

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



جامعة
المصطفى
العالمية
افغانستان



دوفصلنامه

یافته‌های فقه صادق

سال دوم ❁ شماره دوم ❁ بهار و تابستان ۱۴۰۳

صاحب امتیاز: مدرسه علمیہ صادقہ - کابل با همکاری نمایندگی جامعه المصطفی در افغانستان

مدیر مسئول: محمدجمعه احمدی

سر دبیر: محمدطاهر مهدوی

دبیر تخصصی: محمدامین احمدی

ویراستار: عبدالقادر محمدی

طراح جلد و صفحه‌آرا: سید مهدی موسوی

هیئت تحریریه (به ترتیب الفبا): احمدی آمنه، احمدی فاطمه، احمدی محمدجمعه، احمدی محمدحسین،

اقبالی محمد طاهر، رضایی محمدرجب، محسنی محمدامین، محمدی غلام رضا، مهدوی محمدطاهر،

نجفی طوبی

دوفصلنامه «یافته‌های فقه صادق»، آماده دریافت و نشر مقالات صاحب‌نظران و نویسندگان است.

محتوای مقالات، بازتاب آرای نویسندگان بوده و لزوماً بیانگر رویکرد دوفصلنامه «یافته‌های فقه صادق» نیست.

دوفصلنامه «یافته‌های فقه صادق»، پس از دریافت مقالات، برای رد، پذیرش و ویرایش آن‌ها آزاد است.

آدرس: کابل، دهبوری، چهارراهی شهید، دانشگاه بین‌المللی المصطفی (ص)، آمریت نشرات

کابل، ناحیه ۶، توحید آباد، مدرسه علمیہ صادقہ-کابل

شماره تماس: ۰۰۹۳۷۴۸۳۸۹۴۲۷

آدرس سامانه: <http://ms.miu.edu.af>

ایمیل: ms.chiefeditor@miu.edu.af

قیمت: ۱۵۰ افغانی

شیوه‌نامه تنظیم و راهنمای ارسال مقاله علمی

ویژگی‌های مقاله علمی

۱. مقاله علمی دارای چکیده، کلیدواژه، مقدمه، ارجاع‌دهی، نتیجه‌گیری و منابع معتبر است.
۲. مقاله علمی باید روشمند، مستند، تحلیلی، برخوردار از ساختار منطقی دارای انسجام محتوا و قلم روان باشد.
۳. فایل مقاله در قالب «word» ارائه گردد و حجم آن کمتر از ۶۵۰۰ کلمه و بیشتر از ۷۵۰۰ کلمه نباشد.
۴. افیلیشن مقاله در پاورقی صفحه اول شامل: عنوان وظیفه نویسنده، وابستگی سازمانی، ایمیل آدرس. اگر مقاله دو نویسنده یا بیشتر دارد: عنوان وظیفه نویسنده دوم، وابستگی سازمانی، ایمیل آدرس.

راهنمای تنظیم ساختار مقاله علمی

۱. چکیده: عنوان چکیده با فونت BNazanin11 پررنگ. متن چکیده بین ۲۰۰ تا ۲۵۰ کلمه و با فونت BNazanin11 معمولی. در چکیده باید به تبیین موضوع، بیان هدف پژوهش، روش تحقیق، سؤال اصلی تحقیق، روش گردآوری داده‌ها و بیان مهم‌ترین یافته‌های تحقیق با اختصار اشاره شود. در چکیده باید از جملات کامل خبری با افعال سوم شخص ماضی معلوم استفاده شود. از علائم اختصاری و نقل قول مستقیم و ذکر عناوین فرعی پرهیز شود.
۲. کلیدواژه‌ها: حداقل ۴ و حداکثر ۷ واژه که با کامه از هم جدا شده باشد و در یک خط نوشته شود.
۳. مقدمه: در مقدمه به ترتیب به بیان مسئله، سؤال‌ها (و در مواردی به فرضیه)، پیشینه، ضرورت، هدف و ارائه تصویر کلی از ساختار مقاله، پرداخته شود.
۴. بدنه مقاله: باید دارای ساختار منطقی و متشکل از عناوین اصلی و فرعی [و فرعی تر] و برخوردار از انسجام محتوایی که در آن مدعا، استدلال، شواهد، تحلیل، استنتاج و مانند آن، آورده می‌شوند.
۵. نتیجه‌گیری: نتیجه‌گیری متنی است که به دستاوردهای تحقیق که عبارت است از پاسخ به سؤال‌های اصلی و فرعی و وضعیت فرضیه که اثبات یا رد شده، به صورت مختصر آورده می‌شود.
۶. ارجاع‌دهی به صورت درون‌متنی به شیوه APA باشد. مثال منابع تک‌جلدی: (محسنی «حکمت»، ۱۳۹۰: ۵۴۶)؛ منابع چندجلدی: (طباطبایی، ۱۳۷۴، ۱۸: ۴۰۲)
۷. منابع و مآخذ در پایان مقاله به شیوه APA ذکر شوند. مثال: محسنی «حکمت»، محمد آصف، (۱۳۹۰)، زنان در افغانستان (فرصت‌ها، چالش‌ها و راهکارها، قم: انتشارات المصطفی^(ص))

ارسال و پیگیری مقاله

۱. مقاله باید از طریق سامانه نشریات به این آدرس ارسال شود: <http://ms.miu.edu.af>
۲. مراحل ارسال مقاله: ورد به سامانه نشریات از طریق آدرس فوق، انتخاب نشریه موردنظر، ثبت نام و ایجاد صفحه اختصاصی، ورود به صفحه اختصاصی با استفاده از یوزر-پسوردی که سامانه می‌دهد و اقدام به ارسال مقاله طبق راهنمایی سامانه.
۳. پیگیری مقاله: آگاهی از روند دریافت، پذیرش اولیه، داوری، ارجاع برای اصلاح، پذیرش نهایی، ویراستاری، صفحه‌آرایی، انتشار الکترونیکی، از طریق همان صفحه اختصاصی، از سوی نویسنده قابل پیگیری است.

فهرست

- پیام ریاست نمایندگی جامعه المصطفی^(ص) العالمیه در افغانستان..... ۱
- سخن سردبیر ۳
- احکام فقهی؛ دانش بشری تابع شرایط زمان و مکان..... ۷
محمد جمعه احمدی
- آتانازی در فقه حنفی و حقوق وضعی..... ۳۷
محمد طاهر اقبالی
- بررسی اکراه در قتل از نظر مشهور و آیت الله العظمی خویی..... ۶۳
محمد حسین احمدی
- گفتمان فقهی ریش تراشی در اسلام..... ۹۱
عبدالقادر محمدی
- بررسی تطبیقی مبانی و محدوده پوشش زن در اجتماع در فقه فریقین..... ۱۲۱
محمد طاهر مهدوی
محمد علی رضایی

پیام ریاست نمایندگی جامعه المصطفی (ص) العالمیه در افغانستان

پیشرفت بشر در زمینه‌های علم، فرهنگ، اخلاق و معنویت، مرهون تلاش‌ها و پژوهش‌های خستگی‌ناپذیر عالمان، اندیشمندان و نویسندگانی است که عمر پربرکت خود را وقف پژوهش و کشف رازهای هستی نموده‌اند؛ همان‌ها که ارزش والای حقیقت‌جویی و گوهر تقوا و فضیلت را هرگز به متاع و مقام زودگذر دنیا نفروخته‌اند. به همین جهت است که عالمان و اصحاب قلم در مکتب اسلام، ارج و منزلتی ویژه دارند و از دانشمندان و صاحبان اندیشه، با بهترین تجلیل‌ها و تمجیدها یاد می‌شود. در باب اهمیت قلم و اندیشه همین بس که در آموزه‌های اسلامی، مداد علما برتر از خون شهیدان و تکریم اندیشمندان، به‌عنوان وارثان انبیای الهی، در حکم احترام گذاشتن به خداوند و پیامبر قلمداد شده است؛ زیرا حیات برتر انسانی در تفکر اسلامی، درگرو اندیشه و ایمان است. لذا فرزاندانی که با اندیشه و قلم خود مشعل دانش و معرفت را فرا راه انسان‌ها برمی‌افروزند، حق عظیمی بر عهده بشریت دارند و شایسته‌ترین ستایش‌ها و قدردانی‌ها هستند.

بدون تردید گسترش علم از زمره اساسی‌ترین عوامل رشد، انکشاف و ترقی جامعه است و رشد علمی از طریق آموزش و پژوهش به دست می‌آید. آموزش و پژوهش به‌مثابه بال‌های ترقی و اوج‌گیری یک جامعه است که با بهره‌گیری از آن دو، می‌توان به تعالی و شکوفایی مادی و معنوی رسید. جامعه علمی و آکادمیک افغانستان در سال‌های اخیر گام‌های نسبتاً خوبی در عرصه‌های آموزش برداشته است؛ اما به نظر می‌رسد که پژوهش هنوز در این کشور جایگاه مناسبش را نیافته و کمتر مورد اقبال بوده است. این در حالی است که رسیدن به پیشرفت مادی و معنوی، درگرو «آموزش و پژوهش» توأمان است.

امروزه یکی از ابزارهای مؤثر برای توسعه آموزش پژوهش‌محور، انتشار مجلات علمی است. به همین دلیل نشریات دانشگاهی به‌بخش جدایی‌ناپذیری از ساختار دانشگاه‌ها و مؤسسات تحصیلاتی عالی تبدیل شده است. گروه‌های علمی دانشگاهی برای پیشبرد مقاصد آموزشی و پژوهشی خود و به‌منظور توسعه

دانش بشری، نشریه‌های علمی پژوهشی را تأسیس کرده و یافته‌های پژوهشی با گزارش‌های آموزشی اعضای هیئت علمی خود را در آن منتشر می‌کنند تا به دست دیگر دانش‌دوستان نیز برسد.

نماینده‌ی جامعة المصطفی^(ص) در افغانستان همواره نسبت به توسعه علم و پژوهش همراه با معنویت، اهتمام داشته است. این دانشگاه با هدف تولید و ترویج علوم مرتبط با حوزه‌های علوم اسلامی و انسانی و به منظور ارتقای ظرفیت‌های علمی-پژوهشی اعضای گروه‌های آموزشی، بهبود مهارت‌های پژوهشی اساتید و دانشجویان، تقویت مبادله یافته‌های علمی و تحقیقاتی بین مراکز آکادمیک، ایجاد وحدت رویه در فرایند چاپ و نشر مجلات علمی، واحد نشریات را در مرکز پژوهشی دانشگاه ایجاد کرده است. با توجه به اهمیت و ضرورت پژوهش و با عنایت به این که یکی از مهم‌ترین رسالت‌های هر نهاد آموزشی و دانشگاهی، اهتمام به تحقیقات بنیادی و پژوهش‌های کاربردی است، گسترش کمی و کیفی فعالیت‌های پژوهشی و نشراتی، به‌ویژه در حوزه مجلات علمی، مدنظر قرار گرفت. پس از فراهم شدن زیرساخت‌های لازم، مانند خرید سامانه جامع مدیریت نشریات علمی «سیناوب»، دوازده مجله علمی تخصصی ایجاد شد که مرتب به‌صورت دو فصلنامه در قالب چاپ فیزیکی و الکترونیکی منتشر می‌شود. سامانه مدیریت نشریات علمی «سیناوب» برای نظم بخشیدن و تسهیل چرخش مقاله و اطلاعات پیرامون آن در سامانه تولید نشریات علمی و دانشگاهی طراحی شده است و در نقش یک منشی پیگیر و فعال، تمامی امور مربوط به فرایند انتشار نشریات علمی را انجام می‌دهد و این امکان را فراهم می‌کند که نظریات و آثار علمی نویسندگان افغانستانی در سطح جهان در دسترس علاقه‌مندان و اصحاب علم و اندیشه قرار بگیرد.

لازم می‌دانم از تمام همکاران و نویسندگانی که زمینه تحقق این مهم را فراهم کرده و بستر بسط معارف را گسترانده‌اند، قدردانی کنم و برای همه عزیزان توفیقات روزافزون الهی، استدعا نمایم.

سخن سردبیر

فقه و دستورالعمل‌های فقهی در حوزه شریعت اسلامی، در شرایط و زمان‌های متفاوت بازتاب دهنده‌ی فهم عمیق از مسائل و موضوعات فقهی توسط فقیهان و دانشمندان این حوزه است. روشن است که معمولاً دستورات فقهی به همین دلیل بصورت شناور و متنوع بیان می‌شود؛ به این معنا که گاهی ممکن است حکم یک موضوع بسته به شرایط خاص نسبت به شرایط دیگر تغییر یابد؛ آنچه که می‌تواند در تغییر و ثبات احکام فقهی و دستورالعمل‌های آن به شدت اثرگذار باشد، پیش فرض‌های ذهنی، برداشت‌های تازه و نوپیدای فقیه بعنوان محصول مطالعات و دست آوردهای علمی دانشمندان، رشد تکنولوژی، توسعه‌ی صنعت و هنر است که مسیر و مجرای فهم وی را در بسیاری از حالات تغییر می‌دهد.

در حوزه دین و شریعت پویایی فقه و تحرک آن که از ملزومات ضروری دانش فقه است وقتی می‌تواند تضمین گردد که از اثرپذیری احکام فقهی و تغییرات آن در نتیجه‌ی پیدایش فهم تازه و جدید از موضوعات، هراس نداشته باشیم. چیزی که امروزه از سوی برخی دانشمندان این عرصه سخت مورد توجه قرار دارد و از ثبات و دوام احکام فقهی به شدت دفاع می‌شود. لکن با دقت نظر روی این مسئله‌ی بسیار حساس و مهم در می‌یابیم که ضرورت‌های زندگی آدمی، در شرایط متفاوت و متنوع محیط‌های مختلف، ایجاب می‌کند که گاهی برای پرسش‌های یگانه، پاسخ‌های متنوع باید ارائه داد! این حکم کلی در حوزه مسائل فقهی که متضمن مدیریت و کنترل دقیق وضعیت زندگی انسان‌های روی زمین است و در تلاش تامین شرایط برای تحقق سلامت زندگی آدمی می‌باشد، نیز به روشنی قابل تطبیق است.

لذا نوسانات در هم پیوسته‌ی شرایط زندگی انسانی و توالی رخدادهای تازه و نو در پیرامون آن، که ضرورتاً منتهی به پرسش‌های تازه، نو و جدید می‌گردد، مقتضی است تا پاسخ‌های فقه نیز هر از چندگاهی مستند به منابع قابل اعتماد که خود محصول فرایند اجتهاد مجتهد و فقیه است، بروز رسانی و ویرایش گردد. در این صورت است

که می‌توان از پویایی دانش فقه و قدرت هماهنگ حرکت کردن آن با تحولات، شرایط و پدیدارهای عرصه‌ی زندگی، با قاطعیت دفاع کرد.

بدون تردید متکفل و متصدی صیانت از دانش فقه و حفاظت از حقانیت قدسی آن در گام نخست فقیهان، دانشمندان و عالمان روشن ضمیر و خبره‌اند که با قدرت تجزیه و تحلیل داده‌های علمی و بررسی مستندات آن می‌تواند فقه و دستورالعمل‌های آن را بسوی مدیریت محیط زندگی انسان‌ها در هر شرایط و زمان، جهت بدهد. اما در گام دوم مدارس و حوزات علمیه است که مسئولیت دارد تا این وظیفه‌ی حساس و مهم را بر عهده بگیرد و با طرح و اجرای سیاست‌های دقیق، منظم و هماهنگ با شرایط زمان و محیط، از توقف، ایستائی و رکود فقه که مرگ مغزی آن شمرده می‌شود جلوگیری نماید.

با اظهار تأسف مدارس و حوزات علمیه در این بخش (حفظ پویائی و تحرک فقه) توفیق کمتر داشته‌اند. شاهد بر آن متهم شدن فقه به عدم توانائی مدیریت زندگی امروزی بشر است که خود سبب غیر مستقیم کاهش استقبال جوانان از برنامه‌های مدارس و حوزات علمیه گردیده است. به نظر می‌رسد بسیار ضروری است و بلکه برای ارجاع جایگاه محوری مدارس علوم دینی در تنظیم نظام زندگی حیاتی است که این مسئله در صدر برنامه‌های بلند مدت قرار داده شود تا بقیه برنامه‌های خرد و کوچک بعنوان رونهاد آن طرح و اجراء گردد. علاوه بر آن با راه‌اندازی برنامه‌های پژوهشی و تحقیقی که منجر می‌شود به واکاوی مسائل فقهی، فقه و احکام آن را در محوریت زندگی باید قرار داد و تلاش کرد تا این محوریت برای آن دوباره تثبیت گردد. زیرا سلامت همه‌جانبه‌ی زندگی افراد و جامعه وقتی تأمین می‌شود که ستون پایه‌های اخلاقی آن بر روی قواعد معتبر و قابل اتکاء استوار گردد؛ در اینجا فقه است که می‌تواند صداقت و حقانیت احکام و دستورات خود را بر بنیان داده‌های وحیانی-عقلانی تعریف و به اثبات برساند. بالاخره با این رویکرد می‌توان پویائی فقه را تضمین کرد و باور افراد و جامعه را به باروری فقه و توان مدیریت آن بازگرداند. مجموعه‌ی علمی و دینی صادقیه بر اساس سیاست کلان آموزشی و پژوهشی خود



بر این باور است که در این دوره و زمان بیش از هر زمان دیگر نیاز است تا بایستی قواعد و قوانین فقهی را در بستر پدیدارهای نو و تازه که نتیجه‌ی توسعه دانش بشری است، بطور مدام بازخوانی کرد. در غیر آن این اتهام وجود دارد که فقه محدود به زمان خاص بوده و توان مدیریت زندگی در سایر زمان‌ها و مکان‌ها را ندارد. اگر چنین برداشتی نسبت به فقه تقویت گردد و یا بصورت عجولانه و بدون تأمل کافی قواعد آن برای هر پدیده‌ی نسبتاً تازه و نو، قالب گردد، گرفتار خطر تازه‌ی خواهد شد و آن خطر نفوذ اندیشه‌ی نسبیت گرایی به دانش فقه است. در صورت فراهم شدن شرایط برای نفوذ اندیشه‌ی نسبیت گرایی به دانش فقه، مسلم است از جایگاه قدسی خویش که مدعی نظارت و حیانی بر ساحت زندگی بشری است ساقط خواهد شد و این، یعنی مرگ دانش فقه!

برای اینکه سرنوشت فقه دچار چنین وضعیتی نگردد نهادهای پژوهشی و علمی متمرکز در مدارس و حوزات علمیه باید پیشگام گردد و این مسئولیت را بر عهده گرفته بصورت مداوم و پیگیر موضوعات فقهی را توأم با احکام و دستورات آن مورد بازخوانی قرار دهد.

بدین ملحوظ مجموعه‌ی علمی پژوهشی صادقیه بر آن شد تا در پناه سیاست های کلی آموزشی و پژوهشی جامعه المصطفی العالمیه در افغانستان به عنوان یک رسالت سنگین و اساسی خویش به اندازه‌ی توان خود این وظیفه را بر عهده بگیرد. الحمدلله شماره نخست نشریه علمی تخصصی «فقه صادق» با ارائه‌ی مقالات علمی و تحقیقات ارزشمند انجام یافته پیرامون مسائل فقهی نشر شد و اینک شماره‌ی دوم آن نیز با مقالات متقن و علمی از نویسندگان پژوهشگر و محقق آماده و نشر می‌گردد. بجاست با استفاده از این فرصت از جامعه المصطفی العالمیه و ریاست محترم آن در افغانستان که چنین فرصت بی‌بدیل را فراهم آورد و از اعضای محترم کار گروه پژوهشی نشریه علمی تخصصی «فقه صادق» در مجموعه‌ی علمی پژوهشی صادقیه که تلاش علمی می‌نمایند، مخلصانه سپاسگزاری نمایم.

احکام فقهی؛ دانش بشری تابع شرایط زمان و مکان

محمد جمعه احمدی^۱

چکیده

تنوع و دگرگونی در فهم احکام شرعی و فقهی سبب شده است تا برخی افراد آن را تابع شرایط، زمان، مکان، تحولات و اقتضائات آن، باز تعریف کنند. این مسئله وقتی حساس می‌شود که احکام و دستورالعمل‌های دینی را بر مبنای اصول و اعتقادات دینی کامل، جامع و فراگیر بدانیم؛ زیرا کمال و تمام بودن آن بخودی خود مقتضی عدم تغییرپذیر بودن آن است. در این مقاله نظریات متنوع با استفاده از روش تحلیلی-توصیفی جمع‌آوری و در دو مقوله‌ی تغییرپذیر و تغییرناپذیر بودن احکام، تبیین شده است. یافته‌های این مقاله نشان می‌دهد که بیشتر دانشمندان اهل سنت باورمند به تغییرپذیر بودن احکام است، به نحوی که آن را تابع و وابسته به فهم و اجتهاد فقیه می‌دانند. اما اغلب دانشمندان اهل تشیع معتقدند که احکام دینی همانند اصول اعتقادی ثابت است با استناد به اینکه کاشف از حقیقت هستی و جاری بر آن بوده و امور مرتبط با حقیقت ذاتاً ثابت و لایتغیر است، چون تحول با حقانیت آن سازگار نمی‌باشد؛ بر فرض قبول تغییر باید حقائق متضاد را نیز قابل جمع دانست در حال که قبول آن دشوار است. نهایتاً نتیجه‌ی این مقاله به اینجا منتهی شده که ضرورت تغییر‌پذیری برخی احکام شرعی قابل انکار نیست، دلیل متغیر بودن آن، تنوع رابطه‌ی است که بین حقیقت پدیده‌ها و موضوعات از یک‌طرف و سویی فهم و ادراک بشر از طرف دیگر برقرار است. چنین تنوعی که خود محصول کیفیت رابطه‌ی مذکور است، تنوع فتاوای مجتهدین و ضرورت تغییر برخی احکام فقهی را در پی دارد.

واژگان کلیدی: احکام، فقه، فتوا، زمان و مکان، تغییر، ثبات.

^۱ دانشجوی دکتری؛ رشته حقوق خصوصی؛ مدرس و مدیر حوزه علمیه صادقیه - جامعه المصطفی العالمیه، کابل، افغانستان.

مقدمه

فقه به معنای احکام رفتاری فرد دین‌مدار، در واقع موتور محرک دین و شریعت خوانده می‌شود. هرگاه فقه توانائی اجراء، تطبیق و تبیین دستورات شریعت را نداشته باشد، دین و شریعت آسیب جدی خواهد دید. یکی از شگردهای معمول باورهای ضد دینی این است که می‌خواهد فقه را بعنوان یک قالب ایستا، متوقف، نامناسب و عقب‌گرا در اندام دین تعریف کند، تا از این رهگذر بتواند ذهنیت جامعه را به سمت به چالش کشیدن قواعد و احکام فقهی سوق دهد. هرچند برخی افراد فقه را همسان با معنای شریعت پنداشته اند، لیکن شریعت به معنای دقیق کلمه دین گفته می‌شود نه، فقه؛ با این وصف درک جایگاه احکام فقهی از اهمیت بسزای برخوردار است. بخصوص در دوران معاصر که همگام با پیشرفت‌های علمی و تکنولوژیک بشری، موضوعات و پدیده‌های نو، تازه و جدید پیوسته وارد نظم زندگی روزمره‌ی بشر می‌گردد و گاهاً موضوعات قدیمی و پیشین را متحول می‌سازد. بدیهی است که تولّد موضوعات جدید که قبلاً وجود نداشته است و تحوّل در موضوعات قدیمی، باعث می‌شود تا متناسب با آن - بخاطر حُسن مدیریت زندگی بشر در مواجهه با آن - احکام و دستورات فقهی نیز باز تعریف گردد. بنا بر ادعای تقریباً اجماع فقهاء اُمّت اعم از شیعه (صافی ۱۴۱۲: ۸) و سنی (د، آدم باوا: ۲۰۱۱، ۵۸۷)، فقه - منظور قواعد رفتاری دینی - موظّف است به حکم کمال و تمامیت دین، تمام ساحت‌های زندگی انسان را پوشش دهد و آن را به وجه مناسب مدیریت آن است و این، مخالف با کمال و تمام (مانده: ۳؛ اسراء: ۷۳) بودن برنامه‌های دینی است؛ این یک حقیقت است که باید بدانیم:

«اسلام برای نیازمندی‌های انسان - اعم از مادی و معنوی، فردی و اجتماعی، سیاسی و اقتصادی - قوانین و مقرراتی وضع کرده که در مجموعه‌های گوناگون فقهی تدوین و تألیف یافته و علم فقه را تشکیل می‌دهد. علم فقه در واقع، روش اصیل بندگی، کیفیت صحیح و انسانی روابط اجتماعی و عالی‌ترین نظامات حیاتی است که ناظر به تمام ابعاد زندگی انسان می‌باشد و به تعبیر امام راحل - قدس سرّه - «فقه، تئوری واقعی و کامل اداره انسان و اجتماع، از گهواره تا گور است.» به خاطر اهمیت فوق العاده فقه و احکام شرعی، اولیای



گرامی اسلام، پیروان خود را به فراگیری آن سفارش می‌کردند و کسانی را که از این وظیفه خطیر سرباز زده و یا در امر فراگیری احکام شرعی سهل‌انگاری می‌نمودند، مستحق عقوبت و سرزنش می‌دانستند.» (جمعی از نویسندگان: ۱؛ ۲۳)

درک می‌کنیم که شرایط زندگی امروزی بشر کاملاً متفاوت با شرایط سال‌های پیشین است؛ این تفاوت‌ها ایجاب می‌کند تا نگرانی‌های مرتبط با آن، برای حسن تطبیق قواعد صحیح و سالم زندگی، نظم‌واره‌ی مدیریت دینی رعایت گردد. از باب مثال به سرعت پیشرفت فعالیت هوش مصنوعی می‌توان اشاره کرد؛ احتمالاً در آینده‌ی نزدیک بخش بزرگ از نظم زندگی بشر بدست هوش مصنوعی و داده‌های تکنولوژیک آن اداره و رهبری خواهد شد. حتی اکنون هراس آن وجود دارد که هوش مصنوعی بتواند ژن‌های بیولوژیک حیوانات و از جمله انسان‌ها را باز تولید، آرایش مجدد و کاپی برداری نموده به تعداد غیر قابل پیش‌بینی تکثیر یا تقلیل دهد؛ امروزه تلاش برای کنترل جهش ژنتیک و مهار یا مدیریت توالی سلول‌های سرطانی توسط الگوریتم‌های هوش مصنوعی قوّت مضاعف یافته است. در جهان معاصر قدرت هوش مصنوعی در شناسایی اسرار بیوتکنولوژی و اختصاصی کردن فرایند درمانی بیماران مطابق با رمزخاص آرایش ژنتیک وی، خیره‌کننده است (سایت: ۱۴۰۳، zoomit.ir/health-medical). اینها دلائل قناعت‌بخش است که الزام می‌کند باید پژوهشگر فقه از همین حالا فعال شود و تکلیف‌حالاتی را که در آن، هوش مصنوعی معرف DNA افراد و اشخاص باشد یا تحولات ژنتیک افراد توسط او شناسائی و یا حتی ویرایش گردد، مشخص کند. مسلّم است به تعقیب این حالت مسائل بسیار حساس و چالش‌های سنگین حقوقی، اخلاقی و قانونی از قبیل: دگرگونی در تعریف سلسله‌ی وراثت، احکام مرتبط با نظام خانواده، تعیین توالی DNA نسل‌ها، تجزیه و تحلیل آن، رهیافت امکان‌مهندسی آن، شروع روند اصلاحات ژن بشر و ویرایش چرخه‌ی زیست بیولوژیک و ژنتیک بشر و... مطرح می‌شود؛ در این صورت، اما اینکه احکام فقهی مرتبط با آن چگونه باید تبیین گردد؟ وظیفه‌ی پژوهشگر فقه است که با عنایت به این مسائل، نظم و سلامت زندگی اخلاقی و قانونی بشری را نگذارد

دستخوش دگرگونی غیر قابل کنترل بگردد.

همچنان إبهام موجود در احکام مترتب بر پدیده‌ی ترانسکشوال (تغییر جنسیت یافته)، که بعنوان یکی از موضوعات نسبتاً جدید یاد می‌شود، سبب شده تا نظریات مختلف پیرامون آن مطرح شود. فقهاء اولاً در خصوص جواز و عدم جواز شرعی آن اختلاف نظر دارند که البته اختلافات نیز گاهی مرتبط با تنوع مصداق‌های آن می‌باشد. مانند آنچه در مورد خنثی و انواع آن متفرّع است. ثانیاً بر سر اینکه عنوان واقعی مرد یا زن بودن بر کدام حالت وی اطلاق می‌شود؟ اختلاف رأی دارند. تردیدی نیست که شناخت دقیق این موضوعات شرط اصلی صدور حکم حقوقی، شرعی و فقهی آن است. لذا سایر احکام مترتب بر آن بدون داشتن یک تعریف درست و واضح نزد فقیه، دشوار و سخت است. از این قبیل موضوعات جدید زیاده‌تر از آن است که بتوان آن را در یک مقاله‌ی مختصر إحتوا و شمارش کرد. تنوّع و تکثّر موضوعات تازه‌پیدا که محصول زندگی اجتماعی بشر و پیشرفت مراتب علم و تکنولوژی است، استمرار اجتهاد و توسعه‌ی مستمر دامنه‌ی آن را یک ضرورت غیر قابل انکار می‌نماید. با این همه، بسیاری احکام و دستورات فقهی واضح و روشن است مثل: حرمت غیبت، وجوب نماز، وجوب حرمت خون مسلمان و...؛ اما برخی دیگر متأثر از تنوّع گونه‌ها و تکثّر احوالات آن، سخت دچار إبهام، پیچیدگی و تردید است، مانند دو مورد که از باب مثال ذکر شد. یا مثل نمونه‌های دیگر چون: وجوب و شرایط روزه و نماز در قُطبین، شرایط سفر شرعی در سیر سریع، مانند: سوار بر شاتل فضائی و حرکت تُند در اطراف زمین، اعتبار اسناد، ارزها و مدارک الکترونیک مانند امضای الکترونیک، سند الکترونیک و اثبات حریم الکترونیکی، مبحث رِجَم جای‌گزین و تبیین یا تحقّق رابطه‌ی مادر بودن و احکام متوقّف بر آن، اصالت جنگ یا صلح در فقه معاصر، تعریف عنصر زمان، مانند ظرفیت زمانی روزه و نماز در فضاء یا قُطبین و مثال‌های دیگر.

در این‌گونه موارد برای تعیین تکلیف افراد دین‌مدار و رفع حیرت او، از دو جهت ضرورتاً باید بحث شود: اولاً بایستی موضوعات جدید که مستلزم تبیین احکام



فقهی است، مورد شناسائی فقهاء و عالمان علوم فقهی، قرار بگیرد. ثانیاً حکم فقهی هریک، توسط فقیه استنباط و بیان شود. با توجه به این پیش فرض، ما به این مسئله‌ی کلیدی رهنمون می‌شویم که اولاً استنباط احکام فقهی، دانش و فهم بشری است؛ ولو از طریق ادله‌ی شرعیه. ثانیاً صدور چنین احکامی تابع شرایط، احوالات از جمله احوالات زمان و مکان خواهد بود. هرچند در این خصوص مطالب فراوان نشر شده است، لیکن نوآوری که این مقاله دارد این است که تلاش شده تا با طرح و پیشنهاد نظریه «تنوّع ارتباط فهم بشر با پدیده‌ها» ضرورت تغییرپذیری احکام فقهی را به تبع تنوّع حقیقت فهم و استنباطات بشری آشتی بدهد. لذا در این مقاله فرایند بحث را پی می‌گیریم با تکیه بر آراء و نظریات فقهاء، عقل و رویه‌ی عملی جامعه‌ی اسلامی و تلاش خواهد شد تا واضح شود که اولاً: فقه، دانش و فهم بشری است. ثانیاً استنباطات احکام فقهی تابع شرایط متغیّر است؛ ثالثاً این تغیر محصول تنوّع حقیقت ارتباطات انسان با پدیده‌ها می‌باشد.

بخش اوّل: مفهوم شناسی

۱. فقه:

در لغت؛ در گام نخست به معنای مطلق فهم الشئ است «البته منظور فهم دقیق» است (مطهری: ۳، ۱۳). ابن منظور می‌گوید: «الْعِلْمُ بِالشَّيْءِ وَالْفَهْمُ لَهُ» (ابن منظور: ۱۳، ۵۲۲) اما با دقت موارد به کار رفته در قرآن در می‌یابیم که «فقه» فهم و ادراک دقیق، ریزینی و بصیرت صریح را گویند. مثل آیه‌ی قرآن که می‌فرماید «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ» ترجمه: و هیچ موجودی نیست، جز آنکه، تسبیح و حمد او می‌گویند؛ ولی شما تسبیح آنها را نمی‌فهمید (اسراء: ۴۴) مشخص است که در این مورد ما ماهیّت و حقیقت تسبیح اشیاء را با بصیرت عمیق، صریح و دقیق نمی‌دانیم، هرچند بصورت اجمال درک می‌کنیم که تمام هستی ستایش‌گر و سپاس‌گزار خداوند می‌باشد. با این تعریف، فقیه در منطق قرآنی به کسی یا کسانی اطلاق می‌شود که عالم ریزین، ژرف‌نگر و دقیق باشد. این چنین است که حضرت

موسی (ع) می‌فرماید: «زَبَّ اشْرَحَ لِي صَدْرِي ... يَفْقَهُوا قَوْلِي» ترجمه: پروردگارا سینه‌ام گشاد قرارده و ... تا سخنم را بفهمند (انعام: ۶۵)، یعنی فهمیدن سخن حضرت موسی به ظاهر دشوار نبود ولی منظور حضرت حصول فهم دقیق و عمیق است که به مقصود وی بانجامد. در جای دیگر حضرت شعیب (ع) می‌فرماید: «يَا شُعَيْبُ مَا نَفَقَهُ كَثِيرًا مِمَّا تَقُولُ» (هود: ۹۱) گفتند: ای شعیب! آنچه می‌گویی بسیاری از آن را ما نمی‌فهمیم؛ یعنی به عمق هدف و مقصود تو پی نمی‌بریم. پیدا است که منظور از این آیات یافتن عمق معنا و مفهوم در بکارگیری کلید واژه‌ی «فقه» می‌باشد.

فقه در اصطلاح فقهاء و اصولیین: مطابق آنچه در تشریح معنای لغوی بیان شد؛ به معنای ادارک دقیق و ریز مسائل علمی است. فقهاء و اصولیین نیز این معنا را در فهم مسائل شرعی بکار می‌برند، لیکن با این تفاوت که فقه در اصطلاح اصولیین فقط در مورد دانشی بکار می‌رود که در جهت استنباط احکام شرعی باشد. یعنی در معنای اصطلاحی خود اندکی از وسعت دامنه‌ی معنای لغوی آن کاسته شده و آن را که فهم دقیق در تمام علوم بود، تنها در علوم دینی و احکام شریعت عرفاً تخصیص زده است. «وَقَدْ جَعَلَهُ الْعُرْفُ خَاصًّا بِعِلْمِ الشَّرِيعَةِ... وَتَخْصِيصًا بِعِلْمِ الْفُرُوعِ مِنْهَا» (ابن منظور: ۱۴۱۴، ج ۱۳، ص ۵۲۲) در شرایط حاضر تعریف اصطلاحی که از فقه ارائه می‌شود تقریباً مشابه این تعریف است: «علم به احکام شرعی فرعی از طریق ادله‌ی تفصیلی؛ والفقه شرعا: العلم بالأحكام الشرعية الفرعية عن أدلتها التفصيلية» (عاملی: ۱۴۰۰، ج ۱، ص ۳۰) بر مبنای این تعریف، علم به احکام عقلی، تجربی، اصول فقه، علم مقلد مستند به دلایل اجمالی، از تحت عنوان فقه خارج می‌گردد.

۲. مجتهد/اجتهاد:

کلمه‌ی فقیه مرادف کلمه‌ی مجتهد به کار می‌رود. استاد مطهری می‌فرماید: «اجتهاد از ماده "جُهِد" (به ضم جیم) است که (در لغت) به معنی منتهای کوشش است (مطهری: ۳، ج ۱، ص ۱۸). «الاجتهاد لغةً: بذل الوسع في طلب امرٍ» (رازی: ۱۹۹۹: ۶۳؛ زبیدی: ۱۹۹۴: ج ۴، ص ۴۰۷) در اصطلاح فقهی و اصولی «از آن جهت به فقیه، مجتهد گفته می‌شود که باید منتهای کوشش و جهد خود را در استخراج و استنباط احکام به



کار ببرد» (مطهری ۳: ۱، ۱۸). در منابع اهل سنت اجتهاد عبارت است از: «الاجْتِهَادُ: بِذُلِّ الْعَالِمِ الْمُؤَهَّلِ: أَيِ الَّذِي تَوَقَّرَتْ فِيهِ شُرُوطُ الاجْتِهَادِ، فَلَا يَجُوزُ الاجْتِهَادُ مِنْ غَيْرِ عَالِمٍ مُؤَهَّلٍ» (شرح کواکب المنیر: ۴، ۴۵۸) پس اجتهاد در اصطلاح فقهی و اصولی نهایت وُسع مجتهد برای استنباط/دریافت و فهم حکم شرعی است. این نظر قریب به نظر آیت الله فیاض است که ایشان می فرماید: «لأن الاجتهاد أنما هو استخراج الحكم الشرعي من دليله و تعيين الموقف العملي تجاه الشريعة بحكم التبعية لها» (فیاض ۱۴۲۶: ۱، ۷) ایشان در همین کتاب خود تصریح می کند که مجتهد طبعاً برای کشف و تعیین مدلول های نصوص شرعیه بر فهم عرفی اعتماد می کند. (همان، ۸).

۳. استنباط:

استاد مطهری در کتاب کلیات علوم اسلامی ۳ بخش اصول فقه، این موضوع را با نهایت دقت و در عین حال خلاصه و اکاوی کرده است ایشان می فرماید: «این کلمه از ماده ی "نبط" مشتق شده است که (در لغت) به معنی استخراج آب تحت الارضی است (مطهری، بی تا: ۱، ۱۸). در اصطلاح اصول فقه، به نهایت سعی و کوشش فقهاء در استخراج احکام فقهی استنباط، گفته شده است. «گوئی فقها کوشش و سعی خویش را در استخراج احکام تشبیه کرده اند به عملیات مغنّیان که از زیر قشرهای زیادی دلایل باید آب زلال احکام را ظاهر نمایند» (مطهری، بی تا: ۱، ۱۸) در نتیجه ی دقت در معانی اصطلاحی اجتهاد و استنباط در می یابیم که هر دو در پیوند با واژه ی فقه، بیانگر یک اصل است! و آن اینکه «فقه» به معنای فهم دقیق مجتهد بوده و «فقیه» برای مجتهد اطلاق می شود که از طریق استدلال عمیق به فهم دقیق و استنباط احکام شرعی دست یافته باشد.

۴. فتوا

فتوا در لغت اسم مصدر و به معنای فرمان یا رأی فقیه/مفتی است که در باره ی مسئله ی از مسائل، بیان می کند. «استفتی فلاناً: أی سألَهُ رأیُهُ فی مسألةٍ» (سعدی: ۱۴۰۸ق، ج ۱، ۲۸۱) در اصطلاح فقیهان عبارت است از: «بیان کردن و خبر دادن از حکم شرعی از روی دلیل و بر وجه غیر الزام» (امامی؛ ناصری مقدم: ۱۳۹۳، ش ۹۶، ۵۳-۸۰)



تعریف اصطلاحی مذکور در مورد کلمه‌ی فتوا در نشریه‌ی مطالعات اسلامی فقه و اصول، به نقل از الموسوعه الفقهیه ج ۳۲، ذیل واژه‌ی فتوا، بیان شده است؛ اما مهم توجه به بخش ذیلِ تعریف فوق است که آن را غیر الزامی، معرفی می‌کند! احتمالاً منظور از غیر الزامی بودن فتوا، برای غیر مقلّدین مفتی/فقیه و یا ناظر به وضعیتی باشد که فتوا مستند به دلائل غیر معتبر شرعی (از منظر عالمان اهل تشیع) مانند: قیاس و استحسان (دائرة المعارف فقه اسلامی: ج ۵، ۶۴۴) بوده باشد؛ و الا فتوا بیان حکم شرعی است و حکم شرعی ذاتاً الزام آور است. البته در نزد مذهب مالکی فتوا الزام آور نیست «عند المالکیة: الاخبار بالحکم الشرعی علی غیر وجه الالزام» (سعدی: ۱، ۲۸۱).

۵. احکام شرعی یا فقهی:

حکم شرعی علی الظاهر تعریف واحد ندارد دانشمندان هریک بر مبنای پیش فرض‌های که دارد آن را تعریف کرده است. بعضی مانند حضرت امام خمینی (ره) آن را صرف اراده‌ی مولا؛ بعضی اراده‌ی مُظهِر از جانب مولا و بعضی بَعث ناشی از اراده‌ی مولا (دفتر تبلیغات: ج ۵۶، ص ۳) می‌دانند و بعضی دیگر آن را اراده‌ی تشریعی مولا می‌پندارد (همان: ج ۵۶، ۳). با دقت نظر در می‌یابیم که احکام شرعی و فقهی محصول عملیه‌ی اجتهاد است و هر آنچه که یک مجتهد از طُرُق معتبر (ادله‌ی اربعه بنا به مذهب تشیع) بدان دست می‌یابد حکم شرعی نامیده می‌شود، ولو مسامحتاً، که بر پنج دسته‌ی مشهور تقسیم می‌شود: وجوب، حرمت، استحباب، کراهت و اباحه. هرچند برخی مانند آیت الله صافی گلپایگانی بین حکم و فتوا فرق می‌گذارد! (بعداً بحث خواهد شد). در تقسیم‌بندی دیگر احکام بر چهار دسته تقسیم می‌شود که عبارت است از «عبادات، عقود، ایقاعات و احکام» (عاملی ۱۴۰۰ق: ۱، ۳۰) زیرا غایت احکام از دو حال خارج نیست؛ یا هدف غائی احکام، عالم آخرت است که عبادات مشمول آن است؛ یا هدف غائی عالم دنیا است که بازهم از دو حال خارج نیست یا تحقق آن نیازمند به‌کاربردن عبارات و الفاظ خاص است یا نیست، دومی شامل احکام می‌شود؛ اوّلی در تحقق خود نیازمند حضور دو طرف است که



شامل عقود می‌شود و یا نیازمند حضور دو طرف نیست که شامل ایقاعات می‌شود (همان، ۳۰)؛ به نظر می‌رسد این تقسیم روشن تر از تقسیم رائج است که در آن احکام الله را بر پنج گروه تقسیم کرده بود: وجوب، حرمت، کراهت، استحباب و اباحه. به دلیل اینکه عناوین فقهی مانند: اسباب احکام (مثلاً دلوک و غسق در وجوب نماز)، مانع (نجاست مانع نماز)، شرط (حصول طهارت در صحت نماز) و... با آنکه هر کدام دارای احکام فقهی است ولی از تحت آن، خارج می‌باشد.

با این تعاریفات واضح می‌شود که فقیه فقط به مجتهد اطلاق می‌شود، نه به سایر افراد که به هر شکلی علم به احکام شرعی خویش پیدا می‌کند. زیرا فقیه است که می‌تواند با استدلال و آرایش ادله به فهم دقیق و عمیق دانش/احکام فقهی برسد. توجه به این بخش از تعریف مهم است «فقیه است که می‌تواند با آرایش ادله به فهم دقیق و عمیق دانش/احکام فقهی برسد»! زیرا با این بخش از تعریف در خصوص فقه بعداً زیاد کار داریم! اجمالاً اینجا این مقدار باید بدانیم که به اساس تعریف فقه، معیار علم به احکام فقهی و حقانیت آن، علم و دانش مجتهد است!

۶. زمان و مکان:

زمان، در لغت به معنای لحظه، یوم، عصر اطلاق می‌شود. در نظر متکلمین عبارت است از «الزّمان: تقدیر الحوادث بعضها ببعض» (اصفهانی، ۱۴۱۷: ۱۰۳). بعضی از دانشمندان مانند نحویین آن را اصطلاحاً ظرف اعمال انسان تعریف کرده است به نظر می‌آید نزدیک ترین تعریف به مقصود ما نیز تعریف نحویین می‌باشد «وقال المحصّل من التّحویین: الزمان ظرف الأفعال وإتّما قيل ذلك لأن شيئاً من أفعالنا لا يقع إلا في مكان وإلا في زمان وهما الميقات» (همان، ۱۰۳). مشخص است که اعمال انسان‌ها در درون ظرفیت زمانی و مکانی اتفاق می‌افتد. کما اینکه در اصطلاح فقهی که مورد بحث ماست، زمان عبارت است از «وعاء الذی تجری فیهِ الاحداث والأفعال والأحوال، وهو الذی تتغیر فیهِ العوائد والأعراف» (معروف آدم باوا: ۲۰۱۱، ۵۹۷) طبق این تعریف در اصطلاحات فقهی زمان و مکان هر دو یک تعریف دارد و آن ظرفیتی است که حوادث، عملکردها، تحولات، عادات و عرف مردم در آن، جریان

می‌یابد. در عین اینکه جریان می‌یابد متغییر و متحول نیز می‌گردد. تاثیر شرایط زمانی و مکانی در تغییر حکم ناگزیر است.

۷. اهمیت بحث زمان و مکان در فقه

این مقاله در صدد ارائه‌ی بحث فقهی پیرامون زمان و مکان نیست؛ ولی از باب اشاره باید دانست که بحث زمان خصوصاً، بسیار مهم است. ایجاب می‌کند در موقعش، باید درست تبیین شود. زیرا اهمیت آن وقتی بیشتر احساس می‌شود که بدانیم ظرف انجام اعمال و رفتار ما انسان‌ها است. واضح است که برای جزء جزء اعمال و رفتار ما شریعت نص، حکم و دستوری را بیان کرده است. «المهم أن العناوين تجسدت فيها روح النصوص ولم تفصل عن بعضها البعض» (اصفهانى، ۱۴۱۷: ۱، ۳) کوجوب الصلاة الظهر عند صدق عنوان الزوال مثلاً؛ یا مانند اتمام روزه از اول روز (نهار) تا ورود مغرب (لیل)؛ کذا سایر اعمال توقیتی ما، زیرا «فإن الأمم على اختلافها أولعوا في التوقيت بذي الليالي والأيام، والشهور والأعوام، لما يتعلق به من وجوه المعاملات والآجال المضروبة في التجارات، ومن تقرير العادات، وإدراك الزراعات، وآماد العمارات» (اصفهانى: ۱، ۱۰۵). این همه ایجاب می‌کند تا تعریف درست از معنای لیل، نهار، دلوک و غسق (زمان) ارائه شود، و حکم هر عملی که در ظرفیت آن واقع می‌شود روشن گردد. مثلاً در فرض که یک مسلمان در قطبین در ایام ماه رمضان حضور داشته باشد چگونه باید روزه بگیرد؟ مخصوصاً در موقعیت که حدوداً شش ماه مدّت روز (نهار) طول می‌کشد. در آیات قرآنی «لیل» و همینطور «نهار» معنای خاصی دارد. حکم اتمام روزه تا غروب شرعی (ورود لیل) در قرآن بیان شده است. معنای این آیه مطابق آنچه که در آیه دیگر بیان شده است: «وَأَيُّ لَهُمُ اللَّيْلُ نَسْلَخُ مِنْهُ النَّهَارَ» [یس: ۳۷]، با توجه به واژه‌ی «نسلخ» در هم پوشی تاریکی فضاء است به قسمی که هیچ گونه روشنائی از شمس و نهار در آن باقی نماند، به دلیل اینکه «قوله: نسلخ منه النهار أي نخرجه منه إخراجاً لا يبقى معه شيء من ضوء النهار» (همان: ۲۱) در حال که در برخی حالات و در بعضی نقاط زمین در هم پوشانی شب فراگیر و مطلق نیست، با وصف که شب است ولی بخشی از روشنائی نهار باقی می‌ماند. با این



وصف حکم وجوب إمساك و إفتار مسلمان چگونه باید باشد؟ و نیز سایر رفتارها و اُعمال توقیتی انسان چگونه باید سازماندهی شود؟ وظیفه‌ی فقیه است که در پناه تبیین درست واژگان و متون (نصوص) حکم لازم را ارائه نماید.

بخش دوم: احکام فقه محصول فهم بشری نظریات و دیدگاه‌ها

۱. احکام شریعت استنباطات بشر

یکی از نظریات که از دیرباز وجود داشته و اخیراً متأثر از تحولات شرایط زندگی در جهان معاصر و تولّد موضوعات متعدد و گوناگون تازه و جدید بعنوان محصولات پیشرفت علم و صنعت، شدّت یافته است، این است که منظور از احکام فقهی (احکام شریعت) فهم و استنباطات بشری است! بدین معنا که در اسلام حکمی فقهی بر گرفته شده از فهم مجتهد [متّخذ از منابع فقهی، شرایط زمان، مکان، عرف و مصالح زندگی بشری] است. در بدو توجه، خلاصه و نتیجه‌ی این نظریه بشری خواندن احکام شریعت است، نه محضاً الهی دانستن آن؛ طوری که از دسترس بشر بتمامه خارج باشد. مطابق این نظریه کلیّت احکام فقهی، در واقع استنباطات مجتهد از منابع دینی می‌باشد. در این صورت بدیهی است که مجتهد در استنباطات خویش ممکن است گاهی دچار اشتباه شود و یا شرایط دخیل در صدور حکم تغییر یابد، به گونه‌ای که منجر شود به تغییر فتوای مجتهد. این دیدگاه در بین فرق و مذاهب اسلامی عمدتاً مذاهب اهل سنت طرفداران خودش را دارد.

۲. دیدگاه لزوم تغییر احکام به سبب تغییر زمان و مکان

یکی از اساتید دانشکده شریعت و دروس اسلامی دانشگاه قطر در شماره ۲۹ مجله‌ی علمی این دانشکده در ضمن مقاله‌ی تحت عنوان قاعده: «تغییر فتوی و الاحکام، بتغییر الزمان و المكان، و تطبیقاتها المعاصره» از وجود قاعده‌ی مشهوری نام می‌برد با عنوان «لاینکر تغیر الاحکام بتغیر الزمان» (معروف آدم باوا، ۲۰۱۱، ۵۸۳)، با مطرح شدن این قاعده از وجود این نظریه (نظریه تغییرپذیر بودن احکام فقهی در اثر تغییرات زمانی، مکانی، عادات فردی و اجتماعی و...) می‌توان پرده برداشت. ایشان

در مقدمه‌ی مقاله‌ی خود از دو نفر عالم اهل سنت نام می‌برد یکی ابن قیم جوزی است، ایشان در کتاب إعلام الموقعین عن رب العالمین، تألیف خودش فصلی دارد با عنوان «تغییر الفتوا و اختلافها بتغییر الأزمنة و الاحوال و تغیر اعراف الناس و عاداتهم»؛ به گفته‌ی دکتر باوا، نویسندۀ زیربنای این فصل کتاب خودش را جمله: «بناء الشريعة علی مصالح العباد» (باوا: ۲۰۱۱، ۵۸۲)؛ قرار داده است، یعنی شریعت رونهاد بر مصالح و منافع مقتضی مردم است؛ مشخص است که مبنای شریعت بر اساس این نظریه یک سلسله ایجابات مصالح و مقتضیات زندگی بندگان و مردم است! لزوم تغییرپذیری مصالح زندگی عباد یا بندگان خداوند یک اصل پذیرفته شده در زندگی است که برای آن گمان نمی‌رود فردی مخالفی پیدا شود. اما مهم این است که تغییرپذیری مصالح و شرایط زندگی باعث شود تا احکام و دستورات فقهی دین نیز به موازات آن، تغییر نماید.

یکی دیگر از عالمان که در مقاله‌ی مذکور نام برده می‌شود کسی است به نام علامه متأخرین من حنفیه «ابن عابدین» در رساله‌ی علمی خود با عنوان «نشر العرف فیما بنی من الأحکام علی العرف» بیان می‌کند که «کثیراً من المسائل الفقهیه الاجتهادیه التی کان بینها المجتهد علی ماکان فی عرف زمانه بحیث لوکان فی زمان العرف الحادث لقال بخلاف ما قاله و لا قال» (آدم باوا، ۲۰۱۱، ۵۸۳) آقای دکتر آدم باوا با نقل قول این دو فرد از وجود قاعده‌ی فوق الذکر «لاینکر تغیر الاحکام بتغیر الزمان» یاد می‌کند. طبق دیدگاه‌های یاد شده احکام فقهی اجتهادی تابع شرایط، زمان و مکان، احوال و عادات و عرف مردم متغیر است، مشخص است که عناصر مذکور پیوسته در حال دگرگونی است و این دگرگونی براساس چنین رویکردی موجب دگرگون شدن احکام فقهی است. آنچه به نظر مهم می‌رسد این است که تغییر در هر دو صورت یعنی تغییر در احکام و تغییر در شرایط، احوال، عادات و عرف مردم، توسط خود بشر فهم، استنباط و بیان می‌شود.

۳. جایگاه اجتهاد در برابر نص

برخی از عالمان و فقیهان اسلام بویژه از اهل سنت بر این اعتقاد است که إقتضانات



شرایط می‌تواند منصوصات را نیز متحوّل نماید به استناد آن چیزی که خلیفه دوم انجام داد: «آنچه را که خلیفه‌ی دوم عمرابن خطاب انجام داده است و برخی احکام را بنا بر تغییر زمان، شرایط و احوال [ضرورتاً] تغییر داده است، اگرچه در باره‌ی آن‌ها «نص» هم وجود داشته باشد، اما او با توجه به مصلحتی که تشخیص داده، آن را [از این باب] تغییر داده است؛ صحابه نیز بر کار وی ایرادی نگرفته و بیشتر فقیهان اهل سنت این کار او را تایید نموده است. مانند آنچه که ایشان در مورد سهم مؤلفه القلوب و نیز در قضیه‌ی طلاق ثلاثه انجام داده است» (ناصری مقدم: ۱۳۹۳، ش ۹۶، ۵۳-۸۰). بخوبی دیده می‌شود که بر مبنای این نقل قول وجود نص در مورد حکمی، نمی‌تواند در برابر تغییر شرایط، زمان، تحولات و اقتضات مستحدثه‌ی که مستلزم تغییر حکم فقهی است، مقاومت کند. و اجتهاد در مقابل نص را تجویز می‌کند (لاجوردی ۱۳۷۴: ۳۹۳). برخی از دانشمندان اهل سنت با نقل حدیثی از رسول الله (ص): «انتم أعلم بأمر دنیاکم» می‌گویند: شرع در امور دنیائی حکمی ندارد و گویا رسول الله در امور دنیائی به وحی عمل نمی‌کرد! (همان: ۳۹۴).

لازم به ذکر است که در خصوص جواز تغییر فتوا و یا احکام فقهی در صورت تغییر شرایط، زمان و مکان فقیهان اهل تشیع نیز بصورت نسبی با اهل سنت هم‌نظر است و فی الجمله می‌پذیرد اما از باب تغییر عنوان یا موضوع، نه از باب ثبات موضوع و تغییر حکم. آقای دکتر معروف آدام باوا در همان مقاله‌ی خود از وجود نظریه‌ی مخالف این نظریه نیز یاد می‌کند و تصریح می‌نماید که برخی از عالمان سنی مذهب وجود رأی عدم ثبات احکام دینی و تغییرپذیری آن را به تبع شرایط و احوالات از اساس مردود می‌دانند (همان: ۵۸۳).

شبهه این نظریه در دانش اصول فقه شیعی از طبقه‌ی به نام «مصوّبه» یاد می‌کند. اهل تصویب به این اعتقاد هستند که در واقع خداوند حکمی ثابتی جدای از فهم مجتهد ندارد. احکام الهی حقیقت درک مجتهد است که البته مورد قبول شریعت نیز واقع می‌شود. تعدد فهم و ادراکات مجتهد باعث می‌شود تا به تبع استنباطات وی، احکام خداوند نیز متعدد و متغیّر گردد. مفاد این نظریه این است که احکام شرعی



تابع فهم مجتهد است. در میان فقهای عمدتاً متأخرین اهل تشیع نیز افرادی یافت می‌شود که نظریات فقهی و فتوایی خویش را بعضاً تابع شرایط زمانی و مکانی و عرف قرار می‌دهد مانند حضرت امام خمینی (ره) در مسائلی نظیر: مالکیت دولت در خصوص معادن حتی در زمین شخصی، بیع و فروش خون، جواز شطرنج (امامی و دیگران: ۱۳۹۳، ش ۹۶، ص ۵۵) اما دلیل این تغییر را تبدل موضوع تلقی می‌نماید.

۴. دیدگاه تفکیک بین تغییر پذیر بودن فتوا و ثبات حکم شرعی

مرحوم آیت الله صافی گلپایگانی در کتاب الأحکام الشرعیه ثابته لا تتغیر، نظریه‌ی تغییر پذیری احکام فقهی را رد می‌کند و با تفکیک بین لزوم ثبات و تغییر ناپذیر بودن احکام شرعی و تغییر پذیر بودن فتوای شرعی، همچنان بر ثبات و دوام احکام شرعی به استناد تمام و کمال بودن دین پا فشاری می‌نماید. هر چند ایشان احکام منصوبه‌ی را که محتمل باشد بیشتر از یک معنی دارد، بدلیل اینکه قابل اجتهاد است تغییر پذیر می‌داند (صافی ۱۴۱۲: ۱۲)؛ در عین حال یک سری احکامی را تحت عنوان احکام سلطانی و احکام قضائیه مستثنی نموده و آن را سزاوار تحوّل و تغییر می‌پندارد و تغییر پذیری آن را فقط از باب ضرورت در اولی و از باب تبیین خطاء قاضی در دومی، قبول می‌کند (صافی ۱۴۱۲: ۹)؛ همچنان ایشان علاوه بر اینکه نظر اهل تصویب را محل اشکال تعریف می‌کند، بر مبنای آنان که قائل به تعدد احکام الله می‌باشد، ایراد می‌گیرد و تعدد احکام الله را از باب تغییر موضوعات می‌داند، نه اینکه بر اساس نظر اهل تصویب نسبت به یک واقعه یا موضوع واحد، احکام الله بصورت متضاد بیان شود.

راجع به موقف آیت الله صافی، به نظر نگارنده: صدور احکام فقهی از آدرس دین تحت هر عنوانی که باشد مثلاً سلطانی یا قضائی، بالاخره احکام شریعت است و تغییر پذیر بودن آن در این دو مورد جای تردید نیست. احتمالاً منظور آیت الله صافی (ره) پذیرش تغییر پذیر بودن احکام فقهی بصورت فی الجمله می‌باشد و نه بالجمله! هر چند ایشان در رد مقاله‌ی که در شماره ۳۷۹ مجله عربی کویته توسط آقای دکتر عبدالمنعم النمر با عنوان «الفتاوی والاحکام الاسلامیه بین التّغییر و الثّبات»



منتشر شد و ضرورت تغییرپذیر بودن احکام فقهی در آن، تبیین شده بود؛ می نویسد که نویسندگی این مقاله بین «احکام» و «فتوا» تفریق قائل نشده است (صافی ۱۴۱۲: ۸). به نظر آیت الله صافی احکام الله ثابت است و تغییرپذیر نمی باشد ولی آنچه تابع مصالح، احوال، زمان ها و مکان ها، شرایط و ادله‌ی مستنبطه تغییرپذیرند، فتوای مجتهد است، نه احکام الله تعالی. ولو اینکه ایشان مطابق آنچه ذکر شد احکام سلطانیه و قضائیه را به نحوی مشمول قاعده‌ی تغییرپذیر بودن می داند!

۵. دیدگاه جامعیت دین مستلزم تغییرپذیری احکام شرعی

بر اساس نظر آیت الله خمینی (ره) احکام دین و شریعت اسلامی همه شمول است و تمام ساحت های زندگی مسلمان را شامل می شود. در دیدگاه ایشان از عنوان «فقه متحرک» نام برده شده است، لابد منظور از فقه متحرک در نزد وی تغییرپذیر بودن احکام فقهی در اثر تحولات شرایط، زمان و مکان، عادات و عرف جامعه و مردم می باشد؛ فقه متحرک در نظر ایشان مبنای حکم لزوم تقلید از مجتهد حئی یا زنده است (موسوی خمینی، ۱۴۲۶: ۱۰) زیرا مجتهد زنده آگاه و عالم به زمان (شرایط، دست آوردها، مخاطرات، فرصت ها و تهدیدهای زندگی) می باشد. فقط او می تواند مطابق به مقتضیات عصر و عادات، عرف و شرایط زمانه، مصالح عباد را تشخیص داده، فتوا و حکم صادر کند. مرحوم شیخ اعظم انصاری (ره) نیز از اشتراط حیات وزنده بودن مجتهد برای مقلد در تقلید دفاع می کند و با نقل قولی از وحید بهبهانی برای اشتراط حیات در تقلید ادعای اجماع می کند و می فرماید: «عن الوحید البهبهانی قدّه فی بعض کلامه "انه أجمع الفقهاء علی ان المجتهد إذا مات لا حجة فی قوله"» (انصاری: بی تا، ۱، ۵۹). مسلم است که دلیل شرط حیات برای مجتهد در تقلید از وی، حکایت گر این اصل است که او می تواند به شرایط زمان و مکان و تحولات زندگی اشراف کامل داشته باشد و متناسب با آن حکم و فتوا صادر کند. مبنای استدلال این نظریات این است که شرایط زمانی و مکانی اعم از تحولات ناشی از دست آوردهای علمی و تولد موضوعات جدید وضعیّت زندگی افراد و انسان ها را تحت تاثیر قرار می دهد و دین اسلام که مدعی مدیریت همه جانبه‌ی

زندگی انسان‌هاست نمی‌تواند نسبت به آن بی‌توجه و منفعل باشد. به اعتقاد آیت الله خمینی (ره) دین، امری جامع و کامل است که به همه‌ی ابعاد زندگی بشر کار و برنامه دارد و به عقیده امام (ره) اسلام یک نظام کامل و جامع سیاسی و برطرف کننده‌ی تمام نیازهای بشریت است (موسوی خمینی، ۱۳۸۹: ۵، ۳۸۹) به عقیده وی بعنوان یک فقیه:

«احکامی که در اسلام آمده است، چه احکام سیاسی، چه احکامی که مربوط به حکومت است، چه احکامی که مربوط به اجتماع است، چه احکامی که مربوط به افراد است، [چه] احکامی که مربوط به فرهنگ اسلامی است، تمام این‌ها موافق با احتیاجات انسان هست؛ یعنی هر مقداری که انسان احتیاج دارد، احتیاج به طبیعت دارد، احکام طبیعی هست؛ این احتیاجات به ماورای طبیعت که - من و شما الآن از آن غافل هستیم - انسان دارد، آن هم احکام دارد [در] اسلام؛ ... برای این که تربیت کند ما را و ما را سعادت‌مند کند.» (سایت راسخون، جامعیت دین از دیدگاه امام خمینی ۱۴۰۳).

بنا به فرموده‌ی حضرت امام (ره) احکام دینی پا به پای احتیاجات و نیازمندی‌های انسان پیش می‌رود؛ احتیاجات آدمی را در هر بُعد از زندگی، می‌توان در قالب و چوکات دستورالعمل‌های دینی و فقهی برآورده ساخت و این همه تابع فهم و استنباطات مجتهد است. مطابق دیدگاه استاد مطهری (ره) در تبیین منابع فقه، اشاره شده است که مجتهد با استفاده از منابع معتبر فقهی (ادله اربعه) که در اصول فقه بحث می‌شود، احکام شرعی و فقهی را استنباط می‌کند و ایشان تصریح می‌کند که «علم اصول فقه، به ما راه، روش و دستور صحیح استنباط احکام شرعی را از منابع اصلی می‌آموزد» (مطهری ۳: ۱، ۱۹). روشن است که از منظر ایشان احکام فقهی محصول فهم (استنباط) فقیه و مجتهد از منابع مذکور می‌باشد. بر مبنای این نظریات در این بخش به نتیجه می‌رسیم که جامعیت دین و احکام دینی اقتضا دارد تا تمام ساحت‌های زندگی افراد و اجتماع را در همه ابعاد آن تحت پوشش داشته باشد و برای اداری درست و منطقی آن دستورالعمل‌های فقهی ارائه نماید. اصل این اقتضا به یک مسئله‌ی مهم دیگر که عنوان این مقاله است، پیوند خورده است و آن این است که «فقه و دستورالعمل‌های دینی بایستی تابع شرایط، از جمله شرایط زمانی و



مکانی که توسط خود بشر فهم و تشخیص می‌شود، بیان شود!» چیزی که این نظریه در پی تبیین آن است؛ نظریه‌ی فقه، محصول فهم بشر، می‌باشد.

قطع نظر از تأیید یا رد این نظریه، هرچند از استحکام لازم برخوردار است لیکن طبق برداشت نگارنده در یک جمع بندی به این اصل دست می‌یابیم که غایت این نظریه «نسبیت گرائی فقه» خواهد بود. در گذشته از آن با عنوان «تصویب» نام برده می‌شد. هرچند در تعریف حکم شرعی نظر بعضی از محققین این است که فتوای مجتهد که در زمان حاضر تنها راه بدست آوردن حکم شرعی است نیز حکم شرعی خوانده می‌شود اما حکم شرعی نسبی، نه مطلق! (ستایش، ۱۳۷۴: ۱۵۸) دقت به این مسئله می‌تواند بیم دهد که گویا حجّیت فتاوی متّوع و گاهاً متغیّر مجتهدین نیز مستلزم قبول نسبیت گرائی در حکم شرعی می‌باشد.

بخش سوم: ثبات و تغییر ناپذیری احکام فقهی حاکم بر فهم بشر

در این بخش نظریه‌ی مورد بررسی قرار می‌گیرد که مطابق آن احکام شرعی و فقهی ثابت و لایتغیر است. ثبات و تغییر ناپذیری آن حاکم بر فهم و استنباط بشر است. همان طوری که در بخش دوم یادآوری شد، کمال و تمام بودن دین اقتضاء دارد که احکام دینی دارای ثبات و تغییر ناپذیر باشد. دیدگاه آیت الله صافی را در این خصوص بصورت مختصر یادآوری کردیم. لازم است این نظریه را در مقابل نظریه‌ی اوّل قرار دهیم زیرا که فهم بشری، یا به معنای دقیق‌تر استنباطات مجتهد بر این فرض استوار است که احکام واقعی خداوند را نمی‌تواند تغییر بدهد، بلکه در صورت اجمال، تعارض یا فقدان نص در منصوصات صرفاً از باب رفع حیرت مکلف به استنباط احکام ثانوی متوسّل می‌شود. کما اینکه شرایط، زمان، مکان، تحولات دوره و زمانه نیز نمی‌تواند سبب تغییر احکام الهی قرار گیرد. در این بخش ضروری است نسبت به دو مسئله دقت بیشتر شود یکی چیستی معنای دقیق ثبات و دائمی بودن احکام فقهی در شرایط معاصر. دوم تبیین جایگاه استنباطات مجتهد؛ هر دو مسئله در تنظیم اعتقادات دینی ما برای مدیریت سالم زندگی بشری توسط قواعد فقهی تعیین کننده و سرنوشت ساز است.

۱. تغییر ناپذیری، ثبات و دوام احکام فقهی

در بدو نظر چنین پیداست که احکام‌الله تعالی بصورت مطلق نباید دستخوش تغییر و تحول باشد. بخصوص هرگاه این موضوع پس از طرح بحث خاتمیّت و اُکملیّت دین اسلام پیش بیاید. زیرا با اعتقاد به خاتمیّت و کامل بودن دین اسلام بایستی به ثبات، دوام و تغییر ناپذیری دستورات فقهی و شرعی آن نیز مؤمن و ملتزم شد. به همان استدلال که قبلاً در بخش دوم اشاره شد چه اینکه تغییرپذیر بودن احکام به معنای نقص است و نقص با کمال و اتمام دین و شریعت دمساز نمی‌باشد. گرچه برای اثبات کمال دین و تمام بودن آن نیاز به ارائه دلیل نیست ولی به سه دلیل مختصر در این مقام اشاره می‌شود:

الف - تصریح قرآن به کمال دین و تمام بودن برنامه‌های آن

خداوند بزرگ در قرآن کریم در سوره نحل (آیه ۸۹) می‌فرماید: وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ؛ و این کتاب را بر تو نازل کردیم در حال که بیان‌گر هرچیزی و هدایت و رحمت و بشارت برای مسلمین می‌باشد. همچنان در سوره‌ی مائده می‌فرماید: «الیوم اکملت لکم دینکم و اتممت علیکم نعمتی و...» (مائده: آیه ۳)، این دو آیه به قدر کافی روشن می‌کند که قرآن بعنوان قانون اساسی اسلام جامعیت و تمامیت برنامه‌های اسلام را بیان می‌کند. در آیه‌ی نخست «تبیاناً» مصدر است که بر مبالغه و شدّت دلالت می‌کند و مراد آن کمال انکشاف از مجهولات است (بانکی پورفرد، ۱۳۹۸، ۸۵، ش ۲، ۱۹۱-۲۰۴) یعنی قرآن با نهایت وضوح و روشنی تمام اشیاء را بیان می‌کند. تازه لفظ «کل» و «شئ» خود فراگیر بودن قدرت تبیین قرآن کریم را برای همه‌ی اشیاء و پدیده‌های عالم - اعم از اشیاء موجود و معدوم اثبات می‌نماید (امیرحسین بانکی پورفرد و دیگران: پیشین) - تأکید می‌کند.

ب - تصریح رهبران و پیشوایان معصوم دینی به کمال دین و تمام بودن برنامه‌های آن

روایت از امام باقر علیه السلام بیان می‌کند که جایگاه هر شیء در قرآن کریم بیان شده است: «عن أبی جعفر علیه السلام قال: سمعته یقول: ان الله تبارک و تعالی لم یدع شیئاً تحتاح الیه الا اُزله فی کتابه و بینه لرسوله صلی الله علیه و آله، و



جعل لكل شيء حداً وجعل عليه دليلاً يدل عليه، وجعل على من تعدى ذلك الحد حداً» (عبدالجواد: ۱۳۷۴، ۱۹) «خداوند تبارک و تعالی از هیچ امری که مورد نیاز مردم باشد، فروگذار نکرد و آن را در کتابش نازل و برای پیامبرش تبیین کرد. خداوند متعال در این کتاب برای هر شیء حد و جایگاهی مقرر فرمود و راهنمایی قرار داد که بر آن دلالت کند و برای تعدی کننده از آن مجازاتی تعیین کرد». (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱/ ۵۹). در این حدیث امام باقر (ع) نیز به وضوح دیده می شود که حد و حدود هر شیء در عالم خلقت که مورد نیاز بشر باشد توسط خداوند متعال در کتاب (قرآن) تبیین شده است. پس احکام و دستورالعمل های قرآنی جامع و فراگیر برای تمام نیازهای بشری در تمام عصور و دوره ها می باشد.

ج- داوری عقلانی بر کمال دین و تمام بودن احکام و مقررات آن

عقل انسان نیز حکم می کند که در گفتمان ثبات و تزلزل احکام فقهی دین، هرگاه بحث خاتمیّت رسالت و نبوّ مطرح است، باید در پی آن ثبات و دوام احکام نیز مطرح باشد. کما اینکه قبلاً گاهی اشاراتی شد که تغییر پذیری به معنای عدم کمال و نقص است. جامعیت و کامل بودن مقررات دینی مقتضی است که پس بایستی برنامه های (احکام) آن از ثبات و دوام و تغییر ناپذیری، برخوردار باشد. در مقاله ای که در آن، دیدگاه امام خمینی (ره) در خصوص جامعیت دین اسلام تبیین شده است آمده است: «اسلام دینی است که به همه زوایای زندگی انسان توجه کرده و در همه زمینه های فردی و اجتماعی، مادی و معنوی، دنیوی و اخروی برای انسان برنامه و دستورالعمل زندگی دارد. تعالیم اسلام، تنها در یک دسته احکام عبادی و اخلاقی، آن هم به صورت فردی، میان انسان و خدا، خلاصه نمی شود، بلکه اسلام دارای یک نظام تشریعی کامل است که در همه شئون جامعه دخالت می کند و قوانین آن به گونه ای فراگیر است که شامل قوانین اجتماعی، سیاسی، نظامی و خانوادگی می شود. اسلام دینی است که انسان را از هر گونه تشریع دیگری بی نیاز می کند» (عبدالجواد: ۱۳۷۴، ۱۹). چنانچه ملاحظه می فرمایید اینجا بحث نظام تشریع اسلامی است که از کمال و جامعیت آن دفاع شده است. در بحث تشریع مسلماً محوری ترین

موضوع احکام فقهی است که بایستی بر این مبنا از وجود هرگونه نقص و کمبود فارغ باشد. حتی در خصوص پدیدارهای نو و تازه که تحت عنوان مسائل مستحدثه مطرح می‌شود نیز باید تحت این قانون جمع شود؛ یعنی جامعیت و کامل بودن آن، تا بتواند پاسخگوی نیازهای بشری در تمام ادوار و زمانه‌ها قرار گیرد؛ «سیستم تشریع اسلامی به دلیل آنکه بر کتاب و سنت تکیه می‌کند واجد اصول و قواعد عامی می‌شود که آنها زمینه‌ی استنباط احکام بی‌شماری را فراهم می‌کنند که در همه‌ی زمان‌ها، موردنیاز جوامع بشری می‌باشد. و این یکی از عواملی است که شریعت اسلامی را از هر سیستم قانونگذاری دیگر بی‌نیاز می‌کند.» (همان: ۱۹) نباید از نظر دور داشت که قاعده‌ی تشریع دامن‌ی استنباطات مجتهد و فقیه را نیز در بر می‌گیرد. حال باید دید که چگونه می‌توان بین ادعای ثبات و دوام یا تغییر ناپذیری احکام دینی را با تنوع، تعدد و مختلف بودن استنباطات مجتهد و فقیه جمع کرد؟ بدین منظور جایگاه و موقعیت استنباطات مجتهدین را در فرض دوام، تغییر ناپذیری و ثبات احکام فقهی باید توضیح داد.

۲. جایگاه استنباطات مجتهد در صورت ثبات و دوام احکام فقهی

همان طوری که ذکر شد قوانین و مقررات دینی به استناد کمال و جامعیت آن باید دائمی، غیر قابل تغییر و همیشه ثابت باشد. در این مقام نمی‌توان این ادعا را با تنوع و دگرگونی مشهود و روشن فتاوا و استنباطات مجتهدین و فقهاء یک‌جا جمع کرد. هرچند برخی بین فتوا و احکام تمایز قائل است (صافی: پیشین) لکن با دقت نظر و با ذکر این توضیح کوتاه که فتوا و استنباطات مجتهد نیز [بیان] حکم شریعت است، نه غیر از آن؛ در می‌یابیم که فرق بارز بین آن دو وجود ندارد، مفاد هر دو اطاعت و انقیاد در برابر حُجت شرعی است. برخی از عدم لزوم فتوا خبر داده بود درحالی که هرگاه قید لزوم را از فتوا و رأی مجتهد بعنوان حاکم شرع جدا کرد آنگاه به موازات این باور باید نسبت به دین و مقررات دینی نیز دیدگاه دیگری داشت. این برای بقاء دین و مقررات دینی خطر آفرین است. زیرا دامن‌ی وسعت فتاوی مجتهدین و فقهاء به عنوان حاکمان شریعت به اندازه‌ی وسعت کل مقررات دینی است. با تزلزل



یکی دیگری نیز ویران خواهد شد. حال چه راه حل می توان دریافت که تنوع فتاوا و متغیر بودن آن را با ادعای ثبات و دوام احکام فقهی جمع کرد. این مسئله نیازمند تبیین حقیقت احکام فقهی است و اینکه احکام فقهی بر حقائق عالم هستی بار می شود. و دیگر اینکه احکام بر دو نوع تقسیم می شود: احکام واقعی و ظاهری. از طرف سوم نیاز است تا بدانیم که آراء و فتاواي مجتهد بر روی یک سری ادله استوار است که از آن تحت عنوان منابع استنباط یاد می کنند و ادله اغلباً مجتهد را بسوی استنباط احکام ظاهری رهنمون می شود.

۳. احکام فقهی ناظر بر حقائق عالم هستی

یکی از بدیهیات معرفت شناختی دینی این است که دین اسلام بر مبنای حقائق عالم هستی استوار و قائم شده است. چون مدعی نجات و رستگاری نهائی است. طبعاً نجات و رستگاری وقتی میسر می شود که عمل کردها و عکس العمل های افراد بر سبیل حقیقت شناسائی و جریان یافته باشد. و الا عمل کردهای برخلاف حقیقت باعث نجات و حصول رستگاری فرد نمی تواند باشد. از طرف دیگر حقیقت ها ذاتاً هیچ گاه تغییر نمی کند. ثبات و دوام، برترین شاهد حقانیت/حقیقت مندی یک نظریه، اعتقاد و یا رفتار، پذیرفته شده است. چون در صورت تغییر، عنوان حقیقت بودن یا حقانیت خودش را از دست می دهد. یکی از حقائق این عالم این است که فطرت انسان ها اولاً مشترک بین تمام انسان ها است و ثانیاً ابدی و همیشگی است. قاعدهی هستی شناختی دین اسلام حکم می کند که تمام احکام و دستورالعمل های این دین نیز بر طبق اقتضائات فطرت انسان ها جاری و ساری می باشد. مشخص است که فطرت و قوانین حاکم بر آن تغییر پذیر نمی باشد. لذا احکام دینی نیز که قائم بر حقیقت/مقتضای فطرت نوع انسان ها است، تغییر ناپذیرند.

در مذهب امامیه همانطور که سنت الهی تغییر ناپذیر معرفی شده است «فلن تجد لسنة الله تبديلاً و لن تجد لسنة الله تحويلاً» (فاطر: ۴۳)، و «ولا تجد لسننتنا تحويلاً» (اسراء: ۷۷) احکام و دستورات فقهی دینی نیز از سنت های الهی شمرده می شود که نباید قابل تغییر باشد. در این زمینه استدلال کاشف الغطاء قابل

تأمل است: «کما لاحظت الاستدلال بقوله تعالى: "لا تجد لسنة الله تبديلاً"، في كلام كاشف الغطاء، فان الحكم والتحکيم ايضاً يكون من سنة الله التي لا تتبدل» (ستایش، ۱۳۷۴: ۱۵۰). در توضیح نظریه‌ی اول که ذکرش گذشت، نقل قول از علماء اهل سنت شد، برخی از آنان قائل به تغییرپذیر بودن احکام الهی بود و از قاعده‌ی مشهور «لاینکر تغییر الأحکام بتغییر الزمان» نام برده شد که ظاهراً در ماده ۳۹ مجله الاحکام العدلیه نیز وارد شده است. در مورد این پندار با استفاده از این فرصت لازم است دیدگاه مرحوم شیخ محمدحسین آل کاشف الغطاء را بیش تر توضیح دهیم، ایشان می‌فرماید «إن من اصول مذهب الامامية عدم تغيير الاحکام الا بتغيير الموضوعات اما بالزمان أو بالمكان أو الاشخاص فلا يتغير الحكم و دين الله واحد في حق الجميع، لا تجد لسنة الله تبديلاً، و حلال محمد حلال الى يوم القيامة و حرامه كذلك.» (ستایش، ۱۳۷۴، ۱۵۰) در ادامه ایشان تنوع و تغییرات احکام را مرتبط به تنوع و تغییرات در حالات فرد و در انتها به تغییرات در موضوع، می‌داند «نعم يختلف الحكم في حق الشخص الواحد باختلاف حالاته من بلوغ و رشد و حضر و سفر و فقر و غنى و ما الى ذلك من الحالات المختلفة و كلها ترجع الى تغير الموضوع فيتغير الحكم فتدبر، لا يشته عليك الامر» (ستایش، ۱۳۷۴، ۱۵۰). آقای کاشف الغطاء تغییرات وارد بر احکام را ناشی از تغییرات در موضوعات می‌داند. البته این حرف کاشف الغطاء درست است. لکن در جایی که اصلاً موضوعی سابقه‌ی وجودی نداشته است و کاملاً نو و تازه‌پیداست، طبعاً حکم سابق نیز برای آن نمی‌توان یافت تا بعداً از تغییر آن بحث کرد، حرف ایشان در اینجا محقق نیست. پس مناسب به نظر نگارنده این است که ثبوت حکم، تغییر یا تثبیت آن را دائر مدار نوعیت رابطه‌ی فرد با پدیده‌ها و موضوعات بدانیم.

۴. لزوم تغییر احکام فقهی ناشی از تغییر حقیقت روابط / تعامل انسان‌ها با پدیده‌ها
علی القاعده انسان‌ها ناگزیر با عالم خارج و پدیده‌های کهنه و تازه‌ی آن پیوسته در تعامل است و لزوماً با آنها نوع رابطه می‌تواند داشته باشد. این تعامل ناچار بسته به شرایط، حقیقتاً متحول و متغیر می‌گردد. اما در هر شرایط به حکم کمال شریعت



و قوانین دینی لزوماً باید دارای حکم فقهی خاص بوده باشد. در این فرض برای موضوعات جدید و مستحدثه نیز به تبع نوعیت رابطه انسان با آن و تبیین کیفیت همان رابطه، می‌توان حکمی فقهی آن را دریافت و صادر نمود. مثل پدیده‌ی تغییر جنسیت که در گذشته، مخصوصاً در دوران پیامبر و ائمه علیهم السلام نبوده و از پدیده‌های نو و جدید معاصر است، بدیهی است که انسان‌های معاصر با آن دارای یک مشی خاص، تعامل و رابطه‌ی خاص است، لهذا فقیه می‌تواند بسته به نوعیت رابطه‌ی که افراد با این پدیده می‌تواند داشته باشد حکم فقهی جواز و یا عدم جواز آن و نیز سایر احکام متعقب به فرض تحقق آن را، صادر نماید. یا مثل حکم فقهی بیع خون، که در گذشته حرام بود ولی الآن رابطه‌ی آدمیان با عنصری حیاتی به نام خون، متحول و متغیر شده است، حقیقت این رابطه‌ی متغیر اقتضا دارد تا متناسب با آن حکم فقهی جعل گردد و آن جواز بیع و فروش خون است. یا مثل حرمت شطرنج در گذشته رابطه‌ی افراد با آن مستلزم حکم فقهی حرمت بود ولی الآن با کشف رابطه‌ی جدید، حقیقت تعامل انسان با آن متغیر شده لهذا ایجاب می‌کند حکم به جواز بازی شطرنج داد.

بنابراین احکام فقهی ناظر بر حقائق عالم هستی است با این وجود یک مسلمان که معتقد به خاتمیت و کمال دین اسلام است - زیرا احکام و اعتقادات آن رونهاد بر حقائق این عالم عظیم و پهناور می‌باشد و آن را احتوا نموده است - نمی‌تواند امکان تغییر در احکام که منتهی به قبول تغییر در حقائق هستی و زندگانی است را باور کند! ولو اینکه ادراک حقائق موجود در این عالم از حیطة‌ی درک و فهم ما خارج است. سند حقانیت دین اسلام و باورهای آن نیز ثبات و دائمی بودن معارف و دستورالعمل‌های آن است. تغییر روا داشتن در احکام دینی خود بدعت شمرده می‌شود و باعث ارتداد بدعت گزار می‌باشد «به موجب «حلال محمد حلال الی یوم القيامة و حرام محمد حرام الی یوم القيامة» احکام الهی با تغییر زمان و مکان تغییر نمی‌یابد» (تبریزی: ۱۳۷۴، ۱۴۳). انسان مسلمان که اعتقاد بر حقانیت دین اسلام و خاتمیت آن دارد برای خودش اجازه نمی‌دهد تا احکام و دستورات آن را قابل تغییر تعریف کند «باید احکام الهی - که امانت پروردگار در دست ماست - با کمال دقت مراقبت شود و هیچ



فردی حق ندارد چیزی به آن اضافه و یا چیزی از آن بکاهد. اگر نوآوری در فقه به این معنی باشد، بدعت است و همان طور که بیان گردید ملاحظهٔ مصالح و مفاسد در زمان‌های متفاوت نمی‌تواند راهی برای نوآوری در فقه باشد. هوش و دقت فقیه در کلیات و اصول صرف کشف ضوابط و قواعد فقهی، و در فروع صرف استظهار از آیات و روایات و استخراج نکات دقیق فقهی از آن‌ها و تلفیق آن‌ها با هم‌دیگر و استنباط احکام از مجموع آن‌ها می‌گردد. اختلافات فقهی نیز منشأ آن جز اختلاف در جهات فوق نیست» (تبریزی، ۱۳۷۴، ۱۴۴).

پس با توجه به این وضعیت چگونه می‌توان تغییر مداوم احکام فقهی را با اصل لزوم ثبات و دوام حقائق عالم هستی، جمع کرد؟ دوراه حل می‌توان یافت: یکی اینکه معتقد شویم احکام فقهی ارتباط با حقائق عالم هستی ندارد. دیگری اینکه بپذیریم شناخت ما از حقائق عالم هستی و نوعیت ارتباط/تعامل ما با آن، متغیر و متنوع است. به نظر می‌رسد راه حل دوم قریب به صواب است، زیرا انکار ارتباط احکام فقهی با حقائق عالم هستی، به معنای انکار حقایق شریعت اسلام است و چنین چیزی امکان ندارد. اما دریافت و فهم بشر از حقائق عالم هستی می‌تواند تابع شرایط متنوع و مختلف باشد.

۵. وجه جمع اصل ضرورت ثبات حقائق هستی با ضرورت تغییرپذیری احکام فقهی آنچه ضرورت است و قبول آن غیر قابل انکار است ورود تغییرات در سلسله احکام دینی است که گاهی در برخی احوالات مشاهده می‌شود. مخصوصاً در ردیف مستنبطات فقیه و مجتهد، که به یک وجه استنباطات فقیه و فتاوی وی نیز حکم شرعی خوانده می‌شود «و لا یخفی انه حیث یطلق الحکم علی ما استنبطه الفقیه ایضاً» (ستایش، ۱۳۷۴: ۱۵۱) در این صورت تغییرات در آن مسامحتاً تغییرات حکم شرعی خوانده می‌شود. مانند مثال قبلی، حرمت بیع و شراء خون در سابق و جواز آن در زمان حاضر؛ در این مورد به این سؤال مواجه می‌شویم که علی الفرض، آیا حقیقت خون تغییر یافته است که قبلاً حرام بوده و اینک بیع و شراء آن تجویز شده است؟ یا حقیقت‌ها کما اینکه توضیح داده شد تغییر ناپذیر است. پس چرا احکام مرتبط



با بیع و شراء خون تغییر یافته است؟ مگر نه این است که احکام الله تعالی بر روی حقائق عالم استوار می باشد و حقائق عالم دائمی و ثابت است؟ در پاسخ این سؤال باید گفت که اولاً احکام فقهی و دستورات دینی تنظیم کننده ی روابط زندگی بشری و آدمیان با سایر پدیده های جهان هستی است. به معنای دیگر احکام الهی می خواهد رابطه ی من انسان بماهو انسان را با سایر حقائق عالم تنظیم کند. چنانچه شهید صدر در تعریف احکام شرعی می فرماید: «الحکم الشرعی هو التشريع الصادر من الله تعالی لتنظيم حياة الانسان» (ستایش، ۱۳۷۴، ۱۵۷) با این نگاه همان طوری که قبلاً نیز اشاره شد موضوعات خارجی، پدیده ها و درکل متعلقات و موضوعات احکام الهی در مجموع با توجه به نوع ارتباط که با من انسان دارد، دارای حکمی از احکام دینی و فقهی می باشد. آنچه که مهم است ملاحظه و دقت روی این تعبیر «ارتباط» است، ارتباطی که موضوعات احکام، یا به تعبیر مناسب تر پدیده ها، با مکلفین و انسان ها و یا بالعکس، دارد؛ بدیهی است که نوعیت برقراری این رابطه، تابع شرایط، زمان، مکان، اعراف بومی و عنعنات اجتماعی متفاوت و گوناگون خواهد بود.

منظور از حقائق دائمی و همیشه جاوید عالم هستی نیز که جزء سنت های لایتغیر عالم تکوین به شمار می رود، حقیقت این تعامل / رابطه ی است که انسان با موضوعات و مصادیق احکام الله تعالی می تواند داشته باشد. (دقت شود). در مورد مثال قبلی خون، دگرگونی این رابطه بخوبی تبیین می شود؛ در گذشته رابطه ی انسان ها با خون بیان گر این حقیقت بود که از خون به عنوان یک پدیده یا موضوع دارای وصف محلّل نمی توانست استفاده کند. حقیقت رابطه ی انسان با خون بر وجه قائم بود که مستلزم حکم حرمت شناخته شده بود. اما در زمان حاضر نوعیت قیام این رابطه (رابط بر خورد انسان با پدیده ی به نام خون) کاشف از یک حقیقت دیگری است که محصول اکتشافات جدید است و دانش فعلی بشر توانسته است زوایای پنهان و منافع پوشیده و موجود در آن را رُخ نما کند و امروزه از آن به عنوان یک ماده ی حیاتی بهره گیری می شود. لذا حکم خرید و فروش یا استفاده از خون شرعاً مجاز شمرده می شود. این عمل بدین معنا نیست که حرام محمد (ص) حلال یا بالعکس

شده است! بلکه به معنای کشف یک حقیقت تازه است که دائر مدار نوعیت رابطهای تعامل انسان‌های امروزی با پدیده‌ی به نام خون است و اکنون انسان‌ها با خون می‌تواند رابطهای بر مبنای وصول منافع اساسی و مفید برای زندگی خویش برقرار نمایند و همین کشف حقیقت نو و تازه سبب شده است تا احکام الهی/شرعی پیرو آن تغییر یابد.

در نوعیت برقراری روابط فرهنگی افراد نیز وضعیت احکام فقهی اینگونه است مثلاً اقتضائات فرهنگی و عرفی حاکم بر یک مکان و جامعه‌ای این است که مثلاً پوشیدن لباس معین و مشخصی در آن جامعه و مکان، مختص برای مردان است و همان لباس در مکان یا جامعه‌ی دیگری که دارای تنوع فرهنگی است مختص زنان است. لذا حقیقت رابطهای فرهنگی افراد در فرض اول اقتضاء دارد که پوشیدن چنان لباسی برای زنان حرام باشد. لکن حقیقت وجود رابطهای فرهنگی در یک مکان دیگر اقتضاء دارد که پوشیدن عین لباس برای مردان حرام باشد. تنوع احکام در این خصوص بر اساس بعضی نوشته‌ها حاکی از تنوع مصداق است «در باب ملابس، پوشیدن لباس زنانه برای مرد و پوشیدن لباس مردانه برای زن حرام است. مصداق لباس مردانه یا زنانه در هر زمان و در هر نقطه‌ای باید به حسب معمول آن زمان و آن نقطه تعیین شود.» (تبریزی، ۱۳۷۴: ۱۴۶). اما واقعیت ناشی از دقت بیشتر، حکم می‌کند که تعبیر به مصداق در این مثال نزدیک به صواب نیست زیرا مصداق همان معنوی خارجی است که بعنوان یک قضیه‌ی خارجیّه تحقق یافته است. لیکن نوع تعامل یا نوعیت برقراری روابط فرهنگی حاکم بر عرف یک جامعه و منطقه است که با پدیده‌های خارجی نظیر لباس مذکور بصورت‌های گوناگون نمود پیدا می‌کند. پس مطلوب‌تر این است که از تنوع روابط سخن گفته شود، نه تعدد مصداقی خارجی. البته این مسئله مستلزم قبول نسبیت‌گرایی در فقه نیست زیرا در معنای نسبیت‌گرایی نگاه بسوی عناوین اولیه احکام فقهی دوخته می‌شود درحالی‌که دیدگاه تنوع «ارتباطات» انسان با پدیده‌ها حقیقتاً موضوع احکام با عناوین ثانویه/ظاهریه است.



احکام واقعی و ظاهری هردو بر حقائق هستی‌شناختی عالم استوار است. با این تفاوت که احکام واقعی احکامی است که متناسب با حقائق عالم هستی نزد خداوند و شارع مقدس ثابت و موجود است. حکم واقعی به همین سبب بین عالم و جاهل مشترک است. ولی احکام ظاهری در صورت رفع حیرت و سرگردانی مکلف از طرف مجتهد بیان می‌شود؛ حکم ظاهری بیان‌گر حقیقتی است که در آن مکلف اولاً در حال شک بسر می‌برد و فهم حکم واقعی از دسترس وی خارج است، ثانیاً در حال برقراری رابطه‌ی با عالم و پدیده‌ها است که نوعیت این رابطه، اقتضاء دارد چنین حکمی فقهی که از آن به عنوان حکم ظاهری یاد می‌شود بر آن مترتب گردد. پس حکم ظاهری نیز بر روی حقیقتی بار شده است که عبارت از جهل مکلف به حکم واقعی بر علاوه ضرورت رفع حیرت وی می‌باشد؛ ما در این گفتمان از آن تحت عنوان «نوع ارتباط انسان با پدیده‌ها» نام بردیم تا دامنه شمولیت آن توسعه یابد.

نتیجه‌گیری:

مباحث این مقاله در سه بخش تبیین شد: بخش اول مفهوم‌شناسی بود که در آن مفاهیم دخیل در بحث تعریف گردید. در بخش دوم نظریه‌ی تغییرپذیر بودن احکام فقهی و تاثیرگذار بودن شرایط، زمان و مکان بر آن، بحث گردید. در این بخش عمدتاً نظریات دانشمندان اهل سنت بیان شد و اینکه آنان معتقد بودند که احکام شرعی قابل تغییر و تبدیل می‌باشد. در همان بخش به نقل از آیت الله صافی گلپایگانی و برخی دیگر از دانشمندان اهل تشیع نظریاتی بیان شد که بر مبنای آن تغییرپذیری در احکام شرعی را با جدیت تمام مردود می‌دانست و قبول آن را مساوی با بدعت‌گذاری در دین تلقی می‌نمود، در عین حال ایجاد تغییرات در بعضی احکام و بوجود آمدن موضوعات جدید را از باب تغییر در موضوعات و مصادیق با این ادعا قابل جمع می‌دانستند. در بخش سوم نظریه‌ی عدم جواز تغییر احکام فقهی بیان گردید و از آن به استناد به آیات و روایات و دلائل عقلی و نقلی دفاع شد. در اخیر با تکیه بر نظریات دانشمندان و فقهاء عمدتاً دریافتیم که احکام فقهی به تبع اعتقادات و باورهای دینی بر حقائق



هستی استوار است کما اینکه عقاید اسلامی کاشف از حقیقت هستی‌شناختی اسلام است، احکام و مقررات فقهی آن نیز مرتبط با حقائق عالم هستی جعل و اعتبار شده است.

پس از تبیین حقائق هستی و نوعیت روابط انسان‌ها با آن دریافتیم که آنچه متغیر است و تغیر آن باعث می‌شود تا احکام فقهی نیز تغیر کند، عبارت از تغیر نوعیت برقراری رابطه و تعامل انسان‌ها با پدیده‌ها، احوال، شرایط، رخدادها و موضوعات می‌باشد. البته چنین تغییری محصول دست‌آوردهای جدید، پیشرفت دانش، ترقی تکنولوژی، دگرگونی صنعت و فهم‌های تازه‌ی بشر از حقائق هستی خواهد بود. مشخص است که دانش فعلی بشر توانسته است تا حدودی زوایای پنهان و مخفی حقائق هستی را کشف کند، کشف این حقائق تازه بخودی خود سبب می‌شود تا در حقیقتِ روابط انسان‌ها با آن، نیز تحولات و تغییرات پدید آید. تغیر در حقیقتِ روابط مذکور از یک طرف و ضرورت تدبیر لازم در جهت تأمین شرایط سلامت عرصه‌ی زندگی توسط برنامه‌های دینی از طرف دیگر، ایجاب می‌کند تا متناسب با آن احکام فقهی نیز متحوّل گردد. با این توضیح می‌توان بین دیدگاه فریقین در خصوص تغیرپذیر بودن و نبودن احکام شرعی وجه جمع پیدا کرد. در زمینه‌ی تغیر روابط انسان‌ها با موضوعات و لزوم تغیر احکام در پیوند به آن، یک مثال از تغیرات حکمی خون ذکر شد؛ تذکر رفت که رابطه‌ی آدمیان در گذشته با خون براین حقیقت استوار بود که از آن در راستای منافع محلّله نمی‌توانستند استفاده کند ولی اکنون حقیقت دیگری کشف شده است و رابطه‌ی دیگری با آن قائم شده و آن اینکه بشر می‌تواند تعامل / رابطه‌ی با این پدیده‌ی مهم و حیاتی برقرار کند که در اثر آن به وجه مستوفات از منافع حیاتی و تأثیرگذار آن بهره‌برد. لذا حکم آن نیز به تبع تغیر در حقائق هستی‌شناختی مرتبط با آن، تغیر یافته است.

منابع:

قرآن کریم

۱. ابراهیم، عبدالجواد ۱۳۷۴: تبیین فقهی ثابت و متغیر در شریعت اسلام، نشر: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ایران.
۲. ابن منظور، محمد ابن مکرم (۱۴۱۴) لسان العرب، ج ۱۳، ط ۳، انتشارات: دارصادر، بیروت، لبنان.
۳. تبریزی، تجلیل (۱۳۷۴) میزان تاثیر زمان و مکان در اجتهاد، انتشارات: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، ایران.
۴. الاصفهانی، أحمد بن محمد بن الحسن المرزوقي (۱۴۱۷) الأزمئة والأمكنة، انتشارات: دارالکتب العلمیه، چ ۱، بیروت، لبنان.
۵. امامی، عبدالسلام، ناصری مقدم: ۱۳۹۳، مجله علمی: مطالعات اسلام: فقه و اصول، تغییر فتوا و زمینه های آن در فقه اهل سنت، ش ۹۶، دانشگاه فردوسی مشهد، ایران.
۶. انصاری، مرتضی، بی تا: الاجتهاد و التقليد، اشارات: مفید، قم.
۷. بانکی پورفرد، امیرحسین، سعیدغفرالهی (۱۳۹۸) مجله، پژوهشهای زبان شناختی قرآن، دوره ۸، شماره پیاپی ۱۶، نشر دانشگاه اصفهان، ایران.
۸. معروف آدم باوا، د، (۲۰۱۱)، تغییر الفتاوی والاحکام بتغیر الزمان والمكان و تطبیقاتها المعاصره، شماره ۲۹، مجله علمی دانشکده شریعت و دروس اسلامی، دانشگاه قطر، قطر.
۹. رازی (۱۹۹۹) مختار الصحاح، ج ۱، ۶۳، نشر: مکتبه العصریه، بیروت، لبنان.
۱۰. رحمن ستایش، محمدکاظم، (۱۳۷۴) دور التعرف على الموضوع فی عملیه الاستنباط، انتشارات: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، ایران.
۱۱. زبیدی، مرتضی ۱۹۹۴م: تاج العروس من جواهر القاموس، ج ۴، نشر: دارالفکر، بیروت، لبنان.



۱۲. سعدی، ابوحیب (۱۴۰۸) قاموس فقهی، نشر: دارالفکر، دمشق، سوریه.
۱۳. هاشمی شاهرودی، محمود (۱۳۸۷) دائره المعارف فقه اسلامی، ج ۵، ۶۴۴، انتشارات: محمد، ایران.
۱۴. الصافی گلپایگانی، لطف الله (۱۴۱۲) الأحكام الشرعية ثابتة لا تتغير، الناشر: دار القرآن الکریم، ط ۱، امیر، ایران.
۱۵. عاملی، زین الدین، بی تا: مصحح سید عبدالهادی حکیم، القواعد و الفوائد، نشر: مفید، ج ۱، قم، ایران.
۱۶. فیاض، محمد اسحق (۱۴۲۶) مسائل مستحدثه، نشر: موسسه محمد رفیع، ط ۱، ج ۱، کویت.
۱۷. لاجوردی، سید عباس (۱۳۷۴) زمان و مکان و تحول موضوعات احکام، انتشارات: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، ایران.
۱۸. مطهری، مرتضی، بی تا: کلیات علوم اسلامی ۳، بخش اصول فقه، نشر: صدرا، ایران.
۱۹. موسوی خمینی، روح الله (۱۳۸۹)، صحیفه ی امام، نشر: موسسه تنظیم و نشر آثار، ج ۵، ایران.
۲۰. موسوی خمینی، روح الله (۱۴۲۶)، الاجتهاد و التقليد، نشر: موسسه تنظیم و نشر آثار، ج ۲، ایران.
21. <https://rasekhoon.net/article/show/1023365>
22. <http://www.imam-khomeini.ir/fa/>
23. <https://www.zoomit.ir/health-medical/299421-artificial-intelligence-transforming-gene-editing/>

آنانازی در فقه حنفی و حقوق وضعی

محمد طاهر اقبالی^۱

چکیده

آنانازی (خودکشی) یکی از مباحث مهم و معاصر فقهی و حقوقی است که از دیرباز در مغرب زمین مطرح شده، در میان مسلمان نیز گسترش یافته و درآموزه‌های قرآنی و اسلامی قرن‌ها پیش از عصر روشن‌گری در غرب یعنی در هنگام نزول آیات کلام‌الله المجید بر پیامبر اکرم (ص)، قرآن کریم درباره آن موضع‌گیری نموده است. از این رو، مسأله پژوهش حاضر، این است که نگرش فقه حنفی و برخی از حقوق وضعی درباره آنانازی بیماران لاعلاج یا صعب‌العلاج چیست و تفاوت تلقی‌ها در تحریم و تجویز آن از چه مباحثی ناشی می‌شده است؟ یافته‌های تحقیق با روش توصیفی و تحلیلی این است که آنانازی افراد یادشده در فقه حنفی به تبع گزاره‌های قرآنی و روایی حرام تلقی شده است. این تحریم هم برآیند نوع هستی‌شناختی و انسان‌شناختی در نظرگاه اسلامی و فقه حنفی بوده است. ولی نگاه برخی حقوق وضعی خودکشی (قتل) بیماران نام‌برده شده را قانونی دانسته که قرارداد اجتماعی آن را در اثر نوع برداشت ویژه از هستی و انسان تجویز نموده است.

واژگان کلیدی: آنانازی، خودکشی، بیمار لاعلاج، صعب‌العلاج، فقه حنفی، حقوق وضعی

۱. دانش‌آموخته دکترای فقه و حقوق قضایی جامعه المصطفی العالمیه، ایران - قم

مقدمه

خودکشی به لحاظ عملیاتی هر چند پدیده‌ی تازه نیست. زیرا که از نظر تاریخی، بر اساس برخی از نوشته‌ها، زمانی خودکشی امری عادی و حتی افتخار آمیز به حساب می‌آمد و در جشن‌های مذهبی اقدام به آن مکرر صورت می‌گرفت. مثلاً خودکشی زنان بیوه پس از مرگ شوهر در هندوستان. خودکشی برای دستیابی به تکامل معنوی، خودکشی برای فرار از اسارت و حتی رواج خودکشی گروهی مانند خودکشی پانصد نفر از شاگردان کنفوسیوس بعد از مرگ وی، حکایت از آن دارد که در گذشته‌های دور و در میان برخی اقوام هیچ منعی برای خودکشی نبوده است. مستندات این ادعا فی الجمله در پیشینه‌ی بحث آورده خواهد شد.

اما آتانازی به جهت نظری هم مسأله جدید نیست. زیرا که در عادت طبیعی برخی جوامع بشری در ادوار مختلف تاریخی، اصل بر عدم مقبولیت آتانازی^۱ وجود داشته و عدم جواز آن در عرف بسیاری از سنن ملل گوناگون جهان رواج داشته است. حتی در ادیان ابتدائی که توتم پرست بودند، ردپای از این مرگ شیرین دیده نمی‌شود. همچنین مرگ آسان در ادیان الهی و به خصوص در آموزه‌های اسلامی و به طور اخص در گزاره‌های فقهی و حقوقی به لحاظ حکم وضعی و نیز به جهت حکم تکلیفی ممنوع تلقی شده است.

به عنوان نمونه؛ ابوحنیفه و عالمان احناف معتقدند: «اذن قتل [خودکشی]، قتل مباح^۲ نیست. زیرا که عصمت [پاکی] نفس مباح نمی‌شود، مگر این که نصی از سوی شارع برای آن رسیده باشد و اذن در قتل از آن مواردی که نصی از سوی شارع به ما رسیده باشد، نیست، پس اذن (در قتل) کالعدم می‌باشد و هیچ اثری بر آن فعل انجام شده (قتل) ندارد (عوده، [بی تا]، ج ۲: ۸۲).

مرگ آرام در برخی از حقوق وضعی پذیرفته شده است؛ به عنوان مثال به برخی از موارد اشاره می‌شود؛ برای نخستین بار در کشور سوئیس قانون اجازه مرگ با وقار

1. Euthanasia

۲. لفظ «المباح» اسم المفعول من «الاباحه» واصله الثلاثی المجرّد (البوح)... هو اصطلاحاً: ما استوی فعله و ترکّه فی عدم الثواب و العذاب من افعال المكلفین (۱۴۲۲هـ، ج ۱: ۳۰۰).

در مقدمه به لحاظ موارد مختلف عینی به صورت مسأله اشاره شد. اما حال پرسش اساسی این است که چرا در فقه اسلامی و به ویژه در فقه حنفی مرگ آسان برای بیمار لاعلاج و صعب العلاج، ناقص الخلقه و... اجازه داده نشده است. اما همان نوع مرگ در برخی از حقوق وضعی به طور قانونی پذیرفته شده و برای تجویز آن قانون وضع شده است؟ به تعبیر دیگر آیا تحریم فقهی برای مرگ شیرین در فقه حنفی و قانونی بودن مرگ ترحم آمیز در بسیاری از حقوق وضعی، تنها مبتنی بر عرصه‌ی حکمت عملی است یا متکی بر حکمت نظری و اصول اعتقادی؟ در نگاه دیگر، نظام‌های قانونی، نحله‌های حقوقی و مشرب‌های فقهی، خود مجموعه‌های از «بایدها نبایدهای» قانونی، حقوقی و فقهی هستند که این بایستگی‌ها و نبایستگی‌ها برآمده از دل نوع جهان بینی در ساحت‌های کلان هستی‌شناختی و انسان‌شناختی به نظر می‌رسد. یعنی نوع تلقی از هستی‌شناسی و طرز برداشت از هویت، ماهیت، هدف، ابعاد وجودی و ساحات مختلف زندگی بشر و در نهایت این که خدا وجود دارد یا ندارد، در فرض وجود او، انسان در مقابل خداوند محق است یا مکلف؟، همه‌ی این جهت‌گیری‌ها در گزاره‌های قانونی، حقوقی و فقهی اثر گذاشته و در آن‌ها تبارز یافته‌اند. فرضیه پرسش پیشین این است که اصالت مُحق انگاشته شدن

بشر در نظام‌های مختلف حقوق وضعی و اصالت مکلف بودن انسان در آموزه‌های اسلامی و به ویژه در گستره‌ی نظام‌های حقوقی و فقه اسلامی و از جمله در گزاره‌های فقه حنفی موجب تفاوت در موضع‌گیری آن‌ها به ترتیب در قالب تجویز و تحریم مرگ آتانازی شده است. اختلاف اساسی در موضع‌گیری فوق هم بدون تردید برآیند جهان‌بینی‌های گوناگون به نظر می‌رسد که به همین دلیل، در ادامه بحث، مسأله اثبات فرضیه مطرح شده با روش توصیفی-تحلیلی بررسی می‌شود.

اهمیت و ضرورت

بررسی مسأله خودکشی به لحاظ فقه حنفی اهمیت دارد. زیرا که در برداشت نخست آگاهی از مباحث اسلامی و به خصوص فقه حنفی به دلیل که یکی از رایج‌ترین مکتب‌های حقوقی و فقهی در بین مسلمانان بوده و به طور اخص در افغانستان رایج است، بالذات مطلوب است. همچنین بررسی تطبیقی بین فقه حنفی و برخی حقوق وضعی دارای اهمیت مضاعف است و بالعرض مطلوبیت دارد. زیرا که در اثر مطرح شدن این مباحث مقارنه‌ای است که تمایز جوهری به خصوص در قلمرو مبانی حقوق وضعی و فقه حنفی به طور برجسته نمایانده می‌گردد. علاوه بر این امروزه پارامترهای بسیاری مانند قرار گرفتن در عصر انفجار اطلاعات و تیدگی روابط اجتماعی، مهاجرت به کشورهای دیگر و تبدیل شدن جهان به دهکده‌ای جهانی، وجود شبکه‌های مجازی، تنوع موتورهای جستجوگر برای برون داد حجم گسترده از اطلاعات و... وجود دارند که در نتیجه، بخش از آموزه‌های فرهنگی مثل (آتانازی) از جایی به مکان دیگر انتقال می‌یابد. افزون بر این، برخی از خودکشی‌ها در میان هم‌وطنان ما در کشورهای مختلف گزارش شده که خود ضرورت کارکرد و اهمیت نظری طرح این مبحث را ضروری می‌نماید. به عنوان مثال در دهه‌ی ۹۰ خورشیدی در تهران دختر جوان یکی از خانواده‌های مهاجرین افغانستانی با حلقه آویز نمودن خود در خانه خلوت، خودکشی نمود. پس از مرگ وی درباره‌ی دلیل آتانازی او گفته می‌شد که مادرش می‌خواست که او با فرزند برادرش (پسر مامایش) ازدواج کند. ولی وی مخالف این ازدواج بود که در نتیجه این مخالفت به خودکشی انجامیده



است. از همین رو، این بحث مقایسه‌ای با رویکرد مبانی‌نگر، برخی از مبانی حقوق وضعی و فقه حنفی مورد بررسی قرار می‌گیرد.

مفاهیم

واکاوی مفاهیم، یکی از مهم‌ترین بخش هر مقاله به نظر می‌رسد. زیرا مفاهیم شناسی است که مدخل ورود به بحث اصلی را فراهم می‌آورد. هرچند که در نگارش مقاله‌های علمی و پژوهشی طرح مفاهیم ضرورت نداشته و نیاموردن در کنار کارکترهای دیگر خود دلیل بر وجود آن تلقی می‌شود.

از اینرو، این مقاله هم از روند کلی نگارش استثنا نخواهد بود. به همین دلیل در مفاهیم شناسی این جستار، نخست به تعریف دینی، حقوقی و فقهی واژه «قتل» پرداخته می‌شود. سپس در ادامه بحث به کنکاش در کلمه‌ای «آنانازی یا آتانازی» اشاره خواهم نمود.

واژه قتل به لحاظ لغوی به معنای فعلی است که به موجب آن زهوق [هلاک] روح حاصل می‌شود (فیومی، ۱۴۱۴ هـ ج ۲: ۷۱۲). معنای اصطلاحی آن هم بدون ارتباط و شیق با معنای لغوی کلمه‌ای قتل نیست. به همین دلیل در تعریف اصطلاحی آن آورده شده است که قتل فعلی از عباد است که در اثر آن حیات [آدمی] زایل [نابود] می‌شود (الموسوعة الفقهية الكويتية، ۱۴۰۴-۱۴۲۷ هـ ج ۳۲: ۳۲۱). همین گونه در کتاب «الفتاوی الهندیة» آورده شده است که جنایت در شرع، اسم برای فعل حرام است؛ چه در مال و چه در جان باشد. اما در عرف فقهای [حنفی] از استعمال جنایت فعل در نفس، قتل اراده شده است. قتل هم فعلی از عباد است که سبب زوال حیات [زندگی آدمی] می‌شود.^۱ برخی نویسندگان عرب زبان نیز [در باره خودکشی] واژگان، الموت الیسیر، الموت الجید، الموت الکریم، موت الرحمة، تیسیر الموت، القتل الرحیم و رصاصه الرحمة را به کار برده‌اند (آقابائی‌بنی، ۱۳۹۱: ۳۲).

واژه اوتانازی، آنانازی، یوتانازی یا یونازیا در تلفظ فارسی euthanasia

۱. الجنایة هی فی الشرع اسم لفعل محرم سواء کان فی مال أوفی نفس لکن فی عرف الفقهاء یراد باطلاق اسم الجنایة الفعل فی النفس والاطراف فی التبیین، الاول یسمى قتلاً و هو فعل من العباد تزول به الحیاة (الفتاوی الهندیة، ۱۴۲۱ هـ ج ۶: ۳).

در زبان انگلیسی که دو کلمه EU به معنای خوب، و thantos به معنای مرگ مشتق شده است (همان؛ به نقل از American Heritage Dictionary). همین‌طور در زبان فرانسه، آتانازی (Euthanasia) از پیشوند (eu) و ریشه (tanatos) که در یونانی به معنای «مرگ» است ترکیب یافته و ظاهراً فرانسویس بیکن^۱، فیلسوف انگلیسی قرن هفدهم میلادی که خود از جمله طرفداران آن بوده، آتانازیا را مصطلح کرد (رحیمی و آقاسی، ۱۳۹۲: ۱۳، ۳۶. بسامی، ۱۳۸۸: ۲۹). بیکن صدر اعظم انگلستان این اصطلاح را در سال ۱۶۲۰م در کتاب معروف خود «ارغنون نو»^۲ وارد فرهنگ اصطلاح پزشکی و دیگر لغت نامه‌ها نمود (یزدانی‌فر، ۱۳۹۲: ۲۶).

بنابراین، در تعریف لغوی واژه «قتل»، «قتل» فعلی تلقی شده که توسط آن از هاق روح صورت می‌گیرد. این که کننده عمل (فاعل)، چه چیزی یا چه کسی است، مورد اشاره قرار نگرفته و دارای ابهام به نظر می‌رسد. اما در تعریف اصطلاحی کلمه‌ی «قتل» هم به قید فاعل اشاره گردیده و نیز به مهم‌ترین قید دیگر یعنی هویت هستی‌شناختی (بنده) و انسان‌شناختی (مکلف) قاتل اشاره شده است. البته در تعریف لغوی به «روح» اشاره شده که باز هم حاکی از حاکمیت ادبیات دینی است که در ابعاد انسان‌شناسی (روح و تن) مطرح می‌شود. از سوی دیگر در تعریف اصطلاح «آتانازی» که در واقع خود بخش از برآینده عصر رنسانس در غرب بوده و یکی از متفکران جهان‌بینی جدید، در مقابل جهان‌بینی قرون وسطایی (راسل، ۱۳۷۳: ۶۸۵) آن را مصطلح نموده، آتانازی از لوازم طبیعی جهان‌شناختی و انسان‌شناختی تازه تلقی می‌شود. از این‌رو، چنانچه وزیر بهداشت اسپانیا آن را یکی از رکن‌های اصلی حقوق بشر اعلام کرد، با همین روی کرد این گونه می‌توان برای آتانازی تعریف جامع و منابع ارائه شده را برگزید: «رفتاری عمدی و ارادی (اعم از فعل یا ترک فعل)، نشأت گرفته از اهداف بشر دوستانه و با هدف خاتمه بخشیدن به درد و رنج بیماران خاص (لاعلاج) که توسط پزشک یا دستور وزیر نظر او صورت می‌پذیرد و به مرگ بیمار و به آرامش رسیدن او منجر می‌شود» (رحیمی و آقاسی، ۱۳۹۲: ۱۵).

1. Francis Bacon.

2. Nocum Organum.

پیشینه مسأله

تاریخچه بحث یکی از مهم‌ترین لایه‌های هر مسأله است. زیرا که بررسی پیشینه هم به لحاظ واکاوی نوشته‌های نگارش یافته در آن اهمیت دارد تا تمایز نگاشته حاضر نسبت به نوشته‌های دیگر در این مسأله تبارز یابد. هم به جهت سابقه تاریخی^۱ که مسأله در آن آغاز شده و در یک بستر خاص فرهنگی و اجتماعی شکل گرفته و به تدریج بست یافته است، مورد اهتمام به نظر می‌رسد. زیرا که چالش‌ها مربوط به تجویز و تحریم آنچه که از آن به آتانازیا یا آتانازی تعبیر می‌شود، به دوران باستان و عهد فلاسفه کلاسیک یونانی بر می‌گردد؛ در مقابل افلاطون و برخی فلاسفه دیگر که مرگ بیماران درمان ناپذیر و خاتمه دادن به زندگی آنان را از لحاظ اخلاقی قابل پذیرش می‌دانستند، به فلاسفه و دانشمندان دیگری بر می‌خوریم که به صراحت مخالفت خود را ابراز می‌داشتند. در سوگندنامه بقراط^۲ چنین آمده است: «من هیچ داروی کشنده‌ی را به هیچ شخصی، حتی با تقاضای او نخواهم داد و در این خصوص هرگز پیشنهاد و مشورتی نمی‌دهم» (رحیمی و آقاسی، ۱۳۹۲: ۱۴).

همچنین امیل دور کیم^۳ فیلسوف و پایه‌گذار مکتب جامعه‌شناسی^۴ فرانسوی در بسیاری از آثار خود به خصوص در کتاب «قواعد روش جامعه‌شناسی و خودکشی» به پدیده جنایی پرداخت. وی خودکشی را به انواع مختلفی تفکیک نمود که در جدول ذیل به آن اشاره شده است.

«جدول گونه‌شناسی خودکشی از نظر امیل دور کیم»، (رحیمی و آقاسی، ۱۳۹۳: ۳۰ نقل از: صدیق سروستانی، ۱۳۸۸: ۱۵۲).

۱. پردازش این بُعد از سابقه مسأله، هر چند به لحاظ پژوهشی ضرورت ندارد. اما در این جا به علت آگاهی پیدا نمودن به بستر شکل‌گیری آتانازی و گسترش تدریجی آن در اثر رخی از عرف‌های ملل مختلف تا اوج‌گیری آن در دهه‌های پسین که برای تجویز آن قانون وضع شده است، اشاره شده است.

2. Hippocraic

3. Emil Dukheim

4. Sociology



موضوع	خودکشی خودخواهانه	خودکشی دیگر خواهانه	خودکشی قدر گرایانه	خودکشی ناپهنجارانه
توصیف	فرد احساس تعلق به جامعه نمی‌کند	فرد منافع گروه را بر منافع خود ترجیح می‌دهد	فرد احساس ناتوانی در تنظیم امور زندگی خود می‌کند	فرد احساس می‌کند نظمی در جامعه وجود ندارد
مثال	معتادان	اسکیموهای سالخورده ^۱	زندانی‌ها	ورزشکستان
نشانه‌های روانشناختی	افسردگی مالیخولیا	احساس وظیفه شرمندگی و گناه	ترس از کنار گذاشتن شدن	عدم امنیت و سر خوردگی

در زمینه این نوع پیشینه به‌طور اجمالی مطالب عینی در عبارات آتی هم گنجانیده شده که آوردن آن‌ها در این جا ضروری به نظر نمی‌آید و از تکرار آن خود داری می‌شود.^۲ البته آتانازی در بستر جوامع بشری در ابتدا از عرف اجتماعی شروع گشته و در ادوار مختلف تاریخی آرام آرام مورد قانون‌گذاری قرار گرفته و با حمایت آن، مقبولیت و مشروعیت اجتماعی را به دست آورده است.

اما در نگاه نخست (متون نگارش یافته‌ای مرتبط به مسأله) به سابقه این مسأله، آثار متنوعی اعم از کتاب و مقاله مرتبط به مسأله به رشته تحریر در آمده اند. به عنوان نمونه؛ کتاب «بررسی ابعاد فقهی - حقوقی آتانازی با رویکرد حقوق کیفری» تألیف محمد مهدی رحیمی و محسن آقاسی با مقدمه محمد عاشوری. در این اثر هرچند پیرامون آتانازی در حقوق وضعی اطلاعات ارزشمندی ارائه شدند. اما درباره نگاه فقه عامه و به خصوص فقه حنفی در حد چند صفحه در صفحات ۱۶۸-۱۷۳ مباحثی درباره آتانازی مطرح شده که در فقه حنفی، اذن در خودکشی موجب اباحه نفس انسان نمی‌گردد و نصی هم در این مورد نرسیده است. در نتیجه در این کتاب به مبانی خودکشی در حقوق وضعی و فقه حنفی پرداخته نشده است. نمونه دیگر؛ کتاب «آتانازی از منظر فقه و حقوق» تألیف صالحه یزدانی فر. در این نوشته هم در حد یک پاراگراف در صفحه ۱۸۹ به بیان تلقی فقه حنفی پرداخته شده که هیچ

۱. اسکیموهای جوان پدر و مادر خود را هنگامی که سخت پیر شده باشند و کاری از دستشان برنیایند، با دست خود می‌کشند.

جالب این است که کسی که از این کار سر باز می‌زد گویی وظیفه فرزند پدر خود را به جا نیاورده بود (بسامی، ۱۳۸۸: ۴۹).

۲. درباره نگرش ادیان و مذاهب غیر اسلامی نسبت به آتانازی مانند دین یهود، دین مسیح، هندوئیسم، بودیسم، به کتاب «آتانازی از منظر فقه و حقوق»، اثر صالحه یزدانی فر از صفحات ۱۱۴-۱۲۹ مراجعه شود.



اشاره به مبانی مسأله نگردیده است. مثال سوم، کتاب «مسائل فقهی و حقوقی قتل از روی ترجم (آنانازی)» نوشته اسماعیل آقابابائی بنی است. در اثر حاضر هرچند عنوان فقهی به دلیلی که قوانین حقوقی بسیار از کشورهای اسلامی، برگرفته از گزاره‌های فقهی هستند، آورده شده است. ولی قانون جزای افغانستان و فقه حنفی مورد توجه قرار نگرفته است.

در کنار کتاب‌های نوشته شده پیرامون مرگ آنانازی، مقاله‌های زیادی هم در این زمینه تحریر شده که برخی از آن‌ها از باب نمونه معرفی می‌شوند. مثلاً؛ مقاله «تأملی در مبانی قانونی بودن آنانازی از منظر اخلاق و اجتماع» نوشته کاظم خسروی و سیدمحسن موسوی‌فر. در این مقاله خبر از بررسی فقهی و به خصوص فقه حنفی نیست، هر چند که «مخالفت با مشیت الهی» در صفحه ۱۱۷ به عنوان یکی از ادله مخالفین آنانازی، بیان شده است (خسروی، موسوی‌فر، ۱۳۹۸: ۹۹-۱۲۷). نمونه دیگر؛ مقاله «آنانازی و «حق برخورد» چالشی در ماهیت حقوق بشر»، اثر امیر مقامی است. این نوشته با این پرسش اساسی آغاز گشته که آیا حقوق بشر توسط خود انسان قابل سلب است؟ نویسنده معتقد است که پاسخ به پرسش فوق، بررسی ماهیت حقوق بشر را می‌طلبد. او پس از بررسی موردی حقوق بشر مانند دیوان اروپای حقوق بشر به این نتیجه رسیده که از هر منظر که بنگریم و منشأ «حقوق انسانی» را در هر منبعی بیابیم، انسان از موهبت حق حیات برخوردار است و از سوی دیگر آزاد و با اختیار آفریده شده است؛ اما به عنوان یک قاعده اصولی، این آزادی و اختیار سبب نمی‌شود که آزادی و اختیار خود را علیه خود به کار گیرد و با سلب حیات خویش یا اعراض از آن، بهره‌مندی خود از سایر حقوق انسانی را منتفی سازد. در این مقاله هر چند ردپای از طرح مباحث حقوق بشری درباره آنانازی دیده می‌شود؛ ولی در عین حال با خلاء بررسی رویکرد نظام فقه اسلامی از جمله فقه حنفی مواجه است. آثار دیگری^۱ هم در این زمینه نگارش یافته که بررسی آن‌ها برای

۱. کتاب: مرگ شیرین (آنانازی) نوشته جهانگیر بیونی، عباس جهان دیده، ایوب قاسمی، فرزین حسنی، زینب حیدری، فرید خوشخو، کیهان حسینی، ابوفاضل امانی، حسن امانی؛ آنانازی (قتل ترجم آمیز) نوشته مسعود بسامی؛ قوانین قتل از روی ترجم در ادیان و کاتب، اثر حسن محمدی بنگار؛ آنانازی از دیدگاه فقهی و حقوقی، با تألیف ایوب نژاد؛ درباره آنانازی قتل از روی ترجم، علیرضا معصومی؛ بررسی ابعاد حقوقی فقهی آنانازی با رویکرد، نوشته احسان مقصودی؛ بررسی حرمت آنانازی و مرگ از روی ترجم در فقه و حقوق ایران، نگارش زهرا میرشهرگی.

نگارنده میسر نشد. زیرا که آن‌ها قابل دست‌رسی نبودند.

اما تلقی نوآورانه و ابداعی^۱ این جستار، به اعتقاد نویسنده، این است که اولاً؛ با نگرش سیستمی مسأله آتانازی در فقه حنفی و برخی حقوق وضعی را مورد بررسی قرار می‌دهد. یعنی عدم مشروعیت مرگ شیرین بیمار لاعلاج به لحاظ فقه حنفی و مشروعیت آن با رویکرد حقوق وضعی، در واقع بازتاب دهنده، نوع هستی‌شناختی و انسان‌شناختی است که در ساحت‌های فقهی و حقوقی (امرهای و نهی‌ها) ظهور یافته‌اند. ثانیاً؛ جایگاه مباحث هستی‌شناسانه و انسان‌شناسانه به جهت سیر منطقی جز مباحث گستره‌ی تحلیل مبانی معرفتی آن، محسوب می‌گردد که بنیادترین و زیرساخت‌ترین مسأله در تنسيق هر ایدئولوژی، انگاشته می‌شود.

در نتیجه هر نوع واکنش به هستی‌شناختی و انسان‌شناختی، برآیند آن‌ها به طور منطقی و عقلانی در عرصه بایدها و نبایدهای فقهی و حقوقی تبارز^۲ می‌یابند. علاوه بر آن‌ها، این مقاله از «اصالت موضوع» برخوردار است.

چار چوب نظری

انسان به حیث مفهوم کلی و بدون هیچ کدام مختصات مصداق واقعی تنها در عالم ذهن قابل فرض، تصور و سپس تصدیق ذهنی است که در این ساحت هیچ‌گونه تعامل با جهان پیرامون برایش قابل تصور نیست. زیرا که مفهوم محض به نظر می‌رسد. اما بشر به لحاظ جهان عینی به طور قطعی واجد ویژگی‌های گستره‌ی زمانی، مکانی، تباری است. بشر هرگز نمی‌تواند نسبت به جهان پیرامونی خود بدون

۱. البته یادآوری این نکته ضروری به نظر می‌رسد که بررسی سابقه مسأله مورد پژوهش به لحاظ آثار نگارش یافته و مرتبط با آن در جمهوری اسلامی ایران مورد تتبع قرار گرفته است. اما در افغانستان شاید این اولین نگاشته در این زمینه باشد که مسأله «آتانازی در فقه حنفی و حقوق وضعی» را و آن هم با رویکرد مبانی‌شناختی حد اقل به میزان اشاره به بحث گرفته است.

۲. پیرامون کیفیت ارتباط ایدئولوژی و جهان‌بینی، رویکردهای مختلفی مطرح شده‌اند. اما پیش‌فرض نویسنده در این مقاله این است که اولاً؛ بین نظام امرها و نهی‌های فقهی و حقوقی و جهان‌بینی ارتباط وجود دارد. ثانیاً؛ این ارتباط به نحوی نیست که جهان‌بینی به عنوان علت تامه مؤلف نظام‌های فقهی و حقوقی (بایدها و نبایدها) مطرح باشد، بلکه جهان‌بینی با انضمام «اعتبارات» می‌تواند منتج به تولید حکمت عملی شود. نظریه که برخی متفکران مسلمان همچون طباطبایی، سبحانی، مطهری، جوادی آملی و... دل در گروی آن دارند. برای مطالعه بیشتر در این زمینه ر.ک: سبحانی، جعفر، ۱۳۶۵: ۵۰-۳۲. www.andishegom.com؛ طباطبایی، محمدحسین، اصول فلسفه و رئالیسم، ۱۳۸۷: ۱۲۵. مطهری، مجموعه آثار، ج ۶: ۴۳۱-۵۵؛ جوادی آملی، عبدالله، شمس الوحي تبریزی، ۲۱۲.



ارتباط باشد و نسبت به آن‌ها هیچ گونه واکنش نداشته باشد؛ این واکنش می‌تواند به امری اعم از متافیزیکی و طبیعی باشد.

به همین دلیل پذیرش ورد وجود خداوند، بنیادی‌ترین مسأله متافیزیکی است که در ادوار مختلف تاریخ جوامع بشری، رویکردهای گوناگونی گاهی هم‌نوا و البته زمانی متضاد دربارۀ او مطرح شده‌اند. ازاین‌رو، جهان‌بینی‌های که در ساحت ایدئولوژی آن‌ها به ترتیب تحریم (فقه حنفی) و تجویز (حقوق وضعی) آنانازی مقبولیت و مشروعیت قانونی پیدا نموده است، دو نوع واکنش به این قضیه است که «خدا وجود دارد؟» اگر وی وجود دارد، نسبت انسان در مقابل او چیست؟ به تعبیر دیگر، آیا انسان در مقابل خدا محق است یا مکلف؟ در برداشت دیگری، آیا بشر می‌تواند سلطه بر نفس خود داشته باشد و مالک حقیقی جان خویش باشد یا نه؟ جهت پاسخ به پرسش منطقی و البته عقلانی پیشین، در یک نگاه کلان دو طرز تلقی همیشه وجود داشته است. هرچند این دو جریان اساسی در بستر زمان‌ها و مکان‌های متعدد، قالب‌های مختلفی را بر تن نموده و نام‌های گوناگونی را برای خود یدک کشیده‌اند؛ یکی این که خدا وجود دارد و انسان در برابر او مکلف است. از این تلقی به «ادیان الهی» مانند یهودیت، مسیحیت و اسلام تعبیر می‌شود. دیگری این که خدا وجود ندارد^۱ یا اگر خدا وجود دارد انسان در مقابل وی محق است نه مکلف.^۲ شاخص‌ترین نماینده این تفسیر از هستی‌شناختی و انسان‌گرایی، اومانیسیم‌گرایی است که ماحصل جهان‌بینی پدید آمده پس از عصر روشنگری در اروپا به نظر می‌رسد. بنابراین، ممنوعیت خودکشی و مشروعیت آن در فرم نظریه‌های «انسان مکلف» و «انسان محق» بررسی می‌شود.

نظریه انسان مکلف

نظریه انسان مکلف، همچنان که خود برآیند هستی‌شناختی و انسان‌شناختی دینی است.

۱. به اذعان بسیاری از متفکران اسلامی، اصل موضوعه‌ای در تدوین قوانین وضعی پس از عصر روشنگری، انکار اصل وجود به نظر می‌رسد.

۲. برای فهم این ادعا، مطالعه دو مقطع متفاوت از تاریخ غرب مانند قرون وسطی و دوره رنسانس یا عصر روشنگری برای خواننده ضروری به نظر می‌رسد.

از سوی دیگر این نظریه مبنای گزاره‌های فقه اسلامی و از جمله فقه حنفی است. زیرا که «فقه» به لحاظ لغوی به معنای علم به شیء و دانستن آن است (الموسوعة الفقهية الكويتية، ج ۳۲: ۱۹۳). «فقه» در تعریف اصطلاحی^۱ نیز به معنای علم به احکام شرعیه عملیه است که از ادله تفصیلی آن‌ها به دست آورده می‌شوند (همان).

اما مهم‌ترین بخش فقه که به نظریه «انسان مکلف» ارتباط پیدا می‌کند، موضوع دانش فقه است؛ در موضوع^۲ علم فقه، آورده شده که موضوع آن، افعال مکلفین از عباد است (همان: ۱۹۵). در این عبارت سه قید بسیار مهم وجود دارند؛ یکی این که موضوع دانش فقه «افعال» انسان است و آن شامل آتانازی هم می‌شود. زیرا که همه گونه‌های خودکشی فعل بشر است^۳. دومین ویژگی این است که «مکلفین» جمع «مکلف» و اسم مفعول از باب تفعیل (تکلیف) است. فعل اصلی آن «کَلَّفَ» به علت رفتن به باب تفعیل متعدی شده که مانند «كَلَّفْتُ الرَّجُلَ» به معنای الزام است. پس مکلف یعنی انسان الزام شده که الزام کردن خود نیازمند ملزم (مکلف) است.

در متن فقهی تکلیف کننده خداوند تلقی شده است. قید دیگری خود واژه «عباد» است که در موضوع دانش فقه اسلامی آورده شده که کلمه «عباد» خود دال بر وجود مولا (خداوند) است. به همین دلیل مولا در مقام تکلیف به مکلف خویش فرموده است: «لَا يَكْلَفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا»، (بقره، ۲۸۶)؛ خدا هیچ کس را جز به اندازه طاقتش مکلف نمی‌کند.

بنابراین، آتانازی چون فعلی از افعال عباد و علیه جان بندگان است، بایستی در گستره‌ی حکم (اجازه) خداوند صورت پذیرد. اما خداوند در چند آیه، بشر مکلف را از خودکشی (آتانازی) نهی نموده است؛ به عنوان نمونه: «وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا وَ مَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ عُدُوًّا وَ ظُلْمًا فَسَوْفَ نُصْلِيهِ نَارًا وَ كَانَ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ

۱. «الْعِلْمُ بِالْأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ الْعَمَلِيَّةِ، الْمُكْتَسَبُ مِنْ أَدْلَتِهَا التَّفْصِيلِيَّةِ».

۲. «وُضِعَ عِلْمُ الْفَقْهِ هُوَ أَفْعَالُ الْمُكَلَّفِينَ مِنَ الْعِبَادِ، فَيُبْحَثُ فِيهِ عَمَّا يَغْرُضُ لِأَفْعَالِهِمْ مِنْ حَلٍّ وَ حُرْمَةٍ، وَ وَجُوبٍ وَ نَدْبٍ وَ كَرَاهَةٍ».

۳. آتانازی از دو حیث تقسیم می‌شود؛ یکی از منظر قربانی به داوطلبانه (بیمار لاعلاج خود در خواست خودکشی داشته باشد) و غیر داوطلبانه (بیمار لاعلاج خود خواهان خودکشی نیست. اما عوامل دیگر موجب مرگ وی شوند) تقسیم شده است. دیگری از منظر مرتکب به فعال (بیمار از درمان خود دارای کند) و انفعالی (بیمار در حال کما و اغما قرار دارد. بهبودی او خیلی ضعیف است. او توانایی اعلام رضایت را ندارد و پزشک از ادامه درمان خود داری کند) تقسیم شده است.



يَسِيرًا»، (نساء، ۲۹ و ۳۰؛ انعام، ۱۵۱).

ازاین‌رو، جمله: «لَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ»، جمله‌ی است مطلق هم شامل [نهی] انتحار می‌شود- که به معنای خودکشی است و هم شامل قتل نفس و کشتن غیر (طباطبایی، ۱۳۷۳، ج ۴: ۵۰۶). زحیلی در تفسیر «التفسیر الوسیط»، علت نهی خداوند را این گونه تحلیل نموده که اولاً؛ تعدی به نفس، تعدی به «صنع الله» است. ثانیاً؛ انسان مالک نفس خودش نیست (زحیلی، ۱۴۲۲ هـ ج ۱: ۳۱۱). هنگامی که در منظومه‌ی اسلامی و نظام فقه حنفی، انسان مالک نفس خود نباشد، اذن بشر بر آنانازی خویش بدون اثر خواهد بود و اجازه او علیه جاننش، اصلاً موضوعیت ندارد. به همین دلیل در برخی از منابع فقه حنفی آورده شده است: «یری ابوحنیفه و اصحابه أن الإذن بالقتل لا يبيح القتل لأن عصمة النفس لا تباح إلا بما نص عليه الشرع، و الإذن بالقتل ليس منها فكان الإذن عدماً لا اثر له على الفعل، فيبقى الفعل محرماً معاقباً عليه باعتباره قتلاً عمداً. لكنهم اختلفوا في العقوبة التي توقع على الجاني، فرأى ابوحنيفه و ابو يوسف و محمد^۱ أن تكون العقوبة الديه و درؤوا عقوبه القصاص عن الجاني على اساس أن الإذن بالقتل شبهه، و أن الرسول الله (ص) يقول: «ادرؤوا الحدود بالشبهات» و القصاص معتبراً حداً، فكل شبهه تقوم في فعل مكون لجريمه عقوبتها القصاص يدرأ بها الحد على الجاني. فرأى زفر^۲ أن الإذن لا يصلح أن يكون شبهه، و من ثم فهو لا يدرأ القصاص. فوجب أن يكون القصاص هو العقوبة» (عوده،

۱. العصمة المؤتممة عند الفقهاء هي عصمة نفس من القتل حقاً لله تعالى، و العصمة المقومة هي عصمة نفس من القتل حقاً للعبد (جهامی، ۲۰۰۶ م، ج ۱: ۱۷۸۵، نقل از: كشاف الاصطلاحات، العصمة، ۱۱۸۳-۲/۱۱۸۴)؛ یعنی عصمت معصیت از نظر فقها حفظ جان از قتل به عنوان حقی برای خداوند متعال است و عصمت اصطلاحی حفظ نفس از قتل به عنوان حقی برای بنده است. ۲. ابویوسف پس از ابوحنیفه، در حقیقت دومین پایه‌گذار مذهب حنفی به شمار می‌آید و این دو با محمد ابن حسن شیبانی ارکان سه گانه فقه حنفیان را تشکیل می‌دهند. در تمامی کتب مربوط به فقه حنفیان، در طول ۱۲۰۰ سال، همواره آراء فقهی این دو تن در کنار آراء ابوحنیفه مطرح بوده و اختلافات آنان گوشزد می‌شده است. فقیهان سده‌های میانی که در موارد اختلاف نیازمند بودند تا یک نظر را به عنوان قول مختار بپذیرند، ناچار به وضع ضوابطی برای چنین انتخابی دست یازیدند. در اینجا شایسته ذکر است، با وجود اینکه محمد بن حسن شیبانی تنها ۷ سال پس از ابویوسف درگذشته است و همچون ابویوسف از درس ابوحنیفه بهره‌مند شده است، ولی خود به سان شاگردی به تعالیم فقهی ابویوسف گوش فرا داده و خود مهم‌ترین و پراعتبارترین راوی فقه ابویوسف شده است؛ همانگونه که گفته شد، آثار شیبانی از اصلی‌ترین منابع دست‌یابی بر آراء فقهی ابویوسف به شمار می‌روند (<https://fa.wikinoor.ir/wiki>).

۳. ابوهدیل زفر بن هذیل عنبری تمیمی بصری (۱۱۰-۱۵۸ هـ)، از اصحاب امام صادق (علیه‌السلام) و از اصحاب ابوحنیفه و قاضی بصره و از محدثان و فقهایی قرن دوم هجری قمری بود (<https://fa.wikifeqh.ir>).



[بی‌تا]، ۲: ۸۴. کاسانی، ۱۴۰۶ هـ.ج ۷: ۲۳۶).

عوده معتقد است که ابوحنیفه و اصحابش می‌دانستند که اذن در قتل موجب مباح شدن قتل نفس نمی‌شود. زیرا که قتل نفس محترمه (معصومه) مباح نمی‌شود، مگر براساس وجود نص شرعی که نص شرعی برای قتل نفس محترمه وجود ندارد. اذن در قتل (آنانازی)، نمی‌تواند نقش نص شرعی را داشته باشد و سبب مجوز قتل نفس معصومه شود. پس اذن در قتل نفس مثل بدون اذن است و به لحاظ اثر، کارکردی ندارد. در نتیجه انجام قتل نفس (خودکشی چه با فعل و چه با ترک فعل) طبق اصل اولی و نص صریح قرآنی (حکم تکلیفی) حرام است و در فرض تحقق آن عقوبت دارد به اعتبار این که قتل عمد (قصد فعل و قصد نتیجه وجود داشته باشد) تلقی می‌شود. اما بین فقهای حنفی در کیفر (حکم وضعی) که آنانازی با اذن (خود بیمار یا یکی از وراثت او در اثر فقدان توانایی خود بیمار) انجام شده است، اختلاف نظر وجود دارد؛ برخی مانند ابوحنیفه و ابویوسف و محمد معتقدند که برای جانی به لحاظ رویکرد فقهی و کیفرشناسی، پرداخت دیه به عنوان کیفر ضرورت دارد، نه قصاص زیرا که عقوبت قصاص با اتکا به قاعده «ادْرءُوا الْحُدُودَ بِالشُّبُهَاتِ»، که قاعده اصطیادیه از حدیث نبوی (ص) است، از جانی دفع می‌شود. زیرا که اولاً؛ اذن در قتل موجب شبهه شده و قاعده فوق در مورد شبهه تسری می‌یابد. ثانیاً؛ واژه «درأ» که مصدر «تدرأ»، «ادرئوا» و الفاظ مشابه دیگر است، در لغت به معنای «دفع کردن»، «ساقط کردن» و «تعطیل کردن» آمده است (زبیدی، ۱۴۱۴ هـ.ق، ۱: ۱۵۰. ابن منظور، ۷۱۱ هـ.ق، ج ۱: ۷۱). بنابراین، منظور از «درأ القصاص» در متن پیشین، دفع کردن و ساقط کردن و عدم اجرای آن در آنانازی با اذن است.

نویسنده کتاب «التشريع الجنایی» در ادامه متن منسوب به برخی از فقهای حنفی به یک قاعده کلی دیگر اشاره می‌کند، هر شبهه‌ای که بر اثر فعل مجرمانه شکل

۱. در عبارت مرحوم عبدالقادر عوده، یک نوع پارادوکس وجود دارد؛ یعنی این که در اول متن آورده که اذن در آنانازی (خودکشی) هیچ اثر ندارد و موجب مشروعیت (ایباحه) قتل نفس نمی‌شود. اما در آخر عبارت آورده که اذن در قتل موجب شبهه شده و در نظام کیفری فقه حنفی اثر دارد! مگر این که این گونه تحلیل شود که مراد از اثر اذن در عبارت نخست تنها مشروعیت بخشی به آنانازی باشد، ولی منظور از اثر در ادامه متن، اثر کیفری باشد که در این صورت تعارض برطرف خواهد شد.



بگیرد و عقوبت آن قصاص باشد، به علت وجود قاعده شبهه، قصاص به حیث کیفر از مرتکب دفع می‌شود و آن اجرا نمی‌گردد. البته بعضی از فقهای حنفی مثل آقای زفر معتقد است که اذن (رضایت) در قتل (خودکشی یا آنانازی) صلاحیت ایجاد شبهه را ندارد. به همین علت براساس نگاه او، رضایت در آنانازی موجب دفع قصاص از جانی نمی‌شود. بنابراین، اجرای قصاص به عنوان حکم وجوبی کیفر جنایت محسوب می‌شود.

به لحاظ نمونه، کاشانی در «بدائع الصنائع»، به عنوان یکی از مهم ترین منابع فقه حنفی، به یکی از موارد که اذن به آنانازی موجب اباحه نفس نمی‌گردد، مثال زده به این مصداق که فردی (مثلاً آقای X) به شخص دیگر (مانند آقای Y) امر کند که من را بُکش. پس مأمور، آمر را به قتل رساند. در این مسأله به جهت عقوبت نزد اصحاب سه‌گانه حنفی مانند (ابوحنیفه، ابویوسف و محمد) علیه جانی (مأمور) قصاص اجرا نمی‌شود. به دلیل رضایت موجب ایجاد شبهه می‌شود و شبهه قصاص را از قاتل دفع می‌کند. اما در این مورد در نزد زفر قصاص علیه جانی اجرا می‌شود. زیرا که در تلقی او اذن در خودکشی، صلاحیت ایجاد شبهه را ندارد (کاشانی، ۱۴۰۶ هـ، ۷: ۲۳۶). بنابراین، بین فقهای حنفی که در عبارت فوق نامبرده شدند، در این که اذن (رضایت) در آنانازی سبب مشروعیت (اباحه) نفس محترمه نمی‌شود، اتفاق نظر وجود دارد. هرچند که در اثر کیفری آن، اختلاف نظر بین ایشان دیده می‌شود. بنابراین به علت نوع هستی‌شناختی و انسان‌شناختی که در مبانی کلامی فقه حنفی وجود دارد، مرگ شیرین (آنانازی) حتی برای افراد خاص مانند بیماران لاعلاج و صعب‌العلاج حرام تلقی شده است.

نظریه انسان مُحِقّ

نظریه «انسان محق» در واقع در مقابل نظریه «انسان مکلف» مطرح می‌شود که به لحاظ مبانی فکری همچون هستی‌شناختی، انسان‌شناختی، سبک پردازش و تحلیل گزاره‌های فقهی و حقوقی کاملاً از همدیگر متمایز و حتی مخالف یکدیگر به نظر می‌رسد. در این نگرش، بخش از قوانین وضعی هستند که در آن‌ها به طور صریح و

یا ضمنی، یعنی به لحاظ محتوایی «نظریه انسان محق» مطرح شده است. به صورت نمونه در ادامه بررسی مسأله به برخی از این قوانین وضعی پس از واکای مفهومی و نقش دستوری واژگانی همچون «محقق» و «حق» اشاره خواهیم نمود.

همچنین متن حقوق بشر از پیامدهای آن تلقی می‌شود که در مجمع عمومی سازمان ملل متحد در تاریخ ۱۰ دسامبر ۱۹۴۸ م/ ۱۹ قوس ۱۳۲۷ ه.ش، بر مدار انسان حق مدار در قالب ۳۰ ماده تدوین شده است. به همین دلیل در ترجمه فارسی «اعلامیه جهانی حقوق بشر» در ماده‌های مختلفی آن در مجموع پانزده بار از واژه «محق» استفاده شده است.^۱

واژه «مُحِقّ» به لحاظ تحلیل مفهومی و نقش دستوی، اسم فاعل به معنای «آن که حق به جانب او باشد، حق‌دار»، (معین، ۱۳۶۳، ۳: ۳۹۱۵) آمده است. همچنین در منبع دیگر لغت شناسی، کلمه‌ای «مُحِقّ» به «ثابت‌کننده، برحق، دارای حق، حق دارنده، آنک حق به جانب او باشد، صاحب حق و ذی حق» معنا شده است (دهخدا، ۱۳۷۷، ۱۳: ۲۰۳۹۷). بنابراین به لحاظ تعریف لغوی محق، همان حق‌دارنده و حق‌دار است که از فعل «حَقّ» اشتقاق یافته است. در این نگاه در هر حقی، سه رکن یا عنصر اساسی یافت می‌شوند: اولاً؛ کسی که حق برای اوست (من له الحق). ثانیاً؛ کسی که حق علیه اوست (من علیه الحق). ثالثاً؛ آنچه متعلق حق است (موضوع حق).

اما شناخت عناصر اساسی حق متفرع بر شناخت کلمه‌ای «حق» است. زیرا که تا در اثر تبیین نظام معنایی، شقوق مفهوم «حق» مشخص نگردد، ارکان حق هم معین نخواهند شد. از این رو، مفهوم «حق» بررسی می‌شود.

لغت نامه دهخدا معانی متعددی برای این واژه ذکر می‌کند که مهم ترین آن‌ها از این قرار است: راست کردن سخن، درست کردن وعده، یقین نمودن، ثابت شدن، غلبه کردن به حق، موجود ثابت و نامی از اسامی خداوند متعال (دهخدا، ۱۳۷۷، ج ۶: ۹۱۴۲). به عنوان نمونه؛ در فرهنگ معین واژه «حق» برگرفته از ریشه «حَقّ» در اصل

۱. البته متن حقوق بشر که در این متن مقاله مورد استناد قرار گرفته از پایگاه خبری اعتبار دریافت شده است. www.ekhtbar.com



عربی دانسته شده و برای آن سه نوع معنا بیان نموده است؛ به معنای صفت مانند راست و درست؛ به معنای اسم مثل راستی و درستی و به معنای فعلی نظیر عدل، داد و انصاف یعنی حق مطلب را ادا کرد (معین ۱۳۶۳: ۱: ۲۶۰).

جوادی آملی در بحث «حق انسان» به این پرسش که حق به چه معنا است و کدام یک از معانی آن مراد است؟، پاسخ می‌دهد که حق یک معنای جامع دارد و چند معنای خاص؛ معنای جامع آن مشترک میان همه معانی است و آن، چنانکه خواهد آمد، به معنای ثابت و الا معنای خاص مراد است. باید تأمل و اندیشه کرد که کدام یک از معانی خاص آن، در بحث حقوق بشر اراده شده است؟ حق معنای جامعی دارد که اگر به شکل مصدری استعمال شود، به معنای «ثبوت» است و اگر به صورت وصفی به کار رود، به معنای «ثابت» است. معانی خاص و جزئی آن، که از راه تقابل فهمیده می‌شود، بدین قرار است که گاهی حق در برابر «باطل» قرار می‌گیرد^۱ و گاهی در برابر «ضلال و گمراهی» قرار می‌گیرد^۲، و گاهی در مقابل «سحر و جادو» می‌آید، که مصداق باطل اند^۳، و گاهی در مقابل «هوی» است^۴. در این بحث، هیچ یک از معانی یاد شده مورد نظر نیست. حق معنای دیگری هم دارد که مقصود ما در اینجا همان است و آن عبارت است از معنایی که در برابر «تکلیف» واقع است. حق، در این معنی چیزی است که به نفع فرد [من له الحق] و بر عهده دیگران [من علیه الحق] است و تکلیف آن چیزی است که بر عهده فرد [مکلف] و به نفع دیگران [غیر مکلف] است (جوادی آملی، ۱۳۸۲).

بنابراین، برآیند بررسی معناشناسی واژه «حق» این است که مقصود از «حق»، حقی در مقابل «تکلیف» است که نظریه «انسان محق» نیز متمرکز بر حق‌گرایی به نظر می‌رسد تا وظیفه‌ورزی.

از اینرو، نظام‌های فکری، ارزش‌ها و هنجارهای خود را براساس تبیین موقعیت

۱. «جاء الحق و زهق الباطل»؛ «قل جاء الحق و ما یبدؤ الباطل و ما یعید»

۲. «ما ذا بعد الحق الا الضلال»

۳. «ما جئتم به السحر ان الله سیبطله»

۴. «ولو اتبع الحق اهواءهم لفسدت السموات و الارض»

انسان در جهان هستی استوار می‌سازند. حقوق بشر نیز از این نوع نگرش نظام‌ها نسبت به ماهیت بشر و نیازهای او تأثیر می‌پذیرد. جدال‌های فکری دوران رنسانس در مغرب زمین که با تحوّل روش اندیشیدن و پژوهش همراه شد، افق‌های تازه‌ای برای تفکر درباره‌ی انسان گشود و با نگرش جدید به انسان، جنبه‌های محسوس و مشهود حیات بشر را بر دیگر جنبه‌ها تقدّم بخشید و اندیشمندان جهان غرب را به سوی قوانین بشری، برای اداره‌ی حیات جمعی سوق داد (حقیقت و میرموسوی، ۱۳۸۱: ۱۹). بنابراین در اعلامیه حقوق بشر هیچ اسمی از خدا نیست و هیچ حقوقی هم برای خدا لحاظ نشده است (مصباح یزدی، ۱۳۸۰، ۱: ۱۰۲). در نتیجه در محتوای بسیاری از حقوق وضعی بشری وجود خداوند به دلالت مطابقی و یا بالالتزام مورد انکار قرار گرفته است که این خود متقن‌ترین گواه دخالت هستی‌شناختی در نظریه‌ی قرارداد اجتماعی به نظر می‌رسد. نظریه‌ی که بازتاب‌های گسترده در مسایل فرهنگی، سیاسی و اجتماعی در قلمروهای مختلفی زندگی انسان‌ها داشته است.

این تلقی پیش از عصر روشنگری در پاسخ به این پرسش که حق از کجا پیدا می‌شود و خاستگاه آن کجاست، در «مکتب حقوقی طبیعی»، در قالب طبیعت‌گرایی مطرح شد. در این نگرش، این طبیعت انسانی بود که این حقوق و از جمله «حق حیات» را به انسان‌ها می‌بخشد، اعلان گردید. اما پس از رنسانس مکتب حقوق طبیعی، مورد بی‌اعتنایی قرار گرفته و منشأ حقوق بشر، توافق جمعی اعلام شد. این قرارداد اجتماعی است که در آن، توافق جمعی صورت گرفته که باید انسان‌ها حق حیات داشته باشند (همان، ۱: ۸۴-۹۳).

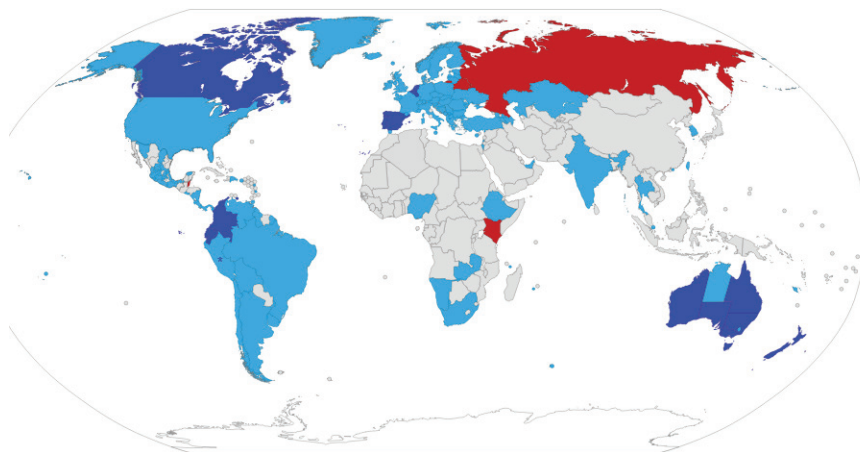
به عنوان مثال، همان‌گونه که در قوانین وضعی، منشأ حقوق انسان و از جمله «حق حیات» برای او، توافق جمعی دانسته شده و این قرارداد اجتماعی است که می‌تواند «حق حیات» را برای بشر ایجاد کند، در این نظرگاه همچنان آن می‌تواند، مجوز سلب آن را در اثر توافق جمعی دیگر صادر نموده و قانون وضعی دیگری را بنگارد. چنان که مشروعیت بخشی «آنانازی» در بیماران لاعلاج در برخی از قوانین وضعی مدون در بسیاری از کشورهای غربی، خود واضح‌ترین دلیل بر وجود و تحقق آن در



عالم خارج تلقی می‌شود.

خویش مالکی، بخش دیگری از پسامدهای حقوق بشر است که در زندگی آدمی راه یافته است؛ مفهومی که به موجب آن زندگی «فرد» به خود او «تعلق» دارد؛ نه به «خداوند» (میرموسوی، ۱۳۸۱: ۱۹۸). به همین دلیل جان‌لاک یکی از کسانی که در بنیان‌های نظری حقوق بشر، مانند هابز و روسو، نقش اساسی داشت، معتقد است که انسان به دلیل آقایی بر خود، تملک بر خویشتن و کار خود، پایه‌های عظیم دارایی را در خود داشت (همان). همین نگرش در حقوق بشر و در ماده ۱۷ با این عبارت «هر انسانی به تنهایی با شراکت با دیگران حق مالکیت دارد» بازتاب پیدا نموده است. موارد بسیار دیگری به تعبیر ضرب المثل فارسی به میزان «مشت نمونه خروار»، بر اثر توافق جمعی یا قرارداد اجتماعی برای تجویز خودکشی یا مرگ آرام برای بیماران لاعلاج یا صعب‌العلاج در برخی حقوق وضعی تدوین گردیده و پذیرفته شده است. به عنوان مثال به برخی از موارد اشاره می‌شود؛ برای نخستین بار در کشور سوئیس قانون اجازه مرگ با وقار در سال ۱۹۴۰ م تصویب شد. در این کشور امکان آنانازی حتی برای افراد خارجی نیز وجود دارد. سپس قوانین جامع و مدون با عنوان «حق پایان دادن به زندگی» در کشور هلند، در سال ۲۰۰۲ م تدوین و تکمیل شدند. در برخی از کشورها مانند لوکزامبورگ، کلمبیا و چند ایالت از ایالات متحده آمریکا شامل (اورگن، واشینگتن، مونتانا و کالیفرنیا، ورمانت و کلرادو) آنانازی به روش غیرمستقیم قانونی است. همچنین در استرالیا بین سال‌های ۱۹۹۵ تا ۱۹۹۶ م آنانازی در ایالت قلمرو شمالی قانونی بود. در سال ۲۰۱۷ م مرگ خودخواسته در ایالت ویکتوریا نیز قانونی شد. علاوه بر این کانادا در ایالت کبک در سال ۲۰۱۶ م امکان مرگ آنانازی را فراهم کرد. همین‌طور در کشور سوئد اگر پزشک مرگ آرام فردی را تأیید کند، آن قانونی است. در کشور نیوزیلند از ۷ نوامبر ۲۰۲۱ م، آنانازی قانونی شد. پارلمان اسپانیا در مارس سال ۲۰۲۱ م با کسب اکثریت آرای نمایندگان آنانازی را در این کشور قانونی اعلام کرد. وزیر بهداشت اسپانیا با حضور در پارلمان، تصویب این قانون پیشنهادی دولت سوسیالیست اسپانیا را یک پیشرفت مدنی تاریخی خواند.

او خطاب به نمایندگان گفت: «امروز روز مهمی در تاریخ ماست. ما در حال به رسمیت شناختن یکی از رکن‌های اصلی حقوق بشر هستیم. ما در حال حرکت به سوی جامعه‌ای انسانی‌تر و عادلانه‌تر هستیم»، (<https://fa.wikipedia.org/>)
 wik. آقابابائی بیننی، ۱۳۹۱: ۸۶-۹۴. رحیمی و آقاسی، ۱۳۹۲: ۲۸-۲۹).



نتیجه وضعیت مرگ آتانازی قانونی و غیر قانونی در جهان معاصر

آبی: آتانازی قانونی
آبی کمرنگ: آتانازی غیر مستقیم قانونی ^۱
قرمز: آتانازی غیر قانونی
سیاه: بسته به ایالت متفاوت است (همان).

نظریه حقوق وضعی درباره تجویز آتانازی درباره بیماران لاعلاج یا صعب‌العلاج

۱. برای آتانازی تقسیمات مختلفی مطرح شده است؛ به عنوان مثال اگر بر مبنای [ملاک] عمل انجام شده باشد، به فعال (Active euthanasia) و انفعالی (Passive euthanasia) و اگر به [ملاک] در خواست کننده آن نظر داشته باشیم، به داوطلب و غیر داوطلب تقسیم می‌شود؛ آتانازی فعال، انجام اقداماتی صریح جهت سلب حیات از صعب‌العلاج می‌باشد، به عبارت دیگر آتانازی فعال، با انجام فعال مثبت صورت می‌گیرد، مانند این که پزشک برای پایان دادن به حیات بیمار صعب‌العلاج خود، اقدام به تزریق بیش از حد مورفین نماید و نهایتاً باعث سلب حیات وی گردد. آتانازی انفعالی را می‌توان عدم انجام اقداماتی توسط پزشک به منظور سلب حیات از یک بیمار صعب‌العلاج دانست، در واقع در این نوع آتانازی، پزشک با ترک درمان - به عنوان مثال با قطع دستگاه‌های حیاتی بیمار - حیات بیمار را سلب می‌کند. برخی از عبارات آتانازی مستقیم و غیر مستقیم به جای آتانازی فعال و انفعالی استفاده کردند. اما آتانازی داوطلبانه این است که خود بیمار در خواست سلب حیات خودش را نماید و آتانازی غیر داوطلبانه این سلب حیات بیمار بدون در خواست وی انجام شود (موسوی فر، خسروی، ۱۳۹۸: ۱۰۱).



و حتی فراتر از آن‌ها تنها در درون متن حقوقی در غرب باقی نماند، بلکه در اثر داد و ستدهای فرهنگی، اجتماعی و... بین ملت‌ها در سراسر جهان از یک سو و انفجار در وسایل ارتباطات جمعی و شبکه‌های اجتماعی در زمان حاضر از سوی دیگر، این نگرش به بیرون از جهان غرب و در میان برخی از روشنفکران مسلمان نیز سرایت نموده و تسری یافته است. به همین دلیل برخی معتقد است که در قرائت سنتی از اسلام، این ایمان و اسلام است که منشأ حقوق است نه انسانیت انسان... در اسلام تاریخی [سنتی]، انسان کانون بحث نیست تا حقوق وی در وضع احکام مدنظر باشد، بلکه خدا کانون و محور دین است و تکالیف الهی پیکره شریعت را می‌سازد. دغدغه اسلام سنتی، شناخت و رعایت این تکالیف است که از آن‌ها با نام احکام شرعی یاد می‌شود (کدیور، ۱۳۹۳: ۹۳ و ۱۱۸). بنابراین، در برخی از قوانین وضعی بشری که به آن اشتهاد شد، به دلیل نوع هستی‌شناسی و انسان‌شناسی که در مبانی فکری آن‌ها وجود دارد، مرگ ترجم‌آمیز (آنانازی) برای بیماران لاعلاج و صعب‌العلاج تجویز شده است.

نتیجه‌گیری

براساس مباحث مطرح شده، می‌توان گفت تفاوت نگرش در علم فقه حنفی و برخی از حقوق یا قوانین وضعی بشری درباره آنانازی بیمار لاعلاج و یا صعب‌العلاج در واقع برآیند دو نوع تلقی مختلف پیرامون هستی‌شناختی و انسان‌شناختی است که در گزاره‌های فقهی و حقوقی بازتاب یافته است. عالمان احناف در گزاره‌های فقه حنفی، تحریم آنانازی را به تبعه پیروی از آموزه‌های قرآنی و روایات نبوی حرام دانسته‌اند. زیرا که خداوند مالک همه هستی انسان و از جمله «حیات» او است. خداوند هم به طور صریح خودکشی یا آنانازی (سلب حیات از خود) را به طور مطلق نهی نموده و نهی نیز دال بر حرمت است. اذن بیمار لاعلاج یا صعب‌العلاج هم برای آنانازی بلااثر است و حرمت را بر نمی‌دارد. زیرا که نص شرعی در این زمینه وجود ندارد. اما در نظرگاه دیگر، آنانازی در برخی از ماده‌های حقوق یا قانون وضعی بشری مشروعیت

قانونی یافته و تجویز شده است. زیرا که این قوانین برآمده از دل نوع هستی‌شناسی و انسان‌شناسی است که وجود خداوند در آن مورد انکار قرار گرفته و قرارداد اجتماعی یا توافق جمعی سلب حیات از بیمار را علاج یا صعب‌العلاج در گزاره‌های حقوقی را مشروعیت بخشیده و در این تفکر بشر خود مالک حیات خویش انگاشته شده است.

۱. آقابابائی بنی، اسماعیل. (۱۳۹۱). مسایل فقهی و حقوقی قتل از روی ترحم (آنانازی). قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی. چاپ اول.
۲. ابن منظور، محمد بن مکرم. (۷۱۱ هـ.ق). لسان العرب. ج ۱. بیروت - لبنان: دار الفکر للطباعة و النشر و التوزیع. چاپ ۱.
۳. بسامی، مسعود. (۱۳۸۸). قتل ترحم آمیز از دیدگاه اخلاق، ادیان و حقوق کیفری. مؤسسه فرهنگی حقوقی سینا. چاپ ۱.
۴. التفاضل الهدیه. (۱۴۲۱ هـ.ق). ج ۶. بیروت: دار الکتب العلمیه. الطبعة الاولى.
۵. سبحانی، جعفر. (۱۳۶۵). «چگونگی ارتباط بین حکمت نظری و حکمت عملی». کیهان اندیشه، ش ۹، صص ۵۰-۳۲.
۶. طباطبایی، محمدحسین. (۱۳۷۴). ترجمه تفسیر المیزان، ج ۴. قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، دفتر انتشارات اسلامی.
۷. _____ . (۱۳۸۷). اصول فلسفه رئالیسم (مقاله ششم). قم: مؤسسه بوستان کتاب. چاپ دوم.
۸. جهامی، جیرار. (۲۰۰۶ م). الموسوعة الجامعة لمصطلحات الفكر العربي و الإسلامي (تحلیل و نقد). ج ۱. مکتبه لبنان ناشرون.
۹. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۲). «حق و تکلیف». فصلنامه علمی-پژوهشی حکومت اسلامی، شماره ۲۹.
۱۰. _____ . (۱۳۹۸). شمس الوحی تبریزی. قم: مرکز نشر اسراء. چاپ هفتم.
۱۱. جعفری لنگرودی، محمدجعفر. (۱۳۸۹). وسیط در ترمینولوژی حقوق. تهران: گنج دانش. چاپ اول.



۱۲. حقیقت، سیدصادق، میرموسوی، سیدعلی. (۱۳۸۱). مبانی حقوق بشر از دیدگاه اسلام و دیگر مکاتب. تهران: مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر. چاپ اول.
۱۳. خسروی، کاظم، موسوی‌فر، سیدمحسن. (۱۳۹۸). «تأملی در مبانی قانونی بودن آتانازی از منظر اخلاق و اجتماع». پژوهش‌های اجتماعی اسلامی. سال بیست و پنجم. شماره دوم (پیاپی ۱۲۰). ۹۹-۱۲۷.
۱۴. دهخدا، علی‌اکبر (۱۳۷۷). لغت‌نامه. ج ۹، تهران: دانشگاه تهران. چاپ ۲.
۱۵. _____ (۱۳۷۷). لغت‌نامه. ج ۱۳، تهران: دانشگاه تهران. چاپ ۲.
۱۶. _____ (۱۳۷۷). لغت‌نامه دهخدا. ج ۶. دانشگاه تهران. چاپ ۲.
۱۷. راسل، برتراند. (۱۳۷۳). تاریخ فلسفه غرب. ترجمه نجف دریابندی. ج ۱-۲. تهران: کتاب پرواز. چاپ ششم.
۱۸. رحیمی، محمد مهدی، آقاسی، محسن. (۱۳۹۲). بررسی ابعاد فقهی - حقوقی آتانازی با رویکرد حقوق کیفری. تهران: دانشگاه امام صادق (ع). چاپ اول.
۱۹. زحیلی، وهبه. (۱۴۲۲هـ.ق). التفسیر الوسیط. ج ۱. سوریه - دمشق: دار الفکر. چاپ ۱.
۲۰. _____ (۱۴۱۴هـ.ق). جواهر القاموس. ج ۱. بیروت: دار الفکر. چاپ ۱.
۲۱. _____ (۱۴۱۴هـ.ق). جواهر القاموس. ج ۱۰. بیروت: دار الفکر. چاپ ۱.
۲۲. عوده، عبدالقادر. ([بی‌تا]). الشریع الجنایی. ج ۲. بیروت: دار الکتب العربی بیروت.
۲۳. الموسوعة الفقهية الكويتية. (۱۴۰۴-۱۴۲۷). ج ۳۲. وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية - الكويت.
۲۴. غفرانی، محمد. (۱۳۸۸هـ). قاموس عصري في المصطلحات الحديثية (فرهنگنامه معاصر). تهران: امیر کبیر. چاپ ۱.
۲۵. فیومی، احمد. (۱۴۱۴هـ). المصباح المنیر فی غریب الشرح الكبير للرافعی. ج ۲. قم: مؤسسة دار الهجرة. چاپ ۲.



۲۶. الکاسانی الحنفی، علاء الدین. (۱۴۰۶هـ). بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع. ج ۷. دار الکتب العلمیه. الطبعة: الثانية.
۲۷. کدیور، محسن. (۱۳۹۳). حق الناس (اسلام و حقوق بشر). تهران: کویر. چاپ چهارم.
۲۸. معین، محمد. (۱۳۶۳). فرهنگ فارسی. ج ۱. تهران: انتشارات امیر کبیر. چاپ ۶.
۲۹. _____ . فرهنگ فارسی. ج ۳. تهران: انتشارات امیر کبیر. چاپ ۶.
۳۰. مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۸۰). نظریه حقوقی اسلام. ج ۱. قم: مؤسسه آموزشی- پژوهشی امام خمینی. چاپ دوم.
۳۱. مطهری، مرتضی. (۱۳۸۲). مجموعه آثار استاد شهید مطهری. ج ۶. تهران: صدرا. چاپ نهم.
۳۲. موسوی فر، سید محسن، خسروی، کاظم. (۱۳۹۸). «تأملی در مبانی قانون بودن آنانازی از منظر اخلاق و اجتماعی». پژوهش های اجتماعی اسلامی. سال بیست و پنجم. شماره دوم (پیاپی ۱۲۰).
۳۳. النقیب، احمد. (۱۴۲۲هـ). المذهب الحنفی (مراحل و طبقاته، ظوابطه و مصطلحاته، خصائصه و مؤلفاته). ج ۱. الرياض: المكتبة الرسيد. الطبعة الاولى.
۳۴. یزدانی فر، صالحه. (۱۳۹۳). آنانازی از منظر فقه و حقوق. قم: نمایندگی مقام معظم رهبری در دانشگاه ها پژوهشگاه فرهنگ معارف اسلامی. چاپ اول.

35. <https://fa.wikinoor.ir/wiki>

36. <https://fa.wikifeqh.ir>

37. <https://fa.wikipedia.org/wiki>

38. www.ekhtebare.com

بررسی اکراه در قتل از نظر مشهور و آیت الله العظمی خویی

محمدحسین احمدی^۱

چکیده

اکراه یکی از مسائل مطرح در فقه و حقوق است که به عنوان رافع مسئولیت کیفری مطرح است. در بسیاری از احکام و مسائل فقهی و از جمله عقود و معاملات، شرایطی در نظر گرفته شده است که از جمله‌ی آن شرایط اختیار و عدم (نبود) اکراه است. اکراه در موضوع قتل تاحدودی با اکراه در ابواب دیگر فقهی متفاوت است. در موضوع قتل، کسی نمی‌تواند قتلی را مرتکب شود و با توجیه اکراهی بودن عمل، خود را از مسئولیت‌های آن تبرئه نماید. با این وجود باید پرسید «حکم فقهی قتل اکراهی چیست؟» تحقیق حاضر با روش توصیفی-تحلیلی از طریق مقایسه‌ی آراء مشهور فقیهان با دیدگاه آیت‌الله خویی به تبیین پاسخ سؤال مذکور پرداخته است. طبق نظر مشهور، اکراه در قتل که با دستور اکراه‌کننده به قتل دیگری تحقق می‌یابد، مجوز قتل نیست و شخص اکراه‌کننده باید قصاص شود. ولی دیدگاه آیت‌الله خویی در زمینه‌ی قتل اکراهی با دیدگاه مشهور متفاوت است. از اینرو، ایشان از باب تزاحم، اکراه در قتل را موجب قصاص نمی‌داند؛ اما در صورتی که مُکَرَّه اقدام به قتل دیگری کند، باید دیه بپردازد.

واژگان کلیدی: اکراه، اکراه فقهی، عناصر اکراه، شرایط اکراه، قتل اکراهی، خویی، مشهور.

۱. محمدحسین احمدی فارغ التحصیل سطح ۴؛ مدرس حوزه علمیه صادقیه-کابل؛ جامعه المصطفی العالمیه-افغانستان

ahmadi8836@gmail.com

مقدمه

فقه و حقوق با یکدیگر ارتباط دارد، مسائل بسیاری است که در فقه و حقوق مورد بحث قرار گرفته ولی ممکن است عناوین متفاوت داشته باشد. از جمله عوامل رافع مسئولیت کیفری در حقوق، اکراه است. اکراه در رفع مسئولیت کیفری به عنوان قاعده‌ی مسلم فقهی نیز پذیرفته شده و تحت عنوان «رفع ما استکرها علیه» بررسی شده است. اکراه، در حقوق مدنی نیز دارای احکام و آثار بسیاری است که اینک در مقام بیان آن نیستیم. بنابراین، اکراه در غیر قتل قابل تحقق است و مسئولیت شخص مکره را برطرف می‌کند.

حکم فقهی اکراه در مورد قتل متفاوت است و در همه‌ی موارد رافع مسئولیت نیست. مشهور فقها در «قتل اکراهی» قائل به عدم رفع مسئولیت کیفری شده اند. به تعبیر دیگر، اکراه در غیر قتل رافع مسئولیت کیفری است در حالی که اکراه در قتل چنین نیست. البته نظر مشهور در این زمینه با نظر آیت الله خویی متفاوت بوده و نوشتار حاضر در صدد پاسخ به این سؤال است که حکم شرعی قتل اکراهی از نظر مشهور و آیت الله خویی چیست؟

تعریف اکراه

شناخت حکم فقهی اکراه با معنای لغوی اکراه ارتباط دارد، لذا لازم است نخست، معانی لغوی و اصطلاحی اکراه تبیین گردد.

۱. اکراه در لغت

اکراه از ماده گره است؛ اهل لغت تصریح کرده اند که گره معنای غیر از گره دارد. لذا لغت‌نگاران در تبیین آن نوشته اند: گره به معنای کراهت انسان است، و گره به معنای کار اکراهی است که دیگری بر انجام آن وادار شده است، چنانکه گفته می‌شود نزد تو با کراهت آمدم (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۵۳۶).

بنابراین، گره به این معناست که موضوعی برای انسان ناپسند باشد و فطرت بشری از آن انجام کراهت و اباه داشته باشد به گونه‌ی که در حال اختیار و با میل و رغبت



خویش آن را انجام نمی دهد.

همچنانکه در تبیین معنای «کَرِه» نگاشته شده است: «کَرِه به فتح، إکراه به معنای انجام موضوع دشوار است که از طرف شخص دیگر بدون رضایت انسان مُکَرَّه بروی تحمیل می شود؛ اما کَرِه به ضم کاف، عبارت از إکراه درونی است که وی را آزار می دهد» (زبیدی، بی تا، ماده ی کَرِه).

از راغب اصفهانی در تاج العروس نقل شده است:

«الکَرِه بالفتح المشقة اللتی تناول الانسان من خارج مما يحمل علیه بالاکراه و بالضم مایناله الانسان من ذاته».

براساس آراء برخی دیگر، کَرِه به فتح یا ضم کاف تفاوتی چندانی ندارد و مانند: «ضَعْف و ضُعْف» است که هردو به معنای ضعیف بودن است. به هر صورت، با استناد به سخن برخی لغت نگاران می توان گفت: کَرِه به فتح کاف عبارت است از إکراهی که از خارج و توسط دیگران بر انسان مُکَرَّه تحمیل می شود؛ اما کَرِه به ضم کاف، نارضایتی و إکراه درونی است که انسان را وادار می کند امری را بدون رضایت قلبی انجام دهد.

واژه اکراه در آیات قرآن کریم نیز به دو گونه به کار رفته است که فی الجمله تفکیک مورد نظر اهل لغت را می رساند. در قرآن مجید این کلمه، به دو صورت (کَرِه و کُره) آمده است و هر کدام همان معنای را که لغویین گفته اند، در بردارد.

«افغير دين الله يبعون وَ لَهُ أَسْلَمَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ طَوْعاً وَ كَرْهاً وَ اليه يرجعون» (آل عمران، ۸۳). آیا جز دین خدا می جویند و حال آن که هر آنچه در آسمانها و زمین است خواه و ناخواه او را مطیع اند و همه به سوی او بازگردانده می شوند.

برخی از مفسران در تبیین آیه ی مذکور می نویسند: «مؤمن تسلیم خداوند است قلباً ولی کافر تسلیم خداست با اکراه، زیرا تحت سیطره و تسخیر، غلبه و سلطنت بزرگ الهیست که مخالفت [وجودی که تأثیر گذار در وجود باشد] نمی تواند» (صابونی، ۱۹۷۶: ۲۱۴).

در جای دیگر کَرِه به صورت مضموم نگاشته شده است: كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَ هُوَ

کُرَّة لَکُم (بقره، ۲۱۶).

مطابق نگارش برخی مفسران، در آیه‌ی مذکور «مصدر گُره» به‌خاطر ایجاد مبالغه سختی جنگ و جهاد به‌جای اسم مفعول مکروه به‌کار رفته است (همان: ۱۳۷).
 براین‌اساس، اکراه مصدر متعدی باب افعال است که به‌معنای وادار نمودن شخص بر انجام کاری است که مطلوب وی نیست.

از این‌رو، در تبیین معنای مذکور می‌توان از سخن لغت‌نگاران کمک گرفت: که فلائی را بر امری اکراه کردند، یعنی او را بر امری وادار نمودند که خودش رضایت ندارد (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۵۳۶).

بنابراین، مفهوم اکراه عبارت است از وادار نمودن دیگری بر فعل یا ترک کاری که مطلوب شخص نیست، به‌گونه‌ی که تهدید جانی یا تهدید آبرو یا تهدید مالی از جانب اکراه‌کننده متصور باشد (گلدوزیان، ۱۳۶۲: ۵۶).

۲. اکراه در اصطلاح

مفاهیم لغوی و اصطلاحی «اکراه» ارتباط نزدیک با یکدیگر دارند و در بسیار موارد معانی اصطلاحی متناظر به‌معنای لغوی است. به‌هرحال، شرایط و قیودی که معمولان فقیهان در تحقق اکراه ذکر نموده‌اند در مفهوم لغوی آن مدنظر نیست. در عین حال، معنای اکراه مورد نظر فقیهان با معنای لغوی ارتباط داشته و ممکن است برخی شروطی را در تحقق اکراه از منظر فقه اضافه نمایند.

به‌عنوان نمونه، شیخ طوسی از فقیهان معروف شیعی سه‌شرط را در صدق مفهوم اکراه فقهی اضافه نموده است:

۱. شخص اکراه‌کننده بر شخص اکراه‌شده (مکروه) مسلط و غالب باشد، مانند دزد، حاکم ظالم و غیره.
۲. شخص اکراه‌شده گمان نماید که اگر کار اکراهی را انجام ندهد، اکراه‌کننده آنچه‌را گفته انجام خواهد داد.
۳. کار اکراهی که از شخص اکراه‌شده خواسته شده اگر انجام نشود به‌شخص اکراه‌شده ضرر وارد خواهد شد (طوسی، ۱۳۸۵، ۵: ۵۱).



فقیه شافعی مذهب در مورد تحقق اکراه نگاشته است: «اکراه عبارت است از این که شخص مکروه گرفتار کسی شود که توانایی مخالفت با او را نداشته باشد. اعم از اینکه اکراه کننده حاکم، دزد یا هر توانمند دیگری باشد که مکروه از وی بترسد که اگر مخالفت نماید مورد ضرب شدید یا بالاتر از آن قرار خواهد گرفت؛ مثلاً کشته خواهد شد یا ضرری بزرگی بر او وارد می شود» (الشافعی، ۱۳۵۲: ۲۳۶).

همچنانکه معنای فقهی «اکراه» از نظر ابن حزم اندلسی که مذهب ظاهری دارد، نزدیک به معنای مذکور بوده و معنای اکراه از نظر وی عبارت است از: وادار شدن انسان توسط دیگری بر انجام کاری که در سخن و عمل بر انجام آن راضی نیست (ابن حزم اندلسی، بی تا، ۳۳۰).

آیت الله مکارم شیرازی از فقیهان معروف معاصر شیعه معنای فقهی متناظر به مفهوم لغوی اکراه را در تبیین اکراه ارائه نموده و دو شرط عدم رضایت مکروه و إمتناع ورزیدن وی از انجام آن کار در حال اختیار را بر معنای لغوی اکراه افزوده است (مکارم شیرازی، ۱۴۱۱: ۲۶۱).

تعاریف اکراه نزد حقوق دانان نیز نزدیک به مفهوم لغوی آن نگاشته شده است. از جمله یکی از پژوهشگران حقوقی در تبیین معنای اکراه گفته است: اکراه زمانی صدق می کند که شخص مکروه به خاطر تهدید و فشار بر انجام کاری مجبور شود (شایگان، ۱۳۲۴: ۹۹).

همچنانکه در تعاریف جزایی از اکراه نزدیک به معنای لغوی اکراه چنین نگاشته شده است: «اکراه کننده‌ی که مکروه را بر انجام عمل یا ترک آن وادار نماید، در حالی که مکروه از انجام آن اِبا می ورزد» (فیض، ۱۳۷۳: ۲۸۹).

۳. نقد یکی دانستن معنای فقهی اکراه با معنای لغوی آن

برخی از نویسندگان حقوقی معتقد است معنای اصطلاحی اکراه با معنای لغوی آن به دلیل عدم اختلاف فقهی قابل توجه، تفاوت نداشته و دو معنای مذکور را با نادیده گرفتن شروط فقهی تحقق اکراه، تقریباً یکی شمرده است (محقق داماد، ۱۳۸۳: ۹۵). به هر حال، باید گفت از طریق نادیده گرفتن شروط فقهی تحقق اکراه نمی توان معنای

فقهی را همسان معنای لغوی اکراه دانست، در عین حال که ارتباط نزدیک میان آن دو معنا وجود دارد.

زیرا شروط فقهی مذکور از قبیل: غالب و چیره بودن اکراه کننده، گمان انجام ظلم در حق مکره و وارد شدن ضرر بر مکره، معنای متفاوتی از اکراه ارائه می‌کند که با معنای لغوی در عین ارتباط متفاوت است. در واقع معنای فقهی اکراه دایره معنای لغوی را توسط شروط فقهی تضییق نموده است.

۴. مقایسه اضطرار، اکراه و اجبار

واژه‌های اضطرار و اجبار مشابه اکراه اند. برای درک بهتر اکراه، خوب است تفاوت آن با واژه‌های مشابه آن تبیین شود. مفاهیم اکراه، اضطرار و اجبار در بسیاری از ابواب فقهی مانند: حدود، قصاص، دیات و طلاق و نکاح مطرح است. بهتر است قبل از مقایسه این واژه‌ها تعریف مختصری از آن‌ها ارائه گردد.

«اجبار»: عبارت از قهر و غلبه‌ی است که اختیار را از فاعل سلب می‌کند؛ فاعل قصد و انگیزه‌ی برای انجام فعل ندارد و در عین حال قدرتی بر ترك فعل نیز ندارد. پس حقیقت اجبار، سلب قدرت اختیار و قصد فعل است؛ به عبارت دیگر، در اجبار نه قدرت بر ترك فعل است، نه اختیار و نه قصد انجام فعل.

«اکراه»: عبارت از قهر و غلبه‌ی است که اختیار و قصد را از فاعل سلب نمی‌کند، یعنی فاعل در فعلش اختیار و قصد دارد ولی این اختیار و قصدش از روی رضایت قلبی و طیب نفس نیست؛ بلکه به سبب ترسی که از تهدید غیر بر نفس و مال و آبرویش دارد آن را انجام می‌دهد.

«اضطرار»: حالتی است که فاعل فعل را متأثر از قهر و غلبه انجام دهد ولی این قهر و غلبه از ناحیه تهدید نیست، به این صورت که فاعل، فعل را برای رفع ضرورتی که به وجود آمده با اختیار و اراده و قصد و رضایت انجام می‌دهد، مثل فروش ماشین برای درمان بیماری خودش یا زوجه اش و یا...» (محقق داماد، ۱۳۸۳: ۹۵). بنابراین، می‌بینیم که بین اجبار و اکراه و اضطرار تفاوت وجود دارد. چون در اجبار، اراده برای شخص مجبور به کلی وجود ندارد؛ در حالی که در اکراه و اضطرار عنصر



اراده وجود دارد.

شباهت اکراه و اضطرار را در این موارد باید جستجو کرد:

۱. هردو (مکرّه و مضطر) در معرض تهدید اند.
۲. تنها راه نجات از خطر موجود یا تهدید، انجام فعلی است که در شرایط عادی جایز نیست.
۳. اکراه و اضطرار، هردو، شخص را در موقعیت ناچاری قرار می دهد.
۴. اکراه و اضطرار، هردو، مانع توجه مسئولیت کیفری می شوند.
۵. این که در هردو طیب خاطر و رضایت وجود ندارد.

تفاوت میان آن دو نیز در این موارد است:

اولاً اضطرار باعث از بین رفتن اختیار و اراده ای مضطر نمی شود؛ اما در اکراه، اراده و اختیار مکره محدود است. در اکراه منشأ تهدید و خطر همیشه یک فرد انسان است در حالی که در اضطرار این گونه نیست.

ثانیاً در انگیزه و داعی هردو تفاوت وجود دارد. «در اکراه، هدف، رفع ضرری است که مکره با آن مستقیماً مواجه است، در حالی که در اضطرار رفع ضرورتی است که مضطر در آن واقع شده است؛ خواه منشأ درونی باشد یا بیرونی» (محقق داماد، ۱۳۸۳: ۹۶).

ادله فقهی قاعده اکراه و مستندات آن

باتوجه به اینکه اکراه، یکی از موارد نه گانه ای است که در حدیث رفع از آن یاد شده است، تحت عنوان یک قاعده به نام «رفع ما استکرها علیه» مورد بررسی قرار می گیرد و دارای دلایل قرآنی، روایی، عقلی و اجماع می باشد.

۱- قرآن

در قرآن کریم علاوه بر آیات ناظر به اضطرار که از باب وحدت مبنا در بحث اکراه کاربرد دارد، آیات متعددی ناظر به موضوع اکراه به معنای اعم وجود دارد. آیه ۳۳ سوره نور و آیه ۲۱۶ و ۲۵۵ سوره بقره و آیه ۹۹ سوره نساء و آیات ۱۱ و ۲۶ و ۲۸ سوره

محمد و آیات ۴۸ و ۵۳ و ۵۴ و ۸۱ و سوره توبه.

به هر حال، اصلی‌ترین آیه‌ی که مشخصاً دلالت بر بحث اکراه در مباحث جزایی دارد، آیه شریفه ۱۰۶ سوره مبارکه‌ی نحل می باشد:

« کسانی که بعد از ایمان کافر شوند- به جز آنها که تحت فشار واقع شده اند در حالی که قلب‌شان آرام و با ایمان است- آری، آنها که سینه خود را برای پذیرش کفر گشوده اند، غضب خدا بر آن‌هاست؛ و عذاب عظیمی در انتظارشان است» (نحل: ۱۰۶).

مفسرین گفته اند، این آیه درباره عمار نازل شده است. داستان این گونه است که مشرکین جهت اذیت و آزار یاران پیامبر (ص) به خصوص افراد ضعیف آنان اقدامات انجام می دادند. از عمار می خواهند که کلمات کفرآمیز بر زبان آورده و به تعظیم بت‌های آنان پردازد. او نیز در اثر شدت شکنجه و آزار، حرف‌های برزبان می آورد که موجب خشنودی مشرکین و آزادی خود وی می شود. در این میان، عده‌ی از افراد مغرض شایعه می کنند که عمار از دین اسلام بیرون شده است. چون پیامبر (ص) از این شایعه آگاهی یافت به مقابله با آن بر می خیزد و می فرماید: «ان عماراً ملی ایماناً من فرقه الی قدومه واختلط الایمان بلحمه ودمه».

«عمار» سراپا مملو از ایمان است و ایمان او به حدی عمیق است که با گوشت و خون او عجین شده است. «عمار» نیز در عین پشیمانی از عواقب قضیه، با گریه و زاری محضر پیامبر می رود. حضرت از وی می پرسد کیف تجد قلبک؟ ایشان در جواب می گوید: مطمئناً بالایمان. آن گاه پیامبر می فرماید: ان عادوا فعد، و این گونه عمار را مورد تأیید قرار می دهد. به تعبیر حقوقی، از وی رفع مسئولیت می نماید» (صابونی، ۱۹۷۶: ۱۴۴).

«عموم که در این آیه وجود دارد، مورد استدلال فقها و اصولیین در جهت رفع مسئولیت از مکره در امور کیفری به کار رفته است. استدلال فقهاء و اصولیین از باب اولویت است؛ زیرا، در جایی که در اثر اکراه، سخنان و عبارات کفرآمیز بر زبان آوردن و تعظیم مظاهر شرک و بت پرستی جایز و مشروع تلقی شود و شارع مقدس حکم به جواز آن بدهد، به قیاس اولویت، می توان نتیجه گرفت که فسخ تصرفات حقوقی



مکره و دفع مسئولیت از وی در صورت اکراه، باید مشروع و موجه تلقی شود» (محقق داماد، ۱۳۸۳: ۹۶).

۲- سنت

فقه‌های شیعه در بحث اکراه و مبانی و مستندات شرعی آن، روایات و احادیث متعدد را آورده‌اند. مشهورترین این احادیث، حدیث رفع است که طبق این حدیث، اعمال و افعالی که انجام آن‌ها همراه با یکی از اوصاف نه‌گانه ذکر شده در روایت (از جمله اکراه) است، مؤاخذه و مجازات به دنبال نخواهد داشت.

«رُفِعَ عَنْ أُمَّتِي تِسْعَةٌ: مَا لَا يَعْلَمُونَ وَمَا لَا يَطِيقُونَ وَمَا اسْتَكْرَهُوا عَلَيْهِ وَمَا اضْطَرُّوا إِلَيْهِ وَالْخَطَا وَالنَّسْيَانُ وَالطَّيْرَةُ وَالْحَسَدُ وَالْوَسْوَسَةُ فِي التَّفَكُّرِ فِي الْخَلْقِ مَا لَمْ يَنْطِقْ بِشَفِهِ» (صدوق، ۱۳۶۲: ۱۸۴).

«نه چیز از امت من برداشته شده است: آنچه نمی‌دانند، آنچه طاقت ندارند، آنچه بر آن مجبور شده‌اند و...»

اصولیین شیعه می‌گویند مراد از رفع عبارت از رفع مؤاخذه و عقاب است؛ نه رفع امور نه‌گانه‌ای که در روایت ذکر شده است. به عقیده آنان، رفع آثار در ظاهر مورد نظر است؛ نه رفع اوصاف مذکور در واقع. طبق نظر شیخ انصاری در تبیین معنای این روایت سه‌راه در پیش داریم؛ یا تصرف در معنای لفظ رفع نماییم یا تصرف در معنای امور نه‌گانه‌ای مذکور و یا در تقدیر گرفتن مضاف که عبارت از مؤاخذه یا عقاب است. «شیخ انصاری همچنین براین عقیده است که انتخاب راه اول و دوم، هردو، خلاف ظاهر است. ازاین‌رو، چاره‌ای جز انتخاب راه سوم نیست. پس مراد رفع آثار ظاهر است؛ چرا که امور نه‌گانه، فی الواقع مرتفع نیستند و اکراه و اضطرار به‌عنوان مثال در عالم خارج وجود دارند» (انصاری، ۱۳۷۴: ۲۷۴).

بنابراین، آن دسته از تصرفات و اعمال و رفتاری که شخص در حال تاثیر پذیری از اکراه انجام داده، مؤاخذه و مکافات به دنبال نخواهد داشت و مستحق عقاب و کیفر نخواهد بود.

۳- اجماع

با وجود روایات شرعی در مورد اکراه و عدم ترتب آثار حقوقی و جزایی و حتی اخلاقی بر تصرفات و اقدامات مکروه، دیگر جایی برای استناد به اجماع باقی نمی‌ماند.

«جایگاه اجماع موردی است که در خصوص آن نص شرعی وارد نشده باشد. اگر هم وارد شده باشد، مبهم یا مجمل و یا عام بوده، شمول آن بر مورد خاص، متیقن و مفروغ عنه نباشد. به عبارت دیگر می‌توان گفت: چنانچه حکم قضیه‌ی خاص، مستند به کتاب و سنت باشد دیگر انعقاد اجماع در خصوص آن لزومی ندارد. در صورت انعقاد، این اجماع، اجماع مدرکی است و اجماع مدرکی، دلیل مستقل به‌شمار نمی‌رود» (محقق داماد، ۱۳۸۳: ۱۰۱).

۴- عقل

فارغ از مستندات قرآنی و روایی، عقل نیز حکم می‌کند فردی که تحت تأثیر فشار اکراه مرتکب عمل مجرمانه‌ی می‌گردد، با فردی که با اراده آزاد و اختیار کامل مرتکب جرم می‌گردد، یکسان نباشد، خصوصاً این که گاهی مکروه اقدام به ارتکاب رفتار مجرمانه برای نجات جان دیگری می‌کند و در عین حال مراتب الاهم فالاهم را رعایت می‌کند.

اختیار و آزادی اراده از مبانی مسئولیت جزایی به‌شمار می‌رود لذا در صورت نبود اختیار و آزادی یا ایجاد هرگونه محدودیت در یکی از آنها، دیگر نمی‌توان قائل به تحقق مسئولیت شد؛ زیرا در این صورت یکی از مبانی و عناصر تحقق مسئولیت، وجود ندارد یا معیوب است. با فقدان یا معیوب و محدود بودن اختیار، به خصوص با عدم رضایت مرتکب، عقلاً نمی‌توان حکم به مسئولیت و تحقق آن نمود.

بر این اساس، مشاهده می‌شود که منع مسئولیت مکروه اگرچه با برخی تفاوت‌ها، در نظام‌های مختلف کیفری که ریشه دینی و وحیانی ندارد، نیز مشاهده می‌شود. در حقوق عرفی هم چون حقوق شرعی و فقه، اکراه عامل منع مسئولیت دانسته شده است (غلامی، ۱۳۹۱: ۱۹۹).



عناصر اکراه

اکراه دارای دو جزء است؛ بانبود این دو عنصر، بدیهی است اکراه تحقق نمی‌یابد. این دو جزء عبارت اند از: تهدید توسط مکره و ترس ناشی از تهدید.

۱- تهدید اکراه کننده (مکره)

می‌توان گفت بروز حالت اکراه در شخص مورد اکراه، متأثر و به دنبال تهدیدی است که توسط مکره و اکراه کننده انجام می‌شود. ازاین‌رو تهدید، اساس اکراه محسوب می‌شود. در عین حال، هر نوع تهدیدی را نمی‌توان برای تحقق اکراه کافی دانست. تهدید مورد نظر باید دارای چند شرط باشد:

۱-۱. قابل توجه بودن تهدید در اکراه

«تهدید در اکراه باید معتدبه و قابل توجه باشد، به تعبیر حقوق دانان اسلامی از جمله «عبدالقادر عوده» اکراه باید ملجئ باشد؛ به نحوی که بتواند مکره را به موضع ناچاری کشانده، موجب زوال رضا و محدودیت اختیار او شو» (عوده، ۱۴۰۵: ۵۶۱) اکراه یک امر نسبی است، اکراه نسبت به افراد فرق می‌کند. ممکن است یک تهدید نسبت به فردی او را مجبور کند و در حق شخص دیگری این گونه نباشد. ملاک این تفاوت، توانایی جسمی افراد و میزان مقاومت روحی افراد است و مشخص است که تمام افراد، از مقاومت روانی و توانایی جسمی یکسان برخوردار نیستند» (همان: ۵۶۱).

«بنابراین در هر مورد، باید فاکتورهای زیر را جداگانه بررسی کنیم. وضعیت جسمی و روانی مکره، جنسیت، سن، شغل، موقعیت اجتماعی، خانوادگی، وضعیت سلامت، میزان انفعال و تأثیرپذیری او، همچنین شرایط و اوضاع و احوال وقوع اکراه، موقعیت اکراه کننده و ارزش آنچه مورد تهدید واقع شده، به عنوان مسائل موضوعی اکراه، لحاظ می‌شوند. با این توضیحات مشخص می‌شود که ملاک در الجاء شخصی است و نه نوعی. برخی فقها نیز به نسبیت تهدید و اکراه تصریح کرده اند» (حلی، ۱۴۰۸: ۵۳).

۱-۲. نزدیک بودن یا در حال انجام بودن اکراه

تهدید باید قریب الوقوع یا در حال انجام باشد، به نحوی که در صورت امتناع و مقاومت مکره، عملی شدن آن هر لحظه، قابل انتظار باشد. اگر مکره فرصت کافی برای رفع تهدید از خود را داشته باشد اکراه تحقق نیافته است. از این رو در این مورد اقدام مکره برای انجام عمل مورد درخواست مکره، اکراه به معنای حقیقی محسوب نمی‌شود. در این راستا، حضور و عدم حضور مکره مورد توجه و بحث فقهاء از جمله کاشف الغطاء واقع شده است. تعدادی از فقهاء غیبت مکره را موجب زوال اکراه دانسته و بر همین اساس، اقدام مکره در غیاب مکره را خالی از هر نوع اکراه دانسته‌اند، اما از آنجا که اساس مسئله‌ی اکراه، بروز خوف در مکره و عروض حالت اضطرار، الجاء و ناچاری است، باید این قول را منصرف به مواردی بدانیم که به اعتقاد مکره، عدم حضور اکراه کننده موجب زوال اکراه، هر چند به طور موقت می‌شود. بنابراین، تا وقتی که ترس و خوف مورد نظر در نفس مکره وجود داشته باشد، اکراه تحقق یافته است، هر چند اکراه کننده حضور نداشته باشد. بالعکس، مادامی که خوف مزبور در میان نباشد اکراه تحقق نمی‌یابد، هر چند اکراه کننده، حاضر باشد.

به عبارت دیگر، قاعده تحقق اکراه وجود تهدید و ترس حاصل از آن است، نه مسایل و شرایط جنبی دیگر، از جمله حضور یا غیاب اکراه کننده، برای نمونه کاشف الغطاء از فقهای امامیه می‌نویسد: «وسواء فعل ذلک بحضور المکره المتوعد أو بغیابه فإن الحضور و الغیاب لیس له أى اثر بعد تحقق تلک الشروط» (نجفی، ۱۳۵۹: ۱۷۷).

«به هر حال بعد از اجرایی شدن تهدید و ایراد صدمه یا ضرر به مکره، دیگر اکراه موضوعاً منتفی شده، شروع به انجام فعل مورد نظر اکراه کننده دلیلی نخواهد داشت؛ چرا که مبنای اکراه، خوف حاصل از تهدید است که مجوز اقدام به عمل حرام است. پس با عملی شدن تهدید، ترس حاصل از آن، خود به خود از بین می‌رود، چرا که تلف نفس یا ایراد ضرر عملی شده است. از این رو، اقدام به ارتکاب



فعل حرام به منظور جلوگیری از وقوع آن بی معنی است. در مورد کفایت مجرد نفوذ معنوی و سلطه‌ی قانونی برای تحقق اکراه باید گفت که صرف نفوذ معنوی و سلطه‌ی قانونی کسی بر دیگری، اصولاً اکراه به حساب نمی‌آید، اما در حقوق اسلامی گاهی اکراه از این طریق قابل تحقق است. به عنوان مثال، امر سلطان ذاتاً و به خودی خود اکراه محسوب می‌شود و نیازی به تهدید ندارد، مشروط بر اینکه مستفاد از امر این باشد که در صورت مخالفت، تلف نفس یا عضو یا حبس بلند مدت مأمور، به اجرا در خواهد آمد. امر زوج نیز نسبت به زوجه در حکم امر سلطان به افراد تحت حکومت وی است و ذاتاً اکراه تلقی شده و اقتران آن به تهدید لازم نیست، اما اعتقاد زوجه به اینکه در صورت امتناع و عدم امتثال، در معرض تلف نفس یا قطع عضو و یا ایراد ضرب قرار خواهد گرفت لازم است، هر چند اعتقاد وی یقینی نبوده، ناشی از غلبه ظن باشد» (محقق داماد، ۱۳۸۳، ۱۰۹).

۲- ترس ناشی از تهدید و تأثر روانی مکره

عنصر اصلی و رکن اساسی اکراه عبارت است از تأثر روانی اکراه شده و بیم و ترسی که به خاطر تهدید اکراه کننده ایجاد می‌شود. اهمیت این امر به حدی است که می‌توان آن را مبنای رفع مسئولیت و عدم مؤاخذه و کیفر مکره به شمار آورد. «از سویی این اعتقاد باید در مکره ایجاد شود که در صورت امتناع و مقاومت، تهدیدات مکره علیه وی عملی خواهد شد، اعم از این که این اعتقاد متیقن یا مبنی بر غلبه‌ی ظن باشد. از سویی دیگر، اعتقاد مزبور باید چنان بیم و هراسی در وی ایجاد کند و آن چنان موجب تشنج اعصاب، پریشانی و اضطراب روانی وی شود که مشارالیه از سر ناچاری و در عین اضطراب، الجاء، عدم رضا و طیب نفس به سوی ارتکاب فعل حرام مورد درخواست اکراه کننده سوق داده شود، به طور خلاصه باید ترس از فعلیت یافتن تهدید، علت اقدام مکره باشد، به طوری که میان آن دو رابطه‌ی سببیت برقرار شود» (محقق داماد، ۱۳۸۳: ۱۱۰).

شرایط تحقق اکراه

از مجموع قیود و اوصافی که فقها ذکر کرده اند، شرایط زیر را برای تحقق اکراه می‌توان برشمرد:

۱- تهدید مُکرَه از سوی اکراه‌کننده، البته با شرایط و اوصاف خاص از جمله «ملجی بودن» آن [یعنی بزور نگهداشتن مُکرَه توسط مُکرِه].

۲- فعلیت یافتن یا قریب الوقوع بودن تهدید، اگر تهدید به گونه‌ی است «که مکره به نحوی قادر به دفع آنهاست، نمی‌تواند مجوز ارتکاب فعل حرام باشند» (محقق داماد، ۱۳۸۳: ۱۰۹).

۳- توانایی مُکرِه بر عملی ساختن تهدیدات خود، بنابراین، عدم توانایی اکراه‌کننده در انجام قتل، شکنجه، آزار و زدن منجر به فوت، مانع تحقق اکراه است. به هر حال، صرف توانایی او در به فعلیت رساندن تهدیدات خود، برای تحقق اکراه کافی است. به تعبیر علامه‌ی حلی: «و کون المُکرِه قادراً علی فعل ما توعد به» (حلی، ۱۴۰۸: ۵۳).

۴- غلبه‌ی ظن مُکرَه به اینکه در صورت امتناع، تهدیدات فرد اکراه‌کننده علیه وی عملی خواهد شد. بنابراین در صورت اعتقاد مُکرَه به عدم جدیت اکراه‌کننده یا عدم توانایی وی، مانع تحقق اکراه خواهد بود. همچنین اگر دفع تهدید مُکرَه از طریق دیگر به غیر از انجام عمل مورد درخواست وی مقدور باشد، دیگر اکراه تحقق نمی‌یابد.

«شیخ طوسی» از فقهای بزرگ امامیه در مورد تحقق اکراه این گونه نگاشته است: «در صورتی که گمان غالب شخص اکراه شده این باشد که اگر از خواسته‌ی اکراه‌کننده امتناع نماید، آنچه را که او تهدید نموده انجام خواهد داد» (طوسی، ۱۳۸۷: ۵۱).

۵- عدم توانایی مُکرَه در دفع تهدیدات (مُکرَه) اکراه‌کننده: بدیهی است اگر مُکرَه به هر نحوی از قدرت و توانایی کافی برای دفع تهدیدات اکراه‌کننده برخوردار باشد، شرایط، اوضاع و احوال نیز به او اجازه اعمال قدرت را بدهد و یا این که دفع تهدید از طریق دیگر غیر از ارتکاب فعل حرام برای وی مقدور باشد، دیگر اکراه محقق نخواهد شد. به بیان دیگر، مُکرَه باید ناچار از ارتکاب فعل حرام بوده، «به تعبیر فقها و اصولیون فاقد «مندوحه» (راه فرار) باشد» (همان: ۵۱).



۶- عدم مشروعیت تهدید: آنچه مکره به آن تهدید شده باید در حق او فاقد مشروعیت باشد. بنابراین، چنانچه شخصی به قتل یا قطع عضو یا ایراد ضرب و یا حبس بلند مدت تهدید شود، در صورتی می‌توان قائل به تحقق اکراه شده که مستحق این اعمال نباشد، در غیر این صورت چنین شخصی را نمی‌توان مکره نامید، مثلاً شخصی که محکوم به قصاص نفس یا عضو یا سنگسار یا تازیانه و یا حبس دائم شده، نمی‌تواند به بهانه اینکه به مجازات‌های تهدید شده، اقدام به ارتکاب فعل محرمی نماید، چرا که او مستحق تحمل این مجازات‌ها بوده، «هم چنان که فقهای امامیه از جمله مرحوم صاحب جواهر، جواهر و آیت‌الله خوئی عدم مشروعیت تهدید و اکراه را شرط دانسته و تهدیدات مشروع را در بحث تحقق اکراه استثنا نموده اند» (نجفی، ۱۴۰۴: ۲۷).

۱- اکراه در قتل

بحث قتل یکی از مواردی است که در آن از قاعده اکراه بحث شده است و حکم صورتی که فرد اکراه بر قتل شده مورد مناقشه علما بوده است. خود باب اکراه در قتل به نوبه‌ی خود در چند فرع مطرح می‌شود. فقهای امامیه به صورت اجماعی معتقدند: اگر چیزی که به آن وعده داده می‌شود کمتر از قتل باشد، مثل اینکه بگویند اگر فلانی را نکشی دست تو را قطع می‌کنم فرد جایز به کشتن نیست و در صورت ارتکاب قتل، قصاص می‌شود. اما جایی که شخص اکراه و اجبار به قتل شخص شده و چیزی که به آن وعده داده شده قتل است؛ یعنی به فرد اخطار شده که «یا فلانی را بکش یا تو را می‌کشیم» در این صورت میان فقهای شیعه دو نظر عمده مطرح بوده و مورد بررسی قرار می‌گیرد.

۲- احکام قتل اکراهی

احکام فقهی شخصی که مباشرتاً مرتکب قتل اکراهی شده، مطابق آراء فقهاء به سه صورت می‌باشد:

أ. قتل اکراهی توسط مباشر غیر ممیز و یا مجنون: به این صورت خواهد بود که شخصی،

طفل ممیز یا مجنونی را اکراه بر قتل کسی دیگر نماید، در این حالت حکم شرعی این است که اکراه‌کننده باید قصاص شود. به این دلیل که «طفل غیر ممیز» هر چند مباشرتاً قتل انجام داده، لکن ضعیف از سبب است و سبب قوی «اکراه‌کننده‌ی» بر این عمل شمرده می‌شود که مکره باشد. به عبارت دیگر، در این حالت «سبب» اقوای از «مباشر» است و «مباشر» در این حالت شبیه ابزار (مانند ربات) عمل نموده، در نتیجه، باید «اکراه‌کننده» قصاص شود.

ب. قتل اکراهی توسط انسان آزاد ممیز و غیر بالغ: حکم این صورت براساس نظر برخی از فقهاء از جمله آیت‌الله خویی (خوبی، ۱۳۹۴: ۳۶) و صاحب جواهر «این است که نه اکراه‌کننده قصاص می‌شود و نه اکراه‌شده، برداشتن قصاص از «اکراه‌شده» به این دلیل است که وی بالغ نبوده و کار عمدی او در حکم خطاست؛ «اکراه‌کننده» قصاص نمی‌شود به دلیل این که مباشر قتل نیست. بنابراین، دیه‌ی مقتول را عاقله‌ی «اکراه‌شده» پرداخت می‌کند و شخص «اکراه‌کننده» نیز به حبس ابد محکوم می‌شود (نجفی ۱۴۰۴: ۴۷). اما شیخ طوسی در «المبسوط» قائل است که اگر قاتل «ممیز ده ساله» باشد، حکم این صورت مثل صورت اول است که قاتل مباشر قصاص می‌شود» (طوسی، ۱۳۸۷: ۵۴).

ج. مباشر عاقل و بالغ: شخص اکراه‌شده عاقل و بالغ باشد. نظریه مشهور فقهاء در این صورت این است که مکره که مباشرتاً قتل مرتکب شده است باید قصاص شود ولی شخص «اکراه‌کننده» به حبس ابد محکوم می‌گردد؛ حبسی که منجر به مرگ وی می‌شود. به هر حال، از تقسیمات انواع قتل اکراهی به لحاظ احکام فقهی آن که قاتل مُکره مجبور شده کسی را به قتل برساند این نکته به دست می‌آید که موارد دوم و سوم محل اختلاف آراء مشهور فقهاء و دیدگاه آیت‌الله خوئی به شمار می‌آید.

۳- اکراه بر قتل با وعده قتل

۳-۱. نظر مشهور

در زمینه‌ی قتل اکراهی که «اکراه‌کننده» «مُکره» را بر قتل تهدید نماید نیز مثل جایی



است که تهدید به کمتر از جان شخص است. مشهور فقهای امامیه قایل اند که شخص اجازهی قتل ندارد؛ نظر تعدادی از فقهاء در این زمینه ارائه می شود. علامه حلی در شرایع می فرماید:

«إذا أكرهه على القتل فالقصاص على المباشر دون الأمر ولا يتحقق الإكراه في القتل و يتحقق فيما عداه (و في رواية علي بن رثاب: يحبس الأمر بقتله حتى يموت) هذا إذا كان المقهور بالغاً عاقلاً و لو كان غير مميز كالطفل و المجنون فالقصاص على المكروه لأنه بالنسبة إليه كالآلة و يستوي في ذلك الحر و العبد و لو كان مميزاً عارفاً غير بالغ و هو حر فلا قود و الدية على عاقلة المباشر. و قال بعض الأصحاب يقتص منه إن بلغ عسراً و هو مطرح. و في المملوك المميز تتعلق الجناية برقبته فلا قود و في الخلاف إن كان المملوك صغيراً أو مجنوناً سقط القود و وجبت الدية و الأول أظهر» (حلی، ۱۴۰۸: ۱۸۵).

هرگاه (اکراه کننده) مجبور کند کسی را به کشتن شخصی، در این صورت قصاص بر مباشر یعنی قاتل است نه بر امرکننده و محقق نمی شود اجبار در کشتن، یعنی این عذر مورد قبول نیست و تحقق می یابد اجبار در غیر کشتن. یعنی اکراه به کمتر از قتل، موجب پذیرش عذر اکراه شده است. در حدیثی از علی ابن رثاب نقل شده که حبس کرده می شود امرکننده به کشتن تا آنکه بمیرد و این در صورتی است که مجبور به کشتن بالغ و عاقل باشد و اگر مجبور شخص غیر ممیز باشد مانند طفل و دیوانه پس قصاص بر اکراه کننده است چون که او یعنی کشنده نسبت به مجبور کننده به منزله ابزار است.

دیدگاه مرحوم شهید اول در مورد تحقق اکراه به صورت زیر ارائه شده است:

«الأولى لو أكرهه على القتل فالقصاص على المباشر دون الأمر و يحبس الأمر حتى يموت، و لو أكره الصبي غير المميز أو المجنون فالقصاص على مكترهيهما، و يمكن الإكراه فيما دون النفس و يكون القصاص على المكروه» (عاملی، ۱۴۱۰: ۲۶۸).

هرگاه کسی را مجبور به قتل کند، شخص مجبور قصاص می شود که او از روی عمد و به ناحق مرتکب قتل گشته است و امر کننده به قتل قصاص نمی شود؛ ولی دستور دهنده حبس می شود تا بمیرد. کنایه از این که دستور دهنده حبس ابد می شود. اگر کسی بچه غیر ممیز یا مجنون را به کشتن کسی اکراه کند، در این دو صورت قصاص

بر مکروه است. اکراه در کمتر از جان آدمی ممکن است. یعنی می‌شود کسی را که به زدن یا شراب خوردن و امثال آن اکراه شده است، در صورت اثبات اکراه، عذر شخص مکروه را می‌پذیریم.

«سلطان العلما» در حاشیه لمعه در تبیین دیدگاه نظریه شهید اول چنین نگاشته

است:

«الأولى لو أكرهه على القتل فالقصاص على المباشر - لأنه القاتل عمدا ظلما إذ لا يتحقق حكم الإكراه في القتل عندنا ولو وجبت الدية كما لو كان المقتول غير مكافئ فالدية على المباشر أيضا - دون الأمر فلا قصاص عليه ولا دية - ولكن يحبس الأمر دائما حتى يموت ويدل عليه مع الإجماع (صحيحه زرارة عن الباقر (ع): في رجل أمر رجلا بقتل رجل فقتله فقال يقتل به الذي قتله ويحبس الأمر بقتله في الحبس حتى يموت) هذا إذا كان المقهور بالغاً عاقلاً - ولو أكره الصبي غير المميز أو المجنون فالقصاص على مكرههما - لأن المباشر حينئذ كالألة ولا فرق في ذلك بين الحر والعبد - ويمكن الإكراه فيما دون النفس عملاً بالأصل في غير موضع النص كالجرح وقطع اليد فيسقط القصاص عن المباشر - و يكون القصاص على المكروه بالكسر على الأقوى لقوة السبب بضعف المباشر بالإكراه خصوصاً لو بلغ الإكراه حد الإلجاء - ويحتمل عدم الاقتصاص منه لعدم المباشرة فتجب الدية - ويضعف بأن المباشرة أخص من سببية القصاص فعدمها أعم من عدمه» (عاملی، ۱۴۱۲: ۲۹).

یعنی در صورت که اکراه شده بالغ و عاقل باشد، به قتل اکراه شود، خود اکراه شده قصاص می‌شود و دستور دهنده حبس ابد می‌شود. علاوه بر اجماع که به عنوان دلیل برای این نظریه است، روایت زراره از امام باقر (ع) است. در این روایت امام (ع) فرمود: خود مباشر قصاص می‌شود و دستور دهنده حبس ابد می‌شود. در صورتی که اکراه شده بچه «غیر ممیز» یا مجنون باشد، خود دستور دهنده و «اکراه کننده» قصاص می‌شود.

شمس الدین حلی در معالم الدین نسبت به قتل اکراهی اینگونه نگاشته است:

«و لو أكرهه على القتل فالقود على المباشر، ويحبس الأمر أبداً، هذا إذا كان المقهور بالغاً عاقلاً، و لو كان طفلاً غير ممیز أو مجنوناً فالقود على الأمر، و لو كان ممیزاً حرّاً فلا قود، و الدية على عاقلته، و إن كان مملوكاً تعلقت الدية برقبته» (حلی، ۱۴۲۴: ۵۳۱).



اگر فردی را به کشتن کسی اکراه کند، قصاص بر شخص مباشر و «اکراه شده» است. دستور دهنده قتل حبس ابد می شود. این حکم در صورتی است که «اکراه شده» بالغ و عاقل باشد. اگر «اکراه شده» پسر غیر ممیز یا مجنون باشد، قصاص دستور دهنده باید صورت بگیرد. اگر «اکراه شده» ممیز و غیر بالغ و حر باشد قصاص نمی شود و دیه به عهده عاقله او هست و اگر اکراه شده مملوک باشد، دیه به رقبه او تعلق می گیرد. مرحوم صاحب جواهر در مورد قتل اکراهی چنین نگاشته است:

«إذا أكرهه على القتل بأن توعده الظالم القادر بالقتل مثلاً إن لم يقتله فالحكم فيه عندنا نصاً و فتوى بل الإجماع بقسميه عليه أن القصاص على المباشر الكامل دون الأمر المكره بل و لا دية، بل و لا كفارة، بل و لا يمنع من الميراث و إن استشكل فيه في القواعد، و ذلك لأن الإكراه و إن ولد في المكروه داعية القتل التي سببها من المكروه و لكن الأصل في القصاص كونه على المباشر الذي هو المكروه، لأنه القاتل لغة و عرفاً» (نجفی، ۱۴۰۴: ۵۱).

«در صورت اکراه به قتل که توسط ظالم توانا انجام شود، حکم اش نزد ما شیعیان از نظر روایت و فتوی و اجماع این است که قصاص به عهده مباشر به قتل است نه «دستور دهنده» قتل و اکراه کننده. بلکه دیه و كفاره نیز به عهده دستور دهنده نخواهد بود و از میراث هم منع نمی شود. به این دلیل که هر چند کار اکراه کننده باعث شده انگیزه قتل در اکراه شده ایجاد شود، ولی اصل در قصاص این است که بر مباشر باشد، چون مباشر عرفاً و لغتاً قاتل است».

«بل لا يتحقق الإكراه شرعاً عندنا في القتل بعد استحقاق القتل شرعاً على المباشر، فلم يدفع عنه شيئاً شرعاً بفعل ما أكره عليه كي يكون من الإكراه المرفوع عن الناس حكمه و لكن يتحقق في ما عداه من قطع اليد و الجرح و نحوهما بخلاف القتل، فإنه إنما يتحقق إذا جاز دفع الخوف بفعل المكروه عليه و لا يخاف من شيء أعظم من القتل و لا يجوز هنا دفع الخوف على النفس بذلك».

مرحوم صاحب جواهر اضافه می کند که اکراه شرعی به نظر ما شیعیان در قتل تحقق پیدا نمی کند. بعد از این که مباشر قتل شرعاً مستحق قصاص شناخته شده است. اما در غیر قتل اکراه تحقق پیدا می کند و به عنوان عذر مقبول هم پذیرفته شده

است. مثلاً در قطع دست و ایجاد جراحت و امثال این موارد. اما در مورد قتل این گونه نیست. جایز نیست به بهانه حفظ خود جان کسی را بگیرد که این همه در شریعت برای حفظ آن سفارش شده است.

«بل في الصحيح -إنما جعلت التقية ليحقن بها الدماء، فإذا بلغ الدم فلا تقية- ونحوه الموثق فهو حينئذ قاتل عمدا ظلما لاستبقاء نفسه كقتل شخص ليأكله في المخمصة الذي لا يعد به أنه مضطر. نعم في رواية على بن رئاب الصحيحة عن زرارة عن أبي جعفر (ع) يحبس الأمر بقتله حتى يموت- قال: في رجل أمر رجلا بقتل رجل بقتله، قال: يقتل به الذي ولي قتله، ويحبس الأمر بقتله في الحبس حتى يموت ولا بأس بالعمل بها بعد صحتها وعمل غير واحد من الأصحاب بها، فما عساه يظهر من المتن من التوقف في ذلك في غير محله. ولو وجبت الدية للعفو أو عدم التكافؤ كانت على المباشر أيضا.» (نجفی، ۱۴۰۴: ۵۲)

سپس مرحوم صاحب جواهر روایتی را نقل می‌کند که تقیه برای حفظ جان انسان ها جعل شده است زمانی به نفس و جان انسان برسد دیگر تقیه ای در کار نخواهد بود. بعد نظر عامه را که متفاوت از دیدگاه شیعیان است نقل می‌کند که فعلاً مجال پرداختن به آن نیست.

دیدگاه امام خمینی نسبت به قتل اکراهی این گونه نگاشته شده است:

« لو أكرهه على القتل فالقود على المباشر إذا كان بالغاً عاقلاً دون المكره و إن أوعده على القتل، و يحبس الأمر به أبداً حتى يموت، و لو كان المكره مجنوناً أو طفلاً غير مميز فالقصاص على المكره الأمر، و لو أمر شخص طفلاً مميزاً بالقتل فقتله ليس على واحد منهما القود، و الدية على عاقلة الطفل، و لو أكرهه على ذلك فهل على الرجل المكره القود أو الحبس أبداً؟ الأحوط الثاني» (خمینی، بی تا: ۵۱۴).

اگر کسی را اکراه به قتل نماید، قصاص به عهده مباشر است در صورتی که اکراه شده بالغ و عاقل باشد، و تهدید به قتل شده باشد. دستور دهنده تازمان مرگ به حبس ابد محکوم می‌شود.

قانون مجازات اسلامی در ماده ۲۱۱ قانون قدیم طبق نظر مشهور می‌نویسد:



«اکراه در قتل یا دستور به قتل دیگری مجوز قتل نیست بنابراین اگر کسی را وادار به قتل دیگری کند یا دستور به قتل رساندن دیگری را بدهند مرتکب قصاص می‌شود و اکراه کننده و آمر به حبس ابد محکوم می‌گردند. اگر اکراه شونده طفل غیر ممیز یا مجنون باشد فقط اکراه کننده محکوم به قصاص است اگر اکراه شونده طفل ممیز باشد نباید قصاص شود بلکه باید عاقله او دیه را پردازد و اکراه کننده نیز به حبس ابد محکوم است».

قانون مجازات مصوب ۱۳۹۲ در ماده ۳۷۵ با دو تبصره مشابه همین نظریه را آورده است:

«ماده ۳۷۵- اکراه در قتل مجوز قتل نیست و مرتکب، قصاص می‌شود و اکراه کننده، به حبس ابد محکوم می‌گردد».

تبصره ۱- اگر اکراه شونده طفل غیر ممیز یا مجنون باشد فقط اکراه کننده محکوم به قصاص است.

تبصره ۲- اگر اکراه شونده طفل ممیز باشد عاقله او دیه مقتول را می‌پردازد و اکراه کننده به حبس ابد محکوم می‌شود.

جمع بندی ادله قول مشهور

۱. دلایل مشهور

۱- اجماع؛ این اجماع توسط شهید ثانی ادعا شده است.

۲- سنت: در خصوص سنت فقهاء عظام به چند تاروایت و حدیث استدلال کرده اند:

الف) صحیح زرار که از امام هشتم (ع) در مورد حکم قتل اکراهی سوال نمود: حکم شخص که فرد دیگری را مامور به قتل کرده است چیست؟ امام (ع) در پاسخ می‌فرماید:

«یقتل به الذی قتله و یحبس الأمر بقتله فی الحبس حتی یموت». آمر حبس مشرف به موت و قاتل کشته می‌شود.

ب) حدیث تقیه: در این حدیث که توسط فقهاء استناد شده است امام (ع) می‌فرماید: «أما جعلت التقية ليحقن الدماء فإذا بلغ الدم فلا تقية». تقیه در این مورد مختص جای است که دماء محفوظ بماند وقتی دم محفوظ نماند دیگر جای تقیه نیست.

طبق مفاد این حدیث امام تقیه (جلوگیری از اظهار کردن حق و مخالفت کردن با باطل) وقتی مشروعیت دارد که نفس این کار (تقیه) باعث شود تا از خونریزی جلوگیری گردد؛ اما وقتی که خود تقیه موجب شود تا خونریزی جریان یابد در این صورت نمی‌توان تقیه نمود زیرا نقض غرض پیدا می‌شود.

به عبارت دیگر علت تشریع تقیه در این حدیث شریف، ممانعت از خونریزی بیان شده حال اگر خود تقیه سبب خونریزی شود دیگر تقیه جائز نخواهد بود و در قتل اکراهی هم تقیه یعنی قتل دیگری برای حفظ نفس خود موجب خونریزی می‌شود لذا تقیه دیگر جایگاه و موردی ندارد.

۲- رأی آیت الله خوئی

رأی و نظر آیت الله خوئی رحمت الله علیه در این مسئله غیر از رأی و نظر مشهور است. ایشان قائل است که شخص مکروه و مکروه قصاص نمی‌شود. در حال که نظر مشهور این بود که شخص مکروه قصاص می‌شود و در صورت وجوب دیه نیز او مدیون می‌باشد.

«لو أمر غیره بقتل أحد، فقتله، فعلى القاتل القود و على الأمر الحبس مؤبداً إلى أن يموت و لو أكرهه على القتل فان كان ما توعده به دون القتل فلا ريب في عدم جواز القتل، و لو قتله- و الحال هذه- كان عليه القود و على المكروه الحبس المؤبد و إن كان ما توعده به هو القتل، فالمشهور أن حكمه حكم الصورة الأولى، و لكنه مشكل و لا يبعد جواز القتل عندئذ، و على ذلك فلا قود و لكن عليه الدية و حكم المكروه بالكسر في هذه الصورة حكمه في الصورة الأولى هذا إذا كان المكروه بالفتح بالغاً عاقلاً. و أما إذا كان مجنوناً أو صبياً غير مميز، فلا قود لا على المكروه و لا على الصبي نعم على عاقلة الصبي الدية و على المكروه الحبس مؤبداً.» (خویی، ۱۴۱۰: ۱۶۲).

اگر شخصی دیگری را اجبار به قتل کند ولی او را به کمتر از قتل تهدید کند برای فرد جایز نیست اقدام به قتل کند و اگر بکشد قصاص می‌شود و آمر نیز به حبس ابد محکوم می‌شود ولی اگر او را تهدید به قتل کرد مشهور این است که حکم همان حالت اول را دارد (قصاص ثابت است) اما این حکم مشهور مشکل است و بعید



نیست که قتل در این هنگام جایز باشد... .

ایشان پس از نقل قول مشهور و بیان استدلال آنان، نظر خویش را اینگونه اظهار نموده است:

«أما وجه المشهور: فلاّ نهم استدّلوا على أنّ الإكراه لا يتحقّق في القتل. وفيه: أنّ ما ذكره وإن كان صحيحاً، حيث إنّ حديث الإكراه الوارد مورد الامتنان لا يشمل المقام وأمثاله، إلّا أنّه مع ذلك لا يكون القتل محرّماً، فإنّ ذلك داخل في باب التزاحم، إذ الأمر يدور بين ارتكاب محرّم وهو قتل النفس المحترمة وبين ترك واجب وهو حفظ نفسه وعدم تعريضه للهلاك وحيث لا ترجيح في البين فلا مناص من الالتزام بالتخيير، وعليه فالقتل يكون سائغاً وغير صادر عن ظلم وعدوان، فلا يترتب عليه القصاص، ولكن تثبت الدية، لأنّ دم امرئ مسلم لا يذهب هدرًا. وذلك لأنّه القاتل في الفرض، حيث إنّهما كالآلة بالنسبة إلي». (خویی، ۱۳۹۴: ۳۶).



آیت الله خویی وجه سخن مشهور علما را پذیرفته و می گوید که آنچه مشهور گفته اند صحیح است و حدیث رفع و سایر ادله در این باب شامل قتل نمی شود زیرا این دلایل از باب امتنان است که شامل این موضع نمی شود.

اما وی از راه دیگری استدلال نموده است، ایشان، این موضوع را از موارد تزاحم می داند و سعی می کند اکراه بر قتل را از مصادیق این باب بیان کند.

در تعریف تزاحم آمده تزاحم عبارت است از عدم امکان جمع بین دو حکم در مقام امتثال از باب اتفاق است. در واقع تزاحم در جایی اتفاق می افتد که ما دو امر داریم که هر دو مهم و یا یکی اهم و دیگری مهم است اما این دو امر در مقام امتثال با یکدیگر برخورد کرده اند و ما چاره ای جز عمل کردن به یکی از این دو نداریم.

آیت الله خویی معتقد است: در جایی که شخصی تهدید شده که «یا فلانی را بکش یا من تو را می کشم» امر دائر مدار است بین اینکه شخص مرتکب یک حرام شود و شخص دیگر را بکشد یا این که واجبی را ترک کند و از جان خود مراقبت نکند و خود را در معرض هلاکت و مرگ قرار دهد.

در این جا بر فرض این که ما قبول کنیم حفظ جان خود شخص از حفظ جان دیگری اهمیت بیشتری ندارد، ما هیچ مرجعی نداریم تا یکی از دو امر را بر دیگری

ترجیح دهیم پس باید قایل به تأخیر بشویم یعنی شخص مخیر است یا جان خود را حفظ کند یا جان دیگری را؛ بنابراین در صورتی که مرتکب قتل شد نباید قصاص شود چون این قتل جایز بوده و قتل از روی ظلم و عدوان نبوده است. البته از این باب که خون هیچ مسلمانی نباید هدر برود دیه بر او واجب است.

در پاسخ به استدلال آیت الله خویی می‌توان گفت که اولاً لازمه حفظ نفس در این جا قتل دیگری است در حالی که دلیلی بر وجوب حفظ نفس در این صورت نیست چون ترجیح بلامرجح است. ثانیاً صحیح زرارہ بن اعین صریحاً دلالت بر قصاص قاتل در فرض فوق دارد. ثالثاً در صورت اعتقاد به جواز قتل جایی برای دیه باقی نمی‌ماند زیرا ضرورتی ندارد که چون خون مسلمان نباید هدر برود، پس باید مکره دیه وی را بدهد، بلکه ممکن است دیه از بیت المال پرداخت شود.

نتیجه

اکراه در غیر قتل از نظر علما و فقهای شیعه به عنوان عذر مشروع و رافع مسئولیت کیفری، در صورت اثبات اکراه و تحقق شرایط آن، مورد پذیرش قرار گرفته است. اکراه در قتل اما داستان متفاوتی نسبت به اکراه در غیر قتل دارد. اکراه در قتل با وعده قتل از نظر مشهور فقها مجوز ارتکاب قتل نیست. مشهور دلایلی را بر این مدعا اقامه نموده اند. اجماع و سنت از جمله دلایلی است که مشهور آن را به عنوان دلیل بر عدم تحقق اکراه در قتل متعرض شده اند. مرحوم آیه الله خویی دیدگاه دیگری را برگزیده است. ایشان از باب تراحم جواز اکراه در قتل را توجیه نموده است. این که در مورد اکراه در قتل، موضوع قتل دیگری یا خود شخص مطرح است، ما می‌توانیم بگوییم هیچ ترجیحی وجود ندارد که شخص تصمیم به کشته شدن و تسلیم خودش بگیرد. بنابراین، هردو طرف قتل، ارزش و اهمیت برابر دارد؛ در نتیجه، جایز است که شخص اکراه شده تصمیم به قتل دیگری بگیرد ولی در صورت ارتکاب قتل باید دیه پردازد زیرا خون مسلمان هدر نمی‌رود.

فهرست منابع:

قرآن کریم.

۱. ابن حزم اندلسی، علی بن احمد، (بی تا)، المحلی بالاثار، ج ۸، بیروت: دارالجيل و دار الافاق الجديدة.
۲. ابن منظور، محمد، (۱۴۱۴ هـ ق)، لسان العرب، ج ۱۳، بیروت: دار الفكر للطباعة و النشر و التوزيع، چاپ سوم.
۳. الشافعی، محمد بن ادريس، (۱۳۵۲ هـ ق) کتاب الام، ج ۳، قاهر: بولاق.
۴. انصاری، مرتضی بن محمد، (۱۳۷۴ ق)، فرائد الاصول، همراه با حاشیه ملا رحمت الله، قم: مصطفوی.
۵. حلی، ابوالقاسم نجم الدین جعفر بن الحسن، (۱۴۰۸ هـ ق)، شرایع الاسلام، جلد ۲، قم: اسماعیلیان.
۶. حلی، شمس الدین محمد، (۱۴۲۴ هـ ق)، معالم الدین فی فقه آل یاسین دورة فقهية كاملة على وفق مذهب الإمامية ج ۲، قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام، چاپ اول.
۷. حلی، محقق، نجم الدین، جعفر بن حسن، (۱۴۰۸ هـ ق)، شرائع الإسلام في مسائل الحلال و الحرام ج ۴، قم: مؤسسه اسماعیلیان، چاپ دوم.
۸. موسوی خمینی، روح الله، (بی تا)، تحریر الوسيلة، ج ۲، قم: مؤسسه مطبوعات دار العلم، چاپ اول.
۹. خونی، ابوالقاسم، (۱۳۹۴)، ترجمه کامل مبانی تکمله المنهاج، ج ۲، قم: حقوق اسلامی، چاپ اول.
۱۰. خویی، ابو القاسم، (۱۴۱۰ هـ ق)، تکملة المنهاج، قم: نشر مدينة العلم، چاپ ۲۸.
۱۱. زبیدی، محمد مرتضی، (بی تا)، تاج العروس، بیروت: دارالمکتبه الحیات.
۱۲. شایگان، سید علی، (۱۳۲۲)، حقوق مدنی ایران، ج ۱، تهران: مجلس شورای اسلام، چاپ سوم.



۱۳. صدوق، محمد بن علی بن بابویه، خصال، ج ۱، قم: جامعه مدرسین، ۱۳۶۲ هـ.ق.
۱۴. صابونی، محمدعلی، (۱۹۷۶)، صفوه التفاسیر، ج ۱، بیروت: عالم الكتب.
۱۵. طوسی، محمد بن حسن، (۱۳۸۷ هـ.ق)، المبسوط فی الفقه الامامیه، ج ۷، تهران: مکتبه المرتضویه.
۱۶. عاملی، شهید اول، محمدبن مکی، (۱۴۱۰ هـ.ق)، اللمعة الدمشقية في فقه الإمامية، بیروت: لبنان، دارالتراث الدار الإسلامية، چاپ اول.
۱۷. عاملی، شهید ثانی، زین الدین بن علی، (۱۴۱۲ هـ.ق)، الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية (المحشى - سلطان العلماء) ج ۱۰، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، چاپ اول.
۱۸. عدل، مصطفی، (۱۳۴۲)، حقوق مدنی، تهران، امیر کبیر، چاپ هفتم.
۱۹. عوده، عبدالقادر، (۱۴۰۵ هـ.ق)، التشريع الجنائي الاسلامی، ج ۱، بیروت: مؤسسه الرساله، چاپ ششم.
۲۰. غلامی، علی، (۱۳۹۱)، عوامل مانع مسئولیت کیفری، تهران: دانشگاه امام صادق، چاپ اول.
۲۱. فیض، علیرضا، (۱۳۷۳)، مقارنه و تطبیق در حقوق جزای عمومی اسلام، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، چاپ سوم.
۲۲. گلدوزیان، ایرج، (۱۳۸۴)، حقوق جزای عمومی ایران، تهران: دانشگاه تهران، چاپ هشتم.
۲۳. محقق داماد، مصطفی، (۱۳۸۳)، قواعد فقه ۴ بخش جزایی، تهران: مرکز نشر علوم اسلامی.
۲۴. مکارم شیرازی، ناصر، (۱۴۱۱ هـ.ق)، انوارالفقاهه، قم: امیر المؤمنین.
۲۵. نجفی، کاشف الغطاء، محمدحسین، (۱۳۵۹)، تحریر المجله، ج ۳، نجف: المکتبه المرتضویه، چاپ اول.

۲۶. نجفی، محمد حسن، (۱۴۰۴هـ)، جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، بیروت، دار إحياء التراث العربی.
۲۷. ولیدی، محمد صالح، (۱۳۷۲)، حقوق جزای عمومی (جرم)، ج ۲، تهران: نشر داد.
۲۸. طوسی، ابوجعفر، محمد، (۱۳۸۷) المبسوط فی فقه الامامیه، ج ۵، تهران: المکتبه المرتضویه الاحیاء الآثار الجعفریه.



گفتمان فقهی ریش تراشی در اسلام

عبدالقادر محمدی^۱

چکیده

بررسی موضوع «تراش ریش» با هدف شناخت حکم شرعی آن ضرورت اساسی دارد؛ در این تحقیق با روش توصیفی - تحلیلی به پرسش: «حکم شرعی ریش تراشی چیست؟» پاسخ گفته شده است. حکم شرعی «تراش ریش» از دیدگاه کارشناسان و محققان دینی همواره مورد بحث و مناقشه واقع شده و سه رویکرد فقهی در این مورد وجود دارد. اکثر فقیهان تشیع و تسنن با استناد به دلایل نقلی، حکم حرمت ریش تراشی را اظهار نموده اند. در مقابل، افراد دیگری، دلایل آنان را انکار نموده و عرف رایج ریش تراشی را تابع سنت تغییر پذیر معصومین (ع) دانسته اند. فتوای مرجع تقلید ریش تراش نسبت به تولید، خرید و فروش ابزار ریش تراشی و تعامل با ریش تراشان ملاک حرمت یا جواز ریش تراشی می باشد و صدور حکم کلی جواز یا حرمت در این مورد دشوار است. زیرا برخی از فقیهان، تولید ابزار ریش تراشی، خرید و فروش آن را ممنوع دانسته، اجرت تراش ریش را حرام شمرده و ریش تراش را جزء فاسقان قرار داده است، درحالیکه برخی دیگر، قائل به جواز تراش آن است.

واژگان کلیدی: فقه، حرمت، کراهت، جواز، فقیهان، مذاهب اسلامی، ریش تراشی.

۱. دکترای فلسفه و عرفان اسلامی، استاد حوزه علمیه صادقیه کابل؛ جامعه المصطفی العالمیه افغانستان

مقدمه

حرمت تراش ریش، کراهت یا جواز آن به عنوان احکام فقهی مورد گفتگوی محققان بوده است. دست‌یابی به پاسخ «حکم شرعی تراش ریش چیست؟» با هدف شناخت حکم شرعی ریش تراشی به عنوان فعل مکلف (در ارتباط با احکام تکلیفی فقهی) اهمیت فراوان دارد. قدمت حکم شرعی «ریش تراشی» به خلقت انسان بازمی‌گردد و حکم تکلیفی آن در شریعت اسلامی خاستگاه روایی دارد (صدوق، ۱۳۶۹، ۱: ۲۱). پس از آن آراء فقیهان تشیع و تسنن و محققان غیر فقیه که از حکم شرعی «ریش تراشی» سخن گفته اند پیشینه‌ی پژوهش به‌شمار می‌آید (بحرانی، بی‌تا، ۵: ۶۲۵). قائلان حرمت تراش ریش مخالفان ریش تراشی نامیده شده و قائلان کراهت تراش ریش و جواز تراش آن را موافقان ریش تراشی یاد نموده ایم. برخی از فقیهان معاصر و محققان غیر فقیه، جزء موافقان ریش تراشی به‌شمار می‌آیند. محققان غیر فقیه که موافق ریش تراشی اند در برابر قائلان حرمت ریش تراشی موضع منفی گرفته و دلالت دلائل حرمت ریش تراشی مانند آیات و روایات را (به‌زعم خود) به‌چالش کشیده است.

بنابراین، نخست دلائل گروه مخالف ریش تراشی و قائلان به حرمت، بررسی می‌شود، سپس آراء و دلائل موافقان ریش تراشی تبیین می‌گردد و سرانجام دلائل دو جانب مورد ارزیابی قرار خواهد گرفت.

مفهوم شناسی

۱. تعریف و تعیین دایرة ریش

از نظر لغت‌نگاران «لَحی»، به استخوان چانه‌ی انسان استعمال شده است و «لَحیان» به صورت تثنیه نام استخوان دو طرف صورت می‌باشد که بر پوست آنها ریش می‌رُوید. از این رو، «الْأَلْحَیَّة» اسم موی صورت است که برگونه و چانه‌ی انسان می‌رُوید (ابن منظور، ۱۴۰۹، ۱۵: ۲۴۳).

براین اساس، حکم تراش موهای دو طرف صورت و نیز چانه (ذقن یا فک اسفل) از



دیدگاه فقه متناظر به محل روئیدن لغوی ریش، بررسی می‌شود. حکم حرمت تراش، کراهت یا جواز تراش آن در آراء فقیهان، متناظر به معنای لغوی ریش و جای روئیدن آن می‌باشد.

دلایل قائلان حرمت ریش تراشی در مذهب اهل بیت

اکثر فقیهان پیشین و معاصر تشیع و تسنن از مخالفان ریش تراشی بوده و فتاوی آنان نشانگر حکم حرمت ریش تراشی است. اغلب آن‌ها این مسأله را در ضمن دیگر مسائل فقهی بیان داشته و برخی دیگر این موضوع را جداگانه بررسی نموده و دلایل آن را بیان نموده است.

۱. حرمت ریش تراشی متناظر به منطوق روایات پیامبر

روایات پیامبر (ص) نخستین دلیل مخالفان ریش تراشی به شمار می‌آید که اغلب آن‌ها با واژگان «اعفوا، اوفوا، ارخوا، ارجوا، و ففروا اللحی» بیان شده است. همه‌ی این واژگان به معنای واگذاری «ریش» به حال خود و تراش نکردن آن است (ابوزکریا، ۱۴۰۸: ۹۰). تعداد این روایات در برخی منابع شیعی بیست و شش روایت ذکر شده است (استادی، ۱۴۱۵: ۱۳۹)؛ ولی در جستجوی نرم‌افزاری که از ۸۴۰۳ منبع تشیع و تسنن صورت گرفت حدود ۲۰۰، روایت با اندک تفاوتی در این زمینه به دست آمد. منطوق این روایات که مورد استدلال معتقدان حرمت تراش ریش واقع شده دستور به ریش گذاشتن داده و از مفهوم آن‌ها حرمت تراش ریش استفاده شده است. باتوجه به این که نهی و ممنوعیت تراش ریش از مفهوم این روایات به دست آمده، در این جا به نقل برخی از آن‌ها بسنده می‌گردد.

روایت نخست در مورد حرمت تراش ریش، از منابع شیعه و سنی نقل شده است؛ هر چند که جملات و الفاظ آن در منابع شیعه تقدم و تأخر دارد، ولی در معنا و سند تفاوتی دیده نمی‌شود. منطوق این روایات که در منابع شیعه و سنی ذکر شده بیانگر ریش گذاشتن و افزودن ریش است و مستلزم حرمت تراش آن می‌باشد.

۱. قال رسول الله (ص): «أحفوا الشوارب و أعفوا اللحی» (بخاری، ۱۴۱۰، ۷:

۲۰۶؛ احسانی، ۱۴۰۵: ۵۰). سیبل‌های خود را کوتاه ننمائید (یا بتراشید) و ریش خود را بگذارید.

در این روایت دو فعل امر به کار رفته که فعل نخست از ریشه «حفا یحفوا» می‌باشد و در مورد «شارب» به معنای کم کردن زیاد یا تراشیدن آمده است. فعل دوم عبارت است از «اعفوا»، که از «عفو» یا «عفی»، گرفته شده و به معنای گذاشتن ریش است.

۲. قال رسول الله حفوا الشوارب و اعفوا اللحی و لا تشبهوا بالیهود (صدوق، ۱۳۶۹، ۲۱: ۱). شارب (سیبل‌ها) را تراش ننمائید و ریش را بگذارید، خود را شبیه یهود ننمائید. باتوجه به این که روایت دوم مرسله است برخی از معتقدان حرمت تراش ریش نیز به این نکته اشاره نموده و پذیرفته است که روایت مذکور را شیخ صدوق، علامه، و شهید به صورت مرسله نقل نموده اند، ولی در دفاع از این مشکل گفته است که روش علامه و شهید این گونه بوده که روایات را بدون ذکر سند و به صورت مرسل نقل نموده اند.

به هر حال، نقل روایت مرسله توسط آنان، به ویژه از طرف شیخ صدوق، در حجیت آن مشکل ایجاد نمی‌کند، زیرا شیخ صدوق در آغاز کتاب الفقیه خود را ملزم به نقل روایاتی می‌داند که به آن عمل می‌شود، و مورد اطمینان وی است (استادی، ۱۴۱۵: ۱۴۰).

۳. «عن رسول الله (ص): اخفوا الشوارب و اعفوا اللحیه و لا تشبهوا بالمجوس» (مجلسی، ۱۴۰۲، ۷۶: ۱۱۱).

از رسول خدا روایت شده است که فرمود: شارب را مخفی (و کم) ننمائید، ریش را بگذارید (نتراشید) و خود را شبیه مجوس ننمائید!

روایت سوم نیز در منابع روایی شیعی از پیامبر نقل شده و با اندک اختلاف در لفظ، منطوقاً بیانگر ریش گذاشتن است و به لحاظ مفهومی اجتناب تراشیدن ریش به دست می‌آید.

استدلال قائلان به حرمت تراش ریش از روایات مذکور و دیگر روایاتی که در این



جا ذکر نگردیده این است که منطوق این روایات با شکل و هیئت واژه امر «اعفوا» دلالت برگذاشتن ریش دارد؛ اما از مفهوم آن‌ها «حرمت تراش ریش به دست می‌آید»؛ زیرا تراش ریش مخالف گذاشتن آن است که در روایات به آن امر شده است.

به هر حال، روایاتی که از پیامبر (ص) در این زمینه نقل شده، در مرتبه‌ی «استفاضه» بلکه قریب به تواتر اند. در سند برخی از این روایات امام علی (ع) و فرزندش امام حسن (ع) نیز وجود دارند (استادی، ۱۴۱۵: ۱۴۸).

بنابراین، ضعف سندی برخی از روایات دیگر با این دسته روایات جبران خواهد شد، زیرا منطوق و مفهوم همه آنها حکم واحدی را بیان می‌کنند. منطوق این روایات بیانگر گذاشتن ریش بوده و مفهوم شان بر حرمت تراش ریش دلالت دارند.

۲. استنباط حرمت ریش تراشی از مفهوم روایات

دلیل دوم معتقدان حرمت تراش ریش، روایاتی است که به طور ضمنی و مفهومی حرمت تراش ریش از آن‌ها به دست می‌آید. هفت روایت از منابع شیعه و سنی در رابطه با حرمت «نتف» و کندن ریش نقل شده و علت حرمت «کندن ریش» نابودی «شیب» (یعنی نابودی موهای سفید صورت) گفته شده است که با ملاک اولویت، حکم حرمت در مورد قطع و تراشیدن ریش به طریق اولویت جریان می‌یابد (همان، ۱۴۰).

۱-۲. حرمت ریش تراشی در روایات اهل بیت

روایات اهل بیت به عنوان دلیل سوم مخالفان ریش تراشی یاد شده که در آن‌ها از کندن موی (سفید صورت) نهی شده است و با معیار اولویت شامل ممنوع بودن تراش و قطع آن نیز خواهد شد. برخی از قائلان، حرمت تراش ریش به سه روایت اهل بیت استدلال نموده است، بخشی از این روایات که با این موضوع تناسب دارد، در این جا تبیین می‌شود.

۱. شیخ صدوق در کتاب خصال از ابی بصیر و او از امام صادق نقل نموده است که امام (ع) فرمود: خداوند با سه طائفه در روز قیامت سخن نمی‌گوید و برای آن‌ها عذاب دردناک است [از جمله] با «کسی که موی سفید [صورتش] را می‌کند»

(صدوق، ۱۳۶۲، ۱: ۱۱۴).

باتوجه به دو نکته اساسی در این روایت که عبارت است از عدم توجه آفریدگار به انسان ریش تراش در قیامت و وعده‌ی عذاب برای کسی که موی سفید صورتش را می‌کند، حرمت تراش آن ثابت می‌گردد. زیرا عذاب سنگین و دور بودن از توجه و رحمت خداوند مربوط گناهان بزرگ است. بنابراین، ناتف (کسی که موی صورتش را می‌کند) و ریش تراش نیز در ردیف انجام دهندگان چنین گناهان خواهد بود، لذا برای آن‌ها وعده‌ی عذاب داده شده است.

۲. روایت دیگری را مرحوم صدوق در خصال از امام علی (ع) نقل نموده است که حضرت فرمود: موی سفید [صورت] را «نکنید» زیرا نور مسلمان است (استادی، ۱۴۱۵: ۱۵۰).

براین اساس، مسلمان نباید کاری انجام دهد که به علامت مسلمانی او ضرر وارد گردد، ریش نشانه و علامت ایمان مسلمان است، ازاین‌رو، نباید مرد مسلمان علامت مسلمانی خود را محو نماید تا از خشم الهی و عذاب اخروی دور بماند

۳. روایت سوم نیز از امیر المؤمنین امام علی (ع) نقل شده که خلاصه‌ی آن چنین است: امام علی (ع) در «الشرطة الخمیس»^۱ با «دُرّه (تازیانه‌ی دوسر) مردی را می‌زد که «مار ماهی» و «ماهی جری» و «زمار» (ماهی‌های بی‌فلس) [می‌فروخت] و امام (ع) می‌فرمود: «ای فروشندگان مسخ شدگان بنی اسرائیل و جند بنی مروان» آنگاه حضرت در پاسخ «فرات» نام که در مورد جند بنی مروان سوال نمود، فرمودند: «... جند بنی مروان، اقوامی بودند که «ریش را می‌تراشیدند، و سبیل‌ها را تاب می‌دادند (بلند می‌گذاشتند) لذا مسخ شدند (کلینی، ۱۴۲۹: ۲: ۱۷۸).

هرچند منطوق روایت اول و دوم، کندن موی سفید صورت را ممنوع دانسته است؛ اما حرمت تراش موی سفید صورت با ملاک اولویت، فهمیده می‌شود.

حرمت تراشیدن ریش در روایت سوم که سندش نیز معتبر گفته شده از مسخ شدن اقوام مذکور [به‌خاطر عمل تراش ریش] استفاده شده است. زیرا که مسخ [در آن

۱. به پیشقراولان لشکر، یا دژبانی شرطة الخمیس می‌گفتند (المنجد).



زمان] فقط بسبب انجام عمل حرام شدید صورت می گرفت (استادی، ۱۴۱۵: ۲۹۶). بنابراین، تراش ریش اکنون نیز مانند آن زمان حرام بوده و عقاب اخروی (عوض مسخ شدن) را به دنبال خواهد داشت.

۲-۲. تناسب ریش با فطرت انسانی مردها

روایتی در مورد کوتاه نمودن شارب (سبیل) و باقی گذاشتن لحيه وجود دارد که محاسن و ریش را متناسب با ساختار طبیعی بدن مردها دانسته و تراشیدن آن را تشبیه به زنان و مباین با فطرت مردان شمرده است. در منابع روایی از حکمت ریش گذاشتن نیز سخن گفته شده که عبارت است از متناسب بودن ریش با فطرت مردها. «... ما (أهل بیت) شارب‌ها را کوتاه می‌کنیم و لحيه را باقی می‌گذاریم و این مطابق فطرت است» (مجلسی، ۱۴۰۳، ۷۶: ۱۱۲).

۳. حرمت ریش تراشی در سیره متشرعه

دلیل چهارم معتقدان حرمت تراش ریش، سیره متشرعه است که بیانگر ریش گذاشتن می‌باشد. [اغلب] متشرعه (مسلمین) از آغاز اسلام تا کنون تراشیدن ریش را جزء منکرات می‌دانستند و خودشان نیز ریش نمی‌تراشیدند. [هر چند مسلمانان غیرمتدین به پیروی از هوای نفس که حدود شرع را رعایت نمی‌کنند ریش می‌تراشند]. [با توجه به این که عمل حرام ریش تراشی، یا تمسخر ریش داران موجب تغییر حکم شرعی حرمت تراش ریش نمی‌گردد]، سیره متشرعه در مورد ریش گذاشتن، کشف می‌کند که تراش ریش در شریعت حرام است (استادی، ۱۴۱۵: ۱۵۵).

۴. عدم فتوا بر جواز ریش تراشی

فتواندادن [اکثر] فقیهان بر جواز تراش ریش، از یک طرف، [ادعای] اجماع [اغلب] آنان به حرمت تراش ریش از سوی دیگر، دلیل دیگر قائلان حرمت ریش تراشی به شمار می‌آید (همان).

۵. حرمت ریش تراشی در آراء فقیهان پیشین شیعه

نخست، آراء و فتاوی فقیهان معروف پیشین شیعی به عنوان دلیل پنجم قائلان حرمت

ریش تراشی تبیین می‌گردد، سپس فتاوی فقیهان معاصر شیعی که دلیل ششم قائلان حرمت ریش تراشی است، ارائه خواهند شد.

روایاتی را که برخی از فقیهان نقل نموده اند، علی‌رغم اختلاف در اجمال و تفصیل، بیانگر حرمت ریش تراشی است، شیخ بهائی این مسأله را اجماعی دانسته است. فتوای دیگر فقیهان بزرگ مانند «یحی بن سعید حلی»، «فخر المحققین»، «شهید اول»، «شیخ بحرانی»، «حرعاملی»، «کاشانی»، «کاشف الغطاء»، «صاحب جواهر»، مؤید این مدعاست و شبهه‌ی جواز تراش ریش را برطرف می‌کند (همان). براین اساس، برخی از فقیهان، فتوا ندادن مجتهدان مشهور بر جواز تراش ریش و اجماع آنان را بر حرمت ریش تراشی دلیل مهم شمرده و معتقد است که حرمت آن مورد اتفاق فقیهان می‌باشد.

فتوای جماعتی از عالمان بر حرمت تراش ریش - به گونه‌ی که هیچ اشاره‌ی به اختلاف دیگران و یا شبهه در این مورد نکرده اند، در حالی که مسائل مورد اختلاف را با صراحت بیان [یا نقد] می‌نمایند - هرگونه ابهام حرمت تراش ریش را برطرف می‌کند (همان).

۱. برخی از این فقیهان پس از نقل فتوای دیگران، می‌گویند در مورد جواز تراشیدن ریش دلیلی وجود ندارد و استنباط حرمت ریش تراشی را از آیه تغییر خلقت نیز ممکن دانسته است.

جماعتی از فقیهان شیعه به تحریم تراشیدن ریش فتوای داده اند: به‌طور کلی، دلیلی بر جواز (تراش) وجود ندارد، بلکه حرمت آن در آیه تغییر خلقت داخل است، همانگونه که فقیهان از ظاهر آیه حرمت (تراش) را استدلال کرده اند [زیرا تراشیدن ریش نیز نوعی تغییر در خلقت به‌شمار می‌آید] (بحرانی، بی‌تا، ۵: ۶۲۵).

هرچند استدلال حرمت تراش ریش از آیه فوق بعید شمرده شده و اشکال‌هایی از جانب محققان غیر فقیه که خود جزء مخالفان ریش تراشی است در مورد استدلال حرمت ریش تراشی از آیه‌ی مذکور نگاشته شده. همچنانکه موافقان ریش تراشی برداشت حرمت ریش تراشی از آیه‌ی تغییر در خلقت مخلوقات را مردود شمرده است؛



زیرا تراشیدن ریش، تغییر خلقت به‌شمار نمی‌آید.

۲. فقیه دیگری نیز بدون ذکر نظر مخالف در مورد حرمت ریش تراشی ادعای اجماع نموده است: تراشیدن ریش به اجماع فقیهان حرام است (منتظری، ۱۳۷۸: ۱۴). باتوجه به دوفتوای فوق (که یکی حکم حرمت تراش را بعد از نسبت دادن به جماعتی از فقیهان، خود نیز قائل به حرمت است و دومی به‌طور صریح حکم مذکور را اجماعی شمرده) می‌توان گفت که بر فرض عدم وجود اجماع همه عالمان دینی، جمعی از فقیهان بزرگ در این زمینه فتوای حرمت ارائه نموده‌اند.

۳. برخی دیگر نیز به همان روایات که قبلاً در قسمت مبانی نظریه حرمت تراش ریش ارائه گردید تمسک نموده و حکم حرمت را استنباط نموده است «... امام علی (ع) فرمود ریش را بگذارید و شارب را کم نمایند (الحلی، ۱۳۷۰، ۱: ۴۲).
۴. فقیه دیگری پس از حرام دانستن هلاکت و نابود کردن نفس انسان بی‌گناه همچنین ممنوع شمردن اذیت و ضرر رساندن بر جان و نفس خود و دیگران، تراشیدن ریش را نیز ممنوع دانسته که مفهوم سخن ایشان حرمت تراش آن است (ابن ابی جمهور، ۱۴۱۰، ۱: ۵۶).

۵. برخی دیگر علاوه بر فتوای حرمت تراشیدن ریش، گذاشتن و مقدار ریش را نیز تعیین نموده و معتقد است که ریش به اندازه یک قبضه دست مستحب است (کاشف الغطاء، ۱۴۲۲: ۱۹۰).

۶. حرمت ریش تراشی در آراء فقیهان معاصر شیعه

فقیهان مشهور معاصر در رساله‌های عملیه و آثار دیگر خویش از حرمت تراش ریش سخن گفته و در پاسخ پرسش‌های این موضوع تفصیل بیشتری ارائه نموده‌اند. امام خمینی، آیت الله خامنه‌ی و آیت الله بهجت تراشیدن ریش را به‌طور کامل یا برخی از آن‌را مانند ریش پرفسوری، باتیغ یا ماشین بنابر احتیاط واجب حرام دانسته‌اند (خمینی، ۱۳۷۱، ۲: ۳۰). خامنه‌ی، ۱۳۸۱: ۳۱۵). هرچند آیت الله خوئی و آیت الله مکارم تراش برخی از ریش را (مانند ریش پرفسوری) جایز دانسته‌اند.

فقیه معاصر دیگر آیت الله منتظری هرچند که موضوع حرمت تراش ریش را مشهور



و مورد اجماع شیعه و سنی دانسته، اما سرانجام دیدگاه متفاوتی را اظهار نموده است (منتظری، ۱۳۷۸: ۱۱۵).

آیت الله منتظری پس از بحث طولانی در این مورد، فتوای خودش را بیان داشته و معتقد است که اصل اولی جواز تراش ریش می‌باشد، ولی با توجه به اخبار زیاد که در رتبه‌ی استفاضه قرار دارند به گونه‌ی که باعث اطمینان می‌شود که دستور ریش گذاشتن از پیامبر (ص) صادر شده، احتیاط اجتناب از تراش ریش را بر اصل جواز تراش آن مقدم نموده است (همان).

به هر صورت، در تحقیقی نرم افزاری از منابع فقهی معاصر حدود ۱۰۰ مورد احتیاط واجب راجع به حرمت تراش ریش مشاهده شد. همچنانکه برخی از محققان اتفاق آراء مجتهدان معاصر را در مورد حرمت تراش ریش ارائه نموده است: «همة مراجع تراشیدن ریش را بنابر احتیاط واجب حرام می‌دانند، به جز برخی از مجتهدان مانند بهجت و صافی که بر حرمت تراش آن فتوای واجب صادر نموده اند».

آیت الله منتظری و آیت الله فضل الله از فقیهان معروف معاصر در مورد حکم حرمت تراش ریش که مشهور فقیهان شیعی معتقد اند، تردید نموده اند. هر چند منتظری در نهایت جانب احتیاط را برگزیده و جایز نبودن تراش ریش را ترجیح داده است. علامه فضل الله در عین حال که ریش گذاشتن را جزء شعائر و نشانه‌ی ایمان شخص مؤمن شمرده جواز تراش آن را خالی از اشکال گفته است. به هر حال، آراء فقیهان قائل به جواز تراش ریش در قسمت آراء موافقان ریش تراشی تبیین خواهد شد. در برابر معتقدان به جواز تراش ریش، فقیهان دیگری قرار دارد که ادله‌ی حرمت تراش ریش را مُسَلَّم و قطعی دانسته و سیره عملی معصومین و اولیاء خدا را به عنوان دلیل دیگر یاد آور شده است.

«... مضافاً بر ادلة عدم جواز تراشیدن ریش از کتاب، سنت، عقل سلیم و اجماع تمام، می‌توان سیره تمام انبیاء رسولان الاهی، اوصیاء معصومین (ع) مراجع تقلید را دلیل قرار داد که هیچ یکی از آنان محاسن خود را تراشیده اند که اگر جایز بود می‌تراشیدند». «[براین اساس] هر مرد مسلمان به تبعیت از آنان نباید محاسن خود



را بتراشد، تراشیدن ریش، فعل حرام است و دارای عقوبت اخروی می‌باشد... کسی با علم به حرمت بر تراشیدن آن، اصرار دارد فاسق به شمار می‌رود اگرچه به احکام دیگر اسلام عمل کند، غیبت در باره او حرام نیست... و شهادت ریش تراش (با علم به حرمت) در مواردی که عدالت شرط باشد قبول نمی‌باشد...» (رستگاری جویباری، ۱۳۷۵، ۲: ۶۲-۶۳).

دلایل حرمت یا کراهت ریش تراشی در فقه مذاهب تسنن

مذاهب چهارگانه‌ی اهل سنت نسبت به تراشیدن ریش اختلاف نظر دارند. برخی تراش ریش را حرام دانسته و برخی دیگر به کراهت آن معتقد است. در این قسمت به تبیین آراء این مذاهب می‌پردازیم سپس مبانی آنان بررسی خواهد شد. آراء مذاهب حنفی، مالکی، وحنبل، در مورد حرمت تراش ریش، با آراء مشهور فقیهان شیعی همخوانی دارند، اما رأی مذهب شافعی در این خصوص متفاوت بوده و قائل به کراهت تراش ریش است.

حکم کراهتی یا مکروه شریعت در مورد رفتار و اعمال انسان به این معناست که چنین حکمی مجازات اخروی ندارد، ولی مورد رضای خداوند سبحان نیست. برخلاف حکم حرام الهی که در صورت ارتکاب آن مجازات الهی را در پی دارد.

۱. مذهب شافعی

تراشیدن و کوتاه کردن زیاد ریش را عالمان شافعی مکروه دانسته و معتقد اند هرگاه ریش بیش از یک قبضة (دست) باشد، می‌توان به خاطر مساوی نمودن آن را اصلاح کرد.

تراشیدن ریش و کوتاه نمودن زیاد آن مکروه است، هرگاه بیش از قبضة دست باشد، امر آن آسان است به خصوص زمانی که [با تراش یا اصلاح] برابر نمودن ریش، یا پنهان دار کردن آن مترتب گردد (الجزیری، ۱۴۲۴: ۵۰).

سؤال مهم این است که چگونه رای به کراهت تراش ریش، با روایات که دستور به ریش گذاشتن داده قابل جمع است؟ پاسخ این سؤال را می‌توان با مراجعه به دیگر



منابع شافعیان تبیین نمود. این مذهب، از این موضوع آگاه بوده و از روایات موجود در این مورد چشم پوشی نکرده است. بنابراین، مذهب شافعی به توجیه روایاتی پرداخته که به ریش گذاشتن دستور داده و امر در این مورد را به معنای استحباب ریش گذاشتن دانسته است.

در عین حال، باید گفت برخی محققان بر نگرش کراهت تراش ریش اعتراض نموده؛ زیرا با سخن «شافعی» در کتاب «أم» که بر حرمت تراش ریش تصریح نموده، سازگار نیست. (عمل پیامبر (ع) در مورد اصلاح ریش) نزد ابن حبان صحیح شمرده شده و (کار پیامبر) مورد استناد ابن عمر [نیز] قرار گرفته است که ایشان (ابن عمر) ریش خود را بدست می گرفت و مازاد از دست را کم می کرد (ابن حجر الهیثمی، ۱۳۵۷، ۹: ۳۷۶).

ولی در صحیحین امر به زیاد نمودن ریش و کم نکردن آن ثابت شده است. بنابراین، امر به زیاد گذاشتن نسبت به روایت اول تقدم دارد. زیرا، روایت (دوم) صحیح تر است (با این وجود) امکان دارد دستور به گذاشتن ریش در حدیث (دوم) مستحب باشد. از این رو، شیخین گفته اند که تراشیدن ریش مکروه است. در جای دیگر، «شافعی» بر حرام نبودن تراش ریش تصریح نموده و معتقد است که تراش ریش کراهت دارد ولی حرام نیست (البَجَرَمِي، ۱۴۱۷، ۵: ۲۶۱).

۲. مذهب حنفی

دیدگاه مذهب حنفی با مذهب شافعی متفاوت است و عالمان احناف تراشیدن ریش را حرام می دانند. عالمان حنفی معتقد اند که براساس سنت، طول ریش بیش از یک قبضة دست نباشد، بلکه درازی بیش از یک قبضه ی دست (بیش از یک مشت) باید کوتاه و اصلاح گردد.

«تراشیدن ریش مرد حرام است و سنت بر این است که ریش نباید بیش از یک قبضه ی دست باشد و مازاد از قبضه ی دست باید کم گردد» (الجزیری، ۱۴۲۴، ۲: ۴۴).

در باره ی اصلاح و کم نمودن سبیل یا بروت طبق سنت، نیز اندکی تفاوت در



فقه دو مذهب مشاهده می‌شود. مذهب حنفیه علاوه بر اصلاح، تراش آن را نیز جزء سنت شمرده است. در جای دیگر به مناسبت تراشیدن موی سر در اعمال حج به این موضوع اشاره نموده، سپس عقیده شافعیان را نقد کرده است که مذهب شافعی در حج علاوه بر تراش موی سر، تراش یا کم نمودن مقداری از ریش را نیز قائل است. علت حرمت تراش ریش در مذهب حنفی با تمسک به روایتی دو چیز است: یکی، «مُثْلَهُ» (قطع عضو بدن) و دیگری: «تشبیه به مسیحیان» (الکاشانی، ۱۴۰۶، ۲: ۱۴۱).

هرگاه شخص حج‌گذار موی سر را بتراشد نباید ریش خود را تراش کند و اینکه [مذهب] شافعی گفته - (حاجیان) علاوه بر تراش موی سر از ریش نیز مقداری برای خدا تراش نمایند - [این سخن درست نیست] و چیزی دیگر علاوه بر تراش سر بر حج‌گذار واجب نیست، چون (در حج) بخاطر نص، فقط تراش موی سر واجب است (نه تراش ریش). زیرا، تراش ریش مُثْلَهُ حساب می‌شود، بخاطر که خداوند مردان را با ریش مزین ساخته و زنان را باگیسوها تزین نموده است. این موضوع طبق روایتی است که بیان می‌دارد ملائکه‌ی وجود دارند که خداوند را این‌گونه تسبیح می‌نمایند: منزّه است پروردگاری که مزین ساخت مردان را باریش و زنان را باگیسوان و (نیز) حرمت تراش ریش بخاطر شباهت ریش تراش به مسیحیان است (همان).

بنابراین، به‌طور کلی می‌توان گفت حتی در مراسم حج نباید ریش به‌عنوان یکی از اعمال حج تراش گردد.

مذهب حنفی در بخش دیات نیز به این موضوع پرداخته و معتقد است اگر کسی نسبت به برده‌ی نقص و ضرر وارد کند باید دیه‌ی آن را بپردازد. در مورد تراش ریش یا موی سر برده در صورتی که مو رشد نکند به کلام امام علی (ع) استناد نموده و سخن مذهب شافعی و مالکی را که قائل به عدم وجوب دیه اند، مردود دانسته است (ابن نجیم، بی‌تا: ۸/۳۷۷).

بنابراین، روایت امام علی (ع) که مورد استناد فقیه حنفی جهت ثبوت دیه‌ی تراش



موی سر قرار گرفته در صورتی که موی سر رشد نکند، ولی حرمت تراش ریش، منطوق روایت نبوده و بر حرمت تراش ریش تصریح نشده است.

به هر حال، وجود ریش در زینت بودن برده خالت دارد لذا می‌توان گفت که تراش ریش همچون تراش موی سر در صورتی که رشد نکند دیه دارد که روایت امام علی (ع) به طور ضمنی شامل آن می‌شود؛ در نتیجه حرمت ریش تراشی با قیاس به ثبوت دیه برای تراش موی سر، از روایت مذکور فهمیده می‌شود.

به دلیل اینکه تراش ریش همچون تراش موی سر، باعث زایل شدن زینت طبیعی مرد می‌شود؛ در صورتی که دیه ثابت شود، حرمت تراش ریش به طریق سزاوار و اُولَوِّیَّت، ثابت می‌شود.

۳. مذهب مالکی

حکم ریش تراشی در مذهب مالکی مانند مذهب حنفی تحریم تراش آن است، با این تفاوت که مطابق دیدگاه مذهب مالکی تنها اصلاح شارب جزء سنت شمرده است. اما تراش آن نه تنها جزء سنت به شمار نمی‌آید، بلکه براساس برخی آراء تراش شارب همچون تراش ریش حرام شمرده شده است.

«تراشیدن ریش حرام بوده و کوتاه نمودن سبیل (بُرُوت) سنت است» (الجزیری، ۱۴۲۴، ۲: ۴۴).

مذهب مالکی به فتوای حرمت اکتفا نکرده، بلکه از نظر این مذهب ریش تراش باید تأدیب گردد. حتی از دیدگاه برخی فقیهان مالکی، ریش تراشی و تراش موی سر هر دو بدعت به شمار می‌آید (ابن ناجی، ۱۴۲۸، ۲: ۴۵۳).

تراشیدن ریش و سبیل بر مرد، حرام می‌باشد و فاعل آن (ریش تراش) باید تأدیب گردد، ولی تراشیدن «ریش و شارب» بر زن واجب است (علیش، ۱۴۰۹، ۱: ۸۲).

۴. مذهب حنبلی

مذهب حنبلی نیز بر حرمت تراش ریش فتوا داده است، اما اصلاح و کوتاه کردن ریش که زیاده‌تر از قبضه دست باشد از نظر این مذهب اشکال ندارد، همچنانکه



اصلاح و کوتاه نمودن ریش را مانند بلند گذاشتن آن مکروه ندانسته است. اصلاح و کوتاه نمودن خیلی زیاد سییل را جزء سنت شمرده و کنند موی سفید [صورت] را مکروه شمرده است؛ ولی کم کردن زیاد شارب نزد آنها جزء سنت حساب می‌شود (الجزیری، ۱۴۲۴، ۲: ۵۲).

در بحث احیاء زمین موات، مذهب حنبلی بعد از ارجاع تحقق احیاء به عرف و شرایط زمان، عرف را در شریعت معتبر دانسته است، با این شرط که عرف در تقابل و مخالف شرع نباشد. هرگاه با شرع در تضاد باشد ارزش و اعتباری ندارد آنگاه عادت و عرف ریش تراشی را از قبیل عرف و عادات مخالف شرع بر می‌شمارد و آن را غیر معتبر می‌داند.

اگر تراش ریش (جزء) عادت (و عرف جامعه) گردد نمی‌گوئیم تراش ریش جایز است، به‌خاطر این که مردم بر آن عادت کرده است، زیرا عرف و عادت جامعه زمانی معتبر است که مخالف شرع نباشد (الشنقیطی، بی‌تا، ۴/ ۳۸۷ دروس صوتی).

مذهب حنبلی در پاسخ این سؤال که آیا گناهان کوچک به گناهان بزرگ تحول می‌یابد یاخیر؟ پاسخ مثبت داده و معتقد است که کوچک شمردن هرگناهی از جمله ریش تراشی به گناه کبیره ارتقاء می‌یابد. هرچند که با استغفار و توبه قابل جبران است.

آیا گناهان کوچک به گناهان بزرگ تحول می‌یابد یاخیر؟ و اصرار بر تراشیدن ریش گناه کبیره محسوب می‌گردد؟ (جواب این پرسش‌ها را با استناد به سخن ابن عباس این گونه ارائه نموده است) از ابن عباس نقل شده که با اصرار بر گناه (گناه دیگر) صغیره نیست (بلکه کبیره است). اما با استغفار، (گناه) کبیره نیست، پس کسیکه بر گناهان صغیره اصرار ورزد معنایش این است که وی گناه را کوچک و سبک شمرده است، هرگاه گناه را اندک و کوچک بشمارد، گناه کبیره می‌گردد. زیرا او کوچک شمرده آنچه را که خدا حرام کرده و از آن نهی نموده است و از این جهت است که استمرار بر تراشیدن ریش با اعتقاد به اینکه این کار گناه اندک و کوچک است بدون شک با استمرار و با کوچک شمردن آن به گناه کبیره تبدیل می‌گردد، که جز با توبه بخشیده نمی‌شود (ابن جریرین، بی‌تا).

در جای دیگر مذهب حنبلی قطع عضو بدن انسان را در صورت که به قطع آن ضرورت نداشته باشد حرام شمرده و حرمت تراش ریش را نیز از این قبیل اعلام نموده است (همان).

در صورتی که انسان به قطع اعضاء جسم خود ضرورت نداشته باشد، قطع آن حرام است، و مزد گرفتن از آن نیز صحیح نیست و مانند آن است تراشیدن ریش (که بدون ضرورت، تراش آن حرام است) و مزد گرفتن از آن (نیز) درست نیست.

بررسی آراء فقیهان تشیع و تسنن

باتوجه به آراء و نحوه استدلال مذاهب چهارگانه‌ی تسنن در باره حرمت تراشیدن ریش یا عدم آن، این نکته به دست می آید که پاسخ این مذاهب راجع به پرسش ریش آری یا نه؟ یکسان نبوده؛ اکثر مذاهب تسنن بر حرمت تراش ریش استدلال نموده ولی ریش تراشی از نظر اکثر فقیهان مذهب شافعی مکروه است.

اغلب فقیهان تشیع با استناد به دلائل نقلی و عقلی بر حرمت ریش تراشی استدلال نموده اند، بخصوص آراء مجتهدان معاصر که به صورت فتوا و استفتاء ارائه شده، اما دلائل حرمت این مسئله در آراء آنان اظهار نشده است.

عالمات مذاهب چهارگانه سنی در جواب پرسش فوق بیشتر به دلائل نقلی توجه نموده و معمولاً به نقل روایاتی که با دلالت منطوقی از توفیر و زیاد نمودن ریش سخن گفته بسنده نموده اند؛ اما ممنوعیت تراش ریش از طریق مفهوم التزامی چنین روایاتی استفاده شده است.

۱. بررسی حرمت تراش ریش در مذاهب تسنن

باتوجه به آنچه گذشت می توان گفت، عالمان مذاهب چهارگانه‌ی تسنن که قائل به حرمت تراش ریش شده اند حکم حرمت را از مفهوم روایاتی که دستور به گذاشتن آن داده است به دست آورده اند. دستور به «اعفاء» و زیاد نمودن ریش بیش از حرمت تراش آن در روایات به چشم می خورد این موضوع در احادیث اهل سنت به طور آشکار بیان شده است. اکنون برخی از این روایات که شیوة دستوری و امر بر گذاشتن



و زیاد نمودن ریش دارد در این جا بیان می گردد.

۱. ... عن أبي هريرة وابن عمر... عن رسول الله (ص) «أعفوا اللحى واحفوا الشوارب».
(أبو يعلى، ۱۴۰۴، ۱۰: ۱۰۵).
۲. «... أَرْحُوا اللحى...».
۳. «... ارجوا اللحى...».
۴. «أَوْفُوا اللحى...».
۵. وَجَاءَ فِي رِوَايَةِ الْبُخَارِيِّ: «وَفَرُّوا اللَّحَى...» (البخاري، ۱۴۰۷، ۵: ۲۲۰۹).
۶. «أعفوا اللحى و جزوا الشوارب و غيروا شبيكم و لا تشبهوا باليهود و النصارى»
(الالباني، بی تا، ۵: ۳۹۴).

باتوجه به منطوق این روایات، که باشیوة دستوری و امری بیان شده است، حکم ریش گذاشتن از واژگان «أَعْفُوا، أَوْفُوا، أَرْحُوا، أَرْجُوا وَ وَفَرُوا» که در این روایات مشاهده می شود، به دست می آید.

به هر حال، واژگان مذکور به معنای ریش گذاشتن است که مستلزم اجتناب ریش تراشی می باشد. به تعبیر دیگر، منطوق روایات فوق بیانگر، ریش گذاشتن و ازدیاد آن بوده، ولی مفهوم آن ها نشانگر اجتناب از تراش ریش است. زیرا، لازمه ی، ریش گذاشتن، تراشیدن آن است.

بنابراین، در تبیین روایات به این مقدار بسنده نشده بلکه واژگان امر مانند (أَعْفُوا) بیانگر ریش گذاشتن بوده که وجوب زیاد نمودن ریش از طریق ملازمة عدم تراش آن به دست می آید (محرر الدین، ۱۴۲۳: ۱۵).

۲. ارزیابی قرائت مذاهب تسنن در مورد روایات

قائلان حرمت تراش ریش (مخالفان ریش تراشی) به روایات متعددی تمسک نموده و با پیش فرض های ذهنی خویش آن ها را تبیین نموده اند. مشکل عمده این است که اغلب عالمان دینی معتقد به حرمت تراش ریش با استناد به روایات ضعیف، حرمت تراش ریش را نتیجه گرفته اند. باتوجه به ضعف سند برخی از این روایات که دیگر

محققان سنی، اظهار نموده اند (الألبانی، بی‌تا: ۵/۳۹۴) و وجود روایات مخالف روایات فوق که تراش ریش را جایز دانسته (محمی الدین، ۱۴۲۳: ۹). حکم حرمت تراش ریش با چالش مواجه است.

بنابراین، معتقدان حرمت ریش تراشی با آندسته روایاتی که امر به ریش گذاشتن نموده، پاسخ قانع کننده به موافقان تراش ریش یا قائلان جواز تراش، ارائه نکرده اند. از سوی دیگر هردو دسته از روایات (که حکم حرمت تراش ریش و جواز تراش آن را بیان نموده) از ابوهریره و ابن عمر نقل شده است، در سند روایاتی که از حرمت تراش ریش خبر داده، هیچ ایراد و خدشه‌ای از سوی قائلان حرمت تراش ریش ارائه نگردیده در حالی که در سند روایاتی که بیانگر جواز تراش ریش است، همین گروه حجیت سخن راویان را مورد تردید قرار داده و حجیت سخنان آنان را مردود دانسته اند (همان، ۱۳).

تناقض‌گویی معتقدان حرمت تراش ریش در مورد اعتبار یا عدم اعتبار روایاتی که از نظر اغلب آنان معتبر است استنباط حکم حرمت تراش ریش را از روایات با چالش مواجه نموده، از این رو، لازم است دلایل متقن و دقیق‌تری ارائه نمایند.

۲-۱. تلازم ریش داشتن معصومین با حرمت تراش ریش

قائلان حرمت ریش تراشی می‌توانند دلیل دیگری را با پشتوانه برخی از آیات قرآن ارائه نمایند و با تبیین ملازمه پیروی از رسول خدا و اهل بیت آنحضرت (ع) که ریش داشتند، حرمت تراش ریش را به صورت معقول استدلال نمایند. تعدادی از آیات به عنوان نمونه در این زمینه ارائه می‌گردد.

۱. «مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ وَمَنْ تَوَلَّى فَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِظًا» (نساء، ۸۰).
۲. «لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِمَنْ كَانَ يَرْجُو اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا» (احزاب، ۲۱).

۳. «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ...» (نساء، ۵۹).

آیات فوق که به عنوان نمونه ذکر شدند به اطاعت خداوند، پیامبر و اهل بیت وی ارشاد نموده و ارتباط این آیات با حکم حرمت تراش ریش زمانی معنا دارد که سیره



عملی آن بزرگواران مورد توجه قرار گیرد و از طریق حجیت قول و عمل معصومین (ع) مدعای حرمت تراش ریش پشتوانه استوار خواهد داشت.

بنابراین، طبق گواهی تاریخی پیامبر (ص) و ائمه‌ی معصوم (ع) به عنوان اهل بیت ایشان ریش داشته اند؛ لذا آیات مذکور که به اطاعت و پیروی پیامبر (ص) دعوت نموده با اطاعت صاحبان امر که ائمه‌ی معصوم باشند، اطاعت خدا و رسولش پیوند داده شده است. اطاعت و الگو قرار دادن آن‌ها که به طور عام بیان شده در همه شئون زندگی از جمله ریش گذاشتن می‌تواند مورد استناد واقع شود.

براین اساس، استدلال وجوب ریش گذاشتن بر اطاعت پیامبر (ص) و اهل بیتش (ع) استوار است که حرمت تراش آن از طریق ملازمه به دست می‌آید. علاوه بر این، وجود روایات صحیحیه طبق گفته متخصّصان فن روایی نسبت به استدلال حرمت تراش ریش کافیست که نباید با تمسک به روایات ضعیف همی روایات، ضعیف و بی اعتبار پنداشته شود.

۲-۲. آراء قائلان جواز ریش تراشی

همانطور که گفته شد در مورد حرمت تراش ریش، کراهت تراش و جواز آن در واقع سه دیدگاه متفاوت وجود دارد. یکی دیدگاه اکثر فقیهان که به حرمت تراش ریش قائل اند، دوم، دیدگاه مذهب شافعی که قائل به مکروه بودن تراش ریش است و دیگری دیدگاه قائلان جواز تراش ریش که برخی فقیهان معاصر نیز جزء آنان است.

در این قسمت دیدگاه قائلان جواز تراش ریش ارائه می‌گردد، برخی از محققان غیر فقیه به بررسی مبانی موضوع «حرمت تراش ریش» پرداخته تمامی روایاتی را که از پیامبر (ص) و اهل بیت در این زمینه نقل شده اند نه تنها ناتوان از اثبات حکم «حرمت تراش ریش» دانسته، بلکه جعلی بودن این اخبار را قطعی شمرده، دلایل حرمت تراش را انکار نموده و آراء فقیهان را بی اساس پنداشته است (صفوی، ۱۳۴۰: ۸).

فتوای برخی از فقیهان بر جواز تراش ریش، نیز با رأی موافقان ریش تراشی همخوانی دارد، هر چند فقیهانی که معتقد به جواز تراش اند روایاتی را که از گذاشتن



ریش سخن گفته در مرتبه اسفاضه می‌دانند و ریش داشتن را از علائم و نشانه مؤمنان شمرده‌اند. بنابراین، به نظر می‌رسد این دسته از فقیهان چنین روایاتی را حمل بر استحباب ریش گذاشتن نموده‌اند. آراء فقیهان قائل به جواز تراش ریش در ادامه بررسی می‌گردد.

۳. سیره معصومین در قرائت موافقان ریش تراشی

سیره عملی پیامبر و دیگر معصومان برای مسلمانان حجت و معیار عمل کارهای پسندیده است. بنابراین، لازم است مسلمانان سبک زندگی را انتخاب نمایند که مبتنی به روش و سیره عملی معصومین (ع) باشد. انتخاب سبک زندگی اسلامی از آیهی «لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ» (احزاب، ۲۱) قابل استفاده است. با این وجود باید پرسید «آیا ریش گذاشتن جزء سیره و سبک زندگی معصومین (ع) به‌شمار می‌آید؟ پاسخ این سؤال از دیدگاه دو گروه قائل به حرمت تراش ریش و جواز تراش آن متفاوت است. معتقدان به جواز تراش ریش، علی‌رغم پذیرش سیره معصومین (ع) تفسیر خاصی از سیره و روش زندگی آن بزرگواران دارد. قائلان به جواز تراش ریش با استناد به آیهی مذکور، نخست سنت معصومین (ع) را از مدارک قطعی دانسته، پیروی و عمل نمودن به آن را بر هر فرد مسلمان در زندگی و اعمال روزانه لازم شمرده است، در عین حال تفسیر موافقان ریش تراشی از سنت معصومین (ع) متفاوت بوده و رویکرد موافقان را از قائلان حرمت تراشیدن ریش جدا ساخته است.

محققان غیر فقیه که قائل به جواز تراش است، سنت معصومین (ع) را به دو قسم: تغییرناپذیر و تغییرپذیر تقسیم نموده و معتقد است که تنها اطاعت و پیروی از سنت تغییرناپذیر لازم است، مانند عبادت‌هایی که پیامبر (ع) انجام داده و مخصوص آن حضرت بوده.

اما سنت تغییرپذیر معصومین (ع) که تابع مقتضیات زمان (و وابسته‌ی عرف مردم هر دوره و زمان) است، اهمیت ندارد و عمل به چنین سنتی الزامی نیست. مسائل اجتماعی، آداب معاشرت پیامبر (ص) و مسائل خانوادگی معصومین (ص) سنت تغییرپذیر بوده و مسلمانان ملزم به پیروی از آن نمی‌باشند. از اینرو، به عقیده قائلان



جواز ریش‌تراشی، ریش‌گذاشتن پیامبر (ص) و دیگر معصومین (ع) براساس عرف رایج عرب قبل از اسلام و بعد از آن بوده، الگو گرفتن از این نوع رفتار یا سنت عملی معصومین (ع) الزامی نیست.

دلیل نویسنده‌ی غیر فقیه در مورد ادعای سنت تغییر پذیر که تابع عرف و مقتضای زمان می‌باشد، قربانی حج است که در آن اشعار و خونی نمودن کوهان شتر، تقلید یا آویزان کردن لنگه کفش بگردن قربانی شرط و جزء سنت پیامبر است.

درحالی‌که اجرای این سنت در مناطق سرد سیر (مانند: سیبری روسیه یا مناطق قطبی) غیر ممکن است، بنابراین لازم نیست که حتما نعلین از لیف خرما باشد بلکه پوتین و غیره نیز کافیهست زیرا اگر یا محفوظ نباشد [در مناطق مذکور] یخ می‌زند... پس این‌گونه دستورات [و سنن] تابع مقتضیات محل بوده و حکم تابع عقل مکلف است که طبق اقتضای محیط تشخیص دهد،... در نتیجه سنت ریش‌گذاشتن، سنتی نیست که پیروی از آن برای همیشه لازم باشد، [بنابراین] با کمال اطمینان می‌توان گفت که هیچ‌گونه حکمی صریح و دستور که حاکی از حرمت ریش‌تراشی باشد از هیچ مقامی نرسیده و نظر اسلام در این موارد همان نظر عرف جامعه است (صفوی، ۱۳۴۰: ۶۲-۶۴)

لازمه‌ی نگرش مذکور در مورد جواز تراش ریش به عنوان سنت تغییر پذیر این است که شرائط محیط و زمان نسبت به قوانین اجتماعی و دینی شرط مؤثر است؛ تغییر شرائط زمان در جامعه باعث تغییر قوانین اجتماعی و دینی می‌گردد. در نتیجه، اگرچه ریش‌گذاشتن جزء سنت معصومین (ع) بوده، اما با تغییر شرایط زمان کنونی که ریش‌تراشی رایج گشته، عمل به سنت تغییر پذیر معصومین الزامی نیست و سنت ریش‌گذاشتن به تبع شرایط زمان به عرف رایج ریش‌تراشی تغییر کرده است.

برخی از فقیهان معاصر که قائل به جواز تراش ریش است جزء موافقان ریش‌تراشی قرار می‌گیرد، با این تفاوت که فقیهان قائل به جواز روایاتی را که ریش‌تراشی را ممنوع نموده، قبول دارند، ولی این روایات را حمل بر استحباب خواهد نمود. برخی از آنان، جانب احتیاط را برگزیده علی‌رغم تمایل بر جواز تراش ریش، فتوای بر جواز آن ارائه



نکرده است. برخی دیگر، در عین حال که جواز تراش ریش را اقوی شمرده ریش داشتن را نشانه شخص مؤمن شمرده است. از این رو، صحت روایاتی که ریش تراشی را ممنوع نموده، مورد قبول فقیهان قائل به جواز تراش ریش است. با توجه به این که آنان چنین روایاتی را توجیه یا رد نکرده اند، صحت روایاتی که منطوقاً یا مفهوماً ریش تراشی را ممنوع شمرده اند، تقویت می‌گردد.

۴. آراء فقیهان قائل به جواز ریش تراشی

آیت الله منتظری و آیت الله فضل الله از فقیهان معاصر در مورد حکم حرمت تراش ریش که توسط مشهور فقیهان ارائه شده است، تردید نموده اند. هر چند آیت الله منتظری در نهایت جانب احتیاط را رعایت کرده و جایز نبودن ریش تراشی را ترجیح داده است (منتظری، ۱۳۸۷: ۱۲). آیت الله فضل الله ریش گذاشتن را جزء شعائر و نشانه ایمان شخص شمرده و جواز تراش آن را خالی از اشکال دانسته و معتقد است که سزاوار نیست انسان مؤمن ریش خود را بتراشد (فضل الله، ۲۰۱۵: ۱/۲۰۴). ایشان حکم حرمت تراش ریش را که آراء اکثر فقیهان است براساس احتیاط دانسته و خلاف این حکم که جواز تراش ریش باشد قوی تر از آن بر شمرده و بر جواز تراش فتوا داده است (همان، ۲۰۴).

حکم به حرمت تراش ریش براساس احتیاط است و حکم جواز تراشیدن ریش بطور مطلق (مقداری از ریش یا همه‌ی آن) دارای روش و طریق پسندیده است.

۵. نقد آراء مخالفان و موافقان ریش تراشی

نخست دلایل معتقدان حرمت تراش ریش مورد بررسی قرار می‌گیرد، سپس آراء قائلان جواز ریش تراشی ارزیابی خواهد شد.

۵-۱. اغلب روایات پیامبر (ص) که به عنوان دلیل توسط قائلان حرمت تراش ریش ارائه شده از منابع اهل سنت نقل شده و ضعیف السند هستند. اضافه بر این، روایات معارض در مقابل روایاتی که ریش تراشی را ممنوع نموده، اثبات حکم حرمت تراش ریش را با چالش مواجه نموده است.



۲-۵. روایاتی که از طریق اهل بیت (ص) نقل شده و از کندن موی سفید صورت نهی نموده است شامل تراشیدن ریش نمی‌شود. زیرا امکان دارد فلسفه‌ی ممنوعیت کندن موهای سفید صورت به خاطر نابودی موهای سفید، یا ضرر رساندن به پوست صورت باشد که با تراشیدن این مشکل پیش نخواهد آمد.

۳-۵. سیره متشرعه در مورد ریش تراشی نیز دلیل مهم به حساب نمی‌شود، زیرا اکثر مسلمین تعبدی و بدون دلیل ریش می‌گذارند و برخی دیگر نیز با تمسک به روایات ضعیف، در گذاشتن ریش برخلاف روایاتی که دستور به اصلاح ریش داده است افراط می‌نمایند.

۴-۵. به نظر می‌رسد سیره‌ی عملی رسول خدا (ص) و اهل بیت آن حضرت (ص) و اولیاء خدا، و اجماع نظر آگاهان دینی، دلیل قانع کننده‌ی قائلان حرمت ریش تراشی به‌شمار آید.

دلایل قائلان جواز تراش ریش که حرمت آن را انکار نموده، نیز از جهات مختلف قابل مناقشه است.

أ. قائلان به جواز ریش تراشی به روایاتی که بر حرمت تراش ریش تصریح نکرده و نیز روایاتی که سندش مورد مناقشه است استدلال نموده سپس نتیجه‌ی کلی جواز ریش تراشی را نتیجه گرفته است.

علی‌رغم غیر منطقی بودن چنین نتیجه‌ی، استقرای ناقص نیز حساب می‌شود و مورد اطمینان نیست. به هر حال، وجود روایات معتبر و صحیح السند در مورد حرمت ریش تراشی از استناد به روایات ضعیف بی‌نیاز می‌سازد.

أ. سنت «تغییر پذیر» معصومین (ع) که تابع شرایط جامعه باشد قابل قبول نیست؛ زیرا گزاره‌های دینی، فقیهان و کارشناسان دینی از آن سخن نگفته‌اند. قربانی و اعمال حج به عنوان دلیل جواز ریش تراشی نه تنها مدعای معتقدان جواز ریش تراشی را اثبات نمی‌تواند، بلکه قیاس غیر منطقی است که با موضوع ریش تراشی ارتباط ندارد.

زیرا که اشعار و تقلید قربانی تنها در مکه به عنوان یکی از اعمال آن انجام می‌شود،



نه در مناطق یخبندان قطبی که کفش گرم لازم باشد، آنگاه نبود نعلین زمان معصومین (ع) در عصر حاضر، دلیل بر نبود چنین سنتی دانسته شود.

ج. اثبات ریش داشتن پیامبر (ص) به خاطر عرف رایج عرب‌ها و تبعیت از شرایط زمانی و مکانی آن زمان، ادعای بدون دلیل است که موافقان ریش تراشی دلیلی بر این ادعای خود ارائه نکرده اند.

گفتار و عملکرد پیامبر (ص) (و دیگر معصومین (ع) به عنوان اوصیاء معصوم پیامبر) مطابق رهنمود قرآن کریم منطبق با وحی الهی بوده و از خود در مورد هدایت بشر چیزی نگفته است: «وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ» (نجم، ۳-۴). از این رو، ملاک قرارداددن محیط و شرایط جامعه و توجیه رفتار و اعمال پیامبر و دیگر معصومین (ع) را مطابق عرف جامعه، مخالف رهنمود قرآن کریم بوده و بیانگر ناآشنائی چنین تفکری با قرآن و سنت معصومین (ع) است.

۶. مسائل اجتماعی ریش تراشان و تعامل با آنان

افراد جوامع بشری از جمله مسلمانان به طور کلی به دو گروه طرفداران ریش تراشی و مخالفان ریش تراشی تقسیم می‌شوند. برداشت‌های درست یا نادرست عموم مردم در این زمینه قابل انکار نیست. اغلب مردم به اصطلاح دانش فقه، «مُتَشَرَّعَه» (مسلمانان) به افراد ریش دار دید مذهبی دارند و از نگاه آنان ریش داران معمولاً افراد متدین اند.

با این وجود باید پرسید:

۱. مسلمانان با اینکه دید مذهبی به ریش داران دارند چرا خود، ریش می‌تراشند؟
 ۲. با توجه به نظریه حرمت تراش ریش، حکم تعامل با ریش تراشان چیست؟
 ۳. تولید ابزار ریش تراشی، خرید و فروش و استفاده‌ی آنها چه حکمی دارد؟
- پاسخ پرسش‌های فوق در دو محور کلی بررسی خواهد شد. نخست این که با توجه به تاریخ اسلام، ریش گذاشتن و اجتناب از تراش آن اقتداء به انبیاء و ائمه معصومین (ع) به شمار می‌آید؛ از عصر رسالت پیامبر اسلام (ع) تاکنون تراش ریش بین مسلمانان امر مُنْکَر و قَبیح بوده است.



ارتباط مسلمانان با کشورهای غیر اسلامی و برتری صنعت این کشورها سبب شده است که اغلب مسلمانان تحت تاثیر فرهنگ مبتذل آنان قرار بگیرند. بنابراین، فرهنگ ریش تراشی مانند دیگر آداب و رسوم غیر اسلامی در میان مسلمانان رایج شده است. در مورد تعامل با ریش تراشان، لازم است آراء و فتاوی کارشناسان دینی ملاحظه گردد. باتوجه به اینکه اغلب فقیهان از حرمت تراش ریش سخن گفته اند، نحوه ی تعامل با ریش تراشان در گرو فتاوی مراجع تقلید می باشد. اگر مرجع تقلید ریش تراش قائل به حرمت تراش باشد، احکام ذیل براساس فتاوی مرجع تقلید شخص مکلف معین می گردد.

حکم به فسق ریش تراش و ترتب آثار فسق از قبیل مردود دانستن شهادت وی، جواز غیبت ریش تراش و نیز حکم حرمت یا جواز درآمد از طریق ریش تراشی (مانند آرایشگاه ها که معمولاً ریش نیز می تراشند). همچنین حکم تولید ابزار ریش تراشی، خرید و فروش و استفاده از ابزار ریش تراشی، مطابق فتاوی مرجع تقلید ریش تراش، تعیین می گردد.

همانطور که گذشت برخی از مراجع تقلید، ریش تراش را فاسق می داند که آثار فسق نیز بر آن مترتب خواهد شد؛ براین اساس، در جای که نیاز به شهادت عادل باشد، شهادت ریش تراش قبول نخواهد شد. ریش تراشیدن حرام است همچنانکه اجرت گرفتن از آن حرام می باشد، ولی هرگاه ریش تراشیدن سبب تمسخر جدی گردد بگونه که نزد عقلاء قابل تحمل نباشد، تراش آن جایز است (خوئی، بی تا: مسئله ۴۳).

بنابراحتیاط خرید و فروش ابزار تراشیدن ریش و دادن ابزار برای دیگران، حرام است و مصرف اموال دولت برای خرید آنها، بخاطر به کارگیری تراشیدن جایز نمی باشد بلکه (اموال دولتی اگر صرف ریش تراشی گردد) ضمانت دارد (خامنه ی، ۱۳۸۱: ۳۳۹).

در برخی از فتاوی فقیهان معاصر درآمد شخص ریش تراش (مانند آرایش گران مردانه) از طریق ریش تراشی حرام شمرده شده است. همچنانکه خرید و فروش ابزار



ریش تراشی را حرام شمرده؛ زیرا واژه‌ی «شراء» در آراء فقیهان شامل هریک از خرید و فروش ابزار ریش تراشی می‌گردد؛ لذا، ارائه‌ی ابزار ریش تراشی به دیگران مشمول حکم حرمت می‌شود.

فتوای آیت‌الله محمد صادق روحانی نیز با حکم حرمت اجرت گرفتن از ریش تراشی، همخوانی دارد (روحانی، ۱۳۸۵: ۸۰). به‌طورکلی دو فقیه معاصر آیت‌الله خامنه‌ی و آیت‌الله جوئیاری شخص ریش تراش را فاسق شمرده و آثار فسق را نیز بر آن مترتب می‌دانند (خامنه‌ی، ۱۳۸۱: ۳۱۵).

«کسی با علم به حرمت تراشیدن آن، اصرار بر آن دارد فاسق به شمار می‌رود اگرچه به احکام دیگر اسلام عمل کند غیبت در باره‌ی او حرام نیست... و شهادت ریش تراش (با علم به حرمت) در مواردی که عدالت شرط باشد قبول نمی‌باشد...» (جوئیاری، ۱۴۲۱: ۶۲-۶۳).

بنابراین، به‌طورکلی نمی‌توان حکم به فسق ریش تراشان نمود و آثار فسق را بر تعاملات اجتماعی آنان (مانند مردود شمردن شهادت ریش تراش) بار نمود. بلکه حکم فاسق بودن یا فاسق نبودن ریش تراش با توجه به فتوای مرجع تقلید ریش تراش قابل بررسی می‌باشد. به‌عنوان نمونه فتوای دیگر مجتهد معاصر، مخالف حکم فاسق شمردن ریش تراش بوده و غیبت ریش تراش را منع نموده است. از جمله آیت‌الله مکارم غیبت ریش تراش را جایز ندانسته است.

دیدگاه برخی از محققان تسنن، موافق فتاوی فقیهان شیعی مخالف تراش ریش است که هریک ریش تراش را به‌خاطر مخالفت با روایاتی که دستور به ریش گذاشتن داده، فاسق می‌داند.

ریش تراشیدن حرام است و انجام دهنده‌ی آن (ریش تراش) به‌خاطر مخالفتش با احادیثی که به‌زیاد نمودن ریش دستور داده اند، فاسق به‌شمار می‌آید. اصرار به ریش تراشی جزء گناهان کبیره است (محمی الدین، ۱۴۲۳: ۵۶-۵۸).

نتایج

- ۱- روایاتی که به ریش گذاشتن و زیاد نمودن آن دستور داده اند مستلزم حرمت تراش ریش است.
- ۲- ادعای اجماع عالمان بزرگ دینی مانند شیخ بهائی، علامه بلاغی و دیگران به حرمت تراش ریش، بیانگر حکم تحریم ریش تراشی است.
- ۳- فتاوی فقیهان بزرگ دینی (قرن هفتم و هشتم) و فقیهان معاصر شیعه در مورد اجتناب از تراش ریش، نشانگر حکم تحریم ریش تراشی است.
- ۴- آراء مذاهب سه گانه‌ی اهل سنت بر گذاشتن ریش و حرمت تراش آن، بیانگر حرمت ریش تراشی است.
- ۵- روایات مشترک سنی و شیعه که به حرمت تراش ریش تاکید دارند.
- ۶- روایت امام صادق (ع) که حدود ریش را تعیین نموده و طول ریش را به اندازه‌ی قبضه دست دانسته است نه بیش از آن، دلیل دیگری بر حرمت ریش تراشی است. در حالی که در این روایت و دیگر اخبار هیچ سخنی از جواز تراش به چشم نمی خورد. بنابراین، اگر تراش ریش جایز بود، علاوه بر اصلاح ریش، جواز تراش آن نیز اشاره می شد؛ یا مکلف را نسبت به اصلاح یا تراش آن مخیر می گذاشت یا این که اصلاح آن را ترجیح می داد.
- ۷- حجیت سیره‌ی پیامبران الهی و سیره‌ی نبی خاتم (ص)، اهل بیت آن حضرت (ع) و دیگر اولیاء الهی بیانگر ریش داشتن آن راهنمایان الهی بوده که مستلزم حرمت تراش ریش است.
- ۸- عقل سلیم حکم می کند ریش درآوردن جزء طبیعت مردان است که براساس نظام احسن آفرینش خالق حکیم صورت گرفته و تراش آن برخلاف حکمت آفرینش خواهد بود و جنبه‌ی حرمت آن تقویت می شود.
- ۹- باتوجه به روایاتی که فلسفه ریش گذاشتن را مبتنی بر فطرت مردان دانسته است و نیز ارشاد و راهنمایی رسول خدا (ع) و اهل بیت ایشان نسبت به اصلاح ریش و تعیین اندازه آن، حرمت تراش ریش تقویت می شود.



فهرست منابع

القرآن الكريم.

١. ابن ابی جمهور احسائي (١٤٠٥ ق)، عوالي اللآلي، قم: سيد الشهداء.
٢. ابن أبي جمهور الاحسائي (١٤١٠ هـ) الاقطاب الفقهية، قم: مكتبة آية الله العظمى المرعشي.
٣. ابن حجر الهيتمي، احمد (١٣٥٧ هـ) تحفة المحتاج في شرح المنهاج، بيروت: دار إحياء التراث العربي.
٤. ابن منظور، محمد (١٤٠٩) لسان العرب. قم: ادب الحوزة.
٥. ابن ناجي التنوخي، قاسم (١٤٢٨) شرح ابن ناجي التنوخي على متن الرسالة لابن أبي زيد القيرواني، بی جا، بی نا.
٦. ابن جبرين (بی تا) شرح أخصر المختصرات، الرياض، دروس صوتية، بی جا: موقع الشبكة الإسلامية.
٧. ابن نجيم، زين الدين (بی تا) البحر الرائق شرح كنز الدقائق، بيروت: دار المعرفة.
٨. ابوزكريا، حلي، يحيى بن سعيد (١٤٠٥) الجامع للشرايع، قم: مؤسسه سيد الشهداء.
٩. أبوزكريا، يحيى (١٤٠٨) المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، بی جا: موقع الإسلام.
١٠. أبويعلى، احمد، (١٤٠٤) مسند أبي يعلى، ج ١٠، دمشق: دار المأمون للتراث.
١١. استادي، رضا (١٤١٥) الرسائل الاربعه عشرة، قم: مؤسسه النشر الاسلامي.
١٢. الالباني، محمد ناصرالدين (بی تا) صحيح وضعيف الجامع الصغير، الإسكندرية: مركز نور الإسلام لأبحاث القرآن والسنة.
١٣. الألباني، ناصرالدين، محمد (١٤٠٩) امام المنة في التعليق على فقه السنة، بی جا: المكتبة الإسلامية، دار الراية.
١٤. _____ (١٤١٣) جلباب المرأة المسلمة في الكتاب والسنة، عمان: المكتبة الإسلامية.
١٥. _____ (بی تا) صحيح وضعيف الجامع الصغير، بی جا: المكتب الإسلامي.



۱۶. البَجَرَمِي الشافعي، سليمان (۱۴۱۷) تحفة الحبيب على شرح الخطيب، بيروت: دار الوفاء.
۱۷. البحراني، يوسف (بی تا) الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة، قم: مؤسسة النشر الاسلامي.
۱۸. البخاری، محمد (۱۴۲۰) صحيح بخاری، ج ۷، بيروت: دار الوفاء.
۱۹. _____ (۱۴۰۷) الجامع الصحيح المختصر، بيروت: دار ابن كثير، الطبعة الثالثة.
۲۰. _____ (بی تا) الأحاديث المرفوعة من التاريخ الكبير، بی جا: موقع الاسلام.
۲۱. بهجت، محمد تقی (۱۳۸۵) توضیح المسائل، قم: دفتر آیت الله بهجت.
۲۲. الجزيري عبدالرحمن (۱۴۲۴) الفقه علي مذاهب الاربعة، بيروت: دار الكتب العلمية.
۲۳. الحلّی، یحیی بن سعید (۱۴۰۵) الجامع للشرایع ج ۱، قم: مؤسسة سيد الشهداء العلمية.
۲۴. خامنه‌ی، علی (۱۳۸۱) اجوبة الاستفتات، تهران: شرکت چاپ و نشر بین الملل.
۲۵. خمینی، روح الله (۱۳۷۱) استفتانات، تهران: نشر آثار امام خمینی.
۲۶. خوئي، ابوالفاسم (بی تا) منية السائل، بيروت: دار المجتبى.
۲۷. رستگاري جويياري، يعسوب الدين (۱۴۲۱) توضیح المسائل، قم: دفتر آیت الله يعسوب الدين.
۲۸. روحاني محمد صادق (۱۳۷۹) منهاج الصالحين، قم: دفتر آیت الله محمد صادق.
۲۹. الشنقيطي، محمد، (بی تا) شرح زاد المستقنع، (دروس صوتية رقم الدرس ۳۸۷)، بی تا: موقع الشبكة الإسلامية.
۳۰. الشهيد الاول، محمد بن مكي (بی تا) العاملي، القواعد والفوائد، بی جا: مكتبة المفيد.
۳۱. صدوق، محمد (۱۳۶۲) الخصال، قم: جامعه المدرسين.
۳۲. صدوق، محمد (۱۳۶۹) من لا يحضره الفقيه، بيروت: دار الكتب الاسلاميه.
۳۳. صفوي، حسن (۱۳۴۰) تهران: چاپخانه‌ی بانک کشاورزي.
۳۴. طریحی، فخرالدین (۱۳۷۸) مجمع البحرين، ج ۱، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.



٣٥. عlish، محمد (١٤٠٩) منح الجليل شرح مختصر خليل، ج١، بيروت: بى نا.
٣٦. فضل الله، محمد حسين (١٣٨٢) المسائل الفقيه، ناشر، بيروت: دار املاك.
٣٧. فيض كاشاني، محمد محسن (١٤٠٦) الوافي، ج٦، اصفهان: كتابخانه امام امير المؤمنين(ع).
٣٨. كليني، محمد (١٤٢٩) اصول كافي، قم: دار الحديث.
٣٩. الكاشاني، ابوبكر (١٤٠٦) بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، بيروت: دار الكتب العلمية.
٤٠. كاشف الغطاء، جعفر (١٤٢٢) كشف الغطاء عن مبهمات الشريفة الغراء، قم: بوستان كتاب.
٤١. مجلسي، محمد باقر (١٤٠٣) بحار الانوار، بيروت: دار الاحياء التراث العربي.
٤٢. محقق كابل، قربان علي (١٣٧٩) توضيح المسائل، قم: دفتر آيت الله محقق كابل.
٤٣. محي الدين، عبدالحميد (١٤٢٣) آراء العلماء في حلق وتقصير اللحية، بيروت: مؤسسة الكتب الاسلامي.
٤٤. منتظري، حسن علي (١٣٧٨) منية الطالب في حكم اللحية و الشارب، قم: تفكر.
٤٥. _____ (١٣٧٨) دراسات في المكاسب المحرمة، قم: تفكر.
٤٦. النجفي، محمد بن حسن، جواهر الكلام في شرح شرائع الاسلام، بيروت: دارالكتب الاسلاميه و احياء التراث.

بررسی تطبیقی مبانی و محدوده پوشش زن در

اجتماع در فقه فریقین

محمد طاهر مهدوی^۱

محمد علی رضایی^۲

چکیده

«ستر» رفتار اجتماعی است که بر اساس آن، زن عاقل مکلف در برابر نامحرم، هنگام برخورد با آن‌ها از نظر پوشش، الزام‌های شرعی دارد. پژوهش، روی ادله و محدوده پوشش زنان به‌عنوان فرهنگ اسلامی به‌خصوص که امروزه تبدیل به نماد و سنبل جامعه اسلامی گردیده است، مهم است. پرداختن به این مسئله از آن جهت ضرور است که برخی، پوشش را عاری از الزام دینی می‌دانند. به این باوراند که تنها ریشه در فرهنگ‌های قدیمی پیشینیان آن جامعه دارد و هیچ ربطی به دین ندارد. از جانب دیگر بحث محدوده «ستر» یکی از موارد محل بحث در جوامع اسلامی است که بررسی محدوده آن از منظر فقه‌های مذاهب اسلامی را ضروری‌تر می‌نماید تا قرائت مورد وفاق از پوشش ارائه گردد. هدف از تحقیق حاضر که از نوع توصیفی - تحلیلی و داده‌های آن به روش کتاب‌خانه‌ای گردآوری شده این است که؛ دلایل نقلی «ستر» از دید فقه‌های مذاهب اسلامی چیست؟ و محدوده آن چه مقدار در شرع تعیین شده است؟. به‌نظر می‌رسد ادله پوشش آیه‌های ۳۱ سوره نور و آیه ۳۳ و ۵۹ سوره احزاب و روایت‌های منقول از معصومین (علیهم السلام) باشد. اندازه آن، به‌نظر اکثر فقه‌های مذاهب اسلامی، تمام بدن خانم به‌جز صورت، دست‌ها تا مچ، و قدم‌ها است. دو گروه از حکم پوشش استثنا شده است؛ یکی زن در برابر محارم سببی و نسبی و دیگری زن کهن سال بدون قصد زینت و تبرج. هرچند به‌تر است پوشش را رعایت نماید.

کلیدواژه‌ها: ستر، زینت، زن، پوشش، فقه، تفسیر، اسلام.

۱ سطح چهار حوزه و کارشناسی ارشد دانشگاه، استاد حوزه علمیه صادقیه - جامعه المصطفی العالمیه - افغانستان.

ایمیل: tahrmdv9@gmail.com - تماس: ۰۷۸۷۰۹۵۹۹۷

۲ سطح چهار حوزه، استاد حوزه علمیه صادقیه - جامعه المصطفی العالمیه - افغانستان. تماس: ۰۷۷۵۸۸۲۵۶۶



مقدمه

«پوشش»؛ رفتار اجتماعی است که براساس آن، فرد عاقل و مکلف در برابر نامحرمان، هنگام مواجهه با آن‌ها از نظر پوشش، الزام‌ها و محدودیت‌هایی را عهده‌دار می‌شود که حدود و ابعاد آن در فرهنگ‌ها و ادیان مختلف متفاوت است. از جمله واجب‌های اسلامی که هفت بار در قرآن از آن یاد شده است و احادیث زیادی در مورد آن تأکید نموده ستر و حجاب است. لذا ستر و حجاب در فرهنگ اسلامی از جایگاه ویژه‌ای بر خوردار است. پوشش زن در اجتماع، از جمله مسائل مهمی است که امروزه در محافل علمی، سیاسی و اجتماعی نه تنها در جغرافیای کشورهای اسلامی بل که در کشورهای غیر اسلامی نیز مورد توجه جدی قرار گرفته است. به گونه‌ای که پوشش مخصوص زنان تبدیل به نماد اسلامی گردیده است.

با توجه به این‌که غول‌های رسانه‌ای، فرهنگ اسلام به خصوص پوشش زنان را مورد هجمه قرار می‌دهند؛ بحث و باور مسلمانان در برابر این فریضه اسلامی را کم‌رنگ نموده است. تاجای که رعایت پوشش را برای مسلمانان نشانه تحجر و عقب ماندگی القاء نموده‌اند و متأسفانه تعدادی از مسلمانان که تحت تأثیر این تبلیغات مسموم قرار گرفته‌اند چنین تلقی را پذیرفته‌اند. براین اساس، بحث از مبانی فقهی و تفسیری «ستر» زنان به عنوان فرهنگ اسلامی و حدود آن ضروری به نظر می‌رسد. از یک سو اعتقاد به این نماد اسلامی استحکام پیدا کرده، از سوی دیگر به لحاظ علمی و هنجارهای اجتماعی از مقبولیت همگانی برخوردار گردد.

بدون شک مسلمانان تنها در روشنی پژوهش‌های علمی از این سنبل اسلامی و تمدنی به عنوان ارزش فرهنگی به خوبی صیانت می‌توانند و در برابر هنجار شکنی‌های رسانه‌های هنجار شکن ایستادگی خواهند کرد؛ زیرا نهادهی سازی یک فرهنگ و عنعنه از طریق اعمال فشار و زور شدنی نیست و امکان پذیر نمی‌باشد. لازم است نسل کاوش گر جوامع اسلامی را به لحاظ عقیده تی به فرهنگ‌های بومی و ارزش های اصیل اسلامی باورمند نمود. یکی از راه‌های باورمندسازی و نهادینه کردن فرهنگ اسلامی از جمله پوشش زنان؛ تحقیق و بررسی ابعاد دینی، شفافیت در مورد حدود



آن و دوری از قرائت‌های افراطی در عین حال متشدد و پراکنده و سپس تبیین فواید و بازه‌های فردی و اجتماعی آن می‌باشد که مسئولیت این امر خطیر تنها برعهده نسل روشن‌گر و متدین جامعه اسلامی است.

هدف از این پژوهش؛ واکاوی ادله پوشش و تبیین حدود آن بر اساس فهم فقها و مفسران فریقین می‌باشد. تحقیق حاضر که به‌گونه تطبیقی صورت گرفته است؛ دیدگاه مفسران و فقهای شیعه و سنی را مورد جست‌جو قرار داده است تا به این سؤال پاسخ دهد که ادله قرآنی و روایی پوشش زنان از منظر فریقین چیست؟ و دیدگاه آن‌ها در رابطه به حدود پوشش چه می‌باشد؟. به نظر می‌رسد رعایت پوشش زنان در اجتماع، در برابر نامحرم (باتوجه به آیه ۳۱ سوره نور، آیه ۵۹ سوره احزاب و آیه ۳۳ سوره احزاب هم‌چنین روایت‌های از پیامبر اسلام و امامان معصوم) مورد وفاق شیعه و سنی می‌باشد. هرچند در مورد حدود پوشش اختلاف دیدگاه موجود است. اما اکثر فقهای اسلامی؛ صورت، دست‌ها تا مچ و قدم‌ها را جزء پوشش نمی‌دانند و پوشش شامل آن‌ها نمی‌شود.

مفسران اسلامی، ذیل آیات فوق، به نکته‌های مهم مسئله پوشش پرداخته‌اند (طوسی، بی‌تا، ۷: ۴۲۹؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ۷: ۲۱۵؛ طباطبایی، ۱۴۱۷، ۱۵: ۱۰۷). هم‌چنین فقهای اسلامی نیز مسئله پوشش را تحت عنوان «ستر» در کتاب‌های «صلات» (بحث ستر در نماز). (نجفی، ۱۳۶۶، ۸: ۱۶۳) و کتاب «نکاح». (بحث جواز نگاه کردن مرد به زنی که از او خواستگاری می‌شود). (خمینی، ۱۳۷۵: ۳۶۴). مطرح نموده‌اند. اما به صورت مستقل به آن پرداخته نشده است. به جز سرخسی که بحث مستقل را در این رابطه باز نموده است. در کنار آن، کتاب‌ها و مقاله‌های متعددی در دوره‌های اخیر که مسئله پوشش زنان مورد توجه قرار گرفت و وارد فاز جدید از کنش‌ها و واکنش‌های فردی و اجتماعی گردید و در صحنه‌های سیاسی، علمی و فرهنگی ظاهر گردید؛ چاپ و منتشر شده است. مهم‌ترین آن‌ها؛ کتاب مسئله حجاب اثر مرتضی مطهری می‌باشد. این کتاب، توجه بسیاری از صاحب نظران را به خود جلب نمود. هم‌چنین آسیب‌شناسی حجاب نوشته مهدی مهریزی، حجاب‌شناسی اثر حسین

مهدی‌زاده از جمله کتاب‌های‌اند که در دوره‌های اخیر به چاپ رسیده‌اند در کنار آن‌ها؛ مقاله‌های علمی دیگری نیز منتشر شده است که از آن جمله: «حجاب زن در برابر نامحرم از نگاه اجتماعی» تحقیق فتحیه فتاحی‌زاده و حسین بستان، «مقدار واجب پوشش زن در برابر نگاه نامحرم» نوشته محمد ابراهیم شمس ناتری و حسین هوشمند، مقاله‌های‌اند که در این رابطه از سوی پژوهش‌گران بیرون داده شده‌اند. نوآوری این پژوهش در تطبیقی بودن آن است. تحقیق‌های نام برده تنها بامحوریت مبانی فقهی و تفسیری مذهب مشخص انجام شده است. اما در این تحقیق تلاش شده است تا دیدگاه تمام فقها و مفسران مذاهب اسلامی به گونه‌ای تطبیقی تحقیق شود. مقاله پیش رو که به نظر می‌رسد از ساختار خوبی برخوردار باشد. روی چهار محور انجام شده است: محور اول مفاهیم است که در آن به تبیین مفاهیم چون؛ حجاب، خمار و جلباب پرداخته شده است، تا خواننده‌گان به مهم‌ترین مفاهیمی که مورد نزاع در این مسئله است به خوبی آشنایی پیدا نمایند. محور دوم این نوشتار، ادله و مبانی قرآنی و روایی این مسئله از منظر فریقین می‌باشد. تا خواننده با ادله پوشش به خوبی آشنایی پیدا نماید. محور سوم این مقاله، حدود پوشش از منظر فریقین است تا وجوه اختلاف و اشتراک دیدگاه فقه‌های اسلامی روشن شود. آخرین محور این پژوهش مستثنیات پوشش است.

۱. مفاهیم

۱/۱. مفهوم حجاب

حجاب در لغت، به معنای مختلف به کار برده شده است از جمله: «مانع، چیزی که میان دو چیز جدایی ایجاد نماید، پوشاندن و پوشش است». (ابن منظور، ۱۴۲۶؛ زبیدی، بی‌تا، ذیل کلمه حجاب). توجه به این نکته لازم است؛ حجاب به معنای فوق، اصطلاح جدید است که در دوره‌های اخیر وارد حوزه ادبیاتی منابع فقهی گردیده است. در قدیم، به خصوص فقها به جای کلمه حجاب کلمه «ستر» را به کار می‌بردند. (مطهری، ۱۳۷۱: ۸۱). به نظر ابو هلال عسکری، این دو کلمه تفاوت



معنایی دارد؛ حجاب، به معنای پنهان شدن و پوشاندن به قصد اختفا و منع از دیگران است. (عسکری، ۱۴۱۲: ۱۷۶). در حالی که «ستر» در لغت به معنای پوشش و آن چیز است که به وسیله آن، چیز دیگری پوشانده می شود. (میرخندان، ۱۳۹۳: ۱۷). این کلمه (ستر) به معنای مصدری خود به مفهوم قرار داشتن چیزی در زیر ساتر و پوشاننده و پوشیدگی مطلق هر وسیله ای است. (مصطفوی، ۱۴۱۶، ۵: ذیل واژه ستر). به همین سبب، برخی محققان کاربرد کلمه حجاب به جای «ستر» را مورد تأمل می دانند؛ محمد مهدی شمس الدین این استعمال را تسامح در تعبیر دانسته است. (شمس الدین، ۲۰۰۱م، ۱: ۶۴)؛ چون حجاب به معنای قرآنی خود از احکام خاص همسران پیامبر است. بر دیگر زن های مسلمان تنها پوشاندن بدن به صورت تعیین شده در شرع واجب گردیده است. مرتضی مطهری ریشه احتمالی این کار برد اشتباه را، در اشتباه شدن پوشش اسلامی با پوشش های سخت گیرانه دیگر ملت ها که در آن زن ها، در پشت پرده و خانه نشین بودند؛ می داند. (مطهری، ۱۳۷۱: ۸۱). بنابراین؛ حجاب و «ستر» دو مفهوم متفاوت را افاده می نمایند.

۱/۲. مفهوم خمار

جمع خمار؛ خَمَر است و به معنای رو سری، مقنعه و پوششی است که زن به وسیله آن، سر خود را می پوشاند. (ابن منظور، ۱۴۲۶، ۴: ۲۱۳؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۱۶۰؛ ابن اثیر، ۱۳۶۴، ۲: ۷۸). صاحب کتاب تفسیر مجمع البیان در ذیل آیه ۳۱ سوره نور خَمَر را چنین معنا نموده است: «خَمَر، جمع خمار و آن به معنای مقنعه است؛ یعنی آن چیز که سر زن را می پوشاند و بر سینه اش فرو می افتد. در این آیه، گریبان ها کنایه از سینه ها است؛ زیرا گریبان ها بر روی سینه ها پوشیده می شود». (طبرسی، ۱۳۷۲، ۷: ۲۴۱).

۱/۳. مفهوم جلباب

جمع جلباب، به جلابیب بسته می شود. در مورد معنای آن دیدگاه های مختلف مطرح شده است. برخی مفسران و لغت شناسان آن را با کلمه خمار، مترادف می دانند.



(راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ه: ذیل واژه جلباب؛ طوسی، بی‌تا، ۸: ۳۶۱). اما ابن منظور آن را به جامه‌ای بزرگ‌تر از روسری معنا نموده است. (ابن منظور، ۱۴۲۶، ۱: ۲۷۳). ابن اثیر، جلباب را به معنای پوششی که تاسر زانو بیاید معنا نموده است. (ابن اثیر، ۱۳۶۴، ۱: ۲۸۳).

۲. دلایل ستر زنان از منظر فریقین

بعد از مفهوم شناسی کلمه‌های کلیدی بحث، لازم است ادله «ستر» از قرآن و منابع حدیثی فریقین مورد بررسی قرار بگیرد. با مطالعه به منابع فقهی شیعه و اهل سنت مهم‌ترین دلایل وجوب «ستر» زنان در برابر نامحرم، آیات زیر می‌باشد:

۱/۲. آیات

۱/۲. آیه ۵۹ سوره احزاب

«يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِّأَزْوَاجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَاءِ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلَابِيبِهِنَّ ذَلِكَ أَدْنَى أَنْ يُعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذَيْنَ وَكَانَ اللَّهُ غَفُوراً رَحِيماً»؛ ای پیامبر! به همسران و دخترانت و زنان مؤمنان بگو: «جلباب‌ها [روسری‌های بلند] خود را بر خویش فروافکنند، این کار برای این‌که شناخته شوند و مورد آزار قرار نگیرند بهتر است؛ (و اگر تا کنون خطا و کوتاهی از آن‌ها سر زده توبه کنند) خداوند همواره آمرزنده رحیم است. (احزاب: ۵۹) تمام علمای اسلامی، اعم از شیعه و سنی با توجه به آیه فوق، باور دارند که زنان باید بدن و موی شان را از نامحرم بپوشانند. اما در مورد مفهوم کلمه جلباب چنان‌که گذشت، اختلاف دیدگاه بین لغت شناسان و مفسران و فقها می‌باشد. تعداد از علما، جلباب را به معنای پیراهن فراخ و سرتاسری؛ مثل چادر معنا نموده‌اند که زنان به وسیله آن، خود را بپوشانند. (طوسی، بی‌تا، ۸: ۳۵۹؛ رازی، ۱۴۲۰، ۲۵: ۱۵۳). طباطبایی در مورد تعریف کلمه جلباب فرموده است: «کلمه جلابیب جمع جلباب است و آن جامه‌ای است سرتاسری که تمامی بدن را می‌پوشاند و یا روسری مخصوصی است که صورت و سر را ستر می‌شود». (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ۱۶: ۵۰۹). ابن عاشور در این رابطه می‌نویسد: «جلابیب جمع جلباب به معنای لباس کوچک‌تر



از رداء و بزرگ‌تر از خمار و قناع است که زن آن را بر روی سر قرار می‌دهد و بر چهره و رخسارش می‌اندازد و بقیه و اضافی آن را بر کتف و پشتش می‌بندد و آن را هنگام خروج از خانه و سفر می‌پوشد شکل پوشش جلابیب به اختلاف احوال زنان متفاوت است». (ابن عاشور، ۱۴۲۰، ۲۱: ۳۲۸). به هر حال، ابن عربی بعد از جمع بندی تمام دیدگاه‌ها، می‌نویسد: «قدر مشترک همه آن‌ها این است که جلابیب پوششی است که بدن را فرا گرفته و دست کم؛ سر، سینه و گردن ثانیمی از بدن را می‌پوشاند». (ابن عربی، ۱۴۰۸، ۳: ۲۳۴) نکته قابل توجه در این آیه این است که: زنان و قتی وارد اجتماع می‌شوند، بدن خود را از نامحرمان بی‌پوشانند تا از دام افراد شهوت پرست و مزاحم در امان باشند و پوشش سبب تأمین امنیت اجتماعی آنان می‌گردد. پس در این آیه، علاوه بر لزوم «ستر»، فلسفه آن نیز ذکر شده است.

۲/۱/۲. آیه ۳۱ سوره نور

«وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَلَا يَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَى جُيُوبِهِنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ...»؛ و به زنان با ایمان بگو چشم‌های خود را (از نگاه هوس‌آلود) فروگیرند، و دامان خویش را حفظ کنند و زینت خود را جز آن مقدار که نمایان است - آشکار نمایند و (اطراف) روسری‌های خود را بر سینه خود افکنند (تا گردن و سینه با آن پوشانده شود)، و زینت خود را آشکار ن سازند. (نور: ۳۱) در این آیه، کلمه «خَمَر» آمده که جمع خمار است. در بحث مفاهیم، شناسایی شد که به معنای مقنعه و چیزی که زن سر خود را با آن می‌پوشاند و بقیه آن را بر سینه خود می‌آویزد. (ابن منظور، ۱۴۲۶، ۴: ۲۵۵) است.

۲/۱/۳. آیه ۳۳ سوره احزاب

«وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّاهِ الْأُولَىٰ وَأَقِمْنَ الصَّلَاةَ وَآتِينَ الزَّكَاةَ وَأَطِعْنَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ»؛ و در خانه‌های تان قرار گیرید و مانند روزگار جاهلیت قدیم زینت‌های خود را آشکار نکنید و نماز را بر پا دارید و زکات بدهید و خدا را و فرستاده اش را فرمان برید. (احزاب: ۳۳). فقهای امامیه و اهل سنت بخش اول آیه را مورد استناد قرار داده‌اند. حکم نهی از تبرج را برای تمام زنان مسلمان تعمیم



داده‌اند. هرچند آیه در مورد زنان پیامبر می‌باشد اما ذکر آن‌ها به جهت تأکید است. (طباطبایی، ۱۴۱۷، ۱۶: ۳۰۸؛ مصری، ابن نجیم، ۱۴۱۸، ۴: ۳۳۲). تبرج، از ماده برج، به معنای اظهار تمام ابزارهای زینت و زیبایی زن می‌باشد که در آیه مورد نهی قرار گرفته است. (ابو الفتوح رازی، ۱۳۸۹، ۱: ۲۳۸) بنابراین؛ آیه‌ای فوق، این حکم را برای زنان ثابت می‌نماید که پوشش آن‌ها به گونه‌ای باشد که برای نامحرم جلب توجه ننماید تا منجر به فساد نگردد. (ابن عربی، ۱۴۰۸، ۳: ۱۳۶۸)

۲/۲. روایات

فقه‌های اسلامی اهل سنت و تشیع علاوه بر آیات، به روایات نیز تمسک نموده‌اند که چند مورد از آن‌ها مورد بررسی قرار می‌گیرد:

۱/۲/۲. حدیث پیامبر (ص)

روایتی معروفی از پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) نقل شده است که ایشان فرموده‌اند: «المرأه عوره»؛ زن عورت است. (ترمذی، ۱۴۰۳، ۲: ۳۱۹) فقه‌های اهل سنت این روایت را مورد قبول قرار داده‌اند و این که اصل وجوب «ستر» را به طور مسلم ثابت می‌نماید ولی در مورد این که حد عورت زنان چه اندازه است؟ تا پوشیده شود بحث‌های طولانی شده است که بخش از آن‌ها تحت عنوان محدوده «ستر» بیان خواهد شد.

۲/۲/۲. روایت فضیل

فضیل در حدیثی از امام معصوم سؤال نمود: «آیا بازوهای بانوان از زینت‌هایی است که خداوند متعال پوشاندن آن را واجب دانسته و فرموده است: زن نباید زینت خود را جز برای همسران و سایر محارم ظاهر سازد؟ فرمود: بلی». (حر عاملی، ۱۴۰۹، ۲۰: ۲۰۰) علاوه بر روایت‌های فوق، روایاتی زیادی در رابطه به محدوده پوشش آمده است که در بحث حدود حجاب مطرح می‌گردد. بنابراین؛ از دلایل نقلی آیات و روایات به دست می‌آید که رعایت پوشش برای زنان واجب است؛ اما اینکه محدوده پوشش تا چه اندازه باشد مورد اختلاف مذاهب اسلامی می‌باشد.



۳. حدود حجاب در فقه فریقین

۳/۱. حدود حجاب در فقه شیعه

بابت بررسی ادله «ستر»، ثابت گردید که؛ لزوم پوشش زنان مورد وفاق تمام مذاهب اسلامی می باشد. اما در مورد اندازه پوشش اختلاف دیدگاه وجود دارد که ریشه اختلاف، برداشت های متفاوت از وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا در آیه ۳۱ سوره نور است. فقها و مفسران شیعه، با استمداد از احادیث و روایات، مصادیقی برای زینت ظاهری که در آیه فوق استثنا شده است بیان نموده اند که؛ از جمله آن ها: حنای کف دست، سرمه، دست بند، صورت و دودست و لباس می باشد. (حرعاملی، ۱۴۰۹، ۲۰: ۲۰۰-۲۰۱؛ نوری، ۱۴۰۷، ۱۴: ۲۷۵-۲۷۶). مسلماً وقتی آشکار کردن زینت های فوق جواز داشته باشد مواضع آن ها نیز جایز است؛ زیرا امکان ندارد که آشکار کردن زینت های مواضع مذکور جایز باشد اما خود مواضع آشکار نگردد. (حرعاملی، ۱۴۰۹، ۲: ۵۲۲-۵۲۳). فقها، برای استثنا نمودن مواضع چون؛ صورت و دو دست تامچ و کف ها، از پوشش، به دلایل نقلی و عقلی دیگر به جز آیه فوق نیز تمسک نموده اند:

(الف) در بخش دیگر از آیه ۳۱ سوره نور آمده است: وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ؛ آنچه از این جمله استفاده می شود، لزوم پوشاندن گریبان روی سینه است؛ زیرا همان گونه که در بخش مفاهیم بیان شد، خَمَر جمع خمار است و به معنای روسری زنان می باشد. (ابن منظور، ۱۴۲۶، ذیل خمر) به نظر مفسران و بیان احادیث، زنان، پیش از نزول این آیه روسری شان را از پشت گوش شان رها می نمودند و به پشت خود می افکندند به گونه ای که گوش ها و گردن آن ها ظاهر می شدند. این آیه نازل شد و با آنان دستور داده شد که مقنعه های شان را طوری بپوشند که گریبان و مقابل سینه آن ها را مستور نماید. (طباطبایی، ۱۴۱۷، ۱۵: ۱۲؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ۱۴: ۴۴۰).

(ب) در احادیثی از امامان معصوم (علیهم السلام) سؤال های در مورد پوشش صورت گرفته است که در آن ها، معمولاً حکم نگاه کردن به موهای بعضی از زنان

سؤال شده است. (حر عاملی، ۱۴۰۹، ۲۰: ۱۹۹، ۲۰۵-۲۰۶، ۲۲۳-۲۲۵، ۲۲۹). ولی از حکم چهره، پرسش صورت نگرفته است. در حالی که صورت از ابتلای بیش‌تر برخوردار بوده و باید سؤال می‌شد. (خویی، ۱۴۲۶، ۳۲: ۲۱-۲۲). پس از شیوه سؤال‌ها بدست می‌آید که استثنا بودن صورت از پوشش، امر قطعی و مسلم بوده است و الا مورد سؤال قرار می‌گرفت. (نراقی، ۱۴۱۹، ۱۶: ۴۹).

ج) مسلماً، پوشیده بودن صورت و دست‌های زنان درکارهای بیرون از خانه حرج آور و صدمه جدی به فعالیت‌های عادی آن‌ها وارد می‌نماید. بنابراین؛ براساس قاعده حرج نیز می‌توان ثابت کرد؛ پوشیدن دست‌ها تامیج، صورت و قدم لازم نیست؛ چون حرج آور و کار را برای زنان دشوار می‌نماید. (نجفی، ۱۳۶۶، ۲۹: ۷۷). البته توجه به این نکته لازم است؛ منظور از نپوشاندن صورت‌ها و دست‌های زنان در فعالیت‌های عادی به معنای لزوم نیست. بل که جواز می‌باشد؛ به این معنا که اگر زنی صورت‌ها و دست‌های خود را بپوشاند کاری کرده است که سلامت اجتماعی و امنیت خود را بیش‌تر تأمین می‌نماید. اما این پوشاندن الزام ندارد. (مطهری، ۱۳۷۱: ۲۳۵-۲۳۷).

۲/۳. حدود پوشش در فقه اهل سنت

هر چند بحث پوشش، در کتاب‌های اهل سنت به صورت مستقل صورت نگرفته است. تنها در بحث «ستر در نماز» و دیگر در «کتاب نکاح» این مسئله مورد بحث قرار گرفته است. تنها محققى که در این مورد باب مستقل گشوده است؛ سرخسی است که طبق فقه حنفی این مسئله را مورد بررسی قرار داده است. (سرخسی، ۱۴۰۶، ۱۰: ۱۴۵). در بحث پوشش، تمام فقهای اهل سنت تصریح نموده‌اند: پوشش تنها منحصر به نماز نبوده بل که در برابر نامحرم نیز زن، خود را از دید آن مستور نماید؛ به عنوان نمونه ابن حزم می‌نویسد: «و العوره المفترض سترها عن الناظر و فی الصلاة». (ابن حزم، بی‌تا، ۳: ۲۱۰). در کنار آن اغلب فقها مستند پوشش را آیه ۳۱ سوره نور قرار داده‌اند به خوبی مفهوم است که منظورشان از «ستر» اختصاص به نماز ندارد. بنابراین؛ مناسب است دیدگاه‌های تمام رؤسای مذاهب چهارگانه اهل سنت



ابتدا در مورد حدود پوشش نقل و سپس مورد ارزیابی قرارگیرد:

۱/۲/۳. حدود پوشش از دید فقهای شافعی

شافعی: «و كل المراه عوره الا كفيها و وجهها و ظهر قدميها»؛ تمام بدن زن‌ها عورت است به جز دو کف دست‌شان و صورت‌شان و پشت قدم‌های‌شان. (شافعی، ۱۴۰۳، ۱: ۱۰۹). اما برخی از فقهای شافعی تنها چهره و دست‌ها را به صورت صریح بیان نموده‌اند. در مورد پاها اشاره‌ای ننموده‌اند. (مزنی، بی‌تا: ۱۶؛ شربینی، ۱۳۷۷، ۱: ۱۸۵). حتارافعی شافعی مذهب، در شرح خود بر کتاب الوجیز غزالی به صراحت می‌گوید: «ولا يستثنى ظهور قدميها»؛ پشت قدم‌ها، از مواضع استثنای پوشش نمی‌باشد. (رافعی، بی‌تا، ۴: ۸۸)؛ یعنی باید قدم‌ها مستور گردد ولی برخی از علمای شافعی به این باوراند که زنان چهره و دست‌های خود را نیز بپوشانند. (جزیری، بی‌تا، ۲۹۰: ۱).

۲/۲/۳. حدود پوشش از دید فقهای مالکی

مالک بن انس؛ رهبر مذهب مالکی در مورد محدوده پوشش به این باور است: «اذا صلت المرأة و شعرها باد او صدرها او ظهر قدميها فلتعد الصلاة»؛ اگر زنی در هنگام نماز موها یا سینه‌ها و یا پشت قدم‌هایش آشکار بود، باید نماز خود را دوباره بخواند. (ابن انس، بی‌تا، ۱: ۹۴). بنابراین مالکی‌ها، تنها صورت و مچ دست‌ها را از «ستر» استثنا نموده‌اند. (ابو برکات، بی‌تا، ۱: ۲۱۴)

۳/۲/۳. حدود پوشش از دید فقهای حنفی

تعداد از فقهای مذهب حنفی نیز بر اساس فتوای مالکی نظر دادند. (مصری، ۱۴۱۸، ۱: ۴۶۹). ولی برخی دیگر از فقهای حنفی پشت قدم‌ها را نیز از «ستر» استثنا نموده‌اند. (حصکفی، ۱۴۱۵، ۱: ۴۳۷). ابن رشد اندلسی نیز این فتواری را به ابو حنیفه نسبت می‌دهد که پشت قدم‌ها لازم نیست مستور باشد. (اندلسی، ۱۴۱۵، ۱: ۹۵).

۴/۲/۳. حدود پوشش از دید فقهای حنبلی

حنبلی‌ها، مانند مذاهب دیگر، دارای وفاق نظر در این رابطه نیستند؛ به صورت عموم



به دو گروه تقسیم شده‌اند برخی، تنها چهره و دست‌ها را از پوشش استثنا نموده‌اند. (ابن قدامه، ۱۴۰۵، ۱: ۱۵) اما اکثر آن‌ها، پوشش تمام بدن زن به جز صورت را واجب دانسته‌اند و برخی دیگر ظاهر شدن دست‌ها را یا اجازه نداده‌اند، یا مورد تردید قرار داده‌اند. (بیهوتی، ۱۴۱۸، ۱: ۳۱۶). بنابراین؛ اکثر مذاهب چهارگانه اهل تسنن به این عقیده‌اند که چهره، دست‌ها و قدم‌ها در هنگام نماز و در برابر نامحرم لازم نیست پوشیده باشد. هر چند تعدادی، تنها صورت را از عورت استثنا نموده‌اند. بعضی دیگر دست‌ها را نیز استثنا نموده‌اند.

دلایلی اهل سنت در مورد اندازه پوشش امور زیر است:

روایت المرأة عوره:

چنان‌که این حدیث، در بحث دلایل پوشش زنان نیز آورده شد، به نظر اهل سنت از لحاظ سند و متن قابل قبول است. سئوالی که در مورد دلالت این روایت موجود است این است: حدود عورت چه اندازه است؟ از عورت چه مفهومی بدست می‌آید؟ در کتاب‌های لغت، چند معنا برای عورت ذکر شده است. از جمله: «العوره سوء الانسان و کل ما یستحیی منه و العوره کل خلل یتحوف منه فی ثغر او حرب»؛ عورت قسمت‌های از بدن انسان که زشت است و هر قسمتی که از او انسان حیا می‌نماید، می‌باشد. معنای دیگر عورت هر چیز آسیب پذیر است که مورد نگرانی باشد؛ مانند سر حداث و عورت. (جوهری، ۱۳۶۸، ۲: ۷۵۹). این اثر عورت را این گونه معنا نموده است: «کل ما یستحیی منه اذا ظهر»؛ هر چیزی که اگر ظاهر بشود حیا می‌شود عورت است. (ابن اثیر، ۱۳۶۴، ۳: ۳۱۹). کلمه عورت در مورد زنان، از این جهت بکار برده شده است که زن همانند منطقه آسیب پذیر باید مورد محافظت و پوشش قرار بگیرد. پس مقصود از عورت در مورد زنان قطعاً به معنای نقص و عیب نمی‌باشد بلکه مقصود قسمت‌های از بدن زن است که حیا مانع می‌شود در برابر چشم نامحرم ظاهر بگردد. این معنا را روایت دیگر تایید می‌نماید: «المرأة عوره مستوره»؛ زن عورت پوشیده شده است. (مرغینانی، بی تا، ۱: ۴۳)

روایت بهزین حکیم:

از جمله روایت‌های که فقهای اهل سنت در مورد حدود پوشش آورده‌اند؛ روایت بهزین حکیم است. ایشان از جد خود نقل می‌کند: از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) در رابطه به حکم عورت سؤال شد ایشان فرمود: «عورت خود را جز از همسر و کنیزت حفظ کن هر



چند که تنها باشی؛ چرا که خداوند ناظر بوده و از او حیا کردن سزاوارتر است». (بیهقی، بی تا، ۲: ۲۵۵). هر چند مورد این روایت مردان است. ولی سؤال از عورت بوده است و قبلا در حدیث دیگر از پیامبر (صلی الله علیه و آله وسلم) تمام بدن زن را عورت گرفته است. براین اساس می شود از این حدیث بدست آورد که تمام بدن زن باید پوشیده باشد.

نقد و بررسی دیدگاه های اهل سنت با توجه به ادله حدود پوشش

از دو روایت فوق که مستند اهل سنت مبنی بر پوشش زنان است و مورد قبول واقع شده است؛ چنین مفهوم است که تمام بدن زنان باید پوشیده باشد. اما بر خلاف ظاهر آن دو روایت، اکثر فقهای مذاهب چهارگانه صورت و دست ها و کف ها را استثنا نموده اند. این سؤال مطرح می شود که علت یا چرایی این استثنا در چیست؟. برای پاسخ باید گفت؛ برخی از فقها مستند این استثنا را آیه زینت قرار داده اند. (اندلسی، ۱۴۱۵، ۱: ۹۵؛ مصری، ۱۴۱۸، ۱: ۴۶۹)؛ زیرا در این آیه لزوم پوشش و مقدار آن را بیان نموده است. هر چند در مورد محدوده مذکور نیز بین علما اختلاف دیدگاه وجود دارد که ریشه در تفسیر و برداشت کلمه زینت دارد. (اندلسی، ۱۴۱۵، ۱: ۹۵) تعداد دیگر از فقها علاوه بر آیه زینت جهت استثنای چهره، به روایت منقول از پیامبر اکرم نیز استناد نموده اند: «نهی النبی عن لبس القفازین و النقاب...». (مصری، ۱۴۱۵، ۱: ۴۶۹؛ ابن قدامه، ۱۴۰۵، ۱: ۱۱۲). در این روایت پیامبر زنان را در هنگام احرام از نقاب زدن منع نموده است. هر چند این روایت ناظر به حالت احرام بودن زنان است. اما اگر چنانچه صورت زنان جزء عورت به حساب می آمد باید پوشیده می شد. در هیچ حالتی اجازه به کشف آن را نمی داد. هر چند فقها به دلایل چون؛ قاعده حرج بودن پوشش صورت زن و جلوگیری زنان از کارهای اجتماعی نیز استناد نموده اند. (شرینی، ۱۳۷۷، ۱: ۱۱۳). براساس همین قاعده حرج، تعداد از فقها پوشش میچ دست ها را نیز لازم نمی بینند. هر چند ابن قدامه دست ها را جزء عورت به حساب آورده است. (ابن قدامه، ۱۴۰۵، ۱: ۱۵)

بنابراین؛ با بررسی دیدگاه فقهای شیعه و مذاهب چهارگانه در مورد پوشش زنان، نتایج زیر حاصل می گردد:



• تمام فقهای شیعه و اهل سنت اصل پوشش را جزء ضروریات دین می‌دانند و بر وجوب رعایت آن ادعای اجماع نموده‌اند. (زحیلی، ۱۴۱۸، ۱: ۷۳۹). حتا حنبلی‌ها رعایت حجاب را در خلوت نیز لازم دانسته‌اند. (حرانی، ۱۴۱۳، ۲: ۲۵۹) و مستندشان عمومیت ادله پوشش زنان که تمام حالت‌های خلوت و جلوت را در بر می‌گیرد؛ مثل روایت بهزبن حکیم و روایت پیامبر (صلی الله علیه و آله وسلم) که زن را عورت معرفی نموده است و هم چنین این روایت: «ایاکم و التعری فان معکم من لایفارقکم»؛ برحذر باد شما (زنان) را از برهنه شدن؛ زیرا با شما کسی (خدا) است که هر گز از شما جدا نمی‌شود. (ترمذی، ۱۴۰۳، ۴: ۱۹۹)

• اکثر فقهای امامیه و اهل سنت پوشش چهره را لازم نمی‌دانند. اما در مورد پوشش قدم‌ها هر چند به‌عنوان یک دیدگاه در میان فقهای حنفی مطرح است. (شوکانی، ۱۹۷۳، ۲: ۵۵). اما برخی چنین استدلال می‌نمایند که حرجی که در مورد قدم‌ها مطرح است به مراتب بیش‌تر از مچ دست‌ها است. بنابراین براساس قاعده حرج پوشش قدم‌ها لازم نمی‌باشد. (سایس، بی‌تا: ۵۸۶).

۴. موارد استثنا از حکم پوشش

باتوجه به بررسی آیات وارد شده دراین مورد تعدادی از زنان به‌کلی یا در برابر افراد خاصی مکلف به رعایت پوشش نمی‌باشند که ذیلا مورد بررسی قرار می‌گیرد:

۱/ ۴. محارم

یکی از جمله کسانی که لازم نیست زن در برابر آن‌ها حجاب داشته باشد محارم است دراین رابطه آیه ۳۱ سوره نور به‌صورت کاملاً واضح بیان نموده است که زنان در برابر چه کسانی لازم نیست پوشش‌شان را حفظ نمایند: «وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَى جُيُوبِهِنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبَائِهِنَّ أَوْ أَبْنَائِهِنَّ أَوْ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي إِخْوَانِهِنَّ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ أَوْ



التَّابِعِينَ غَيْرِ أُولِي الْأَرْزَاقِ مِنَ الرِّجَالِ أَوْ الْطِفْلِ الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلَى عَوَاتِ النِّسَاءِ وَلَا يَضُرُّنَّ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِنْ زِينَتِهِنَّ وَتَوَبُّوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهَا الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ»؛ و به زنان با ایمان بگو چشم‌های خود را (از نگاه هوس‌آلود) فروگیرند، و دامن خویش را حفظ کنند و زینت خود را جز آن مقدار که نمایان است آشکار نمایند و (اطراف) روسری‌های خود را بر سینه خود افکنند (تا گردن و سینه با آن پوشانده شود)، و زینت خود را آشکار نسازند مگر برای شوهران‌شان، یا پدران‌شان، یا پدر شوهران‌شان، یا پسران‌شان، یا پسران همسران‌شان، یا برادران‌شان، یا پسران برادران‌شان، یا پسران خواهران‌شان، یا زنان هم‌کیش‌شان، یا بردگان‌شان] کنیزان‌شان]، یا افراد سفیه که تمایلی به زن ندارند، یا کودکانی که از امور جنسی مربوط به زنان آگاه نیستند؛ و هنگام راه رفتن پاهای خود را به زمین نزنند تا زینت پنهانی‌شان دانسته شود. (وصدای خلخال که برپا دارند به گوش رسد). و همگی به‌سوی خدا بازگردید ای مؤمنان، تارستگار شوید! (نور: ۳۱). براساس آیه فوق، لازم نیست زنان در برابر ۱۲ گروه خود را بپوشانند که عبارت اند از: شوهر، پدر، پدر شوهر، پسران، پسران شوهر، برادران، پسران برادران، پسران خواهران، زنان، مملوکان، بی‌میلان جنسی، و کودکان نا آگاه از امور جنسی.

باید توجه داشت که در این آیه یکی از مستثنیات: «أَوْ نِسَائِهِنَّ» آمده است منظور از نِسَائِهِنَّ زنان فامیل و بستگان نسبی و سببی نیست؛ چون زنان می‌توانند به هم‌دیگر نگاه‌کننده و پوشش زنان در برابر هم جنس‌شان ولو بیگانه باشد لازم نمی‌باشد. پس مقصود از این تخصیص چیست؟ در برخی از روایات تخصیص فوق برایین حمل شده است: زنان مسلمان باید در برابر زنان یهود خودشان را بپوشانند؛ زیرا آن‌ها وقتی زنان مسلمان را بدون پوشش ببینند به مردان‌شان از آن‌ها تعریف می‌نمایند؛ لذا پوشش در برابر آن‌ها لازم است. این تخصیص شامل زنان مسلمان می‌شود؛ یعنی زن مسلمان لازم نیست خود را در برابر زن مسلمان بپوشاند. (کلینی، ۱۳۶۳، ۵: ۵۱۹).

۲/۴. زن کهنسال

دومین گروهی که از حکم پوشش استثنا شده است: زنان کهن‌سال می‌باشد که



مستند آن این آیه‌ای از قرآن کریم است: «وَالْقَوَاعِدُ مِنَ النِّسَاءِ اللَّاتِي لَا يَرْجُونَ نِكَاحاً فَلَيْسَ عَلَيْهِنَّ جُنَاحٌ أَنْ يَضَعْنَ ثِيَابَهُنَّ غَيْرَ مُتَبَرِّجَاتٍ بِزِينَةٍ وَأَنْ يَسْتَعْفِفْنَ خَيْرٌ لَهُنَّ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ»؛ و زنان از کار افتاده‌ای که امید به ازدواج ندارند، گناهی بر آنان نیست که لباس‌های (رویین) خود را بر زمین بگذارند، بشرط اینکه در برابر مردم خود آرایی نکنند؛ و اگر خود را بپوشانند برای آنان بهتر است؛ و خداوند شنوا و داناست. (نور: ۶۰). آیه مذکور، برداشتن پوشش را از زنان کهن سال مشروط به اجتناب از خود آرایی دانسته است. در عین حال پوشش را برای شان ترجیح داده است. دلیل این استثنا نیز ریشه در فلسفه حجاب دارد که در آیه‌های قبل بیان شده؛ مثل پوشاندن زینت‌های مخفی. (نور: ۳۱)، جلوگیری از ایجاد طمع در کسانی که دارای قلب‌های بیمار هستند. (احزاب: ۳۲) و جلوگیری از مورد اذیت و آزار قرار گرفتن انسان‌های مزاحم شهوت پرست. (احزاب: ۵۹). اما زنان پیر که در مورد شان چنین انگیزه‌های وجود ندارد می‌توانند پوشش را مراعات نمایند. (حر عاملی، ۱۴۰۹، ۲۰: ۲۰۳). ولی حق آراستن و زینت را ندارند تا آن‌ها را از حالت عفاف بیرون نماید. (طبری، ۱۴۱۲، ۱۸: ۱۲۷).

نتیجه‌گیری

بابررسی ادله و مبانی پوشش زنان در برابر نامحرم‌ان، هم چنین حدود آن، این نتیجه بدست آمد که در بحث مفهوم شناسی، حجاب با «ستر» هردو تفاوت مفهومی داشته و هرکدام معناهای متفاوتی را ارائه می‌نمایند؛ زیرا حجاب به معنای مانع و حایل بین دو چیز است. اما ستر به معنای چیزی است که به وسیله آن چیز دیگر را می‌پوشاند و مستور می‌سازد به همین سبب فقهاء در کتاب‌های فقهی از کلمه «ستر» که بر گردان فارسی آن «پوشش» است استفاده می‌کردند و کلمه حجاب در صده اخیر وارد ادبیات فقه گردید. این بکارگیری حجاب به جای «ستر» نادرست است. از جمله کلمه‌های که در بحث پوشش زنان نیاز به شناخت بیش‌تر دارد جلباب و خمار است که بعضی از لغت‌شناسان هردو را به یک معنا گرفته‌اند اما تعداد دیگر خمار را به معنای روسری و جلباب را به معنای چادری که تمام بدن زن را بپوشاند معنا نموده‌اند.



بحث دیگر؛ در رابطه به ادله پوشش زنان در اجتماع بود که از آیاتی ۵۹ سوره احزاب، ۳۱ سوره نور و آیه ۳۳ سوره احزاب لزوم پوشش استنباط گردید. هم چنین احادیث و روایات، نیز این مسئله را مورد تاکید قرار داده است. با بررسی دلایل نقلی آیات و روایات و با بررسی دیدگاه مفسران و فقهای شیعه پیرامون تفسیر آیات و احادیث؛ رعایت پوشش به عنوان فریضه الهی امر مورد وفاق تمام مذاهب اسلامی می باشد. با بررسی ادله پوشش روشن شد؛ برخلاف توهم بعضی که می گویند این مسئله هیچ ارتباطی به دین ندارد و قرآن در مورد آن سخنی نگفته است؛ ثابت گردید: حجاب نه تنها ریشه قرآنی دارد که هفت بار از آن یاد نموده است حتا در مورد محدوده آن نیز صحبت نموده است. پس این تفکر که پوشش، ریشه در فرهنگ های بومی بعض کشور ها دارد و بعدا برای آن رنگ و بوی دینی داده است کاملا باطل می گردد.

فقهای مذاهب اسلامی در مورد کیفیت و محدوده پوشش هر چند قرآن به آن تذکر داده است، اما دچار اختلاف برداشت شده اند که عمده ترین ریشه های اختلاف؛ برداشت های متفاوت از مفهوم جلباب، خمار و زینت می باشد. به صورت مجموع، اکثر فقهاء و مفسران اسلامی با استمداد از آیات قرآن و به روشنی احادیث و روایات؛ دست ها تامچ، صورت، و قدم را از حکم پوشش خارج و استثنا نموده اند و آن ها را جزء عورت زنان به حساب نیاورده اند

پس قرائت های افراطی از پوشش زنان که گویا تمام صورت شان پوشیده باشند برخلاف آیات قرآن و فتوای فقهای مذاهب اسلامی می باشد. چنان که تفریط در آن نیز بر خلاف قرآن است. از حکم پوشش زنان در برابر نامحرم، دو گروه استثنا گردید. یکی محارم زن است که ۱۲ گروه به عنوان محارم سببی و نسبی انسان به حساب می آید و پوشش در برابر آن ها به حکم ذیل آیه ۳۱ سوره نور اشکال ندارد. گروه دیگر مورد استثناء زنان کهن سال می باشد به شرطی که زینت ندهد و تبرج ننماید می تواند پوشش نداشته باشد هر چند عفاف و تقوا می طلبد که پوشش را ترک ننماید اما اگر جلب توجه نکند و از ازدواج مایوس شده باشد به حکم آیه ۶۰ سوره نور می تواند پوشش نداشته باشد.

منابع و مأخذ

قرآن کریم

۱. آلوسی، محمود، (۱۴۱۵ق)، رو المعانی، بیروت: دار الکتب العلمیه.
۲. انصاری، مسعود، (۱۳۷۷ق)، ترجمه القرآن، تهران: فرزانه روز.
۳. المصری، ابن نجیم، (۱۴۱۸ق)، البحر الرائق، بیروت: دار احیاء الکتب العلمیه.
۴. ابو البرکات، احمد بن محمد، (بی تا)، الشرح الکبیر، بیروت: دار احیاء الکتب العربیه.
۵. ابن اثیر، مبارک، (۱۳۶۴)، النهایه فی غریب الحدیث و الاثر، قم: اسماعیلیان.
۶. ابن حزم، حی بن احمد، (بی تا)، المحلی، دمشق: دار الفکر.
۷. ابن عاشور، محمد طاهر، (۱۴۲۰ق)، التحریر والتنویر، بیروت: مؤسسه التاریخ العربی.
۸. احمدی جلفایی، حمید، (۱۳۸۵)، احکام حجاب و عفت در گلستان مرجعیت، قم: انتشارات زائر.
۹. ابن عربی، محمد بن عبدالله، (۱۴۰۸ق)، احکام القرآن، بیروت: دار الجیل.
۱۰. ابن قدامه، عبد الله بن احمد، (۱۴۰۵ق)، المغنی، بیروت: دار الفکر.
۱۱. ابن فارس، احمد، (۱۴۰۴ق)، معجم مقاییس فی اللغة، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
۱۲. ابن فهد حلّی، احمد، (۱۴۱۱ق)، المذهب البارع، قم: نشر اسلامی.
۱۳. ابن قدامه، عبد الرحمن، (بی تا)، الشرح الکبیر، بیروت: دار الکتب العربی.
۱۴. ابن منظور، محمد بن مکرم، (۱۴۰۵ق)، لسان العرب، قم: نشر ادب الحوزه.
۱۵. ابو الفتح رازی، حسین، (۱۳۸۹)، روض الجنان و روح الجنان، مشهد: آستان قدس رضوی.
۱۶. ابی فراس، ورام، (۱۳۶۰)، تنبیه الخواطر (مجموعه ورام)، تهران: چاپ سنگی.
۱۷. اندلسی، محمد بن احمد بن رشد، (۱۴۱۵ق)، بدایه المجتهد و نهایه المقصد، بیروت: دارالفکر.



۱۸. بحرانی، یوسف، (بی تا)، الحدايق الناضرة، قم: نشر اسلامي.
۱۹. بخاری، محمد، (۱۹۸۱م)، صحيح بخاری، بیروت: دار الفكر.
۲۰. بیهقی، احمد بن حسین، (بی تا)، السنن الكبرى، بیروت: دارالفکر.
۲۱. بیهقی، منصور، (۱۴۱۸ق)، کشف القناع، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۲۲. ترمذی، محمد، (۱۴۰۳ق)، سنن الترمذی، بیروت: دارالفکر.
۲۳. ثعلبی نیشابوری، احمد بن ابراهیم، (۱۴۲۲ق)، الكشف و البيان عن تفسير القرآن، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
۲۴. جزیری، عبد الرحمن، (بی تا)، الفقه على المذاهب الاربعه، بیروت: دار الثقلین.
۲۵. جوهری، اسماعیل، (۱۳۶۸)، الصحاح، تهران: امیری.
۲۶. حصکفی، محمد امین، (۱۴۱۵ق)، الدر المختار، بیروت: دار الفكر.
۲۷. حرانی، احمد بن تیمیه، (۱۴۱۳ق)، شرح عمده الفقه، ریاض: مکتبه الغیبیکان.
۲۸. حر عاملی، محمد بن حسن، (۱۴۰۹ق)، وسایل الشیعه، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲۹. خطاب رعینی، محمد، (۱۴۱۶ق)، مواهب الجلیل لشرح مختصر خلیل، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۳۰. حکیم، محسن، (۱۹۶۹م)، مستمسک العروة الوثقی، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۳۱. حلی، حسن بن یوسف، (۱۴۱۴ق)، تذکره الفقهاء، قم: موسسه آل البيت لاحیاء التراث.
۳۲.، (۱۴۱۳ق)، قواعد الاحکام فی معرفه الحلال و الحرام، قم: داراحیاء التراث العربی.
۳۳. خمینی، روح الله، (۱۳۷۵)، تحریر الوسیله، قم: نشر اسلامي.
۳۴. خوئی، محمد تقی، (۱۴۲۶)، المبانی فی شرح العروه الوثقی (تقریرات درس آیه الله خوئی)، قم: موسسه احیاء آثار الامام الخوئی.
۳۵.، (۱۳۷۸)، صحیفه امام، تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
۳۶. رافعی، عبد الکریم، (بی تا)، فتح العزیر، بیروت: دار الفكر.



۳۷. راغب اصفهانی، حسین، (۱۴۱۲ق)، مفردات الفاظ القرآن، نشر الکتاب.
۳۸. زبیدی، محمدبن محمد، (بی تا)، تاج العروس من جواهر القاموس، بیروت: بی نا.
۳۹. زركشى، محمد بن عبدالله، (۱۳۷۶)، البرهان، بیروت: دار احیاء الکتب العربیه.
۴۰. زحیلی، وهبه، (۱۴۱۸ق)، الفقه الاسلامی وادلتہ، دمشق: دار الفكر.
۴۱. زمخشري، محمد بن عمر، (۱۴۰۷ق)، الکشاف، بیروت: درا الکتب العلمیه.
۴۲. سائس، محمد علی، (بی تا)، تفسیر آیات الاحکام، بیروت: المکتبه المصریه.
۴۳. سجستانی، سلیمان بن الاشعث، (۱۴۱۰ق)، سنن ابی داود، بیروت: دار الفكر.
۴۴. سرخسی، محمدبن احمد، (۱۴۰۶ق)، المبسوط، بیروت: دارالمعرفه.
۴۵. سیوطی، جلال الدین، (۱۴۰۴ق)، الدر المنثور، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
۴۶. شمس الدین، محمد مهدی، (۲۰۰۱م)، مسائل حرجه فی فقه المرأه، بیروت: المؤسسه الدولیه للدراسات و النشر.
۴۷. شافعی، محمدبن ادريس، (۱۴۰۳ق)، کتاب الام، بیروت: دار الفكر.
۴۸. شربینی، محمدبن احمد، (۱۳۷۷ق)، مغنی المحتاج، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۴۹. شهید ثانی، زین الدین بن علی العاملی، (۱۴۱۳ق)، مسالک الافهام، قم: مؤسسه المعارف الاسلامیه.
۵۰.، (۱۴۱۰ق)، الروضه البهیة، قم: داوری.
۵۱. شوکانی، محمد بن علی، (۱۹۷۳م)، فتح القدير، بیروت: دار الجلیل.
۵۲. صدوق، محمد، (۱۳۸۵ق)، علل الشرايع، نجف: المکتبه الحیدریه.
۵۳.، (۱۴۰۴ق)، من لایحضره الفقیه، قم: نشر اسلامي.
۵۴. طباطبایی، محمد حسین، (۱۴۱۷ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، قم: دفتر نشر فرهنگ اسلامي.
۵۵. طبرسی، فضل بن حسن، (۱۳۷۲)، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران: ناصر خسرو.



۵۶. طبری، محمد بن جریر، (۱۴۱۲ق)، جامع البیان فی تفسیر القرآن، بیروت: دارالمعرفه.
۵۷. طریحی، فخر الدین، (۱۴۰۸ق)، مجمع البحرین، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۵۸. طوسی، محمد بن حسن، (بی تا)، التبیان فی تفسیر القرآن، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
۵۹.، (۱۳۶۴ق)، تهذیب الاحکام، تهران: دار الکتب الاسلامی.
۶۰. عسکری، حسن بن عبد الله، (۱۴۱۲)، معجم الفروق اللغویه، قم: جامعه مدرسین.
۶۱. عاملی، محمد، (۱۴۱۰ق)، مدارک الاحکام، قم: موسسه آل البيت.
۶۲. عبد الوهاب، محمد، (بی تا)، شروط الصلاه و ارکانها و واجباتها، ریاض: مطالع الرياض.
۶۳. فاضل مقداد، جمال الدین، (۱۴۱۹ق)، کنز العرفان، تحقیق: محمد قاضی، تهران: مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی.
۶۴. فراهیدی، خلیل بن احمد، (۱۴۱۰ق)، العین، قم: دار الهجر.
۶۵. فخر رازی، محمد بن عمر، (۱۴۲۰ق)، التفسیر الکبیر، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۶۶. فیومی، احمد، (۱۴۰۵ق)، المصباح المنیر، قم: دارالهجره.
۶۷. قاسمی، محمد جمال الدین، (۱۳۹۸ق)، محاسن التاویل، بیروت: دار الکتب العلمیه.
۶۸. قرطبی، محمد، (۱۳۶۴)، الجامع لاحکام القرآن، تهران: ناصر خسرو.
۶۹. قطب رواندی، سعید بن هبه الله، (۱۴۰۵ق)، فقه القرآن فی شرح آیات الاحکام، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
۷۰. کلاتری، علی اکبر، (۱۳۸۳)، فقه و پوشش بانوان، قم: بوستان کتاب.
۷۱. کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۳۶۳ق)، الکافی، تهران: دار الکتب الاسلامیه.
۷۲. مطهری، مرتضی، (۱۳۷۱)، مجموعه آثار استاد شهید مطهری، تهران: صدرا.
۷۳. مکارم شیرازی، ناصر، (۱۳۷۱)، تفسیر نمونه، تهران: دار الکتب الاسلامیه.
۷۴. مهدی زاده، حسین، (۱۳۹۰)، فلسفه حجاب، قم: موسسه امام خمینی (ره).



۷۵. میرخندان، حمید، (۱۳۹۳)، حجاب در هرهنگ اسلامی، تهران: مرکز امور زنان و خانواده.
۷۶. مرغینانی، علی، (بی تا)، الهدایه، بی جا: المکتبه الاسلامیه.
۷۷. مالک بن انس، (۱۴۰۶ق)، الموطأ، بیروت: دار احیاء التراث العربی،
۷۸. مصری، ابن نجیم، (۱۴۱۸ق)، البحر الرائق، بیروت: دار احیاء الکتب العلمیه.
۷۹. مصطفوی، حسن، (۱۴۱۶)، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، تهران: بی نا.
۸۰. مزنی، اسماعیل، (بی تا)، مختصر المزنی، بیروت: دار المعرفه.
۸۱. مفید، محمد، (۱۴۱۴ق)، احکام النساء، بیروت: دارالمفید.
۸۲. نفیسی، حمید، (۱۳۷۰)، زن و نشانه شناسی حجاب و نگاه در سینمای ایران، تهران: بنیاد مطالعات ایران.
۸۳. نجفی، محمدحسن، (۱۳۶۶)، جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۸۴. نراقی، احمد، (۱۴۱۹ق)، مستند الشیعه فی احکام الشریعه، قم: مؤسسه آل البيت لاحیاء التراث.
۸۵. نیشابوری، مسلم، (بی تا)، صحیح مسلم، بیروت: دار الفکر الاسلامی
۸۶. نوری، حسین بن محمد تقی، (۱۴۰۷)، مستدر الوسائل و مستنبط المسائل، قم: مؤسسه آل البيت.
۸۷.، (۱۴۱۷ق)، المجموع شرح المذهب، بیروت: دار الفکر.
۸۸. یزدی، محمد کاظم، (بی تا)، العروت الوثقی، تهران: مکتبه العلمیه.