

An Examination of the Jurisprudential Theory of the Intrinsic Filth of a Person Born of Illicit Intercourse

Rahim Nobahar

Associate professor, Faculty of law, Shahid Beheshti University of Tehran, Iran.
r-nobahar@sbu.ac.ir.

Sayyid Jafar Hosseini

PhD student of humanities, faculty of law, Islamic Azad University, Science and Research Branch, Tehran, Iran,
hosseini_98@yahoo.com.

Abstract

According to some Imamiyah jurists, bastard (a child born of zina) is created with an impure nature. There are some narratives about this belief. These narratives have influenced the inference of bastard rulings from jurisprudential sources. Some jurists, in order to justify discriminatory rulings in the field of inheritance, judgment, martyrdom, authority, Friday prayer Imam and the congregation of the person born of adultery, along with other arguments, they also consider his intrinsic filth. This study seeks to criticize the theory of intrinsic filth of the bastard with an analytical-critical approach and an emphasis on the commonality of all human beings in the purity of nature. The paper tries to prove the view that all human beings, including bastards, are born with pure nature from the arguments of the Holy Qur'an, tradition and reason. This anthropological viewpoint on the bastard is effective in forming his system of rights and duties. Therefore, the predicted discriminations for a child born of an illicit intercourse need to be examined to the extent that they are related to the theory of intrinsic filth of the bastard.

Keywords

Intrinsic filth, bastard, equality, justice, discrimination.





فصلنامه علمی - پژوهشی
سال بیست و ششم، شماره چهارم (پیاپی ۱۰۰)، زمستان ۱۳۹۸

Feqh

A Quarterly Scientific-Research Journal

Vol. 26, No. 4, Winter, 2019

(صفحات ۷۹-۱۰۴)

Doi: 10.22081/jf.2019.68477

بازاندیشی نظریه فقهی پلیدی ذاتی انسان زاده‌شده از رابطه نامشروع

رحیم نوبهار*

سیدجعفر حسینی**

چکیده

زنزاده به باور برخی از فقیهان امامیه با سرشت و طینتی ناپاک آفریده می‌شود. مستند این باور، روایاتی چند است. این روایات بر استنباط احکام زنازاده از منابع فقهی اثر گذاشته‌اند. برخی فقیهان برای توجیه احکام تبعیض آمیز در زمینه ارث، قضاوت، شهادت، مرجعیت، امامت جمعه و جماعت انسان زاده‌شده از زنا در کنار دیگر ادله به پلیدی ذاتی او هم استناد می‌نمایند. این مقاله با رویکردی تحلیلی - انتقادی و تأکید بر اشتراک همه آدمیان در پاکی فطرت در پی نقد نظریه پلیدی ذاتی زنازاده است. مقاله در پی تقویت این دیدگاه است که به موجب دلایلی از قرآن مجید، سنت و عقل، همه انسان‌ها از جمله زنازاده، با طینت و سرشتی پاک به دنیا می‌آیند. این دیدگاه انسان‌شناسانه درباره زنازاده، در ترسیم نظام حقوق و تکالیف وی مؤثر است؛ بدین سان تبعیض‌های پیش‌بینی شده برای طفل زاده‌شده از رابطه نامشروع، تا جایی که مستند آن‌ها نظریه حُث ذاتی زنازاده است، نیازمند بازاندیشی‌اند.

کلیدواژه‌ها

پلیدی ذاتی، زنازاده، برابری، عدالت، تبعیض.

۷۹



مقدمه

برخی فقیهان امامیه به پلیدی ذاتی زنازاده معتقدند (ر.ک: سیدمرتضی، ۱۴۱۵: ص ۵۰۲؛ بحرانی، ۱۴۰۵، ج ۵: صص ۱۹۴ و ۱۹۷؛ صدر، ۱۴۲۰، ج ۶: ص ۲۳۱-۲۴۳). این دیدگاه بر شماری از احکام زنازاده همچون ارث، قضاوت، شهادت در دادگاه، مرجعیت تقلید، امامت جمعه و جماعت اثر گذاشته است (ر.ک: حلی، ۱۴۱۴: ص ۹۶؛ آبی، ۱۴۱۷، ج ۲: ص ۵۲۳؛ صیمری، ۱۴۲۰، ج ۴: ص ۲۸۵؛ حلی، محقق، ۱۴۰۷، ج ۲: ص ۴۳۵؛ منتظری، ۱۴۰۹، ج ۱: ص ۳۶۳؛ مؤمن، ۱۴۲۲: ص ۷). مستند این رویکرد، اخباری چند است (طوسی، ۱۳۸۶، ج ۶: ص ۲۷۶؛ کلینی، ۱۴۲۹، ج ۵: ص ۴۸). شماری از فقیهان امامیه با این دیدگاه مخالف‌اند. آنان این نظریه را در رویارویی با اصول پذیرفته‌شده اسلامی می‌دانند (اردبیلی، ۱۴۰۳، ج ۱: ص ۲۹۰؛ حلی، ۱۴۰۱: ص ۶۸-۶۹؛ معرفت، بی‌تا، ص ۳۰۲). مستند استدلال این فقیهان، افزون بر آیات قرآن کریم، روایاتی است که بر برابری و پاکی سرشت همه انسان‌ها در زمان زاده‌شدن، دلالت دارند. برابر این روایات، همه انسان‌ها بر مبنای «فطرت توحیدی» پاک آفریده شده‌اند (کلینی، ۱۴۲۹، ج ۳: ص ۳۵). در برخی منابع اهل سنت نیز آمده است که اگر زنازاده باتقوا باشد «شُرُّ الثَّلاثه» نیست، بلکه «خَیْرُ الثَّلاثه» است، باید او را اِکرام کرد و با او خوش رفتاری نمود (طرابلسی، ۱۴۲۳، ج ۷: ص ۲۶۸؛ قرطبی، ۱۴۰۸، ج ۱۴: ص ۴۸۲-۴۸۳). بدین سان این مسئله در شمار مسائل اختلافی است. این دیدگاه خود دست‌مایه شماری احکام تبعیض‌آمیز برای طفل متولد از رابطه نامشروع شده است؛ از این رو واکاوی مستندات نظریه خبائث ذاتی انسان زاده‌شده از زنا از چشم‌انداز فقهی - الهیاتی یک ضرورت است. این مقاله به همین ضرورت می‌پردازد.

پرسش اصلی مقاله این است که دلایل نظریه پلیدی ذاتی زنازاده در میان فقیهان امامیه که گاه مستند برخی احکام فقهی و حقوقی برای زنازاده شده است، چیست. آیا مستندات نظریه پلیدی ذاتی، توان رویارویی با ادله مخالف را دارند؟ وضعیت احکام مبتنی بر نظریه پلیدی ذاتی زنازاده چگونه خواهد بود؟ مقاله می‌کوشد با روش تحلیلی - انتقادی پاسخ به پرسش‌های پیش‌گفته را پی بگیرد.



۱. مفهوم نظریهٔ پلیدی ذاتی زنازاده و بازتاب آن در ترسیم نظام حقوقی او

مُستند نظریهٔ پلیدی ذاتی زنازاده احادیثی چند است (نراقی، ۱۴۱۵، ج ۱۸: ص ۲۷۱). به نظر کسانی که به این روایات باور دارند، زنازاده دارای طینتی ناپاک و حتی کافر است. او هیچ گاه دنبال خیر نخواهد رفت و اگر بمیرد، وارد بهشت نمی شود. گاه این مطلب، جماعی هم شمرده شده است (حلی، ۱۴۱۰، ج ۱: ص ۳۵۷).

برای اثبات نظریهٔ پلیدی ذاتی زنازاده به دلایل شبه عقلی هم استناد شده است. به باور برخی، خداوند روحی ناپاک را از عالم پست برای زنازاده برگزیده است؛ زیرا جسم ناپاک نمی تواند حامل روحی پاک باشد. افزون بر این، تناسب میان علت و معلول از نظر عدد، نوع و صفت، ضروری است. زنا در اسلام، زشت و ناپسند است و زنازاده نتیجهٔ این عمل پست است. علت پست (زنا) موجب ایجاد فرزند شده است؛ پس نتیجهٔ آن نیز معلول پست خواهد بود؛ بنابراین زنازاده همهٔ زشتی ها و پلیدی ها را با خود به همراه دارد (صدر، ۱۴۲۰، ج ۶: ص ۲۳۱-۲۴۳). برخی گفته اند نطفهٔ زنازاده در حالی بسته شده که والدینش از نقض قانون و شکستن عهدهای الهی آگاهی داشته اند. این احساس از والدین و از راه قانون توارث به طور طبیعی به فرزند راه می یابد و موجودی که زاده می شود، جس نقض عهده و شکستن قانون را دارد (سبحانی، ۱۴۱۵، ج ۱: ص ۴۳).^۱

باری نظریهٔ خباث ذاتی زنازاده بر نظام حقوقی او هم اثر گذاشته است (نک: اسکافی، ۱۴۱۶: ۳۲۹؛ حلی محقق، ۱۴۰۷، ج ۲: ص ۴۳۵؛ مکی عاملی، ۱۴۱۷، ج ۲: ص ۱۲۷). به باور برخی فقیهان، ممنوعیت او از ارث پدر و مادر ناشی از کفر او است. هم از این رو در صورت فوت زنازاده بر او نماز میت خوانده نمی شود و غسل میت داده نخواهد شد (حلی محقق، ۱۴۰۷، ج ۱: ص ۳۵۷). به نظر مشهور فقیهان شیعه با استناد به برخی روایات (عاملی، ۱۴۰۹، ج ۲۷: ص ۳۷۶-۳۸۰) شهادت زنازاده حتی اگر مسلمان و عادل باشد، به سبب پیروی او از پدر و مادر،

۱. اگر این استدلال تمام باشد، باید بتوان آن را به هر موردی که نطفهٔ انسان در حال علم و آگاهی به نقض ارادهٔ مقدس پروردگار منعقد می شود، تعمیم داد.





بلکه بدتر بودن او از آنان، پذیرفته نیست (تبریزی، بی تا: ص ۵۰۵). شماری دیگر گفته‌اند خداوند یقین دارد فردی که از زنا به دنیا آمده است، اختیار انجام عمل نیک را ندارد و یقیناً به گناه خواهد افتاد. هرگاه زنازاده بدطینت و بدذات است، ظاهر عدالت او نمی‌تواند ما را گمراه نماید؛ پس شهادت او را نمی‌توان پذیرفت (سیدمرتضی، ۱۴۱۵: ص ۵۰۲).

فقیهان امامیه یکی از شرایط «عهدداری امامت جمعه و جماعت» را «طهارت مولد» می‌دانند. آنان نماز گزاردن پشت سر کودک نامشروع را جایز نمی‌دانند (عاملی، ۱۴۱۹، ج ۸: ص ۲۹۹)؛ حتی گاه در مورد عدم امکان عهدداری امامت جماعت از سوی زنازاده، ادعای اجماع می‌شود (جعی عاملی، ۱۴۰۲: ص ۲۸۹).

به باور برخی فقیهان شیعه «قضاوت» بالاتر از شهادت و امامت جماعت و از مناصب بزرگی است که زنازاده نمی‌تواند عهددار آن شود (موحدی لنگرانی، ۱۴۲۰: ص ۵۳). زنازاده گاه در روایات، در ردیف سگ و خوگ به‌شمار آمده است؛ برخی از روایات به نجاست و کفر او دلالت دارند (عاملی، ۱۴۰۹، ج ۱: ص ۲۱۹-۲۲۹). گاه استدلال می‌شود که مردم از زنازاده متنفرند؛ پس نه تنها شهادت و امامت جماعت که قضاوت او نیز پذیرفته نیست (سبزواری، ۱۴۱۳، ج ۲: ص ۴۰).

به نظر مشهور فقیهان شیعه زنازاده شایستگی عهدداری «مرجعیت تقلید» برای مسلمانان را هم ندارد. یکی از شرایط فتوادادن «طهارت مولد» یعنی زنازاده‌نبودن است (موسوی گلپایگانی، ۱۳۹۰: ص ۵۳). هرچند به نظر برخی فقیهان او می‌تواند در صورت برخوردارگی از وصف اجتهاد از خود تقلید کند (حسینی شیرازی، سیدصادق، ۱۴۲۶، ج ۳: ص ۱۳۷). گفته می‌شود ولادت از زنا نوعی عیب و ننگ برای انسان است؛ پس خداوند متعال راضی به عهدداری این امر مهم از سوی زنازاده نیست. جایگاه صدور فتوا از بزرگ‌ترین منصب‌های الهی پس از ولایت است؛ پس اگر زنازاده در بالاترین درجه تقوا و ورع هم باشد، به دلیل نقص وجودی، توان عهدداری این جایگاه بلند را ندارد (مرتضوی لنگرودی، ۱۴۱۲، ج ۱: ص ۴۵۰).

۲. نقد مبانی و ادله نظریه پلیدی ذاتی زنازاده

نظریه خباث و پلیدی ذاتی زنازاده با مبانی کلامی و اعتقادی مذهب شیعه - که در مکاتب کلامی به عدلیه مشهورند - از جهاتی چند ناسازوار به نظر می‌رسد.

۲.۱. نقد مبناگرایانه

در آغاز ایرادهای مبانی وارد بر این دیدگاه و سپس دلایل نقلی استنادی از حیث سندی و محتوایی را بررسی می‌کنیم.

۲.۱.۱. ناسازواری نظریه پلیدی ذاتی زنازاده با اصل فطرت

قرآن کریم آفرینش انسان‌ها را بر اساس سرشت خدایی می‌داند (روم: ۳۰). این سرشت پاک از سوی خداوند در وجود همه انسان‌ها به ودیعه نهاده شده است تا در پرتو آن رستگاری را پیشه کنند (طباطبایی، ۱۳۹۳، ج ۱۶: ص ۱۷۸). در روایات فراوانی تأکید شده است که انسان‌ها با سرشتی پاک و بر مبنای توحید و برابر با یکدیگر آفریده می‌شوند، نه بر مبنای ناپاکی و کفر (کلینی، ۱۴۲۹، ج ۳: ص ۳۵). امام صادق علیه السلام در برابر این پرسش که انسان‌ها با چه فطرتی آفریده می‌شوند می‌فرماید: انسان بر مبنای توحید آفریده می‌شود (برقی، ۱۳۷۱، ج ۱: ص ۲۴۱). انسان راه سعادت و شقاوت را پس از آفرینش و با اختیار برمی‌گزیند. آفرینش انسان بر مبنای توحید دلالتی روشن بر پاکی سرشت انسان‌ها دارد. روایات هم دلالت دارند که همه انسان‌ها قابلیت هدایت و گمراهی را دارند (مازندرانی، ۱۳۸۲، ج ۸: ص ۳۶)؛ در حالی که نظریه پلیدی ذاتی، زنازاده را از اساس ناپاک دانسته، قابل هدایت نمی‌داند.

بر پایه احادیث، برای کیفر یا پاداش دادن به افراد، باید قدرت تحصیل ایمان و معرفت خداوند و راه رسیدن به آن‌ها برایشان مهیا باشد (بقره: ۲۸۶). در غیر این صورت عمل آنان خارج از اختیار خواهد بود (استرآبادی، ۱۴۲۶: ص ۴۳۶-۴۴۱). نظریه پلیدی ذاتی زنازاده جبر تکوینی برای زنازاده را پیشنهاد می‌دهد که با روایات و اصول کلامی شیعه در نفی جبرگرایی و مختاربودن انسان ناسازگار است (شیر، ۱۴۱۸: ص ۱۰۳). در روایت‌های





معتبر از امامان معصوم علیهم السلام آمده است: خداوند، مهربان‌تر (یا عادل‌تر) از آن است که بندگان را به گناه وادار کند و سپس آنان را به سبب انجام آن گناه کیفر نماید (کلینی، ۱۴۲۹، ج ۱: ص ۳۸۶-۳۸۷).

اگر زنزاده ذاتاً پلید، جهنمی و مستحق عذاب اخروی باشد؛ پرسش این است که چرا پروردگار چنین فردی را آفریده است. آنچه را که خداوند ایجاد می‌کند «خیر محض» است و «شرّ» از ناحیه شرور سر می‌زند و ارتباطی به ذات پاکِ اولیهٔ انسان ندارد (دُرچهای، ۱۳۹۶، ج ۲۱: ص ۱۷۳).

۲.۱.۲. ناسازواری نظریهٔ پلیدی ذاتی زنزاده با عدالتِ خداوند

ادیان توحیدی، ساحت پروردگار را عاری از ظلم می‌دانند و خداوند را «عدل مطلق» و رسولانش را منادیان عدالت می‌شمارند. خداوند با پیام وحی، بشر را به استقرار عدالت در جامعه و در نفس خود دعوت می‌کند. هدف بعثت و موعود نهایی ادیان و عطیهٔ گران‌قدر حق، «گسترش و حاکمیت عدل» است (معاونت پژوهشی مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۸۷: ص ۷). حکمت آفریدگار بر این تعلق گرفته است که مردم به طریقهٔ عادلانه زندگی کنند و در حدود احکام الهی قدم بردارند. این امر از سنت‌های تغییرناپذیر خداوند متعال است. از اهداف پیامبران الهی، برپایی عدل است (همان: ص ۲۶-۲۷). در قرآن کریم ۲۸ بار واژهٔ عدل و ۲۷ بار واژهٔ قسط آمده است. همچنین ۲۹۰ مرتبه نیز به واژهٔ مقابل آنها یعنی «ظلم» اشاره شده است. این امر نشان‌دهندهٔ اهمیت عدالت در دین اسلام است (قابل، ۱۳۹۶: ص ۱۳).

از پیامبر صلی الله علیه و آله نقل شده است عدالت میزانی از سوی خداوند متعال در زمین است که انسان را به سوی بهشت یا جهنم راهنمایی می‌کند (نوری، ۱۴۰۸، ج ۱۱: ص ۳۱۷-۳۱۸). در نظر ایشان دوام و هستی دنیا و آخرت بر پایهٔ عدل استوار شده است (احسائی، ۱۴۰۵، ج ۴: ص ۱۰۳). از امام علی علیه السلام نقل شده است عدالت یکی از چهار ستون ایمان است (نهج البلاغه، حکمت ۳۱). آن حضرت بالاترین فضیلت برای انسان و والاترین مرتبهٔ ایمان را عدالت می‌داند که حیات احکام اسلام به آن وابسته است (آمدی، ۱۴۱۳: ص ۴۶). امام علی علیه السلام

همواره به برپایی عدالت فرمان می‌داد و از ستمگری بر حذر می‌داشت (نهج البلاغه، حکمت ۴۷۶).

با آنکه این قاعده شرعی - عقلی در کتاب‌های فقیهان همچون قاعده‌ای مستقل نیامده است، فقیهان در مواردی بر پایه آن فتوا داده‌اند. ابن‌ادریس در بحث غصب، در صورت دشواری بازگرداندن مال مغضوب بر این باور است که انتظار مالک برای بازگرداندن لازم نیست و استرداد مثل یا قیمت بر غاصب واجب است. ایشان دلیل این نظر را مقتضای «عدالت اسلام» می‌داند (حلی، ۱۴۱۰، ج ۲: ص ۴۹۱). شیخ انصاری همسو با این نظر، پرداخت بهای مال مغضوب را با درخواست مالک بر غاصب واجب می‌داند و دلیل آن را «جلوگیری از ظلم به مالک مال» اعلام می‌کند (انصاری، ۱۴۲۳، ج ۳: ص ۲۲۶). امام خمینی علیه السلام دلیل و علت اصلی حرمت ربا از سوی شارع را «ظلم بودن» آن می‌داند (امام خمینی، ۱۴۲۱، ج ۲: ص ۵۴۲-۵۵۳). به باور استاد مطهری عدالت در سلسله احکام است، نه در سلسله معلولات. عدل حاکم بر احکام است نه تابع آنها. نه این است که آنچه دین گفت عدالت است، بلکه آنچه عدالت است، دین می‌گوید. عدالت مقیاس دین است نه آنکه دین مقیاسی برای عدالت باشد. ایشان دلیل کم‌رنگی جایگاه عدالت در فقه شیعه را سرایت مصیبت اندیشه «اخباری‌گری» در میان فقیهان شیعه می‌داند (مطهری، ۱۴۰۳: صص ۱۴-۱۵ و ۱۷۰). مطهری در نقد دیدگاهی که حق طلاق را به هر حال در دست مرد می‌داند، به قاعده عدالت و نفی ظلم اشاره می‌کند (همو، ۱۳۸۱: ص ۳۴۹)؛ از همین رو عدالت، معیار و میزانی برای فقاقت و استنباط شناخته می‌شود که برداشت‌های فقهی باید با آن سنجیده شوند (ر.ک: مهریزی، ۱۳۷۶: ص ۱۸۸؛ علی‌اکبریان، ۱۳۹۶: صص ۲۱۸-۲۱۹ و ۳۲۰-۳۲۱؛ مطهری، ۱۴۰۳: صص ۱۴-۱۵). هم‌اکنون شمار آنرا نه تنها قاعده‌ای فقهی - حقوقی، بلکه اساس تکوین و تشریح احکام اسلامی می‌دانند (منتظری، ۱۳۸۵: ص ۲۳).

باری نظریه پلیدی ذاتی زنازاده با قانون عدل خداوند ناسازگار به نظر می‌رسد. زنازاده نیز همچون دیگر مسلمانان مکلف به اصول و فروع دین است. در صورت اظهار اسلام، احکام مسلمان بر او جاری است. برای نیکی‌هایش ثواب و برای بدی‌هایش عقاب می‌بیند. اگر او در انجام اعمال خود اختیار دارد، با انجام عمل نیک، شایسته





پاداش است؛ اما اگر در اعمالش مختار نباشد، کیفر نمودن او ظلم و ستم است؛ در حالی که قرآن می‌فرماید: «خداوند هرگز به بندگان ستم نمی‌کند» (شَبَر، ۱۳۹۰، ج: ۱، ص: ۳۵۸).

در پاسخ به کسانی که با نوعی استدلال فلسفی، زنازاده را ناشی از عمل زنا و نتیجه رابطه علی و معلولی، واجد روحی ناپاک می‌دانند، می‌توان گفت: برابر آیات قرآن «هیچ فردی گناه دیگری را به دوش نمی‌کشد» (انعام: ۱۶۴). کیفر زنازاده برای گناه پدر و مادر او، عملی ستمگرانه است؛ در حالی که ساحت پروردگار، عاری از هرگونه ستم به بندگان است (حلی، ۱۳۸۷، ج: ۴، ص: ۴۲۶). با اینکه بر مبنای اصول اسلامی و حدیث فطرت، اصل بر طهارت و پاکی سرشت انسان‌ها است، این دیدگاه فلسفی به نوعی در صدد اثبات عکس آن است (انصاری، ۱۴۱۵، ج: ۵، ص: ۱۵۵).

چنانچه به پلیدی ذاتی و تفکر علی و معلولی فلسفی در این زمینه باور داشته باشیم و همه آثار زنا را به انسانی بی‌گناه نسبت دهیم، از تفکر کلامی و اعتقادی شیعه یعنی نفی جبرگرایی و اعتقاد به اختیار همه انسان‌ها در انتخاب سرنوشت خود فاصله گرفته‌ایم. نظریه پلیدی ذاتی زنازاده ما را به جبر در سرنوشت سوق می‌دهد. نتیجه این دیدگاه، کنار نهادن دیگر اصول اساسی اسلام همچون معاد خواهد بود؛ زیرا پاداش و عقاب با فرض اختیار انسان در انتخاب ارادی اعمال معنا پیدا می‌کند؛

از این رو برخی بر این باورند کودکانی که از طریق نامشروع به دنیا می‌آیند، بدون کمترین تفاوت با دیگر کودکان از حق حیات برخوردارند. افزون‌بر این، آنها کرامت ذاتی دارند و می‌توانند کرامت ارزشی هم داشته باشند؛ زیرا آنان نیز انسان‌اند و در کار پلید و نامشروعی که پدر و مادر آنان مرتکب شده‌اند، اختیار و دخالتی نداشته‌اند (جعفری، ۱۴۱۹، ص: ۱۸۰).

۲.۱.۳. مخالفت نظریه پلیدی ذاتی زنازاده با اصل شخصی بودن مسئولیت

قاعده وزر مستند به آیات قرآن و از اصول اجماعی عدلیه است (حائری، ۱۴۱۵، ص: ۴۰۸). افزون بر آیات قرآن، عقل هم پشتوانه این قاعده است؛ زیرا گذاشتن بار کسی بر دوش

دیگری زشت و نکوهیده است (محقق داماد، ۱۳۸۰، ج ۴: ص ۱۶۴). مضمون قاعده - که گستره آن فراتر از امور دنیوی است - نه تنها مجازات، که هر نوع مسئولیتی را هم دربرمی گیرد (نوبهار، ۱۳۹۵: ص ۶۱۸). به حکم قرآن، از هیچ کس برای گناه دیگری پرسش نمی شود، چه رسد به اینکه کسی به جای دیگری کیفر داده شود (بقره: ۱۳۴، نحل: ۹۳). نظریه پلیدی ذاتی زنازاده، بار نمودن گناه پدر و مادر بر فرزند بی گناه است؛ از این رو برخی فقیهان در نقد احکام زنازاده به مفاد این آیات استناد جسته اند (ر.ک: حلی، ۱۳۸۷، ج ۴: ص ۴۲۶؛ حلی، جمال الدین، ۱۴۰۷، ج ۴: ص ۵۳۱؛ جبعی عاملی، ۱۴۱۳، ج ۱۴: ص ۳۲۳؛ مغنیه، ۱۴۲۱، ج ۶: ص ۶۲).

چنان که گذشت مستند این قاعده فقط دلایل شرعی نیست، حکم عقل هم پشتوانه آن است (نوبهار، ۱۳۹۵: ص ۶۱۵)؛ زیرا عقل کیفر زنازاده برای گناه پدر و مادر را ستم می شمارد؛ در حالی که نسبت دادن ظلم به خداوند عقلاً محال است (حلی، جمال الدین، ۱۴۰۷، ج ۴: ص ۵۳۱؛ حلی، ۱۳۸۷، ج ۴: ص ۴۲۶). همچنین گفته شده است تخصیص حکم عقلی، امری نامعقول است (طباطبایی قمی، ۱۳۷۱، ج ۲: ص ۲۷)؛ پس نمی توان احکام زنازاده را گونه ای تخصیص برای این قاعده شرعی و عقلی دانست. تشبیه محدودیت ها و احکام تبعیض آمیز برای زنازاده به فردی که لال به دنیا می آید و مثلاً به طور تکوینی نمی تواند امام جماعت باشد چون قادر بر ادای کلمات نیست (ر.ک: فرحناک، ۱۳۹۸: ص ۱۳)، درست به نظر نمی رسد. این تنظیر، ساده سازی مسئله است. در این مثال لال واقعاً قدرت انجام یک تکلیف را ندارد؛ حال آنکه زنازاده بنا به فرض می تواند عادل باشد؛ ولی شهادت او پذیرفته نمی شود یا او مکلف به اسلام و ایمان است، ولی بنابر نظریه کفر یا خباث ذاتی، ولد الزنا نمی تواند مسلمان باشد؛ ضمن اینکه برای رفتار پدر و مادرش سرزنش می شود.

۲.۱.۴. ناسازواری نظریه پلیدی ذاتی با اصل برابری انسانی

اصل برابری از سوی اندیشمندان اسلامی ستایش شده و به عنوان رُکنی از ارکان نظام اسلامی بیان شده است (نائینی، ۱۴۲۴: صص ۸۶ و ۹۰ و ۱۰۱). در اسلام تساوی عمومی همه انسان ها به صورت یک واقعیت قطعی بیان شده است. به این معنا «برابری انسان ها» یک واقعیت و یک حقیقت است نه یک مصلحت و صلاح اندیشی. از نظر اسلام همه از نظر





آفرینش برابرنه اینک باید برابر باشند (الهامی، ۱۳۶۰: ص ۲۴۶). مساوات و برابری، یک اصل بنیادین اسلامی است و از اصالتی اسلامی برخوردار است (حکیمی و دیگران، ۱۳۸۷، ج ۵: صص ۱۸۰ و ۲۱۲).

در منظر اسلام آدمیان جدا از تمایزهای ظاهری و عَرَضی، خانواده واحد خداوند به‌شمار می‌آیند. باید به این واقعیت توجه کنیم که شارع آرمان‌هایی نهایی دارد که گاه به علت وجود برخی موانع نتوانسته است آنها را محقق سازد. در اسلام بخشی از احکام، وسیله و برخی دیگر، هدف و مقصودند. طبیعی است که احکامی که از جنس هدف و مقصودند، به‌نوعی بر احکامی که از نوع وسیله و ابزارند، تقدم و اولویت دارند. برابری یکی از همین مقاصدی است که شارع مقدس، پیگیر و در صدد عملی کردن آن است (نوبهار، ۱۳۹۶: صص ۵۲۷-۵۳۰).

آیات متعددی از قرآن کریم بر برابری مردم تأکید می‌کنند. قرآن، منشأ آفرینش انسان را «نفس واحده» می‌داند که همه در آن مساوی‌اند (انعام: ۹۸). منظور قرآن از «نفس واحده» یکسانی انسان‌ها در آفرینش و عدم تبعیض میان آنان به جهات عَرَضی، همچون رنگ پوست و زبان است (رازی، ۱۴۲۳، ج ۱۳: ص ۱۰۹). در بیانی دیگر قرآن همه انسان‌ها را از ریشه‌ای واحد معرفی می‌کند که با هم برابرند (حجرات: ۱۳). مفسران در تفسیر این آیه گفته‌اند منظور آیه از «شعوب» نه یک طایفه بلکه «نوع» مردم است. تأکید قرآن بر «ریشه واحد»، تساوی انسان‌ها در آفرینش و در نتیجه برتری‌نداشتن یکی بر دیگری است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۲۲: ص ۱۹۷). درباره‌شان نزول این آیه گفته شده است آیه هنگامی نازل شد که پیامبر ﷺ دستور داده بود دختری را به ازدواج یکی از موالی درآورند (موالی به بردگان آزادشده یا به غیر عرب می‌گفتند). آنان شگفت‌زده شدند و گفتند: ای رسول خدا! آیا می‌فرمایید دخترانمان را به موالی دهیم؟! آن‌گاه این آیه نازل شد و بر این فکر خُرافی خط بطلان کشید (همان: ص ۲۰۰). از این آیات استنباط می‌شود که همه انسان‌ها در حقوق و تکالیف برابرند. در پناه این اصل، صلح و آرامش به جامعه اسلامی هدیه می‌شود و همه افراد اعم از زن و مرد، فقیر و ثروتمند با نگاهی یکسان، دیده می‌شوند (حسینی شیرازی، سیدمحمد، ۱۴۲۶: ص ۳۰۷).

در حدیثی از پیامبر ﷺ آمده است مگر نه این است که خدای شما یکی است، از پدری واحد به دنیا آمده‌اید، نه عرب را بر عجم و نه عجم را بر عرب برتری است، نه سفیدپوست را بر سیاه‌پوست و نه سیاه‌پوست را بر سفیدپوست برتری است (قرطبی، ۱۴۲۷، ج ۲۹: ص ۴۱۲).

در حدیثی دیگر از پیامبر ﷺ می‌خوانیم خداوند نه به نسب، نه به جسم‌ها و نه به اموال شما می‌نگرد، بلکه به قلب‌های شما می‌نگرد که چه در آن می‌گذرد. به قلب‌های صالح آرامش می‌دهد و باتقواترین تان را دوست می‌دارد (همان). همچنین از پیامبر ﷺ نقل است انسان‌ها همچون دندانه‌های شانه برابرند (صدوق، ۱۴۱۳، ج ۴: ص ۳۷۹؛ مجلسی، ۱۴۰۶، ج ۱۳: ص ۱۷؛ نوری، ۱۴۰۸، ج ۸: ص ۳۲۷ و ج ۹: ص ۴۹). از این بیانات پیامبر اکرم ﷺ برابری و تساوی حقوق، میان انسان‌ها برداشت می‌شود (کلینی، ۱۴۲۹، ج ۱۵: ص ۱۷۵). در سخنان امام علی علیه السلام نیز بارها بر برابری تأکید شده است. از ایشان نقل شده است: همه با هم برابرند و من در کتاب خدا غیر از آن را نیافته‌ام. ایشان به برابری مردم با یکدیگر تأکید می‌کردند و در تقسیم بیت‌المال میان عرب و عجم، برده و آزاد تفاوتی نمی‌گذاشت (همان). حتی در تقسیم بیت‌المال میان خواهر خود و بنده فرق نمی‌نهاد؛ از همین رو زمانی که با اعتراض خواهرش روبه‌رو شد، فرمود: در کتاب خدا کسی را برتر از دیگری ندیدم (مفید، ۱۴۳۰: ص ۱۵۲). امام علی علیه السلام «مساوات» را نتیجه یک «اصل قرآنی» می‌داند و به آن استناد می‌کند. از این تعالیم برمی‌آید هدف اسلام تثبیت برابری به‌عنوان اصلی بنیادین میان همه انسان‌ها است (حکیمی و دیگران، ۱۳۸۷، ج ۵: ص ۱۸۸-۱۸۹).

مساوات و برابری در فقه امامیه به‌عنوان اصلی از اصول فقهی پذیرفته‌شده و تحت عنوان «اصل اشتراک در تکالیف» از آن بحث شده است (سیفی‌مازندرانی، ۱۴۲۵، ج ۳: ص ۲۶). آنچه از سخن فقیهان امامیه فهمیده می‌شود این است که آنان اصل تساوی در تکالیف را میان همه انسان‌ها اعم از زن و مرد، مسلمان و کافر، آزاد و بنده پذیرفته‌اند (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۳۵: ص ۲۵۸).

در نظام حقوقی ایران البته برخی نابرابری‌ها همچون لزوم طهارت مولد در شاهد و قاضی، شرط مردبودن در دادرس، اختلاف در دیه زن و مرد، مساوی نبودن ارزش





شهادت مردان و زنان در دادگاه، به چشم می‌خورد؛ اما این موارد، نافی اصل برابری در اسلام نیستند. بسیاری از این احکام، بدیهی و ضروری نیستند و جای درنگ و تأمل دارند (برای نمونه ر.ک: اردبیلی، ۱۴۰۳، ج ۱۲: ص ۶؛ مغنیه، ۱۴۲۱، ج ۶: ص ۶۲؛ صانعی، ۱۳۹۰، ج ۱: صص ۳۶، ۷۳ و ۲۶۴)؛ ضمن اینکه شناسایی مواردی از تبعیض‌های موجه، نافی اصل برابری همچون اصل مرجع نیست.

برخی اندیشمندان اسلامی قانون مساوات را شریف‌ترین قانون سیاسی اسلام، مبنای اساس عدالت و روح همه قوانین اسلام می‌دانند؛ از این رو اساس نظام اسلامی را بر این اصل طیب، طاهر و مبارک استوار دانسته و ضرورت اهتمام به این اصل اساسی را از بدیهیات دین اسلام دانسته‌اند (نائینی، ۱۴۲۴: صص ۸۶، ۹۰ و ۱۰۱). به نظر استاد مطهری، همه مقررات اجتماعی باید بر اساس دو اصل آزادی و مساوات تنظیم شوند نه چیز دیگر (مطهری، ۱۳۸۷، ج ۱۹: ص ۲۶۰). او هدف اسلام را برقراری کامل مساوات در میان مردم دانسته است (همان، ج ۲۱: ص ۵۷). گاه عدالت از قوانین طبیعی جوامع انسانی به شمار آمده است (همان، ج ۱۹: ص ۶۰). قانونی که هر انسان ممیزی به آن باور دارد (نائینی، ۱۴۲۴: ص ۱۰۱).

در مقدمه قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران هم که فقیهان آن را نگاشته یا تأیید کرده‌اند، در موارد بسیار به نفی انحصار، استبداد و استعمار اشاره شده است. طرد انحصار به برابری همه شهروندان در بهره‌گیری از امکانات اجتماعی می‌انجامد (ویژه، ۱۳۸۳: ص ۲۲۲). برابری در قانون اساسی با صراحت بیشتری در اصل بیستم بیان شده است. منظور از برابری در این اصل، برابری در حقوق بنیادین افراد است. این حقوق صرف نظر از جنسیت، رنگ، نژاد و مانند این‌ها به همه انسان‌ها به جهت انسان بودن آن‌ها تعلق می‌گیرد؛ از همین رو احکام حقوقی متضمن نابرابری را می‌توان و باید بازنگری کرد؛ ضمن اینکه پاره‌ای از اندیشه‌های مبتنی بر تبعیض، بیشتر از نگرش پیروان ادیان و حتی متولیان فهم ادیان سرچشمه می‌گیرد تا از دین ناب (نوبهار، ۱۳۸۴: صص ۶۲۳-۶۲۴). پاره‌ای از این احکام نیز مستند استواری ندارند. مفاد اصل برابری به‌عنوان اصلی بنیادین باید در همه قوانین مراعات شود و قوانین در صورت تعارض با آن، باید کنار گذاشته شوند؛ مگر اینکه دلیل موجه و قابل قبولی تفاوت را اثبات کند. به هر رو، ادله‌ای که برای

اثبات احکام تبعیض آمیز برای زنازاده به آنها استناد شده به اندازه‌ای نیستند تا خروج از مقتضای اصل برابری را اثبات کنند یا اطلاق ادله‌ای را که احکامی را برای عناوینی چون عادل، مؤمن و مسلمان اثبات می‌کنند، مقید سازند.

۲.۲. نقدِ سندی و محتوایی ادله نقلی نظریه پلبیدی ذاتی زنازاده

احادیثی چند بر خبث ذاتی زنازاده دلالت دارند. از امام صادق علیه السلام نقل شده است زنازاده ناپاک است و بهشت جایگاه ناپاکان نیست (صدوق، ۱۳۸۶، ج ۲: ص ۵۶۴). این روایت را نمی‌توان ملاک عمل قرارداد؛ نخست به دلیل آنکه گفته‌اند: سلیمان دیلمی راوی آن، غالی و دروغگو بوده است (حلی، علامه، ۱۴۱۷، ج ۱: ص ۳۵۰-۳۵۱؛ مامقانی، ۱۴۳۱، ج ۳۳: ص ۱۲۴). برخی هم گفته‌اند: او تاجری بوده که گزارش‌ها حکایت از دروغگویی و نامقبولی او دارند (معرفت، بی‌تا: ص ۳۰۱). افزون بر این، روایت، مرفوعه است؛ زیرا واسطه میان «دیلمی» و امام مشخص نیست (همان؛ همچنین ر.ک: نجفی، ۱۴۰۴، ج ۶: ص ۷۰؛ سبزواری، ۱۴۱۳، ج ۱: ص ۳۸۱). برخی بر این باورند که مفاد روایت درباره زنازاده‌ای است که راه انحراف و گمراهی را می‌پیماید؛ اما اگر در مسیر حق قرار گیرد و اعمال نیک انجام دهد، جایگاهش بهشت است نه جهنم (موسوی خویی، ۱۴۱۶، ج ۱: ص ۴۷۰)؛ همچنین گفته شده چگونه است که وضعیت زنازاده بدتر از والدین زناکار خویش است؛ درحالی که والدین او به اختیار زنا کرده‌اند، ولی زنازاده در تولدش اختیاری نداشته است (معرفت، بی‌تا: ص ۳۰۱). افزون بر این، مفاد روایت با قواعد عدلیه (همچون عدالت پروردگار، قاعده و زر، فطرت توحیدی انسان و اصل برابری) ناسازگار است (سبزواری، ۱۴۱۳، ج ۱: ص ۳۸۱). مفاد روایت با آیات متعددی از قرآن^۱ که دلالت دارند بهشت برای اطاعت پیشه‌گان آفریده شده، در تعارض است (معرفت، بی‌تا: ص ۳۰۲-۳۰۳). محدث بحرانی با آنکه خود به نوعی با روایات دال بر واردنشدن زنازاده به بهشت همدلی می‌کند، از برخی محدثان نقل می‌کند که گفته‌اند: شاید مقصود این است که زنازاده نیکوکار برای مدتی وارد بهشت نمی‌شود، نه اینکه

۱. مانند: بقره: ۸۲؛ نساء: ۱۲۴؛ مریم: ۶۱.





هیچ گاه وارد بهشت نمی شود یا اینکه وارد مرتبه و درجه خاصی از بهشت نمی شود؛ همچنان که شیخ بهایی هم این احتمال را داده است (بحرانی، ۱۴۲۳، ج ۳: ص ۱۲۵).

ابی یعفر هم از امام صادق علیه السلام نقل کرده است از غسل آب حمام غسل نکنید؛ زیرا زناکار و زنازاده و ناصبی - که بدتر از همه آنها است - در آن غسل می کنند؛ زنازاده تا هفت نسل پاک نمی شود (عاملی: ۱۴۰۹، ج ۱: ص ۲۱۸-۲۱۹؛ کلینی، ۱۴۲۹، ج ۵: ص ۴۸). در نقل کلینی، «ابن جمهور» وجود دارد که درباره اش گفته اند: در زمینه روایت ضعیف بوده و اهل غلو در مذهب بوده است و به روایت هایش اعتماد نمی شود (حلی، علامه، ۱۴۱۷، ج ۱: ص ۳۹۵؛ نجاشی، ۱۳۶۵، ج ۱: ص ۳۳۷). محقق اردبیلی هم سند این روایات را چندان ضعیف دانسته که تا به حال فقیهی با استناد به آن فتوا نداده است (اردبیلی، ۱۴۰۳، ج ۱: ص ۲۹۰؛ موسوی خویی، ۱۴۱۸ «ب»، ج ۳: ص ۲۷۹؛ سبزواری، ۱۴۱۳، ج ۱: ص ۳۸۰؛ همدانی، ۱۴۱۶، ج ۷: ص ۳۰۱؛ لاری، ۱۴۱۸: ص ۳۳۸). درباره دلالت حدیث نیز گفته شده است: برخی از مردم مدینه آب حمام را درمان بیماری های چشم می دانستند. امام علیه السلام برای از بین بردن این باور اشتباه و بیان اینکه آب حمام آلوده است، چنین فرموده اند (موسوی خویی، ۱۴۱۸، «الف»، ج ۳: ص ۶۶). به هر رو به رغم این حدیث و امثال آن بسیاری از فقیهان زنازاده را طاهر می دانند (نک: نراقی، ۱۴۲۲، ج ۱: ص ۵۴).

ابو خدیجه از امام صادق علیه السلام نقل کرده است: زنازاده هیچ وقت پاک نمی شود (کلینی، ۱۴۲۹: ج ۱۰: ص ۲۵۲). 'علامه مجلسی حدیث را مجهول دانسته است (مجلسی، ۱۴۰۶، ج ۱۱: ص ۵۳). نراقی با اشاره به ضعف این حدیث بر تولد مطلق انسان بر فطرت و طهارت تأکید می کند و این گونه احادیث را حتی برای اثبات نجاست نیم خورده زنازاده کافی نمی داند (نراقی، بی تا: ص ۸۲-۸۳). برخی هم این دست احادیث را باطل دانسته اند (معرفت، بی تا: ص ۳۰۲؛

۱. متن کامل روایت چنین است: «زنازاده هیچ گاه پاک نمی شود؛ بهای او هم هیچ گاه پاک نمی شود. ممیز [ممیز] هم تا هفت پشت پاک نمی شود. از امام پرسیده شد: ممیز چیست؟ فرمود: مردی مال حرامی را به دست می آورد، آن گاه ازدواج می کند یا کنیزی را با آن پول خریداری می کند و از این راه صاحب فرزندی می شود. چنین فرزندی را ممیز می گویند». قرار گرفتن ممیز در کنار ولدالزنا بسا قرینه ای است که مراد نهایی روایت، تأکید بر قبح زنا و زشتی ازدواج با پول حرام است. فقیهان ممیز را دارای احکامی خاص ندانسته اند.

حلی، ۱۴۰۱: ص ۶۸-۶۹؛ زیرا با آیاتی از قرآن کریم در تعارض‌اند. از جمله آیاتی که دلالت دارند: «هر کس ذره‌ای عمل نیک انجام دهد، پاداش آن را می‌بیند» (آل عمران: ۱۹۵) و «هر فردی جزای اعمالش را می‌بیند و به هیچ کس ظلم نمی‌شود» (نحل: ۱۱۱) و بسیاری آیات دیگر (ر.ک: غافر: ۴۰؛ فاطر: ۱۰؛ مریم: ۶۳).

در روایتی دیگر، دُرست از پیامبر ﷺ نقل کرده است از پنج گروه از جمله زنازاده باید پرهیز کرد (عاملی، ۱۴۰۹، ج ۱۲: ص ۵۰). در سند این روایت، فردی به نام «الدّهقان» آمده است که نامی مشترک میان کسانی است که برخی از آنان نامقبول‌اند (حلی، ۱۴۱۷، ج ۱: ص ۳۸۳). نجاشی هم او را تضعیف کرده است (نجاشی، ۱۳۶۵، ج ۱: ص ۲۳۱)؛ از همین رو فقیهان این روایت را قابل اعتماد نمی‌دانند (شیرازی، ۱۴۱۹، ج ۲۰: ص ۶۴۸۷)؛ البته پیداست که دوری گزیدن از کسی ارتباطی به ناپاکی ذاتی ندارد.

برابر روایت پنجم که زُراه از امام باقر علیه السلام نقل کرده است، هیچ خیری در زنازاده نیست. نوح علیه السلام موجوداتی مانند سگ و خوک را بر کشتی سوار کرد؛ ولی از سوار کردن زنازاده پرهیز کرد (کلینی، ۱۴۲۹، ج ۱۰: ص ۶۵۴؛ برقی، ۱۳۷۱، ج ۱: ص ۱۰۸). سند این روایت، موثق ارزیابی شده است؛ اما گفته می‌شود رویگردانی فقیهان از عمل به آن موجب ضعف آن شده است (آملی، ۱۳۸۰، ج ۱: ص ۴۰۴-۴۰۵)؛ افزون بر این، گفته می‌شود منظور این روایات پلیدی زنازاده نیست، بلکه به قرینه برخی روایات دیگر، مقصود کراهت ازدواج با زنازاده به علت نحوه نگرش جامعه به آنان است (سبزواری، ۱۴۱۳، ج ۲۴: ص ۱۸).

حدیث ششم را «مطرف مولی معن» از امام صادق علیه السلام نقل کرده است. به موجب این حدیث، شیرینی ایمان در قلب سندی، زنجی، کردی، بربری، خوزی و زنازاده جای نمی‌گیرد (عاملی، ۱۴۱۸، ج ۳: ص ۲۲۹). در این حدیث «نَصْرُ الْكُفْرِ» و «مُطَرِّفِ مَوْلَى مَعْنٍ» آمده که ناشناخته و مجهول‌اند؛ ضمن اینکه محل زندگی انسان تأثیری در نجابت یا شقاوت او ندارد؛ از همین روی برخی گفته‌اند انسان باید از این مخاریق (دروغ‌ها) پرهیز کند (معرفت، بی تا: ص ۳۰۱).





در روایت هفتم که جابر از امام محمدباقر علیه السلام نقل کرده آمده است: انبیا و فرزندانشان به دست زنازاده کشته می‌شوند (برقی، ۱۳۷۱، ج ۱: ص ۱۰۸-۱۰۹؛ همچنین ر.ک: نجفی، ۱۴۰۴، ج ۶: ص ۶۹). گفته می‌شود سند این روایت ضعیف است و دلالتی بر خباث ذاتی زنازاده ندارند. روایت‌هایی که بر جهنمی بودن و کینه‌توزی زنازاده نسبت به امامان علیهم السلام دلالت دارند، همگی دارای اشکال سندی و دلالتی‌اند (سبزواری، ۱۴۱۳، ج ۱: ص ۳۸۰-۳۸۱؛ خواجویی مازندرانی، ۱۴۱۱، ج ۱: ص ۱۰۶)؛ ضمن اینکه به قرینه روایات دیگر بعید نیست که مفاد این روایات درباره افراد معینی از آزاردهندگان معصومان علیهم السلام باشد؛ از این رو برخی این روایات را در باب قاتلان امام حسین علیه السلام و یحیی بن زکریا علیه السلام آورده‌اند (قمی، ۱۳۹۸، ص ۷۷-۷۹).

ممکن است گفته شود هرچند روایت‌ها دارای ضعف سندی و دلالتی‌اند، از مجموع آنها پستی زنازاده - هرچند مسلمان و عادل هم باشد - قابل برداشت است (منتظری، ۱۴۰۹، ج ۱: ص ۳۶۷). این دیدگاه درست به نظر نمی‌رسد؛ زیرا حصول ظن غالب یا اطمینان نوعی مربوط به جایی است که هر دلیل یا شاهد، درجه‌ای از اعتبار - هرچند اندک - داشته باشد؛ اما سرجمع چند روایت ضعیف، مانند حاصل جمع چند صفر است که جز صفر نخواهد بود. حتی این مبنای اصولی که استناد فقیهان به روایت ضعیف، ضعف سند آن را جبران می‌کند، پایه‌ای بی‌اشکال ندارد. دانشوران اصولی نامداری با استدلال‌های گوناگون این دیدگاه را نمی‌پذیرند (ر.ک: موسوی خویی، ۱۴۱۷: ج ۲: ص ۱۴۳).

حاصل آنکه روایات پیش گفته با قانون عدالت خداوند ناسازگارند؛ چنانچه راهی برای تأویل آن‌ها یافت نشود، کنار گذارده می‌شوند (موسوی‌بجنوردی، ۱۴۱۹، ج ۵: ص ۳۸۰). این روایات توان آن را ندارند که مقتضای قواعد مورد اعتماد مذهب را تخصیص بزنند (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۶: ص ۷۰). روایاتی که بر کفر زنازاده (عاملی، ۱۴۰۹، ج ۱: ص ۲۱۹-۲۲۹)، پذیرفته نشدن گواهی‌اش در دادگاه (همان، ج ۲۷: ص ۳۷۴-۳۷۷؛ اردبیلی، ۱۴۰۳، ج ۱۲: ص ۳۸۰)؛ عدم امکان عهده‌داری امامت جمعه و جماعت از سوی زنازاده دلالت دارند، (عاملی، ۱۴۱۹، ج ۸: ص ۳۲۱) مورد تأمل و مناقشه فقیهان‌اند (حلی، ۱۴۱۳: ص ۵۷؛ انصاری، ۱۴۱۵، ج ۵: ص ۱۵۵-۱۵۸؛ موسوی خویی، ۱۴۱۸، «الف»، ج ۱۷: ص ۳۴۷؛ نجفی، ۱۴۰۴، ج ۶: ص ۶۸-۷۱؛ اردبیلی، ۱۴۰۳، ج ۱۲: ص ۳۸۰؛

خوانساری، ۱۴۰۵، ج: ۶؛ ص: ۱۲۸؛ جبعی عاملی، ۱۴۱۳، ج: ۱۴؛ ص: ۲۲۱-۲۲۵). علامه مجلسی پس از ذکر شماری از این اخبار با توجه به ناسازواری آن‌ها با عدالت پروردگار گفته است: عقل‌ها در فهم این مسئله حیران و بزرگان دانش در آن دچار تردیدند. بهتر آن است که به آن ورود نکنیم. بهتر سخن در این باره این است که گفته شود: خداوند دانا است (مجلسی، ۱۴۰۳، ج: ۵، ص: ۲۸۸).

بنابر آنچه گفته شد فقیهان امامیه، خباث ذاتی زنازاده را انکار یا در آن تردید می‌کنند (معرفت، بی‌تا: ص: ۲۹۹ و ۳۰۰؛ موسوی اردبیلی، ۱۴۲۳، ج: ۱؛ ص: ۶۰). دلیل آنان این است که با در نظر گرفتن دیگر اصول و قواعد، مفاد این روایات ناظر به افرادی است که مرتکب گناه می‌شوند، نه فردی که عمل نیک انجام می‌دهد. با فرض انجام عمل نیک، زنازاده نیز فردی با ایمان و مؤمن خواهد بود و مفاد روایات منصرف از چنین فردی است (موسوی خویی، ۱۴۱۶، ج: ۱؛ ص: ۴۷۰).

وانگهی روایت دیگری زنازاده را همچون دیگر افراد و اعمال او را نیز همانند دیگران می‌داند. از امام صادق علیه السلام نقل شده است اگر زنازاده عمل صالح انجام دهد، پاداش آن را می‌گیرد و اگر گناهی مرتکب شود کیفر داده می‌شود (عاملی، ۱۴۱۹، ج: ۲؛ ص: ۴۴۲). سند این روایت، معتبر ارزیابی شده است؛ مفاد آن نیز با اصول مذهب شیعه در برابری زنازاده با دیگران در «تکلیف»، «ثواب» و «عقاب» موافق است. این روایت - برخلاف روایات پیشین - با سنت قطعی و آیات قرآن کریم نیز سازگار است؛ پس روایات دیگر بدون شک ساقط می‌شوند (معرفت، بی‌تا: ص: ۳۰۴). برخی نیز بر این باورند که روایاتی که ظاهر آن‌ها دلالت بر جهنمی بودن زنازاده دارند، با این روایت تخصیص خورده‌اند؛ پس در جمع روایات باید گفت زنازاده در صورت انجام گناه وارد جهنم می‌شود، نه به صرف زنازاده بودنش (بحرانی، ۱۴۲۳، ج: ۳؛ ص: ۱۳۶).

درواقع با توجه به اشکالات سندی روایات دال بر خباث ذاتی زنازاده، باید از آنان دست برداشت و به عمومات عقلی و قرآنی که دلالت بر ولادت بر فطرت و امکان ایمان و کمال برای مطلق انسان دارند مراجعه کرد؛ ضمن اینکه برخی روایات ناظر به نکوهش زنازاده، قضایای شخصیه هستند و حکم کلی و عام از آنها استخراج نمی‌شود





(نوبهار، ۱۳۹۷: ص ۶۴-۶۵). فخرالمحققین روایتی را که دلالت بر «شُرُّ الثَّلاثه» بودن زنازاده دارد - گذشته از تعارض با آیات قرآن کریم - روایتی شخصی دانسته که در مورد زنازاده معینی است که پیامبر ﷺ را دشنام می داد. علت اینکه پیامبر ﷺ او را بدتر از پدر و مادرش دانسته بود، این بود که او به پیامبر ﷺ دشنام می داد (حلی، ۱۳۸۷، ج ۴: ص ۴۲۶؛ حلی، جمال‌الدین، ۱۴۰۷، ج ۴: ص ۵۳۱). پیداست که قضایای شخصیه و موردی را نمی توان تعمیم داد و مبنای احکام شرع قلمداد کرد.

شماری از فقیهان، روایات بیانگر نجاست و کفر زنازاده را از نظر سند و دلالت ضعیف می دانند؛ ولی در عین حال به پلیدی معنوی و ذاتی زنازاده باور دارند (موسوی خویی، ۱۴۱۸ «ج» ۳: ص ۱۲۶). از جمله مستندات این رأی، آیات و روایات مربوط به پاکی سرشت و فطرت است (همان). باید گفت چنانچه روایات، مخالف آیات قرآن از یک سو و مخالف روایات مربوط به پاکی سرشت انسان از سوی دیگرند، پلیدی ذاتی و معنوی کودک طبیعی چگونه توجیه پذیر است. نجاست باطنی بالاتر از نجاست ظاهری است. اگر این روایات توان اثبات نجاست ظاهری را نداشته باشند، توان اثبات نجاست معنوی او را هم ندارند.

نتیجه گیری

برابر آموزه های اسلامی، انسان ها با طینتی پاک آفریده می شوند. راه سعادت و شقاوت هم با اختیار، انتخاب می شود. پاداش و کیفر نتیجه اعمال اختیاری انسان است و با فرض «اختیار عمل» توجیه پذیر است. نظریه پلیدی ذاتی زنازاده با شماری از مبانی کلامی - الهیاتی مانند عدالت پروردگار، برابری در انسانیت و برخورداری همه آدمیان از فطرت پاک و نیز شخصی بودن مسئولیت سازگار نیست. نمی توان پذیرفت که خداوند کسی را به دنیا می آورد که به کلی نجیب و حنیف نخواهد شد و امکان گرایش به خیر به کلی در او وجود ندارد. بلی، می توان پذیرفت متولد شدن از زنا به ویژه آن گاه که فرزند توسط پدر و مادر طبیعی اش یا حتی یکی از آنان به کلی رها می شود، زمینه ساز گرایش به بدی است، به ویژه اگر انسان های صالحی تربیت طفل را بر عهده نگیرند؛ همچنان که در

موارد زیادی این فرض، واقعی است. جدا از مبانی عقلی - الهیاتی دلایل نقلی استواری بر خبث ذاتی زنازاده وجود ندارد. روایات مربوط که اخبار واحدند، مشکل سندی یا دلالت بر مدعا دارند. این وضعیت، حصول اطمینان و حتی ظن قابل توجه از این روایات را بعید می‌نماید. این احتمال که برخی روایات دال بر خباثت ذاتی زنازاده نوعی خطاب بیانی و بیشتر متضمن نکوهش زنا باشد تا دلالت بر کفر و گمراهی قطعی زنازاده، احتمال دوری نیست. درست است که تنها مستند محرومیت زنازاده از شماری حقوق اجتماعی، فقط نظریه خباثت زنازاده نیست، اما تا آنجا که برای ثبات این احکام بر این نظریه تکیه شده است، آن احکام فاقد دلیل معتبر خواهند بود.

باری پرداختن به دلایل احکام تبعیض آمیز طفل متولد از زنا به فرصت دیگری نیاز دارد. این تبعیض‌ها را می‌توان و باید در آئینه اصل برابری بازناندیشی کرد و تنها مواردی را پذیرفت که دلیل استوار فقهی بر آن گواهی دهد. در این بازخوانی احتمالاً شماری از این احکام از صافی اصل برابری انسانی عبور نخواهند کرد. در اندیشه اسلامی البته توجه به مصالح اجتماعی مانند پیشگیری از زنا و تولد فرزندان فاقد نسب بسیار بااهمیت است؛ با این حال پیش‌بینی محدودیت برای انسان بدون نسب، آن هم به هدف سرزنش و نکوهش زنا ارتباطی با خبث ذاتی او ندارد. کسی می‌تواند به لحاظ مصالح اجتماعی از شماری از حقوق یا مزایای اجتماعی محروم باشد، اما ذاتاً پلید و خبیث نباشد. نباید با استناد به مصالح اجتماعی در حکم به تبعیض علیه افراد، گشاده‌دستی کرد. در مقام تراحم میان مصالح اجتماعی و حقوق افراد نمی‌توان به‌طور کلی به تقدم مصالح اجتماعی بر حقوق فردی حکم کرد؛ در نتیجه نمی‌توان حقوق افراد - به‌ویژه حق‌های بنیادین - را پیوسته مغلوب مصالح اجتماعی دانست و آنها را نادیده انگاشت. سلب حق از آدمیان در هر حال به دلیل استوار نیاز دارد. تشبیه و تنظیر سلب حق از افراد فاقد نسب به ناتوانی‌های تکوینی که به‌طور طبیعی مایه برخی محرومیت‌ها می‌شود، درست به نظر نمی‌رسد؛ مثلاً اگر در جامعه‌ای برای مسئولان عالی‌رتبه کشوری شرط بینایی یا شنوایی پیش‌بینی شود، طبیعی است کسی که نابینا یا ناشنواست از تصدی برخی موقعیت‌های اجتماعی محروم می‌شود؛ زیرا از عهده شماری از وظایف عمومی برنخواهد آمد؛ پس





پیش‌بینی شرط بینایی یا شنوایی در مورد مثال، تبعیض ناموجه به‌شمار نمی‌آید؛ ولی در محرومیت ناموجه طفل متولد از زنا صرفاً با استناد به زنا و الدین، ممکن است فردی توانمند از ایفای نقشی که توانایی آن را دارد محروم شود. بلی، اگر وصف تولد از زنا در جامعه‌ای به‌گونه‌ای باشد که مانع از ایفای نقش در موقعیت معینی شود، مسئله صورت دیگری به خود می‌گیرد. این به معنای آن است که ممکن است تلقی‌های اجتماعی از افراد متولد از زنا در برخی موقعیت‌های اجتماعی اثرگذار باشد؛ تلقی‌هایی که البته ممکن است متحول و تغییربردار باشند؛ ضمن اینکه میان حکم به ناتوانی کسی برای تصدی امری با سرزنش و نکوهش او در حد و اندازه خبیث یا کافر و غیرنجیب، بسی تفاوت است. ناگفته پیداست رد نظریه خباث ذاتی زنازاده یا نقد برخی احکام تبعیض آمیز علیه او هرگز به معنای زشتی‌زدایی از زنا نیست. آن‌گونه که از شماری از متون معتبر دینی از جمله قرآن کریم برمی‌آید قبح اخلاقی زنا، شهودی و بدیهی است.^۱ می‌توان به قبح اخلاقی و شرعی زنا پایبند بود؛ اما در شناسایی احکام تبعیض آمیز برای کودکان ناشی از زنا محتاط بود و هر حکم تبعیض آمیزی را با توجه به اینکه خلاف اصول و قواعد متعدد است، به آسانی نپذیرفت.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

۱. ولا تقریبا الزنا أنه كان فاحشه و ساء سیلا (اسراء: ۳۲).

کتابنامه

۱. قرآن مجید.
۲. نهج البلاغه، تحقیق: صبحی صالح (۱۴۱۵ق)، ج ۱، قم: دارالأسوة.
۳. آبی، فاضل (۱۴۱۷ق)، کشف الرموز، ج ۲، چ ۳، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۴. آمدی، محمد (۱۴۱۳ق)، غرر الحکم و درر الکلم، ج ۱، بیروت: دار الهادی.
۵. آملی، میرزا محمد تقی (۱۳۸۰ق)، مصباح الهدی، ج ۱، چ ۱، تهران: مؤلف (شارح).
۶. احسائی، محمد بن علی (۱۴۰۵ق)، عوالی اللثالی العزیزیه، ج ۴، قم: دار سیدالشهداء.
۷. اردبیلی، مولی احمد (۱۴۰۳ق)، مجمع الفوائد و البرهان، ج ۱۲، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۸. استرآبادی، محمد امین (۱۴۲۶ق)، الفوائد المدنیه، چ ۲، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۹. اسکافی، ابن جنید (۱۴۱۶ق)، مجموعه فتاوی، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۱۰. اصغری، سید محمد (۱۳۸۸)، «عدالت به مثابه قاعده فقهی حقوقی»، فصلنامه حقوق، دوره ۳۹، ش اول.
۱۱. اصفهانی، محمد (۱۴۱۶ق)، کشف اللثام، ج ۱۰، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۱۲. الهامی، داود (۱۳۶۰)، «برابری تا سرحد برادری»، درس‌هایی از مکتب اسلام، ش ۴، س ۲۱، ص ۱۷-۲۱.
۱۳. انصاری، مرتضی (۱۴۱۵ق)، کتاب الطهاره، ج ۵، قم: کنگره جهانی بزرگداشت شیخ انصاری.
۱۴. انصاری، مرتضی (۱۴۲۳ق)، کتاب المکاسب، ج ۳، قم: مجمع الفکر الاسلامی.
۱۵. بحرانی، محمد (۱۴۱۵ق)، مستند العروه الوثقی (کتاب الطهاره)، ج ۲، قم: صحفی.
۱۶. بحرانی، یوسف (۱۴۰۵ق)، الحدائق الناضره، ج ۵، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۱۷. بحرانی، یوسف (۱۴۲۳ق)، الدرر النجفیه، ج ۳، بیروت: احیاء التراث.
۱۸. برقی، احمد (۱۳۷۱)، المحاسن، ج ۱، چ ۲، قم: دارالکتب الإسلامیه.
۱۹. مفید، محمد بن محمد (۱۴۳۰ق)، الاختصاص، بیروت: الاعلمی.
۲۰. تبریزی، جواد (بی تا)، أسس القضاء و الشهاده، قم: دفتر مؤلف.
۲۱. جبعی عاملی، زین الدین (۱۴۰۲ق)، روض الجنان، قم: آل البيت علیهم السلام.
۲۲. جبعی عاملی، زین الدین (۱۴۱۳ق)، مسالک الأفهام، ج ۱۴، قم: المعارف الاسلامیه.
۲۳. جعفری، محمد تقی (۱۴۱۹ق)، رسائل فقهی، تهران: مؤسسه منشورات کرامت.





۲۴. حائری، سید کاظم (۱۴۱۵ق)، القضاء في الفقه الإسلامي، قم: مجمع انديشه اسلامي.
۲۵. حسینی شیرازی، سید محمد (۱۴۲۶ق)، الفقه، السلم و السلام، بیروت: دارالعلوم.
۲۶. حسینی شیرازی، سید صادق (۱۴۲۶ق)، بیان الفقه فی شرح العروه الوثقی، ج ۳، چ ۲، قم: دارالانصار.
۲۷. مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۴ق)، مرآة العقول، ج ۱۹، چ ۲، دارالکتب الإسلامية.
۲۸. حکیم، سید محمد سعید (بی تا)، مصباح المنهاج (کتاب الطهاره)، ج ۶، قم: المنار.
۲۹. حکیمی، محمدرضا، محمد حکیمی و علی حکیمی (۱۳۸۷)، الحیاة، ترجمه: احمد آرام، ج ۵، تهران: دلیل ما.
۳۰. حلبی، علی بن حسن (۱۴۱۴ق)، اشاره السیق، قم: دفتر انتشارات دفتر اسلامي.
۳۱. حلبی (فخرالمحققین)، محمد (۱۳۸۷)، ایضاح الفوائد، ج ۴، قم: اسماعیلیان.
۳۲. حلبی (علامه)، حسن (۱۴۰۱)، اجوبه المسائل المتناهیة، قم: خیام.
۳۳. حلبی (علامه)، حسن (۱۴۱۳ق)، مختلف الشیعه، ج ۸، چ ۲، قم: دفتر انتشارات اسلامي.
۳۴. حلبی (علامه)، حسن (۱۴۱۷ق)، خلاصه الاقوال، قم: نشر الفقاهه.
۳۵. حلبی (محقق)، جعفر (۱۴۰۷ق)، المعتبر فی شرح المختصر، ج ۲، قم: سیدالشهداء.
۳۶. حلبی (محقق)، جعفر (۱۴۱۳ق)، الرسائل التسع، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
۳۷. حلبی، ابن ادریس (۱۴۱۰ق)، السرائر، ج ۲، چ ۲، قم: دفتر انتشارات اسلامي.
۳۸. حلبی، جمال الدین (۱۴۰۷ق)، المهذب البارع، ج ۴، قم: دفتر انتشارات اسلامي.
۳۹. خواجه یی مازندرانی، محمد اسماعیل (۱۴۱۱ق)، الرسائل الفقهيہ، ج ۱، قم: دارالکتاب الإسلامي.
۴۰. خوانساری، سید احمد (۱۴۰۵ق)، جامع المدارک، ج ۶، چ ۲، قم: اسماعیلیان.
۴۱. درچه ای، سید محمد باقر (۱۳۹۶)، میزان الفقاهه، ج ۲۱، قم: مجمع ذخائر اسلامي.
۴۲. رازی، فخرالدین محمد (۱۴۲۳ق)، تفسیر الفخر الرازی، ج ۱۳، چ ۳، بیروت: دارالفکر.
۴۳. سبحانی، جعفر (۱۴۱۸ق)، نظام القضاء والشهادة فی الشریعه الاسلامیه الغراء، ج ۱، قم: مؤسسه امام صادق (علیه السلام).
۴۴. سبزواری، سید عبدالاعلی (۱۴۱۳ق)، مهذب الاحکام، ج ۱، ۲۴ و ۲۷، چ ۴، قم: المنار.
۴۵. سیفی مازندرانی، علی اکبر (۱۴۲۵ق)، مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهيہ الاساسیه، ج ۳، قم: دفتر انتشارات اسلامي.

۴۶. شُبر، عبدالله (۱۳۹۰)، مفاتيح الأنوار في مشكلات الاخبار، ج ۱، قم: دار الحديث.
۴۷. شُبر، عبدالله (۱۴۱۸ق)، حق اليقين في معرفة اصول الدين، بيروت: الاعلمي.
۴۸. شبيري زنجاني، سيدموسی (۱۴۱۹ق)، كتاب نكاح، ج ۲۰، قم: مؤسسه رأی پرداز.
۴۹. صانعی، یوسف (۱۳۹۰)، استفتانات قضایی، ج ۱، چ ۴، قم: پرتو خورشید.
۵۰. صدر، سيدمحمد (۱۴۲۰ق)، ماوراء الفقه، ج ۶، بيروت: دارالاضواء.
۵۱. صدوق، محمد بن علی (۱۳۸۶)، علل الشرائع، ج ۲، قم: داوری.
۵۲. صدوق، محمد بن علی (۱۴۱۳ق)، من لا يحضره الفقيه، ج ۴، چ ۲، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۵۳. صيمري، مفلح (۱۴۲۰ق)، غاية المرام، ج ۴، بيروت: دارالهادی.
۵۴. طباطبایی، سيدمحمدحسين (۱۳۹۳)، الميزان في تفسير القرآن، ج ۱۶، چ ۳، قم: مؤسسه الاعلمي.
۵۵. طباطبایی قمی، سيدتقی (۱۳۷۱)، آراؤنا في اصول الفقه، ج ۲، قم: محلاتی.
۵۶. طرابلسی مغربی، محمد (۱۴۲۳ق)، مواهب الجليل لشرح مختصر الخليل، ج ۷، بيروت: دار عالم الكتب.
۵۷. طوسی، محمد (۱۳۸۶)، تهذيب الاحكام، ج ۶، چ ۱، تهران: دار الكتب الإسلامية.
۵۸. طوسی، محمد (۱۴۰۷ق)، الخلاف، ج ۱، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۵۹. عاملی، سيدجواد (۱۴۱۹ق)، مفتاح الكرامه، ج ۸، دفتر اول، قم: انتشارات اسلامی.
۶۰. عاملی، محمد (۱۴۰۹ق)، وسائل الشيعه، ج ۱، ۸، ۱۲ و ۲۷، قم: آل البيت (ع).
۶۱. عاملی، محمد (۱۴۱۸ق)، الفصول المهمه، ج ۳، قم: مؤسسه معارف اسلامی امام رضا (ع).
۶۲. علی اکبریان، حسنعلی (۱۳۹۶)، قاعده عدالت در فقه امامیه، ج ۲، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۶۳. فرحناک، علیرضا (۱۳۹۸)، «تحليل و بررسی موارد نقض قاعده زور»، مجله فقه، س ۲۶، ش ۹۸، ص ۶-۲۶.
۶۴. قابل (جامی)، هادی (۱۳۹۶)، قاعده عدالت و نفی ظلم، چ ۳، قم: فقه الثقلين.
۶۵. قرطبی، ابن رشد (۱۴۰۸ق)، البيان و التحصيل، ج ۱۴، چ ۲، بيروت: دارالغرب الاسلامی.
۶۶. قرطبی، محمد (۱۴۲۷ق)، الجامع لاحكام القرآن، ج ۲۹، قم: مؤسسه الرساله.
۶۷. قمی، ابوالقاسم (۱۳۹۸ق)، کامل الزیارات، نجف: الدار المرتضویه.





۶۸. کلینی، محمد (۱۴۲۹ق)، الکافی، ج ۱، ۳، ۵، ۱۰ و ۱۵، قم: دارالحديث.
۶۹. لاری، سید عبدالحسین (۱۴۱۸ق)، التعلیقہ علی ریاض المسائل، قم: مؤسسہ معارف اسلامی.
۷۰. مازندرانی، محمد صالح (۱۳۸۲)، شرح الکافی، ج ۸، تهران: المكتبة الإسلامیه.
۷۱. مامقانی، عبدالله (۱۴۳۱ق)، تنقیح المقال فی علم الرجال، ج ۳۳، قم: مؤسسہ آل البيت علیہ السلام.
۷۲. مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۳)، بحار الانوار، ج ۵، بیروت: مؤسسۃ الوفاء.
۷۳. مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۶ق)، ملاذ الاخیار، ج ۱۱، قم: کتابخانہ آیت الله مرعشی نجفی.
۷۴. مجلسی، محمد تقی (۱۴۰۶ق)، روضۃ المتقین، ج ۱۳، چ ۲، قم: کوشانپور.
۷۵. محقق داماد، سید مصطفی (۱۳۸۰)، قواعد فقه: بخش جزایی، چ ۲، تهران: مرکز نشر علوم اسلامی.
۷۶. مرتضوی لنگرودی، سید محمد حسن (۱۴۱۲ق)، الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقليد، ج ۱، قم: انصاریان.
۷۷. مطهری، مرتضی (۱۳۸۱)، نظام حقوق زن در اسلام، ج ۱ و ۳۳، قم: صدرا.
۷۸. مطهری، مرتضی (۱۳۸۷)، مجموعه آثار (فقه و حقوق)، ج ۱۹ و ۲۱، قم: صدرا.
۷۹. مطهری، مرتضی (۱۴۰۳ق)، بررسی اجمالی مبانی اقتصاد اسلامی، تهران: حکمت.
۸۰. معاونت پژوهشی مؤسسہ تنظیم و نشر آثار امام خمینی (۱۳۸۷)، عدل الهی از دیدگاه امام خمینی علیہ السلام، تهران: مؤسسہ تنظیم و نشر امام خمینی.
۸۱. معرفت، محمد هادی (بی تا)، تعلیق و تحقیق عن أمهات مسائل القضاء، قم: مهر.
۸۲. مغنیه، محمد جواد (۱۴۲۱ق)، فقه الامام الصادق علیہ السلام، ج ۶، چ ۲، قم: انصاریان.
۸۳. مکارم شیرازی، ناصر (زیر نظر) (۱۳۷۴)، تفسیر نمونه، ج ۲۲، تهران: دار الکتب الاسلامیه.
۸۴. مکی عاملی، محمد (شهید اول) (۱۴۱۷ق)، الدروس الشرعیه، ج ۲، چ ۲، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۸۵. منتظری، حسینعلی (۱۳۹۴)، رساله حقوق، چ ۷، تهران: سرایی.
۸۶. منتظری، حسینعلی (۱۴۰۹ق)، دراسات فی ولایه الفقیه و فقه الدوله الاسلامیه، ج ۱، چ ۲، قم: نشر تفکر.
۸۷. موحدی لنگرانی (فاضل)، محمد (۱۴۲۰ق)، تفصیل الشریعه، قم: مرکز فقهی ائمه اطهار علیہم السلام.
۸۸. موسوی اردبیلی، سید عبدالکریم (۱۴۲۳ق)، فقه القضاء، ج ۱، چ ۲، قم: النشر.

۸۹. موسوی بجنوردی، سیدحسن (۱۴۱۹ق)، القواعد الفقهیه، ج ۵، قم: الهادی.
۹۰. موسوی خویی، سیدابوالقاسم (۱۴۱۶ق)، صراط النجاة، ج ۱، قم: نشر المنتخب.
۹۱. موسوی خویی، سیدابوالقاسم (۱۴۱۷ق)، مصباح الاصول، ج ۱، قم: المطبعة الداوری.
۹۲. موسوی خویی، سیدابوالقاسم (۱۴۱۸ق «الف»)، موسوعة الإمام الخوئی، ج ۳ و ۱۷، قم: إحياء آثار الإمام الخوئی.
۹۳. موسوی خویی، سیدابوالقاسم (۱۴۱۸ق «ب»)، التنقيح فی شرح العروه الوثقی: الطهاره، ج ۲، قم: تحت اشراف: لطفی.
۹۴. موسوی خویی، سیدابوالقاسم (۱۴۱۸ق «ج»)، فقه الشيعه - كتاب الطهاره، ج ۳، قم: آفاق.
۹۵. موسوی خویی، سیدابوالقاسم (۱۴۳۷ق)، میزان تصحيح الموروث الروائی، كاظمیه: مؤسسه الامام الجواد.
۹۶. سيد مرتضى (۱۴۱۵ق)، الانتصار، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۹۷. امام خمینی، سیدروح الله (۱۴۲۱ق)، كتاب البيع، ج ۲، قم: مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
۹۸. موسوی گلپایگانی، سیدمحمد رضا (۱۳۹۰)، مختصر الاحكام، قم: دارالقرآن الکریم.
۹۹. مؤمن، محمد (۱۴۲۲ق)، مبانی تحرير الوسيله: القضاء و الشهادات، تهران: مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
۱۰۰. مهریزی، مهدی (۱۳۷۶)، «عدالت به مثابة قاعدة فقهی»، نقد و نظر، س ۳، ش ۲ و ۳.
۱۰۱. نائینی، میرزا محمد حسین (۱۴۲۴ق)، تنبيه الأُمَّة و تنزيه الملة، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۱۰۲. نجاشی، احمد (۱۳۶۵ش)، رجال النجاشی، ج ۱، قم: مرکز نشر اسلامی.
۱۰۳. نجفی، محمد حسن (۱۴۰۴ق)، جواهر الکلام، ج ۳، ۶ و ۳۵، قم: بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۰۴. نراقی، مولی احمد (۱۴۱۵ق)، مستند الشيعه، ج ۱۸، قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام.
۱۰۵. نراقی، مولی محمد مهدی (۱۴۲۲ق)، معتمد الشيعه فی أحكام الشريعة، ج ۱، قم: مؤتمر المولى مهدى التراقي
۱۰۶. نوبهار، رحيم (۱۳۸۴)، «دين و كرامت انسانی»، مبانی نظری حقوق بشر، مجموعه مقالات دومین همایش بین المللی حقوق بشر، دانشگاه مفید، ص ۲۳۱-۶۱۲.



۱۰۷. نوبهار، رحیم (۱۳۹۵)، «بازخوانی انتقادی نهاد ضمان عاقله در پرتو اصل شخصی بودن مجازات‌ها»، دایرة المعارف علوم جنایی، ج ۲، تهران: میزان، ص ۶۰۵-۶۳۶.
۱۰۸. نوبهار، رحیم (۱۳۹۶)، «اجتهاد کرامت‌مدار»، مجموعه مقالات فقه و تدبیر، قم: مرکز تنظیم و نشر آثار آیت‌الله موسوی اردبیلی، ص ۵۲۴-۵۴۶.
۱۰۹. نوبهار، رحیم و محمد رضانی (۱۳۹۷)، «نقش گونه‌شناسی روایات در حل تعارض»، حدیث‌پژوهشی، س ۱۰، ش ۲۰، ص ۶۳-۸۴.
۱۱۰. نوری، میرزا حسین (۱۴۰۸ق)، مستدرک الوسائل، ج ۸، ۱۱ و ۱۸، بیروت: آل‌البیت (ع).
۱۱۱. ویژه، محمدرضا (۱۳۸۳)، «مفهوم برابری در حقوق عمومی نوین»، نشریه حقوق اساسی، س ۲، ش ۲، ص ۲۵۲-۲۱۳.
۱۱۲. همدانی، آقارضا (۱۴۱۶ق)، مصباح الفقیه، ج ۷، قم: مؤسسه جعفریه و نشر اسلامی.



References in Arabic / Persian

1. The Holy Quran.
2. Nahj al-Balaghah, research: Sobhi Saleh (1415 AH), 1, Qom: Dar al-Oswah.
3. Abi, Fazel (1417 AH), *Kashf al-Ramuz*, vol. 2, third print, Qom: Islamic Publications Office.
4. Amadi, Mohammad (1413 AH), *Ghorar al-Hakam wa Dorar al-Kalam*, vol. 1, Beirut: Dar al-Hadi.
5. Amoli, Mirza Mohammad Taqi (1380 AH), *Mesbah Al-Huda*, vol. 1, first print, Tehran: author.
6. Ehsaei, Muhammad ibn Ali (1405 AH), *Awali al-La'ali al-Aziziyah*, vol. 4, Qom: Dar Sayyid al-Shuhada.
7. Ardabili, Mawla Ahmad (1403 AH), *Majma 'al-Fayedah va al-Burhan*, vol. 12, Qom: Islamic Publications Office.
8. Astarabadi, Mohammad Amin (1426 AH), *Al-Fawa'ed Al-Madaniyeh*, second print, Qom: Islamic Publications Office.
9. Eskafi, Ibn Junaid (1416 AH), *Fatwa Collection*, Qom: Islamic Publications Office.
10. Asghari, Seyyed Mohammad (1388 SH), "Justice as a Jurisprudential-legal Rule ", *Quarterly Journal of Law*, Volume 39.
11. Isfahani, Mohammad (1416 AH), *Kashf al-Latham*, vol. 10, Qom: Islamic Publications Office.
12. Elhami, Davood (1360 SH), "Equality to the Boundary of Brotherhood", *Lessons from the School of Islam*, Vol. 4, p. 21, pp. 17-21.

13. Ansari, Morteza (1415 AH), *Kitab al-Taharah*, vol. 5, Qom: World Congress in honor of Sheikh Ansari.
14. Ansari, Morteza (1423 AH), *Kitab al-Makasib*, vol. 3, Qom: Majma' al-Fikar al-Islami.
15. Bahrani, Mohammad (1415 AH), *Mostanad al-Orvat al-Vosqa (Kitab al-Taharah)*, Vol. 2, Qom: Sahafi.
16. Bahrani, Yusuf (1405 AH), *Al-Hadaieq Al-Nazerah*, vol. 5, Qom: Islamic Publications Office.
17. Bahrani, Yusuf (1423 AH), *Al-Dorar Al-Najafiyah*, vol. 3, Beirut: Dar Ihya al-Torath.
18. Barghi, Ahmad (1371), *Al-Mahasin*, Vol. 1, second print, Qom: Dar al-Kotob al-Islamiyah.
19. Mofid, Muhammad ibn Muhammad (1430 AH), *Al-Ikhtisas*, Beirut: Al-A'lami.
20. Tabrizi, Javad, *Asis al-Qaza va al-Shahadah*, Qom: the Author's Office.
21. Jabba'ei Ameli, Zayn al-Din (1402 AH), *Rawd al-Jannan*, Qom: Alulbayt 8.
22. Jabba'ei Ameli, Zayn al-Din (1413 AH), *Masalik al-Afham*, vol. 14, Qom: al-Ma'arif al-Islamiyah.
23. Jafari, Mohammad Taqi (1419 AH), *jurisprudential treatises*, Tehran: Keramat Publishing Institute.
24. Haeri, Seyyed Kazem (1415 AH), *Judgment in Islamic jurisprudence*, Qom: Islamic Thought Assembly.
25. Hosseini Shirazi, Seyyed Mohammad (1426 AH), *Al-Fiqh, Al-Salm va Al-Salam*, Beirut: Dar Al-Uloom.

26. Hosseini Shirazi, Seyyed Sadegh (1426 AH), *Bayan al-Fiqh fi Sharh al-Urwat al-Vosqa*, vol. 3, second print, Qom: Dar al-Ansar.
27. Majlisi, Mohammad Baqir (1404 AH), *Mir'at al-Oqool*, vol. 19, second print, Dar al-Kotob al-Islamiyah.
28. Hakim, Seyyed Mohammad Saeed, *Mesbah Al-Manhaj (Kitab al-Taharah)*, vol. 6, Qom: Al-Minar.
29. Hakimi, Mohammad Reza, Mohammad Hakimi and Ali Hakimi (1387 SH), *Al-Hayat*, translation: Ahmad Aram, vol. 5, Tehran: Dalile ma.
30. Halabi, Ali Ibn Hassan (1414 AH), *Sahih Al-Sabq*, Qom: Islamic Publications Office.
31. Heli (Fakhr al-Muhaqiqin), Muhammad (1387 SH), *Ayzah al-Fawaeid*, vol. 4, Qom: Esma'eilian.
32. Heli (Allamah), Hassan (1401), *Ajubah Al-Masa'eil Al-Mutanahiyah*, Qom: Khayyam.
33. Heli (Allamah), Hassan (1413 AH), *Mokhtalaf al-Shia*, vol. 8, second print, Qom: Islamic Publications Office.
34. Heli (Allamah), Hassan (1417 AH), *Kholasat Al-Aqwal*, Qom: Al-Fiqahah Publications.
35. Heli (Mohaqiq), Jafar (1407 AH), *Al-Mu'tabar fi Sharh Al-Mukhtasar*, vol. 2, Qom: Sayyid al-Shuhada.
36. Heli (Mohaqiq), Jafar (1413 AH), *Al-Rasa'il Al-Tassa*, Qom: Library of Ayatollah Marashi Najafi.
37. Heli, Ibn Adharis (1410 AH), *Al-Saraer*, vol. 2, second print, Qom: Islamic Publications Office.
38. Heli, Jamal al-Din (1407 AH), *Al-Mahdhab al-Bar'a*, vol. 4, Qom: Islamic Publications Office.

39. Khajoui Mazandarani, Mohammad Ismail (1411 AH), *Al-Rasa'il al-Fiqhiyyah*, vol. 1, Qom: Dar al-Kitab al-Islami.
40. Khansari, Seyyed Ahmad (1405 AH), *Jame 'al-Madarak*, vol. 6, Second print, Qom: Esmā'eilian.
41. Darche'ei, Seyyed Mohammad Baqir (1396), *Mizan al-Fiqh*, vol. 21, Qom: Islamic Reserves Assembly.
42. Razi, Fakhreddin Mohammad (1423 AH), *Tafsir al-Fakhr al-Razi*, vol. 13, third print, Beirut: Dar al-Fikr.
43. Sobhani, Jafar (1418 AH), *Nizam al-Qada wa al-Shuhada fi al-Sharia al-Islamiyya al-Ghara '*, vol. 1, Qom: Imam Sadegh Institute 7.
44. Sabzevari, Seyyed Abdul Ali (1413 AH), *Mohazab al-Ahkam*, vol. 1, 24 and 27, fourth print, Qom: Al-Minar.
45. Seifi Mazandarani, Ali Akbar (1425 AH), *Mabani al-Fiqh al-Fa'al fi al-Qava'ed al-Fiqhiyah al-Asasiyah*, Vol. 3, Qom: Islamic Publications Office.
46. Shubar, Abdullah (1390 SH), *Mafatih Al-Anwar fi Moshkelat al-Akhbar*, Vol. 1, Qom: Dar Al-Hadith.
47. Shubar, Abdullah (1418 AH), *haq al-Yaqin fi Ma'arefah usul al-Din*, Beirut: al-A'alami.
48. Shobeyri Zanjani, Seyyed Mousa (1419 AH), *The Book of Marriage*, Vol. 20, Qom: Ra'ay Pardaz Institute.
49. Sane'ei, Yousef (1390 SH), *Judicial Inquiries*, Vol. 1, fourth print, Qom: Parto Khorshid.
50. Sadr, Sayyid Muhammad (1420 AH), *Mavara' al-Fiqh*, vol. 6, Beirut: Dar al-Azwa.

51. Saduq, Muhammad ibn Ali (1386 SH), *Ilal al-Sharia*, Vol. 2, Qom: Davari.
52. Saduq, Muhammad ibn Ali (1413 AH), *Man La Yahdhra al-Faqih*, vol. 4, second print, Qom: Islamic Publications Office.
53. Simeri, Mufleh (1420 AH), *Ghayat al-Maram*, vol. 4, Beirut: Dar al-Hadi.
54. Tabatabaei, Sayyid Muhammad Hussein (1393 SH), *Al-Mizan Fi Tafsir Al-Quran*, vol. 16, Ch 3, Qom: Al-A'lami Foundation.
55. Tabatabaei Qomi, Seyyed Taqi (1371 SH), *Arana Fi Usul al-Fiqh*, vol. 2, Qom: Mahallati.
56. Terablosi Moghrabi, Mohammad (1423 AH), *Mavahib al-Jalil le Sharh Mokhtasar al-Khalil*, vol. 7, Beirut: Dar Al-Alam Al-Kotob.
57. Tusi, Mohammad (1386 SH), *Tahdhib al-Ahkam*, vol. 6, first print, Tehran: Dar al-Kitab al-Islamiyah.
58. Tusi, Mohammad (1407 AH), *Al-Khalaf*, vol. 1, Qom: Islamic Publications Office.
59. Ameli, Seyyed Javad (1419 AH), *Miftah al-Karamah*, vol. 8, first book, Qom: Islamic Publications.
60. Ameli, Muhammad (1409 AH), *Vasa'el al-Shia*, vols. 1, 8, 12 and 27, Qom: Alulbayt 8.
61. Ameli, Muhammad (1418 AH), *Al-Fusul Al-Mohema*, Vol. 3, Qom: Imam Reza Institute of Islamic Studies 7.
62. Ali Akbarian, Hassan Ali (1396 SH), *Rule of Justice in Imami Jurisprudence*, second print, Qom: Islamic Sciences and Culture Academy.

63. Farahnak, Alireza (1398 SH), "Analysis and Investigation of Violations of the Rule of the Wizr", *Journal of Jurisprudence*, Vol. 26, No. 98, pp. 6-26.
64. Ghabel (Jami), Hadi (1396 SH), *The Rule of Justice and the Denial of Oppression*, third print, Qom: Fiqh al-Thaqalin.
65. Qurtubi, Ibn Rushd (1408 AH), *Al-Bayyan wa Al-Tahsil*, vol. 14, second print, Beirut: Dar al-Gharb al-Islami.
66. Qurtubi, Muhammad (1427 AH), *Al-Jame 'Le ahkam Al-Quran*, vol. 29, Qom: Al-Rasalah Institute.
67. Qomi, Abu al-Qasim (1398 AH), *Kamil al-Ziyarat, Najaf*: Al-Dar al-Murtazawiyah.
68. Kelini, Mohammad (1429 AH), *Al-Kafi*, vol. 1, 3, 5, 10 and 15, Qom: Dar al-Hadith.
69. Lari, Seyyed Abdul Hussein (1418 AH), *Commentary on Riyadh Al-Masa'il*, Qom: Institute of Islamic Studies.
70. Mazandarani, Mohammad Saleh (1382 SH), *Sharh Al-Kafi*, vol. 8, Tehran: Islamic Library.
71. Mamqani, Abdullah (1431 AH), *Tanqih al-Moqal fi Ilm al-Rijal*, vol. 33, Qom: Alulbayt Institute 8.
72. Majlisi, Mohammad Baqir (1403 AH), *Bihar Al-Anwar*, vol. 5, Beirut: Al-Wafa Institute.
73. Majlisi, Mohammad Baqir (1406 AH), *Malaz al-Akhyar*, vol. 11, Qom: Ayatollah Marashi Najafi Library.
74. Majlisi, Mohammad Taqi (1406 AH), *Rawzat al-Muttaqin*, vol. 13, second print, Qom: Kushanpour.

75. Mohaghegh Damad, Seyed Mostafa (1380 SH), *Rules of Jurisprudence: Criminal Section*, second print, Tehran: Islamic Sciences Publishing Center.
76. Mortazavi Langroudi, Sayyid Muhammad Hassan (1412 AH), *Dar Al-Nazid Fi Al-Ijtihad, Al-Ihtiyat va Al-Taqlid*, Vol. 1, Qom: Ansarian.
77. Motahhari, Morteza (1381 SH), *The system of women's rights in Islam*, vols. 1 and 33, Qom: Sadra.
78. Motahhari, Morteza (1387 SH), *Collection of Works (Jurisprudence and Law)*, Vol. 19 and 21, Qom: Sadra.
79. Motahhari, Morteza (1403 AH), *An Overview of the Fundamentals of Islamic Economics*, Tehran: Hekmat.
80. Research Deputyship of the Institute for Preparation and Publications of Imam Khomeini's Works (1387 SH), *Divine Justice from Imam Khomeini's Perspective 4*, Tehran: The Institute for Preparation and Publications of Imam Khomeini's Works.
81. Maaref, Mohammad Hadi, *Ta'aliq va Tahqiq an Amohat masa'el al-Qaza*, Qom: Mehr.
82. Mughniyeh, Mohammad Javad (1421 AH), *Jurisprudence of Imam Al-Sadiq 7*, vol. 6, second print, Qom: Ansarian.
83. Makarem Shirazi, Nasser (under review) (1374 SH), *Tafsir Nemouneh*, vol. 22, Tehran: Dar al-Kotob al-Islamiyah.
84. Maki Ameli, Mohammad (Shahid al-Awal) (1417 AH), *Al-Droul al-Shari'a*, vol. 2, second print, and vol. 2, Qom: Islamic Publications Office.
85. Montazeri, Hossein Ali (1394 SH), *Law Treatise*, seventh print, Tehran:

Saraei.

86. Montazeri, Hossein Ali (1409 AH), *Derasat fi Wilayah al-Faqih va Fiqh al-Dolah al-Islamiyah*, Vol.1, second print, Qom: Tafakor Publications.
87. Movahedi Lankrani (Fadhil), Mohammad (1420 AH), *Tafsil al-Shariah*, Qom: The jurisprudential center of the pure Imams 8.
88. Mousavi Ardabili, Seyyed Abdul Karim (1423 AH), *Fiqh al-Qaza*, Vol. 1, second print, Qom: Al-Nashr.
89. Mousavi Bojnurdi, Seyyed Hassan (1419 AH), *Al-Qawaed Al-Fiqhiyyah*, vol. 5, Qom: Al-Hadi.
90. Mousavi Khoei, Seyyed Abolghasem (1416 AH), *Sirat al-Najat*, vol. 1, Qom: Al-Mantakhab Publications.
91. Mousavi Khoei, Seyyed Abolghasem (1417 AH), *Mesbah al-Osul*, vol. 1, fifth print, Qom: Al-Mutaba al-Dawari.
92. Mousavi Khoei, Seyyed Abolghasem (1418 AH "A"), *Al-Imam al-Khoei Mawsu'at*, vols. 3 and 17, Qom: Revival of the works of Imam al-Khoei.
93. Mousavi Khoei, Seyyed Abolghasem (1418 AH "B"), *al-Tanqih fi Sharh al-Urwa al-Wothqi*: Al-Taharah, vol. 2, Qom: under the supervision of Lotfi.
94. Mousavi Khoei, Seyyed Abolghasem (1418 AH "c"), *Shiite jurisprudence-Book of Taharah*, vol. 3, third print, Qom: Afagh.
95. Mousavi Khoei, Seyyed Abolghasem (1437 AH), *Mizan Tashih al-Murouth al-Rava'ei*, Kazemiyah: Imam Al-Jawad Institute.
96. Sayyid Morteza (1415 AH), *Al-Intisar*, Qom: Islamic Publications Office.

97. Imam Khomeini, Seyyed Ruhollah (1421 AH), *Kitab al-Bay'a*, vol. 2, Qom: The Institute for Publications and Preparation of Imam Khomeini'a Works.
98. Mousavi Golpayegani, Seyed Mohammad Reza (1390 SH), *Mokhtasar al-Ahkam*, Qom: Dar al-Quran al-Karim.
99. Mo'men, Mohammad (1422 AH), *Mabani Tahrir al-Vasilah Al-Wasila: Al-Qada 'and Al-Shahadat*, Tehran: The Institute for Publications and Preparation of Imam Khomeini'a Works.
100. Mehrizi, Mehdi (1997), "Justice as a Jurisprudential Rule", *Journal of Naqd va Nazar*, vol. 3, NO. 2 and 3.
101. Naeini, Mirza Mohammad Hussein (1424 AH), *Tanbih al-Ummah and Tanziyyah al-Mul'ah*, Qom: Islamic Publications Office.
102. Najashi, Ahmad (1365 SH), *Rijal Al-Najashi*, Vol. 1, sixth print, Qom: Islamic Publications Center.
103. Najafi, Mohammad Hassan (1404 AH), *Jawahir al-Kalam*, vol. 3, 6 and 35, seventh print, Beirut: Dar Al-Ihya Al-Torath Al-Arabi.
104. Naraghi, Molla Ahmad (1415 AH), *Shiite Documentary*, Vol. 18, Qom: Alulbayt Institute 8.
105. Naraghi, Molla Mohammad Mehdi (1422 AH), *Motamed al-Shi'a fi Ahkam al-Shari'ah*, vol. 1, Qom: Mutammar al-Mawli Mahdi al-Naraqi
106. Nobahar, Rahim (1384 SH), "*Religion and Human Dignity*", Theoretical Foundations of Human Rights, Proceedings of the Second International Conference on Human Rights, Mofid University, pp. 231-612.
107. Nobahar, Rahim (1395 SH), "*Critical Review of the Wise Guarantee Institution in the Light of the Personal Principle of Punishment*",

Encyclopedia of Criminal Sciences, second print, Tehran: Mizan, pp. 605-636.

108. Nobahar, Rahim (1396 SH), "*Ijtihad of Dignity*", Collection of Articles on Jurisprudence and wisdom, Qom: Center for Organizing and Publications of Ayatollah Mousavi Ardabili's Works, pp. 542-546.
109. Nobahar, Rahim and Mohammad Ramezani (1397 SH), "*The role of typology of narrations in resolving conflict*", Research Hadith, vol. 10, no. 20, pp. 63-84.
110. Nouri, Mirza Hussein (1408 AH), *Mustadrak al-Wasa'eil*, vol. 8, 11 and 18, Beirut: Alulbayt.
111. Vijeh, Mohammad Reza (1383 SH), "*The Concept of Equality in Modern Public Law*", Journal of Fundamental Rights, Vol. 2, No. 2, pp. 252-213.
112. Hamedani, Agha Reza (1416 AH), *Mesbah al-Faqih*, vol. 7, Qom: Jafaria Institute and Islamic Publishing.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی