



دو فصلنامه علمی - تخصصی افق اندیشه

(پژوهش‌های امت اسلامی با تأکید بر افغانستان)

سال اول، شماره سوم، بهار و تابستان ۱۴۰۳ ش

صاحب امتیاز: بنیاد علمی - فرهنگی افق اندیشه (با مجوز رسمی)
مدیر مسئول: حجت الاسلام والمسلمین دکتر سید حسن صالحی
سردبیر: دکتر سید مهدی هاشمی

○ مدیر داخلی و دبیر اجرایی: دکتر سید عقیل سجادی

○ ویراستار: دکتر محمد حسن همتی

○ همکاران اجرایی: دکتر محمد آصف تقوی

○ شمارگان: ۱۰۰۰ نسخه

هیأت تحریریه

دکتر عبدالقادر کمالی سرپلی • دکتر محمد آصف تقوی • دکتر سید مهدی هاشمی • دکتر سید
عقیل سجادی • دکتر احمد ذبیح افشاگر • دکتر سید حسن آقا حسینی • دکتر سید باقر محمدی
• محمد حسین زکی • دکتر محمد حسن همتی • سید مرتضی حسینی شاهترابی

نشانی: کابل، پل سوخته، سرک کاتب هزاره، چهارقلعه

www.ofoghandisha.com Email: journal@ofoghandisha.com



مسئولیت صحت مقاله بر عهده نویسنده یا نویسندگان است.

نسخه دیجیتال مجله در سایت افق اندیشه به آدرس www.ofoghandisha.com قابل دسترسی می‌باشد.

شیوه‌نامه مقالات

برای حفظ اعتبار علمی و تخصصی مقالات، توجه به نکات زیر ضروری است:

۱. هدف مجله گسترش مطالعات در زمینه وضعیت جهان اسلام با تأکید بر اوضاع افغانستان است.
۲. مقاله ارسالی باید دارای این ویژگی‌ها باشد: فرضیه و استدلال؛ نوآوری و به روز بودن موضوع؛ تتبع و استفاده از منابع متعدد اصلی و جدید؛ رعایت شیوه نگارش و قواعد ویراستاری.
۳. مقالات ارسالی نباید قبلاً چاپ و منتشر شده یا زیر چاپ باشند و یا برای نشریه دیگری ارسال شده باشند.
۴. مقالات باید به همراه نام، نشانی دقیق، شماره تماس و پست الکترونیکی نویسنده از طریق ایمیل نشریه به آدرس journal@ofoghandisha.com فرستاده شوند.
۵. نشریه در تلخیص، اصلاح و ویرایش مقالات رسیده آزاد است.
۶. استناد دهی به صورت درون متنی و به صورت (نام خانوادگی، تاریخ انتشار اثر، جلد/ صفحه) انجام شود. (شکل لاتینی نام‌های خاص و واژه‌های خارجی در پاورقی درج شود).
۷. مقاله ارسالی دارای بخش‌های زیر باشد:
 - عنوان و چکیده فارسی (۲۰۰ تا ۲۵۰ کلمه شامل هدف، روش، و یافته‌ها)
 - کلید واژه‌های فارسی بین ۴ تا ۶ واژه؛
 - معرفی نویسنده(گان) به فارسی و اعلام نویسنده مسئول؛ (اگر مقاله‌ای از سوی چند نویسنده باشد، ارائه مقاله و تمام مکاتبات باید توسط نویسنده مسئول انجام شود وگرنه نویسندگان باید به صورت کتبی يك نفر را به عنوان نماینده برای انجام کلیه مراحل به دفتر مجله معرفی نمایند).
۸. عناوین اصلی و فرعی در بدنه (متن) مقاله به شکل زیر مشخص شوند:
 - عناوین اصلی مقاله - به جز مقدمه و نتیجه - با اعداد تک رقمی (۱، ۲، ۳ و ...)
 - عناوین فرعی با اعداد ترکیبی دو رقمی (۱-۱، ۱-۲، ۱-۳ و ...)
 - عناوین جزئی‌تر با اعداد ترکیبی سه رقمی (۱-۱-۱، ۱-۱-۲، ۱-۱-۳ و ...).
۹. فهرست منابع بر اساس استاندارد APA تنظیم شود.
۱۰. حق رد یا قبول و ویراستاری مقالات برای مجله محفوظ است و مقالات دریافتی برگردانده نمی‌شود.
۱۱. مقالات ترجمه پذیرفته نمی‌شود؛ مگر همراه با نقد و بررسی باشد.
۱۲. مقاله‌ها باید در صفحات A4، با قلم لوتوس، فونت ۱۳ تنظیم شود.
۱۳. تایید نهایی مقاله‌ها برای چاپ، پس از نظر داوران، با هیأت تحریریه مجله است.

فهرست مقالات

چیستی تمدن اسلامی از دیدگاه ویل دورانت

سید مرتضی حسینی شاهترابی - سید مهدی هاشمی / ۳۶-۵

نقش کیفرها در حفظ ارزش‌های اسلامی

محمد هادی حیدری - محمد حسن همتی / ۵۶-۳۷

سیر تاریخی حقوق مالکیت ادبی و هنری در غرب و جهان اسلام با تاکید بر افغانستان

سید عقیل سجادی / ۷۹-۵۷

قدس و فلسطین در اندیشه و کلام علامه شید سید اسماعیل بلخی (ره)

عبدالقادر کمالی / ۹۵-۸۰

حضانة کودکان در فقه جعفری و فقه حنفی

اسحاق محقق، حمزه صالحی / ۱۱۷-۹۶

بررسی مجازات قتل فرزند توسط پدر از منظر فقه فریقین

سید محمد علی موسوی / ۱۱۸ - ۱۳۰

چیستی تمدن اسلامی از دیدگاه ویل دورانت

سید مهدی هاشمی^۱

سید مرتضی حسینی^۲

چکیده

در بررسی چیستی یا ماهیت هر پدیده‌ای ذاتیات و تمایزات آن با پدیده‌های مشابه مورد بررسی قرار می‌گیرد، تمدن اسلامی، چیستی، هویت و دستاوردهای آن از جمله موضوعاتی است که مورد توجه خاورشناسان و پژوهشگران حوزه تاریخ تمدن بوده است. از جمله نظراتی که برخی مستشرقان غربی مطرح نموده‌اند آن است که تمدنی به نام تمدن اسلامی هیچ‌گاه شکل نگرفته است و آنچه در جوامع مسلمان وجود دارد تداوم تمدن‌های گذشته‌ای است که در این سرزمین‌ها وجود داشته است.

در تحقیق پیش رو بر اساس تعریف ویل دورانت از تمدن و گزارشات او از تمدن اسلامی، هویت مستقل و تمایز تمدن اسلامی از دیگر تمدن‌ها نشان داده می‌شود. همچنین بررسی ارکان چهارگانه تمدنی در تعریف ویل دورانت از تمدن نیز نشان می‌دهد که قوم عرب قبل از ظهور اسلام حائز هیچ کدام از ارکان چهارگانه تمدنی نبوده‌اند و نمی‌توان تمدن مسلمانان را تمدن عرب نامید. با بررسی همین ارکان چهارگانه و تطبیق تاریخی آن وجود تمدن اسلامی ثابت گردیده و آنچه ویل دورانت به عنوان دستاوردهای خاص تمدن اسلامی در مجموعه تاریخ تمدن خود آورده است مطرح می‌گردد.

کلمات کلیدی:

تعریف تمدن، چیستی تمدن اسلامی، هویت تمدن اسلامی، ویل دورانت.

۱ - دانشجوی دکتری تاریخ تمدن اسلامی جامعه المصطفی العالمیه - sayidmahdi@gmail.com

۲ - دانشجوی دکتری تاریخ تمدن اسلامی جامعه المصطفی العالمیه - Parsistudent@gmail.com

مقدمه

پس از شکل‌گیری و توسعه دانش‌های جدیدی همچون جامعه‌شناسی و فلسفه تاریخ، مفاهیمی چون فرهنگ و تمدن با معانی جدیدشان به مباحثات علمی وارد شدند. بررسی تاریخی گذشته جوامع مختلف با این سنجه‌های جدید بخشی از مطالعات مورد علاقه پژوهشگران، به‌خصوص شرق‌شناسان شد و در این بررسی‌ها گذشته تاریخی امت اسلامی به صورت یک واحد تمدنی در نظر گرفته شد. با این حال، برخی از پژوهشگران اطلاق تمدن به این گذشته تاریخی را ناصحیح می‌دانند و چه از نظر صدق تعریف تمدن، و چه از نظر خروجی و دستاوردهای آن، تاریخ سرزمین‌های اسلامی را مستحق این افتخار نمی‌شمرند. گرچه سوگیری‌های گوناگون غریبان در این استنتاج نادرست نقش داشته است و تاریخ سرفراز امت اسلامی نیازمند به تأیید آنان نیست، اما بر این اساس که بررسی تمدنی تاریخ اسلام سبب روشن‌شدن، ویژگی‌های خاص، علل رشد، توسعه، ضعف و انحطاط امت اسلامی می‌شود، بازبینی بود و نبود و چیستی تمدن اسلامی، هم در نگاه به گذشته و هم در رویکرد به آینده، نیاز خواهد شد.

بر این اساس، تحقیق حاضر به بررسی و نشان‌دادن هستی‌پذیری تمدن اسلامی بر اساس تعاریف ویل دورانت می‌پردازد. ویل دورانت، دانشمند نامدار فلسفه تاریخ و یکی از شناخته‌شده‌ترین نام‌های تمدن‌پژوه تاریخی است که تعریف او از تمدن و کاربست تاریخی آن توسط روایت‌های گردآوری‌شده در مجموعه بزرگ «تاریخ تمدن» او استفاده شده است. ضمن این‌که با بررسی ارکان تمدن اسلام و ویژگی‌های یگانه آن، دیگربودگی آن با تمدن‌های گذشته و معاصرش تبیین می‌شود.

گفتنی است: درباره‌ی «چیستی تمدن اسلامی از دیدگاه مستشرقان» پیشتر مقاله‌ای نگاشته و منتشر شده است، که در بخش‌های کوچکی از آن به دیدگاه‌های ویل دورانت اشاره شده است، اما دیدگاه این تمدن‌پژوه به شکل مستقل بررسی نشده است. یادآور می‌شود: گرچه تعریف ویل دورانت از تمدن مورد استناد و توجه بسیاری از تمدن‌پژوهان و تحقیقات بوده و است و او صدها صفحه درباره تمدن اسلامی نگاشته است، لیکن کمتر در مورد تمدن اسلامی و آسیب‌شناسی تمدن اسلامی از دیدگاه وی و تفصیل نظرات او درباره تمدن نوشته‌اند.

۱. شناسه ویل دورانت

ویلیام جمیز دورانت^۳ مشهور به ویل دورانت فیلسوف، تاریخ‌نگار و پژوهشگر آمریکایی، در پنجم نوامبر سال ۱۸۸۵ میلادی به دنیا آمد. او در سال ۱۹۱۷ دکترایش را در رشته فلسفه از دانشگاه کلمبیا دریافت کرد. کتاب "تاریخ فلسفه" او اثری موفق از او در این رشته بود. پس از آن، ویل دورانت به تاریخ علاقه‌مند شد. «تاریخ تمدن» عنوان مهمترین اثر او است که در ۲۷ جلد انتشار یافته و برگردان فارسی آن در ایران، در چاپ‌های متعدد با عناوین: «مشرق زمین، گهواره تمدن»، «یونان باستان»، «قیصر و مسیح»، «عصر ایمان»، «رنسانس»، «اصلاح دینی»، «آغاز عصر خرد»، «عصر لویی چهاردهم»، «عصر ولتر»، «روسو و انقلاب» و «عصر ناپلئون» منتشر شده است.

او در این کتاب توانسته است با استفاده از آثار مورخان دیگر که از ابتدای تاریخ مکتوب بشر تا کنون زیسته‌اند، رویکرد تازه‌ای از تاریخ‌نگاری را ارائه کند. او برای نوشتن هر فصل از کتاب به گوشه‌ای از دنیا سفر کرده است، از مصر و ایران تا سبیری و ژاپن. مقصد او برای نوشتن جلد اول کتاب تاریخ تمدن با عنوان «مشرق زمین، گهواره تمدن» بود. بعد از چاپ جلد اول، سفرهای دور دنیای او شروع شد و ۵۰ سال ادامه یافت. تاریخ او را می‌توان مجموعه‌ای از جامعه‌شناسی، فلسفه و تاریخ دانست. به زبان دیگر، اثر او گنجینه‌ای از علوم انسانی است و می‌توان گفت: ۶۰۰ سال پس از مرگ ابن خلدون، ویل دورانت تاریخ را به سبک او نوشته است؛ زیرا در تمام مراحل آن، نکته‌های ظریف جامعه‌شناسانه را رعایت کرده است. برخلاف دیگر تاریخ‌نگاران، که تمرکزشان تنها بر وقایع تاریخی و سیر تمدن بشری بود، وی در اثر خود عوامل تمدن‌ساز در طول تاریخ را نیز بررسی کرد. در این باره نقل‌قولی دارد که چنین است: «تمدن رودی است با دو ساحل». این نقل‌قول به‌طور ضمنی به این مسئله اشاره دارد که تاریخ‌نگاران، اغلب نهایت توجه و دقت خود را صرف رودخانه در جریان تاریخ نموده‌اند که به‌طور معمول، پرآشوب و پریهاوست و اجازه برداشت‌ها و تفاسیر صحیح را نمی‌دهد. در

مقابل، او دیدگاه دیگری را مطرح می‌کند که در آن حواشی تاریخ و تمدن (ساحل‌ها) می‌تواند به اندازه خود متن تاریخ مهم باشد.

ویل دورانت از مهمترین نظریه‌پردازان تمدن است. تعریف او از تمدن بیشترین استفاده را در مفهوم‌شناسی تمدن بین پژوهشگران دارد. او با مطالعه تمدن‌هایی که از آنها اثری مانده و همچنین بررسی جوامع موجود بدوی، کشاورزی و صنعتی نظریات مفصلی را درباره تمدن‌ها ارائه می‌کند. تمدن اسلامی یکی از تمدن‌های مورد توجه او است، تمدنی که مستشرقان زیادی یا آن را نپذیرفته‌اند یا میراث‌دار و حلقه واسط تمدن‌های دیگر دانسته‌اند. یعنی، که تمدن‌های بزرگ یونان و روم را به تمدن کنونی غرب پیوند می‌دهد و ساخته‌ها و داشته‌های آن را به دیده تحقیر می‌نگرند.

ویل دورانت نویسنده و پژوهشگر نامدار قرن بیستم است که اثر فاخر تاریخ تمدن را پس از سال‌ها مسافرت و مطالعه و پژوهش در تاریخ سرزمین‌های مختلف به رشته تحریر درآورد. او تاریخ‌نگاری غربیان در مورد شرق را چنین توصیف می‌کند:

«خوب می‌توان پیش‌بینی کرد که بزرگترین مسئله قرن بیستم قضیه تصادم میان خاور و باختر خواهد بود - نوشتن تاریخ بر سنت قدیم، یعنی به این ترتیب که از یونان و روم شروع شود و تمام آسیا در چند سطر خلاصه گردد، نه تنها یک خطای علمی است، بلکه نقص بزرگی در نمایش واقعیت‌ها به شمار می‌رود، و ممکن است نتایج شومی داشته باشد. ولی چگونه ممکن است دماغ باختری خاورزمین را فهم کند؟ هشت سالی که من در مطالعه و مسافرت گذراندم به من فهماند که اگر یک مرد باختری تمام عمر خود را به مطالعه در قضایای خاورزمین وقف کند، باز هم نمی‌تواند روح اسرارآمیز شرقی را چنان‌که هست درک کند.» (دورانت، ۱۳۴۳، ج ۱: صص ط-ی)

ویل دورانت شگفتی خود از تمدن اسلامی و پیدایش آن را بارها ابراز داشته و بارها تمدن اسلامی، پیامبر اسلام و دستاوردهای تمدنی آن را ستایش و توصیف کرده است. او درباره پیدایی تمدن اسلامی می‌گوید:

«در سرزمینی که سه چهارم آن صحرای خشک کم جمعیت است و مردمش قبایل بدوی صحرانشینند و اگر همه ثروشان را روی هم می‌ریختند برای ایجاد کلیسای چون ایاصوفیه

کافی نبود... در آن هنگام، هیچ کس به خواب هم نمی‌دید که یک قرن بعد، همین بدویان یک نیمه‌ی متصرفات آسیایی دولت روم و همه‌ی ایران و مصر و بیشتر شمال آفریقا را گشوده، به جانب اسپانیا پیش می‌روند. حقا این حادثه عظیم که از جزیره العرب پدید آمد و مردم عرب بر یک نیمه حوزه مدیترانه تسلط یافتند و دین اسلام را در آن جا بسط دادند از عجیب‌ترین حوادث اجتماعی قرون وسطی است.» (دورانت، ۱۳۴۳، ۲:۱۱)

تعریفی که او از تمدن و ارکان آن دارد و معرفی تمدن‌های مختلف توسط وی، سرآغاز بسیاری از مقالات و کتب - مربوط به تمدن و فرهنگ - پس از او بوده است. در این مقاله نیز، سنگ بنا را بر مبنای تعریف وی خواهیم گذاشت و در لابه‌لای آثار او به دنبال چستی تمدن اسلامی از دیدگاه او خواهیم بود.

۲. تعریف تمدن از دیدگاه ویل دورانت

تمدن از ریشه «مدن» گرفته شده و معنای آن پذیرش مدنیت، شهرنشینی، خوگرفتن به آداب و اخلاق شهریان، پذیرش شهر و قانون و سایر شئون اجتماعی و همکاری افراد اجتماع با یکدیگر در امور مختلف اجتماعی و سیاسی، اقتصادی است. (دهخدا، ۱۳۷۸، ۴: ۶۱۰۸)

ویل دورانت تمدن را براساس رویکرد علیّی تعریف می‌کند. بر این اساس، علّت شکل‌گیری تمدّن، واکاوی و تحلیل علل و عوامل پیدایش تمدّن، معیار تعریف و معرفت تمدّن واقع می‌شود. این نوع رویکرد مفهومی به تمدّن در میان تمدّن‌پژوهان رویکردی شایع است. (بارانی، ۱۳۹۱: ۱۱) در این رویکرد مطالعاتی، تمدّن‌ها، به عنوان پدیده‌های عینی و بیرونی تحقیق‌یافته در مقطع تاریخی خاص خود به صورت توصیف عناصر تشکیل‌دهنده بررسی می‌گردد.

بر اساس تعریف وی: تمدن به شکل کلی آن، عبارت از نظمی اجتماعی است که در نتیجه وجود آن، خلافت فرهنگی امکان‌پذیر می‌شود و جریان پیدا می‌کند. (دورانت، ۱۳۴۳، ۱: ۳)

براساس نظر ویل دورانت در تمدن چهار رکن و عنصر اساسی وجود دارد که عبارتند از: «پیش‌بینی و احتیاط در امور اقتصادی، سازمان سیاسی، سنن اخلاقی و کوشش در راه معرفت و بسط هنر. ظهور تمدن هنگامی امکان‌پذیر است که هرج و مرج و ناامنی پایان پذیرفته باشد. چه، فقط هنگام از بین رفتن ترس است که کنج‌کاو و احتیاط به ابداع و اختراع به کار می‌افتد

و انسان خود را تسلیم غریزه‌ای می‌کند که او را به شکل طبیعی در راه کسب علم و معرفت و تهیه وسایل بهبود زندگی سوق می‌دهد.» (دورانت، ۱۳۴۳، ۱: ۳)

در این تعریف برای ایجاد تمدن، یک جامعه ثابت و منظم و چهار رکن و عنصر اساسی و بالاخره امنیت لازم، لحاظ شده است. بدین صورت، ثبات و متزلزل نبودن جامعه، لازمه فعالیت و خلاقیت محسوب می‌شود و در صورت فقدان چنان ثباتی، هیچ نوع تحرک سازندگی معقول، میسر نخواهد شد. از سوی دیگر، ایجاد یک نظم اجتماعی وقتی قرین توفیق خواهد بود که ارکان چهارگانه مذکور، نقش خود را ایفا کنند. پس در این تعریف یک نوع تعامل ظریف و دقیق بین ارکان اساسی تمدن از یک سو و نظم اجتماعی و امنیت لازم از سوی دیگر در جهت ایجاد تمدن لحاظ شده است. (ولایتی، ۱۳۸۱: ۳۰۷)

۱-۲. ماهیت و هویت تمدن‌ها

یکی از رویکردها در تعریف یک پدیده، تعریف ماهوی است؛ یعنی جنس و فصل آن پدیده را می‌توان متعلق تعریف قرار داد که به رویکرد و دیدگاه ماهیت‌نگر در تعریف معروف است. «ماهیت» به معنای «چیستی» است که در مقابل «وجود» و «هستی» می‌آید. (مطهری، ۱۳۸۹، ۸: ۱۴۷) از این نظر، تمدن در تعریف ویل دورانت نظمی اجتماعی است، که بر اساس عوامل مقدمی و مقومی خاصی ایجاد می‌گردد و نتایج خاصی را دربردارد. بر این اساس، ذات همه تمدن‌ها همین نظم اجتماعی است و از این نظر تفاوتی بین تمدن‌ها نمی‌باشد.

رویکرد دیگر در تعریف، رویکرد تمایزنگر یا هویتی است که در آن، تمایز کامل و یا نسبی میان یک شیء و پدیده با شیء و پدیده دیگر ملاحظه می‌شود. در این رویکرد تعریفی، به تمایزهای جامع و مانع از امور مشتبه توجه می‌شود و به بازشناسی معرف از غیر خود پرداخته می‌شود. (بارانی، ۱۳۹۱: ۱۱) در این مدل تعریفی، ارکان و عناصر تمدنی هر تمدن که هم سبب قوام و هم باعث تمایز تمدن‌ها از یکدیگر می‌شوند بررسی می‌گردند. بر این اساس، فعلیت یافتن متمایز ارکان تمدنی است که تمدن‌های مختلف را به وجود می‌آورد.

ویل دورانت در مجموعه ارزشمند تاریخ تمدن خود پس از تعریف تمدن، زیربناهای تمدن را برشمرده و تبیین می‌کند. او سپس عوامل سیاسی، اقتصادی، عوامل اخلاقی، عوامل عقلی

و روحی تمدن را بیان کرده، در مورد هر یک از تمدن‌ها، این ارکان را توصیف و بررسی تاریخی می‌نماید. در مورد تمدن اسلامی نیز ویل دورانت به تفصیل به تمدن اسلامی پرداخته است. در سطور پیش رو، کوشش نویسنده بر آن است تا با بیان نظر ویل دورانت درباره هر کدام از ارکان تمدن و توصیفات تاریخی ویل دورانت در مورد تمدن اسلامی، تحقق تمدن اسلامی و وجوه تشخیص آن مورد بررسی قرار گیرد.

۳. نظام‌های اجتماعی تمدن

هر تمدنی مبتنی بر مجموعه نظام‌های اجتماعی است که اساس و هویت آن تمدن را شکل می‌دهد. نظام‌های اقتصادی، سیاسی، فرهنگی، علمی و هنری از نظام‌های تشکیل‌دهنده تمدن هستند. هر یک از نظام‌های تمدنی دارای بعدی نظری و بعدی عملی است. ابعاد نظری این نظام‌ها، ناظر به عقلانیت فکری و فرهنگی است و ابعاد عملی آنها پایه تمدن را شکل می‌دهد که منجر به وجود خارجی تمدن می‌شود. در نوشتار حاضر، پس از بررسی زیربنای جغرافیایی، چهار رکن اساسی تمدن‌ها از نظر ویل دورانت را درباره تمدن اسلامی تطبیق داده و بررسی می‌کنیم، که آیا نظم اجتماعی جدیدی به نام تمدن اسلامی شکل گرفته است یا خیر؟

۱-۳. عامل جغرافیایی و جغرافیای عرب پیش از اسلام

ویل دورانت جغرافیا را اولین عامل به وجود آمدن تمدن، زهدان تاریخ، مادر و پرورنده و تربیتگاه آن می‌داند. پدید آمدن اولین تمدن‌ها در کنار رودها، دریاچه‌ها، واحه‌ها و اقیانوس‌ها نیز به خاطر مایه حیات بودن آب و مسیرهای تجارت آبی بوده است. تمدن مصر هدیه نیل است. تمدن‌های متعددی در بین النهرین به وجود آمده است. تمدن هند به سبب سند و گنگ و برهماپوترا به وجود آمده است و بر همین قیاس وجود آب‌های حیاتبخش در هر تمدنی را می‌توان ذکر کرد. (دورانت، ۱۳۴۳، ۱: ۳-۸)

او تاریخ را تابع زمین‌شناسی می‌داند و نبوغ بشر در سازگاری، تغییر و کنترل طبیعت را برای حفظ تمدن‌های بشری را ناکافی می‌داند و مثال می‌آورد که اگر باران اندک بیارد، تمدن در زیر شن ناپدید می‌شود، چنانچه در آسیای مرکزی شد و اگر سیل آسا بیارد، جنگل تمدن را خفه

می‌کند، چنانچه در آمریکای مرکزی کرد و گردبادی قادر است شهری را که در قرنی ساخته شده است در ساعتی ویران کند. (دورانت، ۱۳۸۶: ۱۵)

با این حال آنچه موجب شگفتی خواهد بود آن است که تمدن اسلامی جایی متولد شد که جزو بدترین مکان‌ها برای رشد و گسترش تمدن است. ویل دورانت در این زمینه می‌گوید: «از لحاظ زمین‌شناسی این شبه جزیره عظیم دنباله صحرای بزرگ افریقا و جزو اقلیم صحرایی شن‌زاری است که قسمتی از ایران را گرفته، تا صحرای گبی امتداد دارد. عرب به معنی خشک و بی حاصل است. عربستان فلات وسیعی است که در فاصله سی میلی بحر احمر یک‌باره ۱۲۰۰۰ پا اوج می‌گیرد. سپس، در مناطق کوهستانی خشک، با شیب ملایمی به جانب مشرق به سوی خلیج فارس پیش می‌رود. در قلب جزیره، در جاهایی که با حفر چاه‌های کم عمق آب به دست می‌آید، واحه‌های سبز و دهکده‌های نخلستان دار هست که در اطراف آن از هر سو شن‌زار صدها میل امتداد دارد. در این دیار هر چهل سال یک‌بار برف فرو می‌آید و هنگام شب درجه گرما تا سه درجه بالای صفر می‌رسد، اما آفتاب روز چهره را می‌سوزاند و خون را در عروق می‌جوشاند. در آن هوای شن‌بیز، مردم به ناچار باید لباس‌های دراز بپوشند و سر را با عقال بپوشانند.» (دورانت، ۱۳۴۳، ۱۱: ۲)

در مناطق بسیار کمی از عربستان مانند یمن در جنوب و مناطقی در غرب و شمال قابلیت کشاورزی وجود داشته است. به همین سبب یک‌جانشینی، روستاها و شهرها به آن صورت که بتوان به آن تمدن بگوییم در آن بخش از عربستان که محل تولد تمدن اسلامی است وجود نداشته است. ویل دورانت مردم عربستان به خصوص مردم حجاز را غیریک‌جانشین و بدوی می‌داند. بر اساس پژوهش‌های او، فقط یک ششم از کل جمعیت عربستان یک‌جانشین بوده‌اند: «پنج ششم جمعیت بدوی و صحراگرد بودند، که به چوپانی روزگار می‌گذرانیدند و به اقتضای فصول سال و باران زمستان، رمة خود را از چراگاهی به چراگاهی می‌بردند.» (دورانت، ۱۳۴۳، ۱۱: ۶)

۲-۳. نظام اقتصادی تمدن و پیشینه اقتصادی عرب

ویل دورانت، عرب پیش از اسلام را فاقد زیربنای اقتصادی مورد نیاز تمدن می‌داند و درباره بدات و دوری مردم عربستان از مظاهر اقتصادی تمدن می‌گوید:

«بدوی اسب را دوست دارد، ولی در صحرا شتر گرامی‌ترین دوست اوست که موقرانه راه می‌سپرد. گرچه در ساعت بیشتر از هشت میل نمی‌رود، اما در تابستان پنج روز و در زمستان بیست و پنج روز با تشنگی می‌سازد. شتر شیر می‌دهد و ادراش برای تقویت موسودمند است. پشگل آن را می‌سوزانند وقتی کشته شود گوشتش را می‌خورند و از پوست و پشم آن جامه و خیمه درست می‌کنند. با این وسایل مختلف، بدوی می‌توانست صبور چون شتر و هوشمند مانند اسب با مشکلات زندگی صحرا روبه‌رو شود. بدوی، کوتاه‌قامت و لاغر اندام است با عضلات پیچیده و بنیه‌ی نیرومند. می‌تواند روزهای متوالی با کمی خرما و شیر سر کند. از خرما شرابی می‌ساخت که او را از زمین به قلمرو خیال شاعران می‌برد و رنج و ملالت زندگی یکنواخت را با عشق و جنگ چاره می‌کرد.» (دورانت، ۱۳۴۳، ۱۱: ۶)

البته در بخش‌های مرزی مانند جنوب و شمال شبه جزیره عربستان مناطقی تحت نفوذ تمدنی همسایگان وجود داشته که در زمان‌هایی دولت داشته و فعالیت اقتصادی قابل توجه داشتند، اما زادگاه اصلی تمدن اسلامی حجاز کمتر از مواهب طبیعی که زمینه‌ساز تمدن می‌شود بهره‌مند بود. شهر مکه محل تولد پیامبر اسلام (ص) از نامناسب‌ترین اقلیم‌ها در شبه‌جزیره است که به دلیل قرارگرفتن بر سر راه کاروان‌های تجاری و همچنین موقعیت مذهبی خاص خود مسکون گردیده بود. «این شهر مقدس، در آن‌جا که هست، به علت خوبی آب و هوا به وجود نیامد. کوه‌های لخت که تقریباً از همه طرف آن را در میان گرفته گرمای تابستان این شهر را طاقت‌فرسا کرده است. دره‌ای که مکه در آن‌جا پدید آمد لم‌یزرع بود؛ در این شهر، به آن صورت که محمد (ص) با آن مأنوس بود، یک باغ نبود، ولی موقعیت مکه در نیمه‌راه ساحل غربی عربستان، در فاصله ۴۸ میل از بحر احمر، این شهر را در راه قافله‌های بزرگ، که احیاناً یک‌هزار شتر به دنبال هم داشت و کالای بازرگانی را از جنوب عربستان به هند و افریقای میانه و مصر و فلسطین و شام می‌برد، ایستگاه مناسبی کرده بود.» (دورانت، ۱۳۴۳، ۱۱: ۱۱-۱۲)

به دلیل همین آشنایی ساکنان این مناطق با تجارت، گروهی از این مردم به بازرگانی بین دو سوی شبه جزیره پرداختند، لیکن نه این امر فراگیر بود و نه تغییر بزرگی در وضعیت اقتصادی مردم مرکزی شبه‌جزیره عربستان آورده بود.

۳-۳. نظام سیاسی تمدن و پیشینه سیاسی عرب

طبق نظر ویل دورانت ظهور تمدن، هنگامی صورت می‌پذیرد که هرج و مرج و ناامنی پایان یابد، و این زمانی ممکن است که نظام سیاسی و حکمرانی جامعه رشد کرده و جامعه مورد نظر دارای دولت شده باشد. از نظر او زندگی قبیله‌ای قدیمی‌ترین شکل سازمان اجتماعی است. چیزی که شبه جزیره عربستان به جز دولت‌هایی دست‌نشانده در شمال و جنوب از آن فراتر نرفته بود. در سازمان قبیله‌ای عرب، قوانینی ابتدایی برای انتظام جامعه وجود داشت، اما اگر دقیق‌تر مراحل رسیدن یک جامعه بدوی به نظام سیاسی را از نظرگاه ویل دورانت بررسی کنیم، جامعه عربستان هنوز به مرحله پسین دست‌یابی به نظام سیاسی یعنی تشکیل دولت نرسیده بود. او مراحل رسیدن به دولت را ابتدا انتقام شخصی، جانشینی جرمیمه به جای انتقام و وضع قوانین اولیه، محاکم رؤسا و کاهنان و در مرحله آخر، تشکیل دولت و تعهد دولت نسبت به جلوگیری از تجاوز و کیفر متجاوز می‌داند. (دورانت، ۱۳۴۳، ۱: ۴۰)

به نظر او دولت برای ایجاد و برقراری نظم مورد نیاز تمدن و یکی از ارکان می‌باشد. بر اساس تعریف وی:

«از آن‌گاه که میان قبایل و عشیره‌ها ارتباط بازرگانی برقرار می‌شود، دیگر پیوستگی جماعت‌ها نمی‌تواند بر بنیان خویشاوندی استوار باشد، بلکه روابط از راه همجواری برقرار می‌شود و دستگاه انتظامات خاصی ضرورت پیدا می‌کند. به عنوان مثال، می‌توان اجتماع مردم یک دهکده را ذکر کرد: در این‌جا، ده جانشین قبیله و عشیره گشته و با همدستی رؤسای خانواده‌ها، برای سرزمینی به وسعت کم، یک دولت ساده و تقریباً دموکرات به وجود آمده است. ولی همین وجود جامعه دهکده‌ای و زیادی شماره آنها، وجود یک سلطه و اقتدار خارجی را ایجاد می‌کند که روابط میان جامعه‌های مختلف را انتظام بخشد و شبکه اقتصادی را، که سبب پیوستگی آنها به یکدیگر است، فشرده‌تر سازد. دولت، که در ابتدای پیدایش هولناک و اسباب نگرانی است، این نیازمندی را رفع می‌کند، و نه تنها نیروی سازمان‌یافته‌ای است، بلکه همچون افزاری است که مصالح متضاد هزاران گروه را، که جامعه‌های مرکب و پیچیده از آنها ساخته می‌شود، با یکدیگر به حالت سازگاری نگاه می‌دارد.» (دورانت، ۱۳۴۳، ۱: ۳۹-۴۰)

سازمان سیاسی عربستان پیش از اسلام بر روابط ابتدایی خویشاوندی، طایفه‌ها و قبیله‌ها استوار بود. هر قبیله به نام یک نیای مشترك فرضی خوانده می‌شد. مثلاً غسانیان خود را از تبار غسان می‌پنداشتند. پیش از عصر پیغمبر، عربستان به صورت یک واحد سیاسی جز در تعبیرات مبهم یونانیان در جای دیگر نیامده است. اعراب، که از نظر ارتباط با دنیای خارج دست‌خوش محدودیت‌هایی بودند، ناگزیر بر امکانات محلی و قبیله‌ای تأکید کردند و مردمی خودکفا شدند. مرد عرب جز نسبت به قبیله و وظیفه و علاقه‌ای احساس نمی‌کرد. میزان علاقه او با وسعت قبیله‌ای که بدان وابسته بود تناسب معکوس داشت و بی‌هیچ تردید و با کمال آسایش خاطر، همه کارهایی را که مرد متمدن در راه کشور و دین یا نژاد خود می‌کند، او به خاطر قبیله انجام می‌داد. یعنی دروغ می‌گفت، دزدی می‌کرد، آدم می‌کشت و جان می‌داد. حکومت قبیله یا طایفه به عهده شیخ بود که به وسیله سران خاندان‌ها از خاندانی که از روزگار پیشین به علت ثروت یا کاردانی یا شجاعت شهرتی داشت انتخاب می‌شد. (دورانت، ۱۳۴۳، ۵:۱۱)

اگرچه بعضی از نویسندگان عرب مانند جرجی زیدان با برشمردن سیستم‌های ابتدایی^۴ برطرف‌سازی نیازهای زندگی قبیله‌ای عرب کوشیده‌اند عرب را متمدن معرفی کنند، ولی پس از ناکامی در اثبات این فرض، به داشتن استعداد تمدنی در عرب قناعت نموده‌اند، (زیدان، ۱۳۷۲: ۸-۱۹) اما آنچه در واقع وجود داشت مردمی قانون‌گریز، غارت‌پیشه و بی‌قانون بود. به قول ویل دورانت: عرب زندگی شهرنشینی را تحقیر می‌کرد، زیرا نتیجه آن اطاعت از مقررات قانون و مقتضیات تجارت بود. او صحرا را دوست داشت، که در آن جا از آزادی کامل بهره‌مند بود. (دورانت، ۱۳۴۳، ۱۱:۷)

۴-۳. نظام اخلاقی - اجتماعی تمدن و پیشینه آن در عرب

نظام اخلاقی مورد نظر ویل دورانت، هویت، هنجارها و ارزش‌هایی است که شیرازه تشکیل جامعه‌اند. از نظر او اخلاق تشکیل می‌شود از عرف و عاداتی که اجتماع آنها را برای خیر و تکامل خود دارای اهمیت حیاتی تشخیص می‌دهد. در اجتماعات اولیه، که از قانون نوشته و

۴. ایشان مثلاً از مصلحه ازلام یا اداره قماربازی عرب نام می‌برد.

مدون اثری نیست، همین عرف و اخلاق اساس تنظیم اعمال بشری به شمار می‌رود و پایداری و پیوستگی نظم اجتماع را تأمین می‌کند. چون زمان پیش می‌رود و اثر جادویی خود را بر این عرف و عادات باقی می‌گذارد، در نتیجه تکرار، برای فرد، حکم طبیعت ثانی پیدا می‌کند، که چون از حدود آنها تجاوز کند احساس ترس و پریشانی و ننگ در وی پدید می‌شود و این همان وجدان و ضمیر یا حس اخلاقی به شمار می‌رود که در نظر داروین بهترین وسیله تمایز انسان و حیوان از یکدیگر است. این ضمیر اخلاقی، در مراحل تکامل خود که پیش می‌رود، علت پیدایش **ضمیر اجتماعی** می‌گردد، و به وسیله آن، انسان به خوبی احساس می‌کند که وابسته به جماعتی است و باید آن را دوست بدارد و محترم شمارد. اخلاق عبارت است از همکاری فرد با عموم، و همچنین همکاری و تعاون هر دسته‌ای با دسته و اجتماع بزرگتر. به این ترتیب باید گفت که پیدایش مدنیت بدون اخلاق امکان پذیر نبوده است. (دورانت، ۱۳۴۳، ۱: ۵۶-۵۷)

ضمیر اجتماعی را می‌توان همان عصبيت ابن خلدون دانست، بر اساس همین حس تعلق هست که اعضای عشیره و قبیله نسبت به همدیگر احساس همبستگی و تعاونی داشته و مسایلی را رعایت می‌کنند که نسبت به افراد دیگر خود را ملزم به رعایت نمی‌بینند. همین اخلاق و عرف بود که در عرب، اجتماع ابتدایی آنها را نگه داشته بود و پیشرفت آنها به سوی مدنیت به مرحله قانون نرسیده بود، همچنین ضمیر اجتماعی عرب نیز تا مرحله قبیله و عشیره رشد پیدا کرده بود و از آن فراتر نمی‌رفت.

انسان‌های اولیه هرگز به خاطرشان نمی‌گذشته است که در معامله با سایر مردم، همان مقرراتی را که درباره افراد قبیله خود داشته‌اند مراعات کنند؛ این مردم به صراحت اعتراف می‌کنند که وظیفه اخلاق آن است که اجتماع خاص ایشان را در مقابل سایر جماعت‌ها نیرومندی بخشد، قواعد اخلاقی و محرمات تنها باید در مورد افراد قبیله رعایت شود، و با مردم دیگر هر عملی مباح است، مگر آن که مهمان باشند. (دورانت، ۱۳۴۳، ۱: ۸۶)

در مورد عرب پیش از اسلام نیز وضع بر همین منوال بود عرب: به سرعت به خشم می‌آمد و در قبال اهانت و آزاری که متوجه او یا قبیله‌اش شده بود برای انتقام آماده می‌شد. قسمت مهمی از زندگی خود را با جنگ، که آتش آن میان قبایل مختلف مشتعل بود، می‌گذراند. عقیده

داشت که صحرا قلمرو خاص اوست و هر که جز در ماه‌های حرام و بدون پرداخت باج معمولی بدانجا درآید، به او و وطنش تجاوز کرده است، و غارت اموال متجاوز در حقیقت باجی بود که به طریقی ساده از او دریافت می‌شد. زندگی شهرنشینی را تحقیر می‌کرد، زیرا نتیجه آن اطاعت از مقررات قانون و مقتضیات تجارت بود. صحرا را دوست داشت، که در آن‌جا از آزادی کامل بهره‌ور بود. (دورانت، ۱۳۴۳، ۱۱: ۷)

۵-۳. عوامل عقلی و روحی تمدن و پیشه آن در عرب

ویل دورانت معتقد است تعلیم و تربیت یکی از ضروریات تمدن است به نظر وی وسایلی تربیتی نیز باید در کار باشد که با وجود سادگی و ابتدایی بودن، فرهنگ را از نسلی به نسل دیگر انتقال دهد. نسل جدید باید میراث قبیله و سنت‌های اخلاقی و زبان و معارف آن را مالک شود- خواه از راه تقلید باشد، خواه به وسیله تعلیم، خواه از راه تلقین- زیرا تنها همین میراث است که او را از مرحله حیوانی به مرحله انسانی می‌رساند. (دورانت، ۱۳۴۳، ۱: ۱۱۵)

علم و هنر نزد مردم حجاز پیش از اسلام جایی نداشت و نمی‌توان حتی یک نفر دانشمند یا هنرمند برای عرب حجاز پیش از اسلام نام برد. خط‌نویسی، به‌طور عموم، علامت تمدن است و وسیله امتیاز مردم متمدن از مردم دوره‌های اولیه به شمار می‌رود. به وسیله خط است که تجربیات و دانش به نسل‌های بعد منتقل می‌گردد و گنجینه فرهنگی و تمدنی یک ملت افزون می‌گردد. با نوشتن است که تاریخ به افسانه مبدل نمی‌گردد. با این حال، پیش از ظهور اسلام هنر خواندن و نوشتن از نظر اعراب اهمیتی نداشت، به همین دلیل میراث مکتوب عرب جاهلی بسیار ناچیز است. اگر شروع تاریخ در بین‌النهرین ۵۰۰۰ سال پیش باشد می‌توان گفت شروع تاریخ و ثبت آن در شبه جزیره عربستان دقیقاً با ظهور اسلام شروع می‌شود. عرب پیش از اسلام خواندن و نوشتن نمی‌دانست، ولی، پس از اسب و زن و شراب، شعر را از همه چیز بیشتر دوست می‌داشت. در میان اعراب دوره جاهلیت عالم و مورخ نبود. شاعر برای مردم خود مورخ، متخصص انساب، هجاگر، عالم اخلاق، روزنامه و پیام‌آور آینده، و نیز وسیله اعلان جنگ بود. (دورانت، ۱۳۴۳، ۱۱: ۱۱)

میراث فرهنگی عرب پیش از اسلام چند قطعه شعر بود که در خانه کعبه آویخته بودند و به آن معلقه می‌گفتند. «از معلقات دوران جاهلیت هفت قصیده به جاست که تاریخ آن به قرن

ششم میلادی می‌رسد. این‌ها قصیده‌هایی طولانی با وزن‌های مختلف است که معمولاً از عشق و جنگ سخن دارد. یکی از این قصاید، یعنی معلقه لبید، از سرگذشت جنگاوری سخن دارد که زنش را در دهکده وا گذاشته و همین که از جنگ به سوی خانه باز می‌گردد، خانه خالی است و با مرد دیگری فرار کرده است.» (دورانت، ۱۳۴۳، ۱۱: ۹)

۴. چپستی تمدن اسلامی

ویل دورانت تمدن را کلیتی فرهنگی می‌داند. بر اساس تعریف او در شرایط عادی ظهور تمدن به این گونه است: تمدن است که ملت‌ها را خلق می‌کند، زیرا اوضاع و احوال جغرافیایی و اقتصادی، فرهنگی را به وجود می‌آورد و این فرهنگ نمونه خاصی را ایجاد می‌کند. در این تعریف، ویل دورانت تمدن و فرهنگ را معادل هم دانسته، به بیان دیگر او ماهیت، ذات یا هسته مرکزی تمدن را فرهنگی می‌داند همچنین او در ضمن بیان اهمیت نقش عامل تربیتی و آموزش برای انتقال فرهنگ به نسل‌های بعدی، این انتقال فرهنگ را برای تداوم تمدن ضروری دانسته و فقدان آن را سبب انقراض تمدن می‌داند. (دورانت، ۱۳۴۳، ۱: ۷) و بر این اساس، فرهنگ اسلامی است که نمونه خاص تمدنی اسلام یا مسلمانان را می‌سازد و همین فرهنگ است که امت اسلامی را بنا نهاده است. ما این فرهنگ را در طول چهارده قرن به نام دین اسلام می‌شناسیم. به باور ویل دورانت، تنها دین بود که می‌توانست مردم این منطقه را از عمق توحش به فراز افتخارات جهانی برساند و اگر بزرگی را به میزان اثر مرد بزرگ در مردمان بسنجیم، باید بگوییم محمد (ص) از بزرگترین بزرگان تاریخ است. وی درصدد بود سطح معنویات و اخلاق قومی را که از گرمای هوا و خشکی صحرا به ظلمات توحش افتاده بودند اوج دهد، و در این زمینه توفیقی یافت که از همه مصلحان دیگر بیشتر بود. کمتر می‌توان کسی را جز او یافت که همه آرزوهای خود را تحقق بخشیده باشد. وی مقصود خود را از راه دین انجام داد، زیرا به دین اعتقاد داشت، به علاوه، در آن روزگار نیروی دیگری در اعراب مؤثر نبود. از تصورات و ترس‌ها و امیدهای‌شان کمک گرفت و در حدود فهم‌شان با آنها سخن گفت. وی خرافات و تعصبات را محدود کرد و به جای یهودیت، مسیحیت، آیین زردشتی، و دین قدیم عربستان دینی پدید آورد ساده و روشن و نیرومند، با معنویاتی که اساس شجاعت و مناعت قومی بود؛ وی طی یک نسل در یک‌صد معرکه پیروز شد؛ و در مدت یک قرن امپراطوری

عظیمی به وجود آورد که اینک هم، در روزگار ما، نیروی معتبری است که بر یک نیمه جهان نفوذ دارد. (دورانت، ۱۳۴۳، ۱۱: ۳۴-۳۵)

ویل دورانت در هر تمدنی عامل حفظ و انتقال فرهنگ به نسل‌های بعدی را برای تداوم تمدن ضروری می‌داند. او در تمدن اسلامی منبع اصلی فرهنگ را اولین و بهترین کتاب عرب و مهترین کتاب نثر عربی (دورانت، ۱۳۴۳، ۱۱: ۳۹) یعنی قرآن می‌داند: مسلمانان قرآن را به نهایت درجه دوست می‌دارند و احترام می‌گذارند و در نتیجه همین علاقه و احترام، آن را به خط خوش نوشته و صفحات آن را تزیین کرده و در این راه هرچه توانسته‌اند کوشیده‌اند. اطفال مسلمان تعلیم قرائت را از قرآن آغاز می‌کنند و تعلیماتشان در اطراف آن دور می‌زند و اوج تعلیم نیز به قرآن ختم می‌شود. مدت سیزده قرن قرآن در حافظه اطفال مسلمان محفوظ مانده، خاطرشان را تحریک کرده، اخلاقتان را شکل داده، و قریحه صدها میلیون مرد را پیراسته کرده است. (دورانت، ۱۳۴۳، ۱۱: ۵۲)

منبع دیگری که در کنار قرآن مقوم فرهنگ اسلامی است حدیث و سنت است، مسلمانان پارسا نه تنها از مندرجات قرآن اطاعت می‌کنند، بلکه حدیث و سنت پیامبر را نیز، که در طول قرون به وسیله علما محفوظ مانده، عمل می‌کنند؛ زیرا، به مرور زمان، در مورد عقاید و عبادات و اخلاق و قانون با مسائلی رو به رو شدند که جواب صریح آن در قرآن نبود. البته در این مورد ویل دورانت معتقد است بر خلاف قرآن که از زمان عثمان تا کنون هیچ تغییری در آن راه نیافته، تأثیرات یهود و مشنا و گمارای تلمود به وضوح در حدیث مشاهده می‌شود. فرض این بود که قانون مورد عمل در این دولت وسیع از قرآن گرفته می‌شود. مسلمین نیز مانند یهودیان قانون و دین را یکی می‌دانستند. هر جرمی گناه بود و هر گناهی جرم. به همین جهت، علم فقه اسلامی رشته‌ای از علوم دین بود. وقتی فتوحات نیروهای مسلمین میدان عمل و مسئولیت شریعت اسلام را وسعت داد و موارد تازه‌ای پدید آمد که قرآن درباره آن نصی نداشت، احادیثی را مطرح کردند که صریحاً یا ضمناً به این موارد جواب می‌داد؛ به همین جهت، حدیث نیز سرچشمه دیگری برای فقه اسلامی شد. از اتفاقات جالب آن که این احادیث انعکاس مبادی و احکام و قوانین رومی و

بیزانسی و بیشتر تکرار اصول و احکام گمارا و مشنای یهود بود. (دورانت، ۱۳۴۳، ۱۱: ۹۷-۹۸)

۵. هویت تمدن اسلامی

ما چیستی و ماهیت تمدن اسلامی را دینی و بر پایه فرهنگ اسلامی دانستیم، اما این تمایز باید در مقام عمل نیز ثابت شود. یک تمدن فقط با جمع شدن عناصر و ارکان تمدنی، هویت و معنا پیدا نمی‌کند، باید ویژگی این جهانی و کارکردهای دنیوی تمدن به مرحله فعلیت درآید تا تمدن هویت عینی پیدا کند. به تعبیر دیگر، نظام‌های اجتماعی تمدن (نرم‌افزار تمدنی) که بر پایه سخت‌افزار تمدنی بنا شده‌اند، باید کارکرد و کاربست عینی در جهان خارجی پیدا کنند. (بارانی، ۱۳۹۱: ۱۲) با این بیان، هویت اسلامی باید در کارکرد ارکان تمدنی ظهور یابد. بر این اساس، به بررسی ارکان تمدنی در تمدن اسلامی از نگاه ویل دورانت می‌پردازیم.

۵-۱. هویت نظام اجتماعی اسلام

پیامبر خدا در نظم اسلامی ساختار اجتماعی - اخلاقی جدیدی بنیاد نهاد. او همه قلمرو اسلام آن وقت را، با معنی تازه یگانگی آشنا کرد و برای همکاری و دوستی، افقی وسیع‌تر از آنچه قبلاً می‌شناختند در برابر آنها گشود. «مؤمنان همه برادر یکدیگرند.» (حجرات: ۱۰) امتیازات نژادی و طبقاتی را، که در میان قبایل عربستان بنیادی استوار داشتند، در پرتو اعتقاد دینی محدود کرد. پیامبر در این باره فرمود: «اگر یک بنده حبشی را که سرش چون مویز سیاه است بر شما حکومت دادند، بشنوید و اطاعت کنید». این عقیده شرافتمندانه اقوام مختلفی را که در اقطار دنیا پراکنده بودند الفت داد و از آنها جامعه‌ای واحد پدید آورد؛ و حقاً این بزرگترین اعجاز مسیحیت و اسلام است. (دورانت، ۱۳۴۳، ۱۱: ۵۰)

ویل دورانت جامعه اسلامی را اجتماعی توصیف می‌کند که نظم حکومت و قانون و اخلاق به عقیده دینی وابسته است و بر پایه نظام جدید، قبیله و طایفه فقط برای شناخته‌شدن بود و مردم مهمترین تعلق خود را اسلام می‌دانستند. جامعه اسلامی فارغ از منطقه، رنگ، نژاد و زبان، بر پایه آموزه‌های قرآنی خود را امت اسلامی می‌دانست. حسب، نسب، ثروت و

افتخارات گذشته دیگر معیار برتری نبود و بر پایه آیه «ان اکرمکم عند الله اتقکم»^۵ پابندی به آموزه‌های فرهنگ جدید ملاک برتری قرار گرفت. زنده‌به‌گورکردن دختران در فرهنگ جدید به کلی از بین رفت و رضایت زن در ازدواج ضروری بود، هدایا و قربانی‌های بت‌های بی‌شمار عرب صرف نیازمندان می‌شد و اوهام و ترس‌های نادرست آنها از موجودات خیالی جای خود را به بیم و امیدهایی داد که سبب جامعه‌پذیری عرب می‌شد. (دورانت، ۱۳۴۳، ۵۱:۱۱)

پس از رسیدن اسلام به سرزمین‌های جدید مردم به ستوه آمده از خرافات، تشنه دینی، جوامع طبقاتی، نابرابری‌های قومی و نژادی و خلأ معنویت با آغوش باز اسلام را پذیرفتند و در همه این نواحی، عقاید و عبادات اسلام رواج گرفت. مردم به دین نو گرویدند و چنان دل‌بسته مبادی آن شدند که پس از مدتی کوتاه خدایان قدیم خود را از یاد بردند. در مناطقی وسیع از چین، اندونزی و هند تا ایران، شام، عربستان و مصر تا مراکش و اسپانیا دین اسلام در صدها قوم و نژاد نفوذ کرد، خاطرشان را مشغول داشت، بر اخلاقشان مسلط شد، زندگیشان را به قالب دیگر ریخت و امیدهای تازه در دل‌شان پدید آورد که به کمک آن رنج و محنت زندگی را فراموش کردند و دارای شخصیت و عزت نفس شدند. هنوز هم شمار کسانی که به این دین دل‌بسته‌اند در حدود ۳۵۰ میلیون نفر است که اسلام وحدت‌شان داده و قلوبشان را، با وجود اختلافات نژادی و سیاسی، مؤتلف کرده است. (دورانت، ۱۳۴۳، ۱۱:۱۱۰)

دستورات اخلاقی اسلام غالباً در جامعه اسلامی رسوخ نموده بود و در رفتار فرد مسلمان در هر کجای دنیا که بود خود نشان می‌داد این تغییرات اجتماعی در قرن دهم میلادی اندلس را متمدن‌ترین منطقه اروپا و معتبرترین دیار متمدن جهان آن دوران کرده بود. (دورانت، ۱۳۴۳، ۱۱:۲۵۲)

تاریخ‌نویسان در دوران شکوه تمدن اسلامی یک مسلمان را این‌گونه توصیف می‌کردند: مرد مسلمان به طور کلی از لحاظ اخلاق تجارتي، خوش‌قولی و انجام تعهدات بهتر از مسیحی بود و به اتفاق آرا، صلاح الدین ایوبی از همه کسانی که در جنگ‌های صلیبی شرکت داشتند شریف‌تر بود. مسلمانان در زمینه دروغ شرافتمندند؛ به نظر آنها، فقط وقتی دروغ مجاز است

که برای نجات از مرگ، یا ختم دشمنی، یا خوشحالی زن، یا حيله جنگی بر ضد دشمنان دین باشد. ادب اسلامی تکلف و گشاده رویی را باهم دارد. گفتار مسلمانان پر از درود و مبالغه در ادب است. مسلمانان نیز، همچون یهودیان، (با کلمه سلام) به یکدیگر درود می‌گویند و در مقابل یکدیگر خم می‌شوند و دست می‌دهند و می‌گویند: «السلام علیکم» و در جواب این درود باید گفت «علیکم السلام و رحمة الله و برکاته» مهمان‌نوازی رسم همه مسلمانان است و دین اسلام نظافت تن را تشویق می‌کند. (دورانت، ۱۳۴۳، ۱۱: ۱۱۷)

۵-۲. هویت نظام سیاسی اسلام

در قلمرو اسلام، دین و دولت یکی بود. تمامی دولت‌های اسلامی با هر مدل و ساختاری خود را به این اصل پایبند می‌دانستند. از نظر ویل دورانت موفقیت‌های نیروی مسلمانان در ایام حکامی بود که قدرت خویش را مانند ایام سلف بر اساس دین نهاده بودند. (دورانت، ۱۳۴۳، ۱۱: ۲۵۲)

• دولت رسول خدا (ص)

پیامبر اسلام اولین نظام سیاسی متمدن یا دولت را در حجاز بنیاد نهاد، این دولت در کمتر از ده سال قبایل وحشی و متمرّد شبه‌جزیره عربستان را مطاع خود ساخت و یکپارچگی کل عربستان از یمن در جنوبی‌ترین نقطه تا نزدیک شامات در نقاط شمالی را بر اساس نظم جدید سامان داد. سیستم مالیاتی جدید، سازمان نظامی، سیستم قانونگذاری نو و سیستم قضایی مختص خود که در همه موارد از همسایگان و تمدن‌های همزمان خود متمایز بود. بنابر دیدگاه ویل دورانت: پیامبر در مدینه یک حکومت دنیوی بنیاد کرد و به ناچار می‌بایست قسمت روزافزونی از وقت خویش را به تنظیم امور اجتماعی و اخلاقی و مناسبات سیاسی قبایل و امور جنگی صرف کند، زیرا کار دین و دنیا از هم جدا نبود. (دورانت، ۱۳۴۳، ۱۱: ۲۳) کار حکومت همه وقت او را می‌گرفت، زیرا به جزئیات امور تشریع، قضا، دین و جنگ توجه کامل داشت. حتی به تقویم توجه کرد و آن را برای پیروان خود نظم داد. اعراب، مانند یهودیان، سال را به دوازده ماه قمری تقسیم می‌کردند و هر سه سال یک ماه بر آن می‌افزودند که با سال شمسی برابر شود. حضرت محمد (ص) فرمان داد که سال اسلامی همیشه دوازده ماه باشد، که هر ماه سی روز یا بیست و نه روز بود، و طبعاً نتیجه چنان شد که از آن پس تقویم اسلامی

با فصول سال انطباق نداشت و از این رو هر سی و دو سال و نیم، یک سال از تقویم گریگوری جلو افتاد. (دورانت، ۱۳۴۳، ۱۱: ۳۱-۳۲)

مهمترین نکته‌ای که سبب تفاوت نظام سیاسی بنیان نهاده‌شده توسط پیامبر با نظام‌های دیگر سیاسی آن عصر این بود که پیامبر یک قانونگذار به روش علمی نبود و برای امت خود کتابی یا خلاصه‌ای درباره قانون نیاورد و در کار قانونگذاری، به اقتضای مقام، براساس وحی عمل می‌کرد، چنان‌که درباره امور عادی زندگی نیز دستورات لازم از طریق وحی اعلام می‌شد. (دورانت، ۱۳۴۳، ۱۱: ۳۲)

• نظام سیاسی اسلام پس از رسول خدا(ص)

از نگاه ویل دورانت نخستین و مقدس‌ترین مدل حکومت در تمدن اسلامی پس از پیامبر اسلام(ص) خلافت است. مقام خلافت از لحاظ نظری بیش از آنچه سیاسی باشد دینی بود، زیرا خلیفه در مرحله اول رئیس یک جماعت دینی یعنی جماعت مسلمانان بود و وظیفه اساسی او دفاع از ایمان بود. بدین جهت، خلافت یک حکومت تئوکراسی بود، یعنی حکومت خدا از طریق مذهب، ولی خلیفه پاپ یا اسقف نبود و نمی‌توانست درباره مسائل دین مقررات تازه وضع کند. (دورانت، ۱۳۴۳، ۱۱: ۱۲۰)

جانشینان پیامبر(ص) در اندک زمانی قبایل بدوی را تحت سیطره نظام سیاسی جدید درآوردند و با انگیزه‌های جدیدی که پایه در دین داشت به سرزمین‌های متمدن اطراف چشم دوختند، آنها پیاده‌سازی نظام‌های اعتقادی، اجتماعی و سیاسی اسلام را بر کل دنیا وظیفه خود دانسته و مسلمانان کشته‌شدن در این راه را بالاترین فیض الهی می‌دانستند بر این اساس دو آموزه اختصاصی جهاد و شهادت، سبب تسلط اسلام بر گستره عظیمی از دنیای آن روز گردید.

خلفای اسلامی غالباً در پیشرفت مظاهر تمدن جدید سهیم بودند به طور مثال: در ایام خلفا اراضی را مساحی کردند و دولت دفاتر منظم آن را نگاه داشت، راه‌های بسیار پدید آورد، به مراقبت آن پرداخت و در اطراف رودها برای جلوگیری از طغیان آب، بندها پدید آورد. پیش از فتح اسلام نیمی از خاک عراق صحرای بایری بود و پس از آن بهشتی سرسبز شد. بسیاری از زمین‌های فلسطین که پیش از پیروزی مسلمین سنگ و شن بود حاصلخیز،

ثروتمند و پرجمعیت شد. خلفا مردم را از زندگی و حاصل کارشان به نسبت زیادی ایمن ساختند و به مردم صاحب‌استعداد فرصت کوشش دادند و مدت شش قرن مناطق را از چنان رفاهی بهره‌ور کردند که هرگز پس از ایشان نظیرش را ندیدند. به برکت کمک و تشویق ایشان، تعلیم رواج گرفت و علوم و ادبیات و فلسفه و هنر چنان شکوفا شد که مدت پنج قرن آسیای باختری را پیشاهنگ تمدن جهان کرد. (دورانت، ۱۳۴۳، ۱۱: ۱۲۴)

۳-۵. نظام اقتصادی اسلام

پس از تسلط دین اسلام بر شبه جزیره عربستان دیری نپایید که تغییرات شگرفی در ابعاد مختلف نظام‌های زندگی مردم این منطقه رخ داد. مردمی که اکثر زندگی‌شان در سایه چهارپایان‌شان سپری می‌شد بر بخش‌های کثیری از سرزمین‌های متمدن زمان خود مسلط گشته بودند. آنان در زمان کمی دو تمدن بزرگ ایران و روم را از پیش رو برداشته با چین، هند و اروپا همسایه شدند. کشور عربستان، که سه چهارم آن بی‌آب و علف بود، عرصه زندگی قبایلی بدوی بود که همه ثرویشان برای تزئین بنایی چون کلیسای سانتا سوفیا بسنده نبود. در آن هنگام کسی به خواب هم نمی‌دید که یک قرن بعد این مردم خانه‌به‌دوش نیمی از متصرفات آسیای دولت روم، همه ایران و مصر و بیشتر شمال آفریقا را بگشایند و به سوی اسپانیا بتازند. به راستی این نمود تاریخی که از عربستان طلوع کرد و در نتیجه آن اعراب بر نیمی از حوزه مدیترانه تسلط یافتند و دین اسلام را در آن جا بسط دادند از عجیب‌ترین حوادث اجتماعی قرون وسطی است. (دورانت، ۱۳۴۳، ۱۱: ۲)

اسلام دستورات ساده و روشنی در مورد فعالیت‌های اقتصادی دارد. فقر در اسلام مذموم بوده و برخی فعالیت‌های مخرب اقتصادی مانند ربا، احتکار و کم‌فروشی تحریم شده است. به برخی از فعالیت‌های اقتصادی مانند تجارت ترغیباتی وجود دارد و منشأ بسیاری از ضوابط اقتصادی اسلامی نیز قرآن است. قرآن از نگاه ویل دورانت در این مورد شامل مقرراتی در خصوص آداب زندگی و بهداشت، ازدواج و طلاق، رفتار با فرزندان و بردگان و حیوانات، تجارت و سیاست، ربا و وام، عقود و وصایا، امور صناعت و مالیه، جرایم و مجازات، و جنگ و صلح است. حضرت محمد(ص) بازرگانی را تحقیر نمی‌کرد و خود او در آغاز جوانی تجارت می‌کرد. هنگامی که پیشوای مدینه بود، بعضی از کالاها را یک‌جا می‌خرید و به

تفاریق می فروخت و از این معامله سود می برد و در این کار عیبی نمی دید؛ و احیاناً کسانی را به مورد معامله رهبری می کرد. تشبیهات تجارتی در زبان قرآن فراوان است؛ مسلمانان نیکوکار را وعده می دهد که در این دنیا ثروتمند خواهند شد و تاجران دروغگو و حيله گر را از عذاب الیم بیم می دهد. احادیث نبوی محرکران و سفته بازان را که چیزها را نگاه می دارند تا به قیمت گران بفروشند تقبیح و فروشندگان را به تکمیل پیمانه و توزین با ترازوی صحیح ترغیب می کند و به صاحب کار دستور می دهد دستمزد کارگر را پیش از آن که عرقش خشک شود بپردازد. قرآن، گرفتن و دادن ربا را حرام می داند. (بقره: ۲۷۵؛ آل عمران: ۱۳۰) در همه تاریخ مصلحی را نمی یابیم که به قدر محمد (ص) به نفع فقرا بر اغنیا مالیات وضع کرده باشد. کسان را ترغیب می کرد که به هنگام وصیت قسمتی از مال خود را برای اعانت فقیران اختصاص دهند. اگر کسی بدون وصیت می مرد بر ورثه او لازم بود که قسمتی از میراث او را برای اعمال خیر اختصاص دهند. (نساء: ۸) حضرت محمد (ص) نیز، مانند معاصران خود، رسم برده داری را به صورت یک قانون طبیعی پذیرفت، ولی تا آن جا که توانست در راه تخفیف مشکلات و نتایج نامطلوب برده داری کوشید. (دورانت، ۱۳۴۳، ۱۱: ۴۵)

در سایه نظم اجتماعی و سیاسی تمدن اسلامی رونق اقتصادی در سرزمین های مسلمانان به صورت چشمگیری فزونی یافت. اینک مسلمانان، صاحب راه های زمینی و دریایی امنی بودند که در این راه ها تجارت معتبری جریان داشت. آسیای غربی، که پیش از آن میان چهار دولت تقسیم شده بود، قلمرو یک دولت شد و این وضع امتیازات مهم اقتصادی داشت، که در نتیجه آن در داخل این حوزه مقررات گمرکی و موانع تجارتی از میان رفته بود و وحدت دین و زبان نیز حمل کالا را آسان کرده بود. به علاوه، اعراب چون اشراف اروپا تاجران را تحقیر و تمسخر نمی کردند و آنها نیز در کار انتقال کالا با سود ناچیز از تولیدکننده به مصرف کننده با مسیحیان و یهودیان و ایرانیان همدست شدند و حمل و نقل و معامله و داد و ستد در شهرها فراوان شد. فروشندگان دوره گرد جلو پنجره ها جار می زدند. دکاندارها کالاهای خود را عرضه می کردند یا به گفتگوی معامله سرگرم بودند. سراها و بازارها پر از کالا و بازرگان و فروشنده و خریدار و شاعر بود. قافله ها، چین و هند را به ایران و شام و مصر مربوط می کردند. بازرگانان دریانورد از بنادر بغداد و بصره و عدن و قاهره و اسکندریه به دریاها می رفتند. تا دوران جنگ های

صلیبی، بازرگانی اسلام بر مدیترانه تسلط داشت و از یک سوی دریا، یعنی از شام و مصر، به یک سوی دیگر، یعنی تونس و سیسیل و مراکش و اسپانیا می‌رسید و در راه از یونان و ایتالیا و سرزمین گل می‌گذشت. اعراب از اتیوپی دریای سرخ را تحت سلطه خود گرفتند؛ و از دریای خزر تا مغولستان تجارت خود را گسترش دادند. همچنین فعالیت بازرگانی مسلمین تا رود ولگا و حاجی طرخان و نووگورود بسط یافت و فنلاند، اسکاندیناوی و آلمان را زیر سلطه خود درآورده بود. از این فعالیت بازرگانی هزاران سکه اسلامی برجای مانده است. وقتی کشتی‌های چینی به بازدید بندر بصره آمدند، اعراب متقابلاً کشتی‌های خود را از خلیج فارس تا هند و سیلان فرستادند، که از تنگه سیلان گذشتند و در امتداد سواحل چین تا خانفو (کانتون) پیش رفتند. در قرن هشتم میلادی یک مهاجرنشین تجارتی اسلامی و یهودی در این بندر استقرار یافت. این فعالیت بازرگانی، که نیروی زندگی را در همه اطراف کشور برانگیخته بود، در قرن دهم، یعنی موقعی که اروپا به نهایت سقوط و فلاکت افتاده بود، به اوج رسید و وقتی رو به انحطاط نهاد، آثار آن به وضوح در بسیاری از زبان‌های اروپا به جا ماند. (دورانت، ۱۳۴۳، ۱۱: ۹۲-۹۰)

۴-۵. هویت علم و هنر در تمدن اسلامی

خواندن و نوشتن در اسلام جایگاه ویژه‌ای دارد و اولین آیه قرآن کتاب مقدس مسلمانان با بخوان (علق: ۱) شروع می‌شود. جایگاه دانایان از نادانان متمایز است (زمر: ۹) و پیامبر (ص) به کسانی که نمی‌توانستند، حداقل مقدار «سَرَبها» (فدیه) را پرداخت کنند، فرمود: هرکدام از شما که ده نفر از فرزندان انصار را خواندن و نوشتن بیاموزد، آزاد می‌گردد. (آیتی، ۱۳۷۸: ۲۸۲-۲۸۰) به طوری که از احادیث نبوی معلوم می‌شود، پیامبر مردم را در طلب علم تشویق می‌کرد و این کار را محترم می‌داشت و از این جهت با اغلب مصلحان دینی تفاوت داشت. گفته بود: هرکه به راهی رود که علمی جوید، خدا، برای وی راهی به سوی بهشت بگشاید. مُرکب عالمان دانا را با خون شهیدان وزن کنند و مرکب عالمان از خون شهیدان برتر باشد.

۶. اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ - علق آیه ۱

۷. هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ - زمر آیه ۹

چیزی نگذشت که در قلمرو اسلام دانشور و شاعر مقامی ممتاز به دست آوردند. (دورانت، ۱۳۴۳، ۱۱: ۱۳۸)

فرهنگ آموزش در زمان جانشینان پیامبر (ص) نیز ادامه پیدا کرد و علوم و ادبیات و فلسفه و هنر چنان شکوفا شد که مدت پنج قرن آسیای باختری را پیشاهنگ تمدن جهان کرد. مسلمانان از پیشتازان آموزش عمومی در جهان بودند. این آموزش‌ها از خردسالی شروع می‌شد و فرد مسلمان در هر سنی می‌توانست با مراجعه به مراکز آموزشی عمومی از آن بهره‌مند شود. مسجد مهمترین مرکز آموزشی در جهان اسلام بود و پس از آن کتابخانه‌ها، دارالعلم‌ها، نظامیه‌ها و مدارس محل تحصیلات عالی در سرزمین‌های اسلامی بودند. در مورد آموزش ابتدایی آغاز تعلیم اطفال از آن وقت بود که می‌توانستند سخن بگویند. از همان وقت که شهادتین را به آنها یاد می‌دادند. در شش سالگی بعضی برده‌زادگان، عده‌ای از دختران و همه پسران را، به جز پسران اغنیا که معلمان خصوصی داشتند، به مدرسه ابتدایی می‌بردند که معمولاً در یکی از مساجد و احیاناً در مجاورت یک چشمه عمومی در هوای آزاد بود. تعلیم در این گونه مدرسه‌ها معمولاً رایگان بود، یا دستمزد آن چنان ناچیز بود که همه مردم قادر به پرداخت آن بودند. (دورانت، ۱۳۴۳، ۱۱: ۱۳۸-۱۳۹)

• علوم در تمدن اسلامی

دانش نیز در تمدن اسلامی رنگ و بویی اسلامی پیدا کرده بود. علوم و فنونی که مرتبط به دین بودند مانند تفسیر، فقه، کلام، حدیث، صرف و نحو، لغت و تاریخ اجر و قرب بالایی داشتند. فلسفه یونان در کار اثبات خالق به کار گرفته شد و پزشکی که در حدیثی از پیامبر یکی از دو علم خوانده شد در سرزمین‌های اسلامی به غایت اعتلا یافته بود. جغرافیا و نجوم که در دقیق‌بودن جهت و زمان عبادات مؤثر بودند بسیار مورد توجه بودند. دانشمندان مسلمان در سالشماری و تقویم دقیقترین ابزارها و تقویم‌ها را به دنیا عرضه کردند. به طور مثال: تقویمی که حکیم عمر خیام تنظیم نمود دقیقترین تقویم تا کنون است و از تقویم کنونی که هر ۳۳۳۰ سال یک روز تفاوت دارد دقیقتر بود. لیکن چون این تقویم بر اساس سال خورشیدی بود و دین اسلام بیشتر از علوم اسلامی بر مردم نفوذ داشت، به همین جهت تقویم خیام نتوانست نزد مسلمانان جای تقویم هجری قمری را بگیرد. (دورانت، ۱۳۴۳، ۱۱: ۲۵۸)

ویل دورانت چند صد صفحه درباره تمدن اسلامی قلم فرسایی کرده و در علوم مختلف دانشمندان تمدن اسلامی و آثار و ابداعاتشان را ذکر نموده است و در آخر اعتراف می‌نماید که با تمام تطویل به‌وجودآمده از عهده معرفی مقام علمی تمدن اسلامی برنیامده است. او ذکر می‌کند که جایگاه علم و عالم در تمدن اسلامی چنان بالا گرفته بود که «علمای اسلام در قرون وسطی اقوام را به دو طبقه تقسیم می‌کردند: اقوامی که علم داشتند و اقوامی که علم نداشتند. هندوان، ایرانیان، بابلیان، یهودیان، یونانیان، مصریان و اعراب در طبقه اول قرار داشتند. در نظر آنان، اینان برگزیدگان جهان بودند؛ بهترین اقوام طبقه دوم چینیان و ترکان بودند که به حیوان بیشتر از انسان شباهت داشتند. البته این قضاوت به‌ویژه درباره چین خطا بوده است.» (دورانت، ۱۳۴۳، ۱۱: ۲۹۷)

تاریخ تمدن ویل دورانت توصیفات شگفت‌انگیزی در مورد، میزان تولیدات علمی مسلمانان و اشتیاق آنها به کسب دانش ارائه نموده است. فقط در مورد کتاب و کتابخانه در تمدن اسلامی آمده است که در غالب مسجدها کتابخانه‌ای بود. در بیشتر شهرها نیز کتابخانه‌های عمومی بود که تعداد زیادی کتاب داشت و درهای آن به روی طالبان علم گشوده بود. به سال ۳۳۹ هـ ق (۹۵۰م) در موصل یک کتابخانه عمومی بود که یکی از نیکوکاران تأسیس کرده بود و مطالعه‌کنندگان، به جز کتاب، کاغذ مورد احتیاج خود را نیز در آن‌جا می‌یافتند. تنها فهرست کتاب‌های موجود در کتابخانه عمومی ری ده مجلد قطور شده بود. کتابخانه بصره به دانشورانی که در آن‌جا مطالعه می‌کردند مقرری و اعانه‌هایی می‌داد. یاقوت حموی، جغرافیدان معروف، سه سال در کتابخانه مرو و خوارزم به فراهم کردن اطلاعات برای کتاب معجم البلدان اشتغال داشت. وقتی مغولان بغداد را ویران کردند، سی و شش کتابخانه عمومی در آن‌جا بود و این به جز تعداد بیشمار کتابخانه‌های خصوصی بود، زیرا رسم بود که هر یک از ثروتمندان مقدار زیادی کتاب داشته باشد. امیر بخارا یک طبیب معروف را به دربار خود دعوت کرد؛ او نپذیرفت و گفت چهارصد شتر برای حمل کتاب‌های خود لازم دارد. وقتی واقدی درگذشت، شش صد صندوق پر از کتاب به جا گذاشت که برای برداشتن هر صندوق دو مرد لازم بود. بعضی بزرگان (چون صاحب بن عباد) به قدر همه کتابخانه‌های اروپا کتاب داشتند. در هیچ یک از کشورهای جهان، به جز چین در ایام مینگ هوانگ، نظیر شوق و

علاقه‌ای که از قرن هشتم تا یازدهم میلادی در قلمرو اسلام برای جمع‌آوری کتاب بود به وجود نیامد. در این چهار قرن زندگی فرهنگی مسلمانان به اوج رسید. در هزاران مسجد قلمرو اسلام، از قرطبه (کوردووا) تا سمرقند، شمار دانشوران کمتر از ستون‌ها نبود و علم و فصاحت‌شان در ایوان‌ها انعکاس داشت. راه‌های کشور از گروه بیشمار جغرافی‌دانان و مورخان و عالمان الهی پر بود که در طلب علم و حکمت روان بودند. در دربار صدها امیر آهنگ قصاید شاعران و مباحثات فلسفی منعکس بود؛ هیچ کس جرئت نداشت مال فراوان داشته باشد مگر آن که با مال خود ادبیات و هنر را کمک کند. (دورانت، ۱۳۴۳، ۱۱: ۱۴۱-۱۴۲)

• هنر در تمدن اسلامی

ویل دورانت هنر را شاخصه متمدن شدن یک ملت می‌داند. او عرب پیش از اسلام را محروم از این امتیاز تمدنی بیان می‌کند و معتقد است: در یک اجتماع ایلی و قبیله‌ای- مثل بدویان عربستان- به شکل استثنایی، افراد نیرومند و باهوشی یافت شود که صاحب مزایای اخلاقی، از قبیل شجاعت و نجابت و کرم، باشند، ولی هرگاه در این اجتماع خمیرمایه نخستین فرهنگ و تمدن، که تأمین خوراک است، وجود نداشته باشد، تمام هوش‌ها باید به مصرف موفقیت در شکار برسند، یا در راه حيله‌های تجارتي به کار افتد و هرگز از این حد تجاوز نمی‌کند و ظرافت و نازک‌کاری و به طور خلاصه هنرهای عالی، که معرف تمدن است، از آن میان به ظهور نمی‌رسد. از نگاه او، اعراب هنگامی که شام را گشودند، به جز شعر، هنری نداشتند، (دورانت، ۱۳۴۳، ۱۱: ۲۰۰) اما دیر زمانی نگذشت که هنرهای ساکنان سرزمین‌های اسلامی رنگ و لعاب جدیدی گرفت. هنر اسلامی که از قصر الحمراء اندلس تا تاج محل هند رواج گرفت از حدود زمان و مکان فراتر رفته و اختلاف نژادها و اقوام را نادیده گرفت و شیوه‌های برجسته و گوناگون ابداع و با ظرافت کامل احساسات انسانی را تعبیر کرد. (دورانت، ۱۳۴۳، ۱۱: ۲۰۱)

در واقع، هنجارهای وضع شده در دین اسلام نه تنها مانع ذوق هنری اقوام پذیرنده نگردید بلکه عامل خلاقیت‌های جدیدی شد که تا به امروز به هنر اسلامی و هنر عربی در بین هنرمندان دنیا معروف است. به گفته او بنابر احتمال قوی شکوه و عظمت شیوه‌ترین عربی از آن جاست

که سامیان تصویر انسان و حیوان را ممنوع کرده بودند و هنروران مسلمان به تلافی این تحریم طرح‌های فراوان از تصویرهای غیر انسان و حیوان به وجود آوردند، یا از دیگران اقتباس کردند. هنرمند در مرحله اول در اشکال هندسی از خط و زاویه و مربع و مکعب و چند گوشه و مخروط و دایره و کره برای استعداد هنری خویش منفذی جست و از ترکیب این اشکال صدها طرح نو آورد و شبکه‌ها و ستاره‌ها رسم کرد. وقتی به اشکال گیاهی پرداخت به کمک مواد مختلف تاج گل و تاک و نیلوفر و خارنقش و شاخ و برگ نخل تصویر کرد. در قرن دهم از آمیزش همه این‌ها شیوه معروف تزیین عربی را به وجود آورد و خط عربی را نیز که آرایش جالب و کم‌نظیری است بر آن افزود. معماری اسلامی از این هنر تزیینی کمک گرفت و در جزیره العرب و فلسطین و شام و بین النهرین و ایران و ماوراءالنهر و هند و مصر و تونس و سیسیل و مراکش و اندلس مسجدها به پا شد که استحکام بیرون و زیبایی درون را با هم داشت. (دورانت، ۱۳۴۳، ۱۱: ۲۰۵) این نوع هنر چون گذشته متعلق به طبقه‌ای خاص نبود و هر فرد جامعه به آن حس تعلق داشت و مایه آرامش ایشان می‌شد. برای مسلمان فقیر و پرهیزکار همین بس بود که مسجد زیبا باشد و دارایی و کوشش او به بنای آن صرف می‌شد. او همه هنر و صنعت خود را در آن جا به کار می‌برد و مسجد را همچون قالیچه‌ای پیشکش به خدا می‌کرد و همه مردم می‌توانستند از این همه زیبایی و شکوه بهره‌مند شوند. (دورانت، ۱۳۴۳، ۱۱: ۲۰۳)

هنر معماری اسلام مثل بیشتر معماری‌های آن روزگار تقریباً یک هنر دینی صرف بود. (دورانت، ۱۳۴۳، ۱۱: ۲۰۱) معنویت اسلامی را در تمام ظرائف هنری این دوران می‌توان یافت و دین اسلام وجه تمایز و هویت همه آثار هنری سرزمین‌های وسیع اسلامی بود. همه هنرها برای تزیین زندگی انسان مسلمان و ترقی آن به اوج زیبایی به کار گرفته شده بود. نقش‌های ظریف با خط در پارچه‌بافی به هم می‌آمیخت، یا به وسیله آتش بر سفال پخته می‌شد، یا بر سردر بناها و نمای محراب‌ها تجلی می‌کرد. (دورانت، ۱۳۴۳، ۱۱: ۲۱۲)

یکی از جلوه‌های هنر اسلامی خطوط اسلامی است که به جهت نوشتن قرآن پیشرفت خارق العاده‌ای یافت. عرب که پیش از اسلام بهره‌ای از نوشتن و خواندن نداشت، پس از مدتی اندک خطوط ابتدایی مرسوم زمان خود را اصلاح و تکمیل نمود و سبک‌های نگارشی

اعجاب‌انگیزی برای آن ابداع کرد. بیشتر کتاب‌های اسلامی که از قرون وسطی به جا مانده به خط نسخ است و قسمت اعظم این باقی‌مانده‌ها قرآن است. زیرا، نوشتن قرآن جزو اعمال شایسته بود که نویسندگان را به ثواب می‌رسانید. تزیین قرآن به وسیلهٔ تصویر، مخالف حرمت آن بود، ولی نوشتن آن به خط زیبا هنری شریف به شمار می‌رفت. مینیاتورهای بسیاری که بر عاج و چیزهای دیگر گل و بوته می‌ساختند با دستمزدهای ناچیز اجیر می‌شدند، اما خوشنویسان همه جا خواستار داشتند و شاهان و امیران مال‌ها و اموال و هدایای فراوان به آنان می‌دادند. بعضی شاهان و بزرگان خودشان خوشنویس بودند. قطعه‌ای که به خط یکی از خوشنویسان بود گنجی گرانبها به شمار می‌رفت. در قرن دهم عده‌ای از دوستاران کتاب بودند که همهٔ وقت زندگی خود را در میان نسخه‌های خطی زیبا، که بر کاغذ پوستی و با مرکب سیاه و کبود و بنفش و قرمز یا طلایی نوشته شده بود، می‌گذرانیدند. از کتاب‌های آن دوران تعداد کمی به جا مانده و قدیم‌تر از همه قرآنی است که در دارالکتب المصریة قاهره هست و تاریخ آن به سال ۱۶۸ هـ ق (۷۸۴ م) می‌رسد. اگر به یاد بیاوریم که کتاب‌ها را با پوست نرم و محکم جلد می‌کردند و در کار جلدسازی ذوق و مهارتی فوق العاده به کار می‌بردند و آن را با نقش‌های دقیق و زیبا می‌آراستند، به حق و بی‌مبالغه توانیم گفت که کتاب‌های اسلامی از آغاز قرن نهم تا قرن هجدهم از همهٔ کتاب‌های جهان زیباتر بوده‌اند. (دورانت، ۱۳۴۳، ۱۱: ۲۱۱-۲۱۲)

۶. تمدن عرب یا تمدن اسلامی

مقدماتی که آورده شد برای روشن شدن پاسخ چند سوال است: اول این که تمدنی که با دو نام تمدن اسلامی و تمدن عرب خوانده می‌شود، آیا تمدن عرب‌هاست؟ آیا ادامه تمدن عرب قبل از اسلام می‌باشد؟ آیا عرب مردمی متمدن بودند که با آمدن دین اسلام، به سودای تبلیغ دین تمدن خود را بر نیمی از دنیا گسترانیدند؟ آیا آنچه ما از تمدن اسلامی داریم دستاوردهای عرب به علاوه گلچینی از غنای تمدنی آنها در متصرفات خودشان می‌باشد؟ در مرحله بعد فرضیه‌ای که تمدن موجود را تمدن مسلمانان و نتیجه دستاوردهای تمدنی اقوام مختلف سرزمین‌های تصرف شده می‌داند مورد بررسی قرار می‌گیرد.

آنچه در ابتدای این نوشته آمد نشان‌دهنده آن است که بر اساس یکی از معروفترین تعاریف تمدن که توسط ویل دورانت ارائه گردیده است، مردم منطقه‌ای که تمدن مورد نظر ما از آن سر برآورد، هیچ یک از نظام‌های اصلی تمدن را نداشته و مضاف بر آن، تمدن را به دیده تحقیر می‌نگریسته‌اند. ویل دورانت در مورد عرب می‌نویسد: زندگی شهرنشینی را تحقیر می‌کرد، زیرا نتیجه آن اطاعت از مقررات قانون و مقتضیات تجارت بود. صحرا را دوست داشت، که در آن‌جا از آزادی کامل بهره‌ور بود. (دورانت، ۱۳۴۳، ۱۱: ۷) در صورتی که شهرنشینی از پایه‌های تمدن است، تنها تمدن است که انسان را به فکر ایجاد مدینه و شهر (city) می‌اندازد. از یک لحاظ، تمدن با سنجیه و خصلت مؤدب‌بودن و حسن معاشرت یکی می‌شود و این حسن معاشرت، خود، یک نوع صفای اخلاقی است که در شهر (civitas) دست می‌دهد. در شهر است که دسته‌ای از مردم از غم تولید اشیای مادی می‌آسایند و به فکر ایجاد علم و فلسفه و ادبیات و هنر می‌افتند. آری، مدنیت در کلبهٔ برزگر آغاز می‌شود، ولی در شهر به گل می‌نشیند و بار می‌دهد.

شبه جزیره عربستان یکی از خشک‌ترین و بی‌حاصل‌ترین مناطق زمین بوده که خط تجاری محدود و ناامنی در بعضی از ماه‌های سال از آن‌جا تردد می‌کرد. یک‌جانشینی فقط در اطراف شبه جزیره که متأثر از دنیای خارج بود دیده می‌شد و دولت و قانونی نتوانسته بود عرب را به انقیاد خود درآورد. توحش و راهزنی و ناامن‌کردن مسیرهای تردد و غارت قبایل دیگر از افتخارات آنان به شمار می‌آمد و زندگی آنها صرف جنگ، خوشگذرانی و کسب رضایت خداوندان متعدد می‌گردید. هیچ دانشمند، مورخ، ادیب و فیلسوفی نداشتند و در وسعت جغرافیایی عظیمی که می‌زیستند فقط هفده نفر خواندن و نوشتن می‌دانستند. بر این اساس عرب قبل از اسلام نه تنها تمدنی نداشت، بلکه دچار توحش و تمدن‌گریزی بود. همه آنچه در مورد عظمت، شکوه و دستاوردهای تمدن اسلامی گفته شد پس از ظهور اسلام اتفاق افتاد و مستقیماً مرتبط با اسلام بود.

ویل دورانت پیامبر اسلام (ص) را بنیانگذار تمدن اسلامی می‌داند که در محیطی دور از تمدن یکی از بزرگترین و ماندگارترین تمدن‌های بشری را پی‌ریزی کرد. به گفتهٔ او زمانی که حضرت محمد (ص) دعوت خویش را آغاز کرد، اعراب قبایل بت‌پرستی بودند که به‌طور متفرق در

صحرای خشک عربستان سکونت داشتند؛ ولی به هنگام وفات او ملتی شده بودند. (دورانت، ۱۳۴۳، ۱۱: ۳۶)

مسئله دیگری که باز ممکن است مطرح شود این است که گفته شود: درست است عرب قبل از اسلام دارای تمدن نبود، اما استعداد تمدن‌سازی این قوم در سایه اصلاحات قهرمانی از این قوم به بار نشسته و تمدنی بزرگ و جهانی را پدید آورد و باز این تمدن عرب است، از خاستگاهی عربی سر برآورده و توسط عرب بنا نهاده شده است.

اگر استعداد تمدن‌سازی عرب را در نظام اخلاقی - اجتماعی آنها بدانیم باید گفت بر اساس تفصیلی که ذکر شد، عرب فاقد چنین ساز و کار اجتماعی بود تا بتواند چنین تمدن عظیمی ایجاد کند. اگر این استعداد را در ذات نژاد عربی قایل باشیم، ویل دورانت معتقد است که «نژاد در ایجاد تمدن تأثیری ندارد... این نژاد نیست که تمدن به وجود می‌آورد. این تمدن است که ملت می‌سازد: به عبارت دیگر اوضاع و احوال جغرافیایی، اقتصادی و سیاسی فرهنگ را می‌سازد و فرهنگ گونه خاص انسان را» با این تعریف، فرهنگ است که سازنده رفتار افراد یک تمدن است. در مورد تمدن اسلامی نیز فرهنگ جدیدی که توسط پیامبر (ص) در عربستان پایه‌گذاری و نهادینه گردید تمدن اسلامی و انسان متمدن مسلمان را ساخته است. پس از ظهور اسلام در شبه جزیره عربستان، این فرهنگ اسلامی بود که تمام نظام‌های جامعه عرب را دستخوش تغییر نمود و انسان متوحش بدوی صحراگرد را به انسان متمدن شهرنشین با ارزش‌ها و گرایش‌های نو تبدیل کرد.

۷. تمدن مسلمانان یا تمدن اسلامی

با همه غرض‌ورزی مستشرقان در کوچک نشان دادن سهم تمدنی مسلمانان، به علت کثرت علوم، فنون، صنعت و هنرهای مختلف در سرزمین‌های اسلامی و تأثیرپذیری تمدن غرب از این میراث تمدنی، برخی از آنان نهایتاً، تمدن اسلامی را گیرنده صرف دستاوردهای تمدنی ملل مغلوب و انتقال‌دهنده به وارث لایق آن یعنی غرب می‌دانند. ویل دورانت این نظر را حاصل تعصب دانسته انتقال میراث تمدنی از تمدن‌های کهن به تمدن‌های نو را طبیعت تاریخ می‌داند. او معتقد است: یک فرهنگ جوان‌تر این مایه‌ها را از دل آتش می‌رباید و با تقلید و اقتباس و سپس با ابداع و ابتکار، آن را استمرار می‌دهد تا روح زنده و جوانی یک قوم

تجلی کند. همچنان که بنی آدم اعضای یکدیگرند و نسل‌های مختلف لحظه‌هایی از نسل بزرگ بشری هستند، تمدن‌ها نیز واحدهایی از یک کل بزرگترند که تاریخ نام دارد و مراحل مختلف زندگی انسانی هستند. تمدن مایه‌های گوناگون دارد و حاصل تعاون اقوام و طبقات و ادیان مختلف است. کسی که در تاریخ تمدن مطالعه می‌کند نمی‌تواند به نفع یک قوم یا یک دین تعصب به کار برد. بنابراین، محقق اگرچه به حکم روابط محکم خویشی متعلق به کشورش است، در عین حال احساس می‌کند که جزو تبعه قلمرو عقل است که دشمنی و مرز نمی‌شناسد. اگر در اثنای مطالعات خود تابع تعصبات سیاسی، یا تبعیضات نژادی، یا خصومت‌های دینی باشد، شایسته عنوان خود نیست. او باید هر ملتی را که مشعل تمدن را می‌افروزد و میراث خویش را غنا می‌بخشد سپاس دارد و تجلیل کند. (دورانت، ۱۳۴۳، ۱۱: ۳۲۳-۳۲۲)

تمدن نیز مانند دین ریشه‌های تاریخی مشترک دارد و بر پایه میراث پیشینیان بنا می‌شود. در نگاه ویل دورانت: یهودیان کتاب مقدس و مسیحیت را به اروپا دادند و در قرآن حضرت محمد (ص) سهم بزرگی دارند.^۸ مسلمانان هم می‌توانند فهرستی از حکام، هنرمندان، شاعران، دانشمندان و فلاسفه‌ای ارائه دهند که در عصر تاریکی (۱۰۹۲-۵۶۵ م) بخش مهمی از دنیای سفید را از بغداد تا قرطبه فتح کردند و شکوه بخشیدند و این درحالی بود که اروپا می‌کوشید خود را از عصر فوق نجات دهد. (دورانت، ۱۳۸۶: ۳۵)

ویل دورانت میراث‌داری دینی اسلام از یهودیت را ذکر می‌کند، اما در کنار آن تشخص و تمایز از دین یهود را از اولین روزهای شکل‌گیری تمدن اسلامی نشان می‌دهد. او در این باره می‌گوید: محمد (ص) از زبان خدا گفت که یهودیان کتاب خدا را تحریف کرده، پیامبران خویش را کشته، و از تصدیق مسیح ابا ورزیده‌اند. پیامبر بیت المقدس را قبله کرده بود و مسلمانان هنگام نماز به جانب آن می‌ایستادند؛ به سال سوم هجرت (۶۲۴ م) مکه و کعبه را قبله قرار داد، و یهودیان گفتند که او به بت‌پرستی بازگشته است. (دورانت، ۱۳۴۳، ۱۱: ۳۷)

۸. مسلمانان خود را آخرین حلقه تکامل زنجیره ادیان توحیدی ابراهیمی می‌دانند و پیامبران گذشته و معارف آورده شده توسط آنها را مقدس و محترم می‌شمارند.

گرچه تأثیر و تأثر و تبادل فرهنگی و تمدنی خصوصیت ذاتی تمدن‌هاست، با این حال تمدن اسلامی تمدنی نبوده که دستاوردهایش از دریافت‌هایش کمتر بوده باشد. «تنها به دوران‌های طلایی تاریخ یک جامعه می‌توانسته است در مدتی کوتاه این‌همه مردان معرف در زمینه سیاست و تعلیم و ادبیات و لغت و جغرافیا و تاریخ و ریاضیات و نجوم و شیمی و فلسفه و طب و مانند آنها که در چهار قرن اسلام از هارون الرشید تا ابن رشد بوده‌اند، به وجود آورد. قسمتی از این فعالیت درخشان از میراث یونان مایه گرفت؛ اما قسمت اعظم آن، به خصوص در سیاست و شعر و هنر، ابتکارات گرانبها بود.» (دورانت، ۱۳۴۳، ۱۱: ۳۲۲)

نتیجه

پیشینه تمدنی عرب و وضعیت مردمی که پایه‌گذار تمدن اسلام شدند به ما نشان می‌دهد که این تمدن در بین مردمی ابتدایی و جامعه‌گریز و جغرافیایی غیرمستعد و خشن متولد شده و رشد کرده است. بررسی ارکان چهارگانه تمدنی نیز نشان داد که قوم عرب قبل از ظهور اسلام حائز هیچ کدام از ارکان چهارگانه تمدنی نبوده‌اند. علاوه بر آن، بر اساس پژوهش‌های ویل دورانت درباره تمدن‌ها، ما نمی‌توانیم نقشی قومی و ناشی از استعداد نژادی برای عرب در تمدن‌سازی قایل شویم. بر این اساس، این‌که تمدن اسلامی را تمدن عرب بنامیم کاملاً نادرست است.

درباره چیستی تمدن‌ها هم ویل دورانت ماهیت اصلی تمدن را فرهنگی می‌داند و با توجه به چهار رکنی که برای تمدن تعریف کرده این نکته روشن می‌شود. در تمدن اسلامی نیز او ماهیت تمدن اسلامی را فرهنگی دینی می‌داند که از منبع قرآن نشأت می‌گیرد.

در پی یافتن هویت فرهنگی اسلامی در چهار رکن تمدنی نیز با تعاریف و توصیفات تاریخی ذکرشده در تاریخ تمدن ویل دورانت، هر چهار رکن تمدن اسلامی بررسی گردید که به این نتیجه رسیدیم: ارکان تمدنی اسلام ضمن قوت و قدرت، متمایز از نظام‌های تمدنی معادل خود در تمدن‌های دیگر به لحاظ ویژگی فرهنگ اسلامی بوده، ضمن آن تأثیرگذاری فراوانی در تمدن‌های پسین مانند تمدن مسیحی و تمدن غرب حاضر از نظر دستاوردهای تمدنی داشته است.

فهرست منابع

قرآن کریم

۱. آشوری، داریوش، تعریف‌ها و مفهوم فرهنگ، تهران: آگه، چاپ چهارم، ۱۳۸۹.
۲. آیتی، محمد ابراهیم، تاریخ پیامبر اکرم (ص)، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، چاپ ششم، ۱۳۷۸.
۳. بارانی، محمدرضا و میرمحمدی، سید ضیاءالدین، درآمدی بر چیستی تمدن اسلامی از دیدگاه مستشرقان، تاریخ اسلام، تابستان ۱۳۹۱، سال سیزدهم - شماره ۵۰.
۴. دورانت، ویل و آریل دورانت، درس‌های تاریخ، ترجمه: محسن خادم، تهران: انتشارات ققنوس، ۱۳۸۶.
۵. دورانت، ویل، تاریخ تمدن، ترجمه: ابوالقاسم پاینده، تهران: شرکت نسبی حاج محمدحسین اقبال و شرکاء، ۱۳۴۳ش، ج ۱۱.
۶. دورانت، ویل، تاریخ تمدن، ترجمه: احمد آرام، تهران: شرکت نسبی حاج محمدحسین اقبال و شرکاء، چاپ دوم، ج ۱، ۱۳۴۳ش.
۷. دهخدا، علی اکبر، سنت‌نامه، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ج ۴، ۱۳۷۸ش.
۸. زیدان، جرجی، تاریخ تمدن اسلام، ترجمه: علی جواهرکلام، تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۷۲ش.
۹. مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، تهران: صدرا، ج ۸، ۱۳۸۹.
۱۰. ولایتی، کریم، نقش دین در ایجاد و تداوم تمدن، نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی (تبریز)، تابستان و پاییز ۱۳۸۱ - شماره ۱۸۳ و ۱۸۴.

نقش کیفرها در حفظ ارزش‌های اسلامی

محمد هادی حیدری^۱

محمد حسن همتی^۲

چکیده

ارزش‌هایی در جامعه وجود دارد که باید پاسداری شوند. کیفر دادن یکی از ابزارهای پاسداری از ارزش‌ها است. ارزش‌های دینی، هم در ایجاد کیفرها نقش دارند و هم در بقای آن موثر هستند. از آنجا که اسلام به اهداف مجازات توجه نموده است، نقش ابقایی کیفر را نیز مورد عنایت قرار داده است. در اسلام، کیفرها، هم به عنوان ابزار شناخته شده‌اند و هم تابع مصالح و مفاسد واقعی هستند. از این رو تا زمانی که بتوانند حافظ ارزش‌های دینی باشند وجود دارند. در صورتی که نتوانند حافظ ارزش‌ها باشند یا با ارزش‌های مهمتری در تراحم باشند؛ می‌توان آنها را به صورت موقت متوقف نمود.

کلمات کلیدی:

کیفرها، ارزش‌های دینی، نقش کیفرها، اهداف مجازات، تراحم کیفر.

۱ - سطح ۵ و دکتری حقوق جزا و جرم‌شناسی جامعه المصطفی العالمیه Mh_haydari110@yahoo.com

۲ - دکتری حقوق جزا و جرم‌شناسی جامعه المصطفی العالمیه Hemmati.law58@gmail.com

مقدمه

کیفرها در میان همه اقوام و ملل، از هر دین و مذهبی وجود داشته است. یکی از کارکردهای مهم کیفرها در میان ملل، حفظ ارزش‌های موجود در آن ملت بوده است. انسان‌ها برای این که از ارزش‌های موجود در جامعه خود پاسداری کنند به ابزارهای مختلفی متسمک می‌شوند. اعتقاد به تقدس، ترس از گرفتاری در خشم تابو، ترس از عذاب در عالم دیگر و... از جمله این وسیله‌هاست. یکی از مهمترین ابزارهایی که جوامع برای حفظ ارزش‌های خود از آن استفاده می‌کند «کیفرها» است. جامعه برای خود خطوط قرمز و حدود ممنوعه‌ای دارد که هر کس از آن خطوط تجاوز کرد و در مرزهای ممنوعه قدم گذاشت به وسیله «کیفر» او را دور کرده و به این وسیله به دیگران می‌فهماند که عمل شخص متجاوز را تکرار نکنند.

دین اسلام دین وحی و عقل است. همه دستورات دینی از آن جایی که از حکیم صادر شده، حکیمانه است. بخش عمده‌ای از دستورات اسلامی را کیفرها تشکیل می‌دهد. کیفرهای اسلامی حامل اهداف گسترده‌ای است که تامین کننده اهداف کلان دین می‌باشند. نهاد دین نیز برای پاسداری از ارزش‌های خود ابزارهای مختلفی دارد که از مهمترین آنها «مجازات‌ها» هستند. کیفر در دین اسلام هیچگاه هدف نبوده است بلکه وسیله‌ای بوده تا با آن بتوان انسان‌ها را در مسیر مستقیم راهنمایی کرده، از انحراف آنها جلوگیری نماید. اما در راستای اجرای کیفرها امکان دارد که ارزش‌های مهمتری قربانی شوند و یا مجازات نتواند از ارزش‌هایی که برای آنها تشریع شده، پاسداری نماید، در این حالت‌ها سوال اساسی این است که آیا باز هم باید بر اجرای کیفرها پافشاری نمود؟ یا اینکه خود دین دستور به عدم اجرای آن داده است؟ مقاله حاضر در سدد است با مراجعه به منابع و ادله بررسی نماید، در صورت عدم حفظ ارزش‌ها توسط مجازات و یا در صورت تراحم با ارزش‌های مهمتر آیا دین اجازه عدم اجرای آن را داده است یا خیر؟

نقش ارزش‌ها در تکوین مجازات

جرم انگاری و به دنبال آن، مجازات، از پدیده‌هایی است که می‌تواند دارای ابعاد مختلفی باشد، به همین علت نگاه‌های متفاوتی نسبت به آن وجود دارد.

مجازات از نظر برخی، ناظر به گذشته است (جان کاتینگهام، مترجم، محمدرضا ظفری، ۱۳۷۶: ۱۸۲). یکی از شاخه‌های گذشته‌نگر نگاه عدالت‌گراها است. تنها راه اجرای منصفانه عدالت نسبت به مجرم این است که او بدون مجازات نماند. بر مبنای این نظریه، کارکرد و اثر بخشی مجازات به طور جدی مورد ملاحظه قرار نمی‌گیرد. لازمه نظریه مذکور این است که باید مجازات نمود ولو هیچ اثری بر آن مترتب نشود. (مقیمی حاجی، ۱۳۸۶: ۱۱۲) به همین علت، رابطه متقابل با نهادهای دیگر اجتماعی ندارد. اثر گذاری و اثر پذیری مجازات از دیگر نهادهای اجتماعی اندک است. نظریه جبران نیز، ناظر به گذشته است. اعتقاد اساسی طرفداران نظریه جبران این است که مجازات به نوعی تاوان جرم تلقی می‌شود. اثر مهم این نگاه، از منظر جامعه‌شناسی، عدم تاثیرگذاری ارزش‌های جامعه بر کیفر است. کیفرها به خاطر پاسداشت از ارزش‌ها به وجود نیامده است لذا با تغییر ارزش‌ها، تغییری در کیفرها حاصل نخواهد شد. همچنین رابطه متقابلی میان ارزش‌ها و کیفرها نخواهد بود.

برخی از جامعه‌شناسان معتقدند مجازاتی که در جامعه وجود دارد انعکاس ارزش‌های آن جامعه است به این معنی که جامعه برای پاسداری و حفظ ارزش‌ها و مقدسات خود سعی می‌کند مجازات‌هایی را برای کسانی که به حریم آن ارزش‌ها تجاوز کرده در نظر بگیرد تا از این طریق بتواند مقدسات و تابوهای خود را محافظت نماید.

یکی از این جامعه‌شناسان تاثیرگذار در این علم، دورکیم است. نظریه خاص ایشان در مورد مجازات‌ها در خور توجه است. ایشان می‌گوید: «جامعه با مجازات مجرمان، حدود مقدسات خویش را معین نموده و به طور طبیعی به احیای ارزش‌هایی می‌پردازد که در نتیجه ارتکاب رفتار مجرمانه مخدوش گردیده» (جوان جعفری بجنوردی، ۲۰۱۴: ۱۱۰) طبق این دیدگاه مجازات فقط کارکرد حفظ‌گرایی دارد و واقع‌گرا است و هدفی جدای از حفظ ارزش‌های مطرح در جامعه ندارد. ایشان، قائل است که مجازات در راستای حمایت و ماندگاری پاره‌ای از اخلاقیات توجیه‌پذیر است (سیموس مترجم ساعد، ۱۳۸۷: ۲۹۵) از این رو، جرم را مخدوش‌کننده وجدان جمعی می‌داند و در توصیف وجدان جمعی می‌گوید: «مجموعه اعتقادات و احساسات مشترک در میانگین افراد یک جامعه‌ی واحد، دستگاه معینی را تشکیل می‌دهد که حیات خاص خود را دارد. این دستگاه را می‌توان وجدان جمعی یا

عمومی نامید. این دستگاه بر بستر مادی واحدی استوار نیست، بلکه در تمامی گستره‌ی جامعه پراکنده است؛ با این همه، خصلت‌های ویژه‌ی خود را دارد که از وی واقعیتی متمایز می‌سازد؛ چون از شرایط خاصی که افراد در آن قرار گرفته‌اند، مستقل است؛ افراد می‌گذرند، اما وجدان جمعی باقی می‌ماند؛ وجدان جمعی شمال و جنوب نمی‌شناسد؛ با عوض شدن نسل تغییر نمی‌کند، بلکه به عکس عامل پیوند نسل‌های پیاپی با یکدیگر است. پس وجدان جمعی گرچه جز در افراد صورت خارجی نمی‌یابد، اما از وجدان‌های فردی متمایز است و با آن‌ها فرق دارد. وجدان جمعی در حکم روح نوعی جامعه است.» (جوان جعفری بجنوردی، ۲۰۱۴: ۱۱۱)

از نظر دورکهایم، انسان بزهکار با ارتکاب رفتار مجرمانه، کیان ارزش‌ها و نظم اخلاقی موجود که مبنای نظم و انسجام اجتماعی است را به مخاطره می‌اندازد. بدین ترتیب جامعه برای ترمیم بافت‌های از هم گسیخته و التیام احساسات جریحه‌دار شده‌ی خود، به مجازات مجرمان می‌پردازد. شدت کیفر نیز تابعی از شدت ضربه‌ی وارده به باورها است که مرتبط با میزان تقدس هنجارها می‌باشد. هرچه میزان تقدس یک هنجار بیشتر باشد و تجاوز به آن شدیدتر صورت گیرد، متجاوز با مجازات سخت‌تری مواجه خواهد شد.

این نظریه به وضوح رابطه ارزش‌ها و مجازات را بیان می‌کند و نشان می‌دهد. می‌توان رابطه متقابل میان ارزش‌های یک جامعه و نظام عدالت کیفری آن را متعکس مشاهده نمود. ره‌آورد این نظریه تغییر مجازات‌ها با تغییر ارزش‌ها است. به این معنی که مجازات هیچگاه موضوعیت ندارد آنچه که موضوعیت دارد حفظ ارزش‌هاست. لذا بر مبنای این نظریه اگر ارزش‌ها تغییر کند مجازات‌هایی که برای آن وضع شده بود از بین می‌رود.

سوال مهمی که وجود دارد این است که از نظر منابع دین اسلام، مجازات چه جایگاهی دارد؟ آیا مجازات صرفاً برای اجرای عدالت است؟ به تعبیر دیگر اسلام عدالت‌گرا است؟ یا این که در مجازات اسلامی اهداف و غایاتی دیگر غیر از بحث اجرای عدالت نیز مطرح است.

سوال مهم دیگر این است که اسلام نسبت به مجازات چه اندازه انعطاف دارد؟ این سوال خود زیر مجموعه سوال کلی‌تری است با این عنوان که آیا اسلام برای مجازات موضوعیت قائل است یا طریقت؟

اگر علت اصلی تکوین و تشریع مجازات‌ها حفظ ارزش‌های مورد نظر اسلام بوده است وجود و تداوم مجازات نیز دایره مدار وجود و تداوم آن ارزش‌ها خواهد بود و زمانی که مجازات نتواند از آن ارزش‌ها پاسداری کند و یا با ارزش‌های دیگر تزامنی داشته باشد، موجب می‌شود که مجازات نیز برداشته شود و اجرا نگردد.

اگر نظر اسلام در مورد مجازات‌ها صرفاً عدالت‌گرا باشد باید کیفر تحقق یابد ولو برخی از ارزش‌ها زیر سوال برود. طبق این مبنا، مجازات بر عهده مجرم آمده است، به خاطر تخطی او و مجرم مستحق مجازات است.

نظریه اسلام در مورد اهداف مجازات

کیفر از منظر اسلامی می‌تواند اهداف مختلفی را تامین نماید، یکی از این اهداف اجرای عدالت اجتماعی است، خداوند متعال در آیه ۲۵ سوره حدید می‌فرماید: «لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ وَأَنزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ» ما رسولان خود را با دلایل روشن فرستادیم و با آنها کتاب آسمانی و میزان شناسایی حق از باطل و قوانین عادلانه نازل کردیم تا مردم قیام به عدالت کنند و آهن را نازل کردیم که در آن نیروی شدید است. (حدید: ۲۵) تعبیر این که آهن را نازل کردیم می‌تواند بهترین شاهد بر جنبه عدالت محوری کیفر باشد. زیرا خداوند می‌فرماید کتاب و میزان را برای اقامه عدل نازل نمودیم و به دنبال آن از آهن یاد می‌کند یعنی وسیله‌ای که می‌تواند عدالت را اجرا کند البته در جایی که کتاب و میزان کاری از پیش نبرد.

تعبیر به حدود در برخی از مهم‌ترین کیفرهای اسلامی حاوی نکته ظریفی می‌تواند باشد. کلمه حد در لغت به معنی مانع بین دو شیئی است (جوهری، ۱۴۱۰: ۲، ۴۶۲) و در اصطلاح فقها به معنی «مجازات مقرر و مخصوص که نوع و مقدار آن از سوی قانونگذار اسلامی دقیقاً معین شده» (محقق داماد، ۱۴۰۶: ۴، ۱۷۵) می‌باشد. حد به معنی مرزهایی است که کسی حق تجاوز از آن را ندارد. محدوده‌ای که محافظت شده است و نباید کسی به آن محدوده وارد شود. با توجه به این نکته به دست می‌آید کیفرهای حدی به علت تجاوز به مرزهای خاصی جعل شده است و خداوند برای حفظ آن مرزهای کیفر حد را جعل نموده است.

نگاه به مجازات از لحاظ حفظ ارزش‌ها در برخی از روایات نیز دیده می‌شود. از امام باقر (ع) روایتی است که می‌فرماید: «حدی که بر روی زمین اقامه می‌شود، برای آن از باران چهل شبانه روزی مفیدتر است» (حر عاملی، ۱۴۰۹: ۲۸، ۱۲) در روایت مذکور به وضوح دیده می‌شود که مجازات اثر تکوینی دارد. مجازات به نفع جامعه است. مجازات موجب رشد و بالندگی برای اجتماع است. این نوع نگاه نشان می‌دهد مجازات صرفاً اثر قابل محاسبه مادی ندارد بلکه آثاری دارد که فقط با دید فوق بشری می‌توان آن را مشاهده نمود. در تفسیر آیه (يُحْيِي الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا) (روم: ۱۹۰) امام معصوم (ع) می‌فرماید: «زنده کردن زمین به وسیله باران نیست بلکه خداوند بندگانی را می‌فرستد که با اقامه عدالت، زمین را زنده می‌کنند» و بعد در ادامه یکی از مصادیق اقامه عدل را اجرای حدود الهی می‌شمارد. (حر عاملی، ۱۴۰۹: ۲۸، ۱۲)

حضرت امیرالمومنین علی (ع) در بیان حکمت قصاص می‌فرماید: «فرض الله ... القصاص حقناً للدماء و إقامة الحدود إعظاماً للمحارم». حضرت، تشریع قصاص را عامل حفظ جان مردم و اقامه حدود را سبب بزرگداشت محرمات الهی می‌داند، (نهج البلاغه: خطبه ۲۵۲) به این معنی که محرمات در نگاه مردم، کم اهمیت جلوه نکرده و مرتکب آن نشوند تا گرفتار مفاسدی که در آنها نهفته است نگردند. روایت مذکور رابطه میان مجازات و حفظ ارزش‌ها را به روشنی بیان می‌دارد. حرمت‌هایی وجود دارد که خداوند برای تکریم و محافظت از آن مجازات حدود را تشریع نموده است.

هر عملی برای خود، آثاری در دنیا و آخرت و در روح و روان فرد ایجاد می‌کند و ما همواره در گرو اعمال خود هستیم. از این جا زاویه‌ای دیگر از فلسفه مجازات روشن می‌شود که مجازات سبب تهذیب مجرم در دنیا و آخرت و پاک کردن او از آثار شوم گناه است. در نتیجه گرچه تحمل مجازات سخت است، اما در راستای نفع و سلامت معنوی مجرم می‌باشد. کسی که در دنیا مجازات گردد و سختی زود گذر دنیوی را تحمل کند، دیگر در آخرت (که عذاب آن به مراتب سخت‌تر و شدیدتر است) نجات پیدا می‌کند، مگر این که از کرده خود توبه نکرده باشد. در حدیث مرفوعه عبد الرحمن بن حماد آمده است: «أُمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عَلِيٌّ (ع) در کوفه بر بالای منبر رفت و فرمود: گناهان بر سه گونه‌اند: گناهی که (در قیامت) بخشیده

می‌شود؛ گناهی که بخشیده نمی‌شود و گناهی که برای صاحب آن، هم امید بخشش داریم و هم ترس عذاب. سپس از حضرت درخواست گردید که به تفسیر و توضیح آنها بپردازد و ایشان فرمود: اما گناهی که بخشیده می‌شود درباره عبدی است که - مرتکب گناه شده و - خدا او را در دنیا مورد عقاب قرار می‌دهد، پس خداوند حلیم‌تر و کریم‌تر از آن است که عبدش را دوبار عقاب کند (و مجدداً او را در آخرت برای آن عمل عقاب کند)». (مقیمی حاجی، ۱۳۸۶: ۱۲۷)

نقش تربیتی مجازات از دیدگاه فقها دور نمانده است. امام خمینی می‌فرماید: «این حدود، همان طوری که تربیت می‌کند اشخاص را، ملت را هم می‌رساند به جایی که اینطور فسادها در او کم بشود. اگر چنانچه يك حدی جاری بشود، این حدی که جاری می‌شود، هم تربیت می‌کند آن کسی را که حدّ خورده است و هم برای ملت خوب است» (امام خمینی، ۱۹: ۱۹۳) موبد این دریافت، سخنی است که برخی از علمای اسلامی پیرامون مصالح خمسه گفته‌اند. غزالی و برخی از فقهای امامیه گفته‌اند که هدف شرع حمایت از مصالح خمسه بوده و جعل احکام اسلامی برای حمایت از آنهاست. (عاملی (شهید اول)، ۱: ۱۳۹۸، ۳۸ و سیوری، ۱۴۰۳: ۶۲) مصالح در اینجا عبارت است از مصلحت دین، مصلحت عقل، مصلحت نفس، مصلحت ناموس و مصلحت مال. هر چه که متضمن حفظ این مصالح باشد، خود مصلحت است و هر چه که باعث از بین رفتن این مصالح گردد، مفسده و جرم است و بر طرف کردن مفسد نیز مصلحتی دیگر است. (سلمانیپور، ۳۵: ۱۴۶) برای حفظ عقل شراب را حرام نموده، برای حفظ نفس، قتل عمد، برای حفظ ناموس، زنا و لواط، برای حفظ دین ارتداد و برای حفظ مال، سرقت را حرام کرده است.

برخی از فقهای شیعه نیز به چند بعدی بودن مجازات‌های اسلامی اشاره نموده‌اند. یکی از فقها می‌گوید: «اصولاً هدف از مجازات‌های اسلامی و حدود الهی، اصلاح جامعه و بازداشتن مجرمین از تکرار جرم و تنبیه آنان می‌باشد. در آیه شریفه «وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ» اشاره به این جهت شده و قصاص را موجب حیات افراد دانسته است. یعنی قصاص قاتل، موجب تنبیه دیگران و بازداشتن آنان از ارتکاب قتل و در نتیجه زنده ماندن افراد می‌باشد. مقصود از تقوا نیز که ذیل آیه ذکر شده است همان حصول حالت و ملکه

کنترل افراد نسبت به ارتکاب قتل است.» (منتظری، ۱۴۲۹، ۸۴) فقیهی دیگر در جواب این سوال که آیا مجازات هدف است یا وسیله می‌گوید: «در هیچ مورد مجازات، هدف اصلی نیست؛ بلکه يك وسیله بازدارنده برای مجازات شونده، یا سایر مردم است. به همین جهت دستور داده شده در مواردی مجازات آشکار باشد، تا اثر بازدارندگی خود را در جامعه ببخشد، و نیز در مجازات‌های تعزیری، هرگاه مجرم از طریق دیگری از گناه خودداری و توبه کند، مجازات از بین می‌رود.» (مکارم شیرازی، ۱۴۲۵: ۱۷۷)

اهداف کیفر در اسلام متنوع و چند بعدی است به طور خلاصه می‌توان گفت اجرای عدالت، تشفی خاطر مجنی علیه، کاهش عذاب اخروی، تهذیب مجرم، حفظ نظام اجتماعی، حفظ مصالح خمس و بازدارندگی (مقیمی حاجی، ۱۳۸۶: ۱۱۲) را از جمله اهداف کیفرها در اسلام به شمار آورد.

نتیجه‌ای که می‌توان از این قسمت بحث به دست آورد این است که در تکوین مجازات اهداف متعددی مد نظر بوده است که یکی از آنها حفظ ارزش‌های دینی است. لذا ارزش‌های دینی می‌تواند نقش عمده‌ای در اجرای مجازات‌ها داشته باشد.

نقش ارزش‌ها در اجرای مجازات

مرحله تکوین مجازات با مرحله اجرای مجازات تفاوت اساسی دارد. سزا دهی و اجرای مجازات می‌تواند تابع شرایطی باشد که مرحله تکوین نسبت به آن خنثی است. تراحم کیفر با ارزش‌ها در مرحله اجرا است نه در مرحله تکوین. بنابراین باید میان این دو مرحله تمایز گذاشت.

هنگامی که اثبات شد در تکون مجازات ارزش‌های دینی می‌تواند نقش عمده‌ای داشته باشد قطعاً این سوال پیش می‌آید که در اجرای آن چه تاثیری دارد؟ روشن است که مرحله عملی حفظ ارزش‌هایی که با مجازات پاسداری می‌شود، در اجرای آن نهفته است. بدین معنی که تا زمانی که مجازاتی اجرا نگردد و تنها در کتاب‌ها باشد هیچ تاثیر عملی نخواهد داشت. لذا اگر جامعه‌ای بخواهد از ارزش‌های خود پاسداری نماید باید اقدام به ساز و کاری کند که عملاً بتواند از ارزش‌ها محافظت نماید. یکی از آن اقدامات اجرای کیفرهایی است که برای پاسداشت ارزش‌ها وضع نموده است. از طرف دیگر امکان دارد همان ارزش‌هایی که موجب

تصویب مجازات شده بود، مانع اجرای آن گردد. زیرا می‌توان فرض کرد در مواردی اجرای مجازات باعث می‌شود، ارزشی که مورد تجاوز قرار گرفته در نظر عموم مردم منفور گردد به این معنی که اجرای مجازات نه تنها باعث مصونیت و پاسداشت آن ارزش نشود بلکه باعث دلزدگی و دوری مردم از آن ارزش گردد. به عنوان مثال برای این که حرمت پیامبر (ص) حفظ شود مجازات اعدام برای توهین کنندگان به آن در نظر گرفته می‌شود (موسوی اردبیلی، ۱۴۲۷: ۲، ۴۲۴) ولی در مرحله عمل با توجه به امکانات رسانه‌ای جدید و تبلیغات دشمنان دین و قدرت نرمی که در اختیار دارند، اجرای این مجازات موجب شود که نه تنها مردم از توهین به پیامبر دست بر ندارند بلکه افکار عمومی و بین‌المللی چهره‌ای خشن و ضد بشری از اسلام و پیامبر در سطح وسیع جهانی به نمایش گذارند. اسلام دینی غیر متمدن و ناسازگار با جامعه جهانی معرفی نمایند.

همین مطلب را می‌توان در مجازات‌هایی نظیر سنگسار مطرح نمود. مجازات‌های خشنی که به آسانی می‌تواند ابزاری علیه اسلام قرار گیرند. ده‌ها مقاله، فیلم، و مستند ساخته می‌شود تا نشان دهد اسلام دین خشونت، بربریت و ضد انسانی است. مجازاتی که برای حفظ ارزش ناموس، ولد و خانواده وضع شده بود، با تبلیغات وسیع، به عنوان حربه‌ای علیه اسلام به کار گرفته می‌شود.

در برخی موارد، مجازات باعث می‌شود که شخص مرتکب به جای این که از عمل خویش پشیمان شود یا حداقل تکرار نکند، از اصل دین زده شود. به دین اسلام بد بین شده، زمینه‌ای برای خروج از دین و پناهنده شدن به غیر مسلمانان ایجاد شود. این قضیه در مورد تازه مسلمانان و کسانی که در کشورهای غیر اسلامی یا کشورهایی که افکار غیر اسلامی در آن رواج دارد می‌تواند مصداق فروانی دشته باشد.

فاضل مقداد در کنز العرفان، ذیل آیه شریفه «وَلْيَشْهَدْ عَذَابُهُمَا طَائِفَةٌ مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ» چنین می‌فرماید «علت این که در این آیه، طایفه مقید به مؤمنین شده این است که اگر کفار شاهد اجرای حدّ فوق باشند، چه بسا مانع گرویدن آنان به اسلام شود؛ و از همین جهت اقامه حدّ در سرزمین دشمن ناپسند شمرده شده است.» (سیوری، ۱۴۲۵: ۲، ۳۴۲) هنگامی که برای جلوگیری از تنفر غیر مسلمانان از دین، دستور داده می‌شود که اجرای حد در میان خود مومنین

باشد نه در پیش چشمان غیر مسلمانان، به طریق اولی مجازات نباید باعث دوری خود مسلمین از اسلام گردد.

اجرای مجازات و تراحم آن با ارزش‌ها

تراحم و ناسازگاری میان ارگان‌های جامعه امری رایج است. بسیاری از نهادهای جامعه در رابطه متقابلی که باهم دارند، در برخی شرایط و زمان‌ها باهم تراحم پیدا می‌کنند. اجرای مجازات یکی از موارد تراحم است. اجرای مجازات‌های اسلامی همواره به آسانی نیست، امکان دارد در برخی موارد، موجب تقویت مصلحت یا ایجاد مفسده گردد. به طور مثال اگر یک دولت اسلامی بخواهد حدی را بر اتباع کشور بیگانه جاری کند، امکان دارد مشکلات فروان و تبعات سختی به دنبال داشته باشد. یا در مواردی که جامعه اسلامی به هیچ وجه تاب اجرای همه احکام دینی را ندارد و اگر اجرا شود از دین دور می‌شوند، در چنین مواردی بحث مهم تراحم کیفر با مصالح مسلمین مطرح می‌شود. سوال اصلی این است که در این صورت، وظیفه متصدی امر حکومت یا قضاوت چیست؟ آیا می‌تواند به صورت موقت یا دائم از اجرای مجازاتی دست بکشد یا تغییری در نحوه اجرای کیفر بدهد یا خیر؟

جواب دادن به این سوال مهم نیازمند بررسی چند موضوع دیگر است که به عنوان مبنا می‌تواند ما را به جواب مثبت یا منفی سوق دهد:

الف: نگاه به مجازات

از منظر عدالت‌گراها، مجازات حسن ذاتی دارد و باید اجرا گردد. در این نظریه موضوعیت داشتن کیفر به عنوان اجرای عدالت امری اجتناب ناپذیر است. این نگاه کاری به آینده و آثار مجازات ندارد، بلکه فقط نگاه به گذشته دارد و اینکه جرمی ارتکاب یافته و عدالت اقتضا دارد که مجرم بدون مجازات نماند.

اما نظر اسلام با این دیدگاه، تطابق کامل ندارد. اسلام اجرای عدالت را لازم می‌شمارد ولی عدالت را همیشه در اجرای کیفر نمی‌داند. به نظر می‌رسد نگاه اسلام به مجازات، نگاهی سخت‌گیرانه نیست. گرچه از برخی تعابیر (لاتاخذکم) سخت‌گیری در اجرای مجازات دیده می‌شود، ولی می‌توان ادعا نمود که سیاست فراگیر اسلام در مورد مجازات، سهل‌گیرانه است.

نهاده‌ها و اصولی در سیاست کیفری اسلام تعبیه شده که به خوبی ادعای فوق را اثبات می‌کند؛ در ذیل به برخی از آنها اشاره می‌شود.

۱- عفو مجرم

عفو مجرمین یکی از اصولی است که در سیاست کیفری اسلام جایگاه ویژه‌ای دارد. امام جعفر صادق (ع) می‌فرماید: مردی نزد امیرمومنان علی (ع) آمد و به سرقت اقرار کرد. حضرت امیر فرمودند: همانا تو را می‌بینم جوان هستی، باکی به بخشیدن نیست. آیا چیزی از قرآن را می‌خوانی؟ گفت آری سوره بقره. حضرت فرمودند: دست را به سوره بقره بخشیدم فرمود: به خاطر اینکه بینه‌ای بر او اقامه نشده بود دست سارق را قطع نکرد. (طوسی، ۱۳۶۵: ۱۰، ۱۲۷) عفو با شرایط خاص، در بسیاری از حدود پذیرفته شده است در قصاص که تصریح آیه قرآن بر رجحان عفو است. عفو در تعزیرات از مسلمات فقه شیعه است. زیرا زمام تعزیر چه از نظر تعیین مقدار و چه از نظر اجرای آن به حاکم اسلامی سپرده شده است. از روایت مذکور در باب عفو مجرمین استفاده می‌شود که مجازات‌ها حسن ذاتی ندارند، به این معنی که قابلیت تغییر یا عفو را دارا می‌باشند.

در استفتاء از یکی از مراجع تقلید چنین آمده: در مواردی که شارع مقدس شیوه یا ابزار خاصی را در اجرای مجازات در نظر گرفته؛ مانند رجم، یا کشتن با شمشیر، لطفاً بفرمایید: آیا شیوه یا ابزار یاد شده موضوعیت دارد؟ به عبارت دیگر، آیا در این گونه موارد هدف شارع مقدس فقط از بین بردن مجرم است، و لو با استفاده از ابزار نوین باشد، یا انجام این کار به شیوه یا ابزار منصوص ضرورت دارد؟ جواب: ظاهر ادله موضوعیت است؛ ولی با عناوین ثانویه می‌توان آن را تغییر داد. (مکارم شیرازی، ۱۴۲۷: ۳، ۳۶۲) از فتوای یاد شده به خوبی به دست می‌آید گرچه شیوهی اجرای مجازات موضوعیت می‌تواند داشته باشد (مثلاً در مجازات زنای محصنه، رجم باید صورت بگیرد نه صرف کشتن). (آقابابایی، ۱۳۷۹: ۱۶۴) ولی نفس مجازات موضوعیت ندارد و می‌توان آن را تغییر داد.

۲- توبه و پشیمانی مجرم

توبه و پشیمانی مجرم یکی از عوامل سقوط مجازات است. (موسوی گلپایگانی، ۱۴۱۲: ۲، ۳۹۳ و مرعشی نجفی، ۱۴۲۷: ۲، ۱۰۵) این نهاد به خوبی نشان می‌دهد که اسلام به دنبال اصلاح و درمان مجرمین است. لذا زمانی که مشاهده کند، مجرم توبه کرده و از کردار خود پشیمان است تعقیب و مجازات را متوقف می‌کند. اگر نگاه اسلام فقط به گذشته بود و عدالت را در اجرای مجازات می‌دید نباید جایگاهی برای پشیمانی قائل می‌شد. پیش بینی قاعده درء (استادی، ۱۳۸۲: ۴۶) و اصل ترجیح اشتباه در عفو بر اشتباه در مجازات، همه نشان دهنده نگاه سهل گیرانه اسلام به کیفرها است. البته نباید از بیان فوق، ترویج لاپابالی‌گری و سهل گیری مبتذل را برداشت کرد، مقصود این است که اسلام یک منظومه‌ای را تشکیل می‌دهد که می‌خواهد انسان از هر نظر پیشرفت داشته باشد. مجازات حالت استثناء و بیدار باش را دارد. اسلام بر روی تربیت از دوران کودکی و تهذیب در دوران بزرگسالی تاکید دارد که نتیجه آن خود کنترلی است. نکته ظریف این جاست که اسلام نمی‌خواهد جلو جرائم را فقط با کیفر دادن بگیرد. اصل جلوگیری از جرائم باید از ناحیه خود مردم صورت بگیرد. آنقدر اسلام بر مسئله تهذیب نفس تاکید می‌کند که در دوران صدر اسلام بسیاری از کسانی که جرمی را مرتکب می‌شدند خودشان با مراجعه به حاکم تقاضای اجرای مجازات می‌کردند. (کلینی، ۱۴۰۷: ۵، ۴۶۷) این قضیه به خوبی نشان می‌دهد در اسلام، تعلیم، تزکیه و تهذیب در جلوگیری از جرم نقش اول را بازی می‌کند و کیفر تنها حالت استثنایی دارد.

نکته‌ی مهم دیگری که از روایات اقرار به جرائم حدی به دست می‌آید این است که تعالیم اسلام به گونه‌ای در میان مردم رسوخ داشت که نه تنها از اجرای کیفرهای حدی تنفیری نسبت به دین حاصل نمی‌شده بلکه نوعی خلاصی از عذاب وجدان و عذاب اخروی محسوب می‌شده است. بنابراین می‌توان این احتمال را معقول دانست که برای اجرای جرایم حدی باید به گونه‌ای زمینه سازی شده باشد که موجبات تفر از دین و دوری از آن را فراهم نکند.

ب: تبعیت احکام از مصالح و مفاسد

دومین مطلب، تبعیت احکام از مصالح و مفاسد واقعی است. زیرا اگر گفته شود که احکام ارتباطی به مصالح و مفاسد ندارد و فقط تابع اوامر و نواهی شارع است در این صورت نوبت به تراحم نمی‌رسد. به عبارت دیگر مصلحتی نیست تا اجرای کیفر لازم باشد یا مفسده‌ای نیست تا عدم اجرای کیفر راجح باشد. هر چه که هست امر شارع یا نهی شارع است. و بحث از نقش داشتن کیفر در حفظ ارزش‌ها بی معنی خواهد بود. در نتیجه کیفرها نقش مثبت و یا منفی در حفظ ارزش‌ها، نخواهند داشت. در این مسئله دو رویکرد وجود دارد برخی از دانشمندان اسلامی گفته‌اند که احکام تابع مصالح و مفاسد نیست بلکه تنها تابع اوامر و نواهی شارع است (عابدی، ۱۳۷۶: ۱۷۳) استدلال‌هایی نیز نموده‌اند (علیدوست، ۱۳۸۸: ۱۵۱) که به علت اختصار به آن اشاره نمی‌شود. این نظریه طرفدار چندانی ندارد و صحیح هم به نظر نمی‌رسد. اما در مقابل نظریه مشهور فقهای شیعه تبعیت احکام از مصالح و مفاسد است (سبحانی، ۱۴۰۳: ۱۳۴) لذا در صورتی که بتوان مصالح را درک نمود بعد از آن می‌توان میان آنها اقوی را ترجیح داد و اگر مفاسد را درک نمود می‌توان آن را ترک نمود. در نتیجه اگر مصلحت الزامی در ترک مجازات یا تغییر شکل مجازات وجود داشته باشد، باید اعمال گردد و مطابق حکم الهی است ولی اگر قائل به عدم تبعیت باشیم هیچ راهی جز اعمال مجازات بدون تغییر، نداریم.

با توجه به مطلب فوق‌الذکر، یکی از فقها می‌نویسد: «می‌توان گفت: در حدودی که حق خداوند یا آدمیان باشد، حاکم می‌تواند در حالت تراحم از اجرای حد امتناع کند: «هرگاه حاکم تشخیص دهد که اجرای حد، مفسده و ضرری را در پی دارد که هرگز شارع به آن راضی نخواهد بود، زیان‌هایی چون: روی گرداندن مردم از اصل اسلام، رخ گشودن ناتوانی و سستی در حکومت و یا شعله‌ور شدن آتش فتنه و جنگ میان دولتهای اسلامی با دولتی دیگر در صورت اجرای حد بر یکی از تبعه آن دولتها و مانند آن. این حکم مطابق قاعده است و همه موارد تراحم نیز به همین گونه می‌باشد....» (هاشمی شاهرودی، ۱۴۱۹: ۲۰۳)

ج: تراحم مجازات با مصالح مهم انسانی

قضیه تراحم مجازات با سایر مصالح، موضوع دیگری است که با موضوع مقاله، ارتباط وثیق دارد. امکان دارد گفته شود کیفرهای اسلامی با هیچ مصلحتی از مصالح مسلمین در تراحم نیست. زیرا خداوندی که عالم به همه چیز است، کیفرها را به گونه‌ای تنظیم کرده که موجب تقویت هیچ مصلحتی نمی‌گردد. اگر هم در مواردی گمان رود که موجب تقویت مصلحتی است، اشتباه از ناحیه کسانی است که مصلحت را در عدم مجازات، فرض گرفته‌اند. مثلاً این گمان که قطع دست سارق موجب می‌شود گروهی از اعضای جامعه از فعالیت‌های اقتصادی جامعه باز بمانند و سر بار جامعه گردند. پس قطع ید سارق از نظر اقتصادی به مصلحت جوامع اسلامی نیست و باید متوقف شود، گمان صحیحی نیست، زیرا بر فرض که گروه اندکی از بعضی از مشاغل اقتصادی به خاطر قطع دست باز بمانند ولی مصالح فراوانی که در قطع دست وجود دارد آن مفسده اندک را جبران می‌کند. یا گفته شده که مجازات‌های اسلامی خشن هستند و با کرامت انسانی ناسازگار هستند. (حسینی وردجانی، ۱۳۸۳: ۸۷) این دسته نیز کرامت انسانی را نشناخته‌اند که گفته‌اند اجرای مجازات‌های اسلامی مخالف کرامت انسانی است. آیا کرامت انسانی در این است که انسان زندگی کند در حالی که مجرمین با ارتکاب جرائم بسیار خشن و مضر، از انسانیت خارج شده؟ در این صورت کرامت هزاران انسان دیگر را از بین برده‌اند.

با توجه به بیان فوق می‌توان نتیجه گرفت که اجرای مجازات‌های اسلامی هیچگاه با مصالح دیگر در تراحم نیست و اگر هم در بادی امر تراحمی فرض شود با دقت، بر طرف خواهد شد. ادعای فوق صحیح نیست زیرا مصالح و مفاسد از اموری هستند که دائم در حال تغییر هستند و به اصطلاح از جزئیاتی است که نمی‌توان احصا نمود و تنها راهی که دارند بیان قواعد کلی است که تعیین آن به دست حاکم شرع است دلیل این مدعی، موارد فراوانی از تراحمات است که در خلال مباحث فقهی مطرح شده است لذا باب تراحم در اصول فقه جایگاه ویژه‌ای دارد، اگر ادعای فوق پذیرفته شود در هیچ موردی نباید قواعد تراحم جاری باشد زیرا در همه موارد، شارع خداوند حکیم است. از این که تراحم را تقریباً همه فقها پذیرفته‌اند به دست می‌آید که در مسائل اجرای مجازات‌ها نیز باید قواعد تراحم را جاری دانست.

در تایید ادعای فوق می‌توان به روایت غیاث ابن ابراهیم تمسک جست. در این روایت حضرت امیر المومنین (ع) می‌فرماید: «لَا أُقِيمُ عَلَى رَجُلٍ حَدًّا بِأَرْضِ الْعَدُوِّ حَتَّى يَخْرُجَ مِنْهَا مَخَافَةً أَنْ تَحْمِلَهُ الْحِمِيَّةُ فَيُلْحَقَ بِالْعَدُوِّ» من حدی را بر کسی، در سرزمین دشمن اجرا نمی‌کنم به علت آنکه ممکن است چنین شخصی در اثر حمیت و احساسات تند، ملحق به دشمن شود. یکی از فقها در تبیین این روایت می‌گوید: «این تعلیل دلالت بر این می‌کند که هر حاکم حقی، اگر در اجرای حد، مفاسدی را تشخیص داد نباید آن را اجرا کند. بنابراین اگر برخی حدود با کیفیت ویژه آن در منطقه‌ای خاص یا در همه مناطق و یا در برهه‌ای از زمان موجب تنفر افکار عمومی از اسلام و احکام آن و در نتیجه، تضعیف اساس دین گردد، حاکمیت اسلامی یا متولّی حوزه قضا می‌تواند - بلکه موظف است - اقامه آن حد را (تا زمان توجیه افکار عمومی نسبت به مقررات و حدود اسلامی و علت وضع آنها) تعطیل نماید» (منتظری، ۱۴۲۹: ۸۵) یکی دیگر از فقها در توجیه عدم اقامه حد در سرزمین عدو می‌فرماید: «فیخاف ان يذهب اليه فيذهب دينه.» (اردبیلی، ۱۴۰۳: ۱۳، ۸۰) ترس از این است که شخص به سوی دشمن برود و در نتیجه دین خود را از دست بدهد.

روایت فوق با تعابیر دیگری نیز بیان شده است «لَا يَقَامُ عَلَى أَحَدٍ حَدٌّ بِأَرْضِ الْعَدُوِّ» در روایت تعبیر حضرت (ع) اقامه حد را نفی می‌کند، به ظاهراً به داعی نهی است، یعنی نباید در سرزمین دشمن حد اقامه شود. عدم اقامه حد در سرزمین دشمن می‌تواند علت‌های مختلفی داشته باشد که یکی از آن در حدیث سابق الذکر بیان شد.

د: تغییر در برخی از احکام

یکی از مبانی مهم موضوع مورد بحث، مسئله تغییر در برخی از احکام است. زیرا اگر گفته شود که احکام اسلامی به هیچ وجه قابل تغییر نیست حتی به صورت موقت، در این صورت بحث مورد نظر ما جایگاهی نخواهد داشت. روشن است که اگر هیچ حکمی تغییر نمی‌کند و شرایط زمان و مکان و باقی شرایط تأثیری در حکم نداشته باشد، تراحم مجازات با ارزش‌های دینی نمی‌تواند موجب تغییر در اجرای مجازات گردد و بحث از نقش ارزش‌ها در اجرای مجازات بی‌فایده است.

با همین تفکر برخی در پاسخ به این سؤال که «آیا تغییر در اجرای مجازات‌های منصوبه‌ی اسلامی در شرایطی که موجب وهن اسلام گردد جایز است؟» بیان می‌دارند: «تغییر جایز نیست و آنچه موجب وهن اسلام است... تنازل از مواضع اسلامی است» (رمضانی و دیگران، ۱۳۷۸: ۱۴۲) یکی دیگر از فقها با تبیین علت عدم تغییر در احکام و معیارهای تغییر چنین می‌گوید: «تغییر حکم شارع با محفوظ بودن و بقای موضوع آن به هیچ وجه صحیح نیست، بلکه معقول نیز نمی‌باشد؛ زیرا نسبت هر حکمی به موضوع خود همچون نسبت معلول به علت است و با بقای علت، انعدام و زوال معلول عقلاً ممکن نخواهد بود. بنابراین تغییر هر حکم نسبت به موضوع خود با نوعی از تغییر و تفاوت در موضوع و در نتیجه زوال موضوع اول همراه می‌باشد.» (منتظری، ۱۴۲۹: ۹۹) لذا تا زمانی که موضوع تغییر نکرده است نمی‌توان حکم تغییر یابد. اما عدم تغییر حکم به صورت سلب کلی نیست، بلکه در مواردی حکم تغییر پیدا می‌کند. یکی از این موارد عروض عناوین ثانوی است لذا در جواب این استفتاء که آیا می‌توان شکل برخی از مجازات‌ها را تغییر داد گفته شده: «یمكن تغییرها بالعناوین الثانویة، و فی عصرنا الحاضر فإنّ إجراء الرجم أو حدّ اللواط مشکل» می‌توان با عناوین ثانوی تغییر داد، و در زمان حاضر اجرای حد رجم و لواط مشکل است. (مکارم شیرازی، ۱۴۲۷: ۳، ۳۲۳) یکی دیگر از موارد جواز تغییر حکم تراحم مصالح است (منتظری، ۱۴۲۹: ۹۹) که در مقاله حاضر به آن اشاره می‌شود.

نظریه اخیر به نظر قوی‌تر می‌آید. زیرا روشن است که احکام دین تابع مصالح و مفاسد واقعی است. (مطهری، ۱۳۸۹: ۲۱، ۷۲) از جمله احکام، مجازات‌های اسلامی است که قطعاً دارای هدف می‌باشند. به این معنی که مجازات موضوعیت ندارد بلکه طریقت دارد و هنگامی که طریق به مصالح و اهداف باشد، هرگاه نتواند هدف را تأمین کند یا هدف به گونه‌ای دیگر تأمین شود نیازمند تغییر متناسب با آن هدف است. (هاشمی شاهرودی، ۱۴۱۹: ۲۰۳)

نتیجه

مطالب فوق ما را به نتایج ذیل رهنمون می‌شود:

الف: مجازات‌های اسلامی برای حفظ ارزش‌های دینی است و در صورتی که با مصالح اهمی تزام پیدا کند باید از اجرای آن دست کشید. یکی از فقها می‌گوید: هرگاه حاکم تشخیص دهد که اجرای حد، مفسده و ضرری را در پی دارد که هرگز شارع به آن راضی نخواهد بود، زیان‌هایی چون: روی گرداندن مردم از اصل اسلام، رخ گشودن ناتوانی و سستی در حکومت و یا شعله‌ور شدن آتش فتنه و جنگ میان دولت‌های اسلامی با دولتی دیگر در صورت اجرای حد بر یکی از اتباع آن دولت‌ها و مانند آن (می‌توان مجازات را جاری ننمود). در شرایطی که مردم از آموزش‌های لازم مذهبی برخوردار نباشند و دین در میان مردم بسیار ضعیف شده باشد اجرای بسیاری از حدود به جای آن که حافظ ارزش‌های اسلامی باشد موجب تنفر و دوری مردم از اسلام خواهد شد. لذا این نکته بسیاری حایز اهمیت است که قبل از تاکید بر اجرای مجازات باید زمینه فکری و عقیدتی ایجاد شود و به جای تاکید مضاعف بر مجازات، تاکید بر آموزش صحیح دین و بالا بردن درجه اعتقاد مردم باید صورت گیرد.

اگر اجرای مجازات با زمینه‌سازی‌های مناسب همراه نباشد در بسیاری از موارد موجب تزلزل پایه‌های حکومت اسلامی و عدم رضایت عمومی از عملکرد حکومت خواهد شد که موجب رویگردانی مردم از نظام و از دست دادن مقبولیت مردمی می‌گردد.

ب: مواردی که اجرای مجازات، موجب نقض غرض شود می‌توان به طور موقت، اجرای آن را متوقف نمود. به این توضیح که مجازات‌های اسلامی اهدافی دارد، اگر اجرای مجازات در شرایط خاصی موجب تقویت آن اهداف شود، نباید اجرا گردد. در این مورد گفته شده: «بی‌اشکال می‌دانیم که حدود خداوندی بازدارنده‌هایی هستند که مقصود از آنها اصلاح بزهکار و بازداشتن او و دیگران از چنین کارهایی است تا به سرانجام گناه بیندیشند حال اگر اجرای حد سبب فساد بزهکار و دوری بیش از پیش او از دین شده و او بدین سبب از اسلام برگشته و به دشمنان و مخالفان می‌پیوندد، در این موارد گفته می‌شود که حاکم می‌تواند از اجرای حد جلوگیری کرده یا آن را به تأخیر اندازد. دلیل این مطلب هم یا دعوای انصراف روایاتی است که می‌گوید بر امام است که حد را اجرا کرده و آن را تعطیل و پایمال نکند، که

بر حسب مناسبت‌های حکم و موضوع و برداشت عرفی از چنین مواردی انصراف دارد، بلکه گاهی تعطیل و ابطال و پایمال کردن حدود در این موارد صدق نمی‌کند.»

ج: وجود پیش زمینه فکری و آمادگی مسلمانان یکی از شرایط مهم اجرای مجازات است. لذا اگر شرایط به گونه‌ای باشد که مسلمین آمادگی اجرای مجازات را نداشته باشد، نباید اجرا گردد. در این مورد گفته شده: «در مواردی که اجرای حدود، ناممکن یا دشوار باشد، (می‌توان اجرای آن را متوقف کرد) هر چند این دشواری از آن روی باشد که مردم نیازمند به اجرای آرام و گام به گام احکام اسلامی در میان جامعه باشند و نتوان همه احکام را به یکباره بر آنان اجرا کرد. برای مثال اگر دولتی اسلامی در میان مردمی تشکیل شود که سال‌های درازی را زیر سلطه رژیم‌های اسلام ستیز بودند و روح اسلام از آن جامعه‌ها رخت برپسته بود، مانند جمهوری‌های آسیای مرکزی، در چنین جاهایی نمی‌توان هر بامداد و شامگاه حدود اسلامی را بر هر شراب‌خوار و زناکاری جاری کرد، بلکه نیازمند گذشت زمانی است که با زمینه‌سازی‌های لازم فکری و تبلیغاتی و اجرایی، مردم را به سوی پذیرش نظام اسلامی و احکام عادلانه‌اش راهنمایی کرد.»

فهرست منابع

قرآن کریم

نهج البلاغه

۱. اردبیلی، احمد بن محمد، مجمع الفائدة و البرهان فی شرح إرشاد الأذهان، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم، اول، ۱۴۰۳ هـ.ق.
۲. استادی، رضا، «قلمرو قاعده در»، مجله فقه اهل بیت علیهم السلام (فارسی)، ج ۳۴، ۱۳۸۲.
۳. آقا بابایی، حسین، «قتل نفس به اعتقاد مهدور الدم بودن مقتول»، مجله فقه اهل بیت علیهم السلام (فارسی)، ج ۲۲، ۱۳۷۹ ش.
۴. جان کاتینگهام ترجمه محمد رضا ظفری، «فلسفه مجازات»، فصلنامه نقد و نظر، دوره ۳، ش ۱۲، مهر ۱۳۷۶.
۵. جوان جعفری بجنوردی، عبدالرضا، و ساداتی، سید محمد جواد. «دورکهایم و کارکرد گرای در شناخت کیفر»، تعالی حقوق، دوره ۵، شماره ۴، ۲۰۱۴ م.
۶. جوهری، اسماعیل بن حماد، الصحاح (تاج اللغة و صحاح العربیة)، دار العلم للملایین، بیروت - لبنان، اول، ۱۴۱۰ هـ.ق.
۷. حرّ عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعة، مؤسسه آل البيت علیهم السلام، قم، ۱۴۰۹ هـ.ق.
۸. حسینی وردجانی، سیدحسین، اجرای حدود در اسلام، مرکز پژوهش های اسلامی صدا و سیما، اول، ۱۳۸۳ هـ.ش.
۹. رمضان، احمد، مجموعه آراء فقهی - قضایی، قم: مرکز تحقیقات فقهی قوه قضاییه، ۱۳۷۸ ش.
۱۰. سبحانی، جعفر، الاعتصام بالکتاب و السنة، قم، مجمع العالمی لاهل البيت (علیهم السلام)، اول، ۱۴۰۳ هـ.ق.
۱۱. سلمانپور، محمد جواد، مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت علیهم السلام، قم - ایران، اول، هـ.ق.
۱۲. سیموس بریث ناچ، مترجم: ساعد، محمد جعفر، «دولت، جرم و مجازات از نظرگاه امیل دورکیم»، فصلنامه حقوق اساسی، شماره ۹، تابستان ۱۳۸۷ ش.
۱۳. سیوری، مقداد بن عبد الله، کنز العرفان فی فقه القرآن، انتشارات مرتضوی، قم، ۱۴۲۵ ق.
۱۴. سیوری، مقداد بن عبد الله، نضد القواعد الفقهیة علی مذهب الإمامیة، انتشارات کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی، قم، چاپ اول، ۱۴۰۳ هـ.ق.
۱۵. شریف کاشانی، ملا حبیب الله، تسهیل المسالك إلى المدارك، المطبعة العلمیة، قم، چاپ اول، ۱۴۰۴ هـ.ق.
۱۶. طوسی، ابوجعفر، تهذیب الاحکام، دار الکتب الاسلامیة، چاپ چهارم، ۱۳۶۵ ش.
۱۷. عابدی، احمد، «مصلحت در فقه»، نقد و نظر، شماره ۱۲، ۱۳۷۶ ش.

۱۸. عاملی (شهید اول)، محمد بن مکی، القواعد و الفوائد، کتابفروشی مفید، قم، چاپ اول، ۱۳۹۸.
۱۹. علیدوست، ابوالقاسم، فقه و مصلحت، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، اول، ۱۳۸۸ ش.
۲۰. فخر رازی، محمد بن عمر، مفاتیح الغیب، دار احیاء التراث العربی، چاپ سوم، ۱۴۲۰ ق.
۲۱. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، دار الکتب الإسلامية، تهران، چاپ چهارم، ۱۴۰۷ ه.ق.
۲۲. محقق داماد، سید مصطفی، قواعد فقه (محقق داماد)، مرکز نشر علوم اسلامی، تهران، چاپ دوازدهم، ۱۴۰۶ ه.ق.
۲۳. مرعشی، سید محمد حسن، دیدگاه‌های نو در حقوق، میزان، تهران، چاپ دوم، ۱۴۲۷ ه.ق.
۲۴. مطهری، شهید مرتضی، فقه و حقوق (مجموعه آثار)، قم، چاپ اول، ه.ق.
۲۵. مقیمی حاجی، ابوالقاسم، «فلسفه مجازات در اسلام (۱)»، فقه اهل بیت، شماره ۵۱، پاییز ۱۳۸۶.
۲۶. مکارم شیرازی، ناصر، استفتاءات جدید، انتشارات مدرسه امام علی بن ابی طالب علیه السلام، قم، چاپ دوم، ۱۴۲۷ ه.ق.
۲۷. مکارم شیرازی، ناصر، الفتاوی الجديدة، انتشارات مدرسه امام علی بن ابی طالب علیه السلام، قم، چاپ دوم، ۱۴۲۷ ه.ق.
۲۸. مکارم شیرازی، ناصر، تعزیر و گستره آن، انتشارات مدرسة الإمام علی بن أبی طالب علیه السلام، قم، چاپ اول، ۱۴۲۵ ه.ق.
۲۹. منتظری، حسین علی، مجازات‌های اسلامی و حقوق بشر، ارغوان دانش، قم، چاپ اول، ۱۴۲۹ ق.
۳۰. موسوی خمینی، سید روح الله، صحیفه نور، مرکز نشر و تنظیم آثار امام خمینی، ج ۹، چاپ دوم، ۱۳۷۹ ه.ش.
۳۱. موسوی اردبیلی، سید عبد الکریم، فقه الحدود و التعزیرات، مؤسسة النشر لجامعة المفید رحمه الله، قم، چاپ دوم، ۱۴۲۷ ه.ق.
۳۲. موسوی گلپایگانی، سید محمد رضا، الدر المنصود فی أحكام الحدود، دار القرآن الکریم، قم، چاپ اول، ۱۴۱۲ ه.ق.
۳۳. هاشمی شاهرودی، سید محمود، بایسته‌های فقه جزا، میزان، تهران، چاپ اول، ۱۴۱۹ ه.ق.

سیر تاریخی حقوق مالکیت ادبی و هنری در غرب و جهان اسلام با تأکید بر افغانستان

سید عقیل سجادی^۱

چکیده

مالکیت ادبی و هنری حقوقی است که از آفرینش‌های فکری در زمینه‌های علمی، ادبی و هنری حمایت می‌کند و مطالعه تاریخی حقوق مالکیت ادبی و هنری نحوه شکل‌گیری و توسعه، ماهیت، مبانی، قلمرو، مصادیق، اوصاف، ویژگی‌ها و شرایط حمایت از آن را نشان می‌دهد. تحقیق حاضر با استفاده از منابع مکتوب و کتابخانه‌ای چگونگی سیر تاریخی حقوق مالکیت ادبی و هنری در غرب و جهان اسلام را بررسی می‌کند.

نشانه‌هایی از وجود برخی حقوق معنوی مالکیت ادبی و هنری در دوران باستان و در قرون وسطی قبل از صنعت چاپ دیده می‌شود ولی اختراع صنعت چاپ نقطه عطف در تاریخ حقوق مالکیت ادبی و هنری به حساب می‌آید و زمینه شناسایی حقوق مالکیت ادبی و هنری را فراهم می‌کند و کشورهای مختلف برای حمایت از این حقوق، قوانین و مقررات وضع نموده و با امضای موافقت‌نامه‌های دو جانبه و چند جانبه و الحاق دیگر کشورها به آن، زمینه جهانی شدن آن فراهم شد.

در اسلام قبل اختراع دستگاه چاپ، برخی از حقوق معنوی مالکیت ادبی و هنری بر اساس آموزه‌های اخلاقی رعایت می‌گردید ولی حقوق مادی آن بعد از گسترش صنعت چاپ به

۱ - دکتری حقوق خصوصی جامعه المصطفی العالمیه. Syedaqee17810@gmail.com

تبعیت از حقوق غرب مورد شناسایی واقع شد. در افغانستان، دوران جمهوریت حقوق مالکیت فکری با وضع قانون حمایت از حقوق مؤلف، مصنف، هنرمند و محقق به رسمیت شناخته شد.

کلمات کلیدی:

مالکیت فکری، مالکیت ادبی و هنری، حقوق مالکیت ادبی و هنری، تحولات تاریخی مالکیت ادبی و هنری

مالکیت فکری یکی از موضوعات جدید است که در دوران معاصر از اهمیت خاص برخوردار می‌باشد؛ حمایت از حقوق مالکیت فکری در توسعه و پیشرفت علمی و اقتصادی جامعه موثر می‌باشد. از این رو، کشورهای توسعه یافته و در حال توسعه حقوق مالکیت فکری را به رسمیت شناخته‌اند و حمایت از مالکیت فکری مؤلفان و مخترعان را برای خلق آثار جدید تشویق می‌کنند در نتیجه، حمایت از آن موجب فراهم کردن زمینه‌های توسعه و پیشرفت کشورها می‌شود.

با مطالعه و بررسی تاریخ یک موضوع می‌توان به شکل گیری و توسعه آن موضوع در ادوار مختلف پی برد و شناخت موضع گیری‌های اندیشمندان موافق و مخالف پیرامون موضوع در طول مراحل تاریخی مبانی گوناگون فلسفی، فرهنگی، اجتماعی و اقتصادی آن را کشف و روشن می‌سازد. تاریخ منبع نسبتاً مطمئن و دقیق محسوب می‌شود که با کمک آن می‌توان به اطمینان بیشتر رسید و مانع افراط و تفریط در نظریات شده، فکر را به سوی تعادل و توازن در آراء سوق داد.

مطالعات تاریخی در حوزه مالکیت فکری به طور عام و مالکیت ادبی و هنری به صورت خاص برای شناخت مبانی آن لازم و ضروری است زیرا بسیاری از تحلیل‌های اقتصادی طبق برخی مبانی حقوق مالکیت فکری همچون مبنای منفعت گرایی به تجزیه و تحلیل‌های اقتصادی متکی است و تحلیل‌های اقتصادی به اطلاعات جامع آماری و تجربیات بشر در دوران زندگی متمدنی او وابسته می‌باشد و به هر میزان این اطلاعات و تجربیات بیشتر باشد، اتقان این نظریه‌ها مشخص‌تر می‌شود و تاریخ برای این گونه تحلیل‌ها شاهد مهم تلقی می‌شود. علاوه بر آن، تاریخ ابزار مهم در روش شناسی، شناخت تحولات و مراحل تدریجی شکل گیری و گسترش مصادیق مختلف حقوق مالکیت فکری در طول زمان و چگونگی پذیرش آن در جامعه است.

با بررسی تاریخی حقوق مالکیت فکری، می‌توان به صحت و سقم برخی ادعاها مبنی بر جهانی بودن آن دست یافت و عدم وابستگی آن به زمان و مکان را مشخص کرد و برخوردهای

متفاوت با ویژگی‌ها، اوصاف، شرایط حمایت و گستره حقوق مالکیت فکری را در طول تاریخ در جوامع مختلف مشاهده کرد.

مطالعه تاریخی مالکیت فکری در شناخت ماهیت مالکیت فکری و گونه‌ها، ویژگی‌ها و شرایط حمایت از آن از اهمیت خاص برخوردار می‌باشد و از این رو، مطالعه تاریخی حقوق مالکیت فکری دارای اهمیت ویژه می‌باشد.

نظام توسعه یافته حقوق مالکیت ادبی و هنری امروزی حاصل مجموعه‌ای از تلاش‌های حقوقی و اقدامات گسترده گروه‌های مختلف اجتماعی در طول قرن‌های متمادی است که به تدریج عناصر و اجزای آن تکامل یافته و ابعاد حقوقی آن در مجامع قانون‌گذاری و رویه‌های قضایی مورد شناسایی واقع شده است و این ابعاد شامل حقوق مادی و معنوی پدیدآورندگان آثار ادبی و هنری، ناشران و دارندگان نسخه‌های آثار و خریداران امتیاز آثار ادبی و هنری می‌باشد.

خاستگاه اصلی نظام حقوق مالکیت فکری کشورهای غربی می‌باشد و دیگر کشورها از آنها اقتباس کرده‌اند لذا نخست به بررسی تاریخی حقوق مالکیت ادبی و هنری در غرب می‌پردازیم.

مالکیت ادبی و هنری در غرب

حقوق مالکیت فکری به صورت عام و مالکیت ادبی و هنری به طور خاص در غرب مراحل مختلف را سپری کرده است که می‌توان آن را در چهار مرحله تاریخی مورد کاوش قرار داد.

مالکیت ادبی و هنری در دوران باستان

مالکیت ادبی و هنری در زمان باستان، هر چند ناشناخته نبود و علاقه به استفاده نمودن از آثار دیگران وجود داشت، اما این علاقه معطوف به منافع معنوی اثر بود نه منافع مادی و از این رو، اصطلاح سارق ادبی مربوط به مراعات نکردن حقوق اخلاقی بود. (خدمتگزار، ۱۳۹۰: ۲۶) آنچه که مربوط به حقوق مادی است نسخ آثار و تکثیر آن به دو علت اساسی دشوار بوده است؛ نخست آنکه در زمینه اثر ادبی و هنری، نسخه برداری یک اثر به ویژه آثار ادبی بسیار گران و هزینه بر بوده است، به علاوه بازار نسخه‌های دستی نیز رونقی نداشته و یا با توجه به امکانات موجود در آن زمان عملی نبوده است. (زرکلام، ۱۳۸۷: ۸) دوم آنکه با توجه به

محدودیت امکان تکثیر و عرضه آثار فکری و ناچیز بودن درآمد مالی آن، احساس نمی‌شد که پدیدآورنده نیاز به حمایت قانونی داشته باشد. (امامی، ۱۳۸۶: ۱، ۵۱)

قبل صنعت چاپ به ویژه در دوران باستان به دلیل کمبود امکانات انسانی و مادی و فقدان تجهیزات و بالا بودن هزینه‌های تکثیر، انگیزه کافی اقتصادی برای تکثیر آثار وجود نداشت. (شبیری، ۱۳۸۷: ۷۱) اما حقوق اخلاقی (معنوی) پدیدآورندگان مورد احترام بوده به گونه‌ای که با نقض آن مورد سرزنش عمومی قرار می‌گرفت و در یونان قدیم قرن چهارم قبل میلاد، افلاطون از اینکه سخنرانی‌های وی بدون اجازه او در سیسیل ایتالیا - محل تبعیدش - تحریف شد شکوه داشت. (زرکلام، ۱۳۸۷: ۹) اما این احساسات و داوری‌ها غالباً در چارچوب اصول اخلاقی قرار می‌گرفت نه در قلمرو حقوق. (خدمتگزار، ۱۳۹۰: ۲۷)

در روم قدیم نشانه‌های قابل ملاحظه از مفهوم مالکیت ادبی و هنری را می‌توان یافت؛ به عنوان نمونه نمایشنامه نویسانی همچون ترنس حق اجرای آثارش خود را می‌فروختند. (خدمتگزار، ۱۳۹۰: ۲۷) کتاب فروشان نگاشته‌های نویسندگان معروف را پس از خریداری از آنها می‌فروختند و آنها با نویسندگان قراردادهایی انجام می‌دادند و نوشته‌های آنها را از خودشان می‌خریدند و بسیاری از نسخه‌های آن را روانه بازار می‌کردند. (ساکت، ۱۳۸۴: ۸۳) سیسرون خطیب توانای رومی در نامه‌ای به دوست و ناشر خود "آتیکوس"، از اینکه بدون رضایت او به بالبوس اجازه داده تا یکی از آثار او را که هنوز درباره انتشارش تصمیمی نگرفته است، رونویسی نموده و سپس منتشر ساخته است، ملامت می‌کند. (آیتی ۱۳۹۳: ۲۲)

با وجودی که برخی معتقدند آغاز نظام کپی رایت به زمان تصویب قانون انگلیس در سال ۱۷۱۰ میلادی برمی‌گردد ولی ریشه‌های این نظام به قرن‌ها پیش باز می‌گردد و یکی از مواردی که کپی غیر مجاز در تاریخ ثبت شده است موردی بود که هرموذر در سال ۳۵۰ قبل میلاد سخنرانی‌های پلاتو را کپی نموده و بدون کسب اجازه از او آن را به خارج برده و به فروش رسانده بود. (شبیری، ۱۳۸۷: ۷۲) همچنین بین سال‌های بین ۴۰ - ۱۰۰ میلادی شاعر رومی از اینکه دیگران آثارش را بدون ذکر نام مورد استفاده قرار می‌دادند بسیار خشمگین بود و این در حقوق آن زمان به مثابه جرم «بچه دزدی» به حساب می‌آمد چونکه کتاب همانند فرزند متعلق به نویسنده است و در واقع گویی که بچه او دزدیده شده است. (شبیری، ۱۳۸۷: ۷۲)

اما با وجود این که حقوق رم باستان نظام حقوق مالکیت فکری را به رسمیت نشناخته بود اما اصول اولیه و پایه‌های حقوقی نظام مدرن کپی رایت را به طور ضمنی مورد پذیرش و تصدیق قرار داده بود و برخی از مصادیق حقوق مالکیت ادبی و هنری در آن زمان مورد حمایت واقع شده بود.

مالکیت ادبی و هنری در دوران قرون وسطی

در قرون اولیه دوران مسیحیت، صومعه‌ها محل آموزش شد. اتاق‌های کتابت و کارگاه ناسخان ویژه‌ی صومعه گردید که گاه به عنوان کارکنان نشر کتاب تحت نظر مستقیم کتاب‌دار یا صومعه فعالیت می‌کردند. (خدمتگزار، ۱۳۹۰: ۲۸)

راهبان از صومعه‌های دیگر به اتاق کتابتی که نسخه دست نویس معتبر در آنجا نگهداری می‌شد، می‌آمدند و گاه امتیاز استنساخ از آن نسخه دستمایه تبادل نسخ یا حتی موجب پرداخت هزینه می‌شد و در نتیجه متون مختلف یک کتاب به هدف دستیابی به متنی قطعی یا واحد با هم تطبیق داده می‌شد. (خدمتگزار، ۱۳۹۰: ۲۹)

تا اواخر قرن پانزدهم آثار ادبی عمدتاً شامل کتاب‌های مذهبی بودند که کشیشان و راهبان وقت زیادی را صرف کار طاقت فرسای کتابت و حاشیه نگاری بر آنها می‌کردند تا اثر فاخر را بوجود آورند. روشن است نیروی انسانی فراوان و در عین حال ماهر که تهیه این کتاب‌ها می‌طلبید، سرقت ادبی را بی‌اهمیت می‌ساخت. از سویی جهالت اکثریت مردم سبب شده بود که بازار مناسب برای کتاب وجود نداشته باشد. کتاب‌های مذهبی اکثراً برای بهرمندی در صومعه‌ها و کلیساها تهیه می‌شد. (خدمتگزار، ۱۳۹۰: ۳۰) در واقع بعد از سقوط امپراتوری رم، مسئولیت حفظ و تکثیر کتاب‌ها در طول ۱۰ قرن (۵۰۰ تا ۱۵۰۰ میلادی) به عهده کلیساها بود و برای این کار هزاران راهبه در نظر گرفته شده بودند. (شیری، ۱۳۸۷: ۷۵) و از این طریق کلیساها در رشد و توسعه و حمایت از نشر اثر و کتاب نقش برجسته داشته‌اند.

مالکیت ادبی و هنری بعد از اختراع صنعت چاپ

مهم‌ترین نقطه عطف در تاریخ تولید و عرضه اثر فکری و ادبی، اختراع صنعت چاپ بود که موجب توسعه و گسترش آثار مکتوب شد و به موازات آن پایه‌های حمایت از حق تکثیر پدیدآوردندگان و ناشران را ایجاد کرد و از جمله فوائد صنعت می‌توان به تولید انبوه، بالا رفتن

کیفیت و دقت، کاهش قیمت تمام شده نسخه‌ها در مقایسه با استتساخ دستی اشاره کرد و این امر در پیشرفت و توسعه سطح علمی و فرهنگی جامعه تأثیر بسزایی داشت. (شیری، ۱۳۸۷: ۷۷) صنعت چاپ با اختراع دستگاه آن در میانه قرن پانزدهم تغییراتی بنیادی در بازار کتاب ایجاد کرد. در آن زمان حق انتشار با توجه به تغییر شرایط مذکور ارزش اقتصادی پیدا نمود، طبیعتاً برای ناشران منافع مالی فراوان در پی داشت. با شیوع سودجویی‌ها، حمایت از حقوق مؤلفان و ناشران مجاز ضرورت یافت. در واقع تغییرات بازار کتاب و ارزش پیدا کردن اقتصادی آن در نتیجه صنعت چاپ، زمینه‌های حمایت حقوق آثار ادبی و هنری را به دنبال داشت. (خدمتگزار، ۱۳۹۰: ۳۰)

ریشه‌های تاریخی حق نشر به معنای امروزی آن به امتیازات، قوانین و مقرراتی برمی‌گردد که بعد از اختراع صنعت چاپ وضع شدند، اگر چه در قدم اول این مقررات بیش از آن که در پی حمایت از پدیدآورندگان آثار ادبی و هنری باشد، منافع اقتصادی ناشران را تأمین می‌نمودند. (خدمتگزار، ۱۳۹۰: ۳۰)

از آنجا که حقوق مالکیت ادبی و هنری در کشورهای مختلف غربی مسیر تکامل جداگانه‌ای را سپری نموده است، مناسب است سیر تحول این حقوق در چند کشور مهم غربی به صورت مستقل مورد بررسی قرار گیرد.

۱. انگلستان

بیش از صد سال قبل از اختراع ماشین چاپ در سال ۱۳۵۷ در انگلستان صنفی از دست‌اندکاران تکثیر و نشر کتاب به وجود آمده بود که به امر استتساخ، طراحی و ویراستاری کتاب‌ها و فروش آنها می‌پرداختند و در سال ۱۴۰۳ صنفی مشتمل بر کاتبان، تذهیب‌کاران، صحافان، تهیه‌کنندگان کاغذ و کتاب‌فروشان تشکیل شد که به «تاجران نوشت افزار» مشهور شدند. (شیری، ۱۳۸۷: ۸۳) در سال ۱۵۱۰ انجمنی به نام «انجمن برادری تاجران نوشت افزار» تشکیل شد که امتیاز پادشاهی را در سال ۱۵۵۷ کسب کرد و بعداً به «شرکت تاجران نوشت افزار» معروف شد و حق انحصاری نشر کتاب در انگلستان به آن واگذار گردید. (شیری، ۱۳۸۷: ۸۳)

انگلستان را باید اولین کشور دانست که به تدوین مقررات حمایتی از آثار ادبی و هنری پرداخته است. کپی رایت به مفهومی که در انگلستان شناخته می‌شود ریشه در قرن شانزدهم دارد. (زرکلام، ۱۳۸۷: ۹) سال ۱۵۰۴ میلادی یکی از ناشران به عنوان ناشر سلطنتی در انگلستان تعیین شد و در سال ۱۵۱۸ به ریچارد پینسون نخستین امتیاز چاپ تعلق گرفت. این امتیاز متضمن ممنوع کردن اشخاص دیگر به مدت دو سال از چاپ سخنرانی‌هایی بود که امتیاز نامه‌ی مزبور شامل آنها می‌شد. (خدمتگزار، ۱۳۹۰: ۳۶) با تشکیل اتحادیه فروشندگان نوشت افزار در اواسط قرن شانزدهم، در سال ۱۵۵۷ ماری تادور امتیاز نامه‌ای به شرکت "استیشنرز" اعطا نمود که تقریباً به صورت کامل، انتشار کتاب را در اختیار این شرکت قرار می‌داد. این شرکت نیز می‌توانست مجوز چاپ و فروش یک کتاب را به مدتی معین به چاپخانه‌داران اعطا کند. مؤلفان در این زمان عرفاً حق داشتند در ازای آثار خود پولی دریافت کنند، هرچند نویسندگان تمایل داشتند که آثار خود را به چاپ برسانند اما عملاً تنها امکان فروش آثار خود به چاپخانه‌داران داشتند که دارای مجوز دولتی بودند. (لایقی، ۱۳۸۱: ۱۷۰) این فرایند قانونی بعداً به عنوان نظام امتیاز معروف شد.

در سال ۱۶۴۳ قانونی تصویب شد که بر اساس آن چاپ بدون رضایت مالک ممنوع شد. در دوران انقلاب کرامول نظام اعطای امتیاز جای خود را به مقررات مصوب پارلمان داد که به موجب این مقررات چاپ کتاب بدون اخذ مجوز و بدون رضایت مالک ممنوع گردید. (خدمتگزار، ۱۳۹۰: ۳۸) در زمان چارلز در سال ۱۶۶۲ میلادی قانونی تصویب گردید که بر اساس آن چاپ کتاب بدون اخذ مجوز و بدون ثبت در اتحادیه‌ی فروشندگان نوشت افزار ممنوع شد. (خدمتگزار، ۱۳۹۰: ۳۸)

در اواخر قرن هفدهم حکومت مطلقه سلطنتی در انگلیس، جای خود را به پارلمان سپرد. با کاهش سانسورهای حکومتی و متاثر شدن از آثار جان لاک که بر حمایت از حق مؤلف در آنها تصریح شده بود، زمینه برای حمایت قانونی از حق مؤلف به عنوان کپی رایت فراهم شد. (لایقی، ۱۳۸۱: ۱۷۲)

از این رو قانون «آن» در سال ۱۷۰۹ میلادی به تصویب رسید و از ۱۰ آوریل سال ۱۷۱۰ میلادی به مرحله اجرا در آمد. قانون «آن» پایه و اساس مفهوم جدید مالکیت ادبی و هنری

در اروپا و سایر کشورها را تشکیل داد. به نظر برخی، این قانون از جهت تأثیر گذاری در تحول مفهوم کپی رایت، رویدادی منحصر به فرد در تاریخ مالکیت ادبی و هنری به شمار می‌آید. قانون آن بر دو اصل اساسی استوار شده بود:

اصل اول- به رسمیت شناختن شخص پدیدآورنده به عنوان محور حمایت قانونی؛
اصل دوم- محدودیت مدت حمایت قانونی از آثار نشر شده. (خدمتگزار، ۱۳۹۰: ۳۹)
قانون فوق مادر همه‌ی قوانین کپی رایت بعدی تلقی می‌شود. (خدمتگزار، ۱۳۹۰: ۴۰) بر اساس گزارش و اعلام مورخ ۹ تا ۱۲ دسامبر ۱۹۹۷ سازمان جهانی مالکیت فکری، اولین قانون مالکیت ادبی و هنری در ۱۰ آوریل ۱۷۱۰ میلادی، توسط پارلمان انگلیس به نام قانون «آن» وضع گردید که از نظر تاریخی آن را اولین قانون حق مؤلف در جهان دانسته‌اند. (امامی، ۱۳۸۶: ۵۵)

بعد از آن به تدریج قوانین متعددی در زمینه مالکیت ادبی و هنری به تصویب رسید که به موجب آنها حمایت کپی رایت به آثار موسیقی، نمایش و هنری تسری پیدا نمود به طوری که در سال ۱۸۰۰ میلادی تقریباً ۱۴ قانون مرتبط با مالکیت ادبی و هنری وجود داشت. (زرکلام، ۱۳۸۷: ۱۰) انگلستان در سال ۱۸۸۵ به کنوانسیون برن پیوست (زرکلام، ۱۳۸۷: ۱۰) که موجب تغییراتی عمده در نظام مالکیت فکری بریتانیا شد. از این رو تحت تأثیر کنوانسیون برن قانون کپی رایت ۱۹۱۱ به تصویب رسید. (خدمتگزار، ۱۳۹۰: ۴۹ و زرکلام، ۱۳۸۷: ۱۰) قانون کپی رایت ۱۹۱۱ با تأثیر پذیری از کنوانسیون ذکر شده و سایر کنوانسیون‌های مرتبط در ادامه با قانون کپی رایت ۱۹۵۶ جایگزین شد. (خدمتگزار، ۱۳۹۰: ۴۹) سرانجام در پی پیشرفت‌های تکنولوژیک در تاریخ ۱۵ نوامبر ۱۹۸۸ قانون کپی رایت بریتانیا در ۲۱۲ ماده تصویب و از اوت سال ۱۹۸۹ به مرحله اجرا درآمد. (امامی، ۱۳۸۶: ۵۵) یکی از ویژگی‌های مهم این قانون به رسمیت شناختن حقوق معنوی (اخلاقی) به عنوان حقوقی غیر قابل واگذار به دیگری که منحصرأ به پدیدآورنده تعلق دارد، است. (خدمتگزار، ۱۳۹۰: ۵۰)

۲. فرانسه

در فرانسه نیز بعد از پدید آمدن صنعت چاپ، بعد اقتصادی مالکیت ادبی و هنری با سود مند بودن نشر کتاب ظهور پیدا نمود و این موجب دخالت پادشاهان گردید. (زرکلام، ۱۳۸۷: ۱۱)

در نتیجه نظام امتیاز به وجود آمد. کتاب فروشان براساس امتیازی که از سوی پادشاه و از طریق دانشگاه پاریس اعطا می‌شد، کتاب‌ها را منتشر می‌کردند. (خدمتگزار، ۱۳۹۰: ۵۸) نخستین امتیازها در سالهای ۱۵۰۷ و ۱۵۰۸ توسط لوئی دوازدهم به ناشران اعطا گردیده است. (زرکلام، ۱۳۸۷: ۱۱ و خدمتگزار، ۱۳۹۰: ۵۸) در آغاز امتیاز به پدیدآورندگان آثار اعطا نمی‌شد و جهت تسهیل در روند اعمال سانسور، تنها به شرطی امتیاز چاپ اعطا می‌شد که اثر از سوی ناشر پاریسی منتشر شود. (خدمتگزار، ۱۳۹۰: ۵۸) امتیازات چاپ موقت و برای مدت محدود چند سال داده می‌شد و بعد از سپری شدن آن مدت، آثار وارد حوزه عمومی می‌شد. (خدمتگزار، ۱۳۹۰: ۵۸) پدیدآورندگان در همه این مدت از حمایت قانونی بی بهره بودند. هر از گاهی امتیاز نیز به آنها داده می‌شد، اما مؤلف خودش حق نشر و فروش اثرش را نداشت و متعهد بود که حق بهره‌مندی از امتیاز چاپ را به ناشر دارای امتیاز منتقل نماید. از این رو دست نویس اثرش را یک جا به ناشر واگذار می‌کرد. (خدمتگزار، ۱۳۹۰: ۶۰) ناشران با سوء استفاده از امتیازات شاهان و گسترش تجاوز به حقوق پدیدآورندگان با انتقادات صاحبان آثار مواجه شدند و آنان به لزوم شناسایی حق مؤلف تأکید می‌ورزیدند.

از این رو در سال ۱۷۲۰ متن تذکر دهنده به عنوان "تذکره مربوط به تعدیات ناشران پاریسی" انتشار یافت که بیانگر دیدگاه‌های پدیدآورندگان آثار بود. ۵ سال بعد تذکر دیگری به وسیله وکیل دادگستری ارائه شد که در آن مسأله حقوق مؤلف به صورت نظریه‌ای مستقل مطرح گردید. (کیوان آذری، ۱۳۶۰: ۱۵) اساس تذکر بر این پایه استوار است که:

«نویسنده مطلقاً مالک اثری است که به وجود آورده است، چرا که حق پدیدآورنده نه از بابت قبض یک شیء ملموس بلکه از عمل آفرینش فکری ناشی می‌شود». (آیتی، ۱۳۹۳: ۲۸) در آغاز این ناشران بودند که در دعوایی که ناشران پاریس علیه ناشران استان‌ها طرح کرده بودند به حقوق مؤلفان استناد نمودند. لویی اریکو وکیل مدافع ناشران پاریس که در دعوایی به سال ۱۷۲۵ از حقوق انحصاری آنان دفاع می‌کرد، چنین استدلال نمود:

«مؤلف اثر را خلق می‌کند و مخلوقش متعلق به خود اوست، ملک اوست؛ حق او مستقل از امتیازی است که به ناشر اعطا می‌شود. او صاحب مطلق آن است و بنابر این آزاد است که اثرش را به هر آن که می‌خواهد واگذار کند. ناشران پاریس حق خود را نه از پادشاه و امتیازاتش

بلکه از مؤلفان آثار و موافقت نامه‌هایی که با آنها دارند، گرفته‌اند. از این رو این حق نمی‌تواند از آنان ستانده شود. بنابراین تا زمانی که مؤلف زنده است یا ورثه و منتقل الیه‌م او این حقوق را نمایندگی می‌کنند پادشاه حقی نسبت به آن ندارد و نمی‌تواند بدون اجازه‌ی مالک اثر، با اعطای امتیاز، آن را به دیگری واگذار کند.» (خدمتگزار، ۱۳۹۰: ۶۰)

اصل حق مالکیت مؤلف که در قدم اول از سوی ناشران جهت نفع خودشان مطرح شد، نهایتاً به سوی خود ناشران برگشت. با مرور زمان مؤلفان و وارثانشان خواهان آن شدند که امتیازات منقضی شده به نفع خود آنان تمدید شود و این امتیازات نباید بدون اجازه آنها به نفع ناشران تجدید گردد. از این رو در سال ۱۷۶۱ نوه‌های لافونته با انقضای مدت امتیاز ناشر از آثار پدر بزرگشان، امتیاز جدیدی به نفع خودشان حاصل کردند و اساس استدلال آنها بر این امر استوار بود که آثار پدر بزرگشان از طریق ارث به آنان منتقل شده و متعلق به ایشان است. (خدمتگزار، ۱۳۹۰: ۶۱)

این نگرش جدید موجب شد که مؤلفان نسبت به آثار خودشان دارای حقوق شناخته شوند و بر این اساس در مورخ ۳۰ اوت ۱۷۷۷ حقوق مؤلفان از سوی شورای پادشاهی مورد شناسایی قرار گرفت. (زرکلام، ۱۳۸۷: ۱۲) در سال ۱۷۹۱ بعد از انقلاب کبیر فرانسه اولین قانونی که حقوق انحصاری را به مؤلفان اعطا کرد، تصویب شد. البته این قانون ناظر به اجرای آثار نمایشی بود. (خدمتگزار، ۱۳۹۰: ۶۲) بعد از آن در تاریخ ۱۹ ژوئیه ۱۷۹۳ قانون دیگری به تصویب رسید که به موجب آن، همه آثار ادبی و فنی مشمول حمایت قانونی گردید و مدت حمایت طول عمر پدیدآورنده و بعد از آن نیز به مدت ده سال برای ورثه تعیین شد. (امامی، ۱۳۸۶: ۵۴) این قانون که فقط ۷ ماده داشت به مدت ۱۶۳ سال تا تاریخ ۱۹۵۷ مهم‌ترین قانون حاکم بر حقوق مؤلف در فرانسه بود. (خدمتگزار، ۱۳۹۰: ۶۲)

در تاریخ ۱۴ جولای ۱۸۶۶ نیز قانونی به تصویب رسید که مدت حمایت حق مؤلف را تا ۵۰ سال بعد از فوت او مقرر نمود. (خدمتگزار، ۱۳۹۰: ۶۳) سرانجام در سال ۱۹۵۷ قانون جامع و کاملی در ۸۱ ماده راجع به مالکیت ادبی و هنری به تصویب رسید. (امامی، ۱۳۸۶: ۵۴) در این قانون به هر دو جنبه مادی و معنوی حق مؤلف تصریح شده است. (زرکلام، ۱۳۸۷: ۱۲) در این قانون حقوق معنوی (اخلاقی) جایگاه مهم خودش را تثبیت نمود.

(خدمتگزار، ۱۳۹۰: ۶۷) این قانون جهت اصلاح و تکمیل مقررات گذشته بعداً جای خود را به قانون ۱۹۸۵ داد که حقوق مرتبط را نیز به عنوان مالکیت ادبی و هنری وارد حقوق فرانسه نمود. (زرکلام، ۱۳۸۷: ۱۳) در حوزه مسایل جدید نظیر برنامه‌های رادیو، تلویزیون، ویدیو، ماهواره و کامپیوتر نیز مقرراتی تصویب گردید و در مورخ اول ژوئیه ۱۹۹۲ مقررات مفصلی به منظور حمایت از مؤلفان به تصویب رسیده است. (امامی، ۱۳۸۶: ۵۴)

۳. آلمان

سابقه حقوق مالکیت ادبی و هنری در آلمان به قرن پانزدهم میلادی پس از پدید آمدن صنعت چاپ، برمی گردد. (امامی، ۱۳۸۶: ۳۱) در سال ۱۴۸۰ شفر ناشر آلمانی که نخستین بار مؤسسه انتشاراتی با فاست تأسیس کرده بود، در دعوایی بر نقض حقوق مالکانه در بعضی کتاب‌ها بر علیه ناشری به نام اینکاس از اهل فرانکورت طرح نمود که در قرار اولیه صادر شده از سوی دادگاه برخی مواضع روشن حقوقی وجود داشت. (خدمتگزار، ۱۳۹۰: ۳۱)

به نظر می‌رسد که اولین امتیاز حق نشر در آلمان در سال ۱۵۰۱ از سوی شورای سلطنتی برای چاپ شعرهای شاعری که ششصد سال از فوتش گذشته بود و اشعار او بوسیله شخصی به نام سلئس از اهالی نورنبرگ جمع آوری شده بود، برای وی ثبت و صادر شد. (خدمتگزار، ۱۳۹۰: ۳۱) در آلمان امتیازها در ابتدا صنعت چاپ به جای پدیدآوردندگان به چاپ کنندگان اعطا می‌شد. (لطفی، ۱۳۴۸: ۱۰۱)

در سال ۱۵۳۱ شورای شهر باسل همه کتاب فروش‌ها را موظف نمود که از چاپ مجدد کتاب‌های یکدیگر تا مدت سه سال اجتناب نمایند و در صورت نقض قانون فوق مجازات نقدی تعیین نموده بود. (خدمتگزار، ۱۳۹۰: ۳۲) نیز در سال ۱۶۶۰ فرمانی در حمایت از ناشران و مؤلفان در شهر فرانکفورت صادر شد. (خدمتگزار، ۱۳۹۰: ۳۳)

اولین قانون حمایت از پدیدآورنده اثر ادبی و هنری در آلمان «قانون پروس، ۱۸۳۷» شمرده می‌شود. دیگر بخش‌های آلمان از روی این قانون، قوانین موضوعه حق تألیف وضع نمودند. (لطفی، ۱۳۴۸: ۱۲۳)

نخستین قوانین مربوط به حق مؤلف بعد از تشکیل امپراطوری آلمان برای سراسر آلمان، در سال ۱۸۷۰ به تصویب رسید. (نوروزی، ۱۳۸۱: ۲۳) برخی هم بر این باور هستند که آلمان

حقوق مالکیت ادبی و هنری را با تصویب قوانین مرتبط در سال ۱۸۷۱ به رسمیت شناختند. (حسنی، ۱۳۹۴: ۲۰)

با بررسی تاریخ مالکیت اثر ادبی و هنری در آلمان به نظر می‌رسد که در آغاز منافع مادی بر جنبه‌های دیگر آن غالب بوده است. اما در قوانین جدیدتر، از جمله در قانون ۱۹۳۶، به ارزش‌های شخصیت تأکید بیشتر شده است. (لطفی، ۱۳۴۸: ۱۲۴)

۴. آمریکا

امریکا تا زمان استقلال، قانون مستقلی حمایت از کپی رایت نداشت. (خدمتگزار، ۱۳۹۰: ۵۱) اما پس از استقلال در سال ۱۷۸۳، کنگره‌ی آمریکا بوسیله قطعنامه‌ای به ایالات مختلف توصیه کرد که قوانینی را برای حمایت از حقوق پدیدآورندگان و ناشران برای حداقل مدت ۱۴ سال نسبت به کتاب‌های که قبلاً چاپ نشده، به تصویب برسانند. (خدمتگزار، ۱۳۹۰: ۵۱) در پی آن در آغاز دو ولایت مقرراتی را در حمایت از حقوق انحصاری کپی رایت وضع نمودند که مدت حمایت ۱۴ سال با حق تمدید ۱۴ سال دیگر در صورتی که مؤلف در قید حیات باشد، تعیین شد و با فاصله زمان اندک ده ولایت دیگر نیز به آن پیوستند. (آیتی، ۱۳۹۳: ۳۰) مفاد قوانین فوق هر چند متفاوت بود ولی بیشتر از قانون آن مصوب ۱۷۱۰ بریتانیا پیروی نموده بود. (خدمتگزار، ۱۳۹۰: ۵۱)

یکی از ویژگی‌های مهم در سیر تاریخی تحول کپی رایت در آمریکا گنجانیدن موضوع کپی رایت در قانون اساسی این کشور است. در بخش ۸ ماده ۱ قانون اساسی ۱۷۸۷ میلادی ایالات متحده چنین آمده است:

«کنگره با تضمین امنیت کوتاه مدت نوشته‌های مؤلفان، قدرت ترویج و توسعه علوم و هنرهای مفید را خواهد داشت.» (لانتی، ۱۳۸۱: ۳۳) بند هشتم از بخش ۸ ماده ۱ قانون اساسی که به بند کپی رایت شهرت یافته است، نیز به کنگره اختیار می‌دهد تا «از پیشرفت علم و هنرهای مفید از طریق تضمین حق انحصاری مؤلفان و مخترعان نسبت به آثار و اختراعات آنان برای مدت محدود» حمایت نماید. (لطفی، ۱۳۴۸: ۱۲۰) بر این مبنا «قانونی برای تشویق آموزش به وسیله‌ی تأمین نسخ نقشه‌ها، نمودارها و کتاب‌ها برای مؤلفان و مالکان آن‌ها در مدت

مشخص شده در آن» در سال ۱۷۹۰ به تصویب کنگره‌ی امریکا رسید که از قانون ۱۷۱۰ انگلستان اقتباس شده بود. (خدمتگزار، ۱۳۹۰: ۵۲)

قانون ۱۷۹۰ در واقع مادر قوانین بعدی به شمار می‌آید. (خدمتگزار، ۱۳۹۰: ۵۲) در این قانون مدت حمایت ۱۴ سال با حق تمدید ۱۴ سال دیگر مقرر شده است. (لطفی، ۱۳۴۸: ۱۲۱)

سپس قوانین دیگر در سال‌های ۱۸۰۲ و ۱۸۱۹ به تصویب رسید که ثبت کپی رایت در عنوان صفحه یا پشت آن باید درج شود. قانون ۱۸۱۹ به دادگاه‌های ناحیه‌ای فدرال امریکا صلاحیت رسیدگی به دعوای کپی رایت را اعطا کرد. (خدمتگزار، ۱۳۹۰: ۵۳) قانون ۱۸۳۱ حاوی همه قوانین سابق مربوط به کپی رایت بود. این قانون ضمن حمایت از ساخته‌های موسیقی، مدت حمایت از آثار را به بیست و هشت سال افزایش داد و چهارده سال دیگر را قابل تمدید دانست. (لطفی، ۱۳۴۸: ۱۲۱) پس از آن قوانین مختلف در سال‌های ۱۸۳۴ و ۱۸۳۶ و ۱۸۵۶ و ۱۸۵۹ و ۱۸۶۱ و ۱۸۶۵ و ۱۸۶۷ به تصویب رسید که با توسعه موارد تحت حمایت مقررات متعددی وضع نمودند. (خدمتگزار، ۱۳۹۰: ۵۳)

در سال ۱۸۷۰ قانونی به تصویب رسید که جایگزین قوانین قبلی شد و آثار ادبی و هنری را از جمله نقاشی، طراحی، مجسمه سازی و طراحی صنعتی را نیز مورد حمایت قرار داد. (لطفی، ۱۳۴۸: ۱۲۲) در سال ۱۸۹۱ نیز قانونی وضع شد که کپی رایت را به اتباع خارجی به شرط حمایت متقابل از طرف کشور متبوع آن توسعه داد مشروط بر آن که این آثار در امریکا نشر یا خلق و تولید شود. (خدمتگزار، ۱۳۹۰: ۵۳)

در سال ۱۹۰۹ قانونی تصویب شد که همه قوانین سابقه را منسوخ نمود و مقرراتی جامع را که حاوی همه موضوعات کپی رایت بود، وضع کرد. (خدمتگزار، ۱۳۹۰: ۵۴) این قانون نیز در سال‌های بعدی اصلاح و تکمیل شد.

سر انجام بعد از سال‌ها بحث و بررسی در سال ۱۹۷۶ قانونی بازنگری مقررات کپی رایت به تصویب رسید. (خدمتگزار، ۱۳۹۰: ۵۶) در حقوق امریکا برای حمایت از آثار ادبی و هنری سه شرط بنیادی وجود دارد که عبارتند از: تثبیت اثر، اصالت و دارا بودن حداقل خلاقیت. (لائقی، ۱۳۸۱: ۷۷) قانون ۱۹۷۶ همچنان چارچوب اصلی حقوق کپی رایت را در امریکا تشکیل می‌دهد ولی این قانون نیز مورد اصلاح و بازنگری در سال‌های بعدی قرار گرفته است

تا از سویی تعهدات ناشی از معاهدات بین المللی از جمله معاهده‌ی برن را که امریکا به آن پیوسته است، محقق سازد و از طرف دیگر حوزه‌های جدید مالکیت فکری را تحت پوشش قرار دهد. (خدمتگزار، ۱۳۹۰: ۵۸)

جهانی شدن مالکیت ادبی و هنری

قبل از سال ۱۸۸۶، حق ادبی و هنری به عنوان یک اصل که حمایت بین المللی را در پی داشته باشد، وجود نداشت. (لطفی، ۱۳۴۸: ۱۲۷) اما همکاری میان دو کشور یا چند کشور در جهت حمایت از آثار مالکیت فکری به صورت موافقت نامه‌های دو جانبه یا چند جانبه بروز پیدا نمود. (خدمتگزار، ۱۳۹۰: ۸۵) با انعقاد این معاهده‌های دو جانبه و چند جانبه راه برای حمایت بین المللی از مالکیت فکری اعم از موضوعات مربوط به مالکیت صنعتی و مالکیت ادبی و هنری همواره شد.

بر این اساس، معاهده‌ی پاریس در تاریخ ۲۰ مارس ۱۸۸۳ برای حمایت از مالکیت صنعتی به وجود آمد و این معاهده بارها مورد اصلاح و تجدید نظر قرار گرفت و با گذشت زمان اکثر کشورها به این معاهده پیوستند. (لطفی، ۱۳۴۸: ۱۲۹) چهار سال بعد از معاهده‌ی فوق، یعنی در سال ۱۸۸۶ معاهده‌ی برن برای حمایت از حقوق پدیدآورندگان آثار ادبی و هنری در میان کشورهای عضو به امضا و تصویب رسید. (خدمتگزار، ۱۳۹۰: ۸۷)

موافقت نامه‌ی برن نیز بارها از جمله در سال‌های ۱۸۹۶، ۱۹۰۸، ۱۹۲۸ و ۱۹۴۸ مورد اصلاح و تجدید نظر قرار گرفته است. (لطفی، ۱۳۴۸: ۱۳۵) بدین ترتیب، کنواسیون‌های پاریس و برن را باید آغازگر همکاری‌های بین المللی برای حمایت از مالکیت فکری در عرصه‌ی بین الملل و سطح جهانی دانست و این کنوانسیون‌ها موجب جهانی شدن مالکیت فکری شد.

در معاهده‌ی پاریس و برن تأسیس دفاتر بین المللی جداگانه‌ای پیش بینی شده است که در سال ۱۸۹۳ در هم ادغام گردید و دفتر واحد بین المللی برای حمایت از مالکیت فکری به نام اختصاری بیرپی (BIRPI) تشکیل شد و این سازمان نیز در سال ۱۹۶۷ به سازمان جدیدی به نام وایپو (WIPO) تغییر نمود که در سال ۱۹۷۴ به یکی از آژانس‌های تخصصی سازمان ملل تبدیل شد. (خدمتگزار، ۱۳۹۰: ۸۸)

بر این اساس، سر انجام می‌توان جهانی شدن مالکیت فکری را در اعلامیه‌ی جهانی حقوق بشر ملاحظه نمود که در سال ۱۹۴۸ در مجمع عمومی سازمان ملل متحد به تصویب رسید و در بند ۲ از ماده ۲۷ اعلامیه‌ی جهانی حقوق بشر، حمایت از مالکیت ادبی و هنری به عنوان یکی از موارد حقوق بشر مورد تصویب قرار گرفت. (خدمتگزار، ۱۳۹۰: ۸۹)

مالکیت ادبی و هنری در جهان اسلام

حقوق مالکیت ادبی و هنری در جوامع اسلامی همانند دیگر کشورهای جهان، بعد از اختراع دستگاه چاپ و رشد و توسعه‌ی صنعت چاپ مطرح شد و حقوق ادبی و هنری پس از آنکه در غرب مورد شناسایی واقع شد به تدریج در کشورهای اسلامی وارد گردید و به رسمیت شناخته شد. قبل اختراع دستگاه چاپ، آثار فکری دارای ارزش مالی قابل توجه نبود به دلیل اینکه نشر یک اثر به صورت استنساخ دستی به مقدار زیاد کار و هزینه می‌برد که از آن توقع سود فراوان نمی‌شد و حداکثر هزینه برای یک اثر دستمزد کاتب آن بود. (خدمتگزار، ۱۳۹۰: ۶۹)

اما در مورد انتساب اثر دیگری به خود و اقتباس از آثار دیگران بدون ذکر منبع و در واقع خود را به جای پدیدآورنده اصلی اثر معرفی نمودن، همانند جوامع دیگر حتی در جوامع بدوی عمل بسیار قبیح تلقی می‌شد؛ چون پدیدآورنده تداوم حیات خود را در اثر می‌دید لذا انگیزه‌ی خلق اثر برای آن بوده است که از خود یادگار نیک و جاودانه به جا بگذارد. (خدمتگزار، ۱۳۹۰: ۶۹) لذا برخی از حقوق معنوی پدیدآورنده همانند حق انتساب و حق حرمت اثر در جوامع اسلامی بدون آنکه در حوزه حقوق قرار گیرد، بر اساس آموزه‌های اخلاقی مورد توجه واقع می‌شدند لذا سرقت ادبی یک عمل قبیح در جامعه تلقی می‌شد. در جامعه اسلامی نسبت به احادیث پیامبر اکرم و امامان معصوم علیهم السلام حساسیت خاص وجود داشته است که نباید مورد انتساب ناروا یا تحریف واقع شوند و برای صیانت از آن، علوم مختلف از علم رجال و علم درایت به وجود آمدند و احادیث با سلسله روایات بیان می‌شدند ولی این امور به خاطر حفظ شریعت اسلامی از تحریف مورد توجه قرار گرفتند نه شناسایی حقوق اخلاقی. برخی علما کتاب‌های فهرست نوشتند که در آن، نام کتاب‌ها و مؤلفین آنها را جمع آوری می‌کردند، منشأ آن نیز محافظت شریعت اسلامی از تحریف بود اگر چه کتاب‌هایی که

موضوع آن، شریعت اسلامی نبود نیز در آن درج می‌گردید. با این وجود عدم مراعات حقوق اخلاقی در جامعه اسلامی امر ناپسند تلقی می‌گردید و مورد نکوهش و مذمت بود.

تحولات جهانی بعد از قرن شانزدهم که منجر به شناسایی حقوق مالکیت فکری در بسیاری از کشورها شد، جوامع اسلامی را نیز تحت تاثیر قرار داد اما اثرپذیری کشورهای اسلامی از آن تحولات به صورت یکسان و یکنواخت نبوده است. در جهان اسلام بر اساس اصول اعتقادی و اخلاقی در ارتباط با ضوابط دینی، به منظور جلوگیری از انحراف در مسیر اعتقادات دینی و مذهبی و دوری از شرع مقدس، تحولات اجتماعی و دگرگونی، به کندی و با تردید صورت می‌گرفته است.

همان طوری که واضح است حقوق مالکیت فکری دارای دو جنبه اقتصادی و اخلاقی (اخلاقی) است و حقوق اخلاقی پدیدآورنده در جوامع اسلامی با موضوع نقل، کتابت و تدوین احادیث رابطه تنگاتنگ داشته است و برای اصالت و امانت که احادیث بدون دخل و تصرف نقل و ثبت شود، برخی حقوق اخلاقی رعایت می‌شد بدون آنکه در حوزه حقوق و مقررات رسمی واقع شود و رعایت آن نیز به میزان تدین و تقوای دینی راوی و محدث بستگی دارد. (شیری، ۱۳۸۷: ۱۱۸) از این رو، یکی از شرایط اعتبار حدیث و ثاقت راوی و محدث به شمار می‌آید.

با شکل گیری نهضت ترجمه در اواخر قرن دوم هجری تذهیب، استنساخ و ترجمه به حرفه‌های پردرآمد تبدیل شد و این امر زمینه را برای جعل، تحریف یا به نام خود زدن ترجمه دیگران فراهم کرد و این موارد از جلوه‌های تجاوز به حقوق اخلاقی پدیدآورندگان محسوب می‌شود. (شیری، ۱۳۸۷: ۱۱۹)

با این وجود در همان دوره، مؤلفان نسبت به حقوق معنوی خود به ویژه حق انتساب اثر حساس بودند و در نوشته‌های تاریخی به موارد متعدد برمی‌خوریم که به این موضوع تصریح شده است؛ از جمله مسعودی دانشمند و مورخ نامدار در مقدمه کتاب معروف خود «مروج الذهب و معادن الجواهر» می‌نویسد: «هر کسی حرفی از کتابم را تحریف کند یا بخشی از آن را از بین ببرد یا نکته‌ای روشن و معلوم را تباه سازد یا شرح حال کسی را عوض کند و

دگرگون سازد یا از خود بنویسد یا اثرم را به غیر من نسبت داده یا دیگری را در شریک جلوه دهد، خداوند او را به غضب خود گرفتار کند!» (شیری، ۱۳۸۷: ۱۱۹)

با اینکه در شریعت اسلامی رعایت برخی از جنبه‌های حقوق اخلاقی پدیدآورندگان مورد تأکید واقع شده است ولی در خصوص حقوق اقتصادی آنها هیچگونه روایت صریح در کتاب‌های روایی فقهی و یا اشاره‌ای از در کتب فقهای سابق یافت نمی‌شود و این موضوع از مسائل جدید به شمار می‌آید که فقهای معاصر تحت عنوان مسائل مستحدثه و نو ظهور به آن می‌پردازند. (شیری، ۱۳۸۷: ۱۱۹) براین اساس، فقها و حقوقدانان اسلامی حقوق مالکیت فکری را تحت عنوان مسایل مستحدثه ضمن رعایت اصول دینی و مبانی فقهی جهت هماهنگی با اوضاع جهانی مورد بررسی قرار دادند و با مرور زمان و نیاز جامعه، حقوق مالکیت ادبی و هنری در کشورهای اسلامی به رسمیت شناخته شد. (امامی، ۱۳۸۶: ۶۱) بر این اساس، اکثر کشورهای اسلامی برای حمایت بیشتر و بهتر از حقوق مالکیت اثر ادبی و هنری به توافقنامهٔ برن پیوسته‌اند. (حسنی، ۱۳۹۴: ۲۲)

در میان کشورهای اسلامی می‌توان کشور مصر را یکی از پیشگامان در حوزه حقوق مالکیت فکری دانست و کشور مصر از نخستین کشورهای اسلامی است که حقوق مالکیت فکری را به رسمیت شناخته و جهت حمایت از حقوق پدیدآورنده اثر ادبی و هنری قوانین و مقررات وضع نموده است. (لانقی، ۱۳۸۱: ۱۱۳)

حقوق مالکیت ادبی و هنری در افغانستان

حمایت از حقوق مالکیت فکری در افغانستان از پیشینه چندان دور برخوردار نیست؛ البته به صورت کلی فرآیند قانونگذاری در افغانستان نسبت به کشورهای دیگر بسیار با تأخیر آغاز شد؛ اما در حوزه مالکیت فکری نخستین باری که موضوع مالکیت فکری در حقوق افغانستان وارد شد، مربوط به سال ۱۳۵۵ شمسی می‌شود. در سال ۱۳۵۵ شمسی قانون مدنی افغانستان به تصویب رسید است که این قانون ماده‌ای را به موضوع حقوق مالکیت فکری اختصاص داد و این ماده حقوق مالکیت فکری را تابع احکام قوانین خاص معرفی نموده و مقررات مربوط به حقوق مالکیت فکری را به قانون خاص موکول کرد. در این ماده چنین مقرر شده است که حقوق معنوی که بر شیئی غیر مادی وارد می‌گردد، تابع احکام قوانین خاص می‌باشد؛ اما

قانون خاص مربوط به حقوق مالکیت فکری در آن زمان با توجه به مشکلات داخلی و جنگ- های خانمان سوز، تحقق پیدا نکرد.

قانون جزاء مصوب ۱۵ برج ۷ سال ۱۳۵۵ نیز ماده ۴۹۰ را به حقوق مالکیت فکری اختصاص داده و برای افرادی که این حقوق را نقض نمایند، مجازات تعیین نموده است. ولی از آنجایی که در این موضوع قانون مصوب وجود نداشت، صرف شناسایی این حقوق به صورت کلی و تعیین مجازات، اثر مثبت در پی نداشت.

نخستین بار در دوران جمهوریت به موضوع حقوق مالکیت فکری توجه گردید و قوانین و مقررات متعدد مربوط به این حوزه مقرر شد. در قانون اساسی مصوب ۱۳۸۲ افغانستان به موضوع حقوق مالکیت فکری پرداخته شده و ماده ۴۷ به این موضوع اختصاص یافت و در آن مقرر شد که:

«دولت برای پیشرفت علم، فرهنگ، ادب و هنر پروگرام‌های مؤثر طرح می نماید. دولت حقوق مؤلف، مخترع و کاشف را تضمین می نماید و تحقیقات علمی را در تمام عرصه‌ها تشویق و حمایت می کند و استفاده مؤثر از نتایج آن را، مطابق به احکام قانون، تعمیم می بخشد.»

پس از آن، قانون مالکیت فکری به عنوان قانون حمایت از حقوق مؤلف، مصنف، هنرمند و محقق در سال ۱۳۸۷ تهیه و با فرمان رئیس جمهور افغانستان توشیح و نافذ گردید و در این قانون حقوق مادی و اخلاقی پدیدآورنده به رسمیت شناخته شد. با توجه به اینکه قانون فوق بدون تصویب پارلمان افغانستان از سوی ریاست جمهوری تنفیذ گردیده بود، موقت محسوب می شد، لذا در سال ۱۳۹۵ قانون مذکور با تغییرات اندک در ۷ فصل و ۴۶ ماده از سوی مجلس شورا و سنا افغانستان تصویب و با توشیح ریاست جمهوری افغانستان تنفیذ گردید. قانون مذکور حاوی مقررات نسبتاً مترقی و پیشرفته می باشد که مراعات آن می تواند زمینه های توسعه و پیشرفته را در جامعه افغانستان فراهم سازد.

فصل هفتم قانون کد جزاء مصوب ۱۳۹۶ افغانستان نیز به حقوق مالکیت فکری افغانستان اختصاص یافته است که در آن برخی موارد نقض حقوق مادی و اخلاقی پدیدآورنده جرم انگاری شده است.

از سوی دیگر، کشور افغانستان در سال ۲۰۰۵ میلادی به معاهده برن ملحق شده و همچنان در سال ۲۰۱۴ به سازمان تجارت جهانی پیوسته است که یکی از شرایط آن، مراعات نمودن حقوق مالکیت فکری و هماهنگ نمودن قوانین داخلی مربوط به مالکیت فکری با توافق نامه-های بین المللی به شمار می آید و بر این اساس، رعایت مفاد موافقت نامه های مذکور بر دولت افغانستان ضروری می باشد.

نتیجه

نشانه هایی از وجود برخی جنبه های حقوق اخلاقی پدیدآورندگان آثار ادبی و هنری در دوران باستان و قرون وسطی به نظر می رسد ولی حقوق مادی و اقتصادی پدیدآورندگان به دلیل کمبود تجهیزات و بالا بودن هزینه های استتساخ قبل از اختراع صنعت چاپ متصور نبود. اختراع صنعت چاپ نقطه عطفی در تاریخ حقوق مالکیت ادبی و هنری بوده است و سر آغازی برای حمایت از حقوق مادی ناشران و مولفان محسوب می شود. بعد از صنعت چاپ، عناصر و اجزای حقوق مالکیت فکری به تدریج تکامل یافت و ابعاد حقوقی آن مورد شناسایی مجامع قانونگذاری و رویه های قضایی قرار گرفت و کشورهای مختلف برای حمایت از حقوق مادی و معنوی پدیدآورندگان آثار فکری مقررات وضع کردند. کشورهای مختلف برای شناسایی حقوق مالکیت فکری سیر تاریخی متفاوت را سپری کردند. پس از رسمیت یافتن آن در قوانین داخلی، موافقت های دو جانبه و چند جانبه برای حمایت از آن در بین کشورها شکل گرفت و با ملحق شدن کشورها به این موافقت نامه ها زمینه جهانی شدن حقوق مالکیت فکری فراهم شد. با امضا و تصویب موافقت نامه برن حقوق مالکیت فکری جهانی شد.

سیر تحولات حقوق مالکیت فکری در جوامع اسلامی متفاوت بوده است؛ برخی حقوق معنوی پدیدآورندگان بدون آنکه در حوزه حقوق قرار گیرد، مورد مراعات واقع می شد ولی حقوق مادی مالکیت فکری در کشورهای اسلامی بعد از اختراع صنعت چاپ به تبعیت از حقوق غرب مورد حمایت واقع شد.

اخیرا، کشور افغانستان در دوران جمهوریت با اختصاص ماده‌ای از قانون اساسی به حمایت از حقوق مالکیت فکری و وضع قوانین از جمله قانون حمایت حقوق مؤلف، مصنف، محقق و هنرمند و قانون حمایت حقوق مخترع حقوق مالکیت فکری را به رسمیت شناخت.

فهرست منابع

قرآن کریم

۱. امامی، اسد الله، حقوق مالکیت معنوی (حقوق مالکیت ادبی، هنری و فنی)، تهران، ۱۳۸۶.
۲. نوروزی، علیرضا، حقوق مالکیت فکری: حق مؤلف و مالکیت صنعتی، تهران، نشر چاپار، ۱۳۸۱.
۳. ساکت، محمد حسین، حقوق مالکیت فکری؛ تاریخچه و مبانی، مجله حقوقی دادگستری، شماره ۵۰-۵۱، بهار و تابستان ۱۳۸۴.
۴. کیوان آذری، آذر، حقوق معنوی پدیدآورنده اثر، نشریه دانشکده حقوق و علوم سیاسی، شماره ۲۲، تیر ماه ۱۳۶۰.
۵. لطفی، تقی، بحثی تطبیقی در ریشه‌های تاریخی حقوق تألیفی و حمایت حقوقی صنعتی، مجله کانون وکلای دادگستری، شماره ۱۱۴، ۱۳۴۸.
۶. لطفی، تقی، ریشه‌های تاریخی حقوق تألیفی و حمایت حقوقی صنعتی، مجله کانون وکلا دادگستری، شماره ۱۱۲، بهار ۱۳۴۸.
۷. لطفی، تقی، ریشه‌های تاریخی حقوق تألیفی و حمایت حقوقی صنعتی، مجله کانون وکلا دادگستری، شماره ۱۱۳، تابستان ۱۳۴۸.
۸. آیتی، حمید، حقوق آفرینش‌های ادبی و هنری، تهران، چاپ سوم، ۱۳۹۳.
۹. حسنی، محمد مهدی، حقوق مالکیت فکری آفرینش‌های رسانه‌ای، تهران، دانشگاه امام صادق (ع)، چاپ اول، ۱۳۹۴.
۱۰. خدمتگزار، محسن، فلسفه‌ی مالکیت فکری، تهران، میزان، چاپ اول، ۱۳۹۰.
۱۱. زرکلام، ستار، حقوق مالکیت ادبی و هنری، تهران، چاپ اول، ۱۳۸۷.
۱۲. شبیری، سید حسن، مبانی نظری و فقهی حقوق مالکیت فکری، رساله دکتری، دانشگاه تهران، ۱۳۸۷.
۱۳. لایقی، غلامرضا، حق طبع و نشر در کشورهای اسلامی، تهران، خانه کتاب، چاپ اول، ۱۳۸۱.
۱۴. لایقی، غلامرضا، کپی رایت در کشورهای پیشرفته صنعتی، تهران، خانه کتاب، چاپ اول، ۱۳۸۱.
۱۵. لطفی، تقی، قوانین و مقررات حقوق مالکیت فکری (ملی و بین‌المللی)، تهران، بهنامی، ۱۳۸۳.

قوانین

۱. قانون اساسی افغانستان مصوب ۱۳۸۲ ه. ش.
۲. قانون جزای افغانستان مصوب ۱۳۵۵ ه. ش.
۳. قانون مدنی افغانستان مصوب ۱۳۵۵ ه. ش.
۴. قانون حمایت حقوق مخترع و مکتشف مصوب ۱۳۸۷ ه. ش.

۵. قانون حمایت حقوق مؤلف، مصنف، هنرمند و محقق افغانستان مصوب ۱۳۸۷ ه ش.
۶. قانون حمایت حقوق مؤلف، مصنف، هنرمند و محقق افغانستان مصوب ۱۳۹۵ ه ش.
۷. قانون کود جزا افغانستان مصوب ۱۳۹۵ ه ش.

قدس و فلسطین در اندیشه و کلام علامه شهید سید اسماعیل بلخی (رض)

عبدالقادر کمالی

چکیده

قدس شریف و فلسطین در دهه‌های اخیر یکی از موضوعات مهم جهان اسلام به شمار می‌رود و اشغال آن توسط صهیونیست‌ها و اخراج مسلمانان از این کشور و جایگزینی یهودیان و جنگ‌های نابرابر مسلمانان و صهیونیست‌ها در این سال‌ها دغدغه اصلی نخبگان است. یکی از این نخبگان و رهبران طراز اول در جهان اسلام، شهید علامه سید اسماعیل بلخی است. شخصیتی که با وجود مصایب و مشکلات و چالش‌های بزرگی که در افغانستان با آن دست و پنجه نرم می‌کرد، از اولین رهبران مذهبی و سیاسی جهان اسلام است که گام‌های عملی برای حمایت از قدس و مردم شریف آن برمی‌دارد. شهید سید اسماعیل بلخی هم در عرصه عمل و هم در گفتار و روش به مبارزه با صهیونیست‌ها می‌پردازد و با استفاده از فرصت‌های کوچک، موقعیت‌های بزرگ برای قدس شریف و مردم فلسطین ایجاد می‌کند و در این مسیر نخبگان اهل سنت را نیز با خود همراه نموده، برای رهایی قدس شریف اقدام می‌کنند.

کلمات کلیدی: قدس، سید اسماعیل بلخی، فلسطین، اهل سنت، نخبگان

مقدمه

افغانستان در طول تاریخ شاهد ظهور چهره‌های برجسته و پرافتخار بوده که شهرت و آوازه آنان از مرزهای این سرزمین فراتر رفته و ابعاد جهانی و بین‌المللی به خود گرفتند. مولانا جلال الدین محمد بلخی، سید جمال الدین افغانی و شهید سید اسماعیل بلخی از جمله این چهره‌ها هستند؛ ولی شهید سید اسماعیل بلخی به عنوان بنیانگذار نهضت اسلامی معاصر افغانستان عمر پربرکت خود را در راه تأمین حقوق مسلم انسان‌های تحت ستم و تحکیم وحدت میان امت مسلمان مرزهای نژادی و مذهبی را درنوردید و سرانجام در مسیر احیای مجدد ملت مظلوم افغانستان جان خویش را ایثار نمود.

الف. زندگی‌نامه مختصر

شهید علامه سید اسماعیل بلخی (۱۳۴۷-۱۲۹۹ ش) از روحانیون برجسته و فعالان مذهبی و سیاسی افغانستان بود که در حوزه علمیه مشهد به تحصیل علوم اسلامی پرداخت و نقشی جدی در قیام مسجد گوهرشاد داشت. او سپس به زادگاه خود بازگشت و با تشکیل گروه‌هایی از جمله حزب ارشاد، برای اصلاح قانون اساسی و انتخابات مجلس شورای ملی افغانستان تلاش کرد. بلخی را پیشگام نهضت اسلامی معاصر افغانستان دانسته‌اند. از بلخی آثار متعددی باقی مانده که از جمله آنها دیوان شعر او با پنج هزار بیت است. (انصاری‌نژاد، ۱۳۹۵: ۱۷)

تحصیلات

بلخی آموزش‌های ابتدایی را در سرزمین و دیار خودش فراگرفت و سپس، برای تحصیل علوم دینی راه بلند و پرفراز و نشیبی را پیمود که در ادامه به آن اشاره می‌شود.

الف: مشهد

سید اسماعیل بلخی در سال ۱۳۰۴ ش برای تحصیل علوم دینی وارد حوزه علمیه مشهد شد و در مدرسه «بالاسر» حرم امام رضا (ع) فراگیری علوم حوزوی را آغاز کرد. او تا سال ۱۳۱۴ ش دروس مقدماتی صرف، نحو، تفسیر، کلام، فلسفه، فقه و اصول را فراگرفت. استادان او در مشهد عبارت بودند از: ۱. محمدتقی هروی (ادیب نیشابوری ثانی) ۲. احمد مدرس

یزدی ۳. مهدی غروی اصفهانی ۴. محمد هاشم قزوینی ۵. علی اکبر نهاوندی ۶. صدرالدین صدر موسوی جبل عاملی. شهید سید اسماعیل بلخی در کنار دروس حوزوی به یادگیری و مطالعه دروس جنبی حوزه از جمله فن سخنوری مبادرت ورزید و در محضر اساتید طبسی، شمس فریمانی و حلبی خراسانی به تقویت این فن پرداخت و به حدی در عرصه سخنوری درخشید که لقب سید اسماعیل واعظ بلخی را کسب نمود. (دولت آبادی، ۱۳۹۸: ۵۱)

ب: حوزه علمیه نجف

بلخی در اوایل سال ۱۳۱۶ش عازم نجف اشرف شد و در مدرسه علمیه آخوند خراسانی که مرکز طلاب و علمای افغانستانی بود استقرار یافت. اساتید او در نجف اشرف عبارت بودند از: ۱. شیخ ضیاءالدین عراقی ۲. سید ابوالحسن اصفهانی ۳. سید محمدباقر اصطهباناتی ۴. محمدحسین آل کاشف الغطاء ۵. محمدحسین غروی اصفهانی ۶. سید محسن طباطبایی حکیم.

حضور شهید بلخی در نجف اشرف و سخنرانی‌های وی در انتقاد از اوضاع حاکم بر عراق و وضعیت شیعیان، امکان حضور در حوزه علمیه نجف را نیز از او گرفت و زمانی که در سال ۱۳۱۶ به سفر حج رفت، پس از بازگشت با توصیه برخی علما، به ایران بازگشت و در حوزه علمیه قم مشغول تحصیل شد. او پس از ورود به حوزه علمیه قم، در درس مراجعی از جمله ۱. سید صدرالدین صدر جبل عاملی، ۲. سید حسین طباطبایی بروجردی، ۳. شیخ عباس قمی، ۴. سید حسین طباطبایی قمی ۵. سید محمدتقی خوانساری حضور یافت. علاوه بر آن، در جلسات خصوصی امام خمینی نیز شرکت می‌کرد. (خامه‌یار، ۱۳۸۹: ۹)

فعالیت‌های سیاسی و فرهنگی

شهید سید اسماعیل بلخی در سال ۱۳۱۲ش، که به دستور رضاخان، شاه وقت ایران، موج کشف اجباری حجاب به تدریج ایران را فرا می‌گرفت، به فریمان رفت و خطابه‌هایی در مخالفت با این امر و دعوت مردم به مبارزه با رضاشاه ایراد کرد.

الف: اعتراض مسجد گوهرشاد

بلخی در جریان قیام مسجد گوهرشاد و تظاهرات اعتراضی روحانیت و مردم در محکومیت کشف حجاب، در جمع مردم حاضر در مسجد گوهرشاد نیز سخنانی ایراد کرد و سپس تحت تعقیب مأموران حکومت پهلوی قرار گرفت. سید اسماعیل به همراه شیخ بهلول به افغانستان فرار کرد و به دستور محمدهاشم خان، نخست‌وزیر افغانستان، از سوی مأموران امنیتی ولایت هرات بازداشت شد. (جعفری، ۱۳۷۴: ۲۳)

ب: حضور یکساله در افغانستان

او در اول مرداد ۱۳۱۴ به همراه پدر خود وارد هرات شد. سپس در مسجد جامع این شهر و در جمع علما، بزرگان و مردم شیعه و سنی به ایراد خطابه پرداخت و سیاست‌های رضاشاه و مخصوصاً کشف حجاب را محکوم کرد. خطابه سید اسماعیل بلخی مورد استقبال علمای شیعه و سنی قرار گرفت. مهارت سخنوری بلخی، با استقبال مردم مواجه شد و او را در هرات ماندگار کرد. بلخی در طول یک سال اقامت در هرات، علاوه بر فعالیت‌های تبلیغی، به کار علمی و پژوهشی نیز پرداخت و دو کتاب با نام‌های «فلسفه الاحکام فی نصره الاسلام» و «طب از نگاه قرآن» تألیف کرد. کتاب «طب از نگاه قرآن»، به «زنبیل بلخی» شهرت یافت.

ج: آخرین بازگشت به افغانستان

سید اسماعیل بلخی، ۱۸ ماه پس از خروج از افغانستان، و حضور در حوزه علمیه نجف و قم، به دلیل فعالیت‌های سیاسی در عراق و ایران، ادامه حضور در خارج از افغانستان را به صلاح ندانست و برای همیشه به کشور خود بازگشت.

بلخی در شرایطی به افغانستان بازگشت که ظاهرشاه هر گونه حرکت اعتراضی را بلافاصله سرکوب می‌کرد. حاکمیت در دست یک قوم خاص بود و قدرت اقتصادی نیز در اختیار درباریان قرار گرفته بود و مردم عادی و مخصوصاً شیعیان سهمی از قدرت و ثروت نداشتند. (شجاعی، ۱۳۸۳: ۱۱۶)

از فعالیت‌های بلخی می‌توان به این موارد اشاره کرد:

۱. سخنرانی در مراکز علمی، فرهنگی و آموزشی از جمله حسینیه‌ها، حوزه‌های علمیه، دانشگاه‌ها و مساجد؛ موضوعاتی از قبیل اخلاق، تاریخ اسلام، تفسیر و احادیث نبوی، به همراه داستان‌های جذاب و حماسی، و همچنین بیان شیوای او، موجب توجه و اشتیاق مردم نسبت به بلخی شد.

۲. تأسیس کرسی تدریس برای آموزش علوم اسلامی و تربیت شاگردان در زمینه‌های تفسیر و تبلیغ، در سال ۱۳۱۴ ش در شهر هرات.

۳. تأسیس کانون‌های فرهنگی: احداث یا تجدید بنای مساجد، حوزه‌های علمیه و حسینیه در شهرهای هرات، کابل، بامیان و...

۴. تشویق مردم به تحصیل دانش و فراگیری علوم اسلامی. بلخی از مردم می‌خواست اجازه ندهند در زنجیر اسارت بی‌سوادى باقی بمانند. او آگاهی و نادانی را عامل تداوم سلطه استبداد می‌دانست و بر این باور بود که پویایی و تداوم حیات جامعه در گرو گسترش آگاهی عمومی است.

۵. حزب ارشاد؛ پایه‌گذاری حزب ارشاد مشهورترین اقدام سیاسی سید اسماعیل بلخی است. این حزب با همکاری گروهی از چهره‌های سیاسی، علمی، نظامی و فرهنگی در هرات تأسیس شد و شیعه و سنی را در کنار هم قرار داد و هدف اصلی آن، سرنگونی حکومت استبدادی و تشکیل حکومت اسلامی بود. (کاظمی: ۲۰۰)

اولین تلاش‌ها برای تأسیس حزب ارشاد، در سال ۱۳۱۷ شمسی و بلافاصله پس از ورود بلخی به هرات انجام شد، اما کمیته مرکزی حزب، پس از استقرار او در کابل در سال ۱۳۲۷ ش به طور سری تشکیل شد. مقر این حزب ابتدا در منطقه چنداول در کابل بود و تا پیش از افشا شدن و زندانی شدن اعضای برجسته آن، اغلب مردم از موجودیت حزب ارشاد مطلع نبودند. گرچه این حزب ابتدا در هرات و سپس در کابل رهبری می‌شد، اما به تدریج و در پی سفر بنیانگذاران آن به مناطق مختلف افغانستان، به سراسر کشور گسترش یافت و افرادی از قومیت‌ها، مذاهب و قبایل مختلف به آن پیوستند. توجه به توده مردم، آشنایی به مبانی دینی،

و محدود نشدن به قوم و مذهب و قبیله خاص، موجب شد اعتماد مردم به بلخی و یارانش جلب شود. (احمدی: ۲۷۹)

تلاش برای وحدت و برادری میان شیعه و سنی

سید اسماعیل بلخی با آگاهی از تنوع مذاهب، اقوام و ملیت‌ها در افغانستان، تلاش کرد دشمنی‌ها و جنگ‌های میان گروه‌های مختلف را کمرنگ کند و مردم افغانستان را به هم نزدیک سازد. یکی از این تلاش‌ها خطابه‌هایی است که در این زمینه ارائه کرده است. بلخی می‌گوید: «برادران شیعه و سنی! اگر باران بارید، به زمین شیعه و سنی می‌بارد و اگر خشک‌سالی آمد، هر دو شما گرسنه می‌شوید. امریکا دارد نزاع سیاه و سفید را حل می‌کند، ما اینقدر کوچک شده‌ایم که اول جنگ شیعه و سنی و از آن هم که گذشت، جنگ اسماعیلی و غیر اسماعیلی را دامن می‌زنند.» (بلخی، ۱۳۷۰: ۳)

برنامه‌ریزی برای قیام مردمی و براندازی حکومت ظاهرشاه

بلخی به همراه همفکرانش در حزب ارشاد، برای یک قیام سراسری در کابل با همکاری چند گروه سیاسی و افراد مشهور برنامه‌ریزی کرده بود تا در اولین روز فروردین ۱۳۲۹ش، علیه حکومت ظاهرشاه قیام کنند. پس از افشای طرح و دستگیری افراد فعال آن، بلخی نیز خود را به مأموران تسلیم کرد. (عرفانی، ۱۳۹۷: ۱۶-۱۷)

دوران زندان اسماعیل بلخی

دوره زندان بلخی تا ۱۳۴۳ش (۱۴ سال) طول کشید. بنابر نقل برخی زندانیان، بلخی در زندان هر سه شبانه‌روز، یک بار قرآن کریم را ختم می‌کرده است. سید اسماعیل، چند هزار بیت شعر در قالب غزل، قصیده، مثنوی، مخمس، مسدس، مسمط، ترکیب‌بند و ترجیع‌بند سرود که پنج هزار بیت باقی مانده است. به نوشته رسول جعفریان، تاریخ‌پژوه شیعه، بلخی در اشعار خود حس آزادیخواهی را به نمایش گذاشته است و به مسائل سیاسی اجتماعی جامعه خود و حتی جهان اسلام توجه داشته است. (خسروشاهی، ۱۳۷۰: ۶۸)

بلخی پس از آنکه در سال ۱۳۴۳ از زندان آزاد شد، علاوه بر فعالیت‌هایی که در مناطق مختلف افغانستان در انتقاد به سیاست‌های حکومت بیان می‌کرد، سفر مجدد به ایران، عراق

و سوریه را از سر گرفت و در حوزه‌های علمی نجف، کربلا، کاظمین، سامرا، بغداد، دمشق، قم، تهران و مشهد به بیان نظرات خود و گفتگو با علما و شخصیت‌های سیاسی و انقلابی پرداخت. (واعظی، ۱۳۷۴: ۹۹)

فلسطین در اندیشه شهید علامه سید اسماعیل بلخی

شهید بلخی عالمی متعهد و آگاه به زمانه بود و مسئله فلسطین را مسئله‌ی جهان اسلام می‌دید. او کوشش‌های بسیار کرد تا جامعه‌ی اسلامی را به این مسئله توجه دهد و آگاهی‌بخشی نماید. در ادامه برخی از فعالیت‌های او در این موضوع را می‌شماریم.

سخنرانی تاریخی در مسجد جامع پل خشتی کابل به مناسبت اشغال فلسطین توسط اسرائیل

در سال ۱۳۲۷ وقتی مردم افغانستان خبر اشغال فلسطین و جریان اولین جنگ اعراب و رژیم صهیونیستی را از طریق رادیوی لندن و رسانه‌های دیگر شنیدند، شهید علامه بلخی، استاد شجاع، مرحوم مجددی، مولانا محمد عطاالله فیضانی و دیگر بزرگان این کشور در اوج مبارزات سیاسی‌شان در کابل به سر می‌بردند و مردم شیعه و سنی کابل و ولایات همجوار را به برگزاری تجمع و تظاهرات اعتراض‌آمیز به مسجد پل خشتی فرا خواندند و مسجد نامبرده را محل تجمع برای حمایت از مجاهدین فلسطینی قرار دادند؛ که این حرکت بیانگر حضور برجسته و از افتخارات سابقه مبارزات و ویژگی خاص بزرگان آن روز در حمایت از مظلومین فلسطین و دیگر کشورهای اسلامی است. در این تظاهرات هزاران تن زن و مرد، شیعه و سنی شرکت نموده بودند که آنها در محوطه و اطراف مسجد جامع پل خشتی کابل تجمع نمودند و نیز آنها کمیته‌هایی را جهت جمع‌آوری کمک به ملت مظلوم فلسطین در نقاط مختلف افغانستان با همکاری علما و دانشمندان اهل تشیع و اهل تسنن تشکیل دادند. (حسینی: ۸)

شهید سید اسماعیل بلخی در این تظاهرات بزرگ به ایراد سخن پرداخته و فرمودند: «ما به عنوان یک مسلمان و پیرو قرآن وظیفه داریم که از برادران دیگر خود در سایر عالم که تحت ظلم و ستم قرار گرفته پشتیبانی و حمایت کنیم. امروز قبله اول مسلمانان تحت اشغال استعمارگران و جهان‌خواران قرار گرفته است و مردم مظلوم و ستمدیده و مسلمان فلسطین با

بدترین وضع مورد تجاوز قرار گرفته است. ما باید در مقابل این اشغال ساکت نشینیم و آرام نگیریم و باید همه دست در دست یکدیگر داده و ملت مسلمان فلسطین را حمایت نماییم.» شهید بلخی در همین سخنرانی در ادامه می‌فرماید: «ای مسلمانان جهان آگاه باشید و بیدار شوید، ای مسلمانان و ای کشورهای عربی و اسلامی، چرا یک اقلیت کوچک صهیونیسم بر اکثریت مسلمانان پیروز شوند؟! این بر اثر نفاق (اختلاف) ما مسلمانان است، چرا یک عده یهودیان نژادپرست و پول‌پرست و محدود به بیش از یک میلیارد مسلمان زور بگویند، ما را چه شده است؟ که از یک تعداد بسیار محدود یهودیان آواره و بدبخت به وحشت افتاده‌ایم؟ آن همه قدرت و عظمت گذشته به کجا رفت؟ آیا ما همان مسلمان‌ها نبودیم که شرق و غرب آفریقا، اروپا و آسیا را فتح کردیم و از دیوار چین گذشتیم؟ یک مرتبه چه بلای خانمان سوزی به ما رسید که از دو خانه یهودی می‌ترسیم و قبله‌ی اول ما را اشغال می‌کند و ما همچنان تماشا می‌کنیم!... ای مسلمین جهان، بیدار شوید! ای علما و بزرگان دنیای اسلام، دست در دست همدیگر دهید و شر این جرثومه فساد و تباهی را از سر مسلمین فلسطینی بردارید.» (عادل، ۱۳۸۴: ۳۶)

تشکیل کمیته‌های اعانه برای کمک به مبارزین فلسطینی

سال‌های نخستین اشغال قدس شریف، مسلمانان افغانستان، به رهبری شخصیت‌های دینی و با احساس این کشور خصوصاً شهید سید اسماعیل بلخی به اهمیت و جایگاه رفیع مسجدالاقصی و بیت المقدس و ارتباط متین‌شان با باورهای اسلامی واقف شدند. آنها در نخستین روزهای اشغال بیت المقدس درصدد ایجاد حمایت از مجاهدین و مبارزین فلسطینی برآمدند و کمیته‌هایی برای جمع‌آوری کمک‌های مردمی برای مبارزین فلسطینی در نقاط مختلف افغانستان شکل گرفت که تکیه مرحوم میر اکبر آغا شعبه ۴۰۳، کمیته اعانه به مجاهدین فلسطینی که علامه شهید سید اسماعیل بلخی و شهید استاد میرعلی اصغر شعاع در رأس این تشکیلات قرار داشتند، شعبه مرکزی این کمیته‌ها بود که یک نمونه از رسید پولی (مورخ ۷ جوزا ۱۳۲۷ هجری شمسی) که در آن سند مبلغ نُه‌صد (۹۰۰) افغانی از شعبه ۴۰۳

کمک نقدی برای مجاهدین فلسطین به جهاد اسلامی فلسطین کمک گردیده بود، در دست است. (انصاری نژاد، ۱۳۹۵: ۲۶)

ایراد سخنانی های آتشین

علامه شهید بلخی در یکی از این تجمعات بر علیه این توطئه استعماری سخنانی آتشی ایراد کرد و به مردم گفت: «قدرت های استعماری و به ویژه انگلیس پیر، يك عده از یهودیان نژادپرست را از سراسر جهان آورده اند و بر مردم مظلوم فلسطین مسلط کرده اند و می خواهند به این بهانه قدس، اولین قبله مسلمین را اشغال کنند.

ای مسلمانان جهان، ای کشورهای عرب، ای ملل مسلمان، ای بزرگان و علمای دینی؟! چرا يك اقلیت صهیونیست بر اکثر مسلمانان پیروز شوند؟ این در نتیجه پراکندگی و سستی ما مسلمانان است.

امروز يك میلیارد مسلمان در دنیا زندگی می کنند، چه شده است این ها را، که کوچکترین حرکت علیه استعمار پیر انگلیس و این شیطان قرن انجام نمی دهند؟! چرا يك عده ی محدود صهیونیست نژادپرست و پول پرست آمده اند و فلسطین را گرفته اند. مگر این ها به فلسطین اکتفا می کنند؟ این ها هدف شان نیل تا فرات و از فرات تا ایران و از ایران تا هرات و از هرات تا بلخ و بخارا است. می خواهند در آینده بر همه جوامع اسلامی تسلط پیدا کنند و ذخایر طبیعی این کشورها را غارت کنند. و در حقیقت نگذارند چیزی به نام اسلام قدرتمند، در جهان وجود داشته باشد و دنیا در بست باید تحت سلطه ی استعمار و قدرت های استکباری باشد.»

شهید بلخی در ادامه این سخنانی داغ و آتشین به مسلمانان هشدار می دهد و می گوید: «صهیونیست ها از هم اکنون در ممالک اسلامی ریشه گرفته اند. اگر مسلمانان یکپارچه نشوند و یهودیان را از سرزمین فلسطین بیرون نکنند، این بالای سرطانی در آینده مشکل و معضل بزرگی برای همه مسلمین خواهد شد. اگر جمعیت یهودیان صهیونیست نژادپرست با نیرنگ های استعمارگرانه افزایش یابد، آن گاه ما نمی توانیم آنها را از این سرزمین بیرون کنیم.

بعدها کار فتنه‌گری آنها در جهان اسلام آغاز می‌شود. این طرح استعماری غربی برای نابودی ما و شما تدارك دیده شده است.

ای مسلمین، ما باید آگاه و بیدار باشیم. گرایشات شیعه و سنی، افغانی و ایرانی و عرب و عجم را کنار بگذاریم. وقتی پیامبر اسلام (ص) مبعوث شد، اسلام به شیعه و سنی و عرب و عجم تعلق نداشت. برای همه بشریت و جهان بود. توده‌های مسلمانان باید پیرو حقیقی اسلام باشند. قبله، قرآن، پیامبر و مکتب ما یکی است. ما باید بیدار باشیم و فریب استعمار انگلیس و آمریکا را نخوریم.

ای مسلمانان جهان و ای کسانی که وجدان بیدار دارید، دست به دست هم دهیم و این یهودیان را که در فلسطین لانه کرده‌اند بیرون کنیم، مگر سرزمین وحی و پیامبران جای پای شرک و الحاد است. ما نباید اجازه بدهیم آنها سرزمین‌های ما را غصب کنند. زیرا یهودیان نژادپرست و رژیم غاصب اسرائیل خطرناکترین موجود در روی زمین هستند و اگر این‌ها در آینده قدرت بیابند به هیچ کس رحم نمی‌کنند.» (حسینی بلخی: ۱۶)

تهیه طومار و نامه اعتراضی به سازمان‌های بین‌المللی و سازمان ملل متحد

در پی اشغال و ادامه جنایات رژیم صهیونیستی اسرائیل به مسلمانان فلسطینی شهید سید اسماعیل بلخی با جمعی از همفکران و یاران خود با تهیه طوماری و ارسال نامه اعتراضی و هشداردهنده به سازمان‌های بین‌المللی، در رأس‌شان سازمان ملل متحد، حمایت همه‌جانبه خود را از مبارزات آزادی‌خواه فلسطینی‌ها اعلام و جنایات اسرائیل را محکوم می‌نمایند.

حضور در مقر وزارت خارجه افغانستان

شهید سید اسماعیل بلخی رهبر نهضت اسلامی و انقلابی مردم افغانستان صدور بیانیه و ایراد سخنرانی را کافی ندانسته و برای سهم‌گیری در آزادی قدس و رهایی ملت فلسطین گام‌های عملی برداشته و با حضور در مقر وزارت خارجه افغانستان در جمع دیپلمات‌های افغانستان در کشورهای دیگر به ایراد سخن پرداخته و توجه جدی آنان را در حمایت از مبارزین و مجاهدین فلسطینی و آزادسازی قدس شریف و تشکیل دولت فلسطینی به پایتختی قدس خواستار شدند.

تأسیس سازمان‌های سیاسی - اجتماعی

تلاش‌های شهید سید اسماعیل بلخی و اقدامات وی و یارانش و حمایت‌های همه جانبه مردم مسلمان افغانستان از مبارزات حق طلبانه مردم مسلمان فلسطین در آزادی قدس شریف سبب شد که جوانان و نیروهای انقلابی اهل سنت نیز به تأسی از شیعیان به حمایت از قدس شریف و مردم مسلمان فلسطین اقدام به تشکیل نهادهای اسلامی و انقلابی نمایند، که شهید انجنیر عبدالرحیم نیازی سازمان جوانان مسلمان را تأسیس نمود، که یکی از مهمترین اهداف و آرمان‌های آنان رهایی قدس شریف از چنگال رژیم صهیونیستی بود.

تحركات شهید بلخی و سخنرانی‌های افشاگرانه او سبب شد علمای اهل سنت نیز به قضیه اشغال فلسطین و قدس شریف ورود کنند. از جمله علمای بزرگ اهل سنت، مولانا عطاءالله فیضانی^(۹) بود که با راه‌اندازی تظاهرات‌های گسترده و نشر مقالات در نشریات کابل مسئله فلسطین و قدس شریف را به یک خواسته عمومی تبدیل کردند.

صدور پیام به مردم افغانستان و مسلمانان جهان

شهید سید اسماعیل بلخی یکی از مهمترین آرمان‌هایش وحدت مسلمانان و سران کشورهای اسلامی بود. او در این راستا موفقیت‌های مهمی در افغانستان به دست آورد و حزب ارشاد که تأسیس نمود در آن از همه اقوام و مذاهب اسلامی در افغانستان در سطح سران حضور داشتند و شهید بلخی را همه مردم افغانستان به عنوان یک رهبر قبول داشتند. ایشان در اکثر سخنرانی‌های خود وحدت و هماهنگی میان مسلمانان را اولویت می‌دادند و وحدت سران کشورهای اسلامی را حول محور قدس شریف خواستار می‌شدند.

در یکی از سخنرانی‌های معروف خود می‌گوید: «ای علمای اسلام و ای مسلمانان، روشنفکران، ای آن‌های که احساس مسولیت می‌کنید و وجدان بیدار دارید! توجه داشته باشید که صهیونیست‌ها نه تنها دشمن مسلمانان که دشمن بشریتند. آنها با حمایت و پشتیبانی ایادی استکبار و استعمار در قلب جهان اسلام و سرزمین بیت المقدس جای گرفته اند تا از ریشه به آن ضربه بزنند. یهودیان نژادپرست آمده اند تا با ایجاد تفرقه در میان مسلمین کم‌کم تمام سرزمین‌های اسلامی را تحت تسلط خود بگیرند. تسلط بر قدس و سرزمین فلسطین بهانه‌ای

است برای این هدف. ای مسلمانان اگر بیدار نشوید و جلو این غده سرطانی را نگیرید در آینده تمان جهان اسلام را تهدید خواهد کرد. من از همین جا به شما هشدار می‌دهم که از خواب غفلت بیدار شوید و آگاهانه به این قضیه بیندیشید. صهیونیست‌ها آمده‌اند تا از ریشه اسلام را بخشکانند. لذا به اشغال یک سرزمین بسنده نخواهد کرد و این غده چرکین را در قلب اسلام رویانده‌اند تا به تدریج زمینه فروپاشی و انحطاط جامعه اسلامی را فراهم کنند.» (حسینی بلخی: ۲۰)

شهید علامه بلخی در دیوان اشعار خود نیز به قدس و فلسطین و اشغال این سرزمین اسلامی توسط یهودیان اشاره نموده است:

دانشه شد که خصم ملل جز یهود نیست	در امن صلح، هیچ خلل جز یهود نیست
شیطان قرن‌ها اگرش خوانمی رواست	استاد کید و مکر و حیل جز یهود نیست
خلع سلاح و مجلس امنیه را بگوی	مشکل که حل نگشت علل جز یهود نیست
اغراق نیست ریشه مستعمرات بین	پا مال ساز حق دول جز یهود نیست
بی‌رحمی و شقاوت‌شان از قدیم بود	در قرن بیست زشت عمل جز یهود نیست
می‌گفت در خطابه خود هیتلر فقید	مقصود من ز جنگ و جدل جز یهود نیست
بر هم زن توازن بس اقتصادها	تاجر به نام، لیک دغل جز یهود نیست
ای مسلمین به راه خدا همتی سزد	کین بار طعمه به اجل جز یهود نیست
صهیونیست و سینه سینا شکافتن	شرقی بدان که خار بغل جز یهود نیست
بلخی مگر به مقصد اشغال آمدند؟	تکرار در ردیف غزل جز یهود نیست

(علوی‌نژاد، ۶۷: ۱۳۸۱)

سخنرانی‌های تاریخی و حمایت از مردم مظلوم فلسطین در کشورهای دیگر

الف: سخنرانی در مشهد مقدس مدرسه عباسقلی خان در جمع اساتید و طلاب

علامه شهید سید اسماعیل بلخی در سخنان خود می‌فرماید: «برادران مسلمان همین تعصبات کورکورانه و اختلافات جاهلانه بود که اسلام را به قهقرا برد و جامعه اسلامی را گرفتار یک سری مصیبت‌های خانمان‌سوز و تعصبات جاهلانه کرد. برای همین است که

امروز دو خانه یهودی نژادپرست توانسته اند بر میلیون‌ها مسلمان غلبه پیدا کند و آنها را به وحشت اندازند و چشمان‌شان را خیره نمایند و اولین قبله‌شان را اشغال کنند و من و تو به درد ایرانی و افغانی و هندی و پاکستانی و شیعه و سنی و افغان و پارسی خود گرفتاریم.» (تابش، ۱۳۹۲: ۶۷)

ب: سخنرانی در نجف اشرف در عراق

شهید علامه بلخی در سفر تاریخی خود به عراق در سخنرانی که در جمع اساتید و طلاب افغانستانی و غیر افغانستانی در نجف اشرف داشت به قضیه فلسطین اشاره نموده و گفتند: «هنگامی که اعراب در جنگ شش روزه با اسرائیل شکست خوردند کشور ما افغانستان یک پارچه عزا شد و تمام مردم اعم از شیعه و سنی و ارباب علم، طلاب معارف، کسبه، دکان‌دار، همه برای مظاهره به بازارها برآمدند و خطابه‌ها و شعارها دادند و من به نمایندگی از چهار و نیم میلیون شیعیان افغانستان در مسجد پل خشتی کابل خطابه‌ای جذابی خواندم که حاکی از معاونت مالی و جانی و خونی ملت مسلمان بود ابراز کردم نوت‌ها و پیام‌های به سفارت کشورهای عربی و اسلامی فرستادم.» شهید بلخی در ادامه سخنرانی خود در نجف اشرف اضافه نمودند: «ای مسلمانان جهان، آگاه باشید و از خواب غفلت بیدار شوید. امروز قبله اول اسلام، بیت المقدس، در اشغال اجنبی است و ندای یا للمسلمین سر می‌دهند! چرا یک اقلیت کوچک یهودیان آواره بر اکثریت مسلمانان پیروز شوند؟! این بر اثر نفاق ما مسلمانان است. ای مسلمانان جهان، ای ملت‌های مسلمان، مسئولین جوامع اسلامی و عربی، متحد باشید و از خواب غفلت بیدار شوید و دست در دست هم‌دیگر بدهید و وحدت و هماهنگی در مقابل دشمنان داشته باشید.» (حسینی بلخی، ۱۳۹۷: ۲۳)

ج: سخنرانی در کنفرانس اسلامی فلسطین در سوریه

به مناسبت شکست اعراب از صهیونیست‌ها کنفرانس بزرگی دایر شد که برگزاری این کنفرانس همزمان شده بود با سفر علامه شهید بلخی به سوریه. از آنجایی که شهید بلخی ارتباط نزدیکی با بیت صدر و امام موسی صدر داشت به همراه امام موسی صدر در این کنفرانس شرکت کرد که با حضور جمال عبدالناصر، حافظ اسد، یاسر عرفات و رئیس جمهور وقت

لبنان و سایر سران عرب تشکیل شده بود. شهید بلخی آخرین سخنران این کنفرانس بود و با سخنرانی خود فرمودند: «بیش از یک میلیارد مسلمان در جهان زندگی می‌کنند چه شده است این‌ها را؟ ما در مقابل ملت‌های جهان چه پاسخی داریم؟ ما علما وارثان انبیاء و حافظان بیضه‌ای شریعت هستیم! جامعه از ما انتظار دارد. مسئولیت سنگین علما و مبلغین مسلمان بیش از گذشته است. چرا ساکت نشسته ایم؟ چرا منابع ما را غارت می‌کنند؟ چرا ترس و وحشت دشمنان ما را گرفته است؟ مسلمانان باید غیرت و وجدان خود را به کار گیرند و با یک برنامه‌ریزی درست جلو رشد و پیشرفت دشمنان را سد کنند و نگذارند بیش از این خلا در جوامع ایجاد نمایند. اسرائیل یک غده چرکین و سرطانی است و باید از بین برود وگرنه زندگی کل مسلمانان جهان به ویژه خاورمیانه و شرق اسلامی و عربی را با خطر جدی مواجه خواهد کرد.» (حسینی بلخی: ۱۴)

ارایه طرح و راهکار در جهت آزادی فلسطین و قدس شریف

شهید سید اسماعیل بلخی همچنان که آگاهی‌بخش بود و جامعه را به اهمیت مسئله فلسطین توجه می‌داد، راهکارهایی را نیز برای مسلمانان پیشنهاد می‌کرد که با تمسک به این راهکارها از مردم فلسطین حمایت کنند و مجد و عظمت مسلمانان را بازگردانند. این توصیه‌ها و راهکارها عبارت بودند از:

۱. اعتقاد راسخ و ایمان به خدا و باور به امدادهای الهی؛
۲. حفظ همبستگی و وحدت کشورهای اسلامی و ملت‌های مسلمان حول محور فلسطین؛
۳. برنامه‌ریزی صحیح و اصولی در راستای آرمان‌رهایی قدس؛
۴. دوری جستن از تنش‌های درون حزبی و پرهیز از نزاع‌های داخلی؛
۵. سازمان‌دهی دقیق تشکیلاتی و مبارزه دوامدار؛

۶. باید کنفرانس‌های بسیاری برگزار گردد، همایش‌ها نشست‌ها و محافل علمی و سیاسی برگزار شود تا در مبارزه فقط به بخش نظامی اکتفا نگردد بلکه مبارزه در همه عرصه‌ها ادامه یابد. (حسینی بلخی: ۱۵)

نتیجه

علامه شهید سید اسماعیل بلخی، عالم دینی و اندیشمند کوشای صاحب‌نظر امروزی بود. برخلاف بسیاری از علمای دیگر، بلخی تنها یک اندیشمند نظریه‌پرداز نبود؛ بلکه به صورت جدی مرد عمل بود. او با مردم و در میان مردم زندگی می‌کرد. اندیشه‌ها و نظریات سیاسی و اجتماعی او معطوف به مشکلات مردم بود. بلخی از حاکمیت استبدادی و خاندانی در کشور خود رنج می‌برد. تحمل فقر و بیسوادی مردم را نداشت و از انحرافات فکری و سیاسی جوانان سخت دل‌آزرده بود. ریاکاری و نامردمی برخی روحانیان او را خسته کرده بود و به تبعیض مذهبی، قومی و زبانی با خشم می‌دید و دنبال درمان این درد مزمن بود.

علامه بلخی نه تنها به مردم افغانستان بلکه به مسلمانان مظلوم و رنج‌کشیده جهان خصوصا مظلومین فلسطینی نیم‌نگاهی داشت. او برای نابودی اسرائیل و آزادی قدس شریف هر کاری که در توان داشت انجام داد. تهییج افکار عمومی شیعه و سنی علیه اسرائیل و اشغالگران صهیونیست آن، تشکیل کمیته‌های جمع‌آوری اعانه و کمک برای مبارزان فلسطینی، نوشتن طومار و اعلامیه و ارسال آن به سازمان‌های ملی و بین‌المللی برای رهایی قدس شریف و همچنین سخنرانی‌های آتشین در افغانستان و خارج از کشور در حمایت از مبارزان فلسطینی و تلاش برای آزادی قدس شریف. تلاش و مجاهدت‌های علامه شهید بلخی برای فلسطین و قدس در افغانستان به حدی چشمگیر و گسترده بود که ما کمتر عالمی را در این کشور داریم که در این سطح تلاش و کوشش برای رهایی قدس شریف و پایان اشغال فلسطین را در افغانستان پیگیری کرده باشد.

فهرست منابع

۱. احمدی، محمد امین، اندیشه‌های بنیادین شهید بلخی، به نقل از ستاره شب دیجور.
۲. انصاری نژاد، محمدحسن، ستاره‌ای در حصار، مشهد: انتشارات سپیده باوران، چ ۱، ۱۳۹۵ ش.
۳. بلخی، محمد محقق، علامه بلخی، رهرو و رهبر نمونه عالم و عالم مجاهد، هفته‌نامه وحدت، سال ۱۳۷۰ ش، ش ۴۳.
۴. تابش هروی، سعادت‌ملوک، علامه شهید بلخی و اندیشه‌های او، هرات: نشر مهر حبیب، ۱۳۹۲ ش.
۵. جعفری، سید حمیدالله، شخصیت و اندیشه مبارزاتی علامه شهید سید اسماعیل بلخی، نشریه سراج، سال دوم، ۱۳۷۴، ش ۸.
۶. حسینی بلخی، سید محمد، علامه شهید بلخی و مسئله‌ی فلسطین، ارگان نشراتی بنیاد فرهنگی - تحقیقاتی علامه شهید بلخی بی‌تا.
۷. حسینی بلخی، سید محمد، منبر آزادی، کابل: نشر بنیاد اندیشه، ۱۳۹۷ ش.
۸. خامه‌یار، حسن، علامه بلخی از ولادت تا شهادت، نشریه شاهد یاران، ۱۳۸۹ ش، ش ۶۴.
۹. خسروشاهی، سیدهادی، نهضت‌های اسلامی افغانستان، تهران: دفتر مطالعات سیاسی و بین المللی، ۱۳۷۰ ش.
۱۰. دولت‌آبادی، بصیراحمد، بیوگرافی بلخی، نشریه عدالت و امید، ۱۳۹۸ ش، ش ۴.
۱۱. شجاعی، سید اسحاق، ستاره شب دیجور، تهران: انتشارات سوره مهر، چ ۱، ۱۳۸۳ ش.
۱۲. عادل، سیدجعفر، نقش افغانستان در مسئله فلسطین، بی‌جا، بی‌تا.
۱۳. عرفانی، قاسم، حزب ارشاد، نشریه عدالت و امید، ویژه‌نامه شهید بلخی، ۱۳۹۷ ش.
۱۴. علوی نژاد، سید حیدر و هاشمی، محمود، دیوان بلخی، مشهد: نشر سنبله، چ ۱، ۱۳۸۱ ش.
۱۵. کاظمی، محمدعلی، علامه بلخی و دو تشکیلات سیاسی، به نقل از شب دیجور.
۱۶. واعظی، حمزه، شهید بلخی و اندیشه‌های بنیادین، نشریه سراج، سال دوم، ۱۳۷۴، ش ۸.

حضانت کودکان در فقه جعفری و حنفی

اسحاق محقق^۱

حمزه صالحی^۲

چکیده

حضانت عبارت است از ولایت و اقتداری که شارع مقدس به پدران و مادران برای تصرف در امور زندگی کودکان داده است، تا از کودکان مراقبت به عمل آید. در فقه برای وجوب آن به آیات و روایات و عقل و اجماع استدلال شده است. مادر از همه بستگان بر حضانت طفل اولویت دارد و در صورت فوت یکی از والدین، آن که زنده است مقدم بر دیگر اقارب می باشد. در صورت فوت والدین، جد پدری و یا جده مادری بر دیگر خویشاوندان مقدم است. سلسله مراتب حضانت عبارتند از: مادر، پدر، جد پدری، و سایر اقارب بر اساس آیه «اولوا الارحام». یا عبارتند از: مادر، جده مادری، جده پدری، خواهر مادری و پدری. شرایطی در حضانت مطرح است که هرکس فاقد آن شرایط باشد از حضانت محروم می شود. لذا پدر و مادر هم مستحق حق تصرف در سرنوشت کودک است و هم دارای مسئولیت و تکلیف. برای این مهم، مسائلی تحت عنوان ضمانت اجرا در نظر گرفته شده است که در صورت عدم انجام امور حضانت از ناحیه حاضنین، از این ضمانت اجرا استفاده می شود.

کلمات کلیدی:

حضانت، طفل، حق، حکم، فقه.

۱ - کارشناسی ارشد فقه مقارن جامعة المصطفی العالمیه

۲ - سطح ۴ جامعة المصطفی العالمیه

حضانت یکی از مسائل مهم فقهی و حقوقی در عرصه حقوق کودک و زن است، که در کشورهای اسلامی و غیر اسلامی جایگاه خاص و قابل توجه دارد. حضانت عبارت است از: ولایت و اقتدار که شارع مقدس به منظور حفظ و صیانت از کودکان جعل نموده است. بنابراین، صاحبان حق حضانت، باید تمام سعی و تلاش خود را در این امر مهم و حیاتی مبذول دارند. تا هیچ حقی از این قشر نیازمند مورد تهاجم و یا مورد بی مهری سرپرستان آنها واقع نگشته و آینده روشن و پر ثمری را به آنها نوید دهند؛ با توجه به این مهم سوال اصلی عبارت این تحقیق عبارت است از این که «سلطه و ولایت ناشی از حضانت در فقه جعفری و حنفی بر چه اساس است؟» سوال‌های فرعی هم عبارتند از این که آیا حضانت حق است یا حکم؟ صاحبان آن چه کسانی هستند؟ ضمانت اجرای حضانت چیست؟

حضانت از نظر تاریخی سابقه طولانی دارد. در قرآن کریم تحت عنوان حضانت بیان نشده است، ولی واژه کفالت در قرآن به همین معنا در دو مورد استعمال شده است: یکی درباره کفالت حضرت موسی و دیگری درباره کفالت حضرت مریم. از صدر اسلام تا قرن چهارم از همین واژه برای سرپرستی و نگهداری اطفال استفاده می شده است. در قرن چهارم به جای واژه کفالت، واژه حضانت از سوی شیخ طوسی و قطب الدین کیدری از علمای شیعه و سمرقندی از علمای حنفی در قرن پنجم، بدون عنوان و یا باب مستقل در فقه مطرح گردید. شاید اولین کسی که به حضانت عنوان مستقل داده است محقق حلی صاحب شرائع الاسلام باشد. حضانت بعد از او در کتب فقهی شیعه و اهل سنت جایگاه ویژه پیدا کرد، اما آنچه لازم و ضروری به نظر می رسد این است که تحقیق مقارنه‌ای بین فقه جعفری و حنفی انجام نگردیده است. لذا از این لحاظ این مقاله یک طرح نو و جدید است که به رشته تحریر درآمده است.

آشنایی با احکام فقهی دو مذهب مهم جعفری و حنفی سبب نزدیک شدن پیروان مذاهب به همدیگر است، که در نهایت برای تحقیق حوزوی و دانشگاهی می تواند مفید واقع گردد. حضانت از مصادیق بارز احوال شخصیه است و با تکیه به مبانی فقهی امامیه و حنفیه به صورت کار بردی است. حضانت در فقه دو مذهب متذکره نگهداری و تشریفاتی صرف برای

کودکان نیست؛ بلکه نگهداری توأم با مسؤولیت‌پذیری، تعلیم و تربیت سالم و توأم با مهر و عاطفه می‌باشد. زیرا نقش بسیار مؤثر و غیر قابل انکار در سر نوشت و آینده آنها دارد که باعث یا مانع خیلی از انحرافات اخلاقی و اجتماعی آنها می‌گردد، این پدیده دارای دو ویژگی حق و حکم نسبت به اولیاء کودک است. بر فرض حکم بودن حضانت، متولیان این امر هیچ گونه حق نقل انتقال و سلب مسؤولیت را از خود ندارند؛ اما در صورت حق بودن، آنها می‌توانند این مسؤولیت را از خود سلب و اسقاط نمایند.

در عین حال، دانشمندان اسلامی یک سری شرایطی را در فقه لحاظ نموده‌اند که متولی حضانت باید واجد چنین شرایطی باشد. در صورت واجد نبودن شرایط، این حق از آنها سلب می‌گردد. با توجه به نکات بیان شده نوآوری و جدید بودن این تحقیق عبارت است از:

۱- بیان نمودن آرای فقیهان هر دو مذهب با استناد به آیات و روایات و مبانی فقهی.

۲- داشتن شکلی مقایسه‌ای و تطبیقی بین نظرات فقهی دو مذهب.

۳- بیشتر به شیوه زبان فارسی دری، قابل فهم برای اکثریت ساکنان کشور افغانستان.

لذا مطالب این تحقیق طی دو مبحث تهیه و تنظیم گردیده است.

قبل از ورود به اصل بحث توجه به دو نکته ضروری است:

حضانت واژه عربی است. از ماده حَضَنَ یَحْضِنُ حَضْنًا و حَضَانَةً بر وزن فعل یَفْعَل گرفته شده. ممکن است مصدر باشد یا اسم مصدر که در معانی متعدد استعمال شده است. مانند: سینه، بازوان، ما بین آن بازوان، جنب و پهلوی، زیر بغل تا نشیمن‌گاه «الحضن: مادون‌الابط الی الکشح و قیل: هو الصدر والعضدان و ما بینهما و حَضَن الصبی، یَحْضِنُه حَضْنًا و حَضَانَةً جعله فی حَضْنِه ای فی جنبه». (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۱۳۲، ۱۳)

برخی از فقهای امامیه، حضانت را «ولایت و سلطه بر تربیت طفل و امور متعلق به آن. مانند: نگهداری، خوابانیدن، سرمه به چشم او کشیدن، نظافت، شستن لباس و غیره.» (شهید ثانی، ۱۴۱۳: ۸، ۴۲۱) تعریف کرده‌اند.

فقهای حنفیه، حضانت را طبق معنای لغوی آن معنا کرده و چنین گفته‌اند: ولایت فی الجملة مربوط به عصبات (اقوام پدری) او است، ولی حضانت کودک به ذوات رحم است. به دلیل این که حضانت، مبتنی بر شفقت و مهربانی می‌باشد. بنابراین، حضانت مادر از فرزند در

بغل گرفتن او و جدا کردن از پدر برای ماندن کودک پیش او می‌باشد. در حاشیه ابن عابدین آمده است: «واما الشرعی فهو تربية الولد لمن له حق الحضانه.» (ابن عابدین، ۱۴۱۵: ۵، ۲۰۳)

ب: راغب گوید: طفل تا وقتی گفته می‌شود که فرزند، بدنش نرم باشد. (راغب، ۱۴۱۲: ۱، ۵۲۱؛ قرشی، ۱۳۷۱: ۵، ۲۲۶) «الطفل واحد الاطفال هو ما بین أن یولد الی أن یحتلم...» طفل واحد اطفال است و از زمان تولد تا هنگام احتلام به او طفل گفته می‌شود. (طریحی، ۱۴۰۸: ۵، ۱۰۸)

در اصطلاح تعریف صریحی از طفل به عمل نیامده است؛ لکن از لابه لای کلمات علما چنین به دست می‌آید که به فرزند آدم از بدو تولد تا زمان بلوغ طفل گفته می‌شود. مرادف این واژه «صبی» در عربی و «کودک» در فارسی است، که از معنای لغوی خود چندان دور نشده است. به عنوان نمونه. درباره غسل دادن میت، در صورتی که از جنس او موجود نباشد می‌تواند جنس مخالف او را غسل بدهد. چنین می‌خوانیم: اگر صبی در سن ۵ ساله از دنیا رود، مردی نیست که او را غسل بدهد، زن‌ها او را باید غسل دهند (مفید، ۱۴۱۰: ۸۷). این جا می‌بینیم که به پسر ۵ ساله صبی گفته‌اند. صبی زمانی که به سن هفت سال رسید باید امر به نماز و روزه شود (البته مستحب است) (صدوق، ۱۴۱۵: ۲۰۲).

در روایات هم واژه طفل و صبی شا مل بچه انسان از زمان تولد تا زمان بلوغ می‌گردد. همانند: رفع القلم عن الثلاثة، عن الطفل... (صدوق، ۱۴۰۱: ۱، ۱۷۵).
و الْوَلَايَةُ النَّصْرَةُ وَلَوَلَايَةُ: تَوَلَّى الْأَمْرَ، وَقِيلَ: الْوَلَايَةُ وَالْوَلَايَةُ نَحْوُ: الدَّلَالَةُ وَالدَّلَالَةُ، وَحَقِيقَتُهُ: تَوَلَّى الْأَمْرَ. وَالْوَلِيُّ وَالْمَوْلَى يَسْتَعْمَلَانِ فِي ذَلِكَ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا يُقَالُ فِي مَعْنَى الْفَاعِلِ. (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۱۵، ۴۰۶)

ولایت با فتح واو مصدر موالات و با کسر واو مصدر والی می‌باشد که به معنای نصرت و یاری و هم به معنای سرپرستی امور مسلمین آمده است. در برخی کتب فقهی آمده است: «استعمل جل الفقها كلمة الولاية بمعنى تنفيذ القول على الغير شاء أو ابى فتشمل الامامة العظمى وادارات الاقاليم والبلدان والقضاء والشرطه والحسبه والمظالم ونحوها.» نوع دیگری از ولایت است، که به آن ولایت خاصه گفته می‌شود که هی ولایت خاصه تَمَكَّن صاحبها من

مباشرة العقود، و ترتیب آثارها دون توقف علی رضا الغیر و لاتتعلق بتدبیر الامور العامه و سمیت هذه الولاية قاصره. (عبدالمنعم، ۱۴۱۸: ۳، ۵۰۰؛ موسوعه، ۱۴۲۷: ۴۵، ۲۳۶)

نزدیک به اتفاق علماء ولایت را به معنای لغوی آن معنا کرده‌اند، که همان تنفیذ قول بر دیگری یعنی مؤلّی علیه است، چه مولی علیه بخواهد یا نخواهد، در نتیجه شامل امامت عظمای جامعه اسلامی خواهد شد. این نوع از ولایت را ولایت عام می‌گویند.

یک نوع ولایت، ولایت خاصه است، که عبارت است از سلطه و تمکن صاحب آن برای انجام عقود و نتیجه و آثار آن. زیرا ولایت قاصره نیز گفته می‌شود، که به تدبیر امور عمومی ارتباطی ندارد و منشأ ولایت پدر و مادر برای تربیت فرزندان از این قبیل است که دارای اقسام مختلف است:

۱- ولایت تکوینی ۲- ولایت بر تشریع ۳- ولایت در تشریع.

پیشینه حضانت در عربستان که قبل از اسلام و مقارن ظهور اسلام وضعیت فرزندان کاملاً روشن بود. همان‌گونه که عنوان جاهلیت را به خود اختصاص داده است و میزان توجه به کودکان نیز متناسب با فرهنگ و آداب رسوم جاهلی بود. از پدیده‌های بسیار شوم این دوران، قتل فرزندان به‌ویژه فرزند دختر به بهانه‌های واهی و مختلف به پای خدایان (بت‌ها) بود. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۳، ۱۱۶) با ظهور اسلام این عادات زشت شدیداً مورد نهی قرار گرفت. یکی از مواردی که در بیعت زنان تازه مسلمان مطرح گردید این بود که فرزندان‌شان را نکشند. «ولا یقتلن أولادهن». اسلام والاترین نوع توجه را به کودکان عرضه کرد و پدران را از کشتن فرزندان به خاطر ترس از فقر و تنگدستی اکیدا منع کرد. «ولا تقتلوا اولادکم من خشية املاق». (اسراء: ۳۱)

اصولاً در اسلام نهاد خانواده از قداست و ویژه‌ای برخوردار است و تأکید فراوانی در جهت تشکیل خانواده و استقرار ارکان این نهاد مقدس وجود دارد. به گونه‌ای که پیامبر اسلام (ص) نکاح را سنت خود تلقی فرموده، استنکاف‌کننده این عمل را از خود طرد می‌کند. هدف از ایجاد این کانون مقدس نیز امر ارزشمند به وجود آمدن فرزندانی است که در پرتو تعالیم حیاتبخش اسلام و زینت زندگی باشند: «المال والبنون زينة الحياة الدنيا»: یعنی زینت زندگی دنیا مال و اولادند. (کهف: ۴۶) از نظر جنسیت هم فرقی نیست. پیشوایان مکتب اسلام از

فرزند پسر به نعمت و از دختر به حسنه تعبیر کرده‌اند تا با این بیان، مهر بطلان بر گونه فرهنگ منحط جاهلی زده و هرگونه تبعیض را محکوم و طرد نماید و فرمود: «فعلیکم بذات الدین». (عاملی، ۱۴۱۴: ۱۴، ۳۱)

از آن جایی که خصلت‌های پدر و مادر در تکوّن اخلاقی فرزند مؤثر است در اسلام برای زن و مرد سفارش شده است که همسر خوش اخلاق و عاقل انتخاب کنید. امام رضا (ع) در جواب یکی از پیروانش که مشورت خواسته بود فرمودند: اگر آدم بد اخلاق است دخترت را نده. «ان کان سبی الخلق فلا تزوّجه». (عاملی، ۱۴۱۴: ۱۴، ۵۴) همچنین پیامبر اسلام می‌فرماید: «ایاکم و خضراء الدمن قیل یا رسول الله و ما خضراء الدمن قال: المرأة الحسنة فی منبت السوء.» یعنی از خضراء دمن پرهیز کنید. پرسید یا رسول الله خضراء دمن کیست؟ فرمود: زن زیبایی که در خاندان بد و پلید رشد کرده باشد. (مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۳، ۵۴)

ماهیت حضانت

حق به معنای ثابت، خدا، شایسته، مطابقت، یکسانی، هماهنگی و درستی است. مثل مطابقت پایه در، درحالی که در پاشنه خود با استواری و درستی می‌چرخد و می‌گردد. سلطنت و قدرتی است که از ناحیه شارع برای صاحب حق جعل و اعتبار شده است خواه این اعتبار و جعل بر شخص باشد و یا بر مال. (بحرالعلوم، ۱۴۰۳: ۱، ۱۳) مرحوم اصفهانی دو نوع اعتبار برای حق ذکر کرده است:

اول: به نحو اضافه بیانیه. در جاهایی که حق به یک امر اضافه شده باشد، مثل: حق الولاية که معنای حق همان معنای مضاف الیه است نه چیزی دیگر، یعنی حق الولاية همان ولایت است.

دوم: به نحو اعتبار سلطنت. در برخی موارد می‌توان با توجه به ادله، سلطنت را برای ذیحق اعتبار کرد. مثل حق القصاص که در آیه شریفه «فقد جعلنا لولیه سلطاناً» حق به این معنی است. (اصفهانی، ۱۴۱۸: ۱، ۹۵).

باید اذعان کرد که این واژه دارای معانی زیاد است و محققان تلاش کرده‌اند تا از میان معانی گوناگونی که برای حق شده است، یکی را اصلی و حقیقی بدانند و معانی دیگر را به نحوی، براساس اشتراک معنوی به آن برگردانند. مرحوم نائینی می‌گوید: «ان الحق سلطنة ضعيفة»

حق سلطنت است ضعیف. امام خمینی (ره) در این زمینه فرموده است: حق به حسب مفهوم عرفی و ارتکاز عقلانی فقط یک معنا دارد که همان اعتبار خاص است که به جهت اعتبار ملک و سلطنت اختلاف پیدا می‌کند. ایشان به موارد زیادی برای اثبات نظر خویش استشهاد نموده است، از جمله:

۱- حق اولویت مکان نمازگزار و هر مکان موقوفه دیگر و حق اولویت تحجیر که در این جاها ملک صدق نمی‌کند، ولی حق صادق است.

۲- جایی که سلطنت محقق است نه ملک و نه حق، مثل سلطنت بر نفوس و حال آن که نه حق است نه ملک.

۳- در ملک، اضافه بین مالک و مملوک وجود داشته و متقوم به طرف سوم نیست که مملوک علیه باشد، ولی حق نیاز به طرف سوم دارد.

۴- به مدیون گفته می‌شود، که دین خود را ادا کن؛ ولی به کسی که سلطنت دارد گفته نمی‌شود سلطنت خود را ادا کن یا ملک خود را ادا کن.

۵- کسی که مطیع امر خداست از حق ثواب برخوردار است، اما در مالکیت و سلطنت چنین تعبیر نمی‌شود. (خمینی، ۱۳۶۸: ۱، ۲۳۶)

بر این اساس، در تمامی تعاریف حق همواره سه عنصر لحاظ می‌شود:

۱- کس که حق به نفع اوست. (من له الحق).

۲- کس یا کسانی که حق برعهده اوست و از او خواسته شده آن را رعایت کند. (من علیه الحق)

۳- متعلق حق.

نیز گفته شده: خود حق (یعنی توانایی مذکور)، عنصر چهارم است. از همین روست که در امور اجتماعی هیچ‌گاه حق از تکلیف جدا نمی‌شود و این دو، دوروی یک سکه‌اند. یعنی حق همیشه دو طرف دارد: «من له الحق» و «من علیه الحق». البته من علیه الحق گاهی یک نفر است، گاهی گروهی خاص و گاهی نیز همه افراد جامعه هستند. مثلاً در حق حیات هر شخص، همه افراد جامعه «من علیه الحق» می‌باشند. (زرقاء، ۳: ۱۱)

حکم به معنای فرمان دادن و دستور دادن آمده است و هم به معنی قضاوت و دادرسی. که در معنای اول اعم از حق است و شامل احکام تکلیفی و وضعی، فردی و اجتماعی می شود.

۱- حق جائز الاسقاط است ولی حکم غیر قابل اسقاط.

۲- حق جائز النقل است و حال آن که حکم به صورت قهری قابل نقل نمی باشد.

۳- حق جائز الإنتقال است ولكن حکم قابل انتقال نیست.

جستجو از مصادیق و موارد حق و حکم لازم است که کدام یک از امور تشریعی قابل اسقاط است و کدام غیر قابل اسقاط است. جستجو از موارد دلیل بر اسقاط و عدم اسقاط. تحقیق از مرتکبات عقلا در تشریعات عقلانی، که از طرف شارع مقدس امضا شده باشد و رد نگردیده باشد. (حائری، ۱۴۲۳: ۱، ۱۳۳)

هیچ فرقی بین حق و حکم نیست. این که بعضی از حقوق قابل اسقاط است و بعضی دیگر نیست، همه یک حکم است که از ناحیه شارع اعتبار شده است و در جاهایی که اسقاط و نقل و انتقال را می پذیرد هم تابع دلیل است و در جایی که قابلیت سقوط را ندارد باز تابع دلیل است. (اصفهانی، ۱۴۱۸: ۱، ۱۴۵)

شکی نیست در این که حق و حکم شیء واحد است؛ زیرا حقیقتاً قوام هر دو بر اعتبار صرف است و احکام شرعی همه اعتباری است. گرچه از حیث آثار و نتیجه اختلاف زیاد دارند ولیکن قوام همه آنها به اعتبار محض است. بنابراین، هیچ دلیلی نداریم تا آنها را به حق و حکم تقسیم کنیم. (خویی، ۱۴۱۳: ۱، ۳۶)

بنابراین، اگر حق حضانت کودک ولایت بر او باشد، می باید قابل اسقاط نبوده، مراعات آن بر مادر واجب باشد، بدون این که بتواند در برابر انجام آن، درخواست اجرت کند. حال آن که در روایات وارده در مسئله حضانت متعهد بودن مادر به حضانت کودک خود معلق بر خواست او شده است و استفاده از تعبیر «أحق» در روایات حکایت از این دارد: حضانت نیز نظیر شیردهی است که انجام آن بر مادر واجب نیست؛ پس حضانت ولایت به معنای اصطلاحی آن نیست. (نجفی، ۱۳۷۴: ۳۱، ۲۸۳)

در نهایت می توان گفت: حضانت در این جا به معنای لغوی خود استعمال شده است و آنچه از ادله استفاده می شود این است که ولایت پدر و مادر برای حضانت فی الجمله است، اما

حضانة عین ولایت نیست. بلکه ولایت بر حضانة ثابت است. (خوانساری، ۱۴۰۵: ۴، ۴۷۲)

شرایط حضانة

یکی از مباحث مهم در حضانة، مسئله شرایط و موانع حضانة است. زیرا، در حضانة سرنوشت و آینده انسان و حفظ کرامت او مورد توجه است. لذا، فقه اسلامی در این زمینه عنایت خاص دارد و یک سری شرایط مهم را در مسیر حضانة کنندگان و کسانی که از کودکان نگهداری می نمایند قرار داده است:

الف: در صورتی که یکی از والدین طفل مسلمان باشد، در فقه شیعه و اغلب فقیهان اهل سنت، او نسبت به حضانة کودک أحق است. (طوسی، ۱۴۰۸: ۶، ۴۰) به دلالت آیه مبارکه «وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا» (نساء: ۱۴۱)، «الاسلام يعلو ولا يعلى عليه» (صدوق، ۱۴۱۵: ۴۲۴۴). اسلام حاضن، مورد اجماع فقیهان مذاهب اسلامی است، جز حنفی ها و مالکیه. (ابن عابدین، ۱۴۱۵: ۵، ۲۰۳)

ب: کنیز و غلام حق حضانة ندارند. راجع به این شرط نیز بین فقها اتفاق نظر است. (حلی، ۱۴۱۳: ۵۰۴). زیرا آنها اولاً خودشان و همه سرمایه و زندگی شان برای مولای آنهاست. لذا وقت فراغت برای انجام حضانة و تربیت دیگران را ندارند. ثانیاً: حضانة، نوعی ولایت است. برده ولایتی ندارد و نیز به دلیل روایت صحیحہ داود رقی از امام صادق (ع) که فرمود: «لیس للعبد أن يأخذ منها ولدها وإن تزوّجت حتی یعتق، هی أحق بولدها منه مادام مملوکاً، فاذا أعتق فهو أحق منها» (عاملی، ۱۴۱۴: ۱۵، ۱۸۱)

ج: مجنون حق حضانة ندارد. زیرا او خود نیاز به صیانت و حضانة دارد. وقتی که خود نیاز به حفاظت داشته باشد پس دیگران را چگونه می تواند حفاظت نماید؟! در این خصوص، علاوه بر دلیل عقل می توان به دلایل زیر نیز استناد کرد:

اولاً حدیث رفع القلم و لذا مجنون نه تکلیف دارد و نه در قبال دیگران مسئولیتی برعهده او قرار می گیرد. ثانیاً، تفویض امر حضانة به مجنون سبب تضییع حق کودک است و این کار به حکم عقل و نقل منهی عنه است. همچنین آیه شریفه «لا تضار والده بولدها..» بر این مطلب به صراحت دلالت دارد.

ثالثاً، این که حضانت نوعی ولایت بر تربیت کودک است و این مهم از مجنون برآورده نمی‌شود و اکثریت فقها بر این شرط فتوا داده‌اند. (شهید ثانی، ۱۴۱۰: ۸، ۴۲۳)

شرایط اختصاصی زن

اسلام: دلیل بر این شرط چنین است. اولاً: اخبار و روایات باب (شهید ثانی، ۱۴۱۰: ۸، ۴۲۳) و همچنین اجماع منقول می‌باشد. (نجفی، ۱۳۷۴: ۳۱، ۲۹۰) ثانیاً: وقتی ازدواج کند باید در خدمت شوهر باشد، لذا وقت کافی برای انجام وظیفه حضانت ندارد. (عاملی، ۱۴۱۴: ۵۴، ۱۴)

مقیم: اگر یکی از ابویین مقیم بود و دیگری مسافر، اگر مسافت به حدی باشد که نماز قصر گردد، در این حالت اگر مادر مسافر باشد حق انتقال کودک را همراه خود ندارد و اگر کمتر از این حد باشد می‌تواند کودک را همراه خود ببرد. چون در حکم مقیم است. (طوسی، ۱۴۰۸: ۶، ۴۰) صاحب مسالک همان مطالب را از شیخ نقل نموده با اضافه این جمله که شیخ از قول اهل سنت نقل کرده اگر مسافر پدر باشد، مادر نسبت به طفل سزاوارتر است و اگر مادر مسافر باشد دو صورت دارد: اگر طفل را از روستا به سمت شهر انتقال دهد مادر آحق به انتقال است، ولی اگر برعکس باشد پدر می‌تواند از انتقال کودک جلوگیری نماید؛ زیرا در روستا طفل از تعلیم و تربیت باز می‌ماند. (شهید ثانی، ۱۴۱۳: ۸، ۴۲۵)

بالغه: بالغه بودن شرط بین همه فقها است. جز بعضی از متأخرین حنفی‌ها فتوا داده است که مراهق هم حق حضانت دارد و می‌تواند حضانت کند. پس، از نگاه آن دسته از فقهای که می‌گویند: تصرفات مراهقین مثل تصرفات بالغین است، در حضانت هم می‌تواند تصرف کند زیرا فرقی بین حضانت و سایر تصرفات مالی نیست. (ابن عابدین، ۱۴۱۵: ۵، ۲۰۴)

امانت: امانت در این جا در مقابل فسق آمده است. لذا باید نسبت به سر نوشت طفل امین باشد و مرتکب خیانت نگردد. زیرا کسی که فاسق است، توجه به کودک ندارد و این قول مورد قبول شافعی نیز می‌باشد. ولیکن صاحب قنیه می‌نویسد: مادر ولو مشهوره به فسق و فجور باشد باز مستحق حضانت می‌باشد. (ابن عابدین، ۱۴۱۵: ۵، ۲۰۴)

قدرت: حاضن باید قدرت بر انجام اعمال حضانت را داشته باشد. لذا کسی که عاجز از امور حضانت باشد همانند زیادی سن، امراض لاعلاج و... از حق حضانت برخوردار نیست.

یعنی لازم است که در اثر حضانت بر طفل ضرری وارد نگردد. لذا هرکدام از والدین که حضانت او موجب ورود ضرر به طفل گردد حقش ساقط می‌گردد. به همین جهت، نباید طفل در جایی نگهداری گردد که موجب ورود ضرر به او باشد و یا موجب بغض و حسادت به او گردد. (زحیلی، ۱۴۱۸: ۷۳۰۴)

از مجموع این اقوال به این نتیجه می‌رسیم که شرایطی مثل: اسلام، آزاد بودن، عقل، امین بودن برای پدر و مادر لازم است و همچنین عدم ازدواج مادر از شرایط مورد اتفاق مذاهب اسلامی است.

ادله وجوب حضانت

ادله حضانت در فقه امامیه

۱- آیه «لا تضارّ والدۀ بولدها و لا مولود له بولده». (بقره: ۲۲۳)
از آیه چنین استفاده می‌شود که ضرر وارد کردن به فرزند مطلقاً جائز نیست، چه از ناحیه پدر و چه از طرف مادر. خواه در خصوص حضانت باشد و یا غیر آن. چه این که ترک حضانت طفل منجر به عدم حفظ او شده و این ضرر بر طفل است، به مقتضای آیه شریفه، این کار جائز نیست. پس نتیجه این می‌شود که حضانت واجب است. قرآن کریم در دو سوره لقمان و احقاف مقام مادر و همچنین زحمات او را یکی پس از دیگری خاطرنشان می‌کند و ضمن یادآوری از زحمات او در ایام بارداری، وقت شیردادن و بیداری‌های ممتد برای پرستاری از کودک و تواضع در مقابل او را سفارش می‌کند.

۲- صحیحہ آیوب ابن نوح

کتب الیه بعض اصحابه: کانت لی إمراة ولی منها ولد و خلیت سبیلها، فکتب الامام (ع): «المرأة أحق بالولد الی أن یبلغ سبع سنین، الا أن تشاء المرأة». (صدوق، ۱۴۰۱: ۴، ۴۱۸).
بعضی از اصحاب امام نامه نوشتند به حضرت و حکم مسئله فرزند را سؤال کردند. حضرت در جواب نوشت: مادر أحق است تا هفت سال، مگر خودش بخواهد که به پدر تحویل بدهد و از حق خود بگذرد.

۳- احادیث دیگر

از امام صادق (ع) سؤال شد: زنی آزاده با برده ازدواج کرده از او صاحب فرزند شده، ولكن میان زوجین به واسطه طلاق، جدایی حاصل گردیده و پس از جدایی فرزند پیش مادرش مانده. آن زن نیز ازدواج مجدد نموده، آن برده با خبر شد و به زن گفت من نسبت به فرزندم سزاوارترم چون تو ازدواج کرده‌ای. حضرت فرمود: «لیس للعبد أن يأخذ ولدها وإن تزوجت حتی یعتق، هی أحق بولدها منه مادام مملوکاً، فاذا اعتق فهو أحق بهم منها». (عاملی، ۱۴۱۴، ۱۵: ۱۸۱).

۳- در روایت ابی‌صباح کنانی از امام صادق (ع) آمده است: «إذا طلق الرجل المرأة وهی حبلى أنفق علیها حتی تضع حملها، وإذا وضعته أعطاهما أجرهما ولا یضارها الا أن یجد من هو أرخص أجراً منها، فإن هی رضیت بذلك الأجر فهی أحق حتی تقطعه». (عاملی، ۱۴۱۴: ۱۵، ۸۰) هنگامی که مردی همسر باردار خود را طلاق می‌دهد تا زمان وضع حمل، نفقه او را باید پرداخت نماید. بعد از وضع حمل، برای شیردادن بچه هم باید اجرت مادر را بدهد و از ضرر زدن به مادر طفل دوری کند، مگر این که کسی پیدا شود که با اجرت کمتر به کودک شیر بدهد. پس بنابراین، اگر مادر به این اجرت راضی شد نسبت به کودک خویش اولویت دارد تا زمانی که از شیر گرفته شود.

عقل حکم می‌کند بر این که کودک در این برهه‌ی از زندگی خود نسبت به دیگر زمان‌ها نیاز مبرم به حضانت دیگران دارد. لذا رعایت حال او در این زمان برای پدر و مادر که رئوف‌ترین کسان برای فرزند هستند لازم و ضروری به نظر می‌رسد، به ویژه مادر. علاوه بر این، سیره عقلا و سیره متشرعه بر این است که حفظ و حضانت کودک بر پدر و مادر لازم است و وظیفه آنهاست؛ زیرا ترک وظیفه از طرف عقلای عالم امر قبیح و زشت به حساب می‌آید.

حضانت اطفال، امر متسالم علیه نزد فقها بوده است. بر همین اساس، اکثریت علما متعرض حکم حضانت نشده و آن را مسلم دانسته‌اند و بحث راجع به «من هو مستحق للحضانة» بوده و شرایط آن را پیگیری نموده‌اند. چنانچه شهید ثانی به نقل از فوائد می‌گوید: «لو امتنعت الأم من الحضانة صار الأب أولى به، ولو امتنعا معاً فالظاهر اجبار الأب». (شهید اول، ۱۴۰۰: ۱، ۳۹۶) اما با این حال باید گفت روی هم رفته اجماع در مسئله به طور کلی ثابت نیست. پس بهتر آن است که بگوییم وجوب حضانت منطبق بر فتوای مشهور است.

ادله حضانة در فقه حنفی

اهل سنت می‌گویند: دلیل مشروعیت‌ها بالسنة، ثبت‌ها بالحديث: حدثنا محمود بن خالد السلمي، ثنا الوليد، عن أبي عمرو - یعنی الأوزاعي، حدثني عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده عبد الله بن عمرو أنّ امرأة قالت يا رسول الله، إن ابني هذا كان بطني له وعاء و ثدي له سقاء و حجرى له حواء، و إن اباه طلقني و أراد أن ينتزعي مني، فقال: «أنت أحقّ به ما لم تنكحي.» زنی آمد خدمت پیامبر (ص) عرضه داشت یا رسول الله، این فرزند من است. شکم من ظرف پرورش وجود او بوده و سینه‌ام مرکز شیر و غذای او و دامن و خانه‌ام مرکز و مکان رشد او. لیکن پدر او مرا طلاق داده و تصمیم گرفته فرزندم را از من بگیرد. پیامبر در پاسخ او فرمودند: تو به فرزندت سزاوارتری تا مادامی که ازدواج نکرده‌ای.

و روی عن سعید بن المسيب أنه قال طلق عمر (رض) ام ابنه عاصم فلقیها و معها الصبی فنازعها و ارتفعا الی ابی بکر (رض) فقضى ابوبکر: بعاصم بن عمر لأمه ما لم یشب أو تتزوج و قال: ریحها و فراشها خیر له حتی یشیب، أو تتزوج. و ذالک بمحضر من الصحابة، ولأن الصغیر یلحقه جفاء و المذلة من قبل الأب و... سعید بن مسیب می‌گوید: عمر همسرش را به نام‌ام عاصم طلاق داد. یک روزی او را دید با فرزندش عاصم در مقام مرافعه و دعوی برآمد. در نتیجه مسئله پیش ابوبکر کشانده شد و ابوبکر به نفع‌ام عاصم حکم کرد و عاصم را به مادرش تحویل داد. این کار در محضر صحابه انجام گردید و هیچ یکی از صحابه نسبت به این حکم اعتراض نکردند و این دلیل بر اجماع صحابه بر وجوب حضانة است.

دلیل دیگر بر وجوب حضانة، دلیل عقلی است که هر دو طایفه «شیعه و سنی» بر این دلیل استدلال نموده‌اند. اگر کسی نتواند در امور زندگی خود هرگونه ضرر را از خود دفع نماید و در اثر ضعف جسمی و یا دماغی، در معرض هلاکت قرار بگیرد، عقل هر عاقلی حکم می‌کند که حفظ چنین انسانی بر همه و بالخصوص بر اقاربش واجب و ضروری است.

اگر حضانة بر فردی (مادر یا پدر) متعین باشد و غیر از او کسی دیگر برای این کار پیدا نشود، او مجبور به این کار می‌شود. مادر زمانی که حضانة بر او محصور نباشد بر این کار مجبور نمی‌گردد، چون حضانة واجب کفایی است و با وجود افراد دیگر که این کار را انجام می‌دهد دیگر الزام برای مادر نیست، او می‌تواند از حق خود بگذرد.

از آنجایی که حضانت فقط مرتبط به شیردهی نیست، لذا با شیردادن طفل توسط دیگری حق حضانت مادر از بین نمی‌رود. در کیفیت استنباط این حکم میان دو طائفه، فرق وجود دارد، امامیه به قرآن استدلال نموده‌اند، برخلاف آن، حنفیه تا آن جایی که مورد فحص و جستجو قرار گرفت، استدلال آنها در قرآن ملاحظه نگردید. استنباط اهل سنت در استدلال به سنت و اجماع مبتنی بر داستان ابن عاصم و حدیث عمرو بن شعیب است. امامیه در استدلال به قرآن از باب عدم اضرار و در سنت از باب حرمت جدایی طفل از مادر و اجماع هم در حد شهرت فتوایی است.

مدت حضانت

یکی از مسائل مهم حضانت مسئله مدت آن است که کودک تا چه زمانی باید در حضانت پدر و مادر باشد. اولین مرحله حضانت کودک، دوره شیرخوارگی است که طول دو سال و یا کمتر می‌باشد. با توجه به فرض جدایی پدر و مادر از همدیگر، مدت و زمان حضانت و نگهداری کودک بر اساس سن او مورد اختلاف فقها واقع شده است. مشهور می‌گوید: مدت حضانت مادر را نسبت به پسر دو سالگی و نسبت به دختر هفت سالگی می‌دانند. (قاضی ابن براج، ۱۴۰۶: ۲، ۲۶۲؛ طباطبایی، ۱۴۱۲: ۱۰، ۵۲۲؛ نجفی، ۱۳۷۴: ۳۱، ۲۹۰؛ خمینی، ۱۳۹۴: ۲، ۳۱۲). مستند این دیدگاه، اجماع منقول است و جمع بین روایات که دال بر دو سال و هفت سال می‌باشند. با این که در روایات قید دو سال مطرح نشده، بلکه عنوان رضاع و فطام مطرح است و چون دوران شیردهی، غالباً دو سال است، بناءً مدت دوران حضانت مادر را، هم دو سال قرار داده است.

برخی از فقیهان شیعه قائلند اگر کودک پسر باشد تا هفت سال (سن تمیز) باید پیش مادر باشد، اگر کودک دختر است، تا زمان بلوغ نزد مادر می‌ماند. صاحبان این نظریه عبارتند از: (طوسی، ۱۳۷۶: ۶، ۳۹؛ اشتهااردی، ۱۴۱۶: ۲۶۴) اینها می‌گویند: در جوامع روایی احادیثی وجود دارد که حضانت مادر را مدت زمان بیشتر می‌دانند.

۱- روایت مرسله منقروی: «قال: سئل ابو عبدالله (ع) عن الرجل يطلق امرأته و بینهما ولد أیهما أحق بالولد؟ قال المرأة احق بالولد ما لم تتزوج» از امام صادق (ع) در مورد مردی که زنش را

طلاق داده است و فرزندی دارند، سوال شد که کدام یک نسبت به فرزند سزاوارتر است؟ حضرت فرمود: مادر تا زمانی که ازدواج نکرده است.

۲- حدیث نبوی از طریق عامه: «الأم أحق بحضانة إبنها مالم تتزوج» مادر تا هنگامی که ازدواج نکرده، در تربیت و نگهداری کودک خویش سزاوارتر و بهتر است. زنی به رسول خدا عرض کرد: فرزندم که او را در شکم خود پرورش داده‌ام و از پستان خود به او شیرداده‌ام و در دامن خود پرورانده‌ام، پدرش که مرا طلاق داده می‌خواهد او را از من بگیرد، حضرت فرمود: تو نسبت به فرزندت مادامی که ازدواج نکرده‌ای سزاوارتری.

آنچه از مجموع روایات به دست می‌آید، این است که در نگهداری کودک، در دو سال اول زندگی، هیچ اختلافی نیست و همه فقیهان، نگهداری و سرپرستی را حق مادر می‌دانند. بنابراین، اگر بخواهیم اصلی را در مورد نگهداری تأسیس کنیم، باید اصل در نگهداری و سرپرستی را با مادر بدانیم، به خلاف ولایت که جنبه مالی دارد و اصل در ولایت با پدر است. تمسک فقیهان مانند صاحب جواهر به این که اصل در مسئله، سزاوارتر بودن پدر است نگهداری مادر در دو سال آغازین زندگی کودک، خارج از اصل است، در مقابل اصل بر محق بودن مادر در دو سال اول زندگی ضعیف به نظر می‌رسد. جمعی را که مشهور فقها بین روایات نموده‌اند، مستند روایی ندارد؛ یعنی ما روایتی نداریم مبنی بر این که نگهداری پسر تا دو سال و دختر تا هفت سال، به عهده مادر باشد.

با وجود این که امام (ع) در مقام بیان بوده، تفکیکی بین پسر و دختر واقع نشده است و لذا هرگونه اطلاق در این زمینه، در حکم صراحت است و موجب تقابل و تعارض صریح بین دو جنبه یاد شده (مدت دو سالگی در پسر و هفت سالگی در دختر) می‌گردد. بدین ترتیب، نمی‌توان حکم هیچ یکی را تخصیص زد و این امر با جمع تبرعی که گونه‌ای از تخصیص در دو طرف است منافات دارد.

مرحوم صاحب جواهر برای اثبات اولویت مادر در دو سال شیرخوارگی، به دو مطلب دیگر نیز استناد کرده است:

۱- آیه کریمه «لا تضار والدة بولدها»؛ جداکردن کودک از مادر در این دوره، موجب آسیب دیدن مادر می‌شود که به حکم این جمله کاری است حرام. (نجفی، ۱۳۷۴: ۳۱، ۲۸۵)

۲- علاوه بر اطلاق سایر روایات، اطلاق دو روایت جمیل و عبیدالله بن علی نیز بر اولویت مادر دلالت دارند. (نجفی، ۱۳۷۴: ۳۱، ۲۸۵)

فقه‌های حنفی مدت هفت (مدت تمیز) سال را برای حضانت پسر و دختر اجماعی می‌دانند؛ که طفل بتواند تنها بخورد و بیاشامد و تنها لباس بپوشد و تنها طهارت خود را انجام بدهد. این همان زمان تمیز است که مورد قبول همه می‌باشد و این چیزی است که ظاهر روایت هم همین را می‌رساند. با آن که اصل و قیاس این است که دختر و پسر تا سن بلوغ در حضانت مادر باشد. زیرا که کودکان تا آن زمان نیاز به تربیت دارند و دیگر این که حضانت نوعی ولایت محسوب است. هرگاه ولایت برای مادر ثابت شد پایان نمی‌پذیرد، مگر تا زمان بلوغ. مثل ولایت پدر در امور مالی و ازدواج فرزندان. ولی فقها به جهت استحسان و اجماع حکم پسر را، از دختر بعد از سن تمیز جدا نموده‌اند. به دلیل این که پسر بعد از این زمان نیاز به آموختن آداب اجتماعی مردان دارد و نسبت به این کار پدر بهتر و با قدرت‌تر است. (کاشانی، ۱۴۱۷: ۴، ۵۹).

مستند حدیث پیامبر (ص) است که فرمود: مَرَّوْا بِأَوْلَادِكُمْ بِالصَّلَاةِ لِسَبْعٍ... وَالْأُمُّ مَرْبُهَا لَا يَكُونُ إِلَّا بَعْدَ الْقُدْرَةِ عَلَى الطَّهَارَةِ وَقِيلَ بِالتَّسْعِ. پسر بعد از سن تمیز نیاز به آموزش اخلاق مردان دارد. لذا پیش پدر باید باشد و دختر تا سن عادت زنانه و بعد از آن نیاز به حفاظت دارد و پدر در این کار سزاوارتر است. چنان که گفته شده است: زنان به منزله گوشت هستند، مگر این که از آنها حفاظت شود. با این وصف چگونه قدرت بر حفاظت غیر را دارد؟ (سرخسی، ۱۴۲۰: ۵، ۲۱۰)

در کل، حضانت از نظر اولویت، نسبت به وضعیت کودک، به چهار دوره تقسیم می‌شود:

۱ - دو سالگی که مادر اولویت دارد به اجماع فریقین و در بین امامیه مشهور فقهاست.

۲ - هفت سالگی گرچه غیر مشهور است، ولی نظر صحیح و قابل قبول است، بدون فرق بین پسر و دختر.

۳ - دو سالگی پسر و نه سالگی دختر.

۴ - تا زمان ازدواج.

همان طور که بیان شد حضانت حقی است مرکب از دو جزء یک جزء آن حق پدر و مادر و جزء دیگر حق کودک. از نظر فقیهان اهل سنت این مسئله مورد اختلاف است. بعضی از فقهای حنفی قائلند که حضانت حق خالصه مادر است. برخی مانند ابوليث و هندوانی این حق را مرکب از حق پدر و مادر و کودک می‌دانند. (ابن عابدین، ۱۴۱۵: ۱۸، ۳۰۱)

ابن عابدین در حاشیه و ابومسعود و مؤلفین الموسوعة الفقه الاسلامی بین این دو نظر جمع نموده‌اند و گفته‌اند: این که حضانت حق پدر و مادر و فرزند است یک امر کاملاً روشن و عقل‌پسند است. فروع فقهی هم مبتنی بر این جمع می‌باشد. دلیل بر این جمع این است که اگر زوجه از شوهرش طلاق خلعی بگیرد و فرزندی داشته باشد، در سنی حضانت برای بذل عوض خلع، حضانت فرزندش را به شوهر واگذار کند این خلع صحیح، ولی شرط واگذاری حق حضانت باطل است. زیرا که حضانت تنها حق مادر نیست تا روی آن معامله نماید، بلکه حق فرزند هم می‌باشد. (ابن عابدین، ۱۴۱۵: ۱۸، ۳۰۲)

بر این اساس، باید بین حاضنات ترتیب قائل شویم. که در صورت وجود حاضنه بعدی حاضنه اول مجبور نیست، ولی اگر دومی حاضر نشد یا اهلیت حضانت را نداشت و یا حضانت دوم مصالح و منافع محضون را تأمین نکرد، اول مادر اجبار می‌شود به این علت که اسقاط حق او ملازم با ابطال حق کودک است، حال آن که رعایت حق صغیر اقوای از حق دیگران است. (ابن عابدین، ۱۴۱۵: ۱۸، ۳۰۳)

برای کودک، حق حضانت و رعایت حال او در فضای پاکیزه و نظیف و با کرامت لازم است و برای این کار مادر که در قید ازدواج است از همه اقربای طفل اولی می‌باشد و بعد از مادر به ترتیب که شرعاً بیان شده است عمل می‌گردد. (جیزانی، ۱۴۲۹: ۴، ۲۴۱)

مهمترین ادله فقیهان در اولویت حضانت مادر عبارتند از:

۱- حدیث مشهور عمرو بن شعیب. که زنی آمد پیش پیامبر (ص) و اظهار حال خود را نمود و حضرت در جواب فرمود تا زمانی که ازدواج نکنی حق حضانت از آن تو است.

۲- حدیث ابی هریره. (ابی داود، ۱۴۱۰: ۳۳۱)

۳- اجماع صحابه در حکم ابوبکر درباره ام عاصم و احادیث دیگر.

فقیهان اهل سنت می‌گویند دختر تا سن عادت ماهانه با مادر باشد زیرا:

۱- دختر بعد از سن تمیز نیاز به آموختن امور زنانه دارد که مادر در این زمینه بهتر است.

۲- دختر نیاز به صیانت دارد و این کار از پدر که با مردان سر و کار دارد بر نمی آید.

۳- پسر بعد از هفت سالگی باید امور اجتماعی را از پدر بیاموزد و اگر نزد مادر بماند خصلت های زنانگی را یاد می گیرد و این برای پسر ضرر است.

طبق نظر فقیهان شیعه اولویت با آن شخصی است که زنده است، چه پدر باشد یا مادر. ولی اهل سنت در این زمینه تفصیل قائل شده اند. در صورت فوت پدر، مادر را اولی می دانند و در صورت فوت مادر، مادر مادر را. هر گروهی برای ادعای شان اقامه دلیل نموده اند:

صاحب ریاض می گوید: در فرض فوت مادر یا عدم اهلیت مادر و یا فوت پدر و عدم اهلیت او، آن که زنده است مطلقاً اولویت دارد و اخبار صحیحه زیادی بر این موضوع دلالت دارند. دیگر بحثی برای تعارض و اختلاف بین مادر یا پدر و دیگران نمی ماند، چه این که پدر اگر فوت کند یا اهلیت نداشته باشد، مادر حتی در صورت ازدواج هم بر سایر اقارب مقدم است. در صورت زنده بودن، پدر اولی از همه است. (طباطبایی، ۱۴۱۲: ۱۰، ۵۲۶) بدون تردید با مرگ یکی از والدین، وظیفه نگهداری کودک با کسی است که زنده است و او در اینباره بر سایر افراد اولویت دارد. (ابن حمزه: ۲۸۸)

بر اساس نظر حنفیه در این موضوع تفصیل قائل شده اند. بدین گونه که اگر پدر فوت کند مادر اولویت دارد و اگر مادر بمیرد جده مادری اولویت پیدا می کند، ذیلاً اقوال آنها با دلایل شان بیان می گردد:

در صورت فوت مادر یا عدم اهلیت او برای حضانت، این حق به مادر مادر (جده اُمی) منتقل می شود. زیرا این حق ولایتی است از قبل مادر. در صورت نبودن مادر، جده مادری اُحق است و اگر جده مادری نباشد جده پدری نسبت به حضانت (نوه اش) اولویت پیدا می کند. این حکم اکثریت حنفی هاست به جُز زُفر از شاگردان ابوحنیفه که خواهر ابوینی یا مادری و خاله را از جده پدری مقدم می داند. (طوسی، ۱۳۸۷: ۵، ۴۷۱)

این حق در درجه اول از آن مادر است. لذا پس از او نیز متقرّبین مادر نسبت به متقرّبین پدر اولویت دارند. در صورت تقارن بین جده مادری و جده پدری، جده مادری سزاوارتر است از

مادر پدر، زیرا این ولایت از قبل مادر است، پس بستگان او مقدم بر اقارب پدری می‌باشند به دو دلیل:

۱- حدیث نبوی مشهور: عمرو بن شعیب.

۲- ابوبکر در مقام مرافعه، عمر و همسر مطلقه او ام عاصم گفت: این ریحها و فراشها خیر له حتی یشیب أو تتزوج. (کاشانی، ۱۴۱۷: ۴، ۶۰) و احادیث دیگری که از ابی هریره نقل شده است و استحساناتی که به نظر ایشان از باب مهربانتر بودن زن‌ها خصوصاً مادران، مهم جلوه کرده‌اند و اجماعی که ادعا نموده‌اند را دلیل بر اولویت جده مادری گرفته‌اند. سرخسی می‌گوید مقدم بودن جده مادر به جهت اُمومت است که قریب به مادر است، و قرابة الأم فی الحضانة مقدمة علی قرابة الأب. (سرخسی، ۱۴۲۰: ۵، ۲۱۰)

حضانة در صورت فوت والدین

شهید ثانی می‌فرماید: «از آن جایی که دلیلی بر استحقاق حضانت به غیر از پدر و مادر برای کسان دیگر ما نداریم، لذا اختلاف بسیار بین فقها در این زمینه به وجود آمده است؛ و بعضی فقیهان به دلیل عمومیت آیه شریفه «بعضهم اولى ببعض» حق حضانت را به اجداد و سایر اقارب تسری داده است و این که اولویت باب ارث شامل حضانت و غیر آنها می‌گردد.» (شهید ثانی، ۱۴۱۰: ۸، ۴۲۱-۴۳۰)

اگر پدر و مادر نبودند یا صلاحیت نداشتند حضانت مال پدر بزرگ است، زیرا او هم فی الجملة پدر گفته می‌شود. به این حکم، علامه در قواعد جزم پیدا کرده است. (طباطبایی، ۱۴۱۲: ۱۰، ۵۲۷) در صورت نبودن جد پدری یا عدم ترجیح او، حضانت به جده پدری و مادری منتقل می‌شود و در خصوص تقدم آن دو مطلبی ذکر نشده است. (طباطبایی، ۱۴۱۲: ۱۰، ۵۲۸)

فقیهای اهل سنت جده مادری را مقدم بر جد پدری می‌دانند که این قول بین‌شان اتفاقی است، چون حق حضانت از قبل مادر است، پس متقریبین به مادر بر اقارب پدری مقدم هستند. در صورت نبودن جده مادری بین فقیهان اهل سنت اختلاف وجود دارد. حنفیه و شافعیه در فتوای جدیدشان جده پدری را مقدم بر خاله دانسته‌اند اگرچه بالا روند؛ مالکیه جده پدری را بعد از خاله و عمه (مادری) قرار داده است. حنابله بعد از جده مادری، پدر را مقدم دانسته است

و بعد جده پدری را، در بین خواهران ابی و امّی حنفیه، مالکیه، حنبلیه خواهر اُمّی را اولی می‌دانند، ولی شافعیه خواهر ابی را مقدم می‌داند. (زحیلی، ۱۴۱۸: ۱۰، ۷۲۹۹)

خواهر محضون مقدم بر خاله و عمه طفل است. زیرا از حیث نسب به کودک نزدیک است و در صورت نبودن خواهر و یا عدم اهلیت او خاله بر دیگران مقدم است، البته در هر درجه، آنان که ابوینی است بر امّی تنها و امّی بر ابی تنها، مقدمند که در لسان فقه از ابوینی تعبیر می‌کنند به شقیقه. (بدران، ۱: ۵۹۶)

نتیجه

در یک نمودار کلی وظیفه حضانت‌کنندگان را از نظر مذاهب اسلامی می‌توان چنین بیان کرد: بر اساس دیدگاه فقیهان امامیه: چهار قول قابل استنتاج است: اول؛ مادر، پدر و در صورت فوت یکی از والدین آن که زنده است، در صورت فوت ابوین، حضانت با جد و اجداد است و این علا. دوم؛ مادر و پدر. در صورت فقدان هر دوی آنها جده بدون تعیین بین جده مادری و پدری. سوم؛ در صورت فقدان ابوین، باقی اقارب با تقدم اقارب مادری بر پدری. چهارم؛ با فقدان ابوین، خاله بر دیگران مقدم است.

براساس دیدگاه اهل سنت هم حضانت چنین است: فقیهان اهل سنت حضانت را بعد از مادر برای جده مادری می‌دانند و این نظریه مورد اتفاق آنهاست. ولی راجع به حضانت بعد از جده مادری دو نظریه وجود دارد. دیدگاه اول می‌گوید بعد از جده مادری، جده پدری مقدم است. دیدگاه دوم می‌گوید بعد از جده مادری، خاله و عمه اُمّی مقدم بر جده پدری است.

فہرست منابع

قرآن کریم

۱. ابن اثیر، مبارک بن محمد، النہایہ فی غریب الحدیث، تحقیق احمد الزاوی، قم: ج ۴، مؤسسہ اسماعیلیان، ۱۳۶۷ ش.
۲. ابن عابدین، محمد امین، رد المحتار علی در المختار، بیروت: دارالفکر، ج ۲، ۱۴۱۵ ق.
۳. ابن منظور، محمد، لسان العرب، بیروت: دارصادر، ج ۱، ۱۴۱۴ ق.
۴. ابی داود، سلیمان، سنن، بیروت: دارالفکر، ج ۱، ۱۴۱۰ ق.
۵. اشتہاردی، علی پناہ، فتاویٰ ابن جنید، قم: مؤسسہ نشر اسلامی، ۱۴۱۶ ق.
۶. اصفہانی، محمدحسین (کمپانی)، حاشیۃ المکاسب، تحقیق شیخ عباس محمد آل سیاح، بیروت: دارالمصطفیٰ لاحیاء التراث، ج ۱، ۱۴۱۸ ق.
۷. آملی، محمد تقی، المکاسب والبیع، قم: مؤسسہ نشر اسلامی، ۱۴۱۳ ق.
۸. بحرالعلوم، محمد، بلغة الفقیہ، تہران: مکتبۃ الصادق، ج ۴، ۱۴۰۳ ق.
۹. بدران، ابوالعینین بدران، الاحوال الشخصیہ بین المذاهب الاربعہ ومذہب الجعفریہ، بیروت: دارالنہضۃ العربیہ.
۱۰. جیزانی، محمد بن حسین، فقہ النوازل، دار ابن الجوزی، ج ۳، ۱۴۲۹ ق.
۱۱. حائری، کاظم، فقہ العقود، قم: مجمع الفکر الاسلامی، ۱۴۲۳ ق.
۱۲. حلّی، حسن بن یوسف، قواعد الاحکام، قم: مؤسسہ نشر اسلامی، ۱۴۱۳ ق.
۱۳. حلّی، حسن بن یوسف، مختلف الشیعہ فی احکام الشریعہ، قم: مؤسسہ نشر اسلامی، ۱۴۱۳ ق.
۱۴. خمینی، روح اللہ، تحریرالوسیلہ، تہران: مؤسسہ نشر آثار امام خمینی، ج ۴، ۱۳۹۴ ش.
۱۵. خمینی، روح اللہ، کتاب البیع، تہران: مؤسسہ نشر آثار امام خمینی، ج ۱، ۱۳۶۸ ش.
۱۶. راغب اصفہانی، حسین بن محمد، المفردات فی غریب القرآن، بیروت: دارالعلم، ج ۱، ۱۴۱۲ ق.
۱۷. زحیلی، وہبۃ، الفقہ وادلّہ، دارالفکر: بیروت، ج ۴، ۱۴۱۸ ق.
۱۸. زرقاء، مصطفیٰ احمد، المدخل الفقہی العام، بیروت: دارالفکر، ج ۶.
۱۹. سرخسی، محمد، المبسوط، دار احیاء التراث العربی، ج ۱، ۱۴۲۲ ق.
۲۰. شہید ثانی، زین الدین بن علی، الروضة البہیہ فی شرح اللمعة الدمشقیہ، قم: انتشارات داوری، ج ۱، ۱۴۱۰ ق.
۲۱. شہید ثانی، زین الدین بن علی، مسالک الافہام الی تنقیح شرایع الاسلام، قم: مؤسسہ معارف اسلامی، ج ۱، ۱۴۱۳ ق.
۲۲. عاملی (شہید اول)، محمد بن مکی، القواعد و الفوائد، نجف اشرف، ۱۴۰۰ هـ. ق.

٢٣. عاملی (شهید اول)، محمد بن مکی، اللمعة الدمشقية، بیروت: دارالعالم الاسلامی، ١٤١٠ق.
٢٤. صدوق، محمد، المقنع، قم: مؤسسة الهادی، ١٤١٥ق.
٢٥. صدوق، محمد، من لا یحضره الفقیه، تحقیق علی اکبر غفاری، قم: جامعه مدرّسین، ١٤٠١ق.
٢٦. طباطبائی، سید علی، ریاض المسائل، قم: جامعه مدرّسین، چ ١، ١٤١٢ق.
٢٧. طباطبائی، محمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، قم: جامعه مدرّسین، ١٤١٧ق.
٢٨. طریحی، فخر الدین، مجمع البحرین، تحقیق: احمد حسینی، مکتبة نشرالثقافة الاسلامیه، چ ٢، ١٤٠٨ق.
٢٩. طوسی، محمد بن حسن، التبیان فی تفسیر القرآن، تحقیق: احمد عاملی، مکتبه الاعلام الاسلامی، ١٤٠٩ق.
٣٠. طوسی، محمد بن حسن، المبسوط، تحقیق: محمداقر بهبودی، مکتبة الرضویه، ١٣٨٧ق.
٣١. حر عاملی، محمد، وسائل الشیعه الی تحصیل احکام الشریعه، قم: مؤسسه آل البيت، ١٤١٤ق.
٣٢. قاضی ابن براج، عبدالعزیز، المذهب، تحقیق باشراف آية الله سبحانی، قم: جامعه مدرّسین، ١٤٠٦ق.
٣٣. قرشی، علی اکبر، قاموس قرآن، تهران: دارالکتب الاسلامیه، چ ٦، ١٣٧١ش.
٣٤. کاشانی، علاءالدین ابوبکر، بدائع الصنائع، بیروت: دارالفکر، چ ١، ١٤١٧ق.
٣٥. مجلسی، محمداقر، بحار الانوار، بیروت: مؤسسه الوفا، ١٤٠٣ق.
٣٦. مفید، محمد بن نعمان، المقنعه، بیروت: دارالفکر، چ ١، ١٤١٠ق.
٣٧. نجفی، محمدحسن، الجواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ١٣٧٤ش.

بررسی مجازات قتل فرزند توسط پدر از منظر فقه فریقین

سید محمد علی موسوی^۱

چکیده

مجازات اولیه قتل عمد، قصاص است. این قانون کلی استثنا دارد و آن صورتی است که قاتل، پدر باشد. با تحقیق در منابع فقهی فریقین نسبت به کشتن فرزند توسط پدر نظرات چون عدم جواز قصاص، جواز قصاص و قول به تفصیل وجود دارد. مسئله دیگری که در این پژوهش مطرح شده است، تفاوت بین پدر و مادر است، آیا ادله عدم قتل پدر، اختصاص به پدر دارد یا مادر را نیز شامل می‌شود؟ بیشتر فقها قائل به قصاص هستند، اما به نظر می‌رسد حق با قول به عدم جواز قصاص باشد. با توجه به دلایل روایی و نظرات بسیاری از علما، آنچه مورد تأیید نویسنده این مقاله قرار گرفته است، عدم جواز قصاص پدر و مادر در قتل فرزند می‌باشد. در این پژوهش که توصیفی و تحلیلی می‌باشد تلاش شده است نظرات دانشمندان فریقین بیان شود.

کلمات کلیدی:

فرزندکشی، پدرکشی، اشتراک در فرزندکشی، تفاوت حد قتل با قذف، فقه، قوانین مجازات.

مقدمه

با توجه به عمومات آیات و روایات، مجازات ارتکاب برخی جرایم علیه افراد اعم از جنایت بر نفس یا جنایت بر عضو، قصاص است، این نظریه را بسیاری از قانونگذاران قوانین مجازات کشورهای اسلامی در قانون درج نموده‌اند. این عمومات قرآنی و روایی در برخی از موارد با روایات صحیحه در تعارض است، قانون اولیه در باب تعارض جمع عرفی می‌باشد. براساس قواعد پذیرفته‌شده نزد عرف، در جمع عرفی یکی از دو دلیل بیان‌شده قرینه برای بیان متکلم است، مثلاً اگر عام با خاص تعارض ظاهری داشته باشند، تعارض ظاهری با تقدم خاص بر عام برطرف می‌شود. در مورد بحث اگرچه عمومات قصاص شامل پدر نیز هست، اما ادله خاص با آن عمومات در تعارض بوده، بنابراین عام مورد خاص را که قصاص پدر باشد شامل نمی‌شود، اما این دلیل خاص فقط قصاص پدر را از تحت عموم خارج می‌کند و مجازات دیگر مانند دیه، محروم‌بودن از ارث و عدم ولایت را شامل نمی‌شود. علاوه بر این که خاص شامل غیر از پدر، (باقی نزدیکان) نمی‌شود. پس اگر مادر فرزندش را به قتل رساند قصاص می‌شود، اگرچه بسیاری از علمای فریقین قائل به عدم تخصیص پدر از عمومات هستند و نیز برخی مادر را نیز شامل این خاص می‌دانند. بنابراین، در این پژوهش با توجه به اختلاف فریقین در برخی موارد و مخالف‌بودن برخی قوانین با نظرات علما، به روش توصیفی - تحلیلی رویکردهای فقهی و قانونی در مجازات قتل فرزند توسط والدین بررسی می‌گردد.

۱. علل قتل فرزند توسط پدر

با توجه به تحقیق میدانی و بررسی اعترافات قاتلان در قتل فرزند، عوامل گوناگونی در این جنایت دخالت دارد:

الف- بیماری روحی و روانی

از عواملی که سبب می‌شود، انسان فرزند و ثمره زندگی خود را بی‌رحمانه به قتل رسانده و حتی بدنش را مثله کند، شرایط بحرانی روحی و روانی است، که منشأ این بحران معمولاً مشکلات و ابتلا انسان به امراض خفیه و بدون درد روانی یا تحریکات ناشی از توهمات و خیال‌پرداز ذهنی است که اگر در روح و روان آدمی حلول کند، اختیار از آدم سلب شده و به قتل نزدیکترین افراد خانواده‌اش اقدام می‌کند. قتل یاشار توسط مادرش در تبریز ایران دلایلش

خیالات و اوهام اعتیاد داشتن فرزندش یاشار بوده است. (خبرگزاری ایمان، ۹ خرداد ۱۴۰۰، کد خبر: ۴۹۷۳۹۳)

ب- مشکلات اقتصادی

از عوامل تأثیرپذیر در قتل فرزند، مشکلات اقتصادی و معیشتی می‌باشد. پدر و مادر بعد از تلاش‌های غیرمثمر در تهیه لوازم زندگی عائله، ناامیدی از تأمین حداقلِ ضروریات زندگی، او را شرمنده‌ی افراد تحت تکفل ساخته و راه درمان را فقط در دو چیز می‌بیند: خودکشی و فرزندکشی. چون فکر می‌کند با کشتن فرزندان یا فرزند، سبکبال و راحت شده و دیگر مجبور نمی‌شود برای به دست آوردن پول و یا شغل بهتر سر در نزد انسان‌های دیگر فرو ببرد و یا شرمنده فرزندان شود. قتل دو کودک خراسانی شمالی شهر اسفراین توسط مادر که معاون اجتماعی فرمانده انتظامی خراسان شمالی روز پنج‌شنبه ۳۰ اردیبهشت ۱۴۰۰ خبردستگیری این مادر را داد، علتش نابه‌سامانی اقتصادی بوده است. (خبرگزاری تحلیلی ایران، کد خبر: ۱۵۱۷۰۱۹)

ج- وضعیت نامناسب خانودگی

عدم تعامل فکری بین فرزند بزرگ‌شده در محیط باز بی حد و حصر و پدری که در محیط نسبتاً بسته بزرگ شده، که پدر حرف اول را در خانواده می‌زند و فرمان‌روایی مطلق را دارد. مخالفت فرزند، در مقابل حرکت‌های پدر سبب بداخلاقی‌ها و در نتیجه، قتل فرزند توسط پدر یا قتل پدر توسط فرزند می‌شود. قتل بابک خرم‌دین، مردی ۴۷ ساله، دانش‌آموخته سینما که چند آثار مستند از او به جا مانده است، علتش عدم تعامل با پدر و مادر است. پدر بابک در اعترافش گفت: «پسرم از کودکی ما را اذیت می‌کرد و تا روز حادثه یک روز از دست او راحت نبودم. با قتل او راحت شدم.» این مرد به قتل دختر و دامادش به نام‌های آرزو و فرامرز نزد قاضی محمد شهریاری سرپرست دادسرای امور جنایی تهران نیز اعتراف کرده و آنها را به بداخلاقی متهم نموده است. (دنیای اقتصاد، شماره روزنامه: ۵۲۰۱)

۲. قصاص یا عدم قصاص پدر در قتل فرزند

قتل فرزند توسط پدر از چند حالت خارج نیست: الف. قتل از نوع عمد است، یعنی با اراده و اختیار فارغ از هر گونه اشتباه در قصد و اراده اقدام به قتل فرزند نموده است. ب. قصد عمل

و بدون قصد نتیجه، پدر اگرچه اراده در ضرب داشته، اما به دلیل تأدیب بوده که منجر به قتل می‌شود. (شبه عمد) ج. عدم قصد فعل و نتیجه، پدر علاوه بر عدم قصد نتیجه، قصد فعل حاصله از عمل را نیز نکرده است. (خطأ محض)

در این تحقیق از دو مورد آخر که قتل شبیه عمد و خطأ محض می‌باشد بحث نشده است، بلکه بحث در مورد اول متمرکز است. یعنی مواردی که پدر عمداً، در حال اختیار و اراده فرزندش را به قتل رسانده است. برای روشن شدن مسئله نظرات علمای فریقین را مورد بررسی قرار می‌دهیم.

دیدگاه شیعه

آرای دانشمندان شیعه در قصاص یا عدم قصاص پدر در قتل فرزند با فرض عمد در قتل، متفاوت است:

۱- نظریه عدم قصاص پدر

بیشتر دانشمندان غیر از افراد بسیار کمی از معاصرین به اتفاق معتقدند: اگر ولد توسط والد به قتل برسد، بعد از اثبات این نسبت، والد قصاص نمی‌شود. البته به صرف ادعا، نسبت ابویت پذیرفته نیست، بلکه بر قاضی و حاکم پرونده لازم است، از مدعی بخواهد تا نسبت ادعا شده را به اثبات برساند. در مورد بحث، طریق برای اثبات مدعا فقط شاهد می‌باشد و اقرار مدعا را اثبات نمی‌کند، زیرا اقرار بر ضرر مقرر حجت است نه اقرار بر نفع شاهد نیز باید بر تحقق زوجیت، بین قاتل و مادر فرزند مقتول شهادت داده و تولد فرزند را در فراش تأیید کند. (محقق حلی، ۱۴۰۸، ۲: ۲۸۴)

شیخ طوسی علاوه بر عدم قصاص والد قاتل در قتل ولد، قاتل به عدم قتل جد، جد جد و... در مقابل قتل ولد است، بدون تفاوت بین انواع قتل و وسائل قتاله. یعنی به هر وسیله ولد را به قتل رسانده باشد و نوع قتل و وسیله قتاله، در عدم قصاص تأثیر ندارد. دلیل بر این مسئله را اجماع می‌داند. (شیخ طوسی، ۱۴۰۷، ۵: ۱۵۱)

از اطلاق بیان شیخ طوسی علاوه بر عدم قصاص، عدم وجوب دیه و تعزیر نیز استفاده می‌شود. اگر چنین مفهوم‌گیری از کلمات شیخ درست باشد، مطلب ایشان مخالف با کلیت قاعده ضمان است، چرا که طبق قاعده ضمان انسان مکلف، ضامن اعمالش می‌باشد، مگر مواردی

که استثنا شده است، نسبت به پدر فقط قصاص استثنا شده و دلیل بر عدم اثبات دیه وجود ندارد.

علامه حلی یکی از شروط قصاص را عدم نسبت فرزندى و پدرى قاتل با مقتول مى‌داند، یعنى چنانچه در قاتل عقل، بلوغ و... شرط است، عدم ابویت نیز شرط مى‌باشد، اما ایشان قائل به وجود دیه و تعزیر بر قاتل بوده و معتقد است قاتل به دلیل خاص اگرچه قصاص نمى‌شود، ولی پرداخت دیه و تعزیر بر او مستقر است. (علامه حلی، ۱۴۱۴) حق با نظریه علامه نسبت به دیه مى‌باشد، اما این‌که تعزیر نیز واجب است یا نه، فارغ از تأدیبات حکومتی دلیل برای آن وجود ندارد. چون تعزیر در صورتی است که برای جانی در شرع حد معین موجود نباشد، اما در قتل حد معین وجود داشته و پدر استثنا شده است، ضمناً تعزیر بدل از قصاص نیز نمى‌باشد تا مدعا را اثبات کند. محقق خویی و امام خمینی نیز عدم نسبت را شرط قصاص دانسته و این مسئله را اجماعی مى‌دانند. (خویی، ۱۴۲۲، ۸۶: ۲۴؛ خمینی، ۵۲۱: ۲)

دلایل این نظریه علاوه بر اجماع که ضمن نظرات دانشمندان بیان شد، روایت بیان‌شده در منابع مى‌باشد. در صحیح حلی از امام صادق علیه السلام درباره قصاص مردی سؤال می‌شود که ولد خود را به قتل رسانده است. حضرت در جواب می‌فرماید: این مرد قصاص نمى‌شود. (عاملی، ۱۴۰۹، ۲۹: ۷۷) در روایت فضیل بن یسار از امام صادق علیه السلام نقل شده است: «لا یقاد والد بولده...» (کلینی، ۱۴۲۹، ۱۴: ۳۴۹) پدر در مقابل فرزند قصاص ندارد. در روایت معتبره اسحاق بن عمار امام باقر علیه السلام از پدرش نقل کرده است که امیرالمؤمنین علیه السلام فرموده است: «لا یقتل والد بولده إذا قتله» یعنى والد در هیچ صورت توسط ولد کشته نمى‌شود. (عاملی، ۱۴۰۹، ۲۹: ۷۷) صحیح حمران از امام باقر یا امام صادق علیهما السلام وارد شده است: «لا یقاد والد بولده اذا قتل والده عمدا» حکم پدر در قتل فرزند قصاص نیست، اگرچه قتل از نوع عمد باشد. (عاملی، ۱۴۰۹، ۲۹: ۷۷)

۲- نظریه قصاص پدر

برخی از علمای معاصر برخلاف بیشتر علما، قصاص پدر را اگر قتل از نوع عمد باشد داخل کلیات قصاص می‌دانند و در این مورد قائل به استثنا نیستند. آنها نسبت به روایاتی که تصریح

به عدم جواز قتل پدر دارند، می‌گویند: روایات بیان‌شده برای عدم جواز قتل پدر، منحصر به قتل عاطفی در قبال تخلف فرزند از نصایح پدر می‌باشد. (صانعی، ۱۳۸۶: ۲۲) البته این انحصار با توجه به تصریح و اطلاق روایات فوق قابل پذیرش نیست، در هیچ یک از روایات اشاره به قتل عاطفی نشده است و کسی از عالمان با ایشان در این مسئله موافق نیستند. در واقع نظریه ایشان برخلاف اجماع است و نیز اگر کلیت قصاص شامل پدر قاتل نیز می‌شود، برای اثبات مدعا دلیل خاص که تصریح داشته و بر روایات مخالف ترجیح داشته باشد، لازم است؛ با توجه به این که قتل عاطفی از موضوع بحث خارج است، چون بحث در قتل عمد است و قتل عاطفی از خانواده غیرعمد است.

دیدگاه اهل سنت

آرای دانشمندان اهل سنت نیز در این مسئله متفاوت است:

۱- نظریه عدم قصاص پدر

بیشتر علما مانند ابوحنیفه، شافعی، احمد، ثوری، اوزاعی و ... قائل به عدم قصاص والد در قتل ولد هستند. نووی شافعی بیان می‌کند: والد به سبب قتل ولد قصاص نمی‌شود، چون در مسئله اجماع ثابت بوده و خلاف وجود ندارد. (النووی، ۱۸: ۳۶۳) سرخسی حنفی علاوه بر عدم قصاص پدر، جد، جدِ جد و ... را نیز در لیست مستثنیات از عموم قصاص اضافه کرده است. ایشان در قتل فرزند توسط مادر این حکم را تأیید نموده و مسئله را مانند نووی اجماعی می‌داند. در المبسوط آمده است: «وَلَا قِصَاصَ عَلَى الْأَبَوَيْنِ» یعنی به صورت مطلق والدین در جرم قتل اولاد قصاص نمی‌شود. (سرخسی، ۱۴۱۴، ۲۶: ۹۰)

۲- نظریه قصاص پدر

عده‌ای از عالمان اهل سنت مانند ابن نافع، ابن عبدالحکم و ابن منذر، قائل به قصاص والد در قتل ولد هستند. طرفداران این نظریه هیچ موردی را از کلیت قصاص در قتل عمد مستثنا ندانسته و معتقدند: با توجه به ظاهر آیه و روایت قصاص در قتل عمد و محقق بودن شروط و اهلیت قاتل، قصاص جانی، واجب است. این فرایند در هر شخصی باشد، آیات و روایات او را پوشش می‌دهد، فرق بین پدر و اجنبی نیست. یعنی اطلاق آیات و روایات قصاص شامل پدر قاتل نیز می‌شود. (ابن قدامه، ۱۴۰۵، ۹: ۳۳۹)

بطلان این نظریه ظاهر است، چون به اتفاق علمای فریقین روایت قدرت تخصیص عموم آیات و روایات را دارد، در این مسئله، روایت بسیاری در منابع اهل سنت موجود است که تصریح بر عدم قصاص دارند. با وجود این نوع روایت در منابع فریقین دلیل بر عمومیت حکم قصاص باقی نمی ماند.

۳- نظریه تفصیل

برخی از علمای اهل سنت مانند مالک و عثمان بنی قائل به تفصیل هستند. یعنی اگر قتل با سیف باشد قصاص واجب نیست، اما اگر با ذبح و یا شق بطن انجام شده باشد والد قصاص می شود. به اعتقاد این گروه، وجوب قصاص به دلیل تغلیظ در جنایت است، نه به جهت قتل پسر. همان طور که در قتل خطا و شبه عمد به جهت عدم تغلیظ قصاص صورت نمی گیرد، در قتل عمد به دلیل تغلیظ در جنایت قصاص صورت می گیرد. در مورد جنایت واقع شده توسط والد با فرایندی که بیان شد، شدت غلظتش از قتل عمد اجنبی نیز بالاتر است، زیرا در قتل ولد توسط والد، آثار چون قتل به غیر حق، قطع صله رحم، وحشت و بی رحمی به بالاترین مرتبه، به جنایت قتل عمد ضمیمه شده است، پس قصاص والد در قتل ولد به دلیل غلظتش نسبت به اجنبی در اولویت است، مانند تجاوز به محارم در مقابل تجاوز به غیر محارم. اما اگر قتل با رمی و سیف باشد، قصاص نمی شود، زیرا شبهه خطا و قصد تأدیب متصور است، برخلاف ذبح، مثله و پاره کردن شکم. (سرخسی، ۱۴۱۴: ۲۶، ۹۰؛ النووی، ۱۸: ۳۶۳)

به نظر می رسد این نظریه بدون دلیل باشد، چون تنها دلیل بر قصاص والد، نوع قتل و خشونت است، بدون تردید خشونت یا بی رحمی در قتل، نهایت تأثیرش در شدت مجازات می باشد و سبب تبدیل یا تغییر مجازات نمی شود. در مسئله به اتفاق حتی بر مبنای مالک در صورت قتل معمولی، پدر قصاص نمی شود، این که خشونت مجازات را تغییر دهد دلیل وجود ندارد.

۳. مستندات حکم برای عدم قصاص

برای اثبات نظریه عدم جواز قصاص پدر دلایل بسیاری در منابع اهل سنت بیان شده است.

۳-۱. اجماع

از دلایلی که علمای اهل سنت برای تأیید حکم استفاده نموده‌اند اجماع است. ابن قدامه حنبلی و سرخسی شافعی تصریح دارند به اجماعی بودن عدم جواز قصاص پدر. (سرخسی، ۱۴۱۴، ۲۶: ۹۰؛ النووی، ۱۸: ۳۶۳)

۳-۲. روایات

در مسئله روایات بسیاری بیان شده است از رسول مکرم اسلام صلی الله علیه وآله که می‌فرماید: «لا یقتل والد بولده» یعنی والد در قتل ولد قصاص نمی‌شود. (احمد بن حنبل، ۱۴۱۶، ۱: ۴۹؛ دارقطنی، ۱۳۸۶، ۳: ۱۴۱؛ ابن ماجه، ۱۴۳۰، ۲: ۸۸۸) در روایت دیگر نیز آمده است: «لا تقام الحدود فی المساجد و لا یقتل والد بولده» (ترمذی، ۴: ۱۹؛ دارمی، ۱۴۰۷، ۲: ۱۹۰) همان‌گونه که قصاص در مسجد اجرا نمی‌شود، والد نیز در قتل ولد محاکمه ندارد. یعنی همان‌طوری که نسبت به قصاص در مسجد اجماع وجود داشته و تردیدی نیست، در قصاص والد به قتل ولد نیز تردید وجود ندارد.

۳-۳. قاعده احسان

از دلایل بیان شده برای عدم جواز قتل پدر قاعده احسان می‌باشد. کسائی حنفی عدم قصاص پدر را احسان و قتل او را منافی با احسان دانسته است، ایشان بر تأیید نظریه‌اش به آیه ۱۵۱ انعام «وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا» تمسک می‌کند. (کسائی، ۱۴۰۶، ۱۵: ۱۱۹)

۳-۴. قاعده درء و نسبت ملکیت

ابن قدامه که از قائلین به عدم جواز قصاص پدر است، با تمسک به روایت رسول اکرم صلی الله علیه وآله «أَنْتَ وَ مَالُكَ لِأَيِّكَ» یعنی تو و مالت برای پدرت می‌باشی، معتقد است: اگر بگویم مراد از حدیث، نسبت ملکیت حقیقی نیست، حداقل شبهه در اجرای قصاص به وجود می‌آید، «لَا نَهْ يَدْرَأُ بِالشُّبُهَاتِ» قصاص در صورت شبهه انجام نمی‌شود. (ابن قدامه، ۱۴۰۵، ۹: ۳۶۰) سرخسی با نگاه به روایت می‌گوید: نسبت ملکیت فرزند به پدر، بیانگر مملوکیت فرزند است، اثبات مالکیت و مملوکیت مانع از اجرای قصاص می‌شود. مبنای ایشان در این مسئله قیاس است، یعنی همان‌طور که در اجنبی، از شروط قصاص، حریت مقتول است، اگر مقتول عبد مملوک و مال باشد، قاتل قصاص نمی‌شود، در ملکیت ظاهری نیز این حکم

جاری است. پس فرزند در مقابل پدر، مقام مالیت را داشته و نتیجه قتلش قصاص نیست. (سرخسی، ۱۴۱۴، ۲۶: ۹۱)

با توجه به اجماع و روایات در منابع اهل سنت، فقط قتل پدر از قاعده کلی قصاص استثنا شده و شامل مادر نمی‌شود، در روایت کلمه والد آمده است، والد در لسان عرب به پدر اطلاق می‌شود، در لغت نیز به پدر والد گفته می‌شود و شامل مادر نیست. اجماع نیز نسبت به پدر ثابت است، بنابراین ادعای سرخسی و نووی در شمول مادر دلیل ندارد.

۴. شراکت با والد در قتل ولد

بر مبنای شرع اسلامی در جنایت قتل ولد، والد قصاص نمی‌شود، اما اگر اجنبی با والد قاتل در قتل ولد مقتول شریک باشد، حکمش چیست؟ آیا او نیز چون شریک پدر مقتول، احکام او را دارد، یا مقررات اجنبی بر او اعمال می‌شود؟ نظرات متفاوت وجود دارد که در ادامه به آن می‌پردازیم.

۱-۴. دیدگاه شیعه

به اتفاق علمای شیعه، اجنبی قصاص می‌شود، اما والد قصاص نمی‌شود، زیرا صرف شراکت در عمل مجرمانه، دلیل بر اشتراک در حکم نبوده و هم نوعی در مجازات را اثبات نمی‌کند. بلکه در صورتی قصاص محقق است که اجنبی با قصد و اراده با توجه به علم به محقون الدم بودن مقتول اقدام به این عمل کرده باشد. بنابراین، علت قصاص اجنبی قصد، اراده و تعمد در قتل است. اگرچه والد به دلیل خاص در مقابل پسر قصاص نمی‌شود، اما دیه بر والد با قاعده عدم هدر دم مسلمان ثابت است. بنابراین، در صورت اجرای قصاص توسط ولی دم بر شریک، پدر قاتل باید نصف دیه را بر ولی اجنبی پرداخت کند. (خویی، ۱۴۲۲، ۴۲: ۳۲)

آیت الله مرعشی نجفی معتقد است: عدم قصاص پدر دلیل خاص دارد. دلیلی که شریک در قتل، حکم پدر مقتول را داشته باشد، موجود نیست، پس کلیت قصاص او را شامل می‌شود، فرق نمی‌کند، یک نفر یا چند نفر با پدر مقتول در قتل شریک باشند، اما دیه با توجه به تعدد شرکای در قتل به شمول پدر به ولی شریک در صورت قصاص یک نفر داده می‌شود، اگر ولی دم بخواهد همه شرکا یا چند تای از شرکا را قصاص کند، باید دیه همه افراد به غیر از یک قاتل را پرداخت کند. (مرعشی نجفی، ۱۴۱۵، ۱: ۹۰)

۲-۴. دیدگاه اهل سنت

علمای اهل سنت نیز قائل به قصاص اجنبی می‌باشند، اگرچه والد مقتول با او در قتل شراکت داشته باشد. چون مشارکت اب با اجنبی، تغییر در صفت قتل عمد به وجود نمی‌آورد و حکم قتل عمد را نیز تغییر نمی‌دهد. (النووی، ۱۸: ۳۶۷) اما برخی غیر مشهور قائل به عدم قصاص شریک هستند، چون در قصاص تساوی شرط است، با شراکت پدر قاتل با اجنبی این تساوی ثابت نیست، در واقع قتل با یک عمل مشاع که قابل تفکیک نیست، انجام شده است، یعنی در جز و جزء این عمل هردو شرکت هستند و این شراکت قابل تفکیک نیز نمی‌باشد.

۵. قاتل، پدر ولی دم

اگر قاتل کسی را مثلاً زوجه خود را به قتل رساند که فرزند قاتل ولی دم او باشد، آیا قاتل قصاص می‌شود؟ نظرات متعدد وجود دارد: اما با توجه به کلیت و اطلاق دلایل عدم جواز قتل پدر توسط فرزند، مسئله مورد بحث را نیز پوشش می‌دهد. این که فرزند، مقتول یا ولی مقتول باشد، تفاوتی در حکم به وجود نمی‌آید، چون قصاص باید توسط فرزند یا با اذن او صورت بگیرد، مسئله احصان و ولایت پدر در این مورد بهتر تبلور می‌کند، اما عالمان در مسئله اختلاف دارند.

۱-۵. نظریه عدم جواز قصاص

بسیاری از علمای فریقین قائل به عدم جواز قصاص هستند: شیخ طوسی با پذیرش این نظریه معتقد است: به صورت مطلق والد توسط ولد قصاص نمی‌شود، فرق نمی‌کند ولد، وارث مقتول باشد یا نباشد، زیرا اگر قاتل، پدر و ولی دم، فرزند باشد، قصاص را به ارث نمی‌برد، پس قصاص نیز دلیل ندارد. چون دلیل حق قصاص توسط ولی دم، انتقال قصاص تحت عنوان ارث می‌باشد. (طوسی، ۱۳۸۷، ۷: ۱۰) شهید ثانی با مطرح کردن قیاس اولویت معتقد است: همان‌گونه که قصاص والد با قتل ولد، ثابت نمی‌شود، قصاص والد با قتل مورث ولد نیز ثابت نیست. (شهید ثانی، ۱۴۱۳، ۱۵: ۱۵۹) محقق خویی نظریه عدم قصاص را به مشهور نسبت داده است و برای تثبیت نظریه‌اش به روایات عدم جواز قصاص زوج در مقابل زوجه، اگر وارث، ولد زوجه باشد، تمسک کرده است. یعنی علاوه بر نظریه مشهور در عدم قصاص والد توسط ولد، نصوص نیز وجود دارد. (خویی، ۱۴۲۲، ۲۴: ۸۹)

۲-۵. نظریه جواز قصاص

برخی از علما برخلاف مشهور، قصاص را برای قاتل اگر ولی دم، ولد قاتل باشد، ثابت می‌دانند. به نظر می‌رسد این نظریه را محقق حلی پذیرفته است، چون ایشان نظریه عدم اثبات قصاص را به قیل نسبت داده و فقط در مورد نص منحصر کرده است و حال این‌که حق قذف را منتفی می‌داند. یعنی اگر قذف برای ولد به ارث برسد نمی‌تواند پدر را مجازات کند. (محقق حلی، ۱۴۰۸، ۴: ۱۹۹)

امام خمینی (ره) بعد از نادرست خواندن نظریه قائلین به عدم جواز قصاص، معتقد است: نظریه صحیح، جواز قصاص قاتل است، هرچند ولی دم، ولد قاتل باشد. (خمینی، ۲: ۵۲۲) البته این نظریه قابل پذیرش نیست، چون علاوه بر این‌که برخلاف اجماع می‌باشد، مخالف با عموم روایت نیز است. محقق خویی نیز نسبت به نظریه صاحب شرایع می‌فرماید: «و من الغریب أنَّ المحقق مال هنا إلی ثبوت الاقتصاص» (خویی، ۱۴۲۲، ۲۴: ۸۹) یعنی تمایل محقق به نظریه قصاص از موارد غریب و غیرقابل توجه است.

نتیجه

با توجه به نظرات دانشمندان شیعه، اهل سنت و قوانین مجازات اسلامی به اثبات رسید: اگر پدر قاتل باشد و این نسبت اثبات شود، حکم قصاص نبوده و در دیه اختلاف است، حق عدم قصاص و وجوب دیه می‌باشد. دلیل مسئله روایات و قاعده احسان است، اما عده از عالمان قائل به قصاص پدر می‌باشند. مستند این نظریه اطلاق آیه قصاص و روایات بیان شده است. بطلان این نظریه روشن است، چون عمومات آیات توسط روایت که اکثریت‌شان صحیح می‌باشد، تخصیص زده شده است. مالک و پیروانش نظریه سوم را مطرح کرده‌اند و معتقدند: قتل فرزند توسط پدر از دو حالت خارج نیست، اگر پدر فرزندش را با شکنجه به قتل رساند، قصاص می‌شود و در غیر این صورت قصاص نمی‌شود. بطلان این نظریه نیز ثابت شد، چون اولاً دلیل بر مدعا وجود ندارد، ثانیاً نوع قتل تأثیرش به حدی نیست که محقون الدم را به مهدورالدم تبدیل کند.

اگر پدر، قاتل فرزند نبوده بلکه قاتل کسی باشد که فرزند، وارث مقتول است، در اجرای حد قتل دو دیدگاه بیان شده است: مشهور قائل به عدم قصاص هستند، ولی عده‌ای مانند امام خمینی (ره) قاتل را موجب قصاص می‌دانند. ثابت شد که حق با نظریه اول است. در قتل فرزند توسط مادر اختلاف وجود دارد: نظریه مختار عدم وجوب قصاص مادر می‌باشد.

فهرست منابع

قرآن کریم

نهج البلاغه

۱. ابن ادريس، محمد بن منصور بن احمد، السرائر الحاوی لتحرير الفتاوى، قم: دفتر انتشارات اسلامى وابسته به جامعه مدرسين حوزه علميه قم، ج ۲، ۱۴۱۰ق.
۲. ابن قدامة، أبو محمد موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد، المغنى، القاهرة: مكتبة الاولى، ۱۳۸۸ق.
۳. ابن ماجه القزوينى، أبو عبد الله محمد بن يزيد، سنن ابن ماجه، دار إحياء الكتب العربية، ۱۴۳۰ق.
۴. اردبيلي، احمد بن محمد، مجمع الفائدة و البرهان فى شرح إرشاد الأذهان، قم: دفتر انتشارات اسلامى وابسته به جامعه مدرسين حوزه علميه قم، ج ۱، ۱۴۰۳ق.
۵. امام مالك، مالك بن أنس، المدونة، بيروت: دارالكتب العلمية، ج ۱، ۱۴۱۵ق.
۶. الترمذى، محمد بن عيسى، سنن الترمذى، مصر: شركة مكتبة و مطبعة مصطفى البابى الحلبي، ج ۲، ۱۳۹۵ق.
۷. حرّ عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشيعة، ايران، قم: مؤسسه آل البيت عليهم السلام، ج ۱، ۱۴۰۹ق.
۸. خمينى، سيد روح الله، تحرير الوسيلة، ايران، قم: مؤسسه مطبوعات دارالعلم، ج ۱، ۱۴۰۸ق.
۹. خويى، سيد ابوالقاسم، مبانى تكملة المنهاج، قم: مؤسسة إحياء آثار الإمام الخوئى، ج ۱، ۱۳۸۷ق.
۱۰. دارقطنى، شمس الحق، سنن الدارقطنى، بيروت: مؤسسه الرساله، ج ۲، ۱۳۸۶ق.
۱۱. سرخسى، محمد بن أحمد بن أبى سهل شمس الأئمة، المبسوط، بيروت: دارالمعرفة، ج ۲.
۱۲. شهيد ثانى، زين الدين بن على، الروضة البهية فى شرح اللمعة الدمشقية، قم: كتابفروشى داورى، ج ۱، ۱۴۱۳ق.
۱۳. شيبانى، أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد، مسند الإمام أحمد بن حنبل، القاهرة: دارالحديث، ج ۱، ۱۴۱۶ق.
۱۴. صانعى، يوسف، فقه الثقلين، قم: مؤسسه عروج، ج ۱، ۱۳۸۶.
۱۵. طوسى، ابوجعفر محمد بن حسن، الخلاف، قم: دفتر انتشارات اسلامى وابسته به جامعه مدرسين حوزه علميه ايران، ج ۱، ۱۴۰۷ق.

۱۶. طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن، المبسوط فی فقه الإمامیة، تهران: المكتبة المرتضویة لإحیاء الآثار الجعفریة، چ ۳، ۱۴۱۴ق.
۱۷. علامه حلّی، حسن بن یوسف بن مطهر اسدی، تذکرة الفقهاء، قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام، چ ۱، ۱۴۱۴ق.
۱۸. کاسانی الحنفی، أبوبکر بن مسعود بن أحمد، بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع، بیروت: دارالکتب العلمیة، چ ۲، ۱۴۰۶ق.
۱۹. محقق حلّی، جعفر بن حسن، شرائع الإسلام فی مسائل الحلال و الحرام، قم: مؤسسه اسماعیلیان، چ ۲، ۱۴۰۸ق.
۲۰. مرعشی نجفی، سید شهاب الدین، منهاج المؤمنین، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، چ ۱، ۱۴۱۵ق.
۲۱. نجفی، محمد حسن، جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، بیروت: دار إحياء التراث العربی، چ ۷، ۱۴۰۴ق.
۲۲. نووی، محیی الدین یحیی بن شرف، المجموع شرح المذهب، بیروت: دارالفکر، چ ۱.