

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



دوفصلنامه

یافته‌های فقه صادق

سال سوم شماره چهارم بهار و تابستان ۱۴۰۴

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: زکریا فصیحی

طراح جلد و صفحه‌آرا: سید مهدی موسوی

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

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. برخورداری از چکیده، کلیدواژه (۵-۷ واژه)، مقدمه، ارجاع‌دهی استاندارد درون‌متنی، نتیجه‌گیری و فهرست منابع؛
۲. روشمند، مستند به منابع معتبر، تحلیلی، برخوردار از ساختار منطقی، دارای انسجام محتوا و قلم روان؛
۳. درج افیلیشن مقاله در پاورقی صفحه اول، شامل عنوان وظیفه علمی یا مقطع تحصیلی نویسنده / نویسندگان، وابستگی سازمانی، ایمیل آدرس؛
۴. در حجم ۶۵۰۰ تا ۷۵۰۰ کلمه و ارائه در قالب «word».

راهنمای تنظیم ساختار مقاله علمی

۱. چکیده: در چکیده باید به تبیین موضوع، بیان هدف پژوهش، روش تحقیق، سؤال اصلی تحقیق، روش گردآوری داده‌ها و بیان مهم‌ترین یافته‌های تحقیق در حجم ۲۰۰ تا ۲۵۰ کلمه نوشته 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: دستاوردهای تحقیق (پاسخ به سؤال‌های اصلی و فرعی و وضعیت فرضیه که اثبات یا رد شده)، به صورت مختصر، در نتیجه آورده می‌شود.
۶. ارجاع‌دهی به صورت درون‌متنی به شیوه APA، و طبق این الگو باشد: منابع تک‌جلدی: (محسنی، ۱۳۹۰: ۵۴۶)؛ منابع چندجلدی: (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۸، ۴۰۲).
۷. فهرست منابع در پایان مقاله به شیوه APA ذکر شوند. مثال: محسنی، محمد آصف، (۱۳۹۰)، زنان در افغانستان، قم: انتشارات المصطفی.

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 نشریه، ثبت نام و ایجاد صفحه اختصاصی، ورود به صفحه اختصاصی با استفاده از یوزر-پسوردی که سامانه می‌دهد و اقدام به ارسال مقاله طبق راهنمایی سامانه.

فهرست

- پیام ریاست نمایندگی جامعه المصطفی العالمیه در افغانستان ۱
- سخن سردبیر ۳
- بررسی قاعده لاضرر در فقه اسلامی و کاربرد آن در روابط اجتماع ۷
محمد امین محسنی
- بررسی تطبیقی حکم ارتداد و مجازات آن از منظر فقه اسلامی ۲۵
محمد جمعه احمدی | آمنه احمدی
- بررسی فقهی و حقوقی تغییر جنسیت در فقه معاصر ۴۷
فاطمه احمدی
- مبانی امر به معروف و نهی از منکر در سیره امام حسین^(ع) ۶۵
ابوعلی عبدالقادر محمدی
- دلایل فقهی حرمت غیبت ۸۳
غلام علی موحدی

پیام ریاست نمایندگی جامعه المصطفی العالمیه در افغانستان

به نام خداوند دانا و توانا

آموزش و پژوهش، زیربنای رشد و تعالی هر جامعه به شمار می آید. مراکز علمی و آکادمیک زمانی می توانند نقش واقعی خود را ایفا کنند که آموزش و پژوهش را در کنار یکدیگر، به عنوان دو بال پرواز به سوی پیشرفت، به طور جدی مورد توجه قرار دهند. نشریات علمی، از مهم ترین ابزارهای ارتقای ترویج و ارتقای پژوهش در محیط های علمی و دانشگاهی اند که نتایج تحقیقات و اندیشه های علمی اساتید و پژوهشگران را در دسترس جامعه علمی قرار می دهند و زمینه تبادل علمی و گسترش مرزهای دانش را فراهم می سازند.

نماینده جامعه المصطفی افغانستان، در راستای تحقق رسالت علمی خویش، انتشار نشریات علمی و پژوهشی را به عنوان بخشی از سیاست های کلان آموزشی-پژوهشی خود در دستور کار قرار داده است. این مرکز علمی با هدف تولید و ترویج دانش در عرصه های علوم اسلامی و انسانی، ارتقای ظرفیت های علمی - پژوهشی کدر علمی و دانشجویان، تقویت تبادل علمی میان مراکز دانشگاهی، ضمن راه اندازی پژوهشکده، «واحد نشریات» را به عنوان یکی از فعالیت های اساسی پژوهشکده، ایجاد کرده است. بدین منظور، افزون بر تأمین زیرساخت های لازم، از جمله خرید سامانه جامع مدیریت نشریات علمی «سیناوب»، تاکنون هفده مجله تخصصی علمی راه اندازی شده که به صورت منظم و در قالب دوفصلنامه، به صورت مکتوب چاپی و الکترونیکی منتشر گردیده و زمینه دسترسی جامعه علمی جهانی به آثار پژوهشگران افغانستانی را نیز فراهم کرده است. قابل یادآوری است که «سیناوب» برای نظم بخشیدن و تسهیل چرخش مقاله و اطلاعات پیرامون آن در سامانه تولید نشریات علمی و دانشگاهی طراحی شده و در نقش یک منشی پیگیر و فعال، تمامی امور مربوط به فرایند انتشار نشریات علمی را انجام می دهد و این امکان را فراهم می کند که نظریات و آثار علمی نویسندگان افغانستانی در سطح جهان در دسترس علاقه مندان و اصحاب علم و اندیشه قرار بگیرد. انتظار می رود که با استفاده از بسترهای فراهم شده، نشریات بتوانند فضایی درخور و شایسته برای ارائه دستاوردهای علمی و نشر اندیشه های نو در عرصه علوم اسلامی و انسانی فراهم ساخته و باعث تقویت ظرفیت های علمی و فرهنگی کشور افغانستان بشوند.

از تمامی پژوهشگران و اساتید محترم و همکاران ارجمندی که در مسیر نشر علم و معرفت تلاش ورزیده و در تحقق این دستاورد علمی نقش آفرینی کرده اند، صمیمانه قدردانی نموده و توفیق روزافزون همگان را در خدمت به دین و دانش در جامعه اسلامی افغانستان خواهانم.

دکتر سید عبدالحمید ثابت

سخن سردیبر

پیشرفت‌های علمی و فناوری افق‌های تازه‌ای را پیش روی زندگی بشر گشوده است و ظرفیت‌های موجود، امکان بهره‌برداری گسترده از امکانات نوین را فراهم کرده است. این وضعیت ایجاب می‌کند که مدیریت استفاده از این ظرفیت‌ها متناسب با شأن و کرامت انسانی صورت بگیرد و چون قواعد فقهی ماهیتی قدسی و وحیانی دارند، از قدرت اجرایی و الزام‌آوری بیشتری نسبت به سایر اصول و قوانین برخوردارند. لذا می‌توانند راهنمای مؤثری برای هدایت رفتار انسان در بهره‌برداری از تکنولوژی باشند. فقه با بهره‌مندی از ریشه‌های فرازمینی، امکان تطبیق و اجرای توصیه‌ها و دستورات خود را به نحو مؤثرتری فراهم می‌سازد. بنابراین جلوگیری از سوءاستفاده‌ها و رفتارهای نامطلوب به بهانه توسعه علم و فناوری، مستلزم وجود قواعد محکم و اصولی است که قدرت ضمانت اجرایی آن‌ها تضمین‌کننده تحقق اهداف انسانی باشد. در این راستا، الزامات فقهی ظرفیت مناسبی برای هدایت و تنظیم استفاده از امکانات نوین ایجاد کرده‌اند و جایگاه رهبری فقه در عصر حاضر، به دلیل قابلیت محدود خط‌پذیری و پشتوانه وحیانی آن، بیش از هر زمان دیگر اهمیت یافته است.

در این شماره مجله علمی تخصصی فقه صادق، به موضوعات فقهی مبتلابه، به‌عنوان زمینه‌های دارای شرایط حساس زندگی امروزی پرداخته شده است:

۱. بررسی حکم فقهی تغییر جنسیت و الزامات حقوقی آن، از موضوعات حساس و پرچالش روزگار ماست. اهمیت این مسئله در آن است که امروزه انگیزه‌های غیردرمانی و صرفاً مبتنی بر سلیقه یا تمایل شخصی، در کنار اهداف درمانی، موجب افزایش درخواست برای تغییر جنسیت شده است. چنین رویکردی، در صورت نبود چارچوب فقهی و حقوقی روشن، می‌تواند به بی‌نظمی در حیات فردی و اجتماعی بینجامد. حفظ نظم طبیعی و عقلانی زندگی انسان اقتضا دارد که فقه و فقیهان با دقت و مسئولیت، حدود و ضوابط شرعی این پدیده را تبیین کنند تا سلامت مسیر رشد و شکوفایی انسان تضمین گردد.

۲. غیبت یکی از شایع‌ترین رفتارهای انسانی است که در تعاملات روزمره، خواسته یا

ناخواسته رخ می‌دهد و می‌تواند دیوارهای اعتماد میان افراد جامعه را فروبریزد. بنابراین به‌منظور حفظ و تقویت اعتماد اجتماعی، ضروری است قواعد فقهی سخت‌گیرانه و مبتنی بر واقعیت برای پیشگیری از این فعل مذموم اجرا شود.

۳. بررسی مختصر حکم فقهی ارتداد، یکی از مسائل مهم است. جهان معاصر، چه در فضای حقیقی و چه مجازی، مملو از گفتار و رفتارهایی است که با ارتداد آمیخته و گاه ریشه دین‌داری افراد را هدف قرار می‌دهد. عدم پیشگیری از این رفتارها، جرئت افراد مغرض را در تضعیف باورهای اعتقادی افزایش می‌دهد و استحکام ایمان جامعه را کاهش می‌دهد. بهره‌گیری از نظام کیفری و فقهی-حقوقی مرتبط و تسهیل دسترسی محاکم و مسئولان به دستورات فقهی، فرصت ارتکاب ارتداد را محدود و انگیزه‌های فردی را برای تحقق آن کاهش می‌دهد.

۴. از منظر فقهی، سقف و کف وجبیه‌های امر به معروف و نهی از منکر تعیین شده است؛ به‌گونه‌ای که مسئولیت افراد مشروط به حفظ جان، مال، خون و خانواده آنان است و اجبار به تهلکه پذیرفته نیست. این آموزه دینی، نشان می‌دهد که انجام واجب باید با رعایت ملاحظات عقلانی و شرعی همراه باشد. پژوهش فقهی در این زمینه، نیاز اساسی برای هدایت نسل نو و تقویت اعتقاد به حقانیت قیام امام حسین^(ع) است و پایه‌های تعهد و مسئولیت دینی در جامعه معاصر را مستحکم می‌سازد.

۵. امروزه روابط اجتماعی گاه عرصه تضاد منافع و فرصت‌هاست و هر فرد تلاش می‌کند حقانیت خویش را برجسته و طرف مقابل را فاقد آن نشان دهد. در این شرایط، قاعده فقهی لاضرر مورد توجه قرار می‌گیرد. بررسی علمی این قاعده، محدوده و شرایط مشروع بهره‌برداری از آن را مشخص می‌سازد تا افراد سودجو از آن سوءاستفاده نکنند و کسانی که مستحق رعایت آن هستند، از دسترس خارج نمانند. این پژوهش فقهی ضامن عدالت و نظم در تعاملات اجتماعی است.

در این شماره، تلاش شده که با بهره‌گیری از فنون پژوهشی و رعایت اختصار و رویکردی علمی، حق مطلب در موضوعات مطرح شده ادا شود. در شماره‌های آینده، قصد داریم به موضوعات نوپدید و تازه‌ای بپردازیم که ذهن جوانان را به خود مشغول کرده و بخش قابل



توجهی از فرصت‌های عمر و زندگی آنان را درگیر ساخته است. هدف اصلی این است که فقه و دستورات و حیانی آن، با توجه به مسئولیت اخلاقی و اجتماعی، سلامت و کرامت زندگی انسان را در تمامی شرایط، زمان‌ها و مکان‌ها تضمین کرده و راهنمای مؤثری برای رشد و بهره‌مندی درست از زندگی فراهم آورد. بنابراین مجله از تحقیقات و مقالات علمی اساتید و محققان ارجمند در حوزه فعالیت موضوعی خود، استقبال می‌کند.

محمد جمعه احمدی

بررسی قاعده لاضرر در فقه اسلامی و کاربرد آن در روابط اجتماع

محمد امین محسنی^۱

چکیده

قاعده «لاضرر و لاضرار» یکی از قواعد بنیادین فقه اسلامی است که نقش مهمی در تعدیل و تکمیل نصوص شرعی و تنظیم روابط انسانی و اجتماعی دارد. این قاعده، به عنوان اصلی فقهی، مبنایی برای نفی احکام ضرری و ابزاری برای تحقق عدالت، رفع ظلم و حفظ مصالح عمومی در عرصه‌های مختلف حقوقی، خانوادگی، اقتصادی و اجتماعی به شمار می‌آید. گستردگی کاربرد این قاعده موجب شده است تا فقیهان شیعه و اهل سنت تحقیقات فراوانی در تبیین مبانی و آثار آن انجام دهند و حتی برخی از آنان آثار مستقلی درباره این قاعده نگاشته‌اند. پژوهش حاضر با روش توصیفی-تحلیلی، به بررسی مبانی فقهی قاعده «لاضرر» در منابع فقهی شیعه و اهل سنت پرداخته و کارکردهای آن را در روابط اجتماعی تحلیل کرده است. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که این قاعده بر پایه آیات و روایات معتبر، اجماع فقها و بنای عقلا، از حیث برخوردار است و احکام فرعی فراوانی بر آن مترتب می‌شود. افزون بر این، قاعده «لاضرر» در مواجهه با تعارض میان احکام اولیه و مصالح اجتماعی، زمینه صدور احکام ثانویه و اصلاح قوانین شرعی را فراهم می‌آورد. بدین ترتیب، این قاعده ابزاری کارآمد برای تحقق عدالت اجتماعی، پیشگیری از ظلم و پاسداشت کرامت انسانی در جامعه اسلامی است.

کلیدواژه: قاعده لاضرر، فقه اسلامی، عدالت اجتماعی، احکام ثانویه، حقوق اسلامی، نفی ضرر

۱. لیسانس حقوق، سطح چهارم حوزه، مدرس حوزه علمیه صادقیه، جامعه المصطفی العالمیه، کابل، افغانستان
ایمیل: m.aminmohseni12.12@gmail.com

مقدمه

فقه اسلامی به عنوان یکی از مهم ترین نظام های حقوقی و معرفتی اسلام، همواره در صدد بوده تا ضمن حفظ اصول و مقاصد شریعت، پاسخ گوی نیازهای متحول فردی و اجتماعی مسلمانان باشد. در این میان، قاعده «لا ضرر و لا ضرار فی الاسلام» از جایگاهی ممتاز برخوردار است. این قاعده، که بر پایه روایات معتبر نبوی و مورد اتفاق فقهای شیعه و اهل سنت استوار است، بر نفی هرگونه زیان و ضرر در عرصه های مختلف زندگی دلالت دارد و یکی از مبانی بنیادین در تفسیر، تعدیل و اصلاح احکام شرعی به شمار می آید.

قاعده لا ضرر به عنوان یک اصل فقهی، نقشی تعیین کننده در تحقق عدالت اجتماعی، جلوگیری از تعدی به حقوق دیگران و تضمین سلامت مناسبات انسانی در جامعه اسلامی دارد. از آنجا که بسیاری از احکام فقهی در برخورد با شرایط متغیر اجتماعی در معرض تعارض ها و پیامدهای زیان بار قرار می گیرند، این قاعده می تواند به مثابه ابزاری اصلاح گر و تعدیل کننده، راه را برای توازن میان احکام شرعی و مصالح انسانی هموار سازد.

پژوهش حاضر می کوشد با بهره گیری از آرای برجسته ترین فقیهان اسلامی، مبانی فقهی قاعده «لا ضرر» را تبیین و ابعاد کاربردی آن را در تنظیم روابط اجتماعی بررسی کند. بررسی تطبیقی این قاعده میان مذاهب اسلامی، به رغم اهمیت فراوان، کمتر به صورت جامع انجام شده است. گرچه فقهای فرق اسلامی در آثار متعدد خود به این قاعده پرداخته اند؛ اما اغلب پژوهش ها به جنبه های ابتدایی یا حقوق فردی آن محدود مانده و کمتر به کارکردهای اجتماعی و اخلاقی آن توجه شده است.

قاعده «لا ضرر» یکی از جلوه های عدالت اسلامی است که در ابواب مختلف فقه، از معاملات و عبادات تا مسائل سیاسی و اجتماعی، حضوری چشم گیر دارد. این قاعده بیانگر آن است که اسلام دینی خشک و تحمیل گر نیست، بلکه شریعتی پویا، رحمانی و مبتنی بر کرامت انسانی است. از این رو پژوهش درباره این قاعده نه تنها از منظر فقهی و اصولی اهمیت دارد، بلکه از بُعد کاربردی نیز می تواند به فهم بهتر عدالت در روابط انسانی و اصلاح نظام اجتماعی کمک کند. این قاعده از صدر اسلام مورد توجه فقها بوده و در روایات معتبری چون «لا ضرر و لا ضرار فی الاسلام» که در منابعی همچون الکافی و سنن



ابن ماجه نقل شده، مستند شرعی یافته است. فقهای نخستین، این قاعده را در موضوعاتی مانند ضمان، شفعه، غصب و حقوق مشترک مورد استفاده قرار می‌دادند. از قرن پنجم تا دهم هجری، فقهای چون شیخ طوسی، علامه حلی و محقق حلی در فقه شیعه، و علمایی مانند شاطبی و نووی در میان اهل سنت، دامنه این قاعده را گسترش دادند و آن را به صورت اصلی عام در نظام فقهی مطرح کردند. مباحث نظری گسترده‌تر پیرامون این قاعده، از قرن سیزدهم هجری با آثار شیخ انصاری در فرائد الاصول و مکاسب به اوج رسید و تا امروز نیز مورد تحقیق و تطبیق قرار دارد.

با این حال، بیشتر پژوهش‌ها بر جنبه‌های حقوق فردی و فقه معاملات متمرکز بوده‌اند و کمتر به کارکردهای اجتماعی آن در حوزه‌هایی چون خانواده، محیط زیست، رسانه و اخلاق شهروندی پرداخته‌اند. از این رو مقاله حاضر می‌کوشد با تمرکز بر بعد اجتماعی قاعده لاضرر، نقش آن را در شکل‌گیری جامعه‌ای عادلانه و اخلاقی از منظر فقه اسلامی تبیین کرده و ظرفیت‌های آن را در پاسخ‌گویی به چالش‌های معاصر نشان دهد.

۱. مفهوم شناسی

۱-۱. ضرر (الضرر)

در لغت هر نوع نقص، کاهش، خسارت و زیان مادی و معنوی را ضرر گویند (ابن اثیر، ۱۳۸۴: ۳، ۸۲؛ لنگرودی، ۱۴۰۳: ۲۵۳). راغب اصفهانی «ضرر» را به معنای «سوء حال» تفسیر می‌کند که شامل نقصان در علم، عفت، بدن، مال یا آبرو می‌شود (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ماده ضرر). طریحی می‌گوید: «ضَر (با فتح) ضد نفع و مصدر بوده و نقص چیزی از حق دیگری است؛ و ضَر (با ضم) اسم و به معنای سوء حال است» (طریحی، ۱۵۱۶: ۳، ۲۶۳). برخی موارد ضرر به معنای نقص در مال، نفس، اعضا و حیثیت و آبرو آمده است (فراهیدی، ۱۴۰۹: ذیل ماده).

۱-۲. ضرار (الضرار)

ضرار در لغت مصدر باب مفاعله است و با ضرر تفاوت دارد چون ضرر به معنای وارد شدن آسیب (خواسته یا ناخواسته) است. و ضرار معنای آزار رساندن متقابل، عمدی و آگاهانه

را می‌رساند (محقق داماد، ۱۴۰۶: ۱، ۱۳۹) که تفاوت اصلی میان «ضرر» و «ضرار» در قصد و نیت فاعل نهفته است، که «ضرار» گاهی به معنای تکرار ضرر نیز آمده است (طریحی، ۱۴۱۶: ۳، ۳۷۳) و اینکه ضرار به معنای تکرار ضرر است آخوند خراسانی کلمه «لاضرار» را در حدیث بعد از «لاضرر» تأکید می‌داند نه تأسیس (آخوند خراسانی، ۱۴۲۷: ۴۲۷).

در اصطلاح فقهی، «ضرر» به معنای از دست دادن آن چیزی است که انسان مالک یا واجد آن است، اعم از مال، آبرو یا اعضای بدن، و «ضرار» از باب مفاعله بوده و بیشتر بر زیان‌رسانی دوطرفه دلالت دارد (خوانساری، ۱۳۷۳: ۱۹۹). فقها معمولاً ضرر را در معنای مالی و نفسی و ضرار را در مفاهیم تضییق، حرج و دشواری به کار می‌برند. در قرآن نیز واژه ضرر غالباً ناظر بر زیان مادی یا جسمی است؛ اما ضرار به معنای آزار و ایجاد تنگناست؛ چنان‌که در آیه «لَا تُضَارَّ وَالِدَهُ بَوْلَهَا» (بقره: ۲۳۳) یا «وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مَسْجِدًا ضِرَارًا» (توبه: ۱۰۷)، ضرار ناظر به اذیت و اخلال فکری است نه زیان مالی (موسوی خمینی، ۱۴۰۹: ۳۰). بنابراین هر امری که موجب تنگنا، سختی یا آزار انسان شود، چه مادی مانند خسارت مالی و چه معنوی مانند تعرض به حق دیگران، در زمره ضرر یا ضرار است و بر پایه قانون مسئولیت مدنی، هر دو قابل پیگیری و مطالبه‌اند.

۲. مدارک و دلایل فقهی قاعده لاضرر

قاعده «لاضرر و لاضرار» بر پایه چهار منبع اصلی فقه؛ یعنی قرآن، سنت معتبر، عقل و اجماع استوار است و از منظر فقیهان، می‌توان در بسیاری از مسائل فقهی و حقوقی به آن استناد کرد. در نظام‌های حقوقی معاصر، مفهومی مشابه با این قاعده تحت عنوان «نفی جواز سوءاستفاده از حق» شناخته می‌شود که نشان‌دهنده مبنای عقلانی آن است. در حقوق مدنی کشورهایی چون فرانسه، استرالیا و کانادا نیز در حدود هفتاد تا نود سال اخیر این اصل مطرح است، در حالی که اسلام حدود چهارده قرن پیش، این قاعده را در قالب حدیث متواتر نبوی «لاضرر و لاضرار فی الاسلام» بیان کرده و بدین‌سان یکی از مترقی‌ترین نظام‌های حقوقی جهان را بنیان نهاده است (محقق داماد، ۱۳۶۶: ۶۷). هر چند منشأ اصلی این قاعده در سنت نبوی نهفته است؛ اما قرآن کریم نیز در آیات متعدد، با تصریح به واژه



«ضرر» و مشتقات آن، احکامی را مطرح کرده که بیانگر نفی زیان‌رسانی و ظلم در روابط انسانی است.

افزون بر این، گروهی دیگر از آیات، هرچند واژه ضرر در آن‌ها نیامده؛ اما از نظر معنا و مضمون، دلالت روشنی بر نفی اضرار، رعایت عدالت اجتماعی، احترام به جان و مال انسان‌ها و ضرورت تعامل نیکو میان افراد دارند. این مجموعه از آیات، مبنای نظری و الهی قاعده «لاضرر» را تقویت می‌کند و جایگاه آن را به‌عنوان یکی از ارکان عدالت در نظام فقهی اسلام تثبیت می‌سازد. در این مقاله، تنها به بررسی بخشی از آیات صریح مرتبط با مفهوم ضرر پرداخته می‌شود.

۱-۲. آیات قرآن

الف. «لَا تُضَارَّ وَالِدَهُ بِوَلَدِهِا وَلَا مَوْلُودٌ لَهُ بِوَلَدِهِ وَ عَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذَلِكَ؛ هیچ مادری نباید به سبب فرزندش دچار زیان شود و هیچ پدری نیز نباید به خاطر فرزندش آسیب ببیند و مانند همین احکام بر عهده وارث نیز هست» (بقره: ۲۳۳). در این آیه، مادران از آن نهی شده‌اند که با قطع شیر موجب ضرر و آسیب به فرزندشان شوند؛ این نهی ناشی از آن است که پدر و مادر به دلیل اختلافات شخصی یا خانوادگی طوری عمل نکنند که فرزند متضرر شود. به‌عنوان مثال، مادر به سبب اختلاف با پدر از شیردهی خودداری نکند یا پدر مخارج مادر را تأمین نکند و در نتیجه فرزند دچار زیان شود.

همچنین ضرر شامل حالتی است که پدر و مادر به دلیل ترس از بچه‌دار شدن، حق استمتاع طرفین را انجام ندهند و از این‌رو هر یک متضرر گردد. در کل، مقصود آیه نفی ضرر است؛ یعنی نهی از هر عملی که موجب آسیب جسمی یا مالی کودک شود. تأکید آیه بر این است که زوجین حق ندارند سرنوشت کودک را وسیله مناقشات و مصالحه‌های شخصی خود قرار دهند و به جسم یا جان او آسیب برسانند. (مکارم شیرازی، ۱۴۱۱: ۳۴).

ب. «مَنْ بَعَلَ وَصِيَّةً يَوْصِي بِهَا أَوْ دِينَ غَيْرَ مُصَافٍ وَصِيَّةً مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَلِيمٌ؛ پس از انجام وصیتی که بدان سفارش شده یا دینی که [باید مستثنا شود، به شرط آن‌که از این طریق] زیانی [به ورثه] نرساند، این است سفارش خدا و خداست که دانای بردبار است» (نساء: ۱۲). در این آیه، از آنکه وصیت به‌گونه‌ای نوشته شود که به وراثت ضرر برسد یا دینی ذکر

شود که واقعی نیست و در نتیجه وراثت متضرر شوند، نهی شده است.

مطابق احکام فقهی و قوانین حقوقی، پس از پرداخت دیون متوفی و عمل به وصیت، باقی مانده اموال بین وراثت تقسیم می‌شود. بر اساس این آیه، وصیت نباید موجب اجحاف در حق ورثه باشد؛ یعنی سهم وصیت نباید بیش از یک‌سوم اموال باشد، در غیر این صورت نافذ نیست. همچنین دیون متوفی باید واقعی باشند و مورث نباید ادعای دینی کند که در واقع وجود ندارد، زیرا این اقدام وراثت را از بخشی از سهم خود محروم می‌کند و باعث وارد آمدن ضرر به آنان می‌شود (طبرسی، ۱۴۱۵: ۳، ۲۷).

ج. «...وَلَا يُضَارُّ كَاتِبٌ وَلَا شَهِيدٌ...»؛ و هیچ نویسنده و گواهی نباید زیان بیند» (بقره، ۲۸۲). در این آیه، نهی شده است از آزار رساندن به کاتب یا شاهد و هرگونه ضرر رساندن به آنان گناه محسوب می‌شود. در این آیه دو احتمال مطرح است:

اول این که اگر «يُضَارُّ» به صورت معلوم باشد، نهی بر آن است که کاتب قسمی بنویسد یا شاهد به گونه‌ای شهادت دهد که ناحق بوده و در نتیجه فردی متضرر شود. دوم این که اگر «يُضَارُّ» به صورت مجهول باشد، دلالت آیه بر این است که شرایط باید به گونه‌ای فراهم شود که کاتب به سبب کتابت و شاهد به خاطر شهادت، متضرر نشوند (مکارم شیرازی، ۱۳۹۰: ۴۱). در هر دو فرض، مفاد آیه بر نفی ضرر دلالت دارد که محور این تحقیق نیز همین است.

۲-۲. روایات و احادیث

روایات مربوط به قاعده «لاضرر» یا نفی ضرر به دیگران در منابع روایی فراوان است. برخی از این روایات ماجرای خاصی را نقل می‌کنند و برخی دیگر به مسائل متنوع می‌پردازند. میان این روایات تفاوت وجود دارد؛ برخی مفهوم عام دارند و برخی مفاد خاص. دسته‌ای از روایات که عبارت «لاضرر و لا ضرار» در متن آن‌ها آمده، معمولاً حکم خاصی درباره‌ی یک واقعه یا موضوع مشخص بیان می‌کنند و نه به عنوان قاعده‌ای کلی. در مقابل، برخی روایات با تعبیر کلی و قیدهای فقهی یا اصولی، قابلیت برداشت قاعده‌ای عام از «لاضرر» را دارند. بنابراین تفکیک میان روایاتی که حکم خاص نقل می‌کنند و آن‌هایی که ظرفیت استنباط قاعده‌ای کلی دارند ضروری است. روایات ائمه^(ع) در این زمینه متعدد و از طرق مختلف نقل



شده‌اند و عبارت «لاضرر و لاضرار» در آن‌ها دیده می‌شود. همچنین این عبارت در منابع اهل سنت به‌عنوان حدیث نبوی نیز نقل شده است. در ادامه، به برخی از این روایات از ائمه^(ع) اشاره خواهد شد:

الف. از امام صادق^(ع) روایت شده است که سمرة بن جندب درخت نخلی داشت که مسیر رسیدن به آن از حیاط یکی از انصار می‌گذشت. سمرة بدون اجازه از خانه مرد انصاری عبور می‌کرد. صاحب‌خانه به او گفت: «تو گاه در حالی وارد خانه ما می‌شوی که ما دوست نداریم کسی ما را در آن حال ببیند، پس از این، برای عبور اجازه بگیر». سمرة پاسخ داد: «من برای رسیدن به درخت خود اجازه نمی‌گیرم». مرد انصاری شکایت را نزد پیامبر خدا^(ص) برد و آن حضرت، سمرة را احضار کرد و فرمود: «شخصی از تو شکایت کرده که بدون اذن وارد خانه‌اش می‌شوی. وقتی خواستی وارد شوی اجازه بگیر». سمرة گفت: «آیا در راهی که به درخت خودم می‌رود، اجازه بگیرم؟» پیامبر^(ص) مسئله را برای او توضیح داد و او را ترغیب کرد که درخت را رها کند و در عوض چند درخت نخل دیگر بگیرد؛ اما سمرة نپذیرفت. در این هنگام رسول خدا^(ص) فرمود: «إِنَّكَ رَجُلٌ مُضَارٌّ وَلَا ضَرَّارَ عَلَى مُؤْمِنٍ؛ تو مردی زیان‌رسانی و هیچ ضرر و زیانی بر مؤمن روا نیست». سپس دستور داد درخت را بکنند و پیش پای سمرة بیندازند و فرمود: «درخت خود را بگیر و هر جا می‌خواهی بکار تا دیگر موجب آزار دیگران نشوی» (کلینی، ۱۳۷۵: ۴، ۷۶۶). این روایت از روشن‌ترین مصادیق قاعده «لاضرر» در سنت نبوی است که منع از اضرار به دیگران را به‌عنوان قاعده‌ای فقهی و اخلاقی بیان می‌کند.

ب. «عن ابی عبد الله^(ع) قَالَ: قَضَى رَسُولُ اللَّهِ^(ص) بِالشُّفْعَةِ بَيْنَ الشُّرَكَاءِ فِي الْأَرْضَيْنِ وَالْمُسَاكِينِ وَقَالَ لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ...» در نقلی از امام صادق^(ع) که فرمودند: پیامبر خدا^(ص) بین افرادی که در زمین یا خانه‌ای شریک هستند، امر به شفعه کرده و فرمودند: «لاضرر و لاضرار». زمانی که نشانه‌ها گذاشته شد و حدود مشخص شد، شفعه وجود ندارد (حر عاملی، ۱۴۱۶: ۲۵، ۳۹۹).

ج. در کتاب السنن الکبری اثر ابوبکر احمد بن حسین بیهقی (۴۵۸ق)، که از منابع معتبر حدیثی اهل سنت و مشتمل بر احادیث فقهی و احکام شرعی است، حدیث «لاضرر

و لاضرار» در کتاب الصلح، باب لاضرر نقل شده است. در این روایت از راویانی چون عباده بن صامت و ابی صرمه آمده است: «عن ابی صرمه أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ^(ص) قَالَ: مَنْ ضَارَّ ضَارَّ اللَّهُ بِهِ وَ مَنْ شَقَّ شَقَّ اللَّهُ عَلَيْهِ». این حدیث بر منع ضرر و اضرار در روابط اجتماعی تأکید دارد و نشان می‌دهد که اسلام نه تنها آسیب رساندن به دیگران را ناپسند می‌داند، بلکه برای زیان‌رسان، مجازات الهی مقرر کرده است و آن را خلاف عدالت اجتماعی می‌شمارد.

۳-۲. بنای عقلا

بنای عقلا یکی از اساسی‌ترین ادله و مدارک قاعده «لاضرر» در منابع فقهی به شمار می‌رود. با وجود آن‌که محققان بیشتر بر آیات و روایات مربوط به این قاعده تکیه کرده‌اند، بنای عقلا نیز نقش مهمی در تبیین و استنباط این قاعده دارد. در بسیاری از فروع فقهی که از قاعده لاضرر منشعب می‌شوند، استناد به بنای عقلا ضرورت پیدا می‌کند؛ زیرا همان‌گونه که بسیاری از قواعد فقهی بر پایه بنای عقلا استوارند، قاعده لاضرر نیز از این قاعده مستثنا نیست. البته مقصود از بنای عقلا هرگونه رفتار یا عادت عمومی نیست، بلکه بنایی است که بر پایه عقل سلیم و اصول عدالت اجتماعی شکل گرفته باشد. بنابراین هر روشی که با معیارهای عدالت ناسازگار و موجب ظلم و فساد باشد، از دایره بنای عقلا خارج است. بنای عقلا به رفتارهای عقلانی بازمی‌گردد که بر نیکی عدل و زشتی ظلم دلالت دارد و شارع مقدس نیز چنین بنایی را تأیید می‌کند؛ زیرا احکام الهی با عدالت هماهنگ و از ستم و زیان به دیگران به دور است (ر.ک. مکارم شیرازی، ۱۳۶۲: ۱۴۲).

در همه جوامع بشری، عقل جمعی حکم می‌کند که زیان رساندن به دیگران بدون دلیل موجه، امری ناپسند و مردود است. این قاعده حتی در جوامع غیردینی نیز مورد پذیرش قرار گرفته است؛ زیرا بنای عقلا بر نفی ظلم، تعدی و آسیب به دیگران استوار است. قاعده لاضرر نیز بر همین اساس بنا شده و هدف آن جلوگیری از هرگونه زیان به انسان‌ها و حتی دیگر جانداران در محیط زندگی است. این قاعده اختصاصی به مسلمانان ندارد، بلکه مصداقی از عدالت فراگیر و از اصول مشترک انسانی است. اگر در برخی روایات واژه‌هایی چون «اسلام» یا «مؤمن» به کار رفته، مقصود تحدید دامنه قاعده نیست، بلکه تأکید بر ارزش عام و جهان‌شمول آن به عنوان اصلی انسانی و اخلاقی است (ر.ک. خویی، ۱۳۶۴: ۴۲۱).

تمام فقهای اسلام، اعم از شیعه و سنی، با استناد به روایت «لاضرر ولاضرار» بر حجیت این قاعده اجماع دارند. بیشتر فقهای امامیه نیز در ابواب مختلف فقهی، از آن به عنوان قاعده‌ای مستقل بهره برده‌اند (آخوند خراسانی، ۱۴۲۷: ۲، ۲۶۶). در میان اهل سنت نیز شمار زیادی از علما و فقها، قاعده لاضرر را به عنوان اصلی فقهی و حقوقی پذیرفته‌اند. با این حال، باید توجه داشت که این اجماع از نوع «مدرکی» و «لَبّی» است؛ یعنی مبتنی بر دلایل و روایات موجود در منابع فقهی است. ارزش اجماع مدرکی به اعتبار همان دلیلی بستگی دارد که بر آن استوار است و اجماع لَبّی نیز بر پایه فهم و سیره علما شکل می‌گیرد و به تنهایی حجت قطعی در اصول محسوب نمی‌شود، مگر در موارد خاص. از این رو اعتبار فقهی و حقوقی این اجماع نسبت به اجماع اصولی کاشف از قول معصوم^(ع) محدود است، زیرا تنها اجماعی حجت است که کشف از قول معصوم^(ع) نماید (خسروی، بی تا: ۵۴).

۳. نظریات فقهای اسلامی

قاعده «لاضرر» از قواعد بنیادین و تأثیرگذار فقه اسلامی است که برگرفته از حدیث مشهور نبوی «لاضرر ولاضرار» است. این حدیث در متون فقهی و اصولی جایگاهی ویژه یافته و فقها، مفسران و اندیشمندان حقوق اسلامی، تفسیرها و تحلیل‌های گوناگونی از آن ارائه کرده‌اند. به همین دلیل، دیدگاه‌ها درباره مفهوم و دلالت این قاعده متفاوت، ولی از حیث مبنا مشترکند (توکلی، ۱۳۸۱: ۳۶). بیشتر فقها مباحث خود را پیرامون تفسیر دقیق واژه‌های «ضرر» و «ضرار» متمرکز کرده‌اند و بر اساس مبانی مختلف اصولی، به برداشت‌های گوناگونی رسیده‌اند که در سه نظریه عمده قابل دسته‌بندی است:

الف. نظریه رفع حکم ضرری (نفی حکم شرعی ضرری): بر اساس این دیدگاه، اگر حکمی از احکام شرع در شرایطی خاص موجب ضرر به مکلف شود، آن حکم در همان حالت برداشته می‌شود. برای نمونه، اگر وضو یا روزه موجب ضرر جسمی به بیمار گردد، به موجب قاعده لاضرر، این تکلیف از او ساقط است. این نظریه بیشتر مورد توجه فقهای امامیه است. شیخ اعظم انصاری در فرائد الأصول با بررسی دقیق قاعده لاضرر، آن را ناظر به احکام شرعی دانسته نه صرفاً نفی ضررهای طبیعی یا تکوینی. از نظری، هر جا حکمی



از جانب شارع مستلزم ضرر برای مکلف باشد، آن حکم از سوی شارع نفی شده است (انصاری، ۱۴۱۶: ۲، ۵۴۶؛ موسوی خمینی، ۱۴۱۵: ۲، ۴۷۷).

ب. نظریه نفی موضوع ضرری (نفی مشروعیت اعمال ضرری): فقهای بزرگی چون شیخ طوسی، علامه حلی و فقهای متأخر اهل سنت همچون زرqa و شاطبی از آن دفاع کرده‌اند. بر پایه این دیدگاه، اسلام هرگونه عمل یا قرارداد زیان‌بار نسبت به دیگران را باطل و نامشروع می‌داند. به عبارت دیگر، نه تنها حکم شرعی ضرری را نفی می‌کند، بلکه اصل مشروعیت اعمال ضرری را نیز رد می‌نماید. از دیدگاه این گروه، تصرف در اموال دیگران یا معاملات مبتنی بر اجبار و ضرر، از مصادیق روشن اعمال باطل است (طوسی، ۱۳۸۷: ۲، ۱۹؛ شاطبی، ۱۴۱۷: ۳، ۷۳).

ج. نظریه کارکرد اجتماعی و حکومتی قاعده لاضرر: این نظریه در اندیشه امام خمینی و برخی فقهای معاصر جایگاه ویژه‌ای دارد. بر اساس این نظریه، قاعده لاضرر تنها ناظر به رفع ضررهای فردی نیست، بلکه در تنظیم روابط اجتماعی و مدیریت حکومتی نقشی اساسی دارد. شارع مقدس با جعل این قاعده، ابزار فقهی و حقوقی مؤثری در اختیار حاکم اسلامی قرار داده تا از اجرای احکام یا مقرراتی که در شرایط خاص موجب ضرر عمومی یا اختلال در نظام جامعه می‌شوند، جلوگیری کند. حتی در مواردی که اجرای احکام اولیه با مصالح عمومی در تعارض باشد، حاکم می‌تواند بر پایه این قاعده، موقتاً اجرای آن احکام را متوقف نماید. در بُعد اجتماعی نیز، قاعده لاضرر مانع از استمرار قوانینی می‌شود که سبب تضییع حقوق مردم یا اختلال در روابط اجتماعی گردد؛ مثلاً اگر اجرای حکمی در قراردادها، مالکیت‌ها یا حدود شرعی موجب ضرر گسترده اجتماعی شود، قاعده لاضرر اجازه اصلاح یا تعطیلی موقت آن را می‌دهد (موسوی خمینی، ۱۴۱۵: ۱، ۶-۶۷).

در مجموع، گرچه میان فقهای اسلامی در تفسیر و نحوه کاربرد قاعده لاضرر تفاوت‌هایی وجود دارد؛ اما در اصل اعتبار و حجیت آن هیچ اختلافی نیست و همه مذاهب اسلامی آن را یکی از قواعد قطعی و بنیادین در فقه و حقوق اسلامی می‌دانند.

۴. کاربرد قاعده لاضرر در روابط اجتماعی

بر اساس قاعده «لاضرر و لاضرار»، حتی هیچ حکم شرعی نباید موجب زیان ناروا به



فرد یا جامعه شود. لذا در روابط اجتماعی، هیچ کس حق ندارد به دیگری آسیب برساند و اگر اجرای حکمی از احکام شرعی در شرایطی خاص سبب ضرر گردد، آن حکم موقتاً برداشته می شود. بر این اساس، این قاعده کارکردی فراتر از یک حکم جزئی یافته و به عنوان معیاری عام برای نفی هرگونه حکم ضرری در همه عرصه های فقه و اجتماع مطرح است. در حقیقت، قاعده لاضرر بر همه احکام دیگر حاکم است و اگر حکمی به زیان فرد یا جامعه منجر شود، به موجب این قاعده از اعتبار ساقط می گردد (انصاری، ۱۴۱۶: ۲، ۵۳۴). از این رو قاعده لاضرر نقش بازدارنده و تعدیل کننده در نظام فقهی و اجتماعی اسلام دارد و مانع از شکل گیری یا اجرای احکامی می شود که منجر به ظلم، آسیب یا اختلال در روابط انسانی گردد. این قاعده نه تنها شامل منع ضرر به دیگران است، بلکه اضرار به خود را نیز در بر می گیرد و بدین گونه، ضامن عدالت، توازن و سلامت اجتماعی است.

۱-۴. نفی اضرار به خود (ضرر رساندن به خود)

اسلام نه تنها آسیب رساندن به دیگران را حرام دانسته، بلکه ضرر رساندن به خود را نیز به طور قطعی منع کرده است. این اصل از دیدگاه شرعی، عقلی و اخلاقی جایگاهی بنیادین دارد؛ زیرا انسان در شریعت اسلام مالک مطلق خود نیست و موظف به حفظ جان و سلامت خویش است. فقهای اسلامی با استناد به آیاتی چون «وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا» (نساء: ۲۹) و قاعده «لاضرر»، بر حرمت هرگونه اضرار به خویش تأکید کرده اند. بر این اساس، اعمالی همچون خودکشی، مصرف مواد مخدر، نوشیدنی های زیان بار، بی توجهی به درمان بیماری، انجام کارهای پرخطر بدون ضرورت، و روزه یا عبادت در حال بیماری شدید، ممنوع است. در فقه اسلامی، حفظ جان، عقل و سلامت از واجبات شرعی است و همان گونه که رعایت حقوق دیگران لازم است، احترام به حق خویش و پرهیز از هرگونه زیان جسمی یا روحی نیز وظیفه ای الهی و عقلی به شمار می رود (انصاری، ۱۴۱۶: ۲، ۵۲۷-۵۳۷).

۲-۴. حفظ حقوق افراد (نفی اضرار به دیگری)

هرگونه عمل، تصمیم یا رفتار اجتماعی که موجب زیان به دیگران شود، بر اساس قاعده «لاضرر و لاضرار» مردود است. اضرار به دیگری از نظر حکم تکلیفی، عملی حرام و

از نظر حکم وضعی، با توجه به شرایط، موجب ضمان می‌شود. این قاعده مانع از تجاوز افراد به حقوق یکدیگر است و هر نوع ظلم مالی، جسمی، روانی و معنوی را نفی می‌کند و بدین وسیله زمینه برقراری روابط عادلانه در جامعه را فراهم می‌آورد؛ به گونه‌ای که حقوق همه اقشار محفوظ بماند و هیچ‌کس متضرر نگردد. بر اساس روایات، نهی در قاعده لاضرر دلالت بر حرمت ضرر دارد و از منظر نظریه نفی حکم ضرری، نیز می‌توان حرمت اضرار را اثبات کرد؛ زیرا اباحه از احکام غیر ضرری است و ادله لاضرر آن را منتفی می‌کند. بنابراین با سقوط اباحه، حکم به حرمت ثابت می‌شود. حتی اگر ملازمه پذیرفته نشود، نبود حکم حرمت اضرار خود موجب ضرر است و به استناد ادله، چنین وضعی نفی می‌شود.

در نتیجه یکی از اصول بنیادین شریعت اسلام، حفظ حرمت و کرامت انسانی و جلوگیری از ضرر رساندن به دیگران است. قاعده «لا ضرر و لا ضرار فی الاسلام» جایگاهی محوری در فقه اسلامی دارد و به عنوان ابزاری فقهی، روابط فردی و اجتماعی را تنظیم می‌کند. در نظام حقوقی اسلام، هر انسان در جان، مال، حیثیت و آزادی مشروع خود دارای مصونیت است و هرگونه تعدی به این حقوق نه تنها ظلم به فرد، بلکه تهدیدی برای عدالت و امنیت اجتماعی به شمار می‌رود.

۳-۴. منع ضرر در روابط خانوادگی

نفی ضرر در روابط خانوادگی از مهم‌ترین مصادیق قاعده «لا ضرر و لا ضرار» در فقه اسلامی است و نقشی بنیادین در تحکیم بنیان خانواده، تأمین عدالت درون خانوادگی و ایجاد محیطی سالم برای تربیت نسل آینده دارد. بر اساس این قاعده، هیچ‌کس حق ندارد به دیگری زیان برساند؛ خواه از طریق انجام عمل یا ترک وظیفه در چارچوب خانواده. این قاعده مانع هرگونه ظلم، اجحاف یا سوءاستفاده نسبت به همسر، فرزندان و دیگر اعضای خانواده می‌شود. فقها در مسائل مربوط به نکاح، شرطها یا وضعیت‌هایی را که موجب ضرر یکی از طرفین گردد، بی اعتبار دانسته‌اند. همچنین در زمینه نفقه و حقوق مالی، امتناع از پرداخت نفقه، مهریه یا سایر حقوق خانوادگی از مصادیق ضرر به شمار می‌رود و قاعده لاضرر مبنایی برای الزام شرعی و قانونی در احقاق این حقوق فراهم می‌سازد (موسوی خمینی، ۱۴۱۵: ۲، ۴۲۰-۴۶۰؛ مکارم شیرازی، ۱۴۱۱: ۳۳-۳۷).



در تربیت فرزندان نیز رفتارهای خشن، غفلت از تربیت دینی، بی توجهی به نیازهای عاطفی یا سلامت روانی کودک از نمونه‌های آشکار ضرر است و والدین شرعاً موظف‌اند از چنین رفتارهایی پرهیز کنند. به‌طور کلی، قاعده لاضرر در روابط خانوادگی نه تنها مانعی در برابر ظلم و تعدی است، بلکه به‌عنوان ابزاری مؤثر برای بازسازی روابط انسانی بر پایه عدالت، محبت و مسئولیت‌پذیری متقابل عمل می‌کند. این قاعده می‌تواند در حل اختلافات خانوادگی، جلوگیری از آسیب‌های روانی و تقویت بنیان خانواده نقشی اساسی ایفا کند.

۵. سازندگی قاعده «لاضرر و لاضرار» در اجتماع

قاعده «لاضرر و لاضرار»، آثار و پیامدهای گسترده‌ای در زندگی فردی، اجتماعی و حقوقی مسلمانان دارد. این قاعده به‌عنوان یکی از ارکان عدالت در شریعت اسلام، بیانگر آن است که هیچ حکم شرعی یا رفتار انسانی نباید موجب زیان ناروا به دیگری یا جامعه شود. بر این اساس، اسلام در همه حوزه‌ها - از عبادات فردی گرفته تا مناسبات اجتماعی و حکومتی - اصل عدم ضرر را به‌عنوان یک معیار عام و راهنمای عمل قرار داده است. آثار مثبت و سازنده این قاعده بسیار گسترده است؛ اما در این نوشتار به‌صورت مختصر به چند نمونه مهم از آن اشاره می‌شود:

۱-۵. تأمین عدالت اجتماعی

قاعده لاضرر به‌عنوان پشتوانه فقهی، زمینه‌ساز روابط عادلانه و مانع از تجاوز افراد به حقوق یکدیگر است، به‌گونه‌ای که حقوق همه اقشار جامعه حفظ شود و هیچ‌کس متضرر نگردد. این قاعده با نفی هرگونه ظلم، اعم از مالی، جسمی، روانی یا معنوی، بستری برای برقراری عدالت اجتماعی فراهم می‌کند. از منظر فقهی، یکی از کارکردهای مهم این قاعده، پیشگیری از ظلم و ایجاد توازن در مناسبات انسانی است. طبق آن، هیچ حکم شرعی و هیچ اقدام اجتماعی نباید موجب زیان ناروا یا بی‌عدالتی شود. درواقع قاعده لاضرر ابزاری برای بازنگری یا توقف احکام و رفتارهایی است که منجر به آسیب‌های فردی یا اجتماعی می‌شوند.

۲-۵. تنظیم روابط دینی، انسانی و اجتماعی

در پرتو این قاعده، می‌توان از بروز رفتارهایی چون تخریب حیثیت دیگران، تبعیض قومی

و مذهبی، ایجاد تفرقه، تهمت، غیبت، فساد اخلاقی، معاملات فاسد و تخریب منابع طبیعی جلوگیری کرد. از نگاه دینی، این قاعده به ما می‌آموزد که انجام عبادات تنها بخشی از دین‌داری است و مسلمان واقعی کسی است که نسبت به آثار اجتماعی رفتار خود آگاهی دارد و از هرگونه زیان‌رسانی پرهیز می‌کند. این نگاه، چهره‌ای انسانی‌تر از دین ارائه می‌دهد که هدف آن، ساخت جامعه‌ای سالم، عادلانه و متوازن است. در بعد اخلاقی و انسانی نیز، قاعده‌لاضرر با نفی هرگونه زیان‌نااروا، زمینه تعامل انسانی مبتنی بر احترام متقابل، عدالت، و همزیستی مسالمت‌آمیز را فراهم می‌سازد. در جوامع امروزی که با چالش‌هایی چون فقر، تبعیض، فساد و بی‌عدالتی روبه‌رو هستند، این قاعده می‌تواند مبنای اصلاح روابط انسانی و بازسازی اعتماد اجتماعی باشد.

۳-۵. تقویت همزیستی مسالمت‌آمیز

با منع هرگونه ضرر به دیگران، این قاعده موجب ایجاد آرامش و احترام متقابل در جامعه می‌شود و از اقشار ناتوان، زنان، کودکان و اقلیت‌ها در برابر ستم و زیاده‌خواهی حمایت می‌کند. بدین ترتیب، قاعده «لاضرر و لااضرار فی الإسلام» نه تنها یک اصل فقهی، بلکه بنیانی برای نظم اخلاقی و اجتماعی جامعه اسلامی است. در جوامع چندفرهنگی یا میان‌مذهبی که اختلاف دیدگاه‌ها اجتناب‌ناپذیر است، این قاعده می‌تواند مبنای فقهی مدارا، گفت‌وگوی سازنده و پرهیز از افراط‌گرایی باشد؛ تا هیچ‌کس به بهانه دین یا قانون، به دیگری آسیب نرساند. بنابراین، قاعده‌لاضرر نقشی حیاتی در تحقق عدالت، همزیستی و صلح پایدار در جامعه اسلامی دارد و می‌تواند به عنوان الگوی جهانی برای تنظیم روابط انسانی و اجتماعی بر اساس عدالت و کرامت انسانی به کار گرفته شود.

نتیجه‌گیری

قاعده‌فقهی «لاضرر و لااضرار» از بنیادی‌ترین اصول شریعت اسلام به شمار می‌رود که به عنوان ضابطه‌ای عقلی و شرعی، هرگونه زیان‌رسانی در عرصه‌های فردی و اجتماعی را نفی می‌کند. این قاعده، با تکیه بر مبانی معتبر قرآنی و روایی، نشان می‌دهد که هیچ حکم یا موضوعی در اسلام نباید مستلزم ضرر و زیان بر انسان باشد. بررسی منابع فقهی بیانگر آن است که دامنه تأثیر این قاعده فراتر از احکام عبادی و معاملات بوده و در حوزه‌های



مختلف همچون روابط خانوادگی، اقتصادی، اجتماعی و حقوقی نقشی مؤثر و تعیین کننده دارد. درواقع «لاضرر» معیار و مبنایی برای تشخیص مشروعیت احکام و رفتارهاست و از طریق آن می توان از بروز ظلم، اجحاف و بی عدالتی جلوگیری کرد.

نتایج پژوهش نشان می دهد که فقیهان شیعه و اهل سنت، قاعده لاضرر را ابزاری کارآمد برای رفع ظلم و تحقق عدالت اجتماعی دانسته اند. این قاعده به مثابه سپری فقهی در برابر آسیب های فردی و اجتماعی، امکان تنظیم روابط انسانی بر پایه انصاف، احترام متقابل و مسئولیت پذیری را فراهم می سازد. از این رو می توان گفت که تأکید فقه اسلامی بر نفی ضرر، نشانه ای روشن از هماهنگی عمیق آن با نیازهای واقعی انسان و جامعه است؛ زیرا در پرتو این قاعده، امنیت، عدالت و کرامت انسانی نه تنها هدف شریعت بلکه محور حیات اجتماعی در اسلام معرفی می شود.

فهرست منابع

قرآن کریم

۱. ابن اثیر، مبارک بن محمد، (۱۳۸۴)، *النهایه فی غریب الحدیث والاثار*، بیروت: المكتبة العصرية.
۲. انصاری، مرتضی، (۱۴۱۶ ق)، *فرائد الاصول (رسائل)*، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۳. آخوند خراسانی، محمدکاظم، (۱۴۲۷ ق)، *کفایه الاصول*، قم: مؤسسه آل‌البيت^(ع).
۴. توکلی، سعید، (۱۳۸۱)، «قاعده لاضرر وقاعده تسلیط در نظام جمهوری اسلامی ایران»، *ماهنامه دادرسی*، سال ۶، شماره ۳۵.
۵. حرّ عاملی، محمدحسن، (۱۳۹۱ ق)، *وسائل الشیعه الی مسائل الشریعه*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۶. خسروی، محمدباقر، (بی‌تا)، «نقش هویت‌ساز قاعده لاضرر در شکل‌گیری الگوی معماری اسلامی»، *فصلنامه نقش جهان*، دوره ۳، شماره ۶.
۷. خوانساری، موسی، (۱۳۷۳ ق)، *منیة الطالب*، تهران: المكتبة المحمدیه.
۸. خویی، سید ابوالقاسم، (۱۳۶۴)، *الحج*، قم: دارالعلم.
۹. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۴۱۲ ق)، *مفردات الفاظ القرآن*، بیروت: الدار الشامیه، دارالعلم.
۱۰. شاطبی، ابراهیم بن موسی بن محمد، (۱۴۱۷ ق)، *الموافقات*، عربستان: دار ابن عفان.
۱۱. طبرسی، فضل بن حسن، (۱۴۱۵ ق)، *تفسیر مجمع‌البیان*، بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
۱۲. طریحی، فخرالدین بن محمد، (۱۴۱۶ ق)، *مجمع‌البحرین*، تهران: مرتضوی.
۱۳. طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن، (۱۳۸۷ ق)، *المبسوط فی فقه الامامیه*، تهران: المكتبة المرتضویه لاحیاء الآثار الجعفریه.
۱۴. فراهیدی، خلیل بن احمد، (۱۴۰۹ ق)، *کتاب العین*، قم: نشر هجرت.



۱۵. کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۳۷۵)، اصول کافی، قم: اسوه.
۱۶. لنگرودی، محمدجعفر جعفری، (۱۴۰۳ ق)، ترمینولوژی حقوق، تهران: گنج دانش.
۱۷. محقق داماد، سید مصطفی، (۱۴۰۶ ق)، قواعد فقه، تهران: مرکز نشر علوم اسلامی.
۱۸. مکارم شیرازی، ناصر، (۱۴۱۱ ق)، القواعد الفقهیه، قم: انتشارات مدرسه امیرالمؤمنین^(ع).
۱۹. موسوی خمینی، سید روح الله، (۱۴۱۵ ق)، تحریر الوسیله، قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

بررسی تطبیقی حکم ارتداد و مجازات آن از منظر فقه اسلامی

محمد جمعه احمدی^۱ | آمنه احمدی^۲

چکیده

حکم فقهی ارتداد در مذاهب اسلامی با تفاوت‌هایی نسبتاً مشهود بیان شده و شناخت این دیدگاه‌ها برای درک صحیح موضوع، ضروری است. مسئله اصلی مورد بررسی در این پژوهش، تعیین حکم شرعی ارتداد و مجازات آن از منظر فقه اسلامی است. داده‌های تحقیق که به روش کتابخانه‌ای گردآوری و به صورت تحلیلی-توصیفی تدوین شده، نشان می‌دهد که در فقه امامیه حکم ارتداد بسته به جنسیت و نوع مرتد (فطری یا ملی) متفاوت است. بر اساس این دیدگاه، مرد مرتد فطری بدون استتباب کشته می‌شود، عقد ازدواج او باطل شده و زوجه‌اش عده وفات می‌گیرد و اموال او بین ورثه مسلمان تقسیم می‌شود؛ اما مرد مرتد ملی مهلت توبه دارد و در صورت عدم توبه کشته می‌شود، عقد ازدواج او باطل و زوجه‌اش عده طلاق می‌گیرد. زن مرتد، اعم از فطری یا ملی کشته نمی‌شود، بلکه مهلت توبه دارد و در صورت عدم توبه معسوراً حبس می‌شود؛ اما عقد ازدواج او در هر صورت باطل است. در فقه اهل سنت، تفاوتی بین زن و مرد یا نوعیت ارتداد قائل نیستند؛ به مجرد تحقق ارتداد، مهلت توبه داده می‌شود و در صورت عدم توبه فرد کشته می‌شود، عقد ازدواج باطل و اموالش غالباً به بیت المال بازمی‌گردد، هرچند مذهب حنفیه زن مرتد را نمی‌کشد.

کلیدواژه‌ها: ارتداد، توبه مرتد، مجازات مرتد، فقه اسلامی، مرتد فطری، مرتد ملی، استتباب

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

ایمیل: mjahmadi139@gmail.com

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

ایمیل: Atrquran@gmail.com



مقدمه

در شرایط کنونی، فضای مجازی امکان تعامل و برقراری ارتباطات میان ملت‌ها و جوامع مختلف را به سطح بی‌سابقه‌ای ارتقا داده است و فرصت گفتگو و تبادل نظر پیرامون ارزش‌ها، تکالیف و الزامات دینی بیش از هر زمان دیگری فراهم آمده است. با این حال، این گستردگی تعاملات، تبعات منفی خاص خود را نیز به همراه دارد؛ زیرا افراد دخیل در این مباحث گاه به دلیل ضعف اطلاعات، قصور در دریافت و پردازش داده‌ها، قصد عناد، لجاجت در برابر حقیقت یا دلایل دیگر، به انکار اصول و ضروریات دین روی می‌آورند، پدیده‌ای که در ادبیات فقهی و شرعی تحت عنوان ارتداد شناخته می‌شود. توسعه و تداوم چنین وضعیتی نه تنها هدف دریافت حقیقت را مختل می‌کند، بلکه بستر نفوذ و سرایت تفکرات التقاطی دینی را در جامعه فراهم می‌سازد. همان‌طور که مکارم شیرازی بیان می‌کند: «اولاً شبهات زیاد شده. ثانیاً وسایل ارتباط جمعی در اختیار همگان قرار گرفته است. و ثالثاً سیاست با دیانت مخلوط شده و سیاسیون می‌خواهند مردم را از دین بیرون کنند، مخصوصاً از دین اسلام؛ زیرا عامل عدم پذیرش سلطه و عدم سازش دین است» (مکارم شیرازی، ۱۴۲۴: ۴، ۱۴۴).

در چنین شرایطی، بیم و هراس از گرفتار شدن در حکم شرعی ارتداد موجب می‌شود تا برخی افراد، با استناد به دیدگاه‌های مختلف فقهی، تلاش کنند از اجرای این احکام فرار کنند یا دیگران را به ارتداد محکوم نمایند. این وضعیت ضرورت دارد که حکم فقهی ارتداد به صورت واضح، روشن و مستدل، با استناد به آیات، روایات و فتاوی فقیهان معتبر، تبیین و توسط مراجع ذیصلاح و مسئول اجرای حدود اسلامی پیاده‌سازی شود.

این مقاله با هدف پاسخگویی به نیاز پژوهشی در این زمینه نگارش یافته است. منابع متعددی پیرامون حکم شرعی ارتداد توسط دانشمندان فریقین ارائه شده است؛ اما ویژگی متمایز این تحقیق آن است که: اولاً، احکام ارتداد به صورت نسبتاً جامع و در عین حال مختصر جمع‌آوری شده تا مطالعه و مرور آن ساده و استفاده از آن در زمان کوتاه ممکن باشد؛ ثانیاً، دیدگاه‌های فقهی مذاهب اسلامی به صورت تطبیقی ارائه شده است. هرچند بررسی تمام آراء و نظریات فقهی از حوصله این پژوهش خارج است، اما تلاش شده تا نظرات مهم و تفاوت‌های عمده میان فقه مذاهب به دقت مورد تحلیل و مقایسه قرار گیرد.



۱. معنای ارتداد

«ارتداد» از ریشه «رَدَد» و در لغت به معنای «بازگشت» است (راغب اصفهانی، ۱۳۸۷: ۱۹۲-۱۹۳) و در اصطلاح فقهی به بازگشت از اسلام به کفر اطلاق می‌شود. در اصطلاح دینی، ارتداد به معنای روی برتافتن از یک دین به دین یا آیین دیگر است و در فقه اسلامی، مرتد کسی است که پس از پذیرش اسلام، از آن روی گردانده و دین دیگری را اختیار کند (سبحانی، ۱۳۸۷، ۱: ۳۳). بدین ترتیب، شخص مرتد کسی است که از اسلام خارج شده و کافر شده باشد. برخی ارتداد را شامل کفر و غیر آن می‌دانند؛ اما واژه «رَدّه» مختص کفر تعریف شده است: «الرَدّة تختص بالكفر والارتداد يستعمل فيه وفي غيره» (سماک، ۱۴۳۷: ۲۶). شهید اول نیز در لمعه دمشقیه بیان می‌کند: «الارتداد، و هو الکفر بعد الإسلام» (همان: ۲۶).

۲. احکام فقهی ارتداد

احکام فقهی ارتداد نزد فقهای شیعه و سنی تفاوت دارد. در فقه شیعه، حکم مرتد بسته به نوعیت ارتداد (فطری یا ملی) و جنسیت (زن یا مرد) تفکیک می‌شود. درحالی‌که در میان مذاهب چهارگانه اهل سنت (حنفی، مالکی، شافعی، حنبلی) تفاوتی میان مرتد فطری و ملی قائل نشده و همه اقسام مرتد را در صورت عدم توبه پس از استتابة، محکوم به قتل می‌دانند. نزد شافعی، حاکم موظف است سه روز به مرتد مهلت توبه دهد و در صورت عدم توبه، حکم قتل اجرا می‌شود (جناتی، ۱۳۷۴: ۴۴۶). با این حال، دیدگاه‌ها درباره قبول یا عدم قبول توبه اختلاف دارد که در ادامه به آن پرداخته می‌شود.

۳. مرتد و احکام او

۱-۳. توبه مرتد ملی

مرتدی که والدینش مسلمان نبوده و خود نیز پس از بلوغ ابتداءً مسلمان نبوده، پس از اختیار اسلام دوباره به کفر برگشته باشد، مرتد ملی گفته می‌شود. حکم مرتد ملی در فقه شیعی در مرتبه اول استتابة است که مهلت آن سه روز یا طبق نظر حاکم باید باشد و توبه او اعم از زن و مرد قبول است. اگر از توبه کردن سرباز زند و مرد باشد کشته می‌شود (طوسی، ۱۴۰۷: ۱۴۰۷).

۵، ۳۵۳) و اگر زن باشد (فطری یا ملی) کشته نمی‌شود، بلکه حبس ابد می‌شود (مکارم شیرازی، ۱۴۲۴: ۴، ۱۴۴). ضمن اینکه از حین تحقق ارتداد همسر مسلماننش از او جدا می‌شود، از تصرف در اموال خودش منع می‌شود (جناتی، ۱۳۷۴: ۴۴۵). «حلبی درباره زنی که از اسلام خارج و مرتد شده است، از امام صادق (ع) روایت کرده که فرمود: «او را نمی‌کشند و بازداشت کرده، به کار سخت وامی‌دارند و به اندازه‌ای که نمیرد، به او آب و غذا می‌دهند، لباس خشن بر او پوشانده و هنگام نماز او را تازیانه می‌زنند (و این همه در صورت است که از قبول توبه سر باززند و اظهار ندامت نکند)» (ابن بابویه، ۱۳۶۷: ۴، ۱۹۴).

۲-۳. توبه مرد مرتد فطری

در قبول/عدم قبول بودن توبه مرد مرتد فطری اختلاف است. بعضی فقها آن را مقبول می‌دانند و مستند به آیه: «افرادی از شما که از دینشان برگردند و کافر بمیرند، اعمالشان در دنیا و آخرت باطل می‌شود و آنان اصحاب آتش اند و در آن مغلل خواهند بود» (لنکرانی، ۱۳۹۰: ۳، ۴۴۲) ادعا می‌نماید که توبه مرتد فطری نیز قبول است. آنان تأکید می‌دارد که «اگر قرار است توبه مرتد فطری قبول نشود، پس چرا آیه قید «فَیَمُتْ وَهُوَ کَافِرٌ» را آورده است؟ در این صورت، فرقی نمی‌کند ارتداد تا هنگام مرگ ادامه پیدا کند یا نه. این قید بیان‌گر فرق بین ارتداد است که تا مرگ ادامه پیدا کند و ارتدادی که استمرارش با توبه از بین برود؛ که در آن صورت، حکم عوض شده و جزایی که در آن مطرح است بر شخص مترتب نمی‌شود» (همان).

با این وجود اما اعتقاد به عدم قبول توبه او نزد امامیه به قول مشهور نسبت داده شده است؛ علی‌رغم این، امام خمینی توبه مرتد فطری را نیز قبول می‌داند: «ولی احکامی که بر ارتداد وی مترتب شده، از قبیل باطل شدن ازدواج و انتقال اموال وی به ورثه و مجازات ارتداد با توبه ساقط نمی‌شود» (موسوی خمینی، ۱۳۹۲: ۱۰، ۸۴). از دیدگاه امام خمینی توبه مرتد فطری قبول است اما مانع اجرای حکم کیفری (قتل) او نیست. ثمره توبه این است که بعد از انقضای عده می‌تواند زنش را دوباره عقد کند و مالک کسب و کار جدید خویش بشود.

۳-۳. وجوب قتل مرد مرتد فطری

در خصوص حکم وجوب قتل مرتد فطری در مذهب امامیه، اختلافی نیست؛ زیرا عدم قبول توبه مرد مرتد فطری مستند به آیات و روایات است. «وهذا لا خلاف فیه عند فقهاء



الإمامية» (موسوی خمینی، ۱۳۹۲: ۲، ۴۴۵). مستند این حکم آیه‌ای است که می‌فرماید: «وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ» (آل عمران: ۸۵). همچنین در حدیث نبوی مشهور، نسبت به تغییر دین حق، جزای کشتن مرتد تصریح شده است: «من بدل دینه فاقتلوه» (هاشمی شاهرودی، ۱۴۳۲: ۲، ۹۶).

فقیهان امامیه با استناد به آیات و روایات مذکور حکم می‌کند که «اعلم انّ کلّ مسلم ابن مسلم إذا ارتدّ عن الإسلام وجد محمد^(ص) نبوّته و کذبّه، فإنّ دمه مباح لکلّ من سمع ذلك منه، و امرأته بائنة منه يوم ارتدّ فلا تقرّبه، و یقسّم ماله علی ورثته، و تعتدّ امرأته عدّة المتوفّی عنها زوجها، و علی الإمام أن یقتله إن أتوا به، و لا یستتیه» (قاسمی، ۱۳۸۴: ۲، ۸۳۷). اجرای حکم قتل برای امام یا نائب امام^(ع) است؛ اما اگر توسط غیر امام به قتل برسد، ضمان ندارد چون مهدور الدم است، بلکه قاتل گناه کار است و طبق یک دیدگاه باید تعزیر شود (همان).

به‌هرحال، در مورد توبه مرتد فطری سه احتمال وجود دارد:

الف. ظاهراً و باطناً قبول نمی‌شود؛ ب. در باطن قبول است، ولی در ظاهر نمی‌پذیرند. لذا حکم اعدام و تقسیم اموال و جدایی زوجه به قوت خودش باقی است (مکارم شیرازی، ۱۴۲۴: ۴، ۱۴۴)؛ ج. توبه مرتد فطری مانند مرتد ملی است. احتمال سوّم را به اسکافی نسبت داده‌اند؛ یعنی اگر توبه کرد، تمام احکام مذکور لغو می‌شود. بنابراین توبه‌اش ظاهراً و باطناً قبول می‌شود» (لنکرانی، ۱۳۹۰: ۳، ۴۳۹). در این صورت پس از توبه، مالک اموال خود شده و می‌تواند برای خودش زوجه عقد کند؛ اما شیخ طوسی توبه مرتد فطری را قبول ندانسته و او را واجب القتل می‌داند. ایشان می‌فرماید: «ولد علی فطرة الإسلام من بین مسلمین، فمتی ارتد وجب قتله، و لا تقبل توبته» (طوسی، ۱۴۰۷: ۵، ۳۵۳).

۴. حکم مرتد (فطری و ملی) در فقه اهل سنت

درباره حکم مرتد اکثر فقهای اهل سنت، بدون آنکه تفاوتی بین جنسیت (زن-مرد) و نوعیت (فطری-ملی) قائل باشند، توبه مرتد را مقبول و مانع اجرای حد شرعی می‌دانند و اگر توبه نکرد، حدّ قتل را سزاوار او می‌شمارند» (سبحانی، ۱۳۸۷، ۱: ۳۳؛ به نقل از مغنی، ۱۰: ۴۷). «و قال أبو حنیفة و الشافعی و مالک و عامة الفقهاء: إنه یستتاب سواء کان مسلماً فی



الأصل فارتد، أو كافراً فأسلم ثم ارتد، فإن لم يتب وجب قتله» (طوسی، ۱۴۰۷: ۵، ۳۵۳). در منابع حنبلی نیز چنین آمده: «فمن ارتد عن الإسلام من الرجال و النساء و هو بالغ عاقل دعى إليه ثلاثة أيام و ضيق عليه، فإن لم يتب قتل، و عنه لا تجب استتابته بل تستحب و يجوز قتله في الحال» (ابن قدامه، ۱۴۲۱: ۴۴۸). فقط در برخی منابع فقه مالکی در مورد سب عائشه زن پیامبر (ص) آمده است که دشنام‌دهنده عایشه کشته می‌شود: «... مَا خَلَا عَائِشَةَ فَإِنَّ قَاتِلَهَا يُقْتَلُ لِأَنَّهُ مُكَذِّبٌ لِلْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ مِنْ بَرَاءَتِهَا» (المالکی، ۱۴۱۲: ۶، ۲۸۶).

در منابع آنان اجرای حکم ارتداد و ضرورت قتل وی به حکم منافق قیاس شده است. دکتر عماد الشربینی حکم ارتداد را به حکم منافق با استناد به آیات ۷۳، ۷۴ سوره توبه پیوند می‌زند و ضرورت اجرای حکم ارتداد را در صورتی لازم می‌داند که منجر به اظهار آن شود. به همین جهت تصریح می‌کند که در صورت عدم اظهار نمی‌توان مزاحم وی شد: «فإنه ما لم يظهر منهم شيء البتة لم يكن لنا سبيل عليهم» (شربینی، ۱۴۲۴: ۱۲۵). در صورت اظهار ارتداد و ایجاد فتنه بین مسلمین، مطلقاً (زن و مرد) مستحق قتل است. مستندات این قول آیات قرآن، روایات و اجماع صحابه نام برده شده است. قتل ام قرفة فزاریه زن مرتد توسط ابابکر به عنوان سند عمل صحابه استناد شده است «أن أبا بكر، قتل أم قرفة الفزاریه في ردتها، قتلة مثله، شد رجلیها بفرسین، ثم صاح بهما فشقها؛ ابوبکر مادر قرفة الفزاریه را در حال ارتدادش کشت، به صورت کشتن مثله، دو پای آن زن را به دو اسب بست، آنگاه بر اسب‌ها فریاد زد تا (اسب‌ها با دویدن) آن زن را شق و پاره کرد» (همان: ۱۳۴).

همان‌طور که ذکر شد نزد فقهای اهل تسنن «میان مرتد فطری و مرتد ملی فرق نهاده‌اند و در هر صورت شخص مرتد را [در صورت که توبه نکند] محکوم به مرگ دانسته‌اند، ولی به این نکته تصریح کرده‌اند که هرگاه ارتداد يك فرد، ناشی از شبهه‌ای معقول باشد، شخص مرتد کشته نمی‌شود، بلکه صاحب نظران در رفع شبهه او تلاش کرده و به او کمک خواهند نمود تا مشکل عقیدتی او برطرف شود. اما اگر مرتد شبهه‌ای معقول را ارائه نکند، محکوم به قتل است، مگر این‌که از قاضی مهلت بخواهد. که در این صورت بر قاضی مستحب است سه روز او را در زندان نگهدارد، پس از انقضای این مدت، اگر توبه کرد از مجازات مرگ رها می‌شود و اگر توبه نکرد کشته خواهد شد» (جنّاتی، ۱۳۷۴: ۴۴۴).



مولوی حافظ محمد عبدالحی نویسنده کتاب «شرح الوقایه» می نویسد: «اگر مسلمانی مرتد شد، باید از او خواست تا به اسلام بازگردد و اگر شبهه‌ای داشته باشد، باید شبهه او برطرف شود؛ زیرا ممکن است ارتداد او ناشی از مشکل عقیدتی باشد که در این حال باید در حل مشکل او کوشید. این روش به مراتب مفسده و دشواری‌هایش کمتر از کشتن فرد است. مگر این که گفته شود برطرف ساختن شبهه چنین شخصی واجب نیست؛ زیرا دعوت و پیام اسلام به او رسیده است. بنابراین باید سه روز او را در زندان نگاهداشت، اگر توبه کرد رها می‌شود و اگر توبه نکرد، پس از سه روز به قتل می‌رسد» (همان).

۵. حکم ارتداد زن مرتد در مذاهب اربعه

حکم زن مرتد نزد فقهای مذاهب اربعه، جداگانه بیان می‌شود؛ زیرا با حکم او در مذهب امامیه متفاوت است. حکم زن مرتد در فقه اهل سنت مثل حکم مرد مرتد است؛ یعنی در ابتدا استتابه و در صورت عدم توبه به قتل می‌رسد «حکم‌ها حکم الرجل المرتد، وهو عند جمهور فقهاء المذاهب الأربعة» (هاشمی شاهرودی، ۱۴۳۲: ۲، ۹۷). ابن قدامه حنبلی در کتاب المغنی قائل به وجوب قتل زن و مرد مرتد پس از استتابه، است «أنّه لا فَرْقَ بین الرجال والنساء فی وجوب القتل. رُوِيَ ذلك عن أبي بکرٍ، وعليّ، رضي الله عنهما». (ابن قدامه، ۱۴۱۷: ۱۲، ۲۶۴). در همین کتاب روایت دیگر را ذکر می‌کند که قائل به عدم جواز قتل زنان مرتد شده و در آن به سیره ابوبکر که زنان بنی حنیفه را استرقاق و یکی از آنان را برای امام علی^(ع) اعطا کرد، وی نزد امام، صاحب فرزندی شد که به نام محمد حنیفه نام‌گذاری شد، استناد شده است: «وَرُوِيَ عن عليّ، والحسن، وقتادة، أنّها تُسْتَرْقُ وَلَا تُقْتَلُ؛ لأنّ أبا بکر استرقّ نساء بني حنیفة، وذرائعهم، وأعطى علیاً منهم امرأة، فولدت له محمد بن الحنفیة، وكان هذا بمحضٍ من الصحابة، فلم یُنکَر، فكان إجماعاً» (همان: ۲۶۵). ایشان قول به وجوب قتل زن مرتد را ترجیح می‌دهد و سیره عملی ابوبکر را به گونه‌ای تفسیر می‌کند که مرتبط با کفر اصلی باشد، نه کفر عارضی مانند ارتداد؛ در حالی که مذهب حنفی معتقد است در این وضعیت قتل زن واجب نیست. نزد مذهب شافعی نیز حکم زن و مرد مرتد یکسان است. «وحد الردة يشمل الرجل والمرأة على السواء دون بينهما» (مصطفی الخن، ۱۴۱۳: ۸، ۱۰۶) اجرای حکم در این مذهب شامل سه مرحله است: اول

استتابه یا مهلت برای توبه؛ دوم تحذیر از عواقب اصرار بر ارتداد؛ و سوم در صورت عدم توبه، اجرای حکم قتل به صورت واجب.

اما نزد فقهای امامیه و بعض از طایفه حنفیه، زن مرتد مجبوس می شود تا توبه کند یا در حبس بمیرد. «لا تقتل بل تحبس حتی تتوب أو تموت، واختاره فقهاء الإمامية بغیر خلاف فیه، و ذهب إليه الحنفية» (هاشمی شاهرودی، ۱۴۳۲: ۲، ۹۷). علاوه بر آن از شوهرش جدا می شود و عده طلاق می گیرد (خویی، ۱۴۱۸: ۴۱، ۳۹۹). در صورت عدم احراز انوثیت یا رجولیت مثل خنثی، حکم به انثی در این خصوص ملحق می شود؛ زیرا اولاً شبهه در ذکوریت حدود را ساقط می کند و ثانیاً ضرورت احتیاط در دماء مقتضی عدم قتل وی است که ضرورت الحاق به حکم انثی را تأکید می کند.

۶. صلاحیت اجرای حکم قتل مرتد

به نظر فقهای مذاهب اربعه، در صورت که مرتد مطلقاً (ملی یا فطری) واجد شرایط ردّه بود، بعد از استتابه و عدم توبه کردن او، کشته می شود و صلاحیت حکم کشته شدن او بر عهده امام یا نائب امام است. «عند المذاهب الأربعة» (هاشمی شاهرودی، ۱۴۳۲: ۲، ۹۶). در فقه حنبلی آمده است: «وَقُتِلَ الْمُرْتَدُّ إِلَى الْإِمَامِ، حُرًّا كَانْ أَوْ عَبْدًا» (ابن قدامه، ۱۴۱۷: ۱۲، ۲۷۱). در فقه شافعی مستند به حدیث نبوی: «أَقِيمُوا الْحُدُودَ عَلَى مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ» (ابوداود، بی تا: ۲، ۴۷۱)، قتل مرتد اگر عبد باشد، بر عهده سیدش است.

البته از نظر ابن قدامه حنبلی، این صلاحیت باز بر عهده امام است؛ زیرا اولاً حق الله است، ثانیاً این قتل، حدّ شرعی در حق او نیست، بلکه به خاطر کُفر وی است، لذا مشمول حدیث مذکور نیست (ابن قدامه، ۱۴۱۷: ۱۲، ۲۷۲). نزد فقهای امامیه درباره مرتد ملی که مشمول استتابه است، نیز چنین است (هاشمی شاهرودی، ۱۴۳۲: ۲، ۹۶). از این روال قول شیخ طوسی، اگر کسی (غیر امام یا نائب او) به سوی مرتد تیر اندازد و مرتد پیش از اصابت تیر، به اسلام برگردد، ولی سپس با همان تیر به قتل برسد، ضامن شناخته می شود؛ زیرا اجرای حکم قتل مرتد از اختیارات امام است نه هر فرد عادی. این وضعیت با حال حربی متفاوت است؛ زیرا در مورد حربی اگر هر مسلمان دیگری مرتد حربی را بکشد، معمولاً ضامن مطرح نیست. «یفارق المرتد لأنه أرسل إليه السهم وهو مفطر حين الإرسال، لأن قتل المرتد



إلى الامام لا إلى آحاد الناس، وقتله بالسيف لا بالسهم، فلما كان مفرطاً كان عليه الضمان ... لأن الإصابة صادفت مسلماً محقون الدم» (طوسی، ۱۳۸۷: ۷، ۲۵). با این استدلال روشن می‌شود که اجرای کیفر و مجازات مرتد بر عهده امام^(ع) یا نائب او است.

۷. استتابة مرتد

در این‌که استتابة مرتد واجب است یا مستحب، اختلاف است؛ جمهور اهل سنت استتابة مرتد را ضروری می‌داند و در صورت عدم توبه، کشته می‌شود. در این حکم بین زن و مرد فرق نیست. مستند رأی آنان، اشتراک زن و مرد در سایر احکام فقهی مانند زنا، سرقت، شرب خمر و... است. لذا به دلیل اینکه «أن المرأة كالرجل في الاستتابة، فإن تابت وإلا قتل» (الشربینی، ۱۴۲۴: ۱۳۸) زن مرتد نیز حکم مرد مرتد را دارد.

فقه‌ای امامیه استتابة مرتد ملی و زن مرتد را واجب می‌داند، ولی در خصوص مهلت آن که چه مدتی را در برگیرد اختلاف دارند، «وإن اختلف في مدته» (هاشمی شاهرودی، ۱۴۳۲: ۲، ۹۷). علی‌الظاهر برای مدت مهلت استتابة حد خاص معین نشده است، شیخ طوسی در کتاب الخلاف نیز این فرض را مستند به سیره از امام علی^(ع) تأیید می‌نماید «و ظاهر ذلك أنه لا تقدير فيه» (طوسی، ۱۴۰۷: ۵، ۳۵۷). مذاهب مالکی و حنبلی مدت استتابة را سه روز بیان می‌کند. نظر امام خمینی در تحریر الوسیله، طبق گزارش فاضل لنکرانی نیز در مورد مرتد ملی سه روز است: «والأحوط استتابة ثلاثة أيام» (لنکرانی، ۱۳۹۰: ۳، ۴۶۲). شافعی در أظهر اقوال مهلت نمی‌دهد، بلکه استتابة را فی الحال واجب می‌داند (هاشمی شاهرودی، ۱۴۳۲: ۲، ۹۷). برخی فقها استتابة و استمهال مرتد را مستحب می‌دانند که در صورت طلب مهلت، سه روز مهلت داده می‌شود. حنفی و شافعی بر این رأی هستند (همان).

۸. توبه مرتد متکرر

در خصوص قبول یا عدم قبول توبه مرتد ملی متکرر، بین فقها اختلاف است؛ هرچند در خصوص جنسیت مرتد متکرر (مرد یا زن) حکم فقهی تکرر ارتداد به صورت یکسان بیان شده است (موسوی اردبیلی، ۱۴۲۷: ۴، ۲۶۰):

۱. فقیهان امامیه و برخی از فقیهان مذاهب دیگر قائل به قبول توبه مرتد ملّی مکرّر هستند (لنکرانی، ۱۳۹۰: ۳، ۴۸۲)؛ اما در دفعات توبه و قبول آن اختلاف دارد:

الف. برخی فقیهان مطلقاً قائل به پذیرش توبه مرتد هستند، حتی اگر بارها مرتکب ارتداد شود. شافعی و ابوحنیفه از میان فقهای اهل سنت نیز بر این باورند که مرتد، در هر بار ارتداد، باید استتابه شود و در صورت توبه، توبه‌اش پذیرفته می‌شود. «وقال الشافعي: يُستتاب أبدأ، غير أنّه يُعزَّر في الثانية والثالثة، وكذلك كلّما تکرَّر؛ وقال أبو حنيفة: يُحبس في الثالثة، لأنّ الحبس عنده تعزير» (سبحانی، ۱۴۳۲: ۴۵۶). نظر آیت‌الله فیاض نیز عدم قتل مرتد مکرّر در مرتبه سوم، چهارم و مازاد است: «فالنّتیجة أنّ الأظهر عدم القتل لا في الثالثة ولا في الرابعة وما زاد» (فیاض، بی‌تا: ۳، ۳۱۳)، بلکه حکم همان است که در صورت توبه، قبول و در غیر آن کشته می‌شود.

ب. بعضی از فقیهان مانند ابوصلاح حلبی و ابن‌زهره قائل به قبول توبه او هستند؛ اما فقط یک مرتبه و در مرتبه دوم اگر مرتکب ارتداد شد، کشته می‌شود (موسوی اردبیلی، ۱۴۲۷: ۴، ۲۶۰).

ج. بعضی دیگر از فقیهان امامیه (شیخ در کتاب الخلاف این قول را به اسحاق بن راهویه نسبت داده و مدعی قوّت این قول شده)، قائلند که توبه او قبول است؛ اما فقط دو مرتبه و در مرتبه سوم، کشته می‌شود (موسوی اردبیلی، ۱۴۲۷: ۴، ۲۶۱).

د. بعضی دیگر از فقیهان امامیه، مثل شیخ طوسی در مبسوط نیز قائل به قبول توبه است؛ اما فقط سه مرتبه و در مرتبه چهارم، کشته می‌شود (لنکرانی، ۱۳۹۰: ۳، ۴۸۲). آقای خویی حکم قتل را مردود می‌داند: «إذا تکرَّر الارتداد في المَلِّي أوفي المرأة قیل: یقتل في الرابعة، وقیل: یقتل في الثالثة، وكلاهما لا یخلو من إشكال، بل الأظهر عدم القتل» و معتقد است که نقل اجماع شیخ در الخلاف تمام نیست (خویی، ۱۴۱۸: ۴۱، ۴۰۱-۴۰۲؛ سبحانی، ۱۴۳۲: ۴۵۸).

۲. بعضی از فقیهان امامیه و فقیهان حنفیه، به عدم قبول توبه مرتد مکرّر قائلند (هاشمی شاهرودی، ۱۴۳۲: ۲، ۹۸).



۹. کیفیت توبه مرتد

نخست آن که استتابة باید به صورت رسمی و توسط حاکم شرع انجام گیرد؛ بنابراین اگر شخص مرتد بدون حضور و اقدام حاکم، به طور شخصی و به اختیار خود توبه کند، ظاهر آن است که چنین توبه‌ای قابل پذیرش نیست. (لنکرانی، ۱۳۹۰: ۳، ۴۵۶)؛ اما در اینکه مرتد چگونه باید توبه نماید و اسلام را بپذیرد، فقها دارای آراء و اقوال متعدد هستند:

۱. برخی قائلند که در غیر سبّ به ذات خداوند، اظهار شهادتین کافی است. به این نظر فقهای حنفی، شافعی، حنبلی و بعض امامیه، رأی موافق دارند (هاشمی شاهرودی، ۱۴۳۲: ۲، ۹۸)؛ اما سبّ به خدا و رسول او کشته می‌شود. از نظر برخی فقهای امامیه، «مجازات اعدام منحصر در سبّ النبی (ص) نیست، بلکه سبّ امامان معصوم^(ع) و سبّ فاطمه زهرا (س) نیز، بلکه سبّ همه انبیاء الهی مشمول این حکم است، مشروط به اینکه در حال اختیار و از طُرُق شرعی ثابت شود...» (منتظری، ۱۳۸۴: ۲، ۵۴۰). طبق یک دیدگاه در کشتن سبّ النبی، حتی رجوع به حاکم نیز ضرورت ندارد. به خلاف سبّ سایر معصومین^(ع) که بدون مراجعه به حاکم شرع، کشتن وی جایز نیست (لنکرانی، ۱۳۹۰: ۲، ۳۴۹).

۲. برخی دیگر فقها معتقدند که مرتد علاوه بر اظهار شهادتین، از اعتقادات غیر اسلامی برائت بجوید و آن را اظهار کند. بعض از دانشمندان حنفیه براین باورند. (هاشمی شاهرودی، ۱۴۳۲: ۲، ۹۹).

۳. برخی معتقدند که مرتد در صورت که خدا را باور دارد، ولی عمومیت نبوت یا فریضه از فرایض دینی را منکر شده، باید علاوه بر اظهار شهادتین، از اعتقاد به نفی یا انکار خود برگردد. بعضی از امامیه مثل آقای اسحاق فیاض در مسئله ۳۲۲۳، بر این باور است (فیاض، ۱۴۲۶: ۶۷۲).

۴. بنا به رأی برخی از فقهای امامیه، اظهار شهادتین ضروری نیست، بلکه ذکر جملات که بیانگر معنای شهادتین و اقرار به تقبل دین اسلام باشد، کافی است.

۵. بعضی از حنابله معتقدند که مرتد باید با انجام دو رکعت نماز، توبه کند (هاشمی شاهرودی، ۱۴۳۲: ۲، ۹۹).

۱۰. حکم فقهی نکاح مرتد

الف. اگر زن و شوهر هر دو دفعه‌تاً یا یکی از آن دو مرتد شوند، در صورتی که ارتداد پیش از دخول باشد، عقد نکاح باطل / فسخ می‌شود: «لو ارتد احد الزوجین أو ارتداً معاً دفعتهما قبل الدخول وقع الانفاسخ فی الحال سواء کان الارتداد عن فطرة أو ملّة» (مکارم شیرازی، ۱۴۲۴: ۴، ۱۴۴).

ب. اگر پس از دخول باشد، در مورد زوج مرتد فطری، عقد ازدواج فسخ می‌شود و علاوه بر فسخ عقد نکاح، «اگر مرد مرتد فطری باشد واجب القتل است» (همان). در خصوص جدایی بین او و زنش، همچنان عدم قبولی توبه و وجوب قتل وی، ادعای اجماع شده است (همان).

انفساخ (نه بطلان) عقد نکاح، در مورد زوج مرتد ملّی و نیز زن مرتد مطلقاً (اعم از فطری و ملّی)، منوط به اتمام ایام عده است: «وقف الفسخ علی انقضاء العدة فان رجع أو رجعت قبل انقضائها کانت زوجته و الا انکشف أنّها بانت منه عند الارتداد» (همان). مشخص است که در صورت توبه کردن قبل از تمام شدن زمان عده، عقد فسخ نمی‌شود. (نجفی، ۱۳۹۹: ۳۰، ۴۷-۵۰) و الا از زمان تحقق ارتداد، زن و شوهر از دیگری جدا می‌شود.

امام خمینی درباره اثر ارتداد یکی از زوجین، بر زوجیت بین آنان می‌نویسد: «اگر یکی از زوجین مرتد شود، یا هر دو دفعه‌تاً با هم قبل از دخول مرتد شوند، ازدواج در همان حال به هم می‌خورد؛ چه ارتداد فطری باشد یا ملّی. همچنین است بعد از دخول اگر ارتداد از زوج و فطری باشد؛ اما اگر ارتدادش ملّی باشد یا ارتداد از زوجه باشد مطلقاً (چه فطری باشد یا ملّی)، فسخ آن بر انقضای عده توقف دارد. پس اگر قبل از انقضای عده، مرد (به اسلام) رجوع کند یا زن (به اسلام) رجوع نماید، زوجه‌اش است و گرنه کشف می‌شود که از وقت ارتداد از او جدا شده است» (موسوی خمینی، ۱۳۸۷: ۲، ۳۱۰).

بر این اساس، مرتد فطری در فرض قبول بودن توبه‌اش می‌تواند به زوجه‌اش در صورت

۱ تعبیر به فسخ عقد نکاح یا بطلان در این خصوص حائز اهمیت است. چون بطلان در صورت که عقد فاقد شرایط انعقاد باشد؛ اما فسخ در صورت که عقد واجد شرایط انعقاد باشد لکن بخاطر عروض اسباب فسخ، فسخ می‌گردد. پس در این موضوع تعبیر به بطلان عقد یا فسخ آن باید مبتنی بر این مطلب باشد که عقد نکاح مرتد واجد شرایط صحت انعقاد بوده لکن بخاطر ارتداد اسباب فسخ آن فراهم شده و لذا باید تعبیر به فسخ کرد. نه بطلان؛ زیرا در فرض حصول بطلان عقد توسط ارتداد معنی ندارد که در ایام عده توبه و مراجعه نماید.



توبه رجوع نماید، حتی پیش از انقضا ایام عده «و صحیح است که رجوع کند به زوجه خود به عقد جدید حتی پیش از خروج از عده، بنا بر اقوی» (یزدی، ۱۳۸۱: ۱، ۸۷). در ایام عده اگر توبه و رجوع کند نیاز به عقد جدید است.

ازدواج مرد مرتد با زن مسلمان و عکس آن پیش از توبه، جایز نیست؛ «چون مسلمان ابتداءً با مرتد و زن مرتد نمی تواند ازدواج کند» (مکارم شیرازی، ۱۴۲۴: ۴، ۱۴۴). امام خمینی در تحریر الوسیله در این باره می نویسد: «برای زن مسلمان، جایز نیست که با کافر ازدواج نماید؛ چه دائم باشد و چه انقطاعی، چه کافر حربی باشد یا کتابی، چه مرتد فطری باشد یا مرتد ملی و برای مرد مسلمان، جایز نیست که نه با غیر از زن کتابی - از اصناف کفار - و نه با زن مرتد فطری یا ملی ازدواج نماید» (موسوی خمینی، ۱۳۸۷: ۲، ۳۱۰). بنا به رأی در جایز بودن ازدواج مرتد با غیر مسلمان (اهل کتاب)، اختلاف وجود دارد. ازدواج برای مرتد ملی و نیز فطری، بنا بر قولی که قائل به قبول توبه او پس از توبه است، جایز است (یزدی، ۱۳۷۸: ۱، ۲۷۲). اگر زن قبل از دخول مرتد شود، استحقاق مهر ندارد، و اگر شوهر قبل از آن مرتد شود، در این که زن مستحق همه مهر یا نصف آن است، اختلاف است، در ارتداد بعد از دخول، مهر ثابت است (نجفی، ۱۳۹۹: ۳۰، ۴۸).

۱۱. حکم نکاح مرتد در فقه تسنن

در فقه حنفی، عقد نکاح میان مرد مرتد و زن مرتد از آغاز باطل است. استدلال بر عدم صحت آن چنین است که تحقق رده در مرد، او را در حکم میت قرار می دهد و زن مرتد نیز، جز در مهلت تأمل برای بازگشت، از اشتغال به هر امر دیگری مانند ازدواج منع می شود. مهلت سه روزه استتابه نیز صرفاً برای رفع شبهه است. اگر مرد مرتد شود، همسرش از او جدا می شود، خواه پیش از دخول باشد یا پس از آن؛ تنها تفاوت در پرداخت نصف مهر پیش از دخول و نفقه در ایام عده پس از دخول است.

برخلاف نظر ابن ابی لیلا که فسخ نکاح را تا پایان مهلت استتابه نمی پذیرد؛ به گونه ای که اگر مرتد توبه کند، پیوند زناشویی باقی می ماند. در صورت ارتداد زن، اگر پیش از دخول باشد، مستحق مهر نیست و پس از دخول نیز نفقه ای ندارد؛ اما اگر هر دو هم زمان مرتد شوند، بنا بر استحسان، نکاح آنها باقی است و پس از توبه، نیازی به تجدید عقد نیست.

این حکم بر سیره صحابه استوار است: «فَإِنَّ بَنِي حَنِيفَةَ أَزْتَدُوا بِمَنْعِ الزَّكَاةِ فَاسْتَتَابَهُمْ أَبُو بَكْرٍ رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُ وَلَمْ يَأْمُرْهُمْ بِتَجْدِيدِ الْأَنْكِحَةِ بَعْدَ التَّوْبَةِ»؛ اما زُفَر بر خلاف این دیدگاه، قائل به بطلان نکاح در این حالت است؛ زیرا رَدّه همان گونه که با اصل نکاح منافات دارد، با بقای آن نیز ناسازگار است (سرخسی، ۱۴۱۴: ۵؛ ۴۹).

در فقه مالکی سه نظر بیان شده: «فیتحصل فی ارتداد أحد الزوجین ثلاثة أقوال؛ أحدها أنها طلاقه بئنئة. والثاني أنها طلاقه رجعية. والثالث أنه فسخ بغير طلاق» (ابن رشد، ۱۴۰۸: ۱۶، ۴۳۶). در همین کتاب از ابن قاسم در مورد زن مرتد نقل می‌کند که بر زوجش حرام است، مگر اینکه بعد از توبه عقد جدید شود. (ابن رشد؛ ۱۶، ۴۲۲، ۴۳۶).

در فقه شافعی ارتداد سبب انفصال زوجین است؛ اما صحت و دوام عقد نکاح تا زمان عده و حصول توبه متوقف می‌ماند، در صورتی که در خلال عده توبه کند، زوجۀ مرتد بدون عقد جدید بر شوهرش حلال می‌شود و عقد نکاح اصلی استمرار می‌یابد؛ اما اگر در خلال عده توبه نکند، عقد نکاح از ابتدای ارتدادش فسخ می‌شود و هرگاه خارج از زمان عده توبه کند، نیاز به عقد و مهر جدید است (الخن، ۱۴۱۳: ۸، ۱۰۸).

۱۲. حکم نجاست و طهارت مرتد

ارتداد به صورت مطلق (فطری یا ملی) باعث نجاست مرتد می‌شود (هاشمی شاهرودی، ۱۴۳۲: ۱، ۳۴۰). بعضی حکم به نجاست مرتد را به احتیاط نسبت می‌دهند (شبیری، ۱۳۹۶: ۱، ۷۲). امام خمینی ارتداد را مطلقاً باعث نجاست مرتد می‌داند و فتوای می‌دهد که «مرتد نجس است» (موسوی خمینی، ۱۳۹۲: ۱۰، ۸۴). همچنین جعفر سبحانی ارتداد را باعث نجاست مرتد می‌داند: «مرتد نجس است». (سبحانی، ۱۳۸۷: ۳، ۵۲)؛ اما آیت الله فاضل لنکرانی حکم مرتد را از لحاظ نجاست به حکم دینی که گرایش یافته، مرتبط می‌داند و تصریح می‌نماید «مرتد از لحاظ نجاست و پاکی حکم گروهی را دارد که به دین آن‌ها وارد شده است. بنابراین اگر مشرک شده باشد، نجس و اگر به دین یهودی و نصارا گرویده باشد، محکوم به طهارت است» (لنکرانی، ۱۴۲۶: ۲۲). طبق این فرض ارتداد به نظر ایشان به طور مطلق باعث نجاست نیست.

البته در صورت توبه کردن مرتد اعم از ملی و فطری که مرد و زن شامل آن می‌شود، بنا



بر قولی که می‌فرماید: «توبه مرتد [فطری] مورد پذیرش قرار می‌گیرد در صورت توبه و بازگشت به اسلام، طاهر می‌گردند» (نجفی، ۱۳۹۹: ۶، ۲۹۳-۲۹۸).

۱۳. بطلان یا صحت اعمال عبادی مرتد

بر مرتد واجب است که پس از توبه و قبول اسلام، نمازهای فوت شده از دوران ارتداد خویش حتی عبادت‌های انجام نشده دیگر مثل روزه، حج و... را قضا نماید (هاشمی شاهرودی، ۱۴۳۲: ۵، ۳۱۵). آیت‌الله فاضل لنکرانی وجوب قضای عبادات فوت شده مرتد در حال ارتداد وی را مستند به قول سید مرتضی و اجماعی می‌داند (لنکرانی، ۱۳۹۰: ۳، ۴۴۱). در فقه مالکی در خصوص اعمال مرتد آمده است که «قُلْتُ: أَرَأَيْتَ مَنْ ارْتَدَّ عَنْ الْإِسْلَامِ أَيْسَقُطَ عَنْهُ مَا كَانَ قَدْ وَجَبَ عَلَيْهِ مِنَ النُّدُورِ... قَالَ نَعَمْ يَسْقُطُ عَنْهُ كُلُّ مَا وَجَبَ لِلَّهِ عَلَيْهِ إِلَّا الْحُدُودَ وَالْفِرْيَةَ وَالسَّرِقَةَ وَحُقُوقَ النَّاسِ» (مالک، ۱۴۱۵: ۲، ۲۲۷). امام مالک به آیه ۶۵ زمر استناد می‌کند و بطلان عمل حجة الاسلام را برای مرتد پس از توبه وی واجب می‌داند (مالک، ۱۴۱۵: ۲، ۲۲۷؛ ابن‌رشد، ۱۴۰۸: ۱۶، ۴۲۴).

۱۳-۱. عدم تفاوت در حکم بین مرتد ملی و فطری

در حکم ذکر شده مبنی بر لزوم قضای عبادات فوت شده مرتد، هیچ تفاوتی بین مرتد ملی و فطری وجود ندارد. اگرچه بعضی در اثبات حکم نسبت به مرتد فطری بنا بر قول به پذیرفته نشدن توبه او، اشکال قائل شده‌اند (نجفی، ۱۳۹۹: ۹، ۱۲۰). این اشکال وقتی جدی می‌شود که لزوم قضا را مترتب بر چند امر دیگر بدانیم:

الف. معنی حکم به لزوم قضای عبادات مرتد این است که او را در حال ارتدادش مکلف به انجام اعمال عبادات بدانیم. درحالی که او مرتد است و تکلیف او به احکام اسلامی غیرمقدور است. مگر اینکه عامل و سبب سلب قدرت مرتد از انجام اعمال صحیح عبادی، خودش را بدانیم؛ چون او با اختیار خود سلب قدرت اتیان عمل صحیح را کرده است.

ب. از سوی دیگر، در برخی موارد توبه مرتد پذیرفته نیست؛ مانند مرتد فطری که به محض تحقق ارتداد، در حکم میت محسوب می‌شود، همسرش از او جدا و اموالش میان وارثان مسلمان تقسیم می‌گردد، در نتیجه او دیگر تکلیفی ندارد. این حکم در نگاه نخست

شگفت می‌نماید، مگر آنکه گفته شود مرتد همچنان مکلف به انجام عبادات اسلامی است، هرچند عبادات او در حال ارتداد صحیح نباشد و پس از توبه، قضا بر او واجب شود؛ وگرنه، در فرض انجام عبادات، حکم به قضا پی معنا خواهد بود. با این حال، اگر فرض شود مرتد زن است، در هر صورت کشته نمی‌شود و توبه‌اش پذیرفته است. والله أعلم.

۲-۱۳. ارتداد در اثنای عمل

در اینکه ارتداد در اثنای اعمال عبادی همانند، نماز، اذان، روزه و... باعث بطلان آن اعمال می‌شود یا نه؟ اگرچه بعد از ارتداد باشد و به گونه فوری توبه کند، اختلاف است. (نجفی، ۱۳۹۹، ۹، ۱۲۰)، ولی احرام مُحَرَمی که در اثنای احرام مرتد شود، سپس توبه نماید، باطل نمی‌شود. (نجفی، ۱۳۹۹: ۱۷، ۳۰۴).

۱۴. حکم فقهی اموال مرتد

۱-۱۴. مرتد فطری فاقد اهلیت تملک

طبق فتوای اکثر فقهای امامیه اگر فرد مرتد، مرد و مرتد فطری باشد اعدام می‌شود. با این فرض اهلیت تملک خویش را از دست داده و تصرفات مالکانه وی باطل می‌شود (هاشمی شاهرود، ۱۴۳۲: ۱، ۳۴۲). مگر توبه او را قبول بدانیم که در این صورت، پس از توبه صحیح است (یزدی، ۱۳۸۱: ۸۷، ۱). همان‌طور که ذکر شد عقد نکاح وی نیز باطل است؛ اما در مورد اموال او این چنین عمل می‌شود که پس از پرداخت بدهی هایش بقیه میان ورثه مسلمانانش تقسیم می‌شود. در مورد اموال مرتد فطری این گونه ادعای اجماع شده است که «بل ادّعی علی ذلک الإجماع وعدم الخلاف فی جملة من العبارات» (اردبیلی، ۱۴۲۷: ۴، ۱۸۲).

در صورتی که مرتد، خودش وارث باشد از مسلمان ارث نمی‌برد، ولی مسلمان از او ارث می‌برد؛ زیرا: «از موانع ارث، کفر به تمام اقسام آن است؛ خواه کفر اصلی باشد یا بر اثر ارتداد. بنابراین کافر اگرچه نزدیک‌ترین خویشاوند باشد، از مسلمان ارث نمی‌برد و ارث مسلمان تنها به مسلمان می‌رسد، هرچند نسبت خویشاوندی دور باشد. از این رو اگر میت مسلمان، فرزندی کافر داشته باشد، آن فرزند از او ارث نمی‌برد، حتی اگر هیچ وارثی جز امام^(ع) نداشته باشد. در این صورت، ارث به امام^(ع) تعلق می‌گیرد، نه به پسر کافر»



(ر.ک. موسوی خمینی، ۱۳۸۷: ۲، ۳۹۲). اگر مرتد بمیرد و وارث مسلمان یا کسی که در حکم مسلمان است، مانند کودک نداشته باشد، امام^(ع) وارث فرد فوت شده است. (نجفی، ۱۳۹۹: ۳۹، ۱۵-۱۷).

۲-۱۴. مرتد ملی واجد اهلیت ولی محجور از تصرف

اگر مرتد، مرد و مرتد ملی باشد به اتفاق فقهای امامیه، اهلیت تملک خود را با ارتداد از دست نمی‌دهد (موسوی اردبیلی، ۱۴۲۷: ۴، ۱۸۹)، بلکه صرفاً با حکم حاکم محجور از تصرف در اموال خود می‌شود «و إن كان عن غير فطرة لم تزل أملاكه عنه و يحجر الحاكم على أمواله لئلا يتصرف فيها بالإتلاف، فإن عاد فهو أحق بها» (موسوی اردبیلی، ۱۴۲۷: ۴، ۱۸۳). در صورت توبه اموال خود را تصرف و تملک می‌تواند. در هر حال به مرتد ملی، سه روز فرصت توبه داده می‌شود و اگر توبه نکرد، اعدام شده، عقدش باطل و اموالش تقسیم می‌شود. به نظر امام خمینی اموال مرتد فطری تا وقتی که ارتداد دارد، به ورثه مسلمان وی منتقل می‌شود، ولی اموال مرتد ملی در قید ملکیت خودش باقی است (موسوی خمینی، ۱۳۹۲: ۱۰، ۸۴)، بلکه «بل يمنع الحاكم و يجعل المرتد ممنوعاً و محجوراً عليه من التصرف في أمواله، لئلا يتلفها، وجوباً على الظاهر» (قاسمی، ۱۳۸۴: ۱، ۳۳۸). لذا به حکم حاکم محجور از تصرف معرفی می‌شود.

اما اگر چنانچه شخص مرتد زن باشد، به‌طور مطلق (چه فطری و چه ملی) اعدام نمی‌شود، «ولی نکاحش فسخ می‌شود» (فیاض ۱۴۲۶: ۶۲۷) تا زمانی که توبه کند حبس می‌شود، فقط زن «حکم قتل را ندارد، بلکه حبس می‌شود و حبس او هم حدی ندارد» (مکارم، ۱۴۲۴: ۴، ۱۴۴)؛ اما اموالش تا وقتی خود زن در حیات است، قسمت نمی‌شود (فیاض، ۱۴۲۶: ۶۲۷). اگر خانه شوهر رفته که عده طلاق نگه می‌دارد، ولیکن در صورتی که به خانه شوهر نرفته باشد، بدون عده از شوهر جدا می‌شود.

به نظر فقهای شافعیه اموال مرتد (اعم از فطری و ملی) برای وارثین او تقسیم نمی‌شود، بلکه به بیت‌المال سپرده می‌شود و «هیچ وارثی از ایشان ارث نمی‌برد. این حکم نسبت به تمامی اموال او جاری می‌شود؛ چه اموالی که در دوران ارتداد به دست آورده و چه اموالی که قبل از ارتداد کسب کرده است» (جنتانی، ۱۳۷۴: ۴۴۶). «در صورتی که ارتداد مرتد

به اثبات برسد، اولین پیامد آن این است که او از تصرف در اموال خود به «حجر تام» منع می‌شود. در صورت عدم توبه از حین وقوع ارتداد، ملکیت وی زائل می‌شود. همچنین حق توارث بین او و اقاربش با استناد به حدیث «لایرث المسلم الکافر، ولا الکافر المسلم، قطع می‌شود» (الخُن، ۱۴۱۳: ۸، ۱۰۸).

در فقه حنبلی هرگاه مرتد کشته شود یا در حال ردّه بمیرد، اموال او پس از قضای دین، ارش جنایت، نفقه واجب وی، به عنوان فیئ به بیت‌المال سپرده می‌شود (ابن‌قدامة، ۱۴۱۷: ۱۲، ۲۷۲). لذا بنا به دیدگاه ابن‌قدامة، به مجرد ثبوت ردّه به زوال ملکیت مرتد حکم نمی‌شود، اگر به اسلام برگشت ملکیت او باقی است. به قول ابوبکر ردّه موجب زوال ملکیت است، در صورت برگشت به اسلام، اموال او به وی تملیک می‌شود. به قول ابوحنیفه بقای ملکیت مرتد موقوف به توبه او است، در صورت عدم توبه به زوال ملکیت او از حین ثبوت ارتدادش حکم می‌شود (ابن‌قدامة، ۱۴۱۷: ۱۲، ۲۷۳)؛ اما تصرفات مرتد در حال ارتدادش مثل بیع، هبه و وصیت متوقف به رجوع او به اسلام است، اگر رجوع کرد صحیح و الا باطل است (ابن‌قدامة، ۱۴۱۷: ۱۲، ۲۷۴).

به نظر مذهب مالکیه مصارف مرتد در زمان حبس از مال خودش، ولی مصارف عیالش از بیت‌المال تأمین می‌شود (جناتی، ۱۳۷۴: ۴۴۷)؛ «مال مرتد متعلق به وارثین وی است؛ یَعْنِي أَنَّ مَالَ الْمُؤْتَدِّ لِوَارِثِهِ وَهَذَا إِذَا تَابَ وَأَمَّا إِذَا لَمْ يَتُبْ فَلَا» (المالکی، ۱۴۱۲: ۶، ۲۸۲). اموال مرتد فیئ است ولو به اسلام برگردد «أَن مَالَهُ لَا يَعُودُ إِلَيْهِ، بَلْ يَكُونُ فَيْئًا وَإِنْ عَادَ إِلَى الْإِسْلَامِ وَقَالَ بَهَا ابْنُ نَافِعٍ» (المالکی، ۱۴۲۳: ۳، ۱۱۴۲).

۱۴. حکم ضمان مرتد

ضمانت مرتد بدون تردید سر جایش باقی است و ارتداد وی یا محکوم به قتل شدن او باعث از بین رفتن ضمان او نمی‌شود «مرتد اعم از ملّی و فطری در صورت اتلاف مال، جان یا عضوی از اعضای مسلمان در هر صورت ضامن است، بر خلاف کافر حربی که بنا به تصریح برخی آنچه را از مسلمان در دارالحرب اتلاف کند، ضامن نخواهد بود» (هاشمی شاهرودی، ۱۴۳۲: ۱، ۳۴۲). شیخ طوسی در کتاب المبسوط تصریح می‌نماید که «مرتد وقتی جنایتی را مرتکب شود و در حال ارتداد، نفس یا اموالی را تلف کند، ضامن است؛



«لأنه قد التزم حکم الإسلام و یثبت له حرمة فالزمنه ذلك... به خلاف حربی که ملتزم حکم اسلام نیست» (موسوی روضاتی، ۱۴۳۲: ۳، ۵۲۱). حتی در صورت که اتلاف توسط مرتد در حال قتال انجام شود نیز محکوم به ضمان است.

نتیجه گیری

ارتداد از مسائل مهم و چالش برانگیز فقهی در جامعه اسلامی امروز است. این مفهوم به حالتی گفته می شود که فردی آگاهانه و با قصد و اختیار، از عقاید و ضروریات دین اسلام بازگردد و آن ها را انکار کند. بدون تحقق آگاهی، قصد و اختیار، عنوان «ارتداد» صادق نیست و حکم شرعی آن جاری نمی شود. در میان فقیهان امامیه، ارتداد به دو نوع فطری و ملی تقسیم می شود و میان زن و مرد در حکم آن تفاوت وجود دارد. مرد مرتد فطری بدون نیاز به استتابة، محکوم به قتل است و توبه اش پذیرفته نمی شود؛ اموالش بین ورثه مسلمانان تقسیم و همسرش از او جدا شده، عده وفات می گیرد؛ اما در ارتداد ملی، مرد مهلت توبه دارد و تا سه روز توسط حاکم استتابة می شود؛ اگر توبه کند، کشته نمی شود.

زن مرتد - خواه فطری یا ملی - در هیچ حالتی کشته نمی شود، بلکه به او مهلت توبه داده می شود و در صورت عدم توبه، حبس ابد می شود تا با فشار شرایط به بازگشت به اسلام ترغیب گردد. از منظر فقهی، اسباب ارتداد متعدد است؛ از جمله انکار ذات خداوند، نبوت، امامت، اصول دین یا ضروریات دین و مذهب و نیز توهین یا تمسخر مقدسات. تحقق ارتداد، علاوه بر انکار، منوط به وجود شرایط عمومی تکلیف یعنی عقل، بلوغ، قصد و اختیار است. از این رو ارتداد دیوانه، کودک، مکره یا فرد غافل و بی هوش، فاقد اثر شرعی است. اثبات ارتداد با اقرار، بینه یا صدور گفتار و رفتار صریح بیانگر کفر تحقق می یابد، مشروط بر آنکه اقرارکننده از پیامدهای گفته خود آگاه باشد.

در فقه امامیه، مرتد نجس است و پس از توبه و بازگشت به اسلام، طاهر می شود. عبادت هایی که در دوران ارتداد ترک کرده است باید قضا شود و ازدواج با مرتد جایز نیست. در روابط زناشویی، اگر ارتداد پیش از دخول باشد، عقد نکاح باطل است، ولی اگر پس از دخول باشد، در مرد مرتد فطری همان حکم جاری می شود؛ اما در مرد مرتد ملی و زن مرتد (اعم از فطری یا ملی)، بطلان عقد منوط به پایان عده است و اگر در زمان عده توبه

کنند، می‌توانند به ازدواج بازگردند.

در موضوع ولایت، مرد مرتد بر فرزندان مسلمان یا در حکم مسلمان ولایت ندارد و فرزندانی که پیش از ارتداد والدین متولد یا نطفه‌شان منعقد شده باشد، در حکم مسلمان هستند. تصرفات مرتد فطری در اموال خود، در صورت عدم پذیرش توبه، باطل است، ولی در فرض پذیرش توبه، پس از بازگشت به اسلام، صحیح خواهد بود. همچنین مرتد در هر حال ضامن خسارات جانی و مالی وارد بر مسلمان است، برخلاف کافر حربی که در دارالحرب ضامن محسوب نمی‌شود. اگر مرتد فوت کند و وارث مسلمان نداشته باشد، اموال او به امام^(ع) منتقل می‌شود.



فهرست منابع

قرآن کریم.

۱. ابن بابویه، محمد بن علی، (۱۳۶۷)، من لایحضره الفقیه، تهران: نشر صدوق.
۲. ابن قدامة، (۱۴۲۱ق)، المقنع فی فقه الإمام أحمد، جدة: مكتبة السوادي.
۳. جناتی، محمد ابراهیم، (۱۳۷۴)، ادوار فقه، تهران: نشر کیهان.
۴. الخن، مصطفى، (۱۴۱۳ق)، الفقه المنهجي على مذهب الإمام الشافعي، دمشق: دار القلم.
۵. خویی، سید ابوالقاسم، (۱۴۱۸)، موسوعة الإمام الخوئي، قم: مؤسسة إحياء آثار الامام الخوئي.
۶. راغب اصفهانی، حسین، (۱۳۸۷)، المفردات فی غریب القرآن، بی جا: نشر صادق.
۷. سبحانی، جعفر، (۱۳۸۷)، دانشنامه کلام اسلامی، قم: مؤسسه امام صادق (ع).
۸. سبحانی، جعفر، (۱۴۳۲)، الحدود و التعزیرات فی الشریعة الإسلامية الغراء، قم: مؤسسة الإمام الصادق (ع).
۹. السرخسي، محمد، (۱۴۱۴ق)، المبسوط، بیروت: دار المعرفة.
۱۰. سماک، غازی عبدالحسن، (۱۴۳۷)، الارتداد فی الشریعة الاسلامیه، قم: طلاب بحرین.
۱۱. الشربینی، عماد، (۱۴۲۴)، عقوبتا الزانی والمرتد فی ضوء القرآن والسنة ودفع الشبهات، بی نا.
۱۲. طوسی، محمد بن حسن، (۱۳۸۷)، المبسوط فی فقه الإمامیه، تهران: مكتبة المرتضوية.
۱۳. طوسی، محمد بن حسن، (۱۴۰۷ق)، الخلاف، قم: مؤسسة النشر الإسلامي.
۱۴. فاضل لنکرانی، محمدجواد (۱۳۹۰)، مکاسب محرمة، ایران: مرکز فقهی ائمه اطهار (ع).
۱۵. فاضل موحدی لنکرانی، محمد، (۱۴۲۶)، توضیح المسائل، قم: امیرالعلم.
۱۶. فیاض، محمداسحاق، (۱۴۲۶)، توضیح المسائل، قم: نشر مجلسی.





۱۷. فیاض، محمداسحاق، (بی‌تا)، منهاج الصالحین، قم: مکتب سماحة آية الله العظمی الحاج الشیخ محمداسحاق الفیاض.
۱۸. قاسمی، محمدعلی، (۱۳۸۴)، فقیهان امامی و عرصه‌های ولایت فقیه از قرن چهارم تا سیزدهم، مشهد: دانشگاه علوم اسلامی رضوی.
۱۹. مالک بن انس، (۱۴۱۵ ق)، المدونة، بیروت: دار الکتب العلمیة.
۲۰. مکارم شیرازی، ناصر؛ مکارم، مسعود، حامدی، محمد رضا، (۱۴۲۴) کتاب النکاح، قم: مدرسه الإمام علي بن أبي طالب^(ع).
۲۱. منتظری، حسینعلی، (۱۳۸۴)، استفتاءات، تهران: نشر سایه.
۲۲. موسوی اردبیلی، عبد الکریم، (۱۴۲۷)، فقه الحدود و التعزیرات، قم: جامعه المفید.
۲۳. موسوی خمینی، سید روح الله، (۱۳۸۷)، تحریر الوسیلة، تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۲۴. موسوی خمینی، سید روح الله، (۱۳۹۲)، استفتاءات، تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۲۵. موسوی روضاتی، احمد، (۱۴۳۲)، إجماعات فقهاء الإمامیة، بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
۲۶. نجفی، محمد حسن، (۱۳۹۹)، جواهر الکلام، تهران: دار الکتب اسلامی، دفتر انتشارات اسلامی.
۲۷. هاشمی شاهرودی، محمود، (۱۴۳۲)، دائرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت^(ع)، قم: مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی.
۲۸. یزدی، سید محمد کاظم، (۱۳۷۸)، العروة الوثقی، قم: دار التفسیر.
۲۹. یزدی، سید محمد کاظم، (۱۳۸۱)، غایة القصوى في ترجمة العروة الوثقی، (مترجم: عباس قمی)، قم: صبح پیروزی.

بررسی فقهی و حقوقی تغییر جنسیت در فقه معاصر

فاطمه احمدی^۱

چکیده

بحث «تغییر جنسیت» از موضوعات مهم و جدید در حوزه علوم پزشکی، فقه و حقوق معاصر است و از مسائل مستحدثه به شمار می‌آید. هدف این پژوهش، تبیین دیدگاه فقه اسلامی به‌ویژه فقه جعفری، درباره جواز یا عدم جواز تغییر جنسیت و تحلیل مبانی فقهی و حقوقی آن است. این تحقیق با روش توصیفی-تحلیلی و بر پایه گردآوری داده‌ها از منابع کتابخانه‌ای انجام شده است. سؤال اصلی پژوهش این است که «تغییر جنسیت از دیدگاه فقه اسلامی، به‌ویژه فقه جعفری چه حکم و چه پیامدهای فقهی و حقوقی دارد». یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد که بیشتر فقهای معاصر، تغییر جنسیت را در مواردی که برای آشکار شدن جنس واقعی فرد یا درمان اختلالات روانی و جسمی انجام می‌شود، مجاز دانسته‌اند؛ اما تغییر جنسیت صرفاً ظاهری و غیرواقعی را جایز نمی‌دانند. بر این اساس، نتیجه پژوهش آن است که تغییر جنسیت در فقه اسلامی با رعایت شرایط خاص و اهداف درمانی، از نظر فقهی و حقوقی قابل پذیرش است. **کلیدواژه‌ها:** تغییر جنسیت، فقه اسلامی، حقوق، مسائل نوظهور، اختلال هویت جنسی

۱. ماستر حقوق جزا و جرم‌شناسی، مدرس حوزه علمیه صادقیه، جامعة المصطفی العالمیه، کابل، افغانستان

ایمیل: fatima.ahmadi.556@gmail.com

مقدمه

تغییر جنسیت از مسائل مهم پزشکی، اجتماعی، فقهی و اخلاقی در جهان معاصر به شمار می‌آید. پیشرفت‌های دانش تجربی و علم پزشکی در تحول چشم‌گیر جراحی، باعث شده‌اند که تغییر جنسیت از مرزهای جغرافیایی کشورهای غیر اسلامی عبور نموده و مسلمانان را نیز درگیر این موضوع کنند. فقه اسلامی به‌عنوان عهده‌دار تشریح و بیان احکام زندگی اسلامی به پاسخ‌گویی و تعیین احکام شرعی این موضوع، پرداخته است. براین اساس، ابعاد فقهی و حقوقی «تغییر جنسیت» با تأکید بر نصوص دینی و دیدگاه‌های فقه‌های معاصر تحلیل و تبیین شده است. سوال اصلی تحقیق این است که «تغییر جنسیت از دیدگاه فقه اسلامی، به‌ویژه فقه جعفری چه حکم و چه پیامدهای فقهی و حقوقی دارد» و در کنار آن سوالات فرعی دیگری نیز در این تحقیق پاسخ داده شده است؛ سؤالاتی مثل «تغییر جنسیت بر روابط زناشویی، ارث، حقوق مالی و عناوین خانوادگی چه تأثیری دارد؛ آیا تغییر جنسیت تأثیری بر انحلال ازدواج یا سهم ارث فرد خواهد داشت؛ آیا مادر پس از تغییر جنسیت و تبدیل به پدر، حق سرپرستی فرزندان را خواهد داشت». دیدگاه‌های فقهی پیرامون تغییر جنسیت در بین مذاهب مختلف اسلامی و حتی مکاتب حقوقی تفاوت‌های دارند. در پژوهش حاضر تلاش شده که به برخی مسائل پیچیده این موضوع پرداخته شود. آثار متعددی در مورد پیشینه موضوع «تغییر جنسیت»، نگاشته شده است. یکی از محققان معاصر در اثر خود پیامدهای پزشکی، تغییر جنسیت را تبیین نموده و آثار فقهی و حقوقی آن را بررسی کرده است (کریمی‌نیا، ۱۳۸۹: ۴۷). امام خمینی نیز به تبیین حکم فقهی تغییر جنسیت پرداخته است. وی در سال ۱۳۴۴ شمسی در کتاب تحریر الوسیله، نوشت که تغییر جنسیت به خودی خود از نظر شرعی حرام نیست، مشروط بر آن‌که این تغییر به‌طور کامل و بر اساس اصول پزشکی محقق شود (موسوی خمینی، ۱۳۶۶: ۵۵۸).

۱. مفهوم شناسی

تغییر جنسیت در انگلیسی مرادف واژه «sex change»، به معنای تغییر بدن شخص به جنس مخالف با عمل جراحی پزشکی و ایجاد تغییرات در برخی از اندام‌های وی از قبیل عورت، سینه‌ها، رحم و غیره. مثلاً بدن زن با تغییرات جراحی به مرد یا بالعکس بدن مرد با



تغییرات جراحی به زن تغییر داده شود؛ به گونه‌ای که تبدیل ویژگی‌های جنسی یک فرد از حالت فعلی به حالت دیگر تغییر کند (کریمی نیا، ۱۳۸۹: ۴۷).

تغییر جنسیت از دیدگاه پزشکی به معنای اصلاح جسمانی و هورمونی برای انطباق جسم فرد با هویت جنسی مطلوب است. این فرایند شامل جراحی، درمان‌های هورمونی و مشاوره‌های روان‌شناختی می‌شود. افرادی که به اختلال هویت جنسی (Gender Dysphoria) مبتلا هستند، نیازمند این فرایندند تا کیفیت زندگی‌شان بهتر گردد و حالات روانی‌شان بهبود یابد (American Psychiatric Association, 2013).

فقها میان تغییر جنسیت و تغییر ظاهری یا تقلید تفاوت قائل‌اند. امام خمینی تصریح می‌کند که تغییر جنسیت در صورت نیاز و با تشخیص پزشکی جایز است؛ اما تغییرات ظاهری یا تقلید از جنس مخالف بدون تغییر واقعی، از نظر ایشان ممنوع است (موسوی خمینی، ۱۳۶۶: ۲۰۳). این دیدگاه، نقطه آغاز بحث‌های فقهی در این حوزه به شمار می‌آید و پس از ایشان، بسیاری از شاگردان و پیروان فقهی ایشان، به تبیین این دیدگاه تلاش پرداخته‌اند.

۲. تغییر جنسیت در نصوص دینی، جامعه و فقه

برخی از فقهای اسلامی با در نظر گرفتن شرایط خاص، تغییر جنسیت را در صورت تأیید پزشک مجاز می‌دانند. به‌طور خاص، در صورتی که این تغییر به دلیل اختلالات روانی و تحت نظر پزشک متخصص باشد، تغییر جنسیت می‌تواند به‌عنوان یک گزینه درمانی پذیرفته شود (موسوی، ۱۳۹۵). همچنین بسیاری از علما تأکید دارند که درمان‌های روان‌شناختی باید ابتدا مورد استفاده قرار گیرند و تنها در صورتی که این درمان‌ها مؤثر واقع نشدند، تغییر جنسیت به‌عنوان آخرین گزینه باید مطرح شود (صالحی و همکاران، ۱۳۹۳). این رویکرد اسلامی با حفظ کرامت انسانی و توجه به سلامت روانی و جسمی فرد تلاش می‌کند که کمترین آسیب را به فرد وارد کند (رحیمی، ۱۳۹۴: ۱۲).

۲-۱. تغییر جنسیت از منظر آیات قرآن

آیات متعددی در قرآن کریم، به موضوع خلقت انسان، جایگاه او و نظم الهی اشاره دارند.

برخی فقها از این آیات برای استدلال در موافقت یا مخالفت با تغییر جنسیت استفاده کرده‌اند. مثلاً آیه: «وَلَا يُدِّلَنَّ خَلْقَ اللَّهِ» که تغییر در خلقت الهی را نکوهش می‌کند. برخی فقها با استناد به این آیه، تغییر جنسیت را مخالف اراده الهی می‌دانند (تبریزی، ۱۴۱۸: ۴۵). برخی از فقها با استناد به آیه ۶ سوره طلاق: «لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا»، قاعده رفع حرج را مبنا قرار داده و گفته‌اند که این آیه، جواز تغییر جنسیت را در موارد ضرورت تأیید می‌کند (کریمی‌نیا، ۱۳۸۹: ۱۵۹).

۲-۲. تغییر جنسیت در روایات

روایات نیز بیان متنوعی در زمینه خلقت انسان و تغییرات مرتبط با آن دارند. در برخی روایات، به امکان تغییر وضعیت افراد دوجنسی یا «خنثی» اشاره شده است. به عنوان مثال امام صادق^(ع) در پاسخ به سؤالی درباره وضعیت خنثی فرمودند: «باید بررسی شود که این فرد به کدام جنس نزدیک‌تر است و بر اساس آن حکم داده شود» (حر عاملی، ۱۷: ۵۶۱). این روایت، مبنای برخی فقها برای جواز تغییر جنسیت در موارد خاص قرار گرفته است.

۲-۳. تأثیر تغییر جنسیت بر جامعه و خانواده

تغییر جنسیت، تأثیرات قابل توجهی بر فرد و خانواده دارد. از یک سو، افراد تغییر جنسیت داده معمولاً به دنبال تطابق بیشتر با هویت درونی خود هستند که این امر می‌تواند منجر به احساس رضایت و بهبود سلامت روانی شود (فریدی، ۱۳۹۵: ۱۶۷). از سوی دیگر، تغییر جنسیت با تأثیرات اجتماعی، چالش‌های فراوانی را به وجود می‌آورد؛ زیرا افراد با تبعیض‌های اجتماعی، قضاوت‌های منفی و عدم پذیرش از سوی جامعه روبه‌رو می‌شوند (محمودی و همکاران، ۱۳۹۷: ۱۸۲) علاوه بر این، خانواده‌ها به‌ویژه در جوامع با باورهای سنتی، ممکن است با چالش‌هایی در پذیرش این تغییرات مواجه شوند که این موضوع ممکن است روابط خانوادگی را تحت تأثیر قرار دهد (کاظمی و رضایی، ۱۳۹۴: ۱۹۰).

۲-۴. دیدگاه‌های فقها معاصر در تغییر جنسیت

تغییر جنسیت از دیدگاه فقهای معاصر شیعه، با تفاوت‌های همراه است. برخی از فقها این عمل را در شرایط خاص مجاز دانسته‌اند، درحالی‌که برخی دیگر آن را ممنوع یا وابسته به شرایط خاصی شمرده‌اند. دیدگاه‌های فقهای معاصر، نسبت به تغییر جنسیت،



اشتراک دارند به اصل ضرورت تغییر جنسیت برای افرادی که جنسیتشان مشخص نیست یا دوجنسیتی‌اند، تفاوت دیدگاه‌ها در شرایط تحقق این موضوع است.

۱. امام خمینی: تغییر جنسیت از نگاه فقهی در تاریخ اسلام، پیشینه طولانی دارد و در زمان حکومت امام علی^(ع) نیز بیان حکم فقهی تغییر جنسیت، گزارش شده است؛ اما فقه‌های معاصر، اولین فتوای رسمی درباره جواز تغییر جنسیت از سوی امام خمینی در پاسخ به استفتای فردی که قصد تغییر جنسیت داشت، صادر شد. وی با استناد به مبانی فقهی، تغییر جنسیت را در شرایط خاص جایز دانسته است (موسوی خمینی، ۱۳۶۶: ۱۷۸).

۲. آیت‌الله منتظری: ایشان مواردی را برمی‌شمارد که در آن‌ها تغییر جنسیت ضرورت اساسی پیدا می‌کند. به باور ایشان، اگر فرد دوجنسیتی دچار اختلالات روانی شود، انجام تغییر جنسیت برای رفع این اختلال لازم است. همچنین در صورتی که تعیین تکالیف و وظایف شرعی فرد دوجنسیتی تنها از طریق تغییر جنسیت امکان‌پذیر باشد، انجام این عمل ضروری به شمار می‌آید. «تغییر جنسیت گاهی ضرورت پیدا می‌کند، مثلاً گاهی افراد دوجنسی دچار بیماری‌ها و اختلالات روانی و خانوادگی شدیدی می‌شوند به‌طوری که پزشک متخصص تنها راه معالجه را در تغییر جنسیت می‌داند؛ و علاوه بر این برای دوجنسی‌های حقیقی ضرورت دیگری نیز وجود دارد و آن اینکه دوجنسی‌های حقیقی نسبت به احکام و انجام وظایف شرعی مشکلات بسیاری دارند مثل احکام محرمیت، ازدواج، ارث، نماز، دیات و ... و تنها راه خروج از این تنگناها تغییر دادن جنسیت آن‌هاست تا اینکه یا به مردان ملحق شوند یا به زنان» (منتظری، ۱۴۲۷: ۱۱۳).

۳. آیت‌الله خامنه‌ای: دیدگاه آیت‌الله خامنه‌ای از جهاتی با نظر امام خمینی هم‌سو است، اما در بیان شرایط جواز تغییر جنسیت تفاوت‌هایی میان آن دو وجود دارد. از نظر امام خمینی، مجوز تغییر جنسیت زمانی صادر می‌شود که فرد واقعاً به این تغییر نیاز داشته باشد و این نیاز بر اساس نظر کارشناسان و متخصصان پزشکی تأیید گردد. در مقابل، آیت‌الله خامنه‌ای جواز تغییر جنسیت را به‌طور عام منوط به «عدم ارتکاب فعل حرام و نبود پیامدهای فاسد» می‌داند. بر پایه دیدگاه ایشان، انجام عمل جراحی برای آشکار

ساختن واقعیت جنسی فرد فی نفسه جایز است، مشروط بر آن که این عمل به گناه یا پیامدهای فسادانگیز منجر نشود. (حسینی خامنه‌ای، ۱۳۹۹: ۱۸۷).

۴. آیت الله مکارم شیرازی: از دیدگاه آیت الله مکارم شیرازی، جواز تغییر جنسیت مشروط به تحقق واقعی و حقیقی تغییر در جنسیت است؛ به بیان دیگر، این عمل زمانی مجاز است که موجب آشکار شدن جنس واقعی فرد شود، نه صرفاً تغییر ظاهری و صوری. بر همین اساس، شخصی که جنسیت او از پیش مشخص است — زن یا مرد — نمی تواند صرفاً بر اساس تمایل به جنس مخالف، از نظر فقهی اقدام به تغییر جنسیت کند، زیرا چنین عملی فاقد مبنای شرعی و حقیقی برای دگرگونی جنس به شمار می آید. (مکارم شیرازی، ۱۴۰۰: ۱۶۵).

۵. آیت الله فاضل لنکرانی: آیت الله فاضل لنکرانی پدیدار شدن آثار جنسی جدید در شخص را شرط اصلی حکم جواز تغییر جنسیت شمرده است. بر این اساس، در مواردی که تغییر جنسیت تنها به صورت ظاهری انجام شود و فرد همچنان دارای آثار جنسیتی قبلی باشد، این عمل جایز نیست و حتی حرام تلقی می شود؛ اما اگر تغییر به گونه ای باشد که فرد واقعاً جنسیت خود را تغییر داده و اثرات جنسی جدید در او نمایان شود، این کار می تواند مجاز باشد، مشروط به رعایت حدود شرعی (فاضل لنکرانی، ۱۳۸۶: ۱۹۰).

۶. آیت الله صافی گلپایگانی: ایشان اظهار داشته که اگر تغییر جنسیت به معنای کشف واقعیت جنسیتی باشد، ممکن است مجاز باشد؛ اما اگر تنها به صورت ظاهری انجام شود، این عمل جایز نیست و حتی می تواند حرام تلقی شود. وی تأکید دارد که این تغییر باید قطعی باشد و نه ظاهری (صافی گلپایگانی، ۱۳۹۸: ۱۸۰).

۷. آیت الله نوری همدانی و جوادی آملی: آیات عظام نوری و جوادی آملی، چنین کاری را مشروط به نیاز واقعی شخص و تشخیص پزشکی دانسته اند. بنابراین مطابق دیدگاه آنان، تغییر جنسیت از مرد به زن یا بالعکس در صورتی که بر پایه ضرورت پزشکی و تشخیص دقیق صورت گیرد، جایز است؛ اما اگر چنین ضرورتی وجود نداشته باشد، این تغییر جایز نیست (نوری همدانی، ۱۳۹۷: ۱۳۰. جوادی آملی، ۱۴۰۱: ۱۵۵).



۸. آیت الله تبریزی: ایشان تغییر جنسیت را فقط در مورد خنثی و افرادی که دوجنسیتی اند، جایز دانسته و غیر این صورت را مجاز ندانسته است. ایشان در پاسخ از این سؤال که آیا «جایز است مرد و زن به تغییر جنسیت خود به جنس مخالف اقدام کنند»؟ این گونه نوشته است: [تغییر جنسیت] جایز نیست، مگر در مورد خنثی که شرعاً جنسیت او ثابت شده و بخواهد خود را شبیه آن جنس کند که فی حدّ نفسه مانعی ندارد (تبریزی، ۱۴۱۸: ۴۷۹).

۳. اصول فقهی جواز تغییر جنسیت (دیدگاه موافقان)

۳-۱. اصل عدم حرمت تغییر جنسیت

یکی از مهم‌ترین مبانی فقهی جواز تغییر جنسیت، اصل عدم حرمت است. بر اساس این اصل، انجام عمل جراحی برای تغییر جنسیت، به خودی خود ممنوع نیست، مگر آن که دلیلی شرعی برای حرمت آن وجود داشته باشد (موسوی خمینی، ۱۳۶۶: ۵۵۸). بسیاری از فقهای شیعه معتقدند که تغییر جنسیت در صورتی جایز است که شرایط خاصی از قبیل آشکار شدن جنس واقعی شخص، درمان مشکلات روحی-روانی افراد دوجنسی (خنثی)، موجود باشند.

حکم فقهی مجاز بودن تغییر جنسیت مطابق دیدگاه فقهی امام خمینی مشروط به تحقق یکی از دو شرط، است. شرط نخست، اثبات نیاز تغییر جنسیت برای فردی که اقدام به تغییر جنسیت می‌کند، توسط کارشناس پزشکی. شرط دوم، به لحاظ روان‌شناختی لازم است تأیید گردد که چنین فردی دچار اختلال روانی یا اختلال جنسیتی است. بنابراین اگر شروط مذکور در تغییر جنسیت وجود نداشته باشند، به لحاظ فقهی انسان اجازه ندارد که به تغییر جنسیت اقدام نماید. ممکن است یکی از دلایل مهم عدم جواز تغییر جنسیت در صورت فقدان شروط مذکور، اختلال نظام اجتماعی است که مادران بخواهند نقش پدران ایفا نمایند و بالعکس. بر این اساس از نظر امام خمینی، جواز تغییر جنسیت منوط به شرایطی است و این اقدام به خودی خود، در صورت اثبات نیاز پزشکی یا روان‌شناختی، حرام نیست (موسوی خمینی، ۱۳۶۶: ۶۲۱).

۲-۳. قاعده نفی عسر و حرج

مطابق قاعده نفی عسر و حرج، انجام اعمال و تکالیف مشقت‌بار که در توان انسان مکلف نباشد، در اسلام پذیرفته نشده است. خداوند از انسان به اندازه توانش تکلیف خواسته. تغییر جنسیت که دارای حکم شرعی است از این قانون مستثنا نیست. در صورتی که دوجنسی بودن شخص باعث مشکلات روانی و اختلال هویتی جنسی وی گردد، لازم است جنس واقعی وی با هدف برطرف شدن عسر و حرج، آشکار گردد. بر این اساس، اگر فرد به دلیل اختلال هویت جنسی دچار عسر و حرج باشد، تغییر جنسیت به عنوان راه‌حلی برای کاهش مشقت می‌تواند جایز تلقی شود (کلینی، ۱۴۰۷: ۲۶۵).

قواعدی نظیر ضرورت رفع حرج و جلوگیری از ضرر، به عنوان دلایل مکمل برای جواز این عمل مطرح می‌شوند. این اصول، به‌ویژه در مواردی که فرد دچار اختلال هویت جنسی است و زندگی او تحت تأثیر شدید این اختلال قرار دارد، اهمیت دوجندانی می‌یابند (کریمی‌نیا، ۱۳۸۹: ۱۵۹).

۳-۳. قاعده لاضرر

یکی از اصول مهم در فقه اسلامی عدم متضرر شدن انسان است که تأکید دارد هیچ عملی نباید موجب ضرر یا زیان غیرقابل تحمل به فرد شود. در زمینه تغییر جنسیت، این قاعده به‌طور خاص برای افرادی که از اختلال هویت جنسی رنج می‌برند، به کار گرفته می‌شود. برای مثال، اگر فردی دچار مشکلات روانی شدید به دلیل ناهماهنگی جنسیت روانی و جسمی خود باشد، تغییر جنسیت می‌تواند به عنوان راهی برای کاهش این ضرر در نظر گرفته شود. بر این اساس، بسیاری از فقها جواز تغییر جنسیت را بر اساس این قاعده صادر کرده‌اند (کریمی‌نیا، ۱۳۸۹: ۱۴۵).

قاعده لاضرر با استناد به حدیث پیامبر اسلام که فرمود: «لا ضرر ولا ضرار فی الإسلام»، (کلینی، ۱۴۰۷: ۲۵۳)، مطلق است که شامل موضوع تغییر جنسیت نیز می‌شود، مشروط بر این‌که شخص از دوجنسیتی بودن رنج ببرد و دوجنسی بودنش باعث زیان و آسیب روحی-روانی وی شده باشد. در این صورت با استناد به قاعده «لاضرر»، می‌توان به جواز تغییر جنسیت، حکم نمود. بنابراین هر اقدامی که برای رفع ضرر ضروری باشد، می‌تواند جایز باشد. برخی



فقه‌ها تأکید دارند که تغییر جنسیت تنها در صورتی جایز است که توسط متخصصان پزشکی به‌عنوان یک درمان ضروری شناخته شود (موسوی خمینی، ۱۳۶۶: ۶۲۱).

۴. دلایل حقوقی و فقهی نظریه مشروعیت مشروط

تغییر جنسیت یکی از مباحث چالش‌برانگیز در حوزه حقوق، فقه و اخلاق پزشکی است که در نظام‌های حقوقی مختلف با شرایط متفاوتی پذیرفته شده است. یکی از نظریات مطرح در این زمینه، نظریه مشروعیت مشروط است. بر اساس این دیدگاه، تغییر جنسیت تنها زمانی مشروع و مجاز خواهد بود که فرد از مشکلات جنسیتی رنج ببرد و پزشک متخصص، تشخیص دهد که این تغییر برای بهبود وضعیت او ضروری است. این نظریه علاوه بر تطابق با موازین پزشکی، از دلایل حقوقی نیز برخوردار است که در ادامه بررسی خواهد شد.

۴-۱. منفعت عقلایی در قراردادها

یکی از اصول مهم در حقوق مدنی، ضرورت وجود منفعت عقلایی و مشروع در هر قرارداد است. به استناد این اصل، اگر فردی برای انجام عمل تغییر جنسیت با یک پزشک یا جراح قرارداد منعقد کند، این قرارداد تنها در صورتی معتبر خواهد بود که این عمل برای او سودمند و عقلایی باشد. بنابراین مشروعیت تغییر جنسیت مشروط به تأیید ضرورت پزشکی و منافع فردی است (پارکر، ۱۳۸۲: ۷۵).

۴-۲. نقد استناد به قاعده اضطرار

برخی ممکن است استدلال کنند که تغییر جنسیت در شرایط اضطرار مجاز خواهد شد؛ زیرا بر اساس قواعدی «الضرورات تبیح المحظورات» و «حدیث رفع»، هر عمل ممنوعی در شرایط اضطرار مجاز می‌شود. این استدلال با اشکال مواجه است؛ زیرا این قواعد تنها زمانی کاربرد دارند که ابتدا ممنوعیتی وجود داشته باشد و سپس در شرایط اضطرار، این ممنوعیت برداشته شود. حال آنکه در نظریه مشروعیت مشروط، هیچ ممنوعیت اولیه‌ای وجود ندارد که نیاز به رفع آن باشد. به همین دلیل، برخی از پژوهشگران معتقدند که برای افراد خنثی فیزیکی یا بدنی، تغییر جنسیت نه تنها مجاز بلکه الزامی است.

۳-۴. تأثیر قاعده عسر و حرج بر مشروعیت تغییر جنسیت

یکی دیگر از مبانی مشروعیت تغییر جنسیت، قاعده عسر و حرج است. بر اساس برخی آیات قرآن کریم (حج: ۷۸؛ مائده: ۶ و بقره: ۲۸۵)، در شریعت اسلامی هیچ حکمی که موجب مشقت و سختی شدید شود، تشریع نشده است. بنابراین اگر ماندن فرد در جنسیت فعلی خود موجب عسر و حرج غیرقابل تحمل گردد، می‌توان تغییر جنسیت را مجاز دانست. البته اثبات تحقق عسر و حرج در این زمینه نیازمند تأیید پزشک متخصص است.

۵. دیدگاه مخالفان جواز تغییر جنسیت (چالش‌های تغییر جنسیت)

۱-۵. سوءاستفاده از تغییر جنسیت

برخی از فقیهان معاصر معتقدند که تغییر جنسیت به دلیل ایجاد نقص در اعضای بدن، با فطرت الهی مخالفت دارد احتمال دارد که هم‌جنس‌گرایی را رایج نماید، بر این اساس تغییر جنسیت، جایز نیست (تبریزی، ۱۴۱۸: ۴۳-۴۵). همچنین برخی استدلال می‌کنند که این عمل ممکن است باعث بروز مشکلات اجتماعی و اخلاقی شود. در نتیجه، افرادی که تغییر جنسیت داده ممکن است با مشکلات فرهنگی و اجتماعی مواجه شوند که قابل جبران نباشد.

۲-۵. تطبیق تغییر جنسیت با مقاصد شریعت

تغییر جنسیت درواقع با تغییرات اساسی و مهم اعضای بدن (مانند عورت، سینه‌ها، رحم و حتی صورت و ...) تحقق می‌یابد، درحالی‌که این تغییرات با اصول دینی و ارزش‌های اخلاقی متضاد به نظر می‌رسد. بر این اساس، برخی از فقهای معاصر استدلال نموده‌اند که شریعت اسلامی به حفظ سلامتی بدن و جلوگیری از نقص در خلقت طبیعی انسان تأکید دارد، درحالی‌که تغییر جنسیت [باعث نقص بدن گشته و] ممکن است با این اصول در تضاد باشد (تبریزی، ۱۴۱۸: ۴۳).

یکی از موضوعات مهم در فقه اسلامی، تطبیق مسائل نوظهور با مقاصد شریعت است. تغییر جنسیت از این منظر بررسی می‌شود که آیا این عمل به‌عنوان یک ضرورت شرعی و عقلی، با اصول دین اسلام همخوانی دارد یا خیر. در این راستا، برخی فقها بر این باورند که



اگر تغییر جنسیت منجر به کاهش آسیب‌های جسمی و روانی فرد شود و مانع از ورود او به وضعیت‌های حرج‌آور گردد، این عمل می‌تواند مجاز تلقی شود (کریمی نیا، ۱۳۸۹: ۱۴۵).

۳-۵. نظریه حرمت مطلق در تغییر جنسیت

نظریه حرمت مطلق به این معنا است که تغییر جنسیت به‌طور کلی حرام است، مگر در موارد اضطراری یا درمان اضطراری. این نظریه به دلایل مختلف فقهی، اجتماعی و اخلاقی استوار است. یکی از اصلی‌ترین دلایل مخالفان تغییر جنسیت، بحث تغییر در خلقت الهی است. در قرآن کریم، در آیه ۱۱۹ سوره نساء آمده است: «وَلَا مَرْنَهُمْ فَلْيَغَيِّرَنَّ خَلْقَ اللَّهِ». این آیه به‌طور تلویحی به تغییرات غیرطبیعی در خلقت انسان اشاره دارد و مخالفان تغییر جنسیت معتقدند که هرگونه دست‌کاری در جنسیت فرد، نوعی تغییر در خلق خداست و این امر از نظر دینی و فقهی نادرست است.

یکی دیگر از استدلال‌های مخالف تغییر جنسیت، نگرانی از آثار اجتماعی آن است. تغییر جنسیت می‌تواند مشکلاتی در روابط خانوادگی، اجتماعی و حتی حقوقی ایجاد کند. برای مثال، فردی که جنسیت خود را تغییر می‌دهد، ممکن است با مشکلاتی در زمینه‌هایی همچون ارث، ازدواج و حقوق اجتماعی روبه‌رو شود. از این‌رو مخالفان تغییر جنسیت معتقدند که این اقدام می‌تواند منجر به اختلال در نظام اجتماعی و خانوادگی شود.

برخی از فقها همچنین معتقدند که افرادی که به دیسفوریای جنسیتی مبتلا هستند، باید از طریق روش‌های درمانی غیرجراحی مانند روان‌درمانی، مشاوره و سایر شیوه‌های غیرجراحی به درمان این اختلال بپردازند. این دیدگاه بر این اصل تأکید دارد که تغییر جنسیت باید در شرایط اضطراری و زمانی که درمان‌های دیگر مؤثر نباشند، صورت گیرد.

۶. رویکرد فقه تسنن در مورد تغییر جنسیت

برخی از عالمان دینی سنی، تغییر جنسیت را حرام شمرده‌اند؛ زیرا این کار به‌نوعی تغییر در خلقت الهی موجودات به‌شمار می‌آید (طبری، ۱۹۹۲: ۵۶۸). در مقابل، برخی از عالمان معاصر تسنن، مانند شیخ یوسف قرضاوی، تغییر جنسیت را در صورت وجود اختلالات جنسیتی شدید (مانند ترنسکشوال‌ها) مشروط به تأیید پزشکی معتبر، جایز دانسته است (قرضاوی، ۲۰۰۵: ۱۸۴).

۷. احکام فقهی پس از تغییر جنسیت

حکم عبادات زنان و مردان در اسلام علی‌رغم اشتراکاتی که دارند، متفاوتند و عبادت مرد مکلف با بانوی مکلف فرق دارد. به‌عنوان نمونه در ایام عذر شرعی (عادت ماهیانه) بانوان نماز واجب نبوده و قضا هم ندارد، درحالی‌که بانوان هنگامی که عذر شرعی دارند، نباید روزه بگیرند و در زمانی که پاک شوند، باید قضای روزه‌های که نگرفته، به‌جا آورند. با این وجود، اگر خانمی تغییر جنسیت داد و مرد شد، در روزهای که در هر ماهی معمولاً عذر شرعی داشت، اکنون چه تکلیفی دارد؟ آیا مطابق جنسیت نوین که مرد شده است، عمل نماید یا خیر؟ در نتیجه، موضوع نیازمند بحث بیشتر است ولی در مجموع ممکن است، پاسخ مثبت باشد و «فرد در این صورت موظف است مطابق جنسیت جدید خود عمل کند» (کلینی، ۱۴۰۷: ۷۶).

یکی دیگر از موضوعات پیچیده، سهم الارث فرد پس از تغییر جنسیت است. فقها در این مورد اختلاف نظر دارند. برخی معتقدند که سهم الارث باید بر اساس جنسیت جدید محاسبه شود، درحالی‌که عده دیگر بر این باورند که جنسیت فرد در زمان فوت مورث ملاک عمل قرار می‌گیرد (تبریزی، ۱۴۱۸: ۴۷).

در صورت جواز شرعی موضوع تغییر جنسیت، پس از تغییر جنسیت، به دلیل تغییر موضوع، ازدواج‌های پیشین باطل می‌شود و فرد می‌تواند مطابق جنسیت جدید خود ازدواج کند. ولی پرسش اساسی، این است که حکم شرعی ازدواج قبلی چیست؟ گاهی واقعاً بیم آن می‌رود که از این حکم سوءاستفاده صورت گیرد؛ نگرانی از استفاده غیرمجاز از جواز تغییر جنسیت برای اهداف غیرشرعی وجود دارد.

۸. مفهوم ضرورت و اضطرار در جواز تغییر جنسیت

یکی از اصول فقهی که در جواز تغییر جنسیت مورد توجه قرار می‌گیرد، قاعده «رفع ضرورت» است. این قاعده بیان می‌کند که در شرایط اضطراری، برخی از محدودیت‌های شرعی ممکن است کنار گذاشته شوند. به‌عنوان مثال، در مورد افرادی که دچار اختلال هویت جنسی هستند و تغییر جنسیت بهبود چشمگیری در زندگی آن‌ها ایجاد می‌کند، این قاعده می‌تواند اعمال شود (موسوی خمینی، ۱۳۶۶: ۵۵۸).



نظریه حلیت مطلق تغییر جنسیت بر این اساس استوار است که اگر تغییر جنسیت به عنوان یک عمل درمانی و با تشخیص پزشکی صورت گیرد، جایز است. این دیدگاه بر اساس دلایل مختلف فقهی و اجتماعی مطرح می شود. فقهای که به حلیت مطلق تغییر جنسیت قائل اند، معتقدند که در قرآن و حدیث، هیچ نص صریح و خاصی که تغییر جنسیت را حرام اعلام کند، وجود ندارد. به طور خاص، استناد به آیه ۱۱۹ سوره نساء که می فرماید: «وَلَا مَرْنَهُمْ فَلْيَغَيِّرَنَّ خَلْقَ اللَّهِ» (شیطان انسان ها را به تغییر خلقت خدا فرمان می دهد)، توسط برخی از فقها برای استدلال به حرمت تغییر جنسیت استفاده شده است؛ اما این آیه بیشتر به تغییرات در ویژگی های طبیعی و به طور غیرطبیعی اشاره دارد تا تغییر جنسیت به عنوان یک درمان پزشکی. در این صورت، آنچه تغییر در خلقت الهی محسوب می شود، اعمال غیرطبیعی است که به طبیعت انسان آسیب وارد می کند.

اگر فردی از اختلال هویت جنسیتی (دیسفوریا جنسیتی) رنج می برد، تغییر جنسیت می تواند به عنوان یک اقدام درمانی و پزشکی مجاز باشد. این دیدگاه بر اساس تأکید بر احترام به کرامت انسانی و درمان اختلالات روانی شکل می گیرد. اگر پزشکان متخصص تغییر جنسیت را به عنوان درمان مؤثر تشخیص دهند، چنین تغییراتی مجاز است.

بر اساس نظریه حلیت مطلق، تغییر جنسیت باید تحت نظارت پزشکان متخصص صورت گیرد و بر اساس تشخیص علمی باشد. از منظر فقهی، عمل پزشکی که برای درمان بیماری ها یا اختلالات صورت می گیرد، غالباً پذیرفته و مجاز است (موسوی خمینی، ۱۳۶۶: ۶۲۵). این رویکرد به ویژه در صورت درمان اختلالات روان شناختی و جسمی اهمیت دارد.

۹. مبانی حقوقی تغییر جنسیت در نظام حقوقی افغانستان

قوانین افغانستان مستقیماً به تغییر جنسیت اشاره نکرده اند. ماده ۳ قانون اساسی افغانستان تصریح می کند که «هیچ قانونی نمی تواند مخالف معتقدات و احکام دین مقدس اسلام باشد» (قانون اساسی، ۱۳۸۲). بنابراین موضوع تغییر جنسیت باید در چارچوب اصول فقه اسلامی بررسی شود. بر اساس دیدگاه برخی از فقهای اهل سنت که نظام حقوقی افغانستان بر آن استوار است، تغییر جنسیت به دو نوع تقسیم می شود:

الف. تغییر جنسیت ضروری یا واقعی که به افراد دارای ابهامات جنسیتی یا شرایط خاص پزشکی مربوط می‌شود.

ب. تغییر جنسیت انتخابی که معمولاً به دلایل روان‌شناختی و هویتی انجام می‌شود و در فقه تسنن غالباً غیر مجاز است (جحفی، ۱۳۹۷: ۱۸۲)

در قانون ثبت احوال نفوس (۱۳۹۴) به مواردی از اصلاح اسناد هویتی اشاره شده است؛ اما این قانون مشخص نمی‌کند که تغییر جنسیت چه تأثیری بر این فرایند دارد. نبود ماده‌ای خاص در این زمینه، باعث مشکلات حقوقی برای افراد درگیر با تغییر جنسیت می‌شود (قانون ثبت احوال نفوس، ماده ۱۸).

از منظر اجتماعی، افغانستان یک جامعه عمیقاً سنتی و مذهبی است. تغییر جنسیت اغلب به‌عنوان یک تابو شناخته می‌شود و افراد ممکن است در معرض تبعیض یا حتی خطرات جانی قرار گیرند. با این حال، گزارش‌های محدودی درباره وضعیت افراد با تجربه تغییر جنسیت در افغانستان وجود دارد (هیئت معاونت سازمان ملل در افغانستان، ۲۰۲۲).

۱۰. تأثیر تغییر جنسیت بر احوال شخصیه

تغییر جنسیت، تأثیر مستقیم بر وضعیت حقوقی افراد دارد. از جمله این موارد، می‌توان به تغییر وضعیت ازدواج، مهریه، ارث و نفقه اشاره کرد. به‌عنوان مثال، اگر یکی از زوجین پس از ازدواج تغییر جنسیت دهد، ممکن است این تغییر منجر به انحلال خودکار عقد نکاح شود، مگر آن‌که شرایط خاصی وجود داشته باشد (کریمی‌نیا، ۱۳۹۱: ۱۰۳).

تغییر جنسیت یکی از زوجین پس از ازدواج، از جمله مسائل حساس و بحث‌برانگیز در فقه و حقوق اسلامی است. این مسئله از دو منظر بررسی می‌شود:

الف. انحلال خودکار نکاح: برخی فقها معتقدند که تغییر جنسیت یکی از زوجین، موجب فسخ خودکار عقد نکاح می‌شود؛ زیرا با تغییر جنسیت، یکی از ارکان اصلی ازدواج، یعنی تفاوت جنسیت، از بین می‌رود (تبریزی، ۱۴۱۸: ۴۵).

ب. لزوم طلاق یا فسخ رسمی: در مقابل، عده‌ای دیگر از فقها استدلال می‌کنند که انحلال عقد نکاح نیازمند یک عامل قانونی یا فقهی نظیر طلاق یا فسخ است و تغییر جنسیت به‌تنهایی نمی‌تواند موجب پایان رابطه زوجیت شود (کریمی‌نیا، ۱۳۸۹: ۱۵۹).



همچنین این مسئله از دیدگاه حقوقی اهمیت دارد؛ زیرا حقوق و تکالیف زوجین پس از تغییر جنسیت، نیازمند بازتعریف است. به عنوان مثال، اگر زن تغییر جنسیت داده و به مرد تبدیل شود، آیا همچنان می تواند مهریه خود را مطالبه کند؟ در این باره، حقوق دانان دیدگاه های مختلفی دارند.

در مورد نفقه و مهریه، تغییر جنسیت تأثیر مستقیمی دارد. از منظر فقهی، نفقه بر عهده مرد است و در صورت تغییر جنسیت زن به مرد، این وظیفه ممکن است از بین برود (موسوی خمینی، ۱۳۶۶: ۵۵۸). در مقابل، اگر مرد به زن تغییر جنسیت دهد، وظیفه پرداخت نفقه بر عهده شخص جدید قرار خواهد گرفت. مهریه نیز با تغییر جنسیت ممکن است دچار تغییر شود. برخی فقها معتقدند که مهریه بر اساس جنسیت زمان عقد تعیین شده و تغییر جنسیت تأثیری بر آن ندارد، در حالی که دیگران بر این باورند که با تغییر جنسیت، قرارداد مالی مهریه نیز تحت تأثیر قرار می گیرد (کریمی نیا، ۱۳۹۱: ۱۰۳).

۱۱. چالش های روان شناختی افرادی که تغییر جنسیت داده اند

افرادی که تغییر جنسیت داده اند، با مشکلات روان شناختی خاصی روبه روهستند. اضطراب و افسردگی، به ویژه در دوران پیش و پس از تغییر جنسیت، از مشکلات رایج این گروه است (کریمی، ۱۳۹۸). این افراد ممکن است با نگرانی های متعددی مانند عدم پذیرش اجتماعی، ترس از قضاوت دیگران و حتی تردید در مورد هویت جنسی خود روبه روشوند. علاوه بر این، تغییرات فیزیکی ناشی از درمان هورمونی و جراحی می تواند به طور موقت به مشکلات روان شناختی دامن بزند، چراکه فرد ممکن است در ابتدا احساس راحتی نکند و یا تطابق کامل با بدن جدید خود نداشته باشد (میرزایی، ۱۳۹۶).

افرادی که دچار اختلال هویت جنسی هستند، به درمان های روان شناختی ویژه ای نیاز دارند. این درمان ها معمولاً شامل مشاوره و روان درمانی است که به افراد کمک می کند تا هویت جنسی خود را درک کرده و احساسات و افکار خود را مدیریت کنند (موسوی، ۱۳۹۵). از آنجایی که بسیاری از این افراد در طول فرایند تغییر جنسیت با اضطراب و افسردگی مواجه هستند، درمان های روان شناختی می تواند نقش حیاتی در بهبود سلامت روانی آن ها ایفا کنند (جعفری و سلطانی، ۱۳۹۴). در صورتی که نیاز به تغییر جنسیت

وجود داشته باشد، درمان‌های هورمونی و جراحی نیز ممکن است بخشی از درمان باشند (میرزایی، ۱۳۹۶).

نتیجه‌گیری

مسئله تغییر جنسیت یکی از موضوعات حساس و پیچیده‌ای است که نیازمند بررسی همه‌جانبه در حوزه‌های فقهی، حقوقی، پزشکی و اجتماعی است.

۱. دیدگاه‌های فقهی در این زمینه نشان می‌دهند که جواز تغییر جنسیت به شرایط خاصی وابسته است. به عنوان مثال، در مواردی که تغییر جنسیت به عنوان یک ضرورت برای رفع مشکلات روانی یا جسمی مطرح شود، این عمل با استناد به قواعدی مانند رفع حرج و لاضرر می‌تواند مجاز تلقی شود؛ اما این جواز به طور کلی و برای همه افراد قابل تعمیم نیست.

۲. در قوانین ایران، تغییر جنسیت به رسمیت شناخته شده و افراد می‌توانند پس از این عمل، اسناد هویتی خود را تغییر دهند. با این حال، مسائل حقوقی مرتبط با ارث، ازدواج و نفقه همچنان محل بحث هستند و نیاز به بازنگری و اصلاح قوانین در این زمینه وجود دارد.

۳. یکی از چالش‌های اصلی در جوامع اسلامی، پذیرش افراد تغییر جنسیت داده شده است. این موضوع به دلیل تأثیر آن بر خانواده و روابط اجتماعی، گاهی با مقاومت‌های فرهنگی روبه‌رو می‌شود. برای کاهش این مشکلات، آموزش عمومی و ارائه مشاوره‌های روان‌شناختی می‌تواند راه‌حل مناسبی باشد.

۴. با توجه به مباحث مطرح شده، نظریه مشروعیت مشروط در تغییر جنسیت بیشترین انطباق را با واقعیت‌های پزشکی و حقوقی دارد. این نظریه به جای آنکه تغییر جنسیت را به عنوان یک امر ممنوع تلقی کند که تنها در شرایط اضطرار مجاز می‌شود، آن را در چارچوب شرایط پزشکی و حقوقی خاصی مشروع می‌داند. همچنین، استناد به اصولی مانند منفعت عقلایی در قراردادهای، قاعده اضطرار و قاعده عسر و حرج نشان می‌دهد که این دیدگاه از پشتوانه حقوقی و فقهی قابل قبولی برخوردار است. از این رو، پذیرش این نظریه می‌تواند مبنای حقوقی مناسبی برای تنظیم قوانین مرتبط با تغییر جنسیت در نظام‌های حقوقی مختلف باشد.

فهرست منابع

قرآن کریم

۱. پارکر، رچل، (۱۳۸۲)، *تغییر جنسیت، بدن و فقه اسلامی*، (ترجمه: رضا شیرمرز)، تهران: نشر قطره.
۲. تبریزی، جواد، (۱۴۱۸ ق)، *استفتاءات جدید*، قم: دفتر معظم له.
۳. جحیفی، موسی، (۱۳۹۴)، «نگاهی فقهی-حقوقی به تغییر جنسیت»، فصلنامه علمی پژوهشی مطالعات فقه و حقوق اسلامی، ۱۰، (۴۰)، ص ۱۳۳-۱۵۴.
۴. جعفری، بهرام و سلطانی، ناصر، (۱۳۹۴)، «مشاوره برای افراد مبتلا به اختلال هویت جنسی»، مجله مشاوره و روان شناسی، ۱۷(۳)، ص ۱۸۰-۱۹۲.
۵. جواد آملی، عبدالله، (۱۴۰۱)، *دیدگاه های فقهی در پزشکی*، قم: نشر اسراء.
۶. حسینی خامنه ای، سیدعلی، (۱۳۹۹)، *استفتائات جدید*، تهران: انتشارات اسلامی.
۷. رحیمی، علی، (۱۳۹۴)، «تغییر جنسیت از دیدگاه فقه و حقوق»، فصلنامه مطالعات فقهی و حقوقی، شماره ۱۲.
۸. صافی گلپایگانی، لطف الله، (۱۳۹۸)، *مبانی فقهی احکام پزشکی*، قم: مؤسسه فقه اسلامی.
۹. صالحی، مصطفی و همکاران، (۱۳۹۳)، «دیدگاه های فقهی در مورد تغییر جنسیت در اسلام»، مجله فقه و اصول، ۱۶(۲)، ۴۵-۶۰.
۱۰. طبری، محمد بن جریر، (۱۹۹۲ م)، *تفسیر طبری*، قاهره: دار المعارف.
۱۱. فاضل لنکرانی، محمد، (۱۳۸۶ ش)، *فقه و پزشکی*، قم: مرکز فقهی ائمه اطهار.
۱۲. فریدی، مهسا، (۱۳۹۵)، «تأثیر تغییر جنسیت بر سلامت روانی افراد: مطالعه ای در ایران»، مجله روان شناسی، ۲۲(۴)، ص ۱۷۰-۱۵۵.
۱۳. قانون اساسی افغانستان، مصوب ۱۳۸۲.
۱۴. قانون ثبت احوال نفوس، ۱۳۹۴.
۱۵. قرضاوی، یوسف، (۲۰۰۵)، *فقه معاصر و مسائل نوظهور*، قاهره: دارالشروق.



۱۶. کاظمی، سارا و رضایی، حسین، (۱۳۹۴)، «پذیرش تغییر جنسیت در خانواده‌ها: مطالعه‌ای در تهران»، مجله روان‌شناسی بالینی، ۱۰(۳)، ۴۸-۵۹.
۱۷. کریمی نیا، محمدمهدی، (۱۳۸۹ ش)، «تغییر جنسیت از منظر فقه و حقوق، قم: مرکز فقهی ائمه اطهار.
۱۸. کریمی، محمد، (۱۳۹۸)، «چالش‌های روان‌شناختی افراد تغییر جنسیت داده: مطالعه‌ای بر مبنای داده‌های میدانی»، مجله روان‌شناسی اجتماعی، ۱۴(۲)، ۱۲۵-۱۴۰.
۱۹. کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۴۰۷ ق)، الکافی، تهران: دارالکتب الإسلامية.
۲۰. محمودی، ناهید و همکاران، (۱۳۹۷)، «تأثیرات اجتماعی تغییر جنسیت: چالش‌ها و فرصت‌ها»، نشریه جامعه‌شناسی، ۱۸(۲)، ص ۲۱۰-۲۲۵.
۲۱. مکارم شیرازی، ناصر، (۱۴۰۰)، احکام پزشکی در اسلام، قم: انتشارات مدرسه امام علی.^(ع)
۲۲. منتظری، حسین علی، (۱۴۲۷ ق)، احکام پزشکی، تهران: نشر سایه.
۲۳. موسوی خمینی، روح‌الله، (۱۳۶۶)، تحریر الوسیله، تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۲۴. موسوی، شاهرخ، (۱۳۹۵)، «اختلال هویت جنسی: نیازهای روان‌شناختی و درمان‌های آن»، مجله روان‌شناسی، ۲۳(۱)، ص ۲۳-۴۰.
۲۵. میرزایی، فرشته، (۱۳۹۶)، «تغییرات فیزیکی و روانی پس از تغییر جنسیت»، مجله روان‌شناسی بالینی، ۲۱(۱)، ص ۸۸-۹۸.
۲۶. نوری همدانی، حسین، (۱۳۹۷)، استفتائات پزشکی و فقهی، قم: نشر فقه اهل بیت.^(ع)
۲۷. هیئت معاونت سازمان ملل در افغانستان (UNAMA)، حقوق بشر در افغانستان: ۱۵ آگست ۲۰۲۱ تا ۲۰ جون ۲۰۲۲»، کابل: دفتر ملل متحد در افغانستان، ۲۰ جولای ۲۰۲۲.
28. American Psychiatric Association، (2013)، *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders (DSM-5)*، 5th ed.، Washington, DC: American Psychiatric Publishing.

مبانی امر به معروف و نهی از منکر در سیره امام حسین^(ع)

ابوعلی عبدالقادر محمدی^۱

چکیده

پژوهش حاضر با روش پژوهش توصیفی-تحلیلی به بررسی فقهی «امر به معروف و نهی از منکر» با تکیه بر سیره امام حسین^(ع) می‌پردازد با این هدف که مبانی فقهی این فریضه در پرتو رفتار و گفتار امام حسین^(ع) و تحلیل جایگاه آن در اصلاح دینی و اجتماعی امت اسلامی، بازشناسی گردد. از این رو باید پرسید: «مبانی فقهی امر به معروف و نهی از منکر در سیره امام حسین^(ع) چیست». یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که این دو فریضه در کتاب و سنت ریشه دارند و فقیهان دایره «معروف» و «منکر» را فراتر از واجب و حرام، شامل مستحب و مکروه نیز دانسته‌اند. در دوران امویان، تحریف گسترده احکام الهی موجب رواج منکرات به عنوان معروف شده بود و امام حسین^(ع) با قیام در برابر این انحراف، مصداق کامل تحقق امر به معروف و نهی از منکر را آشکار ساخت. نتیجه تحقیق آن است که سیره امام معصوم^(ع) نه تنها مبانی فقهی وجوب این فریضه است، بلکه معیار تشخیص معروف و منکر در شرایط اجتماعی نیز به شمار می‌آید.

کلیدواژه‌ها: امام حسین^(ع)، معروف، منکر، مبانی، فقه، حکومت، سیره.

۱. دکتری فلسفه و عرفان اسلامی، استاد دانشگاه المصطفی و حوزه علمیه صادقیه، کابل، افغانستان.



مقدمه

سخن، رفتار و سیره پیامبر اسلام^(ص) و امامان معصوم^(ع) به عنوان «سنت معصوم»، از مهم‌ترین منابع در شناخت معارف، ارزش‌ها و احکام الهی به‌شمار می‌آید. در این میان، فریضه امر به معروف و نهی از منکر جایگاهی ویژه دارد و نمود برجسته آن در رفتار و گفتار امام حسین^(ع) آشکار است. آن حضرت با قیام آگاهانه و شهادت مظلومانه خود در برابر حکومت ستمگر اموی، روح تازه‌ای در این فریضه دمید و آن را از حالت فراموشی به عرصه عمل و آگاهی اجتماعی بازگرداند.

امر به معروف از واجبات بنیادین اسلام است که استمرار و تحقق دیگر احکام دینی به آن وابسته است؛ زیرا در سایه اجرای آن، ارزش‌های الهی در جامعه زنده می‌ماند و انحرافات مهار می‌شود. در عصر اموی، هنگامی که معروف‌ها به فراموشی سپرده شده و منکرات آشکارا جایگزین آن شده بود، قیام امام حسین^(ع) تلاشی الهی برای احیای این فریضه و بازگرداندن دین به مسیر اصیل خود بود. از این رو نهضت عاشورا را می‌توان تجلی عملی امر به معروف و نهی از منکر دانست که با فداکاری امام^(ع) و یارانش، به سرچشمه‌ای ماندگار برای بیداری دینی و اجتماعی مسلمانان تبدیل شد. مبانی امر به معروف و نهی از منکر، با توجه به سیره حضرت امام حسین در این تحقیق بررسی و تبیین می‌شود.

۱. مفاهیم

واژگان «امر» و «نهی» که مفردات و مؤلفه‌های موضوع امر به معروف و نهی از منکر حساب می‌شوند، ضرورت دارد به اختصار تبیین گردند تا معنای موضوع مذکور روشن گردد.

۱-۱. امر به معنای کار و چیز

واژه «امر» به معنای «کار یا چیز» و «دستور» (فرمان) به کار رفته است. به عنوان نمونه «امر» در آیات زیر به معنای کار و چیز بوده که جمع آن «امور» است. «بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَإِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ؛ آفریننده آسمان‌ها و زمین است و هرگاه اراده چیزی کند، می‌گوید: موجود شو و آن چیز موجود می‌شود» (بقره: ۱۷). «وَشَاوَرَهُمْ



فِي الْأَمْرِ؛ و در کارها با آنان مشورت نما» (آل عمران: ۱۵۹).

۲-۱. «امر» به معنای دستور و فرمان

«امر» در این معنا، ضد منع و نهی بوده و جمع آن «اوامر» گفته شده است. در آیاتی نیز کلمه «امر» به معنای دستور است که با معنای دوم «امر» مناسبت دارد. «قُلْ أَمَرَ رَبِّي بِالْقِسْطِ...؛ بگو پروردگارم به اجرای عدالت دستور داده است» (اعراف: ۲۹). «إِنَّ الْحَكْمَ إِلَّا لِلَّهِ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ؛ حق فرمانروایی از آن خداست و او دستور داده که جز او را عبادت نکنید» (یوسف: ۴۰).

فریضه «امر به معروف» از مؤلفه‌های زیر تشکیل شده و در صورت فقدان یکی از این مؤلفه‌ها امر به معروف تحقق نمی‌یابد: ۱. «آمر» که دستوردهنده است؛ ۲. «امر» در فریضه امر به معروف و نهی از منکر که به معنای «دستور و فرمان» است؛ ۳. «معروف» به عنوان مأمور به همان کار مطلوب است که بایستی انجام شود؛ ۴. «مأمور» که مخاطب مورد نظر است.

بنابراین «معروف و منکر» به عنوان دو مفهوم متضاد، در لغت به معنای شناخته شده و ناشناخته است (راغب اصفهانی، ۵۶۱). به طور کلی، «معروف» به کارهایی نیکو و پسندیده استعمال می‌شود. در مقابل، «منکر» به کارهای زشت گفته می‌شود که نیکویی یا بدی آن‌ها توسط عقل یا شرع، شناخته می‌شود (موسوی خمینی، ۱۳۷۹، ۱: ۳۹۷). به تعبیر دیگر با تبیین معنای «معروف» (که امور مورد پسند عقل و شرع است) می‌توان گفت، «مُنْكَر» امری است که نزد عقل سلیم و دین اسلام، مورد تأیید نیست.

۳-۱. نهی و منهی عنه

مفهوم لغوی «نهی» بازداشتن و ممانعت از کار نامطلوب است. زجر و بازداشتن از انجام کار در شریعت معمولاً به شکل نهی «لا تفعل» (انجام نده) بیان شده و «امر» به طور معمول در قالب امر «افعل» (انجام بده) ارائه شده است. در عین حال، از فحوای برخی جملات و گزاره‌ها نیز «نهی» و «امر» فهمیده می‌شود (طوسی، ۱۳۷۲: ۱۴، ۲). مانند این جمله خبری قرآن کریم: «وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ؛ (مادران دو سال کامل اولاد خود را شیر می‌دهند) که منطوق آیه از دو سال کامل شیر دادن شیرخواران توسط



مادران خبر داده، اما مستلزم «امر» و دستور الهی است که دو سال شیر دادن به شیرخواران الزامی است» (بقره: ۲۳۳).

در آیات زیر «نهی» به معنای منع و بازداشتن از انجام کار است. در آیه نخست، انسان از هوا و هوس نامشروع، منع شده و در آیه دوم، انسان از انجام «فحشاء، منکر و ظلم»، نهی شده است. در آیه سوم، فلاح و رستگاری انسان در گرو انجام کار خیر، امر به معروف و نهی از منکر، است.

الف. «وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَ نَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَىٰ فَإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوَىٰ؛ اما آنکه از ساحت پروردگارش ترسید و نفس را از هوس بازداشت پس بهشت جایگاه اوست» (نازعات: ۴۰-۴۱).

ب. «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَ الْإِحْسَانِ وَ إِيْتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَ يَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَ الْمُنْكَرِ وَ الْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ؛ خداوند به عدل و احسان و بخشش به نزدیکان فرمان می‌دهد و از فحشا و منکر و ستم، نهی می‌کند خداوند به شما اندرز می‌دهد، شاید متذکر شوی» (نحل: ۹۰).

ج. «وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَ يَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَ أُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ؛ و باید از شما گروهی باشند که (مردم را) به سوی کار خیر دعوت نمایند و به کار نیک امر کنند و از کار زشت بازدارند و آنان رستگارند» (آل عمران: ۱۰۴).

«نهی از منکر» مانند «امر به معروف» دارای مؤلفه‌های زیر است که در صورت نبود یکی از آن‌ها نهی از منکر تحقق نخواهد یافت. ۱. وجود فرد «ناهی» که دیگران را از انجام منکر منع و نهی نماید و یکی از مؤلفه‌های نهی از منکر شمرده می‌شود؛ ۲ و ۳. وجود «منهی عنه» و «منکر»؛ یعنی کاری که در شرع انجام آن نهی شده، دیگر مؤلفه این موضوع است که با فقدان آن، نهی از منکر معنا ندارد؛ ۴. «منهی»، عبارت است از کسی که درصدد انجام منکر است و با ممانعت قولی یا عملی ناهی از منکر مواجه می‌گردد.

۴-۱. اصطلاح امر به معروف و نهی از منکر

مفهوم اصطلاحی «امر به معروف و نهی از منکر» به عنوان اصطلاح دینی لازم است از منظر فقه اسلامی بررسی گردد؛ زیرا این موضوع در فقه مانند دیگر احکام الله دو تکلیف



و دو حکم واجب الهی است و از فروع دین به شمار می آیند. بنابراین «امر به معروف» در اصطلاح به معنای «ارشاد و دعوت کردن کسی است که حکم واجب یا مستحب را ترک کرده تا آن را انجام دهد». «نهی از منکر» یعنی «ممانعت و جلوگیری کسی که کار حرام یا مکروه را انجام می دهد». بر این اساس، می توان گفت، به احکام واجب و مستحب دینی «معروف» گفته می شود و به احکام حرام و مکروه «منکر» گفته می شود. از این رو، ارشاد و دعوت مردم به انجام کارهای واجب و مستحب امر به معروف و بازداشتن آنان از کارهای حرام و مکروه، نهی از منکر به شمار می آید.

امر به معروف و نهی از منکر، واجب کفایی است؛ اگر افرادی به قدر کافی به انجام آن اقدام کنند، از دیگران ساقط می شود و اگر همه افراد با وجود شرایط، آن را ترک کرده باشند، به خاطر ترک واجب گناه کارند. شرط وجوب امر به معروف و نهی از منکر بر آمر به معروف و ناهی از منکر این است که نسبت به معروف و منکر آگاهی داشته باشد و احتمال تأثیرگذاری انجام این فریضه الهی نیز در بین باشد (جمعی از نویسندگان، ۱۳۹۵: ۱، ۶۵۹).

۲. مبانی نقلی امر به معروف و نهی از منکر

مبانی «امر به معروف» و «نهی از منکر» در یک تقسیم کلی به مبانی نقلی و عقلی تقسیم می شوند، آنگاه مبانی نقلی به دو مبنای «وحياني» (کتاب) و «سنت» دسته بندی می گردند. «اجماع نظر فقیهان» اگرچه در کتب اصولی دلیل و مبنای مستقل استنباط احکام فقهی نگاشته شده است، ولی درواقع «اجماع» حاکی از سخن معصوم بوده و خود دلیل و مبنای مستقل حساب نمی شود. از این رو، «اجماع» را جزء مبنای نقلی دانسته ایم.

۱-۲. قرآن کریم

قرآن کریم به عنوان اصلی ترین منبع شریعت اسلامی، مبنای اساسی فریضه امر به معروف و نهی از منکر را تبیین کرده است. در آیات متعددی، این دو اصل به عنوان وظیفه ای همگانی برای اصلاح جامعه و پاسداری از ارزش های الهی مطرح شده اند. خداوند می فرماید: «وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ

الْمُفْلِحُونَ» (آل عمران: ۱۰۴). این آیه بر ضرورت وجود گروهی آگاه برای دعوت به خیر و اصلاح اجتماعی تأکید دارد. همچنین در آیه دیگر آمده است: «وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ...» (توبه: ۷۱). این آیه بیانگر مسئولیت متقابل مؤمنان در اصلاح یکدیگر است. بدین سان، قرآن امر به معروف و نهی از منکر را پایه تحقق عدالت، سلامت اخلاقی و بقای جامعه ایمانی می‌داند.

۲-۲. سنت معصومین^(ع)

مبنای روایی گسترده در زمینه وجوب امر به معروف و نهی از منکر در صورت جمع بودن شرایط آن، وجود دارد، به ذکر چند نمونه روایی در این مورد بسنده می‌کنیم؛ زیرا کلمات و عملکرد امام حسین^(ع) به عنوان مبنای روایی امر به معروف و نهی از منکر، بهترین مبنای وجوب انجام امر به معروف و نهی از منکر به شمار می‌آید. وجوب امر به معروف و نهی از منکر در روایت پیامبر^(ص) از طریق امام رضا^(ع) این گونه نقل شده است:

۱. سَمِعْتُ أَبَا الْحَسَنِ الرَّضَا^(ع) يَقُولُ: «كَانَ رَسُولُ اللَّهِ^(ص) يَقُولُ: إِذَا أُمَّتِي تَوَاكَلَتِ الْأُمَرُ بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّهْيِ عَنِ الْمُنْكَرِ، فَلْيَأْذَنُوا بِوَقَاعِ مِنَ اللَّهِ؛ رَوَى از امام رضا^(ع) شنیده است که آن حضرت از رسول خدا^(ص) چنین نقل کرد: «هرگاه امتم امر به معروف و نهی از منکر را به یکدیگر واگذار نمایند (و همگان ترک کنند)، پس آماده عذاب الهی باشند» (کلینی، ۱۴۲۹: ۹، ۴۹۳).

۲. و عنه^(ص) أنه قال: «لا تزال أُمَّتِي بخير ما أمروا بالمعروف ونهوا عن المنكر و تعاونوا على البرّ، فإذا لم يفعلوا ذلك نزعنا منهم البركات و سلّط بعضهم على بعض و لم يكن لهم ناصر في الأرض و لا في السماء؛ از پیامبر^(ص) نقل شده که فرمود: «امتم همواره بر خیر استوار اند تا زمانی که امر به معروف و نهی از منکر نمایند و بر نیکوکاری یکدیگر را یاری کنند، ولی هرگاه این کار را ترک کنند، برکات از آنان برچیده شده و برخی (ظالمان) بر برخی دیگر (مظلومان) مسلط خواهند شد و برای آنان (مظلومان) [به خاطر ترک امر به معروف و نهی از منکر] یاری کننده در زمین و آسمان نخواهد بود» (سیفی، ۱۴۱۵: ۲).

۳. عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ قَالَ: كَتَبَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ^(ع) إِلَى الشَّيْعَةِ «لِيُعْطَيْنَ ذُؤُ السِّنِّ



مِنْكُمْ وَ النَّهْيَ عَلَى ذَوِي الْجَهْلِ وَ طُلَّابِ الرَّئَاسَةِ أَوْ لَتُصَيِّبَنَّكُمْ لَعْنَتِي أَجْمَعِينَ؛ از طریق محمد بن مسلم روایت شده که امام صادق (ع) به شیعیان نوشت: «نسبت به افراد مسن خودتان مهربان باشید، جاهلان و ریاست طلبان را نهی از منکر نمایید، در غیر این صورت لعنت و نفرین من بر همه شما، خواهد رسید» (حر عاملی، ۱۴۰۹: ۱۶، ۱۲۰).

۲-۳. سیره امام حسین (ع)

عمل به تکلیف «امر به معروف و نهی از منکر»، توسط رهبران معصوم همواره وجود داشته که با توجه به شرایط زمانی و مکانی در عملی سازی این تکلیف الهی متفاوت عمل کرده‌اند. به عنوان نمونه در جنگ صفین امام علی (ع) درحالی که نبرد میان جبهه حق علوی و جبهه باطل اموی جریان داشت، زوال خورشید و وقت نماز را رصد می کرد و برای انجام فریضه نماز آماده می شد که مورد تعجب و سؤال ابن عباس واقع شد: «یا امیرالمؤمنین آیا در این هنگام که سرگرم جنگ هستیم، وقت انجام نماز است؟» جواب کاربردی «امر به معروف» امام این بود که «جنگ ما (با منافقان) به خاطر اقامه نماز است».

۱-۲-۳. اسلوب امر به معروف در وصیت نامه امام (ع)

«امام حسین» همچون پدرش «علی» و برادرش حسن با رویکرد خاصی بر انجام فریضه امر به معروف و نهی از منکر تلاش کرد. معروف ترین نگرش امام حسین در این زمینه در وصیت نامه امام (ع) به برادرش محمد حنفیه است که در آن مؤلفه های مانند «اصلاح امت اسلام»، «انجام تکلیف امر به معروف و نهی از منکر» و «عمل به سیره و روش جدش محمد و پدرش علی»، اهداف جهاد دفاعی امام حسین را نشان می دهند.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ هَذَا مَا أَوْصَى بِهِ الْحُسَيْنُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ إِلَى أَخِيهِ مُحَمَّدٍ الْمَعْرُوفِ بِابْنِ الْحَنْفِيَةِ أَنَّ الْحُسَيْنَ يَشْهَدُ أَنَّ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ وَأَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ جَاءَ بِالْحَقِّ مِنْ عِنْدِ الْحَقِّ وَأَنَّ الْجَنَّةَ وَ النَّارَ حَقٌّ (وَأَنَّ السَّاعَةَ آتِيَةٌ لَا رَيْبَ فِيهَا وَأَنَّ اللَّهَ يَبْعَثُ مَنْ فِي الْقُبُورِ) وَأَنِّي لَمْ أَخْرُجْ أَشِرًّا وَلَا بَطَرًا وَلَا مَفْسِدًا وَلَا ظَالِمًا وَإِنَّمَا خَرَجْتُ لِطَلَبِ الْإِصْلَاحِ فِي أُمَّةٍ جَدِّي ص أُرِيدُ أَنْ أَمُرَ بِالْمَعْرُوفِ وَ أَنْهَى عَنِ الْمُنْكَرِ وَ أَسِيرَ بِسِيرَةِ جَدِّي وَ أَبِي عَلِيٍّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ فَمَنْ قَبِلَنِي بِقَبُولِ الْحَقِّ فَاللَّهُ أَوْلَى بِالْحَقِّ



وَمَنْ زَدَّ عَلَى هَذَا أَصْبَرُ حَتَّى يَقْضِيَ اللَّهُ بَيْنِي وَبَيْنَ الْقَوْمِ بِالْحَقِّ «وَهُوَ خَيْرُ الْحَاكِمِينَ وَ هَذِهِ وَصِيَّتِي يَا أَخِي إِلَيْكَ وَ مَا تَوْفِيقِي إِلَّا بِاللَّهِ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَ إِلَيْهِ أُنِيبُ (مجلسی، ۱۴۰۴: ۴۴، ۳۰۳).

به نام خداوند رحمت‌گر مهربان، این نامه است که حسین بن علی به برادرش معروف به محمد حنفیه وصیت کرده؛ همانا حسین شهادت می‌دهد که خداوند یکی است و شریکی ندارد، محمد بنده و فرستاده اوست که با حق از نزد حق آمده (و رسالت الهی را آورده)، همانا بهشت و آتش (دوزخ) حق است و قیامت خواهد آمد که شکی در آن نیست و همانا خداوند مردگان را از قبور برمی‌انگیزد (زنده می‌کند) و همانا من برای طغیان و خوش‌گذرانی و فساد و ظلم از مدینه خارج نشدم، همانا خروج من برای اصلاح امت جدم بوده و اراده کردم که تکلیف امر به معروف و نهی از منکر را انجام دهم و به سیره و روش جدم رسول‌الله و پدرم علی، عمل نمایم. پس کسی که رویکرد مرا که حق هستم بپذیرد خداوند سزاوار به حق است (خداوند را نیز پذیرفته) و کسی مرا در این زمینه نپذیرد و رد کند صبر می‌کنم تا این‌که آفریدگار بین من و قوم [مرتد] در محکمه حق قضاوت نماید و او بهترین حکم‌کنندگان است. این است وصیتم برادرم نسبت به شما و توفیقی نیست مگر از جانب خداوند، بر او توکل کرده و به‌سوی او بازمی‌گردم.

۴-۲. اتفاق آرای فقها

اجماع نظر فقیهان نسبت به وجوب امر به معروف و نهی از منکر، حاکی از سخن معصوم بوده و مبنای مستقل حساب نمی‌شود؛ از این رو «اجماع» جزء مبانی نقلی و مندرج در آن خواهد بود. علی‌رغم این، اقوال تعدادی از فقیهان در زمینه امر به معروف و نهی از منکر در اینجا ارائه می‌گردد. نسبت به قلمرو امر به معروف و نهی از منکر این پرسش مطرح است که «امر به معروف» شامل چه احکامی می‌شود؟ و «نهی از منکر» فقط در گستره مانعیت از انجام محرمات است یا شامل احکام مکروه نیز می‌شود؟

«امر به معروف» دعوت به نیکی و «نهی از منکر» بازداشتن از بدی است. مقصود فقیهان از امر و دعوت به نیکی، همچنین بازداشتن از انجام بدی، مطلق دعوت و ارشاد شخص بر انجام یا ترک چیزی است که به‌صورت گفتاری یا عملی امکان داشته باشد. لذا



معروف و منکر هر کاری پسندیده و ناپسندی است که از نظر عقل و شرع چنین شناخته شود، اعم از این که واجب، مستحب، حرام یا مکروه باشد (همان: ۱، ۶۵۹).

برخی از فقیهان همچون محقق حلی، «معروف» را شامل کارهای واجب و مستحب دانسته و «منکر» را فقط شامل حرام گفته است (محقق حلی، ۱۳۸۵: ۱، ۳۱۰). شهید ثانی، حکم نهی از انجام منکرات را گسترده دانسته که شامل نهی از کارهای مکروه نیز می شود. ایشان در تبیین کلام محقق حلی نگاشته است: «و کان ینبغی إدراجہ فی النهی، فان النهی عنه مستحب، کالامر بالمندوب...»، سزاوار است که مکروه داخل (حکم) نهی باشد، زیرا نهی از انجام کار مکروه، مستحب است، همان گونه که امر به مندوب (کار مستحب) مستحب است (شهید ثانی، ۱۳۸۱: ۳، ۱۰۰).

اغلب فقیهان، رویکرد شهید ثانی را پیش گرفته و گستره «معروف» و «منکر» را اضافه بر واجبات و محرمات شامل کارهای مستحب و مکروه نیز دانسته اند. به عنوان نمونه امام خمینی نگاشته است: «چیزی که عقلاً یا شرعاً واجب است، امر به آن واجب است و چیزی که مستحب است، امر به آن مستحب است، همچنین نهی از مکروه نیز مستحب است» (موسوی خمینی، ۱۳۷۹: ۲، ۲۸۷).

۳. مبنای عقلی امر به معروف و نهی از منکر

از دیدگاه شرع، در اصل وجوب فریضه امر به معروف و نهی از منکر، میان اهل شریعت اختلافی وجود ندارد و همگی بر وجوب آن اتفاق نظر دارند؛ اختلاف تنها در بُعد عقلی این وجوب مطرح است. شیخ طوسی بر وجوب عقلی این دو فریضه تأکید کرده و معتقد است که هر دو از مصادیق «لطف» و «عنایت» الهی اند و چون هر لطفی بر خداوند واجب است، امر به معروف و نهی از منکر نیز به طور عقلی واجب هستند. در مقابل، سید مرتضی وجوب عقلی آن را رد کرده و استدلال می کند که اگر این دو فریضه واجب عقلی می بودند، لازمه اش تحقق همه معروف ها و رفع همه منکرات بود، یا باید پذیرفت که خداوند در انجام آن اخلال کرده و هر دو فرض باطلند؛ زیرا واجب عقلی از فاعل خود تخلف نمی ورزد (فاضل مقداد سیوری، ۱۳۹۳: ۱، ۴۷۱).

با این حال، استدلال سید مرتضی خالی از اشکال نیست؛ زیرا «واجب» دارای مراتب و تنوع است. برای مثال، بر فردی که توانایی انجام امر به معروف و نهی از منکر را دارد، این وظیفه هم به صورت قلبی و هم زبانی واجب است؛ اما برای فرد ناتوان، تنها انکار قلبی واجب است. بنابراین همان گونه که در میان مکلفان تفاوت در قدرت و تکلیف وجود دارد، در نسبت دادن وجوب نیز تفاوت پدید می آید. بر این اساس، بر خداوند واجب است که از طریق انذار، مردم را آگاه کند تا تکلیف الهی باطل نگردد و پس از تحقق انذار، وظیفه پذیرش یا رد آن بر عهده انسان عاقل خواهد بود (همان).

۴. اهداف قیام امام حسین^(ع)

راجع به اهداف قیام جهادی امام حسین در مقابل رویکرد بنی امیه به ویژه یزید، تحقیقات فراوان شده که هریک در جای خود قابل تقدیر است. آنچه در این پژوهش مختصر لازم است توجه گردد، تبیین قرآن و شواهد تاریخی دین ستیزی بنی امیه است که قیام جهادی امام^(ع) بر ضد آن صورت گرفت تا دین الهی، با خون فرزندان نبی اکرم^(ص) و اسارت اهل بیت خاندان عصمت و طهارت، احیاء شود. به خصوص در مورد حاکمیت یزید که به هتک حرمت اهل بیت، اقدام کرد. ارائه چنین شواهدی ضرورت دارد. در ادامه برخی از اهداف قیام حضرت، تبیین می شود:

۱-۴. تشکیل حکومت اسلامی در پرتو امر به معروف

ارکان اصلی وصیت نامه امام حسین^(ع) که در بالا گذشت عبارتند از ۱. اصلاح جامعه، ۲. کاربردی سازی تکلیف امر به معروف و نهی از منکر، ۳. احیاء و عملی سازی سیره و روش رسول الله^(ص) و امام علی^(ع).

هرچند که ارکان وصیت نامه، مؤلفه های هدف کلی امام حسین را که «احیای دین اسلام» تشکیل می دهد، ولی هریک از این ارکان را نیز می توان به عنوان هدف اصلی امام برشمرد که مستلزم یکدیگرند؛ زیرا ایستادن در مقابل منکرات و ممانعت از انجام آن ها از قبیل منع شراب خواری و زناکاری، منع سگ بازی، ممانعت از ظلم و جلوگیری از کشتار بی گناهان و بالاخره ایستادن در مقابل هزاران منکر و عمل حرامی که حاکمیت جاهلی



اموی جایگزین احکام معروف الهی کرده بودند، بدون تشکیل نظام مقتدر اسلامی امکان نداشت و اصلاح جامعه فاسد با تبلیغ و سخنرانی کارساز نبود، بلکه اصلاح چنین جامعه نیازمند قدرت و حاکمیت صالح است که ضامن اجرائی تکلیف امر به معروف و نهی از منکر باشد. بر این اساس، از فراز آخر وصیت نامه که خط مشی دینی، سیاسی، اجتماعی و فرهنگی امام را ترسیم می کند می توان، موضوع تشکیل حکومت نبوی-علوی را به دست آورد که ضامن اجرائی احکام الله از جمله ضامن انجام «امر به معروف و نهی از منکر» به شمار می آید.

تغییر و اصلاح مفسدان و منافقان که در آن روزگار دین الهی را تحریف کرده بودند، با تبلیغ و نصیحت امکان پذیر نبود. به دلیل این که حاکمیت جاهلی بنی امیه، تمام این راه ها را مسدود کرده بود و مردم را به عیاشی و دین ستیزی سوق داده بودند.

۲-۴. اقامه نماز در پرتو امر به معروف

برپایی نماز که بنیان دیگر احکام الهی است مطابق اراده و خواست خداوند و سنت رسول الله (ص)، یکی از اهداف مهم امام حسین (ع) و لازمه امر به معروف و نهی از منکر در سیره عملی آن حضرت به شمار می آید. همان طور که در زیارت نامه آن امام همام شهادت می دهیم: «أشهد أنك قد أقمّت الصلاة؛ شهادت می دهیم که شما بنیان نماز را مطابق شریعت الهی با شهادت خود برپا و استوار کردی (و بنیان نماز منافقانه و دروغین اموی را نابود ساختی) (کلینی، ۱۴۰۷: ۸، ۵۷۰).

۳-۴. پایدار ساختن زکات در پرتو امر به معروف

در فراز دیگر از زیارت نامه امام حسین (ع) شهادت می دهیم که شما: با نثار خون مقدس خود بنیان زکات دادن و امر به معروف و نهی از منکر را، استوار ساختی «... و آتیت الزکاة و امرت بالمعروف و نهیت عن المنکر» (همان).

امام حسین (ع) یگانه سبط رسول الله (ص) و جزء اهل بیت مطهر وی بود که خداوند در آیه مباحله با مسیحیان، از حسن و حسین (ع) به عنوان ابناء و فرزندان رسول الله (ص) یاد کرده، چنانکه از امام علی (ع) در کنار رسول الله به عنوان نفس آن حضرت یاد شده است. بنابراین

عقل سلیم حکم می‌کند که امام معصوم جانشین رسول‌الله بوده و در مقابل حاکمیت جاهلی اموی، امام^(ع) جهاد دفاعی انجام داد، همان‌طور که در سیره جدش رسول‌الله^(ص) جهاد دفاعی مشاهده می‌شود. «فَمَنْ حَاجَّكَ فِيهِ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ فَقُلْ تَعَالَوْا نَدْعُ أَبْنَاءَنَا وَابْنَاءَكُمْ وَنِسَاءَنَا وَنِسَاءَكُمْ وَأَنْفُسَنَا وَأَنْفُسَكُمْ ثُمَّ نَبْتَهِلْ فَنَجْعَلْ لَعْنَتَ اللَّهِ عَلَى الْكَاذِبِينَ» (آل عمران: ۶۱).

مقام معنوی اهل‌بیت که مطابق اراده آفریدگار سبحان به آنان اعطاء شده، اضافه بر آیه مذکور در آیات دیگر از جمله آیه تطهیر نیز اظهار شده است: «... إِنَّمَا يَرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا» (احزاب: ۳۳). نکته مهم دیگر، ادعای مندرج بودن زنان پیامبر^(ص) در آیه تطهیر به قرینه آیه مباحله، بدون دلیل بوده و آیه تطهیر که مخصوص اهل‌بیت معصوم پیامبر بوده، شامل زنان پیامبر^(ص) نمی‌شود.

بنابراین اگر زنان رسول‌الله بر فرض در آیه تطهیر مندرج پنداشته شوند، ولی در مورد «ابناء و نساء و انفسنا» (که در آیه مباحله اظهار شده) جلو هر نوع شبهه مسدود است؛ زیرا همراهان رسول‌الله جهت مباحله با مسیحیان، فقط «علی، حسنین و فاطمة الزهراء علیهم‌السلام» بودند. ازاین‌رو، فرزند و ابن رسول‌الله بودن دو امام معصوم «حسن و حسین» مطابق سخن وحی الهی است و قتل فرزند رسول‌الله به دستور یزید فاجعه‌ای است که قابل بیان نیست.

۵-۴. اصلاح جامعه در پرتو امر به معروف

فریضه «امر به معروف و نهی از منکر» که محور عملی سازی و کاربردی کردن دیگر احکام و معارف الهی است و پشتوانه قوانین و هنجارهای اجتماعی به شمار می‌آید، در دوران حاکمیت جاهلی امویان فراموش شده بود و کسی از امت اسلامی جرئت انجام تکلیف فریضه مذکور را نداشت. نمونه‌های از تعطیل احکام الهی که در دوران حاکمیت اموی رایج شده بود، ارائه شد.

۴-۶. احیای حاکمیت نبوی-علوی

حاکمیت جاهلی اموی به گونه فضای دین‌گریزی و دین‌ستیزی را به وجود آورده بود که



جهاد دفاعی امام حسین^(ع) را در پی داشت؛ زیرا با اجبار امام^(ع) که با یزید بیعت کند، تنها راه دفاع از دین الهی و دفاع از خودش برای امام باقی مانده بود که امام^(ع) آن را بر بیعت با مفسدان و زندگی ذلت بار ترجیح داد. پاسخ های منفی و قاطعانه امام حسین^(ع) در جواب مروان بن حکم و ولید بن عتبه که خواهان بیعت با یزید بودند، نشانگر هدف جهاد دفاعی حسین از مدینه است و نامه های کوفیان که بعداً در مکه به امام رسیدند جزء اهداف جهاد دفاعی امام به شمار نمی آید.

در موارد زیر، هدف تشکیل حاکمیت اسلامی از طریق احیای حاکمیت نبوی-علوی موضوعی است که از کلام گهربار امام حسین به خوبی فهمیده می شود، حاکمیتی که مستلزم انجام تکلیف الهی «امر به معروف و نهی از منکر» است. از این رو، احیاء حاکمیت نبوی-علوی و امر به معروف مستلزم یکدیگرند و هریک جزء مؤلفه های هدف کلی جهاد دفاعی امام به شمار می آید که همان «احیای دین الهی» بود.

الف. إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ و علی الإسلام السلام إذا بلیت الأمة براع مثل یزید»، ثم قال... قد سمعت جدی رسول الله یقول: الخلافة محرمة علی آل أبی سفیان الطلقاء و أبناء الطلقاء، فإذا رأیتهم معاویة علی منبری فابقروا بطنه و لقد رآه أهل المدینة علی منبر رسول الله فلم یفعلوا به ما أمروا فابتلاهم بآبنه یزید؛ ما از خداییم و به سوی او بازمی گردیم، بر اسلام، سلام و فاتحه باید خواند، هرگاه اسلام با چوپانی (رهبری) مثل یزید (لعین) گرفتار شود، سپس فرمود: از جدم رسول الله شنیدم که فرمود: خلافت و حکومت بر آل ابوسفیان آزادشدگان فرزندان آزادشدگان، حرام است، پس هرگاه معاویه را بر منبر مشاهده کردید، شکمش را پاره کنید. اهل مدینه، او را بر منبر رسول الله^(ص) دیدند؛ اما به آنچه امر شده بودند انجام ندادند، در نتیجه به شرارت پسرش (یزید) گرفتار شدند. «وَمِنْهَا أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ^(ص) قَالَ إِذَا رَأَيْتُمْ مُعَاوِيَةَ عَلَى مِثْبَرٍ فَاقْتُلُوهُ؛ همانا از رسول خدا روایت شده که فرمود: هرگاه معاویه را بر منبر مشاهده کردید، او را بکشید (مجلسی، ۱۴۰۴: ۴۴، ۳۳۶).

۴-۷. حق حاکمیت و خلافت اهل بیت^(ع)

هر انسان عاقل و منصفی می داند که اهل بیت پیامبر^(ص) به دین الهی و میراث فکری-معنوی پیامبر^(ص) آشنایی کامل داشتند. پس شایسته حاکمیت و خلافت بودند. در موارد متعدد

رویکرد جهاد دفاعی در سیره امام حسین با هدف احیای اسلوب حاکمیت جدش پیامبر^(ص) و پدرش علی^(ع) در سخنان امام اظهار شده است. امام^(ع) با یادآوری جایگاه معنوی اهل بیت از سزاوار بودن خود برای خلافت سخن گفته است که لازمه آن انقلاب علیه حاکمیت غاصبانۀ اموی بوده تا عدالت را در جامعه با روش حاکمیت الهی زنده نماید. («... و أنا أدعوكم إلى كتاب الله وسنة نبيه^(ص) فإن السنة قد اميتت وإن البدعة قد احييت وإن تسمعوا قولي وتطيعوا أمري اهدكم سبيل الرشاد...؛ و من (حسین) شما را به سوی کتاب خداوند و سنت رسول الله^(ص) فرامی خوانم، هما سنت پیامبر^(ص) مرده و بدعت امویان زنده شده است، اگر به سخنم گوش دهید و امرم را اطاعت کنید شما را به سوی راه هدایت الهی، هدایت می کنم (ابومخنف، ۱۴۱۷: ۱۰۷).

بنابراین امام حسین^(ع) در فرازهای از نامه مذکور که به مردم بصره نوشته بود، موضوع هدایت مردم به سوی عمل به قرآن کریم و سنت جدش رسول الله^(ص) را به روشنی بیان کرده است. موضوع عمل به قرآن و سنت پیامبر تنها در سایه ایجاد حاکمیت الهی توسط پیامبر^(ص) یا امام معصوم امکان دارد که در زمان حسین^(ع) تنها توسط خود آن حضرت این امر میسر بود. لذا مقابله با حاکمیت بنی امیه امر واجب بود تا جلو بدعت های اموی که به نام اسلام محمدی رایج شده بود، گرفته شود و احکام الهی در حاکمیت امام معصوم اظهار گردد.

۵. زمینه های جهاد دفاعی امام حسین^(ع) و لزوم امر به معروف

جنگ های متعددی از سوی کفار قریش علیه پیامبر و مسلمانان رخ داده بودند. از این رو اسلام آوردن سران مشرکین (مانند ابولهب، ابوسفیان و...) امکان نداشت. با این وجود سرانجام مطابق اراده الهی با فتح مکه مشرکان قریش که دشمنان دیرینه اسلام بودند، ظاهراً اسلام اختیار کردند و جنگ با آنان متوقف شد. قرآن کریم از این موضوع به صراحت پرده برداشته است: «فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ وَانْتَظِرْ إِنَّهُمْ مُنْتَضِرُونَ» (سجده: ۳۰). در این جمله به رسول خدا^(ص) امر شده که از کفار دوری نماید و منتظر فتح باشد، چنان که کفار منتظرند، چون کفار منتظر مرگ یا کشته شدن رسول خدا بودند (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۶، ۴۰۲).

از نگاه بنی امیه، رقیبانشان (بنی هاشم، محمد و یارانش) سلطنت را ربوده و امویان را از



میدان قدرت بیرون رانده بودند. لذا درصدد بودند این شکست را جبران نمایند.
یزید در جلسه که اسرای کربلا را آورده بودند اعتقاد شرک و کفر درونی خود را این گونه اظهار کرد:

لیت اشیای بیدر شهدوا وقعة الخزرج من وقع الاسل
لست من عتبة ان لم انتقم من بنی احمد ما کان فعل
لعبت هاشم بالملک فلا خبر جاء ولا وحی نزل
کاش بزرگان قریش که در بدر (واقعه خزرج) به دستور خدا و پیامبر (ص) و با شمشیر علی (ع) کشته شدند در اینجا حاضر بودند و می دیدند. من از خاندان عتبة بن ربیعة بن عبد شمس نباشم اگر انتقام آنان را از فرزندان احمد نگیرم. (عتبة از بنی امیه و کفار قریش بود که در سال دوم هجری در جنگ بدر کشته شد). هاشم با پادشاهی و ملک بازی کرد حال آن که نه خبری رسیده است و نه وحی نازل شده است؛ [نعوذ بالله]، آفریدگاری وجود ندارد، همچنین قرآن به عنوان وحی الهی، معاد و زندگی دائمی انس و جن در بهشت یا دوزخ و دیگر معارف قرآنی، ساخته و پرداخته محمد است (مشکور، ۱۳۷۲: ۲۷۲).

بر این اساس، راه های دیگری که برای اصلاح جامعه مردة اسلامی مؤثر واقع شوند، بسته بود و تنها راهی که برای احیای دین الهی و بیدار کردن امت خفته باقی مانده بود، حرکت جهاد دفاعی امام حسین (ع) بود که از ارزش های دینی و الهی با خون خود و یارانش و با اسارت اهل بیتش به دفاع برخیزد. اگر آن بزرگوار برای احیای معروف و زدودن منکرات اجتماعی که بنی امیه پدید آورده بودند، قیام نمی کرد و رویکرد اسلام ستیزی اموی ادامه می یافت، احکام اسلام به کلی فراموش می شد و محرمات جایگزین احکام واجب می گشت.

قیام جهادی امام حسین (ع) به مردم فهماند که حاکم باید معصوم باشد یا از جانب حاکم معصوم انتصاب یابد و طبق احکام خدا رفتار نماید، در غیر این صورت حاکم با مردم دیگر تفاوتی ندارد. بنابراین «امر به معروف و نهی از منکر» در جهاد دفاعی امام حسین (ع) علی رغم این که نقش محوری دارد، توأم با دیگر مؤلفه های دخیل در این قیام مقدس (از قبیل تغییر حاکمیت جاهلی و ایجاد حکومت اسلامی اصیل، اصلاح امور اعتقادی، اقتصادی، سیاسی و نظامی) هدف جهاد دفاعی امام حسین را تشکیل می دهند.



چنانکه «امر به معروف و نهی از منکر» به صورت کلی می‌تواند هدف جهاد دفاعی امام شمرده شود و مؤلفه‌های مذکور دیگر، لازمه امر به معروف به شمار خواهد آمد؛ زیرا اجرای احکام الله از جمله اجرای دو حکم واجب و دو تکلیف شرعی «امر به معروف و نهی از منکر» بدون حاکمیت مشروع و با فقدان قوای اجرائی امکان ندارد. صرفاً تبلیغ زبانی تکالیف شرعی در مقابل حاکمیت مسلحانه جاهلی، نه تنها تأثیر نداشت، بلکه حاکمیت دیکتاتوری امویان همواره رویکرد حق را نابود می‌کرد.

نتیجه‌گیری

قیام امام حسین^(ع) نمود بارز «سیره هدایتی و اصلاحی» آن حضرت در عرصه اجتماعی و سیاسی است. محور اصلی این سیره، دو فریضه الهی «امر به معروف» و «نهی از منکر» است که به منزله راهبردی جامع برای هدایت جامعه و مقابله با انحرافات دینی و اخلاقی به شمار می‌آید. سیره امام حسین^(ع) با پیوند میان ارزش‌های الهی و کنش اجتماعی، الگویی ماندگار برای استنباط مبانی دینی در عرصه سیاست و جامعه فراهم می‌آورد.

حرکت انقلابی امام^(ع)، تبلور عینی امر به معروف و نهی از منکر در عالی‌ترین سطح آن بود. این قیام از مراتب گفتاری آغاز و به مراتب عملی، از جمله جهاد دفاعی، انجامید. در حقیقت، امام^(ع) در برابر ساختار ستم و تحریف‌گر دین، قیام کرد تا با بازگرداندن ارزش‌های اصیل اسلامی، جامعه را از انحطاط نجات دهد و عدالت را احیا نماید.

هدف نهایی قیام امام حسین^(ع) «احیای دین الهی» بود که در مؤلفه‌هایی همچون امر به معروف و نهی از منکر، اصلاح جامعه، عمل به سیره پیامبر^(ص) و امام علی^(ع)، و احیای حاکمیت نبوی-علوی متجلی شد. از این منظر، سیره نظری و عملی امام معصوم^(ع) نه تنها منبع الهام، بلکه مبنای فقهی و شرعی برای فهم درست امر به معروف و نهی از منکر است؛ زیرا گفتار و کردار امام معصوم خود معیار تشخیص حق و هدایت دینی محسوب می‌شود.

فهرست منابع

قرآن کریم

۱. ابومخنف کوفی، لوط بن یحیی، (۱۴۱۷)، *وقعة الطف*، قم: جامعه مدرسین.
۲. جمعی از نویسندگان، (۱۳۹۵)، *فرهنگ فقه مطابق مذهب اهل بیت*، قم: مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی.
۳. حر عاملی، محمد، (۱۴۰۹)، *تفصیل وسائل الشیعة إلى تحصیل مسائل الشریعة*، قم: مؤسسه آل البيت.
۴. راغب اصفهانی، حسین، (۱۳۹۶)، *المفردات*، تهران: کتاب عقیق.
۵. سبحانی، جعفر، (۱۳۸۵)، *بحوث فی الملل و النحل*، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۶. سیفی، علی اکبر، (۱۴۱۵)، *دلیل تحریر الوسيلة*، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۷. شهیدثانی، زین الدین، (۱۳۸۱)، *مسالك الافهام إلى تنقيح شرائع الاسلام*، تهران: مؤسسه معارف اسلامی.
۸. الطائی، نجاح، (۱۳۸۹)، *أئمة إثني عشر من كتب السنة*، بیروت: دار الهدی.
۹. طباطبائی، محمد حسین، (۱۳۷۴)، *ترجمه المیزان فی تفسیر القرآن*، قم: انتشارات اسلامی.
۱۰. طوسی، محمد بن حسن، (۱۳۷۲)، *التبيان فی تفسیر القرآن*، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۱۱. عراقی، ضیاء الدین، (۱۳۸۰)، *نهاية الافكار*، قم: انتشارات اسلامی.
۱۲. فاضل مقداد سیوری، مقداد بن عبد الله، (۱۳۹۳)، *کنز العرفان فی فقه القرآن*، (مترجم: عبدالرحیم عقیقی بخشایشی)، قم: دفتر نشر نوید اسلام.
۱۳. کلینی، محمد، (۱۴۰۷ ق)، *الکافی*، تهران: دار الكتب الإسلامية.
۱۴. مجلسی، محمد تقی، (۱۴۰۴ ق)، *بحار الأنوار*، بیروت: مؤسسة الوفاء.
۱۵. محقق حلی، جعفر، (۱۳۸۵)، *شرايع الاسلام، فی مسائل الحلال و الحرام*، تهران: بنیاد معارف اسلامی.





۱۶. مسعودی، علی، (۱۳۹۶)، *مروج الذهب*، تهران: علمی و فرهنگی.
۱۷. مشکور، محمد جواد، (۱۳۷۲)، *فرهنگ فرق اسلامی*، مشهد: آستان قدس رضوی.
۱۸. مصباح، محمدتقی و غلامحسین محرمی، (۱۳۸۹)، *آذرخش کربلا*، قم: مؤسسه امام خمینی.
۱۹. موسوی خمینی، روح‌الله، (۱۳۷۹)، *تحریر الوسیله*، تهران: مؤسسه نشر آثار امام خمینی.
۲۰. النشار، سامی، (۱۹۷۷ م)، *نشأة الفكر الفلسفی فی الاسلام*، قاهره: دار المعارف.

دلایل فقهی حرمت غیبت

غلام‌علی موحدی^۱

چکیده

انسان موجودی اجتماعی است و تأمین نیازهایش بدون اجتماع ممکن نیست. از طرفی، هر عملی که موجب تفرقه و تخریب اتحاد جامعه شود، از نظر اسلام ممنوع است. این پژوهش به بررسی غیبت به عنوان یکی از آسیب‌های اجتماعی از منظر فقه اسلامی می‌پردازد. هدف تحقیق، تبیین احکام شرعی غیبت، پیامدهای اجتماعی آن و شناسایی تفاوت حکم فقهی بر اساس موضوع است. غیبت نفرت، نفاق و سلب همدلی میان افراد را به دنبال دارد و از نظر فقهی در بیشتر موارد حرام و مستلزم پرهیز است. این تحقیق با روش توصیفی-تحلیلی و گردآوری داده‌ها از منابع فقهی به صورت کتابخانه‌ای انجام شده است. پرسش اصلی پژوهش این است که حکم شرعی غیبت چیست و آیا این حکم در تمامی موارد ثابت است یا با توجه به شرایط و تفاوت موضوع تغییر می‌کند. یافته‌ها نشان می‌دهد که شناخت ابعاد فقهی و اجتماعی غیبت، علاوه بر رعایت احکام شرعی، زمینه‌ساز تقویت همبستگی اجتماعی و کاهش رفتارهای مخرب میان مردم است و تحریم غیبت دارای ابعاد گسترده‌ای است که فراتر از پیامدهای اجتماعی آن، رعایت اخلاق و آموزه‌های دینی را ضروری می‌سازد.

کلیدواژه‌ها: حکم فقهی غیبت، موارد جواز غیبت، حرمت غیبت، آثار غیبت

مقدمه

دین اسلام با تأکید بر کرامت انسان و رعایت حقوق اساسی او، در زمینه آداب زندگی اجتماعی قوانین و رهنمودهای ویژه‌ای ارائه کرده است که موجب اتحاد و همبستگی جامعه می‌شود. این آموزه‌ها از اقداماتی که باعث خدشه‌دار شدن آبرو و سلب عزت انسان می‌گردد، به شدت منع کرده‌اند و هدف آن تأمین محیط اجتماعی سالم و مبتنی بر احترام متقابل است. یکی از رفتارهای مورد نهی اسلام، غیبت دیگران است که هم حیثیت فرد را در جامعه خدشه‌دار می‌کند و هم بنیان اعتماد اجتماعی را تحت تأثیر قرار می‌دهد. از این رو شناخت دقیق مفهوم غیبت و آثار آن از منظر فقهی و اجتماعی اهمیت ویژه‌ای دارد و می‌تواند در پیشگیری از آسیب‌های اخلاقی و اجتماعی نقش مؤثری داشته باشد.

بر همین اساس، پس از بررسی و تعریف دقیق مفهوم «غیبت»، احکام فقهی مرتبط با حرمت آن مورد تحلیل قرار می‌گیرد. در عین حال، در برخی شرایط خاص که مصلحت یا ضرورت اقتضا کند، حدود جواز غیبت نیز در منابع فقهی مورد توجه قرار گرفته است. این بررسی تلاش می‌کند تا با استناد به متون دینی و فقهی، حدود و شرایط صحیح برخورد با این پدیده اخلاقی اجتماعی روشن شود و راهنمایی مناسبی برای رفتارهای فردی و جمعی ارائه گردد.

۱. مفهوم شناسی غیبت

غیبت به کسر «غ» اسم مصدر است که از «اغتیاب» مشتق شده؛ اما غیبت به فتح «غ» نیز مصدر «غاب یغیب» است (خواجehزاده، ۱۳۹۳: ۲۴۰). نگارنده صحاح اللغة، غیبت را چنین تعریف می‌کند: «غیبت آن است که پشت سر انسان سخن بگویند؛ به گونه‌ای که اگر بشنود، محزون گردد» (جوهری، ۱۴۱۰: ۱۹۷).

بر این اساس، می‌توان نکات کلیدی تعاریف غیبت را که در تحقق آن ضروری است، به شرح زیر برشمرد: اولاً شخصی که عیوبش ذکر می‌شود باید غایب باشد و از این موضوع مطلع نباشد. ثانیاً نقایص بیان شده باید از نظر عرفی عیب به شمار آید، چه مربوط به خلقت جسمی باشد و چه به جنبه‌های روحی و روانی فرد مربوط گردد. ثالثاً عیب باید حقیقی و واقعی باشد و در بیان آن قصد وارد کردن نقص وجود داشته باشد. رابعاً عیب باید به گونه‌ای



مطرح شود که شنونده آن را ناپسند و مکروه بداند. منظور از کراهت و ناخوشایندی در این تعریف، اظهار عیب است؛ زیرا گاهی صفات یا اعمالی که عیب محسوب می‌شوند، ممکن است فرد میل به انجام آن‌ها داشته باشد، مانند کسی که اهل معصیت است؛ در این صورت، اگر معصیت انجام نگیرد، دیگر ناخوشایند بودن معنا ندارد. این تعریف با روایات نیز همخوانی دارد، چنانکه ابوذر از پیامبر (ص) درباره غیبت پرسید و پیامبر فرمود: «ذکرک اخاک بما یکرهه»؛ یعنی غیبت چیزی است که در مورد برادرت سخن گویی که او از اظهار آن ناخوشایند است. محقق ثانی نیز بیان کرده: «اینکه بگویند در حق برادر دینی خود آنچه را که او مکروه می‌دارد اگر بشنود، حتی از عیوبی که در او هست» (عاملی کرکی، ۱۴۱۴: ۲۷). این دیدگاه، ملاک اصلی فقهی برای تشخیص غیبت را روشن می‌سازد و چارچوبی برای رفتارهای اجتماعی و اخلاقی فراهم می‌آورد.

۲. حکم فقهی غیبت در آرای فقها

حکم فقهی غیبت در آرای فقها به‌گونه‌ای دقیق مورد بررسی قرار گرفته است. برخی از فقهای گذشته، «قصد مذمت شخص غیبت شده» را شرط تحریم غیبت دانسته‌اند؛ به این معنا که در صورت نبود این قصد، ذکر عیوب شخص، غیبت محسوب نمی‌شود. شهید ثانی این موضوع را چنین بیان می‌کند: «غیبت عبارت است از یاد کردن انسان در نبودنش (پشت سر او) به چیزهایی که از نسبت دادن آن‌ها به وی ناراحت می‌شود، آن‌هم از اموری که نزد عرف نقص و عیب حساب می‌شود و گوینده به‌قصد مذمت عیوب را به شخص غیبت شده نسبت دهد» (شهید ثانی، ۱۳۸۸: ۵۱).

از نظر امام خمینی، افشای عیوب سرّی دیگران، حقی نیست که اسقاط آن جایز باشد؛ حتی اگر خود فرد راضی باشد یا نه، شارع اجازه نمی‌دهد اسرار مؤمن فاش شود. ایشان بر این باور است که قید مستور بودن عیب، از نظر عرف و لغت، شرط تحقق غیبت نیست و هر عیبی که موجب ناراحتی دیگران شود، چه پنهان باشد و چه آشکار، غیبت محسوب می‌شود. این دیدگاه با استناد به کلمات لغویین و تعاریف فقها تقویت شده است. «اگر کسی به‌قصد تنقیص و عیب‌جویی کلامی پشت سر مؤمن بگوید که مطابق واقع باشد، غیبت است. اگر کسی نماز نمی‌خواند، ولی آشکار نمی‌کند که نماز نمی‌خواند، غیبت او

جایز نیست» (موسوی خمینی، ۱۳۸۱: ۶۱۹).

این آرای فقها نشان می‌دهد که عنصر قصد و انگیزه، همراه با تأثیر کلام بر شخص غیبت شده، نقش اساسی در تحقق حکم فقهی غیبت دارد و تفکیک میان عیوب پنهان و آشکار، بر اساس نظر برخی فقها، ملاک عمل در احکام فقهی است. حکم غیبت از دیدگاه فقیه دیگر این‌گونه نگاشته شده است: غیبت کشف عیب پنهان مؤمن است، [اما] گفتن [خلق و] خوی دیگران مانعی ندارد نه غیبت است و نه ایداء (تبریزی، بی‌تا: ۲۲۵). نگرش مذکور در مورد تفکیک غیبت از خلق و خوی انسان در برخی روایات نیز مشاهده می‌شود. به عنوان نمونه در روایت «حسن بن عبدالرحمن» آمده است که «امام صادق^(ع) فرمود: غیبت آن است که درباره برادرت چیزی بگویی که خداوند آن را پوشیده نگه داشته است؛ اما گفتن خصلت‌های آشکاری مثل تندخوی، شتاب‌زدگی، غیبت نیست» (حر عاملی، ۱۴۰۹: ۲۸۸).

مرحوم آیت‌الله فاضل لنکرانی بر این باور است که حتی اگر کسی به افشا و آشکار کردن عیوب خود راضی باشد، باز غیبت او جایز نیست؛ زیرا غیبت حق الناس محض نیست و در آیات و روایات به طور مطلق از آن نهی شده است (لنکرانی، ۱۴۲۵: ۴۹۳). برخی فقیهان معاصر در مورد ذکر خوبی‌های دیگران نیز اظهار داشته‌اند که گفتن فضایل و محاسن شخص در غیاب او، در صورتی که رضایت نداشته باشد، غیبت محسوب نمی‌شود. به عبارت دیگر، «اگر پشت سر کسی خوبی او را بگوییم، درحالی که او راضی نباشد، غیبت نیست» (بهجت، ۱۴۲۵: ۵۶۱).

در برخی تعاریف، واژه «مستور» به معنای عقیف بودن شخص است؛ یعنی کسی که متجاهر به فسق و گناه نیست. با این حال، برخی روایات محدودیت‌هایی را برای اطلاق این تعاریف ذکر کرده‌اند. به عنوان نمونه، روایت یحیی ارزق از ابوالحسن^(ع) نقل می‌کند: «کسی پشت سر انسانی چیزی بگوید که میان مردم معروف است، غیبت نکرده؛ اما اگر چیزی را ذکر کند که در میان مردم معروف نیست، غیبت کرده است» (عاملی، ۱۴۰۹: ۶۰۴). این روایت نشان می‌دهد که معروف یا مستور بودن خصوصیات شخص، نقش مهمی در تشخیص تحقق غیبت دارد و جواز یا حرمت غیبت را تعیین می‌کند.



بر این اساس، پرسش اساسی این است که اگر عیب شخصی در یک شهر معروف باشد، آیا غیبت او در همه جا جایز است یا جواز غیبت محدود به کسانی است که آن عیب را می‌شناسند؟ یا اینکه جواز یا حرمت غیبت به علم شنونده و عدم علم او بستگی دارد، حتی اگر عیب نزد مردم معروف نباشد؟ به نظر می‌رسد اقرب به نظر عرف، همان حالت اخیر است؛ زیرا ستر نسبت به شخص مورد نظر به کل مردم اطلاق نمی‌شود و کشف عیب نزد یک نفر می‌تواند کافی باشد تا جواز غیبت محقق شود. مطابق روایت عیاشی، مراد از ستر و کشف عرفی است؛ یعنی اگر در عرف گفته شد که عیب فرد معلوم و معروف است، ذکر آن عیب غیبت محسوب نمی‌شود؛ اما اگر عیب نزد مردم مستور باشد، گفتن آن، غیبت به شمار می‌آید (موسوی خمینی، ۱۳۸۱: ۴۰۰).

مرحوم امام خمینی قصد خدشه‌دار کردن یا انتقاص غیبت‌شونده توسط غیبت‌کننده را شرط تحقق غیبت دانسته و این نظر را با استناد به کلمات اهل لغت و تعریف فقها از غیبت تأیید کرده است. بر این اساس، تحقق غیبت مستلزم آن است که غیبت‌کننده قصد وارد کردن ضرر یا تحقیر بر غیبت‌شونده را داشته باشد. ایشان همچنین به آیات و روایات استناد کرده‌اند و بر این اساس ظاهر آیه «لایحب الله الجهر بالسوء من القول»، دلالت بر تحریم اظهار عیب دیگران با قصد خدشه‌دار کردن آن‌ها دارد، درحالی‌که جهر و افشای عیب مظلوم استثنا شده و از آن منع شده است (همان: ۴۰). این تبیین نشان می‌دهد که غیبت نه تنها مرتبط با افشای عیب، بلکه با نیت و قصد آسیب رساندن نیز پیوند خورده است.

۳. گستره موضوع غیبت

آیت‌الله مکارم شیرازی شروطی را برای تحقق غیبت برشمرده که در صورت وجود آن‌ها، ذکر دیگران مصداق غیبت محسوب می‌شود و در غیر این صورت، غیبت تحقق نمی‌یابد. نخست آنکه شخص مورد غیبت باید غایب باشد؛ اما حتی اگر حاضر باشد، ولی غافل باشد، باز هم غیبت تحقق می‌یابد، هرچند از نظر لغوی غیبت محسوب نشود. دوم آنچه ذکر می‌شود باید از عیوب شخص باشد؛ زیرا ذکر فضائل وی غیبت نیست. سوم عیب باید پنهان باشد؛ اگر عیب آشکار باشد، ذکر آن غیبت محسوب نمی‌شود؛ زیرا مفهوم غیبت متوجه عیوب مستور است. علاوه بر این، اگر ذکر عیب با قصد مذمت باشد، احتمالاً

حرام است؛ زیرا شامل حرمت مذمت دیگران نیز می‌شود. موضوع غیبت زمانی مطرح است که افراد محدود یا شخص مشخصی مورد نظر باشد. اگر شخص ناشناس یا مجهول باشد، حرمت غیبت تحقق نمی‌یابد؛ زیرا هدف روایات از نهی، کشف ستر و جلوگیری از هتک عرض مؤمن است و بدون شناخت فرد، هتک عرض اتفاق نمی‌افتد (مکارم شیرازی، ۱۴۲۵: ۲۷۵-۲۷۷).

تفاوتی میان غیبت مؤمن زنده و مرده وجود ندارد. با فوت فرد، باز هم حرمت او محفوظ است و وی همچنان مصداق برادر دینی محسوب می‌شود. این مطلب از روایتی نیز برداشت می‌شود که بیان می‌کند: «حُرْمَةُ الْمُسْلِمِ مَيِّتًا كَحُرْمَتِهِ وَهُوَ حَيٌّ سَوَاءٌ؛ حرمت مؤمن در حالت زنده و مرده یکسان است» (حر عاملی، ۱۴۰۹: ۲۱۹).

۴. حکم فقهی غیبت اطفال و دیوانه

در اسلام اطفال نیز دارای کرامت انسانی هستند و غیبت طفل ممیز که توانایی تشخیص خوب و بد را دارد، ممنوع اعلام شده است. شریعت در این زمینه تحریم خاصی قائل شده تا حرمت و کرامت کودک حفظ شود. مرحوم آیت الله تبریزی در خصوص حرمت غیبت اطفال اظهار داشته است: «غیبتِ طفل ممیز و اهانت به او خصوصاً در صورتی که موجب وهن پدر و مادرش شود جایز نیست» (تبریزی، ۱۳۸۵: ۴۹۸). از دیدگاه ایشان، حرمت غیبت به دلیل امکان تأثر و ناراحتی طفل و همچنین حفظ شأن والدین ضروری است. امام خمینی نیز با دیدگاهی مشابه، غیبت اطفال ممیز را در شرع حرام دانسته و معتقد است که دلایل حرمت غیبت بزرگسالان، شامل اطفال نیز می‌شود. در مقابل، غیبت اطفال غیر ممیز که توانایی تشخیص خوب و بد ندارند و دیوانگان از نظر ایشان مانعی ندارد؛ زیرا این افراد از غیبت تأثر و ناراحتی نمی‌بینند (موسوی خمینی، ۱۳۸۱: ۳۸۰).

بنابراین دلیل اصلی حرمت غیبت اطفال ممیز، تأثر و ناراحتی آنان از بیان عیب و نقص هایشان توسط دیگران است؛ اما برای اطفال غیر ممیز و دیوانگان، چون توانایی درک و احساس تأثر ندارند، ذکر عیب و نقایص آن‌ها جایز است و غیبت محسوب نمی‌شود (انصاری، ۱۳۹۲: ۲۷۳). این تفکیک، حرمت غیبت را متناسب با توانایی ادراک و فهم کودک تنظیم می‌کند و شریعت به حفظ کرامت انسانی حتی در سنین پایین توجه ویژه دارد.



۵. دلایل ممنوعیت غیبت

دلایل حرمت غیبت به دودسته نقلی و عقلی تقسیم می‌شوند. دلایل نقلی شامل آیات و روایاتی است که صریحاً ممنوعیت غیبت را بیان کرده‌اند. اجماع عالمان دینی به تنهایی دلیل مستقل نیست؛ زیرا مبتنی بر همان روایات است و تنها نشان‌دهنده حکم موجود در متون دینی می‌باشد:

۱-۵. تحریم غیبت در آیات

۱. «لَا يَغْتَبِ بَعْضُكُم بَعْضًا أَيُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا فَكَرِهْتُمُوهُ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ تَوَّابٌ رَحِيمٌ؛ نباید برخی از شما (برخی) دیگر را غیبت کند، آیا یکی از شما دوست دارد که گوشت برادر مرده خود را بخورد، با اینکه کراهت دارد. تقوای الهی را پیشه کنید (یعنی با غیبت آبروی دیگران را نبرید، در صورت انجام آن) توبه کنید که خداوند توبه پذیر است» (حجرات: ۱۲).

وجه استدلال به این آیه روشن است. نهی مطلق از غیبت در آن بیان شده و شدت تحریم غیبت با تشبیه به خوردن گوشت برادر مؤمن مرده نشان داده شده است که بیانگر حرمت مطلق غیبت است. تعبیر «لَا يَغْتَبِ بَعْضُكُم بَعْضًا» شامل هرگونه عیب، چه آشکار و چه پنهان، می‌شود و جای هیچ تردیدی در حرمت آن باقی نمی‌گذارد.

همچنین بخش استفهامی انکاری آیه، نهی را تقویت می‌کند و نشان می‌دهد که غیبت‌کننده مانند کسی است که گوشت برادر مؤمن خود را می‌خورد؛ به این ترتیب، آبروی مؤمن در نبودش مورد تعدی قرار گرفته و همانند گوشت مرده‌اش به غیبت‌کننده فروخته می‌شود. این تشبیه، اهمیت حرمت غیبت و صیانت از کرامت و آبروی مؤمنان را به‌طور واضح تبیین می‌کند و نشان می‌دهد که رعایت تقوای الهی و پرهیز از غیبت، یکی از آموزه‌های بنیادین قرآن در تعاملات اجتماعی است.

۲. آیه شریفه «وَيْلٌ لِّكُلِّ هُمَزَةٍ لُّمَزَةٍ؛ وای بر هر عیب‌جوی مسخره‌کننده‌ای» (همزه: ۱). از ظاهر واژه «ویل» و مناسبت حکم و موضوع، دلالت بر حرمت عمل عیب‌جویی دارد. برخی معتقدند این آیه به غیبت مربوط نمی‌شود؛ زیرا «همز» به معنای تنقیص و عیب‌جویی دیگران است، چه عیب پنهان باشد و چه آشکار و حتی در حضور طرف نیز

تحقق می‌یابد. بنابراین «همز» مستقل از غیبت حرام است و خداوند آن را در کنار دیگر حرام‌ها به‌صورت جداگانه ذکر کرده است. اگرچه گاهی ممکن است با غیبت تداخل داشته باشد و هر دو، به یک مصداق برسند.

تفاوت اصلی «همز» و «غیبت» در این است که غیبت مستلزم ذکر عیب پنهان شخص در غیاب اوست، درحالی که همز ممکن است هم در حضور و هم در غیاب طرف تحقیق یابد. از این رو حرمت همز نه تنها شامل غیبت می شود، بلکه هرگونه تنقیص و تحقیر دیگران را در هر شرایطی در برمی گیرد. این آیه به روشنی نشان می دهد که عیب جویی و تحقیر دیگران، فارغ از آشکار یا مستور بودن عیب، عملی مذموم و مورد نهی الهی است و رعایت ادب و احترام در برخورد با دیگران از آموزه های اساسی قرآن محسوب می شود.

۲-۵. حکم فقهی غیبت در روایات

روایات معصومین^(ع) به عنوان تفسیر آیات الهی و شرح قوانین شرعی، حکم تحریمی غیبت را تبیین می‌کنند. این روایات نشان می‌دهند که «غیبت» دیگران مطلقاً ممنوع است و نوعی اشاعه منکرات و فحشا به شمار می‌آید. همان‌طور که افشای منکرات و فحشا، کم باشد یا زیاد، در حضور یا غیاب دیگران، حرام است، غیبت نیز از این حکم تبعیت می‌کند. بنابراین هرگونه ذکر عیب پنهان یا ناپسند شخص، اعم از آشکار یا مستور در غیاب او، حرام محسوب می‌شود. روایات متعدد این دیدگاه را تأیید کرده و نمونه‌هایی از تأکید بر حرمت مطلق غیبت را ارائه می‌دهند که هدف آن جلوگیری از اشاعه فحشا، حفظ حرمت و کرامت مؤمنان و رعایت اصول اخلاق اجتماعی است.

۱. «عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ^(ع) قَالَ: «مَنْ قَالَ فِي مُؤْمِنٍ مَا رَأَتْهُ عَيْنَاهُ وَ سَمِعَتْهُ أُذُنَاهُ فَهُوَ مِنَ الَّذِينَ قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ: «إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ؛ عَلَىٰ بَنِ إِبْرَاهِيمَ مِنْ أَبَدٍ»» (از او از برخی اصحاب و از امام صادق^(ع) نقل کرده که آن حضرت فرمود: کسی که درباره مؤمن سخنی بگوید که خود ندیده و نشنیده است، از جمله کسانی است که خداوند درباره‌شان فرموده است: «همانا کسانی که دوست دارند گناه را در میان مؤمنان منتشر کنند، عذاب دردناک برایشان خواهد بود» (کلینی، ۱۴۰۷: ۲، ۳۵۶).

٢. قَالَ الصَّادِقُ (ع): «الْغَيْبَةُ حَرَامٌ عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ وَإِنَّهَا تَأْكُلُ الْحَسَنَاتِ كَمَا تَأْكُلُ النَّارُ



الْحَطَب؛ غیبت نمودن بر هر مسلمانی حرام است، غیبت حسنات را نابود می‌کند، چنانکه آتش هیزم را» (شهید ثانی، ۱۳۹۰: ۱۰).

۶. غیبت و حبط اعمال نیک

درباره تأثیر غیبت بر حبط (نابودی) اعمال نیک، چند تفسیر ارائه شده است:

۱. تعبیر «نابودی حسنات» در روایات، نوعی مبالغه است؛ یعنی غیبت چنان گناه بزرگی است که گویا تمام نیکی‌های انسان را از بین می‌برد و آثار اعمال خیرش محو می‌شود.

۲. مقصود از «إحباط» ممکن است کاهش ارزش و اثر اعمال نیک باشد؛ بدین معنا که در حساب نهایی اعمال، حسنات و سیئات با یکدیگر سنجیده می‌شوند و اگر گناهان، از جمله غیبت، بر نیکی‌ها غلبه کنند، انسان زیان‌کار خواهد بود. با این حال، دیدگاه شیعه این معنا را به طور مطلق نمی‌پذیرد؛ زیرا دلایل نقلی و عقلی بر آن دلالت ندارند و با مضمون آیه شریفه ناسازگار است که می‌فرماید: «فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ؛ هر کس به اندازه ذره‌ای کار نیک انجام دهد، آن را خواهد دید» (زلزله: ۷). بنابراین غیبت گرچه گناهی بزرگ و نابودکننده آثار خیر اخلاقی است؛ اما به معنای حذف مطلق اعمال نیک نیست.

۳. معنای دیگر احباط آن است که عمل خیر انسان گاهی مشروط به کار دیگری است مشروط به اینکه با ایمان از دنیا برود. آیه شریفه می‌فرماید: «وَلَقَدْ أُوحِيَ إِلَيْكَ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكَ لَنْ أَشْرَكَتَ لِيَحْبِطَنَّ عَمَلُكَ وَتَكُونَ مِنَ الْخَاسِرِينَ؛ به تو و همه پیامبران پیشین وحی شده که اگر مشرک شوی، تمام اعمال تباہ می‌شود و از زیانکاران خواهی بود» (زمر: ۶۵). احباط به این معنا امکان دارد به این معنا باشد که اعمال حسنه یا کل حسنات مشروط به غیبت نکردن است.

۴. ممکن است احباط به معنای انتقال حسنات به شخص غیبت شده باشد؛ زیرا روایتی بر این مطلب دلالت دارد و آن روایت سعید بن جبیر است (شیخ انصاری، ۱۳۹۲: ۲۷۰). عقل سلیم و آگاه حکم می‌کند که «غیبت» دیگران، ظلمی است در حق غیبت شده و اهانت و هتک حرمت وی حساب می‌شود. «غیبت» اذیت مؤمن است و انجام همه این عناوین عقلاً قبیح و شرعاً حرام است. بعضی گفته‌اند که عقل در بعض موارد حرمت غیبت را درک می‌کند؛ یعنی موردی که مصداق «غیبت» ظلم باشد؛ اما موارد شدت حرمت غیبت

را که توسط شارع مقدس بیان شده، عقل درک نمی‌تواند (طباطبایی یزدی، ۱۳۹۱: ۲۶).

۷. گناه کبیره بودن غیبت

غیبت یکی از گناهان کبیره اخلاقی و اجتماعی است که در منابع دینی اسلام به شدت از آن نهی شده و به عنوان یکی از عوامل ویرانگر روابط انسانی معرفی گردیده است. گناه کبیره به گناهی گفته می‌شود که خداوند متعال در قرآن یا روایات نسبت به ارتکاب آن هشدار داده و برای مرتکب آن، در صورت عدم توبه، وعده عذاب داده است. بر اساس این معیار، غیبت از مصادیق روشن گناه کبیره به شمار می‌آید؛ هرچند میان برخی از عالمان دینی در این زمینه دیدگاه‌های متفاوتی وجود دارد.

مرحوم آیت الله خویی در این باره معتقد است که همه گناهان، کبیره محسوب می‌شوند؛ اما شدت و مراتب آن‌ها متفاوت است؛ برخی از آن‌ها بزرگ‌تر از برخی دیگر هستند. از این رو وی معتقد است که بحث و مناقشه در کبیره یا صغیره بودن غیبت چندان ضرورتی ندارد؛ زیرا اصل گناه بودن آن قطعی است. او در ادامه معیارهای شناسایی گناهان کبیره را بر اساس آموزه‌های دینی بیان می‌کند. به گفته وی، گناه کبیره از دو راه شناخته می‌شود: نخست روایتی معتبر دلالت کند که انجام آن موجب دوزخی شدن انسان است؛ دوم آیه یا روایتی درباره آن گناه وعده عذاب الهی داده باشد. شیخ انصاری نیز در مکاسب تصریح می‌کند که غیبت از گناهان کبیره است. او استدلال می‌کند که در احادیث، خیانت از گناهان کبیره شمرده شده و غیبت در حقیقت نوعی خیانت است؛ زیرا چه خیانتی بزرگ‌تر از آن که انسان گوشت برادر مؤمن خود را در غیاب او بخورد و آبرویش را بریزد. بنابراین هرگونه تردید در کبیره بودن غیبت بی‌اساس است و باید آن را از گناهان کبیره دانست (انصاری، ۱۳۹۲: ۲۷۰).

امام خمینی نیز در آثار فقهی و اخلاقی خود تأکید کرده که غیبت بی‌تردید از گناهان کبیره است. وی برای اثبات این موضوع به آیه شریفه «لَا يَغْتَبِ بَعْضُكُم بَعْضًا...» (حجرات: ۱۲) استناد می‌کند. ایشان بر این باور است که نهی صریح الهی در این آیه، نشان‌دهنده حرمت شدید و کبیره بودن غیبت است. افزون بر این، تشبیه غیبت به خوردن گوشت برادر مرده در همین آیه، بیانگر وعده عذاب و زشتی عظیم این عمل است؛ زیرا چنین تشبیهی تنها درباره گناهان بسیار بزرگ به کار رفته است. همچنین روایات فراوانی نیز بر کبیره بودن غیبت دلالت



دارند. بنابراین کبیره بودن غیبت بر اساس هر دو ملاک قرآنی و روایی به اثبات می‌رسد. بر پایه تفسیر مفسران و فقیهان، آیه «لَا يَغْتَبِ بَعْضُكُم بَعْضًا» دو جنبه دارد: نخست، جنبه خبری که وعده عذاب الهی را برای غیبت‌کنندگان بیان می‌کند و دوم، جنبه تنزیلی که از نظر حکم، غیبت را در مرتبه گناهی بزرگ مانند خوردن گوشت انسان مرده قرار می‌دهد. در نتیجه از دیدگاه قرآن، سنت و عقل، غیبت از بزرگ‌ترین گناهان کبیره است که انسان را از رحمت الهی دور و به عذاب دوزخ نزدیک می‌کند.

۸. موارد جواز غیبت

حکم حرمت غیبت، هرچند از احکام کلی و قطعی شریعت اسلامی است؛ اما در موارد خاص و استثنایی، شارع مقدس جواز آن را پذیرفته است. یکی از این موارد، غیبت «متجاهر به فسق» است. مقصود از متجاهر به فسق، فردی است که گناه خود را آشکارا و در برابر دیدگان مردم انجام می‌دهد؛ به گونه‌ای که نه تنها گناه خود را پنهان نمی‌کند، بلکه به آن افتخار نیز دارد.

برای نمونه، اگر شخصی در ملاعام، مانند بازار یا محل‌های عمومی، شراب بنوشد یا عمل حرامی را آشکارا مرتکب شود، در چنین حالتی غیبت او جایز است. امام صادق^(ع) در روایتی فرمودند: «إِذَا جَاهَرَ الْفَاسِقُ بِفُسْقه فَلَا حَرَمَةَ لَهُ وَلَا غِيبَةَ؛ اگر فاسق، گناه خود را آشکار کند، دیگر حرمت و غیبتی برای او نیست» (حر عاملی، ۱۴۰۹: ۶۰۴).

البته بر اساس جمع میان روایات، این جواز تنها درباره همان گناه علنی صدق می‌کند؛ اما نسبت به گناهان پنهانی او، همچنان غیبت حرام است، حتی اگر آن گناه مخفی کوچک‌تر از گناه علنی‌اش باشد.

کرامت انسان، به‌ویژه مسلمان، در اسلام بر پایه‌ی دلایل عقلی و نقلی همچون آیه‌ی «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ...» جایگاهی والا دارد. حرمت آبرو و حیثیت مؤمن همانند حرمت خون او است. از این رو در غیبت متجاهر به فسق، اگر گناه خود را توجیه‌پذیر جلوه دهد، باید نهایت احتیاط را رعایت کرد. در مواردی که احتمال جواز غیبت به سبب تجاهر وجود دارد، نمی‌توان به اصل براءت استناد نمود؛ زیرا چنین موردی از مصادیق شبهه مصداقیه است و اجرای اصل در آن، برخلاف مبانی شرع است. همچنین از روایات استفاده می‌شود که حفظ آبروی مؤمن اهمیت ویژه‌ای دارد. بنابراین چون اصل بر عدم تجاهر به فسق است

و جواز غیبت تنها با تحقق واقعی متجاهر ثابت می‌شود، با جریان اصل، حکم به حرمت غیبت در چنین مواردی احراز می‌گردد.

بر اساس اطلاق ادله، غیبت فاسق غیرمتجاهر نیز حرام است؛ اما مرحوم طریحی در مجمع‌البحرین، غیبت فاسق را جایز دانسته است. به نظر او، روایات شیعی درباره حرمت غیبت، اختصاص به مؤمنان دارد و شامل فاسقان نمی‌شود، بنابراین غیبت آنان جایز است (طریحی، ۱۴۱۶: ۱۳۶). از جمله تمسک ایشان به روایتی است که دلالت می‌کند، حرمت غیبت اختصاص دارد به کسی که متصف به صفات مخصوص شود، مثل روایت صحیحیه ابن ابی یعفور و موثقه سماعه بن مهران (عاملی، ۱۴۰۹: ۲۸۸).

یکی دیگر از کسان جایز الغیبه، ظالم است. جواز غیبت ظالم در هنگام دادخواهی از آیه شریفه «لَا يُحِبُّ اللَّهُ الْجَهْرَ بِالسُّوءِ مِنَ الْقَوْلِ إِلَّا مَنْ ظَلَمَ وَكَانَ اللَّهُ سَمِيعًا عَلِيمًا» (نساء: ۱۴۸) استنباط می‌شود. بر اساس این آیه، مظلوم می‌تواند برای رفع ظلم، نزد قاضی یا دیگران از ستمگر شکایت و بدگویی کند، زیرا بیان ستم برای دفاع از حق، از مصادیق جهر به سوء مجاز است. بنابراین غیبت ظالم در محدوده‌ی دادخواهی جایز بوده و مانعی ندارد.

نتیجه‌گیری

غیبت از گناهان کبیره‌ای است که در متون دینی به شدت از آن نهی شده؛ زیرا موجب لطمه به آبروی مؤمن و سلب اعتماد اجتماعی می‌شود. اسلام بر حفظ حرمت و کرامت انسان تأکید دارد و پوشاندن عیوب بندگان را از نشانه‌های رحمت الهی می‌داند. شکستن این حریم با غیبت، نظم اخلاقی جامعه را تضعیف و روابط انسانی را متزلزل می‌کند. از این رو شارع مقدس اصل را بر حرمت غیبت نهاده است تا انسجام و اعتماد اجتماعی حفظ شود. با این حال، در موارد خاص که مصلحتی مهم‌تر در میان باشد، شریعت اسلامی استثنائاتی را پذیرفته است. غیبت متجاهر به فسق، ظالم، یا کسی که علناً به گناه و فساد می‌پردازد، در راستای مصلحت عمومی و جلوگیری از ضرر اجتماعی، جایز شمرده شده است. همچنین در مواردی مانند دادخواهی، شهادت، یا مشورت، اگر هدف رفع ظلم یا تشخیص صلاح باشد، جواز غیبت بر حرمت آن ترجیح دارد. این موارد نشان می‌دهد که در شریعت اسلامی، حفظ کرامت انسان و مصلحت جامعه هر دو با دقت و اعتدال مورد توجه قرار گرفته است.

فهرست منابع

قرآن کریم.

۱. انصاری، شیخ مرتضی، (۱۳۹۲)، مکاسب، قم: دارالحکمه.
۲. بهجت، محمدتقی، (۱۴۲۸ ق)، استفتائات، قم: دفتر آیت الله بهجت.
۳. تبریزی، جواد، (۱۳۸۵)، استفتائات، قم: نشر سرور.
۴. جوهری، اسماعیل، (۱۴۱۰ ق)، الصحاح، بیروت: دارالعلم للملایین.
۵. حر عاملی، محمد، (۱۴۰۹ ق)، وسائل الشیعه، قم: مؤسسه آل البيت^(ع).
۶. خواجه زاده، اسما، (۱۳۹۳)، بررسی فقهی غیبت، تهران: کلبه شروق.
۷. خویی، ابوالقاسم، (۱۴۰۳ ق)، مصباح الفقاهه، قم: مؤسسه خویی.
۸. شهید ثانی، زین الدین بن علی، (۱۳۹۰ ق)، کشف الریبه، بیروت: دارالمرتضوی.
۹. طباطبایی یزدی، محمدرضا، (۱۳۹۱)، بررسی گستره فقهی غیبت، قم: مؤسسه کریمه اهل بیت.
۱۰. طریحی، فخرالدین، (۱۴۱۶ ق)، مجمع البحرین، تهران: کتاب فروشی مرتضوی.
۱۱. عاملی کرکی (محقق ثانی)، علی، (۱۴۱۴ ق)، جامع المقاصد، قم: مؤسسه آل البيت^(ع).
۱۲. کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۴۰۷ ق)، الکافی، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۱۳. مکارم شیرازی، ناصر، (۱۳۷۶)، انوار الفقاهه، قم: مدرسه امام علی بن ابی طالب^(ع).
۱۴. موحدی لنکرانی، محمد فاضل، (۱۴۲۵ ق)، جامع المسائل، قم: انتشارات امیر قلم.

