

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



جامعة
المصطفی
العالمیة
افغانستان



دوفصلنامه

یافته‌های فقه صادق

سال دوم ❁ شماره سوم ❁ خزان و زمستان ۱۴۰۳

صاحب امتیاز: مدرسه علمیه صادقیه - کابل با همکاری نمایندگی جامعه المصطفی در افغانستان

مدیر مسئول: محمدجمعه احمدی

سر دبیر: محمد طاهر مهدوی

دبیر تخصصی: محمد امین 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 محمد امین، محمدی غلام رضا، مهدوی محمد طاهر،

نجفی طوبی

دوفصلنامه «یافته‌های فقه صادق»، آماده دریافت و نشر مقالات صاحب نظران 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 علمیه صادقیه-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 فرعی‌تر] 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، به‌صورت مختصر آورده می‌شود.
۶. ارجاع‌دهی به‌صورت 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، ثبت‌نام 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 مدیر مسئول..... ۳
- إرتداد، اسباب و شرایط تحقق آن از منظر مذاهب اسلامی..... ۷
محمد جمعه احمدی | آمنه احمدی
- حقوق بشردوستانه در مراحل مختلف جنگ از منظر فقه..... ۳۷
محمد جمعه حسینی
- حقوق بهداشت محیط زیست از منظر فقه..... ۶۱
عبدالقادر محمدی | سید رسول آقایی
- حکم حجاب بانوان از منظر فقه اسلامی..... ۸۷
محمد امین محسنی | عبدالقادر محمدی
- بررسی تطبیقی قتل عمد در اثر اکراه در فقه فریقین..... ۱۱۳
محمد طاهر مهدوی | غلام علی موحدی

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، به عنوان 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 فرزاندگانی که با اندیشه و قلم خود مشعل دانش و معرفت را فرا راه انسان‌ها برمی‌افروزند، حق عظیمی بر عهده بشریت دارند و شایسته برترین 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 به مثابه 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 به بخش جدایی‌ناپذیری از ساختار دانشگاه‌ها و مؤسسات تحصیلاتی عالی تبدیل شده است. گروه‌های علمی دانشگاهی برای پیشبرد مقاصد آموزشی و پژوهشی خود و به منظور توسعه دانش بشری، نشریه‌های علمی پژوهشی را تأسیس کرده و یافته‌های پژوهشی یا گزارش‌های آموزشی اعضای هیئت علمی خود را در آن منتشر می‌کنند تا به دست دیگر دانش‌دوستان نیز برسد.



نماینده‌ی جامعه‌ی 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 دوفصلنامه 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.

سید عبدالحمید ثابت

سخن مدیر مسئول

هرچه زمان بگذرد و دست‌آوردهای علمی و تکنولوژی بشر توسعه یابد موضوعات تازه‌ای برای دانش فقه و دستورالعمل‌های اجرایی آن پیدا می‌شود. نشریه‌ای علمی تخصصی فقه صادق، در پی واکاوی موضوعات مذکور است، تا بقدر وسع فکری نویسندگان و پژوهشگران آن؛ تشخیص، شناسائی و تبیین گردد. البته شناخت موضوع فقهی و تشخیص آن به این سادگی نیست زیرا در شرایط امروزی پیرامون آن کنکاش‌های علمی جدی و قابل توجه وجود دارد. براساس بعض نظریات مرجع تشخیص موضوعات فقهی کارشناسان و اهل خبره معرفی می‌شود، در حالی که براساس برخی نظریات دیگر، مرجع تعریف و تشخیص موضوعات احکام الهی، فقهاء و مراجع تقلید هستند؛ بر مبنای دیگر عرف عام حاکم بر جامعه است که می‌تواند معیار سنجش و تشخیص موضوعات فقهی قرار گیرد و اخیراً مرجعیت تشخیص ماشین و تکنولوژی مانند هوش مصنوعی برای بازشناسی موضوعات و پدیده‌ها نیز زبان‌زد می‌گردد. بهر روی شناخت و تشخیص موضوعات فقهی از اهمیت بسیار جدی و قاطع برخوردار است.

اما در این شماره تلاش شد تا با نگاه کوتاه در خصوص بازشناسی احکام موضوعات کاربردی زیر بحث گردد:

۱- حکم فقهی قتل عمد از منظر امامیه و حنفی؛ این مسئله در شرایط حاضر که اسباب تحقق قتل و کشتار انسان‌ها زیاد و فراوان شده است و هر آنی ممکن است بهر دلیلی انسان توسط انسان دیگر جانش را از دست بدهد، ایجاب می‌کند تا شرایط، اسباب و احکام آن بخوبی و وضوح مورد شناسائی قرار گیرد تا خون کسی به ناحق هدر نرود. بنا براین بر پژوهشگر عرصه فقه است که تشخیص دهد کدام قضیه‌ی منجر به قتل، عامدانه بوده و کدام یکی غیر عامدانه، زیرا بدیهی است که فرایند اثبات و مجازات هردو یکسان نیست. هرگاه این موضوع از دو منظر فقه (امامیه و احناف) مورد تجزیه و تحلیل قرار گیرد و اگر احیاناً معیارهای تشخیص بین آن تفاوت داشته باشد و صور متعدد و متنوع پیرامون آن فرض گردد از اهمیت مضاعف برخوردار می‌شود. چه بسا در بعض موارد نزد طائفه و گروهی،

قضیه‌ی منجر به قتل انسان عمدی تلقی و تشخیص شود، در عین حال نزد طائفه‌ی دیگر عمد نباشد.

۲- موضوع دیگر مبتلابه برای جامعه اسلامی بخصوص در شرایط حاضر که جهان شاهد رقابت الگوهای متنوع برای انتخاب سبک زندگی اجتماعی است، بحث وجوب حجاب برای بانوان جامعه اسلامی است. امروزه ضرورت حفظ حجاب و محدودی آن سرخط اخبار گفتگوهای جهانی است، گاهی این موضوع بدلیل اهمیت که دارد وسیله‌ی اجرای سیاست‌های براندازانه در برابر نظام‌های دارای حاکمیت دینی قرار می‌گیرد و برخی مواقع تاکید بر حفاظت از آن، سند اثبات حقانیت نظام‌های شمرده می‌شود که مدعی اجرای سیاست‌های دین‌مدارانه در جهت صیانت از کرامت و شرافت ذاتی انسان است. بویژه اگر این موضوع متکی به آراء متفاوت و متنوع مذاهب اسلامی پیگیری گردد. در این صورت یقیناً نسبت به حدود و صغور پوشش اسلامی و الزامات شرعی آن تفاوت دیدگاه‌ها وجود خواهد داشت. تشخیص حجاب، بعنوان موضوع حکم شرعی وجوبی تابع دلایل و مستندات است که فقیه با تکیه بر آن می‌تواند حکم شرعی آن را صادر کند و با دستور التزام اجتماعی به آن، خواستار نظم مبتنی بر حاکمیت دینی بگردد.

۳- حقوق بهداشت محیط زیست؛ از جمله موضوعات است که از یک طرف حقوقی است و از طرف دیگر بدلیل اینکه منجر به ثبوت سود و زیان جامعه و افراد می‌گردد، فقهی است؛ در این صورت تبعاً احکام فقهی تکلیفی حرمت، جواز/اباحه و مانند آن، بر آن مترتب می‌گردد. زندگی ماشینی امروزی، تولیدات کالا و اجناس یک بار مصرف، استفاده شدن وسائل و ابزارآلات آلاینده و زیان آور برای محیط زیست در کارخانجات تولیدی و غیره، سبب شده است تا شرایط محیط زیستی سالم را به شدت تخریب و آن را به سمت نابودی بکشاند. سنجش میزان ذرات خطرناک و شناور در فضا به مقیاس بسیار بلند نشان دهنده‌ی این حقیقت است که شرایط محیط زیست برای دوام زندگی مطلوب و بی‌خطر غیر قابل تحمل است. حال باید از منظر دستورات دینی موجبات این وضعیت مورد ارزیابی قرارگیرد و تابع حکم شرعی، برای آن تعیین تکلیف شود و الا توسعه فزاینده‌ی ماشین و وسعت بی‌وقفه‌ی صنعت و تکنولوژی حقوق اولیه‌ی زندگی بشری را نا بود می‌نماید.



۴- تسهیل بی رویه‌ی ارتباطات و میسر بودن امکانات لازم و وسیع برای تامین برقراری ارتباطات اجتماعی در فضای مجازی بخصوص، سبب شده است تا فرصت ابراز عقیده و باور فکری بین انسان‌های روی زمین بسادگی فراهم گردد. تا این جای کار مشکل خاص وجود ندارد؛ اما هرگاه استفاده از این فرصت منجر به تخطئه و تخریب باورهای فکری و اعتقادی دیگران بشود خطرناک و نامطلوب خواهد بود. چیزی که امروزه در فضای مجازی شاهد آن هستیم متأسفانه عینیت یافتن این گمان و پندار است. در فضای مجازی به سهولت تمام کسی می‌تواند بر باور و اعتقاد کسان دیگر بتازد و آن را به باد تمسخر و استهزاء بگیرد. در حال که دستورات دینی و فقهی در این خصوص نگاه خاص دارد. از نظر دینی تحقق ارتداد چیزی جز اینکه کسی با قصد و آگاهی بخواهد اعتقادات و باورهای دینی دینداران را تخریب و تضعیف نماید، نمی‌باشد. لذا نیاز است در مقاله‌ی جداگانه در مورد آن بحث شود. در این شماره صرفاً شرایط، اسباب و تعریف موضوع مهم ارتداد مورد بحث قرار گرفته است. ما معتقد هستیم که حصول ترقی و پیشرفت جامعه بدون حاکمیت قانون برخاسته از متن وحی و نبوت، غیر ممکن است. قانون اگر ضمانت اجرای لازم نداشته باشد مهلت برای تطبیق و اجرا پیدا نخواهد کرد. لذا قواعد و دستورات فقهی در زمینه‌های متنوع زندگی بدلیل اینکه دارای الزامات اعتقادی و تعهدات ایمانی است گزینه‌ی مناسب برای پشتیبانی از زندگی منتهی به ترقی و پیشرفت سالم، پیشنهاد می‌شود.

إرتداد، اسباب و شرایط تحقق آن از منظر مذاهب اسلامی

محمد جمعه احمدی^۱ | آمنه احمدی^۲

چکیده

امروزه إرتداد، یکی از موضوعات مبتلا به در جهان اسلام معاصر است؛ به انکار دین و انتخاب معاندانه‌ای کفر إرتداد، گفته می‌شود. برخی عناوین و عناصر دیگر از قبیل إظهار انکار، قصد و اختیار و... در صدق عنوان إرتداد دخیل است که بدون آن به هرگونه إظهارات خلاف دین و شریعت إرتداد اطلاق نمی‌شود. به همین دلیل چگونگی تعریف، بررسی اسباب و شرایط تحقق آن از دیدگاه مذاهب اسلامی، مسئله‌ای است که این تحقیق در صدد پاسخ به آن است. نتایجی که با استفاده از منابع کتابخانه‌ای، به شیوه‌ای تحلیل و توصیف گزاره‌ها بدست آمده است نشان می‌دهد، که نگاه فقهی مذاهب اسلامی در عین وحدت در مورد تعریف إرتداد؛ اما نسبت به انواع، اسباب و شرایط آن وحدت نظر وجود ندارد. برخی قصد تشکیک و ایجاد فتنه بین امت اسلامی را شرط تحقق إرتداد؛ و برخی دیگر صرف إظهار انکار دین را موجب آن می‌دانند. هم‌چنان که در مورد انواع و نیز جنسیت مرتد، فقیهان اهل سنت عمده‌تاً برای صدق عنوان إرتداد تنوع قائل نیستند در حالی که فقیهان اهل تشیع مرتد را به دو نوع فطری و ملی تقسیم بندی می‌کنند و حکم فقهی هریک را متفاوت بیان می‌نمایند؛ کما اینکه در خصوص اسباب و شرایط تحقق إرتداد نیز بعضاً تفاوت نظر وجود دارد چنان که بعضی إرتداد کودکان را ممکن دانسته و بعضی دیگر إرتداد آنان را فاقد اثر شرعی می‌دانند. البته بررسی احکام فقهی إرتداد در مقاله‌ای جداگانه قابل بررسی است.

کلیدواژه‌ها: إرتداد، حکم، شرایط، مذاهب، اسباب، مرتد، توبه، مجازات، زن، مرد.

۱. دانشجوی دکتری حقوق، استاد و مدرس حوزه علمیه صادقیه-کابل، جامعه المصطفی العالمیه، افغانستان

ایمیل: mjahmadi139@gmail.com

۲. لیسانس فقه و معارف اسلامی، دانشجوی حوزه علمیه صادقیه-جامعه المصطفی العالمیه افغانستان

ایمیل: atrquran@gmail.com

مقدمه

بحث در رابطه با إرتداد از این رو حائز اهمیت است که واژه‌ای إرتداد امروزه در مناسبات زیست جمعی اغلب مورد سوء استفاده قرار می‌گیرد و گاه‌ها در انتساب آن بسوی فرد یا افراد، پندارهای شخصی نیز رُخ‌نما می‌گردد. برخی از پیروان مذاهب گاه‌ها یک دیگر را به إرتداد متهم می‌کنند. چنانچه بصورت مکرر شنیده می‌شود که ناصبیان سنی مذهب پیروان اهل تشیع و غالیان شیعی مذهب پیروان تسنن را به إرتداد متهم می‌نمایند در حال که «ولا تكون الردة بمجرد الاتهام، فلا بد من تحقیق الدعوی بما يُجَلّی حقیقة الأمر» (المطعنی ۱۴۱۴ق: ۸۱). لذا از این طریق تخم نفاق، کینه و دشمنی بین امت اسلامی کاشته می‌شود و بسی موارد این موضوع به جنگ‌ها و خشونت‌های خونین و خطرناک تبدیل می‌گردد. پس مناسب است که از نگاه پژوهشی بدور از هرگونه اعمال رأی شخصی با تکیه بر آیات، روایات و نظریات فقیهان امت (فریقین) تعریف إرتداد، شرایط و اسباب تحقق آن تبیین گردد.

در ابتدا باید مدنظر داشت که اصل تحقیق و تفحص و ضرورت گزینش عقیده و باور بر مبنای آن، از اصول مسلم تربیتی دین مقدس اسلام است که نیازمند توضیح نیست. آیات قرآن و روایات در این زمینه فراوان است. دلیل ترغیب و تشویق شریعت اسلام به تحقیق و تفحص بیان‌گر این است که اصل آزادی اراده و انتخاب عقیده برای یک انسان نه فقط مورد پذیرش است؛ بلکه مدام به آن توصیه می‌شود. با این وصف محض تردید و شک کردن ناشی از تحقیق و تفحص به غرض حصول استحکام در عقیده و باور، باعث إرتداد نیست. زیرا: «إن حرية العقيدة في الإسلام مكفولة ومقدسة إلى الحد الذي لا يجوز العدوان عليها، وهذا بصريح النصوص القرآنية التي تعلن أنه لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي (بقره/۲۵۶)» (الشربینی ۱۴۲۴ق: ۱۱۸). به همین دلیل حکم إرتداد را فقیهان امت (شیعه و سنی) در تناقض با اصل آزادی عقیده که مورد تأکید قرآن است ندانسته و حتی در منابع فقهی اهل سنت تصریح می‌کند که مجازات فقهی مرتد به صرف إرتداد وی نیست؛ بلکه بخاطر ایجاد فتنه و تلاش برای تشکیک عقائد آنان است «إذا كان حد الردة في دين الإسلام عقوبة للمرتد، ليس لإرتداده فقط، وإنما لإثارته الفتنة في صفوف جماعة المسلمين،



وتشکیکهم فی کتاب ربهم، وسنة نبیهم، بغية النیل من الإسلام وأهله» (الشربینی ۱۴۲۴ق: ۱۲۱). به اعتقاد اهل تشیع نیز مثل سایر مسلمین، تردید انسان پژوهشگر نسبت به اصول و فروع دین، بغرض یافتن اعتقاد صحیح، به معنی إرتداد نمی باشد. بلکه بعدا خواهید دید که منظور از إرتداد، إنکار آگاهانه، از روی قصد و به جهت تضعیف دین، یا عناد نسبت به اصول و ضروریات دین اسلام است؛ در این صورت به اتفاق فریقین، فرد مرتد تابع حکم فقهی مجازات و کیفر إرتداد می گردد.

احتمالا این حکم تابع اصل تقدم حقوق اجتماعی بر حقوق فردی است که تقاضا دارد تا افراد آن را مقدم بدارد و این تقدم خواه ناخواه موجب محدودیت برخی حقوق و امتیازات فردی شخص در بخش از فعالیت های وی خواهد شد، مانند اینکه افراد در ترویج بی حجابی در جامعه حق آزادی ندارند چون حقوق بقیه ای افراد جامعه که معتقد به ارزش حجاب اسلامی است ضایع می شود. در صورت تخطی، کیفر و مجازات وضع شده است. بدیهی است که وضع حکم اینگونه مجازات در جهت اولویت و اهمیت حفاظت از حقوق و آزادی های جمعی می باشد. اگر قرار باشد آزادی افراد منافی با آزادی جامعه مجاز باشد، در حقیقت هیچ گونه آزادی وجود نخواهد داشت، بلکه طرح بحث آزادی موضوعاً منتفی می گردد.

در مورد اسباب و شرایط تحقق إرتداد نیز چنین است؛ اگر فقهاء امت شرط إظهار إنکار دین را در تحقق حکم فقهی إرتداد ضرورت می داند بخاطر این است که موجب تشکیک و ایجاد فتنه بین امت و جامعه ای مسلمین می گردد و عقائد آنان را تخریب و تخطئه می کند. و الا هرگونه سخن یا حرفی که خلاف دین و شریعت باشد اما از نظر دقت فقهی واجد شرایط تحقق إرتداد نباشد، طبعاً حکم فقهی آن را در پی نخواهد داشت. به عکس در حالت که گفتار، رفتار یا تحرکات که جزء اسباب إرتداد و واجد شرایط تحقق آن باشد مستلزم اجرای حکم إرتداد خواهد بود ولو اینکه عرف و فرهنگ جامعه آن را قابل صدق عنوان إرتداد نداند! به همین دلیل نگارنده در تلاش است تا ضمن بیان دیدگاه های فقهی فقیهان امت اسلامی در خصوص إرتداد، توضیح دهد که مشخصاً منظور از عنوان فقهی إرتداد چیست؟ اسباب و شرایط تحقق آن کدام است؟ روشن است که فقط با تعریف واضح - مبتنی بر نظریات فقیهان اسلامی و آیات و روایات - می توان جلو سوء استفاده از این عنوان نهایت اثرگذار در

مناسبات جامعه‌ای اسلامی را گرفت. بدین منظور بدون اینکه متعرض بیان احکام و تفاوت آراء پیرامون آن شویم - چون از ظرفیت یک مقاله برون است - به بررسی دیدگاه‌های متفاوت فریقین نسبت به این موضوع می‌پردازیم.

هدف اساسی این مقاله صرفاً ارائه‌ای تعریف و بررسی اسباب و شرایط تحقق یرتداد از منظر فریقین بصورت محدود و محصور تعیین شده است؛ مسلم است که در اینجا آراء و نظریات که پیرامون احکام فقهی مرتد و یرتداد بیان شده است بررسی نخواهد شد، چون ظرفیت و وسع یک مقاله احتوای جمیع احکام متفرع بر یرتداد را ندارد لذا احکام فقهی یرتداد را در یک مقاله‌لی جداگانه بررسی خواهیم کرد. إن شاء الله!

۱- تعریف یرتداد:

۱-۱- یرتداد در لغت

«یرتداد» از واژه «ردد» و در لغت به معنای «بازگشت» است. (راغب اصفهانی، ۱۳۸۷، ۱۹۲ - ۱۹۳)؛ به رد شدن، برگشتن از دین (عمید ۱۳۸۹: ص ۹۱)؛ رجعت، عودت (لسان العرب، ج ۳، ص ۱۷۴؛ الصحاح، ج ۲، ص ۴۷۳؛ دانشنامه کلام اسلامی، ص ۳۳)؛ بازگشت از اسلام به کفر «یرتداد و رده» گفته می‌شود. (راغب اصفهانی، ۱۳۸۷: ص ۱۹۲ - ۱۹۳). مرتد؛ «اسم فاعل از ارتد، به معنای راجع می‌باشد. در عرف فقیهان، کسی را گویند که از اسلام به کفر برگردد.» (مروج، حسین ۱۳۷۹: ۴۸۰).

۱-۲- یرتداد در اصطلاح فقه

مفهوم یرتداد «در اصطلاح دینی، روی برتافتن از دینی به دین و آئین دیگر است. در فقه اسلامی یرتداد به معنای بازگشتن از اسلام است و مرتد کسی است که به آئین اسلام، بعد از پذیرش، پشت کرده و دین دیگری را پذیرفته باشد» (دانشنامه کلام اسلامی، ج ۱، ص ۳۳؛ به نقل از مغنی، ج ۱۰، ص ۷۴؛ شرایع الاسلام). شخص مرتد به کسی گفته می‌شود که از اسلام خارج شده و کافر شده باشد. واژه یرتداد کلمه‌ای است که از قرآن اخذ می‌شود و ریشه قرآنی دارد. (بقره/۲۱۷، ۱۰۹؛ نحل: ۱۰۶؛ آل عمران: ۸۶-۸۷، ۱۰۰ و ۱۴۹). بعضی یرتداد را اعم از کفر و غیر آن می‌داند ولی واژه «رده» را مختص به کفر تعریف می‌کند



«الردة تختص بالكفر والارتداد يستعمل فيه وفي غيره» (سماک ۱۴۳۷: ص ۲۶). شهید اول در لمعه دمشقیه می‌فرماید «الارتداد، وهو الكفر بعد الإسلام» (سماک ۱۴۳۷: ص ۲۶). در منابع فقهی اهل سنت ردّه حالت است که فرد در آن حالت از اسلام به کفر تمایل پیدا می‌کند «الردة: هي الرجوع من الإسلام إلى الكفر. والمرتد: هو من كفر بعد إسلامه طوعاً» (التويعرى ۱۴۳۰: ق: ۵، ۱۸۵) احتمالاً قید طوعاً به عدم اکراه و اظهار ناشی از قصد به غرض بغاوت با اسلام اشاره دارد. «إن الارتداد ... خروج على دولة الإسلام بغية النيل منها ومنه، والإتيان عليها وعليه» (الشربيني ۱۴۲۴: ق: ۱۲۱) اظهار ارتداد و بغاوت به معنی صدق عنوان ارتداد است. از برخی منابع آنان بر می‌آید که بدون اظهار عقوبتی متوجه مرتد نیست «فالمرتد ... إن كانت رده بينه وبين نفسه، دون أن ينشر ذلك بين الناس، ويشير الشكوك في نفوسهم، فلا يستطيع أحد أن يتعرض له بسوء، فالله وحده هو المطلع على ما تخفي الصدور» (الشربيني ۱۴۲۴: ق: ۱۲۵) طبق این ادعا پس از اظهار مرتد به کفر و ایجاد تردید و پس از ظهور شک و تردید در نفوس مسلمین نسبت به حقانیت دین اسلام توسط انکار ضروریات دین، جهاد و قتل وی واجب است. به نظر علماء اهل سنت حد (قتل) مرتد بخاطر صرف ارتداد وی نیست بلکه بخاطر ایجاد فتنه در صفوف مسلمین و تشکیک به دین و سنت نبی مکرم اسلام است تعبیر آنان چنین است «إذا كان حد الردة في دين الإسلام عقوبة للمرتد، ليس لإرتداده فقط، وإنما لإثارته الفتنة في صفوف جماعة المسلمين، وتشكيكهم في كتاب ربهم، وسنة نبيهم، بغية النيل من الإسلام وأهله» (الشربيني ۱۴۲۴: ق: ۱۲۱).

در باب تبیین مفهوم ارتداد نباید از این نکته غفلت کرد که حقیقتاً ارتداد در شریعت اسلامی به معنای محض تردید در عقیده نبوده؛ بلکه به معنای انکار عامدانه‌ای اساسات دین به منظور ایجاد تردید و تزلزل عقائد سایر افراد جامعه، می‌باشد. حکم ارتداد نیز فقط برای منکرین متممّد به غرض عناد و لجاجت، صادق است. والا صرف تردید منجر به تحقیق و تفحص نه تنها ممنوع نیست بلکه مورد تأکید اسلام است. (دانشنامه کلام اسلامی، ص ۳۳).

آقای منتظری حقیقت ارتداد و مرتد را چنین تبیین می‌کند: «حکم مرتد مربوط به کسی



است که عمداً بذر تردید می‌پاشد و حال آن‌که خود به آن ایمان دارد، «و جحدوا بها و استیقننوها أنفسهم ظلماً و علواً» [نمل، ۱۴] و قصد او توطئه علیه جامعه‌ای اسلامی است. یعنی مرتد کسی است که برای تغییر اعتقادات مسلمانان سرمایه‌گذاری می‌کند تا مردم را از رشد و تعالی معنوی بازدارد و به جای آن فساد را جای‌گزین سازد. به عبارت دیگر ملاک آن ایجاد فساد با قصد و اراده ظالمانه است. به نظر می‌رسد تفاوت‌های حکم مرتد ملی با مرتد فطری ناظر به همین جهت باشد» (منتظری: ۱۳۸۵، ۶۹۳). نکته‌ای قابل توجه در اندیشه‌ای آقای منتظری این است که در صدق عنوان یرتداد، معیار اصلی قصد توطئه و تلاش برای ایجاد تردید به منظور تضعیف دین اسلام، مطرح است.

ایشان می‌نویسد: «حال اگر کسی به خاطر دسترسی نداشتن به حقایق دین و تحت تأثیر استدلال‌های مخالفان دین دچار تردید در احکام ضروری آن و یا در اصول اعتقادی دین شد و قصد توطئه و یا متزلزل کردن ایمان مؤمنان را نداشت و تنها با گمان خویش به پیدا کردن حقیقت در خارج دین، از دین خارج شد و فقط از طریق استدلال و مباحث علمی به مخالفت با مطالب دینی پرداخت، مصداق حکم مرتد نیست» (همان، ۶۹۴). حتی ایشان در جایی تأکید دارد که در صورت فرد جاهل قاصر باشد «و یا یرتداد شخص مانند اسلام او بدون مبنا باشد؛ یعنی از روی بصیرت و آگاهی مسلمان نبوده است تا بتواند در برابر شبهات به خوبی ایستادگی کند.» (همان، ۶۹۴) در این صورت بازهم حکم مرتد بر وی جاری نمی‌شود.

بنا بر این حقیقتاً و اولاً صرف تشکیک را نمی‌توان به معنای یرتداد دانست و ثانیاً محض تغییر اعتقاد قلبی را نیز نمی‌توان تابع حکم مرتد قرارداد «یرتداد شرعی در حقیقت از نوع توقف و تردید نیست بلکه از سنخ انکار و نفی است. مرتد کسی است که با لجاجت و سرسختی اصول اسلام را که نزد همه مذاهب اسلامی مورد پذیرش است و انسان با پذیرش آن‌ها در زمره مسلمانان درمی‌آید و با انکار آن‌ها از اردوگاه مسلمانان خارج می‌شود و یا

۱. در تفسیر المیزان ج ۱۵، ص ۳۴۶ علامه طباطبائی می‌فرماید «قال الراغب: الجحد نفی مافی القلب اثباته وإثبات مافی القلب نفیه» به وضوح ملاحظه می‌شود که در آیه بکار رفتن واژه «جحد» مؤید گفتمان آقای منتظری است. بدین معنا که مرتدین در عین حال که به حقانیت اعتقادات اسلامی مؤمن می‌باشند ولی از روی توطئه علیه جامعه اسلامی دست به ایجاد تشکیک و تردید می‌زنند.



اموری که دینی بودن آن‌ها بدیهی است و همهٔ مسلمانان به وجود آن‌ها در اسلام اذعان دارند و آن‌ها را ضروری دین اسلام می‌دانند انکار می‌کند. البته، انکار ضروری دین در صورتی موجب إرتداد است که انکار آن‌ها ملازم با انکار اصول دین بوده و او به این ملازمه متوجه و ملتزم باشد. از این روی، اگر احتمال داده شود که انکار او به خاطر وجود شبهه‌ای بوده است، مطابق قاعدة «تدرء الحدود بالشبهات» حکم إرتداد در مورد او جاری نخواهد شد» (نجفی ۱۳۶۲: ج ۶، ص ۴۶؛ دانشنامه کلام اسلامی، ج ۱، ۳۳؛ سبحانی ۱۳۸۷ ص ۲۲۲). چنان‌که در مقدمه ذکر شد منابع اهل سنت نیز معیار قصد توطئه‌ای مرتد، به هدف تضعیف دین را پذیرفته است.

پس از بررسی و تحقیق مفهومی در می‌یابیم که از منظر فقیهان، إرتداد به معنای کفر بعد از اسلام است «والمتحصل مما ذكر: أنَّ الإرتداد في اصطلاح الفقهاء من الفريقين هو الكفر بعد الاسلام» (سماک ۱۴۳۷: ص ۲۷) طوری که إظهار کفر به قصد تضعیف دین، و تلاش برای ایجاد شبهه و تشکیک بین جامعه اسلامی صورت گرفته باشد که بعداً توضیح داده خواهد شد.

۲- انواع و اقسام إرتداد / مرتد

از نظر فقیهان امامیه مرتد دو نوع است؛ ۱. فطری ۲. ملی.

۱-۲- مرتد فطری

یعنی فردی بالغ که بر اسلام متولد شده باشد و پس از آن کفر را اختیار کرده باشد، و این در صورتی است که والدین وی یا یکی از آنان مسلمان باشد. (مصطفی پور ۱۳۸۲: ص ۳) به تعبیر دیگر در خصوص مرتد فطری آمده است: «کسی که پدر یا مادر او مسلمان بوده و پس از بلوغ و گرایش به اسلام مرتد شده است» (منتظری ۱۳۸۵: ص ۶۹۳).

صدق عنوان مرتد فطری، دائرمدار تحقق و تحصیل عنوان فطرت/خلقت برای شخص است؛ به این معنی که غرض بیان حالت است که در آن حالت شخص فطرتاً در حوزه اسلام ظهور و نمو یافته باشد. لذا در این مورد آراء فقهاء مختلف است، برخی مثل ناصر مکارم شیرازی زمان حال انعقاد نطفه‌ای مرتد را لحاظ می‌کند و آن زمان را مناسب صدق

عنوان فطرت می‌داند. برخی دیگر مثل آقای سیستانی زمان حال تولد وی را لحاظ می‌کند. (هرچند هر دو لحاظ، قابل تأمل است).

طبق نظر آقای مکارم شیرازی «مرتد فطری کسی است که نطفه او در زمان مسلمان بودن یکی از پدر و مادرش بسته شده و بعد از بلوغ اسلام را قبول کرده و سپس کافر شود» (مکارم ۱۴۲۴: ج ۴، ۱۴۴؛ شهید ثانی ۱۴۱۳ق: ج ۱۵ ص ۲۳).

طبق نظر آقای سیستانی مسلمان بودن عمودین در حین انعقاد نطفه‌ای مرتد شرط نیست، بلکه اسلام آنان در حین تولد وی معیار است «مرتد فطری کسی است که پدر و مادر او یا یکی از آنان در هنگام به دنیا آمدن او مسلمان باشند و خود او نیز پس از تمیز، مسلمان باشد و سپس کافر شود» (خمینی و مراجع ۱۳۸۱: ج ۲، ۴۹۵؛ محقق حلی ۱۴۰۸ق: ج ۴، ص ۹۶۱).

به نظر نگارنده منوط ساختن عنوان فطرت را به زمان (اعم از زمان انعقاد نطفه یا حین تولد شخص مرتد) و منوط کردن احکام فقهی إرتداد را به آن، قابل تأمل است. زیرا به تصریح آیات قرآن فطرت امر مشترک بین همه‌ی انسان‌هاست اعم از مسلم و کافر؛ بدین جهت امریست فراتر از قید زمان، که حالات افراد و تعهدات وی را پوشش می‌دهد. دین اسلام نیز به مقتضی آیه‌ی ۳۰ سوره روم طریقه‌ی است که فطرت/ خلقت [انسان‌ها] به آن سرشته شده است پس حکماً همه‌ی افراد بشر مسلمان گفته می‌شود (روم: ۳۰).

بنا بر این تمام انسان‌ها و آدمیان بر مبنای این آیه، فطرتاً / خلقتاً و حکماً مسلمان متولد می‌شود. هرچند پس از بلوغ و یافتن شرایط تکلیف، دین و عقیده منافی با اسلام را اختیار نماید، که در این صورت تابع احکام فقهی اسلامی است. علهذا اطلاق عنوان «مرتد فطری و ملی» برای اشخاص به ملاحظه‌ی معیار مسلمان بودن یک یا هردوی ابوی در زمان انعقاد نطفه یا حین تولد او قابل تأمل است!

عقلاً مطلوب نخواهد بود که تقصیر (کفر یا اسلام) والدین یا یکی آن دو بر نطفه یا نوزاد که هیچ‌گونه قدرت و اختیار در خصوص آن ندارد، اثرگذار باشد. به تعبیر دیگر تاوان کفر و اسلام والدین را او متحمل شود - ولو پس از بلوغ و اظهار إرتداد - زیرا در فرض فوق مجازات مرتد فطری که قتل است، وابسته به مسلمان یا کافر بودن والدین یا یکی آن دو در



زمان انعقاد نطفه یا تولد وی می‌باشد، در حال که او در آن شرایط نسبت به مسلمان یا کافر بودن والدین خود هیچ گونه نقشی نداشته است و از این رهگذر فرق بین او و مرتد ملی وجود ندارد. چرا باید او به مجرد تحقق إرتداد کشته شود ولی مرتد ملی حداقل سه روز مهلت بگیرد؟ به نظر می‌رسد مطلوب این خواهد بود که حکم إرتداد و عدم إرتداد وی فارغ از دخالت قید زمان انعقاد نطفه یا تولد وی، فقط منوط و وابسته به اختیار خود او پس از سن بلوغ و حصول رشد، که در آن صورت واجد شرایط تکلیف می‌گردد، تعلق بگیرد. این نگاه حداقل منافی با اختیار و اراده‌ی فرد مرتد تلقی نمی‌گردد. مگر اینکه فقهاء متعلق حکم إرتداد را منحصرأ اجتماع شرایط بلوغ و تکلیف مرتد بدانند و تنويع (فطری و ملی) را محض به جهت تفکیک بین مصادق احکام مطرح نمایند.

بهر حال چون فتاوی‌ای مراجع تقلید مستند به ده‌ها حدیث و روایت بیان شده است لذا ما مقلد هستیم و تعبدأ معتقد به آن. (والله عالم).

۲-۲- مرتد ملی

مرتد ملی؛ یعنی شخصی بعد از سن بلوغ اظهار کفر نماید سپس اسلام را قبول نموده و بعد آن را انکار کند، کفرش را اظهار نماید و این در حالی است که هیچ یک از والدین آن فرد مسلمان نبوده باشد، همانند فرد مسیحی که اسلام را قبول نماید و سپس به مسیحیت برگردد. (خمینی، ۱۳۸۷: ۲، ۳۶۶). «منظور از "مرتد ملی" برگشتن از اسلام فردی است که از بدو تولد مسلمان نبوده و بعدها مسلمان شده و مجدداً برگشته است» (منتظری: ۱۳۸۵، ۶۹۳).

کفر والدین یا یکی از آن دو، در حین انعقاد نطفه، معیار صدق عنوان مرتد ملی یا فطری می‌باشد چنانچه آقای مکارم می‌فرماید: «مرتد ملی کسی است که حین انعقاد نطفه، پدر و مادرش هر دو کافر بودند» (مکارم ۱۴۲۴ق: ۴، ۱۴۴). بدیهی است که حکم فقهی مرتد ملی با فطری متفاوت است.

در فقه اهل سنت بین انواع إرتداد فرق وجود ندارد، جز اینکه در فقه حنبلی یک حدیث وارد شده است که «بین من ولد علی الإسلام ثم ارتدّ، و بین من کان کافراً ثم ارتدّ» تفریق قائل شده است؛ متن: «قال الخلال: أخبرنا الخضر بن أحمد قال: حدثنا عبد الله بن أحمد

قال: قال أبي: المرتد إن كان وُلِدَ على الفطرة قتل، وإن كان مشركاً فأسلم ثم ارتد، استتيب، فإن تاب وإلا ضربت عنقه. قال الخلال: أخبرني عصمة بن عصام قال: حدثنا حنبل قال: سمعت أبا عبد الله قال: من وُلِدَ على الفطرة فكفر فالقتل والسبي، ومن كان كافراً ثم أسلم ثم ارتد يستتاب لعله يرجع.» (خالد الرباط ۱۴۳۰ق: ۱۲، ۳۲۷). مفاد این حدیث تفکیک بین حکم مرتد فطری و ملی است دقیقاً مطابق آنچه که تشیع به آن معتقد است. اما عملاً در فقه حنبلی تصریح وجود دارد و مستند به حدیث زیر قائل به عدم تفکیک است «إذا ولد مسلماً، ثم ارتد لم أستتبه، فما تقول؟ قال: كلهم عندي سواء، أنا أستتيبهم كلهم» (الخلال الحنبلی ۱۴۱۴ق: ۴۲۵) در این حدیث تفکیک بین انواع مرتد نفی شده است.

۳. شرایط تحقق إرتداد

تحقق إرتداد مستوجب تطبیق حکم شرعی است که در برخی حالات مرتد مستحق قتل و کشته شدن می‌باشد. لذا ناچار تابع شرایط خاص است؛ از قبیل شرایط عمومی تکلیف یعنی عقل، بلوغ، قصد و اختیار در تحقق إرتداد نیز معتبر است (موسوی خمینی ۱۳۹۲: ۲، ۵۲۹). بنابراین، بر إرتداد دیوانه، غیر بالغ، غافل، کسی که در خواب است، سهو کننده، بیهوش و مکره مانند گفتن کلمات کفر آمیز از روی تقیه، اثری مترتب نیست (نجفی: ۱۳۷۴، ج ۴۱، ۶۰۹).

بنابراین صدق عنوان إرتداد مستلزم شرایط است که در صورت عدم ثبوت آن، إرتداد صدق نمی‌کند مانند:

۱- ۳- عقل؛ پس إظهارات مجانین ولو منجر به إنکار دین یا ضروریات آن گردد مستلزم صدق عنوان إرتداد نیست. حتی انکار مجنون که به جنون ادواری گرفتار است، در دوره جنون، مستوجب حکم إرتداد نمی‌باشد «ولا المجنون و إن كان أduارياً دور جنونه» (خمینی ۱۳۹۲: ۲، ۵۲۹). چونکه عقل از شرایط عامه تکلیف است. در فقه اهل سنت بصورت واضح در تعریف إرتداد قید «مکلف» ذکر شده است. «الرجوع عن الإسلام إلى الكفر من مكلف» (ابن رفاعه ۲۰۰۹م: ۱۶، ۳۰۴) مسلم است که افراد که فاقد شرایط تکلیف است اعم از عقل، بلوغ، قصد و اختیار مشمول حکم إرتداد نمی‌باشد.



۲-۳- بلوغ؛ پس صبی یا کودک هرچند صاحب اختیار، دارای عقل، در آستانه‌ی بلوغ و دارای تمیز باشد اظهارات وی در خصوص انکار دین یا ضروریات آن مستلزم صدق عنوان ارتداد نمی‌باشد. فقط شیخ طوسی در کتاب الخلاف مدعی است که حکم شرعی در حق کودک که ده سال خودش را تمام کرده باشد مطلقاً جاری است «الصبي إذا بلغ عشر سنين اقيمت عليه الحدود التامة واقتصر منه وتنفذ وصيته وعتقه». (لنکرانی ۱۳۹۰: ۳، ۴۶۹؛ به نقل: الخلاف، ج ۳، ص ۵۹۱ و ۵۹۲، مسأله ۲۰). اما این حکم شیخ در مقابل اجماع علماء قرار گرفته است و لذا بنا به رأی آقای فاضل لنکرانی بدان اعتنا نمی‌شود حتی برخلاف اطلاق روایت قرار دارد که می‌فرماید: «لا حدّ على الصبي والمجنون» (به نقل: وسائل الشیعة، ج ۱۸، ص ۳۱۶، باب ۸ از ابواب مقدّمات حدود، ح ۱)؛ این روایات مورد عمل مشهور است. فتوای فقهاء اطلاق دارد و فرقی در عدم اجرای حدود بر کودک، بین کمتر از ده سال و بیشتر از آن نگذاشته‌اند. فقط به جهت مصالح عمومی و اجتماعی در مورد کودک، قائل به تعزیر هستند؛ اما موضوع حدود الهی، شخص بالغ است» (فاضل لنکرانی ۱۳۹۰: ۳، ۴۶۸-۴۶۹). در بعض منابع نظریات دال بر لزوم حکم ارتداد صبی مراهق از طرف فقهاء مذاهب اسلامی به چشم می‌خورد از جمله «حکم برّدة الصبيّ، قال به أبو حنيفة في رواية أخرى ومحمد (به نقل: المبسوط (السرخسي) ۱۰: ۶۲۲)، وهو مذهب المالكية والقول المشهور عند أحمد (به نقل: المغني ۸: ۵۵۱. الإنصاف ۱۰: ۳۲۹) وقول عند بعض الإمامية (به نقل: كشف اللثام ۱۰: ۶۵۹) إن كان الصبيّ مراهقاً» (شاهرودی ۱۴۳۲ق: ۲، ۹۲؛ الشیبانی ۱۴۰۶ق: ۳۰۶) در منابع فقه حنفی در خصوص امکان تحقق ارتداد صبی و کودک به قبول شدن اسلام و ایمان آوردن امام علی^(ع) که طفل بوده، استدلال شده و آمده است «روي "أن علي بن أبي طالب كان أول من أسلم، وكان صغيراً"، ولولا أن إسلامه كان إسلامًا صحيحًا، لما نقوله وأضافوه إليه» (الجصاص الحنفی ۱۴۳۱ق: ۶، ۱۳۰) مؤلف محترم در این کتاب استدلال می‌کند: درعین اینکه علی ابن ابیطالب هرگز مشرک نبوده است ولی اسلام آوردن وی برای تصدیق نبوت و رسالت پیامبر بوجه صحیح واقع شده است، چون لزوم توحید متعلق به بلوغ نه، بلکه متعلق به عقل است و هرکسی قدرت درک و معرفت آن را داشته باشد بدان ملتزم باید باشد؛ این دلیل بر صحت اسلام و

إرتداد صبی است!.

مذهب شافعی قائل به عدم صدق إرتداد برای کودک است «الشافعية - قالوا: إن إرتداد الصبي الذي يعقل ليس بإرتداد، وإسلامه، كذلك ليس بإسلام لأنه تبع لأبويه في الإسلام» (الجزیری ۱۴۲۴ق: ۵، ۳۸۲) شافعی اسلام کودک را تبعی می‌داند.

البته در نزد بعض اصحاب امامیه نیز بر صبی مراهق در صورت إرتداد تطبیق حکم فقهی آن را مجاز می‌داند. این نظر چنانچه ذکر شد در برابر ادعای شهرت مبنی بر عدم جواز حکم إرتداد در مورد صبی ولو کان مراهقاً، مقاومت نمی‌تواند.

به نظر نگارنده: چون کودک هنوز مکلف نیست، چگونه ممکن است در برابر چیزی که شریعت او را بدان مکلف ندانسته است مسئولیت فقهی داشته باشد؟ لذا قول به بلوغ یکی از شرایط تحقق إرتداد، وجهی‌تر است. ماجرای اسلام آوردن امام علی^(ع) و تصدیق نبوت توسط ایشان در سن کودکی به معنی تشخیص و قبول مسئولیت فطری او است چه اینکه حرکت امام در راستا و اقتضاء فطرت سلیمه‌ی انسانی انجام یافته است والا عدم مسئولیت شرعی و فقهی صبی استثنایذیر نیست. والله عالم!

۳-۳- اختیار؛ إظهارات کفر آمیز فرد مکروه و مضطر موجب إرتداد او نیست. در خصوص مرتد مکروه اتفاق نظر وجود دارد که محکوم به حکم إرتداد نمی‌شود. این اتفاق نظر فقهاء مستند به آیه قرآن کریم بیان شده است «صَرَّحَ الفقهاء أنَّ مَنْ أَكْرَهَ عَلَى الْكُفْرِ لَا يَحْكُمُ بِإِرْتِدَادِهِ؛ لِقَوْلِهِ تَعَالَى: «إِلَّا مَنْ أَكْرَهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ» (نحل/۱۰۶)، وهو باتفاق المذاهب» (شاهرودی ۱۴۳۲ق: ۲، ۹۳؛ الجوينی ۱۴۲۸ق: ۱۷، ۱۷۱؛ به نقل از: المبسوط ۷۲: ۸. قواعد الأحكام ۵۷۳: ۳. الروضة البهية ۳۴۱: ۹. مجمع الفائدة ۳۱۴: ۱۳. مفاتيح الشرائع ۱۰۳: ۲. كشف اللثام ۶۵۹: ۱۰. تحرير الوسيلة ۴۴۵: ۲) تمام مذاهب اسلامی بر این حکم اتفاق نظر دارد.

۳-۴- قصد؛ إنکار که سبب تحقق إرتداد است باید از روی قصد إظهار شود؛ إظهارات کفر آمیز فاقد اراده و قصد موجب إرتداد نیست؛ «كالهازل والساهي والغافل والمغمى عليه» (لنکرانی ۱۳۹۰: ۳، ۴۶۸). این چنین است در صورت که قصد در اثر استیلاء و غلبه‌ی غضب به محاق برود و کاربرد خودش را از دست بدهد (لنکرانی ۱۳۹۰: ۳،



۴۶۸) و فرد غضب‌ناک رده بگوید بازهم مستوجب حکم إرتداد نیست. در این زمینه موسوی خمینی می‌فرماید: «ولو صدر منه حال غضب غالب لا یملک معه نفسه لم یحکم بالإرتداد» (موسوی خمینی ۱۳۹۲: ۲، ۵۲۹). قصد از جمله شرایط عامه تکلیف شمرده نمی‌شود. زیرا شرایط عامه تکلیف فقط بلوغ، عقل و اختیار است ولی در این خصوص قصد بر مبنای نظر فقهی فقهاء امامیه لحاظ شده است «كما صرح بعض فقهاء الإمامية باعتبار القصد» (شاهرودی ۱۴۳۲ق: ۲، ۹۲؛ به نقل: قواعد الأحكام ۳: ۵۷۳). کشف اللثام ۱۰: ۶۵۸. تحریر الوسيلة ۲: ۴۴۵، م ۲) با این وجود پی برده می‌شود که فقهاء امامیه نسبت به احراز شرایط و تحقق إرتداد نهایت احتیاط را روا داشته است. زیرا ثبوت قصد از جمله حالات درونی افراد است و کشف آن به وجهی که موضوع ثبوت حکم شرعی إرتداد قرار گیرد در نهایت صعوبت می‌باشد و مسئله را شبهه آمیز جلوه می‌دهد؛ چنانچه گذشت قیام شبهه‌ی معقول و محتمل نیز مانع تحقق إرتداد می‌باشد.

۳-۵- تحقق إنکار در حوزه داخلی دین؛ تحقق إرتداد علاوه بر شرایط که ذکر شد باید در حوزه داخلی دین اتفاق بیافتد بدین معنی که إنکار دین وقتی موجب إرتداد می‌شود که در حوزه داخلی دین مطرح شود. زیرا حکم إرتداد با نگاه دورن دینی موضوعیت می‌یابد، والا در حوزه خارجی، «حتی نسبت به مشرکانی که در نهایت کینه و لجاجت، با اسلام در ستیزند، اگر بخواهند برای فهم حقیقت به تحقیق بپردازند، دستور پناه دهندگی در کمال امنیت و آرامش صادر شده است (توبه: ۶)» (دانشنامه کلام اسلامی، ص ۳۳) زیرا احکام فقهی اسلامی مخالف با اصل آزادی اراده و اختیار فرد نمی‌باشد، علاوه بر آن تحقیق و تفحص در دین و اعتقادات دینی را امر پسندیده تعریف می‌کند مادام که به دریافت حقیقت منجر گردد؛ اما اگر به إنکار عقائد دینی از روی تعصب، به قصد تضعیف و توطئه منتهی گردید حکم إرتداد جاری می‌شود؛ چون بحث درون دینی است، قواعد هر دین برای خود حق می‌دهد تا در جهت مدیریت بهتر و مناسب‌تر جامعه پیرو، جلو هرگونه توطئه و تلاش برای استهزاء و تضعیف دین را بگیرد.

۴- اسباب تحقق إرتداد:

إرتداد گاهی در فکر و عقیده ممکن است پیدا شود و گاهی در گفتار و زبان؛ گاهی نیز در رفتار و عملکرد. هریک ممکن است در حوزه کلیت دین، ضروریات آن، احکام اجماعی و ... ظهور یابد، هریک تابع احکام متفاوت خواهد بود.

۴-۱- إرتداد اعتقادی؛ مرتبط به عقیده و باور است مثل اینکه مرتد موارد زیر را که جزء اعتقادات مسلم یک مسلمان است انکار نماید: ۱- وجود خداوند؛ ۲- وحدانیت خداوند؛ ۳- صفات ثبوتی و سلبی خداوند؛ ۴- نبوت و رسالت پیامبران؛ ۵- امامت معصومین؛ ۶- ضروریات دینی مثل وجوب نماز، روزه و امثال آن (شاهروندی هاشمی ۱۴۳۲ق: ۲، ۹۳)؛ بدیهی است که این موارد جزء اعتقادات یک مسلمان است. آقای التویجری فارغ رشته شریعات از دانشگاه ابن سعود در ریاض در کتاب خود به نام موسوعة الفقه الاسلامی، راجع به إنکار اعتقادی می نویسد «الردة بالاعتقاد: كأن يعتقد الإنسان وجود شريك مع الله في ربوبيته، أو ألوهيته، أو يمجّد ربوبيته، أو وحدانيته، أو صفة من صفاته؛ ... أو يعتقد تكذيب رسل الله؛ ... أو يعتقد جواز الحكم بغير ما أنزل الله،» (التویجری ۱۴۳۰: ۵، ۱۸۵). ایشان در همان کتاب خود حتی شک به موارد مذکور را باعث إرتداد می داند و از آن تحت عنوان «الإرتداد بالشك» نام می برد و آن را نوع دیگر از اسباب إرتداد می شمارد. طبق رأی بعض فقهاء، انکار اعتقادی وقتی باعث تحقق حکم إرتداد می شود که علاوه بر اعتقاد باطنی مرتد، إظهار انکار نیز از طرف وی صورت گیرد «إظهاره بفعل أو قول أو غير ذلك، حيث أخذوا الإظهار قيداً في تعريف الإرتداد» (شاهروندی ۱۴۳۲ق: ۲، ۹۳؛ به نقل از: الكافي في الفقه: ۳۱۱. إصباح الشيعة: ۱۹۱. نتائج الأفكار: ۱۸۶. انظر: غنية النزوع: ۳۸۰) زیرا طبق این قول، إظهار قید تحقق إرتداد است و بدون آن، إرتداد صدق نمی نماید. بدیهی است که إظهار از دو طریق حاصل می شود گاهی به قول و گاهی به فعل.

۴-۲- إرتداد قولی؛ گفتار صریح که شک و احتمال اکراه، عدم قصد و غفلت را از تحقق إرتداد مرتد مرتفع سازد، باعث إرتداد می شود مثل اینکه ثبوت ضروریات دینی را صریحاً و قولاً نفی کند. یا نفی کند صریحاً حرمت چیزی که در دین حرام قرار داده شده است مثل نفی حرمت زنا. یا قولاً مقدسات دینی (ذات یگانه خدا، انبیاء، ائمه) را سبّ و دشنام دهد.



البته سبّ خداوند و انبیاء به اتفاق فقهاء مذاهب اسلامی باعث إرتداد است. فقهاء امامیه سبّ ائمه معصومین^(ع) و فاطمه الزهرا^(س) را نیز باعث إرتداد می‌داند، چنانکه فقهاء حنفی و حنابلّه سبّ زوجات النبی^(ص) را نیز باعث إرتداد می‌پندارد (شاهرودی ۱۴۳۲ق: ۲، ۹۴). بعض از فقهاء مذهب شافعی سبّ زوجات النبی^(ص) را مثل سائر صحابه مستحق تجلید می‌داند (شاهرودی ۱۴۳۲ق: ۲، ۹۴). و برخی دیگر آنان از علماء اهل سنت سبّ عائشه را نیز در ردیف سبّ النبی^(ص) باعث إرتداد می‌داند (التویجری ۱۴۳۰ق: ۵، ۱۸۶).

۳-۴. إرتداد فعلی؛ ارتکاب افعال زیر از جمله موارد شمرده می‌شود که مرتکب آن مرتد و مستحق اجرای حکم فقهی إرتداد می‌باشد و آن عبارت است از ارتکاب هر فعلی که صریحاً بر استهزاء، استهانه، استخفاف دین و رفع ید از آن، دلالت کند مثل زیر پای کردن قرآن، سجده بر اصنام، عبادت غیرالله، ترک واجبات دینی مثل نماز، روزه، زکات، حج «لأنّها من المجمع علیه المعلوم من الدین بالضرورة» (شاهرودی ۱۴۳۲ق: ۲، ۹۵؛ به نقل از: الخلاف ۵: ۳۵۹، م ۹. شرائع الإسلام ۱: ۱۲۲. الجامع للشرائع: ۸۹. قواعد الأحکام ۱: ۳۰۹-۳۱۰. مسالک الأفهام ۱: ۳۰۴. مدارک الأحکام ۴: ۳۰۸. کشف الغطاء ۴: ۴۱۸. حاشیة ابن عابدین ۱: ۳۵۲-۳۵۳. رسالة بدر الرشید: ورقة ۸. عمدة القارئ ۲۴: ۸۹. الإنصاف ۱: ۴۰۱، ۱۰: ۳۲۷. المغنی ۸: ۵۴۷. الإقناع ۱: ۷۱. منتهی الإرادات ۱: ۵۲، ۲: ۲۹۹). یا نظیر این موارد که از جمله ضروریات دین معرفی می‌شود. علماء اهل سنت سجده بر بالای قبور را نیز باعث إرتداد فعلی می‌داند (التویجری ۱۴۳۰ق: ۵، ۱۸۶). البته سجده بر بالای قبور یا در برابر هر چیزی اگر به قصد عبودیت غیرالله انجام یافته باشد از نظر فقهاء امامیه نیز باعث إرتداد است.

۴-۴. إرتداد کتبی؛ کتابت و نوشتن مطالب که دلالت بر انکار اعتقادات اسلامی نماید (و توسط آن احکام ضروری دین مورد استهزاء قرار گیرد، یا بین مسلمین به غرض ایجاد شبهه در اعتقادات تلاش شود، یا به هر نحوی اعتقادات مسلمین مورد استهانه واقع شود) نیز از جمله مصادق إرتداد فعلی شمرده می‌شود «كما ذکر بعضهم أنّه لا فرق فی الحکم [الإرتداد] بین الفعل والکتابة، بل هی من أنواعه» (شاهرودی ۱۴۳۲ق: ۲، ۹۵؛ به نقل از: الدر المنضود (الکلبایکانی) ۳: ۳۲۴. مهذب الأحکام ۲۸: ۱۴۲). در ثبوت حکم إرتداد

بین فعل و کتابت در این مورد فرق وجود ندارد.

هرکدام از این اسباب یاد شده ممکن است در موارد زیر تعلق بگیرد و فرد مرتکب آن مرتد شمرده شود که ذیلاً بطور اختصار نام برده می‌شود:

۵- متعلقات انکار باعث إرتداد

۱- ۵- انکار جزء یا کلیت دین؛

بدون تردید انکار یک یا کلیت اصول دین به غرض عناد، تضعیف و یا تشکیک باورهای اعتقادی-دینی جامعه‌ی اسلامی مستلزم صدق عنوان إرتداد می‌باشد. مشروط به اینکه خود مرتد به این مسئله آگاه باشد و بداند که انکار وی سبب می‌شود تا دین و یا اعتقادات مسلمانان تضعیف گردد، مع الوصف به انکار إقدام نماید. (دانشنامه کلام اسلامی، ص ۳۳). در برخی منابع فقهی قید آگاهی در مورد انکار، لحاظ نشده است، گویا مطلق انکار موارد زیر موجب إرتداد است: ۱- انکار وجود خداوند؛ ۲- انکار وجود پیغمبر^(ص)؛ ۳- انکار حکم ضروری دین، یعنی کسی حکمی را که مسلمانان جزء دین اسلام می‌دانند: مثل واجب بودن نماز، روزه و زکات و ... انکار کند، در صورتی که منکر شدن آن حکم، به انکار خدا یا پیغمبر^(ص) بر گردد مرتد است (خمینی و مراجع ۱۳۸۱: ۲، ۴۹۴).

هرگاه انکار دین و یکی از اصول آن به دلیل وجود شبهات بوده که منجر به آن شده، در این صورت به حکم وجود «شبهه» حدود جاری نشده و عنوان إرتداد نیز صدق نمی‌کند. (دانشنامه کلام اسلامی، ۳۳). در غیر آن منکر شدن جزء یا کلیت اصول اساسی دین که باید یک فرد مسلمان به آن معتقد باشد سبب إرتداد است. چنانچه در قرآن داریم: «کسانی که به خدا و رسولش کافر شوند و بخواهند بین خدا و پیامبرانش [با ایمان بخداوند و کفر به پیامبرانش] جدائی و تفرقه بیندازند و بگویند به بعضی از آنها ایمان داریم ولی نسبت به بعضی از آنها کافر هستیم، چنین کسانی کافران حقیقی هستند» (نساء/ ۱۵۰-۱۵۱).

۲- ۵- انکار خداوند، توحید، رسالت.

بدیهی است که انکار نمودن حقانیت ذات خداوند متعال، وحدانیت او تعالی و انکار کردن رسالت حضرت محمد^(ص) هرکدام از اسباب جداگانه و مستقل برای مرتد شدن شمرده



می‌شود. لکن «در این که انکار ضروری دین، سبب مستقل برای إرتداد است یا در صورتی که به انکار خداوند، رسالت و یا رسول خدا بازگردد؟ اختلاف است. قول نخست به ظاهر کلمات فقها نسبت داده شده است (به نقل از: مستمسک العروة ۱/۳۷۸). بنا بر قول دوم، اگر فرد معتقد به توحید و رسالت، ضروری دین را انکار کند، در صورتی که از بازگشت انکار یاد شده به انکار توحید یا رسالت غفلت داشته باشد، انکار او موجب إرتداد نیست.» (شاهرودی ۱۳۸۲ق: ۱، ۳۳۹).

مشخص است در این مقام معیار صدق إرتداد در انکار ضروریات دین، برگشت آن به انکار ذات خداوند، توحید و نبوت می‌باشد. محض شک و تردید در ضروریات دینی به غرض تحقیق و پژوهش با اعتقاد به توحید و رسالت موجب إرتداد نمی‌باشد.

۳-۵. انکار ضروریات دین؛

إنکار نمودن ضروری دین، یعنی چیزی که جزء دین است و برای اثبات آن به برهان و اقامه دلیل نیازی نیست مثل نماز که در دین اسلام واجب است و وجوب آن نیاز به برهان ندارد، در این صورت اگر کسی آن را منکر شود مرتد شمرده می‌شود. برخی ضروریات دینی را به دو نوع تقسیم کرد است: «ضروری دین عبارت است از چیزی که ثبوت آن ... به حدّ بدهت رسیده باشد و این بر دو قسم است، ضروری مختص و ضروری مشترک» (نراقی: ۱۳۸۰: ۲، ۳۳۶) طبعاً مراد از ضروری دین در بحث حاضر ضروریات مشترکه و عام است، یعنی «مقصود از ضروری دین، چیزی است که انکار کننده، به ثبوت آن در دین یقین داشته باشد؛ ولو اینکه نزد همه به اثبات نرسیده باشد» (اردبیلی، ۱۳۹۵: ۱۳۹/۳).

ضروری دین معمولاً به اصول اطلاق می‌شود که آگاهانه مورد پذیرش و قبول تمام متدینین به آن می‌باشد. طوری که مخالفت با آن مساوی با کفر تلقی گردد. به نظر آیت الله مکارم ضروری دین عبارت است از «چیزی که هر مسلمانی آن را می‌داند و حتی تازه مسلمان‌ها هم آن را می‌فهمند» (مکارم شیرازی ۱۴۲۴ق: ۴، ۱۵۹)، «ضروری دین مثل نماز و حجاب است که هرکس که با مسلمین معاشرت کند، می‌فهمد که اینها از ضروریات دین است» (مکارم شیرازی ۱۴۲۴ق: ۴، ۱۵۹). ایشان مخالفت با ضروری دین را در صورت برابر با کفر می‌داند که منجر به انکار نبوت گردد.

پس نباید غفلت کرد که طبق رأی بعضی از علما انکار ضروری دین خود سبب مستقل برای اثبات إرتداد نیست بلکه إنکار ضروریات دین باید مستلزم إظهار شعار کفر باشد که توأم با آن، نبوت یا یکی از ضروریات و بدیهیات دین مانند وجوب نماز، وجوب زکات، حرمت زنا و حرمت شرب خمر إنکار شود، «الردة إظهار شعار الکفر بعد الإیمان بما یکون معه منکر نبوة النبی^(ص) أو بشيء من معلوم دینه كالصلاة والزكاة والزنا وشرب الخمر» (سماک ۱۴۳۷ق: ص ۲۶).

قابل یادآوری است که برخی از فقهاء به این باورند که فقط انکار اصل دین سبب مرتد شدن یک شخص می‌گردد؛ قرآن در این زمینه می‌فرماید: «و کسانی که به آنچه خدا نازل کرده حکم نکنند کافرین هستند.» (مائده/ ۴۴) هرچند به تبع آیهی مذکور بعضی إرتداد را مساوق با کفر تعریف کرده است مانند: «وارتد فلان عن دینه إذا کفر بعد إسلامه» (سماک ۱۴۳۷ق: ص ۲۴). اما راجع به فروع دین ممکن است مطلقاً حکم إرتداد جاری نشود «در فروع دین بین جاهل قاصر و مقصر تفصیل داده و انکار ضروری از فروع دین را در صورت جهل از روی قصور موجب کفر ندانسته‌اند» (شاهرودی ۱۳۸۲ق: ۵، ۱۴۶) یا در صورت که در انکار، تعمد و قصد تضعیف مجموع دین مطرح نباشد، در این زمینه آیت الله زنجانی انکار ضروریات دین را موجب إرتداد نمی‌داند البته مشروط به اینکه مستلزم انکار توحید و نبوت نباشد «انکار حکم ضروری دین (یعنی حکمی که مسلمانان جزء دین اسلام می‌دانند مثل واجب بودن نماز و روزه) با اعتراف به توحید و رسالت، سبب إرتداد نیست هر چند ضروری بودن آن را بداند، ولی کسی که یکی از ضروریات دین را انکار می‌کند و شک داریم که به دو اصل توحید و رسالت ایمان قلبی دارد، شرعاً کافر به شمار می‌آید، هر چند ضروری بودن آن حکم را نداند» (خمینی و مراجع ۱۳۸۱: ۲، ۴۹۵).

۴-۵. انکار ضروریات دینی ناشی از شبهه؛

هرگاه مرتد ضروریات دین را بدلیل قیام شبهه‌ی که در نزد وی وجود دارد انکار نماید و وجود آن شبهه به دلائلی از قبیل شرایط زمانی، مکانی و اجتماعی در حق وی محتمل باشد، تعزیر یا اجرای حکم فقهی إرتداد از او ساقط می‌شود. اما در صورت سقوط شبهه و اثبات حق، اگر او بازهم نسبت به انکار خویش اصرار ورزد، در این صورت انکار او



به تکذیب رسالت راجع می‌شود و اجرای حکم فقهی إرتداد در حق او منجز می‌گردد (لنکرانی ۱۳۹۰: ۲، ۵۱۲). همچنان است اگر نسبت به منکر ضروری، شبهه عدم آگاهی وی بر ضروری بودن حکم وجود داشته باشد، مانند آن که محل زندگی‌اش دور از بلاد اسلامی باشد؛ به گونه‌ای که احتمال پنهان بودن ضرورت حکم ضروری برای او معقول و منطقی باشد به صرف انکار، حکم به کفر وی نمی‌گردد. (نجفی، دباغ، ۱۳۹۷، ۴۹/۶).

قیام شبهه باید در حق منکر منطقی و معمولاً محتمل باشد تا موضوع سقوط حکم إرتداد قرار گیرد. به همین جهت تمسخر نمودن و دشنام دادن به مقدسات: مثلاً دشنام به ذات پاک خداوند، کتاب‌های آسمانی، ملائکه یا یکی از ضروریات دین ولو که موجب انکار هم نباشد، موجب إرتداد می‌شود. (موسوی بجنوردی، ۱۳۸۳: ۱۳۸۳/۲ - ۴۶۱ - ۴۶۲) (نجفی، ۱۳۷۴: ۶۰۰/۴۱). زیرا دشنام و تمسخر در اینکه مرتکب آن بنای عداوت دارد، شبهه برانگیز نیست! والله عالم.

لهذا ساءَ به خداوند و رسول او بنا به رأی فقهاء امامیه و مالکیه کشته می‌شود؛ هرچند ساءَ به ائمه معصومین^(ع) نیز به رأی فقهاء امامیه مستند به این روایت: «... من ساءَ علیاً فقد سبني ومن سبني فقد سب الله» (به نقل: مسند أحمد بن حنبل ۶: ۳۲۳. المستدرک علی الصحیحین (الحاکم) ۳: ۱۲۶. کنز العمال ۱۱: ۶۰۲). ومن سب الله وسب نبيه فقد كفر ویجب قتله» (شاهرودی ۱۴۳۲ق: ۲، ۱۰۰) کشته می‌شود.

۵-۵- انکار ضروری مذهب؛

برخی از علما با انتساب به قول مشهور گفته است که انکار ضروری مذهب باعث إرتداد نیست؛ «المشهور عدم حصول الإرتداد بانکار ضروري المذهب، کإنکار إمامة الأئمة أو أحدهم عليهم السلام (انصاری ۱۴۱۵ق: ۲، ۱۶؛ انظر علی سبیل المثال: النهاية: ۴-۵، المعتبر: ۲۴، الشرائع ۱: ۱۶ و ۵۳، التذکرة ۱: ۶۸، و غيرها من کتب العلامة، الذکری: ۱۳، جامع المقاصد ۱: ۱۶۴، المسالک ۱: ۲۴، مجمع الفائدة ۱: ۲۸۳، ریاض المسائل ۲: ۳۵۹، الجواهر ۶: ۵۵-۶۷، الطهارة (للشیخ الأنصاري): ۳۵۳، النجاسات، الثامن (الکافر)، مصباح الفقیه ۱: ۵۶۴، العروة: کتاب الطهارة، فصل النجاسات، الثامن (الکافر)، المستمسک ۱: ۳۹۱، التتبیح ۲: ۸۳، تحریر الوسيلة ۱: ۱۰۲، کتاب الطهارة، فصل فی

النجاسات، العاشر (الكافر)؛ بدین ملحوظ «انکار ضروری مذهب مثل انکار امامان معصوم^(ع) کلاً یا یکی از آنها، موجب إرتداد نیست. هرچند بعض دیگر مثل صاحب حدائق «ذهب صاحب الحدائق إلى حصول الإرتداد بذلك» (انصاری ۱۴۱۵ق: ۲، ۱۶؛ الحدائق ۵: ۱۸۹). انکار ضروری مذهب را موجب إرتداد می‌داند. بعض از علما مثل صاحب جواهر در کتاب حدود، در این مورد بین شیعی و غیر شیعی تفصیل قائل شده است و تصریح کرده است که اگر یک مسلمان شیعی منکر ضروری مذهب خویش شود مرتد می‌گردد» (شاهرودی ۱۳۸۲ق: ۱، ۳۳۹)؛ «بمعنی آن انکار ضروری المذهب إنما یوجب الإرتداد إذا صدر ممن یعتقد المذهب، و أمّا إذا صدر من المخالف فلا یوجب» (انصاری ۱۴۱۵ق: ۲، ۱۶).

احتمالاً مستند این پندار برگشت انکار ضروری مذهب بر مبنای اعتقاد شیعی، به انکار نبوت و خداوند می‌باشد. زیرا به باور دانشمندان کلامی شیعی انکار نمودن ضروری مذهب مثل امامت، نیز موجب إرتداد می‌شود. به دلیل اینکه امامت در اندیشه‌ی اعتقادی اهل تشیع جزء اصول است. نبوت، مستند به حدیث غدیر، با وجود امامت، دارای صفت خاتمیت و کمال است. روشن است که قوانین اسلام توسط نبی مرسل آخرالزمان^(ص) بصورت تکمیل بیان شد؛ و ابلاغ امامت جزء آن است. علاوه بر آن، بُعد زمانی نسل‌های آینده از زمان حضور پیامبر و تسلسل مداوم نیازهای زندگی ایجاب می‌کند تا مدام احکام و دستورات دینی متناسب با آن تفسیر و هم‌چنان روشنایی بخش مسیر زندگی آدمی باشد. این همه بدون حضور و وجود امام معصوم^(ع) یا نائب بر حق آن، امکان ندارد تضمین گردد. زیرا نیاز است تا احکام و دستورات دینی به سلامت (بدور از افراط و تفریط) به دست آیندگان قرار گیرد. لذا منکر ضروری مذهب به قصد تضعیف آن، مرتد خوانده می‌شود.

۵-۶. انکار حکم اجماعی؛

بعض احکام دینی با دلیل اجماع ثابت می‌شود و انکار حجّیت اجماع مساوی به انکار آن خواهد شد. مع الوصف انکار حکم از احکام فقهی که مورد اجماع فقهاء می‌باشد موجب إرتداد می‌باشد یا نمی‌باشد اختلافی است. «بعضی فقهاء به گونه صریح بیان نموده اند: که اگر انکار حکم اجماعی باشد، ولكن به حدّ ضروری دین نرسیده باشد، باعث



إرتداد نمیگردد» (نجفی، ۱۳۹۷: ۶/۴۹) استدلال که نسبت به این حکم شده است مخفی بودن اغلب اجتماعات از منظر مردم عادی است؛ اگر کسی از چیزی که غافل است انکار کند باعث إرتداد وی نیست، مگر اینکه اجماع بحدی ضروری دین رسیده باشد که در آن صورت غفلت از آن معنی ندارد؛ «و أمّا ما وصل إلى حدّ الإجماع و لم يصل إلى حدّ الضروري، فقد صرح بعض الفقهاء بعدم الإرتداد بإنكاره، منهم الشهيد الثاني، و علّله بخفاء كثير من الاجتماعات على آحاد الناس؛ لأنّها تصدر من أهل الحلّ والعقد (به نقل از: الروضة البهية ۹: ۳۳۵)، و منهم المحقق الأردبيلي، و علّله: بأنّ المدار في حصول الإرتداد هو حصول العلم ثمّ الإنكار، و هذا إنّما يتحقّق غالباً في الضروريات، أمّا الإجماعات فلا، و لذلك جعلوا المدار إنكار الضروري، فالمجمع عليه ما لم يكن ضروريا لم يؤثّر» (انصاری ۱۴۱۵ق: ۲، ۱۶؛ به نقل از: مجمع الفائدة و البرهان ۳: ۱۹۹).

نظریات که منکر حکم اجماعی فقهاء امت را مرتد می‌داند نیز از طرف برخی فقهاء بیان شده است؛ از جمله آیت الله فاضل لنکرانی در این مورد صریح بیان می‌کند: «به نظر ما، در این صورت نیز حکم إرتداد پیاده می‌شود؛ زیرا، اگر با اجماع علمای امامیه به نظر معصوم^(ع) قطع پیدا کرد، و پس از آن بگوید: «میتة حلال است؛ و بی جهت گفته‌اند: حرام است». این، تکذیب امام صادق علیه السلام است که تکذیبش تکذیب نبی^(ص) و خداوند است. بنابراین، نباید دایره‌ی إرتداد را به امر اجماعی بین مسلمانان محصور کنیم» (فاضل لنکرانی ۱۳۹۰: ۲، ۵۱۰-۵۱۱). ایشان نظر خویش را مستند به رأی صاحب جواهر می‌داند که او (نجفی) در جایی می‌فرماید اگر فرد شیعه بر خلاف اجماع فقهاء اعتقاد یابد مرتد می‌شود و حکم فقهی إرتداد در مورد وی اجرا می‌گردد. برخلاف موردی که یک سنی مذهب منکر اجماع فقهاء شیعه گردد بدلیل اینکه معتقد به امامت نیست، لذا انکار وی به انکار نبوت منجر نمی‌گردد و مرتد نمی‌شود. آقای فاضل لنکرانی رأی صاحب جواهر را چنین بیان می‌کند: «اگر امری اجماعی بین فقهای شیعه مورد انکار یک شیعه قرار گیرد، از آن‌جا که امامیه به عصمت امامان علیهم السلام معتقدند و می‌گویند: نبی اکرم^(ص) آنان را مبین احکام خداوند قرار داده است، لذا اگر بر خلاف اجماع قائل شد، و آن‌چه را که علما به اجماع حرام دانسته‌اند، حلال شمرد، او تکذیب امام علیه السلام کرده که به تکذیب

نبی^(ص) راجع است و إرتداد، صدق می‌کند؛ و با وجود شرایط دیگر، حکم قتل درباره‌اش پیاده می‌شود» (لنکرانی ۱۳۹۰: ۲، ۵۱۱؛ به نقل از: جواهر الکلام، ج ۴۱، ص ۴۶۹). البته صاحب مسالک (شهید ثانی) «انکار اجماع مسلمانان و انکار اجماع امامیه را سبب إرتداد نمی‌داند» (لنکرانی ۱۳۹۰: ۲، ۵۱۱؛ به نقل از: مسالک الافهام، ج ۱۴، ص ۴۷۲). به نظر می‌رسد در فقه شیعه بدلیل کاشفیت اجماع از قول و تایید امام^(ع)، رأی به انکار اجماع باعث إرتداد، قوت پیدا می‌کند.

۶- ادعای مرتد به اکراه؛

به رأی اغلب فقهاء فریقین در صورت که فرد به چیزی إظهار کند که موجب إرتداد وی شمرده شود، در عین زمان ادعای اکراه یا عدم قصد نماید، اگر صدق ادعای وی محتمل باشد، قبول می‌گردد و عنوان إرتداد به او صدق نمی‌کند (خمینی ۱۳۹۲: ۲، ۵۲۹؛ ابن فرقدالشیبانی ۱۹۷۵: ۲۲۶، ش ۳۶۶-۳۶۷). حتی اگر یتنه بر صدور کلام منجر به إرتداد از او قائم شده باشد ولی او ادعای اکراه یا عدم قصد نماید، حرفش مقبول واقع می‌شود. همچنین است اگر شهادت شهود بر إرتداد کسی قائم شود ولی او إرتدادش را انکار کند، بنا به فتوای بعض فقهاء عامه (حنفیه) قبول می‌شود چون انکار وی بمنزله‌ی توبه تلقی می‌گردد «قال أبو جعفر: ومن شهد علیه بالردة، وهو يجحد: كان ذلك منه توبة. لأنه مخبر عن نفسه بالتوحيد في الحال، وقد قال الله تعالى: قل للذين كفروا إن ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف؛ وهذا قد انتهى عن الكفر» (الخصاص الحنفی ۱۴۳۱ق: ۶، ۱۲۶).

بلی، طبق یک نظر اگر مورد مشکوک باشد در حالت شک «اصل اختیار است و إظهارات کفرآمیز فرد بر صورت اختیار وی حمل می‌شود؛ مگر این که قرینه و دلیلی قانع کننده بر عدم اختیار خود اقامه نماید» (جناتی ۱۳۷۴: ۴۴۲). بنا به رأی فقهاء مذاهب خمس (امامی، شافعی، حنبلی، مالکی و حنفی) در صورت که شخص مرتد غیر عاقل، مکره، صبی یا فاقد اختیار تشخیص شود حکم فقهی إرتداد نسبت به او جاری نمی‌شود و فقهاء مذاهب مذکور «اتفاق نظر دارند» (جناتی ۱۳۷۴: کیهان ۴۴۲؛ به نقل: منهاج نووی و السراج الوهّاج زهری، و الفقه علی المذاهب الاربعة، ج ۵، ص ۴۳۴). در منابع



فقهی احناف در استدلال به عدم تحقق إرتداد سکران آمده است: «وذلك لأن من شرط حصول الكفر بالقول: أن يكون قاصداً إلى القول مع الطوع، والدليل عليه: أنه لو كان مكرهاً: لم يكفر، لعدم الطوع، ولو سبق لفظه بالكفر من غير قصد: لم يكفر، فعلمنا أن شرطه ما وصفنا» (الجصاص الحنفی ۱۴۳۱ق: ۶، ۱۲۸) در عین حال در همین کتاب طلاق سکران را صحیح می‌داند بدلیل اینکه شروط وقوعش مجرد اجرای لفظ بدون قصد و طوع از ناحیه مکلف است (الجصاص الحنفی ۱۴۳۱ق: ۶، ۱۲۹).

با ذکر شرایط تحقق إرتداد که ذکر شد و امکان ادعای مرتد بر اکراه و عدم قصد إرتداد که منجر به عدم اجرای حکم فقهی آن می‌شود، روشن می‌شود که اثبات إرتداد و احراز شرایط منجر به وجوب اجرای حکم إرتداد به این سادگی نیست یعنی «به آسانی نمی‌توان یقین به إرتداد کسی پیدا کرد، زیرا شرایط احراز إرتداد، و از جمله: حصول یقین و تبیین در ذهن او و نیز داشتن حالت جحد و عناد و قصد جدی داشتن، امور نفسانی است که به آسانی برای دیگری ثابت نمی‌شود» (منتظری ۱۳۸۴: ۲، ۵۲۸). از طرف دیگر در فقه حنفی در مورد قبول انکار إرتداد کسی که متهم به إرتداد شده، آمده است: تفتیش یا کشف عقیده برای ما جائز نیست «لیس علينا اعتبار ما يجوز أن يكون عليه ضميره واعتقاده، وإنما علينا الحكم عليه بما يظهر من أمره» (الجصاص الحنفی ۱۴۳۱ق: ۶، ۱۲۹).

با این همه، بدیهی است که در صورت اثبات إرتداد کسی اجرای حکم آن بر عهده ی حاکم شرع (امام^ع) یا نائب او) خواهد بود و گریزی از آن ممکن نخواهد بود.

۷- راه‌های اثبات إرتداد

صدق عنوان إرتداد برای مرتد از طرق زیر ثابت می‌شود:

۱-۷- اقرار خود مرتد به إرتداد؛ در اقرار وی شرط است که شرایط لازم برای تجزئ تکلیف شرعی از طریق اقرار حاصل باشد. بدین معنی که مقرر، مکره در اقرار یا فاقد قصد نباشد. قید مهم دیگر که بنا به فتوای آیت الله فیاض باید در این مورد لحاظ شود این است که مرتد از روی «جهل به معنی [إرتداد]» رده نگفته باشد والا در صدق إرتداد، [إقرار] او فاقد اثر است (فیاض ۱۴۲۶ق: ۶۲۷). در بحث اقرار مرتد «إظهار» خود مرتد موضوعیت

دارد بدین معنی که اگر کسی به إرتداد کسی دیگر علم داشته باشد ولی خود او اظهار کفر نمی‌کند ولو باطناً منکر اسلام باشد، حد إرتداد جاری نمی‌شود. لذا «اگر کسی مرتد شود و إرتدادش را اظهار نکند، مشمول احکام مرتد نخواهد بود» (لنکرانی ۱۳۹۶: ۲، ۶۰) ولو دیگران علم به إرتداد وی پیدا نمایند. در متون فقهی اهل سنت نسبت به موضوعیت اقرار و اظهار تصریح شده است «أن تكون الردة ظاهرة، كأن يجاهر المرتد بالنطق بكلمة الكفر أو بقول يتضمن الكفر، كأن يقول إن القرآن غير متواتر أو معناه من عند الله ولفظه من النبي، أو يقول شرب الخمر حلال ونكاح المحارم حلال وكذلك...» (المطعنی ۱۴۱۴ق: ۸۱) برابر این دیدگاه إرتداد بدون اظهار و اقرار عالمانه‌ی مرتد تحقق پیدا نمی‌کند.

۲-۷- صدق بیّنه بر تحقق إرتداد مرتد؛ در قیام بیّنه مطابق فقه اهل تشیع در این خصوص لازم است که دوشروط زیر مورد لحاظ قرار گیرد و آن عبارت است از «شهادت دو مرد [عادل] بر ثبوت إرتداد؛ و اظهار شهادت بالتفصیل باشد» (شاهرودی ۱۴۳۲ق: ۲، ۹۵) مراد از شهادت تفصیلی این است که شهادت شامل حصول شرایط فقهی تحقق إرتداد نیز باشد. بنا به فتوای آیت الله خمینی «إرتداد، با شهادت دو عادل و با اقرار ثابت می‌شود؛ و احوط دو مرتبه اقرار او می‌باشد. و با شهادت زنها - جداگانه باشند یا با ضمیمه - ثابت نمی‌شود» (خمینی ۱۳۸۳: ۴، ۲۴۵). اقامه شهود در فقه اهل سنت مبنی بر تحقق إرتداد مشروط به دو شرط دیگر می‌باشد و آن اینکه اولاً شاهد باید عادل باشد و ثانیاً نزد قاضی اداء شهادت نماید «أن يشهد على ردة شهود عدول؛ ويذكرون أمام القاضي الأمر أو الأمور التي صار بها مرتداً» (المطعنی ۱۴۱۴ق: ۸۱) علاوه بر این، باید شهادت حاوی ذکر اقوال و افعال باشد که بتواند إرتداد را شرعاً ثابت کند؛ در ضمن اینکه اگر شهود غیر اهل علم باشد ماجرا بسوی علماء ارجاع می‌شود، به صرف إتهام إرتداد ثابت نمی‌گردد (همان: ۸۱).

۳-۷- صدور قول و عمل مبین إرتداد؛ اعمال و رفتار که صراحتاً دلالت کند بر اینکه مرتد به قصد إرتداد این عمل را مرتکب شده است. در نتیجه إرتداد با اقرار، بیّنه و صدور رفتار یا گفتار بیانگر إرتداد، ثابت می‌گردد. (صاحب جواهر، ۱۳۷۴: ۶۰۰)

نتیجه گیری:

إرتداد از مسائل مبتلابه در زندگی اجتماعی امروزی است. اطلاق إرتداد بر کسی است که اعتقادات دینی را منکر شود و به این انکار خود علم و آگاهی داشته باشد لهذا با اراده، اختیار، قصد و پس از بلوغ در حال عقل خود معتقدات دینی را انکار نماید. بدون تحقق شرایط مذکور اطلاق إرتداد اثر شرعی که منجر به تطبیق حکم فقهی إرتداد شود، ندارد. در اندیشه فقهی اهل تشیع إرتداد دارای دو نوع است (فطری و ملی) کسی که از پدر و مادر مسلمان متولد شده باشد و خودش پس از بلوغ و اسلام، مرتکب إرتداد گردد مرتد فطری نامیده می شود. کسی که از پدر و مادر غیر مسلمان و در جامعه غیر اسلامی متولد شده باشد و خودش پس از بلوغ و اظهار کفر، مسلمان شود و سپس به کفر برگردد، مرتد ملی گفته می شود. اما در منابع فقهی اهل سنت بین انواع مرتد فرق قائل نشده است و کسی که از دین اسلام برگردد و کفر را اختیار نماید مرتد گفته می شود. هرچند در بعض منابع آنان از إرتداد فطری سخن به میان آمده ولی علی الظاهر در صدور فتوا و حکم فقهی لحاظ نشده است.

اسباب که موجب تحقق إرتداد می شود، مختلف است؛ برخی از آن عبارت است از: انکار ذات خداوند، نبوت، امامت، یا انکار یکی از اصول دین، انکار ضروری دین، انکار ضروری مذهب، تمسخر و دشنام دادن به مقدسات. در منابع فقهی اهل سنت و تشیع سب زوجات النبی^(ص) مرتد خوانده شده است چنانکه در برخی منابع فقهی اهل تسنن سب عائشه، نیز مستحق اجرای حکم إرتداد تشخیص گردیده است. در هر حال حصول اسباب مذکور وقتی در تحقق إرتداد مآثر است که علاوه بر آن شرایط لازم نیز حاصل شده باشد. بدیهی است که تحقق إرتداد منوط است به تحقق و حصول شرایط عمومی تکلیف؛ یعنی ثبوت عقل، بلوغ، قصد و اختیار در تحقق إرتداد اعتبار شرعی دارد. بنابراین، بر إرتداد دیوانه، غیر بالغ، غافل، کسی که در خواب است، سهو کننده، بیهوش و مکره مانند گفتن کلمات کفرآمیز از روی تقیه، اثری مترتب نیست. هرچند در برخی از منابع فقهی اهل سنت و بر اساس نظر بعض فقهاء امامیه کودک مراهق که مرتکب عمل شود که باعث إرتداد می گردد، در این صورت ممکن است عنوان إرتداد در مورد وی نیز صدق کند.

إرتداد با اقرار، بینه و صدور رفتار یا گفتار صریح بیان گر إرتداد، ثابت می گردد. در اقرار





مرتد شرط است که آگاهی لازم از عواقب اقرار خویش را داشته باشد و اگر از روی جهل اقرار کند فاقد اثر شرعی است. همان طور که اقامه بینه و شهود نیز تابع شرایط است از آن جمله اینکه ادا شهادت صریح و مکفی انجام شود و حاوی گفتار یا رفتار باشد که سببیت و شرطیت تحقق إرتداد را دارا باشد و الا فاقد اثر است. با این همه اگر متهم به إرتداد ادعای اکراه یا عدم قصد نماید و یا اصلاً إرتدادش را انکار کند و صحت ادعای وی محتمل باشد قول او قبول است. در صورت که شبهه در تحقق إرتداد پدید آید نیز مانع اجرای حکم فقهی آن خواهد شد.

فهرست منابع

قرآن کریم

۱. أبو بكر أحمد بن محمد بن هارون بن يزيد الخَلَّال البغدادي الحنبلي (المتوفى: ۳۱۱هـ)؛ ۱۴۱۴ق؛ أحكام أهل الملل والردة من الجامع لمسائل الإمام أحمد بن حنبل؛ دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان.
۲. أبو عبد الله محمد بن الحسن الشيباني (المتوفى: ۱۸۹هـ)؛ ۱۴۰۶ق؛ الجامع الصغير وشرحه النافع الكبير لمن يطالع الجامع الصغير؛ الناشر: عالم الكتب - بيروت؛ تاريخ النشر بالشاملة: ۸ ذو الحجة ۱۴۳۱.
۳. أحمد بن علي أبو بكر الرازي الجصاص الحنفي (المتوفى: ۳۷۰هـ)؛ ۱۴۳۱ق؛ شرح مختصر الطحاوي؛ الناشر: دار البشائر الإسلامية - ودار السراج؛ ج ۶.
۴. أحمد بن محمد بن علي الأنصاري، أبو العباس، نجم الدين، المعروف بابن الرفعة (المتوفى: ۷۱۰هـ)؛ كفاية النبيه في شرح التنبيه؛ ۲۰۰۹م؛ الناشر: دار الكتب العلمية؛ ج ۱۶.
۵. اردبيلي، احمد بن محمد مقدس، (۱۳۹۵) مجمع الفائده، دفتر انتشارات اسلامي وابسته به جامعه مدرسين حوزه علميه قم.
۶. الإمام مالك بن أنس الأصبحي (۱۷۹هـ-۷۹۵م)، المدونة. الطبعة: الأولى، ۱۴۱۵هـ- ۱۹۹۴م، الناشر: دار الكتب العلمية، تاريخ النشر بالشاملة: ۸ ذو الحجة، ج ۲.
۷. انصاری، محمد علی (خلیفه شوشتری)، ۱۴۱۵ ه.ق.، الموسوعة الفقهية الميسرة، قم - ایران، مجمع الفكر الإسلامي، جلد: ۲.
۸. جمع از محققین، بی تا: دانشنامه کلام اسلامی، ج ۱.
۹. جناتی، محمد ابراهیم، ۱۳۷۴ ه.ش.، ادوار فقه (جناتی)، تهران - ایران، کیهان.
۱۰. خالد الرباط، سيد عزت عيد [بمشاركة الباحثين بدار الفلاح]، الطبعة: الأولى، ۱۴۳۰ هـ- ۲۰۰۹م؛ اسم کتاب: الجامع لعلوم الإمام أحمد ابن حنبل- الفقه؛ ناشر: دار الفلاح للبحث العلمي وتحقيق التراث، الفيوم - جمهورية مصر العربية؛ ج ۱۲.
۱۱. خمینی، روح الله، (۱۳۸۷)، تحرير الوسیله، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (رح)، ج ۲.



۱۲. خمینی، روح الله، ۱۳۸۱ ه.ش.، توضیح المسائل (امام و مراجع)، قم - ایران، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم. دفتر انتشارات اسلامی، جلد: ۲.
۱۳. خمینی، روح الله، رهبر انقلاب و بنیان گذار جمهوری اسلامی ایران. موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی^(س) - دفتر قم، ۱۳۹۲ ه.ش.، تحریر الوسیله، تهران - ایران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار الإمام الخمینی (قدس سره)، جلد: ۲.
۱۴. خمینی، روح الله، رهبر انقلاب و بنیان گذار جمهوری اسلامی ایران. موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی^(س) - دفتر قم، ۱۳۹۲ ه.ش.، استفتاءات (امام)، تهران - ایران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی^(س)، جلد: ۱۰.
۱۵. خمینی، روح الله، رهبر انقلاب و بنیان گذار جمهوری اسلامی ایران. مترجم محمد قاضی زاده، و علی اسلامی، ۱۳۸۳ ه.ش.، ترجمه تحریر الوسیله، قم - ایران، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم. دفتر انتشارات اسلامی، جلد: ۴.
۱۶. الدكتور عماد السيد الشربيني، ۱۴۲۴ هـ - ۲۰۰۳ م: عقوبتا الزاني والمُرتد في ضوء القرآن والسنة ودفع الشبهات، بیجا. (تاریخ نمایه در مکتبه الشامله: ۸ ذی الحجه ۱۴۳۱ ق).
۱۷. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۳۸۷) المفردات فی غریب القرآن، ناشر صادق.
۱۸. سبحانی تبریزی، جعفر (۱۳۸۷)، دانشنامه کلام اسلامی، انتشارات: مؤسسه امام صادق علیه السلام. قم - ایران.
۱۹. سبحانی تبریزی، جعفر، ۱۳۸۹ ه.ش.، استفتاءات (سبحانی)، قم - ایران، مؤسسه امام صادق علیه السلام، جلد: ۳.
۲۰. سبحانی تبریزی، جعفر، ۱۴۳۲ ه.ق.، الحدود و التعزیرات فی الشریعة الإسلامیة الغراء، قم - ایران، مؤسسه الإمام الصادق علیه السلام.
۲۱. سماک، غازی عبدالحسن، ۱۴۳۷ ق: الارتداد إرتداد فی الشریعة الاسلامیة، ناشر: طلاب بحرین مقیم قم، ایران.
۲۲. شهید ثانی، زین الدین بن علی (۱۴۱۳ ق)، مسالک الافهام، موسسه معارف اسلامی، ج ۱۵، قم ایران.



۲۳. صاحب جواهر، محمد بن باقر، (۱۳۹۹) جواهر الکلام، میانجی، سید ابراهیم، دار الکتب الاسلامی، ج ۳۰.
۲۴. صاحب جواهر، محمد حسن بن باقر، (۱۳۷۴) جواهر الکلام، دار الکتب اسلامی، ج ۴۱.
۲۵. صاحب جواهر، محمد حسن بن باقر، (۱۳۹۳) جواهر الکلام، ویراستار: فوجاچی، محمود، دارالکتب الاسلامیه، ج ۴۲.
۲۶. صاحب جواهر، محمد حسن بن باقر، دباغ، حیدر، (۱۳۹۵) جواهر الکلام، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۲۷. عبد الرحمن بن محمد عوض الجزیری (المتوفی: ۱۳۶۰هـ)؛ الفقه علی المذاهب الأربعة؛ الطبعة: الثانية، ۱۴۲۴ هـ - ۲۰۰۳ م؛ الناشر: دار الکتب العلمیة، بیروت - لبنان؛ ج ۵.
۲۸. عبد العظیم ابراهیم محمد المطعنی (المتوفی: ۱۴۲۹هـ)؛ عقوبة الارتداد إرتداد عن الدين بين الأدلة الشرعية وشبهات المنكرين؛ الطبعة: الأولى ۱۴۱۴ هـ - ۱۹۹۳ م؛ تاریخ النشر بالشاملة: ۸ ذو الحجة. الناشر: مكتبة وهبة.
۲۹. عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد الجويني، أبو المعالي، ركن الدين، الملقب بامام الحرمين (المتوفى: ۴۷۸هـ)؛ ۱۴۲۸ق: نهاية المطلب في دراية المذهب؛ الناشر: دار المنهاج؛ حققه وصنع فهرسه: أ. د/ عبد العظيم محمود الديب. ج ۱۷.
۳۰. عمید، حسن ۱۳۸۹: فرهنگ لغات جیبی، انتشارات: راه رشد، ایران.
۳۱. فاضل لنکرانی، محمدجواد. مرکز فقهی ائمه اطهار^(ع). معاونت پژوهشی. محرر محسن برهان مجرد، و سلمان علوی، و محسن بوالحسنی، ۱۳۹۶ ه.ش.، مکاسب محرمه (لنکرانی)، قم - ایران، مرکز فقهی ائمه اطهار^(ع)، جلد: ۲.
۳۲. فاضل موحدی لنکرانی، محمد، ۱۴۲۶ه.ق.، توضیح المسائل (لنکرانی)، قم-ایران، امیر العلم.
۳۳. فاضل موحدی لنکرانی، محمد. مرکز فقهی ائمه اطهار^(ع). محرر اکبر ترابی. محقق اکبر ترابی. نویسنده خمینی، روح الله، رهبر انقلاب و بنیان گذار جمهوری اسلامی ایران، ۱۳۹۰ ه.ش.، آیین کیفری اسلام، قم - ایران، مرکز فقهی ائمه اطهار^(ع)، جلد: ۲.
۳۴. فاضل موحدی لنکرانی، محمد. مرکز فقهی ائمه اطهار^(ع). محرر اکبر ترابی. محقق اکبر

- ترابی. نویسنده خمینی، روح الله، رهبر انقلاب و بنیان گذار جمهوری اسلامی ایران.، ۱۳۹۰ ه.ش.، آیین کیفری اسلام، قم - ایران، مرکز فقهی ائمه اطهار (ع)، جلد: ۳.
۳۵. فیاض، محمد اسحاق.، منهاج الصالحین (فیاض)، قم - ایران، مکتب سماحة آية الله العظمی الحاج الشیخ محمد اسحاق الفیاض، جلد: ۳.
۳۶. فیاض، محمد اسحاق.، ۱۴۲۶ ه.ق.، توضیح المسائل (فیاض)، قم - ایران، مجلسی.
۳۷. محقق حلی، جعفر ابن حسن (۱۴۰۸ق)، شرائع الاسلام فی المسائل الحلال و الحرام، اسماعیلیان، قم - ایران، ج ۴.
۳۸. محمد بن إبراهیم بن عبد الله التویجری؛ الطبعة: الأولى، ۱۴۳۰ هـ - ۲۰۰۹ م، المطبعة: الأولى، ۱۴۳۰ هـ - ۲۰۰۹ م؛ موسوعة الفقه الإسلامي؛ الناشر: بیت الأفكار الدولية؛ ج ۵.
۳۹. مروج، حسین.، ۱۳۷۹ ه.ش.، اصطلاحات فقهی، قم - ایران، بخشایش.
۴۰. مصطفی پور، محمد رضا، (۱۳۸۲) ارتداد ارتداد و آزادی، پاسدار اسلام.
۴۱. مکارم شیرازی، ناصر. گردآورنده مسعود مکارم، و محمد رضا حامدی.، ۱۴۲۴ ه.ق.، کتاب النکاح (مکارم)، قم - ایران، مدرسه الإمام علي بن أبي طالب (عليه السلام)، جلد: ۴.
۴۲. منتظری، حسینعلی، ۱۳۸۴ ه.ش.، استفتاءات (منتظری)، تهران - ایران، نشر سایه، جلد: ۲.
۴۳. منتظری، حسینعلی، ۱۳۸۵، اسلام دین فطرت، نشر: سایه، تهران.
۴۴. موسوی اردبیلی، عبد الكريم.، ۱۴۲۷ ه.ق.، فقه الحدود و التعزیرات، قم - ایران، جامعة المفید. مؤسسة النشر، جلد: ۴.
۴۵. موسوی بجنوردی، محمد کاظم، (۱۳۸۳) دایره المعارف، مرکز دایره المعارف بزرگ اسلامی، ج ۲.
۴۶. نراقی، احمد بن محمد مهدی. گردآورنده رضا استادی.، ۱۳۸۰ ه.ش.، رسائل و مسائل، قم - ایران، کنگره بزرگداشت محققان ملا مهدی و ملا احمد نراقی، جلد: ۲.
۴۷. هاشمی شاهرودی، محمود. موسسه دائرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت (ع).، ۱۴۳۲ ه.ق.، موسوعة الفقه الإسلامي المقارن (هاشمی شاهرودی)، قم - ایران، مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت (عليهم السلام)، جلد: ۲.
۴۸. یزدی، محمد کاظم بن عبد العظیم، (۱۳۷۸) العروة الوثقی، قمی، عباس، دارالتفسیر، ج ۱.

حقوق بشردوستانه در مراحل مختلف جنگ از منظر فقه

محمد جمعه حسینی^۱

چکیده

پژوهش حاضر کوشیده است به این سؤال پاسخ گوید: که حقوق بشردوستانه از منظر فقه اسلامی چگونه تبیین می‌شود؟ حقوق بشردوستانه به مجموعه‌ای از اصول و قواعدی اطلاق می‌شود که برای حفاظت از افراد زخمی، غیرنظامی و آسیب‌پذیر در زمان جنگ و درگیری‌ها طراحی شده است. از منظر فقه، مفهوم حقوق بشردوستانه بر پایه متون دینی و آموزه‌های اسلامی مانند قرآن و سنت نبوی شکل می‌گیرد. حقوق بشردوستانه اسلامی با روش توصیفی-تحلیلی مبتنی بر مبانی قرآنی و روایی تبیین می‌گردد و مواردی از حقوق بشردوستانه در مراحل مختلف جنگ با نگرش فقهی مورد بحث قرار می‌گیرد. اسلام در قرن هفتم میلادی ظهور کرد و عنوان کلی التزام به «حق الناس» یعنی عدم تجاوز به حقوق مردم را همراه داشت که حقوق بشردوستانه از این قانون کلی به‌دست می‌آید، ولی اصطلاح رسمی حقوق بشردوستانه تا قبل از نیمه قرن نوزدهم شکل نگرفته بود. نتیجه به دست آمده حاکی از آن است که حقوق بشردوستانه اسلامی ضمن اینکه اصول اخلاقی بالا دستی پویا و انعطاف پذیر فرا زمانی و مکانی دارد، از جنبه نظری و هم در بحث عملی مترقی و پویا می‌باشد از بازدارندگی و ضمانت اجرای ویژه‌ی برخوردار است. **واژگان کلیدی:** حقوق بشردوستانه، فقه، جنگ، اسلام، قرآن، سنت معصومین.

۱. دانشجوی دکتری فقه سیاسی، جامعه‌المصطفی العالمية-قم

ایمیل: afgn1362@yahoo.com

مقدمه

جنگ و درگیری‌های مسلحانه به اندازه‌ی تاریخ بشر قدمت دارند و طرفین متخاصم از تمام ابزارهای خود برای رسیدن به پیروزی استفاده می‌کنند. در طول تاریخ بشر، ادیان، مکاتب اخلاقی، فلاسفه و حقوق‌دانان تلاش کرده‌اند با پذیرش این واقعیت تلخ، قوانینی وضع کنند تا تبعات و خسارات جنگ را کاهش دهند. سازمان ملل نیز در قالب معاهدات ژنو (۱۹۴۹) اصول حقوق بشردوستانه را به تصویب رساند. اسلام نیز از همان آغاز طلوعش، قوانین بشردوستانه‌ای را در شرایطی که سلاح‌ها محدود به شمشیر، نیزه و منجنیق بود و جنگ‌ها به صورت رودرو انجام می‌شد، وضع کرد. اما با پیشرفت فناوری و تغییر روش‌های جنگ‌ها، این سؤال مطرح است که آیا اصول و قوانین بشردوستانه‌ای که در آن زمان تدوین شده‌اند، همچنان در عصر حاضر کارایی دارند؟ نوشتار حاضر تلاش می‌کند با بررسی مبانی فقهی، پاسخ این پرسش را در سه مرحله‌ی قبل از جنگ، حین جنگ و بعد از جنگ به صورت خلاصه ارائه دهد.

۱. پیشینه موضوع

اصطلاح حقوق بشردوستانه به عنوان موضوع جدید، سابقه‌ی در روابط بین‌الملل دارد که به نیمه قرن نوزدهم (۱۸۵۸ میلادی) بازمی‌گردد. در آن زمان، جنگ ویرانگری بین ایتالیا، فرانسه و اتریش در منطقه سولفرینو (شمال ایتالیا) رخ داد که منجر به حدود ۴۰ هزار معلول شد. یک بازرگان سوئیسی که شاهد این فاجعه بود، کتابی با عنوان «خاطرات سولفرینو» نوشت و دو پیشنهاد ارائه کرد:

۱ - تشکیل کمیته‌هایی در همه کشورها برای کمک به مجروحان بدون توجه به ملیت یا عقیده آنها.

۲ - تصویب قوانین حقوق بشردوستانه توسط دولت‌های جهان در یک کنگره جهانی بر اساس اصول غیرقابل تخلف.

براین اساس در سال ۱۸۶۴ سازمان صلیب سرخ تشکیل و پس از جنگ جهانی اول و تجارب حاصل از خسارات فراوان ناشی از آن، در سال ۱۹۴۹ در ژنو چهار معاهده و در



سال ۱۹۷۷ دو الحاقیه برای رفع نواقص آن معاهدات به آن ضمیمه شد که در مجموع دارای حدود ۶۰۰ ماده و قواعدی است که تقریباً تمام جوانب حمایت از افراد بشر در زمان جنگ را مورد توجه قرار می‌دهد (محقق داماد، ۱۳۸۳: ۲۱-۲۸).

کتاب «حقوق بشردوستانه اسلامی» به زبان فارسی توسط جمعی از نویسندگان نشر یافته و مقالاتی نیز توسط محققان نگاشته شده اند، از جمله: «حقوق بشردوستانه در اسلام» توسط علی اکبر علی خانی در سال ۱۳۸۸ به چاپ رسیده و مقالاتی نیز در زمینه «حقوق بشردوستانه اسلامی و حقوق بشردوستانه بین‌المللی» به صورت تطبیقی انجام شده است. علی‌رغم این، تبیین حقوق بشردوستانه از منظر فقه اسلامی در سه حوزه پیش از جنگ، حین جنگ و پس از آن، همچنان نیازمند پژوهش می‌باشد و تحقیق حاضر با این هدف نگاشته شده است.

در حقوق بشردوستانه اسلامی، می‌توان دو نکته اساسی را مورد توجه قرار داد: اول لزوم توجه در مفهوم حقوق بشردوستانه با پسوند «اسلامی» بودن آن که به چهارچوب تاریخی و مکانی این مفهوم به ارزشهای اسلامی مرتبط است. دوم، بررسی کارایی آن از نظر کمی و کیفی در تطابق با تحولات زمانی و مکانی و مبانی فقه اسلامی. اسلام در قرن هفتم میلادی ظهور کرد و عنوان کلی رعایت و التزام به «حق الناس» یعنی عدم تجاوز به حقوق مردم را همراه داشت که حقوق بشردوستانه در این عنوان کلی مندرج بوده است، در حالی که اصطلاح حقوق بشردوستانه تا قبل از نیمه قرن نوزدهم شکل نگرفته بود، یعنی فاصله‌ی ۱۳ قرن بین این دو مفهوم وجود دارد. با مقایسه اطلاعات امروزی و گذشته، می‌توان به تحول حقیقی در این زمینه پی برد. اسلام در زمانی ظهور کرد که جنگ، برده‌داری، جهل و استبداد حاکم بود و نگرش فرهنگی نجات بخش بشر وجود نداشت، بلکه منطق زور و استبداد قبیله‌ی حاکم بود.

۲. مفهوم حقوق بشردوستانه

حقوق بشردوستانه (Humanitarian law) که مفهوم غیر از حقوق بشر دارد، دقیقاً بدنبال راهکار کاهش دادن خشونت‌های زمان جنگ است، بنابراین با حقوق بشر متفاوت است،



چون حقوق بشر در زمان عادی، و در حال اختیار است. اما حقوق بشردوستانه در زمان جنگ و حالت اضطرار مطرح است، با این‌که به قتل دشمنان مأموریت داده می‌شود ولی باید یک سری حقوق انسانی رعایت گردد. از قبیل اینکه دشمن را شکنجه نکند، بدنشان را مثله و تکه تکه نکند، از آب منع نکند و... (محقق داماد، ۱۳۸۳: ۲) خلاصه پیام حقوق بشردوستانه آن است که افرادی که در جنگ و درگیری شرکت ندارند یا دست از جنگ کشیده‌اند نباید مورد حمله قرار گیرند و نیز سلاح‌هایی که نظامیان را از غیر نظامیان تفکیک نمی‌کنند یا خسارت و آسیب‌های غیرضروری به بار می‌آورند نباید مورد استفاده قرار گیرند.

معیار حقوق بشردوستانه در اسلام

رویکرد اسلام اصیل در مواجهه با دشمن این است که دشمن را قبل از جنگ به حق و حقیقت دعوت نماید. اسلام می‌گوید در حین جنگ اگر کسی ولو از ترس جانش شهادت به وحدانیت خالق متعال داد و «لا اله الا الله» گفت خوش محفوظ است و نباید کشته شود. اسلام می‌گوید به هیچ عنوان لشکر اسلام حق مثله کردن اجساد دشمنان را ندارد؛ همچنانکه با اسیران جنگی با رفق و مدارا رفتار شود به گونه‌ای که اقرار زیر شکنجه اسیران اعتبار ندارد. استفاده از سلاح غیر متعارف و کشتار جمعی را شرع مقدس اسلام حرام نموده است. اگرچه به این سؤالات تاکنون پاسخ دقیق و روشنی داده نشده است ولی اصولی که در مقدمه ذکر کردیم ملاک و معیار را برای ما روشن می‌کند، چنانچه از لابلای کتب و فرمایشات برخی از نویسندگان این رشته نیز پاسخ اجمالی بدست می‌آید که اصل رعایت عزت نفس و شرافت انسانی به معنای کرامت ذاتی انسان است. این کرامت به حق حفظ عزت نفس فرد اشاره دارد و همگان از آن برخوردارند، مگر اینکه با ارتکاب خیانت یا جنایت به اختیار خود آن را از بین ببرند. بر اساس این اصل، هر گونه رفتاری که ممکن است به کرامت انسانی آسیب بزند، ممنوع است. همچنین، اصل کرامت انسانی به عنوان یکی از اصول مورد پذیرش ملت‌های مختلف شناخته می‌شود (امامی و شوپای، ۱۳۹۵: ۱۱۰-۱۰۹).

مقدمه‌ی اعلامیه جهانی حقوق بشر با معیار قرار دادن کرامت انسان از حقوق طبیعی



بشر سخن گفته و در ماده نخست آن حق آزادی انسان‌ها مورد تأکید قرار گرفته است:

«همه انسان‌ها با آزادی به دنیا می‌آیند و در زمینه حیثیت و حقوق برابر هستند. هر یک از آنها دارای عقل و وجدان است و باید در روابط خود با یکدیگر روح برادری را رعایت کنند».

برخی از آیات قرآن کریم از قبیل: «و لقد کرّمنا بنی آدم...» گویا بیانگر کرامت ذاتی بشر است، ولی با نگاه به آیات دیگر و با حمل آیات مطلق از جمله آیهی مذکور به آیهی مُقَید: «إنما اکرّمکم عند اللّٰه اتقیکم»، کرامت اکتسابی انسان به دست می‌آید؛ لذا منظور از انسان کریم نزد خداوند، انسان با تقواست. زیرا کرامت ذاتی انسان ایرادهای زیادی دارد از جمله اینکه جنایتکاران نباید مجازات شوند، چون کرامت ذاتی دارند، در حالی که آیات قرآن کریم و دیگر مبانی دینی بر مجازات جنایتکاران مانند قصاص قاتلان تصریح نموده است.

۱. جایگاه حقوق بشردوستانه در قرآن کریم

جهاد و جنگ در اسلام با دشمنان با هدف دعوت آنان به راه حق و بیداری و رستگاری آن‌ها بود و هرگز جنگ برای گسترش حاکمیت زور و بسط جغرافیای بدون هدایت سفارش نشده، هرچند پس از پیامبر (ص) این اصل رعایت نشد و فتوحات باهدف گسترش حاکمیت و بسط جغرافیای اسلامی که تهی از هدایت بشر بود، پیشرفت داشت و همین رویکرد اشتباه سبب نفوذ حاکمیت دشمنان پیامبر از قبیل تسلط بنی امیه بر جغرافیای اسلامی گشت و مصیبت‌های مانند قتل عام خاندان رسو خدا (ص) در کربلا، تخریب خانه خدا و مباح نمودن نوامیس مردم مدینه بر لشکریان یزید، نمونه‌هایی هستند که پیامدهای فتوحات تهی از دعوت به اصل توحید الهی، به‌شمار می‌آیند.

براین اساس، حقوق بشردوستانه در اصل دعوت غیر مسلمانان به پذیرش توحید الهی نهفته بود که در صورت بروز جنگ، لشکر اسلام از تعدی و تجاوز به غیر نظامیان منع شده بود، به‌عنوان نمونه در آیهی زیر رویکرد رعایت حقوق بشردوستانه از نهی و ممنوعیت تعدی نامشروع به دشمنان، مشهود است.

«وَ قَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَ لَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ »



(بقره: ۱۹۰)

نکات مهم در آیه‌ی مذکور وجود دارند، از جمله، جنگ با دشمنان اسلام که علیه اسلام به جنگ برخاسته اند، در عین حال با نهی از تجاوز بی مورد به دشمنان که مستلزم نگرش رعایت حقوق بشردوستانه در حین جنگ و پس از آن است:

۱- دستور جنگ در راه خدا با کسانی که حالت جنگی با مسلمانان دارد؛ با کفار و مشرکین که خصومت دارند، ایجاد فتنه می‌کنند، مانع هدایت بشر و گسترش اسلام می‌شود، روحیه استبدادگری دارند؛ بجنگید و باید از سر راه بردارید.

۲- مجاز هستید که با اینها قتال کنید و به قتل برسانید اما تعدی و تجاوز نکنید.

گرچه مفسرین نکاتی را پیرامون «وَلَا تَعْتَدُوا» گفتند ولی آنچه به نظر می‌رسد مفهوم گسترده‌ای دارد؛ یعنی یک نهی عام و مطلق استفاده می‌شود، هرچیزی که مصداق اعتدا صدق کند شامل آن می‌شود. مانند اینکه: تعدی نکنید یعنی زنان، کودکان، اهل علم، پیرمردان، عابران، بیگناهان، پیام رسانان کفار و مشرکین را نکشید حتی در میدان جنگ. تعدی نکنید، یعنی کسانی که در صف دشمن می‌جنگید اما یک مرتبه دست از جنگ کشید، نباید بکشید و یا کسانی که تسلیم لشکر اسلام شده حق کشتن آنها را به جرم اینکه چند ساعت قبل مسلمانان را کشته است ندارید. تعدی نکنید به کسانی که کفار و مشرکین است ولی تا هنگامیکه وارد جنگ با مسلمین نشده اند، متعرض آنها نشوید. تعدی نکنید یعنی، با سلاح‌هایی که متعارف نیستند، (سلاح‌های شیمیایی، بمب‌های خوشه‌ای، و انواع سلاح‌های کشتار جمعی) حق کشتن آنان را ندارید، تعدی نکنید، یعنی به اجساد کشتگان‌شان بی احترامی و جنایت (سوزاندن، مثله کردند و...) نکنید. به یک معنا این آیه می‌گوید مسلمان مجاز به کشتن کسانی که حالت جنگی با اسلام دارد هستند اما نباید ناجوانمردانه باشد، تا آنجاکه مرتکب اهانت و جنایت به هم نوعان شود که مورد تقبیح عرف و عقلای عالم قرار بگیرد.

به‌طور کلی می‌توان گفت، که هدف جهاد و جنگ در اسلام، سلطه‌گری، قدرت طلبی، خشونت و مخاصمات مسلحانه نیست؛ بلکه هدف دعوت به شناخت توحید الهی و گسترش حاکمیت توحید، فتح ابواب هدایت، حفظ کرامت و عزت انسان، هدایت نمودن



انسان‌ها به سوی کمال مطلق، برچیدن شرک و گمراهی است؛ اما جنایت و ظلم حتی به دشمن، از منظر اسلام مجاز نیست؛ زیرا جنایت دور از رحمت، ضد کرامت و مانع هدایت است.

با این وجود، رفتارهای ضد حقوق بشری گروه‌های مخوف و تبهکار تروریستی که به نام اسلام و دین در جهان اسلام فعالیت دارند، به اسلام ربط ندارد و این گروه‌ها اجیرشدگان دشمنان اسلام اند که با حمایت مالی و تسلیحاتی دشمنان اسلام از جمله آمریکای جنایتکار در جغرافیای جهان اسلام به انفجار مدارس، دانشگاه‌ها و انفجار مساجد الهی و نابودی زیربنای کشورهای اسلامی دچار بحران، سرگرم اند. رویکرد تروریستی و حشیانه‌ی این گروه‌ها در کشورهای غربی نیز همچون غده‌ی چرکین سرباز نموده و هرازگاهی جنایتی را انجام می‌دهند تا افکار عموم را منحرف ساخته و اسلام و مسلمانان را بدنام نمایند.

۲. جایگاه حقوق بشردوستانه در سنت و سیره معصومان

روایات فروان در مورد رعایت حقوق بشردوستانه هنگام جنگ و بعد از آن وجود دارند، ولی، ذکر همه‌ی آن‌ها در این تحقیق مختصر امکان ندارد، تنها به ذکر نمونه‌ی از این روایات گهربار بسنده می‌شود. روایتی از نبی مکرم اسلام^(ص) نقل شده است که حضرت فرمود: «إِيَّهَا النَّاسُ إِنِّي أُمِرْتُ أَنْ أَقَاتِلَكُمْ حَتَّى تَشْهَدُوا أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَنِّي مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ...» (برقی، ۱۳۷۱، ۱: ۲۸۴). من امر شدم که با شما قتال کنم تا شما به توحید و رسالتم شهادت دهید. از این روایات استفاده می‌شود که هدف از جنگ و قتال در مبانی فقهی هدایت مردم بسوی توحید است.

روایت دیگری به صورت مفصل نیز به این مضمون از آن حضرت نقل شده است (ابن حیون، ۱۳۸۵، ۲: ۴۰۲).

حقوق بشردوستانه در روایت زیر نیز در مکتب اهل بیت^(ع) نقل شده که بیانگر التزام اسلام حقیقی به حقوق بشردوستانه در موارد مختلف جنگ با دشمنان است: «تَأْلَفُوا النَّاسَ وَلَا تَغَيِّرُوا عَلَيْهِمْ حَتَّى تَدْعُوهُمْ فَمَا عَلَى الْأَرْضِ مِنْ أَهْلِ بَيْتٍ وَلَا مَدْرٍ وَلَا وَبَرٍ إِلَّا تَأْتُونِي



بهم مسلمین احب الی من أن تأتونی بنسائهم واولادهم و تقتلوا رجالهم» (هندی، ۱۳۹۹: ۹۳). قبل از آن که به مردم حمله کنید محبت آنان را جلب کنید، و رفتار خوشی با آنان داشته باشید، من ترجیح می‌دهم کسی را نزد من بیاورید که اسلام آورده باشد نه اینکه زنان را پس از کشتن مردانش نزد من بیاورید.

بنابراین، رویکرد اسلام حقیقی که نمونه اش در حدیث مذکور مشاهده می‌شود مبتنی بر اصل هدایت انسان و جوانمردی و توجه به حقوق بشر است که به صورت خاص مورد توجه پیامبر اکرم (ص) بوده است.

در روایتی دیگر آمده است که پیغمبر اکرم (ص) فرمود: «خذہ (اللواء) یا بن عوف، اغزوا جمیعاً فی سبیل اللہ، فقاتلوا من کفر باللہ، لا تغلّوا، و لا تغدروا، و لا تمثّلوا، و لا تقتلوا ولیداً، فہذا عہد اللہ و سیرۃ نبیّہ فیکم» (ابن هشام، بی تا، ۲: ۶۳۲).

براین اساس، روایات اسلامی از جمله روایت مذکور، رویکرد جهاد واقعی را که هدایت انسان به سوی خداوند باشد مشخص می‌کند؛ «فی سبیل اللہ» یعنی جنگ با دشمنان در مسیر هدایت الهی باشد؛ همچنانکه تعابیر زیر بیانگر توجه به حقوق بشر دوستانه در ضمن جنگ است:

أ. «وَلَا تَغْلُوا» چنانچه در میدان جنگ بردشمن مسلط شدید حق شکنجه و به زنجیر کشدن او را ندارید.

ب. «لَا تَغْلُرُوا» اگر با دشمن عهد کردید خیانت و بی وفایی نکنید.

ج. «وَلَا تُمَثِّلُوا وَ لَا تَقْتُلُوا وَلِیداً» اجساد دشمن را مثل نکنید، بچه‌هایی آنها را نکشید.

د. «فہذا عہد اللہ و سیرۃ نبیّہ فیکم» یعنی این خط مشی عهد و پیمان خداوند و نبی برای هدایت شماست، تعدی از این خطوط جایز نیست، چون مانع هدایت و جلو گسترش توحید را می‌گیرد. روایت دیگری نیز قریب به این مضمون امام صادق (ع) آمده است (برقی، ۱۳۷۱، ۲: ۳۵۵).

بنابراین، رویکرد کلی حقوق بشردوستانه در هنگام جنگ با دشمنان از یک سو و نگرش تربیتی و هدایتگری از سوی دیگر، در سنت و سیره‌ی معصومین (ع) نمایان است. زیرا، کشتن کهن سالان، کودکان و زنان که جرمی را مرتکب نشده اند، فطرت همه انسان‌ها را



جریحه‌دار می‌کنند و اسلام را بی‌منطق جلوه می‌دهد، لذا کسی به اسلام رغبت نخواهند داشت، نه تنها به هدفش نزدیک نشده است که از هدفش دور می‌شود، از طرف عرف وقتی می‌بیند انسان بیگناه کشته شده است رزمندگان اسلام را مورد مذمت و نکوهش قرار خواهند داد، بدین جهت است که نبی مکرم اسلام دستور داده که در جنگ آن کسی که توان جنگیدن ندارد و یا در حال مبارزه نیست حق کشتنش را ندارید و در روایاتی متعدد در میدان جنگ از کشتن زنان و کودکان نهی کرده است (کلینی؛ ۱۴۰۷، ۵: ۲۹).

علی‌رغم خطوط کلی که در جهاد اسلامی باهدف دعوت و هدایت غیر مسلمانان به سوی خدواند واحد تعریف شده بود، بعد از پیامبر (ص) جنگ‌های به نام اسلام ولی در واقع ضد نگرش اسلام صورت گرفت که تنها هدف سلطه برکشورها و غارت اموال دیگران بود. حتی به جنایتکارانی مانند «خالد» و غیره لقب سیف الاسلام اعطا شد تا به جنایاتش علیه بشریت، البته به نفع حاکمیت وقت شدت بخشد. لذا هدف اصلی اسلامی که پیامبر (ع) آورده بود تحریف شد و به‌همین دلیل، امت اسلامی دچار رکود، تفرقه و عقب‌ماندگی شدند.

یکی از نکات مهمی که در این زمینه می‌توان بیان کرد: روایات دعوت است به عنوان نمونه به یک روایت اکتفاء می‌کنیم، امام صادق (ع) از پیامبر اکرم (ص) نقل می‌کند که حضرت به رزمندگان اسلام دستور داده است: «إِذَا لَقِيتُمْ عَدُوًّا لِلْمُسْلِمِينَ فَادْعُوهُمْ إِلَى إِحْدَى ثَلَاثٍ...» (همان). در اینجا حضرت مراحل سه‌گانه‌ی را بیان کرده است که هرکدام در مسیر هدایت دشمن اهمیت ویژه‌ای دارد و مستلزم توجه به حقوق بشردوستانه است.

ممنوعیت کشتن بدون دلیل دشمنان اسلام در جنگ‌ها؛ در روایت پیغمبر اکرم (ص) این گونه تصریح شده است: «لَا تَقْتُلُوا فِي الْحَرْبِ إِلَّا مَنْ جَرَتْ» (ابن‌اشعث، بی‌تا: ۷۹)؛ در جنگ‌ها حق کشتن احدی را ندارید مگر آن کسی که در مبارزه با شما در حال نبرد است (و بالغ شده است).

امیر المؤمنین (ع) به فرستاده‌ی خود به سوی شام فرمود: «وَلَا تَقَاتِلَنَّ إِلَّا مَنْ قَاتَلَكَ» (نهج‌البلاغه؛ ۳۷۲)؛ با کسی جنگ و کشتار نکن مگر کسی که با تو بی‌جنگد. بنابراین قتل و کشتار بدون دلیل از نگاه حقوق بشردوستانه در اسلام ممنوع است.

امیرالمؤمنین^(ص) در صفین به سپاهیان‌ش تذکر دادند که به دشمن دشنام ندهند، زیرا هدف ایشان از جنگ هدایت و راهنمایی مردم و ارتقای کلمه اسلامی بوده است. دشنام دادن باعث افزایش دشمنی و کینه می‌شود و به نادانی، دشمنان نیز ایشان و لشکرشان را دشنام خواهند داد. بدین ترتیب، دشنام به خاطر مانع شدن از هدایت نه تنها ناپسند است، بلکه دارای عواقب سنگینی در دین می‌باشد (نهج البلاغه، ۱۳۷۹، ۴: ۶۵۹).

جنگ طائف که از نظر مخاصمات مسلحانه سخت‌ترین و شدیدترین جنگ بود امیر المؤمنین می‌فرماید: در آن روز پیغمبر اعلان کرد، هر بنده‌ای که قبل از مولایش به سوی ما بیاید او آزاد است در راه خدا و هر بنده‌ای که بعد از مولایش بیاید به بندگی باقی خواهد ماند (ابن‌اشعث؛ بی تا، ۸۰).

یکی از حقوق بشردوستانه‌ی که در اسلام به آن توجه جدی شده، ممنوع بودن بی‌احترامی به نوامیس دشمنان و دوری از غارت اموال شان است؛ لذا امیرالمؤمنین^(ص) در جنگ صفین (که علیه معاویه فرزند ابوسفیان و هند جگر خوار صورت گرفت) به اصحابش فرمود: «وَلَا تَكْشِفُوا عَوْرَةً... فَإِذَا وَصَلْتُمْ إِلَى رَحَالِ الْقَوْمِ فَلَا تَهْتِكُوا السِّرَّ وَلَا تَدْخُلُوا دَارًا إِلَّا بِإِذْنِي وَلَا تَأْخُذُوا شَيْئًا مِنْ أَمْوَالِهِمْ إِلَّا مَا وَجَدْتُمْ فِي عَسْكَرِهِمْ» (نوری، ۱۴۰۸، ۱۱: ۸۶)؛ وقتی به دشمن و بارندازش رسیدید یعنی به پرده سرای آنها دست یافتید پرده‌ای را مدید و هتک حرمت نکنید، عورتی را آشکار مسازید، بدون اجازه وارد خانه‌ای نشوید، وقتی به اموال آنها دست یافتید، دست نگه‌دارید، غارت نکنید، جز آنچه را که در اردوگاهشان یافته‌اید.

براساس مبانی فقهی حقوق بشردوستانه، اصل هدایت مردم به سوی اسلام اصولی اساسی است و هر اقدامی که به نجات بشر از گمراهی کمک کند، مورد تأیید اسلام است؛ بنابراین، استفاده از سلاح‌های مدرن که کرامت انسان را خدشه‌دار کند یا مانع هدایت افراد شود، براساس اصول اخلاقی اسلامی ممنوع و مورد تقبیح عقلا است.

۲-۱. دعوت اصل مهم حقوق بشردوستانه قبل از جنگ

در فقه اسلامی، دعوت دشمن به اسلام قبل از جنگ واجب است و فقها بر این اجماع دارند که سپاه اسلام حق ندارد قبل از ابلاغ دعوت به کفار به آنها حمله کند. اگر مسلمانی بدون دعوت به دشمن حمله کند و او را بکشد، نه تنها گناهکار است؛ بلکه مسئولیت مالی



نیز بر عهده‌اش خواهد بود. (طوسی، ۱۳۸۷، ۲: ۱۳؛ نجفی، ۱۴۰۴، ۲۱: ۵۲؛ ابن‌ادرس، ۱۴۱۰، ۲: ۸؛ حلبی، ۱۴۰۳: ۲۴۸؛ ابن‌براج، ۱۴۰۶، ۱: ۳۰۵).

این اصل را پیغمبر اکرم^(ص) عملاً در جنگها انجام داده است و در جنگ‌ها به فرماندهانش دستور می‌داد که بدون دعوت به اسلام به دشمن حمله نکنند و وقتی متوجه شد تعدادی اسیر بدون دعوت به اسلام آورده شده‌اند، دستور آزادسازی آنها را صادر کرد. (کاندهلوی، ۱۴۲۵، ۱: ۹۹).

امیرالمؤمنین فرمود: وقتی پیغمبر^(ص) مرا به سمت یمن فرستاد فرمود؛ یا علی با احدی قتال نکن مگر اینکه او را دعوت کرده باشی، قسم بخدا اگر یک نفر به دست تو هدایت شود بهتر است برای تو از آنچه که شمس بر آن می‌تابد و غروب می‌کند، علاوه بر این دوستی و نصرت و آزادی آن شخص بر توست (ر، ک: همان: ۲۸).

امام باقر^(ع) در نامه‌ی به فرمانده بنی‌امیه تأکید کردند که حفظ حدود الهی را شرط کار قرار دهد و نخستین وظیفه‌اش دعوت دشمنان به پرستش خدا و فرمان‌برداری از او باشد. اگر آنها از این دعوت سر باز زدند، باید جزیه بپردازند و در صورت امتناع، اعدام خواهند شد (ر، ک: حرعاملی، ۱۴۰۹، ۱۵: ۱۲).

نکته اساسی از اصل دعوت قبل از جنگ این است که اگر در درگیری‌های مسلحانه امروز نیز طرفین به گفتگو دعوت شوند، احتمالاً از بروز جنگ جلوگیری خواهد شد و این امر می‌تواند از خسارات و تبعات جنگ به‌خوبی جلوگیری کند.

باید پذیرفت که در عصر روابط بین‌الملل، دعوت به گفتگو و مذاکره از اهمیت بالایی برخوردار است و استفاده خوب از این فن می‌تواند به پیروزی در عرصه سیاست منجر شود. امروزه، سیاست جنگ و وحشت جای خود را به گفتگو داده است و حاکمان اسلامی با قرار دادن اصل دعوت به گفتگو در اولویت، می‌توانند نقش کلیدی ایفا کنند.

۲-۲. نهی از حمله شبانه به دشمن

یکی از حقوق بشردوستانه در جنگ که در منابع فقهی آمده است ممنوع بودن حمله در شب است؛ یعنی پیغمبر^(ص) نهی می‌کرد که مبداً قبل از جنگ بر دشمن در شب حمله صورت گیرد. در روایتی از امام صادق^(ع) دارد که پیغمبر اکرم^(ص) هرگز در شب با دشمن



ن جنگید (کلینی، ۱۴۰۷، ۵: ۲۸).

روایتی را انس بن مالک نقل می‌کند که پیغمبر اکرم (ص) وقتی شب هنگام به جای می‌رسید همانجا بیتوته می‌کرد و تا صبح نمی‌شد حرکتی انجام نمی‌داد (ابن حنبل، ۱۴۱۶، ۲۱: ۱۳۷).

امام صادق (ع) می‌فرماید: امیرالمؤمنین (ع) تا زمانکه آفتاب بالا نمی‌آمد هرگز نمی‌جنگید (کلینی، ۱۴۰۷، ۵: ۲۸).

اگرچه از این روایات حرمت جنگ در شب استفاده نمی‌شود، اما آیا واقعاً اسلام با جنگ شبانه موافق نیست؟ یا اینکه نکته دیگری وجود دارد که اسلام در آن زمان جنگ شبانه را ممنوع می‌دانسته است؟

عمده دلیل که پیامبر اکرم از حمله شبانه نهی می‌کردند؛ زیرا اولاً، به دلیل نبود تکنولوژی پیشرفته، احتمال گمراهی و شکست ضربه خوردن سپاه اسلام وجود داشت. ثانیاً، در شب تفکیک بین نظامیان و غیرنظامیان دشوار بود و ممکن بود افراد بی‌گناه یا مسلمانان کشته شوند، که با اخلاق و منطق اسلام سازگاری نداشت.

اما در جنگهای عصر تکنولوژی اغلب عملیات‌ها در شب انجام می‌شود و اهداف نظامی در شب مورد هدف قرار داده می‌شود، زیرا رصد فعالیت‌ها در روز دشوارتر است و حملات شبانه با استفاده از اطلاعات دقیق و تاکتیک‌های پیشرفته، تلفات کم‌تری دارد. همچنین، دشمن معمولاً در شب حمله می‌کند، بنابراین رزمندگان باید برای دفاع و حمله در شب آماده باشند. با این حال، بازهم اگر حملات شبانه باعث خسارات غیرمتعارف به غیرنظامیان یا سپاه اسلام شود، این اقدام ممنوع است.

۳. حقوق بشردوستانه حین جنگ

آنچه از منابع فقهی استفاده می‌شود این است که پیامبر اکرم (ص) در میدان مبارزه با دشمن حقوق بشردوستانه‌ی را وضع کرده است که بازدارندگی خاصی در هنگام جنگ دارد و بر طبق آن بسیاری از مخاصمات و هتک حرمت‌ها حفظ می‌شود حتی در عصر تکنولوژی امروزی نقش اساسی را افاء می‌کند بدین جهت در ذیل؛ برای تبیین مطلب به برخی از آن اشاره می‌شود.



۳-۱. ممنوع بودن تعدی ناعادلانه

یکی از حقوق بشردوستانه‌ی که در جنگ از نگاه فقه ممنوع و مورد نهی قرار گرفته است هر نوع اعتدا و تجاوز به دشمن است؛ مگر آنجای که نص داشته باشیم.

«وَ قَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَ لَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ» (بقره: ۱۹۰)؛ نظر می‌رسد نهی در «لاتعتدوا» اطلاق دارد هر نوع تعدی که غیر متعارف باشد را شامل می‌شود مگر جایی که استثنا شده باشد، یعنی از حد عدالت تعدی نکنید یعنی اعتدال و میانه روی را حتی در حالت جنگ رعایت نموده، جوان مردی و حقوق بشردوستانه را در جنگ مراعات کنید. بنابراین منع تخریب ساختمان‌ها، نابودی درختان، مسموم کردن آن‌ها و قطع دسترسی به آب برای کفار و مشرکان نیز بخشی از دستورات اخلاقی و شرعی است. همچنین، استفاده از سلاح‌های کشتار جمعی به عنوان مصداقی از تجاوز و تعدی، مورد نهی و تحریم قرار گرفته است (لنکرانی، بی‌تا: ۲۶).

۳-۲. رفتار عادلانه و عدم سلب حق تسلیم

در این مورد قواعد انسان دوستانه فقهی متعددی در قالب آیات و روایات گنجانیده شده است، قرآن کریم حکم می‌کند که با دشمنان به عدالت رفتار کنند: «فَمَا اسْتَقَامُوا لَكُمْ فَاسْتَقِيمُوا لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ» (توبه: ۷)؛ تازمان که آنها باشما عادلانه رفتار می‌کند شما نیز با آنها عادلانه رفتار کنید. براساس این آیه رفتار عادلانه با دشمن واجب است. چنانچه بکارگیری از هر نوع سلاح‌های مدرن و پیشرفته مصداق غیر عادلانه باشد استفاده‌اش مجاز نیست.

در سوره انفال می‌فرماید: «فَإِنْ اعْتَرَفُواكُمْ فَلَمْ يُقَاتِلُوكُمْ وَ أَلْقَوْا إِلَيْكُمُ السَّلَامَ فَمَا جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ عَلَيْهِمْ سَبِيلًا» (نساء: ۹۰) پس اگر از شما کناره‌گیری کرده و با شما پیکار ننمودند؛ (بلکه) پیشنهاد صلح کردند، خداوند به شما اجازه نمی‌دهد که متعرض آنان شوید.

اگر چنانچه از جانب دشمن پیشنهاد صلح شود سربازان اسلام حق ندارد با آنان جنگ را ادامه دهد و یا آنان را به قتل برساند، قرآن کریم در این زمینه دستور صریح داده که اگر صلح از طرف دشمن مطرح شد شما باید آن را بی‌پذیرید و در این زمینه بر خداوند توکل کنید (انفال: ۶۱).



اگر دشمن تسلیم شود، شمشیر را زمین بگذارد یا شهادتین بگوید، جان و مالش محترم است، حتی اگر پیش از آن علیه اسلام جنگیده باشد. امیرالمؤمنین از پیامبر نقل می‌کند که خداوند اسلام را زینت بخشید و «لا اله الا الله» را برای حفظ خونها قرار داد. هر کس قبله ما را بپذیرد، شهادتین بگوید و از ذبیحه ما بخورد، مسلمان است و از تمام حقوق و تکالیف اسلامی برخوردار میشود (ابن‌اشعث، بی‌تا: ۷۷).

پیامبر^(ص) گروهی را به جنگ طائفه خثعم فرستاد وقت آنها اصحاب رسول خدا را دیدند که نزدیک شده است به سجده پناه برد. اما در همین حال عده‌ای از آنها کشته شدند، بدین جهت پیامبر دستور داد به خاطر آن که در حال نماز بودند نصف دیه آنها را بپردازند (همان: ۷۹).

پس از جنگ خیبر، مرداس بن نهیک فدکی (یهودی) با خانوادهاش در کوه پناه گرفت و شهادتین گفت. اسامه بن زید او را کشت و نزد پیامبر بازگشت. پیامبر فرمود: «مردی را کشتی که به یگانگی خدا و پیامبری من اقرار داشت.» اسامه گفت: «از بیم جان می‌گفت.» پیامبر پاسخ داد: آیا پرده دلش را کنار زدی تا ببینی چه در دل داشت؟ تو نه آنچه را که بر زبان آورد پذیرفتی و نه آنچه را که در قلبش بود دانستی. (قمی، ۱۴۰۴، ۱: ۱۴۸؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ۲۱: ۱۱؛ میانجی، ۱۳۸۸: ۱۰۸).

در منابع فقهی آمده است که سپاه اسلام در جنگ حق ندارد مانع تسلیم شدن دشمن شود و اگر دشمن تسلیم شد، کشتن آنان جایز نیست. تاکنون مواردی دیده نشده که مسلمانان پس از تسلیم دشمن، آنان را کشته باشند. رفتار پیامبر اکرم پس از فتح مکه، که طی آن مشرکان تسلیم شده را آزاد کرد و به «الطلاق» معروف شدند، نمونه‌ی روشن از این رویکرد است (محقق داماد، ۱۳۸۳: ۹۸).

در میان آنها کسانی بودند که پیامبر اکرم^(ص) و برخی اصحابش را بسیار آزار داده بودند. بسیاری از سپاهیان اسلام می‌خواستند مانع تسلیم آنها شده و انتقام بگیرند؛ اما پیامبر^(ص) جلوگیری کرد و اعلام نمود که امروز روز رحمت است. بنابراین، وقتی کسی اسلام بیاورد یا اظهار اسلام کند، هدف قتال محقق شده است؛ یعنی مرز قتال اینجا است، جنگیدن با آنها دیگر جایز نیست.



۳-۳. ممنوع بودن زجر کشی دشمن

زجر کشی و آزار دشمنان با اهداف اسلام و اصول اخلاقی مانند کرامت و هدایت سازگاری ندارد و از آن منع شده است. مرتکبین چنین اعمالی با عواقب شدید اخروی مواجه خواهند شد. از پیامبر اسلام نقل شده که خداوند کسانی را که مردم را زجر کش می کنند، خود شکنجه خواهد کرد (ابن حنبل، ۱۴۱۶، ۳: ۴۰۴)؛ این سخن پیامبر اطلاق دارد شکنجه کردن افراد دشمن را در جنگ نیز شامل می شود.

پیامبر اسلام به صراحت از شکنجه کردن افراد، حتی در شرایط جنگی، نهی کرده و همواره فرماندهان و سربازان را از این عمل منع می نمود. اسلام حتی در جنگ، که شرایطی ویژه است، اجازهی شکنجه یا قتل بی رویه را نمی دهد و به طور کلی از قتل صبر شدیداً نهی کرده است (کلینی، ۱۴۰۷، ۵: ۲۹)؛ این رویکرد، نشان دهندهی توجه اسلام به حقوق بشردوستانه، حتی برای افراد نظامی دشمن در میدان جنگ است (شهید ثانی، ۱۴۱۰، ۳: ۳۹۳).

۳-۴. ممنوع بودن کشتار دسته جمعی دشمن

در فقه اسلامی، انهدام دسته جمعی دشمن در جنگ منع شده است، چنانکه پیامبر اسلام از مسموم کردن آب در سرزمین مشرکان نهی فرمود (کلینی، ۱۴۰۷، ۵: ۲۸). در تاریخ اسلام، یهودیان بنی قریظه با مسلمانان پیمان بستند که خیانت نکنند، اما در جنگ خندق پیمان شکنی کردند. با این حال، پیامبر اسلام به جای قتل دسته جمعی، قضاوت و مجازات را به خودشان واگذار کرد. بنی قریظه بر اساس قوانین خود، جنگجویان را مجازات کردند و بقیه را زنده نگه داشتند (ر، ک: امامی، ۱۳۹۵: ۲۰۸).

این عبارت بیان می کند که اگر پیامبر اسلام دشمنان را به صورت جمعی محکوم به اعدام می کرد، این عمل با اصول هدایت، عدالت و حقوق بشردوستانه در تضاد بود و چهره رحمانی اسلام را خشن و انتقام جو نشان می داد. همچنین، غرق کردن دشمنان در آب یا فرستادن سیل به مناطق آنها در فقه اسلامی ممنوع است؛ زیرا این اقدامات باعث کشته شدن غیرنظامیان مانند زنان و کودکان و ایجاد خسارات گسترده می شود. پیامبر اسلام در روایات متعدد از چنین اقداماتی نهی کرده اند (کلینی، ۱۴۰۷، ۵: ۲۹).

بنابراین امروزه نیز استفاده از سلاح غیر متعارف که غالباً آثار مخرب و ناگوار دارد و سبب کشتار دسته جمعی می شود؛ جایز نیست.

۳-۵. ممنوع بودن مثله، نُهبه و احراق

قبل از اسلام بعضاً اتفاق می‌افتاد که اجساد در میدان جنگ مُثله می‌شد و یا وقت اجساد را به صاحبانش می‌داد در مقابلش پول می‌گرفتند از جمله در جنگ احد مشرکین دست به عمل مثله زدند اما در فرمایشات متعدد از نبی مکرم اسلام (ص) از مثله کردن افراد دشمن نهی شده است (کلینی، ۱۴۰۷، ۵: ۲۹)؛ چون با اصل هدایت و کرامت انسان سازگاری ندارد لذا منع شده است.

امیرالمؤمنین (ع) به فرزندانش وصیت کرد که پس از شهادتش، قاتلش را تنها یک ضربه بزنند و از مثله کردن او بپرهیزند، حتی اگر با سگ درنده باشد، چرا که از رسول خدا (ص) شنیده بود که از مثله کردن نهی کرده است (رضی، ۱۴۱۴: ۴۲۲).

در روایتی از امام علی (ع) نقل شده که ایشان از مثله کردن و غارت کردن افراد نهی فرموده‌اند (ابن حنبل، ۱۴۱۶، ۳۱: ۳۹) غارت به ابزار جنگی اطلاق نمی‌شود؛ بلکه به اموال شخصی مانند لباس اشاره دارد که با اصول هدایت، جوانمردی و کرامت انسانی سازگار نیست. بنابراین، غارت و مثله کردن در میان فقهاء حرام و اجماعی است. (محقق حلی، ۱۴۰۸، ۱: ۲۸۳) امام علی (ع) در جنگ صفین به اصحابش دستور دادند که به حریم خصوصی دشمنان تجاوز نکنند، پرده‌ها را ندرند، عورات را آشکار ن سازند، بدون اجازه وارد خانه‌ها نشوند و اموال دشمن را غارت نکنند، مگر آنچه در اردوگاهشان یافت شود. (نوری، ۱۴۰۸، ۱۱: ۸۶).

خلاصه: اسلام سوزاندن افراد، حتی دشمنان را ممنوع کرده است، زیرا این عمل با اصول اخلاقی و فطرت انسانی سازگار نیست و باعث ایجاد تصویری خشن از اسلام می‌شود که مانع هدایت افراد می‌گردد.

ابن ادریس در کتاب «سرائر» اشاره می‌کند که جنگ با کفار با هر وسیله‌ای جایز است، به جز سه مورد زیر که در اسلام ممنوع است.

۱. تخریب خانه‌ها بر ساکنین، که در آن زمان به منزله قتل دسته‌جمعی محسوب می‌شد.

۲. سوزاندن با آتش.

۳. استفاده از سم، که پیامبر اسلام (ص) از آن نهی کرده‌اند.



مرحوم ابن ادریس، در این زمینه به نظرات شیخ طوسی و روایات اسلامی استناد کرده است؛ به هر حال، اسلام با تأکید بر اصول اخلاقی و توجه به مسئله‌ی حقوق بشر، اعمالی مانند سوزاندن، تخریب خانه‌ها و استفاده از «سم» را در جنگ ممنوع کرده است تا از خشونت بدون ضرورت جلوگیری کند و تصویر رحمانی خود را حفظ نماید (ابن ادریس، ۱۴۱۰، ۲: ۷).

روایات نیز در این قسمت نقل شده است، که فقهای اسلامی به آنها استناد کرده است (ابن طاووس، ۱۴۰۰، ۱: ۲۴۶؛ ابن ابی‌الحدید، ۱۴۰۴، ۱۴: ۱۹۴؛ ابی‌داوود، ۱۴۲۰، ۳: ۱۱۵۹) حتی پیغمبر اکرم^(ص) از سوزاندن حیوانات نهی کرده است پس به طریق اولی سوزاندن انسان جایز نیست. (صدوق، ۱۴۱۳، ۴: ۵)؛ چون سوزاندن در آتش مخصوص خداوند است بشر حق ندارد از این نوع عذاب استفاده کند، مگر آنجای که خدای متعال اجازه داده باشد.

۳-۶. ممنوع بودن کشتن غیر نظامیان

در منابع فقهی از کشتن غیر نظامیان منع شده است. پیامبر اکرم^(ص) فرمودند: متجاوزترین فرد در قیامت کسی است که غیر کشته‌ای را بکشد یا به غیر ضارب ظلم کند و در آن روز توبه و فدیة‌اش پذیرفته نمی‌شود (ر، ک: کلینی، ۱۴۰۷، ۷: ۲۷۴) همچنین امیرالمؤمنین^(ع) تأکید کردند که در جنگ نباید به غیر نظامیان یا کسانی که قصد کشتن ندارند، ظلم کرد یا آن‌ها را کشت. (بلاذری، ۱۴۱۷، ۴۷۷).

حقوق بشردوستانه اسلامی کشتن زنان، کودکان، پیرمردان، بردگان، غیر نظامیان، عابران، سفرا و نمایندگان سیاسی کفار و مشرکان را منع کرده و در بسیاری موارد جرم دانسته است، حتی اگر به دشمن کمک کنند، مگر در صورت ضرورت (شهید ثانی، ۱۴۱۰، ۲: ۳۹۳). حتی در روایات آمده که اگر زنان بجنگند یا توهین کنند، تا حد امکان از کشتن آنها خودداری شود، چرا که پیامبر^(ص) از این عمل نهی کرده است (کلینی، ۱۴۰۷، ۵: ۲۹؛ نوری، ۱۴۰۸، ۱۱: ۸۶؛ ابی‌داوود، ۱۴۲۰، ۳: ۱۱۵۶)، کشتن زنان حتی در صورت مشارکت در جنگ و کمک به دشمن جایز نیست، مگر در شرایط اضطرار و نبود راه دیگر (ابن ادریس، ۱۴۱۰، ۲: ۶).



۷-۳. ممنوع بودن تخریب منازل و محیط زیست

براساس منابع فقهی حقوق بشردوستانه مواردی مانند تخریب خانه‌های کفار و دشمنان اسلام، تخریب اماکن مذهبی و معابد، و همچنین حفاظت از محیط زیست، به طور کلی جایز نیست، مگر در شرایط خاصی که غلبه بر دشمن تنها از طریق تخریب خانه‌ها ممکن باشد. حتی در این صورت نیز اگر امکان عدم تخریب وجود داشته باشد، بهتر است از آن خودداری شود. این اماکن از مصونیت برخوردارند و تخریب آنها جایز نیست، مگر در مواردی که دشمن در آنجا پناه گرفته و غلبه بر آنها بدون تخریب ممکن نباشد. در این حالت نیز تنها به اندازه رفع ضرورت مجاز است. در حقوق بشردوستانه فقهی، تخریب محیط زیست از جمله کشتن حیوانات، قطع درختان و سوزاندن زراعت‌ها ممنوع است (ابن‌ادریس، ۱۴۱۰، ۲: ۷)؛ روایات متعددی از پیامبر اکرم^(ص) بر حفاظت از محیط زیست تأکید دارند.

در روایات متعدد از پیامبر اکرم^(ص) آمده است: «وَلَا تَعْقِرُوا مِنَ الْبَهَائِمِ مِمَّا يُؤْكَلُ لَحْمُهُ... وَلَا تَقْطَعُوا شَجَرَةً مُثْمِرَةً وَلَا تُحْرِقُوا زَرْعًا لِأَنَّكُمْ لَا تَدْرُونَ لَعَلَّكُمْ تَحْتَاجُونَ إِلَيْهِ»، «وَلَا تَقْطَعُوا شَجَرَةً إِلَّا أَنْ تَضْطَرُّوا إِلَيْهَا» و «وَلَا تُحْرِقُوا النَّخْلَ» (کلینی، ۱۴۰۷، ۵: ۲۹-۳۰؛ طوسی، ۱۴۰۷، ۶: ۱۳۸).

بنابراین، از این روایات ضابطه کلی رعایت حقوق بشردوستانه در هنگام جنگ به دست می‌آید؛ براین اساس، آسیب رساندن به محیط زیست در دارالحرب نیز جایز نبوده و باعث نقض حقوق محیط زیست و نابودی حقوق بشر می‌شود، مگر در صورت اضطرار که تخریب محیط زیست به اندازه رفع ضرورت مجاز شمرده شده است.

۸-۳. غدر و انتقام

اگر چنانچه با دشمن در مسئله به توافق رسیدند مانند اینکه به دشمن امان بدهد بعد از امان او را به قتل برساند، یا دشمن را در غیرحالت جنگی زمینگیر نماید و به قتل برساند چنین جنایتی علاوه براین که مورد تقبیح عرف عقلانی قرار می‌گیرد، در حقوق بشردوستانه‌ی فقهی ممنوع جایز نیست. در این امر میان علماء خلاف وجود ندارد همگی متفق علیه است. در آیات و روایات هم به صورت متعدد از آن نهی شده است؛ «قَاتِلُوا مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ



وَلَا تَغْلِبُوا» (کلینی، ۱۴۰۷، ۵: ۲۹)؛ با کسی که به خداوند کفر می‌ورزد قتال کنید، ولی خیانت نکنید.

امیرالمؤمنین^(ع) می‌فرماید: اگر این نبود که غدر در اسلام ممنوع است من علی از زیرکترین مردم بودم، متوجه باشید که برای غدر و نقض عهد یک گناه و معصیت است و گناه مساوی با کفر است. بدانید و آگاه باشید سزای غادر، فاجر و خیانت، آتش است (کلینی، ۱۴۰۷، ۲: ۳۳۸).

علاوه بر آن با اصل هدایت نمی‌سازد، چون نقض عهد فی نفسه قبیح است و مردم را از اسلام متنفر می‌کند (نجفی، ۱۴۰۴، ۲۱: ۷۸) پایه‌های هدایت و نظام اسلامی را متزلزل و سُست می‌کند.

در حقوق بشردوستانه، انتقام از دشمن در برخی موارد مانند عملیات غافلگیرانه جایز شمرده شده تا از گستاخی او جلوگیری شود؛ اما در مواردی مانند کشتن زنان و کودکان یا محروم کردن دشمن از آب و غذا، انتقام ممنوع است؛ زیرا با اصول اخلاقی اسلام سازگاری ندارد. امیرالمؤمنین^(ع) حتی به قاتل خود آب و غذا می‌داد و در جنگ صفین، با وجود محرومیت از آب، آب را بر دشمن باز گذاشت و از انتقام‌جویی خودداری کرد. این رفتار نشان‌دهنده تأکید فقه اسلامی بر رعایت اخلاق و توجه به مسئله‌ی حقوق بشر حتی در شرایط جنگی است (ابن اثیر، ۱۳۸۵، ۳: ۲۸۵؛ نصر، ۱۴۰۴: ۱۶۲). بنابراین اگر دشمن بی‌رحمی نمود، در صحنه جنگ زن و بچه را کشت سپاه اسلام حق ندارد زن و بچه آنها را بکشد، چون اینگونه عملیات انتقام جویانه موجب نقض حقوق طبیعی-فطری بشر می‌شود که در اسلام نقض ممنوع است.

۴. حقوق بشردوستانه بعد از جنگ

با مراجعه به فقه می‌بینیم اسلام بعد از جنگ نیز قوانین بشردوستانه‌ی را وضع کرده است که تخطی کردن از آن ممنوع است موارد مانند:

۴-۱. ممنوع بودن کشتن فراریان دشمن

چنانچه دشمن در جنگ شکست خورد و پا به فرار بگذارد از نگاه حقوق بشردوستانه‌ی

فقهی؛ دنبال کردن و کشتن آنها جایز نیست، امیرالمؤمنین^(ص) به لشکریانش سفارش فرمود: «فَإِذَا قَاتَلْتُمُوهُمْ فَهَزَمْتُمُوهُمْ فَلَا تَقْتُلُوا مُدْبِرًا» (نوری، ۱۴۰۸، ۱۱: ۸۶)؛ کسانی که از جنگ گریختند از پشت به آنها حمله نکنید و آن که پشت کرده نکشید. در برخی از روایات آمده: سپاه عادل نمی‌توانند کسانی که از جنگ گریخته‌اند تعقیب کند و به قتل برسانند (طوسی، ۱۴۰۸، ۶: ۱۴۴).

۴-۲. ممنوع بودن کشتن زخمی‌ها

در اسلام، حقوق بشردوستانه شامل مراقبت از زخمی‌های دشمن و ممنوعیت کشتن آن‌ها نیز می‌شود. امیرالمؤمنین^(ع) فرمود: کسی را که زخم برداشته است و توان کار زار ندارد مبدا او را به قتل برسانید (مجلسی، ۱۴۰۴، ۱۸: ۳۷۰). فقها تأکید دارند که زخمی‌ها و افراد بی‌دفاع نباید کشته شوند و سوزاندن دشمن پس از غلبه ممنوع است (جمعی از پژوهشگران، ۱۴۲۳، ۲: ۲۱۴).

۴-۳. ممنوع بودن کشتن اسیران

قبل از اسلام، اسیران کشته یا به بردگی گرفته می‌شدند، اما اسلام راه‌هایی مانند آزادی بدون شرط یا با دریافت پول را پیشنهاد کرد و برده‌داری را محدود ساخت تا زمینه آزادی برده‌ها و اسیران فراهم شود.

و اگر پس از پایان جنگ، اسیر شوند، کشته نمی‌شوند. امام (حاکم شرع) مخیر است بین بخشش (مَن) و گرفتن فدیة و یا استرقاق و این نظر مشهور است، هم از نظر نقل و هم از نظر استدلال. حتی در کتاب‌هایی مانند «التذکرة» و «المنتهی» این نظر به تمام علمای ما نسبت داده شده است و این نظر حجت است، به خصوص روایات (حرعاملی، ۱۴۰۹، ۱۵: ۷۱) که ظاهر آیه‌ای بخشش و فدیة تأیید می‌کند. در برخی موارد با توجه به سابقه جنایت اسیر جنگی، حاکم اسلامی می‌توان آن را مجازات کند (ر، ک: نجفی، ۱۴۰۴، ۲۱: ۱۲۶-۱۳۰).

جمله «کل ما یرجی به الفتح» یا «مما یتوقف علیه الفتح» و «ما یتوقف علیه حفظ بیضة الاسلام» و «مما یتوقف علیه حفظ کیان الإسلام» و «لزوم ما یتوقف علیه حفظ النظام» (علامه‌ی حلی، ۱۴۱۳، ۱: ۴۸۵).



این جملات هر چند با تغییر اندک در کلمات اکثر فقها آمده است و به نظر می‌رسد یک مفهوم واحد داشته باشد، اما آن مفهوم واحد چیست؟ آیا یک قاعده مستند به آیات و روایات است؟ یا خیر؟ چنانچه ظاهرش اطلاق دارد و هر وسیله و ابزاری که فتح کردن و غالب شدن بر دشمن از آن طریق ممکن باشد، شامل است و جایز است که استفاده کند؟ یا این جمله مفهوم دقیق‌تری دارد، بخصوص در عصر امروزی آیا مسلمانان از هر نوع سلاحی علیه دشمن می‌توانند استفاده کنند؟

مقصود از قاعده «هر عملی که به پیروزی در جهاد منجر شود»، احتمالاً موارد اضطراری است که توسط دشمن تحمیل می‌شود، به شرطی که آن عمل با قوانین الهی و ارزش‌های اسلامی مغایرت نداشته باشد. پیروزی به هر قیمتی نمی‌تواند توجیه‌گر اقداماتی باشد که با اصول فقهی و اخلاقی اسلام در تعارض هستند. فقیهان در استنباط احکام شرعی، همواره محدودیت‌ها و شرایط خاص را در نظر می‌گیرند و نمی‌توان هر عملی را که به پیروزی بینجامد، بدون قید و شرط مجاز دانست. به عنوان مثال، اقداماتی که حقوق غیرنظامیان را نقض کنند، به محیط زیست آسیب بزنند یا اصول اخلاقی را زیر پا بگذارند، حتی اگر به پیروزی در جهاد منجر شوند، از نظر شرعی غیرمجاز هستند (ر، ک: نویسندگان، ۱۳۹۷ش، ص ۸۹-۹۰ و ۱۹۵-۱۹۷).

بنابراین، برخی از اقدامات مانند قطع درختان یا تخریب ساختمان‌ها در حالت عادی جایز نیستند، اما اگر دشمن از این مکان‌ها به عنوان موضع استفاده کند و راه دیگری برای مقابله وجود نداشته باشد، این اقدامات مجاز می‌شوند. همچنین، کشتن غیرنظامیان مانند زنان و کودکان ممنوع است، مگر اینکه دشمن از آنها به عنوان سپر انسانی استفاده کند و این اقدام برای جلوگیری از شکست سپاه اسلام ضروری باشد. پیروزی در جنگ نباید به قیمت اقدامات غیراخلاقی و ناجوانمردانه به دست آید، همان‌طور که امیرالمؤمنین علی^(ع) در جنگ صفین از بستن آب بر روی دشمن خودداری کرد. در نهایت، استفاده از سلاح‌های مدرن مانند پهپادها و موشک‌ها تنها در صورتی جایز است که به صورت دقیق و کنترل‌شده علیه اهداف نظامی استفاده شوند و آسیب رساندن به غیرنظامیان و مناطق مسکونی جایز نیست. براین اساس، قاعده‌ی مذکور به اقدامات اضطراری در زمان جهاد اشاره دارد، اما تنها

در صورتی مجاز است که با قوانین الهی و ارزش‌های اسلامی سازگار باشد. پیروزی به هر قیمتی قابل توجیه نیست و اقداماتی که حقوق غیرنظامیان، محیط زیست یا اصول اخلاقی را نقض کنند، حتی اگر به پیروزی بینجامند، از نظر شرع مقدس اسلامی جایز نیست.

نتایج کلی

۱. حقوق بشردوستانه از منظر فقه اسلامی، به عنوان بخشی از تعالیم دینی، بر پایه‌ی اصول اخلاقی و انسانی و معیار قرار دادن اصل هدایت انسان‌ها استوار است که هدف آن هدایت‌گری، حفظ کرامت انسانی، کاهش آلام بشری و حمایت از غیرنظامیان در زمان جنگ و بحران‌هاست.

۲. فقه اسلامی با تأکید بر مفاهیمی چون هدایت، عدالت، رحمت و احترام به جان و مال انسان‌ها، قواعدی را برای رفتار در جنگ‌ها و شرایط اضطراری تعیین می‌کند که فرازمانی و فرامکانی است و در هر شرایط قابل تطبیق است.

۳. حقوق بشردوستانه از منظر فقه اسلامی تفاوت‌هایی با کنوانسیون‌های حقوق بشری دارد که ناشی از اهداف و مبانی الهیاتی و فقهی اسلام است؛ زیرا فقه اسلامی علاوه بر توجه به جنبه‌های مادی و انسانی، به جنبه‌های معنوی و اخروی که کمال انسان را در پی دارد نیز توجه دارد و این امر گاهی منجر به تفاسیر متفاوتی در مقایسه با قوانین بین‌المللی می‌شود.

۴. که فقه اسلامی با تکیه بر منابع قرآنی، سنت نبوی و اجتهاد فقها، ظرفیت بالایی برای استنباط و تبیین حقوق بشردوستانه دارد، به شرط آنکه این تعامل با حفظ اصول اساسی فقهی و در چارچوب مصالح عمومی نظام اسلامی و عدالت اجتماعی انجام پذیرد.

۵. تبیین حقوق بشردوستانه از منظر فقه نیازمند تلاش‌های بیشتر فقها و اندیشمندان اسلامی برای ارائه تفسیرهای نوین و هم‌خوان با نیازهای زمانه، بدون خدشه‌دار کردن اصول ثابت دینی است. این امر می‌تواند به تقویت گفت‌وگوی بین‌المللی و ارتقای جایگاه اسلام در عرصه حقوق بشر و حقوق بشردوستانه کمک شایانی کند.

فهرست منابع

قرآن کریم.

۱. ابن أبي الحديد، عبد الحميد (۱۴۰۴ق) شرح نهج البلاغة - قم، بی نا، چاپ: ۱.
۲. ابن اشعث، محمد (بی تا) الجعفریات - تهران، دار الکتب.
۳. ابن الاثیر، عز الدین (۱۳۸۵) الكامل فی التاریخ، بیروت، دار صادر، چاپ: ۲.
۴. ابن حنبل، احمد (۱۴۱۶ه) مسند الإمام أحمد بن حنبل، بیروت، مؤسسة الرسالة، چاپ: ۱.
۵. ابن طاووس، علی بن موسی (۱۴۰۰ق) الطرائف فی معرفة مذاهب الطوائف، ایران؛ قم، چاپ: ۱.
۶. ابن هشام، حمیری معافری (بی تا) السیرة النبویة، بیروت، دار المعرفة.
۷. ابی داود، سلیمان بن اشعث (۱۴۲۰) سنن، مصر، دار الحديث، چاپ: ۱.
۸. امامی، مسعود و همکاران (۱۳۹۵) دانشنامه اسلام و حقوق بین الملل بشردوستانه، تهران، میزان.
۹. برقی، ابو جعفر، احمد (۱۳۷۱) المحاسن، قم، دار الکتب الإسلامية، چاپ: ۲.
۱۰. بلاذری، احمد (۱۴۱۷) أنساب الأشراف، بیروت، دار الفكر، چاپ: ۱.
۱۱. جمعی از پژوهشگران (۱۴۲۳) موسوعة الفقه الإسلامي، قم، مؤسسه دائرة المعارف، چاپ: ۱.
۱۲. حلبی، ابن ابی المجد (۱۴۱۴) إشارة السبق، قم، دفتر انتشارات اسلامی، چاپ: ۱.
۱۳. حلبی، تقی الدین (۱۴۰۳ه) الكافي فی الفقه، اصفهان، کتابخانه عمومی امام امیر المؤمنین^(ع)، چاپ: ۱.
۱۴. حلّی، ابن ادریس (۱۴۱۰) السرائر، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین، چاپ: ۲.
۱۵. حلّی، علامه، حسن (۱۴۱۳) قواعد الأحكام، قم، دفتر انتشارات اسلامی، چاپ: ۱.
۱۶. حلّی، محقق، نجم الدین (۱۴۰۸) شرائع الإسلام، قم، مؤسسه اسماعیلیان، چاپ: ۲.
۱۷. حلّی، محقق، نجم الدین (۱۴۱۸) المختصر النافع، قم، مؤسسة المطبوعات الدينية، چاپ: ۶.
۱۸. خویی، ابو القاسم موسوی (بی تا) مصباح الفقاهة.





۱۹. شریف‌الرضی، محمد بن حسین (۱۳۷۹) نهج البلاغة (مترجم و شارح: فیض الإسلام)، تهران، چاپ: ۵.
۲۰. شهید ثانی، زین الدین (۱۴۱۳) مسالک الافهام، قم، مؤسسة المعارف الإسلامية، چاپ: ۱.
۲۱. _____ (۱۴۱۰) الروضة البهیة، قم، کتابفروشی داوری، چاپ: ۱.
۲۲. شیرازی، سید محمد حسینی (۱۴۲۸) من فقه الزهراء (س)، قم، نشر رشید، چاپ: ۱.
۲۳. صدوق، محمد (۱۴۱۳) من لا یحضره الفقیه، قم، دفتر انتشارات اسلامی، چاپ: ۲.
۲۴. طرابلسی، ابن براج، (۱۴۰۶) المذهب، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین، چاپ: ۱.
۲۵. طوسی، محمد بن حسن (۱۳۸۷) المبسوط، تهران، المكتبة المرتضوية، چاپ: ۳.
۲۶. _____ (۱۴۰۷) تهذیب الأحکام، تهران، دار الکتب الإسلامية، چاپ: ۴.
۲۷. قطب الدین، محمد بن حسین، (۱۴۱۶ هـ) إصباح الشیعة بمصباح الشریعة، قم، مؤسسه امام صادق (ع)، چاپ: ۱.
۲۸. قمی، علی بن ابراهیم (۱۴۰۴ ق) تفسیر القمی، قم، چاپ: ۳.
۲۹. قمی، تقی طباطبائی، ۱۴۰۰، دراساتنا من الفقه الجعفری، مطبعة الخيام، قم - ایران، اول.
۳۰. کاندهلوی، محمدیوسف (۱۴۲۵ هـ) حیاة الصحابة، بیروت، المكتبة العصرية.
۳۱. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷) الکافی، تهران، دار الکتب الإسلامية، چاپ: ۴.
۳۲. کاشف الغطاء، محمد حسین (۱۳۵۹) نجف، تحریر المجلة، المكتبة المرتضوية، چاپ: ۱.
۳۳. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳) بحار الأنوار، بیروت، چاپ: ۲.
۳۴. محقق داماد، مصطفی (۱۳۸۳) حقوق بشر دوستانه بین المللی؛ رهیافت اسلامی، مرکز نشر علوم اسلامی.
۳۵. نجفی، کاشف الغطاء، حسن (۱۴۲۲) أنوار الفقاهة، نجف، مؤسسه کاشف الغطاء، چاپ: ۱.
۳۶. نجفی، محمد حسن (۱۴۰۴) جواهر الکلام، بیروت، دار إحياء التراث العربی، چاپ: ۷.
۳۷. نوری، حسین (۱۴۰۸ ق) مستدرک الوسائل، قم، چاپ: ۱.

حقوق بهداشت محیط زیست از منظر فقه

عبدالقادر محمدی^۱ | سید رسول آقایی^۲

چکیده

اعمال و رفتار بشر با محیط زیست ارتباط مستقیم دارند و هر عملی در گستره‌ی یکی از احکام پنج‌گانه‌ی تکلیفی (واجب، حرام، مستحب، مکروه و مباح) قرار می‌گیرد. از این رو، باید پرسید: آیا افعال بشر در محیط زیست دارای حکم شرعی است؟ این مقاله با روش توصیفی-تحلیلی با هدف حمایت از حقوق بهداشت محیط زیست احکام فقهی افعال بشر را در مورد محیط زیست بررسی نموده تا از طریق احکام کیفری الهی (حرام و مکروه) رویکرد بازدارنده‌ی را جهت اجتناب از رفتارهای زیان‌رسان بشر به محیط زیست تبیین نماید و با تشویق کسب پاداش‌های الهی (متناظر به احکام واجب و مستحب) در پاکیزگی و بهداشت محیط زیست، کمک کند. پیشینه‌ی احکام شرعی افعال مفید یا زیان‌بار انسان در مورد محیط زیست به قدمت تاریخ التزام انسان به تکالیف الهی، بازمی‌گردد که توسط انبیاء الهی و اوصیاء معصوم آنان، قوانین و احکام الهی برای هدایت بشر بیان شده است. انسان در قبال حقوق بهداشت و نظافت آب و خاک و هوا و دیگر عناصر زیست محیطی (به عنوان نعمت‌های الهی)، مسئولیت دارد و اعمال بشر در این زمینه با یکی از احکام تکلیفی فقه تطبیق می‌گردد.

واژگان کلیدی: افعال انسان، محیط زیست، حقوق بهداشت، فقه، آلودگی.

۱. دکترای فلسفه و عرفان، استاد مجتمع آموزشی صادقیه، جامعه المصطفی؛ کابل (نویسنده‌ی مسؤول).

۲. عضو هیئت علمی جامعه المصطفی العالمیه - قم.

مقدمه

آیا رفتارهای زیانبار بشر نسبت به محیط زیست با احکام فقهی حرام یا مکروه مواجه خواهد بود؟ رفتارهای مفید بشر در مورد محیط زیست با چه احکام فقهی ارتباط دارد؟ شناخت حقوق محیط زیست و کمک به بهبود آن از طریق کاهش تولید آلاینده‌ها با رویکردهای مختلف قابل تحقیق است. در این نوشتار تلاش شده است با کمک قواعد فقهی، ارتباط اعمال و رفتار بشر با محیط زیست سنجیده شود تا احکام آن‌ها نسبت به محیط زیست با استناد به قواعد فقهی مشخص گردد. از این رو، آن دسته از افعال و کارهای زیان‌بار بشر در زمینه محیط زیست که در گستره احکام تکلیفی «حرام و مکروه» قرار می‌گیرند، لازم است، ترک گردند. در مقابل، راهکارهایی برای انجام کارهای مفید نسبت به محیط زیست نشان داده خواهد شد که در قلمرو احکام تکلیفی «واجب، مستحب و مباح» واقع می‌شوند.

مفهوم‌شناسی

۱. معانی لغوی

أ. «محیط زیست» در زبان فارسی واژه‌ی ترکیبی است که از دو کلمه‌ی «محیط» و «زیست» تشکیل شده. کلمه‌ی «محیط»، اسم فاعل به فراگیر، دربرگیرنده و احاطه‌کننده معنا شده؛ کلمه‌ی «زیست» به معنای زندگی کردن است (دهخدا، ۱۳۷۷، ۱۳: ۲۸۰). براین اساس، عبارت ترکیبی «محیط زیست» به معنای محل طبیعی زیست و زندگی انسان‌ها، جانداران، گیاهان و اشجار است که عناصر بنیادی آن را، «آب، خاک و هوا» تشکیل می‌دهند. لغت نویسان معانی متعدد برای کلمه‌ی «محیط» ذکر نموده‌اند که از میان آنها، معنای ذیل با پژوهش کنونی مناسبت دارد. «محیط» در این معنا عبارت است از: «مکانی با اوضاع و احوال و عوامل اثر گذار آن؛ آنچه شخص یا چیزی را احاطه کرده و منشأ تغییر و تحول است» (انوری، ۱۳۸۱، ۷: ۳۶۰).

ب. «محیط زیست»، در زبان عربی با تعبیر «البيئة» -از ریشه‌ی «بوا»- به معنای منزل و مکان است (صاحب‌بن‌عباد، ۱۴۱۴، ۱۰: ۴۴۴). کلمه‌ی «بيئة» در عربی به معنای منزل، محیط و سکنی گزیدن در مکان، به کار رفته و بر هر مکانی که افراد در آن زیست و زندگی



نماید، «بیئة» گفته می‌شود (ابن فارس، ۱۴۰۴، ۱: ۳۱۲. ابن منظور، ۱۴۱۴، ۱: ۳۶).

ج. در زبان انگلیسی واژه‌ی «environment» به معنای محیط زیست است و مشتقات این کلمه نیز در زمینه‌ی محیط زیست مورد بررسی قرار گرفته (Oxford advanced learner's English dictionary). واژه‌ی «environmental» به عنوان صفت، نیز سه معنای مرتبط با محیط زیست دارد: ۱. به معنای «محیط و مکان»؛ ۲. شرایط و اوضاع محیطی، مکانی خاص متأثر از اکولوژی که به خاطر تغییر محیط زیست مورد توجه قرار گرفته باشد؛ ۳. عوامل احتمالی خاص که از محیط زیست نشأت خواهند گرفت.

۲. معانی اصطلاحی

اصطلاح «محیط زیست» مانند دیگر اصطلاحات علمی معنای خاصی دارد که توسط نظریه پردازان و نویسندگان نسبت به معنای مورد نظر پدید آمده و در هر زبانی علی‌رغم مفهوم واحد با الفاظ و کلمات متفاوت یاد می‌شود.

۱. محیط را می‌توان به صورت همه‌ی منابع و عوامل خارجی تعریف کرد که شخص یا انبوهی از اشخاص به گونه‌ی بالفعل یا بالقوه در برابر آن واکنش نشان می‌دهند (گولد، ۱۳۷۶: ۷۵۸).

۲. «محیط زیست» (environment) لایه‌ی نازک حیات و پشتیبان‌های آن که کلاً زیست کره نامیده می‌شود و شامل هوا، خاک، آب و موجودات زنده است. جوی که کره‌ی زمین را از زیان حاصل از تابش بیش از حد اشعه فرابنفش در امان می‌دارد و حیات را امکان پذیر می‌سازد، آمیزه‌ی گازی از نیتروژن (ازت) و ترکیب‌ها و ذرات غبار است (جمعی از پدیدآورندگان، ۱۳۸۹، ۱۵: ۲۴۰).

۴. کنفرانس بین المللی که توسط سازمان ملل در سوئد (۱۹۷۲م) در مورد محیط زیست برگزار شد، تعریف جامع از محیط زیست ارائه نموده است: «محیط زیست مجموعه‌ی از نظم طبیعی، اجتماعی و فرهنگی است که انسان و موجودات دیگر نیازهای شان را از آن به دست می‌آورند و در آن فعالیت می‌کنند» (الحمودی، ۱۴۲۵: ۱۵).

۳. تعریف آلودگی محیط زیست

آلودگی محیط زیست عبارت است از: «وجود ماده یا مواد بیگانه در اشیاء محیط زیست که آن‌ها را غیر قابل استفاده نماید یا استفاده‌ی آن‌ها محدود گردد» (همان). بنابراین،

آلودگی‌ها: «مواد یا میکروب‌های هستند که به انسان ضرر وارد می‌کنند و سلامتی انسان را به خطر می‌اندازند، سبب پدید آمدن امراض می‌گردد که ممکن است به نابودی و مرگ انسان منجر گردد» (غرابیه و الفرحان، ۲۰۰۰م: ۱۸۰).

از نظر برخی از لغت نویسان، آلودگی محسوس عناصر محیط زیست آن است که مواد دیگری با عناصر محیط زیست مخلوط گردد و عناصر محیط زیست را آلوده نماید، از قبیل مخلوط شدن (گل با) آب که گدِر و تیره گردد (ابن‌منظور، ۱۳۸۹، ۱۰: ۳۵۳). به تعبیر دیگر، آلودگی عناصر محیط زیست مانند آب، هوا و خاک با مواد مضر غیر از خودشان (مصطفی و همکاران، ۱۹۸۹، ۲: ۸۴۴).

دلائل فقهی پیشگیری از آلودگی محیط زیست

مهمترین دلائل نقلی، فقهی و عقلی زیر که جهت استناد «جلوگیری از آلودگی محیط زیست» در راستای استدلال حقوق هریک از عناصر آب و هوا و خاک به کار گرفته می‌شوند:

۱. نهی عام از آزار و اذیت انسان؛ عمومات روایی که آزار و اذیت انسان را ممنوع اعلام نموده اند.

۲. دلائل عام نظافتی-بهداشتی انسان.

۳. دلائل خاص متناظر به مسائل زیست محیطی.

۴. دلائل عقلی که زشتی آلودگی محیط زیست را عقل سلیم درک می‌کند؛ مانند إدراک

عقلی لزوم دفع ضرر محتمل.

۵. قاعده‌ی روایی-فقهی لاضرر.

۶. قاعده‌ی حرمت تعدی.

۷. قاعده‌ی حرمت إتلاف.

محیط زیست متعلق به‌همه‌ی جانداران ساکن آن است و هر نوع آلودگی فردی یا گروهی، خانگی، شهری یا صنعتی که باعث اذیت و آسیب ساکنان محیط زیست از جمله باعث آزار و آسیب انسان گردد با استناد به‌قواعد فقهی حرام است. دلایل مذکور به‌عنوان نقشه‌ی کلی احکام فقه اسلامی در صیانت از حقوق محیط زیست و پیشگیری از آلودگی محیط زیست مورد استناد واقع خواهد شد.



۱. دلیل عام ممنوعیت آلوده کردن مَطَهَّرات (آب و خاک)

مطهرات و پاک کننده‌های متعددی برای جسم انسان، لباس و مکان نمازگزار در آثار فقهی مورد بحث قرار گرفته است. مهمترین مطهرات فقهی که نجاسات جسم، لباس، فرش و دیوار را پاک می‌کنند یا شرط تطهیر شرعی اشیاء نجس شمرده شده، آب، خاک و آفتاب اند. بنابراین، حکم فقهی و آلوده کردن مطهرات بدون دلیل موجه در غیر از مواردی که شرع مجاز شمرده است، به حکم عقل و نقل، جایز نیست. اما در مواردی از قبیل نظافت و تطهیر نمودن بدن به خصوص محل‌های بول و غائط، شستشوی خون از بدن و لباس برای عبادت که واجب است، همچنین وجوب شستشوی مکان‌های مانند مساجد و غیره در صورتی که با نجاست آلوده شوند، مواردی هستند که واجب است با آب تطهیر گردد.

بنابراین، در چنین مواردی که نظافت و طهارت محل‌های آلوده توسط آب پاک می‌شوند، سبب آلودگی آب‌های مصرف شده می‌گردد که از نظر شرع آلودگی محدود آب در این موارد ایرادی ندارد. بلکه یکی از موارد اصلی استعمال آب در همین موارد است که نظافت و طهارت انسان حاصل شود. نظافت انسان و محل‌های سکونت وی در واقع خود حمایت از محیط زیست و صیانت از بهداشت محیط زیست به‌شمار می‌آید. البته اسراف آب در تمام موارد حرام است، حتی ممنوع بودن اسراف آب در موارد ذیل نیز تأکید شده است: ممنوعیت اسراف «آب» برای وضو و غسل واجب، همچنین ممنوعیت اسراف در شستشوی لباس و بدن که به‌عنوان مقدمه‌ی انجام تکالیف الهی و عبادات، واجب است پاکیزه گردند.

۲. حکم جلوگیری از آلودگی آب‌های زیرزمینی

فاصله‌ی فقهی «چاه آب شرب» با «چاه فاضلاب» در فقه اسلامی با نگاهی رعایت مسئله‌ی بهداشت و سلامت انسان، بررسی شده است. اغلب فقیهان دوری و نزدیکی میان دو چاه مذکور را مبتنی به روایات موجود در این زمینه به‌لحاظ سختی و نرمی زمین چاه، بررسی نموده‌اند.

در زمین نرم و پائین‌تر بودن «چاه آب» از «چاه فاضلاب»، لازم است فاصله‌ی آنها هفت ذراع باشد (حدود چهار متر)؛ ولی در زمین سخت یا اینکه جایگاه چاه آب بالاتر از چاه فاضلاب باشد، فاصله‌ی پنج ذراع میان آنها کفایت می‌کند (شیخ طوسی، ۱۳۸۷، ۱: ۱۳-۱۴).



به هر حال، بحثهای مفصل فقهی راجع به فاصله‌ی شرعی «چاه آب شرب» (بئر) و «چاه فاضلاب» (بالوعه) را می‌توان به نوعی فقه محیط زیست نامید. زیرا دقت‌های ژرف فقیهان در این زمینه که برگرفته از روایات معصومین: است به‌خاطر رعایت بهداشت و تأمین سلامت انسان بوده است تا این‌که با ملاحظه‌ی رعایت فاصله‌ی چاه‌آب و چاه‌فاضلاب از انتقال آلودگی به آب شرب جلوگیری شود.

۳. ارتباط حکم فقهی استنجاء با بهداشت محیط زیست

استنجاء که تطهیر و پاک نمودن محل خروج نجاسات آدمی است به صورت مستقیم با بهداشت، نظافت و سلامت بشر مرتبط است؛ از این رو، تطهیر جای نجاسات، برای انسان مفید و باعث سلامتی وی است. زیرا میکروب‌هایی که با بول و مدفوع خارج می‌شوند در محل ادرار و محل مدفوع انسان باقی می‌مانند. به عنوان مثال، ویروس‌های متعددی از قبیل: «مالاریا»، «وبا»، «سل»، «هپاتیت»، «انگل»، ویروس «فلج اطفال» و غیره از طریق لباس کسی که محل‌های نجاست بول و غائط را با آب، پاک نکرده امکان دارد به دیگران منتقل گردد. همچنانکه «استنجاء» و تطهیر محل خروج نجاسات به صورت غیر مستقیم با بهداشت و سلامت کل محیط زیست ارتباط دارد. بنابراین، پاک نکردن و عدم تطهیر محل‌های خروج نجاسات ادرار و غائط، از طریق استنجاء شرعی، سبب آلودگی محیط زیست می‌شود و آلودگی انسانهای بیشتر و دیگر جانداران را به دنبال خواهد داشت.

۴. دلایل نقلی و فقهی عام بهداشت و نظافت

بهداشت و نظافت به صورت کلی در اسلام همواره تأکید شده و سیره‌ی معصومین: الگوی خوبی در این زمینه است. سیره‌ی عملی معصومین: حکایت از پاکیزگی و نظافت آن بزرگواران دارد. تفکر علمی آنان که به نام احادیث در منابع روایی موجود است، نظافت و بهداشت را دارای اهمیت خاص دانسته، به گونه‌ی که نظافت جزء ایمان انسان مؤمن شمرده است. پیامبر (ص) فرمود: بعد از غذا، خلال نمایند، این کار جزء نظافت است و نظافت جزء ایمان است و ایمان، در بهشت همراه انسان مؤمن می‌باشد (محدث نوری، ۱۴۰۸، ۱۶: ۳۱۹).



بنابراین، ارشادهای دینی نسبت به نظافت و بهداشت انسان با پاکیزگی محیط زیست ارتباط دارد، زیرا انسان به عنوان جاندار عاقل، همانطور که در آلودگی محیط زیست نقش منفی دارد، با رعایت بهداشت و نظافت شخصی و جمعی می تواند در پاکیزگی محیط زیست نقش مثبت داشته باشد.

نظافت و بهداشت برخی مکان ها از منظر فقه اسلامی تأکید شده و آلوده کردن اماکن خاص ممنوع اعلام شده است. برخی از این مکان ها که آلوده کردن آنها با نجاسات بول و غائط ممنوع اعلام شده از این قبیل است:

- ۱- مکروه بودن دفع نجاسات بول و غائط در مسیر راه عبور و مرور مردم. ۲- مکروه بودن دفع نجاسات بول و غائط در راه و مسیر آب. ۳- مکروه بودن دفع نجاسات بول و غائط در حریم خانه ها. ۴- مکروه بودن دفع نجاسات بول و غائط در محل های اجتماع مردم. ۵- مکروه بودن دفع نجاسات بول و غائط زیر درختان میوه. ۶- مکروه بودن دفع نجاسات بول و غائط در مکان هایی مانند پارک و غیره که برای تفریح استفاده می شوند.

براین اساس، از منظر شرع مطلوب نیست که در چنین اماکنی انسان نجاست نماید، ولی باتوجه به ممنوع بودن اذیت و آزار انسانها حتی از طریق نجاست نمودن در اماکن عمومی مذکور، می توان گفت، نهی کراهتی-تنزیهی که از نجاست نمودن در مکان های فوق منع نموده است، به نهی تحریمی تغییر می یابد و حکم نجاست کردن در چنین مکانهایی به خاطر آلودگی محیط زیست، حرام خواهد بود. از این رو، تخلی و نجاست کردن در مکانهای مذکور به عنوان مثال در فقه اسلامی مورد بحث قرار گرفته و هر مکانی که به لحاظ کاربرد، مشابه این اماکن باشد، حکم فقهی حرمت بول و غائط نمودن در آن نیز منطبق می گردد.

فقه اسلامی در زمینه ی بهداشت و نظافت انسان به خاطر شرط طهارت جسم، لباس و مکان در انجام صحیح تکالیف الهی، احکام خاص دارد. از این رو، أفعال انسان مکلف با نظافت و بهداشت محیط زیست ارتباط دارد. در گذشته از یک سو جمعیت انسان ها اندک بود و از سوی دیگر، سبک زندگی انسان روستایی بود. نظافت و بهداشت در چنین دورانی نسبت به زمان کنونی تفاوت زیاد داشت، به خصوص این که نجاسات بول و غائط یا در محیط باز دور تر از منازل، دفع می شدند یا در چاله ی به نام خاک انداز (بیت الخلا)، دفع



می‌شدند. به هر حال، نجاسات انسانی به نوبه‌ی خود از گذشته تا به حال یکی از منشأهای آلودگی محیط زیست به‌شمار می‌آید. براین اساس، فقه اسلامی رویکردهای شرعی را جهت بهبود نظافت و بهداشت انسان ارائه نموده است؛ نهی از ادرار ایستاده در فقه اسلامی که خاستگاه روایی دارد از جهات متعدد قابل بررسی است. نخست این که بول ایستاده برای هر انسانی حتی برای کودکان، ضرر دارد؛ زیرا از یک سو لباس و بدن انسان، نجس و آلوده می‌گردد و از سوی دیگر، ادرار ایستاده که به اطراف پخش می‌شود، آلودگی محیط زیست را به دنبال دارد. اضافه بر این، میکروب‌های شخص آلوده به نجاست بول به دیگران منتقل می‌گردد؛ در صورتی که لباس آلوده به نجاست خیس باشد، دیگر لباس‌های پاک را نیز نجس و آلوده می‌کند و نماز با لباس آلوده باطل است.

پاکیزگی و طهارت انسان در کتاب و سنت معصومین^(ع) همواره تأکید شده و حکمت این گونه تأکیدهای دینی این است که انسان همواره با طهارت و بهیاد و ذکر خداوند مشغول باشد. در مقابل، نجس بودن لباس و بدن انسان آن هم در حال اختیار توسط خود شخص که ایستاده نجاستش را مانند بهائم و چهارپایان رها کند، علاوه بر آلودگی خود و لباس و آلوده کردن محیط زیست، از طریق انتشار بوی نجاست، باعث اذیت و آزار دیگران خواهد شد که از این کار جهتی گناه به‌شمار می‌آید و از جهت دیگر، فرشتگان از چنین شخصی، متنفر و بیزار اند، در نتیجه، شخص آلوده به ادرار و نجاسات مورد غضب خداوند قرار می‌گیرد.

«و یکره البول قائما، حذرا من تخبیل الشیطان». ایستاده ادرار کردن مکروه است (این کار را انجام ندهد) تا از بیماری حماقت و دیوانگی میکروب دور بماند (شهید ثانی، ۱۴۱۰، ۲۴۳: ۱، ۱۴۱۲، علامه حلی، ۱۴۱۲: ۱، ۲۴۳).

کلمه‌ی «تخبیل» مصدر باب تفعیل است و هریک از مصادر فعل ثلاثی (خَبَلَ) و رباعی (خَبَلًا) به معنای درهم کردن، مشوش و دیوانه کردن، دیوانگی و فاسد بودن عقل است (زبیدی، ۱۴۱۴، ۱۴: ۱۸۹). براین اساس، واژه‌ی «تخبیل» در جمله‌ی فقهی فوق به معنای دوری کردن از بیماری و آلودگی است و کلمه‌ی «شیطان» کنایه از وجود میکروب خواهد بود که از طریق ادرار ایستاده پخش می‌شود. همچنانکه با توجه به معنای لغوی «تخبیل» می‌توان به معنای دوری از حماقت و دیوانگی، معنا نمود. براین اساس، دستور



گزاره‌ی فقهی فوق این است که «از اِدرار کردن ایستاده دوری کنید تا از تخییل شیطان بر حذر باشید، یعنی از دیوانگی و کم عقلی دور بمانید». زیرا ایستاده اِدرار کردن سبب انتشار آلودگی می‌شود و میکروب‌های موجود در اِدرار به دیگران نیز نفوذ می‌کند. در واقع ایستاده بول کردن نشانگر بی‌خردی و حماقت شخص است، همچنانکه «مَخْبُول» اسم مفعول (فعل ثلاثی «خَبَلَ»)، به معنای دیوانه، احمق، خُل و چُل بودن شخص است.

بنابراین، اگرچه بول ایستاده از منظر فقه مکروه است و نهی روایی در این زمینه به معنای نامطلوب بودن انجام این کار است، در نتیجه چنین منع و نهی کراهتی-تزیه‌ی خواهد بود. ولی، اگر اِدرار به‌طور ایستاده باعث نجس شدن دیگران و آلودگی محیط زیست و جانداران گردد به دلیل حرمت ضرر و زیان زدن به دیگران، قطعاً حرام است و موضوع حرمت اضرار به دیگران و به محیط زیست، موضوع کراهت را بر می‌دارد، در نتیجه نهی از اِدرار ایستاده با وجود شرط مذکور (اِضرار) به نهی تحریمی تغییر می‌یابد.

به تعبیر دیگر، نهی از ایستاده بول کردن، به حکم اُولی مکروه است، اما به حکم ثانوی با ملاحظه‌ی ممنوعیت ضرر وارد نمودن به محیط زیست و دیگران، ایستاده اِدرار کردن عمل حرام به‌شمار می‌آید.

در واقع با تغییر موضوع اِدرار غیر زیان‌بار که حکم فقهی آن کراهت است به موضوع اِدرار زیان‌بار که باعث آسیب محیط زیست و انتشار میکروب‌ها گردد، حکم چنین عملی، به حرمت تغییر می‌یابد (مکارم شیرازی، ۱۳۸۹: ۲۵۱).

۴-۱. ممنوعیت غائط و ادرار نمودن در معابر عمومی (کوچه و خیابان)

معابر و راه‌های عمومی مانند کوچه‌ها، خیابان‌ها، پیاده‌روها و هر نوع مکانی که محل رفت و آمد مردم به‌شمار آید، از منظر فقه ممنوع است. اگرچه منع فقه در این موارد در مرتبه‌ی نخست، منع کراهتی-تزیه‌ی است (شهیدثانی، ۱۴۱۰، ۱: ۲۴۲). به این معنا که انجام چنین کاری نزد خداوند مطلوب نیست، ولی گناه هم حساب نخواهد شد. اما با توجه به پیامدهای منفی دفع نجاسات در معابر عمومی، منع و نهی کراهتی به منع و نهی تحریمی تغییر می‌یابد و گناه شمرده می‌شود که جزء گناهان انسان آلوده کننده ثبت خواهد شد. زیرا، نجس نمودن معابر عمومی به لحاظ بهداشتی و نظافتی، سبب آلودگی محیط زیست



می‌گردد و انتشار میکروب نجاسات در معابر باعث مریضی دیگران خواهد شد.

اضافه براین، مردم با دیدن مکان‌های آلوده به نجاسات مانند ادرار، مدفوع، خون و غیره اذیت می‌شوند؛ در حالی که اذیت دیگران، بدون دلیل موجه شرعی به لحاظ عقلی و نقلی در اسلام حرام است.

۴-۲. ممنوعیت نجاست نمودن در معابر منتهی به آب

همچنان در مشرع، بول و غائط نمودن مکروه است. «مَشْرَع» راهی مخصوصی است که واردین و نیازمندان آب از آن جا به محل آب می‌رسند؛ انسان یا دیگر جانداران از آن راه برای آشامیدن آب راه می‌روند (همان).

بنابراین، گزاره‌ی فقهی مذکور با منع قضای حاجت در «راهِ آب» بر حفاظت و پاکیزگی محیط زیست تأکید نموده است. به دلیل این که ممنوعیت نجاست نمودن در مسیر عبور و مرور جاندارانی که به محل آب می‌روند، علاوه بر آلودگی عابرین، باعث آلودگی محل آبشخور می‌شود، آنگاه آلودگی از طریق آب آلوده به همهی جانداران از جمله به انسان سرایت می‌کند.

براین اساس، مطابق بینش فقه اسلامی وقتی آلوده نمودن مسیر محل «آب» ممنوع است، آلوده کردن عناصر اصلی محیط زیست مانند «آب، خاک و هوا» به طریق اولی، ممنوع و حرام خواهد بود.

۴-۳. ممنوعیت غائط و ادرار نمودن در حریم منازل

مکانی دیگر که از منظر فقه مدفوع یا تخلی کردن در آن مکروه اعلام شده، محلی به نام «فناء» است. کلمه‌ی «فناء» به کسر فاء عبارت است از طول و امتداد اطراف منازل. تخلی و دفع نجاسات در مواضع و محل‌های اطراف خانه در صورتی که (محل) داخل ملک دیگری نباشد، مکروه است؛ ولی اگر مواضع اطراف منزل (فناء) داخل ملک دیگری باشد، بدون اجازه مالک، تخلی کردن (قضای حاجت) در آن محل حرام است (همان).

۴-۴. ممنوعیت نجاست نمودن در مکان اجتماع مردم

مکان دیگری که در فقه نجاست نمودن در آن منع شده، «مَلْعَن» و محل اجتماع مردم



است (مَلْعَن عبارت است از محل اجتماع مردم یا کنار راه یا درب خانه‌ها) چنین مکانی در زندگی شهری کنونی با مواردی متعددی از قبیل پارک‌ها، بازارها و اماکن تفریحی و سیاحتی تطبیق می‌شود. عقل نیز زشتی نجاست کردن در این اماکن را درک می‌کند و ممنوعیت نجاست نمودن در اماکن عمومی را (که با رویکرد نقلی در منابع روایی و فقهی اظهار شده است)، عقل سلیم به‌خوبی تبیین می‌کند.

«والملعن و هو مجمع الناس، أو منزلهم، أو قارة الطريق، أو أبواب الدور» (شهیداول، ۱۴۰۸: ۹۱) «ملعن»، محل اجتماع مردم است، از قبیل: مکان معین، یا مکانی در راه، یا اینکه (سکوی کنار) درب منازل که برای نشستن می‌باشد.

«مَلْعَن» به‌معنا محل لعنت کردن کنایه است از این‌که مردم وقتی نجاست انسان را در محلی که برای نشستن و اجتماع انسان است ببینند، شخص نجاست‌کننده را لعنت می‌کنند. بلکه بول و غائط کردن ممنوع است در هر جایی که نجاست انسان سبب آزار مردم شود و مردم با دیدن نجاست، آن شخص را لعنت می‌کنند (عاملی، ۱۴۲۷، ۱: ۱۶۳). همچنانکه حدیث پیامبر^ا که در منابع روایی شیعه و سنی مشاهده می‌شود از بول و غائط نمودن در «ملاعِن سه‌گانه‌ی» ذیل نهی نموده است: ۱- ممنوعیت غائط و ادرار نمودن در راه؛ ۲- ممنوعیت غائط و ادرار نمودن در سایه‌ی درخت، ۳- ممنوعیت غائط و ادرار نمودن در کنار آب جوی و دریا (جمال‌الدین حلی، ۱۴۰۷، ۴: ۶. ابوعبدالله، ۱۴۱۸، ۱: ۱۱۹).

۴-۵. ممنوعیت نجاست نمودن زیر درختان میوه

مکان دیگر که تخلی کردن در آن از منظر از شرع منع شده، زیر درخت میوه است؛ حتی درختی که شأنیت میوه دادن را دارد؛ اگرچه فعلاً ممکن است میوه نداشته باشد، نجاست نمودن نزدیک درخت و در حریم اطراف آن، از منظر شرع اسلامی ممنوع است. برای مثال در فصل‌هایی مانند پاییز، زمستان و بهار که اغلب درختان مُثمِر، میوه ندارند، یا اینکه نهال درخت مُثمِر که در آینده شأنیت میوه دادن را دارد، نجاست نمودن زیر آنها یا در حریم این نوع درختان، ممنوع است. محل ممنوعیت تخلی یا بول کردن تا جایی است که وقتی میوه از درخت می‌افتد تا آنجا معمولاً پخش می‌شود؛ اگرچه آن‌جا ممکن است زیر درخت میوه نباشد و اطراف درخت باشد (همان).

بنابراین، ممنوعیت تخلی نمودن زیر درختان میوه یا اطراف آن و دیگر اماکنی که در فقه، ممنوعیت تخلی در آنها بیان شده، به عنوان مثال است، نه اینکه مصادیق ممنوعیت نجاست کردن در محل های مذکور منحصر شده باشد.

بنابراین، ممنوعیت شرعی نجس نمودن اماکن مذکور، شامل دیگر نجاسات نیز می شود؛ زیرا، دفع و دور ریختن هر نجاستی اعم از ادرار و غائط و غیره، همچنین دور ریختن نجاست حیوانات خانگی مانند سگ و گربه در اماکن عمومی، پارک ها و چمن زارهایی شهر و بازار که سبب آلودگی محیط زیست و باعث انتشار آلودگی و پخش میکروب ها می گردد، از منظر فقه ممنوع است. حتی ریختن نجاسات انسان یا حیوانات حرام گوشت، اطراف درختان میوه نیز در بینش فقهی ممنوع است، تا جائی که معمولاً میوه موقع افتادن از درخت به اطراف درخت پخش می شوند. چنین نگرشی در فراهم نمودن حقوق بهداشت و نظافت محیط زیست در صورتی که عملاً رعایت شود، کمک زیاد خواهد نمود؛ همچنانکه سلامتی انسان با استفاده از میوهی پاکیزه با این رویکرد فقهی، تأمین می گردد.

قواعد بازدارندهی فقهی از آلوده نمودن محیط زیست

قواعد فقهی این فصل با رویکرد بازدارندگی کیفری به منظور اجتناب از آلودگی محیط زیست ارائه می گردد و پشتوانهی فقهی حقوق محیط زیست به شمار می آیند. چنین قواعدی کمک خواهد نمود که انسان مکلف نسبت به مسئولیت خود در برابر محیط زیست آگاه گردد؛ در نتیجه انسان آشنا با قواعد بازدارندهی فقهی، از آلوده کردن محیط زیست اجتناب می کند و برای صیانت از حقوق محیط زیست تلاش خواهد نمود.

۱. جلوگیری از آلودگی محیط زیست با استناد به قاعدهی «لاضرر»

قاعدهی فقهی «لَا ضَرَرَ» مبنای روایی دارد و در منابع روایی شیعی و سنی با اندک تفاوت روایتی از پیامبر اسلام^۱ نقل شده که ضرر رساندن به دیگران و متضرر شدن خود شخص ممنوع اعلام شده است (کلینی، ۱۴۲۹، ۱۰: ۴۸۶. بغدادی، ۲۰۰۸م، ۱: ۳۱۳). استفادهی فقهی این قاعده معمولاً در فقه برای دادوستدهای روزمره و معاملات خرد و کلان تجاری کاربرد دارد و به صورت صریح در زمینهی مسائل حقوقی و اخلاقی محیط زیست از جمله در مورد آلودگی محیط زیست در کتب فقهی مشهور، بررسی نشده است.



علی‌رغم این، به‌خاطر عمومیت و اطلاق قاعده‌ی «لَا ضَرَرَ» کاربرد آن در راستای حمایت از حقوق محیط زیست امکان دارد و با استناد به این قاعده مهم فقهی می‌توان آلودگی محیط زیست را یکی از مصادیق ضرر زدن به محیط زیست بر شمرده که مطابق قاعده‌ی مذکور، ممنوع است و پدید آوردن هر نوع آلودگی زیانبار زیست محیطی به‌عنوان عمل انسانی حرام خواهد بود.

بنابراین، نخست ضرورت دارد که واژگان قاعده‌ی «لَا ضَرَرَ» از قبیل: کلمه‌ی «لا»، واژگان «ضَرَر» و «ضِرار» بررسی گردد آنگاه نسبت این قاعده با موضوع جلوگیری از آلودگی محیط زیست تبیین گردد.

شیخ انصاری فقیه معروف شیعی تحقیق ارزشمندی را در مورد حدیث «لا ضرر و لا ضرار» به‌یادگار گذاشته است. روایت مذکور را ایشان در موارد متعددی مانند قضاوت رسول خدا^۱ میان سمرهٔ پسر جندب و مردی از انصار، قضاوت آن‌حضرت^۲ در مورد حق شفعه بین دو شریک، قضاوت پیامبر^۳ در مورد به‌کار گرفتن اضافه آب چاه برای آبیاری درختان خرما و... نقل نموده و فراوانی روایات در این زمینه را سبب بی‌نیاز بودن از ملاحظه‌ی سند روایت دانسته است (شیخ انصاری، ۱۴۱۴: ۱۱۲).

معنای زبان‌شناختی و عرفی «ضرر و ضرار» را می‌توان جزء واژگان بدیهی بر شمرده، همان‌طور که شیخ اعظم انصاری معنای عرفی «ضرر» را (که به‌معنای وارد شدن ضرر به یک شخص یا به‌اشخاص متعدد است) معلوم و روشن دانسته است (همان، ۱۱۲). اما در اصطلاح محققین تفاوت‌هایی برای آن‌دو مشاهده می‌شوند و معانی اصطلاحی چندی برای «ضَرَر و ضِرار» نگاشته اند. واژه‌ی «الضَّرُّ» (مصدر فعل «ضَرَّه یَضَرُّه») به‌معنای انجام کار مکروه و ناپسند است به‌گونه‌ی که به‌دیگری زیان وارد کند. «ضَرَر» که جمع آن «أَضْرار» گفته شده به‌معنای زیان، سختی و تهیدستی و بدحالی است). گاهی «ضرر» به‌نقصی که در اعیان و موجودات خارجی باشد، استعمال می‌شود (الفیومی، ۱۴۱۴: ۳۶۰).

به‌هرصورت، شیخ انصاری معانی اصطلاحی متعددی را با بینش فقهی برای قاعده‌ی نفی ضرر (متناظر به حدیث لا ضرر) ترسیم نموده است: ۱ - ضرر، به‌معنای نفی وجود خارجی زیان نیست، زیرا که زیان و ضرر در خارج وجود دارد؛ در نتیجه لازم است کلمه‌ی



«لا» ناهیه باشد و نهی «ضرر» به معنای حرام بودن انجام فعل زیانبار است.

۲- ضرر نفی شده (در حدیث پیامبر^ا که به قاعده‌ی لاضرر شهرت یافته) در جای است که ضرر قابل تدارک نباشد (ضرر مجرد از تدارک)، در این صورت اگر در مقابل ضرر نفعی به دست آید و ضرر قابل جبران باشد، چنین موردی ضرر نامیده نمی‌شود. بنابراین، اِتلاف مال بدون پرداخت خسارت آن، نفی شده که انجام این نوع ضرر از منظر اسلام منفی و حرام است (شیخ انصاری، ۱۴۱۴: ۱۱۴).

۳- منظور از نفی ضرر در قاعده‌ی «لاضرر» نفی حکم شرعی است که بر ضرر بندگان باشد و چنین حکمی در اسلام وضع نشده است. به تعبیر دیگر، حکمی شرعی که در عمل مستلزم زیان و ضرر بندگان باشد، در اسلام وضع نشده است. مثلاً گفته می‌شود: معامله‌ی توأم با فریب، بر ضرر شخص فریب خورده (و مغبون) است که از منظر شرع انجام و التزام به آن نفی شده؛ همچنین وجوب وضوء در صورتی که مکلف آسیب و ضرر ببیند، در شریعت نفی شده [و وظیفه‌ی مکلف تیمم بدل از وضوء است] (همان).

در مورد تفاوت «ضرر و ضرر» گفته شده، «ضرر» به معنای وارد نمودن زیان به دیگری است، ولی «ضرر» زیان وارد نمودنی است که برای کیفر و در پاسخ ضرر انجام می‌شود (سائر، ۲۰۰۹م: ۳۷۲).

بنابراین، حدیث «لا ضرر» که در منابع روایی مذاهب اسلامی نقل شده، مبنای نقلی حرمت زیان زدن به دیگران، است که امروزه شامل حرمت زیان وارد نمودن به محیط زیست نیز می‌شود، زیرا تحریم زیان زدن به انسان از باب مثال است و حکم کلی حرمت زیان وارد نمودن از قبیل انتشار آلودگی و امراض به محیط زیست و جانداران آن تطبیق می‌شود. به هر حال، تبیین قاعده‌ی «لا ضرر» مقدمه‌ی است برای فراهم نمودن پاسخ در مورد چیستی ارتباط قاعده‌ی مذکور با موضوع جلوگیری از آلودگی محیط زیست. قاعده‌ی «لا ضرر»، یکی از مبانی اساسی حفاظتی فقه اسلامی در راستای صیانت از حقوق محیط زیست به شمار می‌آید که جلوگیری از آلودگی محیط زیست یکی از این حقوق است. به استناد قاعده «لا ضرر» احکام شرعی فعالیت‌ها و عملکردهای زیانبار انسانی نسبت به محیط زیست قابل تبیین است و با پشتوانه‌ی آن از حقوق محیط زیست حمایت می‌شود.



باتوجه به توضیح فقهی که در مورد قاعده‌ی «لا ضرر» اظهار شد، وجود حکمی شرعی که عملاً مستلزم زیان و ضرر بندگان باشد، منتفی است، دامنه‌ی این نگرش فقهی را می‌توانیم به محیط زیست، جانداران و عناصر محیط زیست نیز گسترش دهیم و معتقد شویم حکم شرعی که مستلزم زیان به محیط زیست باشد، وضع نشده است. همچنانکه لازم است گفته شود احکام رفتارهای زیانبار انسان نسبت به محیط زیست (از قبیل تخریب محیط زیست، آلوده نمودن آن و انتشار آلاینده‌ها، شکار غیر قانونی حیوانات، قطع درختان، نابود کردن پوشش گیاهی و...) با استناد به قاعده‌ی «لا ضرر»، ممنوع بوده که در شریعت نهی و تحریم شده است. به دلیل این که نفی ضرر به صورت عام و نامعین (نکره) اظهار شده که هر نوع حکم زیان آور را در مورد محیط زیست و جانداران آن از جمله انسان، نفی و منع نموده است.

به تعبیر دیگر، به موجب اصل «لا ضرر»، در اسلام زیان رساندن به دیگران، به هیچ وجه مشروعیت ندارد چه در مرحله وضع قانون و چه در مرحله اجرای آن، اگر قانونی به تصویب برسد که موجب ورود زیان به فرد یا جامعه شود و یا در مرحله اجرا موجب زیان گردد از نظر اسلام مشروعیت ندارد (جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۵، ۲: ۵۷۳).

برخی از فقیهان معاصر شیعی نیز با استناد به قاعده‌ی «لا ضرر» بر حفاظت محیط زیست و ممنوعیت تولید آلاینده‌ها این گونه تصریح نموده است: «اسلام به ضرر دیگران رضایت نمی‌دهد، وجود هر نوع تولید زیان آور را ممنوع می‌کند، خصوصاً تولید فراورده‌ی که به زیان عظیم اجتماعی منجر شود و یا حقوق گسترده دیگران را پایمال کند؛ مانند تولیداتی که به تخریب محیط زیست، به خطر افتادن زندگی آبزیان و حیوانات، نابودی جنگل‌ها و آلودگی دریاها و یا تولید صلاح‌های کشتار جمعی منجر گردد» (مکارم، ۱۳۸۹، ۲: ۳۳۴). به هر حال، مطابق قاعده‌ی لا ضرر هرگونه تصرف، تغییر و بهره‌برداری از جامعه انسانی و طبیعت که موجب تضییع حقوق دیگران شود از نظر اسلام ممنوع و مردود است. بسیاری از مسائل زیست محیطی را می‌توان در چهارچوب قاعده لا ضرر مورد بحث قرار داد که نمونه‌های از آن در زیر ارائه می‌شود.

ا- ریختن زباله در جاهایی که اثرات آن بر انسان و محیط زیست زیان برساند مانند نفوذ

پساب‌های نفتی به سفره‌های آب زیرزمینی.

ب - بهره‌برداری غیر مجاز از ذخایر طبیعی مانند چاه‌های نفت و گاز که منجر به ضرر نسل‌های آینده می‌شود.

ج - استفاده از خودروهای دودزا و کارخانه‌های غیر استاندارد به خصوص در نزدیکی شهرها.

ه - ایجاد آلودگی صوتی به گونه‌ای که مزاحم شهروندان باشد مانند صدای کارخانجات نزدیک شهر [و هرنوع آلودگی صوتی که آسایش مردم را بدون توجیه شرعی سلب نماید] (جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۵، ۲: ۵۷۳).

۲. جلوگیری از آلودگی محیط زیست با استناد به قاعده‌ی «إتلاف»

معنای زبان‌شناختی و لغوی «إتلاف» واضح و روشن به نظر می‌رسد که به معنای نابود کردن چیزی است، لذا جزء واژگان بدیهی حساب می‌شود. به همین جهت است که در بسیاری از کتب فقهی با صرف نظر از تعریف آن، احکام شرعی مصادیق إتلاف بررسی شده و در برخی موارد به تعریف یکی از اقسام آن اکتفا شده است.

به هر صورت، باید پرسید قاعده‌ی فقهی إتلاف با موضوع حقوق بهداشت محیط زیست چه ارتباط دارد؟

«إتلاف» در بینش فقهی به «مباشر» [که خود شخص چیزی را نابود کند] و إتلاف «سَبَبِی» (تَسْبِی)، تقسیم شده است. با واضح شمردن معنای قِسم نخست؛ تعریف «إتلاف تسبیبی» عبارت است از «ایجاد چیزی که سبب إتلاف چیزی دیگر شود». مانند این که شخصی چاهی در راه حفر کند، انسان یا حیوانی در آن سقوط نماید، یا ناودانی را به سمت راه (کوچه و خیابان) بگذارد که به واسطه‌ی آن به عابر ضرر وارد شود (با سقوط ناودان یا ریزش آب، عابر ضرر یا آسیب ببیند؛ از قبیل ترشدن لباس یا نجس شدن لباس و بدن). در این صورت، انجام‌دهنده‌ی سبب، ضامن است و باید غرامت شیء تلف شده را بپردازد، اگر مثلی است، مانندش و اگر قیمتی است قیمتش را بپردازد، اگر چنین کاری سبب معیوب شدن مال شود، لازم است ارش (تفاوت قیمت صحیح و معیوب) آن را پرداخت نماید (خمینی، ۱۳۸۴: ۶۵۷).



حکم اولی اِتلاف مال دیگری از جهت تکلیفی (حکم تکلیفی)، حرمت و از جهت وضعی (حکم وضعی)، ضامن بودن مال تلف شده است. اما، مواردی به دلیل خاص از این حکم استثنا شده؛ در برخی از این موارد، حرمت بدون ضمان ثابت است - مانند اِتلاف صید (شکار حیوان در هنگام حج) و اِتلاف گیاه حَرَم برای انسان مُحَرَّم (در ایام حج) گرچه کَفَّاره (جریمه) در موارد مذکور ثابت است.

در برخی دیگر، برعکس است مانند خوردن یا استفاده کردن مال دیگری در حال اضطرار که استفاده کننده ضامن قیمت آن است؛ بدون این که مرتکب حرام شده باشد. در مواردی نیز نه ضمان دارد و نه حرمت مانند اِتلاف و نابودی هیأت و شکل آلات لهو و قمار که ملک غیر اند و نیز موردی که فردی به اکراه دیگری، مال غیر را نابود کرده است، در این صورت، ضمان بر عهده اکراه کننده است نه به عهده اکراه شده (جمعی از پژوهشگران، ۱۴۲۶، ۱: ۲۲۶).

بنابراین، باتوجه به معنای فقهی «اِتلاف» و احکام شرعی آن، ضرورت دارد ارتباط این قاعده با موضوع جلوگیری از آلودگی محیط زیست، تبیین گردد. زیرا، هریک از حکم تکلیفی و وضعی اِتلاف مال دیگران در زمینه ی تخریب و آلوده کردن عمدی محیط زیست نیز منطبق می شود. در این میان، آلودگی محیط زیست در ردیف «اِتلاف سببی» که اِتلاف غیر مباشر است، قرار می گیرد و آلودگی ها باتوجه به میزان آلایندگی که دارند سبب اِتلاف و نابودی عناصر محیط زیست یا باعث معیوب شدن آنها می شوند.

به عنوان مثال، گرم شدن زمین و تغییرات اقلیمی آب و هوا، معلول صدور آلاینده های کشورهای است که چرخه ی کارخانه های آنان مبتنی بر سوخت های فسیلی باعث وضع نامطلوب زمین و آلودگی عناصر آب و هوای محیط زیست شده است. نتایج نامطلوب آلودگی ها که تمام کشورها را با فجایع متعددی خشکسالی، قحطی، سیل و... مواجه نموده است. براین اساس، حکم تکلیفی قاعده ی اِتلاف که تحریم نابود کردن مال دیگران است با موضوع آلودگی محیط زیست نیز تطبیق می شود و آلوده کردن محیط زیست به لحاظ تکلیفی، حرام تلقی می شود.

همچنانکه حکم وضعی قاعده ی اِتلاف که عبارت است از پرداخت غرامت در عوض

مال تلف شده با مسئله‌ی آلودگی محیط زیست تطبیق خواهد شد. براین اساس، تخریب محیط زیست و هرنوع ضرر و زیانی از قبیل شکار غیر قانونی حیوانات، تخریب جنگل و قطع درختان، برهنه‌سازی خاک از طریق نابود کردن پوشش گیاهی، آلودگی مناطق مسکونی و شهری با زباله‌های خانگی، شهری و صنعتی و ایجاد آلودگی‌های صوتی و غیره، از مصادیق إتلاف شمرده می‌شود و باعث زیان محیط زیست اند. لذا، محاکم قضایی ذی صلاح می‌توانند آلودکنندگان را تحت پی‌گرد قانونی قرار دهند و مطالبه‌ی جبران خسارت نسبت به محیط زیست نمایند.

قاعده‌ی إتلاف در فقه حنفی نیز به‌مناسبت مسائل غصب و غیره مشابه فقه شیعی به‌صورت پراکنده (در صورتی که مال دیگران به‌دست غاصب تلف شود) مورد بررسی قرار گرفته؛ همچنین به‌مناسبت موضوع إکراه که شخص اکراه کننده و مُکَرَّه به‌طور مشترک ضامن إتلاف مال و جان دیگران اند، مسئله‌ی إتلاف مال دیگران مورد بحث فقهی واقع شده است (الموصلی الحنفی، ۱۳۵۶، ۲: ۱۰۸).

به‌هرصورت، مواردی متعددی از مسائل فقهی إتلاف در هریک از فقه شیعی و حنفی با موضوع آلودگی محیط زیست که منجر به إتلاف عناصر محیط زیست می‌گردد، منطبق می‌شود و نشان‌دهنده‌ی ارتباط نگرش فقهی قاعده‌ی إتلاف با موضوع آلودگی محیط زیست است. وضع قوانین توسط قانونگذار مشروع در حمایت از حقوق محیط زیست بر مبنای قواعد مذکور و دیگر قواعد فقهی، سبب جلوگیری آلودگی محیط زیست خواهد شد. همچنانکه آگاهی مردم در مورد حق بنیادی «بهداشت و نظافت محیط زیست» می‌تواند در بهبود آب و هوا و کاهش تولید آلاینده‌ها کمک نماید با این هدف که عناصر آب، هوا و خاک محیط زیست از آلودگی نجات یابند.

بنابراین، آلودگی عناصر محیط زیست مانند آلودگی آب، هوا و خاک توسط زباله‌های خانگی، شهری و صنعتی، همچنین تخریب غیر قانونی محیط زیست، قطع درختان، شکار حیوانات، استفاده‌ی زیانبار از معادن محیط زیست و... در چهارچوب قاعده‌ی إتلاف فقهی، قابل بررسی است. آلودگی و تخریب محیط در صورتی که سبب زیان و ضرر محیط زیست گردد إتلاف و نابودی مباشر یا تسبیبی محیط زیست به‌شمار می‌آید.



آلوده کردن محیط زیست اضافه بر ارتکاب حرمت تکلیفی إتلاف، حکم وضعی إتلاف را نیز در پی دارد. لذا آلوده کننده‌ی محیط زیست باید توسط محاکم ذی صلاح و مشروع قضایی محکوم به پرداخت خسارت گردد.

۳. جلوگیری از آلودگی محیط زیست با استناد به قاعده‌ی «تَعَدّی و تفریط»

قاعده‌ی تعدی و تفریط، سومین قاعده‌ی است که با رویکرد بازدارندگی کیفری در راستای جلوگیری از آلوده کردن محیط زیست (همچون قواعد دیگر فقهی مذکور) استفاده می‌شود. در مورد تعریف قاعده‌ی تعدی و تفریط نسبت به مال دیگران گفته شده: «منظور از تعدی، تصرف خارج از حد متعارف است؛ اما تفریط، عبارت است از «إهمال و تسامح در حفظ امانت» (مصطفوی، ۱۴۲۳: ۱۲۰).

اگرچه کاربرد این قاعده در زمینه‌ی تعدی به امانت و کوتاهی در نگهداری آن است که چیزی به عنوان ودیعه یا عاریه، نزد امانت‌دار گذاشته شود و در نگهداری آن کوتاهی و إهمال کاری نماید. اما قاعده‌ی تعدی و تفریط در نتایج و پیامدها با قاعده‌ی إتلاف اشتراکاتی دارد که شخص غیر امین خسارت وارده بر مال دیگران را باید بپردازد.

قاعده‌ی تعدی و تفریط در امانت که مسائل تخلف یا کوتاهی به امانت را تبیین می‌کند، در کتب فقهی بررسی شده است. اما ارتباط این قاعده با جلوگیری از آلودگی محیط زیست و حقوق بهداشت محیط زیست تاکنون واکاوی نشده و تنها پژوهش حاضر عهده‌دار استخراج نسبت میان دو موضوع مذکور است.

هرچند که محیط زیست هر کشور مال شخص یا اشخاص معین نیست، بلکه به عنوان سرمایه‌ی ملی به همه‌ی مردم آن کشور تعلق دارد، اما در امانت إلهی بودن محیط زیست شکی نیست که هر فردی مسئولیت دارد از آلودگی محیط زیست به عنوان عمل تکلیفی حرام اجتناب نماید و برای بهبود بهداشت و نظافت آن تلاش کند.

براین اساس، در صورت إهمال و سهل انگاری در مورد حقوق محیط زیست که عمداً آنرا آلوده یا تخریب نماید، یا به منابع طبیعی محیط زیست تعدی صورت بگیرد، اضافه بر ارتکاب حرمت تکلیفی با حکم وضعی ضامن بودن و مورد محاکمه قرار گرفتن نیز مواجه است.

بنابراین، فعالیت‌های انسانی در محیط زیست به عنوان فعل انسان مکلف در چهارچوب



احکام تکلیفی پنجگانه (مباح، وجوب، حرمت، مستحب و مکروه) و احکام وضعی بررسی می‌گردد. فعالیت مفید انسان در محیط زیست از قبیل کاشت نهال، کشاورزی، عمران و آبادانی که زیانبار نباشد دارای حکم تکلیفی مستحب است، اگر چنین فعالیتهایی به مرحله‌ی نیاز و ضرورت جدی برسد، تحت حکم وجوب مندرج خواهد شد. همچنان تصرفاتی که آسیب جدی به محیط زیست وارد نمی‌کند از قبیل قطع درختان برای پروژه‌ی راهسازی و شهرسازی که با کاشت نهال در مکان دیگر جبران گردد مشمول همین حکم خواهد شد. اما فعالیت‌های زیانبار و آسیب زننده به محیط زیست، تحت حکم تکلیفی حرام مندرج می‌شود.

به هر حال، فعالیت‌هایی زیست محیطی انسان در چهارچوب قاعده‌ی تعدی و تفریط فقهی از این جهت قابل سنجش است که فعالیت‌های منفی انسان در محیط زیست به نحوی تجاوز و ستم به آن شمرده می‌شود. در نتیجه، کوتاهی و تفریط در مورد محیط زیست مانند دست‌درازی ظالمانه به آن، سبب ضامن بودن متجاوز و إهمال کار است.

محیط زیست با همه‌ی عناصری «آب، هوا و خاک»، حاوی نعمت‌های فراوان خشکی و دریایی و موجودات خُرد و بزرگ مطابق بینش توحیدی اُمانت الهیست جهت تکامل طبیعی انسان تا از طریق انجام تکالیف الهی در جهان طبیعی، به سعادت دائمی جهان جاویدان آخرت راه یابد. براین اساس، جهان طبیعت و محیط زیست آن بازیچه و سرگرمی انسان نیست که مطابق میل خود در آن تصرف و با انواع آلاینده‌ها حقوق آنرا پایمال نماید، بلکه طبیعت و محیط زیست مقدمه‌ی است برای وصول انسان به حیات برتر اخروی که از طریق تکامل طبیعی انسان و انجام تکالیف الهی در طبیعت امکان پذیر است.

براین اساس، تعدی و تفریط وقتی به اُمانت انسانی موجب ضامن و پرداخت خسارت می‌شود، تصرف زیانبار به محیط زیست به عنوان اُمانت الهی به طریق اولویت باعث ضامن بودن آن است و عمل مضر انسان نسبت به محیط زیست، به عنوان حکم تکلیفی حرام خواهد بود.

تصرف زیانبار از قبیل آلوده کردن محیط زیست به خاطر تعدی یا کوتاهی نسبت به بهداشت و نظافت محیط زیست، از یک سو مشمول حکم تکلیفی حرمت است و از



سوی دیگر، در حیطه‌ی حکم وضعی پرداخت خسارت، قرار می‌گیرد که محاکم قانونی و مشروع می‌توانند انسان آلوده کننده‌ی محیط زیست و آسیب‌زندگان به عناصر محیط زیست را مطابق قانون محاکمه نمایند.

نتایج

۱. قواعد فقهی که زندگی مطلوب الهی (حیات طیبه‌ی) را برای انسان مشخص می‌کند نسبت به محیط زیست ساکت نیست، جایگاه حقوق محیط زیست و مسئولیت انسان را در مورد نظافت محیط زیست، نیز می‌تواند معین کند. سامان‌دهی اعمال و رفتار انسان در پرتو قواعد فقهی (لاضرر، إلتلاف، ضمان و...) جهت رعایت حقوق بهداشت محیط زیست، مستلزم رویکرد اجتناب از آلوده‌سازی محیط زیست می‌باشد.

۲. شناخت احکام فقهی اعمال انسان در مورد محیط زیست در صورتی به بهداشت محیط زیست کمک می‌کند که همراه با آگاهی مردم به صورت مناسب از طریق رسانه‌ها و آموزش همواره مورد اطلاع رسانی قرار بگیرد.

۳. هرنوع آلودگی از قبیل: انتشار آلاینده‌های دودزا، دفع ادرار و غائط انسان و حیوانات، بلکه هرنوع نجاست و زباله‌ی که باعث آلودگی محیط زیست گردد و سبب انتشار امراض باشند، از دیدگاه شریعت و فقه اسلامی، در محل‌های زیست و زندگی و رفت و آمد مردم (مانند معابر عمومی، پارک‌ها، کوچه و خیابان و...) عمل حرام است.

۴. نهادهای قانونی مسئولیت الهی دارند با اشخاصی که سبب انتشار آلودگی در محیط زیست شده و از این طریق باعث آزار و اذیت دیگران می‌شوند، برخورد قانونی نمایند.

۵. حکومت‌ها مسئولیت شرعی دارند که در اماکن عمومی (شهرها، پارک‌ها، ترمینال‌ها و...) تشناب‌های مجهز (توالت) بسازند تا مردم در فضای باز قضای حاجت نکنند. در مقابل، وظیفه‌ی مردم پاک نگهداشتن چنین اماکنی است تا حقوق بهداشت محیط زیست و حقوق عموم مردم رعایت شوند. براین اساس، به دلیل وجوب اجتناب از ضرر زدن به دیگران و دوری از اذیت مردم، واجب است که محل خروج نجاست



- بول و غائط انسان، مطابق رهنمود شریعت اسلامی با «آب» پاک گردد. لذا استفاده از سنگ، کلوخ، پارچه و... در تشناب‌ها که موجب بسته‌شدن نل‌های فاضلاب می‌شوند، به‌خاطر انتشار آلودگی و میکروب‌ها و آسیب‌زدن به تشناب‌ها، حرام است.
۶. رهاکردن نجاسات (بول و غائط و غیره) در محل دید دیگران از نظر شریعت اسلامی حرام بوده و فاعل چنین کاری مستحق لعن و نفرین می‌باشد. همانطور که پیامبر اسلام فرمود: «اتقوا ملاعن الثلاث»، از دفع نجاست در مکانهای سه‌گانه‌ی (مذکور) که مورد لعن و نفرین واقع می‌شوید، بپرهیزید.
۷. رهنمود پیامبر در مورد اجتناب از نجس کردن اماکن عمومی مذکور از باث مثال است، نه تعیین مصداق، لذا نجس کردن هر مکانی که سبب نفرین و لعن انجام‌دهنده‌ی آن گردد (به‌خصوص از طریق دفع ادرار و مدفوع انسانی) از نظر اسلام، حرام است.
۸. آلودگی مورد تحریم شریعت از طریق رهاکردن نجاسات (بدون شستشو و تطهیر مکان نجس شده) ممکن است توسط افرادی که فاقد بهداشت بوده یا روستایی‌اند در تشناب‌ها صورت بگیرد یا در فضای باز، سبب آلوده شدن محیط زیست، شود که اذیت دیگران را در پی دارد. چنین عملی که ضد بهداشت و مخالف انسانیت است، با ممنوعیت حکم تحریم شرعی مواجه است.
۹. سرشت انسان پاک بوده، رعایت بهداشت و پاکی خویشتن و محیط زیست، نشانگر شخصیت و بیانگر وجود ایمان درونی انسان است؛ در مقابل، ناپاکی و آلودگی انسان و محیط زیست، نشانگر، سبک‌مغزی و کم‌ایمانی انسان است.

قرآن کریم.

۱. ابن ابی عقیل عمانی، حسن (۱۴۱۳ هـ ق) حیاة ابن أبی عقیل و فقهه، قم، مرکز معجم فقهی.
۲. ابن ادریس، محمد (۱۴۱۰ هـ) السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی، ج ۱ و ۲، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
۳. ابن مودود الموصلی، عبدالله (۱۴۲۶ هـ) الاختیار لتعلیل المختار، ج ۱ و ۳، بیروت، دار الکتب العلمیة.
۴. ابن فارس، احمد، (۱۴۰۴) معجم مقایس اللغة، ج ۱، قم، مکتب الاعلام الاسلامی.
۵. ابن منظور، محمد (۱۴۱۴) لسان العرب، ج ۱، بیروت، دارصادر.
۶. ابن نجیم حنفی، زین الدین (بی تا) البحر الرائق شرح کنز الدقائق، ج ۱ و ۸، بیروت، دار الکتب الإسلامی.
۷. ابوالصلاح حلبی، تقی الدین (۱۴۰۳ هـ ق) الکافی فی الفقه، کتابخانه عمومی امام امیر المؤمنین، اصفهان.
۸. ابوعبدالله، محمد (۱۴۱۸ ق) سنن ابن ماجه، بیروت، دار الجیل.
۹. استر آبادی، محمد (۱۳۹۴) آیات الأحکام فی تفسیر کلام الملك العلام، تهران، کتابفروشی معراجی.
۱۰. انوری، حسن (۱۳۸۱) فرهنگ بزرگ سخن، ج ۱ - ۷، انتشارات سخن، تهران.
۱۱. بغدادی، احمد (۲۰۰۸ م) مسند احمد، ج ۲۲، بیروت، دار الکتب العلمیة.
۱۲. جمال الدین حلّی، احمد (۱۴۰۷) المذهب البارع فی شرح المختصر النافع، ج ۴، قم، انتشارات اسلامی.
۱۳. جمعی از پدید آورندگان (۱۳۸۹) دانشنامه دانش گستر، ج ۱۵، مؤسسه دانش گستر روز، تهران.





۱۴. جمعی از پژوهشگران (۱۴۲۶ هـ.ق) فرهنگ فقه مطابق مذهب اهل بیت D، ج ۱، قم، مؤسسه دائرة المعارف بر مذهب اهل بیت.
۱۵. جمعی از نویسندگان (۱۳۸۵) مجموعه مقالات قرآن و طب، ج ۲، مشهد، بنیاد پژوهشهای قرآنی حوزه و دانشگاه‌شاهد.
۱۶. جولوس گولد، ویلیام ل. کولب، (گروه مترجمان) (۱۳۷۶) فرهنگ علوم اجتماعی، انتشارات مازیار.
۱۷. حائری، علی (۱۴۱۸ هـ.ق) ریاض المسائل، ج ۱۳، قم، مؤسسه آل البيت.
۱۸. حائری یزدی، مرتضی (۱۴۲۶ هـ.ق) شرح العروة الوثقی، ج ۲، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
۱۹. حرّ عاملی، محمد (۱۳۷۶) الفصول المهمة في أصول الأئمة، ج ۱، قم، مؤسسه معارف اسلامی امام رضا.
۲۰. حرّ عاملی، محمد (۱۴۰۹ هـ.ق) وسائل الشیعة، ج ۹ و ۱۱، قم، مؤسسه آل البيت.
۲۱. حق شناس، علی محمد و همکاران (۱۳۹۸) فرهنگ معاصر هزاره انگلیسی-فارسی، تهران، فرهنگ معاصر.
۲۲. حلّی، مقداد، (مترجم: بخشایشی، عبدالرحیم عقیقی) (بی تا) کنز العرفان في فقه القرآن، ج ۱، قم، بی نا.
۲۳. خمینی، روح الله (۱۳۷۲) انوارالهدیة فی التعلیقة علی الکفایة، ج ۱، قم، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۲۴. خمینی، روح الله (۱۳۸۴) تحریر الوسیلة، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۲۵. خیراندیش آذرمدخت (۱۳۸۶) دانشنامه زیست شناسی، تهران، بنیاد دانشنامه بزرگ فارسی.
۲۶. دفتر حقوقی و امور مجلس، مجموعه قوانین و مقررات حفاظت محیط زیست ج ۱، تهران، سازمان حفاظت محیط زیست، ۱۳۸۳ هـ.ش.
۲۷. دهخدا، علی اکبر (۱۳۷۷) لغت نامه دهخدا، ج ۱۳، مؤسسه لغت نامه دهخدا، تهران.
۲۸. زبیدی، مرتضی محمد (۱۴۱۴ هـ.ق) تاج العروس، ج ۱۴، بیروت، دار الفکر.



۲۹. سائر بسمه جی (۲۰۰۹م) معجم مصطلحات الفاظ الفقه الاسلامی، دمشق، صفحات للدراسات و النشر.
۳۰. شریف مرتضی، علی (۱۴۱۷هـ) المسائل الناصریات، تهران، رابطة الثقافة و العلاقات الإسلامية.
۳۱. شمس‌الدین ذهبی، أبی‌عبدالله، محمد (۱۴۲۵هـ) تذهیب تهذیب الکیمال فی أسماء الرجال، الفاروق الحدیثة للطباعة والنشر.
۳۲. شهیداول، محمد (۱۴۰۸هـ) النفلیة، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
۳۳. شهیدثانی، زین‌الدین (۱۴۱۳هـ) مسالک الأفهام إلى تنقیح شرائع الإسلام، ج ۱۲، قم، مؤسسة المعارف الإسلامية.
۳۴. _____ (۱۴۱۰) الروضة البهیة فی شرح اللمعة الدمشقیة، ج ۱، قم، داوری.
۳۵. شیخ انصاری، مرتضی (۱۴۱۴هـ) رسائل فقهیه، قم، کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری.
۳۶. _____ (۱۴۱۵هـ) کتاب الطهارة، ج ۱، قم، کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری.
۳۷. _____ (۱۴۱۰هـ) کتاب المکاسب، ج ۱ و ۳، قم، مؤسسه مطبوعاتی دار الکتاب.
۳۸. شیخ صدوق، محمد بن علی (۱۴۱۵هـ) المقنع، قم، مؤسسه امام‌هادی.
۳۹. _____ (۱۴۱۳هـ) من لا یحضره الفقیه، ج ۱، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
۴۰. شیخ طوسی، محمد بن حسن (۱۴۰۷هـ) الخلاف، ج ۱، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
۴۱. _____ (۱۳۹۰هـ) الاستبصار فیما اختلف من الأخبار، ج ۳، تهران، دار الکتب الإسلامية.
۴۲. _____ (۱۳۸۷هـ) المبسوط فی فقه الإمامیة، ج ۱، تهران، المكتبة المرتضویة لإحياء الآثار الجعفریة.

٤٣. _____ (١٤٠٠ هـ ق) النهاية في مجرد الفقه والفتاوى، بيروت، دار الكتاب العربي.
٤٤. _____ (١٤٠٧ هـ ق) تهذيب الأحكام، ج ١، تهران، دار الكتب الإسلامية.
٤٥. شيخ‌زاده الكلبيولي، عبدالرحمن (١٤١٥ هـ ش) مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر، ج ١، بيروت، دار الكتب الإسلامية.
٤٦. شيرازی، محمد حسینی (١٤٢٠ هـ ق) الفقه، البيئية، بيروت، مؤسسة الوعي الإسلامي.
٤٧. صاحب بن عباد، إسماعيل (١٤١٤)، المحيط في اللغة، ج ١٠، بيروت، دار الكتب الإسلامية.
٤٨. عاملی، جواد (١٤١٩ هـ ق) مفتاح الكرامة في شرح قواعد العلامة، ج ٤، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
٤٩. عاملی، محمد (١٤١١ ق) مدارك الأحكام في شرح عبادات شرائع الإسلام، ج ٢، بيروت، مؤسسه آل البيت.
٥٠. عاملی، محمد حسين (١٤٢٧ ق) الزبدة الفقهية في شرح الروضة البهية، ج ١، قم، دار الفقه للطباعة والنشر.
٥١. علامه‌ی حلی، حسن (١٤١٢) منتهی المطلب في تحقيق المذهب، ج ١، مشهد، مجمع بحوث الإسلامية.
٥٢. الفيومي، احمد، (١٤١٤ هـ ق) المصباح المنير، قم، دار الهجرة.
٥٣. كليني، محمد (١٤٢٩ هـ ق) اصول کافی، ج ١٠، قم، دار الحديث.
٥٤. محدث‌نوری، میرزا حسين (١٤٠٨ ق) مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، ج ١٦، قم، مؤسسة آل البيت.
٥٥. مصطفوی، محمد کاظم (١٤٢٣ هـ ق) فقه المعاملات، دفتر انتشارات اسلامی.
٥٦. محقق تهرانی، محمدرضا (١٤٠٥ ق) حقائق الفقه في شرح شرائع الإسلام، قم، المطبعة العلمية.
٥٧. مکارم شیرازی، ناصر (١٣٨٩) دائرة المعارف فقه مقارن، ج ٢، قم، انتشارات امام علی.
٥٨. موصلي الحنفي، عبدالله (١٣٥٦ هـ) الاختيار لتعليل المختار، ج ٢، القاهرة، مطبعة الحلبي.

حکم حجاب بانوان از منظر فقه اسلامی

محمد امین محسنی^۱ | عبدالقادر محمدی^۲

چکیده

لزوم حجاب بانوان مکلف در برابر نامحرم مورد توافق همه‌ی مذاهب اسلامی است و جزء ضروریات دین اسلام به شمار می‌آید. از این رو، باید پرسید: حکم فقهی حجاب چیست؟ چه پیامدهای تربیتی به رویکرد حجاب‌گرایی در جامعه مترتب می‌شود؟ در این مقاله پاسخ سؤالات مذکور با روش توصیفی-تحلیلی، تبیین شده است. هرچند کم‌وکیف حجاب (حدود و اندازه‌ی آن) مورد مناقشات و گفتگوی فقهاست؛ اما، حکم «وجوب» حجاب برای بانوان مکلف متناظر به منابع دینی (کتاب و سنت) مورد پذیرش همه‌ی فقیهان بوده در آثار فقهی آنان تبیین شده است. پیشینه‌ی بحث فقهی حجاب بانوان به ارشادهای کتاب و سنت بازمی‌گردد، آنگاه وجود پوشش حجاب در سیره‌ی عملی دخت نبی مکرم اسلام، زهرا (س) و دیگر زنان اهل بیت نبی خاتم (ص)، تأیید این مدعاست. پیامدهای سازنده و آثار تربیتی حجاب اسلامی به عنوان دستاوردهای تحقیق همواره در جوامع اسلامی مشهود است. «حجاب» اسلامی باعث محفوظ ماندن شخصیت روانی بانوان، تحکیم خانواده و گسترش امنیت اجتماعی، می‌شود. سختگیری رعایت حکم وجوب حجاب بانوان در مواجهه با نامحرمان است، اما د رموارد ۱۲ گانه که بانوان بین محارم خویش قرار دارد (مطابق رهنمود قرآن کریم) می‌توانند حجاب نداشته باشند.

واژگان کلیدی: حجاب، بانوان، فقه، خانواده، جامعه، مذاهب اسلامی، محرم، نامحرم.

۱. دانش آموخته‌ی فقه و معارف اسلامی، استاد حوزه علمیه صادقیه کابل - جامعه المصطفی العالمیه افغانستان.

ایمیل: M_amin12mohseni@gmail.com

۲. دکترای فلسفه و عرفان، استاد مجتمع آموزشی صادقیه، جامعه المصطفی؛ کابل

مقدمه

دختران مکلف و بانوان در اسلام احکام خاص دارند، حکم وجوب پوشاندن مو، سر و بدن یکی از احکام خاص بانوان به شمار می‌آید و منکر این حکم الهی از اسلام خارج گشته و مرتد حساب می‌شود.

حجاب از مسلمات دینی و حکم ضروری شریعت اسلامی است که در جامعه اسلامی علاوه بر جنبه اعتقادی و دینی آن، به صورت قانون کلی برای همه‌ی بانوان (حتی زنان غیر مسلمان) لازم الاجرا است. زیرا بدحجابی یا بی‌حجابی هنجار شکنی حساب می‌شود، سبب تمسخر و توهین حکم وجوب حجاب، می‌گردد که خود به عنوان بی‌بندباری و اشاعه‌ی فساد و فحشاء، حکم حرام به شمار می‌آید.

پیشینه‌ی بحث

تحقیقات متعددی در تبیین لزوم حجاب بانوان انجام شده، شمارش همه‌ی آنها در این مختصر ضرورت ندارد، به عنوان نمونه به ذکر برخی از آنها بسنده می‌شود: «حجاب در ادیان الهی»، در این اثر، ضمن بررسی حکم حجاب در ادیان مختلف، بر فطری بودن حجاب تأکید شده و سرانجام به آثار منفی پدیده‌ی بدحجابی اشاره شده است (آشنای، محمدی، ۱۳۷۳). همچنانکه «قدمت تاریخی حجاب در ایران» توسط محقق دیگری مورد بررسی قرار گرفته است و با ذکر تاریخ گذشته‌ی حجاب، فطری بودن حجاب را نتیجه گرفته که مورد تأیید ادیان الهی نیز واقع شده است (فیاض، ۱۳۸۶). تحقیق دیگر با عنوان «حجاب در تاریخ معنویت بشر قبل از اسلام» به بحث تاریخی پوشش زنان پرداخته و با استناد به قرائن و آثار به جامانده نشان داده است که در طول تاریخ، زنان پوشش کامل‌تری نسبت به مردان داشته‌اند و بر جنبه‌ی فطری حجاب تأکید شده (قانع، ۱۳۷۲). استاد «مطهری»، با تأکید بر فطری بودن حجاب، آن را تدبیر زن برای ارزشمند بودنش بر شمرده است (مطهری، ۱۳۵۳). نویسنده‌ی دیگر، در پایان نامه‌ی: «حجاب از دیدگاه اسلام و دیگر ادیان الهی» از فلسفه‌ی پوشش و حجاب بانوان در اسلام سخن گفته است (حسینی‌منش، ۱۳۷۱).

بنابراین، موضوع حجاب با هدف بهبود عفت و کمال بانوان در اسلام مورد توجه جدی بوده است تا از بروز بسیاری از ناهنجاری‌ها و فسادهای اخلاقی پیشگیری گردد. ضمن



این‌که پوشش انسان اعم از مرد و زن، یک اصل سابقه دار در میان افراد بشر بوده و ریشه یابی آن در طول تاریخ، نشان می‌دهد که نخستین انسان‌های ساکن زمین نیز به نوعی پوشش و حجاب داشته اند به گونه‌ی که از شاخ و برگ درختان برای پوشاندن بدن‌شان استفاده می‌کردند. براساس برخی پژوهش‌ها، پشینه‌ی تاریخی ادیان نشان می‌دهد که ادیان، زنان را به رعایت کامل پوشش و دوری از تزئین و آرایش در مقابل نامحرمان فرا خوانده است.

مفهوم شناسی

۱. حجاب در لغت

«حجاب» که جمع آن «حُجُب» است در لغت به معنای پرده و هرچه که انسان با آن خود را بپوشانند، آنچه که فاصل میان دو چیز باشد، به کار رفته است. «ابن درید» در تعریف آن چنین نگاشته: «حَبَبْتُ الشَّيْءَ... إِذَا سَتَرْتَهُ وَ الْحِجَابُ السِّتْرُ...»؛ پوشاندم شیء را، زمانی که مستور نمودم او را و حجاب عبارت است از سِتْر و پرده (ابن درید، ۱۹۸۷م).

همچنانکه «ابن منظور» در تعریف «حجاب» گفته است: «حجاب» از ماده «حجب» به معنای پوشش خواهد بود؛ زمانی که گفته شود فلان چیز را در حجاب قرار داد یعنی آن را پوشانده و مستور ساخته است (ابن منظور، ۱۴۱۴، ۱: ۲۹۸). بنابراین، «حجاب» در زبان عربی به پوششی گفته می‌شود که مانع از دیدن شیء پوشیده شده می‌شود. ازاین‌رو، وقتی صفت محجوبه (مُحَجَّبَة) به زن، نسبت داده می‌شود به این معناست که «حجاب» و پوشش، حرمت و کرامت زن را از گزند نگاه آلوده‌ی نامحرمان محفوظ می‌دارد، اما نگاه نامحرمان، میان عفاف زن، فاصله ایجاد می‌کند (طریحی، ۱۳۷۵، ۲: ۳۳).

استاد مطهری در تبیین حکم حجاب بانوان گفته است: کلمه‌ی «حجاب» هم به معنی پوشیدن است و هم به معنی پرده و حاجب؛ بیشترین استعمال آن به معنی پرده است، این کلمه از این جهت مفهوم پوشش می‌دهد که پرده وسیله‌ی پوشش است و شاید بتوان گفت به حسب اصل لغت، هر پوشش حجاب نیست و آن پوشش حجاب نامیده می‌شود که [باعث] پشت پرده واقع شدن چیزی گردد (مطهری، ۱۳۶۷: ۳۸۶-۳۹۱).

واژه‌ی «حجاب» در قرآن و حدیث نیز متناظر به معنای لغوی آن بکار رفته و از معنای



لغوی آن تغییر خاص نکرده است. به عنوان نمونه «حجاب» در آیه‌ی زیر به معنای پرده و شیء حائل جلو خورشید است: «حَتَّى تَوَارَتْ بِالْحِجَابِ»؛ تا آنوقتی که خورشید پنهان شد در حجاب. همچنانکه تعبیر «حجاب» با همین معنا در آیه‌ی ۵۱ سوره شوری و آیه‌ی ۵۳ سوره‌ی احزاب مشاهده می‌شود. در کلام گهربار امام علی (ع) به مالک اشتر، پنهان شدن از مردم [در زمان تصدی امور دولتی] نهی شده و کلمه‌ی «إِحْتِجَاب» [که مصدر باب اِفتعال است] نزدیک به معنای «حجاب» [از فعل ثلاثی حَجَبَ] به کار رفته است: «فَلَا تَطُولَنَّ إِحْتِجَابُكَ عَنْ رَعِيَّتِكَ» پنهان بودن طولانی نباشد که مردم (رعیت) تو را ملاقات نتوانند. به دیگر سخن، در میان مردم باش کمتر خود را درون خانه (اداره) پنهان کن حاجب و دربان تو را از مردم جدا نکند بلکه خود را در ملاقات مردم قرارده و به مشکلات مرم رسیدگی نما (همان. شریف الرضی، ۱۴۱۴: ۴۴۱).

۲. حجاب در اصطلاح

واژه‌ی «حجاب» در فقه اسلامی علی‌رغم این‌که متناظر به معنای لغوی آن که همان پرده‌ی حائل و فاصل میان دو چیز است، بکار رفته، اما معنای فقهی آن به صورت ویژه به پوشش خاص زنان استعمال شده است. استاد مطهری، ضمن حمایت از کاربرد واژه‌ی «سِتْر» در فقه، به جای کلمه‌ی «حجاب»، معتقد است که «استعمال واژه‌ی حجاب برای پوشش زنان اصطلاح جدید به شمار می‌آید؛ درحالی‌که فقهای پیشین کلمه‌ی «سِتْر» را که به معنی پوشش زنان است به کار می‌بردند».

به عنوان نمونه، کلمه‌ی «سِتْر» فقهی در بخش نماز (صلاة) یا نکاح که مورد بحث فقیهان قرار گرفته، مشاهده می‌شود؛ ولی آنان واژه‌ی «حجاب» را در موارد مذکور استفاده نکرده‌اند. از این رو، به باور استاد شهید، بهتر بود که این کلمه تغییر نمی‌کرد و همیشه همان کلمه پوشش (سِتْر) استعمال می‌شد. زیرا، معنای شایع لغت حجاب، پرده است و اگر در باب پوشش به کار می‌رود به اعتبار پشت پرده واقع شدن زن است و همین امر موجب شده که عده‌ی زیاد گمان کنند که اسلام خواسته است زن همیشه پشت پرده و درون خانه محبوس باشد (مطهری، ۱۳۵۳: ۶۴).

بنابراین، رویکرد کلی اسلام در مورد پوشش زن این است که دختران مکلف و بانوان در



معاشرت با نامحرمان، بدن خود را بپوشانند، خودنمایی و جلوه‌گری نکنند، در حالی که بانوان بین محارم خود (مانند شوهر، فرزندان، برادران، پدر و دیگر محارمی که در جدول جواز کشف حجاب در موارد ۱۲ گانه، ذکر شده) می‌توانند حجاب نداشته باشند. البته باید گفت، در صورتی که احتمال نگاه لذت‌آمیز و فساد اخلاقی وجود داشته باشد، در میان محارم نیز لازم است، حجاب را رعایت نمایند.

مبانی قرآنی و روایی حجاب

۱ - حجاب بانوان از منظر قرآن

کلمه‌ی «حجاب» چند بار در قرآن (غالباً به معنای مانع و حائل) به کار رفته است (اعراف، ۴۵. مریم، ۱۷. احزاب، ۵۳. ص، ۳۲. فصلت، ۵. شوری، ۵۱). در این میان، فقط آیه ۵۳ سوره احزاب - که مردان مسلمان را از مواجهه شدن با همسران پیامبر^(ص) منع کرده - به نظر می‌رسد نزول این آیه نخستین مرحله تبیین لزوم پوشیده بودن زنان در مواجهه با مردان نامحرم بوده که مفهوم و حدود آن به تدریج در سیر نزول آیات بسط یافته است. در این آیه به مردان دستور داده شد که با همسران پیامبر^(ص) از پشت پرده (من وراء حجاب) سخن گویند، همسران پیامبر^(ص) در برابر دیدگان نامحرمان پیدا نباشند، کاری که برای پاکی قلب هر دو طرف بهتر دانسته شده است.

حکم آیه - که به سبب ذکر واژه حجاب در آن، به «آیه حجاب» معروف است - به همسران پیامبر^(ص) اختصاص داشت و شامل دیگر زنان مسلمان نمی‌شد (طبرسی، ۱۴۰۷ هـ. ابن کثیر، ۱۴۱۲ هـ. شوکانی، بی‌تا. طباطبایی، ۱۳۹۰ - ۱۳۹۴ هـ).

حدیث ابن ام مکتوم - که مطابق آن پیامبر اکرم^(ص) به همسران خود دستور دادند که در برابر مرد نابینا خود را در پشت حائل (پرده) قرار دهند (کلینی ۱۴۰۱، ۵: ۵۳۴. بیهقی، بی‌تا، ۷: ۹۱ - ۹۲).

به هر حال، مسئله حجاب به صورت مفصل در دو سوره قرآن مطرح شده؛ ابتدا در آیه ۵۹ سوره احزاب و بعد با تفصیل بیشتری در سوره نور آمده است. که در شان نزول آیه ۳۰ سوره نور مرحوم، «کلینی» به سند خویش از سعد اسکافی نقل نموده که امام باقر^(ع) فرمود:

«جوانی از انصار با دیدن زنی که حجاب کامل نداشت به گونه‌ی که گردن آن زن هویدا بود روبرو شد وقتی زن از کنارش گذشت جوان درحین راه رفتن سر را به عقب انداخت به تماشای آن زن، ناگاه صورتش به تکه استخوان یا شیشه برآمده از دیوار برخورد و مجروح شد بدن و لباسش را خون گرفت؛ وقتی که خدمت پیامبر^(ص) رسید جریان را نقل نمود، آنگاه جبرئیل نازل شد و این آیه را آورد (کلینی، ۱۳۸۸، ۵: ۵۲۰).

براین اساس، مطابق شأن نزول آیه مذکور، می‌توان نتیجه گرفت که اولین آیات که در تشریع حجاب و بیان محدوده‌ی نظر به زنان نازل شده همین آیات سوره نور بوده است.

۲. محدوده‌ی پوشش و حجاب زنان

محدوده‌ی واجب پوشش و حجاب زنان، در اسلام، پوشاندن تمام بدن در مقابل نامحرم است، به استثنای صورت و مچ دست‌ها به پایین، که طبق نظر مشهور فقها پوشاندن آنها واجب نیست؛ البته بعضی از فقهایی فعلی، با احتیاط و جوب، پوشاندن صورت و دست‌ها را نیز لازم می‌دانند؛ ولی حتی افرادی که پوشاندن آن را واجب نمی‌دانند، در اصل مطلوبیت و استحباب چنین حجاب کاملی مخالفت ندارند.

علاوه بر پوشش لباس‌های معمولی، مثل پیراهن و شلوار، که زنان و مردان در داخل منزل استفاده می‌کنند، برای حجاب بیرون از منزل و در مقابل نامحرم، در قرآن و احادیث برای تأمین حجاب واجب زنان، از چند نوع پوشش خاص، نام برده شده است که دو نوع معروف آن «خمار» و «جلباب» است.

أ- خمار چیست

«وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ» - کلمه «خمر» به ضم دو کلمه نخست، جمع خمار است، «خمار» جامه‌ی است که زن سر خود را با آن می‌پيچد، و زاید آن را به سینه‌اش آویزان می‌کند. به تعبیر دیگر پوشش مخصوص سر و اطراف سر بانوان، مثل مقنعه که بلندی آن سینه‌های زنان را باید بپوشاند.

ب. جیوب چیست

کلمه «جیوب» جمع جیب - به فتح جیم و سکون یاء، در لغت «جیب» به طوق اطراف لباس و به «قلب» و «صدر» (سینه) استعمال شده و در عرف عموم مردم به کیسه‌ی کوچک



که در لباس دوخته شده «جیب» گفته می‌شود (درویش، ۱۴۱۵، ۶: ۵۹۳). اما منظور از «جیب» در آیه‌ی مذکور محدوده‌ی سینه‌های بانوان است که با پوشیدن مقنعه‌ها باید پنهان گردد. معنای آیه این است که به زنان دستور بده تا اطراف مقنعه‌ها را به سینه‌های خود انداخته، آن را بپوشانند (طباطبائی، ۱۳۷۴، ۱۵: ۱۵۶).

بنابراین، حکم «حجاب» و محدوده‌ی آن که در آیه بیان شده این است که بانوان «اطراف» روسری‌های خود را بر سینه خود افکنند تا گردن و سینه با آن پوشانده شود (و لِيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ). از این جمله استفاده می‌شود که زنان قبل از نزول آیه، دامنه روسری خود را به شانه‌ها یا پشت سر می‌افکندند، بطوری که گردن و کمی از سینه آنها نمایان می‌شد، قرآن دستور می‌دهد روسری خود را بر یخه‌ها خود بیفکنند تا هم گردن و هم آن قسمت از سینه که بیرون است مستور گردد (مکارم، ۱۳۸۲، ۳: ۲۹۰).

ج - جلباب چیست

«يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِأَزْوَاجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَاءِ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلَابِيبِهِنَّ ذَلِكَ أَدْنَىٰ أَنْ يُعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذَيْنَ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا»؛ ای پیغمبر به زنان و دختران خود و زنان مؤمنان بگو که خویش را به چادر بپوشانند؛ که این کار برای این که آنها به عفت و حریت شناخته شوند، تا از تعرض و جسارت هوس رانان آزار نکشند، بر آنان بسیار بهتر است و خدا در حق خلق آمرزنده و مهربان است.

واژه‌ی «جلايب» جمع «جلباب» است و جلباب به معنای فراگیر بودن تمام بدن است که زنان به روی لباس‌های خود می‌پوشند؛ امروزه در زبان فارسی به چنین پوششی چادر گفته می‌شود.

مفسران در باره معنی جلايب اختلاف نظر دارند، به گفته‌ی برخی «رداء و عبائی بوده که سر تا پای زنان را می‌پوشیده است»، برخی دیگر معتقد اند «روسری بوده که سر و صورت زنان را فرا می‌گرفته است».

علاوه بر قرآن که دو شکل خاص از پوشش فوق را برای زنان در مقابل نامحرم توصیه کرده است، در برخی احادیث نیز چهار پوشش ویژه برای زنان در مقابل نامحرم، به نام پیراهن، مقنعه، چادر، و ازار معرفی شده است (نجفی، ۱۳۹۸، ۱۶: ۱۳۸).

۳. موارد جواز کشف حجاب و آشکار ساختن زینت زنان

دین اسلام از سخت‌گیری بی‌مورد حجاب اجتناب نموده و حکم جواز کشف حجاب را در مواردی بیان نموده که زنان می‌توانند در موارد ۱۲ گانه که ذیلاً بیان شده، حجاب نداشته باشند و زینت پنهان خود را آشکار سازند با این عبارت شرح می‌دهد: و آنها نباید زینت خود را آشکار سازند، «و لَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا...» مگر در دوازده مورد زیر که خداوند سبحان به بانوان اجازه داده که می‌توانند حجاب نداشته باشند و زینت خود را آشکار نمایند (مکارم، ۱۳۸۲، ۳: ۲۹۰).

جدول موارد جواز کشف حجاب و آشکار ساختن زینت بانوان

توضیح	حکم جواز نداشتن حجاب در موارد ۱۲ گانه	آیه
بانوان نزد شوهران شان می‌توانند حجاب نداشته باشند.	برای شوهرانشان (إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ).	۱
نزد پدرشان نیز بانوان می‌توانند حجاب نداشته باشند.	یا پدرانشان (أَوْ آبَائِهِنَّ).	۲
بانوان می‌توانند نزد پدر شوهر خود حجاب نداشته باشند.	یا پدر شوهرانشان (أَوْ آبَاءِ بُعُولَتِهِنَّ).	۳
نزد فرزندان خود بانوان می‌توانند حجاب نداشته باشند.	یا پسرانشان (أَوْ أَبْنَائِهِنَّ).	۴
بانوان می‌توانند نزد پسران همسران (که از مادر دیگر متولد شده) حجاب نداشته باشند.	یا پسران همسرانشان (أَوْ أَبْنَاءِ بُعُولَتِهِنَّ).	۵
بانوان می‌توانند نزد برادران حجاب نداشته باشند.	یا برادرانشان (أَوْ إِخْوَانِهِنَّ).	۶
بانوان نزد پسران برادران شان می‌توانند حجاب بسر نکنند.	یا پسران برادرانشان (أَوْ بَنِي إِخْوَانِهِنَّ).	۷
بانوان نزد پسران خواهران شان می‌توانند حجاب بسر نکنند.	یا پسران خواهرانشان «(أَوْ بَنِي أَخَوَاتِهِنَّ).	۸
بانوان مسلمان نزد دیگر بانوان مسلمان یا دختران مسلمان می‌توانند حجاب نداشته باشند.	یا زنان هم کیشانشان (أَوْ نِسَائِهِنَّ).	۹
بانوان نزد کنیزانشان می‌توانند حجاب نداشته باشند.	یا بردگانشان کنیزان شان (أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ).	۱۰
بانوان نزد مردان دیوانه که مسائل جنسی را نمی‌دانند می‌توانند حجاب نداشته باشند.	یا مردان سفیهی که تمایلی به زن ندارند (أَوِ التَّابِعِينَ غَيْرِ أُولِي الْإِرْبَةِ مِنَ الرِّجَالِ).	۱۱
بانوان نزد اطفال کوچک که امور جنسی را تشخیص نمی‌دهند، می‌توانند حجاب نپوشند.	یا کودکانی که از امور جنسی مربوط به زنان آگاه نیستند (أَوِ الطُّفُلُ الَّذِينَ لَمْ يَنْظُرُوا عَلَى عَوْرَاتِ النِّسَاءِ).	۱۲



سابق میان عرب‌ها آویزان کردن خلخال به پای دختران و زنان مرسوم بوده؛ ازاین‌رو، خداوند در حکم دیگری فرموده: «آنها به هنگام راه رفتن پاهای خود را به زمین نزنند تا زینت پنهانیشان دانسته شود» و صدای خلخال که برپا دارند بگوش رسد (وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِنْ زِينَتِهِنَّ). براین اساس، بانوان در رعایت عفت آن چنان باید دقیق و سختگیر باشند که حتی از رساندن صدای خلخالی که در پای دارند به گوش مردان بیگانه خودداری کنند.

سرانجام با دعوت عمومی همه مؤمنان اعم از مرد و زن به توبه و بازگشت به سوی خدا آیه را پایان داده، می‌گوید: «و همگی به سوی خدا باز گردید ای مؤمنان! تا رستگار شوید» (وَتُوبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعاً أَيُّهَا الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ) و اگر در گذشته کارهای خلافی در این زمینه انجام داده‌اید اکنون از خطاهای خود توبه کنید و برای نجات و فلاح به سوی خدا آید که رستگاری تنها بر در خانه اوست (همان).

۴. حجاب در روایات

حکم شرعی حجاب همواره مورد تأکید دین بوده همانطور که در آیات و حیانی ذکر گردید؛ روایات معصومین^(ع) نیز که مفسر قرآن کریم و میراث‌گران‌های معنوی است در تبیین حکم فقهی حجاب بسیار گسترده بیان شده، به گونه‌ای که ارائه‌ی روایات در موضوع «حجاب»، از حوصله‌ی نوشتار حاضر خارج است و موضوع مستقل می‌طلبد. به هرصورت نمونه‌های روایی موضوع «حجاب» در این جا ارائه می‌گردد.

۱. فضیل بن سیار از امام صادق^(ع) نقل نموده که از آن حضرت^(ع) سوال کردم: «آیا آرنج‌های دست زن بخشی از زینت‌های اوست که در قرآن خداوند فرموده زنان زینت خود را آشکار نکنند؟» امام^(ع) فرمود: «بلی، غیر از صورت و دست تا مچ، از زینت «زن» محسوب می‌شود که باید از نامحرم پوشیده شود» (همان، ۵: ۵۲۰).

۲. روایت دیگری از امام صادق^(ع) در مورد زمان حکم و وجوب روزه و حجاب دختران این گونه نقل شده است: «بر دختری که به سن بلوغ می‌رسد، روزه و حجاب واجب است» (حرعاملی، ۱۳۶۴، ۹: ۴۰۹).

۳. امام صادق^(ع) فرمود: برای زنان مسلمان صحیح نیست روسری و پیراهنش به گونه‌ی



باشد که او را نپوشاند (نوری، بی تا: ۲۵۵، ۱۰۰).

بنابراین، با ملاحظه‌ی دیگر روایات در کنار روایت مربوط به حجاب، می‌توان گفت که حجاب تنها به نحوه پوشش زن اختصاص ندارد، بلکه علاوه پوشش مناسب، گفتار، رفتار، نگاه زنان به مردان نامحرم، جزء گستره‌ی حجاب خواهد بود.

در نتیجه، همان‌طور که حفظ حجاب و محدوده‌ی آن که لازم است رعایت گردد و مورد تاکید آیات قرآن قرار گرفته؛ در سنت ارزشمند و هدایت بخش معصومین نیز رعایت «حجاب» و پوشش کامل دختران بالغ و زنان، مورد تأکید واقع شده است. از این رو، و جوب داشتن حجاب به این معناست که بانوان در پوشش، گفتار، نگاه و رفتار، در مواجهه با نامحرمان باید مطابق رهنمود شریعت رفتار نمایند. بر این اساس، در کلام حضرت پیامبر^(ص) و اوصیاء معصوم وی، رعایت «حجاب» تأکید شده و حجاب داشتن خانواده‌های معصومین^(ع) مانند حضرت خدیجه، زهرا ی اطهر و غیره، الگوهای عملی خانواده‌های معصومین، در مورد التزام حکم و جوب حجاب اسلامی، به شمار می‌آید.

همچنان‌که روایتی گهربار از پیامبر^(ص) نقل شده است که حضرت فرمود: «آن کس که چشم را از حرام پر کند، خداوند در روز قیامت چشمهایش را از میخ های آتشین پر خواهد کرد و آن گاه درونش را آکنده از آتش می‌کند».

روایت دیگری از امام صادق^(ع) در مورد ممنوعیت نگاه به نامحرمان که شامل نگاه زنان و مردان می‌شود این گونه نقل شده است: «نگاه حرام تیری است مسموم از جانب شیطان هر کس آ را به خاطر خدا، نه غیر آن ترک کند، خداوند ایمانی به او می‌دهد که طعم آن را بچشد».

به هر صورت، روایات دیگری در مورد رعایت پوشش زنان وجود دارد که به صورت عام رعایت پوشش زنان مسلمان را توصیه نموده تا از این طریق خانواده‌های سالم و ارزشمندی در جامعه‌ی اسلامی شکل بگیرند که بر تربیت و اخلاق دینی بنیان نهاده شده باشند. برای نیل به این مقصود دستور العمل هایی به چشم می‌خورد از قبیل نهی از پوشیدن لباس بدن نما و نازک که لازم است دختران و بانوان مسلمان رعایت نمایند و از پوشیدن حجاب و لباسی که مناسب شأن زن مسلمان نیست، اجتناب کنند.



چنان‌که پیامبر (ص) در یک حکم اخلاقی به اسماء فرمود: «ای اسماء! زن، وقتی به حد بلوغ رسید، نباید جای از بدن و اندامش دیده شود، مگر صورت و دست‌هایش» (سجستانی، بی‌تا، ۲: ۳۸۳).

مبانی فقهی حجاب

۱- حکم حجاب از منظر فقه شیعی

حکم وجوب «حجاب» بانوان در برابر مرد نامحرم مورد توافق همه‌ی مذاهب اسلامی است (طباطبایی یزدی، ۱۴۱۷)؛ اما حدود و اندازه‌ی آن مورد بحث و گفت‌وگوی فقهاست. در قرآن کریم آیات متعددی مشاهده می‌شود که بر تشریع تدریجی حجاب در عصر نبوی دلالت دارد که در احادیث معصومین (ع)، نیز به صورت گسترده بیان شده است.

بنابراین، واجب نبودن پوشش صورت و دست‌ها به معنای جایز نبودن پوشش آنها نیست، بلکه پوشیده‌تر بودن زنان کاری نیکو و رعایت حریم میان بانوان و نامحرمان، با پوشش کامل زنان، بهتر تأمین می‌شود.

به هر حال، حجاب و پوشش زنان علاوه بر اینکه حکم فقهی است، از منظر اخلاق اسلامی نیز قابل بررسی می‌باشد که اخلاقاً نیز پوشش مناسب مردان و زنان امر پسندیده و خوب است. زیرا غایت پوشش مناسب هریک از مردان و زنان مراقبت از سلامت زندگی اجتماعی و پیشگیری از بروز بی‌بندوباری و سد محکم ناهنجاری‌های اخلاقی است.

فقهاء اسلامی اتفاق نظر دارند که اظهار زینت‌های پنهان زنان در حضور نامحرم (چه در انظار عمومی و چه در محیط‌های خصوصی مورد توجه نامحرم) حرام است و همچنین از نظر آنها نه تنها استفاده از وسایلی مانند گردن‌بند، انگشتر و دست‌بند که عرفاً به آنها زینت آلات می‌گویند در برابر نگاه نامحرمان حرام است بلکه پوشیدن لباس‌هایی خاصی را که جلب توجه می‌کنند نیز نوعی زینت شمرده اند، اگرچه تمام بدن را بپوشاند (حکیم ۱۴۰۶، ۵: ۲۴۱).

همچنان‌که فقیهان، ظاهر کردن هرآنچه را که در نظر عرف زینت و آرایش برای زن محسوب می‌شود در برابر مرد نامحرم جایز ندانسته اند. در این میان، امام خمینی، مبنا



زینت شمردن را به عرف جامعه‌ی اسلامی ارجاع داده و معتقد است: «هر چیزی که عرفاً زینت محسوب شود، و در عرف مردم بر آن زینت اطلاق کند، حرام است که برای نامحرم اظهار گردد» (امام خمینی ۱۳۸۵، ۲: ۳۲۲).

پیامدهای منفی مختلط بودن زنان و مردان نامحرم در محیط عبادی، اجتماعی، کار و غیره در اسلام همواره مورد توجه بوده و آثار منفی آن در گزاره‌های دینی گوشزد شده است. از این رو، روایات اسلامی تصریح نموده که هرگاه یک مرد و زن نامحرم در مکان خلوت باشد، سومی آن‌ها شیطان است که وسوسه می‌کند تا آنان به گناه آلوده شوند. بر این اساس، اسلام، راه‌حل‌های متعدد از جمله خواندن عقد موقت مرد و زنی را که شوهر ندارد، رهنمود نموده که در کتب فقهی دارای شرایط خاص است و برای آن پاداش‌های فراوان وعده داده شده است تا مردم از ارتباط نامشروع و اعمال خلاف عفت، دور بمانند و از طریق ارتباط مشروع به‌غریزه‌ی جنسی پاسخ مثبت و مشروع گفته شود.

همچنانکه در زمان پیامبر^(ص) جدا بودن درب ورود و خروج زنان از مردان در مسجد که مکان عبادت است مورد توجه بوده که ضرورت تفکیک زنان و مردان نامحرم را در اماکن دیگر به‌طریق اولی، می‌توان نتیجه گرفت.

«نقل شده که روزی رسول خدا^(ص) بیرون مسجد بود، دید، زنان و مردان با هم از مسجد بیرون می‌آیند، به زن‌ها فرمود بهتر است که شما صبر کنید آن‌ها بروند شما از کنار بروید، به همین دلیل، مختلط بودن زنان و مردان نامحرم از منظر فقه اسلامی ممنوع است.

بر این اساس، ضابطه‌ی کلی محدوده بدن که باید تحت پوشش و حجاب شرعی-فقهی قرار بگیرد در یک تقسیم کلی این گونه دسته‌بندی می‌شود:

۱. تمام بدن دختران مکلف و زنان لازم است به صورت کامل پوشیده شود و تمام بدن از دید نامحرم به دور بماند به جز وجه (صورت) و کفّین (دو دست) که مجاز است بدون پوشش، باشند.

۲. لباس و پوشش زنان با عرف جامعه‌ی اسلامی همخوانی داشته باشد و خلاف عرف دینی لباس پوشیدن درست نیست، به خصوص اگر لباسی بدن‌نما و مطابق فرهنگ کفار باشد که پوشیدن آن در جامعه باعث رواج فرهنگ مبتذل ملت‌های کفر می‌شود، از منظر



فقه اسلامی حرام است.

بنابراین، اگر بدن زنان با لباس ضخیم پوشیده شود، ولی لباس آنقدر تنگ باشد که حجم بدن و اندام او را آشکار کند یا به هر طریق دیگری مانند پوشیدن مانتوهای خیلی کوتاه که متعارف دینداران نیست و باعث جلب توجه گردد، چنین لباسی حجاب شرعی گفته نمی‌شود.

یکی از فقیهان معاصر شیعی، ضمن وجوب ستر و پوشش دختران مکلف و زنان، حکم فقهی مانتوی بدن‌نما را که مخالف پوشش زنان است، نیز بیان نموده است: «در صورتی که لباس به بدن زن چسپیده باشد، پوشیدن آن حرام است. همچنانکه پوشیدن جوراب نازک را که پای زن پیدا باشد، حرام شمرده. آنگاه، حکم ممنوعیت پوشیدن لباسهای تنگ مبتذل و غیره که سبب ترویج فرهنگ غیر اسلامی می‌شود، بیان نموده است» (مکارم شیرازی، ۱۴۲۷، ۲: ۵۲).

۲. حکم حجاب از منظر فقه تسنن

حکم وجوب حجاب در فقه تسنن همچون فقه شیعی در واقع به مبانی قرآنی و روایی، استناد شده است که نقطه‌ی اشتراک دو رویکرد فقهی شیعی و سنی به شمار می‌آید. اما در جزئیات مسئله‌ی حجاب از قبیل محدوده‌ی حجاب و مقدار پوشش زنان، میان فقیهان اختلاف نظر وجود دارد.

فقیهان چهارگانه تسنن مانند: «أبو حنیفة، مالک، شافعی و أحمد» با استناد به احادیث پیامبر^(ص) در مورد حکم فقهی وجوب حجاب و وجوب پوشیدن لباسی که بدن را در برابر نامحرم کاملاً بپوشاند، اتفاق نظر دارند. از این رو، خروج بانوان از خانه با چهره‌ی باز مطابق آراء فقیهان مذکور، جایز نیست؛ اما در مورد علت ممنوعیت خروج با چهره‌ی باز، میان آنان اختلاف نظر وجود دارد (فریح، ۱۴۲۵: ۸۱).

برخی از آنان علت ممنوع الخروج بودن با چهره‌ی باز را بیم واقع شدن زنان در دام فتنه دانسته که احتمال دارد زنان بدون پوشش چهره، مورد تجاوز فاسقان واقع شوند. در حالی که برخی دیگر، صورت زن را به مثابه عورت و شرمگاه (هرجایی از بدن که انسان از اظهار آن شرم دارد) دانسته که مانند عورت پوشاندن چهره نیز واجب است.

۲-۱. دلایل وجوب پوشاندن زنان از نامحرمان

ا. اجماع

واجب و فرض بودن «احتجاب» و پوشاندن زنان مسلمان از دید مرد اجنبی و نامحرم، گفته شده که به اجماع قولی و عملی، نزد عالمان دینی ثابت شده و فقیهان مذاهب چهارگانه تسنن، به دلیل این که مؤسس این مذاهب اند قطعا در اجماع مذکور مندرج اند (همان، ۱۴۲۵: ۱۱۱). منظور از اجماع عملی، عمل و رویکرد دائمی که به صورت متواتر و متوارث بین زنان مؤمنین وجود داشته، این نکته است که آنان همواره ملزم بوده که در چهره خود حجاب داشته باشند، همچنانکه بدن‌شان دارای پوشش و حجاب کامل بوده که مانع نگاه نامحرمان بوده است (همان، ۹۵). به هر حال، عالمان دینی اجماع عملی را تأیید نموده و عملا در نظریه پردازی به آن التزام داشته اند.

فقیه دیگر تسنن گفته است که علما اجماع نظر دارند که «زنان در موقع إحرام حج، علاوه بر پوشاندن سر و مستور نمودن موها، باید صورت خود را نیز به گونه‌ی سَبْک با لباسی بپوشاند که از بالای سرش آویزان می‌شود تا از نگاه مردان نامحرم مستور و پنهان بماند» (ابن رشد الحفید، ۱۳۹۵، ۱: ۳۲۷).

ایراد جدی در مورد پوشاندن صورت زنان در زمان انجام مناسک حج، این است که پوشاندن صورت در آن زمان، از منظر شریعت حرام است. عالمان دینی باتوجه به این مشکل راه حل فقهی را نگاشته اند که علی‌رغم قبول حرمت «تغطية» و پوشاندن صورت هنگام حج؛ از آویزان کردن لباس (یا تکه‌ی پارچه) از بالای سر به سمت صورت، جهت مستور ماندن صورت زن از نگاه نامحرمان، سخن گفته اند (القحطانی، بی تا: ۱: ۲۰۱).

ب. دلیل نقلی

فرض و واجب بودن «احتجاب» و «پوشاندن» زنان مسلمان از دید مرد اجنبی و نامحرمان با دلیل نقلی نیز ثابت شده است که از فقیهان مذاهب چهارگانه‌ی مذکور و پیروان شان نقل شده است. یعنی آنان روایاتی را از پیامبر (ص) نقل نموده اند که واجب بودن پوشش و حجاب بانوان از زمان پیامبر (ص) و علی (ع) مورد تأکید و توجه بوده است. علی‌رغم، اتفاق آراء عالمان دینی مذاهب چهارگانه در مورد وجوب پوشش زنان و فرض پوشاندن آنان از نامحرمان،



اختلاف در مورد تفسیر «صورت زن» وجود دارد.

سؤال مهم این است: «آیا صورت زن را می‌توان عورت دانست یا خیر؟ نتیجه‌ی اختلاف در تفسیر وجه زن به عورت-که برخی مانند شرمگاه و عورت زن، ستر چهره را نیز (به عنوان عورت زن) واجب دانسته، و برخی وجه را عورت ندانسته- آشکار می‌شود.

براین اساس، کسانی که چهری زن را عورت تعبیر نموده، نتیجه‌ی حکم وجوب پوشاندن صورت در حال نماز را به دنبال دارد. در حالی که عورت ندانستن چهری زن، نتیجه‌ی متفاوت در پی دارد و در حال نماز و دیگر اوقات، پوشاندن چهره واجب، نیست (همان).

ج. نقد اجماع وجوب پوشش زنان با روایات ممنوعیت خلوت

اجماع و اتفاق نظرات دیگری نیز در مورد فرض و واجب بودن حجاب و پوشش کامل زنان حتی پوشش صورت را برخی نویسندگان از روایاتی استنباط نموده که موضوع‌شان، ممنوعیت خلوت نمودن زن و مرد اجنبی، است. به عنوان نمونه، روایاتی از پیامبر (ص) نقل شده: که حاکمی از تحریم خلوت زن و مرد نامحرم بوده و مسافرت زنان مشروط به همراهی محارم‌شان، مجاز شمرده شده، آنگاه از مجموع این روایات فرض و واجب بودن حجاب و پوشش بدن زنان، استنباط شده است (الشوکانی، ۱۴۳۵، ۶: ۱۲۷. ابن حجر العسقلانی، ۱۳۷۲، ج ۴: ۱۷).

در نقد اجماع مذکور باید گفت، باتوجه به تغایر موضوعی روایات ممنوعیت «خلوت زن و مرد نامحرم» با روایاتی که موضوع‌شان واجب بودن حجاب و پوشش زنان است، نمی‌توان اجماع وجوب حجاب و پوشش کامل زنان را از روایات منع «خلوت زن و مرد نامحرم» به دست آورد. زیرا، اولاً، از دو موضوع متفاوت نتیجه واحد به دست نمی‌آید. ثانیاً، حکم تحریم و ممنوعیت خلوت زن و مرد نامحرم در مواردی که زن با حجاب و پوشش کامل باشد نیز، جریان دارد، در نتیجه استنباط اجماع در مورد وجوب حجاب و پوشش زنان از روایاتی که حکم تحریم «خلوت زن با مرد نامحرم» را بیان نموده، منطقی نیست.

۲-۲. حنفی

رویکرد کلی مذاهب اسلامی در مورد فرض و واجب بودن حجاب در مقابل نامحرم،



مبتنی بر مبانی نقلی است که در کتاب و سنت بیان شده است، فقیهان اسلامی اعم از شیعی و سنی با استناد به مبانی قرآنی و روایی، حکم شرعی حجاب و پوشش مناسب زنان را در مقابل نامحرم، بیان نموده اند؛ علی‌رغم این، در مسائل جزئی مانند تعیین دائره‌ی حجاب زنان که آیا شامل پوشاندن صورت می‌شود یا خیر (یعنی پوشاندن صورت نیز واجب است یا خیر) اختلاف نظر میان فقیهان وجود دارد. اکنون لازم است حکم فقهی حجاب بانوان مطابق آراء هریک از مذاهب چهارگانه‌ی تسنن به صورت جداگانه ارائه گردد، اشتراکات و تمایزات این مذاهب نیز سرانجام تبیین خواهد شد.

حکم فرض و واجب بودن حجاب از دیدگاه احناف به صورت کلی همچون دیگر مذاهب اسلامی متناظر به مبانی کتاب و سنت، اظهار شده است. به عنوان نمونه مطابق اظهار نظر یکی از عالمان حنفی، حکم نگاه به زن نامحرم (اجنبیة) هرچند که زن کافر باشد؛ فقط هنگام ضرورت به صورت و دو کف دست زن نامحرم، از نظر شرع اسلامی ایراد ندارد (البته نگاه باهدف لذت بردن به محدوده‌ی مذکور نیز جایز نیست). براین اساس، می‌توان گفت، محجوب نمودن و پوشاندن سر و گردن تا ناحیه‌ی صورت، و موها، برای زنان واجب است و نگاه کردن به سر و گردن و موهای زنان نامحرم، برای مرد نامحرم، حرام است.

نگرش احناف در مورد حجاب سر و مو و باز بودن چهره‌ی زنان در زمان حج، این‌گونه است که استفاده از «نقاب» را برای زنان در زمان حج جایز ندانسته، اما تغطی و پوشاندن چهره را مجاز شمرده است. به این صورت که لباس خود را از بالای خمار و روسری، مانند پرده به صورت خود آویزان نماید و به گونه‌ی باشد که از صورت تجافی داشته و به صورت قرار نگیرد (نچسپد)؛ اما باز گذاشتن صورت و پوشاندن آن برای زن جوان به خاطر بیم فتنه (یعنی به خاطر بیم اینکه مورد تجاوز واقع نشود) ممنوع است. چنین نگرش فقهی در مورد حجاب مطابق بینش فقهی «أبی حنیفه» و فقهای عامه گفته شده است (فریح، ۱۴۲۵: ۸۵. الکاسانی، ۱۴۰۶، ۲: ۱۸۶).

بنابراین، با مفهوم اولویت می‌توان نتیجه گرفت، در مذهب حنفی وقتی پوشاندن چهره زنان هنگام انجام مناسک واجب گفته شده است، در زمان دیگر، پوشاندن صورت زنان



علاوه بر وجوب حجاب، واجب و فرض خواهد بود. از این جهت است که ادعا شده مسلمانان اتفاق نظر دارند که باوجود کثرت مردان فاسق ممنوع است که زنان با چهره‌ی باز از منزل خارج شوند.

همچنانکه اتفاق مذاهب تسنن و اتفاق جمهور امت اسلامی در مورد حکم وجوب حجاب زنان، ادعا شده است؛ ولی چنین حکمی در مورد زنان پیر (عجائز) استثنا شده و آنان به پوشاندن صورت ملزم نیستند (الحنفی، المرأة المسلمة، بی تا: ۲۰۲).

۲-۳. شافعی

دیدگاه مذهب شافعی در مورد وجوب حجاب زنان نزدیک به دیدگاه مذهب احناف بوده، مگر در برخی موارد که تفاوت‌های جزئی با نگرش حنفی دارد. یکی از عالمان شافعی ممنوعیت خروج زنان صورت‌باز را از منزل مورد اتفاق مسلمانان دانسته، به خصوص این که اگر فاسقان زیاد باشد که در این صورت ممنوعیت آن قطعی است (النجدی، ۱۴۱۹، ۲: ۲۱۲). در مقابل، دیدگاه دیگری را قاضی عیاض شافعی به نقل از علماء اظهار نموده که هنگام راه رفتن لازم نیست زنان صورت خود را بپوشانند؛ برعکس مردان ملزم اند مطابق آیه‌ی: «یغضون من ابصارهم» به زن نامحرم نگاه نکنند و چشم خود را ببندند (همان).

به ادعای برخی از عالمان شافعی، رویکرد عملی مردم (مسلمانان) از قدیم تا دوران معاصر در جمیع کشورهای اسلامی این‌گونه بوده که در مورد باز بودن چهره‌ی زنان پیر، جدی نبوده، بلکه با آسان‌گیری و سهل‌انگاری، اجازه داده اند که آنان چهره‌ی خود را باز بگذارند. در حالی که در مورد بانوان جوان سهل‌انگاری نداشته و صورت آنان را همچون پوشاندن عورت واجب شمرده اند. براین اساس، از دیدگاه مذهب شافعی سخن کسی که در غیر ضرورت، نگاه به صورت زن نامحرم را مباح و بدون اشکال دانسته، درست نیست (ابن‌نورالدین، ۱۴۳۳، ۴: ۷۷).

البته باتوجه به حکم فقهی محدوده‌ی وجوب حجاب زنان جوان از دیدگاه شافعی، مالک و ابوحنیفه، در نماز، این نکته به دست می‌آید که پوشاندن صورت زنان واجب نیست. زیرا، آنان در تعیین محدوده‌ی «عورت» (شرمگاه) گفته اند که تمام بدن زن عورت به شمار می‌آید که واجب است پوشانده شود، غیر از صورت و کف دست‌شان که پوشش این دو



مورد واجب نیست؛ «ابوحنیفه» وجوب پوشاندن پاهای زنان را نیز در نماز الزامی و واجب ندانسته است (الخُنْ و همکاران، ۱۴۱۳: ۱۲۴).

برخی از نویسندگان سنی گمان دارد که هیچ یک از «شافعی، مالک و ابوحنیفه» در جایی که نیاز و ضرورت نباشد، برای زنان جوان باز بودن صورت را جایز ندانسته، همچنانکه جایز نیست که مردان نامحرم به صورت زنان در غیر نیاز و ضرورت نگاه نمایند. به هر حال، سرانجام، با تعبیر «والله اعلم» (خدا آگاه‌تر است) وجوب پوشاندن صورت زنان را با ظن و گمان اظهار نموده که فهمیده می‌شود نویسندگان بر وجوب پوشاندن آن یقین نداشته است (فریح، ۱۴۲۵: ۱۰۷).

بنابراین، حکم فقهی پوشش نداشتن صورت و دو کف دست زنان و حکم نگاه مردان نامحرم به این مواضع، در فقه شافعی به سه صورت زیر تقسیم می‌شود:

أ - در صورتی که احتمال بیم فتنه و ارتکاب معصیت در بین باشد، یا احتمال خلوت و نزدیکی نمودن با زنی که پوشش صورت ندارد یا احتمال انجام مقدمات این کار وجود داشته باشد.

در این صورت، نگاه به زن نامحرم و برداشتن پوشش از صورت وی به اجماع عالمان دینی حرام است.

ب. صورت دوم، اگر نگاه نمودن به زنی که صورتش پوشش ندارد، با قصد لذت و شهوت باشد، اما فتنه‌ی ارتکاب معصیت دیگر در کار نباشد، در این صورت نگاه کردن به او با چنین قصدی حرام است. لذا واجب است که زن در چنین حالتی صورت، ظاهر و باطن دستان خود را تا سر انگشتان بپوشاند.

ج - صورت سوم، در صورتی که خوف فتنه و نگاه شهوت آمیز به صورت و دستان زنان در بین نباشد، دو قول وجود دارد که مطابق یکی از آنها مشروط به نبود فتنه‌ی معصیت و عدم نگاه شهوت آمیز، نگاه به مواضع مذکور ایراد ندارد، اما قول دیگر، هر نوع نگاه به مواضع دست و صورت زنان را حرام دانسته است (شمس الدین الرملي، ۱۴۰۴، ۶: ۱۸۶. فریح، ۱۴۲۵: ۸۵).

موضوع ممنوعیت خروج زنان از منزل با چهره‌ی باز در فقه مالکی مطرح نشده است. از این رو، می‌توان گفت که خروج زنان از منزل با صورت‌باز، بدون نقاب و بدون پوشاندن چهره، در مذهب مالکی، حرمت نداشته، بلکه جایز است که بانوان با چهره‌ی باز از منازل‌شان بیرون روند. حکم وجوب نقاب صورت، در واقع یک نگرش افراطی فقهیست که با حق آزادی بانوان در تقابل است. همچنانکه حکم مذکور با آیات وحیانی قرآن نیز تقابل دارد، زیرا موضوع وجوب نقاب یا وجوب پوشاندن چهره در آیه‌ی حجاب که حکم کامل حجاب زنان را بیان نموده، مشاهده نمی‌شود. به هر صورت، چنین حکمی با استناد به روایات ضعیف مورد توجه برخی عالمان تسنن قرار گرفته، اما مذهب مالکی به خاطر ضعف مبانی نقلی حکم مذکور از نقل آن خودداری نموده است.

حکم حجاب بانوان مطابق دیدگاه مالکی‌ها به صورت پراکنده در کتب فقهی حج و نکاح اشاره شده است که نمونه‌های از آن در این جا ارائه می‌گردد.

روایت نخست که از طریق «نافع» نقل شده نقاب زدن بر چهره و پوشیدن دستکش به اصطلاح «قُفَّاز» (الْكُفُوف) را برای زن در حال إحرام حج، ممنوع دانسته است. اما در روایت دیگر که هشام پسر عروه از فاطمه بنت منذر نقل نموده، استفاده از «خِمار» به معنای روسری زن (سربند یا پوشش) در حال إحرام گزارش شده است که ظاهراً زنان در حال احرام به شمول اسماء دختر ابوبکر، از روسری بلند استفاده می‌نمودند که به صورت‌شان نیز آویزان می‌شده (ابوعمر القرطبی، ۲۰۰۰م، ۴: ۲۴).

مقصود راوی این است که با استفاده از روسری بلند که به سر می‌پیچیده اند، صورت‌شان را نیز می‌پوشانده. به هر حال، عمل راوی (فاطمه بنت منذر) رویکرد شخصی وی بوده و نمی‌تواند مبنای حکم وجوب نقاب داشتن صورت زنان به شمار آید. روایت مذکور از پیامبر^(ص) نقل نشده، بلکه توسط خود راوی نقل شده، سیره نظری یا عملی غیر معصوم هر چند که اصحاب عادل پیامبر^(ص) به شمار آید حجیت ندارد و صلاحیت منبع وضع حکم الزامی پوشاندن صورت زنان را ندارد، بلکه حکم تکلیفی توسط شارع مقدس (خداوند) وضع می‌شود، آنگاه پیامبر و اوصیاء معصوم وی وظیفه دارند که آن را به مردم بیان و تبلیغ کنند یا شرح و تفسیر نمایند.

بنابراین، رویکرد مذهب مالکی در مورد وجوب حجاب زنان با نگرش دیگر مذاهب تسنن متفاوت بوده و نسبت به مذاهب دیگر تسنن در مورد حجاب روش میانه و معتدل‌تری دارد. به عنوان نمونه، حکم پوشان صورت زنان در زمان مناسک حج، مطابق دیدگاه مذهب مالکی، الزامی نبوده، بلکه ستر و پوشاندن صورت زنان از قبیل آویزان نمودن رداء (عبا) از بالای سر به صورت برای زنان در ایام مناسک حج، اختیاری است (همان).

۲-۵. حنبلی

مذهب حنبلی در مورد پوشش و حجاب زنان روش سخت‌گیرانه دارد، به گونه‌ی که کل اجزاء زن را عورت (هر عضوی از بدن انسان که از روی شرم آن را پنهان کند، آنچه که پوشیده باشد) فرض نموده حتی ناخن‌های زنان را عورت شمرده که مستلزم حکم وجوب پوشش و حجاب خواهد شد. در جای دیگر، زینت‌های ظاهری (از قبیل آرایش صورت)، لباس و هرشی که مربوط زنان باشد، در فقه حنبلی جزء عورت و شرمگاه شمرده شده که لازم است، از دید نامحرمان محجوب و پوشیده باشد (أبو عبد الله، ۱۴۲۳: ۳۰-۳۱).

۲-۶. اختلاف نظر مذاهب تسنن در مورد پوشاندن پاهای زنان

از دیدگاه مذهب «مالکی»، حکم پوشاندن پشت‌پاهای زنان الزامی است، در صورتی که زن نماز را بدون پوشاندن پا بخواند اگر وقت نماز باقیست، باید نماز را اعاده نماید. همچنانکه، جناب «لیث بن سعد» معتقد است که اگر قدمین را در نماز نپوشاند، لازم است نماز را دوباره با پاهای محجوب و پوشیده بخواند، اعم از این که وقت باقی باشد یا خارج از وقت.

مطابق بینش مذهب شافعی، تمام بدن بانوان غیر از صورت و کف‌دستان، حکم عورت را دارد که واجب است پوشانده شوند، از این رو، در صورت باز بودن جایی از بدن در نماز (غیر از صورت و کف‌دستان) باعث بطلان نماز بوده باید نماز را (داخل وقت و خارج آن) دوباره بخواند.

حکم فقهی حجاب و پوشش پاهای زنان از دیدگاه ابوحنیفه و ثوری، الزامی و واجب نبوده، زیرا قدم‌های بانوان جزء عورت به شمار نمی‌آید، لذا اگر زن با پای برهنه نماز بخواند، اعاده‌ی نماز لازم نیست.



در مقابل، به اذعان مذهب حنبلی که تمام بدن بانوان را عورت قلمداد نموده، حکم پوشش تمام بدن در مقابل نامحرمان الزامی است، حتی پوشاندن پشت پای بانوان هنگام نماز الزامی دانسته شده.

البته پوشش و حجاب صورت و کف دستان بانوان در نماز و حج جایز نبوده، زیرا، استفاده دستکش برای زنان در هنگام عمل «حج» ممنوع است، همچنانکه استفاده «برقع یا نقاب» در عمل حج ممنوع است (ابو عمر، القرطبی، ۲۰۰۰م، ۲: ۲۱).

آثار تربیتی حجاب

رعایت «حجاب» اسلامی، پیامدها و آثار مثبت متعدد دارد، نخستین اثر مثبت آن، پیامد روانی مثبت برای بانوی محجبه به شمار می آید که با اختیار و آزادی پوشش انتخاب می کند، او با انتخاب پوشش حجاب در خود احساس آرامش و سربلندی می کند که این همان ارزش معنوی بانوی مسلمان است.

جامعه‌ای که افراد آن با حفظ حدود الهی و رعایت حقوق دیگران ظاهر می شوند محیط امن و آرامی را برای خود و دیگران فراهم می کنند. هدف اسلام نیز همین است که مردان و زنان پاک نفس عناصر جوامع اسلامی را تشکیل دهند تا این که خداشناسی، راهنماشناسی و انجام تکالیف الهی، در چنین جوامعی مرسوم گردد و مردم از طریق خدا محوری به سعادت دست یابند.

۱. آثار فردی حجاب

آرامش و امنیت زنان در پوشش حجاب اسلامی تأمین می شود؛ «حجاب» اسلامی و پوشش مناسب بانوان مانع نفوذ نگاه‌های شیطانی به شمار می آید. براین اساس، بانوان در پناه محافظ و پوشش مصونیت و آرامش بیشتری دارد و در صورت بروز مشکلات احتمالی، آسیب کمتری خواهد دید. به هر حال، پوشش کامل بدن زنان را که دین در نظر گرفته باعث محفوظ ماندن بانوان می شود و سبب محدودیت آزادی آنان نمی گردد.

شهید مطهری تأثیر پوشش اسلامی در ایجاد آرامش روانی را این گونه تبیین نموده است: «نبودن حریم میان زن و مرد و آزادی معاشرت‌های بی بندوبار، هیجان‌ها و التهاب‌های



جنسی را فزون می‌بخشد که به صورت یک عطش روحی و یک خواست اشباع نشدنی در می‌آورد. غریزه جنسی یک غریزه نیرومند عمیق و دریا صفت است هرچه بیشتر اطاعت شود سرکش‌تر می‌گردد همچون آتش که هرچه به آن بیشتر خوراک بدهند شعله‌ورتر می‌شود به همین جهت، در اسلام تاکید شده که زن هر اندازه با وقارتر حرکت کند و خود را در معرض نمایش نامحرم‌ان نگذارد بر احترامش افزوده می‌شود (مطهری، ۱۳۸۷: ۴۳۴)

۲. آثار خانوادگی حجاب

هر چیزی که سبب تحکیم پیوند خانوادگی و صمیمیت رابط‌های زوجین گردد برای کانون خانواده مفیداست، استحکام نهاد خانواده از آثار اولیه‌ی حجاب حساب می‌شود که با رعایت حجاب و عفاف در محیط بیرون نیز حریم مرد و زن حفظ می‌شود و خانواده صاحب ثبات خواهد شد. چنانکه لذت‌های جنسی از طریق تشکیل خانواده به صورت قانونی ارضا شود، روابط میان زن و شوهر مستحکم‌تر می‌گردد و مرد تنها از یک زن استمتاع خواهد جست و در غیر این صورت چنانچه مرد در بیرون خانواده به دنبال لذت‌های خود باشد بنیان خانواده متزلزل می‌گردد.

براساس نظام تکوین، غریزه‌ی خودآرایی و جلوه‌نمایی برای استحکام خانواده در سرشت هر زن تعبیه شده است، آنگاه خداوند با الهام درونی و فرستادن پیامبران و ارسال قوانین الهی روش صحیح بهره‌مندی از این دو غریزه را به او نشان داده و او را آگاه کرده است که مکان خودنمایی و آرایش در محیط داخلی خانواده و محل پوشش و احتجاب، خارج از خانه و در برابر بیگانگان است. پوشش زن سبب می‌شود که استفاده‌های جنسی، محدود به محیط خانواده شود که در این صورت، حفظ اجتماع و استفاده کامل از نیروی فعال آنان را در پی دارد. در حالی که وجود زنان بی‌حجاب و بدحجاب که دل مردان سست اراده و کم ایمان را میربایند و با حرکات و آرایش خود همه نظر‌ها را متوجه خودشان می‌سازند، به رکود فعالیت‌های اجتماعی و عدم موفقیت در مراحل مختلف زندگی منجر می‌شود و در نهایت به فروپاشی کانون خانواده می‌انجامد (اکبری، ۱۳۸۷).



۳. آثار اجتماعی حجاب

هر فردی در برابر جامعه خود مسئولیت دارد که شامل زن و مرد می‌شود. برخی از مسئولیت‌های زنان به حجاب آنان بستگی دارد. زن اگر حجاب داشته باشد، بار اینگونه مسئولیت‌ها را به دوش می‌گیرد و شخصیت و عظمت او بالا می‌رود، اما اگر جامه مقدس حجاب را از تن بیرون نماید، از عهده انجام اینگونه مسئولیت‌ها بر نمی‌آید (مصطفوی ۱۳۶۹: ۴۵).

گروه‌های متفاوت و کانون‌های متعدد فرهنگی، هنری، مهارتی، تربیتی و آموزشی، خصوصی یا وابسته به حکومت در هر جامعه‌ی وجود دارند، در این میان بانوان اسلامی نیز می‌توانند با حفظ حجاب و پوشش اسلامی در فعالیت‌های فرهنگی، هنری، مهارتی و آموزشی فعالیت مستقل داشته باشند و در پیشرفت جامعه‌ی خود سهم بگیرند. در صورتی که بی‌حجابی و بی‌بندوباری شایع گردد، افراد سعی خواهند نمود نیازهای جنسی را ارضا نمایند، در نتیجه، جامعه از وجود نیروی کار فعال و مثبت تهی خواهد شد.

برای جلوگیری از فروپاشی بنیان خانواده و حفظ نظام جامعه و تأمین امنیت روانی افراد باید فرهنگ حجاب و عفاف در جامعه نهادینه گردد. بانوان در اجتماع نقش حساس و پر عاطفه دارند، کانون گرم اجتماع زمانی استمرار می‌یابد که بر توانایی‌ها و ارزش‌های وجودی زنان ارج گذاشته شود. زن به عنوان یکی از ضروری‌ترین عنصر جامعه به شمار می‌آید. براین اساس، امنیت و پیشرفت درست جامعه‌ی دینی در گرو وجود زنان پاکدامن است که هریک به نوعی مربی فرزندان فعلی یا آینده است.

بنابراین، تأثیر فرهنگی و تربیتی بانوان در خانواده بیش از مردان است و با شکل‌گیری خانواده‌ی سالم جامعه‌ی سالم با افراد سالم شکل می‌گیرد که سلامت روحی و روانی دارند. در نتیجه، بانوان، نقش انتقال فرهنگ، تربیت درست و انتخاب سبک زندگی مسالمت‌آمیز به نسل‌های آینده را به عهده دارند.

نتایج

۱. حجاب سر و موهای بانوان مسلمان که شامل گردن تا سینه می‌شود، همچنین پوشش لباس مناسب که بدن دختران مکلف و بانوان مسلمان را کاملاً بپوشاند مورد اتفاق

عالمان شیعی و سنی است. اما، نسبت به محدوده‌ی حجاب یا پوشش موارد دیگری از بدین بانوان، اختلاف آراء مشاهده می‌شود. به عنوان نمونه، «حجاب» اضافه بر موارد اتفاقی که پوشاندن شان الزامی است از قبیل: «موها، سر و گردن، و تمام بدن تا مچ‌دستان بانوانان»، آیا شامل صورت، دست‌ها و پاهای زنان نیز می‌شود یا خیر؟

در مورد پوشاندن صورت و کف دستان پشت‌پاهای زنان که در معرض نگاه نامحرم است، اختلاف نظر وجود دارد. در فقه شیعه با استناد به آیه‌ی حجاب پوشاندن صورت و کف دستان زنان واجب نبوده اگرچه پوش کامل بانوان حتی مواضع مذکور در مواجهه با مرد نامحرم مطلوب است تا جلو هر نوع نگاه حرام مسدود گردد.

۲. برخی مذاهب سنی مانند مالکی علاوه بر پوشاندن سر و موهای آن از نامحرم‌ان، پوشاندن صورت زنان را در مناسک حج نیز، تأکید نموده، در حالیکه برخی مذاهب دیگر پوشاندن صورت را در عمل حج درست ندانسته است، زیرا سبب می‌شود به صورت سایه افکنده شود که فقه این کار را ممنوع دانسته است.

یکی از موارد مشترک فقه اسلامی که مجاز است مردم و زن نامحرم به یکدیگر نگاه نمایند، هنگام خواستگاری است که هریک از مرد و زن نامحرم می‌توانند به یکدیگر نگاه نمایند تا از شکل و شمایل یکدیگر آگاه شود و با آگاهی از مشخصات ظاهری یکدیگر در مورد ازدواج تصمیم بگیرند.

۳. در مقابل موضوع مشترک مذکور (که زن و مرد نامحرم می‌توانند در جلسه‌ی خواستگاری به یکدیگر نگاه نمایند و در مورد ازدواج تصمیم بگیرند)، نگرش افتراقی در فقه تسنن و تشیع وجود دارد که مطابق ادعای برخی محققان سنی خارج شدن زنان با چهره‌ی باز از منازل شان ممنوع است که چنین تفسیری از حجاب پوشاندن صورت را نیز در مواجهه با نامحرم‌ان در بر می‌گیرد. در حالی که از منظر فقه تشیع صورت و دستان زنان مشمول حجاب و پوشش الزامی نمی‌شود.

۴. حجاب اسلامی بانوان، حافظ آنان است که در برابر بسیاری از بیماری‌های روحی- روانی و ناهنجاری‌های اجتماعی آنان را حفظ می‌نماید. حجاب فقهی بانوان باید به گونه‌ی باشد که بدن زن را کاملاً بپوشاند، اندامی و بدن‌نما و مفسده انگیز نباشد.

۱. ابن حجر، عسقلانی، احمد (۱۳۷۲) فتح الباری، ج ۴، مصر، المكتبة السلفية.
۲. ابن درید، محمد (۱۹۸۷م) جمهرت اللغة. بیروت، دارالعلم.
۳. ابن رشد الحفید (۱۳۹۵) بداية المجتهد، ج ۱، مصر، مطبعة مصطفى البابي، الطبعة الرابعة.
۴. ابن کثیر، اسماعیل (۱۴۱۲هـ) تفسیر القرآن العظیم، بیروت، دارالکتب العلمیه.
۵. ابن منظور، محمد (۱۴۱۴ق) لسان العرب، بیروت، دار، صادر، چاپ سوم.
۶. ابن نورالدین، محمد، (۱۴۳۳) تیسیر البیان لأحكام القرآن، ج ۲، سوریه، دار النوادر.
۷. أبوعبد الله، أحمد (۱۴۲۳) أحكام النساء للإمام أحمد (المحقق: عمرو عبد المنعم سليم)، مؤسسة الريان للنشر والتوزيع.
۸. ابو عمر القرطبی، یوسف (۲۰۰۰) الاستذکار الجامع لمذاهب فقهاء الأمصار، ج ۴، (محقق: سالم و همکاران)، بیروت، دار الکتب العلمیه.
۹. بیهقی، احمد بن حسین، بی تا، السنن الکبری، بیروت، دارالفکر.
۱۰. جمعی از محققان (۱۳۸۱) حجاب شناسی چالش ها و کاوش های جدید، قم، مرکز مطالعات و پژوهش های فرهنگی حوزه.
۱۱. حداد عادل، غلام علی (۱۳۸۱) فرهنگ برهنگی و برهنگی فرهنگ، تهران، انتشارات سروش.
۱۲. حرعاملی، محمد، (۱۴۰۹) تفصیل وسایل الشیعه الی مسائل الشریعه، قم، مؤسسه آل البيت.
۱۳. خمینی، روح الله (۱۳۷۹) تحریر الوسیله، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۱۴. الخن، مصطفی و همکاران (۱۴۱۳) الفقه المنهجي على مذهب الإمام الشافعي، دمشق، دار القلم.
۱۵. درویش، محیی الدین (۱۴۱۵) اعراب القرآن و بیانه، ج ۶، دمشق، دار الارشاد، چاپ چهارم.
۱۶. شریف الرضی، محمد (۱۴۱۴) نهج البلاغة، (محقق: صبحی صالح)، قم، هجرت.





۱۷. شمس الدین الرملي، محمد (بی تا) نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، ج ۶، بیروت، دار الفکر.

۱۸. شوکانی، محمد (۱۴۳۵) نیل الاوطار، ج ۶، بیروت، دارالفکر.

۱۹. طباطبایی یزدی، محمد کاظم (۱۴۱۷) العروه الوثقی، قم، آل البيت.

۲۰. طباطبایی، محمدحسین (۱۳۷۴) المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱۵، قم، دفتر انتشارات اسلامی.

۲۱. فریح، بن صالح البهلال (۱۴۲۵) الاستیعاب فیما قیل فی الحجاب.

۲۲. القحطانی، سعید (بی تا) إظهار الحق والصواب فی حکم الحجاب والتبرج، ج ۱، ریاض، مطبعة سفیر.

۲۳. کلینی، ابوجعفر محمد، (۱۳۶۹) اصول کافی (مترجم: مصطفوی) تهران، کتاب فروشی علمیه.

۲۴. کوهی، محمد رضا (۱۳۸۶) آسیب شناسی شخصیت و محبوبیت زن، تهران، اتقان.

۲۵. کاسانی، ابوبکر، (۱۴۰۶) بدائع الصنائع، ج ۲، بیروت، دار الکتب العلمیه.

۲۶. محمدی آشنای، علی (۱۳۷۰) مسئله حجاب، بی جا، انتشارات ارم.

۲۷. مطهری، مرتضی (۱۳۵۳) مسئله حجاب، تهران، نشریه اعجاز.

۲۸. _____ (۱۳۶۰) مجموعه آثار، تهران، انتشارات صدرا.

۲۹. _____ (۱۳۷۳) نظام حقوق زن در اسلام، تهران، انتشارات صدرا.

۳۰. مغنیه، محمد جواد (بی تا) الفقه علی مذاهب الخمسه، تهران، نشر تک رنگ.

۳۱. مکارم شیرازی، ناصر (۱۴۲۷) الفتاوی الجديدة، ج ۲، قم، مدرسه‌ی امام علی (ع).

۳۲. _____ (۱۳۸۲) برگزیده تفسیر نمونه (محقق: بابایی احمد علی)،

تهران، دار الکتب العلمیه.

۳۳. النجدی، فیصل (۱۴۱۹) بستان الأخبار مختصر نیل الاوطار، الرياض، دار إشبیلیا.

۳۴. نجفی خمینی، محمد جواد (۱۳۹۸) تفسیر آسان، ج ۱۶، تهران، انتشارات اسلامی.

بررسی تطبیقی قتل عمد در اثر اکراه در فقه فریقین

محمد طاهر مهدوی^۱ | غلام علی موحدی^۲

چکیده

قتل عمد در اثر اکراه، از موضوعات فقهی و حقوقی است که افزون بر اهمیت قضایی، اگر از دیدگاه مذاهب فقهی بررسی گردد، دارای اهمیت علمی نیز می‌باشد. مبانی و دلایل حکم فقهی قتل عمد در اثر اکراه و چگونگی مجازات آن در مذاهب فقهی امامیه و حنفی، مسئله این تحقیق را تشکیل می‌دهد. مباحث مرتبط با قتل عمد در اثر اکراه در متون کهن و جدید فقهی دارای پیشینه بوده که به تبع تبویب ابواب، یا به صورت استطرادی و به شکل پراکنده مطرح گردیده است، اما بنا به جستجوی انجام شده، پژوهش فقهی جدید که مبتنی بر قواعد روش تحقیق باشد و این مسئله را به صورت مستقل و منسجم بحث کرده باشد، یافت نشد. این تحقیق بر پایه مستندات کتابخانه‌ای و روش تحلیلی توصیفی دست یافته است که در باره مجازات قتل عمد در اثر اکراه، فقهای امامیه دارای دو دیدگاه هستند: دیدگاه مشهور و دیدگاه غیر مشهور؛ دیدگاه مشهور آن است که اکراه در قتل عمد بی‌تأثیر بوده و قاتل محکوم به قصاص است و اکراه‌کننده به حبس ابد محکوم می‌گردد؛ اما طبق دیدگاه غیر مشهور، مجازات قاتل قصاص نیست و باید دیه پرداخت کند. فقه حنفی در باره مجازات قتل عمد در اثر اکراه، دارای سه دیدگاه است: دیدگاه مشهور آن است که هم اکراه‌کننده و هم اکراه‌شده قصاص می‌شوند؛ طبق دیدگاه دوم، فقط اکراه‌کننده قصاص می‌گردد و بنا به دیدگاه سوم، اکراه‌شده باید دیه پرداخت کند. حکم قتل عمد در اثر اکراه، در فقه امامی و حنفی مبتنی بر آیات قرآن کریم، روایات، اجماع و حکم عقل است که هر مذهب فقهی بر اساس مبانی خاص خود، به ادله مزبور استناد نموده است.

کلیدواژه‌ها: قتل عمد، اکراه، فقه امامی، فقه حنفی، مبانی.

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

ایمیل: tahrmdwy9@gmail.com

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

مقدمه و پیشینه تحقیق

قتل عمد در اثر اکراه؛ به معنای ارتکاب جرم قتل از سوی مباشر، بر اثر تهدید شخص دیگر از منظر فریقین؛ از جمله عناوین فقهی است که با توجه به بکارگیری آن در ارتکاب جرم قتل، از یک سو. پنهان ماندن ابعاد جزایی و حقوقی آن از سوی دیگر؛ تحقیق روی ابعاد موضوع فوق را جهت روشن شدن زوایای پنهان آن مهم می‌نماید. به گونه‌ای که اجماع نظر در مورد پی آمدهای حقوقی و شرعی آن در فقه امامیه و حنفی ایجاد نشده است. بنابراین مهم است که این مسئله با تمسک به منابع استنباط احکام شرعی و با تکیه بر دیدگاه دکتربین فقهی مورد بررسی قرار گیرد. تا محاکم از سردرگمی و استیصال بی‌رون رود. از سوی دیگر، تحقیق جامع در عین زمان مستدل بر مبنای تلفیق دو دیدگاه فقه امامیه و حنفی هنوز به صورت جامع و بی‌طرفانه در دسترس قرار نگرفته است. بنابراین ضروری می‌نماید تا تحقیقی در این را بطه صورت بگیرد.

هر پژوهش و تحقیقی به حسب ویژگی‌های موضوع آن؛ نوع خاص از تحقیق را در آن زمینه می‌خواهد. موضوع این تحقیق، همان قسمی که از عنوانش پیداست؛ «قتل عمد در اثر اکراه در فقه امامیه و حنفی»، از نوع پژوهش تحلیلی - توصیفی است و داده‌های آن به روش کتابخانه‌ای گردآوری شده است. این تحقیق، در صدد واکاوی پاسخ به این سؤال‌ها است که؛ مفهوم اکراه چیست؟ و با مفاهیم مشابه خود چه تفاوت‌ها و شباهت‌های دارد؟ دیدگاه فقه‌های امامیه و مبانی‌شان در مورد مسئله تحقیق چیست؟ دیدگاه‌های فقه حنفی و مبانی‌شان در این رابطه چیست؟ اگرچه تحقیق‌هایی درین مسئله انجام شده است که از جمله؛ کتاب‌های فقهی قدیم شیعه امامی؛ مثل «جواهر الکلام» اثر محمد حسن نجفی و «البهجته المرضیه فی شرح اللمعه الدمشقیه» مال زین الدین الجبعی العاملی معروف به شهید اول و شهید ثانی و بقیه کتاب‌های فقهی، بحث قتل عمد در اثر اکراه را تحت عنوان؛ «اکراه» یا «استکراه» در لابلای مباحث کتاب قصاص مطرح نموده‌اند که بسیار کلی و گذرا است. نهایتاً تنها به مجازات اکراه شده و اکراه کننده بر اساس فقه شیعه پرداخته‌اند.

هم‌چنین فقه‌های دوره‌های نسبتاً اخیر؛ مثل مرحوم سید ابو القاسم خویی در کتاب «مبانی تکمله المنهاج» خود نیز تنها به بیان فتاوی مشهور در مورد قتل عمد در اثر اکراه اشاره



نموده و دیدگاه خلاف مشهور خود را براساس مبانی که استدلال نموده است؛ آورده است. ایشان در عین حال که مسئله را کلی بیان نموده است؛ تنها براساس دیدگاه شیعه امامی مورد بررسی قرار داده است.

از کتاب های فقهی اهل سنت، کتاب های به زبان عربی به نام «الشریع الجنایی الاسلامی» مال عبدالقادر عوده و کتاب «الفقه الاسلامی و ادلته» مال وهبته الزحیلی است که هر دو کتاب در مورد اکراه در قتل بحث کرده اند. اما به صورت گذرا و کلی، تنها براساس مبانی فقهی مذاهب چهارگانه؛ مالکی، شافعی، حنبلی و حنفی اشاره شده است. از میان منابع فارسی، کتاب های حقوقی که در همین دوره های اخیر به چاپ رسیده است؛ کتاب؛ «حقوق جزای اختصاصی» مال دکتر حسین میرمحمد صادقی و کتاب «حقوق جزای عمومی ایران» اثر دکتر ایرج گلدوزیان می باشد. این کتاب ها نیز قتل عمد در اثر اکراه را تحت عنوان؛ اکراه در قتل در بحث عوامل رافع مسئولیت مطرح نموده اند. هر کدام، با نگاه به مبانی فقهی و قانونی ایران و فقه شیعه امامی بوده و تنها در کتاب حقوق جزای اختصاصی دیدگاه فقهی مذاهب چهارگانه اهل سنت را به صورت کلی در حد بیان مجازات ها، نه مبانی، اشاره نموده است.

در این میان، تنها دو کتابی که تاحدودی جامع تر از منابع مذکور است؛ کتاب «قواعد فقهی» مال سیدمصطفی یزدی معروف به محقق داماد است و دیگری کتاب «اکراه در قتل از منظر فقه فریقین و قوانین کیفری افغانستان» اثر محمد جواد صمیمی می باشد.

محقق داماد در کتاب خود معروف ترین قواعد فقهی را آورده است که یکی از آن ها قاعده اکراه بر مبنای حدیث رفع می باشد. ایشان در این قاعده هر چند به موضوع جامع تر پرداخته است. اما نواقصی نیز دارد از جمله به مبانی فقهی فقه حنفی در مورد اکراه در قتل اشاره نشده است. تنها به فتوای شان اکتفا شده است. بقیه مباحث شامل موضوع را تنها از منظر فقه شیعه امامی بحث کرده است. هم چنین از لحاظ ساختاری دچار مشکل است.

کتاب «اکراه در قتل از منظر فریقین و حقوق کیفری افغانستان» مال محمد جواد صمیمی جامع ترین کتاب روی موضوع تحقیق می باشد. تمام مباحث مربوط به موضوع در آن جا تاحدودی انعکاس یافته است. اما نواقصی که در این کتاب به چشم می خورد؛ اشکال های



ساختاری و اشاره نکردن به اقسام قتل از منظر دوفقه امامیه و حنفی و دیگری خلط بعضی مباحث می‌باشد.

با بررسی منابع فوق و کتاب‌های فقهی دیگر روی عنوان مذکور، از منظر فریقین، گمان می‌رود درعین این‌که تفاوت‌های نسبتاً جزئی در مبانی موجود است. درمورد مجازات قتل عمد در اثر اکراه نه تنها بین فقه‌های حنفی و امامیه توافق دیدگاه موجود نیست؛ بل که بین فقه‌های مذهب امامیه هم چنین فقه‌های حنفی نیز توافق نظر وجود ندارد؛ مثلاً مشهور فقه‌های امامیه اکراه در قتل را مجوز قتل ندانسته‌اند و مجازات قصاص را بر اکراه شده لازم می‌نمایند. در مقابل؛ نظر غیر مشهور، اکراه در قتل را تنها سبب تخفیف در مجازات اکراه شده دانسته و وی مکلف به پرداخت دیه است. اما براساس هردو دیدگاه اکراه کننده محکوم به حبس ابد است. همان‌طور، فقه‌های حنفی نیز اختلاف دیدگاه دارند؛ از جمله ابوحنیفه اکراه در قتل را مجوز قتل دانسته و اکراه کننده را محکوم به قصاص می‌داند. اما بعضی دیگر از فقها؛ مانند مشهور فقه‌های امامیه نظر دارند که نظریه‌های هر کدام متکی به مبانی قرآنی و حدیثی می‌باشند.

ساختار این تحقیق به گونه‌ای خواهد بود که پس از تبیین مفاهیم تصویری؛ به مباحث تصدیقی به ترتیب مبانی تحقیق سپس به مجازات و نقش عفو ولی دم در مجازات اکراه کننده و اکراه شده پرداخته می‌شود.

۱. مفاهیم

مسلم‌پیش از پرداختن در اصل مسئله تحقیق، بررسی مفاهیم تصویری که نقش ماشینی در فهم مسئله دارد لازم و ضروری می‌باشد. در این تحقیق نیز ابتدا به تعریف مفاهیم در لغت و اصطلاح اشاره شده بعد از آن مفاهیم تصدیقی تحقیق مورد بررسی قرار گرفته خواهد شد.

۱.۱. قتل عمد

قتل، در لغت به معنای کشتن و خارج کردن روح از بدن است. وقتی قتل به معنای کشتن است؛ بنابراین اگر خارج شدن روح از بدن، بدون سبب و به خودی خود باشد، مرگ واقع می‌شود. اما اگر خارج کردن روح از بدن توسط عمل دیگری واقع شود، قتل به وقوع می‌پیوندد.



(معین، ۱۳۸۵، ذیل کلمه قتل). در اصطلاح فقهای اسلامی اهل سنت، قتل عمد را این گونه تعریف نموده‌اند: «قتل عمد عبارت است از: هر فعلی که به قصد دشمنی ارتکاب یابد و منجر به مرگ مجنی علیه شود. فرق نمی‌نماید که جانی قصد قتل را داشته باشد یا خیر. با این شرط، فعلی منجر به قتل مجنی علیه از روی بازی یا به قصد ادب کردن کسی که مستحق ادب دادن او را دارد؛ نباشد». (عوده، ۱۴۲۶ق، ۱: ۷). فقهای امامیه این گونه تعریف نموده‌اند: «قتل عمد عبارت از قتل است که: انسان بالغ و عاقل قصد کشتن کسی را به واسطه فعلی که غالباً کشنده باشد. یا غالباً کشنده نباشد اما سبب کشتن او شود. یا قصد کشتن نداشته باشد اما به واسطه کاری که غالباً کشنده است کسی را بکشد». (اصفهانی (مجلسی)، بی تا: ۶۷).

۲.۱. اکراه

ابن منظور در «لسان العرب»، صاحب کتاب «معجم مقاییس اللغة»، صاحب کتاب «المعجم الوسیط» و طریحی در «مجمع البحرین» ذیل ماده اکراه، در این خصوص می‌نویسند: «و اکراه فلاناً علی امر؛ ای حمله علیه قهراً؛ او را به قهر و اجبار برکاری وادار نمود. (یزدی (محقق داماد)، ۱۴۰۶ق، ۴: ۹۳). در اصطلاح: اکراه اسم برای کاری است که آن‌کار را فردی نسبت به فردی دیگر انجام می‌دهد که از این طریق رضایت او را از بین برده یا اختیارش را فاسد می‌سازد. اما بدون این که اهلیت فعل یا خطاب را از او بگیرد. (سرخسی، ۱۴۲۱ق، ۲۴: ۳۸). اکراه، اسم برای کاری است که آن‌کار را فردی نسبت به فردی دیگر انجام می‌دهد که از این طریق رضایت او را از بین برده یا اختیارش را فاسد می‌سازد. اما بدون این که اهلیت فعل یا خطاب را از او بگیرد. (انصاری، ۱۳۶۲ق، ۳: ۳۱۱).

۳.۱. اضطرار

یکی از کلمه‌های که نزدیک به کلمه اکراه است و در بسیاری موارد ممکن اشتباه مفهومی صورت بگیرد؛ کلمه اضطرار می‌باشد. این کلمه، در لغت‌نامه‌ها به معانی چون؛ «ناچاری»، «ناگزیری» و «درماندگی» آمده است. (یزدی (محقق داماد)، ۱۴۰۶ق، ۴: ۱۲۴). در اصطلاح: «تناول المحرم عند خوف التلف او المرض او الضعف المودی الی التخلف عن الرفقه مع ظهور اماره العطب»؛ اضطرار به حالتی که ترس از تلف شدن جان یا ایجاد مرض



یا زیاد شدن مرض بر خود داشته باشد. خوردن محرّمات؛ مثل میته و شراب ... بر چنین فردی حلال می‌شود. (العاملی، ۱۳۸۲، ۳: ۱۹۴).

۴.۱. اجبار

«اجبار» مصدر باب افعال از ریشه جبر می‌باشد که به معنای «وادار کردن از طریق زورهمراه باستم». «شخصی را به کاری وادار کردن است». (انصاری، ۱۳۸۴، ۱: ۸۴). در اصطلاح: «وداشتن کسی به فعل یا ترک معین، چنان‌که قصد فعل از وی سلب شود». (انصاری، ۱۳۸۴، ۱: ۸۴).

باتوجه به مفهوم شناسی لغوی و اصطلاحی کلمه‌های فوق، تفاوت‌های دراین سه کلمه وجود دارد: اکراه به حالت گفته می‌شود که تهدید بیرونی داشته و قصد طرف اکراه شده را ازین نمی‌برد. اما در بعضی حالت‌ها معیوب می‌نماید. اضطراب به حالت درونی گفته می‌شود که معمولاً تهدید داخلی داشته باشد و کسی دیگر او را وادار به کاری ننماید. اجبار به حالت گفته می‌شود که تهدید بیرونی باشد. اما این تهدید به مرحله‌ای از شدت برسد که قصد و اراده فرد را نیز از بین ببرد.

۲. مبانی قتل عمد در اثر اکراه در فقه فریقین

پس از تبیین مفاهیم تصویری تحقیق، بررسی مبانی و مستندهای این مسئله از منظر فقه امامیه و حنفی لازم و ضروری می‌باشد.

۱.۲. آیات

آن‌چه از کتاب‌های فقهی امامیه بدست می‌آید همین یک آیهی از قرآن در مورد اکراه است که خداوند می‌فرماید:

«مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ وَلَكِنْ مَنْ شَرَحَ بِالْكُفْرِ صَدْرًا فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِنَ اللَّهِ وَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ»؛ «کسانی که بعد از ایمان کافر شوند به جز آن‌ها که تحت فشار واقع شده‌اند در حالی که قلب‌شان آرام با ایمان است. آری، آن‌ها که سینه خود را برای پذیرش کفر گشوده‌اند غضب خدا بر آن‌ها است و عذاب عظیمی در انتظارشان!». (نحل: ۱۰۶).



«بعضی از مفسران در شأن نزول آیه، چنین نقل کرده‌اند که این آیه در مورد گروهی از مسلمانان نازل گردید که در چنگال مشرکان گرفتار شدند و آن‌ها را مجبور به بازگشت از اسلام و اظهار کلمات کفر و شرک کردند. آن‌ها «عمار» و پدرش «یاسر» و مادرش «سمیه» و «صهیب» و «بلال» و «خباب» بودند، پدر و مادر عمار در این ماجرا سخت مقاومت کردند و کشته شدند، ولی عمار که جوان بود آنچه را مشرکان می‌خواستند به زبان آورد.

این خبر در میان مسلمانان پی‌چید، بعضی غائبانه عمار را محکوم کردند و گفتند: عمار از اسلام بیرون رفته و کافر شده، پیامبر^(ص) فرمود: چنین نیست «ان عمارا ملاء ایمانا من قرنه الی قدمه و اختلط الایمان بلحمه و دمه»؛ چنین نیست (من عمار را به خوبی می‌شناسم) عمار از فرق تا قدم مملو از ایمان است و ایمان با گوشت و خون او آمیخته است (او هرگز دست از ایمان برنخواهد داشت و به مشرکان نخواهد پیوست).

چیزی نگذشت که عمار گریه‌کنان به خدمت رسول خدا^(ص) آمد، پیامبر^(ص) فرمود: مگر چه شده است؟

عرض کرد: ای پیامبر! بسیار بد شده، دست از سرم بر نداشتند تا نسبت به شما جسارت کردم و بت‌های آن‌ها را به نیکی یاد نمودم! پیامبر^(ص) با دست مبارکش اشک از چشمان عمار پاک می‌فرمود و می‌گفت:

اگر باز تو را تحت فشار قرار دادند، آن چه می‌خواهند بگو (و جان خود را از خطر رهایی بخش).

در این هنگام آیه «مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيْمَانِهِ إِلَّا مَنْ أَكْرَهَ ... نازل گردید و مسائل را در این رابطه روشن ساخت». (مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۸۵، ۱۱: ۴۱۸).

خداوند با نزول این آیه بر کار عمار مهره صحت گذاشت و کار ایشان در وضعیتی بحرانی، که جان ایشان در خطر بود را تایید نمود. (الصابونی، بی تا، ۱: ۱۱۹-۱۱۷). جوادی آملی در تفسیر آیه فوق می‌فرماید: «انسان‌ها در برابر دین خدا سه گروهند: برخی در باطن و ظاهر آن را می‌پذیرند. این‌ها مؤمن‌اند و پرهیز کارانند. گرچه بر اثر تقیه به ناچار ایمان باطنی خود را کتمان می‌کنند و زمینه‌ای برای ابراز آن نمی‌یابند و یابه ناچار برخلاف ایمان باطنی خود اظهار کفر می‌کنند. برخی نیز در باطن و ظاهر منکرند. اینان کافراند. گروه سوم



منافقانند که در باطن کافرند ولی اظهار ایمان می‌کنند؛ مانند موش صحرایی که لانه‌اش سوراخی دارد به نام نافقاء و سوراخ دیگری برای گریز دارد به نام قاصعاء و خاک رقیقی روی لانه اوست که هنگام احساس خطر فوراً آن خاک اندک را روی خود قرار می‌دهد به طوری که ظاهر آن خاک و باطن آن لانه است. کفر درونی منافقان در روز امتحان بروز می‌کند. (آملی، بی تا، ۲: ۳۱-۳۰). علامه طباطبایی نیز در تفسیر آیه فوق می‌فرماید: «استثنای در این آیه منقطع است؛ یعنی استثنایی است بدون مستثانیه؛ چون آن چه به نظر می‌رسد مستثانیه باشد، در واقع مستثانیه نیست؛ زیرا اظهار محبت دروغی و از ترس محبت، واقعی نیست و همچنین اظهار سایر آثار ولایت اگر دروغی و از روی ترس باشد ولایت واقعی نیست؛ چون خوف و محبت که مربوط به قلب است، دو صفت متضادند که دواثر متقابل در قلب دارند. چگونه ممکن است در یک قلب متحد شوند؟ هرکس چنین کند از حزب خدا نیست مگر آن که تولى اش از ترس باشد استثنای متصل باشد. (طباطبایی، ۱۳۹۱ق، ۳: ۸۵). بعد از آن می‌فرماید: «این آیه شریفه دلالتی روشن بر جواز تقیه دارد از روایت ائمه اهل بیت هم این استفاده شده. هم چنان که آیه‌ای که در باره داستان عمار و پدرش یاسر و مادرش سمیه نازل شده این دلالت را دارد و آیه این است که می‌فرماید: «مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلَّا مَنْ أَكْرَهَ وَ قَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ وَ لَكِنْ مَنْ شَرَحَ بِالْكُفْرِ صَدْرًا فَعَلَيْهِمْ عَذَابٌ مِنَ اللَّهِ وَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ» کوتاه سخن این که کتاب و سنت هر دو بر جواز تقیه به طور اجمالی دلالت دارند اعتبار عقلی هم مؤید این حکم است؛ چون دین جز این نمی‌خواهد و شارع دین هم جز این هدفی ندارد که حق را زنده کند و جان تازه‌ای بخشد و بسیار می‌شود که تقیه کردن و بر حسب ظاهر طبق دلخواه دشمن و مخالفان حق عمل کردن مصلحت دین و حیات آن را چنان تأمین نکند و این قابل انکار نیست مگر کسی بخواهد منکر واضحات شود». (طباطبایی، ۱۳۹۱ق، ۳: ۸۵).

وجه استدلال: فقها از آیه فوق، از طریق مفهوم موافقه یا اولویت استدلال بر جواز رفع مسئولیت جزایی اکراه شده نموده است. به این شیوه که، همان گونه که در مورد شأن نزول آیه آمده؛ عمار وقتی بخاطر حفظ جان کلمات کفرآمیز را به زبان جاری نمود و در برابر بت‌ها که نماد از شرک است کرنش نمود خدواند کار عمار را تأیید نموده است. وی را مستحق



مجازات ندانسته و خارج از دین قلمداد نمی نماید. وقتی برائت عمار از خداوند و پیامبرش که بر اثر اکراه بوده برای عمار پیامد عقوبتی نداشته باشد؛ درکارهای حرام دیگر که بر اثر اکراه انجام شود به طریق اولی مجازات نخواهد داشت. عقودی که بر اثر اکراه انجام شود باطل خواهد بود. (یزدی محقق داماد، ۱۴۰۶ق، ۴: ۹۸).

آیه فوق، مورد استدلال فقهای حنفی نیز است. اما در فقه حنفی از دو آیه دیگر نیز استدلال شده است. یکی این آیه است: «وَلَيْسَتَعْفِیَ الَّذِينَ لَا يَجِدُونَ نِكَاحًا حَتَّى يُغْنِيَهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَالَّذِينَ يَبْتَغُونَ الْكِتَابَ مِمَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا وَآتُوهُمْ مِنْ مَالِ اللَّهِ الَّذِي آتَاكُمْ وَلَا تُكْرِهُوا فَتِياتِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا لِيَبْتَغُوا عَرَضَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَمَنْ يُكْرِهْنَهُنَّ فَإِنَّ اللَّهَ مِنْ بَعْدِ إِكْرَاهِهِنَّ غَفُورٌ رَحِيمٌ.»؛ «و آن ها که وسیله ازدواج ندارند باید عفت پیشه کنند تا خداوند آنان را به فضلش بی نیاز سازد و بردگانی از شما که تقاضای مکاتبه (قرار داد مخصوص برای آزاد شدن) را دارند با آن ها قرار داد ببندید، اگر رشد و صلاح در آن ها احساس می کنید (و بعد از آزادی توانایی زندگی مستقل را دارند) و چیزی از مال خدا که به شما داده است به آن ها بدهید، و کنیزان خود را برای تحصیل متاع دنیا مجبور به خودفروشی نکنید. اگر آن ها می خواهند پاک بمانند، و هرکس آن ها را بر این کار اکراه کند (سپس پشیمان گردد) خداوند بعد از این اکراه غفور و رحیم است (توبه کنید و برای همیشه این عمل ننگین را ترک گویند)» (نور: ۳۳).

دربخش آخر این آیه، مردم را از اکراه کردن کنیزان به خود فروشی نهی کرده است و سپس خداوند می فرماید: اگر شما آن ها را اکراه به چنین کاری کنید؛ خداوند آمرزنده و بخشایش گر است. معنای آمرزندگی خداوند در این است که کنیزان بر اثر اکراه اگر به کار زشت «تن» فروشی و ادا گردد؛ این کار بر آن ها حرام نبوده و در قیامت مجازات نمی شوند. (عوده، ۱۴۲۶ق، ۱: ۵۷۲) وقتی حرمت عمل زشت «تن» فروشی بر اثر اکراه برداشته شود؛ کارهای حرام دیگر نیز اگر بر اثر اکراه انجام شود حرام نخواهد بود.

سومین آیه ای که در منابع فقهی حنفی بر آن استدلال شده است؛ این آیه می باشد: «إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ ظَالِمِي أَنْفُسِهِمْ قَالُوا فِيمَ كُنْتُمْ قَالُوا كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي الْأَرْضِ قَالُوا أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ اللَّهِ وَاسِعَةً فَتُهَاجَرُوا فِيهَا فَأُولَئِكَ مَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَ سَاءَتْ مَصِيرًا إِلَّا



الْمُسْتَضْعِفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَ النِّسَاءِ وَ الْوِلْدَانِ لَا يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً وَ لَا يَهْتَدُونَ سَبِيلًا»؛ «کسانی که فرشتگان (قبض ارواح) روح آن‌ها را گرفتند در حالی که به‌خویشتن ستم کرده بودند و به آن‌ها گفتند: شما در چه حالی بودید؟ (و چرا با اینکه مسلمان بودید در صف کفار جای داشتید؟) گفتند: ما در سرزمین خود تحت فشار بودیم، آن‌ها (فرشتگان) گفتند: مگر سرزمین خدا پهناور نبود که مهاجرت کنید؟ پس آن‌ها (عذری نداشتند) و جایگاه‌شان دوزخ و سرانجام بدی دارند. مگر آن دسته از مردان و زنان و کودکانی که به‌راستی تحت فشار قرار گرفته‌اند، نه‌چاره‌ای دارند. و نه راهی (برای نجات از آن محیط آلوده) می‌یابند».

(نساء؛ ۹۸-۹۷).

بنابراین: هرچند آیه‌ای که به‌مقصود اصلی اشاره دارد؛ آیه نود و هشت است. اما آیه‌ای نود و هفت به‌دلیل این که به‌یکی از شرایط تحقق اکراه به‌صورت مفهومی اشاره نموده است. از جانب دیگر مستثنی منه آیه بعدی است؛ لذا آورده شده است. در این آیه، خداوند مستضعفینی که به‌خودظلم نمودند. اما راه چاره برای بی‌رون رفت از حالت استضعاف داشته‌اند. ولی پیشه نکردند؛ آن‌ها را در آخرت وعده عذاب داده است. در آیه نود و هشت خدای متعال مستضعفین که‌چاره‌ای جز تحمل رنج نداشتند را استثنا نموده و آن‌ها را مستحق عقوبت ندانسته است. از این آیه به‌خوبی مفهوم است که اگر کسی مورد اکراه قرار بگیرد، از آنجای که چاره برای بی‌رون رفت از تهدید جز عمل حرام را ندارد طبق این آیه در قیامت مجازات نخواهد شد.

۲.۲. روایات

فقه‌های امامیه و حنفی در بحث مبانی اکراه و مستندهای فقهی آن، به‌روایت‌های استدلال نموده‌اند.

رایج‌ترین این روایت‌ها، حدیث رفع می‌باشد که به سبب آن، اعمالی که انجام آن‌ها نزدیک به‌یکی از صفت‌های نه‌گانه‌ی ذکر شده در روایت از جمله؛ «اکراه» است، مؤاخذه و مجازاتی به‌دنبال نخواهد داشت. روایت مورد بحث را شیخ صدوق در کتاب خصال به‌این شرح ذکر کرده است: محمد بن احمد بن یحیی العطار گفته است: سعد بن عبد الله از یعقوب بن زید از حماد بن عیسی از جریر بن عبد الله از ابی عبد الله^(ع) نقل کرده است که



قال رسول الله (ص): «رفع عن أمتي تسعة: الخطأ والنسيان وما أكرهوا عليه وما لا يعلمون وما لا يطيقون وما اضطروا اليه والحسد والطيرة والتفكر في الوسوسة في الخلق ما لم ينطق بشقة». (صدوق، بی تا، ۲: ۴۱۷).

علمای علم اصول، مقصود از رفع بکار برده در حدیث را، رفع مؤاخذة و عقاب دانسته اند؛ نه برداشتن حقیقت هر کدام از موارد نه گانه. به باور آن ها، رفع آثار در ظاهر مقصد است. حدیث رفع در منابع فقهی اهل سنت به گونه های مختلف آمده است. یک جای حدیث، شامل سه چیز شده است: «رفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه». این حدیث را ابن ماجه، ابن حیان، دارقطنی، طبرانی و حاکم روایت کرده اند. (نورالدین، بی تا، ۱: ۶۲۹).

در جای دیگر، این حدیث همانند متن موجود در منابع حدیثی امامیه آمده است که در آن، شامل نه شیء گردیده است: «رفع عن أمتي تسعة: الخطأ والنسيان وما أكرهوا عليه وما لا يعلمون وما لا يطيقون وما اضطروا اليه والحسد والطيرة والتفكر في الوسوسة في الخلق ما لم ينطق بشقة». (سیوطی، ۱۴۰۳ق: ۱۷۸ و ۱۸۷) به هر حال در هردو حدیث اکراه مطرح شده است. بنارین براساس حدیث مذکور که اطلاق دارد شامل قتل عمد ناشی از اکراه نیز شده. هر کسی براساس اکراه کسی را به قتل برساند مجازات ندارد و اکراه کننده قصاص می گردد و هیچ نوع مسئولیتی متوجه اکراه شده نمی گردد. (سیوطی، ۱۴۰۳ق: ۱۷۸ و ۱۸۷). میرزا حبیب الهاشمی در این مورد می فرماید: «پس مراد از رفع این امور رفع تمام آثار آن ها است که یکی از آن، آثار رفع مؤاخذة است». (هاشمی، ۱۴۰۰ق، ۶: ۱۵۳).

۳.۲. اجماع

در مورد دلیل بودن اجماع درین مسئله باید گفت که: هرگاه در موردی، ادله ای نقلی؛ چون آیات یا روایات موجود باشد جای مراجعه به اجماع نمی باشد. هر چند در مورد این که اجماع با در نظر داشت چه شرایطی حجت است. با قطع نظر از آن، اجماع به عنوان منبع حکم شرعی در جای استفاده می شود که؛ دلیل نقلی موجود نباشد. یا از حیث دلالت ابهام و اجمال داشته باشد. در حالی که با بررسی آیات و حدیث گذشته، صراحت کلام در مورد اکراه به خوبی مشهود بود. با وجود چنین صراحتی، مهلت مراجعه به اجماع نیست؛ زیرا در



هر مسئله‌ای که در مورد حکم شرعی آن، آیه یا روایتی موجود باشد؛ اگر اجماع هم موجود باشد، اعتبار ندارد. چنین اجماعی مدرکی است و در علم اصول اثبات شده است که اجماع مدرکی اعتباری ندارد. (هاشمی، ۱۴۰۰، ق، ۶: ۱۵۳).

۴.۲. عقل

بدون شک، اختیار و آزادی اراده از جمله مبانی مسئولیت جزایی است. در صورت نبود یا ایجاد هرگونه محدودیت در آن‌ها، مسئولیت کیفری قابل تحقق نیست؛ زیرا یکی از مبانی و عناصر تحقق آن، مفقود یا معیوب است. با نبود یا معیوب بودن اختیار، به‌ویژه با نبود رضایت مرتکب، عقلاً نمی‌توانند حکم به مسئولیت و تحقق جزایی نمایند.

پس قطع نظر از ضابطه‌های شرعی که در مقام توجیه رفع مسئولیت از اکراه شده مورد استناد قرار گرفته شده است. در کنار آن، از استدلال عقلی نیز می‌شود در مواردی که شخص در اثر اکراه به هدف‌رهایی از خطری که از ناحیه‌ی اکراه‌کننده او را تهدید می‌کند اقدام به انجام عملی نماید. این که اکراه در حقوق عرفی هم - که فارغ از ضوابط شرعی بوده و ملهم از عقل بشری است - راه یافته، خود مؤید این مطلب است. (یزدی، ۱۴۰۶، ق، ۴: ۱۰۳).

۳. مجازات قتل عمد در اثر اکراه در فقه فریقین

در صورت که اکراه‌کننده اکراه شده را تهدید به قتل شخص ثالث نماید، این فرض از صورت‌های سه گانه به اعتبار شخصیت اکراه شده از حیث بلوغ و عقل به صورت‌های مختلف قابل تقسیم است. هر کدام مجازات متفاوتی دارد که ذیلاً بیان می‌گردد:

الف) مجازات در فرض اکراه شخص بالغ و عاقل

در فرض مذکور، براساس مبنای مشهور و غیر مشهور مسئولیت جزایی متفاوت ارائه شده است. مشهور: در این صورت به این باوراند که اگر فردی بالغ، عاقل و آزاد را اکراه به قتل دیگری نماید؛ بر اکراه شده هر چند بداند که اکراه‌کننده تهدید خود را عملی می‌سازد، حق ندارد شخص را بکشد. اگر چنانچه اقدام به قتل نمود بر اکراه شده قصاص واجب شده و اکراه‌کننده حبس ابد می‌شود تا بمیرد. (مجلسی، بی تا: ۷۲). به عنوان نمونه، دیدگاه تعداد از فقها همراه دلایل شان در این مورد آورده می‌شود:



شهید ثانی: اگر فردی، مجبور به قتل دیگری شود قصاص می‌گردد؛ زیرا اکراه در قتل وجود ندارد. هم‌چنین در صورت وجوب دیه، به گردن مباشر است. نه اکراه‌کننده و اکراه‌کننده حبس ابد می‌گردد تا بمیرد. دلیل این حکم، اجماع و صحیح زراره از امام هشتم است. اما اگر اکراه شده مجنون و صبی و ممیز باشد قصاص به گردن اکراه‌کننده است؛ چون آن‌ها همانند ابزاری در دست او است. (عاملی، ۱۴۱۳ق، ۱: ۲۷).

صاحب ریاض: ایشان به تأیید دیدگاه شهید ثانی می‌فرماید: اگر کسی از روی اجبار، کسی دیگر را بکشد، به گردن مباشر قصاص است؛ زیرا او را از روی ظلم و عدوان کشته است و این مورد بامورد کشتن کسی دیگر را بخاطر نجات از گرسنی تفاوت ندارد. داخل در عمومات کتاب و سنت می‌شود که مشهور فقها براین نظر اند؛ دلیل این حکم، اجماع و صحیح زراره از امام هشتم می‌باشد. (حائری، ۱۴۱۸ق، ۱۶: ۱۸۸).

صاحب جواهر: هرگاه فرد قدرت مندی، شخص دیگر را به قتل دیگری تهدید نماید که اگر نکشی، کشته می‌شوی. اگر اکراه‌شده اقدام به قتل نمود؛ نصاب فتوی بل که اجماع قایم است که قصاص به گردن مباشر است و اکراه‌کننده نه قصاص می‌شود. نه دیه پرداخت می‌نماید. حتا از ارث نیز محروم نمی‌شود؛ زیرا اکراه‌شده هم لغتا و هم عرفاً قاتل است. از طرف دیگر در شرع، اکراه در قتل وجود ندارد؛ ولی اکراه‌کننده محکوم به حبس ابد می‌گردد. (نجفی، ۱۴۰۴ق، ۴۲: ۴۷). برخلاف این مبنا، مبنای غیر مشهور است که می‌گوید: اگر اکراه شده اقدام به قتل نمود، به گردن وی، دیه ثابت است. اما اکراه‌کننده به حبس ابد محکوم است. (موسوی خویی، ۱۴۲۲ق، ۲: ۱۸).

غیر مشهور: این دیدگاه غیر مشهور، نظر مرحوم خویی است. ایشان در این مورد، اکراه در قتل را مجوز قتل دانسته می‌فرماید: اگر اکراه‌شده اقدام به قتل شخص ثالث نمود، نه اکراه‌کننده قصاص می‌شود؛ چون مباشر در قتل نیست. نه اکراه‌شده قصاص می‌شود؛ چون مورد، از باب تزاحم جان خود و جان شخص ثالث می‌باشد. در صورت تزاحم، هیچ طرف مرجح ندارد. اگر اکراه‌شده اقدام به قتل شخص ثالث نمود، ظلمی صورت نگرفته و قصاص نمی‌شود. ولی بخاطری که خون مسلمان هدر نرود، دیه مقتول را به او پرداخت نمایند. (موسوی خویی، ۱۴۲۲ق، ۴۲: ۱۴).



یکی از فقه‌های حنفی، راجع به تأثیر اکراه در قتل بر مجازات، دیدگاه‌های فقه‌های اهل سنت را چنین بیان کرده است: «در فرض اکراه بالغ و عاقل، اگر اکراه شده اقدام به قتل دیگری کرده و به قتل برساند، در این صورت بنابر نظر ابو حنیفه قصاص بر اکراه کننده است. نه بر اکراه شده. ولی شافعی بنابر یک قول می‌گوید: قصاص بر اکراه شده است. بنابر قول دیگر وی، با ابو حنیفه موافق بوده و قصاص را بر اکراه کننده دانسته است. اهل مدینه هردو را قابل قصاص می‌دانند؛ زیرا یکی سبب قتل گردیده. دیگری مباشرت در قتل داشته است. لذا هر دو باید قصاص شوند. برخی مانند زفر قصاص را تنها بر مباشر دانسته و به این آیه شریفه استدلال کرد است: «وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لَوْلِيَّهِ سُلْطَانًا فَلَا يُسْرِفُ فِي الْقَتْلِ إِنَّهُ كَانَ مَنْصُورًا.»؛ «و کسی را که خداوند خونش را حرام شمرده به قتل نرسانید، جز به حق، و آن‌کس که مظلوم کشته شده برای ولی اش سلطه (حق قصاص) قرار دادیم، اما در قتل اسراف نکند؛ چرا که او مورد حمایت است.» (اسراء: ۳۳) مراد از سلطان؛ گرفتن قصاص از قاتل است. قاتل حقیقتاً اکراه شده است؛ زیرا قتل یک فعل محسوس است که از اکراه شده سرزده است. پس قصاص بر اکراه شده واجب است. عده دیگر قصاص را از هردو منفی دانسته و دیه را بر اکراه شده ثابت می‌دانند.» (سرخی، ۱۴۲۱ق، ۲۴: ۱۳۱). «برخی دیگر برخلاف مشهور فقه‌های اهل سنت، قصاص را از اکراه شده و اکراه کننده منتفی دانسته و دیه را بر اکراه شده لازم می‌دانند که در ظرف سه سال پرداخت نماید.» (عوده، ۱۴۲۶ق، ۲: ۱۳۲).

از نظر ابوحنیفه در صورت اکراه عاقل و بالغ؛ اکراه کننده قصاص می‌گردد؛ زیرا اکراه شده همانند ابزاری، در دست اکراه کننده می‌باشد. اکراه کننده قاتل به حساب می‌آید (وزارت الاوقاف و الشؤون الاسلامیه، ۱۴۲۷ق، ۶: ۱۰۷). به عبارت دیگر؛ اگر اکراه کننده فرد بالغ و عاقل را مورد اکراه قرار دهد اکراه شده قصاص نشده و دیه نیز نمی‌پردازد. بل که اکراه کننده قاتل است. باید قصاص شود. (القرطبی، بی‌تا، ۸: ۳۳۰). اما مشهور فقه‌های حنفی هم اکراه کننده و هم اکراه شده را مستحق قصاص می‌دانند؛ چون اکراه شده مباشر است. اما اکراه کننده سبب می‌باشد. (وهبه، بی‌تا، ۷: ۵۶۳). ابویوسف که یکی از فقه‌های احناف است؛ در این صورت قائل به دیه شده می‌فرماید: «قصاص در صورتی ثابت می‌گردد که



جنایت کامل باشد؛ یعنی تمام شرایط اجرای قصاص وجود داشته باشد. در این جا شرایط نسبت به هر یک از اکراه شده و اکراه کننده موجود نیست. پس دیه بر اکراه کننده ثابت است.». (وزارت الاوقاف و الشؤون الاسلامیه، ۱۴۲۷ق، ۶: ۱۰۸-۱۰۷)

بنابراین در مورد مجازات این صورت از اکراه، بین فقهای حنفی اختلاف دیدگاه بسیار جدی وجود دارد. نظر ابوحنیفه این شد که اکراه کننده مستحق قصاص است. اما دیدگاه ابویوسف که یکی از بزرگان فقه حنفی است؛ قصاص را بر هیچ کدام از اکراه شده و اکراه کننده ثابت ندانست و دیه را بر اکراه شده لازم نمود. دیدگاه سوم که نظر مشهور فقهای حنفی است به این باوراند که هم اکراه کننده و هم اکراه شده هر دو قصاص می شوند.

ب) اکراه صغیر غیر ممیز یا مجنون

اگر اکراه شده طفل غیر ممیز یا دیوانه باشد، خواه آزاد باشد، یا بنده؛ نظر فقهای امامیه برای آنست که اکراه کننده قصاص می شود. (مجلسی، بی تا: ۷۲). برخی از فقهای حنفی می گویند: «تأثیر اکراه در قتل، در جایی که اکراه صغیر غیر ممیز باشد این است که اولاً؛ قتل عمد صبی ممیز و غیر ممیز و قتل عمد مجنون به منزله خطای محض است. ثانیاً؛ صبی در دست اکراه کننده به عنوان وسیله به حساب می آید. لذا در این فرض به اتفاق آراء، اکراه کننده قصاص می گردد.». (الشیبانی، بی تا، ۴: ۴۹۳). برخی دیگر می نویسند: «بلوغ و عقل در ناحیه اکراه شده شرط نیست؛ زیرا اکراه شده به منزله وسیله در دست اکراه کننده است. پس فرق نمی کند که اکراه شده بالغ و عاقل باشد، یا نه. در هر صورت مسئولیت متوجه او نمی شود بل که قصاص و مسئولیت متوجه اکراه کننده است.». (العینی، بی تا، ۱۱: ۵۹). در جای دیگر چنین آمده است: «اگر صبی غیر ممیز یا مجنون بر قتل شخصی دیگر اکراه شده باشد. در صورت ارتکاب قتل، قصاص نمی شوند بل که عاقله آن ها باید دیه را در مدت سه سال پرداخت نمایند. اما ظاهراً ابوحنیفه در باب اکراه بر قتل بین صغیر ممیز و غیر ممیز فرق نگذاشته است؛ زیرا وی اصلاً اکراه را در باب قتل نفس محقق نمی داند و معتقد است هنگامی که صبی بر قتل اکراه شود نه قصاص دارد و نه دیه؛ زیرا صغیر ممیز و یا غیر ممیز به عنوان وسیله در دست اکراه کننده به حساب می آید و قصاص بر اکراه کنند است.». (وزارت الاوقاف و الشؤون الاسلامیه، ۶: ۱۱۱) عده ای دیگر می نویسند: «اگر شخصی، کسی را به قتل دیگری

اکراه نماید، اکراه کننده قصاص می‌گردد؛ بر اکراه شده چیزی نیست؛ زیرا اکراه شده در دست اکراه کننده به عنوان یک وسیله است.» (ابن مودود، ۱۴۲۶ق، ۲: ۱۱۶).

بنابراین، در مورد مجازات این صورت نیز بین فقهای مذهب حنفی توافق نظر وجود ندارد؛ یک‌عده بر این باوراند که اکراه شده خودش؛ چون صغیر غیر ممیز یا مجنون است؛ چیزی بر آن‌ها نیست. اما دیه را باید عاقله کودک بپردازد. اما برخلاف این نظر، دیدگاه ظاهراً مشهور فقها، از جمله ابوحنیفه است که؛ اکراه کننده قصاص می‌شود. اکراه شده همانند ابزار در دست اکراه کننده است.

ج) اکراه صغیر ممیز

هرگاه اکراه شده صغیر ممیز باشد؛ نظر مشهور امامیه این است: قصاص بر اکراه شده و اکراه کننده ثابت نیست. (مرعشی نجفی، ۱۴۱۵ق، ۱: ۱۱۱). اکراه کننده قصاص نمی‌شود. به این دلیل که مباشر در قتل نبوده بل که دیه را عاقله‌ی اکراه شده پرداخت کند. اکراه کننده به حبس ابد محکوم می‌شود. اکراه شده نیز قصاص نمی‌شود. به دلیل این که غیر بالغ است و عمدش در حکم خطا به حساب می‌آید. (موسوی خویی، ۱۴۲۲ق، ۴۲: ۱۵؛ نجفی، ۱۴۰۴، ۴۷: ۴۲).

در این رابطه اقوالی دیگری هم موجود است. از جمله مرحوم شیخ طوسی به این باور است که طفل، اگر ده سالش تمام باشد؛ او را قصاص می‌کنند و امرکننده را حبس ابد می‌کنند. (شیخ طوسی، ۱۳۸۷ق، ۷: ۴۴). ابن بابویه و شیخ مفید هم گفته‌اند: اگر کودک، قدش پنج شبر باشد او را قصاص می‌کنند. (شیخ طوسی، ۱۴۱۲ق، ۱۰: ۱۱۱). بعضی دیگر، هم احتمال قصاص یا دیه اکراه شده را نموده‌اند. (مرعشی نجفی، ۱۴۱۵ق، ۱: ۱۱۱).

در مورد این صورت از اکراه در قتل؛ برخی از فقهای حنفی چنین ابراز نظر می‌نمایند: «تأثیر اکراه در قتل بر مجازات صغیر ممیز این است که قصاص از وی برداشته شده و عاقله‌اش باید دیه را پرداخت نماید.» (سنه‌وری، بی تا، ۲: ۱۹۶). بعضی دیگر از فقهای مذهب حنفی می‌گویند: «اثر اکراه ملجئ این نیست که برخی می‌گویند فعل را از اکراه شده به اکراه کننده منتقل می‌سازد؛ زیرا این قابل تصور نیست بل که صحیح این است: زمانی که شخص بالغ صبی را اکراه به قتل می‌کند، قصاص بر اکراه کننده واجب می‌گردد؛ زیرا اکراه شده در اثر اکراه،



به عنوان وسیله در دست اکراه کننده قرار می گیرد که در نتیجه، فعل به اکراه کننده نسبت داده شده و اکراه کننده قصاص می گردد.». (سرخسی، ۱۴۲۱ق، ۲۴: ۳۹).

بنابراین در صورت که اکراه شده، صغیر ممیز باشد نیز بین فقهای احناف اختلاف نظر است. یک نظر همانند فقهای مشهور امامیه قایل است که؛ دیه به گردن عاقله کودک می آید. اما نظر دیگر قایل است که؛ اکراه کننده قصاص می شود و اکراه شده همانند ابزاری در دست اکراه کننده است. لذا چیزی براو ثابت نیست.

د) اکراه شخص بالغ به وسیله مجنون یا طفل

اگر کودک یا دیوانه، شخص عاقل بالغ را تهدید به قتل نماید؛ اکراه شده مسئول است و قصاص می شود؛ زیرا اکراه اکراه کننده، هیچ تاثیر روی اراده اکراه شده نگذاشته است. اگر هم گذاشته باشد؛ براساس نظر مشهور فقها در قتل اکراه وجود ندارد. (صادقی، ۱۳۸۳: ۱۴۳).

بنابراین در مورد مجازات قتل عمد در اثر اکراه، صورت های مختلفی ایجاد شده که حکم هر کدام، براساس دیدگاه فقهای امامیه و حنفی بررسی شد: صورت اول: اکراه بالغ و عاقل: بین فقهای امامیه دو دیدگاه مشهور و غیر مشهور وجود دارد: مشهور اکراه شده را مستحق قصاص دانسته و اکراه کننده را محکوم به حبس ابد می داند. اما غیر مشهور اکراه شده را محکوم به دیه نموده و اکراه کننده محکوم به حبس ابد گردد. بین فقهای حنفی اختلاف دیدگاه بسیار جدی وجود دارد. نظر ابوحنیفه این شد که اکراه کننده مستحق قصاص است. اما دیدگاه ابویوسف که یکی از بزرگان فقه حنفی است؛ قصاص را بر هیچ کدام از اکراه شده و اکراه کننده ثابت ندانست و دیه را بر اکراه شده لازم نمود. دیدگاه سوم که نظر مشهور فقهای حنفی است به این باوراند که هم اکراه کننده و هم اکراه شده هردو قصاص می شوند. صورت دوم: اکراه صغیر غیر ممیز و مجنون: فقهای امامیه اکراه کننده را محکوم به قصاص می نمایند. ولی دیه را عاقله اکراه شده بدهد. بین فقهای مذهب حنفی توافق نظر وجود ندارد؛ یک عده براین باوراند که اکراه شده خودش؛ چون صغیر غیر ممیز یا مجنون است؛ چیزی بر آن ها نیست. اما دیه را باید عاقله کودک بپردازد. اما برخلاف این نظر، دیدگاه ظاهرا مشهور فقها، از جمله ابوحنیفه است که؛ اکراه کننده قصاص می شود. اکراه شده همانند ابزار در دست اکراه کننده است.

صورت سوم: اکراه صغیر ممیر: فقهای امامیه قصاص را نه بر اکراه‌کننده و نه بر اکراه‌شده حکم نمی‌نمایند و تنها دیه به‌گردن عاقله اکراه‌شده است. فقهای احناف اختلاف نظر دارند. یک‌نظر همانند فقهای مشهور امامیه قایل است که؛ دیه به‌گردن عاقله کودک می‌آید. اما نظردیگر قایل است که؛ اکراه‌کننده قصاص می‌شود و اکراه‌شده همانند ابزاری در دست اکراه‌کننده است. لذا چیزی براو ثابت نیست.

صورت اخیر این بود که اکراه‌کننده مجنون یا طفل باشد. اما اکراه‌شده بالغ. در این صورت اکراه‌شده اگر اقدام به‌قتل نماید قصاص می‌شود.

نتیجه‌گیری

قتل عمد، در لغت: به‌معنای کشتن و خارج کردن روح از بدن است. در اصطلاح: عبارت از هرکاری که به‌قصد دشمنی ارتکاب یابد، تا منجر به‌مرگ مجنی علیه شود. فرق نمی‌کند که جانی قصدقتل را داشته باشد، یا خیر. اکراه در لغت: به‌معنای هرچیزی که دیگری تورا برآن وادار کند، است. در اصطلاح فقهی: هر چند تعریف‌های متعدد ارائه شده است. اما به‌صورت عموم این تعریف برداشت می‌شود که اکراه عبارت است از: تهدید از سوی دیگری به‌تحمیل شکنجه و آزار جسمی یا روحی به‌گونه‌ای که یک‌شخص عاقل برای دفع آن شکنجه و آزار از خود اقدام به‌انجام عمل مورد نظر تهدید‌کننده بنماید. مشروط براین که شخص اکراه‌شده ظن غالب داشته باشد که در صورت امتناع و مقاومت، در معرض شکنجه و آزاری که بدان تهدید شده قرار خواهد گرفت. اضطراب در لغت: به‌معنای احتیاج به‌چیزی است. در اصطلاح عبارت از: وضعیتی است که شخص را به‌ناچار، وادار به‌انجام امری می‌کند که ممکن است در حالت اختیار، برای وی ایجادضمان مسئولیت کیفری و مدنی نماید. اجبار در لغت و اصطلاح به‌معنای: واداشتن کسی به‌فعل یا ترک معین، چنان‌که قصد فعل از وی سلب شود.

با توجه به‌بررسی مبانی قتل عمد در اثر اکراه، در فقه امامیه و حنفی بدست می‌آید که: آیه‌های مورد استدلال رفع مسئولیت از اکراه‌شده به‌صورت عام قابل اثبات است. از میان احادیث تنها حدیث مورد اتکاء، حدیث رفع می‌باشد که عمومیت داشته و می‌تواند مبنا



قرار گیرد. اجماع به عنوان دلیل درکنار دلایل نقلی از اعتبار ساقط بوده و مدرکی می شود. عقل به عنوان آخرین دلیل، اکراه را به عنوان رافع مسئولیت جزایی از اکراه شده موجه می داند. در مورد مجازات قتل عمد در اثر اکراه در فقه امامیه و حنفی؛ یا اکراه شده بالغ است. در این صورت نظر مشهور فقهای امامیه و حنفی بر این است که اکراه شده قصاص شده و اکراه کننده محکوم به حبس ابد می گردد. اما نظر غیر مشهور، از جمله خوئی این است که اکراه شده قصاص نشده بل که دیه پرداخت می نماید. اکراه کننده محکوم به حبس ابد می گردد. ولی ابوحنیفه اکراه کننده را مستحق قصاص می داند. صورت دوم این بود که اکراه شده غیر بالغ غیر ممیز و مجنون باشد. در این صورت اکراه کننده قصاص می گردد. صورت سوم این بود که اکراه شده غیر بالغ اما ممیز باشد. در این صورت دیه به گردن عاقله اکراه شده است. اکراه کننده محکوم به حبس ابد می گردد.

صورت اخیر این بود که اکراه کننده مجنون یا طفل باشد. اما اکراه شده بالغ. در این صورت اکراه شده اگر اقدام به قتل نماید قصاص می شود.

فهرست منابع

قرآن کریم

الف) منابع فارسی

۱. انصاری، مسعود، (۱۳۸۴)، دانش‌نامه حقوق خصوصی، تهران: محراب فکر.
۲. دهخدا، علی‌اکبر دهخدا، (۱۳۳۸)، لغت‌نامه، تهران: دانشگاه تهران.
۳. صادقی، محمدهادی، (۱۳۸۳)، حقوق جزای اختصاصی، تهران: نشر میزان.
۴. صدوق، محمد بن علی بن بابویه، (بی‌تا)، الخصال، ترجمه فهری، تهران: بی‌نا.
۵. محقق داماد، یزدی، سید مصطفی، (۱۴۰۶ ق)، قواعد فقه، تهران: نشر علوم اسلامی.
۶. معین، محمد، (۱۳۸۵)، فرهنگ فارسی، تهران: سرایش.
۷. مکارم شیرازی، ناصر و دیگران، (۱۳۸۵)، تفسیر نمونه، تهران: دارالکتب الاسلامیه.

ب) منابع عربی

۸. ابن حزم الاندلسی، القرطبی، (بی‌تا) المحلی بالآثار، بیروت: دارالفکر.
۹. ابن فرقد الشیبانی، محمد، (بی‌تا)، الاصل المعرف بالمبسوط، بی‌جا: اداره القرآن.
۱۰. ابن منظور، محمد بن مکرم، (۱۴۱۴ ق)، لسان العرب، بیروت: دارالفکر.
۱۱. ابن مودود، عبدالله، (۱۴۲۶ ق)، الاختیار لتعلیل المختار، بیروت: دارالکتب.
۱۲. جوادى آملی، عبدالله، (بی‌تا)، تسنیم تفسیر القرآن کریم، بی‌جا: بی‌نا.
۱۳. حائری طباطبایی، سید علی بن محمد، (۱۴۱۸ ق)، ریاض المسائل فی تحقیق الاحکام بالدلائل، قم: مؤسسه آل‌البیت.
۱۴. حائری یزدی، عبدالکریم، (۱۴۰۶ ق) درالفوائد، بی‌جا: دارالتفسیر.
۱۵. السرخسی، شمس‌الدین، (۱۴۲۱ ق)، المبسوط، بیروت: دارالفکر.
۱۶. سنهوری، (بی‌تا)، مصادر الحق فی الفقه اسلامی، بی‌جا: بی‌نا.
۱۷. سیوطی، عبدالرحمن، (۱۴۰۳)، الاشباه و النظائر، بیروت: دارالکتب العلمیه.



۱۸. شیخ انصاری، مرتضی، (۱۳۶۲)، کتاب المکاسب، قم: کنگره جهانی شیخ انصاری
۱۹. شیخ انصاری، مرتضی، (۱۴۳۳ ق)، فرائد الاصول، قم: مطبعه ظهور.
۲۰. شیخ صدوق، محمد بن بابویه، (۱۳۶۲)، الخصال، قم: مؤسسه الاعلمی.
۲۱. شیخ طوسی، محمد بن حسن، (۱۳۸۷ ق)، المبسوط فی فقه الامامیه، تهران: المکتبه المرتضویه لاحیاء الآثار الجعفریه.
۲۲. شیخ طوسی، محمد بن حسن، (۱۴۱۲ ق)، تهذیب الاحکام، بیروت: دار التعارف للمطبوعات.
۲۳. الصابونی، محمدعلی، (بی تا)، صفوه التفاسیر، (تفسیر القرآن الکریم)، مکتبه المکرمه: دارالصابونی.
۲۴. طباطبائی، سید محمدحسین، (علامه)، (۱۳۹۱ ق)، تفسیر المیزان، بیروت: مؤسسه الاعلمی.
۲۵. عاملی، زین الدین، (شهید ثانی)، (۱۳۸۲)، الروضه البهیة فی شرح اللمعه الدمشقیه، قم: دار التفسیر.
۲۶. عاملی، زین الدین، (شهید ثانی)، (۱۴۱۳ ق)، مسالک الافهام الی تنقیح شرائع الاسلام، قم: مؤسسه المعارف الاسلامیه.
۲۷. عاملی، محمد بن مکی، (شهید اول)، (بی تا)، القواعد و الفوائد، قم: کتاب فروشی مفید، بی تا.
۲۸. عوده، عبدالقادر، (۱۴۲۶ ق)، الشریع الجنائی الاسلامی، مصر: مکتبه دارالتراث.
۲۹. العینی، بدرالدین محمود بن احمد، (بی تا) البنایه شرح الهدایه، بی جا: بی نا.
۳۰. مجلسی، محمدباقر، (بی تا)، حدود، قصاص و دیات، تهران: مؤسسه نشر آثار اسلامی.
۳۱. مرعشی نجفی، سید شهاب الدین، (۱۴۱۵ ق). القصاص علی ضوء القرآن و السنه، قم: انتشارات کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی، ۱۴۱۵ ق.

۳۲. موسوی خویی، سید ابوالقاسم، (۱۴۲۲ ق)، مبانی تکمله المنهاج، قم: مؤسسه احیاء آثار الامام الخوئی.

۳۳. نجفی، محمدحسن، (۱۴۰۴ ق)، جواهر الکلام، بیروت: دار احیاء التراث.

۳۴. نورالدین، محمد، (بی تا)، حاشیه السندی علی سنن ابن ماجه، بیروت: دار الفکر، بی تا.

۳۵. وزارت الاوقاف والشئون الاسلامیه، (۱۴۲۷ ق)، الموسوعه الفقهيّه، الکویت: دارالسلاسل.

۳۶. وهبه، الزحیلی، (بی تا)، الفقه الاسلامی وادلته، دمشق: دار الفکر.

۳۷. هاشمی، میرزا حبیب الله، (۱۴۰۰ ق)، منهاج البراعه فی شرح نهج البلاغه، تهران: بی نا.

