

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

دوفصلنامه

یافته‌های فقهی اصولی

سال چهارم ❁ شماره هشتم ❁ خزان و زمستان ۱۴۰۳

صاحب امتیاز: دانشگاه بین‌المللی المصطفی (ص) - افغانستان

مدیر مسئول: دکتر سید عبدالحمید ثابت

سر دبیر و دبیر تخصصی: دکتر محمدعلی توحیدی

ویراستار: زکریا فصیحی

طراح جلد و صفحه‌آرا: سید مهدی موسوی

هیئت تحریریه: سید باقر محمدی، سید عبدالله حسینی، سید عزیزالله موسوی، محمدعلی توحیدی، سید محمد

عالمی، عبدالله جعفری، عید محمد احمدی، محمد ناصر واعظی

دوفصلنامه «یافته‌های فقهی اصولی»، آماده دریافت و نشر مقالات صاحب‌نظران و نویسندگان است.

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

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

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

تلفن: ۰۷۸۹۰۱۷۸۱۵

آدرس سامانه: <http://pf.miu.edu.af>

ایمیل: pf.chiefeditor@miu.edu.af

قیمت: ۱۵۰ افغانی

شیوه‌نامه تنظیم و راهنمای ارسال مقاله علمی

ویژگی‌های مقاله علمی

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

راهنمای تنظیم ساختار مقاله علمی

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

ارسال و پیگیری مقاله

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

فهرست

- پیام ریاست نمایندگی جامعه المصطفی^(ص) العالمیه در افغانستان..... ۱
- سخن سردبیر ۳
- تیپولوژی و گونه‌شناسی حکم در اصول فقه شیعه..... ۵
محمدعلی توحیدی | سید عبدالله حسینی
- بررسی فقهی میقات ذوالحلیفه..... ۲۷
غلام‌سخی رضایی
- بررسی فقهی تقدم زن بر مرد در نماز از دیدگاه فقه اهل بیت^(ع)..... ۴۷
موسی امینی
- حکم فقهی و پیامدهای اخلاقی تهمت و راهکارهای پیشگیری از آن..... ۶۷
علی جعفری
- تحلیل فقهی جرائم جنسی حدی در فقه امامیه..... ۹۱
محمدیاسین محسنی
- بررسی و بازخوانی دیدگاه‌های مرجعیت فقهی قرآن و تعداد آیات فقهی آن..... ۱۱۱
محمدعلی توحیدی

پیام ریاست نمایندگی جامعه المصطفی (ص) العالمیه در افغانستان

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

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

امروزه یکی از ابزارهای مؤثر برای توسعه آموزش پژوهش‌محور، انتشار مجلات علمی است. به همین دلیل نشریات دانشگاهی به بخش جدایی‌ناپذیری از ساختار دانشگاه‌ها و مؤسسات تحصیلاتی عالی تبدیل شده است. گروه‌های علمی دانشگاهی برای پیشبرد مقاصد آموزشی و پژوهشی خود و به منظور توسعه دانش بشری، نشریه‌های علمی پژوهشی را تأسیس کرده و یافته‌های پژوهشی یا گزارش‌های آموزشی اعضای هیئت علمی خود را در آن منتشر می‌کنند تا به دست دیگر دانش‌دوستان نیز برسد.



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

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

سید عبدالحمید ثابت

سخن سردبیر

فقه اسلامی؛ چالش‌ها و فرصت‌های جهانی شدن

جهانی شدن با ایجاد شبکه‌های پیچیده ارتباطی، مرزهای جغرافیایی و فرهنگی را کمرنگ کرده و چالش‌های بی‌سابقه‌ای برای نظام‌های حقوقی سنتی مانند فقه اسلامی به وجود آورده است. از سوی دیگر، این پدیده امکان تعامل گسترده‌تر جوامع اسلامی با سایر فرهنگ‌ها و نظام‌ها را فراهم می‌کند. پرسش اصلی این است که فقه اسلامی چگونه می‌تواند در عصر جهانی شدن، همزمان با حفظ اصول شریعت، پاسخگوی نیازهای متغیر جوامع اسلامی باشد. از حوزه‌هایی که جهانی شدن برای فقه اسلامی چالش ایجاد کرده، می‌توان به حوزه اقتصادی، حوزه فرهنگی و اجتماعی و حوزه حقوقی اشاره کرد. در حوزه اقتصادی چالش‌های متعددی برای فقه به وجود آمده که معاملات گسترده ربوی و رمزارها برخی از آن‌ها است. در حوزه فرهنگی، گسترش ارزش‌های سکولار و نسبی‌گرایی اخلاقی، می‌تواند چالش فقهی محسوب شود. در حوزه حقوقی، تعارض قوانین بین‌المللی با احکام و قوانین فقهی در بخش‌های گوناگون از جمله، حقوق زنان است.

فقه اسلامی بر پایه منابع چهارگانه قرآن، سنت، اجماع و عقل استوار است که با بهره‌گیری از آن‌ها و تکیه بر اجتهاد پویا، توانایی تطبیق با شرایط متغیر جهانی و پدیده‌های نوظهور را دارد. از نظر اقتصادی، ترویج بانکداری اسلامی و نهادهای سازمانی معاملات غیر ربوی و غیر غرری و ارائه راهکارهای عملی و قابل تطبیق در بازار جهانی در گرو فقه پویا و متجدد است. از نظر حقوقی، فقه و حقوق اسلامی در برابر مفاهیمی چون حقوق بشر و برابری جنسیتی، دارای قوانین و قواعد حقوقی خاصی است که بر پایه مستندات قرآنی و روایی استنباط شده است. در بخش فناوری که مشتمل بر تحولات زیست‌شناسی و دانش پزشکی مانند استفاده از هوش مصنوعی در مهندسی و ویرایش «ژنتیک» است، فقه می‌تواند دیدگاه مبتنی بر ادله و متون اسلامی را بیان کند. چنانکه مجمع فقه اسلامی جده در سال ۲۰۲۳ م. در خصوص استفاده از هوش مصنوعی دیدگاه فقهی خود را ارائه کرد. اگر جهانی شدن برای فقه چالش ایجاد کرده است، می‌تواند فرصت‌هایی را نیز برای آن،

فراهم کند که یکی از این فرصت‌ها امکان رساندن فتاوی فقهی به سراسر جهان است. افزون بر آن، آشنایی فقیه و مجتهد با فرهنگ ملل مختلف، در استنباط و افتای وی نیز تأثیرگذار خواهد بود. پویایی و پاسخگو بودن فقه در عصر جهانی شدن، نیازمند بایسته‌هایی است که می‌توان به برخی از آن‌ها اشاره کرد: ایجاد شورای جهانی فقه برای هماهنگی و پاسخ‌گویی بهتر به مسائل فقهی در سطح جهان و مدنظر قرار دادن نیازها و مقتضیات شرایط جدید و مدرن در استنباط و استخراج احکام فقهی. بنابراین فقه اسلامی نه تنها می‌تواند در برابر جهانی شدن مقاومت کند، بلکه با تکیه به اصول پویای خود، قادر است به عنوان الگویی برای تعادل میان سنت و مدرنیته عمل نماید. موفقیت این فرایند مشروط به نواندیشی عالمان دینی و تعامل سازنده با دستاوردهای بشری است.

نشریه «یافته‌های فقهی اصولی» که برای چاپ و انتشار دستاوردهای پژوهشی اساتید، محصلان و دانشجویان عزیز در عرصه فقه و اصول فقه منتشر می‌شود، با عنایت و حمایت الهی شماره هشتم آن در مرحله انتشار قرار گرفته است. ضمن تشکر از نویسندگان این شماره، دست‌اندرکاران نشریه برای شماره نهم، چشم‌به‌راه مقالات محققان گرامی هستند.

تیپولوژی و گونه‌شناسی حکم در اصول فقه شیعه

محمدعلی توحیدی^۱ | سید عبدالله حسینی^۲

چکیده

در اصول فقه شیعه، حکم به‌عنوان یکی از مفاهیم بنیادین موردبررسی قرار می‌گیرد و نوع‌شناسی آن، به شناسایی و طبقه‌بندی گونه‌های مختلف احکام می‌پردازد که در مباحث اصولی از جایگاه خاصی برخوردار است. انواع مختلف حکم در کتاب‌های اصولی به‌صورت پراکنده مطرح شده است. این تحقیق با هدف ارائه یک چارچوب مفهومی برای درک بهتر انواع حکم شرعی، پرسش از چیستی و چندگانگی حکم در اصول فقه شیعه را مطرح نموده و سپس به تحلیل و بررسی انواع مختلف حکم از جمله حکم تکلیفی، حکم وضعی، حکم ارشادی، حکم مولوی، حکم تأسیسی، حکم امضایی، حکم اولی و حکم ثانوی پرداخته و به ارائه یک دیدگاه نسبتاً جامع و نظام‌مند از نوع‌شناسی حکم در اصول فقه شیعه رسیده است؛ یعنی تحقیق حاضر با اتکا به منابع دسته‌بندی شده در متون اصولی شیعه دریافته که حکم شرعی در منظومه فکری اصولیان امامیه از حیث منشأ استنباط، ساختار منطقی و کارکردهای فقهی از تنوعی نظام‌مند برخوردار است. این تحقیق با توجه به ماهیت خود، در گردآوری اطلاعات از روش استقرایی و استنادات کتابخانه‌ای بهره برده و در استدلال‌ها و تجزیه و تحلیل‌های محتوایی از روش تحلیلی توصیفی تبعیت کرده است.

کلیدواژه‌ها: حکم، گونه‌شناسی، شیعه، اصول فقه، تیپولوژی

۱. دکترای فقه و معارف اسلامی، جامعه المصطفی العالمیه، دانشکده علوم اسلامی، (نماینده افغانستان)، کابل، افغانستان

ایمیل: towhidiz1352@gmail.com

۲. دکترای فقه و معارف اسلامی، دانشکده علوم اسلامی، جامعه المصطفی العالمیه، (نماینده افغانستان)، کابل، افغانستان

saiydabdullah@gmail.com

مقدمه

سابقه گونه‌شناسی حکم در فقه شیعه به عصر حضور امامان^(ع) بازمی‌گردد؛ امام باقر^(ع) و امام صادق^(ع) با تربیت شاگردانی چون هشام بن حکم و یونس بن عبدالرحمن، مبانی استنباط احکام را بر پایه تفسیر قرآن و سنت نبوی همراه با بهره‌گیری از مکانیسم‌های عقلی پی‌ریزی نمودند. در این دوره، تمایز بنیادین میان «حکم تکلیفی» و «حکم وضعی» با توجه به روایات اهل بیت^(ع) شکل گرفت (میرعمادی، ۱۳۸۴: ۱۸). در دوره غیبت، شیخ مفید نخستین طبقه‌بندی جامع از اقسام حکم را ارائه داد؛ وی با تفکیک حکم شرعی به «تکوینی» و «تشریعی»، زمینه را برای توسعه نظریه اقسام ثلاثه حکم (تکلیفی، وضعی، ارشادی) فراهم کرد. سید مرتضی در کتاب «الذریعة» با تحلیل رابطه حکم شرعی با مصالح و مفاسد نفس‌الامری، بعد فلسفی این تقسیم‌بندی را تقویت نمود (صدر، ۱۴۲: ۷۲-۷۵).

طبقه‌بندی حکم و انواع آن توسط اصولیان شیعه در دوره‌های بعدی ابعاد گسترده‌تری یافت و متون کلاسیک اصول فقه گونه‌شناسی حکم را به‌صورت وسیع‌تر پوشش دادند. در این موضوع شاهد پژوهش‌های جدید نیز هستیم که کتاب «روش‌شناسی حکم» نوشته محمدعرب صالحی، از آن جمله است. در فصل پنجم این کتاب به انواع حکم و طبقه‌بندی آن اشاره شده است. مقاله «تحقیقی در حکم و اقسام آن در حقوق اسلامی» نوشته علی مهذب، تقسیم‌بندی و گونه‌شناسی حکم را با تفصیل نسبی مطرح نموده است، ولی این مقاله، مطابق قواعد روش تحقیق نگارش نیافته و فاقد منابع و مستندات لازم است. مقاله دیگر «ماهیت حکم وضعی و تفاوت آن با حکم تکلیفی از منظر اصولیون شیعه» نوشته رضا عسکری است که تنها به حکم تکلیفی و حکم وضعی و اقسام آن‌ها تمرکز یافته است. اثر پژوهشی دیگر، مقاله «مطالعه تطبیقی ماهیت حکم شرعی در دانش اصول» نوشته عبدالرحیم حسینی است. همان‌گونه که از عنوان این مقاله به دست می‌آید، بیان و تبیین ماهیت و حقیقت حکم، مدنظر نویسنده است و به طبقه‌بندی و گونه‌شناسی آن نپرداخته است.

با توجه به کاستی پژوهش‌های انجام شده در خصوص گونه‌شناسی حکم، تحقیق حاضر با رویکرد تحلیلی توصیفی و استناد به منابع کتابخانه‌ای ضمن مفهوم‌شناسی حکم،



بیان مراحل حکم فقهی و تفاوت آن با حکم اعتقادی و اخلاقی، با زبان ساده و نگارش روان به طبقه‌بندی و گونه‌شناسی حکم در اصول فقه شیعه به صورت منسجم پرداخته است.

۱. مفهوم شناسی حکم

حکم در لغت به معنای داوری، فیصله، تصمیم و دستور و مقرر بکار رفته است. مقصود از حکم شرعی در اصول فقه، مقرر و قانون مُصَوَّب از طرف شارع است. مقصود از شارع؛ قانون‌گذار دینی است. در دین اسلام شارع یا قانون‌گذار دینی خداوند متعال و پیغمبر خاتم^(ص) است؛ بنابراین حکم شرعی مقرر و قانون تعیین شده از جانب خدا و رسولش درباره افعال اختیاری مکلفین است (حکیم، ۱۴۱۸: ۵۵). حکم شرعی به سه قسم عقیدتی، فقهی و اخلاقی تقسیم می‌شود؛ حکم شرعی فقهی، قانونی است که از جانب خداوند برای تنظیم و ساماندهی زندگی انسان در دنیا صادر شده است و علم فقه درباره حکم شرعی بحث می‌کند و علم اصول فقه به بررسی دلیل حکم شرعی می‌پردازد؛ بنابراین، احکام شرعی یعنی «مقررات شرعی برای مکلفان» (جمعی از محققان، ۱۳۸۹: ۱۰۱). امتیاز این تعریف آن است که شامل همه انواع احکام شرعی از تکلیفی و وضعی و... می‌شود.

برخی حکم شرعی را دستور شرعی متعلق به افعال مکلفین با طلب یا تخیر یا وضع (آمدی، ۱۳۸۷: ۱، ۴۹) و برخی اعتبار شرعی متعلق به افعال مکلفین به صورت مستقیم یا غیرمستقیم، تعریف کرده‌اند. (حکیم، ۱۴۱۸: ۵۷)

۲. فلسفه و حکمت احکام شرعی

احکام شرعی فقهی، ناشی از مصالح (منفعت) یا مفاسد (ضرر و خطر) است که در اشیاء، رفتارها و موضوعات برای انسان به عنوان اشرف و اکرم مخلوقات وجود دارد. اگر شیء یا رفتاری منفعتی و سودی برای جسم و روح انسان داشته باشد، شارع حکیم، حکم الزامی (وجوب) یا تشویقی (استحباب) برای تحصیل آن منفعت مقرر کرده است و اگر شیء یا رفتاری مفسده یا ضرر و خطری برای جسم یا روح انسان داشته باشد، شارع حکم منع (تحریم) یا تنزیه (کراهت) برای آن قرار داده است. اگر شیء و رفتاری نه مصلحت داشته

باشد و نه مفسده‌ای، حکم آن رخصت و اباحه است.

مصالح و مفسده‌ای که منشأ احکام است، حکمت یا فلسفه حکم گفته می‌شود؛ اما گاهی مصلحت و مفسده غالبی است؛ یعنی در اغلب موارد وجود دارد، خداوند برای تحصیل مصالح اغلبی و جلوگیری از مفسدات اغلبی احکام را مقرر کرده است. احکام علمی، حقوقی و اجتماعی نیز همین‌طور است؛ مثلاً واکسن زدن از نظر علمی و نیز قوانین صحتی و بهداشتی دولت‌ها لازم دانسته شده است؛ چراکه از خطر احتمالی جلوگیری می‌کند و مصلحت لازمه در آن وجود دارد؛ قانون ترافیک الزامی است؛ زیرا از بی‌نظمی و هرج و مرج احتمالی جلوگیری می‌کند که غالباً دارای مصلحت است.

۳. مراحل حکم فقهی

حکم شرعی فقهی مراحل دارد. مرحله نخست مرتبه اقتضاء است؛ مقصود از آن، وجود مصالح و مفسدات مقتضی حکم در یک موضوع است؛ مثلاً مست‌کنندگی و تخدیر که در ماده‌ای مثل شراب یا تریاک، وجود دارد، مقتضی حکم منع یا حرمت است. در این مرحله زمینه مقرر شدن حکم فراهم است نه این‌که حکمی وجود داشته باشد؛ مرحله دوم، مرتبه انشاء یا ایجاد حکم است که همان مرحله وضع، جعل و تقرّر حکم در عالم اعتبار است؛ یعنی موضوعی که دارای مصلحت یا مفسدت بوده است، حکمی برای آن انشاء یا مُقرّر می‌گردد؛ مرحله سوم، فعلیت است که در آن، حکم توسط نبی و امام به مکلف یا مکلفین ابلاغ می‌گردد؛ مرحله چهارم، مرحله تنجیز یا قطعی شدن حکم است. تنجیز یا قطعی شدن، مشروط به دو شرط است؛ اول: تحقق موضوع؛ یعنی تحقق یافتن ماده مخدره و مانند آن در عالم واقع و خارج و دوم: آگاهی مکلف از حکم آن موضوع. تا این دو شرط نباشد، حکم منجز نیست و تا حکمی منجز نشده، قابل عمل نیست و لذا ترک و مخالفت با آن حکم عقاب ندارد. بعد از تنجیز، حکم قطعی می‌شود که عمل به آن ثواب دارد (در امور حقوقی وظیفه شمرده می‌شود) و مخالفت با آن عقاب دارد (آخوند خراسانی، ۱۴۱۵: ۲۹۷؛ انصاری، ۱۴۰۷: ۱، ۲۴؛ جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۹: ۷۱۶؛ فاضل لنکرانی، ۱۳۷۷: ۱۰، ۱۰۰).



همین مراحل بعینه در قوانین حقوقی قابل تطبیق است؛ مرحله وجود مصلحت، مرحله تصویب قانون (انشاء)، مرحله تنفیذ و اعلام قانون (فعلیت) و مرحله تنجز یا قطعیت (با تحقق موضوع و آگاهی مکلف از آن).

یکی از اصطلاحاتی که نسبت به حکم شرعی به کار گرفته می‌شود، اصطلاح «اعتبار» است. اعتبار به زبان بسیار ساده به معنای مقرر کردن در عالم فرض و ذهن است؛ یعنی موضوع تصور می‌گردد و بعد حکمی بر آن مقرر می‌شود یا منصبی تصور و فرض می‌شود و فرد بر آن مسئولیت مقرر می‌گردد؛ اما انتزاع تصور ذهنی است که از خارج گرفته می‌شود. اصطلاحات واقعی، اعتباری و انتزاعی، صفات و مفاهیمی هستند که در ذهن انسان وجود پیدا می‌کند؛ تمام آگاهی ما از امور و اشیاء، تصویرهایی است که در ذهن داریم؛ تصورات یا مفاهیم ذهنی دقیقاً مثل حافظه کامپیوتر است که اطلاعات اولیه آن، چیزهایی است که از خارج وارد حافظه کامپیوتر شده است. ما به کمک این تصویر اشیا و امور را می‌شناسیم و اگر از چیزی از قبل در ذهن مفهوم یا تصویری نداشته باشیم، آن چیز را نمی‌شناسیم و اگر اطلاعات موجود در حافظه ذهن از بین برود، دچار فراموشی می‌شویم و هیچ چیز را نمی‌شناسیم؛ اما برخی از مطالب حافظه کامپیوتر نتیجه محاسبه خود کامپیوتر از طریق کار روی معلومات اولیه است. ذهن ما هم دقیقاً چنین است. تمام مفاهیم و تصویرهای ذهنی ما سه دسته‌اند:

۱. واقعیات که تصویر و عکس اشیا و اموری واقعی مانند؛ میز، تلویزیون، درخت و غیر آن است؛

۲. انتزاعیات یا مفاهیم ذهنی که ریشه در واقعیات خارجی دارد، هرچند عکس و تصویر آنان نیست؛ مانند فوقیت یا بالا بودن، تحتیت یا زیر بودن، کوچک یا بزرگ بودن و... که ذهن ما از مقایسه امور خارجی این تصویرها را انتزاع می‌کند و اخذ می‌کند. درواقع انتزاعیات امور فردی است؛ یعنی تک‌تک افراد این مفاهیم را به صورت تقریباً مشابه از اشیا و امور خارجی انتزاع و در ذهن خود ذخیره می‌کند؛

۳. اعتباریات تصویرهایی است که بدون گرفتن از خارج و بلکه در ذهن برای ارتباط امور خارجی باهم ساخته می‌شود؛ مثل نام‌گذاری افراد و اشیا، مفهوم مالکیت، ریاست،

معاونت و نیز احکامی مثل وجوب، اباحه، حرمت، صحت، بطلان و... که در خارج چنین روابطی وجود ندارد، ولی ذهن برای ارتباط امور خارجی و شناخت آن‌ها به چنین ابتکاری دست می‌زند. احکام شرعی از مفاهیم اعتباری است؛ یعنی صورت‌های ذهنی است که اعتبار شده است نه این‌که تصویر واقعیت‌های خارجی یا انتزاع از امور خارجی باشد، بلکه مفاهیم ذهنی است که برای رفتارها و موضوعات وضع و قرارداد شده است.

۴. تفاوت احکام فقهی و احکام اعتقادی و اخلاقی

احکام فقهی چیزی متفاوت از احکام اعتقادی و اخلاقی است؛ احکام شرعی فقهی دستورات دینی درباره رفتارهای انسان یا امور و اشیا است، درحالی‌که احکام اعتقادی اعتبارات شرعی متعلق به عقیده است؛ (جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۹: ۱۰۲) مثل حرمت شرک که یک امر اعتقادی است. احکام اخلاقی بیانگر خوبی‌ها و بدی‌های صفات و رفتارهای انسان‌ها است. (جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۹: ۱۰۲) احکام اخلاقی دستوراتی است که از وجدان یا ایمان انسان سرچشمه می‌گیرد و در دل و فطرت همه افراد وجود دارد؛ مثل خوبی سخاوت و بدی بُخل، درحالی‌که احکام فقهی و حقوقی، اموری هستند که همه افراد آن را نمی‌توانند درک کنند؛ بنابراین احکام اخلاقی بسیار فراگیر است و همه انسان‌ها یا می‌دانند یا بعد از دانستن آن را تأیید می‌کند، درحالی‌که احکام فقهی این‌طور نیست. نتیجه عمل به احکام اخلاقی تحسین و تقبیح عقلی است؛ اگر کسی به دیگران سلام یا احترام کند، خرد بشری صاحب چنین رفتاری را تحسین می‌کند و اگر جواب سلام را ندهد یا بی‌احترامی کند، خرد بشری صاحب چنین رفتاری را تقبیح می‌کند. درحالی‌که احکام فقهی و حقوقی به‌عنوان یک وظیفه دینی یا قانونی، افزون بر تحسین و تقبیح، گاهی مستحق پاداش و جریمه و مجازات هم است. احکام اعتقادی هرچند مثل احکام فقهی، اعتبار یا مقرر شرعی است مثل لزوم ایمان به انبیای گذشته و کتاب‌های آسمانی آن‌ها و حرمت شرک، اما تفاوتش با احکام فقهی این است که احکام اعتقادی در امور عقیدتی و فکری است نه عملی و رفتاری.



۵. انواع حکم فقهی

حکم شرعی فقهی از نظر متعلق آن به دو قسم کلی تکلیفی و وضعی تقسیم می‌شود؛ حکم تکلیفی حکم شرعی متعلق به افعال انسان است، اما حکم وضعی به اشیاء و موضوعات تعلق می‌گیرد (جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۹: ۱۰۲). آمدی از علمای اهل سنت حکم شرعی را به سه قسم تقسیم کرده است: ۱. حکم اقتضایی که رفتار یا ترک رفتاری را اقتضا دارد؛ مثل وجوب، استحباب، حرمت و کراهت که تقریباً برابر حکم تکلیفی است. ۲. حکم تخییری که همان اباحه است و ۳. حکم وضعی (خلیفی، ۲۰۱۵: ۵۸). البته این اصطلاح خاصی است که مورد پذیرش دیگران واقع نشده است. واقعیت آن است که دسته‌بندی حکم به تکلیفی و وضعی منحصر نیست و به اعتبارات مختلف قابل تقسیم‌بندی است.

۵-۱. حکم تکلیفی و اقسام آن

حکم تکلیفی، حکمی است که مستقیم به فعل یا رفتار انسان تعلق می‌گیرد و وظایف و تکالیف آن‌ها را در برابر خداوند و سایر افراد جامعه مشخص می‌کند و از این جهت، هر فعل و رفتار اختیاری انسان، مشمول یکی از احکام تکلیفی است. برخی حکم تکلیفی را چنین تعریف کرده‌اند: «حکم تکلیفی، قرار (فرمان و دستور) صادر از مولا است که مقتضی طلب فعل یا ترک فعل یا مخیر بودن مکلف در انجام آن فعل است؛ چنانکه گفته‌اند: خطاب الشارع بالمقتضی طلب الفعل من المكلف أو الكف عن الفعل أو الترك أو التخییر بین فعل الشئ وتركه علی حد سواء» (عبدالله، بی‌تا: ۳۲). یا اینکه گفته‌اند: «الاعتبار الصادر من المولی من حیث الاقتضاء والتخییر» (واعظ بهسودی، ۱۴۱۲: ۷۸؛ خضری بک، ۱۴۲۶: ۳۱). وظیفه اصلی فقیه و مجتهد همین است که حکم شرعی هر رفتار انسان را از منظر شریعت، کشف و استنباط کند. طبق نظر مشهور فقهای اسلامی احکام تکلیفی پنج قسم است که عبارتند از وجوب، حرمت، استحباب یا ندب، اباحه، کراهت و حرمت.

۵-۱-۱. وجوب

وجوب در لغت به دو معنای سقوط و ثبوت است و در عرف شرعی، وجوب حکمی است که هر کس باید آن را عمل کند و اگر ترک کند، مستحق عقاب یا مذمت و نکوهش است (رازی، ۱۴۱۲: ۱، ۹۷). به عبارت دیگر، وجوب به معنای لزوم انجام کاری و عدم رخصت

و اجازه در ترک آن فعل است؛ مانند وجوب نماز، وجوب روزه و غیر آن. به فعلی که این حالت را پیدا کند، واجب گفته می‌شود؛ بنابراین وجوب صفت حکم و واجب صفت فعلی است که حکم وجوب به آن تعلق گرفته است. حکم واجب یا با دستور و به صورت فعل امر ابلاغ می‌شود؛ مثل (صَلِّ)؛ یعنی نماز بخوان یا به جملات خبری و اسمی با قرینه بر اراده لزوم بیان می‌گردد؛ مثل جمله «مسلمان چنین یا این گونه رفتار می‌کند». وجوب به وجوب عقلی یا الزام به انجام به حکم عقل، واجب شرعی یا الزام به حکم شرع، وجوب عرفی یا الزام به حکم عرف و نیز وجوب قانونی یا الزام بر اساس قانون، تقسیم می‌شود. الزام به حکم عقل، مثل وجوب تشکر از احسان دیگران (وجوب شکر منعم)، واجب شرعی مثل وجوب نماز، وجوب و الزام عقلی و شرعی، حکم دینی شمرده می‌شود؛ اما الزام به رفتار و فعلی از منظر عرف مثل بوسیدن دست افراد بزرگ توسط دیگران (عرف) یا قانون مثل سلام نظامی در بین نظامیان، واجب شرعی محسوب نمی‌شود. حکم واجب از جهات متعددی تقسیم می‌شود که در ادامه خواهد آمد. وجوب به عقلی (ارشادی) و شرعی (مولوی) و نیز نفسی (اصلی) و غیری (مقدمی یا تبعی) تقسیم می‌شود.

حکم واجب از جهات مختلف تقسیم شده و اقسام متعددی دارد و در مجموع واجب از شش جهت و به ۱۲ قسم تقسیم می‌شود.

۵-۱-۱. واجب مطلق و واجب مشروط

نخستین تقسیم واجب، تقسیم از نظر تحقق است که به مطلق و مشروط تقسیم می‌شود. (خضری بک، ۱۴۲۶: ۳۴) واجب مطلق واجب آزاد از قید است که وجوبش متوقف بر چیزی نیست؛ مثل نماز و روزه. واجب مشروط واجب مقید است که وجوبش متوقف بر چیزی است؛ مثل حج که مشروط به استطاعت است. ندب و استحباب، کراهت و حرمت، هرچند از نظر عقلی قابل تقسیم به مطلق و مشروط است؛ اما در غیر از واجب این تقسیم چندان اهمیت ندارد و فقها به آن توجهی نکرده‌اند.

هرچند واجب به مطلق و مشروط تقسیم شده است، اما همه احکام واجب و حتی همه احکام تکلیفی نسبت به شرایط عامه تکلیف (عقل، بلوغ و قدرت) مقید هستند. احکام شرعی مخصوص انسان است و هیچ حیوانی مکلف به هیچ حکم شرعی نیست. هر



انسانی هم مکلف به حکم شرعی نیست؛ کودک و دیوانه باینکه انسان هستند، اما مکلف به هیچ حکم شرعی نیستند؛ بنابراین ثابت شدن حکم شرعی بر انسان شرایطی دارد که در اصول فقه اهل سنت، شرایط اهلیت گفته می‌شود و در اصول فقه شیعه شرایط عامه تکلیف. مقصود از اهلیت این است که فرد شایستگی انجام امور را داشته باشد و در رفتار خود مکلف به احکامی باشد؛ بلوغ، عقل و قدرت از شرایط تکلیف است که اگر یکی از این شرایط نباشد، کسی مکلف نیست. در فقه شیعه این شرایط به شرایط عامه تکلیف معروف است. بر این اساس همه واجبات نسبت به عقل، بلوغ و قدرت مشروط است. واجب مطلق آن است که غیر از این امور، شرایط دیگری نداشته باشد (قمی، بی‌تا: ۱، ۱۰۱؛ فیاض، ۱۴۱۲: ۲، ۳۱۹).

۵-۱-۲. واجب عینی و واجب کفایی

تقسیم دیگر از نظر نحوه انجام واجب نسبت به افراد است که به عینی و کفایی تقسیم می‌شود. (فیاض، ۱۴۱۲: ۲، ۴۰) واجب عینی واجبی است که به فرد فرد انسان تعلق می‌گیرد و با انجام دادن یک فرد، از گردن دیگران ساقط نمی‌شود و همه افراد مکلف باید آن را انجام دهند؛ مثل نماز، روزه و غیر آن. واجب کفایی، واجبی است که به همه افراد تعلق می‌گیرد، اما اگر یک نفر انجام داد از گردن دیگران ساقط می‌شود. مثل دفن مرده مسلمان، جواب سلام و اغلب کارهای عمومی. اگر ندانیم که واجب عینی است یا کفایی، اصل این است که واجب عینی است، کفایی بودن نیازمند دلیل است (فیاض، ۱۴۱۲: ۲، ۴۰). واجب عینی و کفایی در حقوق نیز قابل تصور است.

۵-۱-۳. واجب تعیینی و واجب تخییری

تقسیم دیگر از جهت داشتن و نداشتن بدیل است که به دو قسم تعیینی و تخییری تقسیم می‌شود (فیاض، ۱۴۱۲: ۲، ۴۴). واجب تعیینی، واجبی است که بدیل ندارد مثل اکثر واجبات؛ مانند: روزه... که بدیل ندارند. واجب تخییری، واجبی است که بدیل دارد؛ مثلاً کفار و واجب قضای روزه که انسان مخیر است شصت روز روزه بگیرد یا شصت مسکین را طعام دهد یا یک برده آزاد کند. ندب یا استحباب هم از نظر عقلی قابل تقسیم به تعیینی و تخییری است؛ ولی از آنجاکه این مسئله در ندب چندان اهمیت ندارد، به آن توجه نشده

است؛ اما اباحه، کراهت و حرمت به تعیینی و تخییری، قابل تقسیم نیست. در حقوق واجب تخییری مصداق دارد؛ مثلاً جزای نقدی یا حبسی، یا شلاق و دیه قتل مسلمان و... حد محارب و نیز در عرف هم مصادیق متعدد دارد (جعفری لنگرودی، ۱۴۰۱: ۵، ۳۷۱۵).

باید توجه داشت که در زبان فارسی کلمه «یا» برای تخییر، ترتیب و تردید استعمال می‌شود. تخییر درجایی است که از اول می‌تواند هر کدام را انتخاب کند، اما ترتیب درجایی است که اگر اول امکان نداشت، نوبت به دوم می‌رسد؛ مثلاً غاصب باید عین مال یا قیمت آن را برگرداند که در اینجا مقصود ترتیب است؛ یعنی اول عین مال اگر عین مال ممکن نبود، قیمت آن؛ قاضی باید حکم را در قوانین بیابد یا در فقه؛ یعنی اول قانون و اگر در قانون نبود در فقه. اما تردید درجایی است که انسان بین دو یا چند چیز واقعیت را مردد می‌داند؛ مثلاً کلمه قاتل در جمله «قاتل یا فلان یا فلان است» مورد تردید قرار دارد. نکته دیگر این است که اصل، عینی بودن، تعیینی بودن و نفسی بودن واجب است، اما کفایی بودن، تعیینی بودن و غیری بودن واجب نیازمند دلیل است (فیاض، ۱۴۱۲: ۲، ۴۴).

۵_۱_۱_۴. واجب موقت و واجب غیرموقت

تقسیم دیگر واجب از حیث زمان انجام واجب است که به دو قسم زمان‌دار یا موقت و غیر زمان‌دار یا غیرموقت تقسیم می‌شود. واجب موقت، واجبی است که دارای وقت معین است که خود بر دو قسم تقسیم می‌گردد؛ واجب موقت مضیق یا وقت کم مثل روزه رمضان و حج که فقط در چند روز ذی‌حجه انجام می‌شود و واجب موسع؛ یعنی بازمان وسیع، مثل نماز روزانه تقسیم می‌شود. واجب غیرموقت: واجبی است که دارای زمان مشخص نیست که خود بر دو قسم تقسیم می‌گردد: فوری مثل نماز آیات و جواب سلام و غیر فوری مثل ادای قرض، قضای واجبات، انجام کفارات و غیر آن (صدر، ۱۴۱۷: ۲، ۴۳۱). در قانون، موقت و غیرموقت وجود دارد؛ مثلاً لزوم حضور کارمند در محل کار واجب موقت مضیق است؛ و پرداخت دیه واجب غیرموقت است. ندب یا استحباب هم از نظر عقلی قابل تقسیم به موقت و غیرموقت است؛ ولی از آنجاکه این مسئله در ندب چندان اهمیت ندارد، به آن توجه نشده است؛ اما اباحه، کراهت و حرمت به موقت و غیرموقت، قابل تقسیم نیست.



۵_۱_۵. واجب اصلی و واجب تبعی

تقسیم دیگر واجب، تقسیم واجب از جهت هدف مقصود از واجب است که به اصلی و تبعی تقسیم می‌شود. واجب اصلی واجبی است که خودش مقصود اصلی باشد؛ مثل نماز. به واجب اصلی واجب نفسی نیز گفته می‌شود؛ زیرا نفس فعل مطلوب و مقصود است. واجب تبعی آن است که خود فعل مقصود اصلی نیست، بلکه به تبع واجب دیگر واجب می‌شود؛ مثل وضو که به تبع نماز واجب شده است. به واجب تبعی، واجب غیری و مقدمی هم گفته می‌شود؛ چون به تبع واجب دیگری واجب شده و مقدمه آن واجب دیگری است. ندب، اباحه، کراهت و حرمت هم از نظر عقلی قابل تقسیم به اصلی و تبعی است، اما این تقسیمات برای غیر واجب چندان مهم نیست و مورد توجه فقها و اصولی‌ها واقع نشده است.

۵_۱_۶. واجب توصلی و واجب تعبدی

تقسیم دیگر واجب، به جهت نحوه قصد انجام واجب است که به توصلی و تعبدی تقسیم می‌شود؛ واجب توصلی واجبی است که انجام آن نیازمند قصد قربت نیست؛ یعنی اگر با مزد، یا ریاکاری انجام شود، هم کافی است و باطل نمی‌شود. واجبات کفایی اغلب از این نوع هستند؛ اما واجبات عینی می‌تواند توصلی یا تعبدی باشد. واجب تعبدی واجبی است که انجام آن نیازمند قصد قربت است؛ یعنی واجب باید با قصد و نیت جلب رضایت الله تعالی و قصد تقرب به ساحت الهی انجام شود که عمدتاً در واجب عینی است، اما واجب توصلی نیازمند قصد قربت نیست و حتی با انجام شخص دیگر، معجزی و مکفی خواهد بود؛ مانند: تطهیر ثوب (موسوی، بی‌تا: ۱، ۴۱۱-۴۱۲). ندب یا استحباب هم از نظر عقلی قابل تقسیم به توصلی و تعبدی است؛ ولی از آنجاکه این مسئله در ندب چندان اهمیت ندارد، به آن توجه نشده است؛ اما اباحه، کراهت و حرمت به توصلی و تعبدی، قابل تقسیم نیست. تقسیم واجب به مطلق و مشروط، موقت و غیرموقت، عینی و کفایی، تعیینی و تخییری در فقه و اصول فقه اهل سنت هم به همین معنا مطرح و مورد قبول است (غزالی، ۱۴۱۷: ۵۴)، ولی تقسیم واجب به اصلی و تبعی و نیز توصلی و تعبدی، در اصول فقه و فقه اهل سنت مطرح نیست؛ هرچند با مبانی اهل سنت، ناسازگاری جدی ندارد.

۵_۱_۲. ندب، استحباب یا سنت

استحباب از نظر لغوی به معنای محبوب و مطلوب بودن است و از نظر شرعی، به معنای تشویق، توصیه و سفارش بر انجام کاری است بدون الزام به آن. البته انجام فعل ثواب دارد، اما ترک آن عقاب ندارد. مستحب؛ یعنی فعلی که انجامش مطلوب و محبوب است اما نه در حد الزام؛ بنابراین ترکش مورد تقبیح و عقاب نیست. مستحب هم مثل واجب به عقلی و شرعی (ارشادی و مولوی)، نفسی (اصلی) و غیری (مقدمی)، قابل تقسیم است. افزون بر آن به مؤکد و غیر مؤکد، تقسیم می‌شود (جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۹: ۱۵۲-۱۵۳).

۵_۱_۳. اباحه

اباحه یعنی جواز انجام و ترک کار خاصی؛ به فعلی که نه الزام یا تشویق به انجام دارد و نه حرمت و کراهت، مباح گفته می‌شود. این اباحه به معنای خاص است که در مقابل واجب، مستحب، حرام و مکروه است. اکثر افعال و رفتار انسان از این قسم است. فعلی مباح است که نه مصلحت ملزومه یا مرجحه داشته باشد که الزام یا توصیه شود و نه مفسده‌ای که حرام شود یا ویژگی و خصوصیتی که مبغوض و مکروه دانسته شود. بنابراین اکثر رفتارهای انسان خصوصاً رفتارهای عادی، حکم اباحه دارد و مباح است؛ یعنی انجام و ترک آن روا و رخصت است. اباحه گاهی به معنای اجازه انجام فعل است که در این صورت شامل وجوب و مستحب هم می‌شود و آن را اباحه به معنای عام می‌گویند. آنچه از احکام تکلیفی است، اباحه به معنای اول است که به آن اباحه به معنای خاص گفته می‌شود (جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۹: ۶۳). برای اباحه اقسامی ذکر شده است. اباحه اقتضایی یا وجود ملاک ترخیص در مقابل اباحه غیر اقتضایی یا ملاک برای الزام، اباحه اضطراری مثل اباحه گوشت مردار در صورت اضطرار، اباحه ظاهری، یا رخصت در فعل به دلیل جهل به حکم واقعی الزامی و ترجیحی، اباحه شرعی (رخصت از ناحیه شرع) و عقلی (رخصت بر اساس درک عقل) گفته‌اند. (جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۹: ۶۴)

۵_۱_۴. مکروه

مکروه؛ یعنی توصیه به ترک فعلی بدون الزام به ترک آن که در نتیجه، ترک فعل مطلوب و خوب است، اما مکلف ملزوم به آن نیست و اگر هم ترک نکرد، گناهی موجب عقاب و



جرمی موجب مجازات نیست. به این نوع نهی، نهی تنزیهی گفته می‌شود و با صیغه دال بر حرمت که با قرینه دال بر ترخیص قرین است بیان می‌گردد (حکیم، ۱۴۱۸، ۶۱). کراهت به کراهت شدید و غیر شدید تقسیم می‌شود.

۵-۱-۵. حرمت

حرمت الزام به ترک فعل و رفتار خاص است که گاهی از آن به نهی و منع هم تعبیر می‌شود. حرام فعلی است که حکم حرمت؛ یعنی الزام به ترک دارد. حرمت دو قسم اصلی دارد: حرام و حرمت ذاتی مثل سرقت، قتل و زنا و دوم حرام و حرمت عرضی، مثل نماز در زمین غصبی و خرید و فروش در وقت نماز جمعه (حکیم، ۱۴۱۸: ۶۵). حرمت و حرام مثل وجوب و واجب، اقسامی دارد مانند: حرمت عقلی و حرمت شرعی (ارشادی و مولوی)، حرمت اصلی و حرمت تبعی؛ اما اقسام حرمت در اصول فقه کمتر مطرح شده است (جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۹: ۸۵۷).

۵-۲. حکم وضعی و اقسام آن

حکم وضعی اعتبار شرعی (مقرره شرعی) است که متضمن الزام، ترجیح یا تأخیر نباشد (خضری بک، ۱۴۲۶: ۵۵؛ آمدی، ۱۳۸۷: ۱، ۱۲۷). حکم وضعی به طور مستقیم متوجه افعال و رفتار انسان نیست، ولی حکم اشیاء و امور را برای انسان بیان می‌کند؛ مثلاً نجاست یا طهارت یا وضعیتی را بیان می‌کند که به طور غیرمستقیم مربوط به رفتار انسان است مانند: زوجیت، مالکیت، طلاق و غیر آن (صدر، ۱۴۲۱: ۱۲۴). در تعداد حکم وضعی اختلاف است؛ برخی آن را سه چیزی دانسته‌اند؛ سببیت، شرطیت و مانعیت، برخی علیت و علامت بودن و برخی صحت، فساد و بطلان، رخصت و عزیمة (حرمت وضعی) را اضافه کرده‌اند: «خطاب الشارع المقتضی طلب الفعل من المكلف أو الكف عن الفعل التَّرك أو التأخیر بین فعل الشئ وتركه علی حد سواء» (عبدالله، بی‌تا: ۳۲). «الاعتبار الصادر من المولی من حیث الاقتضاء والتأخیر» (واعظ بهسودی، ۱۴۱۲: ۷۸؛ خضری بک، ۱۴۲۶: ۳۱). لکن به نظر می‌رسد که احکام وضعی فراتر از این موارد است و شامل هر عنوان و مقرره‌ای می‌شود که ریشه شرعی داشته باشد؛ مثل حلیت، حرمت (وضعی)، طهارت، نجاست، ملکیت، زوجیت، وصفیت و... معیار در حکم وضعی انطباق تعریف

بر آن است. محور تعریف، اعتبار شرعی است. اعتبار یا جعل؛ یعنی فرض ذهنی یا مقرر از ناحیه شرع که خارج از احکام تکلیفی باشد. البته همه احکام وضعی به نوعی به یکی از احکام تکلیفی ارتباط دارد. هیچ حکم وضعی نیست که همراه آن حکم تکلیفی شرعی نباشد؛ مثلاً اگر درجایی حکم وضعی سببیت و شرطیت است، لازمه آن وجوب انجام آن سبب و شرط است و اگر حکم وضعی مانعیت است، معنای آن حرام بودن انجام آن کار است و اگر حکم وضعی درجایی صحت است، معنای آن کافی بودن آن عمل و واجب نبودن انجام دوباره آن عمل است.

احکام وضعیه قراردادی است یا انتزاعی؟ اندیشمندان اصول فقه در این باره دو دیدگاه دارند؛ برخی معتقدند که احکام وضعی به طور مستقیم جعل و ایجاد شده است. بنابراین همه احکام وضعی اعتباری هستند که شارع یا قانون‌گذار دینی آن‌ها را اعتبار (فرض) یا جعل و ایجاد کرده است؛ اما برخی معتقدند که احکام وضعی به تبع احکام تکلیفی مجعول است. در اصل، احکام تکلیفی اعتبار و جعل شده و در اثر و تبع آن، حکم وضعی مجعول و ایجاد شده است. به بیان دیگر نتیجه احکام تکلیفی، پیدایش و انتزاع احکام وضعی توسط ذهن از وضعیت مسئله است.

از احکام شش‌گانه تکلیفی، در حقوق فقط سه حکم وجوب، حرمت و اباحه کاربرد دارد. در حقوق، قانون وجوب به عنوان الزام قانونی و حرمت به عنوان منع و ممنوعیت قانونی مطرح است. هر کاری که در قانون بر کسی الزامی باشد، در واقع واجب است و هر کاری که بر کسی ممنوع باشد، مساوی با حرمت است. افزون بر دو حکم تکلیفی الزام و منع، در حقوق حکم اباحه به عنوان نفی وظیفه قانونی هم مطرح است هر چند عنوان اباحه ندارد؛ اما استحباب، کراهت و فرض در حقوق معنا ندارد.

اما احکام وضعی شرعی خصوصاً در معاملات و احوال شخصیه، عیناً در حقوق مطرح و مورد استفاده است، بلکه می‌توان گفت که اکثر احکام حقوقی از نوع احکام وضعی هستند.

۵-۳. حکم تأسیسی

تقسیم دیگر حکم شرعی که بیشتر در اصول فقه شیعه مطرح است، تقسیم حکم شرعی به حکم تأسیسی و حکم امضایی است. احکام تأسیسی، یعنی احکامی که در شریعت



اسلامی، مقرر شده و قبلاً نبوده است. مثل حرمت ازدواج با بیش از چهار زن یا ارث دو برابری مرد نسبت به زن، حرمت شراب، وجوب تذکيه (ذبح و حلال کردن) حیوان و بسیاری از احکام عبادی دین اسلام. هم حکم تکلیفی و هم احکام وضعی می‌تواند تأسیسی یا امضایی باشد؛ مثلاً وجوب حج حکم تکلیفی امضایی است که قبل از اسلام نیز وجود داشته است، اما نماز حکم تکلیفی تأسیسی است؛ هم‌چنین ختنه کردن، یک حکم امضایی است که قبل از اسلام بوده است، ولی وضو گرفتن یک حکم تأسیسی است که قبل از ظهور اسلام وجود نداشته است. احکام تکلیفی، بیشتر تأسیسی هستند، هرچند حکم تکلیفی امضایی هم وجود دارد. اما احکام وضعی بیشتر امضایی‌اند، هرچند تأسیسی هم در آن بسیار است (جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۹: ۱۰۳).

۵-۴. حکم امضایی

مقصود از احکام امضایی، احکامی است که در بین عقلا و عرف موجود بوده و شارع آن را تأیید کرده است و منظور از امضاء تأیید است بدین معنی که احکامی قبلاً وجود داشته و شارع مقدس آن‌ها را تأیید نموده است؛ مثل سرپرستی مرد بر خانواده و زن که قبل از اسلام هم بوده و اسلام آن را تأیید کرده است؛ «الرَّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ»؛ مردان سرپرست زنان هستند (النساء: ۳۴). اکثر معاملات رایج بین مردم و نیز برخی از واجبات حج مثل طواف و سعی بین صفا و مروه، قربانی در حج احکام امضایی هستند (ولایی، ۱۳۹۷: ۱۹۲؛ جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۹: ۱۰۳). احکام امضایی فقط نسبت به احکام عقلایی و عرفی یا ادیان گذشته می‌تواند محقق شود که در گذشته بین عقلا یا عرف یا ادیان گذشته رایج بوده و اسلام آن را امضا و تأیید کرده است.

بحث تأسیسی و امضایی در حقوق هم مطرح است. بخشی از قوانین حقوقی امضایی است؛ یعنی یا در فقه بوده یا در عرف یا در ملت‌های دیگر که پارلمان یا دولت آن را تأیید و امضا کرده است؛ اما بخشی از مواد قانونی، تأسیسی است که جدیداً وضع و تصویب شده است.

۵-۵. حکم واقعی

در اصول فقه شیعه تقسیم دیگری درباره حکم شرعی وجود دارد؛ یعنی به یک اعتبار، حکم به واقعی و ظاهری تقسیم می‌شود. حکم واقعی حکمی است که از جانب خداوند

برای اعمال انسان و امور دیگر زندگی او مقرر گردیده و علم و جهل مکلف (انسان) در آن دخالتی ندارد؛ مانند وجوب حج، حرمت غیبت و... فقها همواره تلاش می‌کنند حکم واقعی را کشف کنند. حکم واقعی دو قسم است:

الف. حکم واقعی اولی: حکمی که برای یک موضوع (یک‌چیز مثل شراب یا یک رفتار مثل غیبت، نماز و...) بر اساس مصالح و مفاسدی که در آن موضوع (شیء و رفتار) وجود دارد، مقرر شده است و خداوند آن حکم را در قالب فهم وجدانی و عقلی یا بیان شرعی (آیه و روایت) به بشر اعلام کرده است.

ب. حکم واقعی ثانوی: حکمی است که برای همان موضوع بر اثر پیش آمدن تغییرات و حالات خاصی، به صورت متفاوت از حکم واقعی اولی مقرر شده است؛ مثلاً حکم اولی شراب و غیبت حرمت است؛ اما اگر شراب برای کسی که بیمار است، خاصیت دارویی داشته باشد یا غیبت راهی برای احقاق حقوق باشد (غیبت مظلوم از ظالم)، حکم ثانوی شرب شراب و ارتکاب غیبت اباحه و جواز است. مثال دیگر اینکه حکم اولی روزه وجوب است، اما اگر روزه برای کسی ضرر داشته باشد، وجوب تبدیل به حرمت می‌گردد؛ یعنی حکم ثانوی روزه به خاطر ضرری بودن، حرمت خواهد بود و مکلف می‌تواند در این صورت روزه نگیرد؛ بنابراین حکم واقعی اولی بر عنوان اصلی موضوع می‌رود و حکم واقعی ثانوی هم بر عنوان اصلی با قید اضطرار، عسر و حرج و... جعل شده است (واعظ بهسودی، ۱۴۱۲: ۸۶).

حکم واقعی ثانوی با حکم واقعی اولی دو تفاوت عمده دارد: نخست این که حکم واقعی ثانوی مشروط به حالات خاصی است که اگر آن حالات نباشد، از بین می‌رود. در حالی که حکم واقعی اولی مشروط نیست. نفس وجود موضوع برای حکم کافی است. تفاوت دوم این است که در حکم واقعی اولی، مصلحت و مفاسد در نفس موضوع است، اما در حکم واقعی ثانوی، مصلحت در جعل و قرارداد است نه در نفس موضوع. این مصلحت، مصلحت تسهیل و تخفیف است. به حکم واقعی اولی، حکم اصلی و به حکم واقعی ثانوی حکم اضطراری هم گفته می‌شود؛ مثل جواز تمیم در صورت نبودن آب یا ضرر داشتن آب؛ هم چنین جواز خوردن گوشت غیر حلال در صورت ضرورت یا تقیه از روی خوف و غیر آن.



مثال دیگر برای حکم واقعی اولی و ثانوی آن است که حکم واقعی و اولی هر مالک جواز و نفوذ تصرف نسبت به مال و دارایی خودش است که می‌تواند در مال و دارایی خود هر طور که بخواهد تصرف کند و تصرفش نافذ است (حکم واقعی اولی) و می‌تواند اموالش را بفروشد، ببخشد یا نابود کند. اما اگر این مالک غیر بالغ باشد یا دیوانه یا سفیه باشد یا مفلس یعنی ورشکسته شود، حق تصرف در مال خود را ندارد (حکم واقعی ثانوی). ضرورت، عسر و حرج و تقیه از موارد دیگری است که باعث حکم واقعی ثانوی می‌شود (جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۹: ۱۱۵؛ مظفر، ۱۴۱۵: ۲، ۲۳۹؛ زحیلی، ۱۴۱۸: ۲۳۰).

۵-۶. حکم ظاهری

حکم ظاهری حکمی است که در فرض جهل به حکم واقعی، یا شک در آن، برای مکلف، بر اساس دستور شرع یا دستور عقل به عنوان وظیفه عملی در هنگام جهل و شک مقرر شده است. پس حکم ظاهری مشروط به جهل یا شک در حکم واقعی است و به مجرد زوال جهل و شک، از بین می‌رود؛ مانند حکم به طهارت چیزی که نمی‌دانیم آیا نجس است یا طاهر (اصل برائت) یا حکم به طهارت چیزی که می‌دانیم طاهر بوده اما نمی‌دانیم نجس شده یا خیر (اصل استصحاب)؛ بنابراین خداوند برای اشیاء، امور و افعال دو گونه حکم جعل کرده و قرار داده است که در طول هم هستند. اول حکم اختصاصی به عنوان خاص خود موضوع، شیء و رفتار به خاطر مصالح و مفاسدی که در آن وجود دارد، (حکم واقعی)؛ دوم حکم کلی به عنوان شیء، موضوع و رفتاری مشکوک الحکم. حکم ظاهری در طول حکم واقعی قرار دارد؛ یعنی با وجود حکم اول، نوبت به حکم دوم نمی‌رسد. مرحله اول حکم واقعی و مرحله دوم، حکم ظاهری است. معیار کلی در تشخیص حکم ظاهری از حکم واقعی آن است که حکم ظاهری با ادله فقاهتی به اثبات می‌رسد مانند: استصحاب، برائت و مانند آن (حکیم، ۱۴۱۸: ۷۰).

۵-۷. حکم واقعی اولی

همان‌گونه که اشاره شد، حکم اولی آن است که موضوع آن، به عنوان ثانوی متصف نشده و با عنوان اولیه موضوع حکم قرار گرفته است؛ مانند: وجوب نماز صبح، حرمت شرب خمر، وجوب روزه ماه مبارک رمضان، وجب حج، طهارت آب، نجاست بول. به این نوع

حکم، حکم اولی گفته می‌شود که به موضوعات با عناوین اولیه، تعلق گرفته است (حکیم، ۱۴۱۸: ۶۹).

۵_۸. حکم واقعی ثانوی

حکم واقعی ثانوی مربوط به موضوعی است که متصف به عناوین دیگر شده و از عنوان اولی خود خارج گردیده است. در حکم واقعی ثانوی تبدل حکم صورت می‌گیرد؛ یعنی اگر حکم یک موضوع با عنوان اولی، واجب باشد، با عنوان ثانوی، حرام می‌گردد؛ مثلاً روزه ماه رمضان بر مکلف جامع شرایط واجب است، ولی اگر مکلف دچار مریضی گردد یا روزه برایش ضرر داشته باشد، حکم وجوب روزه تبدیل به حرمت می‌گردد؛ هم‌چنین اگر کسی نذر کند که روز اول ماه رجب را روزه بگیرد یا پدرش به او دستور دهد که روز اول ماه رجب را روزه بگیرد یا از شرایط ضمن عقد قرار دهد، حکم استحبابی به حکم وجوبی تبدیل می‌گردد. شرب آب بنفسه و با عنوان اولی، مباح است، ولی برای انقاز و نجات حیات واجب می‌گردد (حکیم، ۱۴۱۸: ۶۹).

۵_۹. حکم شرعی

تقسیم دیگر حکم در اصول فقه شیعه، تقسیم به حکم عقلی و شرعی است. حکم شرعی، حکمی است که در شریعت یعنی در قرآن و سنت آمده است. حکم شرعی خود به دو قسم ارشادی و مولوی تقسیم می‌شود. از آنجاکه بسیاری از احکام شرعی را عقل هم تأیید می‌کند، این تأیید بیان‌گر آن است که قبلاً چنین حکمی در آن مورد وجود داشته که عقل درک کننده و اثبات‌کننده آن است و شرع نیز به حکم عقل، حکم صادر می‌کند: «کلما حکم به العقل حکم به الشرع»؛ بنابراین در این موارد هم عقل حکم دارد و هم شرع مطابق حکم عقل، حکم دارد (مظفر، ۱۴۱۵: ۱، ۱۸۰).

۵_۱۰. حکم عقلی

حکم عقلی، حکمی است که عقل بشر بدون توجه به این که دین داشته باشد یا نداشته باشد به آن حکم می‌کند و به این نوع حکم عقلی، مستقلات عقلیه می‌گویند؛ مستقلات عقلیه، احکام عقلی است که تمام مقدمات استدلال عقلی باشد؛ یعنی صغرا و کبرا هر دو، حکم



عقلی هستند (مظفر، ۱۴۱۵: ۱، ۱۸۱) که عقل بر اساس کبرای آن حکم به ملازمه بین حکم عقل و حکم شرع می‌کند و به همین جهت که عقل به تنهایی و به صورت استقلالی منبع استنباط حکم شرعی است به آن مستقلات عقلیه گفته می‌شود. مستقلات عقلیه به اصطلاح منطقی از قسم آراء محموده است که هرچند از قسم ضروریات منطقی نیست، اما عقلای عالم، آن را تأیید می‌کند و مورد تأیید خداوند به عنوان رئیس عقلا هم است.

مستقلات عقلیه فقط یک مسئله دارد و آن حُسن و قُبْح عقلی است؛ یعنی حکم عقل به خوبی یا حسن یک کار یا زشتی و قبح یک کار (مظفر، ۱۴۱۵: ۱، ۱۸۱). البته حسن و قبح عقلی مصادیق و موارد زیادی می‌تواند داشته باشد و موارد زیر از مصادیق حُسن و قُبْح عقلی است که عقل عقلائی عالم آن را تحسین و رفتار ضد آن را تقبیح می‌کند؛ مانند: حُسن و خوبی عدالت، راست‌گویی، امانت، وفا و همه فضایل اخلاقی و نیز قُبْح و زشتی ظلم و ستمگری، قبح و زشتی دروغ‌گویی و خیانت؛ خوبی و حسن منطق و معیار داشتن در کارها و زشتی قبح رفتار بی‌مبنا و ترجیح بلا مرجح؛ خوبی و حسن انصاف داشتن و زشتی و قبح بی‌انصافی و زورگوی؛ خوبی و حسن پیروی از علم و عالم (کارشناس متخصص) و زشتی و قبح جهل و تقلید از جاهل؛ خوبی و حسن دفع ضرر قطعی و محتمل و زشتی قبح بی‌توجهی به ضرر قطعی و محتمل؛ خوبی و حسن احساس مسئولیت در کارها و زشتی و قبح بی‌مسئولیتی؛ خوبی و حسن سپاس از احسان و نیکی دیگران و زشتی و قبح ناسپاسی؛ خوبی و لزوم عمل به پیمان و زشتی قبح پیمان‌شکنی؛ خوبی و لزوم عمل به وعده و زشتی و قبح خلف وعده.

از طرف دیگر، در مذهب شیعه، احکام شرعی تابع مصالح و مفاسد است؛ یعنی اگر در انجام کاری مصلحت مهم برای انسان وجود داشته باشد، واجب می‌گردد و انسان مکلف بر انجام آن است و اگر دارای مفسده باشد، لازم‌الترک بوده و انجام آن برای مکلف حرام است. عقل انسان نیز می‌تواند برخی از این مصالح و مفاسد را درک کند. اگر در مواردی از جانب شارع، حکمی صادر نشده باشد و عقل بتواند مصالح و مفاسد آن را درک کند، حکم عقلی بر لزوم انجام «فعل دارنده مصلحت» یا ترک «فعل دارنده مفسدت» شکل می‌گیرد که البته مورد امضای شارع نیز است؛ مانند حکم استعمال تریاک. (مطهری، بی‌تا: ۲۰،

۵۱-۵۳) البته افعالی که هم فاقد مصلحت باشد و هم فاقد مفسدت، حکم آن‌ها مشمول وجوب و حرمت عقلی نخواهد بود.

۵-۱۱. حکم مولوی

در جایی که عقل حکمی ندارد، حکم شرعی مولوی، یعنی ولایتی و سرپرستی است؛ خدای متعال برای هدایت بشر به سوی کمال و سعادت در این موارد احکام را از باب ولایت شرعی خداوند بر بندگان، تشریع کرده است؛ به عبارت دیگر، حکم مولوی دستورات شرعی است که مستقیماً از جانب شارع و مبتنی بر ولایت الهی صادر شده است که استقلال از حکم عقل، ترتب ثواب و عقاب و دارا بودن جنبه انشائی از ویژگی‌های آن است (صدر، ۱۴۳۶: ۴، ۴۱۳).

۵-۱۲. حکم ارشادی

حکم ارشادی حکمی شرعی است که عقل هم مطابق آن حکم داشته باشد. در این موارد، از نظر مبنای اصول فقه شیعه، حکم شرعی، مکلف را به حکم عقلی یا مصالح و مفاسد موجود در حکم عقل، ارشاد و هدایت می‌کند، نه این که حکم جدیدی را بر او تحمیل کند و او را ملزم، تشویق یا منع کند؛ بلکه همان الزام، تشویق یا منع عقلی را تأکید می‌کند. مثل «اطعوا الله والرسول» که اطاعت از پیامبر^(ص) فرمان عقل است و این آیه شریفه به عنوان سخن الهی بیان‌گر حکم ارشادی است که بندگان را به حکم عقل ارشاد نموده است (مشکینی، ۱۴۱۶: ۷۵-۷۷؛ صدر، ۱۴۱۵: ۲، ۸۲).

نتیجه‌گیری

در اصول فقه شیعه، احکام به چندین دسته تقسیم‌بندی می‌گردد که اساسی‌ترین گونه‌های آن عبارتند از احکام تکلیفی، احکام وضعی، احکام تأسیسی، احکام امضایی، احکام واقعی، احکام ظاهری، احکام مولوی، احکام ارشادی، احکام شرعی، احکام عقلی، احکام اولی و احکام ثانوی. هریک از این انواع حکم، در تحلیل فقهی و تطبیق احکام شرعی در شرایط مختلف بسیار مهم است و شناخت دقیق این تقسیم‌بندی‌ها به فهم دقیق متون فقهی و اصولی کمک نموده و در استنباط و استخراج احکام فقهی و تطبیق آن در شرایط مختلف ضروری است.

فهرست منابع

۱. انصاری، شیخ مرتضی، (۱۴۰۷ق)، *فرايد الاصول*، قم: دفتر انتشارات اسلامي.
۲. آخوند خراساني، محمدکاظم (۱۴۱۵ق)، *کفاية الاصول*، قم: دفتر انتشارات اسلامي.
۳. آمدی، سيف الدين، (۱۳۸۷ق)، *الاحکام فی اصول الاحکام*، رياض: المكتب الإسلامي.
۴. آمدی، سيف الدين، (۱۳۸۷ق)، *الاحکام فی اصول الاحکام*، رياض: المكتب الإسلامي.
۵. جعفری لنگرودی، محمدجعفر، (۱۴۰۱)، *مبسوط در ترمینولوژی حقوق*، تهران: گنج دانش.
۶. جمعی از محققان، (۱۳۸۹)، *فرهنگ نامه اصول فقه*، قم: دفتر تبلیغات اسلامي.
۷. حکیم، سید محمدتقی، (۱۴۱۸ق)، *اصول العامه*، بی جا: المجمع العالمي للاهل البيت.
۸. خضری بک، شیخ محمد، (۱۴۲۶ق)، *اصول الفقه*، بیروت: دارالکتاب العربی.
۹. خلیفی، وسیله، (۲۰۱۵م)، *مباحث الحکم عند الاصولیین*، بی جا: دار ابن حزم.
۱۰. رازی، فخرالدین، (۱۴۱۲ق)، *المحصل*، بیروت: مؤسسة الرسالة.
۱۱. زحیلی، وهبه، (۱۴۱۸ق)، *نظريه الضروره الشرعيه مقارنه مع القانون الوضعي*، دمشق: دارالفکر.
۱۲. صدر، سید محمدباقر، (۱۴۱۵ق)، *دروس فی علم الاصول*، قم: دفتر انتشارات اسلامي.
۱۳. صدر، سید محمدباقر، (۱۴۱۷ق)، *بحوث فی علم الاصول*، قم: مؤسسه دائره المعارف فقه اسلامي.
۱۴. صدر، سید محمدباقر، (۱۴۲۱ق)، *معالم الجديده*، قم: مرکز الابحاث والدراسات التخصصيه للشهيد الصدر.
۱۵. صدر، سید محمدباقر، (۱۴۳۶ق)، *مباحث الاصول*، (مقرر: سید کاظم حسینی حایری)، قم: دار البشیر.
۱۶. عبدالله، عمر، (بی تا)، *سُلّم الوصول لعلم الاصول*، مصر: دارالمعارف.
۱۷. غزالی، ابوحامد، (۱۴۱۷ق)، *المستصفی فی علم الاصول*، بیروت: دارالکتب العلمیه.





۱۸. فاضل لنکرانی، محمد، (۱۳۷۷)، سیرکامل در اصول فقه؛ قم، انتشارات فیضیه.
۱۹. فیاض، شیخ محمد اسحاق، (۱۴۱۲ق)، محاضرات فی اصول الفقه، قم: دارالهادی للمطبوعات.
۲۰. قمی، میرزا ابوالقاسم، (بی تا)، قوانین الاصول، تهران: مکتبه العلمیه الاسلامیه.
۲۱. مشکینی، میرزا علی، (۱۴۱۶ق)، اصطلاحات الاصول و معظم أبحاثها، قم: نشر الهادی، چاپ ششم.
۲۲. مظفر، شیخ محمدرضا، (۱۴۱۵ق)، اصول الفقه، قم: بوستان کتاب.
۲۳. موسوی، سید حسن، (بی تا)، منتهی الاصول، قم: انتشارات بصیرتی، چاپ دوم.
۲۴. میر عمادی، سید احمد، (۱۳۸۴)، ائمه و علم اصول، قم: بوستان کتاب.
۲۵. واعظ بهسودی، سید سرور، (۱۴۱۲ق)، مصباح الاصول، قم: داوری.
۲۶. ولایی، عیسی، (۱۳۹۷)، فرهنگ تشریحی اصطلاحات اصول، تهران: نشرنی، چاپ ششم.

بررسی فقهی میقات ذوالحلیفه

غلام‌سخی رضایی^۱

چکیده

در بیشتر ابواب فقه، مسائلی وجود دارد که همه فقها درباره آن، دیدگاه یکسان ندارند. از جمله میقات ذوالحلیفه از موضوعاتی است که دیدگاه‌های متفاوت و مختلف فقهی در خصوص آن مطرح شده است. بررسی این موضوع از دو جهت حائز اهمیت است؛ یکی احرام از منظر تمامی علما و فقهای اسلامی اولین جزء حج محسوب می‌شود که باید قبل از سایر اعمال حج انجام بگیرد و دیگر آنکه احرام باید از مواقیت و مکان‌هایی باشد که رسول اکرم (ص) آن را معین فرموده است. این تحقیق با روش تحلیلی-توصیفی و استناد به منابع کتابخانه‌ای انجام شده و دریافته است که در خصوص احرام از میقات ذوالحلیفه، چهار دیدگاه فقهی از جانب فقهای امامیه وجود دارد: صحت احرام از خارج مسجد شجره، وجوب احرام از داخل مسجد بنا بر احتیاط، وجوب احرام از داخل مسجد برای غیر معذورین و وجوب احرام از داخل مسجد شجره به صورت مطلق، دیدگاه‌های فقهی هستند که درباره احرام از ذوالحلیفه ارائه شده است. اختلاف دیدگاه‌ها و اقوال در حکم فقهی احرام از ذوالحلیفه، ریشه در روایات وارده در این موضوع دارد.

کلیدواژه‌ها: میقات، حج، ذوالحلیفه، فقه، احرام



مقدمه

میقات عمره تمتع، نقطه آغازین ورود به مناسک حج و از اهمیت بالایی در ترتیب اعمال عبادی برخوردار است. در این مرحله، حاجی موظف است که پیش از ورود به حرم مکه، از یکی از مواقیع پنج‌گانه عبور کرده و در آن مکان، نیت احرام نماید. این مواقیع، بر اساس روایات معتبر و سیره پیامبر اسلام^(ص)، از سوی شارع مقدس مشخص شده‌اند و عبور از آن‌ها بدون احرام، جایز نیست. به عبارت دیگر، احرام از میقات شرط صحت اعمال حج شمرده می‌شود و تخطی از آن، موجب اشکال در روند صحیح انجام مناسک خواهد شد.

حکم وجوب احرام از میقات، بر پایه نصوص دینی و اجماع فقها، از وضوح و قطعیت بالایی برخوردار است. به همین جهت، مسلمانانی که قصد انجام عمره تمتع دارند، باید با دقت مسیر خود را بررسی کرده و در صورتی که از یکی از مواقیع عبور می‌کنند، در همان نقطه محرم شوند. در غیر این صورت، موظف به رجوع و احرام از میقات یا انجام کفاره‌های معین خواهند بود.

میقات ذوالحلیفه، که در نزدیکی مدینه منوره واقع شده و در روایات به نام «مسجد شجره» نیز شناخته می‌شود، یکی از مهم‌ترین این مواقیع است. این میقات، مخصوص زائرانی است که از مدینه یا نواحی شمالی شبه جزیره به سوی مکه مشرف می‌شوند. بررسی فقهی این میقات و احکام مربوط به آن، به‌ویژه با توجه به اختلافاتی که در برخی جزئیات میان مذاهب فقهی وجود دارد، از اهمیت بالایی برخوردار است و موضوع اصلی این نوشتار را تشکیل می‌دهد.

۱. معنای میقات

میقات از نظر لغت هم به زمان و هم به مکان اطلاق می‌شود. «المیقات الوقت المضروب للفعل والموضع؛ میقات مصدر وقت و وقت به معنای مقدار زمان است. کل شیء قدرت له حینا فهو الموقت. وقت بیشتر برای زمان ماضی استعمال می‌شود و گاهی برای مستقبل نیز به کار می‌رود. به گفته ابن منظور سیبویه لفظ وقت را در مکان نیز استعمال کرده و این



استعمال تشبیه به وقت زمانی است. لانه مقدار مثله قال سیبویه: ویتعدی الی ماکان وقتا فی المکان کمیل و فرسخ و برید و الجمع اوقات و هو المیقات» (ابن منظور، ۱۴۰۵: ۲، ۱۰۷).

جوهری واژگان وقت و میقات را به صورت ذیل تعریف کرده است: «الوقت معروف والمیقات الوقت المضروب للفعل والموضع یقال هذا میقات اهل الشام للموضع الذی یحرمون منه و تقول: و قته فهو موقوف اذا بین للفعل وقتا یفعل فیه و منه قوله تعالی ان الصلاة كانت علی المؤمنین کتابا موقوتا ای مفروضا فی المیقات» (جوهری، ۱۴۰۷: ۱، ۲۷۰).

میقات در اصطلاح فقها به مواضع و مکان های معینی اطلاق می شود که آن را خداوند، برای مسلمان محل احرام قرار داده است. شهید ثانی در تعریف میقات می نویسد: «الموضع المعین له» (شهید ثانی، ۱۴۱۰: ۲، ۲۲۱). در مسالک نیز میقات این گونه تعریف شده است: «الموضع المعین له... و هو المستعمل شرعاً» (شهید ثانی، ۱۴۱۴: ۲، ۲۱۲).

صاحب کشف اللثام نیز در اصطلاح فقهی، میقات را به مکان هایی اطلاق کرده که خداوند آن ها را معین کرده است: «ای الامکنه المحدوده شرعاً للاحرام منها» (فاضل هندی، ۱۳۹۳: ۴، ۶۳۰). همچنین کلام صاحب ریاض المسایل در تعریف میقات مانند کشف اللثام است: «ای الامکنه المحدوده شرعاً للاحرام بحیث لایجوز لأهلها التجاوز من غیرها اختیارا الا اذا لم یثود طریق الیها» (طباطبایی، ۱۴۱۵: ۶، ۱۷۷). صاحب عروة الوثقی هر چند با عبارت متفاوت آن را در اصطلاح فقهی تعریف کرده است؛ اما از نظر معنا تفاوتی دیده نمی شود: «وهی المواضع المعینه للاحرام، اطلقت علیها مجازاً أو حقیقة متشرعیة» (طباطبایی یزدی، بی تا: ۲، ۵۵۱). مرحوم آقای خویی نیز در معنای اصطلاحی میقات، کلام صاحب عروه را آورده است (خویی، ۱۴۱۹: ۲، ۳۲۹).

۲. میقات زمانی

از آنجا که میقات از وقت گرفته شده و اصالتاً وقت بر زمان اطلاق می شود، ناگزیر قبل از پرداختن به میقات مکانی، میقات زمانی بررسی گردد. همه فقها در دو تا از مواقیت زمانی حج و عمره اتفاق نظر دارند و آن دو عبارت است از شوال و ذی القعدة؛ اما اختلاف در ماه



ذی الحجه است، هر چند همه فقها ذی الحجه را از مواقیت می‌دانند؛ اما این که تعداد چند روز از ذی الحجه جزء مواقیت است، اختلاف شده است.

میان علما و فقهای شیعه در بیان میقات زمانی حج و عمره اختلاف است و می‌توان در این مسئله پنج قول را ذکر نمود. ۱- تمام ماه شوال، تمام ماه ذی القعدة و تمام ماه ذی الحجه. ۲- تمام شوال، تمام ماه ذی القعدة و ده روز از اول ماه ذی الحجه. ۳- تمام ماه شوال، تمام ماه ذی القعدة و هشت روز از ماه ذی الحجه که ابتدای آن از شب اول ماه و انتهای آن شب نهم ذی الحجه است. ۴- ماه شوال، تمام ماه ذی القعدة و نه روز از ماه ذی الحجه و شب یوم النحر تا طلوع فجر. ۵- نفس قول چهارم، با این تفاوت که شب یوم النحر را تا طلوع شمس شامل است.

قول اول، مختار شیخ طوسی در نهاییه است. وی ماه ذی الحجه را مطلق و بدون کدام قیدی ذکر کرده است. چنانکه می‌فرماید: «والمتمتع انما يكون متمتعاً اذا وقعت عمرته في اشهر الحج و هي شوال و ذوالقعدة و ذوالحجة» (طوسی، بی‌تا: ۲۰۷). حضرت امام صادق^(ع) در تفسیر آیه ۱۹۷ سوره بقره (الحج اشهر معلومات...) فرموده است: «شوال و ذوالقعدة و ذوالحجة» (طوسی، ۱۳۶۵: ۵، ۴۵). همچنین نظر ابن جنید بنابر آنچه در کتاب مختلف آمده، نیز همین قول است (علامه حلی، ۱۴۱۲: ۴، ۲۷). این دیدگاه منتخب مرحوم صدوق در من لایحضر نیز است (شیخ صدوق، ۱۴۰۴: ۲، ۴۵۷). قول دوم نیز طرفدارانی دارد؛ از جمله سلار در المراسم به این قول معتقد است. وی می‌گوید: «واعلم ان اشهر الحج شوال ذی القعدة وعشرة من ذی الحجة فمن عقد الاحرام بالحج فيهن والاكان لغوا؛ منظور از اشهر حج، شوال ذی القعدة و ده روز از ذی الحجه است...» (سلار بن عبدالعزیز، ۱۴۱۴: ۱۰۴).

قول سوم، منتخب ابوصلاح حلبی در الکافی فی الفقه است که می‌گوید: «و اما الوقت للاحرام فاشهر الحج شوال و ذوالقعدة و ثمان من ذی الحجة» (حلبی، ۱۴۰۳: ۲۰۱). قول چهارم دیدگاه شیخ در الاقتصاد است که می‌گوید: «والزمان الذي يصح الاحرام فيه للتمتع بالعمرة الى الحج والقرآن و الافراد له و هو شهور الحج و هي شوال و ذوالقعدة و تسعة الايام الاول من ذی الحجة»؛ (طوسی ۱۴۰۰: ۱، ۳۰۰) اما قول پنجم، دیدگاه ابن ادریس



در السراير است که می‌گوید: «شوال و ذوالقعدة و الی طلوع الشمس من یوم العاشر» (ابن ادریس، ۱۴۰۷: ۱، ۵۲۴).

۳. میقات مکانی

فقه‌ها در این که میقات‌ها چند جا است، نظریات مختلف داده‌اند. مرحوم علامه در منتهی المطلب و تحریر الاحکام میقات را پنج جا دانسته است، ولی مرحوم محقق در شرایع و علامه در قواعد منحصر در شش جا دانسته‌اند. بعضی نیز هفت و گروهی تا ده گفته‌اند که با دقت نظر در آن‌ها، می‌توان همه را صحیح دانست؛ زیرا اگرچه در بعضی روایات مانند صحیح‌ه حلبی آمده است. «عن الحلبي قال: قال ابو عبد الله الاحرام من مواقيت خمسة وقتها رسول الله لا ينبغى لحاج ولا لمعتمر ان يحرم قبلها ولا بعدها وقت لأهل المدينة ذا الحليفة وهو مسجد الشجرة يصلى فيه ويفرض فيه الحج و وقت لأهل الشام الجحفة و وقت لأهل نجد العقيق و وقت لأهل الطائف قرن المنازل و وقت لأهل اليمن يلملم ولا ينبغى لاحد أن يرغب عن مواقيت رسول الله» (حرعاملی، ۱۴۱۴: ۱۱، ۳۰۸).

صحیح‌ه معاویه بن عمار، علاوه بر پنج میقات یاد شده در صحیح‌ه حلبی؛ میقات ششمی هم افزوده است و آن برای کسانی است که خانه‌شان پشت این مواقیات واقع شده که به مکه مکرمه نزدیک‌تر است. هم‌چنین میقات و محل احرام بستن برای حج، مکه مکرمه است. بنابراین تعداد میقات‌ها به هفت می‌رسد و اگر «ادنی الحل» را هم به آن‌ها بیفزاییم مانند مسجد تنعیم، جعرانه و حدیبیه بیشتر می‌شود.

بنابراین بحث درباره عدد و شماره میقات‌ها را می‌توان یک بحث لفظی دانست. در اینجا این مسئله مشخص می‌شود، اگر کسی عازم مکه مکرمه است، آیا قصد عمره است، یا حج؟ اگر برای عمره محرم می‌شود، از کدام راه به مکه می‌رود، اگر از راه مدینه عازم مکه است، از ذوالحلیفه محرم شود، از راه شام، از قرن منازل، از راه طائف، از منطقه وادی عقیق، از راه عراق از ذات عرق، از راه نجد، از قرن المنازل و از راه یمن از یلملم محرم شود.

۴. میقات ذوالحلیفه

یکی از مواقیات در حج، میقات ذوالحلیفه است که بررسی فقهی آن، موضوع این نوشتار را تشکیل می‌دهد.



۴_۱. ذوالحلیفه از نظر جغرافیا

در هنگام خروج از مدینه به سمت مکه، در ناحیه جنوب این شهر، در فاصله تقریباً چهارده کیلومتری مسجد النبی^(ص)، سه کیلومتر پس از مسجد قبا، منطقه‌ای است، به نام ذوالحلیفه که مسجد شجره یا میقات اهل مدینه، در آنجا واقع شده است (عبدالرحمن، ۱۴۲۰: ۱۶۷) و آبار علی که منطقه‌ای وسیع است، نیز در آنجا قرار دارد و در مغرب شهر، کوه غیر، کامیر و کوه احد است که از همه کوه‌های اطراف مدینه مرتفع است و در موقع طلوع خورشید، آفتاب اول بر آن‌ها می‌تابد و در سمت یسار آن با مقداری فاصله، قریه‌ای است به نام بئر علی که اکنون اعراب به همین اسم، مسجد شجره را هم بئر علی و آبار علی می‌خوانند.

آن طوری که در جغرافیا آمده، میقات مردم مدینه ذوالحلیفه است. لذا زائرین بیت‌الله الحرام بعد از آن‌که از شهر خارج می‌شوند، در اینجا غسل می‌کنند و لباس احرام می‌پوشند. حضرت رسول اکرم^(ص) چهار مرتبه پس از هجرت در این منطقه محرم شدند. ۱- برای عمره قضا که صلح حدیبیه واقع شد. ۲- برای عمره قضا. ۳- برای فتح مکه. ۴- برای حجة الوداع که به حجة البلاغ، یا حجة الاسلام شهرت گرفت.

۴_۲. ذوالحلیفه در تاریخ

رسول اکرم^(ص) در سفر حجة الوداع، نتیجه ۲۳ سال زحمات خستگی‌ناپذیر خود را مشاهده کرد. سرزمینی که هزاران بت معبود ساکنین آنجا بود، اینک یکدل و یک‌زبان با خلوص نیت، از روی اراده مستقل، ندای «لبيك اللهم لبيك» را سر می‌دهند، در همین سال بود که جبرئیل بر پیغمبر خدا^(ص) نازل شد و خبر داد که عمر تو به پایان رسیده، همه احکام اسلامی و آسمانی را ابلاغ کردی، جز دو فریضه بزرگ، یکی حج و دیگری امامت و ولایت. با رسانیدن این دو دستور دین، از جهان می‌روی.

پیغمبر خدا^(ص) اعلان حج فرمود: «مسلمانان از تمام شهرها رهسپار مدینه شدند، رسول خدا^(ص) برای مسلمانان فرمود: این آخرین سفری است که من به حج می‌روم، آنگاه غسل کرد و خودش را معطر نمود، چهار رکعت نماز ظهر خواند، از دروازه مدینه خارج شد و مردم دسته‌دسته و گروه‌گروه او را مشایعت نمودند، در حدود صد و بیست هزار نفر آن طوری که ابن جوزی نقل کرده است، همراه حضرت بودند پیغمبر خدا^(ص) به همراه مسلمین از



میقات ذوالحلیفه محرم شدند» (ساعدی اصفهانی، بی تا: ۲۷۷-۲۷۸).

این میقات از منظر تاریخی چهار نام دارد. ۱- ذوالحلیفه. ۲- مسجد الاحرام. ۳- مسجد شجره. ۴- آبار علی. رسول اکرم^(ص) برای سه سفر عمره و یک سفر حج در این میقات محرم شدند: ۱- در سال صلح حدیبیه که نتوانستند عمره انجام دهند یعنی سال ششم هجری. ۲- سال هفتم هجری رسول اکرم^(ص) از همین میقات محرم شدند، باز عمره انجام نشد. ۳- سال فتح مکه که سال هشتم هجری است. ۴- حجة الوداع که سال دهم هجری است (طبری، بی تا: ۲، ۴۱۰).

برای شناخت کامل این میقات لازم است، نام‌های چهارگانه آن، مورد توجه و دقت قرار گیرد؛ آن طوری که در تاریخ آمده، این میقات از میقات‌های بسیار مهم است که در بیرون مدینه واقع شده و اهمیت زیادی دارد و وجه نام‌گذاری آن به اسامی یادشده چنین است:

۱- این میقات را ذوالحلیفه می‌گویند: حلیفه نام چشمه آبی بوده میان منطقه بنی جشم بن بکر از هوازن و بنی خفاجه العقیلین که پیامبر خدا^(ص) دوست داشتند، برای پوشیدن احرام کنار درختی، در این محل فرود آیند، همچنین احتمال وجود دارد که الحلیفه از واژه حلفا به معنای نئی یا گیاهی باشد که در آب می‌روید (یا قوت حموی، بی تا: ۲، ۲۵۵-۲۵۶). ۲- این میقات را مسجد شجره می‌گویند؛ زیرا رسول خدا^(ص) در این مکان کنار درختی، فرود آمدند و احرام بستند (عبدالرحمن، ۱۴۲۰: ۱۶۷). ۳- این میقات را مسجد الاحرام می‌گویند؛ زیرا حاجیان برای تشریف به مکه مکرّمه، به تأسی از رسول اکرم^(ص) در این مسجد احرام می‌بندند.

۴- این میقات را آبار علی می‌گویند؛ زیرا آن حضرت برای آبیاری نخلستان‌ها، چاه‌های فراوانی در این منطقه حفر کردند و آبار جمع بئر یا چاه است. ابن عساکر می‌گوید: هذه البئر قریب منها مسجد الشجرة التي بايع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم تحتها ولعله اراد المسجد بقوله مسجد الحديدية (ابن عساکر، ۱۴۱۵: ۶۱، ۳۸۳). رسول خدا^(ص) پس از اقامه نماز در این مکان محرم می‌شدند و ندای «لبيك اللهم لبيك لبيك لا شريك لك لبيك ان الحمد والنعمة لك والملك لا شريك لك لبيك» را سر می‌دادند.

۳-۴. مساجد در ذوالحلیفه

ذوالحلیفه منطقه وسیع بوده که بعدها در آن مسجدی به نام مسجد شجره بنا کرده‌اند.

دانشمندان اتفاق نظر دارند که در منطقه ذوالحلیفه مسجد دیگری، به نام معرس نیز وجود داشته است. معرس به معنای محل خواب صبحگاهی است که امروزه مسافرخانه نیز اطلاق می‌شود. در گذشته به محل استراحت کاروان‌هایی گفته می‌شد که پس از راهپیمایی شبانه در این مکان به استراحت می‌پرداختند و پس از انجام نماز صبح به حرکت خود ادامه می‌داند (حموی، بی تا: ۵، ۱۵۵).

در روایت آمده که رسول خدا^(ص) در مکانی نزدیک شجره تعریس کرده و نماز صبح را خوانده‌اند و پس چند روزی اطراف این محل دیواری کشیده شد و نام مسجد معرس به خود گرفت؛ اما بعدها سیل آن را خراب کرده است. به روایت عبدالله بن عمر آن حضرت از طریق مسجد شجره از مدینه خارج و از طریق معرس وارد می‌شدند (کلینی، ۱۳۶۷: ۴، ۵۶۵). با گذشت زمان بقایای این مسجد روبه ویرانی نهاد و جز چند تکه سنگ چیده شده روی هم از آن اثری نماند تا این که در توسعه مسجد شجره در دوران آل سعود، آثار مخروبه آن نیز محو گردید (فصلنامه فرهنگی میقات حج، شماره ۶۸: ۶۱).

۴-۴. بررسی فقهی میقات ذوالحلیفه

در این بحث، نخست به اقوال و فتاوی علما و فقهای شیعه می‌پردازیم تا ببینیم که علما و فقهای ما، در این بحث چه دیدگاه‌هایی دارند؛ به عبارت دیگر از نظر فقهای شیعه، میقات مردم مدینه و کسانی از این مسیر عبور می‌کنند، ذوالحلیفه است یا مسجد شجره؟ و آنگاه روایاتی را نیز برای تأیید بحث می‌آوریم.

در این بحث چهار دیدگاه از فقهای امامیه مورد بررسی قرار گرفته است که به ترتیب بیان می‌شود.

۴-۴-۱. دیدگاه اول

پوشیدن احرام از بیرون مسجد صحیح است. این قول مطابق نظرات فقهایی چون؛ آیت الله سید کاظم طباطبایی یزدی، آیت الله سید ابوالقاسم خویی، آیت الله سید محمدرضا گلپایگانی و صاحب جواهر است.

سید کاظم طباطبایی یزدی نوشته است: «وَهِيَ مِيقَاتُ أَهْلِ الْمَدِينَةِ وَ مِنْ يَمْرِ عَلَى طَرِيقِهِمْ وَ هَلْ هُوَ مَكَانٌ فِيهِ مَسْجِدُ الشَّجَرَةِ أَوْ نَفْسُ الْمَسْجِدِ؟ قَوْلَانِ وَ فِي جُمْلَةٍ مِنَ الْأَخْبَارِ



انه هو الشجرة و فی بعضها انه مسجد الشجرة و علی ای حال فالاحوط الاقتصار علی المسجد اذ مع كونه هو فاللازم حمل المطلق علی المقید لكن مع ذلك الاقوی جواز الاحرام من خارج المسجد و لو اختیارا» (طباطبایی یزدی، ۱۴۲۲: ۷۹۵). مرحوم سید، احرام از خارج مسجد را جایز و صحیح می داند؛ یعنی اگر زائر بیت الله الحرام از داخل مسجد نتوانست محرم شود، به خاطر ازدحام جمعیت و از خارج مسجد، لباس احرام را پوشید، احرامش صحیح است.

آقای خویی می فرماید: «اقول لو كان الامر كما ذكره المصنف... من تعیین مسجد الشجرة مبقاتا فی الاخبار فما ذكره من حمل المطلق علی المقید هو الصحيح لأن ذا الحلیفه ان كان اسما لنفس المسجد فالامر واضح و ان كان المراد بذی الحلیفه المكان الذی فیہ المسجد فلیس المراد بالاحرام منه الاحرام من كل جزء من اجزاء تلك البقعة بل المراد جواز الاحرام من ای مكان من تلك البقعة سواء كان من نفس المسجد او من خارجه و حوالیه» (خویی، ۱۴۱۹: ۲، ۲۶). مسئله همان است که مصنف فرموده است، احرام از خارج مسجد صحیح است. مراد از ذوالحلیفه مكان در آن مكان مسجد واقع شده نیست، بلکه مراد جایز بودن احرام از هر نقطه ای ذوالحلیفه است، عام است از نفس مسجد باشد یا خارج مسجد، در هر دو صورت کفایت می کند.

آقای گلپایگانی می فرماید: «فتحصل من جميع ما ذكر ان ذا الحلیفه الذی هو مبقات لأهل مدينة اوسع من المسجد الذی وقع عند الشجرة تفسیره بالمسجد و اطلاق المسجد علیه كما فی الروایات لیس الامن باب تسمية الكل باسم جزء و ارادة الكل منه تعظیما للمسجد» (گلپایگانی، ۱۴۰۰: ۱، ۱۸۴). از جمیع آنچه ذکر شد، این مسئله به دست می آید، که ذوالحلیفه مبقات مردم مدینه است. منطقه ای که وسیع تر از مسجد است، در اینجا تفسیر به مسجد شده، از باب اطلاق کل به اسم جزء، یا از باب عظمت مسجد است، به هر حال زائر بیت الله الحرام می تواند، از داخل و خارج مسجد لباس احرام را بپوشد.

صاحب جواهر الکلام می فرماید: «نعم فی الدروس انه ذو الحلیفه و افضله مسجد الشجرة و الاحوط الاحرام منه بل عن الكركی ان جواز الاحرام من الموضع المسمى بذی الحلیفه و ان كان خارجا من المسجد» (نجفی، ۱۳۶۷: ۱۸، ۱۰۸). به هر حال اگر کسی



از مسیر مدینه عازم مکه باشد، از ذوالحلیفه و از بیرون مسجد شجره محرم شود، احرامش صحیح است.

آقای مکارم شیرازی می‌فرماید: «اگر مسجد شجره واجب بود، چرا از مسیر دیگر می‌رود، از روایت استفاده می‌شود که محاذات کفایت می‌کند، با اینکه توان دارد که از مسجد شجره برود، پس کسی هم که از مسیر شجره می‌آید، می‌تواند در محاذات محرم شود. بنابراین نباید در صحت احرام در بیرون مسجد تردید کرد» (مکارم شیرازی، ۱۳۸۹: ۲۲۰).

۴_۲_۴. دیدگاه دوم

احتیاط واجب آن است که احرام از داخل مسجد شجره باشد. امام خمینی و آیت‌الله فاضل لنکرانی این قول را پذیرفته‌اند. امام خمینی می‌فرماید: «الاول ذوالحلیفه و هو میقات اهل المدینه و من یمر علی طریقهم و الاحوط الاقتصار علی نفس مسجد الشجرة لا عنده فی الخارج» (موسوی خمینی، بی‌تا: ۲، ۱۸۴). احتیاط واجب آن است که در داخل مسجد شجره محرم شود نه خارج مسجد هرچند نزدیک باشد.

آقای فاضل لنکرانی می‌فرماید: «مسجد شجره که آن را ذوالحلیفه می‌نامند و آن میقات کسانی است که از مدینه منوره به مکه می‌روند، جایز است در صورت ضرورت احرام را، از مسجد شجره تأخیر بیندازد تا میقات اهل شام که جحفه است. احتیاط واجب آن است که در داخل مسجد شجره محرم شود نه خارج آن، هرچند نزدیک به آن باشد. شخص جنب و حائض می‌توانند، در حال عبور از مسجد محرم شوند و نباید در مسجد توقف کنند. اگر جنب به واسطه زیادی جمعیت نتواند، در حال عبور از مسجد احرام ببندد، چنانچه آب برای غسل نباشد و نتواند صبر کند تا آب پیدا شود یا آب برای او ضرر داشته باشد، باید تیمم کند و داخل مسجد شود و احرام ببندد همین‌طور است، حائض و نفساء بعد از آنکه از حیض و نفاس پاک شده باشد» (فاضل لنکرانی، ۱۳۷۲: ۳۷ - ۳۸).

۴_۳_۴. دیدگاه سوم

وجوب احرام از مسجد شجره است، ولی برای معذور مانند جنب و حائض این است که احرام از بیرون مسجد کفایت می‌کند. این دیدگاه و فتوای برخی علما مانند آیت‌الله صافی



گلپایگانی است می‌فرماید: «يجب عليهم الاحرام من مسجد الشجرة... و اما الجنب و الحائض فلا يجوز لهما دخول مسجد الشجرة والاحرام منه الا اذا كانا مجتازين كان يكون الدخول من باب و الخروج من باب آخر... فاذا لم يمكن الاجتياز وجب عليهما الاحرام من خارج المسجد» (صافی گلپایگانی، ۱۴۱۴: ۵۸-۵۹). احرام از مسجد واجب است؛ اما برای شخص معذور مثل جنب و حائض احرام از بیرون مسجد کفایت می‌کند.

۴-۴-۴. دیدگاه چهارم

واجب است احرام از داخل مسجد باشد، احرام از بیرون مسجد صحیح نیست، حتی برای معذور. این دیدگاه و فتاوی اندک و نادر است به‌طوری که مرحوم شهید با تعبیر قیل آورده است می‌فرماید: «از آن‌رو ذوالحلیفه گفته‌اند که قبیله‌ای از عرب در آنجا سوگند می‌خوردند... و مراد از آن مکانی است که در آن آب جمع می‌شده است و در آنجا است مسجد شجره، احرام از مسجد افضل و مطابق احتیاط است» (شهید ثانی، ۱۴۱۰: ۲، ۲۲۴). قولی می‌گوید: «احرام از داخل مسجد معین است، چون ذوالحلیفه به مسجد تفسیر شده، به این معنا که احرام از بیرون مسجد صحیح نیست».

مرحوم شهید ثانی با این عبارت خود به دو سؤال مهم پاسخ داده است ۱ - چرا احرام از ذوالحلیفه افضل و برتر است؟ پاسخ: برای تأسی و متابعت از پیامبر گرامی اسلام چون مسلم است، رسول اکرم (ص) از آن مکان محرم شده‌اند. ۲ - چرا احرام از مسجد شجره احوط است؟ پاسخ: قدر متقین از آن مکان مسجدی است به نام شجره که در ذوالحلیفه واقع شده است، پس احرام از مسجد احوط است. اگر در خارج مسجد محرم شود، باید ببینیم در ذوالحلیفه بوده یا خیر. اگر در ذوالحلیفه باشد احرامش صحیح است چرا ذوالحلیفه به مسجد تفسیر شده از باب حمل مطلق بر مقید است مطلق منطقه ذوالحلیفه و مقید مسجد شجره واقع در ذوالحلیفه است (فصلنامه فرهنگی میقات حج، شماره ۶۸: ۶۶).

۴-۵. ذوالحلیفه در روایات

این مسئله واضح است، اختلاف در اقوال علما و فقها از باب اختلافی است که در روایات وجود دارد، مثلاً یک روایت ذوالحلیفه را میقات معرفی می‌کند، روایت دیگر مسجد شجره را. اینجا سه دسته روایت به ترتیب بیان می‌شود:



دسته اول: این دسته روایاتی است که ذوالحلیفه را میقات اهل مدینه می‌دانند و زائرین بیت الله الحرام باید از ذوالحلیفه محرم شوند. عن ابی عبدالله^(ع) قال: «من تمام الحج و العمرة ان تحرم من المواقیث التي وقتها رسول الله^(ص)... وقت لأهل المدينة ذالحلیفه» (حرعاملی، ۱۴۱۴: ۱۱، ۳۰۸). در حدیث دیگر می‌فرماید: «عن ابی عبدالله علیه السلام قال: وقت رسول الله صلی الله علیه و آله لأهل المشرق العقیق... و وقت لأهل المدينة ذالحلیفه» (حرعاملی، ۱۴۱۴: ۱۱، ۳۰۹). باز در حدیث دیگر می‌فرماید: «عن اخیه موسی بن جعفر علیهما السلام قل سألته عن احرام اهل الكوفة و اهل خراسان و ما یلیهم و اهل شام و مصر من این هو؟ فقال: اما اهل الكوفة و خراسان و ما یلیهم فمن العقیق و اهل المدينة من ذی الحلیفه» (حرعاملی، ۱۴۱۴: ۱۱، ۳۰۹). مراد این سه حدیث این است که میقات مسیر مدینه ذوالحلیفه است، مردم مدینه و کسانی که از این مسیر عازم بیت الله الحرام هستند، از ذوالحلیفه محرم شوند.

دسته دوم: این دسته، روایاتی است که احرام مردم مدینه را مسجد شجره می‌دانند، ولی ذوالحلیفه را به شجره تفسیر و معنا کرده است: «قال سألت ابا عبدالله^(ع) عن الاوقات التي وقتها رسول الله^(ص) وقت لأهل المدينة ذالحلیفه و هی الشجرة» (حرعاملی، ۱۴۱۴: ۸، ۲۲۳). در حدیث دیگر می‌فرماید: «عن ابی عبدالله (علیه السلام) قال وقت رسول الله (صلی الله علیه و آله) العقیق لأهل نجد... و وقت لأهل المدينة ذالحلیفه و هو مسجد الشجرة» (حرعاملی، ۱۴۱۴: ۱۱، ۳۱۰-۳۱۱). باز در حدیث دیگر می‌فرماید: «فی کتاب (المقنع) قال: وقت رسول الله (صلی الله علیه و آله) لأهل الطائف قرن المناز و لأهل الیمن یلملم و لأهل الشام الهیعة و هی الجحفة و لأهل المدينة ذالحلیفه و هو مسجد الشجرة» (حرعاملی، ۱۴۱۴: ۱۱، ۳۱۱). روایات مذکور، میقات مردم مدینه و کسانی که از این مسیر عبور می‌کنند، مسجد شجره یا ذوالحلیفه می‌دانند، ولی آن را به شجره تفسیر و معنا کرده است. در این صورت اهالی مدینه از مسجد شجره که در ذوالحلیفه واقع است، محرم شوند.

دسته سوم: این دسته روایاتی است که ذوالحلیفه را به مسجد شجره تفسیر کرده، ولی هر دو نام در روایات آمده است. می‌فرماید: «قال ابو عبدالله (علیه السلام) الاحرام من مواقیث



خمسة وقتها رسول الله (صلی الله علیه و آله) لا ینبغی لحاج ولا لمعتمر ان یحرم قبلها ولا بعدها وقت لأهل المدينة ذوالحلیفه و هو مسجد الشجرة یصلی فیہ و یفرض الحج و وقت لأهل الشام الحلیفه و وقت لأهل النجد العقیق و وقت لأهل الطائف قرن المنازل و وقت لأهل الیمن یلملم و لا ینبغی لأحد ان یرغب عن مواقیث رسول الله (صلی الله علیه و آله)» (حرعاملی، ۱۴۱۴: ۱۱، ۳۰۸). در حدیث دیگر می فرماید: «قال قلت لابی عبد الله (علیه السلام) لأی علة احرم رسول الله (صلی الله علیه و آله) من مسجد الشجرة و لم یحرم من موضع دونه فقال لآنه لما أُسْرِیَ بِهِ إِلَى السَّمَاءِ وَ صَارَ بِجِذَاءِ الشَّجَرَةِ نُودِیَ یَا مُحَمَّدُ قَالَ: لَبَّيْكَ. قَالَ: أَلَمْ أَجِدْكَ يَتِيمًا فَآوَيْتُكَ وَ وَجَدْتُكَ ضَالًّا فَهَدَيْتُكَ؟ فَقَالَ: النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَ سَلَّمَ: إِنَّ الْحَمْدَ وَ النُّعْمَةَ» (حرعاملی، ۱۴۱۴: ۱۱، ۳۱۱).

اینجا برای روشن شدن بحث، سه طایفه روایات مورد بحث و بررسی قرار گرفته است که بعضی از احادیث مبقات اهل مدینه را، ذوالحلیفه دانستند و بعضی مبقات را مسجد شجره و ذوالحلیفه و بعضی هم ذوالحلیفه که تفسیر به مسجد شجره شده است. بررسی که در این تحقیق مطرح است این است، آیا وجه جمع میان احادیث وجود دارد؟ بعضی آمدند وجه جمع درست کردند که به نظر می رسد وجه جمعشان صحیح باشد.

۴-۵-۱. جمع میان روایات

بعضی بین سه طایفه روایات را جمع کرده اند که جمع روشنی است، چون طایفه سوم قرینه است، بر این که دو طایفه دیگر هم بر یک امر دلالت دارد، بنابراین جمع شاهد دارد و این جمع از باب اطلاق و تقیید است، روایات طایفه اول مطلق و روایات طایفه دوم که مسجد شجره را می گویند، مقید است.

مرحوم آقای حکیم در مستمسک به این جمع اطلاق و تقیید ایراد می کند و می فرماید: این جمع محل تأمل است، چون اینجا از باب جزء و کل است، نه از باب مطلق و مقید، چون مطلق آن است که ذو اجزاء کثیره باشد، ولی ذوالحلیفه کل است و مسجد جزء است و جزء و کل را نمی توان مطلق و مقید دانست. از این اشکال جواب فرموده اند: درست است که جزء و کل است ولی روایاتی که ذوالحلیفه را می گویند: «به این معنا است که یجوز الاحرام من ای موضع شاء. در این صورت ذو اجزاء خواهد بود و روایاتی که می گویند: از

مسجد احرام واجب است مقید است، پس اشکال وارد نیست» (مکارم شیرازی، ۱۳۸۸: ۲۱۹).

۴_۵_۲. نکات مهم پیرامون روایات

برای این که بحث روشن شود که آیا میقات مردم مدینه مطابق روایات ذوالحلیفه است، یا مسجد شجره؟ یعنی مردم که از مسیر مدینه عازم مکه هستند، از کدام مکان لباس احرام را بپوشند، توجه به چند مطلب لازم و ضروری است که به ترتیب بیان می شود.

نکته اول: روایاتی که گذشت مجموعاً سه طایفه بود، هیچ کدامشان در مقام بیان لزوم احرام، از مسجد شجره نیست و همچنین از آن ها استفاده نمی شود که میقات اهل مدینه مسجد شجره است، بلکه از روایات این مطلب استفاده می شود که ذوالحلیفه میقات مردم مدینه و کسانی است که از مدینه عازم مکه مکره هستند.

نکته دوم: میقات مردم مدینه آیا ذوالحلیفه است یا مسجد شجره؟ و رسول خدا (ص) کدام مکان را برای میقات معین فرموده است برای این که بدانیم میقات مسیر مدینه کجا است توضیحی درباره ذوالحلیفه بدهیم که ذوالحلیفه شامل کدام ناحیه و کدام مکان است، علما و فقهای ما اتفاق نظر دارند که ذوالحلیفه منطقه وسیع است که تنها شامل مسجد شجره نمی شود و کسی سراغ نداریم که ادعا کرده باشد که ذوالحلیفه بر مسجد شجره اطلاق می شود، پس میقات مردم مدینه ذوالحلیفه است که شامل مسجد و غیر مسجد می شود، چنانچه مرحوم آقای گلپایگانی می فرماید: فتحصل من جمیع ما ذکر ان ذا الحلیفه الذی و هو میقات لاهل مدینه اوسع من المسجد الذی وقع عند الشجرة تفسیره بالمسجد و اطلاق المسجد علیه کما فی الروایات لیس الامن باب تسمیه الكل باسم جزء و ارادة الكل منه تعظیماً للمسجد (گلپایگانی، ۱۴۰۰ ق، ۱: ۱۸۴).

نکته سوم: اکثر علما و فقهای امامیه با توجه به روایات که از رسول اکرم (ص) رسیده است، ذوالحلیفه را میقات مردم مدینه دانسته اند، به این معنا که مردم مدینه و کسانی که از این مسیر عازم هستند از منطقه ذوالحلیفه لباس احرام بپوشند و لازم نیست از مسجد محرم شوند، برای نمونه کلام مرحوم شهید ثانی مشاهده می کنیم که ایشان لزوم احرام را از مسجد، به «قیل» که همان قول ضعیف است نسبت می دهد، می فرماید: «ذوالحلیفه



لتحالف قوم العرب... و المراد الموضع الذی فیہ الماء و به مسجد الشجرة و الاحرام منه افضل و احوط للتأسی و قیل بل یتعین منه لتفسیر ذی الحلیفه فی بعض الاخبار» (گلپایگانی، ۱۴۰۰: ۱، ۲۲۴).

نکته چهارم: ما وقتی در فتاوا و دیدگاه‌های علما و فقها دقت می‌کنیم، به این مطلب می‌رسیم که بسیاری از علما احرام از خارج مسجد را کافی و مجزی می‌دانند، به این معنا که لازم نیست، زائر بیت‌الله الحرام از داخل مسجد شجره محرم شوند، اگر از بیرون مسجد لباس احرام بپوشد کفایت می‌کند، مثل کسی که معذور است از ورود به مسجد مانند شخص جنب و حائض. از آن جمله اند مرحوم آیت‌الله میرزا جواد تبریزی که می‌فرماید: «و هو میقات اهل المدينة و کل من اراد الحج عن طریق المدينة و یجوز الاحرام من خارج المسجد محاذیا له من الیسار او الیمین و الاحوط الاحرام من نفس المسجد مع الامکان» (تبریزی، ۱۴۱۴ ق، ۱: ۸۰).

آقای مکارم شیرازی می‌فرماید: «مسئله دوم در مورد حائض و نفساء و جنب است که نمی‌توانند وارد مسجد شوند، البته این مسئله طبق مبنای کسانی است که مسجد را مبدأ احرام می‌دانند، و بیرون مسجد را کافی نمی‌دانند ولی ما که بیرون مسجد را هم کافی دانستیم این افراد مشکلی نخواهند داشت و از بیرون مسجد می‌توانند محرم شوند» (مکارم شیرازی، ۱۳۸۹: ۲۲۴).

۴_۶. میقات مسیر مدینه به مکه

پس از بیان مطالب و روایات که گذشت، اکنون به پاسخ این پرسش می‌پردازیم که ما را به رأی صواب و نظریه درست می‌رساند، همان‌طور که دیدیم، بعضی از اخبار میقات مردم مدینه را ذوالحلیفه دانست و در هیچ‌یک از آن‌ها نگفت احرام از مسجد شجره لازم و واجب است، بلکه در مقام تفسیر فرمودند: هو الشجرة در جای دیگر می‌فرماید: و وقت لأهل المدينة ذوالحلیفه هو مسجد الشجرة.

با توجه به این که اشعار و تقلید حکم احرام را دارد، لازم است این دو کلمه مقداری توضیح داده شود، اشعار به معنای شکافتن پشت حیوان در حد یک علامت‌گذاری که خون بیاید و خون را بمالد تا شناخته شود که برای قربانی است و معمولاً حیوان را علامت‌گذاری

می‌کنند. این مخصوص شتر است، ولی تقلید به معنای چیزی به گردن حیوان انداختن به نشانی قربانی هم در شتر و هم در غنم و بقر تصور دارد.

در روایت آمده: «والا شعار و التقلید بمنزلة التلبیة» (حرعاملی، ۱۴۱۴: ۹، ۱۸). سؤال مطرح این است، در صورتی که زائر بیت الله الحرام قربانی همراه دارد، آیا امکان محرم شدن از داخل مسجد شجره وجود دارد؟ مخصوصاً رسول اکرم (ص) که صد شتر آورده است چه گونه ممکن است آن‌ها را از داخل مسجد عبور بدهند! ممکن است کسی جواب دهد این مورد استثنا شده است، ولی باید گفت چنین استثنایی در روایات وجود ندارد.

به عبارت دیگر وقتی رسول خدا (ص) از میقات ذوالحلیفه محرم می‌شدند، آیا در زمان حضرت در آن مکان مسجدی وجود داشته یا نه؟ یا مسجد در سفرهای بعدی حضرت مثل حجة الوداع بنا کردند، حالا بر فرض که مسجدی وجود داشته است، از کجا معلوم که همه همراهان حضرت، از داخل مسجد محرم شدند! مخصوصاً سفر حجة الوداع آن طوری که در تاریخ اسلام آمده، صدویست هزار نفر حضرت را همراهی کردند، همراهان همه مرد نبودند و تعدادی جمعیت را زنان تشکیل می‌دادند (امینی، ۱۴۱۶: ۱، ۳۱). چه بسا بعضی از آن‌ها از ورود به مسجد معذور بودند؛ اما این که رسول الله دستور خاصی برای معذورین صادر نفرموده، معلوم می‌شود که ورود به مسجد لازم نبوده و معذورین و غیر معذورین می‌توانند، از خارج مسجد محرم شوند (فصلنامه فرهنگی میقات حج، شماره ۶۸: ۷۲).

بعضی از علما و فقهای امامیه براین باورند که احرام از مسجد واجب نیست؛ یعنی مستحب است. مانند صاحب عروة الوثقی، صاحب جواهر، سید محمدرضا گلپایگانی و میرزا جواد تبریزی و...، ولی بعضی از علما و فقهای امامیه مانند حضرت امام (ره) و آقای فاضل لنکرانی، احرام از داخل مسجد را احتیاط واجب دانسته‌اند. این موجب مشکلات زیادی به‌ویژه برای زنان شده است.

امروزه در سفر حج مشاهده می‌کنیم که روحانی کاروان با چه سختی‌ها و مشکلاتی روبه‌رو است، باید به اطلاع مؤمنین برساند که مطابق فتوای عده‌ای بزرگان که احرام از داخل مسجد را احتیاط واجب می‌دانند، بانوان معذور که مقلد آنان باشند نمی‌توانند، مانند دیگران از داخل مسجد محرم شوند و احرام از خارج مسجد صحیح نیست، پس تکلیف



آنان چه می‌تواند باشد.

چه فرق است میان میقات و مسجد شجره که در اینجا داخل مسجد را میقات بدانیم و در میقات‌های دیگر محل را میقات به حساب آوریم، با توجه به این که اتفاق و اجماع در موافقت، بر میقات بودن منطقه است، نه مسجد و در مسجد شجره نیز اجماع و یا حداقل قریب به اتفاق علما بر این است که منطقه میقات است، همان گونه که می‌دانیم مراجع عظام تقلید یا فتوا به کفایت احرام از خارج مسجد داده‌اند و یا حداکثر احتیاط کرده‌اند.

بنابراین احرام از خارج مسجد مشکلی نخواهد داشت و همه افراد می‌توانند، در بیرون مسجد محرم شوند. با این باور که میقات منطقه است، گرچه افضل و برتر مسجد است و کسانی که مشکلی برای ورود به مسجد ندارند، برای درک فضیلت از مسجد محرم می‌شوند؛ (فصلنامه فرهنگی میقات حج، شماره ۶۸: ۷۳-۷۴) اما کسانی که مشکل دارند، از خارج مسجد احرام بپوشند، همین کفایت می‌کند.

نتیجه‌گیری

فقه‌های شیعه بالاتفاق، اصل مشروعیت میقات را پذیرفته‌اند؛ اما اختلاف نظر آن‌ها در تعیین محل دقیق میقات است. پرسش اصلی اینجاست که آیا مکانی که رسول اکرم (ص) به عنوان میقات تعیین فرموده‌اند، ذوالحلیفه است یا مسجد شجره؟ برخی بر این باورند که محل احرام و میقات مردم مدینه، ذوالحلیفه است؛ به این معنا که مردم مدینه و کسانی که از این مسیر عبور می‌کنند، باید از منطقه ذوالحلیفه محرم شوند. در مقابل، گروهی دیگر نظر داده‌اند که بنا بر احتیاط واجب، احرام باید از داخل مسجد شجره صورت بگیرد. این دیدگاه مورد تأیید حضرت امام خمینی و آیت‌الله فاضل لنکرانی قرار گرفته است.

در مقابل، برخی از فقها بر این باورند که احرام از داخل مسجد شجره واجب است، ولی برای افراد معذور، مانند فرد جنب یا زن حائض، احرام از بیرون مسجد کفایت می‌کند. این دیدگاه در فتاوی علمایی چون آیت‌الله صافی گلپایگانی دیده می‌شود. بی‌تردید، منشأ این اختلاف فتاوا، تفاوت روایات موجود در این زمینه است؛ چراکه برخی از روایات، میقات را ذوالحلیفه معرفی کرده‌اند و برخی دیگر، مسجد شجره را میقات دانسته‌اند. با این حال، هیچ‌یک از این روایات، احرام از مسجد شجره را به صورت لازم و واجب بیان نکرده‌اند.



بنابراین، احرام از ذوالحلیفه یا از خارج مسجد شجره، اشکالی نداشته و زائران بیت‌الله الحرام که از مسیر مدینه عازم مکه می‌شوند، می‌توانند از منطقه ذوالحلیفه و بیرون از مسجد نیز محرم شوند. با این حال، برای درک فضیلت بیشتر، بهتر است احرام از داخل مسجد انجام گیرد.

فهرست منابع

قرآن کریم

۱. ابن اثیر، مبارک بن محمد، (۱۳۶۴)، *النهاية في غريب الحديث*، قم: مؤسسه اسماعيليان.
۲. ابن ادریس، محمد بن منصور (۱۴۰۷ ق)، *السرائر*، قم: جامعه مدرسين.
۳. ابن جریر طبری، محمد بن جریر، (۱۴۱۵ ق)، *تاریخ الامم والملوک*، بیروت: مؤسسة الاعلمی.
۴. ابن عساکر، علی بن حسن، (۱۴۱۵ ق)، *تاریخ مدینه دمشق*، بیروت: دارالفکر.
۵. ابن منظور، محمد بن مکرم، (۱۴۰۵ ق)، *لسان العرب*، قم: نشر ادب الحوزه.
۶. امینی، عبدالحسین، (۱۴۱۶ ق)، *الغدير*، قم: مرکز الغدير للدراسات الاسلاميه.
۷. بحرانی، یوسف بن احمد، (بی تا)، *حدائق الناضره*، قم: جامعه مدرسين.
۸. تبریزی، میرزا جواد، (۱۴۱۴ ق)، *مناسک الحج*، قم: انتشارات مهر.
۹. جوهری، اسماعیل بن حماد، (۱۴۰۷ ق)، *الصحاح*، بیروت: دارالمالین.
۱۰. حرعاملی، محمد بن حسن، (۱۴۱۴ ق)، *وسائل الشیعه*، قم: مؤسسه آل البيت (ع).
۱۱. حلبی، ابوالصلاح تقی بن نجم، (۱۴۰۳ ق)، *الكافی فی الفقه*، اصفهان: مکتبه امیرالمؤمنین (ع).
۱۲. حموی، یاقوت بن عبدالله، (بی تا)، *معجم البلدان*، بیروت: انتشارات احیاء التراث العربی.
۱۳. خویی، سید ابوالقاسم، (۱۴۱۹ ق)، *المعتمد فی شرح العروة الوثقی*، قم: احیای آثار امام خویی.
۱۴. ساعدی اصفهانی، علی، (بی تا)، *پیشوایی اسلام*، تهران: انتشارات ناصر خسرو.
۱۵. سلار دیلمی، حمزه بن عبدالعزيز، (۱۴۱۴ ق)، *المراسم العلویه*، قم: المعاينة الثقافية للمجمع العالمي لاهل البيت (ع).
۱۶. صافی گلپایگانی، لطف الله، (۱۴۱۴ ق)، *مناسک حج*، قم: دارالقرآن الکریم.





۱۷. صدوق، محمد بن علی، (۱۴۰۴ ق)، من لایحضره الفقیه، قم: جامعه مدرسین.
۱۸. طباطبایی یزدی، سیدکاظم، (۱۴۲۲ ق)، عروة الوثقی، قم: مؤسسه انتشارات اسلامی.
۱۹. طباطبایی، سید علی، (۱۴۱۵ ق)، ریاض المسائل، قم: مؤسسه النشر الاسلامی التابعة للجامعة المدرسین.
۲۰. طوسی، محمد بن حسن، (۱۳۶۵)، تهذیب الاحکام، قم: دار الکتب الاسلامیه.
۲۱. طوسی، محمد بن حسن، (۱۴۰۰ ق)، الاقتصاد الهادی الى طریق الرشاد، بی‌جا: مکتبه جامع چهلستون.
۲۲. طوسی، محمد بن حسن، (بی‌تا)، النهایه، بیروت: انتشارات دار الاندلس.
۲۳. عاملی (شهید ثانی) زین الدین بن علی، (۱۴۱۰ ق)، الروضه البهیة، قم: انتشارات داوری.
۲۴. عاملی (شهید ثانی)، زین الدین بن علی، (۱۴۱۴ ق)، مسالک الافهام، قم: مؤسسه نشر اسلامی.
۲۵. عبدالرحمن، عبدالعزيز (۱۴۲۰ ق)، المجموعه المصوره المدينه المنوره، بیروت: انتشارات احیاء التراث العربی.
۲۶. علامه حلی، حسن بن یوسف، (۱۴۱۲ ق)، مختلف الشیعه، قم: مؤسسه نشر اسلامی.
۲۷. فاضل لنکرانی، محمد، (۱۳۷۲)، مناسک حج، قم: انتشارات مهر.
۲۸. فاضل هندی، محمد بن حسن، (۱۳۹۳)، کشف اللثام، قم: مؤسسه نشر اسلامی.
۲۹. فصلنامه فرهنگ میقات حج، شماره ۶۸.
۳۰. کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۳۶۷)، اصول کافی، قم: دارالکتب الاسلامیه، چاپ سوم.
۳۱. گلپایگانی، سید محمد رضا، (۱۴۰۰ ق)، مناسک الحج، دارالقرآن الکریم.
۳۲. محمد حسن نجفی، محمد حسن، (۱۳۶۷)، جواهر الکلام، قم: دارالکتب الاسلامیه.
۳۳. مکارم شیرازی، ناصر، (۱۳۸۹)، درس خارج.
۳۴. موسوی خمینی، روح الله، (بی‌تا)، تحریر وسیله، (ترجمه: علی اسلامی)، قم: انتشارات اسلامی.

بررسی فقهی تقدم زن بر مرد در نماز از دیدگاه فقه اهل بیت^(ع)

موسی امینی^۱

چکیده

مسئله تقدم زن بر مرد در نماز در فقه اهل بیت^(ع)، به این معنا است که آیا قرار گرفتن زن جلوتر از مرد در هنگام اقامه نماز، جایز است یا موجب بطلان نماز می‌شود. این موضوع از مسائل کاربردی فقهی است که به دلیل اهمیت آن در احکام نماز، همواره مورد توجه فقها بوده است. پژوهش حاضر با روش توصیفی-تحلیلی و با استفاده از منابع معتبر فقهی و حدیثی، به بررسی این موضوع پرداخته و نشان می‌دهد که دو دسته روایت در این زمینه وجود دارد: دسته‌ای از روایات تقدم زن بر مرد را مجاز می‌شمارد، درحالی‌که دسته‌ای دیگر آن را منع کرده‌اند. یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد که بر پایه همین روایات، فقها نیز نظرات گوناگونی دارند. فقهای متقدم غالباً این عمل را ممنوع دانسته‌اند؛ اما بسیاری از فقهای متأخر، آن را جایز، ولی مکروه می‌دانند. شماری نیز تفصیل قائل شده‌اند؛ یعنی در صورت رعایت فاصله یا وجود مانع میان زن و مرد، تقدم زن بر مرد در نماز جایز است. عوامل مختلفی همچون وجوب یا استحباب نماز، جماعت یا فرادا بودن آن، بلوغ نمازگزاران، محرم یا نامحرم بودن، حالت اضطرار یا اختیار، و حتی مکان اقامه نماز (مانند در مکه یا خارج از آن بودن)، در صدور حکم نهایی تأثیرگذار است.

کلیدواژه‌ها: اهل بیت، احکام، فقه، تقدم زن بر مرد، نماز

۱. دانش‌پژوه سطح پنج، جامعه المصطفی العالمیه، قم، ایران.

مقدمه

شارع مقدس برای صیانت زن، دستورات واجب یا مستحبی را در نماز یا غیر آن داده است؛ آب ریختن به دست‌ها از داخل آرنج هنگام وضو، کنار هم قرار دادن پاها هنگام قیام، ابتدا زانو‌ها را روی زمین قرار دادن پیش از رفتن به سجده، گذاشتن آرنج‌ها و شکم بر زمین و چسباندن اعضای بدن به یکدیگر هنگام سجده و... همگی نشان‌دهنده آن است که بدن زن در حالات مختلف نماز به گونه‌ای نباشد که در معرض دید قرار گرفته و جلب توجه کند.

از جمله دستورات دیگر برای صیانت زن، جلوتر قرار گرفتن مردان از زنان هنگام نماز است. این نگاه از نوع برخورد موسی با دختر شعیب به روشنی قابل دریافت است؛ وقتی که دختر شعیب به خواسته پدرش از موسی دعوت کرد، دختر شعیب از جلو حرکت می‌کرد و موسی به دنبال او در حرکت بود. باد بر لباس دختر می‌وزید و ممکن بود لباس او را کنار بزند. حیا و عفت موسی اجازه بروز چنین صحنه را نمی‌داد؛ لذا به او گفت که از پشت سر بیاید و در دوراهی‌ها او را راهنمایی کند.

اما در مورد علت لزوم عقب‌تر ایستادن زنان از مردان در نماز، حتی نسبت به محارمشان، می‌توان گفت از نظر آموزه‌های دینی، کمال عبادات در حضور قلب و توجه به درگاه پروردگار است؛ به گونه‌ای که هیچ عبادتی بدون حضور قلبی پذیرفته نیست. آن گونه که در روایات نیز آمده، رسول اکرم (ص) فرمود: «همانا بهره‌ای از نمازت نداری مگر به اندازه‌ای که به خدا توجه داشته باشی». از این رو در آموزه‌های دینی از اموری که مانع حضور قلب در نماز شود، نهی شده است که از آن جمله نگاه به زنان در هنگام نماز است که اگر جلوتر قرار بگیرند در معرض توجه مردان و مانع حضور قلب در عبادت خواهند بود.

از این رو سفارش شده که مکان نماز زنان از مردان جدا باشد یا میان آنان حایلی باشد، یا زنان عقب‌تر از مردان بایستند. در مجموع به نظر می‌رسد فلسفه عقب‌تر ایستادن زن از مرد، این است که زنان با توجه به ساختار فیزیکی و جذابیت‌های بدنی‌ای که دارند، اگر در نماز از مردان حتی محارمشان جلوتر قرار بگیرند، ناخواسته ممکن است باعث جلب توجه و حواس‌پرتی مردان و از بین رفتن حضور قلب در آنان شوند. لذا به نظر می‌رسد حکمت این بخش از آموزه‌های دینی که در هنگام نماز، زنان عقب‌تر از مردان بایستند، همین امر باشد.



۱. بیان مفاهیم

یکی از بخش‌های مهم یک نوشته پژوهشی، مفهوم‌شناسی است که در آن، کلمات کلیدی عنوان تحقیق بیان می‌گردد. لذا اینک به توضیح کلماتی چون تقدم، احکام، اهل بیت و فقه پرداخته می‌شود.

۱-۱. تقدم

لغت‌نامه دهخدا در معنای واژه تقدم می‌نویسد: «واژه تقدم در لغت به معنای جلو افتادن و پیشی گرفتن است. در جلو افتادن، پیش روی، سبقت، برتری، ترجیح و اولویت است» (دهخدا، ۱۳۷۳: ۱، ۷۶۳). «این واژه بر ضد (تَأَخَّر) است یعنی پیش آمد؛ خلاف التأخر» (بستانی، ۱۳۷۵: ۲۴۷). «كُون الشَّيْءِ أَوَّلًا، سَبَقَ وَ حَقَّ التَّقَدُّمُ» (معلوف، بی‌تا: ۱۱۳۳). در اصطلاح فقهی، تقدم در نماز عبارت است از جلو قرار گرفتن و جلوتر ایستادن زن از مرد در حال نماز؛ یعنی تقدم مکانی.

۱-۲. احکام

احکام جمع حکم و در لغت به معنای منع است و منظور از آن، اثبات امری برای امر دیگر یا نفی امری از امر دیگر است. فرمان‌ها، حکم‌ها، دستورها، اوامر، آداب و رسوم، به معنای قانون و نصوص خاصه» (بستانی، ۱۳۷۵: ۳۱۲). در اصطلاح به قوانین و مقرراتی که شارع برای مکلفان به رسمیت شناخته است، احکام می‌گویند؛ چه به‌طور مستقیم از جانب شارع صادر شده باشد چه به‌واسطه عقل یا عرف دریافت شده باشد. لغت‌نامه دهخدا در معنای احکام می‌نویسد: «احکام یعنی قوانین و مقررات دینی یا فروع دین که مربوط به کیفیت اعمال است نه اصول اعتقادات» (دهخدا، ۱۳۷۳: ۱، ۹۷).

۱-۳. اهل بیت

معنای اهل در لغت، عبارت است از اعضای خانواده یک مرد شامل مردان قبیله، نزدیکان و خویشاوندان زن (یا زنان) و بچه‌ها می‌شود و بیت منزل یا مسکن است که شامل چادر و ساختمان می‌شود. لغت‌نامه دهخدا در این مورد می‌نویسد: «بیت به معنای خانه، مسکن، سرای، محل سکونت، عیال، اهل خانه و در اصطلاح به اهل خانه بزرگان گفته می‌شود»

(دهخدا، ۱۳۷۳: ۱، ۴۸۸). لذا اهل بیت تمام اعضای خانواده یک مرد را یا تمام کسانی که با او زندگی می‌کنند، شامل می‌شود؛ اما در اصطلاح دینی و مذهبی، اهل بیت به خاندان پیامبر (ص) و پیشوایان معصوم^(ع) انصراف دارد.

۱-۴. فقه

در نگاه ابتدایی به کلمات و تعبیرات کثیری از اهل لغت، به نظر می‌رسد که «فقه» به معنای مطلق فهم باشد؛ اما با تأمل به عبارات دانشمندانی که در مقام تعیین تفاوت‌های ظریف بین واژگان متشابه برآمده‌اند و فروق اللغه را تدوین کرده‌اند، به این نتیجه می‌رسیم که «فقه» در لغت، مطلق فهم نیست، بلکه موشکافی و ریزبینی و فهم دقیق را «فقه» گویند. فقه در فرهنگ قرآنی نیز به معنای بصیرت و ریزبینی و ادراک دقیق استعمال شده و محدوده استعمال این واژه در آیات، اختصاص به احکام فرعی ندارد، بلکه فقیه قرآنی کسی است که در مجموعه دین از فهم دقیق و بصیرت لازم برخوردار باشد.

از آنجا که مسلمانان علم و فهم از دین را شریف‌تر از سایر علوم می‌دانسته‌اند، فقط فهم دین را فقه نامیده‌اند و این‌گونه بود که اصطلاح علم فقه به وجود آمد. لذا المنجد فی اللغة العربیة المعاصرة در تعریف لغوی و اصطلاحی فقه می‌گوید: «فقه فَهْمٌ وَفِطْنَةٌ، عِلْمٌ بِالْأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ الْعِلْمِيَّةِ مِنْ أَدْلَتِهَا التَّفْصِيلِيَّةِ» (معلوف، بی‌تا: ۱۱۰۴).

المحیط فی اللغة در تعریف فقه می‌نویسد: «الفقه العلم فی الدین؛ فقه یعنی دانش دینی» (صاحب بن عباد، ۱۴۱۴: ۳، ۳۴۷). کتاب العین نیز همین معنا را برای فقه ذکر کرده است: «الفقه العلم فی الدین» (فراهیدی، ۱۳۷۶: ۳، ۳۷).

لغت‌نامه دهخدا در معنای فقه می‌نویسد: «فهمیدن و دانستن چیزی، دریافتن، فقاهاست داشتن، زیرکی. در اصطلاح، فقه یعنی دانش دریافت چیزی و اکثراً بر علم دین استعمال می‌کند به سبب شرف و بزرگی آن. فقه علمی است که از فروع عملی احکام شرعی بحث می‌کند و مقصود از آن تحصیل ملکه اقتدار بر اجرای اعمال شرعی است و مبنای این علم بر استنباط احکام شرعی از کتاب و سنت است» (دهخدا، ۱۳۷۳: ۲، ۲۱۳۰). بنابراین در اصطلاح مراد از فقه، همان علم دینی و احکام شرعی به موضوعات از دیدگاه اهل بیت^(ع) است.



۲. اقوال و دیدگاه‌ها درباره تقدم زن بر مرد در حال نماز

از جمله مباحث اختلافی مربوط به نماز، بحث تقدم زن بر مرد در حال نماز است که آیا جایز است یا خیر؟ در این باره سه دیدگاه فقهی وجود دارد:

الف. جواز همراه با کراهت: سید صاحب مدارک، علامه حلی، فخرالمحققین و اکثر متأخرین قائل به این نظریه هستند. از کلام شیخ طوسی در استبصار نیز جواز استفاده می‌شود.

ب. حرمت: شیخ طوسی و شیخ مفید و حلبی و ابن حمزه و اکثر قداما قائل به این نظریه هستند علت این اختلاف نظر، اختلاف روایات است؛ یعنی یک دسته از روایات دلالت بر جواز دارد و دسته دیگر دلالت بر منع.

ج. قول به تفصیل: در صورت رعایت فاصله (که اندازه آن در روایات متفاوت بیان شده) جایز است و الا جایز نیست.

۲-۱. نظریه جواز تقدم و ادله آن

قائلین به جواز، به دلایلی تمسک کرده‌اند. از جمله اصل اولی عملی که همان اصل برائت است؛ یعنی اصل اولی عدم شرطیت تأخر زن از مرد در حال نماز است. قائلین به این دیدگاه به روایاتی مستفیضه و صحیحیه استناد نموده‌اند که به بررسی آن‌ها می‌پردازیم.

روایت اول: اولین روایتی که قائلین به جواز به آن تمسک کرده‌اند، صحیحۀ جمیل از امام صادق^(ع) است: عن جمیل عن ابی عبدالله^(ع) قال: «لا بأس أن تصلي المرأة بحذاء الرجل و هو يصلي فإن النبي^(ص) كان يصلي وعائشة مضطجعة بين يديه و هي حائض و كان إذا أراد أن يسجد غمز رجلها فرفعت رجلها حتى يسجد» (حر عاملی، بی تا: ۵، ۱۲۲).

اشکالی که از حیث دلالت به این روایت وارد شده این است که هرچند ظاهر آن دلالت بر جواز دارد، ولی تعلیل به اضطجاع با حکم به جواز نماز همخوانی ندارد؛ زیرا فرض مسئله در جایی است که زن و مرد هر دو در حال نماز باشند والا مشکلی ندارد که زنی بدون اینکه نماز بخواند، مقدم بر مردی باشد که نماز می‌خواند.

در پاسخ گفته‌اند این عدم انطباق، اصل کلام امام^(ع) را از حجیت ساقط نمی‌کند. علاوه بر آن عدم انطباق تعلیل با حکم نیز قابل تأمل است؛ زیرا تفصیل فقها بین حالت نماز و



غیر نماز، سبب نمی‌شود که واقع حکم نیز همین‌گونه باشد و ممکن است تفاوتی میان نماز و غیر نماز نباشد. از این رو امام صادق^(ع) به این عمل پیامبر اکرم^(ص) استناد نموده که اگر نماز مرد در صورت تقدم زن جایز نبود، به جهت نفس تقدم زن بود، نه اینکه در حال نماز است؛ اما برخی روایاتی که بین حالت نماز و غیر نماز فرق قائل شده‌اند، در نهایت کراهت را ثابت می‌کند نه بیشتر از آن را؛ یعنی اگر زن مقدم بر مرد باشد و در حال نماز باشد، نماز مرد کراهت دارد و الا کراهتی هم در کار نخواهد بود.

روایت دوم: روایت دوم نیز روایت جمیل از امام صادق^(ع) است که شیخ طوسی در تهذیب نقل نموده است: ما رواه الشيخ فی التهذیب بسند فیه ابن فضال عن من أخبره عن جمیل بن دراج عن ابی عبد الله^(ع) «فی الرجل یصلی و المرأة تصلی بحذاءه؟ قال لا بأس» (نراقی، ۱۴۱۵: ۱۴، ۴۱۲).

سند این روایت به دلیل مرسله بودن، ضعیف است و نمی‌توان به آن تمسک کرد، ولی از آنجا که بنی فضال در سلسله روایت است، ممکن است از باب «خذوا ما رووا»، کسی بگوید مراسلات بنی فضال معتبر است. در آن صورت، روایت موثق خواهد شد؛ اما از نظر دلالت به وضوح نماز خواندن زن و مرد در کنار هم را جایز می‌داند.

۲-۲. نظریه منع تقدم و ادله آن

شیخ مفید و شیخ طوسی و اکثر متقدمین به منع تقدم زن بر مرد در حال نماز قائل شده‌اند. قائلین به این نظر به اصل عملی استصحاب و مشغول بودن ذمه نمازگزار در صورت تقدم زن و شک در سقوط تکلیف، اجماع منقول و روایاتی استناد نموده‌اند که به بررسی این روایات می‌پردازیم:

روایت اول: صحیحۃ ادريس بن عبد الله قمی که می‌گوید: «سألت أبا عبد الله^(ع) عن الرجل یصلی و بحیاله امرأة قائمة علی فراشها جنباً، فقال: إن كانت قاعدة فلا یضرک و إن كانت تصلی فلا» (حر عاملی، ۱۴۰۹: ۵، ۱۲۱).

دلالت این حدیث بر مطلب روشن است؛ زیرا از نماز خواندن مرد در کنار زنی که او نیز در حال نماز است، نهی شده است.

روایت دوم: صحیحۃ عبد الله بن ابی یعفور است که می‌گوید: «قلت لأبی عبد الله^(ع)



أصلى والمرأة إلى جنبى و هى تصلى؟ فقال لا إلا ان تتقدم هى أو أنت ولا بأس ان تصلى و هى بحذائك جالسة أو قائمة» (حرعاملی، ۱۴۰۹: ۵، ۱۲۴).

دلالت این روایت نیز بر منع روشن است که نماز زن و مرد را در کنار هم در صورتی روا دانسته که یکی جلوتر باشد یا اینکه زن در حال نماز نباشد و الا نماز مرد درست نیست. روایت سوم: خبر عبدالرحمن بن أبی عبدالله است که می گوید: «سألت أبا عبدالله^(ع) عن الرجل يصلى والمرأة بحذاه عن يمينه و يساره. فقال^(ع): لا بأس إذا كانت لا تصلى» (حرعاملی، ۱۴۰۹: ۵، ۱۲۱).

در این روایت نیز صحت نماز مرد مشروط به نماز نخواندن زن شده و الا اگر هردو نماز بخوانند، درست نیست.

روایت چهارم: صحیح ابن مسلم عن از یکی از امامین صادقین^(ع) است که می گوید: «عن المرأة تزامن الرجل فى المحمل يصلیان جميعاً؟ قال^(ع): لا و لكن يصلی الرجل... فاذا فرغ صلت المرأة» (حرعاملی، ۱۴۰۹: ۵، ۱۲۴). دلالت این روایت نیز منع از باهم نماز خواندن زن و مرد در کنار هم است.

روایت پنجم: صحیح زرارہ از امام باقر^(ع) است که می گوید: «سألته عن المرأة تصلی عند الرجل، قال: لا تصلی المرأة بحیال الرجل إلا أن يكون قدأماها و لو بصدرة» (طوسی، ۱۳۹۰: ۱، ۳۹۹).

دلالت این روایت در صورت نماز خواندن زن و مرد باهم و در مکان واحد در صورت تأخر زن از مرد ولو به اندازه که سینه مرد از زن جلوتر باشد، کفایت می کند و نماز هردو درست است و در غیر آن، درست نیست.

روایت ششم: موثقہ عمار ساباطی از امام جعفر صادق^(ع) است که می گوید: «أنه سئل عن الرجل يستقیم له أن يصلی و بین یدیه امرأة تصلی؟ قال: لا تصلی حتی يجعل بینہ و بینہا أكثر من عشرة أذرع و إن كانت عن يمينه أو عن يساره جعل بینہ و بینہا مثل ذلك و إن كانت تصلی خلفه فلا بأس و إن كانت تصیب ثوبه. سند روایت در وسایل عبارت است از «مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ الْحَسَنِ عَنْ عَمْرِو بْنِ سَعِيدٍ عَنْ مُصَدِّقٍ عَنْ عَمَّارٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ» (حرعاملی، ۱۴۰۹: ۵، ۱۲۸).



۲-۳. نظریه قایل به تفصیل و ادله آن

برخی از فقها نیز قائل به تفصیل شده‌اند. همانند جحفی و مرحوم آیت‌الله خویی که اگر فاصله میا زن و مرد رعایت شده باشد، نماز اشکال ندارد و در غیر آن، جایز نیست. میزان فاصله در روایات از یک وجب تا یک ذراع و موضع رحل تا ده ذراع متفاوت بیان شده و در برخی روایات وجود حایل میان زن و مرد بیان شده است.

روایت اول: صحیح زراره امام محمدباقر^(ع) است که میزان فاصله را یک گام یا یک ذراع بیان می‌کند و می‌گوید: «إذا كان بينها وبينه قدر ما يتخطى أو قدر عظم الذراع فلا بأس» (حر عاملی، ۱۴۰۹: ۵، ۱۲۵).

روایت دوم: صحیح معاویه بن وهب از امام صادق^(ع) است که فرمود: «إنه سأل عن الرجل والمرأة يصلیان فی بیت واحد، فقال: إذا كان بينهما قدر شبر صلت بحذاء وحدها و هو وحده ولا بأس» (حر عاملی، ۱۴۰۹: ۵، ۱۲۵). در این روایت میزان فاصله لازمه برای صحت نماز را یک وجب بیان نموده است.

روایت سوم: خبر ابوبصیر از امام صادق^(ع) است که می‌گوید: «سألته عن الرجل والمرأة يصلیان فی بیت واحد، المرأة عن يمين الرجل بحذاء؟ قال: لا، إلا أن يكون بينهما شبر أو ذراع ثم قال: كان طول رحل رسول الله^(ص) ذراعاً و كان يضعه بين يديه إذا صلى يستريح مَن يمر بين يديه» (طوسی، ۱۴۰۷: ۲، ۲۳۰).

در این روایت میزان فاصله لازم، یک شبر یا یک ذراع دانسته شده و به این استناد نموده که طول رحل رسول الله^(ص) یک ذراع بوده که به منظور فاصله‌گذاری با عابران در حال نماز از آن استفاده می‌کرده‌اند.

۳. حکم حایل و کیفیت آن و میزان فاصله میان زن و مرد

از جمله مباحث مرتبط با این موضوع، حکم حایل میان زن و مرد در حال نماز و نیز میزان فاصله میان آنان است که به بررسی آن می‌پردازیم.

۳-۱. حکم و کیفیت حایل

در اینکه کیفیت و میزان حایل چگونه و چه مقدار باشد، ظاهراً نفس حایل کفایت می‌کند.



در جواز تقدم هم حایل کوتاه باشد یا بلند، مشبک باشد یا کاملاً بسته، باز فرقی ندارد. لذا مرحوم خویی در این باره می‌گوید: «ولا خلاف فی زوال الحكم معه و ان كان الفصل بينهما اقل من الشبر، سواء كان الحایل قصيراً أم طويلاً و تقتضيه جمله من النصوص» (خویی، ۱۴۱۸: ۱۳، ۱۱۲). سپس ایشان به چند روایت، از جمله روایات ذیل استناد می‌کند:

روایت اول: صحیحة محمد بن مسلم عن أبي جعفر^(ع) فی المرأة تصلی عند الرجل، قال: «إذا كان بينهما حاجز فلا بأس» (حر عاملی، ۱۴۰۹: ۵، ۱۲۹).

روایت دوم: صحیحة علی بن جعفر از برادرش حضرت امام کاظم^(ع) است که می‌گوید: «سألته عن الرجل يصلی فی مسجد حیطانہ کوی کله قبلته و جانباه و امرأته تصلی حیالہ یراها و لا تراہ قال لا بأس» (حر عاملی، ۱۴۰۹: ۵، ۱۲۹).

روایت سوم: روایت علی بن جعفر از برادرش حضرت امام کاظم^(ع) است که می‌گوید: «سألته عن الرجل هل يصلح له أن يصلی فی مسجد قصیر الحائط و امرأة قائمة تصلی بحیالہ و هو یراها و تراہ قال إن كان بينهما حائط طویل أو قصیر فلا بأس» (حمیری، ۱۴۱۳: ۲۰۷؛ حر عاملی، ۱۴۰۹: ۵، ۱۳۰).

در این روایت سخن از دیوار کوتاه است که زن و مرد همدیگر را می‌بینند، برخلاف روایت قبلی که فقط مرد قادر به دیدن زن بود، باز هم وجود دیوار کوتاه را در صحت نماز، کافی می‌داند.

روایت چهارم: صحیحة محمد بن مسلم از یکی از امامین صادقین^(ع) است که می‌گوید: «سألته عن الرجل يصلی فی زاوية الحجرة و امرأته أو ابنته تصلی بحذائه فی الزاوية الأخری؟ فقال لا ینبغی له ذلک فان كان بينهما ستر أجزأه» (حر عاملی، ۱۴۰۹: ۵، ۱۲۳). البته به جای ستر، شبر هم نقل شده است. در این روایت نیز نفس حایل را کافی دانسته در صحت نماز و مقید به قیدی نکرده است؛ اما صاحب مصباح الفقیه با استناد به این روایات می‌گوید: «و یزول التحريم أو الکراهة إذا كان بينهما حائل بلا خلاف فيه علی الظاهر، بل عن المعبر و المنتهی دعوی الإجماع علیه. و یشهد له - مضافاً إلى انصراف أخبار المنع عمّا لو كان بينهما حائل - صحیحة محمد بن مسلم عن أبي جعفر فی المرأة تصلی عند الرجل، قال: «إذا كان بينهما حاجز فلا بأس.» و یدلّ علیه أيضاً قوله ع فی

صحیحة الحلبي: «إن كان بينهما ستر أجزاء» بناء على قراءة «الستر» بالسین المهملة و التاء المثناة فوق، كما حکى عن بعض النسخ. سپس ایشان حایل معتبر در عدم منع را حایلی می‌داند که مانع از دیدن باشد و دلیلش این است که متبادر از اطلاق حاجز و ستر، حایلی مانع از رؤیت است و منساق الی الذهن از فتاوی فقها در اطلاق حایل نیز همین است و چه بسا در کلام بسیاری از فقها به این معنا تصریح شده است: «ثم إن المتبادر من إطلاق الحاجز و الستر هو الحائل المانع عن الرؤية، كما أن هذا هو المنساق إلى الذهن من إطلاق الحائل في فتاوى الأصحاب، بل ربما وقع التصريح به في كلام غير واحد منهم».

ایشان در ادامه به دو روایت علی بن جعفر اشاره می‌کند که با استدلال ایشان در معتبر بودن حایلی مانع از رؤیت منافات دارد و اینکه آن دو روایت تصریح دارد که در صحت نماز وجود حایلی مانع از رؤیت و مشاهده شرط نیست، بلکه مطلق حایل کفایت می‌کند. سپس ایشان راه جمع میان این دو دسته از روایات را تعمیم معنای حاجز و ستر می‌داند که شامل مضمون روایات علی بن جعفر نیز بشود. برای این راه جمع، به روایاتی استشهد می‌کند که نافی بآس است در جایی که میان زن و مرد شبر یا ذراع باشد. البته بنا بر اینکه مراد از شبر و ذراع، ارتفاع حایل باشد نه فاصله عرضی. سپس می‌افزاید که بنا بر قول به کراهت راه جمع میان این دو دسته روایت این است که روایات علی بن جعفر که مطلق حاجز و حایل را کافی می‌داند، دلالت بر خفت کراهت دارد، در حالی که روایاتی که عدم مشاهده را در حایل شرط می‌داند، از اساس کراهت را برمی‌دارد (همدانی، ۱۴۱۶: ۷۴).

صاحب مستندالشیعه نیز می‌نویسد: «الظاهر عدم الخلاف بين الأصحاب في انتفاء المنع تحريماً أو تنزيهاً بوجود الحائل بينهما أو التباعد بعشرة أذرع، فمع أحدهما صحّت صلاتهما إجماعاً، كما عن المعتبر والمنتهى وغيرهما» (نراقی ۱۴۱۵: ۴، ۴۱۷). اجماع مبنی بر صحت نماز زن و مرد در صورت وجود حایل میان آن‌ها، توسط علامه حلی و صاحب ریاض مطرح شده است (حلی، ۱۴۱۲: ۱، ۲۴۳؛ حایری طباطبایی، ۱۴۱۸: ۱، ۱۳۹).

سپس ایشان حایل شرعی و معتبر را حایلی می‌داند که مانع از دیدن باشد نه مطلق حایل. دلیلش این است که مقتضای اطلاقات منع، بقای منع است مگر در جایی که زوال منع اثبات شود و زوال منع نیز تنها در صورتی اثبات می‌شود که حایل مانع از رؤیت باشد.



به علاوه ایشان ادعای اجماع می‌کند و حقیقت ستر و حاجز در نصوص شرعی را نیز همین می‌داند: «ثُمَّ الْمَعْتَبَرُ فِي الْحَائِلِ: الْمَانِعُ عَنِ الرَّؤْيَةِ، لِأَنَّ مَقْتَضَى إِطْلَاقَاتِ الْمَنْعِ بَقَاؤُهُ إِلَّا فِيمَا ثَبِتَ مَعَهُ الزَّوَالُ وَلَمْ يَثْبِتْ إِلَّا مَعَهُ وَلَوْ مِثْلُ الْجَلْبَابِ، لِأَنَّهُ مُورَدُ الْإِجْمَاعِ وَحَقِيقَةُ السِّتْرِ وَالْحَاجِزِ الْمَذْكُورِينَ فِي النَّصِّ. فَلَا يَزُولُ الْمَنْعُ بِالثُّوبِ الرَّقِيقِ وَلَا بِالْكُوى وَ الشَّبَاكِ» (نراقی ۱۴۱۵: ۴، ۴۱۷). «کوا» منفذ و سوراخی است که در دیوار ایجاد می‌گردد، چنانکه در مصباح المنیر آمده است: «الْكُوَّةُ تَفْتَحُ وَ تَضُمُّ؛ الثُّبَةُ فِي الْحَائِطِ» (فیومی، بی‌تا: ۵۴۵). ایشان نسبت به روایت علی بن جعفر که مطلق حاجز را کافی می‌دانست، ولو مشبک باشد یا رقیق، می‌گوید: «بر اساس مبنای ما که اصولاً قایل به کراهت هستیم نه حرمت، این دو روایت با گفتار ما منافاتی ندارد؛ زیرا نفی بَأْس که در روایت بیان شده با کراهت منافات ندارد» (نراقی، ۱۴۱۵ ق، ۴: ۴۱۸).

به نظر می‌رسد که نفس حایل برای صحت نماز کافی باشد، ولو مانع دید نباشد؛ مانند دیوار مشبک یا دیوار کوتاه و پرده نازک و مانند آن. از اطلاق کلمه حاجز این معنا استفاده می‌شود. چنانکه بر فقها نیز به این معنا تصریح نموده‌اند که بیان شد.

۲-۳. میزان فاصله

میزان فاصله در روایات، از یک وجب تا ده ذراع، متفاوت بیان شده است. از جمله در صحیحہ معاویة بن وهب از امام صادق (ع) آمده است: «انه سأل عن الرجل والمرأة یصلیان فی بیت واحد فقال إذا كان بينهما قدر شبر صلت بحذائه وحدها وهو وحده لا بأس» (حر عاملی، ۱۴۰۹: ۵، ۱۲۵). یا مانند این روایت که ده ذراع را ملاک دانسته: «عَنْ عَلِيِّ بْنِ جَعْفَرٍ عَنْ أَخِيهِ مُوسَى بْنِ جَعْفَرٍ عَلَيْهِمَا السَّلَامُ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّجُلِ يَصَلِّي الضُّحَى وَ أَمَامَهُ امْرَأَةٌ تُصَلِّي بَيْنَهُمَا عَشْرَةُ أَذْرُعٍ. قَالَ لَا بَأْسَ لِيَمُضَ فِي صَلَاتِهِ».

در موثقه عمار، بیش از ده ذراع ملاک دانسته شده و در روایت ابوبصیر، یک شبر یا یک ذراع مطرح شده است. لذا صاحب وسایل می‌گوید: «أَقُولُ: وَقَدْ تَقَدَّمَ مَا يَدُلُّ عَلَى الْإِكْتِفَاءِ بِالذَّرَاعِ وَالشُّبْرِ وَ التَّسَامُحُ فِي هَذَا التَّقْدِيرِ مِنْ قَرَائِنِ الْكِرَاهَةِ مُضَافاً إِلَى التَّصْرِيحِ بِهَا وَ عَدَمِ التَّصْرِيحِ بِمَا يَنَافِيهَا وَ اخْتِلَافِ الْأَحَادِيثِ وَ غَيْرِ ذَلِكَ» (حر عاملی، ۱۴۰۹: ۵، ۱۲۸).

۴. حکم تقدم زن بر مرد در نماز نسبت به حالات مختلف

سؤالات قابل طرح در این بحث این است که آیا این فاصله‌گذاری میان زن و مرد در حال نماز، مخصوص حال اختیار است یا شامل حال اضطرار نیز می‌شود؟ همینطور این بحث فقط در نماز واجب مطرح است یا شامل نماز مستحبی نیز می‌شود؟ و در نماز فرادا و جماعت چگونه؟ نسبت به نمازگزاران نیز آیا میان بالغ و غیر بالغ و محرم و نامحرم تفاوت است یا خیر؟ و نسبت به مکه و غیر مکه چگونه؟ مکان‌ها نسبت به این حکم فرق دارد یا ندارد؟ لذا به بررسی این ادله می‌پردازیم:

۴_۱. مکه و غیر مکه

به نظر می‌رسد که نسبت به اطلاق مکانی، فرقی میان مکه و غیر مکه نیست، مگر در کراهت که در مکه کراهت برداشته شده، ولی در دیگر جاها کراهت وجود دارد. در این مورد می‌توان به صحیحۀ فضیل استناد کرد که در آن آمده: «... عَنِ الْفَضِيلِ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ (ع) قَالَ: إِنَّمَا سُمِّيَتْ مَكَّةُ بِكَهْ لِأَنَّهُ يَبْكُ بِهَا الرَّجَالُ وَالنِّسَاءُ وَالْمَرْأَةُ تَصَلِّي بَيْنَ يَدَيْكَ وَعَنْ يَمِينِكَ وَعَنْ شِمَالِكَ وَعَنْ يَسَارِكَ وَمَعَكَ وَلَا بَأْسَ بِذَلِكَ إِنَّمَا يَكْرَهُ فِي سَائِرِ الْبُلْدَانِ» (صدوق، ۱۳۸۶: ۲، ۳۹۷).

۴_۲. حالت اختیار و حالت اضطرار

اما نسبت به حالت نماز، این حکم اختصاص به حال اختیار دارد و شامل حال اضطرار نمی‌شود. از این رو اگر کسی از نظر زمان و مکان در تنگنا قرار بگیرد، مشمول این حکم نخواهد شد. البته ممکن است اشکال شود که حکم مطلق است و شامل حال اضطرار نیز می‌شود، یعنی در کنار هم قرار گرفتن زن و مرد، به دلیل اطلاق ادله مطلقاً مانع از صحت نماز است. اگر کسی بخواهد به حال اختیار تقیید بزند، نیاز به دلیل دارد. مرحوم بحرانی می‌گوید این اشکال خالی از قوت نیست، مگر اینکه بگوییم شروط صحت تنها در حال اختیار و امکان معتبر است و شامل حالتی که امکان انجام عمل نباشد، نمی‌شود (ر.ک. بحرانی، ۱۴۰۵: ۷، ۱۹۱). صاحب عروه نیز می‌گوید: «الحکم المذكور مختص بحال الاختیار، ففي الضيق والاضطرار لا مانع ولا كراهة، نعم إذا كان الوقت واسعاً يؤخر أحدهما صلاته، والأولى تأخير المرأة صلاتها» (یزدی، ۱۴۲۲: ۳۹۵).



در مورد شرایط حایل نیز صاحب حدائق قایل است که حایل باید مانع از رؤیت باشد. این قول را از شهید ثانی و صاحب مدارک نقل می‌کند که گفته‌اند حایل باید جسم باشد، مانند دیوار و ستر. ایشان سپس می‌گویند: «کلام سایر فقها در این باره اطلاق دارد و به دو حدیث از علی بن جعفر از امام کاظم^(ع) که قبلاً ذکر شد، استناد می‌کند: «صرح شیخنا الشهید الثانی بأنه يعتبر فی الحائل ان يكون مانعا من الرؤية وهو ظاهر کلام سبطه السيد السند فی المدارک ایضاً حیث قال: ويعتبر فيه كونه جسماً كالحائض والستر و کلام سائر الأصحاب (رضوان الله علیهم) مطلق فی ذلك و قد روى الثقة الجلیل علی بن جعفر فی کتاب المسائل عن أخیه موسی^(ع) قال: «سألته عن الرجل هل يصلح ان یصلی فی مسجد و حیطانہ کوی کله قبلته و جانباه و امرأة تصلی حیاله یراها و لا تراه؟ قال لا بأس» و رواها الشیخ فی التهذیب فی الصحيح عن علی بن جعفر^(ع) مثله (ر.ک. حر عاملی، ۱۴۰۹: ۵، ۱۲۶).

و روی فی کتاب قرب الاسناد عن عبدالله بن الحسن عن علی بن جعفر عن أخیه موسی^(ع) قال: «سألته عن الرجل هل یصلح له ان یصلی فی مسجد قصیر الحائط و امرأة قائمة تصلی بحیاله و هو یراها و تراه؟ قال ان كان بينهما حائط قصیر أو طویل فلا بأس» و هما - كما ترى - صریحتا الدلالة فی خلاف القول المذكور (بحرانی، ۱۴۰۵: ۷، ۱۸۹).

۳-۴. محرم و نامحرم؛ بالغ و نابالغ

در مورد محرم و نامحرم و بالغ و نابالغ، صاحب عروه می‌گوید: «ادله اطلاق دارد و فرقی میان آن‌ها نیست. همینطور نسبت به بالغ و غیر بالغ نیز اطلاق دارد و نیز نسبت به نماز واجب و مستحب».

۴-۴. نماز واجب و مستحب؛ نماز جماعت و فرادا

در مورد نماز واجب و مستحب جماعت و فرادا نیز اطلاق ادله شامل هر دو می‌شود. لذا صاحب عروه می‌گوید: «الظاهر عدم الفرق أيضاً بین النافلة و الفریضة» (یزدی، ۱۴۲۲: ۴۲۰).

بنابراین به جز حال اضطرار که مشمول این بحث نمی‌شود و فقط حال اختیار را در بر می‌گیرد، در سایر موارد مطرح شده، ادله اطلاق دارد و شامل همه موارد می‌شود. لذا میان نماز واجب و مستحب و جماعت و فرادا و نمازگزار بالغ و نابالغ و محرم و نامحرم و مکه و غیر مکه، تفاوتی وجود ندارد.

۵. دیدگاه فقهای معاصر نسبت به تقدم زن بر مرد در نماز

تا اینجا سه دیدگاه مختلف با استناد به روایات مطرح شد. با توجه به همین اقوال، نظرات مراجع معاصر نیز متفاوت است. آیات عظام مانند امام خمینی، بهجت و صافی گفته‌اند: «اگر زن جلوتر از مرد هم بایستد، اشکال ندارد؛ اما بهتر است زن عقب‌تر از مرد بایستد» (بنی‌هاشمی خمینی، ۱۳۸۱: ۱، ۴۹۱). آیت الله تبریزی گفته است: «باید حداقل بین زن و مرد یک وجب فاصله باشد و با رعایت فاصله، اگر زن هم جلوتر بایستد، نمازش صحیح است» (بنی‌هاشمی خمینی، ۱۳۸۱: ۱، ۴۹۱). آیت الله خامنه‌ای گفته است: «بنا بر احتیاط واجب باید حداقل بین زن و مرد، یک وجب فاصله باشد و با رعایت فاصله، اگر زن هم جلوتر بایستد، نمازش صحیح است» (حسینی خامنه‌ای، ۱۳۸۸: ۱۱۴).

آیات عظام فاضل و مکارم گفته‌اند: «زن باید عقب‌تر از مرد بایستد؛ وگرنه نماز او باطل است و فرقی بین محرم و نامحرم نیست» (بنی‌هاشمی خمینی، ۱۳۸۱: ۱، ۴۹۳). آیت الله سیستانی گفته است: «بنابر احتیاط لازم، زن باید عقب‌تر از مرد بایستد و فرقی بین محرم و نامحرم نیست» (بنی‌هاشمی خمینی، ۱۳۸۱: ۱، ۴۹۳). آیت الله وحید خراسانی گفته است: «باید بین مرد و زن در حال نماز، حداقل یک وجب فاصله باشد، ولی اگر زن برابر مرد یا جلوتر - در کمتر از فاصله‌ای که ذکر شد - بایستد و هر دو با هم وارد نماز شوند، باید نماز را دوباره بخوانند» (وحید خراسانی، ۱۳۹۱، ۱۶۳).

آیت الله صافی گفته است: «مکروه است زن در نماز جلوتر از مرد یا محاذی با او بایستد و بهتر است طوری بایستد که جای سجده او کمی از جای ایستادن مرد، عقب‌تر باشد. اگر زن، برابر مرد یا جلوتر بایستد، نماز هر دو صحیح است؛ چه با هم وارد نماز شوند یا به ترتیب. ثواب نماز هر کدام که بعد مشغول نماز شده‌اند کمتر است، ولی بنابر احتیاط مؤکد سزاوار است در صورتی که هر دو با هم وارد نماز شوند، هر دو در صورتی که به ترتیب وارد شده باشند، کسی که بعد وارد شده نماز را اعاده نماید» (سایت هدانا، ۱۴۰۳).

در مجموع سه‌گانه قول از نظرات فقها، به دست می‌آید:

الف. برخی از مراجع، جلوتر بودن مکان نماز مرد نسبت به زن را لازم دانسته‌اند: آیت الله سبحانی: «بنابر احتیاط واجب...»؛ «آیت الله سیستانی: بنابر احتیاط لازم... اقلاً به



مقداری که جای سجده زن برابر جای دو زانوی مرد در حال سجده باشد؛ «آیت الله مکارم: باید جای سجده زن از جای سجده مرد کمی عقب تر باشد» (بنی هاشمی خمینی، ۱۳۸۱: ۱، ۴۹۵).

طبق این نظر، اگر زن، در کنار مرد یا جلوتر بایستد و با هم وارد نماز شوند، نماز هر دو باطل است، ولی اگر یکی قبلاً وارد نماز شده باشد، نماز او صحیح و نماز دومی باطل است و بنابر دیدگاه آیت الله سیستانی «بنا بر احتیاط واجب، باید نماز را دوباره بخوانند؛ چه با هم وارد نماز شوند یا یکی زودتر از دیگری به نماز بایستد» (بنی هاشمی خمینی، ۱۳۸۱: ۱، ۴۹۵).

ب. گروهی جلوتر بودن مرد را لازم نشمرده، ولی با عباراتی مختلف، آن را دارای رجحان دانسته اند. از جمله امام خمینی، اراکی، گلپایگانی، صافی، بهجت و نوری، «برخی جلوتر بودن مرد را مستحب شمرده و برخی جلوتر بودن زن را مکروه دانسته اند» (بنی هاشمی خمینی، ۱۳۸۱: ۱، ۴۹۵).

طبق این نظر، اگر زن، در کنار مرد یا جلوتر بایستد، نماز هر دو صحیح است، چه با هم وارد نماز شوند یا به ترتیب، ولی ثواب نماز هر کدام که بعد مشغول نماز شده است، کمتر است. آیت الله صافی گفته است: «ولی بنا بر احتیاط مؤکد، سزاوار است در صورتی که هر دو با هم وارد نماز شوند، هر دو و در صورتی که به ترتیب وارد شده باشند، کسی که بعداً وارد شده نماز را اعاده نماید» (بنی هاشمی خمینی، ۱۳۸۱: ۱، ۴۹۵).

ج. عده ای از فقها براین باورند که در نماز، فرقی نمی کند زن جلوتر بایستد یا مرد، یا مساوی هم بایستند، ولی حداقل باید یک وجب از هم فاصله داشته باشند و نماز آنها در فاصله کمتر از پنج متر از یکدیگر، مکروه است. آیات عظام خویی، تبریزی، شبیری، وحید خراسانی و خامنه ای (حسینی خامنه ای، ۱۳۸۸، ۱۱۴؛ بنی هاشمی خمینی، ۱۳۸۱: ۱، ۴۹۵؛ وحید خراسانی، ۱۳۹۱: ۱۶۳).

طبق این نظر، اگر زن برابر مرد یا جلوتر، در کمتر از یک وجب بایستد و با هم وارد نماز شوند، باید نماز را دوباره بخوانند، ولی اگر یکی زودتر از دیگری به نماز بایستد، فقط کسی که بعد مشغول نماز شده، باید نمازش را دوباره بخواند. آیت الله وحید گفته



است: «بنابر احتیاط واجب در صورتی که یکی زودتر از دیگری به نماز بایستد نیز باید نماز را دوباره بخواند». آیت الله شبیری گفته است: «اگر با هم یا یکی بعد از دیگری به نماز بایستند احتیاط مستحب آن است که نماز را دوباره بخواند» (بنی هاشمی خمینی، ۱۳۸۱: ۴۹۵، ۱؛ وحید خراسانی، ۱۳۹۱: ۱۷۹).

آیت الله مکارم شیرازی در پاسخ به این سوال که تقدم مرد بر زن و فاصله میان آنان، در مسجد الحرام رعایت نمی شود و زن ها در ردیف مردها و گاهی جلوتر از آن ها به نماز می ایستند، نماز طواف و سایر نمازهای واجب و مستحب آن ها چه حکمی دارد؟ می گوید: «در آنجا اشکالی ندارد» (سایت هدانا، ۱۴۰۳).

از نظر آیت الله وحید خراسانی، رعایت تقدم و فاصله را در مکه نیز لازم دانسته و در پاسخ به این سؤال که در مقام ابراهیم به واسطه ازدحام، در موقع نماز طواف واجب، ممکن نیست مرد یا زن طوری بایستند که محاذی هم و یا زن جلوتر از مرد مشغول نماز نباشد. آیا نماز آنان صحیح است؟ می گوید: «باید بین مرد و زن در حال نماز مقدار یک وجب فاصله باشد». در جواب این سؤال که آیا در مسجد الحرام رعایت فاصله بین زن و مرد در نماز لازم است؟ گفته: «باید بین مرد و زن در حال نماز، حداقل مقدار یک وجب فاصله باشد، ولی نماز خواندن در فاصله کمتر از ده ذراع در غیر شهر مکه مکروه است. اگر زن برابر مرد یا جلوتر در کمتر از فاصله ای که ذکر شد بایستد و باهم وارد نماز شوند، باید نماز را دوباره بخوانند. همچنین است بنابر احتیاط واجب در صورتی که یکی زودتر از دیگری به نماز بایستد» (وحید خراسانی، ۱۳۸۳: ۲، ۵۴۵).

نتیجه گیری

در موضوع جواز وعدم جواز تقدم زن بر مرد در حال نماز، روایات چند دسته است؛ برخی به صورت مطلق نماز مرد را مطرح نموده و برخی دیگر نماز زن را؛ در موثقه عمار، زن مشغول نماز است و سؤال از نماز خواندن مرد در کنار او است. در اینجا امام^(ع) می فرماید «باید ده ذراع فاصله داشته باشد، مگر اینکه مرد جلوتر باشد». پس موضوع روایت پرسش از صحت نماز خواندن مرد در کنار زنی که مشغول نماز خواندن است، می باشد.



در روایات شبر مانند روایت ابوبصیر، صیقل و معاویه بن وهب، سؤال از باهم نماز خواندن زن و مرد است. بنابراین موضوع در این روایات باهم نماز خواندن است، نه اینکه یکی مشغول بوده بعد دیگری بخواند در کنار او مشغول نماز شود. بنابراین باهم تعارضی ندارد و هر کدام قلمرو مستقلی دارد؛ اما برخی روایات شبر مانند صحیح زراره از امام باقر^(ع) و صحیح حریر از امام صادق^(ع) که در آنها از نماز خواندن زن در کنار مرد پرسیده شده، تصریح ندارد که مرد نیز در حال نماز بوده و به گونه مطلق بیان شده و شاید مورد سؤال در جایی بوده که مرد در حال نماز نبوده است.

در روایات مجوزه (صحیح و مرسله جمیل) مرد در حال خواندن نماز است و سؤال از صحت نماز زنی است که می‌خواهد نماز بخواند. بنابراین روایات مجوزه نه با روایات ده ذراع تعارض دارد و نه با روایات شبر؛ زیرا موضوع روایات ده ذراع در حال نماز بودن زن و سؤال از صحت نماز مرد است. موضوع روایات شبر با هم نماز خواندن زن و مرد است. موضوع روایات مجوزه در حال نماز بودن مرد و سؤال از صحت نماز زن است برعکس روایات ده ذراع.

در روایات حایل موضوع نماز خواندن زن نزد مرد است؛ اما نسبت به مرد اطلاق وجود دارد که در حال نماز باشد یا نباشد و چون مطلق است، صورت نماز خواندن را نیز شامل می‌شود و در این صورت در فرض نبود حایل، تعدد شرط و اتحاد جزا شکل می‌گیرد؛ زیرا هر دو دسته روایت می‌گویند اگر زنی می‌خواهد در کنار زوجش نماز بخواند، یکی می‌گوید باطل است، مگر اینکه حایلی باشد و دیگری می‌گوید باطل است مگر اینکه میان آنان شبر فاصله باشد. هر مبنایی که در باب تعدد شرط و اتحاد جزا اتخاذ کردیم بر اساس همان در اینجا سیر می‌کنیم. خلاصه قول به جواز تقدم همراه با کراهت، قول برگزیده در این بحث است.

فهرست منابع

۱. بحرانی، یوسف، (۱۴۰۵ ق)، *الحدائق الناضرة في احكام العترة الطاهرة*، قم: انتشارات اسلامی.
۲. بستانی، فواد افرام (۱۳۷۵)، *فرهنگ ابجدی*، (ترجمه: رضا مهیار)، تهران: انتشارات اسلامی.
۳. بنی هاشمی خمینی، محمد حسن، (۱۳۸۱)، *توضیح المسائل مراجع*، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۴. حائری طباطبایی، سید علی، (۱۴۱۸ ق)، *ریاض المسایل*، قم: مؤسسه آل البيت.
۵. حر عاملی، محمد بن حسن، (۱۴۰۹ ق)، *وسایل الشیعه*، قم: مؤسسه آل البيت.
۶. حلی، حسن بن یوسف بن مطهر، (۱۴۱۲ ق)، *منتهی المطلب*، مشهد: مجمع البحوث الاسلامیه.
۷. حمیری، عبد الله بن جعفر، (۱۴۱۳ ق)، *قرب الاسناد*، قم: مؤسسه آل البيت.
۸. خوبی، سید ابوالقاسم، (۱۴۱۸ ق)، *موسوعة الامام الخوئی*، قم: مؤسسه چاپ و نشر آثار خوبی.
۹. دهخدا، علی اکبر، (۱۳۷۳)، *لغتنامه دهخدا*، تهران: انتشارات روزنه.
۱۰. صاحب بن عباد، ابوالقاسم اسماعیل، (۱۴۱۴ ق)، *المحیط فی اللغة*، بیروت: عالم الكتاب.
۱۱. صدوق، محمد بن علی، (۱۳۸۶)، *علل الشرایع*، قم: کتاب فروشی داوری، قم.
۱۲. صدوق، محمد بن علی، (۱۳۹۰)، *من لا یحضره الفقیه*، قم: انتشارات اسلامی.
۱۳. طوسی، محمد بن حسن، (۱۳۹۰)، *الاستبصار*، تهران: دار الکتب الاسلامیه، تهران.
۱۴. طوسی، محمد بن حسن، (۱۴۰۷ ق)، *تهذیب الاحکام*، تهران: دارالکتب الاسلامیه، تهران.
۱۵. فراهیدی، خلیل ابن احمد، (۱۳۷۶)، *کتاب العین*، قم: دارالهجر.
۱۶. فیومی، احمد بن محمد، (بی تا)، *المصباح المنیر*، قم: منشودات دارالعلم.
۱۷. محقق حلی، جعفر بن حسن، (۱۴۰۷ ق)، *المعتبر فی شرح المختصر*، قم: مؤسسه سید الشهداء.



۱۸. معلوف، لويس، (بی تا)، المنجد فی اللغة العربية المعاصرة، بیروت: بی نا.
۱۹. نراقی، احمد بن محمد، (۱۴۱۵ ق)، مستند الشیعه، قم: مؤسسه آل البيت.
۲۰. وحید خراسانی، حسین، (۱۳۸۳)، منهاج الصالحین، قم: انتشارات مدرسه باقر العلوم.
۲۱. وحید خراسانی، حسین، (۱۳۹۱)، رساله توضیح المسائل، قم: انتشارات مدرسه باقر العلوم.
۲۲. همدانی، رضا، (۱۴۱۶ ق)، مصباح الفقیه، قم: مؤسسه جعفریه لاحیاء التراث.
۲۳. یزدی، سید محمد کاظم، (۱۴۲۲ ق)، العروة الوثقی، قم: مرکز فقهی ائمه اطهار (ع).

حکم فقهی و پیامدهای اخلاقی تهمت و راهکارهای پیشگیری از آن

علی جعفری^۱

چکیده

تهمت به‌عنوان یکی از گناهان کبیره در فقه اسلامی و رفتاری غیراخلاقی در حوزه اخلاق، همواره موردتوجه علمای دین و اندیشمندان اخلاق بوده است. این پدیده نه‌تنها به حیثیت افراد لطمه می‌زند، بلکه روابط اجتماعی را نیز تضعیف کرده و موجب ایجاد تنش‌های گسترده در جامعه می‌شود. با توجه به پیامدهای زیان‌بار فردی و اجتماعی تهمت، بررسی حکم فقهی و پیامدهای اخلاقی آن از اهمیت بالایی برخوردار است. این تحقیق با روش تحلیلی-توصیفی و با استناد به متون و منابع فقهی و اخلاقی، به بررسی حکم فقهی تهمت و پیامدهای اخلاقی آن پرداخته است. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که تهمت از منظر فقهی حرام و مستوجب عقوبت اخروی و دنیوی است و از دیدگاه اخلاقی نیز به‌عنوان عملی ناپسند و مخرب شناخته می‌شود که دارای پیامدهای زیان‌بار فردی و اجتماعی است. راهکارهای پیشگیری از تهمت را می‌توان تقویت ایمان و تقوای فردی و آموزش اخلاق در سطوح مختلف جامعه برای مقابله با این رفتار، پیشنهاد کرد.

کلیدواژه‌ها: تهمت، فقه اسلامی، اخلاق، پیامدهای اجتماعی، پیامدهای فردی

۱. دانش آموخته حوزه علمیه، کارشناس ارشد تاریخ تمدن اسلامی، جامعه المصطفی العالمیه، قم، ایران

ایمیل: Alijafari1152145@gmail.com

مقدمه

تهمت به معنای نسبت دادن ناروای اعمال یا صفات ناشایست به دیگران است که در متون فقهی و اخلاقی به شدت مورد نکوهش است. این عمل نه تنها حقوق فردی را نقض می‌کند، بلکه به اختلال در نظم اجتماعی، تضعیف اعتماد عمومی و ایجاد شکاف در روابط انسانی منجر می‌شود. تهمت به عنوان یکی از مصادیق گناهان کبیره در فقه اسلامی، حرام شناخته شده و مستوجب عقوبت اخروی و دنیوی است. از منظر اخلاقی نیز، این رفتار به دلیل تأثیرات مخرب بر شخصیت افراد و جامعه، عملی ناشایست و غیرقابل قبول تلقی می‌شود. با توجه به اهمیت این موضوع، بررسی احکام فقهی، پیامدهای اخلاقی و راهکارهای پیشگیری از تهمت، ضرورتی انکارناپذیر دارد.

در عصر حاضر، با گسترش رسانه‌های جمعی و فضای مجازی، پدیده تهمت به شکل بی سابقه‌ای گسترش یافته و پیامدهای مخرب آن تشدید شده است. سرعت انتقال اطلاعات در فضای مجازی و ناشناخته بودن هویت افراد در بسیاری از موارد، زمینه را برای اشاعه تهمت و افترا فراهم کرده است. این امر نه تنها به حیثیت افراد لطمه می‌زند، بلکه می‌تواند به بحران‌های اجتماعی، کاهش اعتماد عمومی و حتی تنش‌های گسترده در سطح جامعه منجر شود. از این رو، بررسی تهمت از منظر فقه و اخلاق، نه تنها به عنوان یک مسئله دینی و اخلاقی، بلکه به عنوان یک ضرورت اجتماعی مطرح است. این تحقیق درصدد آن است تا با تحلیل احکام فقهی و ابعاد اخلاقی تهمت، راهکارهایی برای پیشگیری و مقابله با این پدیده ارائه دهد.

این تحقیق به روش توصیفی-تحلیلی و با استناد به منابع دست اول فقهی و اخلاقی نگاشته شده و داده‌ها از طریق مطالعه کتابخانه‌ای و بررسی متون استخراج گردیده است. در این پژوهش، ابتدا به تعریف تهمت و جایگاه آن در متون فقهی و اخلاقی پرداخته شده و سپس، احکام فقهی مرتبط با تهمت، از جمله حرمت شرعی و عقوبت‌های دنیوی و اخروی آن، مورد بررسی قرار گرفته است. در ادامه، پیامدهای فردی و اجتماعی تهمت از منظر اخلاقی تحلیل شده و در نهایت، راهکارهای پیشگیری از این پدیده در سطوح فردی و اجتماعی ارائه گردیده است. این تحقیق با هدف افزایش آگاهی عمومی نسبت به آثار مخرب تهمت و ارائه راهکارهای عملی برای کاهش آن در جامعه انجام شده است.



۱. مفهوم‌شناسی

تهمت به‌عنوان یکی از گناهان زبانی، همواره در ادیان و فرهنگ‌های مختلف مورد نکوهش قرار گرفته است. این پدیده هم باعث تخریب شخصیت افراد می‌شود و هم می‌تواند پیامدهای گسترده‌ای برای جامعه به همراه داشته باشد. در این بخش، به بررسی تعریف تهمت در لغت و اصطلاح می‌پردازیم.

۱-۱. تعریف لغوی تهمت

واژه «تهمت» از ریشه «وهم» گرفته شده که به معنای شک و گمان بی‌اساس است و در لغت، به معنای نسبت دادن عملی ناشایست یا صفتی ناپسند به فردی است که فاقد آن است. در زبان عربی، واژه‌های «بهتان» و «افترا» نیز به همین معنا به کار می‌رود. به‌عنوان مثال، در لغتنامه‌های عربی، «بهتان» به معنای نسبت دادن دروغین و «افترا» به معنای نسبت دادن عملی ناشایست به فردی است که مرتکب آن نشده است (فراهیدی، ۱۴۰۱: ۱۰۰، ابن منظور، ۱۴۱۴ ق، ۱۲: ۶۴۴). در حقیقت تهمت، برداشت یا تلقی منفی نسبت به گفتار، رفتار یا حالت کسی است. بر این اساس خداوند در قرآن کریم برای کسی که مرتکب گناه «تهمت» شود، عذاب دردناک در نظر گرفته و ملعون اعلام کرده است: «لُعِنُوا فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ» (نور: ۲۳). در این آیه، مجازات تهمت زنا به زنان پاک‌دامن بیان شده و گفته است: «بی‌تردید کسانی که زنان عفیفه پاک‌دامن و با ایمان را به زنا متهم کنند، در دنیا و آخرت لعنت می‌شوند و برای آنان عذابی بزرگ خواهد بود».

۱-۲. تعریف اصطلاحی تهمت

در اصطلاح فقهی و اخلاقی، تهمت به معنای نسبت دادن گناه یا عمل حرامی به فردی است که مرتکب آن نشده است. این عمل هم تخریب شخصیت فرد را به دنبال دارد و هم می‌تواند به ایجاد تنش‌های اجتماعی و کاهش اعتماد عمومی منجر شود. تهمت در فقه اسلامی به‌عنوان عملی حرام و ممنوع شناخته شده که مجازات‌های دنیوی و اخروی برای آن در نظر گرفته شده است.

در قرآن کریم، تهمت به‌شدت مورد نکوهش قرار گرفته است. به‌عنوان مثال، در سوره نور آمده است: «وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً

وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ» (نور: ۱۲). این آیه به روشنی نشان می‌دهد که تهمت زدن به افراد پاک‌دامن، عملی ناپسند و مستحق مجازات است.

۱-۳. تفاوت تهمت با مفاهیم مشابه (افترا، غیبت، بهتان)

تهمت به‌عنوان یکی از گناهان زبانی، با مفاهیم دیگری چون افترا، غیبت و بهتان شباهت‌هایی دارد؛ اما از نظر فقهی و اخلاقی تفاوت‌های مهمی بین آن‌ها وجود دارد. در این بخش، به بررسی تفاوت‌های تهمت با این مفاهیم می‌پردازیم.

۱-۳-۱. تفاوت تهمت با افترا

افترا به معنای دروغ‌سازی بدون دلیل است که علیه جریان یا کسی به‌منظور ضربه زدن انجام می‌گیرد (قرشی، ۱۴۱۲: ۵، ۱۷۱) نظیر نسبت دادن فرزند برای خدا (بقره: ۱۱۶) که افترا کنندگان دلیلی بر این ادعا ندارند و به‌منظور ضربه زدن به جریان توحیدی و یکتاپرستی آن را ساخته‌اند؛ اما تهمت نسبت دادن چیزی به کسی است که مبتنی بر سوءظن و بدگمانی است و این سوءظن یا واقعیت ندارد و یا به اثبات نرسیده است (عوده، ۱۳۹۰: ۱، ۳۰۰).

۱-۳-۲. تفاوت تهمت با غیبت

غیبت به معنای سخن گفتن درباره فردی در غیاب او، به نحوی است که در صورت اطلاع از آن، دچار رنجش و ناراحتی شود. این مفهوم لزوماً به نسبت دادن اعمال ناشایست به فرد محدود نمی‌شود، بلکه می‌تواند شامل بیان حقایق نیز باشد. در مقابل، تهمت همواره به معنای نسبت دادن امری دروغین و نادرست به شخصی است. به بیان دیگر، تفاوت اساسی میان غیبت و تهمت در آن است که غیبت گاه بیان حقیقت را در برمی‌گیرد، درحالی‌که تهمت همواره مبتنی بر ادعای کذب است؛ در بیان تفاوت معنای غیبت و تهمت، حدیثی از امام صادق (ع)^۲ نقل شده است که فرمود: «الغیبة ان تقول فی اخیک ما ستره الله علیه و اما الامر الظاهر فیه، مثل الحدة و العجلة، فلا و البهتان ان تقول ما لیس فیه؛ غیبت آن است که درباره برادر مسلمان چیزی را بگویی که خداوند آن را پنهان داشته است، اما چیزی که آشکار است مانند تندخویی و عجله داشتن، داخل در غیبت نیست؛ بهتان آن است که چیزی را بگویی که در او وجود ندارد» (بحرینی دشتی، ۱۳۷۳: ۲، ۳۴۹).

۱-۳-۳. تفاوت تهمت با بهتان

هرچند این دو اصطلاح در عرف زبانی اغلب به صورت مترادف به کار می‌روند، ولی از منظر مفهومی و فقهی تفاوت‌های معناداری بین آن‌ها قابل تشخیص است. بر اساس مطالعات لغوی و دینی، «بهتان» به عملی اطلاق می‌شود که فردی عمداً و با آگاهی کامل، عملی ناشایست را به دیگری نسبت می‌دهد، در حالی که یقین دارد چنین عملی از سوی مُتَّهَم سر نزده است. فاعل این عمل، علاوه بر علم به کذب ادعا، از انگیزه‌های نفسانی نظیر کینه‌توزی، حسادت یا دشمنی آگاه است و با قصد آسیب‌رسانی به حیثیت فرد، اقدام به این افترا می‌کند.

در مقابل، «تهمت» عموماً بر پایه ظنون و گمان‌های شخصی استوار است، بی‌آنکه تهمت‌زننده اطمینان قطعی به وقوع عمل ناپسند از جانب فرد داشته باشد. در این حالت، سوءظن محض، محرک اصلی اتهام‌زنی محسوب می‌شود. تمایز کلیدی این دو مفهوم در میزان آگاهی فاعل به نادرستی ادعا ازست؛ زیرا در بهتان، فاعل به طور قطعی از دروغ بودن نسبت آگاه است، حال آنکه در تهمت، این اطمینان وجود ندارد و صرفاً مبتنی بر برداشت ذهنی اتهام‌زننده است.

شاهد این تفکیک مفهومی را می‌توان در قرآن یافت، آنجا که خداوند متعال می‌فرماید: «وَالَّذِينَ يُؤْذُونَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ بَغَيْرِ مَا اكْتَسَبُوا فَقَدْ احْتَمَلُوا بُهْتَانًا وَإِثْمًا مُّبِينًا؛ و کسانی که مردان و زنان مؤمن را [با متهم کردن] به اعمالی که انجام نداده‌اند، می‌آزارند، بی‌تردید بهتان و گناه بزرگی بر عهده گرفته‌اند» (احزاب: ۵۸). این آیه به وضوح نشان می‌دهد که اذیت مؤمنان با انتساب اعمالی که مرتکب نشده‌اند، مصداق بارز «بهتان» است.

بر این اساس، می‌توان نتیجه گرفت که «تهمت» ناشی از بدگمانی فاقد پشتوانه عینی است، در حالی که «بهتان» عملی عمدی و آگاهانه با هدف تخریب دیگری محسوب می‌شود. این تمایز گذاری نه تنها در حوزه فقه و اخلاق، بلکه در تحلیل‌های حقوقی و اجتماعی نیز حائز اهمیت است؛ زیرا مسئولیت اخلاقی و قانونی هر یک از این دو عمل، متناسب با نیت و میزان آگاهی فاعل متفاوت خواهد بود. البته از منابع و متون به دست می‌آید که بهتان یکی از انواع تهمت و فرد کامل آن است.



۲. تهمت از منظر فقه اسلامی

فقه‌ها تهمت را در قالب بهتان مطرح نموده و آن را گناهی عظیم برشمرده‌اند که نسبت به غیبت، بزرگ‌تر و دارای دو مجازات است: مجازات غیبت و مجازات دروغ (انصاری، ۱۴۱۵: ۱، ۳۶۴). یکی از مصادیق تهمت یا بهتان در فقه اسلامی «قذف» است؛ قذف به معنای نسبت دادن زنا یا لواط به شخصی است که از این اتهام میرا باشد. این عمل در قرآن کریم به شدت نهی شده است: «وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً» (نور: ۴). فقه‌ها با استناد به این آیه و روایات معصومین^ع، تهمت را حرام و مستوجب حد دانسته‌اند؛ چنانکه مرحوم کلینی در حدیثی از امام صادق^ع «قذف» را از گناهان کبیره شمرده است: «عَلَى بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنْ يُونُسَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُسْكَانَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ^ع قَالَ سَمِعْتُهُ يَقُولُ الْكَبَائِرُ سَبْعٌ قَتْلُ الْمُؤْمِنِ مُتَعَمِّدًا وَقَذْفُ الْمُحْصَنَةِ وَالْفَرَارُ مِنَ الرَّحْفِ وَالتَّعَرُّبُ بَعْدَ الْهَجْرَةِ وَ أَكْلُ مَالِ الْيَتِيمِ ظُلْمًا وَ أَكْلُ الرِّبَا بَعْدَ الْبَيِّنَةِ وَ كُلُّ مَا أَوْجَبَ اللَّهُ عَلَيْهِ النَّارَ»؛ امام صادق^ع فرمود هفت گناه کبیره عبارتند از کشتن انسان مؤمن، تهمت زدن به زن پاک‌دامن (کلینی، ۱۴۰۷: ۲، ۲۷۷).

۳. مجازات تهمت

تهمت در منابع اصیل اسلامی (قرآن و سنت) به عنوان عملی حرام و مستوجب مجازات تعریف شده است. قرآن کریم به عنوان اصلی‌ترین منبع استنباط احکام فقهی، تهمت را عملی ناپسند و مستوجب مجازات معرفی کرده است. در این زمینه، آیات متعددی به مسئله تهمت و پیامدهای آن اشاره دارد که ذیلاً عنوان می‌گردد:

۳-۱. مجازات فقهی تهمت

در فقه شیعه، تهمت زیر مجموعه «قذف» (نسبت دادن زنا یا لواط به فرد بی‌گناه) قرار می‌گیرد. حد قذف، هشتاد ضربه تازیانه است که با شهادت دو مرد عادل یا دو بار اقرار قاذف (اتهام زننده) اثبات می‌شود (حلی، ۱۴۱۳: ۳، ۵۴۷؛ شهید ثانی، ۱۴۱۰: ۹، ۱۸۸). درواقع هدف از اجرای حد قذف حفظ آبروی انسان‌ها و جلوگیری از مفاسد اجتماعی و اخلاقی قذف است. اگر افراد فاسد در صورت اتهام و نسبت ناروا به دیگران، مجازات نشوند، آبرو و حیثیت مردم در معرض خطر قرار می‌گیرد و موجب بدبینی مردم نسبت به یکدیگر و



فروپاشی خانواده‌ها می‌شود (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ۱۴، ۳۷۶). مهم‌ترین مستند مجازات تهمت یا قذف، این آیه است که فرموده: «وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ» (نور: ۴). این آیه دلالت دارد که تهمت به زنان پاک‌دامن، نه تنها مستحق ۸۰ ضربه شلاق است، بلکه شهادت فرد تهمت‌زننده برای همیشه باطل اعلام می‌شود.

۲_۳. مجازات معنوی و اخلاقی تهمت

خداوند فرموده است: «إِذْ تَلَقَّوْنَهُ بِالْأَسْنَتِكُمْ وَتَقُولُونَ بِأَفْوَاهِكُمْ مَا لَيْسَ لَكُمْ بِهِ عِلْمٌ وَتَحْسَبُونَهُ هِينًا وَهُوَ عِنْدَ اللَّهِ عَظِيمٌ؛ هنگامی که آن [تهمت] را از زبان یکدیگر می‌گرفتید و با دهان‌های خود چیزی می‌گفتید که علمی بدان نداشتید و آن را کوچک می‌پنداشتید در حالی که نزد خدا بزرگ است» (نور: ۱۵). این آیه در جریان «حادثه افک» نازل شد و نشان می‌دهد که تهمت حتی اگر به نظر مردم ناچیز باشد، نزد خداوند گناهی بزرگ محسوب می‌شود (طبرسی، ۱۴۰۸: ۷، ۲۱۶). «إِنَّ الَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ الْغَافِلَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ لُعُنُوا فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ...» (نور: ۲۳). این آیه تهمت‌زندگان را مستحق لعن الهی در دنیا و آخرت معرفی می‌کند و بر غیرقابل بخشش بودن این گناه تأکید دارد.

یک اصل اساسی در نظام اخلاقی و حقوقی اسلام، صحت‌سنجی اطلاعات و پرهیز از اشاعه اخبار نادرست دارد. «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ؛ ای کسانی که ایمان آورده‌اید! اگر فاسقی خبری برای شما آورد، تحقیق کنید، مبدا ندانسته به گروهی آسیب برسانید و از کرده خود پشیمان شوید» (حجرات: ۶). این آیه به مؤمنان دستور می‌دهد که در مواجهه با خبری که توسط فردی فاسق ارائه می‌شود، فوراً اقدام به تصدیق و انتشار آن نکنند، بلکه ابتدا به تحقیق و بررسی صحت و سقم آن بپردازند. این آیه یکی از مبانی فقهی حرمت تهمت و افترا در اسلام است. پذیرش و انتشار اخبار نادرست، می‌تواند منجر به آسیب رساندن به افراد و جوامع شود لذا در اسلام، به شدت نهی شده است. آیه شریفه نشان می‌دهد که هر فرد در جامعه اسلامی، مسئول حفظ آبرو و حیثیت دیگران است و نباید با انتشار اخبار نادرست، به این مهم آسیب برساند.



براین اساس، آیه شریفه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا...» به‌عنوان یک اصل بنیادین در اسلام، اهمیت فوق‌العاده‌ای در حفظ آبرو و حیثیت افراد و جلوگیری از اشاعه اخبار نادرست دارد. این آیه، مبنای فقهی مهمی برای حرمت تهمت و افترا محسوب می‌شود و بر لزوم احتیاط در پذیرش اخبار و مسئولیت اجتماعی افراد در حفظ آبرو و حیثیت دیگران تأکید دارد. در دنیای امروز که اخبار به سرعت و به آسانی منتشر می‌شود، توجه به این اصل قرآنی بیش از پیش اهمیت دارد.

سنت پیامبر^(ص) و احادیث ائمه^(ع) به‌عنوان دومین منبع فقه اسلامی، احکام تهمت را تشریح کرده‌اند. ائمه اطهار^(ع) نیز در روایات متعددی بر حرمت تهمت تأکید کرده‌اند. برخی از مهم‌ترین احادیث عبارت است از:

پیامبر گرامی اسلامی در ضمن حدیثی می‌فرماید: «إِيَّاكُمْ وَالظَّنَّ فَإِنَّهُ أَكْذَبُ الْحَدِيثِ.» (محمدری شهری، ۱۳۸۹، ۲:۲۰۵) این روایت، گمان بد را (که مقدمه تهمت است) دروغ‌ترین سخن می‌داند و مسلمانان را از آن برحذر می‌دارد.

امام صادق^(ع) در حدیثی درباره عقوبت اخروی تهمت می‌فرماید: «مَنْ قَالَ فِي مُؤْمِنٍ مَا لَيْسَ فِيهِ بَعَثَهُ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ فِي طِينَةِ خَبَالٍ حَتَّى يَخْرُجَ مِمَّا قَالَ فِيهِ وَ قَالَ إِنَّمَا الْغِيْبَةُ أَنْ تَقُولَ فِي أَخِيكَ مَا هُوَ فِيهِ مِمَّا قَدْ سَتَرَهُ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ عَلَيْهِ فَإِذَا قُلْتَ فِيهِ مَا لَيْسَ فِيهِ فَذَلِكَ قَوْلُ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ فِي كِتَابِهِ: «فَقَدْ احْتَمَلَ بُهْتَانًا وَإِنَّمَا مُبِينًا» هر کس درباره مؤمنی چیزی بگوید که در او نیست، خداوند او را در جایی از دوزخ قرار می‌دهد که چرخ‌های جهنمیان در آن جمع می‌شود تا زمانی که از گفته خود پاک شود» (اسکافی کوفی اهوازی، ۱۴۱۱: ۷۰).

این روایت تأکید ویژه‌ای بر عقوبت اخروی تهمت دارد و نشان می‌دهد که تهمت نه تنها در دنیا، بلکه در آخرت نیز مجازات سنگینی دارد. هم‌چنین براساس روایات متعدد، آبرو و حیثیت مسلمانان همانند مال آنان محترم است و تعرض به آن جایز نیست.

امام صادق^(ع) فرموده‌اند: «الْمُؤْمِنُ أَعْظَمُ حُرْمَةً مِنَ الْكُفَّةِ؛ حرمت مؤمن، از حرمت خانه خدا بالاتر است» (صدوق، ۱۴۱۶: ۱، ۲۷). در آموزه‌های اسلامی، حفظ آبرو و حیثیت مؤمنان از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است و به‌عنوان حقی اساسی مورد تأکید قرار گرفته است. این امر هم به‌عنوان یک تکلیف اخلاقی و هم به‌عنوان یک اصل اساسی در



حفظ سلامت و امنیت جامعه اسلامی مطرح می‌شود تا آنجا که امام صادق^(ع)، آبروی مؤمن را با حرمت کعبه مقایسه کرده و حرمت مؤمن را از کعبه بالاتر دانسته است. این مقایسه نشان‌دهنده اهمیت حفظ کرامت و آبروی افراد در جامعه اسلامی است.

۴. پیامدهای تهمت

تهمت، به مثابه آلاینده‌های اخلاقی و عاملی مخرب، قادر است هویت فردی و جایگاه اجتماعی هدف خود را دگرگون ساخته و بنیان‌های اعتبار و حیثیت انسانی را با مخاطرات جدی مواجه سازد. این کنش ناپسند، افزون بر ایجاد آسیب‌های روانشناختی و عاطفی در سطح خرد، موجبات اختلال در سطوح کلان نظم اجتماعی و تضعیف سرمایه‌های اعتمادی را فراهم می‌آورد که شالوده روابط انسانی و پیشرفت جمعی محسوب می‌شود. از منظر آسیب‌شناسی اجتماعی، تهمت به مثابه طوفانی ویرانگر، لایه‌های متعدد حیات فردی و جمعی را درمی‌نوردد. در سطح فردی، این پدیده با نقض حقوق بنیادین اشخاص، موجب تخریب خودپنداره فرد، ایجاد بحران‌های هویتی و محدودسازی فرصت‌های پیشرفت قربانی می‌گردد. در سطح کلان، تهمت به مثابه عاملی برای گسست پیوندهای اجتماعی، کاهش انسجام گروهی و ترویج بی‌اعتمادی ساختاری عمل می‌کند. جوامعی که در آن اشکال مختلف افترا و اتهام‌زنی ناروا به هنجاری پذیرفته‌شده تبدیل شود، فاقد بسترهای لازم برای تحقق امنیت روانی، مشارکت فعالانه و رشد هماهنگ اعضای خود خواهد بود.

بر اساس مطالعات فقهی-اخلاقی، تهمت نه تنها نقض آشکار اصول عدالت و انصاف است، بلکه به مثابه جرمی اخلاقی، مسئولیت‌های دینی و اجتماعی سنگینی را برای فاعل آن به همراه دارد. در آموزه‌های اسلامی، کنترل زبان و پرهیز از سخنان آسیب‌رسان، از اصلی‌ترین توصیه‌های اخلاقی قلمداد شده است؛ چنانکه امام باقر^(ع) در بیانی فرموده‌اند: «إِنَّ هَذَا اللِّسَانَ مِفْتَاحُ كُلِّ خَيْرٍ وَ شَرٍّ فَيَنْبَغِي لِلْمُؤْمِنِ أَنْ يَخْتِمَ عَلَى لِسَانِهِ كَمَا يَخْتِمُ عَلَى ذَهَبِهِ وَ فِضَّتِهِ فَإِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ قَالَ رَحِمَ اللَّهُ مُؤْمِنًا أَمْسَكَ لِسَانَهُ مِنْ كُلِّ شَرٍّ فَإِنَّ ذَلِكَ صَدَقَةٌ مِنْهُ عَلَى نَفْسِهِ ثُمَّ قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَا يَسْلَمُ أَحَدٌ مِنَ الذُّنُوبِ حَتَّى يَخْزُنَ لِسَانَهُ.»^۱ به راستی این زبان کلید هر خوبی و بدی است و سزاوار است که مؤمن بر زبان خود مهر زند؛



چنانکه چنانکه بر طلا و نقره‌اش مهر می‌زند» (ابن شعبه، ۱۳۶۳: ۱، ۲۹۸).

این روایت به وضوح جایگاه محوری زبان را در تولید نیکی‌ها یا شرارت‌ها نشان می‌دهد و ضرورت نظارت اخلاقی بر گفتار را با تشبیهی تأمل‌برانگیز، به محافظت از ثروت‌های مادی، تبیین می‌کند.

از منظر دینی، تهمت‌زنی علاوه بر جرم بودن در حوزه حقوق بشری، گناهی کبیره محسوب می‌شود که کیفر اخروی آن با توجه به گستردگی آسیب‌های اجتماعی ناشی از آن، مضاعف می‌گردد. آیات قرآنی و روایات معصومین^(ع) با تأکید بر مسئولیت‌پذیری اخلاقی در استفاده از نعمت بیان، همواره مؤمنان را به حفظ حریم زبانی و پرهیز از هرگونه اظهارنظر خلاف واقع فراخوانده‌اند.

در این بخش، پیامدهای اخلاقی و اجتماعی تهمت در سه حوزه اصلی بررسی می‌شود: پیامدهای فردی، پیامدهای اجتماعی و پیامدهای دینی و معنوی.

۴-۱. پیامدهای فردی

تهمت در سطح فردی، هم برای فرد تهمت‌زننده و هم برای فرد مورد اتهام، پیامدهای منفی به همراه دارد؛ تهمت‌زننده با این عمل، مرتکب گناه کبیره می‌شود و از نظر اخلاقی دچار سقوط می‌گردد. قرآن کریم تهمت را به شدت نهی کرده و آن را از گناهان بزرگ شمرده است: «وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَبْعَةِ شَهَدَاءٍ فَأَجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً» (نور: ۴). این آیه نشان می‌دهد که تهمت‌زننده هم در دنیا مجازات می‌شود و هم در آخرت با عذاب الهی مواجه خواهد شد. برخی از پیامدهای فردی تهمت ذیلاً بررسی می‌شود:

۴-۱-۱. نقض کرامت انسانی

قرآن کریم بر کرامت ذاتی انسان تأکید کرده و آن را یکی از اصول بنیادین نظام ارزشی اسلام معرفی می‌کند و می‌فرماید: «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا» (اسراء: ۷۰). این آیه نشان می‌دهد که انسان به عنوان اشرف مخلوقات، از جایگاه والایی برخوردار است و هرگونه تعرض به حیثیت و شخصیت او، نقض این کرامت الهی محسوب می‌شود. تهمت‌زنی با نسبت دادن اعمال نادرست به فردی بی‌گناه، حیثیت او را خدشه‌دار و کرامت انسانی را که خداوند



به بشر عطا کرده است، زیر پا می‌گذارد. این رفتار، علاوه بر ایجاد آسیب‌های روانی و اجتماعی برای فرد، تعدی به حقوق الهی و انسانی تلقی می‌شود.

۴-۱-۲. تعدی به حریم خصوصی

تهمت‌زنی در بسیاری از موارد با تجسس در امور شخصی افراد و افشای اسرار آنان همراه است. قرآن کریم تجسس را به‌طور صریح نهی کرده است: «وَلَا تَجَسَّسُوا» (حجرات: ۱۲). این دستور الهی نشان می‌دهد که ورود به حریم خصوصی افراد و افشای اسرار و اطلاعات مربوط به آنان، عملی ناپسند و ممنوع است. تهمت‌زنی، به‌ویژه زمانی که با تجسس و افشای اسرار همراه باشد، نه تنها حریم خصوصی افراد را نقض می‌کند، بلکه اعتماد عمومی را نیز تضعیف می‌نماید. این رفتار، علاوه بر ایجاد بی‌اعتمادی در جامعه، به‌عنوان عاملی برای ترویج فساد اخلاقی و اجتماعی قلمداد می‌شود.

۴-۱-۳. عذاب اخروی تهمت‌زننده

قرآن کریم علاوه بر مجازات‌های دنیوی، به عذاب اخروی تهمت‌زنندگان نیز اشاره کرده است. در قرآن آمده است: «إِنَّ الَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ الْغَافِلَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ لُعُنُوا فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ» (نور: ۲۳). این آیه نشان می‌دهد که تهمت‌زنندگان در دنیا مورد لعن و نفرین قرار می‌گیرند و در آخرت نیز با عذابی عظیم مواجه خواهند شد. این تأکید قرآن بر مجازات اخروی تهمت‌زنی، نشان‌دهنده شدت زشتی این عمل و اهمیت پرهیز از آن در نظام اخلاقی اسلام است.

بنابراین می‌توان گفت، تهمت‌زنی به‌عنوان یکی از گناهان کبیره، از منظر قرآن کریم و روایات اسلامی، رفتاری ناپسند و مذموم است که پیامدهای سنگین دنیوی و اخروی به همراه دارد. این عمل نه تنها کرامت انسانی را نقض می‌کند، بلکه با تعدی به حریم خصوصی افراد و ایجاد بی‌اعتمادی در جامعه، به‌عنوان عاملی برای سقوط اخلاقی و معنوی قلمداد می‌شود. قرآن کریم با تأکید بر مجازات دنیوی و اخروی تهمت‌زنندگان، همواره مؤمنان را به پرهیز از این رفتار ناشایست فراخوانده است. از این رو، ترویج فرهنگ مسئولیت‌پذیری در گفتار و تقویت اخلاق اسلامی در جامعه، به‌عنوان راهکاری اساسی برای مقابله با این پدیده مخرب پیشنهاد می‌شود.



۴-۱-۴. آسیب به شخصیت و آبروی متهم

در نگاه اول، تهمت می‌تواند اعتبار اجتماعی فرد را به شدت خدشه دار کند. نام نیکو و آبرویی که سال‌ها در جامعه بنا شده بود، با یک تهمت بی‌اساس، به خاکستر تبدیل می‌شود. این تخریب اعتبار، موجی از عدم اعتماد و سوءظن را در پی دارد. اطرافیان، با تردید و دوری از فرد آسیب‌دیده، او را در محافل اجتماعی منزوی می‌سازند. این انزوای اجتماعی، می‌تواند منجر به کاهش فرصت‌های شغلی و اجتماعی شود؛ زیرا اعتماد و اعتبار، ستون‌های اصلی پیشرفت و موفقیت در هر جامعه‌ای است.

تأثیر تهمت بر جایگاه اجتماعی، فراتر از این موارد است. تهمت، ممکن است موجبات از دست رفتن شغل را فراهم آورد و فرد را در معرض قضاوت‌های منفی و تفسیرهای نادرست قرار دهد. در محیط‌های حرفه‌ای، تصور منفی نسبت به فرد می‌تواند باعث کاهش موقعیت‌های ارتقا و پیشرفت شود. این پیامدها، به‌ویژه برای کسانی که در مشاغل حساس و مهم جامعه فعالیت می‌کنند، می‌تواند فاجعه‌بار باشد و آینده شغلی آن‌ها را به طور جدی تحت تأثیر قرار دهد.

در سطوح عمیق‌تر، تهمت می‌تواند بر روحیه و اعتماد به نفس فرد نیز تأثیر منفی گذارد. این ضربات روحی و روانی، ممکن است به افسردگی، اضطراب و حتی آسیب‌های جسمی منجر شود. فرد آسیب‌دیده، با این شرایط سخت روانی، مواجهه با چالش‌های آینده را دشوار می‌بیند و این می‌تواند به طور قابل توجهی بر توانایی‌های او برای ادامه مسیر موفقیت تأثیر بگذارد.

۴-۲. پیامدهای اجتماعی

تهمت حتی بر کل جامعه تأثیرات منفی بر جای می‌گذارد که به برخی از آن‌ها اشاره می‌گردد:

۴-۲-۱. تضعیف اعتماد عمومی

اعتماد یکی از ارکان اصلی روابط اجتماعی است. تهمت با ایجاد شک و تردید در میان افراد، اعتماد عمومی را تضعیف می‌کند. وقتی افراد به یکدیگر اعتماد نداشته باشند، همکاری و تعامل اجتماعی کاهش می‌یابد و جامعه دچار اختلال می‌شود. قرآن کریم در این زمینه هشدار می‌دهد: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ» (حجرات: ۱۲). این آیه نشان می‌دهد که حتی گمان بد نیز می‌تواند به تضعیف روابط اجتماعی منجر شود.



۲-۲-۴. ایجاد اختلاف و دشمنی در جامعه

تهمت می‌تواند به ایجاد اختلاف و دشمنی میان افراد و گروه‌های اجتماعی منجر شود. وقتی فردی به دیگری تهمت می‌زند، ممکن است این اتهام به درگیری‌های لفظی یا حتی فیزیکی منجر شود. تهمت از آسیب‌های شایع در جوامع انسانی است که ریشه در نارسایی‌های اخلاقی و گاهی ریشه در فقر دانش و درک صحیح دارد. این آسیب، هم به فرد مورد تهمت و هم به بافت اجتماعی و روابط بین افراد صدمه می‌زند. تبیین چگونگی تفرقه‌افکنی تهمت در بافت‌های اجتماعی و خانوادگی، مستلزم بررسی ابعاد گوناگون این پدیده است.

یکی از زمینه‌های مهمی که در آن تهمت می‌تواند به تفرقه بیانجامد، خانواده است. اگر در یک محیط خانوادگی، به‌ویژه در میان فرزندان و والدین، به نحوی از طریق شایعه‌پراکنی یا تهمت‌های گوناگون، اعتماد و احترام بین اعضای خانواده خدشه دار شود، این امر می‌تواند به جدایی و درگیری‌های پایدار بین آن‌ها بیانجامد. گسترش ناآرامی‌ها و تنش‌ها، از طریق گسترش تهمت، بر روابط خانوادگی اثر منفی می‌گذارد و موجب دوری و فاصله گرفتن اعضای خانواده از یکدیگر می‌گردد. گاهی این تهمت‌ها بر پایه اختلافات کوچک و ناشی از سوءتفاهم‌ها ایجاد می‌شود؛ اما به مرور زمان، با قدرت‌گیری این اختلافات، به شکلی جدی، در تعاملات خانوادگی روزمره دخالت می‌کنند و موجب بروز ناراحتی و دشمنی بین اعضای خانواده می‌گردد.

علاوه بر خانواده، تهمت می‌تواند در گروه‌های اجتماعی نیز منجر به تفرقه و درگیری شود. در محیط‌های کاری، تحصیلی یا دوستانه، اگر شایعه‌های منفی و تهمت‌ها به نحوی گسترش یابد، ممکن است به ایجاد شکاف‌ها و گروه‌بندی‌های مختلف بین افراد انجامد. گاهی این تهمت‌ها توسط اشخاص سوءنیت یا افرادی که از حسادت و رقابت رنج می‌برند، به قصد ضربه زدن به دیگران گسترش داده می‌شود. در چنین مواقعی، شایعات، مانند ویروسی در فضای اجتماعی پخش می‌شود و بر روابط میان افراد تأثیر منفی می‌گذارد و موجب بروز اختلافات و درگیری‌های جدی می‌گردد.

۳-۲-۴. کاهش امنیت اجتماعی

تهمت می‌تواند امنیت اجتماعی را به خطر بیندازد. وقتی افراد احساس کنند که ممکن است



به ناحق مورد اتهام قرار گیرند، از مشارکت در فعالیت‌های اجتماعی خودداری می‌کنند. این امر به کاهش مشارکت عمومی و تضعیف همبستگی اجتماعی منجر می‌شود. اثرات اجتماعی ناشی از تهمت، محکومیت اجتماعی، کاهش روابط کاری و حتی قطع ارتباط با اعضای خانواده، می‌تواند به منزله کاهش دسترسی به شبکه‌های حمایتی باشد. این قطع ارتباط‌ها، تأثیر مستقیمی بر شغل و درآمد خواهد داشت. فرد آسیب دیده ممکن است به دلیل نگرانی از قضاوت‌های اجتماعی، شرم و خجالت، تمایلی به حضور فعال در اجتماع نداشته باشد و در نهایت از فرصت‌های زندگی محروم گردد.

خداوند متعال می‌فرماید: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ وَلَا تَجَسَّسُوا وَلَا يَغْتَبَ بَعْضُكُم بَعْضًا أَيُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا فَكَرِهْتُمُوهُ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ تَوَّابٌ رَّحِيمٌ؛ ای کسانی که ایمان آورده‌اید! از بسیاری گمان‌ها پرهیزید، چرا که برخی گمان‌ها گناه است و جاسوسی نکنید و غیبت یکدیگر را نکنید. آیا کسی از شما دوست دارد گوشت برادر مرده خود را بخورد؟ قطعاً آن را ناخوش می‌دارید و از خدا پروا کنید که خدا توبه‌پذیر مهربان است» (حجرات: ۱۲).

این آیه به صراحت نشان می‌دهد که «سوءظن» و «غیبت» (که تهمت زیرمجموعه آن است) نه تنها گناه محسوب می‌شود، بلکه به روابط اجتماعی آسیب می‌زند. تشبیه غیبت به «خوردن گوشت برادر مرده» نمادی از تخریب اعتماد و همبستگی اجتماعی است که در نهایت به کاهش مشارکت عمومی منجر می‌شود. پیامبر (ص) می‌فرماید: «لَا يَدْخُلُ الْجَنَّةَ قَتَّاتٌ؛ سخن‌چین (کسی که حرف دیگران را نقل می‌کند تا فتنه ایجاد کند) وارد بهشت نمی‌شود» (شهید ثانی، بی‌تا: ۳۰۴).

این حدیث تأکید می‌کند که تهمت و سخن‌چینی نه تنها گناه فردی است، بلکه به اختلال در نظم اجتماعی و کاهش امنیت روانی جامعه می‌انجامد. افرادی که از ترس قضاوت یا محکومیت اجتماعی از فعالیت‌های عمومی دوری می‌کنند، درواقع قربانی این رفتارهای مخرب می‌شود.

در ماجرای «افک» (تهمت ناروا به عایشه، همسر پیامبر)، قرآن کریم (نور: ۱۱-۲۰) به روشنی نشان می‌دهد که تهمت چگونه می‌تواند جامعه را به مرز فروپاشی بکشانند. این



حادثه باعث ایجاد اختلاف شدید میان مسلمانان شد و حتی نزدیک بود به درگیری فیزیکی بین قبایل «اوس» و «خزرج» بیانجامد. قرآن در این آیات، تهمت زندگان را به عذاب شدید دنیوی و اخروی تهدید می‌کند و تأکید می‌نماید که چنین رفتاری «همبستگی اجتماعی» را نابود می‌سازد: «إِنَّ الَّذِينَ جَاءُوا بِالْإِفْكِ عُصْبَةٌ مِّنْكُمْ لَا تَحْسَبُوهُ شَرًّا لَّكُم بَلْ هُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ؛ کسانی که این تهمت ناروا را آوردند، گروهی از شما هستند. گمان مبرید این رویداد برای شما شر است، بلکه برای شما خیر است» (نور: ۱۱).

این واقعه تاریخی نشان می‌دهد که تهمت چگونه می‌تواند امنیت اجتماعی را تهدید و شبکه‌های حمایتی را از بین ببرد. تمامی منابع فوق نشان می‌دهد که تهمت از منظر اسلام هم نقض حقوق فردی است و هم به‌عنوان عاملی مخرب برای «امنیت اجتماعی» شناخته می‌شود. قرآن کریم و روایات معصومین^(ع) با تشریح مجازات‌های دنیوی و اخروی و نیز ارائه نمونه‌های تاریخی مانند واقعه افک، بر لزوم حفظ اعتماد عمومی و جلوگیری از اختلال در همبستگی اجتماعی تأکید می‌کنند.

۴_۲_۴. قطع پیوندهای اجتماعی

تهمت موجب نابودی حرمت‌های برادری و روابط انسانی می‌شود و عدم اعتتماد و ترس از اطمینان را فراهم می‌کند. امام صادق^(ع) فرمود: «عِدَّةٌ مِّنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ خَالِدٍ عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ حَازِمٍ عَنْ حُسَيْنِ بْنِ عُمَرَ بْنِ يَزِيدٍ عَنْ أَبِيهِ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَقُولُ: مَنِ اتَّهَمَ أَخَاهُ فِي دِينِهِ فَلَا حُرْمَةَ بَيْنَهُمَا... هر کس برادر دینی خود را تهمت زند، میان آن دو احترامی به جا نماند» (کلینی، ۱۴۰۷: ۲، ۳۶۱).

کلمه «فی دینی» در روایت، بیانگر تهمت زدن به «برادر ایمانی» است. تهمت موجب می‌شود که آبروی شخص در میان مردم ریخته شود و بدین ترتیب امنیت و آبروی انسان مورد تهدید قرار گیرد. دین الهی هم‌چون ریسمانی است که در اثر توسل به آن روابط برادری ایمانی برقرار می‌گردد و این پیوند از پیوند نسبی و سببی بسیار محکم‌تر است؛ در حالی که با تهمت زدن به برادر دینی، این رابطه محکم قطع می‌شود. بر این اساس انسان مؤمن که به مبدأ و معاد اعتقاد دارد، هرگز به دیگری تهمت نمی‌زند. شاید بر این اساس باشد که خداوند در آیه ۱۲ سوره نور نسبت به افرادی که تهمت را می‌شنوند و در برابر آن سکوت



می‌کنند، گلایه کرده است:

«لَوْلَا إِذْ سَمِعْتُمُوهُ ظَنَّ الْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بِأَنفُسِهِمْ خَيْرًا وَقَالُوا هَذَا إِفْكٌ مُّبِينٌ. چرا هنگامی که آن [تهمت بزرگ] را شنیدید، مردان و زنان مؤمن به خودشان گمان نیک نبردند [که این تهمت کار اهل ایمان نیست] و نگفتند: این تهمتی آشکار [از سوی منافقان] است؟ [که می‌خواهند در میان اهل ایمان فتنه و آشوب و بدبینی ایجاد کنند]» (نور: ۱۲).

عبارت «ظَنَّ الْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بِأَنفُسِهِمْ خَيْرًا...» بر این نکته تأکید دارد که هر فرد در جامعه باید دیگران را همانند خود بداند و مطابق با اصل انصاف، آنچه را برای خود پسندیده و مطلوب می‌داند، برای دیگران نیز پسندد. به همین ترتیب، آنچه را که برای خود ناپسند و مذموم می‌شمارد، در مورد دیگران نیز ناروا تلقی کند.

در همین راستا، شهید مطهری بیان می‌کند که قرآن کریم بر ضرورت پرهیز از ایجاد فضایی مبتنی بر تهمت، بهتان و بدگویی در جامعه اسلامی تأکید دارد. وی تصریح می‌کند که مسلمانان موظفند در مواجهه با اخبار و سخنانی که درباره برادران و خواهران دینی خود می‌شنوند تا زمانی که به یقین قطعی دست نیافته‌اند یا بینه شرعی بر آن اقامه نشده است، از پذیرش و انتشار آن خودداری کنند. به تعبیر وی، «وظیفه آنان این است که آنچه می‌شنوند، مطابق با قاعده‌ای معروف، از یک گوش بشنوند و از گوش دیگر بیرون کنند» (مطهری، ۱۳۸۱: ۲۶، ۲۱۹).

۵. راهکارهای پیشگیری از تهمت

تهمت به‌عنوان یکی از گناهان کبیره در فقه اسلامی و یک رفتار ناپسند در حوزه اخلاق، پیامدهای مخربی برای فرد و جامعه دارد. برای پیشگیری از این پدیده ناپسند، راهکارهای متعددی در سطوح فردی، اجتماعی، آموزشی و قانونی قابل طرح است. این راهکارها با استناد به منابع دینی و اخلاقی، به شرح زیر ارائه می‌شود.

۵-۱. راهکارهای فردی

راهکارهای فردی بر تقویت ایمان، خودکنترلی و رشد اخلاقی افراد تمرکز دارد.



۵-۱-۱. تقویت ایمان و تقوا

تقوا یکی از مهم‌ترین عوامل بازدارنده از گناه، در پیشگیری از تهمت نقش کلیدی دارد. قرآن کریم می‌فرماید: «إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي مَقَامٍ أَمِينٍ» (دخان: ۵۱). تقوا باعث می‌شود فرد از ارتکاب گناهانی مانند تهمت خودداری کند و همواره مراقب رفتار خود باشد. امام علی (ع) نیز می‌فرماید: «التَّقْوَى حِصْنٌ حَصِينٌ لِمَنْ لَجَأَ إِلَيْهِ؛ تقوا دژی استوار است که فرد را از گناهان محافظت می‌کند» (آمدی، ۱۳۶۸: ۸۳).

۵-۱-۲. خودکنترلی و تفکر قبل از سخن گفتن

یکی از راهکارهای مؤثر برای پیشگیری از تهمت، تفکر قبل از سخن گفتن است. قرآن کریم می‌فرماید: «وَقُلْ لِّعِبَادِي يَقُولُوا الَّتِي هِيَ أَحْسَنُ» (الإسراء: ۵۳). این آیه تأکید می‌کند که افراد باید بهترین سخنان را بر زبان آورند؛ زیرا سخنان فرد می‌تواند علیه او مورد استفاده قرار گیرد. بنابراین تفکر قبل از سخن گفتن می‌تواند از بروز تهمت جلوگیری کند.

خودکنترلی به معنای توانایی مدیریت و کنترل واکنش‌های آنی و احساسات است. فردی که از خودکنترلی بالایی برخوردار است، قبل از هرگونه اظهارنظر یا سخنی، به پیامدهای آن فکر می‌کند. این مفهوم به معنای ارزیابی دقیق و سنجیده سخنان قبل از بیان آن‌ها است. این ارزیابی شامل در نظر گرفتن صحت و سقم اطلاعات، تأثیر سخن بر مخاطب و پیامدهای احتمالی آن می‌شود.

با توجه به اینکه سخنان فرد می‌تواند علیه او مورد استفاده قرار گیرد، تفکر قبل از سخن گفتن می‌تواند به طور مؤثری از بروز تهمت جلوگیری کند. به عبارت دیگر، فرد با سنجیدن سخنان خود، از انتشار اطلاعات نادرست یا اثبات نشده که می‌تواند منجر به تهمت شود، خودداری می‌کند.

۵-۱-۳. پرهیز از سوءظن

سوءظن، نوعی نگرش منفی و بدبینانه نسبت به دیگران است که بر اساس شواهد ناکافی یا برداشت‌های نادرست شکل می‌گیرد. این نگرش می‌تواند منجر به قضاوت‌های عجولانه و غیرمنصفانه در مورد افراد شود. سوءظن می‌تواند به عنوان یک عامل انگیزشی برای تهمت‌زنی عمل کند. فردی که نسبت به دیگری سوءظن دارد، ممکن است بر اساس گمان‌های خود،



اقدام به انتشار اطلاعات نادرست یا نسبت دادن اعمال ناشایست به او نماید.

سوءظن یکی از عوامل اصلی بروز تهمت است. قرآن کریم می‌فرماید: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ» (حجرات: ۱۲). این آیه نشان می‌دهد که حتی گمان بد نیز گناه محسوب می‌شود. سوءظن، به‌عنوان یک عامل زمینه‌ساز، نقش مهمی در بروز تهمت ایفا می‌کند. با توجه به آموزه‌های قرآن کریم، پرهیز از سوءظن و تقویت حسن ظن می‌تواند به طور موثری از تهمت‌زنی جلوگیری کند و به ارتقای سلامت روابط اجتماعی کمک نماید. ترویج فرهنگ حسن ظن و اعتماد متقابل در جامعه، گامی مهم در راستای کاهش آسیب‌های ناشی از تهمت و ایجاد یک محیط سالم و پویا خواهد بود. بنابراین، پرهیز از سوءظن می‌تواند به پیشگیری از تهمت کمک کند.

۵-۲. راهکارهای اجتماعی

راهکارهای اجتماعی بر ایجاد محیطی سالم و مبتنی بر اعتماد متقابل تمرکز دارد که ذیلاً بررسی می‌شود:

۵-۲-۱. تقویت فرهنگ گفت‌وگو و تفاهم

تهمت، به‌عنوان یک معضل اجتماعی و اخلاقی، نیازمند رویکردی جامع و چندبعدی برای پیشگیری و مقابله است. در کنار راهکارهای فردی، راهکارهای اجتماعی نقش مهمی در ایجاد محیطی سالم و مبتنی بر اعتماد متقابل ایفا می‌کنند.

گفت‌وگو و تفاهم می‌تواند به کاهش سوءتفاهم‌ها و پیشگیری از تهمت کمک کند. قرآن کریم می‌فرماید: «وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلَحُوا بَيْنَهُمَا» (حجرات: ۹). این آیه نشان می‌دهد که حل اختلافات از طریق گفت‌وگو و صلح، یکی از راهکارهای مؤثر برای پیشگیری از تهمت است. گفت‌وگو و تفاهم، به‌عنوان ابزارهای ارتباطی مؤثر، می‌توانند به کاهش سوءتفاهم‌ها، حل اختلافات و ایجاد فضایی از همدلی و اعتماد در جامعه کمک کنند. در چنین فضایی، احتمال بروز تهمت و افترا کاهش می‌یابد. گفت‌وگو، فرصتی را برای طرفین درگیر در یک اختلاف فراهم می‌کند تا دیدگاه‌ها، احساسات و نگرانی‌های خود را به اشتراک بگذارند و به درک بهتری از یکدیگر برسند. این درک متقابل می‌تواند به کاهش سوءتفاهم‌ها و یافتن راه‌حل‌های مسالمت‌آمیز برای حل اختلافات کمک کند.



هنگامی که افراد قادر به گفت‌وگو و تفاهم با یکدیگر باشند، احتمال اینکه به جای تهمت و افترا، به دنبال راه‌حل‌های سازنده برای حل مشکلات خود باشند، افزایش می‌یابد. گفت‌وگو می‌تواند به‌عنوان یک سپر محافظ در برابر تهمت عمل کند و از انتشار اطلاعات نادرست و آسیب‌رسان جلوگیری نماید.

۵-۲-۲. ترویج ارزش‌های اخلاقی

ترویج ارزش‌های اخلاقی بنیادین نظیر صداقت، احترام متقابل و عدالت، به‌عنوان یک راهکار مؤثر در سطح جامعه، قادر است به شکل معناداری از رخداد تهمت پیشگیری نماید. نهادهای صدور صداقت در گفتار و کردار، افراد را از نشر اکاذیب و نسبت دادن ناروا به دیگران باز می‌دارد. احترام به کرامت انسانی و حقوق دیگران، فضای همدلی و تفاهم را گسترش داده و از سوءظن و رفتارهای مخرب ممانعت به عمل می‌آورد. استقرار عدالت در مناسبات اجتماعی و قضایی نیز، موجب کاهش انگیزه برای تهمت‌زنی به منظور تخریب رقبا یا فرار از مسئولیت شده و بستر اعتماد عمومی را تقویت می‌نماید. ازاین‌رو، سرمایه‌گذاری در آموزش و ترویج این ارزش‌ها از طریق نظام‌های آموزشی، رسانه‌ها و نهادهای مدنی، اقدامی ضروری در جهت کاهش آسیب‌های ناشی از تهمت و ارتقای سلامت اخلاقی جامعه به شمار می‌رود.

۵-۲-۳. ایجاد شبکه‌های حمایتی

شبکه‌های حمایتی مانند خانواده، دوستان و نهادهای اجتماعی می‌توانند به افراد کمک کنند تا در مواجهه با مشکلات، به جای تهمت زدن، راه‌حل‌های مناسبی انتخاب کنند. ایجاد شبکه‌های حمایتی قوی و کارآمد، به‌عنوان یک استراتژی پیشگیرانه در برابر تهمت، از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. از منظر جامعه‌شناختی و روان‌شناختی، افراد زمانی که با چالش‌ها و فشارهای زندگی مواجه می‌شوند، بیشتر در معرض رفتارهای ناسالم و آسیب‌زا، از جمله تهمت‌زنی، قرار می‌گیرند. در چنین شرایطی، وجود شبکه‌های حمایتی مستحکم، شامل خانواده، دوستان، همکاران و نهادهای اجتماعی، می‌تواند نقش بسزایی در کاهش این آسیب‌پذیری ایفا کند.

این شبکه‌ها، با فراهم آوردن حمایت عاطفی، اطلاعاتی و عملی، به افراد کمک می‌کنند



تا به جای توسل به تهمت برای حل مشکلات یا تخریب دیگران، راه‌حل‌های سازنده و اخلاقی را انتخاب کنند. حمایت عاطفی، به فرد احساس ارزشمندی و تعلق می‌دهد و از بروز ناامیدی و خشم که می‌توانند انگیزه تهمت‌زنی باشند، جلوگیری می‌کند. حمایت اطلاعاتی، با ارائه اطلاعات دقیق و تحلیل‌های منطقی، به فرد کمک می‌کند تا درک بهتری از شرایط داشته باشد و تصمیمات آگاهانه‌تری بگیرد. حمایت عملی نیز، با ارائه کمک‌های مادی و معنوی، به فرد امکان می‌دهد تا با مشکلات خود به طور مؤثرتری مقابله کند.

قرآن کریم بر اهمیت همکاری و تعامل مثبت در جامعه تأکید دارد و بر نقش شبکه‌های حمایتی در پیشگیری از گناهان، از جمله تهمت، اشاره می‌کند: «وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى» (مائده: ۲). این آیه تأکید می‌کند که همکاری در کارهای نیک و تقوا می‌تواند به پیشگیری از گناهان کمک کند. شبکه‌های حمایتی، با ترویج ارزش‌های اخلاقی و تقویت حس مسئولیت‌پذیری اجتماعی، به ایجاد یک محیط سالم و اخلاقی در جامعه کمک می‌کنند و از بروز رفتارهای ناشایست، از جمله تهمت، جلوگیری می‌نمایند.

بنابراین سرمایه‌گذاری در تقویت و گسترش شبکه‌های حمایتی، به عنوان یک راهکار بلندمدت و پایدار، می‌تواند نقش مؤثری در کاهش تهمت و ارتقای سلامت روانی و اجتماعی جامعه ایفا کند. این امر، مستلزم تلاش هماهنگ نهادهای دولتی، سازمان‌های مردم‌نهاد و آحاد جامعه در جهت ایجاد و تقویت این شبکه‌ها و ترویج فرهنگ حمایت متقابل و همدلی در جامعه است.

نتیجه‌گیری

تهمت به عنوان یکی از گناهان کبیره در فقه اسلامی و رفتاری ناپسند در حوزه اخلاق، همواره مورد توجه علمای دین و اندیشمندان اخلاق بوده است. این پژوهش با هدف بررسی احکام فقهی، پیامدهای اخلاقی و راهکارهای پیشگیری از تهمت، به روش توصیفی-تحلیلی و با استناد به منابع دست اول فقهی و اخلاقی انجام شده است. یافته‌های این تحقیق نشان می‌دهد که تهمت از منظر فقهی حرام و مستوجب عقوبت اخروی و دنیوی است. در متون فقهی، تهمت نه تنها به عنوان نقض حقوق افراد، بلکه به عنوان عملی که نظم اجتماعی را



مختل می‌کند، مورد نکوهش قرار گرفته است. از دیدگاه اخلاقی نیز، تهمت به دلیل تأثیرات مخرب بر شخصیت افراد و روابط اجتماعی، رفتاری ناشایست و غیراخلاقی تلقی می‌شود. پیامدهای فردی و اجتماعی تهمت بسیار گسترده است. در سطح فردی، تهمت به حیثیت و آبروی افراد لطمه می‌زند و موجب ایجاد اضطراب، ناامنی و کاهش اعتماد به نفس می‌شود. در سطح اجتماعی، این پدیده به تضعیف اعتماد عمومی، ایجاد تنش‌های اجتماعی و اختلال در روابط انسانی منجر می‌شود. در عصر حاضر، با گسترش رسانه‌های جمعی و فضای مجازی، پیامدهای تهمت تشدید شده و به بحران‌های اجتماعی گسترده‌تری انجامیده است.

برای پیشگیری از تهمت، راهکارهای متعددی در سطوح فردی و اجتماعی ارائه شده است. در سطح فردی، تقویت ایمان و تقوای شخصی، افزایش آگاهی اخلاقی و خودکنترلی می‌تواند به کاهش تمایل به تهمت زدن کمک کند. در سطح اجتماعی، آموزش اخلاقی و فرهنگ‌سازی برای ترویج ارزش‌هایی مانند احترام به حقوق دیگران و پرهیز از قضاوت ناعادلانه ضروری است. در سطح قانونی نیز، ایجاد سازوکارهای حقوقی و قضایی برای مقابله با تهمت و حمایت از قربانیان این پدیده، از جمله راهکارهای مؤثر است.

در نتیجه تهمت به عنوان یک رفتار ناپسند و مخرب، نیازمند توجه جدی از سوی جامعه، نهادهای آموزشی و قانونی است. این پژوهش بر ضرورت تقویت بنیان‌های اخلاقی و دینی در جامعه، افزایش آگاهی عمومی نسبت به آثار مخرب تهمت و ایجاد سازوکارهای قانونی برای مقابله با این پدیده تأکید می‌کند. امید است که با اجرای این راهکارها، گامی مؤثر در جهت کاهش تهمت و ارتقای اخلاق فردی و اجتماعی برداشته شود.

فهرست منابع

۱. ابن شعبه، حسن بن علی، (۱۳۶۳)، *تحف العقول عن آل رسول (ص)*، قم: انتشارات جامعه مدرسين.
۲. ابن منظور، محمد بن مکرم، (۱۴۱۴ ق)، *لسان العرب*، بيروت: دارالصادر.
۳. اسکافی کوفی اهوازی، محمد بن همام، (۱۴۱۱ ق)، *المؤمن*، قم: دار المرتضى.
۴. آمدی، عبدالواحد بن محمد، (۱۳۶۸)، *غررالحکم ودرر الکلم*، قم: دارالکتب الاسلامی.
۵. انصاری، شیخ مرتضی، (۱۴۱۵ ق)، *مکاسب المحرمه*، قم: کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری.
۶. بحرینی دشتی، علی، (۱۳۷۳)، *تهذیب نفس*، قم: مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان.
۷. حلّی، حسن بن یوسف، (۱۴۱۳ ق)، *قواعد الاحکام فی معرفة الحلال و الحرام*، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۸. دیلمی، حسن بن محمد، (۱۴۰۸ ق)، *أعلام الدین فی صفات المؤمنین*، قم: مؤسسه آل البيت (ع).
۹. شهید ثانی، زین الدین بن علی، (۱۴۱۰ ق)، *الروضة البهیة فی شرح اللمعة الدمشقية*، (حاشیه و شرح کلانتر)، قم: کتابفروشی داوری.
۱۰. شهید ثانی، زین الدین بن علی، (بی تا)، *رسائل الشهيد السعيد الفقيه زين الدين علی الجبعی العاملی*، قم: مکتبه بصیرتی.
۱۱. صدوق ابن بابویه، محمد بن علی، (۱۴۱۶ ق)، *الخصال*، قم: انتشارات جامعه مدرسين.
۱۲. طبرسی، فضل بن حسن، (۱۴۰۸ ق)، *مجمع البیان*، بيروت: دارالمعرفت.
۱۳. عوده، عبدالقادر، (۱۳۹۰)، *جرم و ارکان آن*، (ترجمه: حسن فرهودی نیا)، تهران: نشر یادآوران.
۱۴. فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۱۰ ق)، *العین*، قم: انتشارات هجرت.



۱۵. قرشی، علی اکبر، (۱۴۱۲ ق)، قاموسی قرآن، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۱۶. کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۳۶۳)، الکافی، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۱۷. مطهری، مرتضی (۱۳۸۱)، مجموعه آثار استاد شهید مطهری، تهران: انتشارات صدرا.
۱۸. مکارم شیرازی، ناصر، (۱۳۷۱)، تفسیر نمونه، تهران: دارالکتب الاسلامیه.

تحلیل فقهی جرائم جنسی حدی در فقه امامیه

محمدیاسین محسنی^۱

چکیده

جرائم جنسی مستوجب حد در فقه امامیه به رفتارهایی اطلاق می‌شود که طبق قوانین شرع، مجازات ثابت و معینی برای آن‌ها پیش‌بینی شده است که به آن، اصطلاحاً «حد» گفته می‌شود. این جرائم با توجه به مبانی فقهی و اهداف خاص، جرم‌انگاری شده و نظام کیفری ویژه‌ای برای آن‌ها لحاظ شده است. بر اساس منابع فقهی امامیه، جرائم جنسی مستوجب حد عبارتند از زنا یا رابطه جنسی غیر شرعی بین زن و مرد؛ لواط یا رابطه جنسی بین دو مرد؛ مساحقه یا رابطه جنسی بین دو زن؛ قیادت یا واسطه‌گری در فحشا. جرائم جنسی حدی دارای پیشینه و ادبیات غنی است که علاوه بر متون کهن فقهی، پژوهش‌های جدید نیز در این خصوص انجام شده است. با این وجود، نوشته‌ای که به صورت جامع و دسته‌بندی شده جرائم جنسی حدی را پوشش داده باشد و علاوه بر نوع فردی، به روش‌های سازمان‌یافته آن، نیز عنایت داشته باشد، کمتر به چشم می‌خورد. این نوشتار به بررسی جرائم جنسی حدی از منظر فقه امامیه، انواع جرائم جنسی حدی، مجازات آن‌ها و دیدگاه‌های مختلف فقهای امامیه در این خصوص، با روش تحلیلی توصیفی و استناد به منابع کتابخانه‌ای پرداخته است.

کلیدواژه‌ها: تحلیل فقهی، جرائم جنسی، حد، مجازات، فقه امامیه

مقدمه

جرائم در فقه امامیه به جرائم جنسی و جرائم غیر جنسی قابل تقسیم است؛ جرائم جنسی به دو گروه تعزیری و حدی دسته‌بندی می‌شود. جرائم جنسی تعزیری آن دسته از جرائم می‌باشد که مجازات آن‌ها در شرع مشخص نشده و نظر قاضی در تعیین آن، تأثیرگذار است؛ اما مجازات جرائم جنسی حدی، در شرع مشخص و تعیین شده است. جرائم جنسی حدی در فقه از ادبیات غنی برخوردار است و در متون کهن فقهی باب مستقلی به حدود اختصاص یافته که علاوه بر جرائم جنسی حدی، سرقت، شرب خمر و محاربه را نیز شامل می‌شود. علاوه بر متون کهن فقهی، پژوهش‌های جدید نیز در این خصوص انجام شده است. با این وجود، نوشتار حاضر به بررسی و تحلیل فقهی جرائم جنسی حدی در فقه امامیه پرداخته و مزیت آن، نسبت به پژوهش‌های قبلی این است که تمام جرائم جنسی حدی را به صورت منسجم در یک مقاله پوشش داده و علاوه بر مباحث و مسائل رایج، به بحث سازمان‌یافتگی در جرائم جنسی نیز پرداخته است. ارجاعات پرتعداد به متون دست اول فقهی و بررسی دیدگاه‌ها و اقوال فقها در خصوص جرائم جنسی حدی و مجازات آن‌ها از دیگر امتیازات این نوشتار است. این تحقیق با روش تحلیلی توصیفی و با استناد به منابع کتابخانه‌ای انجام یافته و گزارش آن به صورت مقاله ارائه شده است. زنا، لواط، مساحقه و قوادی، جرائم جنسی حدی هستند که در این نوشتار به آن‌ها پرداخته شده است.

۱. زنا

۱-۱. معنای زنا

زنا یکی از جرائم جنسی حدی است که مجازات مشخص و معین برای آن مقرر شده است. فقها تعاریف متعددی از زنا ارائه کرده‌اند که بعضی مربوط به اصل زنا و برخی ناظر به زنای حدی است. مشهورترین تعریف از زنا چنین است: «ادخال ذکر مرد در فرج زنی که نزدیکی با او بدون عقد یا رابطه ملکیت یا شبهه عقد حرام است» (محقق حلی، ۱۴۰۸: ۴، ۱۳۶؛ طباطبایی حایری، ۱۴۱۸: ۱۵، ۴۳۴؛ شهید ثانی، ۱۴۱۰: ۹، ۱۴-۱۵).

در مورد این که زنا فقط در قبل زن محقق می‌شود یا شامل وطی در دبر نیز می‌شود،



بین فقها اختلاف است. از کلمات فقهایی مانند شیخ مفید (مفید، ۱۴۱۳: ۷۷۳) و شیخ طوسی (طوسی، ۱۴۰۰: ۶۸۸) برداشت می‌شود که زنا با دخول در قُبُل زن محقق می‌شود و وطی در دبر خارج از عنوان زنا است؛ زیرا وطی را مقید در فرج کرده است و استعمال غالب فرج در قبل است نه دبر. ابن حمزه بعد از تعریف زنای حدی به وطی حرام در فرج زن بدون عقد یا شبهه عقد یا شبهه نکاح، می‌نویسد: «در خصوص وطی در دبر زن، دو قول است: یک قول این است که این عمل زنا است و این قول محکم‌تر و قوی‌تر است و قول دیگر این است که این عمل لواط است» (ابن حمزه طوسی، ۱۴۰۸: ۴۰۹). با این حال مشهور زنا را اعم از وطی در قبل و دبر دانسته‌اند (علامه حلی، ۱۴۱۳: ۹، ۱۷۵). صاحب جواهر می‌نویسد: «در هر صورت عرفاً زنا با دخول ختنه‌گاه مرد در قُبُل یا دُبُر زن محقق می‌شود، همانطور که تعدادی از فقها به آن تصریح کرده‌اند، این قول مشهور است، بلکه هیچ قول مخالفی در آن نیافتم و صاحب ریاض المسائل نیز به عدم اختلاف اعتراف دارد» (نجفی، ۱۴۰۴: ۴۱، ۲۶۰).

۲-۱. انواع زنا

زنا به لحاظ موضوع، حکم و مصداق، انواع مختلف و احکام گوناگون دارد و از حیث شیوه ارتکاب، به دو نوع فردی و گروهی یا سازمان‌یافته، قابل دسته‌بندی است.

الف. گروهی و سازمان‌یافته؛ زنا به لحاظ متعلق آن، در گونه سازمان‌یافته نیز همان است که در شکل فردی آن وجود دارد و از این حیث تفاوتی میان آن‌ها نیست. آن‌چه زنای گروهی و سازمان‌یافته را از حالت عادی و فردی متمایز می‌کند وصف سازمان‌یافته‌گی آن است. سازمان‌یافتگی، عبارت است از ایجاد سازمان (معین، ۱۳۸۵: ۵۵۱)، ترتیب و تنظیم سازمان (دهخدا، ذیل واژه سازمان: ۹۹)، دستگاهی را به وجود آوردن و به آن نظم و ترتیب دادن و همین‌طور به معنای تشکیلات، اداره یا بنگاه است که با همکاری هم کارهای خود را با نظم و ترتیب انجام می‌دهند (عمید، ۱۳۸۴: ۲، ۱۱۴۵). نظم و ترتیب و برنامه‌ریزی تشکیلاتی ناشی از همکاری چند نفر برای رسیدن به هدف یا اهدافی، شالوده اصلی مفهوم سازمان‌دادگی و سازمان‌یافتگی است. سازمان‌یافتگی که یک مفهوم وصفی است، در ترکیب با موصوف اسمی مانند جرم یا زنا یا هر عنوان اسمی دیگری، همان مفهوم



نظم بخشی و برنامه ریزی هدفمند در قالب همکاری چند نفر را دارد.

مؤلفه های اصلی جرم سازمان یافته عبارتند از غیر ایدئولوژیک بودن، همکاری بیش از دو نفر برای دوره ای نسبتاً طولانی یا نامعین، وجود سلسله مراتب و ساختار سازمانی، ارتکاب فساد اداری و تطهیر پول، استفاده از ارعاب و خشونت و شدت در ارتکاب جرم، بهره گیری از ساختارهای تجاری و شبه تجاری، تأمین کالاها و خدمات نامشروع، در مظان ارتکاب جرائم سنگین، قواعد صریح و نانوشته الزام آور با ضمانت اجرای سخت و خشن و فدایی بودن اعضای گروه، نفوذ در دستگاه های اجرایی، تقنینی قضایی و رسانه ای و فعالیت در دو سطح فراملی و عمدتاً ملی و داخلی.

بنابراین جرم زنا نیز اگر ویژگی های فوق را داشته باشد، متصف به وصف سازمان یافته خواهد شد. در این که جرم زنا برای اتصاف به سازمان یافتگی باید تمام ویژگی های برشمرده شده را داشته باشد یا خیر؟ باید گفت لازم نیست جرم زنا تمامی اوصاف فوق را داشته باشد، بلکه اگر تعدادی از این اوصاف و البته مهمترین آنها را داشته باشد، برای اتصاف به وصف سازمان یافتگی کفایت می کند. از جمله اوصاف لازم می توان به تعداد افراد عضو اشاره کرد؛ زیرا اصولاً جرم سازمان یافته به صورت تکی محقق نمی شود. هم چنین برنامه ریزی و تشکیلاتی عمل کردن و هدف دار بودن از دیگر مقومات جرم سازمان یافته است که بدون آنها سازمان یافته گی محقق نخواهد شد. چنانکه اتحادیه اروپایی برای جرم سازمان یافته یازده ویژگی ذکر کرده و برای تحقق جرم سازمان یافته وجود شش ویژگی را کافی دانسته و البته حد اقل وجود سه عنصر همکاری بیش از دو نفر، در مظان ارتکاب جرم های سنگین قرار داشتن و به دنبال منافع مالی و یا قدرت بودن را لازم و ضروری قلمداد کرده است (بیسونی و وتر، ۱۳۸۰: ۹۵).

ب. فردی؛ زنا به صورت فردی نیز انواعی دارد و بسته به متعلق فعل زنا، حدود و احکام مختلفی دارد. بعضی با توجه به کلمات فقها، هشت نوع حد: قتل، جلد، رجم، جلد و رجم، جلد و تغریب و جزّ، حد مریض، حد بنده، حد مبعّض و حد و کیفر زائد را برای زنا بر شمرده اند (اللهیاری، فقیهی و فلاح، ۱۴۰۱: ۳). از بین حدود فوق، سه حد قتل، رجم و جلد به عنوان اصلی ترین و سنگین ترین مجازات زنا به اختصار بیان می شود.



۳-۱. مجازات و حد زنا

۱-۳-۱. قتل

زنا با محارم، زناي کافر ذمی با زن مسلمان، زناي به عنف و اکراه، از جمله مواردی است که مجازات قتل را در پی دارد. موجبات فوق، ذیلاً اشاره می‌شود.

الف. زنا با محارم؛ زناي با محارم شامل محارم نسبی، سببی و رضاعی می‌شود. مشهورترین نوع زناي با محارم، محارم سببی است و اکثر فقها قائل به مجازات اعدام برای این نوع زنا است (مفید، ۱۴۱۳: ۷۷۸؛ محقق حلی، ۱۴۰۸: ۴، ۹۳۶؛ علامه حلی، ۱۴۱۳: ۳، ۵۲۶؛ شهید ثانی، ۱۴۱۳: ۱۴، ۳۶۰؛ خوانساری، ۱۴۰۵: ۷، ۲۳؛ نجفی، ۱۴۰۴: ۴۱، ۳۰۹؛ طباطبایی حایری، ۱۴۱۸: ۱۵، ۴۷۳؛ سبزواری، ۱۴۱۳: ۲۷، ۲۶۷). مشهور فقها زنا با محارم نسبی و رضاعی را موجب حد قتل نمی‌دانند؛ اما برخی از فقها زنا با محارم سببی (خوبی، ۱۴۲۲: ۴۱، ۲۳۳) و برخی دیگر زنا با محارم رضاعی را نیز محلق به محارم سببی نموده و حکم قتل را بر او جاری دانسته‌اند (طوسی، ۱۴۰۷: ۵، ۳۸۶؛ طوسی، ۱۳۸۷: ۸، ۸؛ حلی، ۱۴۰۵: ۵۴۹). در حکم زناي با محارم تفاوتی در احصان و عدم احصان، حر و عبد، مسلمان و کافر، پیر و جوان بودن زانی وجود ندارد.

ب. زناي کافر ذمی با زن مسلمان؛ حکم قتل برای زناي کافر ذمی با زن مسلمان مورد وفاق فقها است (مفید، ۱۴۱۳: ۷۷۸؛ شریف مرتضی، ۱۴۱۵: ۵۲۶؛ طوسی، ۱۴۰۰: ۶۹۲؛ سلار دیلمی، ۱۴۰۴: ۲۵۱؛ حلی، ۱۴۱۰: ۳، ۴۳۷؛ نجفی، ۱۴۰۴: ۴۱، ۳۱۳).

ج. زناي به عنف و اکراه؛ مجازات زناي به عنف و اکراه، به اتفاق فقها قتل است (محقق حلی، ۱۴۰۸: ۴، ۱۴۱؛ علامه حلی، ۱۴۱۳: ۳، ۵۲۶؛ ابوالصلاح حلبی، ۱۴۰۳: ۴۰۵؛ فاضل هندی، ۱۴۱۶: ۱۰، ۴۳۷؛ نجفی، ۱۴۰۴: ۴۱، ۳۱۵). زناي در حال بیهوشی، خواب یا مستی و زنا با دختر نا بالغ در حکم زناي به عنف است (مکارم شیرازی و موسوی اردبیلی، نرم افزار قضایی قوه قضائیه ایران، سؤال ۶۹۶۷).

۱-۳-۲. رجم

حد رجم به اتفاق فقها در مورد زناي محصن و محصنه مترتب می‌شود (طوسی، ۱۳۸۷: ۸، ۲؛ نجفی، ۱۴۰۴: ۴۱، ۳۱۸؛ اردبیلی، ۱۴۰۳: ۱۳، ۱۱؛ ابوالصلاح حلبی، ۱۴۰۳: ۴۰۵).

۱-۳-۳. جلد

برابر تصریح آیه ۲ سوره نور، مجازات اصلی زنا کار صد ضربه شلاق است. حد قتل و رجم را می‌توان از موارد تشدید مجازات نام برد. بنابراین اگر عوامل تشدید کننده مجازات مانند عنف، احصان و محرمیت وجود نداشته باشد، براساس نظر مشهور فقها، زانی به تحمل صد ضربه تازیانه محکوم می‌شود (فاضل هندی، ۱۴۱۶: ۱۰، ۴۴۵؛ نجفی، ۱۴۰۴: ۴۱، ۳۲۸؛ طوسی، ۱۳۸۷: ۸، ۲).

۲. لواط

یکی از جرائم جنسی، عمل شنیع لواط است که نه تنها خلاف فطرت پاک انسانی است، بلکه به لحاظ اجتماعی باعث انهدام بنیان خانواده و انقطاع نسل بشری خواهد شد. لواط دو نوع است یکی ایقابی و دیگری غیر ایقابی که به آن تفخیذ گفته می‌شود. دو عنوان که در منابع فقهی با هم ذکر شده‌اند، علی‌رغم معنای نزدیک به هم هر کدام احکام جداگانه دارند. برای روشن شدن مفهوم دو عنوان، به اجمال مورد تعریف قرار می‌گیرند.

۲-۱. تعریف لواط

فقها دو عنوان لواط و تفخیذ را به تنهایی مورد تعریف قرار نداده‌اند، بلکه بعد از تعریف کلی و اجمالی لواط، آن را به دو گونه ایقابی و غیر ایقابی تقسیم نموده و برای هر کدام احکام جداگانه‌ای ذکر کرده‌اند. به نظر می‌رسد آن گونه که در مورد زنا گفته شده، (مکارم شیرازی، ۱۴۱۸: ۲۲) در مورد لواط نیز حقیقت شرعیه وجود ندارد و در اصطلاح فقهی لواط، همان معنا و مفهوم لغوی و عرفی مد نظر است. فقها در تعریف لواط از تعبیر مانند: «فجور الذکران با الذکران»، (مفید، ۱۴۱۳: ۷۸۵) «ایلاج فی الدبر»، (شریف مرتضی، ۱۴۱۵: ۵۱۰) «وطء الذکران سواء کان بایقاب او بغیره»، (محقق حلی، ۱۴۰۸: ۴، ۱۴۶) «وطیء الذکر من الآدمی»، (علامه حلی، ۱۴۱۳: ۳، ۵۳۶) استفاده کرده‌اند. تعبیر فوق عام است و هم شامل لواط ایقابی و غیر ایقابی می‌شود. براین اساس، می‌توان برای لواط دو معنای عام و خاص تصور کرد. در معنای عام تماس جنسی دو انسان مذکر مصداق لواط است اعم از این که منجر به دخول گردد یا نه و در معنای خاص لواط به معنای تماس جنسی همراه با دخول خواهد بود.



۲-۲. انواع لواط

لواط به لحاظ وضعیت مدنی و اعتقادی فاعل و مفعول، نوع عمل لواط و اکراه و اختیار در فعل ارتكابی، دارای مسائل و احکام مختلفی است. در یک نگاه کلی می‌توان لواط را به لحاظ شیوه ارتكاب، به دو نوع فردی و سازمان‌یافته تقسیم کرد که احکام و مسائل هر کدام به ترتیب بیان می‌شود.

۲-۲-۱. لواط سازمان‌یافته و گروهی

چگونگی سازمان‌یافته‌گی در جرم لواط همان است که در زنا بیان شد و دو جرم در مفهوم تشکیلاتی بودن تفاوتی باهم ندارد؛ زیرا هر دو جرم برپایه رابطه و مشارکت حد اقل دو نفر شکل می‌گیرد. در هر صورت ملاک سازمان‌یافته‌گی وجود عناصر اساسی جرم سازمان‌یافته مثل مشارکت بیش از دو نفر، برنامه ریزی، استمرار زمانی، وسعت و هدف غالباً اقتصادی در جرم لواط است. جرم فوق اگر در قالب ویژگی‌های فوق واقع شود، متصف به وصف سازمان‌یافته خواهد شد. اگرچه به طور معمول عمل لواط به صورت عادی و در جهت ارضای گرایش انحرافی مرتکب صورت می‌پذیرد، با این حال چنانچه در بحث زنا بیان شد، لواط نیز می‌تواند به عنوان یک شغل در جهت کسب منافع اقتصادی به کار برده شود، چنانچه برخی واژه روسپی را مخصوص زنان ندانسته و بر مردان تن‌فروش نیز اطلاق کرده‌اند (فلاحتی، ۱۳۸۲: ۱۴).

بنابراین دست‌کم به لحاظ نظری سازمان‌یافته‌گی در عمل شنیع لواط ناممکن نیست، چنان‌که امروزه هم‌جنسگرایی به‌خصوص در نسل جوان، حتی در کشورهای اسلامی در حال تغییر شکل و ماهیت از میل و انحراف شخصی و خصوصی به گرایش و جریان عمومی و اجتماعی است و دیری نخواهد پایید که عمل شنیع لواط در فرم و قالب یک رویکرد، دامن جوامع دینی-مذهبی را خواهد گرفت. لذا شایسته و ضروری است که مجامع علمی-پژوهشی و سیاست‌گذاران حوزه جزا و جرم‌شناسی، اقدامات واکنشی پیش‌دستانه و پیش‌گیرانه را در برابر گونه سازمان‌یافته جرم لواط از طریق تنقیح مفهوم، تحدید مصداق، تشخیص عنوان جزایی، جرم‌انگاری و تعیین مجازات مناسب اتخاذ نمایند.

۲-۲-۲. لواط فردی

گونه فردی و به عبارتی غیر سازمان یافته لواط، شامل لواط ایقابی (دخولی) و غیر ایقابی می‌شود. هرچند برخی از فقها، لواط را بر معنای اعم از ایقابی و غیر ایقابی استعمال کرده‌اند، (محقق حلی، ۱۴۰۸: ۴، ۱۴۶؛ خویی، ۱۴۲۲: ۴۱، ۲۲۹) با این حال عنصر دخول، نشانگر تفاوت مفهومی دو عمل است، همان‌طور که حکم هر دو نیز متفاوت است. بنابراین استعمال اصلی لواط به دلیل ظهور عرفی، در مفهوم ایقابی آن است و استعمال آن در مفهوم غیر ایقابی از باب مجاز خواهد بود؛ چنان‌که برخی دیگر از فقها به مجاز بودن اطلاق لواط بر مصداق غیر ایقابی آن اشاره کرده است (نجفی، ۱۴۰۴: ۴۱، ۳۷۶؛ عاملی، ۱۴۱۳: ۱۴، ۴۰۱). در این‌که ملاک تحقق لواط ایقابی چیست و مرز بین ایقاب و غیر ایقاب کدام است، کلمات فقها برداشت یکسانی را افاده نمی‌کند. برخی، در لواط ایقابی فقط به ذکر کلمه وطی بسنده کرده‌اند (شریف مرتضی، ۱۴۱۵: ۵۲۶؛ ۴۰۱؛ خمینی، بی‌تا: ۲، ۴۶۹) که مطلق دخول هرچند کمتر از ختنه‌گاه، برداشت می‌شود؛ اما برخی حد اقل دخول را که می‌تواند موجب لواط ایقابی شود، پنهان شدن حشفه ذکر کرده‌اند (علامه حلی، ۱۴۱۳: ۳، ۵۳۶؛ طباطبایی حایری، ۱۴۱۸: ۱۶، ۵). بنابراین دخول به اندازه حشفه، لواط ایقابی و کمتر از ختنه‌گاه شامل قرار دادن و مالیدن آلت ذکوریت میان ران‌ها و کفل‌های جنس مذکر، مصداق لواط غیر ایقابی و به اصطلاح فقهی تفخیز خواهد بود. از آن جایی که حد لواط و تفخیز مختلف است، احکام هر کدام به تنهایی ذکر می‌شود.

۲-۲-۳. مجازات و حد لواط

۲-۲-۱. حد لواط ایقابی

عمل لواط داری دو طرف لواط‌کننده و لواط‌دهنده است و هر کدام حکم مخصوص به خود را دارد. بنابراین مجازات ملوط و لاطی جداگانه بیان می‌شود. حد فاعل لواط در دو صورت اکراه و ذمی بودن فاعل و مسلمان بودن مفعول، اعدام است. فقهای متقدم، متعرض فرض اکراه لواط نشده‌اند؛ اما فقهای معاصر در پاسخ استفتا از مورد فوق، حکم به اعدام اکراه‌کننده داده‌اند. در فرض ذمی بودن فاعل و مسلمان بودن مفعول، فقها به طور مطلق و بدون لحاظ شرط احصان و حتی در فرض عدم ایقاب، حکم به قتل فاعل داده‌اند (فاضل آبی،



۱۴۱۷: ۲، ۵۵۹؛ محقق حلی، ۱۴۰۸: ۴، ۱۴۷؛ علامه حلی، ۱۴۱۱: ۱۸۶؛ سیوری حلی، ۱۴۰۴: ۴، ۳۵۰).

در حد فاعل لواط مسلمان نسبت به شرط احصان، بین فقها دو دیدگاه وجود دارد. مشهور فقها عدم احصان را در حد فاعل شرط نمی‌داند و معتقدند لواط‌کننده در هر صورت کشته می‌شود (مفید، ۱۴۱۳: ق: ۷۸۵؛ ابن زهره حلی، ۱۴۱۸: ۲۹۷؛ شهید ثانی، ۱۴۱۳: ۱۴، ۴۰۲؛ اردبیلی، ۱۴۰۳: ۱۳، ۱۰۰). دیدگاه غیر مشهور عدم احصان را در اجرای حد قتل شرط می‌دانند و در صورت عدم احصان، حد فاعل لواط، صد ضربه شلاق خواهد بود (صدوق، ۱۴۱۵: ۴۳۷؛ فیض کاشانی، بی‌تا: ۲، ۷۴؛ خوانساری، ۱۴۰۵: ۷، ۷۲؛ خویی، ۱۴۲۲: ۴۱، ۲۳۰).

به اتفاق فقها، حد لواط‌شونده، قتل است و احصان و عدم احصان در میزان مجازات آن تأثیری ندارد (مفید، ۱۴۱۳: ۷۸۵؛ محقق حلی، ۱۴۰۸: ۴، ۱۴۶؛ ابن زهره حلی، ۱۴۱۷: ۴۲۵؛ فقعانی، ۱۴۱۸: ۲۹۷). صاحب جواهر در مسئله ادعای عدم خلاف کرده است (نجفی، ۱۴۰۴: ۴۱، ۳۷۸). یکی از فقهای معاصر نیز در این زمینه می‌نویسد: «مشهور بین فقهای امامیه از قدما تا فقهای معاصر این است که لواط‌کننده و لواط‌شونده هر دو کشته می‌شوند و فرقی بین محصن و غیر آن نیست و شاید حکم نسبت به لواط‌شونده اجماعی باشد که لواط‌شونده بالغ عاقل مختار کشته می‌شود و فرقی بین محصن و غیر محصن نیست. مناسبت حکم و موضوع نیز اقتضای همین حکم را دارد» (تبریزی، ۱۴۱۷: ۱۸۵).

۲-۲-۲. حد لواط غیر ایقابی

در خصوص مجازات تفخیز در فقه، سه دیدگاه وجود دارد: بر اساس دیدگاه اول که شهید ثانی آن را به مشهور نسبت داده (شهید ثانی، ۱۴۱۳: ۱۴، ۴۰۸) که حکم فاعل و مفعول به طور مطلق، صرف نظر از وجود یا عدم اوصاف مثل احصان و عنف، صد ضربه شلاق است (محقق حلی، ۱۴۰۸: ۴، ۱۴۷؛ علامه حلی، ۱۴۱۳: ۳، ۵۳۷؛ اردبیلی، ۱۴۰۳: ۱۳، ۱۰۳؛ نجفی، ۱۴۰۴: ۴۱، ۳۸۲). دیدگاه دوم، حد تفخیز را در صورت وصف احصان، رجم و در صورت عدم احصان، صد ضربه شلاق دانسته است (طوسی، ۱۴۰۰: ۷۰۴؛ ابن براج، ۱۴۰۶: ۲، ۵۳۰). دیدگاه سوم، در هر صورت چه وصف احصان وجود داشته

باشد یا نداشته باشد، معتقدند که حد تفخیز قتل است. بنابراین فاعل و مفعول عمل تفخیز مطلقاً کشته می‌شوند. این قول به اسکافی و صدوقین نسبت داده شده است (گلیپایگانی، ۱۴۱۲: ۲، ۳۶).

در تفخیز ذمی با مسلمان در صورتی که فاعل ذمی باشد، حد او قتل است و وصف احصان و عنف تأثیری در حکم ندارد. صاحب جواهر در حکم فوق، ادعای عدم خلاف کرده است (نجفی، ۱۴۰۴: ۴۱، ۳۷۹). هرچند برخی از فقهای معاصر در حکم فوق تردید کرده‌اند و حد فاعل ذمی را نیز صد ضربه شلاق می‌دانند (حسینی شیرازی، ۱۴۰۹: ۸۷، ۲۸۸؛ اردبیلی، ۱۴۲۷: ۲، ۵۹).

۳. مساحقه

۳_۱. معنای مساحقه

مساحقه یکی دیگر از جرائم جنسی غیر متعارف و خلاف فطرت بشری و اختصاصی زنان است که در حقوق کیفری اسلام برای آن حدی معین وضع شده است. مساحقه از ماده «سحق» در لغت به معنای دوری، کوبیدن با شدت و از بین بردن (قرشی، ۱۴۱۲: ۳، ۲۴۰) و در اصطلاح فقهی به معنای وطی زن با زن، آمده است (مشکینی، بی‌تا: ۳۰۱). علامه حلی در تعریف مساحقه می‌نویسد: «سحق عبارت است از مالیدن آلت تناسلی زن به آلت تناسلی زن دیگر» (علامه حلی، ۱۴۲۰: ۵، ۳۳۳).

۳_۲. انواع مساحقه

مساحقه نیز مانند دیگر جرائم جنسی می‌تواند به صورت فردی و جزئی یا سازمان‌یافته و فراگیر به وقوع بپیوندد که هر کدام معنون به عنوان خاصی بوده و مجازات متناسب خود را دارد. دو گونه جرم مساحقه به صورت جداگانه طرح می‌گردد.

۳_۲_۱. مساحقه سازمان‌یافته

هرچند فرض عقلی سازمان‌یافته‌گی جرم مساحقه ناممکن نیست؛ اما به لحاظ عملی به خصوص در کشورهای اسلامی تا حدودی قابل تردید است. اوصاف اساسی جرم سازمان‌یافته مانند برنامه‌ریزی در قالب تیم و گروه، گستره فعالیت و قابلیت ارتکاب جرائم



سنگین و هدف غالباً اقتصادی در جرم مساحقه نسبت به دیگر گونه‌های جرائم جنسی از قابلیت عملیاتی کمتری برخوردار است. قابلیت کمتر نه به دلیل عدم یا قلت میل و کشش درونی انحراف فوق در زنان، بلکه به این سبب که مساحقه جرم زنانه است و زنان به دلیل تیپ شخصیتی نوعاً محجوبشان نسبت به مردان، جسارت و بی‌پروایی لازم در ساماندهی، هدایت و پیشبرد تیمی مساحقه در مقیاس وسیع، دست‌کم در کشورهای مبتنی بر اعتقادات دینی - مذهبی را ندارند.

در هر صورت اصل امکان سازمان‌یافتگی جرم مساحقه ناممکن نیست و تا زمانی که اصل جرم هست، شکل و قالب وقوع آن در طول زمان، دچار دگردیسی تکاملی خواهد شد، شکل و قالب آن با دگردیسی تکاملی با چهره‌های متفاوت و پیشرفته‌تری نمود خواهد یافت زمانی به صورت فردی و عادی و دوره‌ای به شکل سازمان‌یافته ظهور و بروز خواهد یافت و ذهن کژاندیش و بزهکار بشری ناممکن‌ها را ممکن خواهد کرد! چنانکه امروزه نوعی سازمان‌یافته‌گی جرم مساحقه در قالب جریان‌های هم‌جنس‌گرا در غرب وجود دارد، هرچند به لحاظ انگیزه با هدف غالباً اقتصادی جرم سازمان‌یافته فاصله دارد؛ زیرا هدف اصلی در جریان هم‌جنس‌گرایی زنانه، مبارزه با تبعیض جنسیتی و به رسمیت شناخته شدن هم‌جنس‌گرایی به عنوان یک حق به اصطلاح طبیعی زنان است.

بنابراین در فرض تحقق جرم سازمان‌یافته مساحقه، مناسب‌ترین عنوان جزایی در گونه سازمان‌یافته آن، افساد فی الارض خواهد بود، چراکه جرم سازمان‌یافته به دلیل دارا بودن عناصر اساسی افساد فی الارض از مصادیق بارز جرم فوق محسوب می‌شود. در این صورت جرم مساحقه بر مبنای افساد فی الارض مجازات خواهد شد که ممکن است با مجازات صد ضربه شلاق گونه فردی آن تفاوت داشته باشد.

۲-۲-۳. مساحقه فردی

منظور از فردی بودن جرم مساحقه، به این معنا است که دو طرف عمل مساحقه، بدون هیچ گونه برنامه‌ریزی تیمی و هدفمند، به صورت شخصی و موردی، به ارتکاب جرم مساحقه اقدام می‌کنند. بنابراین منظور از فرد، وحدت مرتکب نیست، چه این که قوام جرم مساحقه و دیگر جرائم جنسی چون زنا و لواط به مشارکت اختیاری یا اکراهی حد اقل دو نفر است.



۳-۳. مجازات و حد مساحقه

در خصوص حد جرم مساحقه در فقه دو دیدگاه وجود دارد. دیدگاه اول که بین فقها مشهور است، حد مساحقه را صد ضربه شلاق ذکر کرده است (علامه حلی، ۱۴۱۰: ۲، ۱۷۵؛ شریف مرتضی، ۱۴۱۵: ۵۱۳؛ حلی، ۱۴۰۵: ۵۵۵؛ اردبیلی، ۱۴۰۳: ۱۳، ۱۲۰). در مقابل دیدگاه مشهور برخی از فقها بین احصان و عدم احصان مساحق تفاوت گذاشته و حد مساحق محصنه را رجم و غیر محصنه را صد ضربه شلاق ذکر کرده‌اند (طوسی، ۱۴۰۰: ۷۰۶؛ ابن براج، ۱۴۰۶: ۲، ۵۳۱؛ محقق حلی، ۱۴۰۸: ۴، ۱۴۷). جدا از قول غیر مشهور که وصف احصان را مؤثر در حکم می‌دانند، اوصاف دیگر مانند مسلمان یا ذمی بودن، حر یا کنیز بودن، فاعل یا مفعول بودن و علف یا اختیار تغییری در نوع حکم ایجاد نمی‌کند (محقق حلی، ۱۴۰۸: ۴، ۱۴۷؛ نجفی، ۱۴۰۴: ۴۱، ۳۸۸)، به این معنا که در هر صورت حکم همان صد ضربه شلاق است. لازم به ذکر است که منظور از علف، عدم تغییر حکم اجبار کننده است و اجبار شده در هر صورت محکوم به هیچ نوع مجازاتی نخواهد شد.

۴. قوادی (واسطه‌گری در فحشا)

قیاده مأخوذ از مصدر «قَوَّد» و تَقْيِض «سَوَّق» است. قود به معنای هدایت، راهبری و بردن از جلو و سوق، هدایت و راندن از پشت سر است (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۳، ۳۷۰). قَوَاد صیغه مبالغه فعل قَاد و به معنی کسی است که به نحو حرام بین زن و مرد جمع می‌کند (طریحی، ۱۴۱۶: ۳، ۱۳۲). قوادی در اصطلاح فقهی نیز به معنای رابط و به هم رساننده زن و مرد یا دو مرد جهت عمل زنا و لواط آمده است. فقها در تعریف و توضیح جرم قوادی از تعابیر ذیل استفاده کرده‌اند: «الجمع بین الرجال و النساء للزنا، او بین الرجال و الرجال للواط»؛ (محقق حلی، ۱۴۰۸: ۴، ۱۴۸) «الجامع بین النساء و الرجال او الرجال و الغلمان للفجور»؛ (ابن ادریس حلی، ۱۴۱۰: ۳، ۴۷۱) «من جمع بین رجل و امرأه او غلام او بین امرأتین للفجور»؛ (ابن زهره حلبی، ۱۴۱۷: ۴۲۷) «الجمع بین الفاجرین للفجور» (طوسی، ۱۴۰۸: ۴۱۴). بنابراین کسی که دو نفر یا بیشتر را جهت عمل حرام جنسی به هم برساند و نقش واسطه را در معرفی یا تهیه مکان یا دیگر تسهیلاتی که موجب وقوع عمل حرام جنسی شود، داشته باشد مرتکب جرم قوادی شده است. بیشتر تعاریف ناظر



به رابطه جنسی زن و مرد است، با این حال در تعریف ذکر شده از ابن زهره حلبی، به هم‌رساندن دو زن جهت عمل مساحقه نیز مصداق جرم قوادی دانسته شده است. برخی از فقهای دیگر نیز قائل به چنین ایده‌ای هستند (ابوالصلاح حلبی، ۱۴۰۳: ۴۱۰؛ حایری طباطبایی، ۱۴۱۸: ۱۶، ۲۷؛ خویی، ۱۴۲۲: ۴۱، ۳۰۳).

۱-۳. انواع جرم قوادی به لحاظ شیوه ارتکاب

جرم قوادی را می‌توان به لحاظ موضوع، به سه گونه زنا، لواط و مساحقه طبقه‌بندی کرد و به اعتبار شیوه ارتکاب به دو سنخ فردی و سازمان‌یافته دسته‌بندی نمود، با این حال به دلیل وحدت مجازات قوادی در گونه‌های موضوعی آن و به جهت رعایت اولویت نوشتار حاضر در بررسی گونه سازمان‌یافته جرائم جنسی و از جمله جرم قوادی، فقط به دو قالب روشی جرم فوق پرداخته می‌شود. براین اساس، ابتدا حد فردی جرم قوادی ذکر می‌گردد و سپس شکل سازمان‌یافته آن بررسی خواهد شد.

۱-۳-۱. قوادی سازمان‌یافته

شکل سازمان‌یافته جرم قوادی در دو بخش بیان می‌شود، نخست چیستی یا چگونگی سازمان‌یافته‌گی قوادی و دیگری مجازات قوادی سازمان‌یافته.

به نظر می‌رسد جرم قوادی بیش از دیگر جرائم حدی، قابلیت سازمان‌یافته‌گی را دارد. عناصر جرم سازمان‌یافته به آسانی در جرم قوادی قابل ردیابی است. جرم قوادی با شرکت و حضور حد اقل سه نفر شکل می‌گیرد، نصاب فوق اولین شرط تحقق جرم سازمان‌یافته نیز است. هدف اصلی و نهایی در جرم سازمان‌یافته، کسب منافع اقتصادی است، هدف فوق غرض اصلی در جرم قوادی نیز به شمار می‌رود. قواد ممکن است بیش از یک هدف را دنبال کند؛ اما غرض اصلی، کسب سود مالی است و دیگر اغراض، نقش تبعی و تمهیدی دارند. «در مظان ارتکاب جرائم سنگین قرار داشتن»، از دیگر اوصاف اساسی جرم سازمان‌یافته است. مورد سوء ظن بودن به این معنا است که جرم سازمان‌یافته به دلیل ساختار تشکیلاتی و جرأت و جسارت ناشی از پیوند و همکاری گروه، قابلیت و ظرفیت بالای ارتکاب جرائم خطیر در مقیاس وسیع را دارد. سنگینی جرم در دو حالت وسعت دامنه جرم و خطیر بودن جرم ارتكابی متصور است، بدین سبب ویژگی فوق می‌تواند، بیانگر سعه و گستردگی جرم



سازمان‌یافته باشد. وضعیت پیش‌گفته را در جرم قوادی نیز می‌توان رهگیری کرد، بدین جهت که دامنه فعالیت قواد، معمولاً به ایجاد رابطه بین دو نفر محدود نمی‌شود، با کسب تجربه لازم در طول زمان، برای به دست آوردن سود بیشتر، تعداد رابطین و حوزه فعالیت مجرمانه خود را در محل فعالیت و خارج از آن گسترش خواهد داد. از طرف دیگر جرم قوادی به دلیل ماهیت تبه‌کارانه‌اش، ممکن است مرتکب جرائم خطیر تجاوز به عنف و حتی قتل نیز شود. برنامه ریزی، ساماندهی و تقسیم وظایف به‌عنوان یکی از ارکان جرم سازمان‌یافته، در جرم قوادی نیز محتمل و بلکه موجود است، چه این که استمرار فعالیت قوادی جهت در امان ماندن از مراجع قانونی و قضایی جز با برنامه‌ریزی دقیق و نظم‌بخشی خاص میسر نیست.

فعالیت مجرمانه که بیانگر ماهیت جرم سازمان‌یافته است در قوادی نیز وجود دارد و از این حیث دو جرم دارای ماهیت مجرمانه همسانی هستند. استمرار یکی دیگر از مقومات جرم سازمان‌یافته است که در جرم قوادی طبیعتاً وجود دارد و قوادی به صورت مقطعی و موردی هرچند ناممکن نیست؛ اما معمول هم نیست. بنابراین وجود اوصاف پیش‌گفته، جرم قوادی را از حالت به فردی و عادی به وضعیت سازمان‌یافته تغییر خواهد داد و با احراز عناصر فوق در قوادی، می‌توان گفت جرم قوادی سازمان‌یافته محقق شده است.

۳-۱-۲. قوادی فردی

آن‌گونه که در دیگر انواع جرائم جنسی مورد اشاره قرار گرفت، منظور از فردی بودن جرم قوادی فرم غیر سازمانی آن است و تعبیر فرد، لزوماً به معنای وحدت مرتکب نیست، چه این که تحقق جرم قوادی با مشارکت دست کم سه نفر ممکن می‌شود.

۳-۲. مجازات و حد قوادی

جرم قوادی به لحاظ نقش قواد در تحقق جرم، جایگاه معاونت در جرم را دارد و باید مجازات آن ذیل مجازات جرم اصلی تعریف می‌شد، ولی با این حال به دلیل زشتی و پیامدهای زیانبار اجتماعی آن، به شکل مستقل جرم انگاری شده است. فقها برای جرم قوادی چهار نوع مجازات بیان کرده است: ۱- هفتاد و پنج ضربه شلاق، ۲- تبعید، ۳- تراشیدن سر، ۴- تشهیر. شیخ طوسی در مورد مجازات قواد نوشته است: «مجازات کسی که بین زنان و



مردان و پسر بچه‌ها جهت اعمال زشت منافعی عفت، جمع کند با دو شاهد یا اقرار ثابت شود این است که هفتاد و پنج ضربه شلاق زده شود و سرش تراشیده و در شهر گردانده شود و سپس از شهر محل ارتکاب جرم به شهر دیگری تبعید شود. اگر قواد زن باشد، مثل مرد شلاق زده می‌شود و تشهیر و تحلیق و تبعید نمی‌شود» (طوسی، ۱۴۰۰: ۷۲۲). محقق حلی بعد از ذکر مجازات هفتاد و پنج ضربه شلاق، تحلیق و تشهیر را تحت عنوان «قیل» ذکر می‌کند و مجازات تبعید را نیز از شیخ طوسی و شیخ مفید نقل می‌کند (محقق حلی، ۱۴۰۸: ۴، ۱۴۹؛ مفید، ۱۴۱۳: ۷۹۱؛ علامه حلی، ۱۴۱۳: ۳، ۵۳۸؛ ابن زهره حلبی، ۱۴۱۷: ۴۲۷؛ گلپایگانی، ۱۴۱۲: ۲، ۹۵-۹۹). صاحب جواهر در رد محقق حلی که قول به تحلیق و تشهیر را ضعیف دانسته است، می‌گوید قول فوق، بین فقها مشهور است و حتی ابن ادریس که اخبار آحاد را قبول ندارد قائل به این قول است و سید مرتضی در الانتصار و ابن زهره در الغنیه بر آن ادعای اجماع کرده‌اند (نجفی، ۱۴۰۴: ۴۱، ۴۰۰).

نتیجه‌گیری

جرائم جنسی حدی در فقه امامیه عبارتند از زنا، لواط، مساحقه و قوادی یا واسطه‌گری در شکل‌گیری جرم جنسی که هرکدام از این جرائم می‌تواند هم به صورت فردی واقع شود و هم به صورت گروهی و سازمان‌یافته. قتل، رجم و جلد، مجازات‌های اصلی زنا است؛ قتل مجازات زنا با محارم، زنای کافر ذمی با زن مسلمان و زنای به عنف است. مشهور فقهای امامیه زنا با محارم نسبی را موجب قتل می‌دانند؛ اما تعدادی محارم سببی را نیز موجب قتل دانسته است. به اتفاق فقهای امامیه، رجم مجازات یا حد زنای محصن و محصنه است و اگر عوامل تشدیدکننده جرم وجود نداشته باشد، طبق نظر مشهور فقها، زانی و زانیه به صد ضربه شلاق محکوم می‌شوند.

لواط یا هم‌جنس‌گرایی مردان، عمل شنیعی است که مخالف فطرت انسانی بوده و موجب انقطاع نسل بشری می‌گردد. لواط بر دون نوع؛ ایقابی و غیر ایقابی تقسیم می‌گردد. مجازات لواط، اگر لاطی، کافر ذمی باشد، به صوت مطلق، محکوم به اعدام است؛ اما اگر مسلمان باشد، در میان فقها دو دیدگاه وجود دارد: برخی اعدام لاطی را مشروط به احصان وی دانسته و برخی دیگر، احصان لاطی را شرط نداشته‌اند. مجازات ملوط، محصن باشد

و یا نباشد، قتل است.

به هم جنس گرایی زنان مساحقه گفته شده است که مجازات آن، طبق دیدگاه مشهور، صد ضربه شلاق است؛ اما دیدگاه غیر مشهور آن است که اگر مساحقه کننده محصنه باشد، مجازاتش رجم و اگر غیر محصنه باشد، مجازاتش صد ضربه شلاق است. قوادی یا واسطه‌گری در جرائم جنسی، معاونت در شکل‌گیری جرم محسوب می‌شود که در خصوص مجازات آن میان فقهای امامیه اندک اختلافی وجود دارد: برخی علاوه بر هفتاد و پنج ضربه شلاق، تراشیدن سر، تشهیر و تبعید جانی را نیز لازم دانسته است و برخی دیگر، مجازات آن را تنها هفتاد و پنج ضربه شلاق دانسته‌اند.



فهرست منابع

۱. ابن ادریس حلی، محمد بن منصور بن احمد، (۱۴۱۰ ق)، السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی، قم: دفتر انتشارات اسلامی
۲. ابن براج، قاضی عبد العزیز، (۱۴۰۶ ق)، المذهب، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۳. ابن حمزه طوسی، محمد بن علی، (۱۴۰۸ ق)، الوسيلة إلى نيل الفضيلة، قم: انتشارات کتابخانه آية الله مرعشی نجفی.
۴. ابن زهره حلبی، حمزة بن علی، (۱۴۱۷ ق)، غنية النزوع إلى علمی الأصول والفروع، قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام.
۵. ابن منظور، محمد بن مکرم، (۱۴۱۴ ق)، لسان العرب، بیروت: دار الفکر
۶. ابو الصلاح حلبی، تقی الدین بن نجم الدین، (۱۴۰۳ ق)، الکافی فی الفقه، اصفهان: کتابخانه عمومی امام امیر المؤمنین (ع).
۷. اردبیلی، احمد بن محمد، (۱۴۰۳ ق)، مجمع الفائدة والبرهان فی شرح إرشاد الأذهان، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۸. بیسونی، محمد شریف؛ وتر، ادوارد، (۱۳۸۰)، درآمدی بر درک جرم سازمان یافته و مظاهر فراملی آن، (ترجمه: محمد ابراهیم شمس ناتری)، تهران: نشریه حقوقی دادگستر، شماره ۳۴.
۹. تبریزی، جواد بن علی، (۱۴۱۷ ق)، أسس الحدود والتعزیرات، قم: دفتر آیت الله تبریزی.
۱۰. حائری طباطبایی، سید علی، (۱۴۱۸ ق)، ریاض المسائل، قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام.
۱۱. حسینی شیرازی، سید محمد، (۱۴۰۹ ق)، الفقه، بیروت: دارالعلوم
۱۲. حلی، یحیی بن سعید، (۱۴۰۵ ق)، الجامع للشرائع، قم: مؤسسه سید الشهداء.
۱۳. خوانساری، سید احمد بن یوسف، (۱۴۰۵ ق)، جامع المدارک فی شرح مختصر النافع، قم: مؤسسه اسماعیلیان
۱۴. خویی، سید ابو القاسم موسوی، (۱۴۲۲ ق)، مبانی تکملة المنهاج، قم: مؤسسه إحياء آثار الإمام الخوئی.





۱۵. دهخدا، علی اکبر، (۱۳۳۹)، لغت نامه دهخدا، تهران: دانشگاه تهران.
۱۶. سبزواری، سید عبد الأعلى، (۱۴۱۳ ق)، مهذب الأحكام، قم: مؤسسه المنار
۱۷. سلار دیلمی، حمزة بن عبدالعزيز، (۱۴۰۴ ق)، المراسم العلویة و الأحكام النبویة، قم: منشورات الحرمین.
۱۸. سیوری حلی، مقداد بن عبدالله، (۱۴۰۴ ق)، التفتیح الرائع لمختصر الشرائع، قم: انتشارات کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی.
۱۹. شریف مرتضی، علی بن حسین، (۱۴۱۵ ق)، الانتصار فی انفرادات الإمامیة، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۲۰. صدوق، محمد بن علی، (۱۴۱۵ ق)، المقنع، قم: مؤسسه امام هادی (ع).
۲۱. طریحی، فخر الدین، (۱۴۱۶ ق)، مجمع البحرین، تهران: کتابفروشی مرتضوی
۲۲. طوسی، ابو جعفر، محمد بن حسن، (۱۳۸۷ ق)، المبسوط فی فقه الإمامیة، تهران: المكتبة المرتضویة.
۲۳. طوسی، ابو جعفر، محمد بن حسن، (۱۴۰۰ ق)، النهایة فی مجرد الفقه و الفتاوی، بیروت: دار الكتاب العربی.
۲۴. طوسی، محمد بن حسن، (۱۴۰۷ ق)، الخلاف، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۲۵. طوسی، محمد بن علی بن حمزه، (۱۴۰۸)، الوسيلة إلى نیل الفضیلة، قم: انتشارات کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی.
۲۶. عاملی (شهید ثانی)، زین الدین بن علی، (۱۴۱۰ ق)، الروضة البهیة فی شرح اللمعة الدمشقیة، قم: کتابفروشی داوری.
۲۷. علامه حلی، حسن بن یوسف بن مطهر اسدی، (۱۴۱۳ ق)، قواعد الأحكام فی معرفة الحلال و الحرام، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۲۸. علامه حلی، حسن بن یوسف، (۱۴۱۱ ق)، تبصرة المتعلمین فی أحكام الدین، تهران: مؤسسه چاپ و نشر وابسته به وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.



۲۹. علامه حلی، حسن بن یوسف، (۱۴۱۳ ق)، مختلف الشیعة فی أحكام الشریعة، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۳۰. علامه حلی، حسن بن یوسف، (۱۴۱۰ ق)، إرشاد الأذهان إلى أحكام الإيمان، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۳۱. علامه حلی، حسن بن یوسف، (۱۴۲۰ ق)، تحرير الأحكام الشرعية على مذهب الإمامية، قم: مؤسسه امام صادق(ع).
۳۲. عمید، حسن (۱۳۸۴)، فرهنگ فارسی عمید، تهران: امیر کبیر.
۳۳. فاضل آبی، حسن بن ابی طالب، (۱۴۱۷ ق)، کشف الرموز فی شرح مختصر النافع، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۳۴. فاضل هندی، محمد بن حسن، (۱۴۱۶ ق)، کشف اللثام و الإبهام عن قواعد الأحكام، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۳۵. فقہانی، علی بن علی بن محمد بن طی (۱۴۱۸ ق)، الدر المنضود فی معرفة صیغ النیات و الإیقاعات و العقود، قم: مکتبة إمام العصر(عج).
۳۶. فلاحتی، علی، (۱۳۸۲)، روسپی‌گری و سکوت سنگین قانون، مطالعات راهبردی زنان، شماره ۲۲.
۳۷. فیض کاشانی، فیض، محمد محسن ابن شاه مرتضی، (بی‌تا)، مفاتیح الشرائع، قم: انتشارات کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی.
۳۸. قرشی، سید علی اکبر، (۱۴۱۲ ق)، قاموس قرآن، تهران: دار الکتب الإسلامیة.
۳۹. گلپایگانی، سید محمدرضا، (۱۴۱۲ ق)، الدر المنضود فی أحكام الحدود، قم: دار القرآن الکریم.
۴۰. الهیاری، ماهرخ؛ فقیهی، علی؛ فلاح، اکبر، (۱۴۰۱)، واکاوی دیدگاه مذاهب اسلامی در مجازات زنا، نشریه پژوهش‌های حقوقی میان رشته‌ای، شماره ۹.



۴۱. محقق حلی، جعفر بن حسن، (۱۴۰۸ ق)، شرائع الإسلام فی مسائل الحلال و الحرام، قم: مؤسسه اسماعیلیان.

۴۲. مشکینی، میرزا علی، (بی تا)، مصطلحات الفقه، بی جا: بی نا.

۴۳. معین، محمد، (۱۳۸۵)، فرهنگ فارسی معین، تهران: نشر سرائش.

۴۴. مفید، محمد بن محمد بن نعمان، (۱۴۱۳ ق)، المقنعة، قم: کنگره جهانی هزاره شیخ مفید.

۴۵. مکارم شیرازی، ناصر، ر (۱۴۱۸ ق)، أنوار الفقاهة - کتاب الحدود و التعزیرات، قم: انتشارات مدرسة الإمام علی بن أبی طالب (ع).

۴۶. موسوی (امام خمینی)، سید روح الله، (بی تا)، تحریر الوسیلة، قم: مؤسسه مطبوعاتی دار العلم.

۴۷. موسوی اردبیلی، سید عبد الکریم، (۱۴۲۷ ق)، فقه الحدود و التعزیرات، قم: مؤسسه النشر لجامعة المفید.

۴۸. نجفی، محمد حسن، (۱۴۰۴ ق)، جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، بیروت: دار إحياء التراث العربی.

بررسی و بازخوانی دیدگاه‌های مرجعیت فقهی قرآن و تعداد آیات فقهی آن

محمدعلی توحیدی^۱

چکیده

مرجعیت فقهی قرآن در استنباط احکام شرعی، همانند مرجعیت علمی این کتاب آسمانی، مسئله مهمی است که توجه قرآن‌پژوهان را به خود جلب نموده است و نیز درباره تعداد آیات فقهی قرآن نیز مباحث گسترده‌ای شکل گرفته و پژوهش‌هایی در این خصوص انجام شده است. پرسش تحقیق حاضر این است که چه دیدگاه‌هایی درباره مرجعیت فقهی قرآن و تعداد آیات فقهی آن شکل گرفته و کدام دیدگاه از سایرین برتر است؟ این تحقیق با روش تحلیلی-توصیفی و با استفاده از داده‌های کتابخانه‌ای به این یافته‌ها رسیده که دیدگاه مرجعیت تلفیقی قرآن و سنت و اصالت آن دو در استنباط احکام فقهی در میان مسلمانان مشهور بوده و قابل دفاع است. از طرفی با توجه به وجود مبانی و پارادایم‌های استنباطی مختلف درباره آیات فقهی قرآن، شکل‌گیری دیدگاه‌های مختلف و آرای متشتت درباره تعداد آیات فقهی قرآن دور از انتظار نیست؛ اما بر مبنای استفاده حداکثری از ظرفیت فقهی قرآن، اقوال موجود راه صواب را نیموده‌اند و رسیدن به تعداد جامع از آیات فقهی این کتاب آسمانی، نیازمند پژوهش فراگیر در این زمینه است.

کلیدواژه‌ها: قرآن، آیات فقهی، مرجعیت فقهی، دیدگاه‌ها، بررسی

۱. دکترای فقه و معارف اسلامی، جامعه المصطفی العالمیه، دانشکده علوم اسلامی، (نماینده افغانستان)، کابل، افغانستان

ایمیل: towhidiz1352@gmail.com



مقدمه

قرآن به عنوان آخرین کتاب آسمانی و معجزه جاویدان پیامبر خاتم، حضرت محمد (ص)، حاوی برنامه هدایت انسان از ظلمت و تاریکی به سوی نور است (حدید: ۹) که با ترسیم اصول و قواعد جامع، موجب تأمین سعادت دنیوی و اخروی انسان گردد. قرآن کتابی است که محتوای آن، اساس و زیربنای اسلام را تشکیل می‌دهد (خطبه: ۱۹۸). با توجه به آیه ۸۹ سوره نحل؛ «وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ» و آیه ۳۸ سوره انعام؛ «مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ»، موضوع و مسئله گستره مرجعیت قرآن، توجه مفسران و قرآن‌پژوهان را به خود جلب نموده است (سیوطی، ۱۴۰۸: ۱۲-۱۶؛ طباطبایی، ۱۳۷۲: ۱، ۵۹-۶۰). در دوره جدید با پیشرفت سریع و پرشتاب دانش‌های بشری، این موضوع در میان دانشمندان مسلمان به صورت جدی‌تر مطرح شده است.

احکام فقهی یکی از بخش‌های مهم دین اسلام است که موجب شکل‌گیری دانش فقه در عالم اسلامی گردیده است؛ همان‌گونه که مرجعیت قرآن در سایر علوم مورد توجه واقع شده، در علم فقه نیز مطرح است و این پرسش به وجود می‌آید که قرآن مرجع انحصاری تشریع و استنباط احکام فقهی است یا در کنار سنت، دارای مرجعیت فقهی است و تعداد آیات فقهی آن چه مقدار است. در این زمینه، دیدگاه‌های متعدد و گوناگونی شکل گرفته و آثار متعدد نوشتاری اعم از تألیفی و پژوهشی نگارش یافته است. در زمینه آیات الاحکام یا آیات فقهی قرآن، حدود ۱۰۸ کتاب توسط علمای فریقین نگارش یافته (خرمشاهی، ۱۳۷۷: ۲، ۱۷۹۵-۱۸۰۱) که از آن جمله می‌توان به احکام القرآن شافعی، آیات الاحکام استرآبادی، آیات الاحکام جرجانی، احکام القرآن ابن عربی، احکام القرآن جصاص، احکام القرآن کیاهراسی، فقه القرآن راوندی و کنز‌العرفان فی فقه القرآن فاضل مقداد اشاره کرد. این مجموعه عظیم نوشتاری که بر پایه دیدگاه مرجعیت تلفیقی قرآن و سنت به وجود آمده است، درباره تعداد آیات فقهی قرآن نیز هرکدام دیدگاهی را مطرح کرده که سرانجام به تعدد و تشتت اقوال و دیدگاه‌ها منجر شده است. یکی از پژوهش‌های جدید در زمینه تعدد آیات فقهی قرآن، پنج دیدگاه را مطرح و بررسی کرده است (صادقی فدکی، ۱۳۹۰: ۳۵-۳۶).



۶۶). مقاله دیگری تحت عنوان «توسعه‌پذیری ظرفیت فقهی قرآن» به بررسی دیدگاه‌های موجود درباره تعداد آیات الاحکام پرداخته و از ظرفیت فقهی قرآن سخن گفته است. پژوهشی دیگر تحت عنوان «جایگاه قرآن در استنادهای فقهی اهل بیت»، ضمن اشاره به برخی از ابعاد فقهی قرآن، به جایگاه آن در استنباط احکام فقهی توجه نموده است.

با اذعان به ارزشمندی و وزانت آثار نگارش یافته در خصوص اقوال و دیدگاه‌های مطرح شده در مورد مرجعیت فقهی قرآن و تعداد آیات فقهی این کتاب آسمانی، اثری یافت نشد که مجموعه این اقوال و دیدگاه‌ها را در یک نوشتار به صورت جامع بررسی کرده باشد. تحقیق حاضر، علاوه بر دیدگاه‌های موجود درباره مرجعیت فقهی قرآن، اقوال و دیدگاه‌هایی که در زمینه تعداد آیات فقهی قرآن مطرح شده است را نیز به صورت نسبتاً جامع و منسجم پوشش داده است و با استفاده از منابع کتابخانه‌ای و روش تحلیلی توصیفی، ضمن بازخوانی این اقوال و دیدگاه‌ها، به نقد و تحلیل آن‌ها نیز پرداخته است.

۱. مفهوم‌شناسی

در هر مقاله و کتاب، لازم است قبل از ورد به متن و بدنه اصلی، واژگان و اصطلاحات مبهم در آن، تعریف و مفهوم‌شناسی شود. در این نوشتار، دو کلمه نیازمند تعریف و مفهوم‌شناسی است که عبارتند از: «قرآن» و «مرجعیت».

۱-۱. قرآن

به گفته دانشمندان علم لغت و ادبیات عرب، کلمه «قرآن» بر وزن رجحان و غفران، مصدر «قَرَأَ» به معنای خواندن و تلاوت کردن است که به جای اسم مفعول (مقروء) به معنای خوانده‌شده و تلاوت‌شده به کار رفته است؛ همان‌گونه که کتاب به معنای نوشتن است، به «مکتوب» اطلاق می‌گردد که به معنای نوشته‌شده است (سیوطی، ۱۴۲۱: ۱، ۱۶۲). لفظ قرآن نخستین بار در آیه چهارم و هم‌چنین آخرین آیه سوره مزمل وارد شده است که مطابق حدیث جابر بن زید و ابن عباس، سومین سوره در ترتیب نزول سوره‌ها است (سیوطی، ۱۴۲۱: ۱، ۸۱). قرآن در اصطلاح، به کلام الهی گفته می‌شود که در قالب آیات و سُور و به زبان عربی تدریجاً به حضرت محمد (ص) نازل گردید (عسکری، ۱۳۷۴: ۱، ۲۶۱). بنابراین،

قرآن اسم و «علم» برای کتاب آسمانی است که پس از نزول در لوح محفوظ، توسط فرشته وحی بر قلب پیغمبر اکرم^(ص) فرود آمد و آن حضرت، قرآن را با علم حضوری دریافت نموده و برای مردم قرائت کرده است (مصطفوی، ۱۳۷۱: ۷، ۲۲۲).

۱-۲. مرجعیت

کلمه «مرجعیت» مصدر صناعی «مرجع» است که از ماده «رجع» مشتق شده و به معنای بازگشت است (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۱، ۱۴۱). درباره مفهوم مرجعیت گفته شده که منظور از آن، رجوع به یک صاحب نظر در رشته علمی خاص برای حل مشکل یا مسئله علمی مرتبط با آن رشته است یا رجوع به منبعی که حاوی اطلاعات و معلومات گوناگون است؛ (انوری، ۱۳۸۱: ۷، ۶۸۳) اما به صورت دقیق تر می توان مرجعیت را ایجاد و ارائه تصویری از واقعیت دانست که برای اقدام عملی به آن مراجعه می گردد و مراجعه کنندگان بر پایه دریافت تصویر شناختی از واقعیت های موجود در مرجع، اعمال و رفتار خویش را سامان می دهند (وحید، ۱۳۸۳: ۳۲۶). مرجعیت قرآن در فقه به معنای رجوع به این کتاب آسمانی برای دریافت احکام فقهی و عملی اسلام است.

۲. پیشینه دیدگاه های مرجعیت فقهی قرآن

برخی دیدگاه های مطرح شده درباره مرجعیت فقهی قرآن، در صدر اسلام ریشه دارد؛ در آخرین لحظات حیات پیغمبر اکرم^(ص) که آن حضرت وسایل کتابت درخواست نمود تا وصیتی داشته باشد، جمله «... و عندکم القرآن فحسبنا کتاب الله» بر زبان یکی از صحابه جاری شد (ابوری، بی تا: ۲۷). انگیزه گفتن این جمله هرچه باشد، معنا و مفهوم آن، نفی سنت و اعلان مرجعیت انحصاری قرآن برای احکام شرعی و فقهی است. هم چنین این جمله خلیفه اول جناب ابابکر در خطاب به گروهی از صحابه نیز دیدگاه مرجعیت انحصاری قرآن در استنباط و تشریع احکام فقهی را نشان می دهد؛ آنجا که به ایشان دستور داد، از رسول خدا^(ص) نقل حدیث نکنید؛ زیرا موجب اختلاف می گردد، سپس افزود: «فمن سألکم فقولوا: بیننا و بینکم کتاب الله، فاستحلّوا حلاله و حرّموا حرامه»؛ (ذهبی، بی تا: ۱، ۳) یعنی هرکس از شما سؤالی درباره حدیث نبوی داشت، بگویید: کتاب خدا میان ما موجود است، پس حلالش را حلال و حرامش را حرام بدانید.



سیاست منع نقل حدیث در دوره خلیفه دوم از شدت بیش‌تری برخوردار شد (ذهبی، بی‌تا: ۷، ۱) و این بدان معنا بود که دیدگاه مرجعیت انحصاری قرآن برای احکام شرعی پررنگ‌تر می‌شد. این وضعیت در دوره عثمان نیز ادامه یافت و به‌رغم توحید مصاحف و یکسان‌سازی نسخه‌های مختلف قرآن، از نقل و کتابت حدیث جلوگیری می‌شد (متقی هندی، بی‌تا: ۱۰، ۲۹۵). در دوره امام علی^(ع) با احیای سنت نبوی، شاهد تقویت دیدگاه تلفیقی هستیم که آن حضرت، قرآن و سنت را طریق هدایت دانست و انحصار مرجعیت را در یکی از آن‌ها، گمراهی توصیف نمود (نهج‌البلاغه، خطبه ۱۳۸). آن حضرت، به ترویج نقل و نگارش حدیث از پیغمبر اکرم^(ص) پرداخت و این حدیث معروف را از زبان رسول‌الله^(ص) نقل کرد: «هرکسی چهل حدیث برای امتم حفظ کند که امتم از آن بهره ببرد، خداوند او را در روز قیامت، فقیه و عالم خواهد برانگیخت».^۱ (متقی هندی، بی‌تا: ۱۰، ۲۹۴)

دیدگاه مرجعیت انحصاری قرآن در دوره امویان پیگیری شد و آن‌ها نیز از نقل و کتابت حدیث و سنت نبوی جلوگیری می‌کردند؛ معاویه با صراحت می‌گفت: «لا تحدّثوا عن رسول الله؛ از رسول خدا حدیث نقل نکنید» (خطیب بغدادی، بی‌تا: ۱، ۷). یزید بن معاویه درباره جابر بن نفیر به پدرش نوشت که از رسول‌الله^(ص) نقل حدیث می‌کند و قرآن را ترک کرده است. معاویه جابر را احضار و او را به مجازات شدید تهدید کرد (ذهبی، ۱۴۱۳: ۴، ۷۷).

به‌رغم ممانعت شیخین (خلیفه اول و خلیفه دوم)، عثمان بن عفان و اموی‌ها از نقل و کتابت سنت نبوی، دیدگاه تلفیقی در زمان حیات رسول‌الله^(ص) وجود داشته است و بسیاری از صحابه مانند؛ علی بن ابی طالب^(ع) حسن بن علی^(ع)، سلمان فارسی، ابوذر، ابن عباس، جابر، عبدالله بن عمرو، انس، ابی رافع، سعد بن عبادة، رافع بن خدیج، حنظلة الکاتب، سمرة بن جندب، واثلة بن الأسقع، ابی هريرة و عائشة از آن حضرت حدیث نقل می‌کردند و برخی نیز آن‌ها را می‌نوشتند (جلالی، ۱۴۱۸: ۲۰۶). به روایت عائشه، ابوبکر خود نیز از رسول خدا^(ص) ۵۰۰ حدیث جمع‌آوری کرده بوده که بعد از رسیدن به خلافت، آن‌ها را در آتش سوزانده است (ذهبی، بی‌تا: ۱، ۵). سیره فقهی امامان شیعه، دیدگاه تلفیقی است؛

۱. «عن علی قال: قال رسول الله^(ص): من حفظ علی أمتی أربعین حدیثاً ینتفعون بها بعثه الله عز وجل یوم القیامة فقیها عالما».



یعنی قرآن و سنت در کنار هم منبع احکام فقهی را تشکیل می‌دهند و سنت نه تنها در تضاد با قرآن نبوده، بلکه مفسر و مکمل آن است (کلینی، ۱۴۰۷: ۱، ۶۹).

با شکل‌گیری مذاهب فقهی و پس‌از آن، در کنار مجامع حدیثی، آیات فقهی قرآن نیز جمع و تفسیر گردید که در مجموع ۱۰۸ عنوان کتاب در موضوع آیات فقهی قرآن گزارش شده است (خرم‌شاهی، ۱۳۷۷: ۲، ۱۷۹۵-۱۸۰۱). و اولین کتاب «آیات الاحکام» توسط محمد بن سائب کلبی (متوفی ۱۴۶ ق) از اصحاب امام باقر^(ع) و امام صادق^(ع) نگارش یافته است (آقابزرگ تهرانی، ۱۴۰۸: ۱، ۴۱).

دیدگاه تلفیقی که قرآن و سنت را مرجع استنباط احکام فقهی می‌داند، تا سده یازدهم هجری قمری بر مذاهب فقهی اسلامی سیطره داشت و در قرن یازدهم هجری، جریانی تحت عنوان «اخباریگری» در میان فقهای شیعه به وجود آمد و با شعار «حسبنا اخبارالمعصوم» (جهانگیری، ۱۳۸۸: ۱۱۵) و با انکار حجیت ظواهر قرآن، دیدگاه مرجعیت انحصاری سنت را بنیان گذاشت. این نحله مدعی شد که در استنباط احکام فقهی، سنت و اخبار معصومین کفایت می‌کند و از قرآن نمی‌توان حکم فقهی استنباط کرد؛ زیرا ظواهر قرآن فاقد حجیت است (تنکابنی، ۱۳۵۸: ۱۴۷). در اواخر قرن نوزدهم میلادی و اوایل سده سیزدهم هجری قمری، در میان اهل سنت، جریانی تحت عنوان «قرآنیون» شکل گرفت که سنت را به صورت مطلق فاقد اعتبار دانست و تنها قرآن را مرجع استنباط احکام فقهی اعلام نمود (الهی‌بخش، ۱۴۰۹: ۱۱۰). نظر قرآنیون را می‌توان دیدگاه مرجعیت انحصاری قرآن در استنباط احکام فقهی دانست که نطفه آن در دوره شیخین (خلیفه اول و خلیفه دوم) با شعار «حسبنا کتاب‌الله» منعقد شد.

۳. مرجعیت فقهی قرآن و دیدگاه‌های مطرح درباره آن

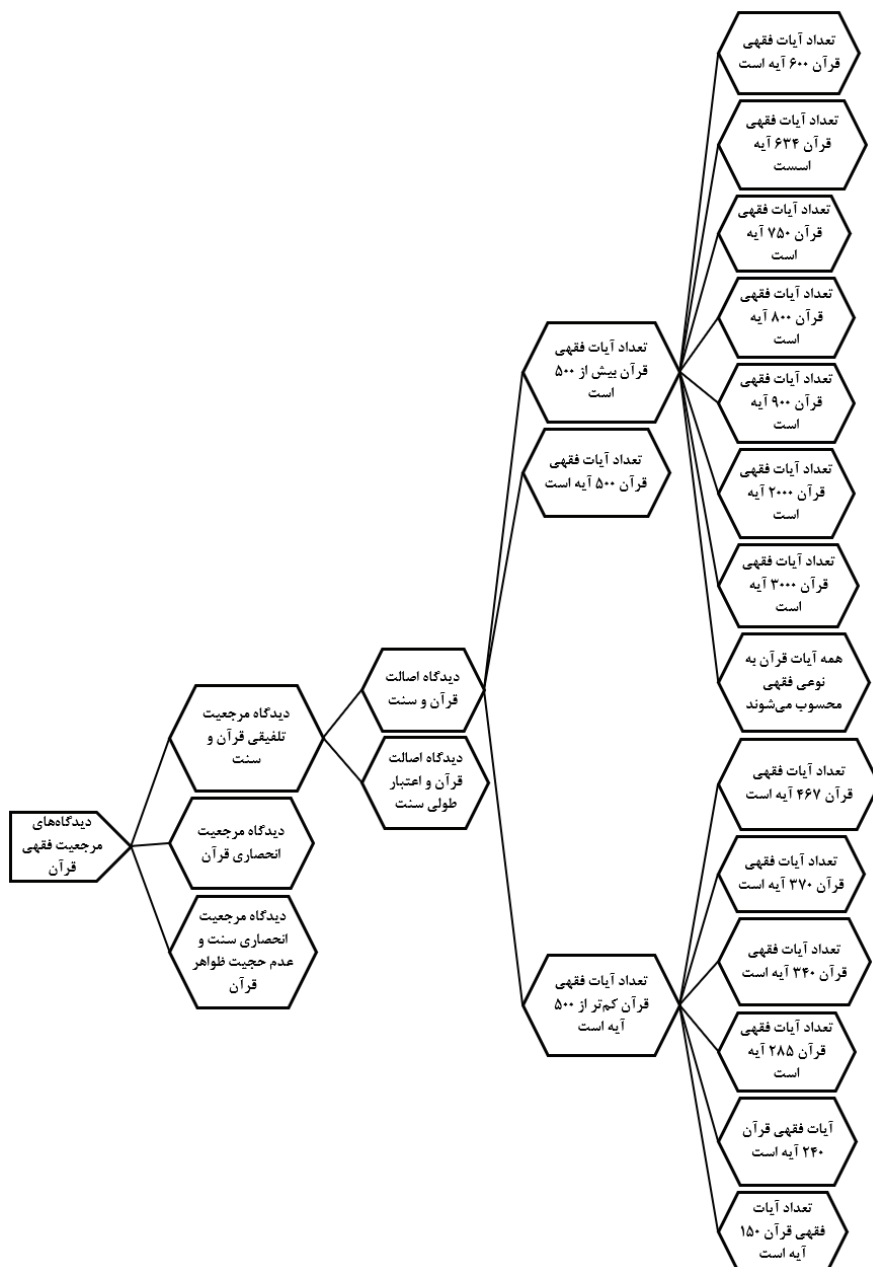
با توجه به آیه ۸۹ سوره نحل و آیه ۵۹ سوره انعام، قرآن‌پژوهان نسبت به جامعیت قرآن و مرجعیت علمی این کتاب آسمانی توجه نموده‌اند. درباره مرجعیت علمی قرآن سه دیدگاه مطرح شده است: دیدگاه اول مدعی است که همه علوم و فنون در قرآن کریم وجود دارد؛ (غزالی، بی‌تا: ۱، ۲۸۹؛ زرکشی، ۱۳۷۶: ۲، ۱۸۱؛ سیوطی، ۱۴۲۱: ۲، ۲۷۱؛ ذهبی، بی‌تا: ۲، ۴۷۸) دیدگاه دوم، بر این باور است که قرآن برای بیان احکام آخرت و مسائل جنبی



آن آمده است و شأن آن بالاتر از این است که درباره دنیای خاکی سخن بگوید. طبق این دیدگاه قرآن زبانی دیگر دارد و در مقام بیان مسائل معنوی و اخلاقی و تربیتی است، نه مسائل مرتبط با این دنیای خاکی؛ (شاطبی، بی تا: ۲، ۶۹؛ خرمشاهی، ۱۳۷۴: ۹۰) دیدگاه سوم آن است که قرآن کریم برای هدایت بشر نازل شده و اگر در قرآن به مسائل و مباحث علمی از قبیل؛ اقتصاد، حقوق، نجوم و ریاضی اشاره شده است، با هدایت بشر بی ارتباط نیست. بنابراین آیه «وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ» (نحل: ۸۹) درباره جامعیت قرآن سخن می‌گوید، ولی روشن‌کننده هر چیزی در موضوع خودش است و موضوع قرآن، هدایت بشر است؛ علوم تجربی، ریاضی و فیزیک، بلکه هر چیزی که درباره هدایت لازم باشد، در قرآن وجود دارد (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۴، ۳۲۵؛ مصباح یزدی، ۱۳۹۱: ۳، ۲۲۶).

مرجعیت فقهی قرآن مربوط به هدایت انسان و مصالح دنیوی و اخروی وی است که از زمان نزول و عصر رسالت مورد توجه بوده و تا امروز به عنوان منبع اصلی و تردیدناپذیر احکام فقهی و شرعی در میان مسلمانان مطرح است. بدون شک قرآن مجید اولین منبع احکام و قوانین اسلامی است؛ احکام فقهی قرآن شامل احکام فردی و احکام اجتماعی می‌شود؛ احکام فردی نظیر حلال و حرام در خوردنی‌ها و نوشیدنی‌ها (اطعمه و اشربه)، صید و ذباحه، تجمّل و زینت و مانند آن است و احکام اجتماعی قرآن شامل مباحث اجتماعی، حقوقی، سیاسی و اقتصادی است که به بخش‌های فرعی تقسیم می‌شود؛ مانند احکام مدنی، احکام اقتصادی، احکام قضایی، احکام جزایی، احکام سیاسی، احکام بین‌المللی و غیر آن. باین وجود، درباره چگونگی مرجعیت فقهی قرآن، اختلاف نظر وجود دارد و سه دیدگاه کلی مطرح است: ۱. مرجعیت انحصاری قرآن کریم در استنباط احکام فقهی؛ ۲. عدم حجیت ظواهر قرآن و عدم امکان مرجعیت آن برای استنباط احکام فقهی؛ ۳. مرجعیت قرآن و سنت در استنباط احکام فقهی به صورت تلفیقی.

دیدگاه سوم نیز دارای دو زیرشاخه است: دیدگاه اصالت قرآن و حجیت طولی سنت و دیدگاه اصالت قرآن و سنت. اگر دیدگاه اصالت قرآن و سنت را دیدگاه مشهور میان مسلمانان بدانیم، اقوال و دیدگاه‌ها درباره تعداد آیات فقهی قرآن، می‌تواند زیرمجموعه آن محسوب شود.



نمودار دیدگاه‌های مطرح شده درباره مرجعیت فقهی قرآن و تعداد آیات فقهی آن.



۱-۳. مرجعیت انحصاری قرآن در احکام فقهی

مرجعیت فقهی قرآن به صورت انحصاری بدان معنا است که قرآن بدون سنت می‌تواند مرجع و منبع احکام فقهی باشد و در استنباط احکام فقهی می‌توان به قرآن بسنده کرد و این همان معنای «حسبنا کتاب الله» است. قرآن‌پسندگی یا قرآن بدون سنت از زمان خلافت خلیفه اول کلید خورد و در دوره‌های دو خلیفه بعدی و امویان نیز ادامه یافت تا اینکه در سده سیزدهم هجری در میان اهل سنت به عنوان یک جریان، تحت عنوان «قرآنیون» ظاهر شد. این جریان نخست در شبه‌قاره هند ابراز وجود کرد (الهی‌بخش، ۱۴۰۹: ۱۱۰) و سپس به برخی از کشورهای عربی و مناطقی از جهان اسلام گسترش یافت (حکیم، ۱۴۰۲: ۷۶).

۲-۳. مرجعیت فقهی سنت و عدم حجیت ظواهر قرآن

این دیدگاه که در نقطه مقابل ادعای قرآنیون قرار دارد، توسط جریان اخباریگری پدید آمده و گروه تندروتر این جریان، به جای قرآن، سنت را مرجع احکام فقهی دانسته و مدعی عدم حجیت ظواهر قرآن شده است؛ زیرا ایشان فهم قرآن را تنها از طریق روایات امامان معصوم میسر می‌دانند (گرجی، ۱۳۹۵: ۲۵۲). چنان‌که محمدامین استرآبادی در فوائد المدنیه به این مطلب تصریح دارد (استرآبادی، ۱۴۲۶: ۲۵۴). اخباری‌ها معتقدند که معانی قرآن را باید امامان معصوم برای ما روشن سازند؛ زیرا معانی قرآن بالاتر از سطح فهم و درک افراد عادی است. یکی از مهم‌ترین دلایل آنان بر این مدعا، حدیثی است که از تفسیر به رأی منع کرده است. نتیجه دیدگاه اخباریان درباره قرآن این است که قرآن را بخوانید و ببوسید؛ اما چیزی از آن درک و فهم نکنید! (جناتی، ۱۳۶۶: ۱۳)

۳-۳. مرجعیت فقهی قرآن و سنت

مرجعیت فقهی قرآن و سنت به صورت غیر انحصاری، دیدگاه تلفیقی را تشکیل می‌دهد؛ یعنی قرآن در کنار سنت، دارای مرجعیت فقهی است و ضمن پذیرش مرجعیت فقهی سنت، قرآن نیز به عنوان مهم‌ترین منبع استنباط احکام شرعی، دارای مرجعیت فقهی است. دیدگاه تلفیقی نیز به دو شاخه تقسیم شده است؛ دیدگاه «اصالت قرآن و سنت» و دیدگاه «اصالت قرآن و اعتبار طولی سنت».



۳-۳-۱. اصالت قرآن و اعتبار طولی سنت

این دیدگاه در تعامل قرآن و سنت، اصالت را به قرآن می‌دهد و با اینکه قائل به اعتبار و حجیت سنت نیز است؛ اما آن را در طول قرآن قرار می‌دهد و مدعی است که تفسیر قرآن نیازمند حدیث نبوده و قرآن را می‌توان با قرآن تفسیر کرد؛ به عبارت دیگر، قرآن به‌عنوان منبع اصلی و جامع معارف دینی نیازمند سنت نیست و سنت صرفاً در طول قرآن قرار داشته و فاقد اصالت و حجیت ذاتی است. درواقع این دیدگاه بر دو رکن استوار است: رکن اول، قابل فهم بودن قرآن به صورت مستقل و عدم احتیاج تفسیر قرآن به سنت (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۳، ۸۶) و رکن دوم، توقف اعتبار و حجیت سنت به قرآن و قرار داشتن سنت در طول قرآن (طباطبایی، ۱۳۸۸: ۴۳).

۳-۳-۲. اصالت قرآن و سنت

این دیدگاه در میان مسلمانان اعم از تشیع و تسنن مشهور است و ایشان سنت را در کنار قرآن دارای اصالت دانسته و به حجیت ذاتی آن قایلند و بر پایه این دیدگاه، تفسیر برخی از آیات قرآن با سنت دست‌یافتنی می‌گردد (خویی، بی‌تا: ۳۹۷).

بر پایه این دیدگاه، سنت در کنار قرآن دارای اصالت بوده و از حجیت ذاتی برخوردار است و می‌تواند آیات قرآن اعم از فقهی و غیر فقهی را تفسیر کند و آن‌ها را تخصیص و تقیید بزند و جزئیات موضوع مطرح شده در قرآن را بیان کند؛ مانند بیان جزئیات نماز، زوره، زکات و غیر آن.

۴. دیدگاه‌های مطرح شده درباره تعداد آیات فقهی قرآن

دیدگاه اصالت قرآن و سنت در میان مسلمان مشهور است و بر پایه این دیدگاه، مرجعیت فقهی قرآن و سنت به‌عنوان دو منبع اصیل برای استنباط احکام شرعی شکل گرفته است. لذا در کنار نگارش مجامع حدیثی، آیات فقهی قرآن نیز مورد توجه واقع شده و درباره آن‌ها، کتب و آثار متعددی تحت عنوان «آیات الاحکام»، «احکام القرآن» یا «فقه القرآن» به نگارش درآمد که در این آثار درباره تعداد آیات فقهی قرآن، دیدگاه‌های متعدد و گوناگونی مطرح شده است.



۴-۱. دیدگاه اول

این دیدگاه که در میان عالمان و مفسران مشهور است، آیات فقهی قرآن را ۵۰۰ آیه می‌داند؛ (فاضل مقداد، ۱۴۱۹: ۱، ۵) برخی ضمن اشاره به شهرت این دیدگاه، ادعا کرده‌اند که مخالفی برای آن سراغ ندارد (فاضل تونی، ۱۴۱۵: ۲۲۶). شاید بر اساس این دیدگاه، برخی از دانشمندان و مفسران شیعه و اهل سنت که به تجمیع آیات فقهی قرآن و نگارش آیات الاحکام اقدام کرده‌اند، آثارشان را به «تفسیر خمس مائة آية» نام‌گذاری کرده‌اند؛ مانند «تفسیر خمس مائة آية فی الاحکام» نوشته مقاتل بن سلیمان (مربوط به قرن دوم هجری)؛ «تفسیر خمس مائة آية» تألیف ابوالمؤثر صلت بن خمیس (مربوط به سده سوم هجری)؛ «النهاية فی تفسیر الخمس مائة آية» تألیف احمد بن عبدالله بن سعید بحرانی (از علمای سده هشتم هجری)؛ «منهاج البدایه فی تفسیر آیات الاحکام الخمس مائة» نوشته احمد بن عبدالله بن حسن بحرانی (مربوط به قرن نهم هجری).

۴-۲. دیدگاه دوم

این دیدگاه آیات فقهی قرآن را کم‌تر از ۵۰۰ آیه می‌داند و به شش زیرشاخه تقسیم شده است: قول اول تعداد آیات فقهی قرآن را ۳۴۸ آیه دانسته است (موسوی دهرخی، ۱۴۲۶: ۱۲) و قول دوم از «زبدة البیان» مقدس اردبیلی به دست می‌آید که تعداد آیات فقهی قرآن ۳۷۰ آیه است؛ زیرا به همین مقدار به عنوان آیات فقهی اکتفا کرده است؛ (ایازی، ۱۳۸۰: ۱۲۲)؛ قول سوم مربوط به شیخ شلتوت است که تعداد آیات فقهی قرآن را ۳۴۰ دانسته و به این شکل تقسیم‌بندی نموده است: در عبادات ۱۴۰ آیه؛ در احکام ازدواج، طلاق، مهر، نفقه، حضانت، رضاع، نسب، عدّه، وصیت و ارث حدود ۷۰ آیه؛ در احکام معاملات مالی مثل بیع، اجاره، رهن، دین و تجارت حدود ۷۰ آیه؛ در احکام جرائم مثل قتل، سرقت، محاربه، زنا و قذف حدود ۳۰ آیه و به همین میزان در احکام جنگ و صلح (شلتوت، ۱۳۷۹: ۳۸۱).

قول چهارم از زیرمجموعه دیدگاه دوم تعداد آیات فقهی قرآن را ۲۲۳ آیه دانسته و آن‌ها را نسبت به احکام فقهی چنین دسته‌بندی کرده است: در زمینه احوال شخصیه، خانواده و خویشاوندان حدود ۷۰ آیه اختصاص دارد؛ آیات مربوط به احکام مدنی که به معاملات



افراد متعلق است ۷۰ آیه است؛ درباره احکام جنایی و جزایی، اموال، اعراض و حقوق ۳۰ آیه و درباره احکام مرافعات و متعلقات آن مانند قضا و شهادت ۱۳ آیه و درباره احکام مرتبط با فقه سیاسی و قواعد کلی برای تنظیم امور سیاسی جامعه و معین کردن رابطه حاکم و مردم ۱۰ آیه وجود دارد. درباره احکام بین‌المللی، معاملات دولت‌ها و مسایلی که در زمینه جنگ و صلح است، ۲۰ آیه و درباره احکام اقتصادی، مالی و مسائل محرومین نیز ۱۰ آیه است (خلاف، بی‌تا: ۳۴). قول پنجم از زیرمجموعه دیدگاه دوم، آیات فقهی قرآن را ۲۴۰ آیه دانسته (الامام، ۱۴۰۶: ۴۵۹) و قول ششم، آیات فقهی قرآن را ۱۵۰ آیه شمرده است (طنطاوی، ۱۴۲۵: ۱، ۳).

۴-۳. دیدگاه سوم

دیدگاه سوم، تعداد آیات فقهی قرآن را بیش از ۵۰۰ آیه دانسته (مکی عاملی، ۱۴۳۰ ق، ۲: ۶۵) که به هشت زیرشاخه تقسیم شده است؛ یعنی هشت قول در دیدگاه سوم وجود دارد: قول اول از «کولسون» مستشرق و قرآن‌پژوه غربی است که می‌گوید: «تعداد آیات فقهی قرآن ۶۰۰ آیه است که ۸۰ آیه آن به موضوعات حقوقی اختصاص دارد» (کولسون، ۱۴۱۲: ۳۱). قول دوم از ابن عربی است که تعداد آیات الاحکام را ۶۳۴ آیه دانسته است (بلعید، ۱۹۹۹: ۵۱). قول سوم تعداد آیات فقهی قرآن را ۷۵۰ آیه می‌داند، (خزایی، ۱۳۸۵: مقدمه) قول چهارم تعداد آیات فقهی را به ۸۰۰ آیه رسانده است (فاکر میبیدی، ۱۳۸۶: ۳۱) و قول پنجم که منسوب به عبدالله بن مبارک مروزی از فقیهان و محدثان قرن دوم هجری است، تعداد آیات فقهی قرآن را تا ۹۰۰ آیه شمرده است (قرضاوی، ۱۴۱۷: ۱۷).

قول ششم که آیات فقهی قرآن را تا ۲۰۰۰ آیه دانسته، به محمد بن احمد قرطبی از فقیهان و مفسران مالکی در سده هفتم هجری و محمد هادی معرفت از قرآن‌پژوهان معاصر منسوب است؛ (فاکر میبیدی، ۱۳۸۶: ۵۳؛ معرفت، ۱۳۸۵: ۲، ۲۲۸) قول هفتم تعداد آیات فقهی قرآن را ۳۰۰۰ آیه تا نیمی از قرآن دانسته (صادقی فدکی، ۱۳۹۰، ۴۴) و قول هشتم که نیز به آیت‌الله محمد هادی معرفت نسبت داده شده، همه آیات قرآن را آیات الاحکام و آیات فقهی دانسته است (فاکر میبیدی، ۱۳۸۶: ۵۳).



۵. نقد و بررسی اجمالی دیدگاه‌ها

درباره مرجعیت فقهی قرآن چهار دیدگاه مطرح است؛ دیدگاه قرآن‌بستگی یا مرجعیت انحصاری قرآن، دیدگاه سنت‌بستگی و عدم حجیت ظواهر قرآن، دیدگاه مرجعیت تلفیقی قرآن و سنت که به دو دیدگاه تبدیل شده است: دیدگاه اصالت قرآن و اعتبار طولی سنت و دیدگاه اصالت قرآن و سنت. درباره تعداد آیات فقهی قرآن نیز دیدگاه‌های متعدد و گوناگون مطرح شده است که مجموعاً به پانزده دیدگاه می‌رسد.

۵-۱. نقد و بررسی دیدگاه مرجعیت انحصاری قرآن

مبانی و دلایل مرجعیت انحصاری قرآن که توسط قرآنیون اقامه شده، توسط محققان به نقد کشیده شده و جواب آن‌ها به صورت مفصل و متقن ارائه شده است.^۱ مهم‌ترین ادعاهای قرآنیون را می‌توان این‌گونه برشمرد: ۱. با توجه به جامعیت قرآن، نیازی به سنت نیست و «حسبنا کتاب الله»؛ ۲. وحیانی نبودن کلام پیامبر^(ص)؛ یعنی قرآن وحی است و از جانب خدا نازل شده، اما کلام پیغمبر^(ص) وحی نیست؛ (الهی‌بخش، ۱۴۰۹: ۲۱۴) ۳. حکم و داوری مخصوص خدا است: «ان الحكم الا لله» (انعام، ۵۷؛ یوسف، ۴۰) که در قرآن تبلور یافته و سخن پیغمبر نمی‌نواند حکم خدا باشد؛ (الهی‌بخش، ۱۴۰۹: ۲۱۹) ۴. سخنان پیغمبر^(ص) تاریخ مصرف دارد و فقط در دوره حیات آن حضرت معتبر است (الهی‌بخش، ۱۴۰۹: ۲۳۱).

در پاسخ ادعای اول باید گفت: اولاً بسیاری از عبادات واجب، به صورت کلی در قرآن مطرح شده و جزئیات آن‌ها تنها از طریق سنت قابل دستیابی است؛ مانند نماز، روزه، حج و غیر آن؛ ثانیاً در قرآن آیاتی وجود دارد که به اطاعت از فرمان رسول خدا^(ص) فرامی‌خواند؛ مانند آیات ۵۹ سوره نساء، ۹۲ سوره مائده، ۴۶ سوره انفال، ۵۴ سوره نور، ۳۳ سوره محمد و ۱۳ سوره مجادله؛ ثالثاً قرآن پیغمبر اکرم^(ص) را تبیین‌کننده آیات قرآن دانسته است: «و

۱. ر. ک. سید احمد هاشمی علی‌آبادی و محمد مهدی داورپناه، بررسی و نقد مبانی فکری قرآنیون در مورد قرآن‌بستگی و نابسندگی سنت رسول اکرم^(ص) با تکیه بر آرای دکتر احمد صبحی منصور، نشریه علمی آینه معرفت دانشگاه شهید بهشتی، زمستان ۹۸؛ مرضیه بلخاری قهی، مکتب قرآنیون و نقد مدعای آن در عدم حجیت سنت نبوی، فصلنامه تخصصی قرآن و حدیث سفینه، سال پانزدهم، شماره ۵۷، زمستان ۹۶؛ زینب طیبی و محمد علی مهدوی راد، نقد مبانی قرآنیون در نفی حجیت، احراز و اثبات سنت نبوی، دوفصلنامه علمی پژوهشی کتاب قیم، سال هفتم (۱۳۹۶)، شماره شانزدهم.



أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ»؛ (نحل: ۴۴) رابعاً عموم مفسران آیات قرآن را با سنت تفسیر می‌کنند (طبرسی، ۱۳۷۳: ۶، ۵۵۸؛ شبّر، ۱۴۱۲: ۲۷۱؛ طبری، ۱۴۱۲: ۱۴، ۷۶؛ فخر رازی، ۱۴۲۰: ۲۰، ۲۱۲).

ادعای دوم قرآنیون به دو دلیل مردود است؛ اولاً در قرآن، سخن پیغمبر^(ص) وحی دانسته شده است؛ یعنی تنها آنچه جبرئیل بر پیغمبر^(ص) نازل می‌کند، وحی نیست، بلکه سخنان خود آن حضرت نیز وحی محسوب می‌شود: «وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ؛ و هرگز از روی هوای نفس سخن نمی‌گوید» (نجم: ۳ و ۴). آنچه می‌گوید چیزی جز وحی که بر او نازل شده نیست؛ ثانیاً قرآن به صورت مطلق فرموده است؛ آنچه را پیامبر^(ص) دستور داد، انجام دهید و از آنچه نهی کرد، دوری کنید: «وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَ مَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا» (حشر: ۷). ادعای سوم قرآنیون با آیات قرآن در تعارض است که فرمود: «وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ» (نجم: ۳ و ۴). نیز فرموده است: «مَنْ يَطْعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ»؛ (نساء: ۸۰) کسی که از پیامبر اطاعت کند، خدا را اطاعت کرده است. ادعای چهارم قرآنیون نیز با آیات قرآن تعارض دارد؛ زیرا قرآن، حضرت محمد^(ص) را پیامبر کافه مردم و خاتم پیامبران توصیف کرده است: «وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِلنَّاسِ بَشِيرًا وَ نَذِيرًا»؛ (سبا: ۲۸) «ما كان مُحَمَّدًا أَبَا أَحَدٍ مِنْ رِجَالِكُمْ وَلَكِنْ رَسُولَ اللَّهِ وَ خَاتَمَ النَّبِيِّينَ» (احزاب: ۴۰).

۵-۲. نقد و بررسی دیدگاه سنت‌بستگی و عدم حجیت ظواهر قرآن

در واکنش به ظهور و گسترش اخباریگری، عالمان اصولی به نقد و رد تفکر اخباریگری پرداختند و بر حجیت ظواهر قرآن استدلال کردند که می‌توان به فاضل تونی (صاحب الوافیة فی الاصول)، وحید بهبهانی، میرزای قمی، شیخ جعفر کاشف الغطا، شیخ مرتضی انصاری، آیت الله محمدکاظم آخوند خراسانی و دیگران، اشاره کرد (رضایی اصفهانی، ۱۳۹۲: ۷۵).

اگر دلایل و مبانی دیدگاه سنت‌بستگی و اخباریگری وجود اخبار منع از تفسیر به‌رأی و برتر بودن فهم قرآن از سطح عقول بشر و هم‌چنین اجمال قرآن به خاطر نسخ و تخصیص باشد، (انصاری، بی‌تا: ۱، ۵۶-۵۷) در پاسخ می‌توان گفت: اولاً عمل به ظاهر کلام،



تفسیر به رأی نیست، بلکه اگر بعد از «فحص» یا جستجوی نسخ، تخصیص و اراده خلاف ظاهر کلام، به آن عمل شود، می‌تواند یک امر عقلایی باشد؛ ثانیاً تفسیر به رأی آن است که بر خلاف ظاهر واضح کلام عمل شود یا اینکه در معنای کلام دو احتمال وجود داشته باشد و مخاطب یکی را با استحسان شخصی و عقل قاصر خود ترجیح دهد. درواقع، فهم ظاهر قرآن تفسیر به رأی محسوب نمی‌شود، بلکه حدیث منع از تفسیر به رأی، مربوط به بطون قرآن است؛ ثالثاً عدم حجیت ظواهر قرآن، شامل عدم حجیت ظواهر حدیث نیز می‌شود؛ یعنی اگر ظواهر قرآن را حجت ندانیم، باید ظواهر اخبار را نیز مشمول این قاعده بدانیم؛ رابعاً روایات متعددی وجود دارد که بر جواز تمسک به قرآن دلالت دارد؛ مانند روایت ثقلین، روایت لزوم عرضه اخبار متعارض به قرآن، روایات لزوم تدبر به قرآن و روایات استناد ائمه^(ع) در احکام فقهی به قرآن؛ (انصاری، ۱: ۵۷-۵۹) خامساً احتمال وجود نسخ و تخصیص، موجب لزوم فحص و جستجوی موجودیت نسخ، تخصیص و یافتن اراده خلاف ظاهر می‌گردد، نه عدم حجیت ظواهر قرآن (انصاری، ۱: ۶۱).

۵-۳. نقد و بررسی دیدگاه اصالت قرآن و اعتبار طولی سنت

اگرچه قرآن آخرین و کامل‌ترین کتاب آسمانی است که بر پیامبر آخرالزمان نازل شده و اولین منبع شریعت اسلام و احکام شرعی است؛ (خطبه: ۱۹۸) اما حدیث نیز دارای حجیت ذاتی است؛ به دلیل تجلی اسماء و صفات الهی در وجود پیغمبر خاتم^(ص) و اتصال ایشان به منبع وحی، سنت آن حضرت در ردیف وحی قرار دارد (نجم: ۳ و ۴) و در مذهب شیعه، امامان معصوم و سنت ایشان مصداق «ثقل اصغر» در حدیث ثقلین است که هرگز از قرآن جدا نمی‌گردد و تمسک به هردوی آن‌ها نجات‌بخش و مانع از گمراهی است (عاملی، ۱۴۰۹: ۲۷، ۳۴).

اگر قرآن منبع اصیل و حدیث منبع غیر اصیل دانسته شود و اعتبار آن در طول قرآن قرار گیرد، نمی‌تواند قرآن را تفسیر کند و جزئیات کلیات مطرح شده در قرآن را بیان نماید.

۵-۴. نقد و بررسی دیدگاه‌ها درباره تعداد آیات فقهی قرآن

آرای متکثر و مختلفی که درباره تعداد آیات فقهی قرآن مطرح گردیده است، این پرسش را مطرح می‌کند که چرا در این باره با تعدد و تنوع دیدگاه‌ها مواجه هستیم؟ به نظر می‌رسد



اختلاف در مبانی و پارادایم‌های استنباط فقهی موجب اختلاف در آرا و دیدگاه‌ها گردیده است. کسانی که تنها افعال جوارحی را موضوع احکام فقهی می‌دانند، به آیات کم‌تری به‌عنوان آیات فقهی قرآن می‌رسند؛ اما کسانی که افعال جوارحی (قلبی) را نیز موضوع احکام فقهی بدانند، آیات فقهی قرآن را افزایش خواهند داد. هم‌چنین کسانی که از آیات اعتقادی قرآن حکم فقهی نیز استنباط می‌کنند، آیات فقهی قرآن را بیشتر می‌دانند. مثلاً آیه ۸۱ سوره آل‌عمران مربوط به موضوع اعتقادی (نبوت) است؛ اما برخی از فقها حکم فقهی حجیت شهادت و اقرار را به‌عنوان ادله اثبات دعوا، از این آیه استنباط کرده‌اند (حایری، ۱۴۲۳: ۷۳۱). هم‌چنین فقیهانی که از آیات اخلاقی قرآن، حکم فقهی استنباط می‌کنند، تعداد آیات فقهی قرآن نزد آن‌ها افزایش قابل توجهی پیدا می‌کند. مانند آیه ۸ سوره مؤمنون، آیه ۵۳ سوره اسراء، آیه ۲۹ سوره اسراء، آیه ۲۷ سوره انفال، آیه ۲۲ سوره نور و مانند آن‌که مربوط به صفات اخلاقی است، ولی حکم فقهی نیز از آن‌ها قابل استنباط است. اگر از آیات قصص و تاریخ، حکم فقهی استنباط گردد، تعداد آیات فقهی قرآن، بسیار افزایش پیدا خواهد کرد. مثلاً از آیه ۱۹ سوره کهف مربوط به اصحاب کهف، در حکم فقهی وکالت استدلال شده است (راوندی، ۱۴۰۵: ۱، ۳۸۸). هم‌چنین در مشروعیت قرعه به آیه ۴۴ سوره آل‌عمران استدلال شده (عاملی، ۱۴۱۹: ۷، ۵۰۸) که درباره قصه حضرت مریم و داستان تکفل سرپرستی ایشان است.

بنابراین با توجه به اختلاف مبانی در استنباط احکام فقهی از آیات قرآن، شکل‌گیری دیدگاه‌های متعدد و متنوع درباره تعداد آیات فقهی قرآن دور از انتظار نیست و نمی‌توان هیچ کدام از دیدگاه‌ها و اقوال را تأیید یا تخطئه کرد؛ اما بر مبنای استفاده حداکثری از ظرفیت فقهی قرآن، اقوال موجود درباره تعداد آیات فقهی قرآن راه صواب را نپیموده‌اند؛ زیرا تعداد آیات فقهی قرآن به مراتب بیشتر از آن مقداری است که در اقوال نامبرده، تعیین شده است و رسیدن به تعداد جامع از آیات فقهی قرآن، نیازمند پژوهش فراگیر در این خصوص است. از طرف دیگر، تمام آیات قرآن نمی‌تواند مستند و مرجع حکم فقهی باشد؛ زیرا برخی از آیات قرآن، قطعاً برای حکم فقهی قابل استناد نیست؛ مانند آیاتی که صرفاً مشتمل بر حروف مقطعه‌اند.

نتیجه‌گیری

درباره مرجعیت فقهی قرآن در استنباط احکام شرعی، چهار دیدگاه وجود دارد؛ دیدگاه مرجعیت انحصاری قرآن، دیدگاه مرجعیت انحصاری سنت، دیدگاه تلفیقی با نگرش بر اصالت قرآن و اعتبار طولی سنت و دیدگاه اصالت قرآن و سنت در مرجعیت فقهی. از میان این چهار دیدگاه، دیدگاه چهارم (اصالت قرآن و سنت در مرجعیت فقهی) در بین مسلمین مشهور بوده و قابل دفاع است.

درباره تعداد آیات فقهی قرآن، حدود پانزده قول و دیدگاه شکل گرفته است که این تعدد و تشتت با توجه به اختلاف مبانی و پارادایم‌های استنباطات فقهی دور از انتظار نیست و بر پایه هر مبنا، به تعداد خاصی از آیات به عنوان آیات فقهی می‌توان رسید که هیچ‌کدام قابل تأیید یا تخطئه نیست؛ اما بر مبنای استفاده حداکثری از ظرفیت فقهی قرآن، دیدگاه‌های موجود راه صواب را نیموده‌اند و رسیدن به تعداد جامع از آیات فقهی قرآن، نیازمند پژوهش فراگیر در این خصوص است.





فهرست منابع

قرآن کریم

نهج البلاغه

۱. ابن منظور، محمد بن مکرم، (۱۴۱۴ ق)، لسان العرب، بیروت: دار صادر.
۲. ابوریه، محمود، (بی تا)، اضواء علی السنه المحمديه، قاهره: دارالمعارف.
۳. استرآبادی، محمدامین، (۱۴۲۶ ق)، الفوائد المدنیه، قم: مؤسسه نشر اسلامی.
۴. الامام، محمد بن الحسین، (۱۴۰۶ ق)، منتهی المرام فی شرح آیات الاحکام، صنعاء: دار الیمینیه للنشر و التوزیع.
۵. انصاری، شیخ مرتضی، (بی تا)، فرائد الاصول، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۶. انوری، حسن، (۱۳۸۱)، فرهنگ بزرگ سخن، تهران: انتشارات سخن.
۷. ایازی، محمدعلی، (۱۳۸۰)، فقه پژوهی قرآنی، قم: انتشارات دفتر تبلیغات.
۸. آقابزرگ تهرانی، محمدمحسن، (۱۴۰۸ ق)، الذریعه الی تصانیف الشیعه، قم: انتشارات اسماعیلیان.
۹. بلعید، صادق، (۱۹۹۹ م)، القرآن و التشریع، بی جا: مرکز النشر الجامع.
۱۰. تنکابنی، سید محمدرضا، (۱۳۵۸)، ایضاح الفوائد، تهران: دانشکده الهیات و معارف اسلامی.
۱۱. جلالی، سید محمدرضا، (۱۴۱۸ ق)، تدوین السنه الشریفه، بی جا: مکتب الاعلام الاسلامی.
۱۲. جناتی، محمدابراهیم، (۱۳۶۶)، غلبه اجتهاد بر اخباریگری، مجله کیهان اندیشه، شماره ۱۴، ۲۲ ص ۴-۲۵.
۱۳. جوهری، اسماعیل بن حماد، (۱۴۱۰ ق)، تاج اللغة و صحاح العربیة، بیروت: دار العلم للملایین.
۱۴. جهانگیری، محسن، (۱۳۸۸)، رابطه اجتهاد و اخباریگری، مشهد: نشر صبرا.
۱۵. حائری، سید کاظم، (۱۴۲۳ ق)، القضاء فی الفقه الاسلامی، قم: مجمع الفکر الاسلامی.
۱۶. حکیم، محمدطاهر، (۱۴۰۲ ق)، السنه فی مواجهه الاباطل، بی جا: مطبوعات رابطه العالم الاسلامی.



۱۷. خرمشاهی، بهاء‌الدین، (۱۳۷۴)، «بازتاب فرهنگ زمانه در قرآن کریم»، مجله بینات، شماره ۵، صص ۹۰-۹۷.
۱۸. خرمشاهی، بهاء‌الدین، (۱۳۷۷)، دانشنامه قرآن و قرآن‌پژوهی، تهران: نشر ناهید.
۱۹. خزائلی، محمد، (۱۳۸۵)، احکام القرآن، قم: دنیای دانش.
۲۰. خطیب بغدادی، احمد بن علی، (بی‌تا)، تاریخ بغداد، بیروت: دارالکتب العلمیة.
۲۱. خلاف، عبد الوهاب، (بی‌تا)، علم اصول الفقه، قاهره: مكتبة الدعوة.
۲۲. خویی، سید ابوالقاسم، (بی‌تا)، البیان فی تفسیر القرآن، بی‌جا: بی‌نا.
۲۳. ذهبی، شمس‌الدین، (۱۴۱۳ ق)، سیر اعلام النبلاء، بیروت: مؤسسة الرسالة.
۲۴. ذهبی، شمس‌الدین، (بی‌تا)، تذکرة الحفاظ، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲۵. ذهبی، محمدحسین، (بی‌تا)، التفسیر والمفسرون، بیروت: دارالقلم.
۲۶. راوندی، سعید بن هبة الله (۱۴۰۵ ق)، فقه القرآن، قم: چاپخانه ولایت.
۲۷. رضایی اصفهانی، محمدعلی، (۱۳۹۲)، روش‌ها و گرایش‌های تفسیری، قم: انتشارات مرکز ترجمه و نشر بین‌المللی المصطفی.
۲۸. زرکشی، بدرالدین، (۱۳۷۶ ق)، البرهان، بیروت: دار احیاء الکتب العربی.
۲۹. سیوطی، عبدالرحمن بن ابی‌بکر، (۱۴۲۱ ق)، الإیتقان فی علوم القرآن، بیروت: دارالکتب العربی.
۳۰. شاطبی، ابواسحاق، (بی‌تا)، الموافقات، بیروت: دارالمعرفة.
۳۱. شبر، سید عبدالله، (۱۴۱۲ ق)، تفسیر القرآن الکریم، بیروت: دارالبلاغه للطباعة و النشر.
۳۲. شلتوت، شیخ محمود، (۱۳۷۹ ق)، الاسلام عقيدة و شریعة، قاهره: مطبوعات الاداره العامه.
۳۳. صادقی فدکی، سیدجعفر، (۱۳۹۰)، «بررسی و نقد پنج دیدگاه مطرح درباره تعداد آیات الاحکام قرآن کریم»، مجله پژوهش‌های فقهی، سال هفتم، شماره چهارم، صص ۳۵-۶۶.
۳۴. طباطبایی، سید محمدحسین، (۱۳۸۸)، قرآن در اسلام، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۳۵. طباطبایی، سید محمدحسین، (۱۳۹۰ ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت، مؤسسة الاعلمی للمطبوعات.



۳۶. طبرسی، فضل بن حسن، (۱۳۷۲)، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تهران: ناصر خسرو.
۳۷. طبری، محمدبن جریر، (۱۴۱۲ ق)، *جامع البیان فی تفسیر القرآن*، بیروت: دارالمعرفه.
۳۸. طریحی، فخر الدین، (۱۴۱۶ ق)، *مجمع البحرین*، تهران: کتابفروشی مرتضوی.
۳۹. طنطاوی جوهری (۱۴۲۵ ق)، *الجواهر فی تفسیر القرآن*، بیروت: دار الکتب العلمیه.
۴۰. عاملی، سید جواد بن محمد، (۱۴۱۹ ق)، *مفتاح الکرامه فی شرح قواعد العلامه*، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۴۱. عاملی، شیخ حر (۱۴۰۹ ق)، *وسائل الشیعه*، قم: مؤسسه آل البيت.
۴۲. عسکری، سید مرتضی (۱۳۷۴)، *القرآن الکریم و روایات المدرستین*، قم: کلیه اصول الدین.
۴۳. غزالی، محمدبن محمد (بی تا)، *احیاء العلوم*، بیروت: دارالمعرفه.
۴۴. فاضل تونی، ملاعبدالله بن محمد، (۱۴۱۵ ق)، *الوافیه فی الاصول*، بی جا: مجمع الفکر الاسلامی.
۴۵. فاضل مقداد، جمال الدین مقداد بن عبدالله، (۱۴۱۹ ق)، *کنز العرفان فی فقه القرآن*، بی جا: مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی.
۴۶. فاکر میبدی، محمد، (۱۳۸۶)، *باز پژوهی آیات فقهی قرآن*، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه.
۴۷. فخر رازی، محمد بن عمر، (۱۴۲۰ ق)، *مفاتیح الغیب*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۴۸. قرضاوی، یوسف، (۱۴۱۷ ق)، *الاجتهاد فی الشریعه الاسلامیه*، کویت: دارالعلم.
۴۹. کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۴۰۷ ق)، *الکافی*، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۵۰. کولسون، نوئل جیمز، (۱۴۱۲ ق)، *فی تاریخ التشریع الاسلامی*، (ترجمه: محمد احمد السراج)، بیروت: المؤسسة الجامعیة للدراسات و النشر و التوزیع.
۵۱. گرجی، ابوالقاسم (۱۳۹۵)، *تاریخ فقه و فقها*، تهران: انتشارات سمت.
۵۲. متقی هندی، علی بن حسام (بی تا)، *کنز العمال*، بی جا: بی نا.
۵۳. مصباح یزدی، محمدتقی، (۱۳۹۱)، *معارف قرآن*، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.



۵۴. مصطفوی، حسن، (۱۳۷۱)، *التحقیق فی کلمات قرآن الکریم*، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد.
۵۵. معرفت، محمدهادی، (۱۳۸۵)، *تفسیر و مفسران*، قم: مؤسسه فرهنگی تمهید.
۵۶. مکی عاملی، محمد بن محمد، (۱۴۳۰ ق)، *الدروس الشرعیه*، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
۵۷. موسوی دهرسخی، محمود، (۱۴۲۶ ق)، *الجمان الحسان فی آیات الاحکام*، تهران: لاهوت.
۵۸. وحید، مجید، (۱۳۸۴)، «نگاهی به مشکل سیاستگذاری عمومی در ایران در قالب جامعه شناسی سازمان‌ها و با بهره‌گیری از مفهوم مرجعیت»، *مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران*، شماره ۴، ص ۳۱۷-۳۳۰.
۵۹. الهی‌بخش، خادم‌حسین، (۱۴۰۹ ق)، *القرآنیون و شبهاتهم حول السنه*، طائف: مکتبه الصدیق.