اقتضا می‌کند عالم تشریح را بر عالم تکوین و واقعیت منطبق سازد و احکام خود را بر اساس واقعیت‌های عالم هستی تشریح کند. (خسروشاهی، ۱۳۹۱، ص ۴۸-۵۰؛ دانش‌پژوه، ۱۳۹۵، ص ۱۳۹-۱۴۲).

قرآن کریم اگر چه انسان را به اطاعت مطلق و بی‌چون و چرا در برابر قوانین الهی فرا می‌خواند:

«وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا لِمُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ» (احزاب، ۳۶)؛ ولی به دلیل منطقی این الزام نیز اشاره می‌کند که فرمان‌ها و قوانین خداوندی گزاف نیست، بلکه بر اساس عدل و احسان و دوری از زشتی‌ها، پلشتی‌ها، سرکشی‌ها و رساندن انسان به سر منزل مقصود و سعادت جاوید است: «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ» (نحل، ۹۰).

«روح اسلام پیروی بی‌چون‌چرا از خالق هستی و رسول گرامی‌اش است؛ زیرا بشر هر چه دارد از عنایت و لطف خالق‌اش هست از این جهت باید مطیع محض او باشیم؛ و دیگر این، هستی بخش عالم، به همه امور آگاه و مهربان است و در تشریح و وضع مقررات و قوانین و احکام تنها آنچه به مصلحت بشر باشد دستور می‌دهد. بر این اساس اطاعت و پیروی ما از او همانند اطاعت بیمار از

پزشک و فرزند از پدری مهربان و حکیم است و گرنه او نیازی به فرمان‌بری ما ندارد» (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۷، ۱۶، ۳۵۵).

بر این مبنا قوانین و احکام فقهی در نظام حقوقی اسلام تا زمانی که بر مقتضای عدالت باشد اعتبار و حجیت دارد، بر این اساس نمی‌توان حکم و قانون را وضع کرد که باعث گسترش ظلم و بی‌عدالتی در اجتماع گردد، عدم واکنش نسبت به اعمال نفوذ ناروا و تحصیل مال از طریق نامشروع که مخالف وجدان عمومی و فطرت جمعی و عدالت است، خود یک نوع ظلم محسوب می‌شود. (نبوی آزاده، ۱۳۸۹، ص ۵۸).
شهید مطهری در این خصوص می‌گوید:

«اصل عدالت از مقیاس‌های اسلام است که باید دید چه چیزی بر آن منطبق می‌شود. عدالت در سلسله‌ی علل احکام است (مبانی و منابع احکام)، نه در سلسله‌ی معلولات؛ نه این است که هر چه دین گفته عدل است، بلکه آنچه عدل است دین می‌گوید» (مطهری، همان، ص ۲۱۲-۲۱۴).

۲-۱-۲) ابتدای احکام بر مصلحت و مفسده

در نظام حقوقی قرآن، تشریح قوانین از سوی کسی است که همه چیز پیش او آشکار است و دانش او غیر محدود و به تمام رموز و ریزه‌کاری‌های جهان و به امور کلی و جزئی و گذشته و آینده‌ی عالم، آگاه است آنچه که در صلاح و فساد و سعادت و شقاوت، خوشبختی و بدبختی آدمی مؤثر بوده و هست، همه را به‌خوبی می‌داند: «لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ» (سبأ، ۳)؛ و به تمامی واقعیت‌ها و حقایق عالم هستی احاطه‌ی علمی کامل دارد، بر این اساس و به‌طور قطع قوانینی که از چنین مبدأ سرچشمه می‌گیرد مبتنی بر مصلحت و مفسده بوده و از قوانین موضوعه‌ی بشری سعادت بخش‌تر و جهان‌بینانه‌تر و از هر گونه خطا و اشتباه و اغراض سوء، به دور است هر چند فطرت، یکی از مبانی وضع احکام به وسیله خداوند متعال است ولی بسیاری از مصالح و مفسد دیگری که فراتر از دستیابی عقل و فطرت است نیز وجود دارد

که جلب یا رفع آن‌ها مبنای حکم الهی قرار گرفته است. بنابراین، اگر چه قانون واقعاً فطری، قانون اسلامی است، ولی همه قوانین اسلامی، لزوماً فطری نیست؛ چرا که ممکن است بر مبنای دیگری استوار باشد که از توان عقل و درک بشری خارج است. (خسروشاهی، همان، ص ۶۲-۶۴).

افزون بر دلایل عقلی، دلایل نقلی نیز این را ثابت می‌کند که احکام الهی تابع ملاکات واقعی و مصالح و مفاسد نفس‌الامری است. (مصباح یزدی، ۱۳۸۰، ۲۳۵ و ۲۵۰-۲۵۹)، خداوند متعال کسانی را که به پیروی از پدران‌شان، مرتکب فحشاء شده و با استناد نابجای آن به خداوند، در صدد توجیه کار ناپسند خویش برآمده‌اند سرزنش می‌کند و صریحاً می‌فرماید خداوند، هر گز به انجام فحشا فرمان نمی‌دهد: «وَإِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً قَالُوا وَجَدْنَا عَلَيْهَا آبَاءَنَا وَاللَّهُ أَمَرَنَا بِهَا قُلْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ اتَّقُوا اللَّهَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ» (اعراف، ۲۸) هم‌چنین در جای دیگر می‌فرماید: خداوند به عل و احسان و نیکی به خوشان فرمان می‌دهد و از ارتکاب فحشا و منکر و سرکشی نهی می‌کند: «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ» (نحل، ۹۰).

در روایات فراوانی نیز به این مطلب تصریح شده که آن‌چه خداوند واجب یا حلال کرده است، به دلیل مصلحت و منفعتی بوده که در آن وجود داشته است و آن‌چه حرام و ممنوع ساخته، به دلیل مفسده و ضرری بوده که در آن نهفته است. (کلینی، ۱۳۷۵، ۶، ۲۴۲). اگرچه ممکن است این مصالح و منافع یا مفاسد و ضررها، از قلمرو علم بشری خارج باشد؛ بنابراین قوانین الهی، «انشا» هایی است که در واقعیت‌های عینی طبیعت و فطرت انسان و آرمانی عدالت و سعادت انسان ریشه دارد دارد. (دانش‌پژوه، ۱۳۹۱، ۱۹۵-۲۰۰).

بنابراین از دیدگاه مکتب حقوقی قرآن (اسلام) قانون، اگرچه ظاهراً قضیه‌ای انشائی و اعتباری است در نهایت به واقعیت‌هایی باز می‌گردد که به انسان و سرنوشت فردی و اجتماعی او مربوط می‌شود و در حقیقت از آن واقعیت‌ها حکایت می‌کند. چه آن‌که اراده‌ی تشریحی خداوند، گزاف و بدون معیار نیست

و بر اراده‌ی تکوینی او انطباق کامل دارد و او هرگز بر خلاف واقعیت‌هایی که خود آفریده است حکمی صادر نخواهد کرد. از طرفی دیگر، افزون بر تری ذاتی و حاکمیت تکوینی خداوند بر انسان و جهان، به تمامی حقایق عالم هستی احاطه‌ی علمی کامل دارد و می‌تواند قانونی متناسب با آن‌ها وضع کند.

توضیح این‌که قانون‌گذاری، ماهیتاً نوعی اعمال حاکمیت است و اعمال حاکمیت تشریعی، متفرع بر حاکمیت تکوینی است؛ زیرا چنانچه قانون‌گذار و قانون‌پذیر هر دو در یک مرتبه‌ی وجودی قرار داشته باشند، مثلاً هر دو انسان باشند؛ هیچ توجیهی ندارد که یکی حاکم و دیگری محکوم باشد. اگر چنین حقی وجود دارد، باید برای همه وجود داشته باشد، نه فقط برای بعضی از انسان‌ها؛ بنابراین، اعمال حاکمیت تشریعی فقط حق کسی است که حاکمیت تکوینی نیز انسان داشته باشد و او کسی جز خداوند نیست که مالک هستی «لِلَّهِ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ» (آل عمران، ۱۹۲) و مَلِكِ انْصَانَ (مَلِكِ النَّاسِ) است. (ناس، ۲).

البته ممکن است خداوند حاکمیت تشریعی خویش را به صورت غیر مستقیم اعمال کند؛ بدین معنا که این حق را به انسان‌های برگزیده‌ای که اراده‌ی آن‌ها فانی در اراده‌ی اوست، واگذار کند که در این صورت، اطاعت از آن انسان‌ها نیز در واقع اطاعت از خداوند شمرده می‌شود.

بنابراین، از دیدگاه نظام حقوقی قرآن، انسان به لحاظ محدودیت در صلاحیت‌های علمی و اخلاقی، عدم درک مصلحت و مفسده واقعی و نیز احتمال خطا و اشتباه، مستقلاً حق تشریح و قانون‌گذاری ندارد، مگر این‌که این حق به او تفویض شده باشد. (مصباح یزدی، ۱۳۸۳، ۹۴-۹۷؛ دانش‌پژوه، ۱۳۹۱، ۲۴۵-۲۵۳؛ قنوتی و همکاران، ۱۳۸۵، ص ۵۴).

۳) اهداف حقوق در نظام حقوقی قرآن

در نظام حقوقی قرآن، هدف چیست؟ نظم یا عدالت، فرد یا جامعه یا آن‌که قرآن کریم دیدگاه سومی را در پاسخ به پرسش فوق دارد؟ برای دستیابی به پاسخ

به این پرسش پرداختن به جهان‌بینی و انسان‌شناسی قرآن کریم برای دریافت بهتر نظریه قرآن در این باره کمک می‌کند.

۱-۳) جهان‌بینی و انسان‌شناسی قرآن

با توجه به نوع انسان‌شناسی و تعریفی که از انسان و هدف از آفرینش او در مکاتب حقوقی ارائه می‌شود باید گفت نظام حقوقی قرآن با توجه به جهان‌بینی و انسان‌شناسی‌اش، نه تنها آزاد نبوده بلکه بر عکس نظامی است که بر انسان‌شناسی خاص پایدار است. (رضایی اصفهانی، ۱۳۹۲، ۲۱۷-۲۱۸)؛ به عبارت دیگر نظام حقوقی قرآن کریم، مادی‌گرایانه نیست تا به این جهان خاکی خلاصه شود، بلکه قبل و بعد این کره‌ی خاکی؛ عالم‌های گوناگونی وجود داشته و خواهد داشت؛ عالم‌های که گویای آن است که اولاً کره‌ی خاکی، به این جهان ظاهری و مادی و خلاصه نمی‌شود بلکه ابعاد باطنی و غیر مادی نیز دارد که فقط برای خالق هستی و در قلمرو علم انحصاری اوست «وَلِلَّهِ غَيْبُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ؛ إِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ غَيْبَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ؛ عَالِمُ الْغَيْبِ فَلَا يَظْهَرُ عَلَى غَيْبِهِ أَحَدًا» (هود، ۱۲۳، حجرات، ۱۸، جن، ۲۶) ثانیاً مجموعه جهان، تصادفی نبوده بلکه آفریننده‌ای حکیم و توانا دارد که همه جهان را به حق و و درستی و هدف‌مند و برای انسان آفریده است: «هُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ» (الحق) (انعام، ۷۳) بنابراین، نمی‌توان نظریه‌ای که انسان را یک شیئی مادی و حیوان تکامل‌یافته می‌داند و معتقد است که انسان به‌طور تصادفی، خودبه‌خود و بدون هیچ هدف و حکمتی پا به این کره‌ی خاکی گذاشته است را پذیرفت. چراکه بشر مخلوق ذات احدیت بوده که در متعادل‌ترین و بهترین شکل و شمائل استوار یافته است: «لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ» (تین، ۴) که علاوه بر جنبه مادی و حیوانیت اش از روح خدای بزرگ در او دمیده شده است و بدین جهت، فرشتگان بر او سجده می‌کنند. «فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ» (حجر ۲۹، ص، ۷۲).

این گونه تعریف از بشر و عالم هستی مخصوصاً این که همه واقعیت بشر

و کره‌ی خاکی به عالم ماده و جسم وی محصور نشده و در این تعریف تأکید بر جنبه عالم غیبی و باطنی (روح و آخرت) است لذا فقط خدای متعال حق تعیین قوانین و مقررات زندگی مخلوقات را دارد چرا که آن خالق یکتا آگاه به عالم شهود و غیب است. بنابراین، دستورات و قوانین قرآن کریم به هیچ یک از ناحیه‌های جسم و عالم ماده و یا روح و آخرت محدود و منحصر نیست بلکه هر دو بخش را تحت پوشش قرار می‌دهد. (دانش‌پژوه، ۱۳۹۵، ۱۴۳-۱۴۵؛ خسروشاهی، ۱۳۹۱، ۹۶-۱۰۰). هم‌چنان که اگرچه یک مجاهد در راه خداوند، فردیت و همه هستی خویش را از دست می‌دهد و آن را فدای جامعه می‌کند، ولی منفعت و مصلحت فردی و اخروی خود را در این فداکاری می‌بیند و جستجو می‌کند.

۲-۳) عدالت و نظم

طرفداران مکتب حقوق طبیعی و فطری که اجمالاً برای عدالت، حقیقتی برتر از زمان و مکان و افراد و جامعه‌ها قائل‌اند، عدالت را تنها هدف حقوق یا دست‌کم هدف اصلی حقوق، هنگام تعارض اهداف (عدالت و نظم) می‌بینند. در نگاه اینان قاعده‌ای حقوقی، مشروع و لازم‌الاتباع است که تأمین‌کننده هدف عدالت باشد. قانون ناعادلانه، یا اساساً قاعده حقوقی نیست. (راسخ، ۱۳۸۱، ۷۴، تبیت، ۱۳۸۴، ۳۴). یا احداً آن که اخلاقاً مشروع نخواهد بود. بر عکس در مکاتب حقوق پوزیتیویستی که برای عدالت حقیقتی قائل نیستند، تنها هدف یا هدف اصلی حقوق، ایجاد نظم اجتماعی و رفع تعارض‌ها و اصطکاک‌هاست. قانون مطلوب، قانونی است که بهتر بتواند این هدف را تأمین کند. پس قانونی که به دلیل عادلانه بودن، نتواند نظم اجتماعی را تأمین نماید، قاعده حقوقی لازم‌الاتباع به‌شمار نمی‌آید؛ و در صورت تعارض و تزامم نظم و عدالت، تقدم و ترجیح از آن نظم است. (کاتوزیان، ۱۳۸۵، ۱، ۲۰۴-۲۰۵؛ تبیت، ۱۳۸۴، ۴۱ و ۷۲). با توجه به آنچه پیرامون جهان‌بینی و انسان‌شناسی قرآن کریم بیان شد باید گفت در نظام حقوقی قرآن، هم عدالت و هم نظم، آن‌هم به صورت آمیخته «نظم

عادلانیه» یا «عدالت نظم آفرین» هدف حقوق خواهد بود. (دانش پژوه، ۱۳۹۱، ۱۸۴-۲۰۴).

منطقی است خداوند عادل و حکیمی که جهان تکوین را بر اساس اعتدال و نظم آفریده و این نظم و اعتدال را آیت وجود خویش قرار داده، دستورات تشریحی خود را نیز برای تحقق عدالت و نظم صادر فرموده باشد. قواعد حقوقی قرآن تا آنجا که وضع مستقیم آن به خداوند متعال و معصومین (ع) مربوط می شود (احکام الهیه)، در کلیت خویش حتماً چنین است؛ حتی اگر انسان، حکمت آن را درنیابد یا حتی آن را ظالمانه پندارد.

احکام حکومتی نیز باید چنین باشد. این «باید» از آیات فراوان قرآنی که به عدالت ورزی دستور می دهد و آن را زمینه و ابزار دستیابی به تقوا اعلام می کند: «اغْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى» (مائده، ۸) به خوبی قابل استنباط است؛ زیرا درست است که مصداق بارز و حتمی عدالت ورزی، اجرای احکام الهی - که احکامی عادلانه است - می باشد، ولی اختصاص به آن ندارد، بلکه شاید بتوان گفت این گونه آیات، بیش از آن که به اجرای احکام اولیه - که اجرای آن ها، خود به خود تحقق بخش عدالت است - نظارت داشته باشد، به لزوم وضع و اجرای «عادلانیه» قوانین از سوی دولت اسلامی نظر دارد تا در نتیجه، اجرای آن ها نیز، هم چون اجرای احکام اولیه، تحقق بخش عدالت باشد.

البته این تأکید به معنای تساوی ارزشی و اهمیت (نظم و عدالت) نیست و روشن است اگر حتی مطلوبیت عدالت و نظم از جهت کمی به یک اندازه باشد، ولی از نظر کیفی متفاوت است. چه آن که مطلوبیت نظم، مطلوبیت ابزاری است، ولی مطلوبیت عدالت، مطلوبیت ارزشی است. عدالت ذاتاً ارزشمند است، پس هدف حقوق است، اما نظم، صرفاً ابزاری کارآمد است که موفقیت می آفریند؛ چه در خدمت یک حکومت یا نظام حقوقی عادلانه قرار گیرد یا ظالمانه. نظم هم چون شمشیری برنده است که می تواند به کار لشکر حق یا سپاه باطل آید و بی نظمی هم چون شکسته شمشیری است که صاحبش را سودی نبخشد، اگر چه

بر حق باشد. (دانش پژوه، همان، ۱۲۲-۱۲۵؛ خسروشاهی، همان، ۹۶-۱۰۸). یادآوری این نکته لازم می‌نماید که در تفکر قرآنی، حقوق افزون بر اهداف ویژه خود، یعنی نظم و عدالت، قرب الهی را نیز به‌عنوان هدف نهایی و مشترک با دیگر نظام‌های اخلاقی، عبادی و... پی می‌گیرد. از این نگاه می‌توان گفت ارزش عدالت هم به دلیل آن است که انسان را در رسیدن به این هدف عالی کمک می‌کند؛ بنابراین اگر بتوان برای عدالت مصداقی پیدا کرد که به جای قرب الهی، دوری از خداوند را نتیجه دهد، طبعاً چنین عدالتی مطلوب نخواهد بود.

از آنچه گفته شد چنین به دست می‌آید:

برخلاف دیدگاه مکاتب حقوق پوزیتیویستی که نظم را ارزشی خودبنیاد و مطلوب ذاتی می‌داند، در نگاه حقوقی قرآن کریم، نظم ارزشی نسبی و مطلوبیت اضافی (غیری) دارد و ارزش و مطلوبیت ذاتی از آن عدالت است. عدالت همیشه ارزشمند و مطلوب است، ولی نظم در صورتی ارزشمند است که در خدمت عدالت باشد و در صورت تعارض نظم و عدالت تقدم از آن عدالت خواهد بود. در نظام حقوقی قرآن، هدف حقوق، نظم عادلانه و عدالت نظم‌آفرین است؛ در حالی در مکاتب حقوق طبیعی، در مقام تئوری بر عدالت محض و در مکاتب پوزیتیویستی، بر نظم محض تأکید می‌شود؛ عدالت در نگاه مکاتب حقوق بشری، هدف عالی و نهایی حقوق است که در قالب عدالت معاوضی و عدالت توزیعی، معیار تام و تمام ارزیابی قوانین و مشروعیت آنهاست؛ در حالی که در نظام حقوقی قرآن، عدالت هدف متوسط است که در معیت هدف برتر، یعنی قرب انسان و کمال او به ذات احدیت، معنا و مصداق واقعی خود را می‌یابد؛ و نیز علم و حکمت خداوندی مقتضی آن است که خداوند متعال در وضع و جعل احکام و قوانین خود، افزون بر عدالت که یکی از معیارهای حقانیت و مشروعیت قوانین حقوقی آن است، تأمین مصلحت و سعادت جاویدان انسان را- که در علم

اندک و خطاپذیر انسان نگنجد- نیز ملاحظه می‌کند.

«هرچند در مورد این بحث که عدالت، ذاتاً مطلوب و هدف حقوق بوده و نیز اساس سنجش و مشروعیت قوانین و مقررات حقوقی است اختلاف آراء در این زمینه وجود ندارد؛ بیشتر اختلاف نظر به معنا و مفهوم عدالت و چستی قواعد عادلانه بر می‌گردد؛ که از نگاه نظام حقوقی قرآن (اسلام) جمیع احکام الهی و رسول وی (ص) و جانشینان آن حضرت (ع) از جمله در پیرامون حقوق، متکی بر حقیقت و دنبال‌کننده عدالت‌اند؛ بنابراین در صورتی که حکم شرعی روشن و قواعد و مقررات عادلانه در دسترس باشد، برای رسیدن به قواعد مقررات عادلانه نیاز به بحث از معنای عدالت نیست بلکه حقوق‌دانان پیرو شریعت اسلام می‌کوشند تا از مسیر استخراج واقعیت وحی و رسیدن به قوانین و حیانی- الهی دست یابد؛ اما در مورد مقررات که از طرف حاکمیت اسلامی تشریح و تصویب می‌شود بحث از مفهوم عدالت به‌طور کامل نیاز است تا در معیت معرفت عدالت، بتوان مقررات عادلانه تشریح کرد که مورد رضای خالق باشد» (عیوضی، ۱۳۸۴، ۱۳۴-۱۴۱).

۳-۳ فرد و جامعه

ذیل مبحث فرد و جامعه این پرسش مطرح است که هدف حقوق کیست؛ فرد یا جامعه یا هر دو؟ پیروان مکتب حقوق طبیعی قائل به اصالت فرد هستند و معتقدند که هدف اصلی و نهایی حقوق، تأمین امنیت، آسایش، رفاه و منافع فرد است. (کاتوزیان، ۱۳۸۵، ۱، ۴۵۷؛ مطهری، ۱۳۸۲، ۲، ۳۲۵-۳۴۳؛ مصباح یزدی، ۱۳۹۰، ۳۷-۳۵؛ دفتر همکاری حوزه و دانشگاه، ۱۳۷۶، ۱، ۳۱۹-۳۲۰).

نظریه فردگرایی در حقوق، بر مبنای اصالت فرد فلسفی استوار است که برای جامعه، حداکثر وجودی اعتباری و قراردادی قائل است. توجیه اجتماعی و حقوقی آن این است که از راه اعمال اصل حاکمیت اراده و تحقق عدالت معاوضی برای افراد، عدالت که والاترین ارزش و هدف حقوق است، خودبه‌خود در جامعه

تحقق خواهد یافت. پس آن هنگام که ظاهراً از عدالت اجتماعی سخن می‌رود، هدف واقعی و باطنی، آحاد جامعه‌اند. (کاتوزیان، همان، ۴۴۱-۵۵۳؛ نجیده، ۱۹۸۵، ۲۵۵-۲۶۷. گیره، ۱۹۹۳، ۱۶۴-۱۸۰).

در مقابل نظریه فوق پیروان مکتب حقوق پوزیتیویستی قائل به نظریه اصالت جامعه‌اند و معتقدند که هدف اصلی و نهایی حقوق، تأمین مصالح جامعه است و مصالح افراد، اولاً از رهگذر تأمین مصالح جامعه تأمین می‌شود و ثانیاً در فرض تعارض و تراحم با منافع جامعه، منافع فرد فدای تأمین مصالح جامعه می‌گردد. (مصباح یزدی، ۱۳۹۰، ۴۱ و ۷۱).

در این نظریه همه حقوق و امتیازها برای جامعه ثابت است و اصولاً افراد، اصالتاً حقی ندارند، جز آنچه دولت و نظام حقوقی جامعه به آنان اعطا کند. اینان مالکیت خصوصی را نفی و به مالکیت عمومی و اشتراکی را اثبات می‌کنند و جز در مواردی بسیار محدود، برای فرد حق مالکیت قائل نیستند. عدالتی که بر این اساس به دست آید، عدالت توزیعی است نه عدالت معاوضی؛ چه آن‌که نتیجه حضور و دخالت مستقیم و اصیل دولت در تقسیم ثروت است نه نتیجه داد و ستدهای شکل گرفته برپایه اصل حاکمیت اراده از سوی آحاد مردم.

در این میان نظام حقوقی قرآن، به هیچ‌یک دو جانب افراط و تفریط (اصالت فرد-اصالت جامعه) نمی‌گراید و نظریه وسط و جامع، یعنی اصالت آمیخته‌ی فرد و جامعه را پیشنهاد می‌کند. (مصباح یزدی، ۱۳۸۳، ۱، ۲۶۸-۲۷۲. همو، ۱۳۹۰، ۴۳).

در آموزه‌های و حیانی قرآن کریم همان‌طور که عقل و وحی، علم و دین، دنیا و آخرت، مادیت و معنویت و تن و روح به هم آمیخته‌اند، فرد و جامعه نیز از نظر مصالح و منافع چنان با یک‌دیگر عجین گشته‌اند که تقریباً تأمین مصالح و منافع هر کدام، بدون تأمین مصالح و منافع دیگری ممکن نیست و بدین گونه، تعارض مصالح و منافع، جای خود را به آشتی و پیوند مصالح و منافع داده است. دلیل این توافق را نیز در هدف عالی و نهایی حقوق (کمال انسان و قرب او به ذات

احدیت) می‌توان یافت که حل‌کننده‌ی همه تعارض‌هاست.

هر چند کمالات انسانی همگی مربوط به بعد روحی و معنوی است اما به‌خاطر ارتباط روح و بدن و این‌که روح در دامن همین جسم به وجود آمده است، کمالات او نیز در همین زمینه حاصل خواهد شد، انبیاء الهی توجه خاصی به نیازهای جسمانی معطوف داشته و برای تأمین نیازهای فردی و اجتماعی در زندگی مادی نیز احکام و مقرراتی دقیق و گسترده وضع نموده‌اند، به گونه‌ای که می‌تواند به بهترین وجه، روابط اجتماعی افراد را تنظیم و عدالت را در جامعه تحقق بخشد. (خسروشاهی، ۱۳۹۱، ۱۰۶-۱۰۷)؛ و لذا بر لزوم همکاری مردم با یکدیگر و این‌که سرنوشت افراد و سعادت آنان از سعادت دیگران جدا نیست، تأکید فراوان کرده است تا آن‌جا که پیامبر اسلام فرمود: «مَنْ أَصْبَحَ وَ لَمْ يَهْتَمَّ بِهٖ اُمُورِ الْمُسْلِمِينَ فَلَيْسَ بِهٖ مُسْلِمًا» (حرّ عاملی، ۱۴۰۹، ۱۲، ۱۹ و ۴۵). آن‌کس که صبح کند و در صدد اصلاح جامعه و امور مسلمانان نباشد مسلمان نیست». همچنین، روایات بسیار دیگری درباره‌ی وابستگی سعادت دنیوی با زندگی اخروی و این‌که سعادت ابدی در جهان دیگر بدون نظم صحیح در زندگی دنیا حاصل نخواهد شد نقل گردیده است.

از اینجاست که نظام حقوقی قرآن (اسلام) در عین حال که کمال توجه را به زندگی دنیا دارد و قانون وسیع و کامل این شریعت بهترین گواه آن است هیچ‌گاه از سعادت اخروی که هدف اصلی خلقت است غافل نشده است؛ زیرا اصولاً زندگی دنیا جز فرصتی برای خودسازی و کسب آمادگی برای قرب الی الله و وصول به رحمت بی‌پایان او نیست. چنان‌که تعبیر از دنیا به‌عنوان قطره (گذرگاه) و جسر (پل) و مزرعه‌ی آخرت و مانند آن‌ها بیانگر این دیدگاه است. از این رو، در نظام حقوقی قرآن، کمال تأثیر در جهات معنوی و روحی افراد جامعه دانسته شده و لذا به همین احکام و دستورات اجتماعی که به خاطر تأمین نیازهای دنیوی صادر گردیده، رنگ عبادی داده و آن را مقدمه‌ی حصول کمالات معنوی معرفی کرده است. برای مثال، در احکام اسلام، فقط نماز و روزه

در جهت حصول کمالات معنوی تشریح نشده بلکه خمس و زکات نیز که در واقع مالیاتی است که برای اداره‌ی محرومین و تأمین نیازهای عمومی در نظر گرفته شده است، در زمره‌ی عبادات اسلامی محسوب می‌شود. از این جهت، پرداخت خمس و زکات نیز بدون قصد قربت که همان خشنودی خداوند متعال است، مجزی نخواهد بود. حتی اقامه‌ی نماز به صورت دسته جمعی و به فکر گرسنگان بودن در حین روزه، به آن‌ها بعد اجتماعی می‌دهد. (خسروشاهی، همان، دانش‌پژوه، ۱۳۹۱، ۱۹۷-۲۰۴)

بر این اساس، باید گفت:

نظام حقوقی قرآن در نقطه‌ی مقابل نظام‌های حقوق فردگرا و جامعه‌گرا قرار دارد. چه آن‌که حقوق‌دانان فردگرا اصل را بر تأمین منافع فرد قرار داده‌اند و معتقدند سرنوشت فرد از سرنوشت جامعه جداست و لذا دلیلی ندارد که فرد سعادت خود را فدای سعادت دیگران کند. اینان اقتضای عدالت را آن می‌دانند که حقوق در درجه‌ی اول منافع و نیازهای فردی را تأمین نموده و به مقدار ضرورت که بدون آن همکاری و تعاون افراد جامعه ممکن نخواهد بود، حقوق و اختیارات فرد را محدود سازد؛ حقوق‌دانان جامعه‌گرا نیز معتقدند سرنوشت فرد یکسره با سرنوشت جامعه پیوند دارد و اصولاً فرد از هر جهت وابسته به جامعه است چنانکه گویی قالب بی‌جانی است که حیات و مظاهر آن را جامعه می‌سازد.

بنابراین، حقوق باید در درجه‌ی اول در صدد تأمین نیازهای جامعه باشد و تنها در مواردی که حقوق و اختیارات فرد لطمه‌ای به منافع اجتماعی وارد نمی‌سازد این حقوق را محترم بشمارد؛ اما در نظام حقوقی قرآن، سرنوشت فرد و بخصوص سعادت اخروی او نه آنچنان به سعادت اجتماع وابسته است که فرد از خود استقلال‌ی نداشته باشد و سرنوشت او از هر جهت وابسته به جامعه باشد و نه این که سعادت و منافع افراد جامعه از یکدیگر بیگانه است تا صرفاً حقوق، در صدد تأمین منافع افراد باشد از این رو، اسلام در این جهت نیز حد وسط را

مراعات نموده و طرفدار این نظریه است که فرد و جامعه هر یک باید بخشی از حقوق و اختیارات خود را به نفع دیگری واگذار نماید، اما در مواردی که منافع فرد با اصل نظام و سعادت توده‌ی مردم معارض باشد، به خاطر اهمیت منافع اجتماعی باید جانب توده‌ی مردم که همیشه اکثریت را تشکیل می‌دهند، مراعات گردد و در حد ضرورت منافع فردی محدود می‌گردد تا هنگامی که ضرورت اجتماعی مرتفع گردد.

مراعات تسهیل و تسامح در حقوق اسلام نیز مشروط به همین شرط است. البته هر یک از این اصول، ضوابط و شرایط خاص فقهی دارد که در این جا مورد بحث نیست. برای مثال، در مواردی که سعادت و استقلال جامعه در معرض خطر قرار می‌گیرد ناچار باید عده‌ای از منافع خود به نفع جامعه صرف نظر نمایند. این حکم در واقع اعمال ولایتی است که مالک حقیقی در سرنوشت افراد نموده و جبران آن را در جهان ابدی ضمانت کرده است (مصباح یزدی، ۱۳۹۰، ۴۳. همو، ۱۳۸۳، ۱، ۲۶۸-۲۷۴).

در یک کلام، تفاوت اصالت فرد و جامعه در نگاه حقوقی قرآن را با دیگر نگاه‌ها، در نظام جبران می‌توان جستجو کرد که در دیگر مکاتب حقوقی، فردی که منفعت و مصلحت او قربانی شده است، ممکن است چیزی نصیب نشود، ولی در نظام حقوقی قرآن، اصل اولیه بر جبران این خسارت است، اگرچه در آخرت. برای مثال، انفاق‌کننده و ایثارگر اگرچه مال خود را از دست می‌دهد، ولی ثروت باقی را به دست می‌آورد «مَا عِنْدَكُمْ يَنْفَدُ وَمَا عِنْدَ اللَّهِ بَاقٍ» (نحل، ۹۶)؛ یا سرباز مجاهد، اگرچه سر می‌بازد و جان می‌دهد، اما حیات جاوید را نصیب خویش می‌سازد و بدین‌گونه، فرد و اقلیت با میل و رغبت منافع دنیوی خویش را فدای جامعه و اکثریت می‌کند: «وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يَرْزُقُونَ» (آل عمران، ۱۶۹).

در مقام جمع‌بندی از مباحث مطرح شده ذیل اهداف حقوق در نظام حقوقی قرآن باید گفت: اهداف حقوق در مکتب حقوقی قرآن، در مقایسه با اهداف سایر

نظام‌های حقوقی از امتیاز و ویژگی بر خوردار است که دیگر نظام‌ها فاقد آن است چرا که در نظام‌های حقوق بشری، تنها به یک بُعد از حقوق اهمیت داده و آن را تنظیم کننده‌ی روابط مادی می‌دانند، در حالی که نظام حقوقی قرآن، دو بعدی است. در عین حال که به زندگی دنیوی توجه کرده است و قانون فراگیر و کامل آن در باره‌ی روابط اجتماعی بهترین دلیل بر این مطلب است، هیچ‌گاه از سعادت جاویدان اخروی که هدف نهایی خلقت است غافل نمانده است.

بنابراین، هدف اساسی نظام حقوقی قرآن تأمین نیازهای فردی و اجتماعی در زندگی عادی و نیز تأمین سعادت اخروی است که از اهمیت بیشتری برخوردار است؛ و یکی از مهم‌ترین اهداف آن تحقق عدالت است که در آموزه‌های قرآنی بدان تأکید و به‌عنوان هدف بعثت انبیاء از آن یاد شده است. از طرفی دیگر حقوق در نگاه آموزه‌های وحیانی هم با علوم اجتماعی اسلام هدف مشترک دارد که همان تقرب و کسب رضای الهی است و هم دارای هدف خاصی است که آن را از سایر علوم اجتماعی ممتاز می‌نماید و آن عبارت از رفاه اجتماعی و استقرار عدالت است.

نتیجه‌گیری

در نظام حقوقی قرآن، به اصیل‌ترین واقعیت، یعنی خداوند هستی‌آفرین و اراده‌تکوینی و تشریعی او در تدبیر جهان و انسان توجه کافی شده است. در این نظام حقوقی مبانی قواعد حقوقی و معیار مشروعیت الزام‌آوری آن «اراده حکیمانه» الهی است؛ براین اساس واضح اصلی قوانین خداوندی است که خالق و مالک حقیقی جهان و انسان است و انسان جز در قلمروی که اجازه داده، حق وضع ندارد. درحالی که در مکاتب حقوقی عرفی، با اراده خداوند کاری ندارد و مبنای اصلی و معیار مشروعیت قوانین، یا واقعیت‌های عینی و آرمانی (طبیعت، فطرت، نظم و عدالت) است که انسان باید به کشف آن پردازد و یا اراده دولت است که در این صورت، انسان خود مستقیماً به وضع قانون می‌پردازد. درحالی

که انسان، نه صلاحیت علمی لازم و کافی را برای کشف و استنتاج قوانین دارد و نه صلاحیت اخلاقی را برای وضع قوانین؛ اهداف حقوق در مکتب حقوقی قرآن، در مقایسه با اهداف سایر نظام‌های حقوقی از امتیاز و ویژگی برخوردار است که دیگر نظام‌ها فاقد آن است چرا که در نظام‌های حقوق بشری، تنها به یک بُعد از حقوق اهمیت داده و آن را تنظیم کننده‌ی روابط مادی می‌دانند، در حالی که نظام حقوقی قرآن، دو بعدی است. در عین حال که به زندگی دنیوی توجه کرده است و قانون فراگیر و کامل آن در باره‌ی روابط اجتماعی بهترین دلیل بر این مطلب است، هیچ‌گاه از سعادت جاویدان اخروی که هدف نهایی خلقت است غافل نمانده است. بنابراین، هدف اساسی نظام حقوقی قرآن تأمین نیازهای فردی و اجتماعی در زندگی عادی و نیز تأمین سعادت اخروی است که از اهمیت بیشتری برخوردار است؛ و یکی از مهم‌ترین اهداف آن تحقق عدالت است که در آموزه‌های قرآنی بدان تأکید و به‌عنوان هدف بعثت انبیاء از آن یاد شده است.


منابع

قرآن کریم.

۱. تیب، مارک، فلسفه حقوق، ترجمه حسن رضایی خاوری، مشهد: نشر دانشگاه علوم رضوی، ۱۳۸۴.
۲. جزایری، سید حمید، اعجاز حقوقی قرآن، دوفصلنامه قرآن و علم، سال ششم، شماره ۱۰، بهار و تابستان ۱۳۹۱.
۳. جوادی آملی، عبدالله، حق و تکلیف در اسلام؛ قم: مؤسسه انتشارات اسراء، چاپ اول، ۱۳۸۴.
۴. _____، فلسفه حقوق بشر، قم: مؤسسه بین‌المللی اسراء، چاپ ششم: ۱۳۸۹.
۵. حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعه، قم: مؤسسه آل‌البیت علیهم السلام، چاپ اول: ۱۴۰۹.
۶. خسروشاهی، قدرت‌الله، مراحل سه‌گانه پیش‌گیری از جرم در آموزه‌های قرآنی، مشهد: نشر استان قدس رضوی، قم: نشر پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، چاپ اول، ۱۳۹۳.
۷. _____، نظریه‌های و نظام‌های حقوقی، تهران: جنگل؛ قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، چاپ اول ۱۳۹۱.
۸. دانش‌پژوه، مصطفی، شناسه حقوق، (حقوق شناسی عمومی ۱)، تهران: جنگل، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، چاپ اول ۱۳۹۱.
۹. _____، فلسفه حقوق (سلسله دروس مبانی اندیشه اسلامی ۵) قم: انتشارات مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی (ره) چاپ اول، ۱۳۹۵.
۱۰. داوید، رنه و کامی ژوفره اسپینوزی، درآمدی بر حقوق تطبیقی و دو نظام بزرگ حقوقی معاصر، ترجمه و تلخیص حسین صفایی، تهران: نشر میزان، ۱۳۸۱.
۱۱. دفتر همکاری حوزه و دانشگاه، درآمدی بر حقوق اسلامی، تهران: سمت، چاپ دوم، ۱۳۷۶.
۱۲. راسخ، محمد، حق و مصلحت، تهران: نشر طرح نو، چاپ اول، ۱۳۸۱.

۱۳. رضایی اصفهانی، محمدعلی، تفسیر قرآن مهر، قم: نشر پژوهش‌های تفسیر و علوم قرآنی، ۱۳۸۷.
۱۴. _____، علوم قرآن ۲، اعجاز قرآن در علوم طبیعی و انسانی، قم: مرکز بین‌المللی ترجمه و نشر المصطفی (ص) چاپ اول، ۱۳۹۲.
۱۵. طالقانی، علی، مناظرات الاحکام، تهران: چاپ سنگی، دارالخلافة، ۱۳۰۴.
۱۶. طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، مصحح: یزدی طباطبایی، فضل‌الله، رسولی، هاشم، تهران: ناصر خسرو، چاپ سوم، ۱۳۷۲.
۱۷. عباس نژاد، محسن و همکاران، قرآن و حقوق (راهنمای پژوهش در قرآن و علوم روز) مشهد: نشر بنیاد پژوهش‌های قرآنی حوزه و دانشگاه، چاپ اول، ۱۳۸۵.
۱۸. عرفانی، محمود، حقوق تطبیقی نظام‌های معاصر، تهران: انتشارات جنگل، چاپ دوم، ۱۳۸۵.
۱۹. علامه طباطبایی، سید محمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، قم: نشر اسماعیلیان، چاپ دوم، ۱۳۷۱.
۲۰. عیوضی، محمد رحیم، گفتمان عدالت سیاسی، مجله کتاب نقد، شماره ۳۷، زمستان ۱۳۸۴.
۲۱. قربان‌نیا، ناصر، عدالت حقوقی، تهران: نشر آثار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۱.
۲۲. قنواتی، جلیل و همکاران، نظام حقوقی اسلام، قم: مرکز بین‌المللی ترجمه و نشر المصطفی (ص)، چاپ دوم، ۱۳۸۹.
۲۳. کاتوزیان، ناصر، فلسفه حقوق، تهران: شرکت سهامی انتشار، چاپ چهارم، ۱۳۸۵.
۲۴. کلینی، محمدبن یعقوب، أصول الکافی، مترجم: کمرهای، محمد باقر، قم: نشر اسوه، چاپ سوم، ۱۳۷۵.
۲۵. گیره، حسن، المدخل الی القانون، اسکندریه، منشأة المعارف، الطبعة السادسة، ۱۹۹۳.
۲۶. مصباح یزدی، محمد تقی، جامعه و تاریخ از دیدگاه قرآن، قم: انتشارات مؤسسه

- آموزشی پژوهشی امام خمینی (ره) ۱۳۹۰.
۲۷. _____، حقوق و سیاست در قرآن، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، چاپ سوم: ۱۳۸۳.
۲۸. _____، نظریه حقوقی اسلام، ج ۱ و ۲، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، چاپ دوم، ۱۳۸۰.
۲۹. مطهری، مرتضی، نظام حقوق زن در اسلام، قم، انتشارات صدرا، ۱۳۷۴.
- ۳۰.
۳۱. مکارم شیرازی، ناصر و همکاران، تفسیر نمونه، تهران: نشر دارالکتب الاسلامیه، چاپ دهم، ۱۳۷۱.
۳۲. _____، پیام قرآن (روش تازه‌ای در تفسیر موضوعی قرآن)، قم: نشر مدرسه الامام علی بن ابی طالب (ع)، ۱۳۷۵.
۳۳. نبوی آزاده، آیت الله، سوء استفاده از حق در حقوق قرار دادی، تهران، جنگل جاودان، ۱۳۸۹.
۳۴. نجومیان، حسین، ارزیابی حقوق اسلام، تهران: شرکت سهامی انتشار، ۱۳۴۴.
۳۵. نجیده، علی حسین، المدخل لدراسة القانون، القاهرة: نشر دارالفکر العربی، ۱۹۸۵.



بررسی علل طلاق در جامعه و تبیین نقش طلاق در بزهکاری زنان

محمد پناهی^۱

۱. دکترای حقوق جزا و جرم شناسی، عضو هیئت علمی دانشگاه بین المللی المصطفی (ص) - افغانستان.

چکیده

طلاق در زمره غم‌انگیزترین پدیده‌های اجتماعی است که بر جامعه آثار شومی برجای می‌گذارد، طلاق و فروپاشی کانون خانواده معضل اجتماعی است که پیامدهای آن از مشکلات بزرگ جوامع کنونی به‌شمار می‌رود ولی در شرایط حاضر به‌صورت متداول‌ترین راه حل یک ازدواج ناموفق درآمده است. امروزه در ایران شاهد افزایش برخی از معضلات اجتماعی هستیم و طلاق از جمله معضلاتی است که افزایش آن طبق آمارهای نگران‌کننده رسمی و غیررسمی و اظهاراتی که توسط مسئولین دادگاه خانواده ارائه شده شکل چشمگیر و خطرناکی به خود گرفته است. طلاق یک آسیب اجتماعی تلقی می‌شود که ریشه در تغییر و تحولات گوناگون اجتماعی، فرهنگی، زیستی دارد و می‌تواند زمینه‌ای باشد برای فرار و فساد اخلاقی و باتوجه به پیش‌داوری منفی جامعه نسبت به زنان مطلقه می‌توان مشکلات اجتماعی و اقتصادی را نیز به آن افزود که می‌توان با انتخاب صحیح همسر و به‌کار بردن آموزه‌های اسلامی در زندگی از این پیامدهای شوم جلوگیری کرد.

کلیدواژه‌ها: طلاق، فرار از خانه، مشکلات اقتصادی، اعتیاد، فساد اخلاقی.

مقدمه

در متون مختلف دین مبین اسلام تأکید شده که زن و مرد برای یکدیگر آفریده شده‌اند؛ پیوند آن‌ها که همان ازدواج است دارای فواید مختلف جسمی، روانی، تکاملی، اجتماعی و دینی است تا بدان حد که در احادیث با نصف دین برابر شمرده شده است. خانواده امکانی را فراهم می‌سازد که فرد هم از نظر جسمی و زیستی و هم از لحاظ عاطفی-روانی و شخصیتی تأمین شود؛ اما با وجود این کارکردهای خانواده، متأسفانه این نهاد در حال فروپاشی است. در این تحقیق در سه گفتار، طلاق به‌عنوان یکی از مهم‌ترین معضلات و مشکلات جامعه، مورد بررسی قرار گرفته است. این پژوهش به علل فردی، خانوادگی و اجتماعی طلاق؛ مانند مشکلات اقتصادی، عدم تناسب سنی، اعتیاد و سوء ظن و بدبینی، پرخاشگری، هوسرانی... و به پیامدهای و آثار سوء طلاق در زنان؛ مانند فساد اخلاقی، فرار از خانه، ارتکاب جرم و... پرداخته است.

۱. تعریف طلاق

ابتدا به تعریف طلاق در لغت و اصطلاح می‌پردازیم.

طلاق در لغت جدا شدن زن از مرد، رها شدن از قید نکاح و رهایی از زناشویی (عمید، ۱۳۶۰: ۷۷) و به‌معنای رهایی از قیدوبند است (دهخدا، ۱۳۷۷، ج ۲۳: ۱۸۲).

در اصطلاح فقهی به‌معنای ازاله دادن به عقد ازدواج می‌باشد (حسینی، ۱۳۸۲: ۳۱۳). هو ازاله القید النکاح به غیر عوض بصیغه طالق (عاملی، ۱۴۱۳: ۱۳۱). بدون تردید در هیچ آیینی به‌اندازه اسلام بر استحکام نظام خانواده تأکید و پافشاری نشده است. اسلام برای لحظه‌لحظه زندگی زناشویی دستورالعمل‌هایی ارائه نموده است تا با عمل کردن به آن‌ها خطرات و تهدیدها برطرف شود. محبوب‌ترین بناها در اسلام پیمان مقدس ازدواج است و منفورترین چیز نزد پروردگار، خانه‌ای است که با طلاق و جدایی از هم فروپاشد.

رسول اکرم صلی الله علیه وآله فرمود: «ما بنی فی الاسلام بناء احب الی الله عزوجل واعز من التزویج» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۱۰۰: ۲۲۲) در اسلام بنایی ساخته نشد که نزد خدای عزوجل محبوب تر و ارجمندتر از ازدواج باشد؛ و نیز آن حضرت فرمود: «ما منشیء ابغض الی الله عزوجل من بیت یخرب فی الاسلام بالفرقة» (بروجردی، ۱۳۸۶، ج ۲۵: ۷۸). هیچ چیز نزد خدای عزوجل مبعوض تر از خانه‌ای که در اسلام با جدایی ویران شود نیست.

پس از ازدواج و شروع زندگی، ممکن است عواملی به وجود آید و این بنای محبوب پروردگار را به منفورترین امور تبدیل کند. شناخت این عوامل و جلوگیری از به وجود آمدن آنها می‌تواند نویدبخش خانواده‌ای سالم و ارزشمند باشد.

۲. علل طلاق

در شکل‌گیری طلاق، عوامل مختلفی نقش دارند که به صورت فردی و خانوادگی و اجتماعی قابل تفکیک‌اند.

۲-۱. علل فردی

۲-۱-۱. بیکاری و عدم مسئولیت مرد

کار کردن هم وسیله‌ای برای تأمین نیازهای زندگی و هم یکی از عوامل در ایجاد اعتماد به نفس و سربلندی افراد به‌شمار می‌رود. یکی از علل و عوامل مؤثر اقتصادی در وقوع طلاق بین زوجین مسأله بیکاری مردان است که سبب بسیاری از دعوا و کشمکش‌های خانوادگی و جدائی مابین آنها گشته است و بیکاری عامل بسیاری از فسادها، انحرافات و سایر نابهنجاری‌های اجتماعی می‌باشد (پورصادق کردی، ۱۳۸۸: ۱۲۸).

۲-۱-۲. عدم تناسب سنی

فاصله سنی زیاد بین زن و مرد سبب دوری افکار روحیه و اذهان و خاسته‌های آنها نسبت به یکدیگر می‌شود (همان: ۵۲). بحث سن از این رو حائز اهمیت

است که بسیاری از جهات زیستی و جسمانی خانواده تحت تأثیر سن زوجین و احتمالاً فاصله سنی آنان قرار می‌گیرد؛ لیک تأثیر سن تنها در این محدوده باقی نمی‌ماند هر مقطع سنی با خود باری فکری و فرهنگی دارد (ساروخانی، ۱۳۷۶: ۷۱).

۲-۱-۳. مشکلات اقتصادی

زوجینی که تحت فشار روانی اقتصادی هستند با انواع مسائل در حال مبارزه‌اند و در طول زمان وجود فشارهای مالی ارتباط زن و شوهر را تحت تأثیر قرار می‌دهد. این فشارها می‌تواند باعث گوشه‌گیری، فشار عاطفی و افسردگی در افراد شود هم‌چنین فقر باعث کاهش عزت‌نفس مرد می‌شود و در نتیجه سبب بروز استبداد یا واکنش‌های مایوس‌کننده نسبت به دیگران از جمله همسر می‌شود و این مسائل باعث تشدید تنش‌های زناشویی می‌شود (هنریان و یونسی، ۱۳۹۰: ۱۲).

۲-۱-۴. انتظارات نامعقول

زن و شوهر باید از همدیگر توقعات مشخص و در حد توان داشته باشند؛ چون بلندپروازی‌های نامعقول در هر زمینه که باشد باعث اختلاف شدید شده و منجر به جدائی می‌گردد. پس باید دقت کرد که اگر می‌خواهیم در زندگی‌ها طلاق نباشد علل طلاق را باید برطرف کرد تا جامعه و خانواده‌ها گرفتار نتایج زیان‌بار طلاق نشود و مسئولین با برنامه‌ریزی اساسی به این مسأله توجه داشته باشند (اشرفی، ۱۳۸۴: ۲۵).

۲-۱-۵. بی‌توجهی به خواسته‌های یکدیگر

زن و شوهر، دارای خواسته‌ها و نیازهایی هستند که خداوند رفع بعضی از آن‌ها را در طرف مقابل قرار داده و بی‌توجهی هرکدام از زوجین نسبت به این نیازها می‌تواند زمینه را برای اختلافات بزرگ فراهم سازد.

در حدیثی از امام صادق علیه‌السلام می‌خوانیم: «لا ینبغی للمرء ان تعطل نفس‌ها» (ابن بابویه، ۱۴۱۳، ج ۱: ۱۲۳)؛ سزاوار نیست که زن خود را [برای

شوهر [بی‌زیور و بی‌پیرایه کند.

از طرف دیگر به مرد دستور داده شده تا نیازهای عاطفی همسر خود را با نشستن نزد او برآورده نماید. پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله فرمود: «جلوس المرء عند عیاله احب الی الله تعالی من اعتکاف فی مسجدی هذا» (ورام بن فراس، ۱۴۱۰، ج ۲: ۱۲۲). نشستن مرد نزد زن و فرزندش، نزد خدای متعال از اعتکاف در مسجد من محبوب‌تر است. همچنین در دستورات اسلامی به مردها نیز سفارش شده که خود را برای زنان خود آراسته کنند.

حسن بن جهم می‌گوید: «رایت ابا الحسن علیه السلام اختضب، فقلت: جعلت فداک اختضبت؟ فقال: نعم، ان التهیئة مما یزید فی عفة النساء ولقد ترک النساء العفة بترک ازواجهن التهیئة، ثم قال: ایسرک ان تراها علی ما تراک علیه اذا کنت علی غیر تهیئة؟ قلت: لا. قال: فهی ذاک» (کلینی، ۱۴۲۲، ج ۱۱: ۳۱۰) ابوالحسن علیه السلام را دیدم که خضاب کرده است، عرض کردم: فدایت شوم، خضاب کرده‌ای؟ فرمود: آری، آراستگی مردان بر عفت زنان می‌افزاید، زنان ترک عفت کرده‌اند، چون شوهران‌شان آراستگی را ترک نموده‌اند سپس فرمود: اگر آراسته نباشی آیا خوش داری که همسرت را نیز مانند خود ببینی؟ عرض کردم نه. فرمود: او نیز چنین است.

۲-۱-۶. بد اخلاقی نسبت به یکدیگر

در حدیثی بسیار ارزشمند از امیر مؤمنان علی علیه السلام چنین می‌خوانیم: «من ساء خلقه مله اهل» (شامی، ۱۴۲۰: ۳۷۴) آن‌که بد اخلاق باشد، خانواده‌اش از او دل‌تنگ و بیزار می‌شوند.

بسیار طبیعی است که بسیاری از بیزاری‌ها و دل‌تنگی‌ها در نهایت به طلاق و جدایی منجر خواهد شد، مگر اینکه به بهترین وجه جبران گردد. بد اخلاقی در خانه علاوه بر آثار سوئی که بر زندگی مشترک می‌گذارد، مجازات الهی را نیز به دنبال خواهد داشت. رسول گرامی اسلام صلی الله علیه و آله بعد از دفن یکی

از اصحاب خود به نام سعد بن معاذ فرمود: فشاری (از طرف قبر) بر او وارد آمد. علت را جویا شدند، آن حضرت فرمود: چون با خانواده اش کمی کج خلق بود (کلینی، پیشین، ج ۳: ۲۳۶).

۲-۱-۷. پرخاشگری

پرخاشگری انسان که ناشی از یک واکنش کلی در برابر ناکامی های زندگی است گاهی در درون وی سرکوب می شود که از نظر سلامت روان بسیار نامطلوب و خطرناک است و گاهی به صورت انتقادهای شدید بازد و خورد و فحاشی بروز می کند. متأسفانه چون بر اثر عدم شناخت طرفین در ابتدای زندگی، احساس منفی پرخاشگری درک نمی شود، پس از گذشت مدتی کشمکش، طرف مورد پرخاش برای رهایی از نزاع های پی در پی تن به جدایی می دهد. اگر طرفین یکدیگر را درک کنند، مسأله به مرور برطرف خواهد شد، به طور مثال مرد بر اثر عدم توانمندی در محیط کار، از طرف کارفرما سرزنش می شود و با احساس شدید ناکامی وارد محیط منزل می گردد؛ در نتیجه بهانه جویی می کند و بگومگوهای طرفین آغاز می شود. اگر همسر با اندکی حوصله و تحمل بتواند ریشه پرخاشگری شوهر را دریابد، سریعاً چاره اندیشی نموده، با مهربانی و عذوفت قضیه را حل می کند؛ اما اغلب مسائل این گونه حل نمی شود بلکه خود خانم که طی روز از فعالیت درون منزل و گاهی هم فعالیت خارج از منزل خسته است در پی دفاع برمی آید؛ پرخاش طرفین به یکدیگر و کشمکش ها آغاز می شود و در این میان فرزندان بی گناه قربانی می شوند زیرا ادامه بی رویه این امر طلاق را به دنبال دارد.

در خانواده هایی که این گونه نزاع ها ولو خفیف تر همواره وجود داشته باشد، نسلی ترسو، مضطرب، ناامید و ضعیف النفس پرورش می یابد. اگر هر یک از طرفین اندکی بیندیشند و مجسم نمایند که پس از هرگونه رفتاری که از وی سرزند، طرف مقابل چه واکنشی را نشان خواهد داد و پس از آن چه خواهد گذشت، جلوی خیلی از اتفاقات ناگوار گرفته می شود، ولی متأسفانه بدون اندکی اندیشه، همان واکنش های سریع به هنگام برخورد ها مرتباً توسط زن یا مرد تکرار

می شود و هر بار شدت خشونت رفتار و واکنش های منفی طرفین افزون تر می شود به طوری که چاره کار را فقط در جدایی می بینند.

۲-۱-۸. روابط جنسی نامناسب

مسائل جنسی یکی از اساسی ترین ارکان زندگی زوجین به خصوص در ابتدای زندگی مشترک آن هاست و باید مورد توجه جدی قرار گیرد تا طرفین احساس کنند که این گونه تماس ها صمیمیت میان آن ها را بالا می برد، از درگیری های اضافی می کاهد و گاه به قهر و بداخلاقی های رایج بین زوجین خاتمه می دهد. با نظر به اینکه اعمال جنسی و ارضای آن به عنوان رفتاری هستی بخش بر مغز اثر می گذارد و نوعی آرامش و شادکامی ایجاد می کند بنابراین نباید به آن به چشم عملی تفریحی نگاه کرد. باید با اطمینان گزینه جنسی را جزء الزامات زندگی مشترک به حساب آورد. در طول فقدان آن به صورت مرتب زوجین ضربه روحی را در درازمدت احساس خواهند کرد بی آنکه بدانند این ضربه ها از چه نقطه ای وارد شده است. آمارها نشان می دهد که یک ارتباط جنسی مناسب ۶۰ تا ۷۰ درصد باعث بهتر شدن زندگی زناشویی می گردد و متأسفانه بسیاری از طلاق ها به دلیل نداشتن یک ارتباط جنسی مناسب است و لازم است هر فردی در مورد روابط جنسیتش دانش و اطلاعات کافی داشته باشد (آذر و سیما، ۱۳۸۷: ۳۱).

بر اساس تحقیق صورت گرفته دکتر سید کاظم فروتن و همکار وی، سهم مسائل جنسی در طلاق های انجام شده در دادگاه های خانواده بالاست که البته به بهانه های مختلفی غیر از مسائل جنسی صورت می گیرد. چراکه عوامل مختلفی از جمله شرم و حیا غالباً مانع از طرح این موضوع به عنوان علت اصلی و زمینه ساز طلاق می شود (فروتن و تقوی، ۱۳۹۰: ۲۸).

اسلام برای پیش گیری از وقوع این امر به بانوان توصیه می کند که بهترین لباس های خود را در منزل بپوشند، طبق دلخواه شوهر، خود را آرایش کنند و در معرض دید او قرار دهند. هم چنین به مردان توصیه می کند که نظافت و

پاکیزگی را رعایت کنند و به اصلاح سروصورت خود برسند و در منزل نیز زیبا زندگی کنند (امینی، ۱۳۸۶: ۱۰۰).

۲-۱-۹. بیماری‌های جسمی

این موضوع هم از دیگر عوامل طلاق است. خوشبختانه رأفتی که در خانواده‌های مسلمان وجود دارد، تداوم بخش زندگی زناشویی است؛ به‌ویژه اگر بیمار، شوهر باشد زن نهایت گذشت و فداکاری را نشان می‌دهد. ولیکن گاه فقر شدید مانع گذشت می‌گردد. متأسفانه طبق آمار به‌دست آمده^۱ ۵۷، ۷۵ درصد طلاق‌ها بر اثر بیماری نازایی زن بوده است. عطف و گذشت زن اغلب مانع از تقاضای طلاق می‌گردد و لیکن در مورد مردان این مسأله کمتر صدق می‌نماید؛ حتی دیده‌شده به خاطر فرزند، مرد به ازدواج دوم و حتی سوم روی آورده است که غرور زن مانع از ادامه زندگی او شده است و در این حالت زن تقاضای طلاق می‌کند.

۲-۱-۱۰. اعتیاد

یکی دیگر از عوامل مهم جدائی زن و شوهر اعتیاد یکی از زوجین است. این عامل مهم، اغلب موجب توسل به طلاق بخصوص از طرف خانم‌ها می‌شود. اعتیاد شوهر به مواد مخدر الکل و... باعث می‌شود که در اثر اعتیاد علاوه بر سلامت جسمی سلامت روحی و اخلاقی خود را از دست داده و به فردی لاقید و بی‌بندوبار و بی‌مسئولیت مبدل شود که هیچ اعتبار و آبرویی برای خود و خانواده خود قائل نبوده و زندگی را برای زن و فرزندان غیرقابل تحمل می‌سازد (قهرمانی، ۱۳۸۵: ۵۷).

۲-۱-۱۱. سوءظن و بدبینی

ظن و بدبینی یکی از شایع‌ترین عوامل طلاق است. بدبینی یا به‌قولی بددلی عارضه‌ای کاملاً روانی و نشأت گرفته از روح و روان بیمار و ضربه خورده است مردی که به همسرش بدبین است و دائماً تصور می‌کند که همسرش به او

۱. اداره آمار قضایی دادگستری جمهوری اسلامی ایران، سال ۱۳۶۰

خیانت می‌کند در درونش از حادثه یا حوادثی رنج می‌برد که تداعی‌کننده چنین تفکری است مثلاً ممکن است در گذشته زندگی‌اش اتفاق ناگواری احساسات او را جریحه‌دار کرده باشد و آثار این حادثه امروز او را نسبت به همه و حتی همسرش بدبین کرده باشد (صفایی، ۱۳۷۰: ۱۱).

۲-۱-۱۲. نداشتن شناخت کافی از یکدیگر

افرادی که به‌قدر کافی باهم مراوده و رفت‌وآمد نداشته باشند و علایق طرف مقابل را نشناخته‌اند و فقط از روی احساس و هیجان وارد زندگی مشترک می‌شوند در زندگی با کوهی از مسائل و مشکلات روبه‌رو می‌شوند که توانایی حل آن‌ها را ندارند (آذر، پیشین: ۲۲).

۲-۱-۱۳. ضعف یا فقدان مبانی اعتقادی زن و شوهر

گاه اتفاق می‌افتد زن به هیچ‌چیز و هیچ‌کس معتقد نبوده و یا شوهر از هیچ معنویتی برخوردار نیست و آنچه مورد توجه زن یا شوهر بوده تنها تمتع و کام‌جوئی می‌باشد آن‌ها مفهوم عالی ازدواج را که اتحاد دو انسان برای تشریک‌مساعی و تشکیل یک زندگی مشترک و کوشش در تعلیم و تربیت فرزندان برومند می‌باشد درک نکرده‌اند. وقتی پایه‌گذاران کانونی چنین ارجمند و پرارزش آن‌چنان افراد بی‌اعتقاد و کام‌جو و لذت طلب باشند کمترین مخاطره و کوچک‌ترین عواقب شومی که می‌توان بر این پیوند نامقدس بار کرد و منتظر تحقق آن بود طلاق و جدائی است (حقانی زنجانی، ۱۳۷۱: ۹۵).

۲-۱-۱۴. مشاجرات لفظی

مشاجرات لفظی و نزاع‌ها یکی از عوامل بسیار مهم در طلاق نزاع‌ها و کشمکش‌های زوجین بر اثر عدم درک متقابل و درعین حال پایین بودن سطح فرهنگ آن‌هاست، به‌ویژه آنکه زن در این راستا به استقلال اقتصادی نیز رسیده باشد. متأسفانه ۵۷ درصد طلاق‌هایی که اداره آمار دادگستری منتشر کرده است، به علت عدم تفاهم در خانواده‌های کارمندان و کارگران بوده است (ساروخانی،

۱۳۷۶: ۵۹؛ که نیاز به تحقیق و مطالعه بیشتری دارد.

۲-۱-۱۵. افت اعتقادات مذهبی در خانواده‌ها

ازدواج از دیدگاه سنتی به‌عنوان نهادی مقدس و پیوندهای زناشویی آن‌چنان قدسی لحاظ می‌شد که مردم پیمان ازدواج را به‌عنوان یک امر شرعی و دینی انجام می‌دادند اما در دوران معاصر، رشد فرهنگ مادی‌گرائی و حرص و ولع خانواده‌ها برای افزایش ثروت و دارائی مادی چنان آن‌ها را به خود مشغول کرده است که از پرداختن به امور معنوی و عاطفی اعضای خانواده بازمانده‌اند.

۲-۱-۱۶. تجمل‌گرایی

یکی از عوامل مهمی که از آغاز زندگی مشترک می‌تواند بنیان خانواده را بر هم بزند، توقعات نامحدود و حاکم شدن روح تجمل‌پرستی و اسراف است. تجمل‌گرایی به این معنا و مفهوم است که برخی از زنان و مردان به‌طور دیوانه‌وار به اسباب و لوازم و وسایل زندگی دل‌بستگی پیدا کنند.

طبق تحقیقات بیشتر گرایش افراد به تجمل‌گرایی و تجمل‌پرستی در میان زنان و دختران جوان در جوامع صنعتی و شهرهای بزرگ نمایان می‌گردد که با ورود کالا از کشورهای مختلف به‌خصوص کشورهای اروپائی به ایران در هر زمینه‌ای که باشد به شکل فجیعی خودنمایی می‌کند. افراط در خرید وسایل، موجب بحران اقتصادی خانواده و از طرفی نیز ضعف و سستی کانون خانواده‌ها می‌گردد (پورصادق کردی، پیشین: ۱۰۸) تنها عامل بازدارنده در این مورد، ایجاد و تقویت روحیه قناعت و پرهیزکاری است. از امام علی علیه‌السلام نقل شده است که فرمود: «انعم الناس عیسا من منحه الله سبحانه القناعة واصلح له زوجه» (تمیمی آمدی، ۱۳۱۰: ۶۰۵). خوش‌ترین زندگی را کسی دارد که خداوند سبحان قناعت را ارزانش دارد و همسرش را برای او شایسته گرداند.

۲-۱-۱۷. هوسرانی و توجه نامشروع به خواسته‌های نفسانی

هر چه انسان بیشتر در کام شهوات گرفتار شود، بیشتر در معرض تباهی و

نابودی قرار می‌گیرد و به تدریج به جایی می‌رسد که به هیچ وجه به هشدارهای پی‌درپی عقل توجه نمی‌کند و بسیاری از جدایی‌ها ناشی از بی‌توجهی به هشدارهای عقل است. شهید مرتضی مطهری سخن بسیار ارزشمندی در این زمینه گفته است که به قسمتی از آن اشاره می‌شود:

از نظر اسلام محدودیت کامیابی‌های جنسی به محیط خانوادگی و همسران مشروع، از جنبه روانی به بهداشت روانی اجتماع کمک می‌کند و از جنبه‌های خانوادگی سبب تحکیم روابط افراد خانواده و برقراری صمیمیت کامل بین زوجین می‌گردد. اسلام تدابیری برای رام کردن و تعدیل این غریزه اندیشیده است و در این زمینه هم برای زنان و هم برای مردان تکلیف معین کرده است. یک وظیفه مشترک که برای زن و مرد هر دو مقرر فرموده مربوط به نگاه کردن است. خلاصه این دستور این است که زن و مرد [نامحرم] نباید به یکدیگر خیره شوند، نباید چشم‌چرانی کنند، نباید نگاه‌های مملو از شهوت به یکدیگر بدوزند، نباید به قصد لذت بردن به یکدیگر نگاه کنند. یک وظیفه هم خاص زنان مقرر فرموده است و آن این است که بدن خود را از مردان بیگانه پوشیده دارند و در اجتماع به جلوه‌گری و دل‌ربایی نپردازند و موجبات تحریک مردان بیگانه را فراهم نسازند شک نیست که هر چیزی که موجب تحکیم پیوند خانوادگی و سبب صمیمیت رابطه زوجین گردد، برای کانون خانواده مفید است و در ایجاد آن باید حداکثر کوشش مبذول شود، بالعکس هر چیزی که باعث سستی روابط زوجین و دلسردی آنان گردد، به حال زندگی خانوادگی زیانمند است و باید با آن مبارزه کرد اختصاص یافتن استمتاع و التذاذهای جنسی به محیط خانوادگی و در کادر ازدواج مشروع، پیوند زن و شوهری را محکم می‌سازد و موجب اتصال بیشتر زوجین به یکدیگر می‌شود (مطهری، ۱۳۶۸، ج ۱۹: ۱۴۳۷).

گناهان و هوسرانی‌ها عواقب بدی در پی خواهند داشت. به‌عنوان نمونه امام صادق علیه‌السلام فرمودند: «کم من نظره ورثت حسره طویل» (احمدبن محمد، ۱۳۷۱، ج ۱: ۱۰۹) ای بسا نگاهی [از روی هوی و هوس] که حسرتی طولانی را

به بار آورده است.

درجایی که حجاب (و شرایط دیگر اسلامی) رعایت شود تعلق خاطر زن و شوهر نسبت به یکدیگر بسیار بیشتر است تا جامعه‌ای که در آن بی‌بندوباری شیوع دارد. این نکته نیز قابل تأمل است که هوسرانی چه از طرف زن و چه از طرف مرد دارای برخی آثار وضعی و قهری است.

امام صادق علیه‌السلام در این باره می‌فرماید: «عفو عن نساء الناس یعف عن نسائکم» (فتال نیشابوری، ۱۳۷۵، ج ۲: ۳۶۶) نسبت به زنان مردم عقیف باشید تا نسبت به زنان شما عفت ورزند.

۱-۲-۱۸. تغییر ارزش‌ها، نگرش‌ها و هنجارها

انسان همواره در زندگی شخصی و اجتماعی خود، از ارزش‌ها و هنجارهای ثابتی پیروی نمی‌کند، بلکه این امر نیز مانند بسیاری امور دیگر در معرض تغییر و تحول است. گذشت زمان و یا حتی تغییر مکان و شرایط خاص اجتماعی دیگر از جمله عوامل تغییر ارزش‌ها و نگرش‌ها است. در ابتدای زندگی، چیزهایی برای ما ارزش به‌شمار می‌رود که شاید بعدها جاذبه خود را از دست بدهد.

عمده‌ترین عامل تغییر ارزش‌ها و نگرش‌ها «ارتباطات» است. نقش وسایل ارتباطی در تغییر نگرش‌ها و ارزش‌ها و تزریق هنجارها بسیار مؤثر است.

به‌عنوان مثال، کسی که ابتدا تحصیلات عالی برایش ارزشمند نبوده و بر همین اساس، به ازدواج در سطح ابتدایی راضی شده است، حال اگر در فرایند تغییر ارزش‌ها، تحصیلات عالی و مدرک برایش ارزش محسوب شود، قادر به ادامه زندگی نیست. زیاد مشاهده شده است که یکی از زوجین با کسب مدرک بالاتر، تقاضای طلاق کرده است، به ادعای این که دیگر این زوج (زوجه) کفو او نیست.

اگر هنجارهای زوجین باهم تفاوت داشته باشد، مثلاً زوج فردی باشد اهل جود و بخشش و در مقابل، دیگری ممسک و بخیل، در این حالت، احتمال کشمکش و گسستگی خانواده زیادتراست تا موقعی که هنجارها باهم تطابق دارند.

به نظر بعضی از جامعه شناسان، از جمله عمیق‌ترین علل طلاق، پیدایش بحران در ارزش‌ها و هنجارها است. هنگامی که انسان‌ها صرفاً به تمتع می‌اندیشند و فقط مصالح خویش را در نظر می‌آورند، در چنین جامعه‌ای پدیده ازدواج نیز مستثنا نخواهد بود و شمار طلاق در آن افزون خواهد شد (شعاع کاظمی، ۱۳۹۱: ۳۵۵).

۲-۱-۱۹. استقلال مالی زن

یکی از مسائلی که می‌تواند به‌عنوان زمینه طلاق عمل کند «استقلال مالی زن» است. وقتی زن می‌بیند که به لحاظ مالی به شوهرش وابسته نیست و خود می‌تواند از راه کسب‌وکار، خود را تأمین کند و از سوی دیگر، با گرفتن مهریه خود تا حدی از این راه مشکل خود را حل نماید، هم‌چنین می‌بیند یا بچه‌دار نشده است (خواسته یا ناخواسته) و یا تعداد کمی بچه دارد، در این وضعیت، چندان رغبتی به زندگی ندارد و باکم‌ترین بی‌توجهی و بروز مشکل از سوی شوهر به‌سوی دادگاه روانه می‌شود؛ یعنی وقتی تعهد اخلاقی به زندگی نداشته باشد، کوچک‌ترین عامل و زمینه‌ای می‌تواند در مواقع بحرانی، مانند یک جرقه عمل کند و خانواده را از هم بپاشد (همان: ۳۵۸).

۲-۱-۲۰. لجبازی زن و شوهر

لجبازی صفتی ناپسند و کودکانه است که متأسفانه برخی انسان‌ها آن را یادگار از گذشته به همراه دارند. لج و لجبازی نشان‌دهنده ضعف قوای عقلانی و برخورد منطقی است که باید با آن مبارزه کرد و ریشه‌اش را در درون خشکانید. لج و لجبازی هرگز نمی‌تواند دردی از درد هارا درمان کند بلکه مشکلی بر مشکلات دیگر می‌افزاید و در اکثر موارد در زندگی زناشویی صدمات غیرقابل جبرانی به بار می‌آورد (نیازی و صدیقی ارفعی، ۱۳۹۰: ۸۶).

۲-۱-۲۱. عدم استقلال اقتصادی در زندگی (فکری و مالی)

هر مردی در دوران زندگی باید از نظر فکری و مالی دارای استقلال باشد بدین معنا که اول گوش به دهان دیگران نسپارد و قبل از پذیرش آن را با میزان عقل

بسنجد و دوم از بعد مالی به خود تکیه داشته باشد. در زندگی زناشویی نباید تحت تأثیر حرف‌های دیگران قرار گرفت به طوری که حتی خط‌مشی هم برای ما تعیین کنند. باید با صبر و متانت به سخنان دیگران گوش فراداده و به آنان احترام گذاشت اما شنونده باید عاقل باشد و همیشه تمامی گفته‌ها را قبل از پذیرش از غربال اندیشه عبور دهد و در صورت صحت آن را بپذیرد (همان: ۸۷).

۲-۱-۲۲. ازدواج اجباری

یکی دیگر از عوامل طلاق‌زا ازدواج اجباری است که بعضی از دختران قربانیان اصلی آن هستند. این آسیب اجتماعی گریبان گیر ۶۰ درصد دختران و پسران جوامع روستایی و عشایری و نیز دامن گیر ۲۰ درصد از جوانان شهرستانی شده و آن‌ها را تسلیم خاسته‌های والدین‌شان می‌کند (همان: ۹۵).

۲-۱-۲۳. فقدان فرزند

یکی از کارکردهای مهم خانواده تولیدمثل مشروع است. تنظیم روابط جنسی و زادوولد از وظایف مهم خانواده است (کوئن، ۶۰: ۱۳۷۲). معمولاً کانون خانواده باوجود فرزندان، گرم نگه‌داشته می‌شود. بسیاری از خانواده‌ها، به‌خصوص از ناحیه زنان، به دلیل وجود فرزند، علاقه‌ای به جدایی ندارند و اگر وجود فرزندان در خانه نباشد، قادر به ادامه زندگی نیستند.

بی‌فرزندی و کم‌فرزندی موجب ناپایداری خانواده می‌شود. چنانچه درون خانواده ستیز و مشاجره وجود داشته باشد، اگر پدر و مادر از هم جدا شوند، بچه‌ها راحت‌ترند، اما بسیاری از خانواده‌ها به خاطر بچه‌های‌شان به زندگی ناگوار خود ادامه می‌دهند؛ بنابراین، وجود فرزندان یکی از عوامل جلوگیری از طلاق است (فرجاد، ۱۳۷۲: ۶۰).

در فرهنگ عامیانه ما کسی را که دارای فرزند نیست در اصطلاح «اجاق‌کور» می‌نامند. دوام و بقای زندگی خانوادگی چنین شخصی در معرض خطر است؛ بنابراین، خانواده‌ای که باوجود فرزند گرم نشده است، از دو نوع خانواده دیگر

بیش‌تر در معرض گسست قرار دارد (کوئن، پیشین: ۱۳۳).

۲-۲. علل خانوادگی

۲-۲-۱. دخالت دیگران

دخالت دیگران به‌ویژه خانواده‌ها که هرچند معمولاً نوعی مصلحت‌اندیشی است زیرا نسل مسن‌تر به دلیل نگرش‌ها و ارزش‌های خود ناچار از راهنمایی نسل جوان‌تر است اما معمولاً برچسب‌های، مادرزن، مادر شوهر، پدرزن، پدرشوهر و مانند آن این راهنمایی‌ها را به لباس مبدل نشان می‌دهد و مایه رنجش زن و شوهرهای جوان می‌شود که گاه طلاق از پیامدهای آن است (ستوده، ۱۳۸۹: ۲۱۰).

زوجین به‌طور معمول از دخالت در زندگی و حریم شخصی‌شان رنجیده می‌شوند زیرا افراد چنین امری را نمی‌پسندند که دیگران در اموری که جزو زندگی و حریم شخصی آنان بوده و فقط به خودشان مربوط است دیگران از آن مطلع شده و یا در آن دخالت نمایند.

عمده‌ترین دلایلی که باعث می‌شود مداخله اعضای خانواده اصلی همسر مشکل‌آفرین شود به شرح ذیل است:

- الف. خانواده‌ها به‌طور معمول به جانب‌داری از عضو خانواده خویش می‌پردازند.
- ب. حریم شخصی همسر توسط خانواده طرف مقابل مورد تعدی قرار می‌گیرد.
- ج. حل مشکلات همسران کاری تخصصی است و هر فردی از عهده انجام آن بر نمی‌آید.
- د. افراد به میزانی که از رشد رفتاری و شخصیتی برخوردار باشند کم‌تر اجازه مداخله به دیگران در زندگی‌شان را می‌دهند.
- ذ. گاهی این مداخله‌ها حتی بدون رضایت عضو خانواده انجام می‌شود.
- ر. مداخله در زندگی همسران به گسترده شدن درگیری می‌انجامد (کاوه، ۱۳۸۶: ۱۱۹).

۲-۲-۲. دوستی‌های خانوادگی

گاهی دوستی‌های زوج‌های جوان با دیگر دوستان و یا افراد مجرد به قدری از حد اعتدال خارج می‌شود که منجر به ایجاد زمینه‌های گناه و در نتیجه طلاق می‌گردد؛ به‌ویژه آنکه در این‌گونه روابط مسأله حسادت اطرافیان و دوستان نیز افزوده شود.

۲-۲-۳. بیماری‌های لاعلاج اطفال

متأسفانه هنگامی که معلول جسمی یا ذهنی در خانواده متولد می‌گردد، زوجین به شدت احساس گناه نموده و هر یک سعی دارد دیگری را عامل معلولیت فرزند معرفی کند؛ در عین حال همه افراد خانواده را ترک کرده تمام توجه خویش را به کودک معلول معطوف می‌سازد. این امر معمولاً در مادر بیشتر دیده می‌شود به طوری که همسر و دیگر فرزندان را فراموش می‌کند. پس از گذشت زمان ناچار شوهر برای کسب محبت به دنبال پناهگاه دیگری می‌گردد و متأسفانه خود عاملی برای جدایی می‌شود.

۲-۳-۳. علت اجتماعی

۲-۳-۱. وسایل ارتباط جمعی

جامعه شناسان یکی از عوامل اجتماعی شدن و جامعه‌پذیری را رسانه‌های همگانی می‌دانند. تحت تأثیر این رسانه‌هاست که عقاید و افکار عمومی شکل می‌گیرد و مخاطب اصلی و طرفداران آن‌ها جوانان هستند؛ بنابراین کمتر پدیده اجتماعی و جنبه‌های زندگی انسانی را می‌توان یافت که تحت تأثیر مثبت یا منفی وسایل ارتباط جمعی و رسانه‌ها قرار نگرفته باشد. در این بین پدیده طلاق نیز مستثنی نیست؛ عملکرد منفی این وسایل عبارت است از عطش نوحاهی و تجددطلبی به شکلی که از همین ناحیه ضربه‌های فراوانی بر خانواده وارد می‌نماید. در کنار این مسأله فشار روحی و هیجاناتی که از تماشای این فیلم‌ها ناشی می‌شود عقده‌های ناشی از دیدن این فیلم‌ها را بر خانه و خانواده تحمیل

خواهد کرد. تحت تأثیر عمیق رسانه‌هاست که ارزش‌ها تغییر می‌کند و تغییر ارزش‌ها یکی از زمینه‌های اجتماعی طلاق است (حاجی حسینی شاهرودی، ۱۳۸۰: ۸۵).

۳. پیامدهای طلاق

طلاق موجب به وجود آمدن انحرافات اخلاقی در زنان می‌شود که به چند نمونه اشاره می‌کنیم.

۳-۱. فساد اخلاقی

از آنجاکه یکی از کارکردهای خانواده، ارضاء تمایلات جنسی بوده است با فروپاشی خانواده، فرد با فقدان ارضا، جنسی مواجه می‌شود چنانچه فرصت ازدواج و تمتع جنسی از طریق مشروع میسر نشود و فرد چنین نیازی را به دلیل تجربه جنسی قبلی شدیدتر از گذشته احساس نماید به‌سوی انحرافات جنسی و فساد اخلاقی کشیده می‌شود. احتمال وقوع این شرایط علی‌الخصوص زمانی که فرد با مشکلات اقتصادی و تأمین معاش دست‌به‌گریبان باشد شدت می‌یابد و فرد مطلقه را به‌سوی مفساد مالی و اخلاقی سوق می‌دهد (مجبی، ۱۳۸۰: ۸).

۳-۲. فرار از خانه

طلاق واژه‌ای است که ذهن بسیاری از کودکان و نوجوانان را به خود مشغول می‌کند. آنان خود را نخستین قربانیان این عفریت عصیانگر می‌دانند. به‌بیان‌دیگر طلاق آثار مخرب معنوی و مادی زیانباری در پی دارد که بارزترین نتیجه آن از نظر کمی و کیفی بر روی کودکان است.

بی‌گمان بعضی از بزهکاران جوان متعلق به خانواده‌هایی می‌باشند که دچار تعارض و کشمکش‌های خانوادگی و اختلالات روانی و عاطفی هستند، وجود تنش‌هایی روانی و اختلالات عاطفی در خانواده کودک می‌تواند او را وادار به فرار از خانه نماید تا با گروه بزهکاران همکاری و تشریک‌مساعی نماید. در روانشناسی جنایی، بروز انحرافات اجتماعی یا جامعه‌زدگی و تشکیل گروه

آسیب دیدگان اجتماعی، ثمره جراحی عاطفی کودکان در خانواده‌های طلاق تشخیص داده می‌شود.

۳-۳. مشکلات اجتماعی

در پژوهش‌های انجام‌شده در دهه ۹۰، مشخص شد که افراد مطلقه در مقایسه با افراد متأهل، سطوح پائین‌تر سلامت روانی نظیر شادی کمتر، پریشانی روانی بیشتر و خود پنداره‌ی ضعیف‌تری را نشان داده‌اند و با افزایش علائم افسردگی، مصرف الکل، کاهش شادی، تسلط و پذیرش خودرو به رو هستند. علاوه بر آن، پژوهش‌ها نشان داده که سطح انزوای اجتماعی افراد مطلقه بیش‌تر از افراد متأهل است (آماتو، ۱۳۸۰: ۲۹).

۳-۴. مشکلات اقتصادی

مهم‌ترین مشکل زن پس از طلاق مسأله اقتصادی است این موضوع برای زنان کم‌سواد و فاقد مهارت به‌صورت حادث‌تری جلوه می‌کند و از دیگر مشکلات زنان مطلقه تهیه مسکن و مکانی برای زندگی است کمتر کسی حاضر است به یک زن مطلقه اتاقی اجاره دهد (محبی، پیشین: ۸) و مشکلات مالی خود سرآغاز رود به بسیاری از جرائم است.

۳-۵. صدمات روحی و جسمی زن پس از طلاق

دوره بلافاصله بعد از جدائی برای اکثر افراد یک دوره تضاد و دوگانگی عاطفی و تغییرات خلقی شدید است خشم و تأسف به نحوی نومیدانه با نفرت و عشق در هم می‌آمیزد (معنوی و فدائی، ۱۳۶۲: ۴۳).

از میان زنان مورد مطالعه حدود ۸۰٪ پس از جدائی درگیر مشکلات روحی و جسمی و یا هر دو بوده‌اند از این عده حدود ۸۵٪ به ناراحتی‌های روحی و فقط ۱۵٪ به صدمات جسمی اشاره کرده‌اند پیشنهاد طلاق از طرف هر یک از زوجین چه همراه با رضایت یا عدم رضایت زن موجب لطمه روحی زنان شده است صدمات روحی ناشی از طلاق به مراتب فراوان‌تر از صدمات جسمی است (فرجاد، ۱۳۷۲: ۱۶۴).

نتیجه گیری

طلاق معلول یک علت تنها نیست بلکه علل متفاوتی در به وقوع پیوستن آن نقش دارند که برخی از این علل مربوط به قبل از ازدواج و عدم شناخت و یا عدم دقت در انتخاب شریک زندگی است و برخی هم مربوط به بعد از ازدواج؛ مانند عدم درک متقابل، مشکلات اقتصادی، انتظارات نامعقول در زندگی، بی توجهی به خواسته‌های یکدیگر، رعایت نکردن اخلاق اسلامی و یا روابط خارج از عرف دینی می‌باشد.

صرف نظر از علل، این پدیده شوم می‌تواند آثار زیان‌بار و ویران‌کننده‌ای را بر پیکره اجتماع وارد کند و اولین قربانی این پدیده شوم زن مطلقه می‌باشد که طلاق می‌تواند زمینه‌ساز ورود او به بسیاری از جرائم باشد.

و می‌توان با انتخاب صحیح و عقلانی و قرار دادن معیارهای دینی به عنوان معیارهای اصلی در ازدواج و انتخاب همسر و رعایت اخلاق و دستورات اسلامی از گسترش طلاق و پیامدهای ناگوار آن بر خانواده و جامعه جلوگیری کرد.

منابع

فارسی

۱. ابن بابویه، محمد بن علی، من لا یحضره الفقیه، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، دوم، ۱۴۱۳.
۲. اشرفی، پروین، چرا طلاق؟ تهران، انتشارات انجمن اولیاء و مربیان، ۱۳۸۴.
۳. امینی، ابراهیم، آشنایی با وظایف و حقوق زن، قم، مؤسسه بوستان کتاب، دوم، ۱۳۸۶.
۴. آذر ماهیار؛ نوحی، سیما، دایرةالمعارف اعتیاد و مواد مخدر، تهران، انتشارات ارجمند، ۱۳۸۷.
۵. آماتو، پل، پیامدهای طلاق برای کودکان و بزرگسالان، ترجمه مهناز محمدی زادگان، تهران، انتشارات انجمن اولیا و مربیان، ۱۳۸۰.
۶. برقی، احمد بن محمد بن خالد، المحاسن، قم، دار الکتب الإسلامیه، دوم، ۱۳۷۱.
۷. بروجردی، آقا حسین، جامع الأحادیث شیعه (للبروجردی)، تهران، انتشارات فرهنگ سبز، ۱۳۸۶.
۸. پورصادق کردی، علی، بررسی علل و عوامل طلاق، شیراز، انتشارات کوشا مهر، ۱۳۸۸.
۹. تمیمی آمدی، عبدالواحد، غررالحکم و دررالکلم، تهران، دارالکتب الإسلامیه، دوم، ۱۴۱۰.
۱۰. حاجی حسینی شاهرودی، حسن، بررسی جامعه‌شناختی پدیده طلاق، نشریه معرفت، شماره ۴۵، شهریور ۱۳۸۰.
۱۱. حسینعلی قهرمانی، پیامدهای اجتماعی طلاق، سطح ۳ حوزه علمیه خراسان.

۱۲. حسینی، سید محمد، فرهنگ لغات و اصطلاحات فقهی، تهران، انتشارات سروش، ۱۳۸۲.
۱۳. حقانی زنجانی، حسین، طلاق یا فاجعه انحلال خانواده، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، سوم، ۱۳۷۱.
۱۴. دهخدا، علی اکبر، لغت نامه دهخدا، تهران، نشر دانشگاه تهران، دوم، ۱۳۷۷.
۱۵. ساروخانی، باقر، طلاق، پژوهشی در شناخت واقعیت و عوامل آن، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، دوم، ۱۳۷۶.
۱۶. ستوده، هدایه الله، آسیب شناسی اجتماعی (جامعه شناسی انحرافات)، تهران، انتشارات آوای نور، سیزدهم، ۱۳۸۹.
۱۷. شامی، یوسف بن حاتم، الدر النظیم فی مناقب الأئمه اللهامیم، قم، جامعه مدرسین، ۱۴۲۰.
۱۸. شعاع کاظمی، مهرانگیز، آسیب های اجتماعی (نوپدید)، تهران، انتشارات آوای نور، ۱۳۹۱.
۱۹. صفائی، مسعود، ریشه های طلاق، مشهد، انتشارات موسسه موعود، ۱۳۷۰.
۲۰. عاملی، یاسین عیسی، اصطلاحات الفقهیه فی رسائل العملیه، بیروت، انتشارات دارالبلاغه، ۱۴۳۱.
۲۱. عمید، حسن، فرهنگ عمید، تهران، انتشارات امیرکبیر، شانزدهم، ۱۳۶۰.
۲۲. فتال نیشابوری، محمد بن احمد، روضه الواعظین و بصیره المتعظین، قم، انتشارات رضی، ۱۳۷۵.
۲۳. فرجاد، محمد حسین، آسیب شناسی اجتماعی خانواده و طلاق، تهران، نشر منصوری، دهم، ۱۳۷۲.
۲۴. فرجاد، محمد حسین، بررسی مسائل اجتماعی ایران، تهران، اساطیر، ۱۳۷۷.
۲۵. فروتن، سید کاظم؛ اخوان تقوی، محمد حسین، بررسی نقش سلامت

- جنسی در خانواده ایرانی، ماهنامه قضاوت، شماره ۷۱، مرداد و شهریور ۱۳۹۰.
۲۶. کاوه، سعید، بهداشت روانی طلاق، تهران، انتشارات سخن، ۱۳۸۶.
۲۷. کلینی، محمد بن یعقوب بن اسحاق، کافی (ط-دارالحدیث)، قم، دارالحدیث، ۱۴۲۹.
۲۸. کوئن، بروس، مبانی جامعه‌شناسی، ترجمه غلام عباس توسلی؛ رضا فاضل، تهران، انتشارات سمت، ۱۳۷۲.
۲۹. مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، بحار الأنوار (ط-بیروت)، بیروت، دار إحياء التراث العربی، دوم، ۱۴۰۳.
۳۰. محبی، سیده فاطمه، آسیب‌شناسی اجتماعی زنان (طلاق)، کتاب زنان، شماره ۱۲، تابستان ۱۳۸۰.
۳۱. مطهری، مرتضی، مجموعه آثار استاد شهید مطهری، تهران، صدرا، ۱۳۶۸.
۳۲. معنوی عزالدین؛ فدائی فرید، ازدواج و طلاق از دیدگاه روان‌پزشکی، تهران، انتشارات شرکت سهامی چهر، ۱۳۶۲.
۳۳. نیازی محسن، صدیقی ارفعی فریبرز، جامعه‌شناسی طلاق، تهران، انتشارات سخنوران، ۱۳۹۰.
۳۴. ورام بن اُبی فراس، مسعود بن عیسی، مجموعه ورام، قم، مکتبه فقیه، ۱۴۱۰.
۳۵. هنریان، مسعود، یونسی سید جلال، بررسی علل طلاق در دادگاه‌های خانواده تهران، ماهنامه قضاوت، شماره ۷۰، خرداد و تیر ۱۳۹۰.



نهاد عاقله در حقوق اسلامی

عبدالخالق فصیحی^۱

۱. دکترای حقوق جزا و جرم‌شناسی، عضو هیئت علمی دانشگاه بین‌المللی المصطفی (ص) - افغانستان.

ایمیل: fasahi55@gmail.com

چکیده

عاقله یکی از نهادهای حقوق اسلامی است. در حقوق اسلامی، قانون‌گذار دیه جنایات خطایی را به عهده‌ی عاقله‌ی جانی گذاشته است. کارایی و جریان این نهاد در صدر اسلام که قبایل عرب دارای شخصیت حقوقی بودند، معقول به نظر می‌رسد؛ اما در عصر حاضر که نظام قبیله‌سالاری متلاشی شده آیا باز هم نهاد عاقله آن کارایی صدر اسلام خود را دارد؟ مقاله حاضر ضمن ارائه مباحثی مربوط به عاقله از قبیل دلیل مشروعیت آن، تعریف لغوی و اصطلاحی عاقله، دایره‌ی شمول آن، حکمت‌ها، ماهیت آن، تکلیفی بودن و وضعی بودن حکم ضمان عاقله، مسأله امکان پیاده نمودن این نظام را در عصر حاضر، مورد بررسی قرار داده است و نظرات برخی از صاحب‌نظران را بیان نموده است و در پایان به این نتیجه رسیده است که: امکان اینکه دیه قتل خطایی محض را در قالب یک حکم ثانوی به عهده‌ی خود جانی گذارد، بعید نمی‌باشد.

واژگان کلیدی: قتل خطایی، عاقله، عصبه، بیمه خانوادگی، بیمه قهری، حکم وضعی، حکم تکلیفی، حکم ثانوی.

مقدمه

بدون شک هر کس مرتکب جرم و جنایتی شود، - چه قتل نفس باشد و یا جراحتی بر کسی وارد کند - مسؤولیت کیفری آن متعلق به شخص او است و او ضامن دیه و هرگونه غرامت تعیین شده خواهد بود. این اصل، مستفاد از قرآن مجید است که می‌فرماید: «و لاتزر وازره و زر اخری». آنچه مسلماً از این اصل خارج شده، مواردی است که عاقله انسان ضامن است و آن جایی است که انسان از روی خطای محض کسی را بکشد و یا جراحتی به اعضای کسی وارد کند. عاقله با شرایطی که بیان خواهد شد، باید دیه جنایت خطایی را بدهد و خود جانی ضمانت مالی ندارد. در این تحقیق برآنیم تا دلیل پرداخت دیه توسط عاقله را واکاوی کنیم.

۱. مفهوم‌شناسی

مفهوم نهاد عاقله را در بخش معنای لغوی و اصطلاحی در این قسمت بررسی می‌کنیم. نخست به معنای لغوی و سپس به معنای اصطلاحی آن می‌پردازیم.

۱-۲. معنای لغوی عاقله

عاقله جمع عاقل است که ریشه و بن آن واژه‌ی عقل می‌باشد. در آثار لغت‌دانان عرب ذیل مدخل عقل معانی «حجر» و «نهی»، «دیه» و «بستن و محکم کردن» به چشم می‌خورد. (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۱۱، ص ۴۵۸ و ۴۶۰؛ جوهری، ۱۴۱۰، ج ۵، ص ۱۷۷۱؛ طوسی، ۱۳۷۸، ج ۷، ص ۱۷۳)

شیخ طوسی (ره) درباره‌ی مفهوم لغوی واژه‌ی عقل می‌نویسد:

اختلفوا فی معنی تسمیة أهل العقل بأنهم عاقله، منهم من قال العقل اسم للدیة وعبارة عنها، وسمى أهل العقل عاقله لتحملهم ذلك، يقال عقلت عنه إذا تحملتها عنه، وعقلت له إذا دفعت الیدیة إليه، ومنهم من قال إنما سمیت بالعاقله لأنها مانعة والعقل المنع، وذلك أن العشیره كانت تمنع عن القاتل بالسيف فی الجاهلیة، فلما جاء الاسلام منعت عنه بالمال، فلهذا سمیت عاقله، وقال أهل اللغة العقل الشد و لهذا يقال عقلت

البعير إذا ثبتت ركبتة وشدتها، وسمى ذلك الجبل عقلا فسمى أهل العقل عاقله لأنها تعقل الإبل بفناء ولي المقتول والمستحق للدية؛ (طوسی، ۱۳۷۸، ج ۷، ص ۱۷۳).

در وجه نام‌گذاری اهل عقل به عاقله وحدت نظر وجود ندارد. برخی عقل را به معنای دیه دانسته و درباره‌ی وجه تسمیه اهل عقل به عاقله گفته‌اند: چون اهل عقل مسئول پرداخت دیه می‌باشند و خون‌بهاء را متحمل می‌شوند، آنان را عاقله نام نهاده‌اند، چنان‌که گفته می‌شود: «عقلت عنه اذا تحملتها عنه و عقلت له اذا دفعت الیه الیه».

گروهی دیگر معتقدند که عقل به معنای منع و حجر آمده و علت این که اهل عقل را عاقله می‌گویند این است که در عصر جاهلیت، قبیله‌ی قاتل توسط شمشیر از قاتل حمایت می‌نمودند و مانع انتقام‌گیری عشیره‌ی مجنی‌علیه از جانی و قاتل می‌شدند، ولی با ظهور اسلام حمایت و ممانعتی که توسط شمشیر انجام می‌گرفت جایش را به مال می‌دهد؛ اما ارباب لغت عقل را بستن و محکم کردن معنا کرده‌اند. به همین دلیل هرگاه زانوی شتر را خوابانده و سپس ببندند می‌گویند: «عقلت البعير»، هم‌چنین به رشته و طنابی که توسط آن زانوی شتر بسته می‌شود، عقال اطلاق می‌گردد. پس اهل عقل را به این دلیل عاقله می‌خوانند که آنان شترانی را به‌عنوان دیه و خون‌بهاء در آستانه‌ی منزل ولی مقتول و مستحق دیه می‌بستند.

۲-۲. معنای اصطلاحی عاقله

بررسی و مرور متون و آثار فقهی، نشان می‌دهد که تعریف اصطلاحی یگانه و واحدی از عاقله در میان کلمات و عبارات فقهاء به چشم نمی‌خورد؛ اما علی‌رغم ناهماهنگی و تشتتی که در تعریف اصطلاحی عاقله در کلمات و عبارات فقهاء مشاهده می‌شود، می‌توان تعاریف ارائه شده را در سه دسته جای داد:

شیخ طوسی در نهاییه عاقله را این‌گونه تعریف می‌نماید:

دیه قتل خطأً، فانها تلزم العاقله، الذين يرثون الدية القاتل لو قتل، ولا يلزم

من لا يرث من ديته شيئاً على حال (طوسی، بی تا، ص ۷۳۷)؛ دیه قتل خطایی بر عهده‌ی عاقله است و عاقله به وراثت دیه‌ی قاتل در صورت کشته شدن وی، گویند؛ اما افرادی که از دیه‌ی جانی چیزی به ارث نمی‌برند، از دایره‌ی شمول عاقله خارج می‌باشند.

آنچه شیخ طوسی (ره) در نهاییه درباره‌ی تعریف اصطلاحی عاقله نگاشته، مورد اعتراض و مناقشه قرار گرفته است؛ مثلاً، علامه‌ی حلی (ره) در تحریر الاحکام تفسیر شیخ (ره) از عاقله را نقد نموده و آن را مانع اغیار ندانسته است، زیرا زنان، زوج، زوجه و افرادی که از طریق مادر به قاتل منسوب هستند، در زمره‌ی ارث‌بران از دیه می‌باشند، درحالی‌که عاقله ذکوری را در بر می‌گیرد که از طریق پدر با قاتل نسبت دارند و هم‌چنین شامل زوج و زوجه نیز نمی‌گردد: وقيل العصبه هم الذين يرثون القاتل لو قتل وفيه نظر، فانّ الدية قد يرث الاناث و كذا الزوج و الزوجه و المتقرب بالام على الاصح و يختص بها، الاقرب فالاقرب كما يورث الاموال به خلاف العقل، فانّه يختص الذكور من العصبه دون من يتقرب بالام و دون الزوج و الزوجه (حلی، ۱۴۲۰، ج ۲، ص ۲۷۹).

ابن جنید، یکی از قدمای فقهاء شیعه، درباره‌ی این‌که عاقله کیانند، فرموده است:

العاقله هم المستحقون لميراث القاتل من الرجال العقلاء، سواء كانوا من قبل ابيه او امه، فان تساوت القرابتان كالاخوة الاب و الاخوة للام، كان على الاخوة لالاب الثلثان و على الاخوة للام الثلث... (حلی، بی تا، ج ۹، ص ۲۹۰)؛ عاقله، به مردان عاقلی گفته می‌شود که نسبت خویشاوندی از طریق مادر یا پدر با قاتل داشته و از وی ارث ببرند و در صورت تساوی در قرابت؛ مثل آن‌جایی که قاتل عمو و دایی دارد، دو سوم دیه بر عهده‌ی عمو و یک سوم آن بر عهده‌ی دایی خواهد بود.

همان‌طور که مشاهده می‌شود، ابن جنید، اقوام و خویشاوندان مادری را نیز جزء عاقله می‌پندارند، درحالی‌که اکثر فقهاء خویشاوندان مادری را از مفهوم

اصطلاحی عاقله خارج می‌دانند؛ مثلاً، شیخ مفید (ره) می‌فرماید:

... ولا تؤخذ من اخوته لامه منها شیئی، ولا من اخواله ...؛ (مفید، ۱۴۱۲، ص ۷۳۵).

تعریف مشهور فقهاء شیعه که عاقله را تفسیر به عصبه نموده و دائره‌ی آن را به بستگان ذکور پدری و مادری و یا پدری جانی محدود نموده‌اند. شیخ مفید (ره) در اثر معروفش المقنعه می‌فرماید:

و فی خطأ المحض الذیة... و تؤخذ من عاقله و هم عصبه الرجال دون النساء؛ (همان).

قتل خطایی محض دیه دارد. دیه قتل خطایی محض از عاقله جانی اخذ می‌شود و عاقله، خویشان مرد جانی هستند و شامل زنان نمی‌شود.

شیخ طوسی در کتاب خلاف عاقله را این‌گونه تعریف نموده است:

العاقله كل عصبه خرجت عن الوالدين و المولودین و هم الاخوة و ابناؤهم اذا كانوا من جهة أب و ام او من جهة أب و اعمام و ابناؤهم و اعمام الاب و ابناؤهم... (طوسی، ۱۴۱۷، ج ۵، ص ۲۷۷).

عاقله تمام کسانی هستند که از پدر و مادر متولد شده باشند و یا تنها از جهت پدر باشند و یا از فرزندان آنان باشند و آنان برادران و فرزندان آنها می‌باشند. اگر از یک پدر و مادر باشند و یا از جهت پدر تنها باشند و همین طور عموها و فرزندانشان و نیز عموهای پدر و فرزندان آنان جزء عاقله‌اند...

ابن ادريس حلی نیز عاقله را به معنای عصبات دانسته است:

فاما الذیة قتل الخطأ فانها تلزم العاقله و هی تلزم العصبات من الرجال، سواء كان وارثاً او غير وارث، الاقرب فالاقرب... (ابن ادريس حلی، ۱۴۱۰، ج ۳، ص ۳۳۱).

دیه قتل خطایی محض بر گردن عاقله می‌باشد و عاقله به عصبات که مرد باشند اطلاق می‌گردد، چه از جانی ارث برند و چه نبرند، به صورت الاقرب فالاقرب...

محقق حلی در کتاب مختصر النافع پس از آن که عاقله را به عصبه تفسیر

می‌نماید می‌نویسد:

والعصبه: من تقرب الی المیت بالابوین او بالأب کالأخوه و اولادهم و العمومه و اولادهم و الاجداد و ان علوا (محقق حلی، ۱۴۱۰، ص ۳۰۷)؛ عصبه به نزدیکان میت از جهت پدر و مادر یا پدر تنها، گفته می‌شود؛ مثل برادر، فرزندان برادر، عمو، فرزند عمو و اجداد هر چه بالا روند.

مرحوم آیت الله خوئی از فقهاء معاصر نیز عاقله‌ی جانی را عصبه او می‌داند: عاقله الجانی عصبته، و العصبه: هم المتقربون بالأب کالأخوه و الأعمام و اولادهم و ان نزلوا (خوئی، بی‌تا، ۴۲، ص ۵۴۰)؛ عاقله‌ی جانی عصبه او است. عصبه به خویشان پدری جانی گفته می‌شود؛ مثل برادر و عمو و فرزندان آنان، هر چند پائین بروند.

همان‌طور که بیان شد، سومین تعریفی که از عاقله ارائه گردیده، مورد پذیرش مشهور فقهاء می‌باشند.

یکی دیگر از مباحث مطرح در این بخش این است که عاقله شامل پدر و فرزند جانی می‌گردد یا خیر. در مقام پاسخ به این سؤال باید گفت: با تتبع در آثار فقهاء و مجتهدین به دو نوع پاسخ دست می‌یابیم؛ جمعی از فقهاء مانند شیخ طوسی، ابن حمزه، ابن فهد حلی و شهید ثانی پدر و فرزند جانی را در زمره‌ی عاقله نمی‌دانند. در مقابل گروهی بزرگی دیگر از فقهاء؛ همچون اسکافی، مفید، شیخ در نهاییه، حلی، یحیی بن سعید، ابی العباس، صمیری و شهید در لمعه، آنان را جزء عاقله شمرده‌اند. (خوئی، بی‌تا، ج ۴۲، ص ۵۴۲-۵۴۳).

گروه نخست برای ادعای خود دلایلی ذکر نموده‌اند که به اهم آن‌ها اشاره می‌شود:

الف) اصالت براث الذمه از ضمان: شیخ طوسی در کتاب خلاف می‌فرماید:

... ولا دلیل علیان الوالدین و الولد منهم و الاصل براءة ذمتهم؛ دلیلی دال بر اینکه والدین و فرزند جانی جزء عاقله باشند وجود ندارد، بنابراین، اصل براث

ذمه‌ی آنان جریان پیدا می‌نماید.

ب) صحیح‌هی محمد بن قیس از ابی جعفر (ع):

قال: قضی امیر المؤمنین (ع) علی امرأه اعتقت رجلاً و اشترطت ولاءه و لها ابن فألحق ولاءه بعصبتها الذین یعقلون عنه دون ولدها (حرعاملی، ۱۴۱۴، ج ۲۳، ص ۷۰)؛ حضرت علی (ع) در مورد زنی که مردی را آزاد نموده به شرط ولاء، در حالیکه زن صاحب فرزندى نیز می‌باشد، اینگونه قضاوت کرد: ولاء مرد آزاد شده به عصبه‌ی آن زن تعلق دارد، زیرا آنان دیه او را می‌پردازند، نه فرزندش. در حدیث، حضرت، فرزند را از دایره عاقله خارج نموده است.

اما گروهی که پدر و مادر را از مصادیق عاقله می‌دانند، دلایل گروه نخست را رد نموده‌اند. در مورد دلیل اول گفته‌اند که: زمانی می‌توان به اصاله برائت الذمه از ضمان تمسک نمود که نصی وجود نداشته باشد. آیا در موضوع مورد بحث نصی وجود ندارد؟ جواب منفی است؛ زیرا تصریح اهل لغت که عاقله را به عصبه تفسیر نموده‌اند، در اینجا در حکم نص است؛ چون عصبه یعنی کسانی که اطراف شخص را احاطه نموده‌اند، پس شامل پدر و فرزند نیز می‌گردد.

در مورد دلیل دوم باید گفت: حدیث محمد بن قیس فرزند را از عاقله استثناء ننموده است، بلکه ولد را از زمره‌ی کسانی که ولاء به آنان تعلق می‌گیرد استثناء شده است؛ زیرا ولاء ام به فرزندش نمی‌رسد. پس حدیث فقط ناظر به عدم دریافت ولاء توسط فرزند است نه خروج وی از تحت دایره عاقله. (خویی، بی‌تا، ج ۴۲ ص ۵۴۳).

پس نظر گروه دوم با توجه به معنای لغوی عصبه مقرون به صحت می‌باشد.

۲. دلایل مشروعیت ضمان عاقله

فقه‌اء در کتب و آثار خویش مشروعیت ضمان عاقله را مستند به روایات و اجماع نموده‌اند که اینک به برخی از این روایات اشاره می‌شود:

۲-۱. روایات

صحیحہ محمد بن حلبی:

قال: سألت ابا عبدالله (ع) عن رجل ضرب رأس رجل بمعول فسالت عيناہ علی خدیہ فوثب المضروب علی ضارب فقتله قال: «فقال ابو عبدالله (ع): هذان متعدیان جمیعاً، فلا آری علی الذی قتل الرجل قوداً، لانه قتله حین قتله و هو اعمی و الأعمی جنایتہ خطأ یلزم عاقلته یؤخذون بها فی ثلاث سنین» (حرعاملی، ۱۴۱۴، ج ۲۹، ص ۳۹۹).

از امام صادق (ع) در مورد مردی پرسیده می‌شود که با کلنگ، سر مرد دیگری را مورد حمله قرار می‌دهد به طوری که بر اثر ضربه کلنگ چشمان مضروب از حدقه بیرون می‌آید؛ اما مضروب متقابلاً بر ضارب حمله کرده او را از پای در می‌آورد. امام (ع) می‌فرماید: این دو مرد تعدی نموده‌اند ولی قاتل قصاص نمی‌شود، زیرا در هنگام ارتکاب قتل کور بوده و جنایت انسان کور خطا محسوب شده، بر عهده عاقله‌اش بوده که در ظرف سه سال باید پرداخت شود. معتبره اسحاق بن عمار عن جعفر عن ابیه:

ان علیاً (ع) کان یقول: عمد الصبیان خطأ یحمل علی عاقله (حرعاملی، ۱۴۱۴، ج ۲۹، ص ۴۰۰)؛ امام علی (ع) همواره می‌فرمود: جنایات عمدی کودکان خطا تلقی شده و بر عهده‌ی عاقله‌ی آنان می‌باشد.

از حضرت علی (ع) روایت شده که:

قال: «فی النفس الدیة ... و اذا کان خطأ جعلت الدیة ... علی العاقله»؛ (نوری، ۱۴۰۸، ج ۱۸، ابواب دیات النفس، الباب ۲، حدیث ۱)؛ امیرالمؤمنین می‌فرماید: قتل نفس دیه دارد و اگر قتل خطای محض باشد، دیه بر گردن عاقله جانی می‌افتد.

صاحب کتاب دعائم الاسلام از امام صادق (ع) و حضرت از پدران‌ش نقل می‌نماید که فرمود:

«ان امیر المؤمنین (ع) قضی فی قتل الخطأ بالدیة علی العاقله، وقال: تؤدی فی ثلاثه سنین، فی کل سنه ثلث»؛ (همان)؛ امیر المؤمنین (ع) در پرونده‌ای که موضوعش قتل خطایی محض بود، عاقله را مسئول پرداخت دیه نمود و فرمود: که دیه در مدت سه سال پرداخت شود؛ هر سال یک سوم آن.

حضرت علی (ع) در روایتی دیگر می‌فرمایند:

«لیس علی العاقله دیة العمد و انما علیهم دیة الخطأ» (نوری، ۱۴۰۸، ج ۱۸، ابواب العاقله، الباب ۱، حدیث ۴)؛ عاقله مسئول پرداخت جنایات عمدی نبوده و فقط باید دیه جنایات خطایی را بپردازند.

۲-۲. اجماع و عدم خلاف

شیخ طوسی (ع) حکم پرداخت دیه جنایات خطایی محض را توسط عاقله، اجماعی می‌داند:

دیه قتل الخطأ علی العاقله و به قال جمیع الفقهاء؛ و الاصم: انه یلزم القاتل دو العاقله. قال ابن منذر: و به قال الخوارج. دلیلنا اجماع الفرقة و اخبارهم و ایضاً اجماع الامه، و الاصم^۱ لا یعتقد به مع ان خلافه قد انقرض (طوسی، ۱۴۱۷، ج ۵، ص ۲۷۵-۲۷۶).

دیه قتل خطایی بر عهده‌ی عاقله است و همه‌ی فقهاء این قول را پذیرفته‌اند؛ اما اصم را اعتقاد بر این است که دیه را باید خود قاتل بپردازد. ابن منذر می‌گوید: خوارج نیز هم چنین اعتقادی دارند. دلیل ما بر این که دیه باید توسط عاقله پرداخت گردد، اجماع فرقه امامیه و اخبار و احادیث ایشان است و همچنین اجماع امت اسلام اما قول اصم قابل اعتنا نبوده و در حال محو شدن می‌باشد.

قاضی ابن براج در المهدب می‌نویسند:

۱. الظاهر انه ابوبکر الاصم و اسمه عبدالرحمن بن کیسان كما فی لسان المیزان ج ۳ ص ۴۲۷ و ذکر انه معتزلی و صاحب المقالات فی الاصول و یحتمل ان یكون ابوالعباس محمد بن یعقوب بن یوسف ترحمه ابن اثیر فی اول لبابه به عنوان الاصم و ذکر انه المشهور فی الشرق و الغرب لكن الاول اظهر كما فی غیر المقام من بعض مواضع التذکره و الخلاف. (المهدب، ج ۲، ص ۵۰۳)

الاجماع منعقد علیان العاقله تحمل دیه الخطاء، الا اصم و خلافه غیر قادح فیما انعقد علیه الاجماع (ابن براج، ۱۴۰۶، ج ۲، ۴۵۷)؛ اجماع منعقد گردیده که دیه جنایات خطایی را عاقله متحمل می‌شود مگر اصم که اظهار مخالفت نموده اما مخالفت وی ضرری به انعقاد اجماع نمی‌رساند.

ابن زهره حلی در غنیه النزوع ادعای عدم خلاف نموده است:

و تجب هذه الدية على العاقله، بلا خلاف الا من اصم... (ابن زهره حلی، ۱۴۱۷، ص ۴۱۳)؛ دیه جنایات خطایی بر عاقله است بدون خلاف مگر اصم.

ابن قدامه که از علماء بزرگ اهل سنت است در کتب مغنی می‌گوید:

ولا نعلم بين اهل العلم خلافاً في ان دية الخطأ على العاقله (این قدامه، بی تا، ج ۹، ص ۴۹۶)؛ در بین اهل علم به کسی بر نخوردم که عاقله را مسئول پرداخت دیه خطاً نداند.

۳. حکمت‌های پرداخت دیه جنایات خطایی توسط عاقله

آیا در عصر حاضر که روابط انسان‌ها با یکدیگر روزبه‌روز کم‌رنگ می‌شوند و مفاهیمی چون قوم، قبیله، خویشاوند و... در حال محو شدن می‌باشند و افراد در چنبره‌ی مشکلات خود فرو رفته و سر در لاک خود می‌کشند، می‌توان برای پرداخت دیه توسط عاقله محمل و حکمتی یافت؟

آیت الله مکارم شیرازی برای پرداخت دیه توسط عاقله چهار حکمت برمی‌شمارد:

همان‌طور که فلسفه بیمه، تضامن متقابل و تقسیم فشار مشکلات و حوادث بر عهده گروه کثیری است، در مورد عاقله نیز همین فلسفه موجود است، ایشان تعلق دیه را بر عاقله نوعی بیمه خانوادگی می‌دانند.

حکمت دوم آن است که این ضمان در مقابل ارث است، خصوصاً که برخی از روایات به‌جای عاقله، تعبیر ورثه را به کار برده‌اند؛ مثل روایات «ان الدیه علی ورثته» (حرعاملی، همان، ج ۱۹، ص ۳۰۴)؛ یعنی دیه بر عهده‌ی ورثه‌ی او

(جانی) است، که این روایت ضمان عاقله را از مصادیق قاعده‌ی معروف «من له الغنم فعلیه الغزم» محسوب می‌کند؛ یعنی کسی که فایده (ارث) را می‌برد، باید خسارت (دیه) را نیز بپردازد.

پرداخت دیه از سوی عاقله، اثر بازدارندگی نیز دارد؛ چرا که وقتی اقوام بدانند که در قتل خطایی مسئول پرداخت دیه هستند، همدیگر را به احتیاط دعوت می‌کنند.

پرداخت دیه در قتل خطایی از سوی عاقله، موجب حفظ و احترام و ضایع نشدن خون مسلمان می‌شود؛ چرا که اگر پرداخت دیه به عهده‌ی عاقله نبود، ممکن بود در بسیاری از موارد جانی توانایی پرداخت دیه را نداشته باشد و یا این که فرار کند و دسترسی به او میسر نباشد و خون مسلمان ضایع شود (حیدری، ۱۳۸۴، ص ۱۸۶-۱۸۷).

آن‌چه در بالا توسط آیت مکارم به‌عنوان حکمت پرداخت دیه توسط عاقله ذکر گردید، از دید چشمان تیزبین اصحاب نقد مخفی نمانده و مورد مناقشه قرار گرفته‌اند:

اما در مورد حکمت اول، باید گفت که قاعدتاً در بیمه‌ها ضمان با اختیار و انتخاب دو رکن اصلی، یعنی بیمه‌گر و بیمه‌شونده، تحقق می‌یابد. در این جا اساساً چنین تعهدی را طرفین به یکدیگر نداده‌اند و بیمه‌ی خانوادگی لازمه‌اش آن است که عرف زندگی خانوادگی آن را اقتضا کند، در حالی که امروزه زندگی خانوادگی چنین چیزی را اقتضا نمی‌کند.

درباره‌ی حکمت بازدارندگی باید گفت که اتفاقاً اگر همه بدانند که در صورت ارتکاب جنایت، حتی در صورت خطا هم باید تاوان آن را بپردازند، به‌مراتب مراعات جوانب احتیاط را بیش از آن جایی خواهند کرد که عاقله ضامن پرداخت دیه فرد باشد. از این رو، بازدارندگی این حالت بیش از حالتی است که معظم‌له بیان کرده است.

درباره‌ی حکمت چهارم که ضایع نشدن خون مسلمان را با استناد به روایات مطرح کرده‌اند، باید گفت که اگر پرداخت دیه با خود جانی هم باشد، باز هم خون مسلمان ضایع نمی‌گردد، با فرض این که جانی قرار کند و در دسترس نباشد، اگر اموالی داشته باشد، دیه از اموالش تأدیه می‌شود و اگر هیچ مالی نداشته باشد، مثل سایر دیون بر عهده‌اش می‌ماند تا به تدریج بپردازد و در نهایت، می‌توان راه دیگری برای پرداخت دیه‌ی چنین فردی که مقتضای زمان نیز همان باشد، در نظر گرفت.

تنها حکمتی که به نظر می‌آید مناسب‌ترین دلیل برای تداوم ضمان عاقله در هر عصر و زمانی باشد، مقابله با ارت است، اما آیا در قتل شبه عمد همین فلسفه نمی‌تواند مستند برای ضامن بودن عاقله باشد؛ پس چطور در آن جا عاقله را ضامن ندانسته‌اند؟ و هم‌چنین در قتل خطایی مگر همه‌ی ارت بران عاقله محسوب می‌شوند؛ قطعاً این‌گونه نیست؛ چون عاقله فقط شامل مردان می‌شود. پس چرا این مقابله درباره زنانی که از جانی ارت می‌برند، جاری نمی‌شود، خصوصاً این که همین حالت درباره‌ی قتل خطایی که از طریق اقرار ثابت شود، وجود دارد، پس چرا آن‌جا به ضامن بودن عاقله قائل نیستیم؟ (همان، ص ۱۸۸-۱۸۹).

۴. ماهیت ضمان عاقله

ماهیت عاقله با تفاسیر مختلفی مواجه شده و در مورد آن نظر واحدی وجود ندارد. در این قسمت سعی شده به مهم‌ترین نظراتی که درباره‌ی ماهیت ضمان عاقله ارائه شده اشاره گردد:

۴-۱. بیمه خانوادگی

حضرت آیت الله مکارم شیرازی ضمان عاقله را نوعی بیمه خانوادگی می‌داند:
 ... و مسألة ضمان العاقله فی الواقع نوع تأمین، تأمین عائلی الزامی من قبل الشارع الاسلامی المقدس، لأن قتل الخطأ المحض محتمل دائماً فی حق کل

انسان و لما كانت دية القتل تنقل كاهل الانسان به مفردة و ليس كل الناس بإمكانهم تحمل ذلك بسهولة، دعى الاسلام اقرباء القاتل فى هذه الموارد لاعانة صاحبهم بشرطين، الاول، ان يكونوا اقرباء لأبيه، والثانى: ان يكونوا رجالاً، فأوجب عليهم تحمل الدية. و من البديهى ان هذه الحادثة التى أصابت بها هذا الشخص اليوم يمكن أن يتولى بها غداً أحد أفراد العاقلة = الذى يتحمل اليوم قسطاً من الدية. و عليه فمسألة ضمان العاقلة تشبه مسألة التأمين و لكنه تأمين عائلى و هى أمر معقول (مكارم، ۱۳۸۰، ص ۲۲۸).

ضمان عاقله در واقع نوعى بیمه است؛ بیمه‌ای خانودگی که از سوى شارع مقدس الزامی شده است؛ زیرا قتل خطایی محض ممکن توسط هر فردی صورت بگیرد و از آن جایی که پرداخت دیه برای جانی به تنهایی سنگین می‌باشد، اسلام از خویشاوندان جانی خواسته است که او را در امر پرداخت دیه یاری نمایند. البته با قرار دادن دو شرط: اول؛ یاری‌کنندگان از خویشان پدری جانی باشند؛ دوم، یاری‌کنندگان مرد باشند. با وجود این دو شرط پرداخت دیه بر اقرباء جانی واجب می‌شود.

روشن است، قتلی که به صورت خطایی واقع شده است و امروز دامن فردی از یک مجموعه را که با هم خویشاوندی دارند را گرفته، فردا ممکن است دامنگیر فرد دیگری از آن مجموعه گردد.

بنابراین ضمان عاقله شبیه بیمه است اما بیمه‌ی خانودگی و با این تفسیر ضمان عاقله امری معقول می‌باشد.

۴-۲. بیمه‌ی قهری

دکتر گرجی یکی از حقوق‌دانان معاصر معقدند که ضمان عاقله نوعی بیمه‌ی قهری می‌باشد:

به نظر این جانب منشأ این حکم، حمایتی است طبیعی که بین خویشان ذکور در میان عموم اقوام وجود داشته و دارد، چنان‌که ممکن است منشأ حکم

به ثبوت دیه بر کسی حمایت اختیاری قراردادی باشد... براین مبناست که شارع مقدس احکامی از قبیل ضمان عاقله، ضمان جریره و غیره را مقرر فرموده است که در حقیقت نوعی بیمه است. نهایت، بعضی بیمه‌ها قهری است، مانند همین ضمان عاقله و بعضی اختیاری (عقدی) است، مانند ضمان جریره.

کسانی که در تاریخ بیمه تحقیق می‌کنند، در صورتی تحقیق آنان می‌تواند تحقیق کاملی باشد که در اطراف این نوع مسائل هم تحقیق کنند. در کنار این نوع مقررات، به‌طور معمول مقررات دیگری نیز وجود دارد که اگر در ما نحن فیه، مقرراتی است به ضرر برخی از افراد، مقرراتی دیگری که وجود دارد، مقرراتی است به نفع همان افراد و چنان‌که احکام مورد بحث احکامی است طبیعی یا قراردادی، احکامی هم در کنار آن‌ها قرار دارد و به نفع افراد است، احکامی است طبیعی یا قراردادی؛ مثلاً چنان‌که برای عاقله حکم ضمان در مورد جنایت خطایی قرار داده شده برای همان عاقله نیز در باب ارث به‌عنوان عصبه امتیاز مثبتی قرار داده شده است، همین‌طور در مورد ضمان جریره، متنها در باب ضمان عاقله، امتیاز مثبت و منفی هر دو قهری و به‌طور مستقیم به جعل شارع است، اما در باب ضمان جریره، هر دو قراردادی و مجعولی است، غیر مستقیم (گرجی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۲۶۶).

دکتر عباس زراعت نیز ضمان عاقله را نوعی ضمان قهری می‌دانند:

ماهیت عاقله از نظر حقوقی شبیه ضمان قهری است. گرچه ممکن است تفاوت‌های جزئی نیز وجود داشته باشند. عده‌ای آن را به بیمه متقابل تشبیه می‌کنند، اما این تشبیه هنگامی درست است که بیمه متقابل بر اثر قرارداد نباشد و گر نه این بیمه، ضمان قراردادی خواهد بود.

۵. تکلیفی یا وضعی بودن حکم ضمان عاقله

آیا حکم پرداخت دیه جنایات خطایی محض توسط عاقله، حکمی تکلیفی است و یا وضعی؟ اگر قائل به تکلیفی بودن حکم شویم در صورت امتناع عاقله

از پرداخت، عاقله فقط مرتکب ترک واجبی شده است و گناهکار تلقی خواهد شد ولی در صورتی که حکم را وضعی بدانیم عاقله ملزم به پرداخت دیه بوده و ذمه آنان فقط در صورت پرداخت دیه بری خواهد شد؛ اما در اینکه ضمان عاقله حکمی تکلیفی است یا وضعی از دیر باز بین فقهاء اختلاف وجود داشته است. برخی مانند شیخ طوسی، صاحب جواهر و آیت الله خوئی اعتقاد دارند که دیه ابتدا بر ذمه‌ی جانی تعلق می‌گیرد، ولی عاقله مسئول و یا مأمور پرداخت آن می‌شود. برخی دیگر معتقدند که دیه ابتدا بر ذمه‌ی عاقله مستقر می‌شود و جانی هیچ گونه مسئولیتی در پرداخت آن ندارد. (حیدری، ۱۳۸۴، ص ۲۰۲).

آیت الله خوئی که از معتقدین تکلیفی بودن حکم ضمان عاقله است، می‌فرماید:
... انه یأتی فی بحث العاقله ان تحمل العاقله الدیه تکلیف محض و الدیه انما هی فی ذمه القاتل خطأ و یترب علی ذلک انه اذا لم تکن عاقله او انها لم تتمكن من الأداء او امتنعت و لم یمکن الأخذ منها و جب الاداء علی القاتل نفسه؛ (خوئی، بی‌تا، ج ۴۲، ص ۲۴۳).

همانا در بحث عاقله خواهد آمد که پرداخت دیه توسط عاقله، حکم تکلیفی محض است؛ و دیه بر گردن خود قاتل است. بناءً چنانچه اگر عاقله‌ای وجود نداشت یا عاقله تمکن مالی نداشت یا از اداء دیه امتناع ورزید و امکان اخذ از عاقله وجود نداشت، قاتل باید خودش دیه را بپردازد.

برخی از حقوق‌دانان نیز ضمان عاقله را حکمی تکلیفی می‌دانند، آقای سید حسن مرعشی شوشتری در این زمینه می‌گویند:

... ظاهر در حکم تکلیفی است و لا اقل ظهوری در حکم وضعی ندارد؛ بنابراین اگر عاقله توانایی پرداخت دیه را نداشته باشد، تکلیف او ساقط می‌شود و دیه بر ذمه‌ی جانی باقی می‌ماند و مکلف به ادای آن خود جانی می‌باشد، بلکه عاقله اگر از روی معصیت دیه را نپردازد، ذمه‌ی جانی مشغول به آن بوده و واجب است که آن را اداء نماید و اگر مالی نداشته باشد بر عهده‌ی امام (ع) یعنی وظیفه‌ی

دولت است که دیه را از بیت‌المال بدهد (شامبیاتی، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۳۸۵-۳۸۶).

استاد گرجی در این مورد می‌گوید:

ضمان عاقله در مورد جنایت خطایی، ضمان مصطلحی نیست که حکمی وضعی است، بلکه حکمی تکلیفی است که وجوب پرداخت دیه توسط عاقله است؛ اما ضمان حقیقی که حکمی وضعی است، تنها بر عهده‌ی خود جانی می‌باشد. (گرجی، همان).

شایان ذکر است که اکثر فقهاء معتقد به وضعی بودن حکم ضمان عاقله هستند.

۶. ضمان عاقله در عصر حاضر

در عصر حاضر هرچند اکثر مراجع دیه قتل خطایی را بر عهده‌ی عاقله‌ی جانی می‌دانند و قانون مجازات اسلامی نیز با تأسی از فتاوی‌ی مشهور فقهاء ضمان عاقله را تأیید نموده است، با وجود این برخی از صاحب‌نظران و حقوق‌دانان به جریان ضمان عاقله در عصر حاضر به دیده‌ی شک و تردید نگریسته و بعضاً آن را انکار نموده‌اند.

گروهی از پژوهشگران حقوق اسلامی معتقدند که حتی اگر بپذیریم ضمان عاقله به نحو قضیه حقیقیه و برای همه زمان‌ها و مکان‌ها جعل شده است، اما باز برای فعلیت حکم در زمان کنونی لازم است همان موضوع مفروض به‌طور کامل علیت یابد؛ یعنی، وجود نظام قبیلگی، وجود قرارداد و پیمان، فراوانی افراد عاقله و وجود رابطه‌ی انتصار و همیاری، محقق حکم ضمان در زمان کنونی خواهد بود. در حالی که به نظر می‌رسد که مقتضیات کنونی زمان و مکان به گونه‌ی دیگری است و همه این قیود موضوع یا حداقل بعضی از آن‌ها وجود ندارند (شفیعی سروسستانی و دیگران، ۱۳۷۶، ص ۴۱۴).

عبدالقادر عوده، از مخالفان ضمان عاقله در زمان حاضر می‌باشند. ایشان حکم ضمان عاقله را دایر مدار وجود عاقله می‌دانند و چون در زمان کنونی، عاقله

وجود خارجی ندارد، می‌گوید: نمی‌توان حکم به ضمان عاقله در عصر حاضر نمود:

هل يمكن الاخذ بنظام العاقله اليوم؟ و نظام العاقله على ما فيه من عدالة و تسوية بين الجناء و المجنى عليهم لا يمكن ان يقوم في عهدنا الحاضر، لان اساسه وجود العاقله و لاشك ان العاقله ليس لها وجود اليوم الا في نادر الذي لا حكم له و اذا وجدت فان عدد افرادها قليل لا يتحمل ان نفرض عليه كل الديه، ... و اذن فلا محيص من الاخذ به احد الرأيين الذين اخذ به هما فقهاء من قبل، فاما الرجوع على الجاني به كل الديه و اما الرجوع على بيت المال و الرجوع على الجاني يؤدي الى اهدار دماء اكثر المجنى عليهم؛ لان اكثر الجناء فقراء و هذا لا يتفق مع اغراض الشريعة التي تقوم على حفظ الدماء و حياتها، كما ان الرجوع على الجاني يؤدي الى انعدام العدالة و المساواة و الرجوع على بيت المال يرهق الخزانه العامه و اذن فيجب ان لا يكون الخوف من ارهاق الخزانه مانعا من العدالة و المساواة و جائلا دون تحقق اغراض الشريعة. فالحكومة تستطيع ان تفرض ضريبة عامه تخصص دخلها لهذا النوع من التعويض (عوده، بی‌تا، ج ۱، ص ۶۷۷-۶۷۸).

آیا نهاد عاقله را می‌توان در روزگار کنونی پیاده نمود؟ نظام عاقله هر چند در ان عدالت در رابطه‌ی با جانی و مجنی علیه رعایت شده است، اما قابل اجرا و پیاده شدن در عصر ما نیست؛ زیرا سنگ زیرین این نهاد را وجود عاقله تشکیل می‌دهد و در زمان حاضر اثری از عاقله در جوامع نیست و اگر هم باشد به حدی نادر و قلیل است که نمی‌توان بر اساس آن حکم نمود؛ و در صورتی که عاقله وجود خارجی هم داشته باشد عدد افراد آن به میزانی کم و قلیل است که نمی‌توان تمام دیه را به عهده‌ی آنان نهاد، ... پس چاره‌ای نیست جز آن که به جانی رجوع کنیم و یا به بیت‌المال مسلمین. رجوع به جانی موجب هدر رفتن خون مسلمان می‌شود؛ زیرا بسیاری از جانی‌ها فقیر و بی‌بضاعت هستند و هدر رفتن خون مسلمان با اغراض شریعت نمی‌سازد چون وظیفه شریعت حفظ و پاسداری از خون مسلمان است؛ اما رجوع به بیت‌المال موجب از بین

رفتن و خالی شدن خزانه‌ی عمومی می‌شود هر چند که عدالت و مساوات و صیانت خون مسلمان محقق می‌شود. در اینجا نباید نگرانی از خالی شدن خزانه‌ی عمومی مانع برقراری عدالت و مساوات و اغراض شریعت گردد. لذا بر حکومت است که ردیف بودجه‌ی مستقلی را در نظر بگیرد و صرف پرداخت دیه‌ی جنایات خطایی محض نماید.

آیت الله موسوی بجنوردی نیز مخالف ضمان عاقله در عصر حاضر، می‌باشد، ایشان در مقاله‌ای تحت عنوان، دو نکته از حقوق کیفری در فصلنامه حق، شماره‌ی ۱۱ و ۱۲، ضمان عاقله را در شرایط فعلی منتفی دانسته و علت آن را این گونه بیان می‌کند:

زیرا روابط عشیرگی و قومی استحکام گذشته را نداشته و افراد قبیله و عشیره متفرق می‌باشند و اصلاً هیچ‌گونه ارتباط نزدیکی میان آن‌ها نیست، صرف پسر عمو بودن دو نفر با ید دیگر موجب نمی‌شود که ما ملتزم به مفهوم عاقله بشویم و بگوئیم که آن‌ها مسئول پرداخت دیه می‌باشند؛ زیرا اصلاً قراردادی و پیمانی با هم ندارند.

در مناطق عرب‌نشین بعضی از کشورها در حال حاضر نیز این ترتیب حل و فصل راه، فصل عشایر می‌گویند، بدین معنی که قتل واقع شده را به اعتبار همان عرف عشایری خود حل و فصل می‌نمایند. بنابراین ضمان عاقله تابع عرف جامعه‌ای می‌شود که در آن قبیله و عشیره سکونت دارند و تابع پیمان و قراردادی هستند که منعقد می‌نمایند، در غیر این صورت قبول مسئولیت عاقله، عقلایی نیست، می‌توان گفت در موارد قتل خطایی هر جا که موضوع ثابت باشد، عاقله باید تکلیفاً دیه پرداخت نماید. اما در جوامعی که این قراردادها و پیمان‌ها نیست، اصولاً این معنی را تقبیح می‌کند. حتی ما می‌گوییم در اینجا موضوع محقق نیست، زیرا حکم دایر مدار موضوع است و حکم بر مجمع القیود بار می‌شود، مجمع القیود عبارت است از قتل خطایی محضی که قبیله و عشیره‌ی واجد قرارداد و پیمان باید دیه آن را پردازد. در این موارد ملتزم می‌شویم که دیه

بر عاقله ثابت است اما در عشایر و قبایلی که افراد عرفاً هیچ پیمان و قراردادی با هم ندارند و به کلی از هم جدا هستند و در اماکن مختلف و متباعد از هم سکونت دارند، بیان این مطلب که حکم ضمان عاقله ثابت است، خیلی مشکل است و هیچ دلیلی بر آن نداریم. (صادقی، ۱۳۸۳، ص ۲۶۶-۲۶۷).

نتیجه گیری


با توجه به آن چه ذکر گردید، حکم به استیفاء دیه قتل خطایی محض از خویشان و بستگان جانی مشکل خواهد بود. در صدر اسلام قبیله دارای شخصیت حقوقی بود و شخصیت و اعتبار افراد تابعی از شخصیت و اعتبار عشیره‌ای بود که به آن تعلق داشتند؛ اما در عصر حاضر قبیله فاقد شخصیت حقوقی بوده و مزید بر آن زندگی ماشینی مفاهیمی همچون قبیله، عشیره، قوم، خویشاوند و ... را در زیر چرخهایش در حال له کردن و محو نمودن است.

تسهیل امر مسافرت و تردد آسان بین کشورهای مختلف باعث شده هر یک از خویشاوندان به گوشه‌ای پرت شوند و به تدریج ارتباطش با دیگر خویشاوندان قطع گردد. حال با کدام توجیه می‌توان، تاوان اشتباه دیگری را بر دوش افرادی انداخت که سالیان درازی است با جانی هیچ ارتباطی ندارند و بعضاً وی را نمی‌شناسند! آیا این از عدالت فرسنگ‌ها فاصله ندارد؟ از سویی در صدر اسلام نهادی بنام بیمه وجود نداشت. ولی در عصر حاضر بیمه از ضروریات جوامع فعلی به‌شمار می‌رود و افرادی که در مشاغل خطرناک مشغول هستند خود را بیمه می‌نمایند. پس شاید با توجه به آن چه گفته آمد، بتوان قائل به حکم ثانوی شد که عبارت باشد از: دیه‌ی قتل خطایی محض بر عهده‌ی خود جانی می‌باشد و در صورت عدم تمکن وی از بیت‌المال پرداخت گردد.

منابع

۱. ابن ادریس حلی، سرائر، ج ۳، جامعه المدرسین، قم، ۱۴۱۰.
۲. ابن قدامه، المغنی، ج ۹، دارالکتاب العربی، بیروت، بی تا.
۳. ابن منظور، ابو الفضل، جمال الدین، محمد بن مکرم، لسان العرب، ج ۱۱، دار الفکر، بیروت، لبنان، چاپ سوم، ۱۴۱۴.
۴. ابوالقاسم گرجی، مقالات حقوقی، ج ۲، دانشگاه تهران، ۱۳۷۵.
۵. الجواهری، اسماعیل حماد، الصحاح، ج ۵، دار العلم للملایین، بیروت.
۶. حرعاملی، محمد حسین، وسائل الشیعه، قم، موسسه آل بیت (ع)، ۱۴۱۴.
۷. حلی، ابن زهره، غنیه النزوع، قم، موسسه امام الصادق (ع)، چاپ اول، ۱۴۱۷.
۸. حیدری، عباسعلی، کاوشی نو در فقه، سال دوازدهم، شماره ۴۵، ۱۳۸۴.
۹. خویی، سید ابوالقاسم، مبانی تکمله المنهاج، ج ۴۲، موسسه احیاء اثار الامام الخویی، قم.
۱۰. شامبیاتی، هوشنگ، حقوق کیفری اختصاصی، ج ۱، تهران، انتشارات مجد، چاپ هفتم، ۱۳۸۲.
۱۱. شفیع سروسستانی، ابراهیم و دیگران، قانون دیات و مقتضیات زمان، مرکز تحقیقات استراتژیک ریاست جمهوری، تهران، ۱۳۷۶.
۱۲. شیخ طوسی، ابی جعفر محمد بن حسن، الخلاف، ج ۵، قم، موسسه النشر الاسلامی، الطبع الاولی، ۱۱۴۷.
۱۳. شیخ طوسی، ابی جعفر محمد بن حسن، المبسوط، ج ۷، المكتبه المرتضویه، ۱۳۸۷.
۱۴. شیخ طوسی، ابی جعفر محمد بن حسن، النهایه، دار الاندلس، بیروت.
۱۵. شیخ مفید، المقنعه، جامعه المدرسین، قم، ۱۴۱۰.
۱۶. صادقی، محمد هادی، حقوق جزای اختصاصی، جرائم علیه اشخاص، تهران، نشر میزان، چاپ هفتم، ۱۳۸۳.
۱۷. علامه حلی، تحریر الاحکام، ج ۲، موسسه امام الصادق (ع)، چاپ اول، ۱۴۲۰.

۱۸. علامه حلی، مختلف الشیعه، ج ۹، موسسه نشر اسلامی، چاپ اول.
۱۹. عوده، عبدالقادر، التشریح الجنایی الاسلامی، ج ۱، دار الكتاب العربی بیروت.
۲۰. قاضی ابن براج، المذهب، ج ۲، قم، جامعه المدرسین، ۱۴۰۶.
۲۱. قانون مجازات اسلامی.
۲۲. محقق حلی، مختصر النافع، موسسه البعثه، طهران، ۱۴۱۰.
۲۳. مکارم شیرازی، ناصر، بحوث فقهیه هامه، قم، مدرسه‌ی امام علی بن ابیطالب، ۱۳۸۰.



پیشینه و مبانی حریم خصوصی زوجین در فقه امامیه

عیسی خان حیدری^۱

چکیده

امروزه از مسائل مبتلابه در حوزه خانواده، مسأله «حریم خصوصی زوجین» است که پرونده‌های بسیاری در دادگاه‌های خانواده را به خود اختصاص داده است. تحقیق حاضر در صدد پاسخگویی به این سؤال بوده است که «مبانی حریم خصوصی زوجین در فقه امامیه چیست؟»؛ این مبانی ریشه شکل‌گیری گفتمان حریم خصوصی بین زن و شوهر است. گرچه در فقه امامیه خصوصاً روایات اهل‌بیت (ع) به برخی از مسائل جدید حوزه خصوصی اشاره‌ای نشده است؛ اما کلیات مبانی حریم خصوصی در احادیث و سیره اهل‌بیت (ع) موجوداند که می‌توان با تمسک به آن کلیات، آن مبانی را جهت کاربست عملی حریم خصوصی زوجین استفاده کرد. بنابراین، این مقاله تلاش کرده است که با روش تحلیلی توصیفی و با استفاده از منابع کتابخانه‌ای مبانی حریم خصوصی زوجین از منظر فقه امامیه را صورت‌بندی کند. یافته‌ی تحقیق عبارت است از این که مبانی حریم خصوصی زوجین در فقه امامیه بر پایه‌های اصل کرامت، قاعده لاضرر، اصل اخلاقی، اصل آزادی، اصل احترام و حفظ عرض و آبرو، اصل امنیت و ثبات بنا نهاده شده است.

واژگان کلیدی: حریم خصوصی، مبانی حریم خصوصی زوجین، حقوق خصوصی، فقه امامیه.

مقدمه

اولین نکته‌ای که در بحث حریم خصوصی به ذهن می‌رسد، مسأله «ملکیت» است. براین اساس، کسی حق ندارد به «ملک» دیگری بدون اجازه وارد شود و در آن تصرف نماید. این موضوع را امروزه به سایر جوانب زندگی انسان نیز سرایت داده‌اند. همان‌گونه که «ملک» در اختیار مالک است، سایر مسائل نیز مانند «ملکیت» تحت تصرف شخص است و دیگران حق ندارند بدون اجازه او تصرفی در آن داشته باشند؛ مانند رؤیت ایمیل‌ها، پیام‌ها، دخالت در امور جزئی شخصی مانند میزان حساب بانکی شخص و غیره. این مسأله در ارتباط بین زوجین بیشتر مورد بررسی قرار می‌گیرد زیرا بر اساس مسائل عاطفی شاید این تصور برای طرفین ایجاد شود که حق دارند از تمامی امور همسر خویش آگاه باشند و یا به دلیل سلطه طبیعی مرد (به دلیل قدرت جسمانی یا اقتصادی و...) زن همیشه مورد بازخواست در مواردی قرار گیرد که هیچ ارتباطی با حقوق شوهر ندارد و کاملاً در حریم خصوصی زن است.

نوشته حاضر درصدد آن است که «مبانی حریم خصوصی زوجین» را در «فقه امامیه» مورد کاوش و بررسی قرار دهد. بدون شک هرکدام از زوجین در کنار زندگی مشترک، یک فضای خصوصی هم دارد که می‌تواند آن را با همسر خود به اشتراک نگذارد. البته به این معنا نیست که برای آن‌ها اهمیت نداشته باشند و از احساس و فکر همدیگر بی‌خبر باشند، بلکه به آن معناست که به احساسات و افکار هم احترام بگذارند و همدیگر را از حقوق طبیعی‌شان محروم نکنند. از سوی دیگر باتوجه به اینکه مرزهای امور مشترک بین زن و شوهر چندان مشخص نیست لذا ممکن است با نظر به استقلال دیدگاه آن دو، خیلی از کشمکش‌ها و نزاع‌ها بر سر مرز حریم خصوصی در زندگی مشترک، موجب اختلافات و نزاع‌های خانوادگی بین آن‌ها گردد.

در جوامع زن‌ستیز، حریم خصوصی از سوی مردسالاران برای زنان هیچ

جایگاهی ندارد و بر این باور هستند که در زندگی مشترک زن و شوهر هیچ نقطه پنهانی برای شوهر وجود نداشته باشد؛ بر عکس جوامعی که به تساوی زن و مرد می‌اندیشند، برای زن و شوهر اندازه‌ای از حریم خصوصی، منصفانه و متعادل در نظر گرفته می‌شود.

بنابراین به پرسش درباره حریم خصوصی زوجین، در هر جامعه، باید با توجه به فرهنگ اجتماعی‌شان جواب داد. معرفت و شناخت روحيات زن و شوهر نسبت به همدیگر و اطلاع از تفاوت‌های جنسیتی و محترم شمردن آن، یکی از عنصر اساسی در حفظ حریم خصوصی در بین زوجین است. دارا بودن چنین حریمی به انسان موجب پیشرفت در زندگی گردیده و توان مقابله با خیلی از مشکلات را می‌دهد.

شخصی که حریم خصوصی‌اش مورد احترام افراد قرار می‌گیرد، اعتماد به نفس کافی در زندگی‌اش به وجود می‌آید و در نتیجه حریم خصوصی دیگران نیز برای او محترم شمرده می‌شود و همین موجب ارتباطش با دیگران شده و به ویژه در زندگی مشترک زن و شوهر تأثیر مثبت دارد. لذا باتوجه به مطالب فوق همه افراد از جمله زوجین نسبت به همدیگر دارای حریم خصوصی هستند که باید رعایت شود.

۱. مفهوم حریم خصوصی

حریم خصوصی به‌عنوان بخشی از زندگی افراد، گرچه پیشینه‌ای به درازای تاریخ انسان دارد، اما این واژه مرکب، اصطلاحی جدید است که در فقه امامیه و حقوق، سابقه‌ی چندانی ندارد. در فرهنگ لغات عربی حریم را به معانی ذیل گرفته‌اند: حریم، چیزی است که مس آن حرام شده است و نباید نزدیک آن شد. (فراهیدی، ۱۴۱۰ ق، ج ۳، ص ۲۲۲). حریم، آن چیزی است که هتک آن جایز نیست. (جوهری، ۱۴۱۰، ج ۵، ص ۱۸۹۵). بعضی دیگر می‌گویند: حریم در لغت به هر چیزی که مستلزم حمایت باشد گفته می‌شود به همین دلیل، به زنان

و مسکن مردان، حریم اطلاق می‌گردد. (البستانی، ۱۴۰۵، ج ۷، ص ۱۹). بعضی دیگر حریم را به معنای شریک گرفته است. (فیروزآبادی، ۱۴۱۵، ج ۴، ص ۳۴). با تأمل در تعاریف واژه‌شناسان، حریم عبارت از چیزی است که هتک آن جایز نیست و نباید بدون اجازه مالک در آن تصرف کرد.

۲-۱. حریم در اصطلاح فقهای امامیه

حریم در اصطلاح فقها نیز به معنای منع است «أصل التحريم: المنع» (طریحی، ۱۳۷۵، ج ۶، ص ۳۴)؛ یعنی چیزی که نزدیک شدن به آن یا تصرف کردن از آن بدون اذن صاحبش منع شده است. بعضی فقهای دیگر نیز در بیان تعریف حریم گفته‌اند: «ان حریم کلشی انما هو مقدار ما يتوقف عليه الانتفاع به» (سبزواری، بی تا، ص ۴۴۸، تبریزی، ج ۲، ص ۱۸۸، سیستانی، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۲۸۵، خراسانی و وحید ۱۴۲۸ ق، ج ۳، ص ۱۷۶، کابلی فیاض، بی تا ج ۲، ص ۳۲۹ و قمی طباطبایی، ۱۴۱۳ ق، ج ۹، ص ۱۴۰).

حریم هر چیز به اندازه‌ای است که نفع بردن از آن شیئی به آن مقدار ضرورت دارد. این کار برد حریم، ناظر به جنبه مالی و اقتصادی دارد؛ اما ناظر به جنبه اخلاقی هم است که همان احترام است؛ یعنی اینکه اشخاص دیگر در ورود به این مال و تصرف آن منع شده است؛ در واقع نوعی احترام به مالک مال است لذا در تنگنا قرار دادن انسان جایز نیست ولو اینکه از راه تصرف در حریم مال شخصی دیگر باشد. حریم در مورد انسان نیز به کار رفته است. چنانکه بعضی فقها گفته‌اند: «حریم الرجل: ما یحمیه و یقاتل عنہ» (بحرانی، ۱۴۲۳ ق، ج ۳، ص ۳۷۰).

حریم عبارت است از چیزی که انسان از آن دفاع و حمایت می‌کند و در مقابل آن می‌جنگد؛ که این معنی عرض، آبرو و اهل و عیال را شامل می‌شود. بنابراین، فقها کلمه حریم را در مورد مال و جان استفاده کرده‌اند که شامل آبرو، اهل و عیال انسان نیز می‌شود. لذا از کلام فقها با توجه به تعاریف فوق استفاده می‌شود که همه انسان‌ها دارای حریم خصوصی است و کسی حق ورود بدون

رضایت به این حریم را ندارد و بر فرد نیز حفظ آن مهم است چه بسا در صورتی ورود فرد، هتک حرمت شود و اگر کسی ورود نماید صاحب حریم نیز حق دفاع دارد.

۲. پیشینه حریم خصوصی زوجین در فقه امامیه

همان‌طوری که در آیین‌های دیگر نظیر زرتشت، یهود و مسیحیت به صراحت عنوان «حریم خصوصی» نیامده است. در دین مقدس اسلام نیز بر این عنوان تصریحی وجود ندارد؛ ولی در آموزه‌های دینی که در بردارنده عالی‌ترین مضامین احکام نسبت به رعایت حقوق و ارزش‌های انسانی است، بر ضرورت احترام به حریم خصوصی افراد، از جمله زوجین، نظیر ممنوعیت افشای اسرار، عدم تعرض به منزل و مأمن دیگران، منع تجسس در امور شخصی افراد و همچنین در صورتی اطلاع یافتن از اسرار کسی بر عدم افشای آن تأکید شده است.

به‌عنوان نمونه در آیات ۲۷ و ۲۸ سوره نور، بر ضرورت رعایت حرمت منزل تأکید شده است و افراد از ورود به منزل دیگری بدون اجازه منع شده است، قرآن در این باره می‌فرماید: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَدْخُلُوا بُيُوتًا غَيْرَ بُيُوتِكُمْ حَتَّى تَسْتَأْنِسُوا وَتُسَلِّمُوا عَلَى أَهْلِهَا ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ، فَإِنْ لَمْ تَجِدُوا فِيهَا أَحَدًا فَلَا تَدْخُلُوهَا حَتَّى يُوذَنَ لَكُمْ وَإِنْ قِيلَ لَكُمْ ارْجِعُوا فَارْجِعُوا هُوَ أَزْكَى لَكُمْ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ؛ ای کسانی که ایمان آورده‌اید به خانه‌های غیر از خانه‌های خودتان وارد نشوید مگر اینکه اجازه بگیرید و بر اهل آن سلام کنید، این برای شما بهتر است باشد که پند بگیرید و اگر کسی در آن نیافتید داخل آن نشوید تا به شما اجازه داده شود و اگر گفته شود بازگردید، بازگردید که برای شما پاکیزه‌تر است و خداوند به آنچه انجام می‌دهید آگاه است.» (نور، ۲۷ و ۲۸).

کلمه انس به معنای آرامش و الفت گرفتن است و کلمه «استیناس» رفتاری است که به این نیت انجام شود، مانند ورود به منزل با ذکر و نام خدا و یا رفتارهای دیگری که افراد داخل منزل را برای ورود خود آماده می‌کند و در

واقع با این رفتار آرامش و آسایش را برای افراد ساکن در منزل بیشتر فراهم می‌کند و صاحب منزل می‌فهمد که کسی می‌خواهد وارد شود و خود را برای ورود او آماده می‌کند؛ چه بسا می‌شود که صاحب منزل در حالی قرار دارد که نمی‌خواهد کسی او را به آن حال ببیند و یا از وضعی که دارد با خبر شود. (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۵، ص ۱۵۳).

آیه شریفه فوق به صراحت ورود به حریم خصوصی افراد را منع نموده است. همچنین در مورد حریم خصوصی زوجین، از فرزندان خواسته شده که برای ورود به اتاق پدر و مادر در ساعت‌های خاص اجازه بگیرند. قرآن کریم در این مورد می‌فرماید: «ای کسانی که ایمان آورده‌اید باید بردگان شما و همچنین کودکانتان که به حد بلوغ نرسیده‌اند در سه وقت از شما اجازه بگیرند: قبل از نماز فجر و در نیمروز هنگامی که لباس‌های (معمولی) خود را بیرون می‌آورید و بعد از نماز عشاء، این سه وقت خصوصی برای شما است، اما بعد از این سه وقت گناهی بر شما و بر آن‌ها نیست (که بدون اذن وارد شوند) و برگرد یکدیگر طواف کنید (و با صفا و صمیمیت به یکدیگر خدمت نمائید) اینگونه خداوند آیات را برای شما تبیین می‌کند و خداوند عالم و حکیم است و هنگامی که اطفال شما به سن بلوغ رسند باید اجازه بگیرند، همان‌گونه که اشخاصی که پیش از آن‌ها بودند اجازه می‌گرفتند، اینچنین خداوند آیاتش را برای شما تبیین می‌کند و خدا عالم و حکیم است» (نور، ۵۸ و ۵۹).

ارزش و اعتبار والای انسان در نزد پروردیگار به حدی است که خدای متعال خطاب به ملائکه، انسان را به‌عنوان جانشین خود بر روی زمین معرفی می‌کند. «إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً» (بقره، ۳۰). اعطای مقام جانشینی از سوی خداوند و ارزش‌گذاری به کرامت انسانی، بیانگر مسئولیت سنگین است که بر عهده اشرف مخلوقات گذاشته شده است. قرآن کریم در جای دیگر به برتری انسان نسبت به موجودات دیگر می‌فرماید: «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبُرِّ وَ الْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا، ما بنی آدم

را گرامی داشتیم و آن‌ها را در خشکی و دریا (بر مرکب‌های راهوار) حمل کردیم و از انواع روزی‌های پاکیزه به آن‌ها روزی دادیم و بر بسیاری از خلق خود برتری بخشیدیم.» (اسراء، ۷۰) خداوند متعال در این آیه ضمن یادآوری نعمت‌هایش بر انسان و موقعیت ممتاز او تأکید نموده و او را بر سایر مخلوقات برتری داده است. قرآن کریم که تمامی جنبه‌های انسان را مورد توجه قرار داده از یک سو، به اعتبار کرامت تکوینی انسان، او را به حدی تمجید نموده که از همه موجودات عالم برتر دانسته است و از سوی دیگر به کرامت اکتسابی او نیز عنایت و توجه خاص نموده است. کرامت تکوینی انسان را در آیات ذیل اشاره نموده است: «لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ؛ حَقِيقَةً مَا أَنْسَانَ رَا دَر بَهْتَرِينَ بِنْيَانِ آفَرِيدِيم» (تین، ۴). در شرح این آیه مفسرین آورده است: «تقویم به معنای در آوردن چیزی به صورت مناسب و نظام معتدل و کیفیت شایسته است و گستردگی مفهوم آن اشاره به این است که خداوند انسان را از هر نظر موزون و شایسته آفرید، هم از نظر جسمی و هم از نظر روحی و عقلی، چرا که هر گونه استعدادی را در وجود او قرار داده و او را برای پیمودن قوس صعودی بسیار عظیمی آماده ساخته.» (مکارم، ۱۳۷۴ ش، ج ۲۷، ص ۱۴۴). این نشان از اعتبار و عظمتی است که خدای متعال به بنی آدم عطا کرده است.

در مورد کرامت اکتسابی نیز خدای متعال می‌فرماید: «إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ؛ به راستی که گرامی‌ترین شما نزد خداوند با تقواترین شماست» (حجرات، ۱۳)؛ بنابراین، خدای متعال بر فضیلت ارزش‌های معنوی و اخلاقی تأکید فرموده چنانچه صاحب تفسیر نمونه می‌گوید: «به این ترتیب قلم سرخ بر تمام امتیازات ظاهری و مادی کشیده و اصالت و واقعیت را به مساله تقوا و پرهیزکاری و خدا ترسی می‌دهد و می‌گوید برای تقرب به خدا و نزدیکی به ساحت مقدس او هیچ امتیازی جز تقوا مؤثر نیست» (مکارم، ۱۳۷۴، ج ۲۲، ص ۱۹۷).

در روایات اسلامی نیز به موارد متعدد بر رعایت و حفظ حریم خصوصی اشاره شده که به عنوان نمونه به دو تا روایت اشاره می‌کنیم.

روایتی از امام صادق (ع) نقل شده است که انسان در صورتی که سر کسی اطلاع یافت، نباید آن را بر ملا کند. عبد الله بن سنان می گوید: به امام صادق (ع) عرض کردم: «عَوْرَةُ الْمُؤْمِنِ عَلَى الْمُؤْمِنِ حَرَامٌ قَالَ نَعَمْ قُلْتُ يَعْنِي سَبِيلِيهِ فَقَالَ لَيْسَ حَيْثُ تَذَهَبُ إِنَّمَا هُوَ إِذَاعَةُ سِرِّهِ» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۳۵۹). عورت مؤمن بر مؤمن حرام است؟ فرمود: بله. گفتم مقصود شما اسافل اعضای اوست؟ فرمودند: آنطور که شما می پنداری نیست؛ بلکه مراد فاش کردن اسرار اوست. در روایت دیگر از امام علی (ع) در وصف مؤمن نقل شده است که می فرماید: «لَا يَهْتِكُ سِتْرًا وَلَا يَكْشِفُ سِرًّا» (همان، ص ۲۲۸). نه پرده دری می کند و نه سری را فاش می کند.

از این احادیث و احادیث متعدد دیگر به خوبی استفاده می شود که مردم از تجاوز و ورود به حریم خصوصی دیگران نهی شده اند و قاعده ای کلی این است که نهی دلالت بر حرمت دارد و مرتکب براساس دین مقدس اسلام مستحق مجازات است.

بنابراین، دین مقدس اسلام ۱۴۰۰ سال پیش بر ضرورت و رعایت حریم خصوصی افراد از جمله زوجین تأکید نموده و مردم را از هرگونه تعرض و ورود به حریم خصوصی افراد منع کرده است. در منابع فقهی اسلام احکام متعددی در زمینه حفظ حرمت اشخاص و عدم ورود به حریم خصوصی تبیین شده است. هرچند مبحث مستقلی نسبت به حریم خصوصی افراد از جمله زوجین اختصاص نیافته است ولی با بیان مصادیقی نظیر ممنوعیت تجسس و تفتیش، ممنوعیت استراق و سماع و بصر، ممنوعیت ورود به منزل غیر بدون استیذان، ممنوعیت تعرض به اموال شخصی افراد به بیان مطالب پرداخته است.

۳. مبانی حریم خصوصی زوجین

مبانی: دلالت جمع مبنا به معنای بناها، بنیانها، شالوده اساس و روش است. (دهخدا، ۱۳۷۷، ج ۱۲، ص ۱۷۷۴۱؛ مهیار، ۱۳۷۵، ص ۷۷۶) در انگلیسی،

Foundation Base / ریشه، پایه، زمینه و اساس را معنی می‌دهد. (معین، ۱۳۸۵، ۳۷۶۵) پس «مبانی» به منزله زیر ساخت و پایه، مطمح نظر است. در هر علمی حقایقی ثابت شده که مباحث دیگر آن علم، بر آن مترتب می‌شود. (داودپور، ۱۳۹۰، ص ۴۹).

در اصطلاح حقوقی، مبانی به کلی‌ترین اصول، قواعد و معیارهایی اطلاق می‌شود که نظام حقوقی بر آن مبتنی است. (ملک‌زاده، ۱۳۹۰، ص ۲۷) به تعبیر دیگر مبانی در اصطلاح حقوقی، منبع پنهانی و نیرومندی است که اساس قواعد حقوقی را تشکیل داده و الزام‌آوری آن را توجیه می‌کند. فرق مبانی با منابع در این است که مبانی، قواعد و اصولی است که برهان از آن‌ها تشکیل می‌شود و به این مقدمات و مبادی، مبانی گفته می‌شود؛ اما مدارک استنباط این مقدمات و مبادی را منابع گویند. (جوادی آملی، ۱۳۸۳، ص ۵۴)

به تعبیر دیگر فرق مبانی با منابع در این است که مبانی درونی است و منابع بیرونی و ظاهری است. لذا مبانی همان اصول و قواعد کلی گفته می‌شود که مباحث دیگر بر آن مترتب است. در این پژوهش در صدد بیان مبانی حمایت از حریم خصوصی افراد و خصوصاً زوجین هستیم. اصل کرامت، اصل احترام به عرض و آبرو، اصل آزادی، اصل اخلاقی، اصل ثبات و امنیت، اصل لزوم کتمان سرّ و قاعده لاضرر از مهم‌ترین اصول و مبانی حمایت از حریم خصوصی افراد است که کلیت و اطلاق آن شامل حریم خصوصی در بین اعضای خانواده از جمله زوجین نیز می‌شود.

۱-۳. اصل کرامت

یکی از مبانی حریم خصوصی زوجین اصل کرامت انسانی است که بر اساس آیات و روایات و حقوق اساسی ایران و افغانستان، هیچ کس حق ندارد رفتارهای را که موجب تعرض به کرامت انسانی افراد از جمله زوجین می‌شود مرتکب شوند. کرامت در لغت به معنای سخاوت‌مندی، جوانمردی، احسان، بزرگواری و

بخشنندگی است. (دهخدا، ۱۳۷۷، ج ۳۹، ص ۴۱۰)

بعضی دیگر می‌گویند: کریم و کرامت، در مقابل اهانت است، چنانکه عزت در مقابل ذلت است. کرامت، بزرگواری انسان را صرف نظر از هر چیزی دیگر می‌رساند و این ویژگی در ذات شیء کریم وجود دارد؛ بنابراین، سخاوت، کار پسندیده، غیر لئیم بودن و دیگر صفات نیکو از لوازم کرامت است. (مصطفوی، ۱۳۶۸، ج ۱۰، ص ۴۶)

بعضی دیگر گفته‌اند: هرگاه خداوند متعال با واژه کرم و کرامت وصف شود، مراد از آن، جان، حیات و نعمت‌های آشکار اوست. اطلاق کرم و کرامت برای انسان نشانگر اخلاق و رفتار پسندیده است که از او سر می‌زند. (راغب اصفهانی، ۱۴۲۸، ۷۰۷)

کرامت در اصطلاح حقوقی این است که انسان دارای حرمت است و حق دارد در جامعه، به‌طور محترمانه زیست و زندگی کند و کسی حق ندارد با گفتار و رفتار خویش حیثیت او را با خطر مواجه سازد. (جعفری، ۱۳۹۰، ص ۲۲۴ و موسوی، ۱۳۹۲، ص ۹).

بنابر آموزه‌های اسلامی و دینی انسان دارای دو نوع کرامت است: الف) کرامت ذاتی و طبیعی که همه افراد بشر تا هنگامی که با اختیار خود با ارتکاب جرم و جنایت بر خود و بر دیگران، آن کرامت را از خود سلب نکنند، از این کرامت ذاتی برخوردارند. ب) کرامت اکتسابی (ارزشی) که از به کار بستن استعدادها و انرژی‌های مثبت در نهاد آدمی و تلاش در مسیر ترقی، رشد، و کمال ناشی می‌گردد. این کرامت اکتسابی است که ارزش نهایی و عالی انسانی مربوط به همین کرامت است. (جعفری، ۱۳۹۰، ص ۲۲۳). به‌جاست که به‌طور مختصر به توضیح و تبیین این دو نوع کرامت پردازیم.

الف) کرامت ذاتی بشر

کرامت ذاتی بشر در همه نظام‌های حقوقی به‌عنوان یک اصل پذیرفته شده

است؛ اما در نظام حقوقی اسلام از اهمیت فوق‌العاده و ممتازی برخوردار است که در موارد گوناگون مورد تأکید قرار گرفته است. از جمله مواردی که مفسران و صاحب‌نظران برای اثبات کرامت ذاتی بشر به آن استناد کرده است این آیه است: «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَ حَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَ الْبَحْرِ وَ رَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَ فَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا». (اسراء، ۷۰) و ما تحقیقاً فرزندان بنی آدم را تکریم کردیم و آنان را در خشکی و دریا به راه انداختیم و از مواد پاکیزه به آنان روزی دادیم و آنان را بر بسیاری از آنچه آفریدیم برتری دادیم.

این آیه به صراحت اثبات می‌کند که خداوند متعال فرزندان آدم را ذاتاً مورد تکریم قرار داده است زیرا مراد از «انسان» یا «آدم» در آیه فوق، جنس بشر است. صرف‌نظر از کرامت‌های خاص و فضائل روحی و معنوی که به عده‌ای اختصاص داده، بلکه حتی مشرکان، کفار و فاسقان نیز مشمول آیه می‌شود. (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۳، ص ۲۱۴؛ مکارم، ۱۳۷۴، ج ۱۲، ص ۲۰۰).

به همین دلیل روشن و صریح، برای همه افراد بشر لازم است که این کرامت و حیثیت را برای همدیگر به‌عنوان یک حق بشناسند و خود را در برابر آن حق، مکلف ببینند. منشأ این کرامت ذاتی عبارت است از رابطه بسیار ارزشمند و مهم خداوندی که از آیه مبارکه «ونفخت فیہ من روحی» و در او {انسان} از روح خود دمیدم، استفاده می‌شود. خداوند با این تکریم انسان را شایسته‌ی سجده فرشتگان فرمود و همچنین منشأ این تکریم عبارت است از صفات و نیروها و استعداد‌های بسیار باارزش که به‌کارگیری آن‌ها و تلاش در مسیر زندگی معقول انسان به اتصاف به کرامت عالی اکتسابی نائل می‌گردد.

از آیه شریفه فوق استفاده می‌شود که همه افراد بشر، صرف نظر از اینکه دارای حق حیات هستند و دیگران مکلف به حفظ و رعایت آن است، دارای حق کرامت ذاتی نیز هستند تا هنگامی که خود انسان آن کرامت را به سبب ارتکاب جنایت بر خود و دیگران سلب نکرده باشند ملزم به رعایت این حق هستند، همان‌طوری که ملزم به رعایت حق حیات یگدیگرند.

امروزه نیز همه ادیان الهی و نظام‌های حقوقی و مکتب‌های اخلاقی کرامت ذاتی بشر را مورد پذیرش قرار داده و همه‌ی افراد را مکلف به رعایت این حق می‌دانند؛ اما متأسفانه بعضی از نظام‌های حقوقی دنیا و از آن جمله مجمع جهانی حقوقی بشر از دیدگاه غرب، در دوران معاصر کرامت انسانی را منحصر به کرامت ذاتی بشر می‌دانند و از کرامت اکتسابی و ارزشی سخنی به میان نمی‌آورند و در نتیجه حرکت کمالی انسان را در جهت جهت حیات معقول متوقف می‌سازند. (بسته نگار، ۱۳۸۵، ص ۱۹۶).

در آموزه‌های اسلامی، کرامت ذاتی بشر، بر اساس یک فعل قراردادی و اعتباری صرف نیست، بلکه بر مبنای یک فعل هستی‌شناختی که ریشه در نفس خلقت بشر دارد، نهاده شده است. حفاظت از تمامیت روحی و جسمی انسان از آنجایی که جانشین خداوند در روی زمین است و تبلور از وجود بی‌همتای او می‌باشد، امری شایسته و لازم به حساب می‌آید. لذا هر نوع تجسس، مداخله، سرک کشیدن، نگاه کردن و برملا کردن اطلاعات شخصی فرد که تمایلی به برملا شدن آن ندارد و باعث تحقیر و سرافکندگی شخص می‌شود، منافات با کرامت ذاتی فرد دارد. همچنین افشا کردن اطلاعاتی از قبیل بیماری‌های اخلاقی، عیوب گفتاری یا رفتاری، مشکلات خانوادگی، گناهان و معاصی که در گذشته انجام شده و شخص رضایت به افشای آن نداشته باشد و باعث می‌شود با افشای آن، شرافت و حیثیت فرد در معرض نابودی قرار بگیرد و یا اینکه احساس سرافکندگی و خجالت نماید از مصادیق حریم خصوصی شمرده می‌شوند. چرا که با بر ملامت این گونه اطلاعات، کرامت ذاتی بشر از بین می‌رود. لذا برای تک تک افراد بشر لازم است برای حفظ کرامت ذاتی بشر، حریم خصوصی افراد مورد حمایت و توجه قرار بگیرد. (قهفرخی و مسعودیان، ۱۳۹۱، ص ۹).

بنابراین، با توجه به مطالب فوق، هر انسانی ذاتاً دارای کرامت ذاتی هستند با هر درجه و رتبه مادی و معنوی که باشند و بر همه افراد لازم و واجب است که این کرامت ذاتی افراد را به رسمیت بشناسند. آیه «ولقد کرّمنا بنی آدم» صراحت

دارد بر اینکه همه افراد بشر دارای کرامت ذاتی هستند و همه مردم باید خود را ملزم به رعایت آن بدانند. براساس آنچه گفته شد، اعضای خانواده از جمله زوجین نیز باید خود را به رعایت حق کرامت ذاتی همدیگر ملزم بدانند.

ب) کرامت اکتسابی

بهتر از کرامت ذاتی که همه افراد بشر از جمله زوجین دارا هستند کرامت اکتسابی است که بر مبنای تقوی استوار است. در سوره حجرات به این کرامت اشاره شده است: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ؛ ای مردم! ما شما را از یک مرد و زن آفریدیم و شما را شعبه‌ها و قبیله‌ها قرار دادیم که با یکدیگر باتحویل معرفت، زندگی هماهنگی داشته باشید، قطعاً، با کرامت‌ترین شما نزد خداوند با تقوی‌ترین شماست.» (حجرات، ۱۳).

باتوجه به اینکه اکثریت فرزندان آدم، با داشتن قدرت، استعدادها و امتیازات، حقوق الهی و انسانی را رعایت نمی‌کنند و منحرف می‌شوند، مشخص می‌شود که خداوند متعال تنها زمینه ارزش و کرامت و شرافت را در انسان نهاده است. به تعبیر بهتر، همه قدرت‌ها و استعدادها که خداوند در وجود بشر به ودیعت گذاشته است، مقتضی کرامت، ارزش و حیثیت است که مقتضی به وجود آمدن حق کرامت برای آن‌ها می‌باشد، نه اینکه انسان‌ها در هر شرایط و موقعیت دارای شرافت ذاتی و کرامت وجودی هستند؛ بنابراین، اگر افرادی به دنبال امیال نفسانی، خودکامگی و خودمحوری، برآید و آن استعدادها را در جهت اهداف آلوده مورد استفاده و بهره‌برداری قرار دهد، حتمی است که چنین افرادی نه تنها حق شرافت و کرامت و احترام ذاتی ندارد، بلکه به جهت که مخل کرامت و آزادی و حیات دیگر افراد است، مجرم بوده و باید مورد مؤاخذه قرار گیرد و برای دفاع از حق حیات و حق کرامت و حق آزادی انسانها، مورد کیفر و مجازات قرار گیرد. (جعفری، ۱۳۹۰ ش، ص ۲۲۵).

در روایات معتبر اسلامی نیز به این کرامت ذاتی و ارزشی اشاره نموده است که به عنوان نمونه به دو نمونه از آنان اشاره می‌شود. محمد بن جعفر العقبی نقل می‌کند که امیرالمؤمنین (ع) در خطبه‌ای چنین فرمود: «أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّ آدَمَ لَمْ يَلِدْ عَبْدًا وَلَا أُمَّةً وَإِنَّ النَّاسَ كُلَّهُمْ أَحْرَارٌ وَلَكِنَّ اللَّهَ خَوْلَ بَعْضِكُمْ بَعْضًا فَمَنْ كَانَ لَهُ بَلَاءٌ فَصَبَرَ فِي الْخَيْرِ فَلَا يُمْنٌ بِهِ عَلَى اللَّهِ». (فیض کاشانی، ۱۴۰۶، ج ۲۶، ص ۷۷).

ای مردم! حضرت آدم (ع) نه بنده‌ای تولید کرده و نه کنیزی و همه مردم آزادند، اما خداوند تدبیر و اداره بعضی از شما را به بعضی دیگر سپرده است. در این روایت نورانی، نه تنها عدم اصالت بردگی در اسلام ثابت شده، بلکه کرامت عموم انسان‌ها نیز با اسناد حریت (آزادی و آزادگی) مورد توجه قرار گرفته است.

در فرازی از کلمات امیرالمؤمنین در فرمان که به مالک اشتر دارد می‌فرماید: «وَأَشْعِرْ قَلْبَكَ الرَّحْمَةَ لِلرَّعِيَةِ وَالْمَحَبَّةَ لَهُمْ وَاللُّطْفَ بِهِمْ وَلَا تَكُونَنَّ عَلَيْهِمْ سَبْعًا ضَارِيًا تَغْتَنِمُ أَكْلَهُمْ فَإِنَّهُمْ صِنْفَانِ إِمَّا أَخٌ لَكَ فِي الدِّينِ وَإِمَّا نَظِيرٌ لَكَ فِي الْخَلْقِ». (رضی، ۱۴۱۴، ص ۴۲۷). «دلت را به بخشودن (خطاهای) مردم و دوست داشتن آنان و نرمدلی در برابر ایشان موظف بدار! و نسبت به آنان همچون جانوری درنده مباش که منتظر فرصت برای خوردن آنها است؛ زیرا که مردم دو گروهند: یا برادر دینی تواند یا برابر نوعی تو». (حکیمی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۶۵۱).

انسان بالاتر از حق حیات، حق کرامت دارند، این حق غیر قابل اسقاط و زوال است، بلکه این حق مشروط به برخورداری درست از همه قدرت و استعداد و ابعاد مثبت است که در انسان تجلی نموده است. حتی اگر کسی به‌طور درست نتواند از آنها استفاده نماید و به ضرر خود و دیگران سوء استفاده نکند، باز از حق کرامت نسبی برخوردار است.

در قانون اساسی ایران نیز اصل کرامت انسان از جمله زوجین را مورد حمایت قرار داده و می‌گوید: «کرامت و ارزش والای انسان و آزادی توأم بامسئولیت او در

برابر خداوند ... و نفی هرگونه ستمگری، ستم‌کشی، سلطه‌گری و سلطه‌پذیری است.» (قانون اساسی ایران، اصل ۲، بند ۶).

قانون اساسی افغانستان نیز بر اصل کرامت تأکید نموده و می‌گوید: «آزادی حق طبیعی انسان است. این حق جز آزادی دیگران و مصالح عامه که توسط قانون تنظیم می‌گردد، حدودی ندارد. آزادی و کرامت انسان از تعرض مصون است. دولت به احترام و حمایت آزادی و کرامت انسان مکلف می‌باشد.» (قانون اساسی افغانستان، ماده ۲۴).

بنابراین، خداوند کرامت را برای همه افراد بشر قرار داده و همه ملزم به رعایت آن هستند و همچنین قانون اساسی ایران و افغانستان نیز به پیروی از قرآن کریم آن را به رسمیت شناخته است. یکی از مصادیق آن زن و شوهر است که آن‌ها نیز نسبت به رعایت حق کرامت دیگری باید کوشا باشند. زیرا زوجین نیز در بعد انسانی خویش تفاوتی نسبت به همدیگر ندارند و هر دو به بهترین صورت خلق شدند و روح خدای متعال در هر دو ساری و جاری است. تکالیفی که مربوط به جنسیت آن دو نمی‌شود بین زوجین مشترک‌اند. زن در خانواده نقش محوری را دارد و باید کرامت‌اش حفظ شود؛ چنانکه بعضی از فقها گفته‌اند: «همانطوری که مرد در همه شئون دخالت دارد، زن هم دخالت دارد ... زن‌ها مقام کرامت دارند، زن‌ها اختیار دارند، همانطور که مردها اختیار دارند، خداوند شما را با کرامت خلق کرده است.» (موسوی خمینی، ۱۳۶۱، ج ۱۱، ص ۲۵۴).

بنابراین، هرگونه مداخله، تجسس، پیگیری اطلاعات شخصی و افشای آن، توسط خود زوجین نسبت به همدیگر که تمایل به افشای آن‌ها ندارند و موجب وهن و تحقیر همدیگر می‌شود و منافات با کرامت ذاتی آن‌ها دارد، ممنوع است. اطلاعاتی از قبیل مشکلات خانوادگی، پیشینه منفی شخص و گناهان که در گذشته انجام شده، بیماری‌های سرّی، عیب‌های گفتاری و رفتاری، اطلاعاتی هستند که فرد از جمله زوجین، رضایت به برملا شدن آن‌ها ندارد و در صورت افشای آن، ولو جلوی یک نفر، حیثیت فرد از بین رفته و یا اینکه از افشای آن‌ها

احساس سرافکنندگی و خجالت می‌نماید. از این جهت است که افشای این اطلاعات موجب از بین رفتن کرامت ذاتی بشر می‌شود و برای حفظ این کرامت لازم است حریم خصوصی افراد از جمله زوجین مورد حمایت قرار گیرد.

۲-۳. قاعده لاضرر

این قاعده یکی از مهم‌ترین و شایع‌ترین قواعد فقهی است که در ابواب مختلف فقه از جمله مبنای حریم خصوصی زوجین نیز قرار می‌گیرد، زیرا قاعده لاضرر، می‌تواند از یک سو حمایت از کرامت، حیثیت، آبرو، شأن و منزلت اجتماعی اشخاص به‌طور عام و در محیط منزل و خانواده به‌طور خاص را مدلل نماید و از سوی دیگر در مورد نوع حمایت و جبران زیان‌های ناشی از نقض حریم خصوصی در روابط خانوادگی زوجین نیز نقش مهمی ایفا کند. این قاعده علاوه‌بر توجه به ضرورت حفظ حریم خصوصی می‌تواند در اثبات نقض این حریم نیز مورد توجه قرار گیرد.

اهمیت قاعده فوق به حدی است که بسیاری از اندیشمندان اسلامی، از آن به‌عنوان رمز هماهنگی اسلام با پیشرفت‌ها و توسعه‌ی فرهنگ یاد نموده‌اند، از باب نمونه شهید مطهری (ره) می‌گوید: «یکی دیگر از جهاتی که به این دین خاصیت تحرک و انطباق بخشیده و آن را زنده و جاوید نگه می‌دارد این است که یک سلسله قواعد و قوانین در خود این دین وضع شده که کار آن‌ها کنترل و تعدیل قوانین دیگر است. فقها این قواعد را قواعد «حاکمه» می‌نامند مانند قاعده لاجرح و قاعده لاضرر که در سرتاسر فقه حکومت می‌کنند» (مطهری، ۱۳۸۱، ج ۱۹، ص ۱۲۲).

در آیات متعدد قرآن به قاعده لاضرر اشاره شده است که مردم را از اضرار به خود و دیگران نهی نموده است که به دو نمونه از آن اشاره می‌کنیم. قرآن کریم در سوره بقره می‌فرماید: «وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَّغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ سَرَخُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ وَلَا تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَارًا لِّتَعْتَدُوا؛ و هنگامی که زنان را طلاق

دادید و به آخرین روزهای «عده» رسیدند، یا به طرز صحیحی آن‌ها را نگاه دارید (و آشتی کنید) و یا به طرز پسندیده‌ای آن‌ها را رها سازید! و هیچ گاه به خاطر زیان رساندن و تعدی کردن، آن‌ها را نگاه ندارید تا به حقوق آنان تجاوز کرده باشید.» (بقره، ۲۳۱). «وَلَا تُمَسِّكُوهُنَّ ضِرَارًا» یعنی رجوع باید براساس میل و رغبت باشد، در جاهلیت طلاق و رجوع به هدف انتقام‌جویی و آزار و اذیت زن بوده است که آیه مسلمانان را از این کار نهی می‌کند.

همچنین در آیه دیگر خداوند متعال از اضرار به دیگری نهی نموده است: «لَا تُضَارَّ وَالِدَةٌ بِوَلَدِهَا وَلَا مَوْلُودٌ لَهُ بِوَالِدِهِ وَعَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذَلِكَ؛ نه مادر (به خاطر اختلاف با پدر) حق ضرر زدن به کودک را دارد و نه پدر؛ و بر وارث او نیز لازم است این کار را انجام دهد.»

باتوجه به این آیه، زن نباید بنا بر اختلافی که با شوهر دارد، به فرزند خود همانند خودداری از شیردادن و یا محروم نمودن شوهر از ملاقات کردن با فرزندش زیان و ضرر برساند، شوهر نیز حق ندارد فرزندان را از مادرش در دوران شیرخوارگی بگیرد. به هر حال از این آیات و آیات متعدد دیگر به خوبی استفاده می‌شود که ضرر و زیان رساندن به دیگران که در معنی اخص ضرر به حریم خصوصی دیگران از جمله زوجین نسبت به یکدیگر، ممنوع است و مشروعیت ندارد.

یکی از دلایل در این مورد، حدیث مشهور «لا ضرر و لا ضرار فی الاسلام» در داستان سمره بن جندب است که مرحوم کلینی در کتاب (کافی) از ابن مسکان از زراره نقل می‌کند. (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۵، ص ۲۹۴). این مسأله چیزی را جز حمایت بسیار شدید اسلام از حریم خصوصی افراد حکایت نمی‌کند. در واقعه سمره که مردی شرور بوده ادعای نسبت به مالکیت منزل نداشته و حتی در اصل، ورودش غیر قانونی نبوده؛ بلکه آنچه صاحب‌خانه را اذیت می‌کرد ورود ناهنگام و نقض خلوت و حریم خصوصی اهل منزل و اطلاع از امور خصوصی و حریم آن‌ها بوده است. لذا شاید بتوان این قاعده و روایت را به‌عنوان یکی از

مبانی مهم فقهی برای حمایت از حریم خصوصی افراد از جمله زوجین بر شمرد. اهمیت و جایگاه والای این حدیث در حمایت از حریم خصوصی مسکن، آنجا بیشتر روشن می‌شود که در کنار حدیث فوق این حدیث نبوی را هم متذکر شویم. «وَحُرْمَةُ مَالِهِ كَحُرْمَةِ دَمِهِ» (طوسی، ۱۴۱۴، ص ۵۳۷)؛ حرمت مال انسان مثل حرمت خون انسان است، همانطوری هیچ‌کس حق ندارد خون کسی را بدون جهت بریزد و احترام دارد، نسبت به مال هم کسی حق ندارد به مال کسی تجاوز کند و احترام مال افراد واجب است.

بنابراین، قاعده لاضرر، در حریم خصوصی خانواده از جمله زوجین نیز ساری و جاری است، زیرا با توجه به اینکه تجاوز به حیثیات معنوی افراد از مصادیق «ضرر» تلقی شده و مقتضای صدور برخی مستندات قاعده لاضرر، تنها خسارات معنوی است، بدون هیچ مانعی مواردی که یکی از متعلقات کرامت انسانی یا اعتبار اشخاص، از رهگذر نقض حریم خصوصی خانواده، نقض شود، مشمول قاعده لاضرر خواهد بود. (قنواتی، جاویر و صالحی، ۱۳۹۳، ص ۱۲۵).

در واقع حفظ حریم خصوصی خانواده از جمله زوجین نسبت به همدیگر، حفظ حیثیت و کرامت اعضای خانواده در برابر نقض این حریم است. همسران نیز مانند بقیه افراد دارای یک مرز و حریم خصوصی است که هتک این مرز از سوی هریک از همسران یا اشخاص ثالث می‌تواند به نقض کرامت انسانی، اعتبار و آبرو یا عاطفه و احساسات افراد خانواده منجر شود. دلالت قاعده لاضرر بر حریم خصوصی روابط خانواده از آن جا اهمیت پیدا می‌کند که از یک سو، حفظ حریم خصوصی در این حوزه مهم و از جمله حریم خصوصی در روابط خاص زنا شویی در اسلام مورد تأکید فراوان قرار گرفته و توصیه آکیدی بر پوشاندن اسرار در این حوزه شده و حتی آشکار نمودن رازها مورد مذمت قرار گرفته است (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۶۷، ص ۶۸)، از سوی دیگر، همانگونه که گفته شد، هتک حریم خصوصی روابط خانوادگی از مصادیق بارز ضرر معنوی محسوب می‌شود.

اگر چه ضرر هم بر خسارت مادی و هم معنوی دلالت می‌کند اما مقتضای صدور برخی مستندات قاعده لاضرر تنها خسارت معنوی است، همانند داستان معروف مرد انصاری که نسبت به ورود ناگهانی سمره به داخل منزل، اعتراض کرد و تصریح می‌کند که ما دوست نداریم که به صورت سرزده وارد خانه ما شوی؛ بنابراین مقتضای صدور این روایت، تجاوز آشکار به حریم خصوصی خانواده مرد انصاری بوده که از مصادیق بارز خسارت معنوی به‌شمار می‌رود. لذا قاعده بر خسارت ناظر بر کرامت و اعتبار اشخاص انطباق پیدا می‌کند و هرگونه رفتاری نسبت به افراد یا زوجین نسبت به همدیگر که کرامت انسانی یا اعتبار اشخاص را در معرض تضییع قرار دهد شامل می‌شود.

۳-۳. اصل اخلاقی

یکی از مبانی حریم خصوصی زوجین اصل اخلاقی است. اخلاق جمع «خُلُق» و «خُلُق» است که به معنای سرشت، طبیعت، عادت، خوی، مروت و... به کار می‌رود. (زبیدی، ۱۴۱۴، ج ۱۳، ص ۱۲۴ و ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۱۰، ص ۸۶). در قرآن کریم نیز کلمه «خُلُق» به همین معنی آمده است: «وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ» (قلم، ۴). در اصطلاح عبارت است از صفات و هیئت‌های پایدار در نفس که موجب صدور افعالی متناسب یا آن‌ها به‌طور خود جوش و بدون نیاز به تفکر و تأمل از انسان می‌شوند. (مصباح، ۱۳۸۸، ص ۱۹).

موازین و اصول اخلاقی به انسان این اجازه را نمی‌دهد که در حق دیگران حرمت شکنی و یا بی‌احترامی شود. بلکه ادب و اخلاق به ما حکم می‌کند که کرامت انسان باید حفظ شود. پایبندی به این اصل اخلاقی، مانع از هرگونه تعرض و تجاوز به حقوق دیگران از جمله بین زوجین خواهد شد. یکی از مصادیق بارز احترام به شخصیت انسان، رعایت حریم خصوصی اشخاص است. در واقع التزام به قواعد اخلاقی رابطه ناگسستنی با رعایت حریم شخصی و خصوصی افراد دارد. میثاق محکم و ارتباط مؤثر اخلاق و حقوق و اصل تقدم اخلاق بر حقوق در مناسبات و روابط زوجین ایجاب می‌کند که اخلاق، یکی

از مهم‌ترین مبنای حریم خصوصی خانواده و از جمله زوجین به حساب آید. از مهم‌ترین آموزه‌های قرآن کریم و دین مقدس اسلام داشتن ذهن پاک و رفتار خوب با فرد و جامعه است. اگر حس تجسس و کنجکاوی در امور زندگی شخصی دیگران در فرد شایع شود، آن فرد دارای یک بیماری اخلاقی است که روی فرد، خانواده و جامعه تأثیر می‌گذارد. افرادی که دائماً به دنبال عیوب دیگران است تا زمینه شود برای باز کردن عقده‌های درونی، هیچ‌گاه به تعادل نمی‌رسد. قرآن کریم در سوره حجرات، مردم را به یک سری کارها توصیه می‌کند و از یک سری کارها منع می‌کند که نتیجه عمل نمودن به آن‌ها امنیت اخلاقی و موجب استحکام بنیان خانواده می‌شود. دین مقدس اسلام اخلاقی‌ترین دینی است که در جامعه بشریت ظهور نموده است. یکی از اهداف مهم بعثت پیامبران تزکیه نفوس انسان‌ها از آلودگیها و پلیدی‌های اخلاقی است، چنانچه قرآن می‌فرماید: «رَبَّنَا وَابْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِكَ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُزَكِّيهِمْ» (بقره، ۱۲۹). پروردگارا! در میان آن‌ها پیامبری از خودشان مبعوث کن تا آیات تو را بر آن‌ها بخواند و آن‌ها را کتاب و حکمت بیاموزد و پاکیزه کند. چنانچه پیامبر اسلام (ص) می‌فرماید: «بُعِثْتُ لِأَتَمِّمَ مَكَارِمَ الْأَخْلَاقِ» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۶۷، ص ۳۷۲). من به هدف اتمام نمودن فضیلت‌های اخلاقی مبعوث به پیامبری شده‌ام. اکثر آموزه‌های اسلامی یا به گونه مستقیم به مسأله اخلاق ارتباط دارد یا اینکه در راستای ارزشهای اخلاقی و استحکام آن تبیین شده است. لذا همه حوزه‌های عبادی، حقوقی، جزایی اسلام با اصول اخلاقی عجین شده است. در حوزه خانواده نیز اصول اخلاقی در همه زمینه‌ها از جمله حریم خصوصی باید رعایت شود. نقض حریم خصوصی افراد، در محیط منزل توسط یکدیگر از بدترین رفتارهای انسانی است که هر فردی به‌طور فطری آن را ناپسند می‌داند. در قرآن کریم بخشی قابل توجهی از آیات، به حقوق افراد در خانواده و رعایت اخلاق در تعاملات و ارتباطات خانوادگی است. قرآن می‌فرماید: «هُنَّ لِبَاسٌ لَكُمْ، وَأَنْتُمْ لِبَاسٌ لَهُنَّ؛ آن‌ها لباس شما هستند و شما لباس آن‌ها» (بقره،

۱۸۷). خطاب این آیه زن و شوهر است که تشبیه به لباس شده است و به خوبی رعایت حریم خصوصی آن‌ها از این آیه مورد استفاده است؛ یعنی همان‌طوری که لباس عیب‌ها و نقص‌های انسان را پنهان می‌کند زوجین نیز پوشاننده عیوب و نقص‌های همدیگر باشند و نه تنها بدون اجازه به حریم خصوصی همدیگر وارد نمی‌شوند بلکه وظیفه دارند که مانع ورود دیگران به حریم همدیگر شوند. از منظر قرآن کریم، مهم‌ترین اصل در ارتباط و تعامل بین زن و شوهر حسن معاشرت است که به‌طور صریح قرآن می‌فرماید: «وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ؛ و با زنان به‌طور شایسته معاشرت کنید» (نساء، ۱۹). خداوند در این آیه رفتار نیک و حسن معاشرت را به زوجین نسبت به تعاملات و برخوردها با همدیگر سفارش نموده است و یکی از مصادیق این حسن معاشرت، رعایت اخلاق با خانواده و عدم تعقیب و تجسس در امور خصوصی همدیگر که موجب سوء ظن و تزلزل بنیان خانواده می‌گردد، می‌باشد و یا هرگونه رفتاری که موجب تشویش، نگرانی، کینه و نفرت در خانواده می‌شود و یا اموری که موجب از بین رفتن امنیت و آسایش روانی آن‌ها می‌شود. از منظر قرآن کریم مطرود و خلاف این اصل اخلاقی و از مصادیق سوء معاشرت شمرده می‌شود. اندیشمندان نیز در زمینه الزام اصل اخلاقی نظرات متفاوتی دارند؛ برخی دو نیروی فشار اجتماعی و گرایش پرجاذبه درونی انسان‌های ممتازی را که از خداوند مدد می‌گیرند، اساس الزام‌های اخلاقی می‌شمارند. (برگسن، مترجم: حسن حبیبی، ۱۳۵۸، ص ۶۵). برخی دیگر از جامعه‌شناسان، اعتبار و الزام احکام اخلاقی را تنها مبتنی بر آداب و رسوم می‌دانند. (دورکیم، مترجم: علی محمد کاردان، ۱۳۸۳، ص ۴۷). حقیقت این است که عقل، وجدان، فطرت و بایدهای اخلاقی ما را به التزام در مواجهه با ارزش‌های اخلاقی رهنمون می‌شوند. بنابراین، محیط منزل با محیط‌های دیگر کاملاً متفاوت و متمایز است و نباید هیچ عاملی امنیت و آرامش آن را دچار تزلزل نماید. هریک اعضای خانواده به خصوص زوجین وظیفه دارند که آرامش و آسایش را در محیط منزل ایجاد کنند. رفتارهای اخلاقی اساسی‌ترین نقش را

در ایجاد آرامش و سکونت در محیط منزل را دارند. رعایت حریم خصوصی عدم تجسس در امور یگدیگر از جمله قواعد اخلاقی است که حقوق به عاریت گرفته است. لذا حقوق نمی‌تواند به تنهایی در روابط زوجین با همدیگر تأثیر گذار باشد، نقش اخلاق در تنظیم روابط خانواده و روابط زوجین یک نقش محوری و اساسی است. چنانچه بعضی از حقوق‌دانان نیز می‌گویند: «در تنظیم روابط زن و شوهر اخلاق پیش از حقوق حکومت می‌کند. در این رابطه سخن از عواطف انسانی و عشق و صمیمیت و وفاداری است؛ و حقوق برای حکومت کردن بر آن‌ها ناتوان است. به زور اجرائیه نه مرد را می‌توان به حسن معاشرت با زن واداشت نه زن را به اطاعت از شوهر و وفاداری به او مجبور کرد؛ بر این اتحاد معنوی تنها اخلاق می‌تواند حکومت کند و حقوق ناگزیر است، به جای اتکاء به قدرت دولت، دست نیاز به سوی اخلاق دراز کند.» (کاتوزیان، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۲۲۵). اگر اخلاق نباشد زن و مرد می‌تواند کارهایی را که واجب فقهی نیست یا انجام ندهند یا در مقابل، طلب اجر و مزد نمایند. همسر انسان می‌تواند در مقابل کارهای منزل، نگهداری و شیر دادن کودک، در خواست اجر و مزد نماید و مرد نیز می‌تواند در مقابل بسیاری از خواسته‌های همسرش مخالفت نماید به این بهانه که وظیفه‌ای ندارد، بسیاری از مخارج زندگی را به عهده نگیرد، اخلاق به جای این دستورات خشک، به تفاهم، مدارا و محبت، شفقت و احسان سفارش می‌کند.

۳-۴. اصل آزادی

یکی از مبانی حریم خصوصی زوجین اصل آزادی است که بر اساس آن، هر فرد از جمله زوجین حق دارد در حوزه‌ی حریم خصوصی خود از دخالت و تجسس دیگری در باره‌ی وضع جسمانی، مالی، احوال شخصی، ارتباط داشتن با دیگران مانند گفتگوهای خصوصی از استراق سمع، ضبط صوت و سایر امور در امان باشد. آزادی در لغت به معنای «اختیار» و «قدرت انجام عمل یا ترک آن» در برابر «جبر» است. (دهخدا، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۷۲).

آزادی در اصطلاح حقوق، «عبارت از حقی است که به موجب آن، افراد بتوانند استعدادها و توانایی‌های طبیعی و خدادادی خود را به کار اندازند، مشروط بر آنکه آسیب یا زیانی به دیگران وارد نسازند». (هاشمی، ۱۳۸۴، ص ۲۰۸).

بعضی دیگر در تعریف آزادی شخصی می‌گویند: «آزادی شخصی که آن را آزادی مطلق نیز می‌گویند، یکی از مهم‌ترین حقوق فردی است و آن به این معنی است که شخص در رفت و آمد و اختیار مسکن و همچنین در زندگی و روابط خصوصی آزاد بوده و نیز از هرگونه تعرض و تجاوز نسبت به جان، مال، منزل و زندگی خود مصون باشد. آزادی شخصی، آزادی شخصی، پایه و شالوده همه حقوق و آزادی‌هاست، زیرا هنگامی که انسان آزادی و امنیت نداشته باشد، استفاده از سایر حقوق و آزادی‌ها نیز برای او مفهومی نخواهد داشت. مثلاً وقتی شخص، بازداشت و یا زندانی بوده یا اینکه امنیت شخصی نداشته باشد، برای او بهره‌گیری از آزادی اجتماعات و آزادی سیاسی نیز امکان پذیر نخواهد بود و در حقیقت با نبود آزادی شخصی سایر آزادی‌های او نیز از بین خواهد رفت.

آزادی شخصی شامل چند حق و دارای امتیاز است: ۱- حق زندگی ۲- آزادی رفت و آمد و اختیار مسکن ۳- مصونیت خانه و مسکن ۴- مصونیت و یا امنیت شخصی ۵- مصونیت مکاتبات، مکالمات تلفنی، مخابرات تلگرافی و اسرار شخصی ۶- آزادی در زندگی داخلی و خصوصی ۷- حق دادخواهی و آزادی دفاع. (طباطبایی مؤتمنی، ۱۳۸۲، ص ۳۹).

ایشان در جای دیگر از کتاب خود در تبیین مصونیت و امنیت فردی می‌گویند: منظور از مصونیت فردی یا امنیت شخصی یا آزادی فردی به معنای اخص کلمه این است که فرد از هرگونه تعرض و تجاوز مانند قتل، جرح، ضرب، توقیف حبس، تبعید، شکنجه و سایر اعمال غیر قانونی و خود سرانه و یا اعمالی که منافعی شئون و حیثیت انسانی اوست همانند اسارت، بهرکشی، فحشاء و غیره مصون و در امان باشد و آن پایه و اساس تمام آزادی‌ها است که با نبود آن سایر آزادی‌های فردی نیز معنی و مفهوم پیدا نمی‌کند... امروزه امنیت، به نحوی با

آزادی ترکیب شده است که برای ما آزادی بدون امنیت و مصونیت فردی مفهوم و معنی پیدا نمی‌کند. (همان، ص ۶۳).

بسیاری از متفکران ارزش و ضرورت حریم خصوصی را در ارزش و ضرورت آزادی می‌بینند، آن‌ها آزادی‌های اجتماعی و سیاسی را نیز هنگامی ممکن می‌دانند که حریم خصوصی به‌عنوان یک حق به رسمیت شناخته شود و چنین استدلال می‌کنند که: دانستن همه چیز در باره‌ی فعالیت‌های همه مردم، قدرت یک حاکم را به مقدار بسیار افزایش می‌دهد، در یک جامعه‌ی آزاد و مبتنی بر مشورت، حریم خصوصی، پیش شرط حیاتی مشارکت، یعنی پایه‌ای‌ترین آزادی مدنی است. آگاهی داشتن شما از کنش‌ها و نیت‌های مخالفان سیاسی، توانایی آن‌ها به مخالفت با احکام و استدلال‌های شما را تقلیل می‌دهد، بنابراین، حریم خصوصی جزء اساسی تشکیل دهنده‌ی آزادی است. (سروش، ۱۳۹۳، ص ۵۱).

از سوی دیگر اگر حریم خصوصی افراد، رعایت نشود و اگر هر شخصی برای ورود به زندگی شخصی افراد دیگر آزاد باشد و هیچ‌گونه ممنوعیتی برای تجسس و تفتیش از زندگی شخصی دیگران وجود نداشته باشد و همه افراد بتوانند بدون مانعی، از همه لایه‌های پنهانی و اسرار زندگی یکدیگر اطلاع داشته باشند، زندگی اجتماعی بشری با چه شرایطی رو برو خواهد شد؟ قطعاً در این صورت صفا و صمیمیت جای خود را به به‌کینه و کدورت تبدیل خواهد کرد و افشا شدن اطلاعات محرمانه از زندگی افراد به متلاشی شدن بسیاری از زندگی مشترک زن و شوهر منجر خواهد شد. چنانکه بعضی فقها نیز در بیان «نفی احتیاط» استدلال می‌کند، احتیاطی را که سبب تفتیش از زندگی شخصی دیگران باشد، ویرانگر نظام اجتماعی، اغراض شارع و مقاصد شریعت می‌داند: تفحص از عیوب و ایراد مردم نمودن موجب مبعوض و مطرود شدن نزد خداوند است و مخالف هدف شارع است، بلکه اینکار موجب دشمنی و کینه‌توزی بین مردم می‌شود که مخالف «غرض شرع» است، بلکه گاه تجسس‌ها زمینه‌درگیری و تلف شدن نفوس و هتک اعراض را به دنبال دارد و موجب بروز فتنه‌ها و نزاع‌ها

می‌شود. بدون شک هنگامی که کسی زندگی دیگری را زیر نظر بگیرد و به اسرار او پی ببرد، موجب بغض و کینه او قرار گرفته و عکس العمل او را در حد هتاک‌ی یا در گیر شدن با او را در پی دارد. (روزدری، ۱۴۰۹، ج ۴، ۱۱۷).

«محیط خانواده محیط همبستگی و همکاری است؛ اما با توجه به استقلال افراد، اصل آزادی نیز در آن دارای اهمیت است. بر مبنای این اصل، زوجین از آزادی برخوردارند؛ زیرا پیوند زناشویی، زوجین را زیر سیطره دیگری قرار نمی‌دهد. علاوه بر این، قانون‌گذار نیز برای زن و مرد در رفتارهای اجتماعی محدودیت‌های چندانی ایجاد نمی‌کند؛ در نتیجه زن و مرد از آزادی‌های سیاسی، فرهنگی و اقتصادی برخوردارند و متأهل بودن تأثیر چندانی در آزادی‌های آنان ندارد. علاوه بر این، زن و مرد در محیط خانواده از آزادی‌های زیادی برخوردارند و فقط در چهار چوب وظایف ذاتی خانواده، تکالیفی دارند که این وظایف نیز ناشی از نهاد خانواده است و آنان با اختیار خود الحاق به این نهاد را پذیرفتند. البته بهره‌مندی از آزادی در مرحله عمل نمی‌تواند با حقوق و آزادی شوهر منافات داشته باشد و همچنین آزادی باید در چهارچوب ارزش‌های معتبر بوده و اعمال آن چنین ارزش‌هایی را نقض ننماید». (حکمت‌نیا، ۱۳۹۰، ص ۱۴۰).

بنابراین، با توجه به مطالب فوق که همه انسان‌ها آزاد آفریده شده است و این آزادی تا آنجای است که آزادی دیگران را نیز محدود نکند و حریم دیگران را حفظ نماید که یکی از مصادیق آن، آزادی زوجین است که پیوند ازدواج نمی‌تواند این حق را نادیده بگیرد و زوجین بر اساس این اصل، آزاد آفریده شده است و هیچ‌کدام از همسر حق تجسس و تفتیش در رفت‌وآمد دیگری و یا تحت نظارت قرار دادن همدیگر در ارتباط با دیگران نظیر استراق سمع نمودن و یا ضبط صوت از مکالمات خصوصی که با دیگران داشتند یا تفحص در مکاتبات و پیام‌های خصوصی که با دیگران داشتند، یا حساب مالی شخصی که دارند و یا اسرار شخصی دیگر را مورد تجسس و تفتیش قرار داده و آزادی همدیگر را سلب نماید.

۵-۳. اصل احترام و حفظ عرض و آبرو

یکی دیگر از مبانی حریم خصوصی زوجین، اصل احترام و حفظ عرض و آبرو است. همانطور که در اعلامیه جهانی حقوق بشر، اعلامیه حقوق بشر اسلامی و همچنین در میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی، حمایت از حریم خصوصی و لطمه نزدن به آبرو و حیثیت افراد، مورد تأکید قرار گرفته است. (اعلامیه جهانی حقوق بشر، ماده ۱۲، اعلامیه اسلامی حقوق بشر، ماده ۱۷ و میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی، ماده ۱۷). چرا که در بیشتری از موارد، افشای امور خصوصی افراد، آبرو و حیثیت آن‌ها را به خطر می‌اندازد. انسان‌ها معمولاً عیب‌ها و خطاهای خود را از بقیه پنهان می‌کنند. در بیشتری از موارد به خاطر که این خطاها در عالم خلوت و دور از انظار مردم واقع شده و اکثراً به امور عمومی و اجتماعی آر تباط پیدا نمی‌کند، انسان‌ها حق دارند آن‌ها را از افراد دیگر پنهان کنند و جامعه هم هیچ نفع مشروعی در دانستن لغزش‌ها و عیب‌های افراد ندارد. لذا تا هنگامی که ضرورت اکید اجتماعی ایجاب نکند، باید از افشای امور خصوصی افراد امتناع به وجود بیاید و حریم خصوصی در صدد است چنین هدفی را بر آورده سازد. (انصاری، ۱۳۸۶، ص ۵۱)

تعرض به حریم خصوصی افراد، موجب آشکار شدن زشتی‌ها و عیوب می‌شود و قبح گناه در بین افراد از جمله بین اعضای خانواده و زن و شوهر از بین رفته و این خود زندگی مشترک آن‌ها را به سمت تزلزل و نابودی می‌کشاند. بر اساس آموزه‌های اسلامی، هتک عرض و آبروریزی افراد از جمله زوجین، از گناهان کبیره و شدیداً مورد نهی قرار گرفته است. حرمت و ارزش انسان به حدی است که هر نوع تعرض به عرض و آبروی افراد شدیدترین عذاب را در پی دارد و وجوب دفاع از عرض، آبرو در کتاب‌های فقهی امامیه، در عرض دفاع از نفس آمده است «وجوب الدفاع عن النفس و العرض عینی إذا قدر الشخص علیه» (سبزواری، ۱۴۱۳ ق، ج ۲۸، ص ۱۲۸). واجب است دفاع کردن از نفس و آبرو در صورتی که انسان قدرت بر دفاع داشته باشد.

در روایت‌های متعدد، حفظ آبرو از هر امری دیگری با ارزشمندتر شناخته شده است. از جمله در روایتی امیرالمؤمنین (ع) فرموده است: «إِنَّ أَفْضَلَ الْفِعَالِ صِيَانَةُ الْعِرْضِ بِالْمَالِ» (مجلسی، ۱۴۰۴ ق، ج ۲۵، ص ۳۵). بهترین کارها، حفظ آبرو به وسیله دارایی است؛ و در روایت نبوی آمده است: «الْمُؤْمِنُ حَرَامٌ كُلُّهُ عِرْضُهُ وَ مَالُهُ وَ دَمُهُ» (نوری، ۱۴۰۸ ق، ج ۹، ص ۱۳۶). مؤمن سراسر وجودش حرمت است: حرمت آبرو، حرمت مال و حرمت خون و جان او. در روایت دیگر از امام صادق (ع) آمده است: «الْمُؤْمِنُ أَعْظَمُ حُرْمَةً مِنَ الْكَعْبَةِ» (ابن بابویه، ۱۳۶۲ ش، ج ۱، ص ۲۷ و طبرسی، ۱۳۸۵ ق، ص ۸۳). انسان مؤمن حرمتش از خانه خداوند بالاتر است؛ که به وضوح دلالت بر این معنی می‌کند.

در اعلامیه حقوق بشر اسلامی نیز حیثیت و عرض افراد مورد حمایت قرار گرفته است: هرانسانی حق دارد در امر زندگی خصوصی خود استقلال داشته باشد و جاسوسی یا نظارت بر او و مخدوش کردن حیثیت او جایز نیست و باید از او در هرگونه دخالت زورگویانه حمایت شود. (اعلامیه حقوق بشر اسلامی، ماده ۱۸، بند ب).

بنابراین، براساس آموزه‌های اسلامی حمایت از حریم خصوصی افراد و لطمه نزدن به حیثیت و آبروی شخص، ملازم یکدیگرند. احترام و ارزش انسان در حدی است که هرگونه تعرض و هتک حرمت دیگران، شدیدترین عقوبت‌ها را در پی دارد و در کتب فقهی و جوب دفاع از عرض و آبرو در عرض دفاع از نفس آمده است. (سبزواری، ۱۴۱۳ ق، ج ۲۸، ص ۱۵۸).

زندگی اجتماعی انسان‌ها در کنار یکدیگر از جمله زوجین، نیازمند چنین مقررات و لوازماتی است که باید رعایت شود. عیب‌جویی در بین اعضای خانواده از جمله زوجین نسبت به همدیگر، باعث به وجود آمدن سوء ظن‌های بی‌جا و تجسس در امور یکدیگر می‌شود و آن آرامش و سکونت که بنیان خانواده بر آن استوار بود به سستی و متلاشی شدن منجر خواهد شد. لذا هیچ فردی از جمله زوجین نسبت به همدیگر حق ندارند متعرض حریم خصوصی

همدیگر شده و حرمت و کرامت همدیگر را رعایت نمایند.

۳-۶. اصل امنیت و ثبات

یکی از مبانی حریم خصوصی زوجین، اصل امنیت و ثبات است. قرآن کریم برای استحکام، ثبات و امنیت خانواده، بر عوامل درونی و بیرونی تأکید بسزایی دارد. از منظر قرآن، مبنای شکل‌گیری خانواده گریزه و جاذبه فطری است و اگر خانواده بر مبنای گرایش طبیعی و تمایلات روحی و روانی تشکیل شود، بر بنیان محکمی بنا گشته است؛ ولی تشکیل خانواده فقط بر مبنای رفع نیاز جنسی، تولید مثل، مال و سایر تمتعات فقط در حد انگیزه ابتدایی سزاوار است و نمی‌شود تداوم زندگی را بر این اصل بنا نهاد.

قرآن کریم می‌فرماید: «سُبْحَانَ الَّذِي خَلَقَ الْأَزْوَاجَ كُلَّهَا مِمَّا تُنْبِتُ الْأَرْضُ وَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ وَ مِمَّا لَا يَعْلَمُونَ». (یس، ۳۶). منزّه است کسی که تمام زوجها را آفرید، از آنچه زمین می‌رویانند و از خودشان و از آنچه نمی‌دانند. این آیه خبر از زوجیت همه موجودات عالم به‌طور فطری می‌دهد. انسان‌ها هم از این حکم مستثنی نیستند، زن و مرد دو موجود متفاوتند و نیازمند تکامل؛ و تشکیل خانواده بهترین جای پیوند و زمینه‌ساز کمال آن دو است. خصوصیت‌هایی که مکمل زن و مرد است، در یک نظام هماهنگ می‌تواند تعادل روحی و روانی را برای همه اعضای خانواده فراهم سازد. بهترین هدیه در راه مسیر پیمودن کمال، همین است و پیشرفت هر کدام از اعضای خانواده به پیشرفت بقیه اعضا بستگی دارد و کمال هر کدام در کمال بقیه افراد خانواده می‌باشد. با توجه به هدف خدای متعال، از خلقت انسان که تقرب الی الله و رسیدن به کمال است، پس لازم است برای ایجاد این امنیت تلاش نمود.

به نظر می‌رسد قرآن مانند دیگر مسائل اجتماعی قبل از هر چیز به مسأله امنیت و ثبات در خانواده توجه نموده که زوجین باید عامل آرامش باشد نه مایه‌ی تشنج و اضطراب و سپس به امور دیگر پرداخته است. چنانچه قرآن

در سوره مبارکه روم می‌فرماید: «وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا؛ و از نشانه‌های او آن است که از جنس خودتان همسرانی برای شما آفرید تا در کنار آن‌ها آرامش یابید» (روم، ۲۱). لذا برای داشتن جامعه و خانواده‌ای موفق پیش از هر چیز نیازمند امنیت و ثبات هستیم.

قرآن کریم در سوره اعراف می‌فرماید: «هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَ جَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا» (اعراف، ۱۸۹). او خدایی است که همه شما را از یک فرد آفرید و همسرش را نیز از جنس او قرار داد تا در کنار او بیاساید. بنابراین به فرموده قرآن کریم، زن و مرد از یک نفس هستند و باید در کنار هم به آسایش و آرامش برسند؛ نه اینکه صرفاً از هم بهره جنسی بگیرند یا لذت ببرند. به همین دلیل در اینجا فرموده «لیمتع بها» یا «لیتلذذ بها»؛ این عبارت «لیسکن الی‌ها» جنبه انشایی دارد؛ یعنی زوجین باید موجب آرامش و امنیت یک دیگر در محیط خانه باشند؛ یعنی امنیت و ثبات در خانواده را عامل اصلی تحکیم خانواده دانسته و سلامت روحی، آرامش روانی، نبود اضطراب در بین اعضای خانواده بخصوص کودکان را نتیجه این امنیت دانسته است که با نقش آفرینی زن و شوهر و داشتن احساس مشترک، همبستگی، همدلی، تفاهم و حس اعتماد بین آن‌ها به وجود می‌آید. کودکی که در چنین شرایطی رشد کند، دارای شخصیتی سالم و متعادل خواهد بود و مسلماً نقش خانواده در ایجاد چنین شخصیتی چشم گیرتر از سایر محیط‌های اجتماعی است. (مهدوی کنی، ۱۳۹۲ ش، ص ۱۰). در اعلامیه جهانی حقوق بشر نیز اصل امنیت افراد را محترم شمرده و از آن حمایت کرده است: هر فردی حق زندگی، آزادی و امنیت شخصی دارد. (اعلامیه جهانی حقوق بشر، ماده ۳).

با توجه به مطالب فوق، امنیت و ثبات در خانواده یکی از مهم‌ترین مبانی حریم خصوصی زوجین به‌شمار می‌رود که موجب تحکیم خانواده می‌شود، رفتار محبت آمیز همسران با یکدیگر موجب ثبات و آرامش خانواده و سلامتی روح و روان فرزندان خواهد شد و بلکه بالاتر از محیط منزل، جامعه را نیز تحت

تأثیر قرار خواهند داد؛ از سوی دیگر ثبات و امنیت در خانواده موجب رشد اعضای خانواده شده و استعدادهای خفته آنها بیدار خواهد شد و اگر در محیط خانه امنیت و ثبات حاکم نباشد کم کم محیط گرم خانواده به سردی گراییده و سوء ظن‌ها بین همسران به وجود می‌آید و در نتیجه خانه که با مهر و محبت بنا شده بود دچار تزلزل خواهد شد.

نتیجه‌گیری

بدیهی است که حفظ حریم شخصی دیگران نوعی احترام به آن شخص است که نکات حقوقی و اخلاقی متعددی را ذیل خویش می‌گنجانند. امروزه «حریم خصوصی» به‌طور ویژه، مورد توجه حقوق‌دانان و محافل قضائی قرار گرفته است. مصادیق حریم خصوصی در دنیای معاصر با توجه به پیشرفت انسان در حوزه تکنولوژی بسیار گسترده شده است و این سؤال به ذهن متبادر می‌شود آیا در فقه امامیه با توجه به قدمت تاریخی و منابع تاریخی که دارد می‌توان به «مبانی حریم خصوصی» رسید یا نه؟

تحقیق حاضر در جواب به این سؤال، ثابت می‌کند که اصول کلی حریم خصوصی و مبانی آن در فقه امامیه در موضوعات مهمی چون: اصل کرامت، قاعده لاضرر، اصل اخلاقی، اصل آزادی، اصل احترام و حفظ عرض و آبرو و اصل امنیت و ثبات نهفته است و این مبانی در فقه امامیه به‌صورت مشروح توضیح داده شده است. این مبانی به‌صورت کلی و در برخی موارد مصداقی در احکام فقه امامیه بیان شده است؛ اما می‌توان به علت حکم پی‌برد و به‌عنوان حکم منصوص‌العله، از آن برای تسری به سایر موضوعات مشابه استفاده کرد. به‌عنوان نمونه، ماجرای درخت خرماي سمره بن جندب که به حریم خصوصی مرتبط است یک نمونه در روایات است که می‌توان از آن برای استدلال در مورد حرمت تجاوز به حریم خصوصی استفاده کرد؛ از باب تسری حکم منصوص‌العله (که علت حرمت یا وجوب مشخص است) به سایر موضوعات مبتلا به ذیل آن حکم.

منابع

- قرآن کریم
نهج البلاغه
۱. ابن بابویه، محمد بن علی، الخصال، قم، جامعه مدرسین، چاپ اول، ۱۳۶۲.
 ۲. ابن منظور، ابو الفضل، جمال الدین، محمد بن مکرم، لسان العرب، دار الفکر، بیروت، چاپ سوم، ۱۴۱۴.
 ۳. اعلامیه اسلامی حقوق بشر.
 ۴. انصاری، باقر، حقوق حریم خصوصی، قم، گل‌ها، چاپ اول، ۱۳۸۶.
 ۵. آماده، مهدی، حمایت از حریم خصوصی، تهران، دادگستر، چاپ اول، ۱۳۹۲.
 ۶. بحرانی، آل عصفور، یوسف بن احمد بن ابراهیم، الدرر النجفیة من الملتقطات الیوسفیة، دار المصطفی لإحیاء التراث، بیروت، لبنان، چاپ اول، ۱۴۲۳.
 ۷. برگسن، هانری، مترجم، حبیبی، حسن، دوسرچشمه اخلاق و دین، تهران، انتشار، چاپ اول، ۱۳۵۸.
 ۸. بروجردی، مهدخت، حریم خصوصی در جامعه اطلاعاتی، تهران، انتشارات دادگستر، ۱۳۸۴.
 ۹. البستانی، الپتس، دایرةالمعارف، بی جا، نشر ادب الحوزه، ۱۴۰۵.
 ۱۰. بسته نگار، محمد، حقوق بشر از منظر اندیشمندان، تهران، شرکت سهامی انتشار، چاپ دوم، ۱۳۸۵.
 ۱۱. تبریزی، جوادی بن علی، منهاج الصالحین، مجمع الإمام المهدی (عج)، قم، چاپ اول، ۱۴۲۶.
 ۱۲. جعفری، محمد تقی، حقوق جهانی بشر، تهران، مؤسسه نشر آثار علامه جعفری، چاپ پنجم، ۱۳۹۰.
 ۱۳. جوادی آملی، عبدالله، زن در آینه جلال و جمال، قم، مرکز نشر اسراء،

چاپ نهم، ۱۳۸۳.

۱۴. جوهری، اسماعیل بن حماد، الصحاح، چاپ اول، بیروت، دارالعلم، ۱۴۱۰.
۱۵. حکمت نیا، محمود، حقوق زن و خانواده، تهران، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چاپ اول، ۱۳۹۰.
۱۶. حکیمی، محمدرضا و حکیمی، محمد و حکیمی، علی، الحیاء، تهران، چاپ اول، ۱۳۸۰.
۱۷. خراسانی، حسین وحید، منهج الصالحین، مدرسه امام باقر علیه السلام، قم، ایران، چاپ پنجم، ۱۴۲۸.
۱۸. خمینی، سید روح الله موسوی، صحیفه نور، تهران، انتشارات چاپخانه و زارت ارشاد اسلامی، ۱۳۶۱.
۱۹. داودپور، مرتضی، درآمدی بر مبانی جامعه شناسی اسلامی (کلامی-فلسفی) قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره) چاپ اول، ۱۳۹۰.
۲۰. دور کیم، داوید امیل، مترجم، کاردان، علی محمد، قواعدروش جامعه شناسی، تهران، دانشگاه تهران، چاپ ششم، ۱۳۸۳.
۲۱. دهخدا، علی اکبر، لغتنامه دهخدا، چاپ دوم از دوره جدید، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۷.
۲۲. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، مفردات، لبنان، بیروت، دارالمعرفه، چاپ پنجم، ۱۴۲۸.
۲۳. روزدري، علی، تقریرات میرزای شیرازی، قم، مؤسسه آل البيت (ع)، چاپ اول، ۱۴۰۹.
۲۴. زبیدی، مرتضی، محمد بن محمد، تاج العروس، دار الفکر، بیروت، چاپ اول، ۱۴۱۴.
۲۵. سبزواری، سید عبد الأعلى، مهذب الأحكام، قم، مؤسسه المنار، چاپ چهارم، ۱۴۱۳.
۲۶. سبزواری، سید عبدالاعلی، جامع الأحكام الشرعية (للسبزواری)، مؤسسه

- المنار، قم، چاپ نهم، بی تا.
۲۷. سروش، محمد، مبانی حریم خصوصی (بر اساس منابع اسلامی) قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، چاپ اول، ۱۳۹۳.
۲۸. سیستانی، سید علی حسینی، منهاج الصالحین، قم، دفتر حضرت آیه الله سیستانی، چاپ پنجم، ۱۴۱۷.
۲۹. طباطبایی مؤتمنی، منوچهر، آزادی های عمومی و حقوق بشر، تهران، دانشگاه تهران، چاپ سوم، ۱۳۸۲.
۳۰. طباطبایی، محمد حسین، تفسیر المیزان، قم، انتشارات اسلامی جامعه مدرسین، چاپ پنجم، ۱۴۱۷.
۳۱. طبرسی، فضل ابن حسن، مشکاه الأنوار فی غرر الأخبار - نجف، چاپ دوم، ۱۳۸۵.
۳۲. طریحی، فخر الدین بن محمد، مجمع البحرین، مرتضوی، چاپ سوم، تهران، ۱۳۷۵.
۳۳. طوسی، ابوجعفر، محمد بن حسن الأمالی (للطوسی) - قم، چاپ اول، ۱۴۱۴.
۳۴. غلامی، بهرام، «حریم خصوصی در حقوق کیفری» دانشگاه مازندران، ۱۳۹۶.
۳۵. فراهیدی، خلیل بن احمد، العین، قم، هجرت، چاپ دوم، ۱۴۱۰.
۳۶. فیروز آبادی، محمد بن یعقوب، القاموس المحيط، دار الکتب العلمیه، بیروت، چاپ اول، ۱۴۱۵.
۳۷. فیض، کاشانی، محمد محسن ابن شاه مرتضی، الوافی، کتابخانه امیر المؤمنین علی (ع)، اصفهان، ۱۴۰۶.
۳۸. قانون اساسی افغانستان.
۳۹. قانون اساسی ایران.
۴۰. قمی، سید تقی طباطبایی، عمده المطالب فی التعلیق علی مکاسب،

- کتابفروشی محلاتی، قم، ۱۴۱۳.
۴۱. قنواتی، جلیل، جاور، حسین و صالحی کوهرودی، شاهرخ، میان کنش قاعده لاضرر و حریم خصوصی خانواده، مجله مطالعات - حقوقی دانشگاه - شیراز، دوره ششم، شماره دوم، تابستان ۱۳۹۳.
۴۲. قهفرخی، شهباز، مسعودیان، مصطفی، حمایت از حریم خصوصی اشخاص از منظر آیات و روایات، دوفصلنامه تخصصی پژوهشهای میان رشته‌ای قرآن کریم، سال سوم، شماره ۲، ۱۳۹۱.
۴۳. کابلی، محمد اسحاق فیاض، منهاج الصالحین (للفیاض)، بی تا.
۴۴. کاتوزیان، ناصر، فلسفه حقوق، تهران، شرکت سهامی انتشار، چاپ چهارم، ۱۳۸۵.
۴۵. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی (ط - الاسلامیه) - تهران، چاپ چهارم، ۱۴۰۷.
۴۶. مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی، مرآة العقول، تهران، چاپ دوم، ۱۴۰۴.
۴۷. مجلسی، محمدباقر، بحارالانوار، بیروت، داراحیاء التراث العربی، ۱۴۰۳.
۴۸. مصباح یزدی، محمد تقی، فلسفه اخلاق، قم، معارف، چاپ هفتم، ۱۳۸۸.
۴۹. مصطفوی، حسن، التحقيق فی کلمات القرآن الکریم - تهران، چاپ اول، ۱۳۶۸.
۵۰. مطهری، مرتضی، مجموعه آثار استاد شهید مطهری، تهران، صدرا، چاپ سوم، ۱۳۸۱.
۵۱. معین، محمد، فرهنگ فارسی، چاپ هشتم، تهران، سرایش، ۱۳۸۵.
۵۲. مکارم شیرازی، ناصر، تفسیر نمونه، تهران، دارالکتب الاسلامیه، چاپ اول، ۱۳۷۴.
۵۳. ملک زاده، محمد، مبانی دینی قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، تهران، مرکز اسناد انقلاب اسلامی، چاپ اول، ۱۳۹۰.
۵۴. موسوی، سید مصطفی، کرامت انسانی از منظر فقه، پایان نامه کارشناسی

- ارشد، قم، جامعه المصطفی العالمیه، ۱۳۹۲.
۵۵. مهدوی کنی، صدیقه، اصول حاکم بر روابط اعضای خانواده در نظام معرفتی اسلام، دوفصلنامه علمی ترویجی فقه و حقوق خانواده، ۱۳۹۲.
۵۶. مهیار، رضا، فرهنگ ابجدی، تهران، انتشارات اسلامی، چاپ دوم، ۱۳۷۵.
۵۷. میثاق‌های بین‌المللی مدنی و سیاسی.
۵۸. نوری، حسین، مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل - قم، چاپ اول، ۱۴۰۸.
۵۹. هاشمی، سید محمد، حقوق بشر و آزادی‌های اساسی، تهران، میزان، چاپ اول، ۱۳۸۴.

مصادیق اعدام تعزیری در کود جزای افغانستان

عبدالکریم اسکندری^۱

شیرعلی نبی زاده^۲

۱. دکترای حقوق و عضو هیئت علمی دانشگاه خاتم النبیین
۲. ماستری فقه قضایی

چکیده

قرآن کریم برای هیچ چیز به اندازه حق حیات برای انسان ارزش قائل نبوده و کشتن ناحق را بزرگترین گناه دانسته است. براساس آموزه‌های اسلامی اگر کسی شخص را به ناحق بکشد باید قصاص گردد و اگر این جرم سنگین را به صورت عمدی انجام داده باشد باید اعدام شود تا از فساد و ظلم بیشتر در روی زمین جلوگیری شود؛ زیرا وجود امنیت، آرامش و نظم برای بقای جامعه سالم و زندگی همراه با آسایش، لازم و ضروری است، اگر شخصی قصد برهم زدن نظم جامعه را داشته باشد، از طرف جامعه به شدیدترین وجه مورد سرزنش قرار گرفته است و برای عده‌ای از اعمال که نظم و امنیت جامعه را تهدید می‌کند و جرائم علیه امنیت است و می‌تواند به مردم صدمه خیلی زیاد برساند، مجازات سختی لحاظ شده است.

اعدام تعزیری مجازاتی است که جهت ایجاد نظم و امنیت اجتماعی مورد بهره‌برداری قرار می‌گیرد. در دسته‌ی از روایات شیعه و سنی فقط تازیانه «جلد» به‌عنوان تعزیر در نظر گرفته شده است، دسته دیگر از احادیثی هم وجود دارند که مصادیق دیگری را برای تعزیر قائل می‌شوند و عده‌ای از فقها با استناد به این دسته از احادیث و برخی آیات قرآن، علاوه بر جلد، مجازات‌های دیگری را نیز مصداق تعزیر دانسته‌اند، مانند توییح، زندانی کردن، سخت‌گیری در خوراک، تبعید، تراشیدن موی سر، گرداندن در شهر، سیاه کردن صورت، محروم کردن از اشتغال به شغل‌ها و مناصب خاص و گرفتن اموال. در این تحقیق به روش تحلیلی تلاش شده است که اعدام تعزیری در آیات و روایات و کود جزای افغانستان مورد بررسی قرار گیرند.

واژگان کلیدی: اعدام، تعزیر، کود جزای افغانستان، آیات، روایات

مقدمه

اعدام سخت‌ترین مجازات است که برای افراد مجرم در فقه و قانون اسلامی در نظر گرفته شده است. در این مجازات مجرم جانش را از دست می‌دهد که همه دار و ندار شخص است. پرسش اصلی این است که مجرم را چگونه مجازات باید کرد و طبق چه معیاری حکم اعدام را باید صادر کرد؟

از جمله مواردی که مجازات آن اعدام در نظر گرفته شده، جرائمی است که به امنیت کشور صدمه وارد کند و زندگی دیگران را خدشه دار نماید. علاوه بر این، برخی از جرائم دیگری که ویژگی ملموس‌تر و برجسته‌تر دارد و به گونه‌ای با مفاهیم امنیت ملی و نظم عمومی در ارتباط است، کیفرشان اعدام است؛ جرائمی مانند جاسوسی، شورش یا تحریک مردم به شورش، جمع‌آوری اطلاعات محرمانه، سوءقصد به جان مقامات سیاسی بلندپایه، تشویق بیگانگان به اشغال کشور، کمک به دشمن اشغالگر، تهدید به بمب‌گذاری. این موارد به طور مستقیم با حاکمیت ملی و اساس و پایه‌ی یک نظام و حکومت در ارتباط است و جرم علیه امنیت ملی محسوب می‌شوند. (صادقی، ۱۳۸۷: ۱۵)

۱. مفاهیم

۱-۱. مصداق

مصداق در لغت عبارت است از آلت صدق چیزی، آلت صدق، چیزی که صدق دیگری از او دریافت شود. (صفی‌پور، ۱۳۹۵: ۱۵۹)

در اصطلاح مصداق عبارت از آن چیزی است که مفهوم بر آن صدق کند مانند محمد و علی که مصداق مفهوم انسان است؛ به عبارت دیگر، لفظ از مفهوم حکایت می‌کند و مفهوم حاکی از مصداق می‌باشد. (حیدری، بی‌تا: ۱۶۷)

۱-۲. اعدام

اعدام در اصل از عَدَم گرفته شده و عدم کلمه عربی بوده که به معنای نیستی و فنا به کار رفته است (مهیار، ۱۳۷۰: ۳۱۲). فرهنگ ابجدی، اعدام را حکم به مرگ

گفته است (بستانی، ۱۳۷۵: ۹۵) در لغت‌نامه دهخدا اعدام معنی نیست گردانیدن، نابود کردن، از بین بردن و کشتن بیان شده است. (دهخدا، ۱۳۷۷: ۲۹۳۴)

معنای اعدام در کتاب «الفروق» این‌گونه بیان شده: اعدام به معنای نقیض ایجاد بوده و اخص از اهلاک، پس هر اعدام اهلاک می‌باشد و هر اهلاکی اعدام نمی‌باشد. (عسکری، ۱۴۰۰: ۹۸)

در جای دیگر اعدام به معنای محو، ذبح، هدم و موارد دیگر هم در متون تفسیری و حدیثی بیان شده‌اند که نزدیک به معنای لغوی‌اند و در بعضی موارد دیگر معنای اعدام به کلمات متضادشان توضیح داده شده است، مثل اعدام در برابر اثبات، اعدام در برابر ایجاد و اعدام در قبال اصلاح و ابقاء. (صدرالدین قونیوی، ۱۳۸۱، ۱۸۱)

معنای اصطلاحی اعدام، در فقه و حقوق هم همان معنای لغوی را در خود دارد منتها در مورد خاصی به کار می‌رود که عبارت است از بین بردن و نیست کردن انسانی به هر ابزار و طریقی که باشد. از معنای لغوی کلمه اعدام بیشتر می‌توان معنای نیست کردن، از بین بردن استنباط نمود، چراکه اگر به معنای حکم به مرگ هم باشد، در آن مفهوم نیستی و از بین بردن موجود است، اگر نقیض ایجاد، ذبح، عدم و محو در نظر گرفته شود باز مفهوم نیستی را در خود دارد و اگر معنای تقابلی به خود می‌گیرد و در مقابل اثبات، ایجاد، اصلاح و بقاء قرار می‌گیرد، باز معنای نیستی در آن موجود است. (اباذری فومش، ۱۳۷۸: ۱۱۷)

۳-۱. تعزیر

مبحث تعزیر از مواردی است که تضارب آرای بسیاری بین حقوق‌دانان و فقها در این زمینه وجود دارد. تعزیر در حقوق جزای اسلامی، نام بخش از مجازات است که نوع، اندازه و کیفیت آن بنا بر مصلحت‌هایی، معین نشده و تعیین کم و کیف آن به حاکم شرع واگذار شده است. (فیض، ۱۳۷۹: ۵۳۳) تعزیر در لغت اصلاً به معنای رد و منع است به جهت انجام فعلی یا ترک فعلی که خلاف

عرف، جامعه یا شرع باشد برای این که این فعل خلاف عرف دوباره تکرار نگردد.

تعزیر در اصطلاح دارای تعاریف زیاد است. عده‌ای از فقها آن را به معنای ضرب دون حد گرفته‌اند؛ این معنا بر گرفته شده از احادیث است. (کلینی، ۱۴۰۷، ۳۴۱) این معنا حقیقت شرعی است که از معنای لغوی انتقال یافته است. (زبیدی، ۱۴۱۴: ۲۱۲)

۲. اعدام تعزیری در آیات و روایات

قرآن کریم مهم‌ترین منبع اسلامی است که تمام قوانین و شرایع اسلام برگرفته از آن است. قرآن کریم برای هیچ چیز به اندازه حق حیات برای انسان ارزش و اهمیت قائل نشده است، قرآن کشتن ناحق را ناروا دانسته و از آن نهی می‌کند و کشتن یک نفر بی‌گناه را به اندازه کشتن تمام انسان‌ها می‌داند و از طرف دیگر اگر کسی شخص را به ن حق به قتل برساند باید قصاص گردد و اگر این گناه سنگین را عمداً انجام باید اعدام شود تا از فساد و ظلم بیشتر در روی زمین جلوگیری شود.

۱-۲. اعدام تعزیری در قرآن

قرآن کریم نیز همچون دیگر شرایع الهی برای پاک کردن جامعه از ظلم و فساد، افزون بر تشریح حدود در مورد جرایمی خاص، مرتکبان دیگر جرائم را نیز مستحق مجازات دانسته است. از مفهوم آیه: «وَالَّذِينَ يُؤْذُونَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ بِغَيْرِ مَا اكْتَسَبُوا فَقَدِ احْتَمَلُوا بُهْتَانًا وَإِثْمًا مُّبِينًا» (نور، آیه ۱۹) ترجمه: کسانی که اذیت می‌کنند مردان و زنان مؤمن در مورد آنچه که ایشان مرتکب نشده‌اند در حقیقت بهتان بزرگ و گناه عظیمی را مرتکب می‌شوند. با توجه به آیه فوق، می‌توان مشروعیت تعزیر را در شریعت اسلام استفاده کرد، زیرا این آیه کسانی را مذمت می‌کند که مسلمانان را بدون ارتکاب هیچ‌گونه جرمی بیازارند، بنابراین مفهوم آن دلالت دارد که آزار کردن دیگران، مانند اجرای

حدّ و تعزیر، در صورتی که شخص مرتکب جرمی شده باشد مجاز است. در آیه دیگری اشاعه دهندگان کارهای زشت را مستحق مجازات دردناک دانسته است: «إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ ءَامَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ» (نور، آیه ۱۹)؛ به تحقیق کسانی که دوست دارند تا فحشا شیوع یابد در میان مؤمنان، عذاب دردناکی در انتظارشان است.

مفسران واژه فاحشه در این آیه را گوناگون تفسیر کرده‌اند؛ مانند زنا، سخن یا کار زشت و چیزی که سبب خواری مؤمن و سقوط شخصیت او نزد دیگران می‌شود. همچنین مقصود از تعبیر «يُحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ» به نظر برخی مفسران اقدام عملی برای ترویج این کارها و مراد از «عَذَابٌ أَلِيمٌ» به نظر برخی حدّ و به نظر عده‌ای دیگر تعزیر است. جواز تعزیر از آیات دیگری که به برخی مجازات‌های موقتی مجرمان اشاره دارند نیز قابل استفاده است. پس در کل می‌توان گفت آیات فوق مبین مشروعیت جزای تعزیری بوده و قرآن کریم بر این اصل تأدیبی را تأیید می‌کند.

۲-۲. اعدام تعزیری در روایات

در برخی روایات شیعه و اهل سنت تنها تازیانه زدن (جَلْد) به‌عنوان تعزیر ذکر شده است؛ که نظر برخی از فقها نیز همین است. برخی احادیث دیگر، مصادیق دیگری را برای تعزیر ذکر کرده‌اند. بسیاری از فقها با استناد به این دسته از احادیث و برخی آیات قرآن، علاوه بر جَلْد، مجازات‌های دیگری را نیز مصداق تعزیر دانسته‌اند، مانند توبیخ، زندانی کردن، سخت‌گیری در خوراک، تبعید، تراشیدن موی سر، گرداندن در شهر، سیاه کردن صورت، محروم کردن از اشتغال به شغل‌ها و مناصب خاص و گرفتن اموال. از جمله احادیث وارد شده می‌توان به روایات ذیل استناد نمود:

عبدالله بن سنان می‌گوید که از امام صادق (ع) سؤال کردم حکم دو نفر که به یک دیگر افترا و تهمت می‌زنند چیست؟ حضرت فرمود حدّ قذف بر آنان

جاری نمی‌گردد، ولی تعزیر می‌گردند. (حرعاملی، ۱۴۰۹: ۴۵۱)

همچنان اسحاق بن عمار از امام صادق (ع) نقل می‌کند که فرمود: کسی که میته گوشت خوک و خون بخورد، باید تأدیب شود و اگر بعد از تأدیب شدن دوباره چنین کند باز هم تأدیب می‌گردد. راوی می‌گوید از امام سؤال کردم: اگر بار سوم بخورد آیا باز هم تأدیب می‌شود؟ حضرت فرمود: آری بر چنین افراد حد جاری نمی‌شود. (حرعاملی، ۱۴۰۹: ۴۲۱)

۳. اعدام تعزیری از دیدگاه فقهی

ابن زهره، انجام هر کار زشت و ترک هر واجبی را که حد شرعی خاصی ندارد یا حد شرعی دارد ولی شرایط آن جمع نیست، تعزیر می‌داند. ابن ادریس نیز تعزیر را نوعی تأدیب دانسته است که خدای سبحان برای جلوگیری از تکرار گناه توسط گناهکار و ارتکاب آن توسط دیگران وضع کرده است و تمام کسانی که واجبی را ترک کرده یا مرتکب حرامی می‌شوند که حد شرعی ندارد، مستوجب آن‌اند.

تعزیر در اصطلاح عبارت است از مجازات تأدیبی در مقابل جرایمی که شریعت اسلامی عقوبت معینی بر آن‌ها مقرر نکرده است. تعزیر را به این خاطر تعزیر می‌گویند که این نوع مجازات به جانی کمک و یاری می‌کند تا در آینده اصلاح شده و مورد کیفر قرار نگیرد؛ یا تعزیرات عبارت از مجموعه‌ای از عقوبت‌های غیر معین است که از نصیحت و انذار آغاز و به عقوبات شدید مانند حبس و دره زدن و غیره منتهی می‌شود و حتی در بعضی جرائم خطرناک به قتل نیز می‌رسد و قاضی می‌تواند که با در نظر داشت حالات و سوابق مجرم و طبیعت جرم، جزای درخوری را برای آن انتخاب کند. (نذیر، ۱۳۸۹: ۶۴)

همچنین، مجرم در جرائم حدود، قصاص و دیات که به سبب موجودیت مانع، عقوبت اصلی بر او نافذ نشود، با جرائم تعزیری مجازات می‌گردد. اضافه بر آن تعزیرات همراه با عقوبت‌های اصلی گاهی تطبیق می‌گردد، مانند تبعید

مجرم به مدت یک سال. در جرم زنا از نظر امام ابوحنیفه در جرائم قصاص اعضا، تعزیر نیز اضافه می‌شود و از نظر امام مالک چهل دره بر حد شراب‌نوشی افزوده می‌گردد. از طرف دیگر، حقوق جزایی اسلام به قاضی صلاحیت داده است تا از بین مجازات تعزیری همان جزای را انتخاب و تطبیق کند که برای اصلاح مجرم و حمایت جامعه از مجرمین مؤثر باشد. همچنان می‌توان گفت مجازات تعزیری مجازاتی است که به منظور رعایت مصالح اجتماعی و حفظ نظم از طرف حکومت بر افراد تحمیل می‌گردد؛ مانند شلاق، جزای نقدی، اقامت در محل معین یا منع اقامت در محل معین. در کود جزای افغانستان چهار نوع مجازات برای جرائم ارتكابی تعیین شده است که عبارتند از حد، قصاص (اعدام)، دیه، تعزیرات (کود جزای افغانستان، باب تعزیرات).

با توجه به آنچه بیان شد، می‌توان گفت طبق فقه اسلامی و قانون مجازات تعزیری غیر از جزاهای حدود، قصاص و دیات است.

۴. اعدام تعزیری در کود جزای افغانستان

قانون جزای افغانستان، قانون مجازات‌های مربوط به جرائم تعزیری و غیر تعزیری را بیان می‌کند. در ماده ۱ این قانون به صراحت جرائم حدود، قصاص و دیات را به فقه شریعت اسلامی ارجاع داده است «این قانون جرم و جزاهای تعزیر را تنظیم می‌نماید. مرتکب جرائم حدود، قصاص و دیات مطابق احکام فقه حنفی و شریعت اسلامی مجازات می‌گردند. با توجه به این ماده مشاهده می‌شود که در قانون جزای افغانستان مجازات اعدام به شکل گستره آن وجود دارد. ابتدا جرائم تعزیری که مجازات مرگ یا اعدام را دارند ذکر می‌شود و راجع به جرائم حدود و قصاص در بخش بعدی که مربوط به جرائم متذکر در اسلام است به بحث می‌پردازیم.

در ماده ۱۷ قانون جزا، اعدام به عنوان یکی از مجازات اصلی قلمداد شده است. این ماده نشان دهنده آن است که مجازات اعدام در افغانستان هنوز لغو

نگریده است و در ماده ۱۸ قانون جزا اعدام چنین تعریف شده: اعدام عبارت از آویختن محکوم علیه با دار تا وقت مرگ است. از این ماده چنین برداشت می‌شود که مجازات مرگ در قانون افغانستان، در اعدام پیش‌بینی شده است. در قانون جزا بیشترین مجازات مرگ، مربوط به جرائم علیه امنیت خارجی در فصل اول از کتاب اول و جرائم علیه امنیت داخلی کشور در فصل دوم از کتاب دوم گنجانده شده است که هر کدام از این موارد را ذیلاً ذکر می‌کنیم.

ماده ۱۷۴ قانون جزا در اختیار قراردادن اراضی دولت افغانستان به دولت‌های خارجی یا صدمه به استقلال یا امنیت داخلی، توسط هرکسی که صورت گیرد با مجازات اعدام روبرو می‌گردد. مجازات ایجاد تسهیلات برای ورود دشمن به کشور نیز در ماده ۱۷۴ قانون جزا اعدام پیش‌بینی شده است: هرگاه شخصی برای ورود دشمن به کشور تسهیلات فراهم نماید: یا شهر، قلعه، تأسیسات، مرکز و دیپوی اسلحه و مهمات جنگی، ذخیره مواد ارتزاقی، وسیله مواصلاتی فابریکه و مرکز تولیدی و دیگر اشیائی را که به منظور دفاع از کشور آماده گردیده و در راه دفاع از کشور بکار برده می‌شود به دشمن تسلیم نماید، به اعدام محکوم می‌شود.

ماده شماره ۱۳۶ کود جزای افغانستان جزا «تعزیر» را به سه نوع (جزای اصلی، جزای تبعی و جزای تکمیلی) تقسیم بندی نموده است. ماده شماره ۱۳۷ کود جزای افغانستان در رابطه به جزای اصلی چنین مشعر است: جزای اصلی، مجازات است که در این قانون برای ارتکاب جرم پیش‌بینی شده و برای تکمیل یا تبعیت از جزاهای دیگر تعیین نشده باشد؛ که طبق احکام کود جزایی این نوع جزا شامل جزای نقدی، حبس و اعدام می‌گردد.

ماده شماره ۱۷۷ کود جزا در مورد جزای تبعی چنین مشعر است: جزای تبعی جزای است که به تبعیت از حکم قانون بالای محکوم علیه تطبیق می‌گردد بدون آنکه در حکم محکمه تصریح شده باشد. این نوع جزا شامل انواع من جمله محرومیت از خدمات در قوای سه‌گانه دولتی و سایر نهادهای دولتی، کاندید

شدن در وعده‌های انتخابی، استفاده از نشان‌ها، مدال‌ها و القاب افتخاری دولتی و غیره می‌گردد.

ماده شماره ۱۷۸ کود جزا در مورد جزای تکمیلی چنین مشعر است: «جزای تکمیلی مجازات است که علاوه بر جزای اصلی در حکم محکمه تصریح گردیده باشد» جزای تکمیل شامل موارد مصادره اموال نشر حکم و... می‌گردد. (کود جزای افغانستان، ماده ۱۷۷)

۴. مصادیق اعدام تعزیری در جرائم علیه امنیت

وجود امنیت، آرامش و نظم برای بقای جامعه سالم و زندگی همراه با آسایش، لازم است عده‌ای از اعمال که نظم و امنیت جامعه را تهدید می‌کند و جرائم علیه امنیت است، بیش از سایر اعمال خطرناک است و می‌تواند به مردم صدمه خیلی زیاد برساند. در ادامه، عده‌ای از این اعمال که جرم دانسته شده، بررسی می‌شوند:

۴-۱. قیام مسلحانه

شخص که با استعمال قوت برای از بین بردن رژیم جمهوری اسلامی افغانستان اقدام نماید به اعدام محکوم می‌شود. (قانون جزا، ماده ۲۰۴)

جرم بغی آن است که شخص در حکومت اسلامی شروع به اقدام آن می‌کند و با کار خودش تلاش می‌کند نظام اسلامی را با شکست مواجه می‌سازد. قانون‌گذار برای مشخص نمودن مرتکب جرم از عنوان شخص بهره برده است، شخص کلمه‌ای است که شامل هر فرد مرتکب جرم می‌شود، بنابراین هر شخصی افغانی یا خارجی، زن و مرد و دارای شغل آزاد، نظامی یا غیر نظامی می‌تواند مرتکب این جرم باشد. ظاهراً حکم ماده بیشتر ناظر به افراد افغانی است. ممکن است چند نفر با اتفاق همدیگر به ارتکاب این جرم دست بزنند، در این صورت روشن است که فرد فرد آن‌ها طبق ماده ۲۰۴ قانون جزا، مجازات خواهند شد؛ همچنین گروه مسلحی که تلاش کنند که نظام اسلامی را ساقط سازند.

از دید قانون‌گذار مرام و باور و اندیشه مجرم تأثیر در مجازات آن ندارد؛ یعنی کسی که مرتکب جرم می‌گردد در برابر قانون تفاوت نمی‌کند که متعلق به کدام دسته فکری، ایدئولوژی، اندیشه سیاسی یا اعتقادات مذهبی و مسلکی باشد. فرقی نمی‌کند که مرام مرتکب جرم به‌عنوان روش سیاسی یک فرد یا جمعیت، مورد تأیید و تصویب حکومت قرار گرفته باشد یا نه و باز فرقی نمی‌کند که این مرام با توجه به جنبه‌های فکری و ایدئولوژی آن سیاسی محسوب شود یا غیرسیاسی. همچنین تفاوت نمی‌کند که مرتکب جرم متعلق به کدام گروه قومی و منطقه‌ای باشد.

از عبارت «با استعمال قوت به از پادار انداختن رژیم جمهوری اسلامی افغانستان اقدام کند»، رکن مادی جرم روشن می‌گردد. رکن مادی جرم از دو قسمت تشکیل می‌گردد و عبارت است از تشکیل دسته‌ای که استعمال قوت توسط آن‌ها صورت می‌گیرد، و جمعیت یا شعبه جمعیت یا اداره نمودن آن. زیرا که استعمال قوت و براندازی رژیم نمی‌تواند به تنهایی صورت پذیرد.

منظور از استعمال قوت تشکیل و سازمان دادن قوت است. اداره نمودن این نوع قوت‌ها که بیشتر به‌صورت دستجات هستند در حکم تشکیل دادن آن بوده و رکن مادی جرم را تشکیل می‌دهد. اگر کسی در تشکیل قوت و دسته نظامی دخالت و مشارکتی نداشته باشد و صرفاً بعد از تشکیل، آن را رهبری و اداره نماید، مشمول عنوان جرم خواهد بود و از این نظر بین تشکیل‌دهنده و اداره‌کننده دسته یا جمعیت دارای قدرت نظامی فرقی نیست. می‌توان گفت که مؤسس هم مجرم و مسئول است و هم رهبری‌کننده. فرقی نمی‌کند که این فرد استعمال قوت را از خارج کشور رهبری می‌کند یا از داخل کشور. در این صورت کسی که اقدام به براندازی رژیم با استعمال قوت و نیروی نظامی می‌کند در صورتی که تمام شرایط ذکر شده در قانون جزا فراهم باشد، محکوم به مرگ می‌گردد. در ماده ۱۲ قانون جزا آمده است:

۱. شخصی که بر افراد قوای مسلح یا پولیس حق امر و قومانده داشته و

با داشتن قصد جرمی به آن‌ها احکام معطل قرار دادن اوامر دولت را صادر نماید، به حبس طویل محکوم می‌گردد.

۲. اگر به اثر جرم مندرج فقره فوق اجرای اوامر دولت بالفعل معطل شود مرتکب حسب احوال به اعدام یا حبس دوام محکوم می‌شود. (قانون جزا، ماده ۱۲)

در ماده ۱۳ آمده است: شخصی که ریاست دسته جنایتکاران مسلح یا بهنجوی از آن‌ها قیادت را در آن به قصد غضب و غارت اراضی یا اموال دولتی یا اموال جمعیتی از مردم را به دوش گیرد یا در برابر عساکر یا قوای امنیتی مقاومت نماید که برای منکوب ساختن مجرمین این دسته جنایات کاران مکلف شده‌اند، به اعدام محکوم می‌گردد. (قانون جزا، ماده ۱۳)

رکن قانونی قیام مسلحانه

از دیدگاه فقهی چون قیام مسلحانه از موارد بغی می‌تواند باشد و بغی و خروج به معنای تمرد در مقابل ولی امر مسلمین و امام عادل با سلاح و آلت قتاله است. با توجه به مفهوم فقهی باغی، در صدر اسلام به ندرت و آن هم در جنگ صفین، باغی از طرف خلیفه مسلمین به مرگ محکوم شده است. قانون‌گذار افغانی در این مورد چندین ماده قانونی که برخی از نظر محتوا و مفهوم تفاوت چندانی باهم ندارند را وضع نموده که در آن برای مجازات قیام‌کننده علیه دولت اعدام پیش‌بینی شده است. در ماده ۱۶ آمده است: شخصی که اردو و یا مردم افغانستان را به قیام مسلحانه علیه دولت افغانستان دعوت کند به اعدام محکوم می‌شود. مشروط به این که در نتیجه این دعوت قیام صورت گیرد و در غیر آن مرتکب به حبس دوام محکوم می‌شود. (مجموعه قوانین، ماده ۱۶)

در ماده ۲۵۰، قانون‌گذار قیام مسلحانه را که توسط جمعیت صورت می‌گیرد، با مقداری تفاوت، اعدام را برای مؤسس، رئیس و رهبر و هدایت‌دهنده آن گروه پیش‌بینی نموده است:

۱. شخصی که با استعمال قوت به منقلب ساختن یا تغییر قانون اساسی دولت یا شکل دولت اقدام نماید به حبس دوام محکوم می‌شود.

۲. اگر اقدام به عمل جرمی مندرج فقره فوق توسط جمعیت مسلح صورت گیرد مؤسس، رهبر و رئیس و هر شخصی که به نحوی از انحاء رهبری جمعیت مسلح مذکور را به عهده دارد به اعدام محکوم می‌شود. (قانون جزا، ماده ۲۰۵)

۲-۴. بغی نوع دیگر قیام مسلحانه

از معانی بغی ستم و ظلم، نافرمانی و عصیان، گردن کشی کردن، نافرمانی و از اطاعت بیرون رفتن، شوریدن بر کسی و برگشتن، نافرمانی کردن و یاغی شدن است. (دهخدا، ۱۳۷۷: ۸۹۷) تلاش انسان‌ها در روی زمین بر این است که به دیگران ظلم کنند و بر نعمت‌ها سیطره پیدا کنند و از حیطه قانون خارج گردند. این بغی است. (سعدی، ۱۹۸۸: ۳۹)

طلب همراه با تجاوز از حد را بغی گویند. تجاوز دو گونه است، یکی ممدوح، مانند تجاوز از عدالت به احسان و از عمل واجب به مندوب، یعنی عمل به هر دو. دیگری، تجاوز مذموم، مانند تجاوز از حق به باطل. (راغب اصفهانی، ۱۳۸۰: ۱۳۶)

برای بغی معانی مختلف و متفاوتی در لغت یافت می‌شود. اما بیشترین کاربرد این واژه در اصطلاح، سرکشی و از اطاعت بیرون رفتن است. کسانی که قیام مسلحانه را علیه حاکمیت در پیش می‌گیرند، سرکشی، از اطاعت بیرون رفتن و تجاوز را مرتکب می‌شوند.

از نظر فقها، بغی یعنی اهل ظلم و تجاوز و کسانی که در مقابل امام قیام کرده‌اند و دست به اسلحه برای از بین بردن نظام اسلامی زده‌اند، در حالیکه خودشان هم مسلمان می‌باشند. (حلی، ۱۴۰۸: ۱۹۵)

از نظر صاحب جواهر بغی معنی خروج بر امام معصوم (ع) است؛ این خروج ممکن است توسط یک گروه که دارای رئیس است و تعدادشان هم نسبتاً زیاد است، انجام گیرد و به صورت منظم علیه امام معصوم قیام کنند تا حاکمیت معصوم

را از بین ببرند؛ مانند فرقه و گروه آشوب جمل که به جنگ و فتنه جَمَل هم مشهور شده است و مانند گروه و فرقه شامیان که به ریاست معاویه در منطقه صفین تجمع کردند که به صفینیان معروف است. اینان تلاش کردند که حکومت امام علی (ع) را ساقط کنند. یا اهل دارای گروه‌ها سازمان هستند، ولی نظم چندانی ندارند و ریاست هم ندارند مانند گروه خوارج و یا اینکه باغی یک نفر است مانند ابن ملجم؛ هرکدام از این گونه باغیان احکامی دارند. صاحب جواهر در جای دیگر در تعریف بغی اظهار می‌کند: «بغی ... در عرف متشرعه خروج از اطاعت امام عادل را گویند. (صاحب جواهر، بی تا: ۳۴۷)

بنابراین باغی فرد یا گروهی است که بر امام عادل خروج کند و بیعت خود را نقض کند و در احکامی که از طرف امام صادر می‌شود مخالفت کند. امام حق دارد که با چنین افراد و گروه‌های جنگ و مبارزه کند و بر کسانی که امام دستور قتال و مبارزه با باغی را می‌دهد واجب است که قیام و مبارزه کنند. تأخیر در مبارزه علیه باغی جایز نیست. بر هیچ کس جنگ با اهل بغی واجب نیست مگر به دستور امام عادل. اگر کسی یا گروهی بر حاکم ظالم خروج کند، جنگ و مبارزه با آن‌ها جایز نیست. کسانی که به فرمان امام عادل با اهل بغی می‌جنگند، نباید از جنگ منصرف گردند مگر بعد از پیروزی یا اینکه اهل بغی دوباره رجوع به حق و اطاعت از امام نمایند؛ کسانی که از جنگ بدون پیروزی یا تسلیم نشدن اهل بغی برگردند فراری به حساب می‌آیند. (طوسی، بی تا: ۲۹۷)

شیخ طوسی در کتاب «الجمل و العقود فی العبادات»، به همین مضمون اما دقیق‌تر باغی را معرفی می‌نماید: کسانی که علیه امام عادل قیام کنند، باغی محسوب می‌شوند و بر تمام کسانی که امام به آن‌ها دستور دهد جهاد علیه باغی واجب می‌شود. زمانی که به میدان جنگ با باغی رفتند نباید تا زمانی که بر آنان پیروز نشده‌اند برگردند و یا باغیان نادم گردند و از امام اطاعت نمایند. (طوسی، بی تا، ۱۵۹)

کسانی که علیه حاکمیت قیام و شورش مسلحانه می‌کنند، از نظر فقه امامیه

در صورتی که دارای گروه و نظم و رهبر و قرارگاه باشند که در صورت برگشت یا شکست، از بین بردن زخمی‌ها و اسیران‌شان و تعقیب فراری‌ان‌ها جایز است و اما اسارت زن و بچه‌های‌شان در هیچ صورتی جایز نیست.

با توجه به متون و آیه شریفه که بغی از آن برداشت می‌گردد، می‌توان گفت که موضوع بغی وقتی در فقه اسلامی راه یافت که آیه بغی در مدینه نازل شد؛ زمانی که عبدالله بن رواحه با عبدالله بن اُبی درگیر شد. باغی کسی است که از اطاعت امام حق به غیر حق خارج شده است. به عبارت دیگر، بغات مسلمانانی هستند که بر امام خروج کرده‌اند و از ایشان اطاعت نکردن و با این کار ترک انقیاد کرده‌اند.

از نظر شافعی بغات گروهی هستند که دارای قدرت و رئیس‌اند که بقیه افراد گروه از آن رئیس اطاعت می‌کنند؛ و رئیس گروه با تأویل و توجیه دور از واقع و فاسد باعث می‌گردد که بقیه گروه هم علیه امام خروج کنند و از اطاعت او سرپیچی کند. (وهبه، ۱۳۹۳: ۷۱۰)

کسانی که علیه حکومت اسلامی قیام مسلحانه می‌کنند برای سقوط حاکمیت، باغی لقب می‌گیرند، اما فرزندان و زنان و اموال‌شان مصون از تعرض هستند، حکومت نمی‌تواند اموال و فرزندان آنها را تملک یا تصاحب کند.

جرم بغی در قرآن کریم

اگر دو طایفه از اهل ایمان، باهم به قتال و دشمنی برخیزند، البته شما مؤمنان بین آن‌ها صلح دهید. اگر یک قوم بر دیگری ظلم کرد، با آن طایفه ظالم قتال کنید تا به فرمان خدا بازآیند و ترک ظلم نمایند. پس هر گاه به حکم خدا برگشت، به حفظ عدالت، میان آنان صلح دهید و همیشه عدالت نمایید که خدا بسیار اهل عدل و داد و را دوست می‌دارد. «وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَت إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَى فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ فَإِنَّ فَاءَ مَا قَاتَلْتُمَا بِالْعَدْلِ وَاقْسُطُوا إِنْ اللَّهُ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ»

(حجرات، آیه ۹)

شأن نزول این آیه، در باره عبدالله بن ابی و عبدالله بن رواحه شده، سبب نزول، آن بود که روزی پیامبر (ص) بر الاغی سوار بود. نزد بعضی از انصار ایستاد. آن حیوان بودل کرد. عبدالله بن ابی بینی خود را گرفت و گفت: این حیوان را از پیش ما ببر که رنجور شدیم. عبدالله رواحه برآمد. یکدیگر را دشنام دادند و با هم درافتادند و این آیه نازل شد. (بروجردی، بی تا: ۶۶۶)

اگر این شأن نزول آیه را بپذیریم باید گفت «اقتتال» در آیه در معنای وسیع تر از کشتن یکدیگر به کار رفته است به طوریکه شامل زدو خورد هم می شود و شاید در آیه ی «فوجد فیها رجلین یقتتلان» (سوره قصص، آیه ۱۵)، به همین معنا استعمال شده باشد، چون ظاهراً آن دو مرد قبطی و سبطی به کشتن هم اقدام نکرده بودند بلکه به زدو خورد پرداخته بودند که سبطی از موسی کمک خواست و موسی مشتت به قبطی زد و او مرد.

در آیه فوق اول، دستور آشتی میان طرفین می دهد که با مذاکره و هر گونه فعالیتت که به صلح کمک کند انجام می شود.

دوم، دستور جنگیدن با گروه ظالم است که در طول مذاکرات صلح، ظالم مشخص می شود.

سوم، دستور آشتی میان دو گروه است بعد از آن که گروه متجاوز از تجاوز دست بردارد و به امر خدا بازگردد. اصلاح در دستور اول و سوم باهم متفاوت می باشد. اصلاح در دستور اول به معنای کوشش برای متوقف کردن جنگ بوده ولی در سوم به معنای این است که بعد از بازگشت گروه ظالم به امر خدا برای برقراری صلح خسارت های که بر طرف مظلوم وارد شده است باید عادلانه جبران شود و به همین علت بعد از لفظ «اصلحو» در دستور سوم کلمه «بالعدل» آمده است ولی بعد از اصلحو در دستور اول نیامده است. (ابن عربی، ۱۹۸۸:

عده‌ای از فقها با در نظر داشت وقایع و مفاد آیه شریفه، نتیجه حکم فقهی آن را چنین بیان نموده‌اند:

۱. اصلاح بین دو گروه در حال جنگ به عنوان حکم تکلیفی واجب است.
۲. جنگ با گروه تجاوزگر و باغی از مراحل ساده شروع گردد.
۳. خون‌هایی که در جنگ از باغیان ریخته می‌شود و اموالی که تلف می‌گردد، هدر است.
۴. خون و مال گروهی که مورد تجاوز قرار گرفته محترم است.
۵. اسیر گرفتن باغیان در جنگ ممنوع است. (مبیدی، ۱۳۸۷: ۳۴۹)

برخی از فقهای معاصر نیز این نظر را دارند و لذا در جهت تفکیک این دو مبحث گفته‌اند: منظور از مبارزه با اهل بغی که در کتاب جهاد مورد بحث قرار می‌گیرد، مبارزه با ستمکارانی است که علیه امام عادل قیام می‌نمایند، درحالیکه موضوع آیه این نیست، بلکه در آیه نزاعی است که بین دو طایفه از مؤمنین صورت گرفته که این نزاع نه قیام علیه امام عادل است و نه قیام علیه حکومت اسلامی صالح، اما برخی از فقها موضوع آیه را با که قیام علیه امام باشد بغی مرتبط دانسته و این برداشت نادرستی است که فاضل مقداد هم در کنز العرفان متوجه این خطا گردیده است. (مکارم شیرازی، ۱۴۰۳: ۵۳۸)

برخی از فقها دلیل مبارزه با باغیانی را که علیه حاکم اسلامی قیام مسلحانه کرده‌اند آیه: «فَقَاتِلُوا الَّذِينَ تَبِعُوا حَتَّى تَفِيءَ إِلَىٰ أَمْرِ اللَّهِ» (حجرات، آیه ۹) دانسته‌اند. در این آیه امر به مبارزه آمده تا اینکه قیام کنندگان دست از قیام و مبارزه در جهت برگشت به جامعه مسلمین بردارند. به نظر می‌رسد می‌توان گفت این آیه به درگیری‌های داخلی اشاره دارد که گاهی در بین مسلمانان در کشورهای اسلامی رخ می‌دهد و خطاب هم متوجه همه مسلمانانی است که از واقعه آگاه می‌شوند و می‌توانند برای متوقف کردن جنگ، یا جنگ با ظالم و در نهایت، وادار کردن او به جبران حقوق تضییع شده اقدام کنند که شامل

حکومت‌ها و مردم عادی در سراسر کشورهای اسلامی می‌شود.

بغی در سنت پیامبر (ص)

در حدیث نبوی آمده است: «اگر کسانی با امامی بیعت کردند و از او اطاعت قلبی نمودند تا توان دارند از او اطاعت نمایند و در مقابل مخالف او مبارزه کنند و گردن مخالف را بزنند.» (علامه حلی، ۱۳۹۳: ۳۷)

از عبدالله بن عمر روایت شده است: گروه باغی زن و بچه‌اش به تصرف و اسارت گرفته نمی‌شود و اسیرش به قتل نمی‌رسد و فرارش دستگیر نمی‌شود و اموالش هم به تصرف در نمی‌آید و بین مجاهدین تقسیم نمی‌گردد. (توفیق علی، بی تا: ۷۱۳)

از ابوذر نقل شده که رسول الله به وی فرمودند: با حاکمانی که خلاف نظرت برگزیده‌اند و از تو اطاعت می‌خواهند، چه می‌کنی؟ ابوذر در جواب گفت: قسم به کسی که به حق تو را برگزیده است، شمشیرم را به گردنم می‌گذارم و خودم را از بین می‌برم تا به شما ملحق گردم. حضرت فرمودند: نمی‌خواهی که به تصمیمی بهتر از این راهنمایی‌ات نمایم؟ سپس فرمودند: صبر را پیشه خود کن تا به من ملحق گردی. (صحیح، ۱۹۵۸: ۱۴۷۴)

ادله مبارزه و یا خودداری کردن از مبارزه با باغیان

عده‌ای از حقوق‌دانان اسلامی مثل محمد عوا در بخش بغی بر این باور است که حاکم مسلمان و مردم همراه او می‌توانند با باغیان مبارزه کنند تا از تصمیم خو برگردند. منظور از مبارزه با آنان بازداشتن آنان از راهی می‌باشد که درپیش گرفته‌اند، نه کشتن آنان. به این دلیل، زخمی‌های آنان را نباید کشت، فراریان از جنگ را نباید دنبال کرد و در مورد اموال یا جان‌هایی که طی مدت یاغیگری از میان برده‌اند، بازخواست نمی‌شوند. (عوا، ۱۳۸۵: ۹۸)

سرخسی که از فقهای مشهور حنفی می‌باشد بر این باور است که گروه باغی زمانی که علیه امام یا حاکم اسلامی دست به اسلحه برند، جنگ با آنان

برای دفع شر لازم می‌باشد. امام علت صدور اجازه جنگ علیه باغیان آن یاد می‌شود، لذا، این مسأله مورد پذیرش همه می‌باشد که مسلمان باید چیزهایی را که موجب ضرر بر جان و مال خود او یا جان و مال دیگری می‌شود، دفع کند. این ضررها ممکن است از فعل یا ترک فعلی ناشی شود که یک کودک غیر ممیز یا مجنون یا حتی حیوان بی‌زبان مرتکب می‌شود و عمل آن‌ها نمی‌تواند جرم انگاشته شود. (سرخسی، ۱۴۲۱: ۱۲۷)

۳-۴. جاسوسی

از ماده ۲۳۹ کود جزای افغانستان در مورد امنیت می‌توان به این نتیجه رسید، جرائمی که امنیت ملی را مورد تهدید قرار می‌دهد می‌توانند «عملیات نظامی باشند یا اقتصادی، سیاسی، فرهنگی و اجتماعی که حق حاکمیت ملی، استقلال، آزادی، تمامیت ارضی و موقعیت سیاسی داخلی و خارجی کشور را به خطر روبه رو می‌نمایند. (شرح کود جزا، ماده ۲۳۹)

تحقق هر جرم نیاز به موضوع دارد، بدون موضوع جرمی تحقق نمی‌یابد «موضوع تحقق جرم جاسوسی و خیانت به کشور، دولت و حاکمیت یک کشور می‌باشد.» (موسوی، ۱۳۹۰: ۱۸) جاسوس به کسی اطلاق می‌شود که به دنبال خبر باشد تا با یابیدن آن ضرری به شخص دیگری وارد کند، اینکه به دیگری ضرر برساند، معنی عام به خود می‌گیرد که از شر رساندن استنباط می‌شود.

لسان العرب معنی لغوی جاسوسی را تفتیش از امور پشت پرده دانسته که برای امر شر مورد استفاده قرار می‌گیرد، قاموس اللغه هم جاسوسی را کسب خبر در امور شر دانسته و نفیسی تفتیش از راز مردم دانسته و دهخدا هم جاسوسی را جویندهی خبر در امور بدی بیان کرده است.

از آنجایی که اکثر کتب لغوی کسی را جاسوس می‌دانند که در پی به‌دست آوردن خبر است که در امور بدی، شرّ و رازهای پنهانی کاربرد داشته باشد، بنابراین جاسوس کسی است که در پی یافتن اسرار پنهان و رازهایی است که

بتواند از آن در جهت بدی و شرارت بهره بگیرد. حال این بدی و شرارت ممکن است در امور فردی باشد یا کشوری و اجتماعی.

بنابراین، جاسوسی عمل مجرمانه‌ای است که برای به‌دست آوردن اطلاعات مجرمانه به گونه متقلبانه،... مخفیانه و به قصد تسلیم آن به کشوری بیگانه به‌منظور بر هم زدن امنیت و مخالفت با سران حکومت یا لطمه زدن به منافع ملی و استقلال و تمامیت ارضی کشور و یا ضدیت با نظام سیاسی و براندازی حکومت صورت می‌پذیرد. چون ارائه اطلاعات کشوری و مهم به کشورها و اشخاص اجنبی نوعاً آسیب جدی به منافع ملی کشور را در پی دارد، بنابراین برای کنترل این جرم کشورها به جرم‌انگاری آن و اعمال مجازات شدید مبادرت ورزیده، خواه مرتکب فردی داخلی یا خارجی و یا بدون تابعیت باشد. از دیدگاه قانون‌گذار افغانستانی، این جرم از جرائم ضد امنیت خارجی به‌شمار رفته است. (برهانی، ۱۳۸۸: ۱)

جاسوسی در متون اسلامی

کسی بخواهد از احوال خصوصی دیگران تجسس کند، این نروع جاسوسی مورد مذمت قرآن قرار گرفته و نهی شده. به قول فقها این نهی، نهی تکلیفی است و فعل آن حرمت را به همراه دارد. در قرآن کریم خداوند می‌فرماید: «ای اهل ایمان، از بسیاری پندارها در حق یکدیگر اجتناب کنید که برخی ظن و پندارها معصیت است و نیز هرگز تجسس نکنید و غیبت یکدیگر روا مدارید، هیچ یک از شما آیا دوست می‌دارد که گوشت برادر مرده خود خورد؟ البته کراهت و نفرت از آن دارید (پس بدانید که مثل غیبت مؤمن به حقیقت همین است) و از خدا پروا کنید که خدا بسیار توبه‌پذیر و مهربان است.» (سوره حجرات، آیه ۱۲) در قرآن صراحت دارد که هیچ‌گاه از حال درونی همدیگر تجسس نکنید. اسلام برای امنیت مردم در زندگی خصوصی‌شان اهمیت زیادی قائل است و برای تأمین این امر مهم، با تجسس در امور شخصی و مسائل پنهانی زندگی

افراد به مبارزه برخاسته است. (موسوی، بی تا: ۲۰)
 برخی از فقها حرمت جاسوسی را اجماع دانسته‌اند و در این صورت کسی که جاسوسی می‌کند باید مجازات شود. (طبسی، ۱۳۹۱: ۲۲۱)

قرآن کریم می‌فرماید: «ای پیامبر، غمگین مباش از آنانی که به زبان اظهار ایمان کنند و به دل ایمان ندارند و به راه کفر شتابند و اندوهنکا باشد از ان یهودانی که جاسوسی کنند و سخنان دروغ یعنی فتنه خیز به جای کلمات حق، به آن قوم که از کبر نزد تو نیامدند می‌رسانند کلمات حق را بعد از آنکه به جای خود مقرر گشت تغییر دهند. (سوره مائده، آیه ۴۱) در این باره مفسران امامیه و حنفیه «سماعون لقوم آخرین» را جاسوس دشمنان بنی معنا نموده‌اند. در شأن نزول این آیه دو احتمال بیان شده است که هر دو از مصادیق جاسوسی به نفع دشمنان می‌باشد. (رمخسری، ۱۳۷۴: ۶۳۲)

جاسوسی در کود جزای افغانستان

در نظام حقوق کیفری افغانستان جرم جاسوسی تعریف نشده است بلکه صرف احکام مجازات آن بیان شده است. در قانون جزای افغانستان جرم جاسوسی در دو حالت جنگی و غیرجنگی احکام متفاوت دارد اگر کسی در حال جنگ به جمع‌آوری اطلاعات دفاعی اقدام کند که هدف از آن ضربه زدن به قدرت نظامی کشور باشد و اطلاعات نظامی را در اختیار کشور متخاصم با دولت افغانستان قرار دهد به اعدام محکوم می‌شود. ماده ۲۴۰ کود جزا مقرر می‌دارد: «هر گاه شخص رد زمان جنگ به نحوی از انحا سرّی از اسرار دفاعی کشور را به دولت خارجی یا اشخاص که به نفع آن دولت کار می‌کنند تسلیم یا افشا نماید به اعدام محکوم می‌شود.» (شرح کود جزا، ماده ۲۴۰) در فقره ۲ این ماده آمده: چنانچه این جرم در غیر زمان جنگ ارتکاب گردد، مرتکب به حبس دوام محکوم می‌شود.

در کود جزا که برای جرم جاسوسی اعدام پیش‌بینی شده، مستندی در این

باره برای مبنا و علت قانون ذکر نشده و اعدام هم تعزیری معرفی شده است. درحالیکه در برخی از روایات جرم جاسوسی دارای مجازات اعدام دانسته شده. همچنین برخی از فقها بر این اعتقادند که اعدام جاسوس مبنای تعزیر است. این کلام را نجم الدین طبری صاحب کتاب نفی «النفی و التغریب» به صراحت با این عبارت بیان نموده «بل کل من تعرض لهذا لاموضوع قاتل بالتعزیر» (طبری، پیشین: ۲۲۱) از نظر وی هر فقیهی که متعرض موضوع جاسوسی شده، جزای این جرم را تعزیری دانسته؛ این نشانگر آن است که اعدام جاسوس در فقه از نظر برخی از فقها تعزیری است نه حدی، اما در قانون جزا اعدام جاسوس که نیز تعزیری است هیچ ارتباطی از دیدگاه مبنایی با فقه ندارد، لذا این خود یک تفاوت مبنایی است.

تفاوت حکم بغی در فقه و قانون جزا

برای شورش یا قیام مسلحانه علیه حکومت، در قانون جزا مجازات اعدام پیش‌بینی شده است. این با سیره عملی پیامبر اسلام و خلیفه مسلمین یعنی علی (ع) سازگاری ندارد. اسناد تاریخی دوره صدر اسلام و نظر فقهای امامیه و اهل سنت نشان می‌دهند که در غیر میدان جنگ کسی نباید کشته و اعدام گردند. از سویی هم اعدامی که در قانون جزا برای شورش‌گران علیه دولت پیش‌بینی شده اعدام تعزیری دانسته شده و اینکه اعدام تعزیری می‌تواند مورد تأیید قرار گیرد و یا نمی‌تواند اول کلام است.

قانون جزا علاوه بر قیام مسلحانه بر اثر معطل شدن و به تأخیر انداختن فرمان دولت توسط کسانی که فرمانده پولیس یا قوای مسلح ارتش می‌باشند، نیز اعدام در نظر گرفته است. شاید این ماده که اعدام پیش‌بینی نموده است، برای این باشد که بخشی از بدنه قوای مسلح عملاً در دفاع از کشور یا امنیت داخلی در حالتی نه تنها غیر آماده باش درمی‌آید بلکه کاملاً در یک حالت از کار افتاده و غیرفعال قرار می‌گیرد که خطر سقوط دولت و حاکمیت را در قبال شورش‌گران داخلی و یا هجوم دشمن خارجی عملاً در پی دارد.

طبق ماده ۲۱۲: شخصی که بر افراد قوای مسلح یا پولیس حق قومانده داشته و با داشتن قصد جرمی به آنها احکام معطل قرار دادن اوامر دولت را صادر نماید، به حبس طویل محکوم می‌گردد.

اگر به اثر جرم مندرج فقره فوق اجرای اوامر دولت بالفعل معطل گردد، مرتکب حسب احوال به اعدام یا حبس دوام محکوم می‌گردد. (مجموعه قوانین، ۱۲۳)

شخصی که ریاست دسته جنایت‌کاران مسلح را برعهده می‌گیرد یا به نحوی از آنها به قصد غصب و غارت اراضی یا اموال دولتی یا اموال جمعیتی از مردم را قیادت می‌کند، یا در برابر عساکر یا قوای امنیتی که برای منکوب ساختن مجرمین این دسته جنایتکاران مکلف شده‌اند، مقاومت نماید، به اعدام محکوم می‌گردد. (قانون جزا، ۱۳۴)

در قانون جزای افغانستان به صراحت از بغاوت نامبرده نشده است؛ اما از آنجایی که این قانون زمانی تدوین یافت که تنها مذهب رسمی حنفی بود، از سوی دیگر در نظامنامه عصر امان الله خان و اصولنامه عصر محمد نادرخان از فقه حنفی در بسیاری از قاعده‌ها و بندها استفاده شده بود، از این جهت است که می‌توان گفت فقه حنفی در تدوین قانون جزا دخیل بوده است. فقه حنفی بغاوت را امتناع از ابراز وفاداری به دولت تعریف می‌کند و هدف از ممنوعیت آن جلوگیری از بی‌ثباتی و تخریب در سیستم اجتماعی، سیاسی دولت و در نتیجه از بین بردن وحدت ملی، پیشرفت و موجودیت دولت است. ممنوعیت علیه بغاوت را در سوره ۱۶، آیه ۹۰ قرآن کریم می‌توان یافت. (اونا اوراج و همکاران، ۲۰۱۰: ۱۰۱)

نتیجه گیری

اعدام تعزیری مجازات مرگی است که از طرف حاکم معین می شود. بیشتر فقهای شیعه اعتقاد دارند که اصل در تعزیر ما دون حد است؛ ولی برای عدول از این اصل و اجرای مجازات بالاتر از حد می توان به یکی از سه علل زیر استناد کرده، اعدام تعزیری را جایز شمرد. این علل عبارت است از مصلحت فرد و جامعه؛ قیام در مقابل افساد فی الارض و نهی از منکر. در میان فقهای اهل سنت نیز اختلاف هست؛ اما در برخی موارد، اعدام تعزیری را پذیرفته اند.

منابع

قرآن کریم

۱. ابن عربی، محمد بن عبدالله، احکام القرآن، بیروت، دارالجیل، ج ۴، ۱۹۸۸.
۲. اونا، اوراج و همکاران، مبادی حقوق جزای افغانستان، دانشکده حقوق دانشگاه استانفورد، مترجم: شرکت خدمات ایلیت، ۲۰۱۰.
۳. برهانی، غلام حضرت، تحلیل فقهی - حقوقی جرم جاسوسی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۸۸.
۴. بروجردی، ابراهیم، تفسیر جامع، تهران، انتشارات فرهنگی پیوند با امام، بی تا.
۵. توفیق علی، جرائم البغی فی الشریعه و القانون، الاسناد، تونس، بی تا.
۶. حرعاملی، محمد حسین، وسائل الشیعه، قم، موسسه آل بیت (ع) ۱۴۰۹.
۷. حلی، نجم الدین، المختصر النافع فی فقه الامامیه، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی، ۱۴۰۸.
۸. دهخدا، علی اکبر، لغتنامه دهخدا، ج ۴، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۷.
۹. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، المفردات فی غریب القرآن، مترجم: سیدغلامرضا خسروی، تهران، نشر صبا، ۱۳۸۰، ص ۱۳۶.
۱۰. زمخشری، محمود بن عمر، الکشاف عن حقایق غوامض التنزیل، قم، بوستان کتاب، ج ۱، ۱۳۷۴.
۱۱. سرخسی، محمد بن احمد، المبسوط، بیروت، دارالفکر، ج ۱۰، ۱۴۲۱.
۱۲. سعدی، ابوجیب، القاموس الفقهی، دمشق، دارالفکر، ۱۹۸۸.
۱۳. صحیح مسلم، بیروت، داراحیاء التراث العربی، ج ۳، ۱۹۵۸.
۱۴. طبسی، نجم الدین، النفی و التغریب فی مصادر التشریع الاسلامی، قم، بوستان کتاب، ج ۱، ۱۳۹۱.
۱۵. طوسی، محمد بن حسن، النهایه فی المجرّد الفقه و الفتاوی، بیروت، داراندلس، ج ۱، بی تا.

۱۶. علامه حلی، تذکره الفقهاء، قم، موسسه آل بیت، ج ۹، ۱۳۹۳.
۱۷. عوا، محمد، درآمدی بر اصول نظام کیفری اسلام، مترجم: حمید روستایی صدرآبادی، تهران، سلسبیل، ۱۳۸۵.
۱۸. کود جزای افغانستان، ماده ۱۷۷.
۱۹. مجموعه قوانین، قانون جزا، ماده ۱۶.
۲۰. مکارم شیرازی، ناصر، تفسیرالامثل، قم، انتشارات اسلامی، ۱۴۰۳.
۲۱. موسوی، سید محمد، درباره جاسوسی و خیانت به کشور، تهران، گنج دانش، ۱۳۹۰.
۲۲. میدی، محمدفاکر، بازپژوهی آیات فقهی قرآن، تهران، پژوهشگاه اندیشه، ۱۳۸۷.
۲۳. میر محمد صادقی، حسین، حقوق جزای اختصاصی ۳: جرائم علیه امنیت و آسایش عمومی، ۱۳۸۷.
۲۴. نجفی، محمدحسن، جواهرالکلام، تهران، انتشارات فراهانی، بی تا.
۲۵. نذیر، داد محمد، حقوق جزای اختصاصی اسلام، کابل، انتشارات سعید، ۱۳۸۹.
۲۶. وهبه، توفیق علی، جرائم البغی فی الشریعه و القانون، مجله الازهر، شماره ۴۵، ۱۳۹۳.