



فقه درآینه قلم

سال سوم / شماره دوم / تابستان ۱۳۹۹

فصلنامه (داخلی)

گروه علمی آموزشی فقه و اصول جامعة الزهراء ع

اعضای هیئت تحریریه به ترتیب حروف الفبا:

افتخار یوسفی

حسین رحیمیان

زهرا عزیزاللهی

زهرا رجیبیان

سیدحسین نخلی

علی سائلی

غلامحسن حیدری

محمدعلی سرافراز

مصطفی جعفرپیشه

معصومه سیفی

منیر کبیر

صاحب امتیاز:

جامعة الزهراء ع

مدیر مسئول:

مصطفی جعفرپیشه فرد

سر دبیر:

غلامحسن حیدری

مدیر اجرایی:

محمد حسین زکی

قم، خیابان صدوقی، بلوار بوعلی سینا،

جامعة الزهراء ع

صندوق پستی: ۳۷۱۸۵۳۴۹۳

تلفن: ۰۲۵۳۲۱۱۲۶۰۷

رایانامه: feqh.edu@jz.ac.ir

ایتا و سروش: @zaki222

قیمت: ۲۰۰,۰۰۰ ریال

راهنمای تدوین و تنظیم مقاله

الف) شرایط عمومی

مقالات ارسالی باید از صبغه‌ی -تحلیلی، ساختار منطقی و انسجام محتوایی برخوردار بوده، مستند و مستدل و با قلمی روان و رسا به زبان فارسی و یا عربی نگارش یافته باشد.

ب) نحوه تنظیم مقالات

۱. چکیده: آینه تمام‌نما و فشرده بحث است که باید دربردارنده عنوان و موضوع مقاله، قلمرو بحث، اشاره به مهمترین نتایج و رویکرد خاص و فهرستی از واژه‌های کلیدی، حداقل پنج واژه و حداکثر هفت واژه باشد و در ۱۲۰ تا ۲۰۰ کلمه ضمیمه شود.

۲. مقدمه: شامل خلاصه‌ای از بیان مسأله، اهمیت و ابعاد موضوع، اهداف پژوهش، سؤال‌ها و پیشینه پژوهش باشد.

۳. نتیجه‌گیری: شامل یافته‌های پژوهش به شیوه‌ای دقیق و روشن، تبیین میزان ارتباط یافته‌ها با اهداف پژوهش و ترجیحاً ارائه راهکارها و پیشنهادات.

۴. ارجاعات: ارجاع به منابع و مآخذ در متن مقاله، به شیوه‌ی درون متنی با فونت ۱۲ باشد، و در پایان نقل قول یا موضوع استفاده شده، به شکل ذیل آورده شود:

- منابع فارسی و عربی: (نام خانوادگی مؤلف، سال نشر، جلد، صفحه)؛ مثال: (حسینی، ۱۳۷۶، ج ۲، ص ۸۳).

- منابع لاتین: (صفحه، جلد، سال نشر، نام خانوادگی مؤلف)؛ مثال: (planting, 1998, p. 71).

۵. فهرست منابع: در پایان مقاله، فهرست منابع الفبایی به ترتیب کتب، مقالات و سایت‌ها به صورت ذیل ارائه شود:

کتاب: نام خانوادگی^۱ و نام نویسنده، نام کتاب، نام مترجم یا مصحح، شماره جلد، نوبت چاپ، محل انتشار: نام ناشر، تاریخ چاپ (ق / م).

ج) ارسال مقاله

فایل مقاله به دفتر نشریه و یا پست الکترونیکی مجله (feqh.edu@jz.ac.ir) حتماً فید شود مربوط به نشریه گروه) با ذکر نام و نام خانوادگی کامل نویسنده، تحصیلات حوزوی و دانشگاهی، نشانی پستی، شماره تلفن و نشانی الکترونیکی ارسال شود.

۱. چنانچه نویسنده دارای القاب رایج است، حتماً داخل پرانتز بعد از نام خانوادگی لقب نوشته شود. مثال: مکی عاملی (شهید اول)، محمد بن جمال الدین.

فهرست

۵.....	سخن سردبیر.....
۷.....	امکان سنجی سفتهی بودن مهریه‌های سنگین / زهرا عزیزاللهی.....
۲۴.....	جستاری در حکم فقهی وحدت و تعدد زوجات (از استحباب تا کراهت) / مهناز دهقانی.....
۵۳.....	تنبیه کودک از دیدگاه فقه امامیه / زهرا یاره.....
۷۴.....	سن یائسگی در مذاهب خمسہ / زهرا سادات مؤمنی.....
۹۳.....	دیدگاه فلسفه فقهی صاحب جواهر / سیده نفیسه فرساد.....
۱۲۳.....	بررسی فقهی ورزش بانوان در شریط امروز / مریم خوشحال.....

سخن سردبیر

تحقیق در علم فقه همانند تحقیق در سایر علوم باید مستدام و مستمر باشد. اینکه گمان کنیم با تحقیق جامع پیرامون یک موضوع فقهی، پرونده علمی آن بسته می‌شود، گمان صحیحی نیست. فقه با نیازهای جامعه مرتبط است و در صدد نظم بخشیدن و جهت دادن به آنها می‌باشد از آنجا که این نیازها متغیر و فاقد ثبات می‌باشد، نمی‌توان به یک تحقیق بسنده کرد. بلکه باید در طول زمان مورد بررسی مجدد قرار گیرد.

علاوه بر آنچه گفته شد در عصر حاضر پیرامون تحقیقات فقهی لازم است به دو جهت دیگر توجه شود.

جهت اول این است که عمده اقبال پژوهشگران عرصه‌ی فقه به موضوعات کاربردی و به روز می‌باشد. گاهی از به روز بودن و یا کاربردی بودن معنای صحیحی اراده نمی‌شود. اگر ضابطه در این دو ویژگی، میزان استقبال و رضایت رسانه‌ها و یا افکار عمومی باشد تحقیقات فقهی با خطر بزرگی مواجه خواهد شد. عموم احکام فقهی از قدیم مورد ابتلا بوده و هست و خواهد بود. نپرداختن به تحقیق در آن موضوعات و منطبق نکردن آنها با اقتضائات و ادبیات رایج عصر حاضر، باعث مهجور ماندن آنها و مشکلات بعدی می‌شود. چگونه است بعضی موضوعاتی که شاید مخاطب آنچنانی هم نداشته باشد مثل احکام ازدواج سفید یا ازدواج مدنی و امثال آن را برای تحقیق خوب می‌دانیم؛ ولی تحقیق در مورد بعضی از احکام طهارت، نماز یا روزه، با فرض داشتن شرایط تحقیق که مهم‌ترین آن ابداع بودن و جدید بودن است استقبال نکنیم؟ حداقل نیاز پژوهشی تمام فقه منطبق کردن آن با ادبیات روز است. که برآورده نشدن این نیاز باعث شده عرض‌های برخی از منابع فقهی با مشکلاتی مواجه شود.

جهت دوم این است که در عصر حاضر با توجه به ورود مجامع علمی غیر حوزوی به مباحث فقهی، ضرورت دارد تا حد امکان، احکام مسلم و ضروری فقهی مستند سازی شود. این احکام مثل حرمت ازدواج یک زن با چند مرد، کیفیت نماز، توقیفی بودن عبادات و مانند آنها اگرچه از مسلمات فقهی می باشند و در متون فقهی بی نیاز از استدلال دیده شده اند، ولی در عصر حاضر کم کم با تشکیک مواجه می شوند. بنابراین برای مصون ماندن ضروریات فقه از شبهه و اشکال، تا جایی که ممکن است باید آنها را مستند سازی نمود و ادله قرآنی و روایی و غیر آن را استخراج نمود تا از شبهه ابداع آنها توسط فقها و عدم استناد به مصدر اصلی فقه در امان باشند.

از این رو شایسته است اساتید و طلاب خواهر نیز با توجه به نیازهای مذکور، اهتمام بیشتری نسبت به پژوهش های فقهی خصوصا در موضوعات مرتبط با بانوان داشته باشند. والسلام



امکان سنجی سفهی بودن مهریه های سنگین

زهرا عزیزاللهی^۱

چکیده

مهریه های سنگین، اموال تعیین شده بواسطه ی عقد ازدواج هستند که زوج نه بالفعل و نه بالقوه توان پرداخت آن را نداشته باشد. پژوهش حاضر با تکیه بر منابع فقهی - اصولی و برگرفته از روش تحلیلی اثبات کرده است که تعاریف عمل سفهی و نیز ذکر نکاح در زمره محجورات سفیه، با توجه به شهرت عوضیت مهر، شواهدی بر صدق سفهی بودن بر مهریه های مذکور هستند؛ اثبات بطلان معامله سفهی بواسطه آیه «... لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ...» و اثبات صحت آن از طریق عمومات صحت همچون «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» و «تِجَارَةٌ عَنْ تَرَاضٍ» با محذوراتی مواجه است؛ اما در صورت موضوعیت دیدن برای سفهی بودن اعمال سفیه در ادله ی بطلان معاملات سفیه و تنقیح مناط، حکم به بطلان مهریه های سنگین سفهی قابل دفاع است. واژگان کلیدی: سفیه، مهریه، بطلان معاملات.

مقدمه

مهریه مالی است که بواسطه عقد ازدواج و گاه به علل دیگر به زن تعلق می گیرد؛ نسبت به مهریه از جهات مختلف فقهی، حقوقی، روانی، اجتماعی و... در ابعاد گوناگونی همچون ماهیت مهر، اقسام مهر، مقدار مهر و... می توان سخن گفت؛ از جمله این جهات و ابعاد، امکان سنجی سفهی بودن مهریه های سنگین می باشد. جواز تعیین مهریه های سنگین بواسطه ی عقد ازدواج فی الجمله مورد اتفاق مشهور

۱. طلبه دوره عالی فقه، جامعه الزهراء (ع.ا.ع).

فقه‌های امامیه بوده است؛ اما برخی صور این موضوع نظیر تعیین مقدار مهریه‌ای که زوج نوعاً توان پرداخت آن را ندارد، در زمره مصادیق مستحدثه و یا حداقل نیازمند بحث تحلیلی و تطبیقی مجزا است.

مورد ابتلابودن مسأله و گستردگی آثار آن بخصوص از حیث اجتماعی، وجود اقوال متعدد در میان صاحب‌نظران معاصر و پرداخته نشدن مفصل، اهمیت و ضرورت بررسی مجدد مسأله را آشکار می‌نماید.

از جمله سؤالات و ابهاماتی که در این تحقیق باید مورد واکاوی قرار گیرد عبارت است از:

۱. حکم اولی تعیین مهریه‌های سنگین در عقد ازدواج در حالت اختلال برخی قواعد عمومی باب معاملات چیست؟

۲. ارتباط عمومات و اطلاعات ادله صحت معاملات با حکم مسأله‌ی مهریه‌های سفهی چگونه است؟

۳. سفهی بودن تعیین مهریه‌های سنگین در عقد ازدواج بدون صدق سفیه برفاعل آن، چه تأثیری در حکم مسأله دارد؟

و...

بحث تعیین مهریه‌های سنگین در کتب فقهی قداماء بسیار مختصر و در حد ذکر عدم وجود سقف در جانب کثرت مهریه، مطرح گردیده است؛ در مقالاتی همچون مقاله علمی - تخصصی «بررسی ادله فقهی بطلان مهریه‌های سنگین» نوشته محمد سرباز جمشیدی، نیز به اختصار و به برخی جهات بطلان و امکان دخالت حاکم پرداخته شده است؛ لذا واکاوی و پرداخت تفصیلی به مسأله مطلوب به نظر می‌رسد.

۱. مفهوم شناسی سفه

۱.۱. معنای لغوی

مشهور لغویین سفه را نقیض حلم (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۴، ص ۹؛ جوهری، ۱۴۱۰ق، ج ۶، ص ۲۲۳۴؛ صاحب بن عباد، ۱۴۱۴ق، ج ۳، ص ۴۱۶ و طریحی، ۱۳۷۵ش، ج ۶، ص ۳۴۶). و خفت حلم (ابن منظور،

۱۴۱۴ق، ج ۱۳، ص ۴۹۷ و صاحب بن عباد، ۱۴۱۴ق، ج ۳، ص ۴۱۶. دانسته‌اند، صحاح اصل سفه را خفت و سَفَهْتُ الماء را به معنای زیاد نوشیدن و سیر نشدن آورده است (جوهری، ۱۴۱۰ق، ج ۶، ص ۲۲۳۴ و ۲۲۳۵).

در «المحیط» اصل سفه، اضطراب و منازعه دانسته شده است و سفهت الماء به نوشیدن آب، تسفَهت الریح الشجره کج کردن باد شاخه را و سفهت الطعنة به سرعت گرفتن خون از آن معنا شده است (صاحب بن عباد، ۱۴۱۴ق، ج ۳، ص ۴۱۶).

«معجم مقاییس اللغة» آن را اصل واحد به معنای خفت و سخافت دانسته و می‌گوید: ثوبٌ سفیه یعنی لباسی با بافت پست و تسفَهت فلاناً عن ماله یعنی فریفتن او در مالش (احمد بن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۳، ص ۷۹ و ۸۰)؛ و در «مصباح» سفیه، سبک عقل معنی شده است (مقری فیومی، بی تا، ج ۲، ص ۲۷۹).

راغب در «مفردات» می‌گوید: سَفَه یعنی خفت در بدن، زمام سفیه یعنی دارای اضطراب زیاد، و در خفت نفس به خاطر نقصان عقل و نیز امور دنیوی و اخروی استعمال شده است؛ از جمله شواهد برای استعمال در امور دنیوی آیه «وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَامًا وَارْزُقُوهُمْ فِيهَا وَاكْسُوهُمْ وَقُولُوا لَهُمْ قَوْلًا مَعْرُوفًا» (نساء: ۵) و برای اخروی آیه «وَأَنَّهُ كَانَ يَفُولُ سَفِيهًا عَلَى اللَّهِ سَطَطًا» (جن: ۴) می‌باشد (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۴۱۴). همچنین در معنای جهل نیز آمده است (طریحی، ج ۶، ص ۳۴۶).

برخی معاصرین قائلند سفه از اصل واحد اختلال است، زیاد در مقابل عقل و حلم به کار رفته است و گاه در اختلال امور مادیه. و مفاهیم خفت و سخافت و رداء و میل و خدعه و نقص و جهل و اضطراب و اسراف از آثار و لوازم این اصل است (مصطفوی، ۱۳۶۸ش، ج ۵، ص ۱۴۶).

گرچه این تحلیل، نامناسب به نظر نمی‌رسد، اما در مواردی که معنای متفق علیهی در میان لغویین وجود دارد حفظ آن معنا، و تفسیر و توجیه آن، مناسب‌تر می‌باشد؛ لذا سفه با توجه به اقوال ذکر شده به معنای خفت است و لو اینکه ابتداءً به معنای خفت و سبکی مادی باشد و خصوصیتی همچون اضطراب، انحراف، تمایل، سرعت، سبکی جنس، خدعه، نقص در فهم و... همگی از آثار سبکی می‌توانند باشند چرا که شیء سبک است

که ثبات و استقامت ندارد و به شخص کم خرد، سفیه می‌گویند به جهت سبکی فهم و نقصان عقلی که دارد که در نگاه لغویین معنای عام سفاهت و کم خردی لحاظ شده است نه جهت خاص؛ البته اثبات این ادعا نیاز به ارائه شواهد استعمالی دارد اما با توجه به اینکه تعریف لغوی سفیه تأثیری در بحث ندارد لذا به این مقدار اکتفا می‌شود.

۱.۲. معنای اصطلاحی

در کلام فقهاء (حسینی عاملی، ۱۴۱۹ق، ج ۱۶، ص ۴۰ و نراقی، ص ۵۲۲ و ۵۲۳) سفاهت در مقابل رشد است و شهرت و غلبه، در معنای خاص مالی است. شهید در مسالک می‌گوید: رشد، ملکه و کیفیت نفسانی است که دارا بودنش، سبب توانمندی شخص در اداره اموالش می‌گردد (عاملی، ۱۴۱۳ق، ج ۴، ص ۱۴۸).

صاحب شرایع رشد را به «أن یکون مصلحاً لماله» تفسیر می‌کند (محقق حلی، ۱۴۰۸ق، ج ۲، ص ۸۵) و نیز گفته شده در اصطلاح فقهاء سفیه کسی است که اموالش را در غیر وجه ملائم با افعال عقلاء صرف می‌کند (فخرالمحققین حلی، ۱۳۸۷ق، ج ۲، ص ۵۵) و از نظر محقق نراقی سفاهت دارای انواع مختلفی است همچون جنون، با این تفاوت که جنون تباهی و اختلال عقل است و سفاهت، کم عقلی؛ سفاهت گاه در خنده بی‌موقع، گاه در سخنان ناشایست، گاه صرف نادرست اموال و گاه ناتوانی از مدیریت صحیح خانواده و اولاد و... خود را نشان می‌دهد و اصطلاح فقهاء بالغویین یکی است یعنی همان ناقص العقل، البته احتمال اصطلاح خاص مرتبط با امور مالی نیز می‌رود. (نراقی، ۱۴۱۷ق، ص ۵۲۲ و ۵۲۳)

به نظر می‌رسد تعریف مذکور در حقوق مدنی نیز متأثر از تعاریف فقهاء است؛ چرا که در قانون مدنی ماده ۱۲۰۸ غیر رشید به کسی که تصرفات او در اموال و حقوق مالی خود عقلایی نباشد تعریف شده است (امامی، بی‌تا، ج ۵، ص ۲۵۵)

همچنین به نظر می‌رسد اختصاص به امور مالی در تعریف فقهاء، ناشی از دو مطلب باشد؛ اول برخی روایاتی که سفیه را به کم خرد در امور مالی تفسیر می‌کند و دوم محدوده اتفاقی حجر سفیه که امور مالی است. چنانکه در مجمع البحرین آمده: سفیه مبذر است و او کسی است که اموالش را در غیر اغراض صحیحه صرف می‌کند و در معامله، خدعه

می خورد (طریحی، ۱۳۷۵ ش، ج ۶، ص ۳۴۶). که این نیز برداشت از برخی آیات و روایات است؛ اما هم چنانکه بعداً نیز خواهد آمد در روایات، تعبیر صریح در عمومیت حکم در غیر عبادات، وجود دارد، علاوه اینکه به نظر می‌رسد تفسیر مالی از باب مثال و مصداق بارز و قابل سنجش بودن، ذکر شده است.

البته اصل تفکیک بین افعال سفیه، قابل تأمل است؛ زیرا عنوان سفیه با یکی دو بار رفتار و یا معامله نامناسب، صدق نمی‌کند بلکه متوقف بر تکرار و رویه وار بودن عمل است و لو برای مدتی، که این استمرار حکایت از نقصان تشخیص و خرد دارد و به عبارت دیگر رفتار، اثر آن نقصان است؛ و روشن است نقصان در خرد، در تمام جهات تشخیص و تصمیم‌گیری خود را بروز خواهد داد.

به خلاف عمل سفهی که در تعریف آن، برخلاف سفیه و سفاهت که صفت فرد، لحاظ می‌شود، خصوصیت عمل مد نظر است همچون تعاریف به عملی که عقلاء اقدام بر آن را تقبیح و خبرگان مذمت می‌کنند (انصاری دزفولی، ۱۴۱۱ ق، ج ۱۱، ص ۱۰۲)، یا اینکه امر سفهی عبارت است از آنچه که در آن غرض عقلانی نوعی یا شخصی وجود ندارد (طباطبایی قمی، ۱۴۱۳ ق، ج ۱، ص ۱۵۳) و یا معامله سفهی این نیست که دو طرف عقد و یا یکی سفیه باشد بلکه معامله به گونه‌ای باشد که از سفیه صادر می‌گردد... یعنی به گونه‌ای باشد که از نوع مردم و عقلاء صادر نمی‌شود (جمعی از مؤلفان، بی‌تا، ج ۱۳، ص ۱۶۷)؛ البته تعریف اخیر با عنوان سفیهی سازگارتر است تا سفهی.

در هر حال سفه در لغت عام است و مطلق نقصان عقل را در بر می‌گیرد و در اصطلاح فقهاء به نظر می‌رسد اکثراً به معنای سفاهت در امور مالی است؛ همچنانکه نسبت میان معامله سفیه و معامله سفهی عموم و خصوص من وجه است.

۲. تقسیم مهرهای سنگین

گذشت عمل سفهی آن است که غرض عقلانی نوعی یا شخصی ندارد و عقلاء آن را تقبیح می‌کنند از جمله در عقود؛ به نظر می‌رسد بر مهریه‌های سنگین در برخی حالات و صور، سفهی بودن صدق می‌کند همچنانکه این ادعا توسط برخی از معاصرین (مکارم شیرازی،

۱۴۲۵ق، ج ۱، ص ۲۰) نیز مطرح گردیده و حکم به بطلان و جایگزینی مهرالمثل شده است. محل بحث، خصوص مهرسنگین و فقدان غرض عقلائی است؛ و لذا اگر غرض عقلائی در پذیرفتن مهرسنگین وجود داشته باشد سفهی بودن صدق نخواهد کرد، به عنوان مثال زوجه دارای کمالات قابل توجهی باشد همچون علم، اخلاق، زیبایی خاص یا حتی ثروتمند بودن پدر و... در امثال این موارد، عقلاء به سفهی بودن مهرسنگین حکم نمی‌کنند، به خلاف حالتی که در مقابل مهرسنگین هیچ منفعتی غیر از بضع و منافع آن به زوج تعلق نگیرد. زیرا این سؤال مطرح می‌شود که جهت پذیرش این هزینه سنگین چیست در حالیکه زوج می‌توانست مورد مشابهی را با مهر متعارف به دست آورد؛ و این نظیر کثرت افراد نوع مبیع و مجانی بودن آنها است (کالماء علی الشط) (نجفی ایروانی، ۱۴۰۶ق، ج ۱، ص ۱۸) و قابل توجه اینکه معمولاً در مهرهای سنگین، علت‌ها حکایت از وجود غرض عقلائی ندارد، چرا که به رویه منطقه و فامیل و خانواده توجیه می‌شود.

شاهد بر ادعای اول تعاریف عمل سفهی و سپس اینکه فقهاء در باب حجر، بر اساس برخی ادله (حرّ عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۲۰، ص ۱۰۰) نکاح را نیز جزء محجورات سفیه می‌شمارند. صاحب مفتاح الکرامه می‌گوید: «علامه در قواعد بین نکاح و غیر نکاح تفاوتی نگذاشته است زیرا زوجه بضع را در مقابل صداق قرار می‌دهد پس تصرف مالی از طرف زوجه حساب می‌شود زیرا بضع ملحق به اشیاء متقومه است، و وضعیت زوج با این بیان روشن‌تر است زیرا از سوی او صداق و نفقه اراده می‌شود». (حسینی عاملی، ۱۴۱۹ق، ج ۱۶، ص ۱۳۲) ممکن است گفته شود چگونه در مهریه‌های بسیار کم و ناچیز این شبهه مطرح نمی‌شود؟ باید گفت این صورت همچون مهریه‌های سنگین با غرض عقلائی است، زیرا در مهریه‌های کم، غرض عقلائی وجود دارد، همچون اجاره به عوض ناچیز، به جهت قرض الحسنه قابل توجهی که در کنارش وجود دارد. و این از واضحات مکاسب است (انصاری دزفولی، ۱۴۱۱ق، ج ۴، ص ۱۸۶) و لذا گفته شده اگر دست خطی که برای زنی به قیمت گزافی ارزش دارد، مهر قرار داده شود معامله سفهی نخواهد بود (شیرازی زنجانی، ۱۴۱۹ق، ج ۱۹، ص ۶۱۷۳) و همچنین است جهات دیگر همچون علاقه شدید به زوج، رعایت جهت استحباب قلیل بودن مهر و...

علاوه اینکه حتی در مهریه‌های کم و ناچیز نیز، اگر بر فرض هیچ جهت عقلانی وجود نداشته باشد، غیر عقلانی بودن عقد می‌تواند مطرح گردد.

اما اینکه مسأله سفهی بودن مهر سنگین به صراحت در اقوال قدماء مطرح نشده است چه بسا از باب نکته‌ای است که برخی معاصرین، ذیل کلام صاحب جواهر در بحث سفهی بودن متعه طولانی مدت ذکر کرده‌اند؛ صاحب جواهر بعد از طرح سفهی بودن متعه طولانی مدت، نسبت به وجود اجماع در این زمینه تردید می‌کند. برخی با تأیید سفهی بودن این صورت، تردید ایشان را صحیح نمی‌دانند به این بیان که اصلاً اجماعی نبوده زیرا قبل از شهید ثانی کلمات قدماء مشابه تعبیر روایات است یعنی اینکه أجل به کم و زیاد محدود نمی‌شود؛ با این بیان نمی‌توان ادعا کرد که قدماء، فروض غیر عرفی هم مد نظرشان بوده است تا ادعای اجماع هم بشود (همان، ص ۶۱۷۲). یعنی قرینه‌ای بر اینکه فروض غیر عرفی مد نظرشان بوده وجود ندارد.

همچنین می‌توان از نکته‌ای که شهید صدر در بحث تحجیر مطرح کرده‌اند استفاده کرد؛ بیان مطلب اینکه طبق ادله، تحجیر از اسباب ملکیت است، و کلام فقهاء در این باب یا مطلق است و یا تصریح کرده‌اند که حدی ندارد، شهید می‌گوید این ضابطه در گذشته که امکانات کم بوده و تحجیر و احیاء در حد وسیع ممکن نبوده است، جوابگو بوده است اما در زمان فعلی که با وجود تجهیزات صنعتی، به راحتی بخش قابل توجهی از بیابان‌ها، قابل تحجیر و شخم زدن و احیاء است، بعید است تحجیر، همچنان، به طور مطلق از اسباب ملکیت و استحقاق باشد!! یعنی به شکل امروزی، اصلاً مبتلا به نبوده است تا در فتوا لحاظ شود.

استفاده اینکه در گذشته مهرهای نامتعارف و سنگین بی جهت متداول نبوده تا فقهاء در فتواها لحاظ کنند.

اما در رابطه با اینکه در قرآن تعبیر قنطار آمده و نشان می‌دهد که زیاد و سنگین بودن مهر محذوری ندارد، برخی گفته‌اند با توجه به اینکه راغب در مفردات می‌گوید "قنطار از ماده قنطرة به معنای پل است و وجه تسمیه مال فراوان به قنطار به جهت این است که پل وسیله‌ای برای رسیدن به زندگی مرفه است؛ قنطار به معنای مال کثیر به حسب افراد فرق

می‌کند و حد معینی ندارد و «أربعون أوقية» و «ملیء مسك ثور ذهباً» از باب قیل است^۱ پس نمی‌تواند معیار حکم باشد (مکارم شیرازی، ۱۴۲۵ق، ج ۱، ص ۲۰).

اما به نظر می‌رسد حتی نیازی به این توجیه نباشد، زیرا این مقال در مقام نفی جواز کثرت نیست بلکه نفی کثرت بی ضابطه و عوض منظور است.

۳. حکم عقد سفهی

۳.۱. اقوال

صاحب جواهر می‌گوید اجیر شدن برای مدتی که اجیر می‌داند تا آن زمان زنده نمی‌ماند (عقد طويل المدة) از معاملات سفهی است (شیرازی، ۱۴۱۹ق، ج ۱۹، ص ۶۱۷۲).

آقای خوبی می‌گوید: «مشهور فرموده‌اند در کلیه معاملات که به نحو ملازمه باشد لازم است هریک از دو طرف معاوضه مالیت داشته باشد، زیرا اگر یکی از دو طرف مالیت نداشته باشد، معامله سفهی و باطل خواهد بود». (موسوی خمینی، ۱۴۲۴ق، ج ۲، ص ۸۳۸)

امام خمینی رحمته الله علیه در مکاسب محرمه ذیل فرع حکم بیع ماده أصنام، فعل سفهی و غیر عقلانی را، مشمول ادله تنفیذ معاملات ندانسته‌اند (موسوی خمینی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۱۶۹).

۳.۲. ادله

۳.۲.۱. استدلال به آیه «لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ» برای اثبات بطلان

چنانکه از باطل در آیه، باطل واقعی و از با، سببیت (موسوی خوئی، بی تا، ج ۷، ص ۵۰۶ و انصاری دزفولی، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۴۷۸) مراد باشد، مفاد آیه نهی از معامله به شیوه ناصحیح و به عبارت دیگر ارشاد به ادله‌ی دیگری که معاملات ناصحیح را ذکر کرده‌اند خواهد بود^(۲) (بیضاوی، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۱۲۷) و با این بیان آیه دلیل بر بطلان عقد سفهی نیست و اگر مراد از با، مقابله باشد باز اثبات بطلان نخواهد شد زیرا هیچکدام از عوضین در مورد بحث، فی نفسه باطل نیستند.

اما اینکه مراد از باطل، باطل عرفی باشد، اثبات چنین استظهاری سخت است زیرا نسبت باطل عرفی و واقعی من وجه است و ادعای مذکور قرینه می‌طلبد برخلاف باطل حقیقی که از استعمال قرآنی و روایی فراوان قرینه دارد؛ لذا بحث از الصاق یا مقابله بودن با، بی‌فایده به نظر می‌رسد.

لذا اینکه برخی گفته‌اند: «مقصود از باطل در اینجا باطل عرفی است نه باطل شرعی، چون اثبات باطل شرعی با آیه دور خواهد بود!» (جمعی از مؤلفان، بی‌تا، ج ۱۳، ص ۱۶۷ و ۱۶۸) قابل اثبات نیست همچنین این قول که «از آیه اثبات بطلان عقد سفهی استفاده نمی‌شود زیرا بیع سفهی عرفاً باطل نیست یعنی فاقد اثر نیست بلکه هر معامله‌ای که همراه رضایت مالک باشد صحیح و مؤثر در نقل است عرفاً» (نجفی ابروانی، ۱۴۰۶ق، ج ۱، ص ۱۸)، اول ادعاست.

۳.۲.۲. استدلال به ادله نفوذ معاملات همچون «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» و...

چنانکه این ادله امضائی باشد، امکان تمسک به اطلاقشان بر صحت معامله سفهی نخواهد بود زیرا معیار سیره عقلا خواهد بود و در این صورت، احراز عدم امضا عقود سفهی توسط عقلا یا احتمال آن مانع حکم به صحت خواهد بود.^(۳)

و اگر امضائی نباشد در این صورت نیز کثرت استعمال تعابیر عقود و... در صحیح، مانع تمسک به اطلاق و سبب انصراف خواهد بود؛ با این بیان، جهت ادعای (نجفی ابروانی، ۱۴۰۶ق، ج ۱، ص ۱۸) بی‌وجه بودن انصراف ادله نفوذ معاملات از معاملات سفیه، برای ما روشن نیست. بر اساس آنچه گذشت اثبات صحت معاملات سفهی ممکن نیست زیرا اثبات صحت دلیل می‌خواهد و این ادله قاصرند.

۳.۲.۳. استدلال به ادله بطلان عقد سفیه

باید دید برفرض فقدان دلیل خاص و یا عام بر بطلان بیع سفهی، آیا از طریق دیگری همچون الغاء خصوصیت از عنوان سفیه از ادله بطلان عقد سفیه و اثبات موضوعیت داشتن سفهی بودن عمل، بطلان عقد سفهی ثابت می‌شود؟!

برخی اقوال همچون «سفیه بعد از ثبوت حجرش از تصرفات مالی منع می‌شود و در این امر فرقی بین افعال سفیهانه و عاقلانه‌اش و نیز مرد و زن نیست». (حسینی عاملی، ۱۴۱۹ق، ج ۱۶، ص ۱۳۱) و یا «علت، صرف سفاهت است». (۴) (فخرالمحققین حلی، ۱۳۸۷ق، ج ۲، ص ۵۵) یا «آنچه ثابت شده است بطلان معامله سفیه است و لو عقلائی باشد، نه بطلان معامله رشید و لو غیر عقلائی باشد». (طباطبایی حکیم، ۱۴۱۶ق، ج ۱۳، ص ۱۹۶) و یا «اشخاص سفیه در معاملات محجورند ولی کسی که معامله سفهی انجام می‌دهد در بار اول مصداق سفیه

محجور نیست بنابراین ادله حجر شامل او نمی شود.^(۱) (جمعی از مؤلفان، بی تا، ج ۱۳، ص ۱۶۷) از موضوعیت دیدن برای واژه سفیه و یا معیار بودن غلبه رفتارهای سفیهانه در حکم حجر حکایت دارد. بیان مطلب اینکه، در حجر سفیه با چند دسته ادله مواجهیم:

الف) آیات و روایات

آیات

﴿وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَامًا وَارْزُقُوهُمْ فِيهَا وَاكْسُوهُمْ وَقُولُوا لَهُمْ قَوْلًا مَعْرُوفًا﴾ وَاذْكُرُوا الَّتِي تَأْتِي حَتَّى إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ... (نساء: ۵ و ۶) ﴿... فَإِنَّ كَانَ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ سَفِيهًا أَوْ ضَعِيفًا أَوْ لَا يَسْتَطِيعُ أَنْ يُؤْتِيَ هُوَ فَلْيُؤْتِ بِالْعَدْلِ...﴾ (بقره: ۲۸۲)

روایات

«عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام مَتَى يُدْفَعُ إِلَى الْعَلَامِ مَالُهُ قَالَ إِذَا بَلَغَ وَأُونَسَ مِنْهُ رُشْدٌ وَلَمْ يَكُنْ سَفِيهًا وَلَا ضَعِيفًا قَالَ قُلْتُ: فَإِنْ مِنْهُمْ مَنْ يَبْلُغُ خَمْسَ عَشْرَةَ سَنَةً وَسِتَّ عَشْرَةَ سَنَةً وَلَمْ يَبْلُغْ قَالَ إِذَا بَلَغَ ثَلَاثَ عَشْرَةَ سَنَةً جَازَ أَمْرُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ سَفِيهًا أَوْ ضَعِيفًا قَالَ قُلْتُ: وَمَا السَّفِيهَةُ الضَّعِيفُ قَالَ السَّفِيهَةُ الشَّارِبُ الخَمْرَ وَ الضَّعِيفُ الَّذِي يَأْخُذُ وَاحِدًا بِأَثْنَيْنِ». (حرعاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۹، ص ۳۷۰)

«عَنِ الْوَشَّاءِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: إِذَا بَلَغَ أَشَدَّهُ ثَلَاثَ عَشْرَةَ سَنَةً وَ دَخَلَ فِي الْأَرْبَعِ عَشْرَةَ وَجَبَ عَلَيْهِ مَا وَجَبَ عَلَى الْمُسْلِمِينَ اِحْتَلَمَ أَمْ لَمْ يَحْتَلَمْ وَ كَتَبَتْ عَلَيْهِ السِّيَّاتُ وَ كَتَبَتْ لَهُ الْحَسَنَاتُ وَ جَازَلَهُ كُلُّ شَيْءٍ إِلَّا أَنْ يَكُونَ ضَعِيفًا أَوْ سَفِيهًا». (همان، ج ۱۷، ص ۳۶۱)

...و

در رابطه با دلالت این آیات و روایات، چند دیدگاه ممکن است وجود داشته باشد:

۱. تعبد برواژه سفیه و عدم الغاء خصوصیت: به جهت ذکر لفظ سفیه در این ادله، از باب احترازی قیود، باید جمود بر لفظ باشد و لذا حکم، غیر سفیه را شامل نمی شود. اما به نظرمی رسد با توجه به این کبرای مورد اتفاق که روایات و ادله باب معاملات امضائی هستند و به تعبیر دیگر احکام معاملات نوعاً ارتکازی نزد عقلای باشند، جریان احترازی و جمود بر لفظ و ادعای تعبد صحیح نیست و لذا باید به مرتکزات عقلائی رجوع شود.

۲. الغاء خصوصیت از واژه سفیه: در صورت الغاء خصوصیت از واژه سفیه، باید دید وجه عقلانی که شارع براساس آن عقد سفیه را باطل دانسته است چیست؟! در این صورت نیز ممکن است با دو دیدگاه مواجه شد:

الف) عاقلانه نبودن نوع اعمال سفیه: به جهت اینکه نوع کارهای سفیه عاقلانه نیست، شارع سایر کارهایش را نیز ملحق به این نوع کرده است؛ پس وجه بطلان عقد سفیه، غلبه سفاهت در امور اوست. در این وجه نیز، سرایت حکم به عقد سفهی با ادله حجر سفیه، ممکن نخواهد بود.

ب) سفهی بودن عمل: اگر جهت حجر در اعمال سفیه، سفهی بودن عمل دانسته شود. یعنی نه سفیه موضوعیت دارد و نه غلبه رفتارهای سفهی، بر این اساس معاملات غیر سفیهانه او، صحیح خواهد بود همچنانکه اعمال سفهی، ولو غیر صحیح مشمول حکم بطلان می‌گردد.

این وجه مؤیداتی از اصول و اقوال نیز دارد؛ از جمله اینکه با مشعر به علیت بودن وصف سازگار است؛ همچنین اقوال فقهاء از جمله صاحب حدائق که می‌گوید: «در صورتیکه ولی به سفیه اذن در بیع دهد شیخ در مبسوط، حکم به عدم صحت کرده و ابن براج نیز از او تبعیت کرده است ولی علامه در مختلف (اسدی حلی، ۱۴۱۳ق، ج ۵، ص ۴۳۴) از بعضی علماء نقل صحت کرده است و گفته این قول قوی است زیرا مقتضی صحت که عبارت است از صدور بیع از اهلش، موجود است و مانع که سفه باشد مفقود است زیرا فرض وجود اذن است پس از فریب خوردن در امان است پس حکم ثابت می‌شود و این نظرنیکو است». (آل عصفور بحرانی، ۱۴۰۵ق، ج ۲۰، ص ۳۶۹) و نیز در جای دیگر تصریح کرده تصرف سفیه اگر تصرفش رشید باشد صحیح است. (۵) (بحرانی، ۱۴۲۹ق، ج ۲، ص ۵۸).

۳.۲.۴. اجماع

از دیگر ادله حجر سفیه، اجماع فقهاء بلکه عقلاء است (سبزواری، ۱۴۱۳ق، ج ۲۱، ص ۱۳۹)، چنانکه در مجمع البرهان می‌گوید: «وجه منع مطلق سفیه از تصرفات مالیه ظاهراً اجماع است»

(اردبیلی، ۱۴۰۳ق، ج ۹، ص ۲۰۹)

اما از اجماع نمی‌توان در سرایت حکم استفاده کرد، زیرا اولاً مدرکی است و برای تسری باید خود مدرک را ملاحظه کرد که گذشت و در صورت مدرکی نبودن نیز دلیل لبی است و وجه حکم روشن نیست.

۳.۲.۵. عقل

اما دلیل عقل که در رابطه با آن گفته شده به جهت اینکه تصرفات سفیه مال را در معرض فساد و تضییع قرار می‌دهد و همه اینها از قبائح نظام عقلانی است پس عقل یقیناً به لزوم رفع این قبائح به واسطه اشراف حاکم شرع بر افعال سفیه حکم می‌کند (سبزواری، ۱۳۹۳، ج ۲۱، ص ۱۳۹)؛ اما اینکه یک بار در معرض تضییع قرار دادن مال، مشمول این قبح عقلی می‌گردد یا نه محل تأمل است.

۴. اثر قول به بطلان^(۶)

۱. حکم به بطلان کامل از حین عقد: همچون عقد بدون مهر می‌گردد و لذا در صورت جدایی قبل از ارتباط، احکام آن را خواهد داشت.
دلیل: جایگزین مقصود نبوده است، دلیلی بر ثبوت مهر المثل از حین عقد نیز وجود ندارد.
۲. تبدیل به مهر المثل از حین عقد: همچون ضمان مثل در صورت بطلان مسمی در عقود.
دلیل: از باب تعدد مطلوب به این بیان که دو غرض داشته اند: وجود مهر و فلان مبلغ بودن آن.

۳. بطلان میزان سفهی: مراد تقلیل به مقدار عقلانی است. همچون حکمه صحت مایملک در بیع مایملک و مالایملک.

دلیل: زیرا اطلاق ادله همه را می‌گیرد حال بخشی به جهت سفهی بودن خارج می‌شود که البته این ادعا نیاز به اثبات از طریق سیره عقلا خواهد داشت.

۵. عقد سفهی و حکم حاکم شرع

مسأله دخالت حاکم شرع نیز قابل توجه و دقت است. جایگاه حاکم شرع در مواردیکه مصلحت و نیاز جامعه اقتضاء کند امر پذیرفته شده‌ای است چنانچه در بحث توجیه

تعزیر طفل و مجنون در سرقت، در پاسخ از این شبهه که حدیث رفع قلم علاوه بر حدّ تعزیر را نیز نفی می‌کند گفته شده: «و ممکن است توجیه به اینکه این تأدیب و تعزیر، از باب تکلیف نیست بلکه از باب وجوب تأدیب بر حاکم است چرا که مصلحت و دفع مفسده را در بردارد همچنانکه در هر تعزیری هست». (مرعشی نجفی، ۱۴۲۴ق، ص ۳۷) و نیز امام خمینی ره در بحث وقف می‌گوید: «و نیست بر حاکم مگر حفظ مصالح و حفظی نیست در صورت فقدان موضوع مصلحت». (موسوی خمینی، ۱۴۲۱ق، ج ۳، ص ۱۹۸).

و اقوال دیگری همچون: «حفظ عرض از مسئولیت‌های حاکم است... همچنین مساعدت فقراء از بیت المال و... و رفع نیاز ذوی الحاجات همچون اصحاب امراض و... یا کسی که محتاج مبلغی برای تزویج دخترانش است و امثال آن» (حسینی تهرانی، ۱۴۱۸ق، ج ۴، ص ۱۸۸).

یا: «برولی فقیه و دولت اسلامی است که غل و زنجیرهای رسوم و قیود و عادات و تقلیدهای باطل را بردارد... سنن را اقامه و بدعت‌ها را بمیراند، حافظ شریعت و سنن از تغییر و تاویل و زیادت و نقصان باشد». (منتظری نجف آبادی، ۱۴۰۹ق، ج ۲، ص ۲۱).

با این مقدمه باید گفت چنانکه ادله بطلان عقد سفهی و نکاح با مهرهای سنگین، کافی نباشد، نقش حاکم شرع قابل توجه خواهد بود چرا که در صورت صلاحدید و مفسده‌دار دیدن مهرهای سنگین، به جهات مختلف، می‌تواند حکم به ممنوعیت بدهد، همچنین بر فرض بطلان عقود سفهی، در مواردی که امر مشتبه است و سفهی بودن و نبودن مهری قابل تشخیص نیست و لذا حکم آن مردد است، حاکم شرع می‌تواند دخالت کند و در صورت صلاح ندیدن آن میزان، مانع شود که قدر متیقن از دخالت حاکم ممنوعیت و حکم به تعزیر است.

تبیین اختیارات حاکم در این زمینه مجال مناسبی را برای طرح اقوال در اختیارات حاکم و تطبیق مسأله حاضر می‌طلبد.

۶. جمع بندی

در مجموع به نظر می‌رسد اثبات بطلان معامله سفهی با آیه ﴿لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ﴾

بِالْبَاطِلِ...» با محذوراتی مواجه است. همچنانکه عمومات صحت همچون «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» و «بِحَاذِرَةِ عَنِ تَرَاضٍ» نیز به جهت انصراف و یا قرینیت حکم عقلا بر عدم امضا، شامل معاملات سفهی نمی شود.

در مورد دلالت ادله بطلان معامله سفیه نیز باید گفت در صورت موضوعیت دیدن برای سفهی بودن اعمال سفیه و تنقیح مناط، بطلان معامله سفهی قابل ثابت خواهد بود. و بر فرض بطلان مهر سفهی، ممکن است به جهت عدم قصد جایگزین و فقدان دلیل، حکم به بطلان کامل و خلو عقد از مهر شود و یا احتمال تبدیل شدن به مهرالمثل از باب تعدد مطلوب یا تبدیل شدن به مقدار عقلائی به جهت اکتفا به ضرورت در خروج از اطلاعات برود که احتمال سوم به شرط تقویت ادله قویتر به نظر می رسد.

در حکم به بطلان از دلیل عقل نیز می توان استفاده کرد؛ همچنانکه با توجه به اختیارات حاکم شرع، دخالت حاکم از باب مصلحت، مجال مطرح شدن را دارد. البته لازم به ذکر است که بحث سفهی بودن مهریه های سنگین مجال قابل توجهی برای تحقیق و تدقیق هر چه بیشتر را دارد. امید است پژوهشگران فقهی در این عرصه نیز تلاش نمایند.

منابع

١. ابن منظور، ابوالفضل، جمال الدين، محمد بن مكرم، لسان العرب، ج ١٣، دارالفكر، چاپ سوم، بيروت - لبنان، ١٤١٤ق.
٢. احمد بن فارس، ابن زكريا ابوالحسين، معجم مقائيس اللغة، ج ٣، مكتب الاعلام الاسلامى، چاپ اول، ١٤٠٤ق.
٣. اردبيلى، احمد بن محمد، مجمع الفائدة والبرهان في شرح إرشاد الأذهان، ج ٩، جامعه مدرسين حوزة علميه قم، قم، چاپ اول، ١٤٠٣ق.
٤. اسدى حلى (علامه)، حسن بن يوسف بن مطهر، مختلف الشيعة في أحكام الشريعة، ج ٥، جامعه مدرسين حوزة علميه قم، قم، چاپ دوم، ١٤١٣ق.
٥. امامى، سيد حسن، حقوق مدنى (امامى)، ج ٥، انتشارات اسلاميه، تهران، بى تا.
٦. انصارى دزفولى، مرتضى بن محمد امين، كتاب المكاسب (للشيخ الأنصاري، ط - الحديثه)، ج ١، ٤ و ١١، منشورات دار الذخائر، قم، ١٤١٣ق.
٧. بحراني، آل عصفور، يوسف بن احمد بن ابراهيم، الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة، ج ٢٥، مدرسين قم، قم، ١٤٠٥ق.
٨. بحراني، محمد سند، سند العروة الوثقى - كتاب النكاح، ج ٢، مكتبه فلك، قم، چاپ اول، ١٤٢٩ق.
٩. بيضاوى، عبدالله ابن عمر، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، ج ١، احياء التراث العربى، لبنان - بيروت، چاپ اول، ١٤١٨ق.
١٠. جمعى از مؤلفان، مجله فقه اهل بيت (فارسى)، ج ١٣، مؤسسه دائره المعارف فقه اسلامى بر مذهب اهل بيت (عج)، قم، چاپ اول، بى تا.
١١. جوهرى، اسماعيل بن حماد، الصحاح - تاج اللغة وصحاح العربية، ج ٦، دارالعلم للملايين، بيروت، چاپ اول، ١٤١٠ق.
١٢. حر عاملى، محمد بن حسن، تفصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، وسائل الشيعة، ج ١٧، ١٩ و ٢٥، مؤسسه آل البيت (عج)، قم، قم، ١٤٠٩ق.
١٣. حسيني تهرانى، سيد محمد حسين، ولاية الفقيه في حكومة الإسلام، ج ٤، دارالحجة البيضاء، بيروت، چاپ اول، ١٤١٨ق.

۱۴. حسینی عاملی، سید جواد بن محمد حسینی، مفتاح الكرامة في شرح قواعد العلامة (ط - الحديثة)، ج ۱۶، وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم، چاپ اول، ۱۴۱۹ق.
۱۵. راغب أصفهانی، حسین بن محمد، مفردات ألفاظ القرآن، دارالقلم، بیروت، ۱۴۱۲ق.
۱۶. سبزواری، سید عبد الأعلى، مهذب الأحكام (للسبزواری)، ج ۲۱، مؤسسه المنار، قم، چاپ چهارم، ۱۴۱۳ق.
۱۷. شبیری زنجانی، سید موسی، کتاب نکاح (زنجانی)، ج ۱۹، مؤسسه پژوهشی رأی پرداز، قم، چاپ اول، ۱۴۱۹ق.
۱۸. صاحب بن عباد، اسماعیل بن عباد، المحيط فی اللغة، ج ۳، عالم الكتاب، بیروت، ۱۴۱۴ق.
۱۹. طباطبایی حکیم، سید محسن، مستمسک العروة الوثقی، ج ۱۳، دارالتفسیر، قم، چاپ اول، ۱۴۱۶ق.
۲۰. طباطبایی قمی، سید تقی، عمدة المطالب في التعليق على المكاسب، ج ۱، کتابفروشی محلاتی، قم، چاپ اول، ۱۴۱۳ق.
۲۱. طریحی، فخرالدین بن محمد، مجمع البحرين، ج ۶، مرتضوی، تهران، چاپ سوم، ۱۳۷۵ش.
۲۲. عاملی (شهید ثانی)، زین الدین بن علی، مسالك الألفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام، ج ۴، مؤسسه المعارف الاسلامیه، چاپ اول، قم، ۱۴۱۳ق.
۲۳. فخرالمحققین حلّی، محمد بن حسن بن یوسف، إيضاح الفوائد في شرح مشكلات القواعد، ج ۲، اسماعیلیان، قم، چاپ اول، ۱۳۸۷ق.
۲۴. فراهیدی، خلیل بن احمد، کتاب العین، ج ۴، نشر هجرت، قم، ۱۴۰۹ق.
۲۵. محقق حلّی، نجم الدین جعفرین حسن، شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام، ج ۲، مؤسسه اسماعیلیان، قم، چاپ دوم، ۱۴۰۸ق.
۲۶. مرعشی نجفی، سید شهاب الدین، السرقة على ضوء القرآن والسنة، انتشارات مرعشی نجفی، قم، چاپ اول، ۱۴۲۴ق.
۲۷. مصطفوی، حسن، التحقيق في كلمات القرآن الكريم، ج ۵، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران، ۱۳۶۸ش.
۲۸. مقرئ فیومی، احمد بن محمد، المصباح المنیر في غریب الشرح الكبير للرافعی، ج ۲، منشورات دارالرضی، قم، چاپ اول، بی تا.

۲۹. مکارم شیرازی، ناصر، کتاب النکاح (مکارم)، ج ۱، مدرسه امام علی بن ابی طالب علیه السلام، چاپ اول، ۱۴۲۵ق.
۳۰. منتظری نجف آبادی، حسین علی، دراسات فی ولایة الفقیه و فقه الدولة الإسلامية، ج ۲، نشر تفکر، قم، چاپ دوم، ۱۴۰۹ق.
۳۱. موسوی خمینی، سید روح الله، المکاسب المحرمة (للإمام الخميني)، ج ۱، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی قدس سره، قم، چاپ اول، ۱۴۱۵ق.
۳۲. _____، توضیح المسائل، ج ۲، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم، چاپ هشتم، ۱۴۲۴ق.
۳۳. _____، کتاب البیع، ج ۳، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، تهران، چاپ اول، ۱۴۲۱ق.
۳۴. موسوی خوئی، ابوالقاسم، مصباح الفقاهه، ج ۷، بی جا، بی تا.
۳۵. نجفی ایروانی، علی بن عبد الحسین، حاشیه المکاسب (للایروانی)، ج ۱، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران، چاپ اول، ۱۴۰۶ق.
۳۶. نراقی، مولی احمد بن محمد مهدی، عوائد الأيام فی بیان قواعد الأحکام، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، قم، چاپ اول، ۱۴۱۷ق.

پی نوشت

۱. ملحقات رساله آیت الله خوئی با حاشیه آیات عظام: تبریزی و نوری.
۲. «وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ» أي ولا يأكل بعضكم مال بعض بالوجه الذي لم يبيحه الله تعالى.
۳. البته ممکن است گفته شود چه بسا عقلاً خودشان به کاری اقدام نکنند اما اگر کسی مرتکب شد معامله را باطل هم ندانند. و لذا باید بحث نیاز به تدقیق و پردازش بیشتر دارد و همچنین نوع بطلان از جهت تکلیفی و وضعی بودن نیز باید روشن شود.
۴. ذیل بحث توقف حجر سفیه بر حکم حاکم یا کفایت ظهور سفاهت.
۵. ممکن است شارع معاملات سفیه را باطل بداند اما سفهی گهگاهی را باطل نداند لذا بحث الغا خصوصیت نیاز به تدقیق بیشتر دارد.
۶. اما اینکه نکاح از اصل باطل نمی شود در مباحث کتاب النکاح باب مهوور وجه عدم بطلان نکاح با بطلان تمام یا بخشی از مهر آمده است.



جستاری در حکم فقهی وحدت و تعدد زوجات (از استحباب تا کراهت)

مهناز دهقانی^۱

چکیده

فقیهان امامیه در خصوص حکم اکتفا به یک همسر اختلاف نظر دارند. برخی آن را مستحب می‌دانند و اکثراً فقط قائل به جواز آن می‌باشند. آنان همچنین در خصوص حکم تعدد زوجات دیدگاه‌های مختلفی ارائه داده‌اند. برخی قائل به اباحه مطلق هستند و برخی آن را مقید به اجرای عدالت و... می‌دانند. برخی آن را مستحب می‌دانند و برخی قائل به کراهت هستند. برخی از روشنفکران و مفسرین هم با ضمیمه کردن دو آیه از قرآن در صدد اثبات حرمت این مساله برآمدند. با توجه به اینکه این مساله دارای آثار علمی و اجتماعی مهمی است دست‌یابی به حکم صائب در این زمینه از اهمیت بسیار برخوردار است. از همین رو این نوشتار با استفاده از منابع کتابخانه‌ای با رویکردی توصیفی تحلیلی به دنبال حکم این مساله است. از این نوشتار چنین حاصل آمده که اکتفای به یک همسر مباح و تعدد زوجات نیز مباح مطلق می‌باشد. واژگان کلیدی: وحدت زوجه، تعدد زوجات، ازدواج مجدد، تک همسری، چند همسری.

مقدمه

تعدد زوجات به معنای چند تن بودن همسران مردان در یک زمان، ریشه‌ای کهن در میان جوامع گوناگون مختلف بشری و ادیان پیش از اسلام دارد. این مساله در اجتماعات گوناگون امر مناسبی شمرده می‌شد و میان ملت‌های متمدن نیز رواج داشت. همچنین در قوانین آیین زرتشت، یهود، هندو و بودا نیز جایز شمرده شده است. در حالی که در

۱. طلبه سطح چهار، جامعه الزهراء (ع).
www.azhara.ac.ir

مسیحیت و بهائیت ممنوع است. در ایران و همچنین در میان عرب، قبل از اسلام چند همسری رایج بوده است. (دورانت، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۵۰ و محمود عبدالحمید محمد، ص ۱۴۷ و گوستاولویون، بی تا، ص ۴۹۶ و باجوری، ۱۴۰۶، ج ۱، ص ۱۴۴)

با آمدن اسلام این مساله بنا بر مصالح متعدد اجتماعی و سیاسی و... البته با محدود کردن آن از نظر کمی و کیفی مورد پذیرش واقع شد. بنابراین مساله تعدد زوجات از تاسیسات دین اسلام نیست بلکه یک حکم امضایی است. (دورانت، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۵۰؛ گوستاولویون، بی تا، ص ۴۹۶؛ باجوری، ۱۴۰۶، ج ۱، ص ۱۴۴)

با وجود اینکه مساله تعدد زوجات مورد پذیرش اسلام واقع شده است؛ ولی امروزه مساله تعدد زوجات از ناحیه اکثر زنان مورد تنفر است و به علت حس حسادتی که خداوند در فطرت آنها نهاده است، قابل پذیرش نیست و در بسیاری از موارد همسر اول ترجیح می دهد به جای تحمل یک زندگی با کشمکش و ناراحتی تن به جدایی بدهد و عواقب سوء طلاق را بر خود و احیانا فرزندان تحمیل کند. با توجه به این مباحث و توجه به این نکته که دین اسلام مطابق فطرت انسانی است؛ سوالاتی در ذهن شکل می گیرد مانند اینکه در دین اسلام مساله تعدد زوجات با چه شرایط زمانی و مکانی و با چه حد و حدودی مورد قبول است. اساسا نظر واقعی اسلام نسبت به این مساله چیست و حکم اولیه در این مساله جواز است یا استحباب و یا... آیا اکتفاء کردن به یک زوجه بیشتر مورد قبول و پسند اسلام نیست؟ حکم اکتفا به یک همسر کمتر در کتب فقهی به چشم می خورد ولی مباحثی که در اطراف مساله تعدد زوجات مطرح شده؛ بسیار زیاد است و در این رابطه کتاب ها و مقالات متعددی نوشته شده است و از جهات گوناگون اجتماعی و فلسفه تعدد زوجات و... آن را بررسی کرده اند. اما کمتر مساله را از نظر فقه استدلالی و بررسی ادله و دلالتشان برای به دست آوردن حکم تکلیفی اولیه آن مطرح کرده اند. و لذا این نوشتار در همین راستا با روش توصیفی تحلیلی و بررسی منابع فقهی به دنبال حکم اولیه وحدت و تعدد زوجات است. و بحث را در دو محور کلی بررسی حکم وحدت زوجه و بررسی حکم تعدد زوجات دنبال می کند.

۱. حکم وحدت زوجه

در رویارویی با مسأله وحدت زوجه دو تلقی مختلف از آن در ذهن نقش می‌بندد: نخست وحدت زوجه به معنای اختیار کردن یک زوجه و به عبارتی ازدواج و همسرگزیدن و دوم به معنای اکتفای به یک همسر.

۱.۱. اختیار زوجه

وحدت زوجه به این معنا که انسان مسلمان از میان زنان مسلمان همسری اختیار کند و بدین وسیله از مجرد و بی همسری خارج شود، در نگاه اسلامی امری پسندیده و از مستحبات مسلم است. فعل امر «انکحوا» در آیه شریفه زیر که لاقلم مفید استحباب است، دلیل قرآنی این ادعاست:

﴿وَأَنْكَحُوا الْأَيَّامَىٰ مِنْكُمْ وَالصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ﴾...؛ «بی همسرانتان و غلامان و کنیزان

صالح خود را به ازدواج در بیاورید». (نور، ۳۲)

همچنین روایات فراوانی که در این زمینه وارد شده، دلیل چنین حکمی هستند؛

همانند روایت نبوی زیر:

«مَنْ سُنِّيَ التَّزْوِيجَ فَنَزَّغَ عَنْ سُنَّتِي فَلَيْسَ مِنِّي؛ ازدواج کردن سنت من است پس کسی

که از سنت من دوری کند از من نیست». (نوری، محدث، ج ۱۴، ص ۱۵۲)

پیامبر ﷺ ازدواج کردن را از سنت خود بیان می‌کنند و سنت بودن امر ازدواج دلالت بر

استحباب این امر دارد.

براین پایه چنانکه برخی فقیهان به صراحت فرموده‌اند قرآن، سنت مستفیضه بلکه

متواتره و اجماع بر استحباب اختیار همسر و همسرگزینی دلالت دارند (خویی، ج ۳۲، ص ۳).

۱.۲. اکتفاء به زوجه واحد

علاوه بر تلقی فوق، معنای دیگری که از وحدت زوجه به ذهن خطور می‌کند این است که انسان مسلمان در زندگی خویش تنها به یک همسر اکتفاء نماید و از گزیدن همسران متعدد خودداری نماید. این معنا در واقع وحدت زوجه را دارای بار معنایی دورویی می‌سازد که یک روی آن دلالت بر امری اثباتی می‌کند که عبارت است از اختیار یک همسر و روی دیگر

آن مفید امری سلبی است که عبارت است از ازدواج نکردن با بیش از یک همسر. آنچه که بیشتر محل کلام است و مراد ما از وحدت زوجه است نیز در واقع همین معنای دوسویه است. به عبارت رساتر، در این بخش بررسی می‌شود که حکم فقهی اکتفاء نمودن به یک همسر چیست؟ به عبارت دیگر، بسنده کردن به یک همسر و پرهیز از تعدد زوجات در آموزه‌های فقهی از میان احکام خمسسه تکلیفی دارای چه حکمی است.

۱.۲.۱. اقوال و ادله:

با دقت در آراء فقها می‌توان دریافت هیچ فقیهی معتقد به وجوب یا حرمت اکتفاء به زوجه واحد نشده است، اما از ظاهر برخی عبارات می‌توان قول به استحباب یا اباحه را استنباط نمود. در ادامه این دو نگره را مورد بررسی قرار می‌دهیم:

الف) نظریه استحباب

از قدمای امامیه مرحوم شیخ طوسی قائل به استحباب اکتفاء به یک همسر شده و جالب این است که این فتوا را مورد اتفاق و اجماع علماء دانسته است. عبارت وی در المبسوط چنین است:

«يجوز للرجل ان يتزوج اربعا بلا خلاف والمستحب ان يقتصر على واحدة؛ هر مردی می‌تواند تا چهار زن اختیار کند و در این مطلب هیچ اختلافی میان علماء وجود ندارد و لکن مستحب است که به یک زوجه اکتفا نماید». (طوسی، ۶، ۴/۱۳۸۷)

وی همین نظریه را در الخلاف این‌گونه بیان کرده است:

«يجوز للرجل أن يتزوج أربعا بلا خلاف، والاستحباب أن لا يزيد على من يعلم أن لا يقوم بها. و قال جميع الفقهاء المستحب الاقتصار على واحدة؛ هر مردی می‌تواند تا چهار زن اختیار کند و در این مطلب هیچ اختلافی بین علماء وجود ندارد و مستحب است که در تعداد زوجات از عددی که می‌داند توان اداره آنها را ندارد تعدی نکند. همچنین همه فقهاء بر این نظرند که مستحب است بر یک زوجه اکتفاء شود». (طوسی، ۱۴۰۷، ۱۱۱/۵)

پس از شیخ طوسی، ابن براج (۱۴۰۶، ۳۴۲/۲) طبرسی (۱۴۱۰، ۲۸۹/۲) و صیمری (۱۴۰۸، ۱۱۵/۳) نیز فتوا به استحباب اقتصار به یک زوجه داده اند که عبارت مرحوم طبرسی همانند

عبارت شیخ در خلاف بوده و دلیل فتوای خود را اجماع فقهاء دانسته است. با این وجود، جز فقیهان نامبرده، تا پیش از مرحوم صاحب جواهر کسی متعرض این مساله نشده و جز شهید اول که در عبارتی، استحباب وحدت زوجه را منسوب به شیخ الطائفه دانسته و نه فقیهان امامیه (عاملی، بی تا، ۳۸۰/۱)، هیچ فقیهی نفیاً و اثباتاً در این زمینه اظهار نظر نکرده است. برخی مدعی هستند که با توجه به منزلت فقهی شیخ طوسی و ناظر بودن بسیاری از کتب فقهی به آثار وی، شاید بتوان نپرداختن فقهاء به مساله مورد بحث را به ویژه در کتبی که در صدد نقل اقوال اختلافی بوده، اماره ای بر پذیرش فتوای شیخ طوسی نزد ایشان دانست (علیزاده، ۱۳۹۷، mehnews.com/news) لکن پذیرش این سخن اندکی دشوار است و ظاهراً جز شیخ طوسی و اتباع وی که از آنان نام برده شد، نمی توان کسی را معتقد به این دیدگاه دانست.

ب) نظریه اباحه

به غیر از افرادی که در باب استحباب اکتفاء به یک زوجه مطرح شد، عموماً بقیه فقهاء متعرض حکم این مساله نشده اند. اما می توان گفت که قطعاً اکتفاء به یک زوجه حرام و یا واجب نیست. چون حرمت آن ملازمه با وجوب ضد آن (تعدد زوجات) و وجوب آن ملازمه با حرمت تعدد زوجات خواهد داشت و چون لازمه باطل است؛ پس ملزوم نیز باطل است. و چون دلیلی بر استحباب وحدت زوجه و یا کراهت آن وجود ندارد؛ پس:

۱. طبق قول کسانی که استصحاب در شبهات حکمیه را صحیح می دانند، می توان استصحاب عدم استحباب و همچنین استصحاب عدم کراهت جاری کرده، به اباحه وحدت زوجه رسید.

۲. اگر استصحاب در شبهات حکمیه مورد پذیرش واقع نشود، طبق قول کسانی که قائلند در امور غیر الزامی می توان برائت را جاری کرد، بعد از اجرای برائت نسبت به احتمال کراهت و استحباب، قول باقی مانده اباحه وحدت زوجه خواهد بود.

۳. اگر اجرای برائت در امور غیر الزامی هم مورد پذیرش واقع نشود، در حکم وحدت زوجه فقط می توان به اباحه بالمعنی الاعم قائل شد که با کراهت و استحباب نیز سازگار است.

۲.۲.۱. نقد اقوال

از بین دو قول مطرح شده، قول به استحباب قابل نقد است:

با وجود اینکه برخی از فقهاء قائل به استحباب اکتفا به یک زوج شده اند ولی دلیلی بر این مطلب - جز اجماع - نیاورده اند. در مورد نقل اجماع شیخ و حجیت آن بحث است. الف) برخی مراد از اجماع در سخن ایشان را شهرت دانسته اند (موسوی عاملی، ۱۴۱۱، ج ۱، ص ۲۳۹) برخی قائلند که شیخ طوسی برای مماشات با فقهای مذاهب دیگر - که اجماع را از ادله مهم می‌شمارند - کلمه اجماع را به کار برده و مراد از این واژه اجماع مصطلح یعنی اتفاق فقهاء نیست. (بحرانی، ۱۴۰۵، ج ۵، ص ۵۲۷)

ب) گذشته از تحلیل‌های مزبور ادعای اجماع شیخ و همچنین ادعای اجماع مرحوم طبرسی، اجماع منقول است و حجیت ندارد. (زنجان، ج ۴، ص: ۱۳۰۹. مکارم، ج ۲، ص ۲۶) ج) وقتی دلیلی بر استحباب اکتفا بر وحدت زوج نیست؛ بسیاری از علماء برای اینکه کلام شیخ را توجیه کرده باشند، فرموده اند که منظور شیخ از استحباب اکتفاء به یک همسر، کراهت تعدد زوجات بوده است.

مثلاً شهید اول قول شیخ را در اقسام ازدواج‌های مکروه بیان می‌کنند:

«مکروه: وهو عند عدم التوقان والطول. والزيادة على الواحدة عند الشيخ؛ کراهت ازدواج در دو مورد است: در صورتی که فرد تمکن از ازدواج داشته باشد ولی اشتیاقی به ازدواج نداشته باشد، تعدی از یک همسر که مرحوم شیخ به آن قائل اند. (عاملی، شهید اول، بی‌تا، ۳۸۰/۱)

۲. حکم تعدد زوجات

در بحث تعدد زوجات ابتدا اقوال و ادله آنها و سپس نقد اقوال مطرح می‌شود:

۱.۲. اقوال

در خصوص حکم تعدد زوجات نظریات گوناگونی طرح شده است. این نظریات را می‌توان در دو محور مشروعیت و عدم مشروعیت خلاصه کرد:

۱.۱.۲. مشروعیت

عموم مسلمانان چه شیعه و چه سنی جواز و مشروعیت تعدد زوجات را پذیرفته اند زیرا: الف) قرآن: اسلام از سنت چند همسری که در میان ملت های پیشین رایج بود و حدی برای آن وجود نداشته، منع نکرده، ولی برای آن حد و حدودی قائل شده و آن را محدود به چهار همسر کرده، رعایت عدالت بین زنان را واجب کرده است. در آیات متعددی سخن از تعدد زوجات شده است که مهمترین آنها در سوره نساء است:

﴿وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ فَإِنَّ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَلِكَ أَدْنَىٰ أَلَّا تَعُولُوا﴾ (نساء، ۳)

موضوع این آیه یتیمانی بوده اند که بر اثر وقوع حوادث جنگی و کشتارهای سرپرست شده و مسلمانان سرپرستی و اداره اموال آنان را برعهده می گرفتند. در مورد این آیه آرای تفسیری متعددی ذکر شده است. ولی به نظر مشهور مفهوم آیه این است که:

اگر می ترسید که نتوانید در مورد دختران یتیم عدالت ورزید، بنابراین از زنانی که شما را خوش آید دو دو و سه سه و چهار چهار به همسری بگیرید. پس اگر می ترسید که با آنان به عدالت رفتار نکنید، به یک زن یا به کنیزانی که مالک شده اید اکتفا کنید (زمخشری، ۱۴۰۷،

۴۶۷/۱ و طبرسی، ۱۳۷۷/۱، ۲۳۵/۱ و مکارم، ۱۳۷۴، ۲۵۲/۳ و قرطبی، ۱۳۶۴، ۱۱/۵)

طبق نظر عموم فقها و مفسرین، در این آیه به صراحت بیان می شود که هر مردی می تواند تا چهار همسر اختیار کند. (طوسی، ۱۳۸۷، ۴/۶، حکیم، ۱۳۱۶، ۹۳/۱۴ و مغنیه، ۱۴۲۱، ۳۱۲/۲) در آیه ۱۲۹ همین سوره نیز مشروعیت تعدد زوجات پیش فرض قرار داده شده است و سخن از رعایت عدالت میان همسران است. ﴿وَلَوْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ الْيَتَامَىٰ وَالنِّسَاءَ وَلَوْ حَرَصْتُمْ﴾ و در آیه ۲۳ همین سوره نیز جمع میان دو خواهر در ازدواج حرام شده است. این آیه نیز دلالت بر مشروعیت تعدد زوجات دارد زیرا بر فرض نامشروع بودن تعدد زوجات، تحریم جمع بین دو خواهر لغو خواهد بود.

احادیث و روایات معتبر از شیعه و سنی در جواز تعدد زوجات وجود دارد که جای هرگونه شک و تردیدی را از بین می برد (نوری، ۱۴۰۸، ۴۲۵/۱۴)

﴿مُحَمَّدُ بْنُ مَسْعُودٍ الْعَيْشِيُّ فِي تَفْسِيرِهِ عَنْ مَنُصُورِ بْنِ حَازِمٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: لَا يَجِلُّ لِمَاءِ

الرَّجُلِ - أَنْ يَجْرِيَ فِي أَكْثَرِ مَنْ أَرْحَامٍ مِنَ الْحَرَائِرِ؛ حلال نیست که مرد منی خود را در رحم بیش از چهار زن آزاد بریزد». (حرعاملی، ۱۴۰۹، ج ۲۰، ص ۵۱۹)

در این روایت و روایت‌های مشابه به صراحت بیان شده است که هر مردی می‌تواند تا چهار همسر داشته باشد ولی بیشتر از آن جایز نیست. (طوسی، ۱۴۰۷، ۲۹۳/۴ و بحرانی، ۱۴۰۵، ۱۷/۲۳ و حلی، ۱۴۲۵، ۱/۲)

ب) سیره پیامبر و معصومان و مسلمانان در طول تاریخ موید جواز تعدد زوجات است. (زنجانی، ۱۴۱۹، ۱، ۲۰)

در آیات متعددی از سوره احزاب از زنان پیامبر ﷺ سخن گفته است (احزاب، ۲۸، ۳۴، ۵۰، ۵۳، ۵۹). عبارت‌هایی مانند «قُلْ لَا زَوْجَ لِي»، «يَا نِسَاءَ النَّبِيِّ»، «بُيُوتَ النَّبِيِّ» در این آیات دلالت بر تعدد زوجات پیامبر دارند. همچنین روایاتی دال بر تعدد زوجات برخی از امامان معصوم مانند امام علی ﷓ و امام حسن ﷓ (مجلسی، ۱۴۱۰، ج ۴۴، ص ۱۷۳) و... داریم.

ج) اجماع: شیخ طوسی در کتاب خلاف درباره جواز تعدد زوجات تا چهار زوج می‌فرماید: «به قالت الأمة بأجمعها» (طوسی، ۱۴۰۷، ج ۴، ص ۲۹۳). همه فقهاء قائل به آن (جواز تعدد تا چهار زوج) هستند. در تذکره آمده است که: «اجمع علماء الامصار في جميع الازمان والاقطار على انه يجوز للحر المسلم ان يتزوج بالعقد الدائم اربع حرائر ولا يجوز له الزيادة عليهن...؛ علماء در همه شهرها و کشورها اجماع کرده اند بر اینکه هر مرد آزادی می‌تواند تا چهار همسر آزاد بگیرد و بیشتر از آن جایز نیست». (حلی، علامه، ۱۳۸۸، ص ۶۳۸)

در تفسیر نمونه آمده است که از نظر فقه اسلامی و منابع مختلف آن در میان شیعه و اهل سنت، مساله تعدد زوجات با شرایط آن جای گفتگو و چانه زدن نیست و از ضروریات فقه اسلام محسوب می‌شود. (۱۳۷۴، ج ۳، ص ۲۵۶)

علی‌رغم اتفاق فقهاء در مشروعیت تعدد زوجات، میان آنها در حکم تکلیفی آن اختلاف وجود دارد. تردیدی نیست که در مواقع نیاز و ضروری، تعدد زوجات استحباب یا حتی وجوب پیدا می‌کند. همانطور که اصل ازدواج نیز بنا به دلایل عارضی و حکم ثانویه ممکن است مشمول یکی از احکام وجوب، کراهت، استحباب و حتی حرمت قرار بگیرد. (بحرانی، ۱۴۰۵، ۱۷/۲۳) ولی درباره حکم اولیه آن سه قول استحباب، اباحه و کراهت

وجود دارد. روشن است که امر به تعدد زوجات در قرآن کریم دلالت بر وجوب نمی‌کند و در هیچ یک از مذاهب اسلامی نیز قول به وجوب تعدد زوجات وجود ندارد. در ادامه سه حکم محتمل در خصوص تعدد زوجات را به صورت اجمالی بررسی می‌کنیم.

الف) استحباب

اولین فقیهی که تصریح به استحباب تعدد زوجات کرده اند، صاحب جواهر است. ایشان می‌فرمایند:

«يستحب الزيادة على الواحدة مع الحاجة قطعاً، بل وبدونها على الأقوى؛ در صورت نیاز به بیش

از یک زن بلکه بدون نیاز، تعدد زوجات مستحب است. (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۲۹، ص ۳۵)

بعد از ایشان برخی دیگر از فقهاء و مفسرین فتوا به استحباب داده اند. (طباطبایی یزدی،

۱۲۲۸، ج ۲، ص ۷۴۸. و عاملی، سید محمد حسین ترحینی، ۱۴۲۷، ج ۶، ص ۱۱۲ و خوئی، ۱۴۱۸، ج ۳۲، ص ۴ و

حلی، مقداد بن عبدالله سیوری، ۱۴۲۵/۲، ۱۴۰/۲) ادله آن‌ها عبارت است از:

الف) قرآن

«وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْبَيْتَاتِ فَإِنَّكَوْا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ فَإِنَّ خِفْتُمْ

أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَلِكَ أَدْنَىٰ أَلَّا تَعُولُوا» (نساء، ۳)

تقریب استدلال: فانکحو امر است و دلالت بر وجوب دارد. اما در این آیه قطعاً دلالت بر وجوب ندارد، چون اجماعاً ازدواج کردن با چند زن واجب نیست. پس اقل مراتب امر

استحباب است. (عاملی، سید محمد حسین ترحینی، ۱۴۲۷، ج ۶، ص ۱۱۲ و نجفی، ۱۴۰۴، ج ۲۹، ص ۳۵)

ب) روایت

«مُحَمَّدُ بْنُ مَسْعُودٍ الْعَيْشِيُّ فِي تَفْسِيرِهِ عَنْ يُونُسَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَمَّنْ أَخْبَرَهُ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ قَالَ:

فِي كُلِّ شَيْءٍ إِسْرَافٌ إِلَّا فِي النِّسَاءِ قَالَ اللَّهُ فَإِنَّكَوْا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ...»

یونس بن عبد الرحمن از امام صادق علیه السلام روایت می‌کنند: در هر چیزی اسراف وجود دارد مگر در زنها. خداوند می‌فرماید پس ازدواج کنید با زنانی که شما را خوش آید دوتا دوتا و سه تا

سه تا و چهار تا چهار تا ازدواج کنید. (عاملی، حرّ، ۱۴۰۹، ج ۲۰، ص ۲۴۵).

در این روایت امام علیه السلام می‌فرمایند: در هر چیزی امکان اسراف وجود دارد مگر در زن. و بعد

استشهاد به آیه قرآن ﴿فَاتَّكُوا مَا طَابَ﴾... می شود. کسانی که این روایت را دال بر استحباب تعدد گرفته اند در مورد چگونگی دلالت آن مطلبی بیان نکرده اند. ولی می توانیم بگوییم شاید تقریب ایشان به این شکل است که: اینکه زیاده روی در هر چیزی اسراف محسوب می شود ولی در زن اسراف نیست دلیل بر استحباب است. مخصوصاً اینکه امام استشهاد بر آیه ای کرده اند که دلالت بر استحباب تعدد دارد. (عاملی، سید محمد حسین ترحینی، ۱۴۲۷، ج ۶، ص ۱۱۲ و نجفی، ۱۴۰۴، ج ۲۹، ص ۳۵)

(ج) اطلاق نصوص دال بر ترغیب به ازدواج. (عاملی، سید محمد حسین ترحینی، ۱۴۲۷، ج ۶، ص ۱۱۲ و نجفی، ۱۴۰۴، ج ۲۹، ص ۳۵)

ادله فراوانی وجود دارد که همه فقهاء دلالت آنها را بر استحباب اصل ازدواج پذیرفته اند. این ادله اطلاق دارند و فقط دلالت بر استحباب ازدواج اول ندارند. بنابراین استحباب را هم در مورد زوجه اول و هم دوم به بعد بیان می کند.

(د) به خاطر زیادتی که در تکثیر نسل و گوینده لا اله الا الله دارد. (عاملی، سید محمد حسین ترحینی، ۱۴۲۷، ج ۶، ص ۱۱۲ و نجفی، ۱۴۰۴، ج ۲۹، ص ۳۵ و طباطبایی یزدی، العروه مع التعليقات، ۱۴۲۸، ج ۲، ص ۷۴۸، حاشیه مکارم و زنجانی، ۱۴۱۹، ج ۱، ص ۲۰)

طبق برخی ادله تکثیر نسل و زیاد کردن گوینده لا اله الا الله مستحب است. بنابراین تعدد زوجات مستحب است چون در صورت متعدد بودن همسران تکثیر نسل بیشتر صورت می گیرد:

«مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ عَمْرِو بْنِ شَمْرَةَ عَنْ جَابِرِ بْنِ أَبِي جَعْفَرٍ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص مَا يَمْنَعُ الْمُؤْمِنَ أَنْ يَتَّخِذَ أَهْلًا - لَعَلَّ اللَّهُ يَرْزُقُهُ نَسَمَةً تُثْقِلُ الْأَرْضَ بِإِلَهِ إِلَّا اللَّهُ». (حرعاملی، ۱۴۰۹، ج ۲۰، ص ۱۴) از امام محمد باقر علیه السلام نقل می کنند که: رسول خدا صلی الله علیه و آله فرمودند چه چیزی مومن را مانع می شود از اینکه اهلی بگیرد - شاید خداوند او را فرزندی نصیب کند که زمین را از ذکر لاله الا الله پر کند.

(ه) به خاطر تاسی به پیامبر صلی الله علیه و آله و ائمه اطهار علیهم السلام که سیره ایشان بر تعدد زوجات بود (عاملی،

سید محمد حسین ترحینی، ۱۴۲۷، ج ۶، ص ۱۱۲ و نجفی، ۱۴۰۴، ج ۲۹، ص ۳۵ و زنجانی، ۱۴۱۹، ج ۱، ص ۲۰)

ب) اباحه

۱. اباحه مطلق

برخی از فقهاء متعرض حکم استحباب یا کراهت یا... نشده اند و فقط سخن از مشروعیت تعدد زوجات به میان آورده اند (صدر، ۱۴۲۰، ج ۶، ص ۱۵۹. و مغنیه، ۱۴۲۱، ص ۳۱۲. و جمعی از مولفان، بی تا، ۱۷۸/۴۵) از کلام این علماء بیش از اباحه بالمعنی الاعم (که با استحباب و کراهت و اباحه بالمعنی الاخص سازگار است) برداشت نمی شود. ولی برخی از فقهاء علاوه بر اینکه ادله مطرح شده برای مشروعیت تعدد زوجات را دال بر ترخیص می دانند، ادله قائلین به استحباب تعدد را نقد می کنند. چون در کلامشان قرینه ای دال بر کراهت تعدد برداشت نمی شود؛ می توان ادعا کرد که قائل به اباحه بالمعنی الاخص در تعدد زوجات هستند. در نظر این گروه ازدواج با چهار زن برای هر مردی جایز است و به غیر از محدودیت در تعداد، هیچ شرطی ندارد. البته در نظر ایشان بر مرد واجب است تا بین زنان عدالت را اجرا کند ولی وجوب رعایت عدالت به معنای این نیست که اگر مردی نتواند عدالت را رعایت کند؛ ازدواج با بیش از یک زن بر او حرام باشد. (زنجانی، ۱۴۱۹، ج ۱، ص ۲۰. و یزدی، ۱۴۲۸، ج ۲، ص ۷۴۸، حاشیه مکارم. و اردبیلی، بی تا، ۵۰۹). هر چند این گروه به صراحت بر ادله اباحه اقامه دلیل نکرده اند؛ ولی می توان از نقدهایی که بر استحباب و حرمت وارد کرده اند؛ دلایل ذیل را مطرح کرد:

الف) در مورد تعدد زوجات، به خاطر منع از نکاح دختران یتیم در ابتدای آیه سوم سوره نساء، توهم منع وجود داشت. و لذا امر در آیه سوم سوره نساء «فَانكِحُوا... مَتْنِي وَثَلَاثَ وَرَبَاعًا»، امر بعد از توهم منع است. چنین امری دلالت بر اباحه دارد. (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۲۹، ص ۱۰ و یزدی، العروه مع التعليقات، ۱۴۲۸، ج ۲، ص ۷۴۸، حاشیه مکارم و اشتهاردی، ۱۴۱۷، ج ۲۹، ص ۱۹)

ب) خداوند در این آیه در مقام تحدید است چون همه فقهاء از این آیه ممنوعیت ازدواج با بیش از چهار زن را برداشت کرده اند و روایاتی هم با این مضمون وارد شده است: «مُحَمَّدُ بْنُ مَسْعُودٍ الْعَيْشِيُّ فِي تَفْسِيرِهِ عَنْ مَنْصُورِ بْنِ حَازِمٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: لَا يَحِلُّ لِمَاءِ الرَّجُلِ - أَنْ يَجْرِيَ فِي أَكْثَرِ مِنْ أَرْبَعَةِ أَرْحَامٍ مِنَ الْحَرَامِ» (حرعاملی، ۱۴۰۹، ج ۲۰، ص ۵۱۹). حلال نیست که مرد منی خود را در رحم بیش از چهار زن آزاد بریزد.

وامرد در مقام تحدید دالت بر ترخیص و اباحه است نه ترغیب و استحباب. (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۲۹، ص ۱۰ و زنجانی، ۱۴۱۹، ج ۱، ص ۱۹)

ج) اجرای عدالت شرط فقهی برای جواز تعدد و یا شرط صحت تعدد زوجات نیست بلکه حکم شرعی مستقلی است که بر کسی که چند همسر دارد واجب می شود. به عبارت دیگر اگرچه ظاهر آیه سوم سوره نساء این است که عدالت شرط جواز تعدد زوجات است و ظاهر قرآن هم حجت است؛ ولی این مساله از نظر فقهی احتمالش هم نمی رود و کسی از فقها تا کنون به این ظاهر فتوا نداده است. حکم فقهی موجود این است که بر هر مردی جایز است تا چهار زن بگیرد ولی بعد از ازدواج بر او واجب است که بین همسران عدالت را رعایت کند (یزدی، محمد، ۱۴۱۵، ج ۳، ص ۱۸ و شهید صدر، ۱۴۲۰، ج ۶، ص ۱۶۲).

۲. اباحه مقید

در کلمه فقهاء اباحه مقید به دو شکل تقریر یافته است. تقیید در ناحیه اتیان شروط و تقیید در ناحیه موضوع:

الف) تقیید در ناحیه اتیان شروط (اباحه مقید به رعایت عدالت همگانی)

آقای صادقی تهرانی معتقد است که از ظهور آیه ۳ سوره نساء چنین فهمیده می شود که شرط جواز تعدد زوجات، اطمینان از اجرای عدالت است «وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَى فَانكحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثًى وَّثَلَاثَ وَّرُبَاعَ فَإِنَّ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً» و لذا اگر کسی خوف عدم اجرای عدالت را دارد، نمی تواند بیش از یک زن اختیار کند. ایشان در رساله نوین خود می فرمایند:

ازدواج دایم تا چهار زن، به شرط اجرای عدالت همه جانبه، برای مرد جایز است و اگر در اثر ازدواج هایش ستمی پیش آید، حرام خواهد بود، اگرچه یک ازدواج باشد؛ تاچه رسد به زنان متعدد و اجتماعی که در آن زندگی می کند. مانند اینکه تعداد زنان و مردان برابر باشند که ازدواج با بیش از یک زن ظلم به دیگران است و بالاخره در اصل ازدواج و تعددش، عدالت همگانی شرط است. (حکیم پور، ۱۳۸۲، ص ۲۳۰ به نقل از صادقی^۱ تهرانی، رساله

ب) تقیید در ناحیه موضوع (اباحه فقط برای سرپرستان یتیمان)

- اباحه فقط برای سرپرستان یتیمان: آقای موسوی بجنوردی ۲ معتقد هستند که علاوه بر اینکه جواز تعدد زوجات مشروط به اجرای عدالت است، دلیل اصلی جواز تعدد زوجات، مخاطبان خاصی دارد؛ یعنی فقط شامل کسانی که سرپرستی ایتام را به عهده دارند، می شود و این حکم، یک حکم عمومی نیست. (mashrgh.ir و jamaran.ir/fa/tiny/news)

ایشان ذیل چند برداشت از ظاهر قرآن، نظر خود را بیان می کنند:

۱. دلیل اصلی جواز تعدد زوجات آیه سوم سوره نساء است.

﴿وَأْتُوا الْيَتَامَىٰ أَمْوَالَهُمْ وَلَا تَتَّبِعُوا الْحَبِثَ بِالطَّبِيبِ وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَهُمْ إِلَىٰ أَمْوَالِكُمْ إِنَّهُ كَانَ حُوبًا كَبِيرًا* وَإِن خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِسُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَنِّي وَثَلَاثَ وَرُبَاعَ فَإِن خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَلِكَ أَدْنَىٰ أَلَّا تَعُولُوا﴾ (نساء، آیه ۲ و ۳)

که خداوند در آیه دوم می فرماید: مبادا اموال یتیمان با اموال شما مخلوط گردد، این گناه بزرگی هست. بعد بلافاصله می فرماید اگر خوف داشتید که نتوانید عدالت را در حفظ اموال یتیمان رعایت کنید، آن وقت می توانید تا چهار همسر بگیرید. آیه در مورد اینکه از خود یتیمان تا چهار همسر بگیرید یا از مادران شان؛ ساکت است. اما در آیه دارد ﴿فَإِن خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا﴾ اگر خوف عدم اجرای عدالت را دارید، یکی بیشتر نمی توانید بگیرید. پس تعدد زوجات مشروط به اجرای عدالت است که البته در شرایط جامعه کنونی، اجرای عدالت به جز در موارد نادر امکان ندارد. پس بر کسی که قادر به اجرای عدالت نیست، تعدد زوجات حرام و باطل است.

۲. نکته دیگر اینکه تعدد زوجات مخصوص کسانی است که سرپرستی اموال ایتام را به عهده می گیرند و شامل افراد دیگر نمی شود.

۳. علاوه بر اینکه آیه در مورد اموال هست. در آن زمان ها اموال عمدتاً به صورت کالا بود. کالاهایی از قبیل گندم و جو... که به طور طبیعی احتمال مخلوط شدن داشتند. اما امروز این مشکل وجود ندارد. حساب بانکی وجود دارد و پول یتیم به حساب خودش ریخته می شود و لذا دیگر ترس از مخلوط شدن اموال وجود ندارد و لذا می توان گفت حتی کسانی هم که سرپرستی ایتام را به عهده دارند هم نمی توانند تعدد زوجات داشته باشند.

لازم به ذکر است که نظریه اباحه مقید، عموماً از ناحیه علماء اهل سنت بیان شده است: برخی آن را فقط در موارد ضرورت جایز می‌دانند مثل شیخ محمد عبده و پیروانش (نقل نظرایشان در رشید رضا، بی تا، ج ۴، ص ۳۵۰ و باجوری، ۱۱۴۰۶، ج ۱، ص ۲۴۷) برخی مثل محمد مدنی آن را مقید به اجرای عدالت و وجود غرض عقلایی می‌کنند (مدنی، ۱۳۸۵، شماره ۱۷۹ و ۱۸۰)

ج) کراهت

برخی مثل مرحوم اشتهااردی بعد از نقد ادله کسانی که تعدد زوجات را مستحب می‌دانند، بیان میکنند که به دلیل اینکه معمولاً بین زن‌های متعدد اختلاف پیش می‌آید و مردها نمی‌توانند بین آنها عدالت را اجرا کنند، می‌توان گفت که تعدد زوجات مکروه است و تمسک به فعل پیامبر و ائمه اطهار علیهم‌السلام نمی‌تواند این مبغوضیت را دفع کند به این دلیل که شاید سلوک ایشان به گونه ای بود که این مشکلات پیش نمی‌آمد. (۱۴۱۷، ج ۲۹، ص ۲۰)

همچنین برخی از فقهاء و مفسرین کلام شیخ طوسی و علمای بعد از ایشان که در بحث استحباب وحدت زوجه بیان کردیم؛ حمل بر کراهت تعدد زوجات می‌کنند. (عاملی، شهید اول، بی تا، ۳۸۰/۱ و عاملی، ترحینی، ۱۴۲۷، ۱۱۳/۶ و نجفی، ۱۴۰۴، ۳۵/۲۹ و کاظمی، ۱۰۶۵، ۱۸۴/۳ و اردبیلی، بی تا، ۵۰۹)

مثلاً شهید اول قول شیخ را در اقسام ازدواج‌های مکروه بیان می‌کنند:

«مکروه: و هو عند عدم التوقان و الطول. و الزیادة علی الواحدة عند الشیخ» (عاملی، شهید اول، بی تا، ۳۸۰/۱) کراهت ازدواج در دو مورد است: در صورتی که فرد تمکن از ازدواج داشته باشد ولی اشتیاقی به ازدواج نداشته باشد، تعدی از یک همسر که مرحوم شیخ به آن قائل اند.

۲.۱.۲. عدم مشروعیت

برخی از مفسرین و روشنفکران با ضمیمه کردن دو آیه از قرآن در صدد برآمده اند تا به حکم قرآن، تعدد زوجات را حرام کنند. (اسعدی، ۱۳۹۱، ص ۲۱۶. و مصطفوی، ۱۴۰۲، ج ۸، ص ۲۶۵)

برخی از اهل سنت نیز قائل به عدم مشروعیت تعدد زوجات شده اند. باجوری (۱۹۸۶، ج ۱، ص ۲۵۴) از الطاهر الحداد و نجیب جمال الدین و شحاة الخوری نام برده است. این مطلب در برخی از کتب فقهی و تفسیری بیان شده و سپس پاسخ داده شده است (مکارم شیرازی،

۱۴۲۴، ج ۴، ص ۱۰۱ و شبیری زنجانی، ۱۴۱۹، ج ۱، ص ۱۶. یزدی، محمد، ۱۴۱۵، ج ۶، ص ۱۶۲. موسوی سبزواری، ۱۴۰۹، ج ۹، ص ۳۵۰)

تقریب استدلال:

صغری: «وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِسُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَنِّي وَثَلَاثَ وَرُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَلِكَ أَدْنَىٰ أَلَّا تَعُولُوا!» «اگر می ترسید عدالت را رعایت نکنید یک زن بگیرید». (نساء، ۳)

کبری: «وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ فَلَا تَمِيلُوا كُلَّ الْمِيلِ فَتَدْرُوا كَالْمُتَلَقِّةِ وَإِنْ تُضِلُّوا وَتَنَقُّوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَحِيمًا» (نساء، ۱۲۹)

نتیجه: پس تعدد زوجات که شرط اساسی آن رعایت عدالت بود حرام است. توضیح بیشتر اینکه به حکم آیه اول تعدد فقط به شرط رعایت عدالت جایز است. به حکم صریح آیه دوم عدالت بین زنان غیر ممکن است. وقتی شرط جواز مساله ای امکان ناپذیر باشد، مشروط حرام خواهد بود. پس تعدد زوجات جایز نیست و حرام است.

۲.۲. نقد و بررسی اقوال

ادله احتمال استحباب و اباحه مقید و کراهت و حرمت قابل نقد هستند:

۱.۲.۲. نقد ادله استحباب

الف) در مورد دلیل اول چند پاسخ داده شده است:

۱. امر در این آیه امر مولوی نیست بلکه ارشاد به حکم عقل است. همانطور که برخی از مفسرین این احتمال را داده اند (موسوی سبزواری، ۱۴۰۹، ج ۷، ص ۲۶۳) آیه در صدد بیان این مطلب است که حالا که شما در مورد ازدواج با یتیمان خوف این را دارید که نتوانید قسط و عدالت را رعایت کنید، پس زن های دیگری هم هستند. فرق امر مولوی و ارشادی این است که امر مولوی حکم شرعی بیان می کند ولی امر ارشادی، ارشاد به حکم عقلی می کند و دلالت بر حکم شرعی ندارد. ولذا نمی توان حکم استحباب را از این آیه برداشت کرد.

۲. برفرض چشم پوشی از جواب اول و با فرض مولوی بودن امر در آیه؛ دو قرینه در آیه

وجود دارد که مانع از دلالت بر استحباب تعدد می شود:

الف) در مورد تعدد زوجات، به خاطر منع از نکاح دختران یتیم در ابتدای آیه، توهّم منع وجود داشت. امر بعد از توهّم منع بیشتر از اباحه دلالت ندارد. بنابراین فانکحوا دلالتی بر استحباب ندارد بلکه دلالت بر ترخیص در مقابل منع از نکاح دختران یتیم به خاطر خوف از عدم قسط دارد. پس امر در این آیه از قبیل امر در مقام توهّم حذر است. (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۲۹، ص ۱۰ و یزدی، العروه مع التعليقات، ۱۴۲۸، ج ۲، ص ۷۴۸، حاشیه مکارم و اشتهاوردی، ۱۴۱۷، ج ۲۹، ص ۱۹)

ب) در آیه شارع در مقام بیان کردن حد است. همانطور که همه ی علمای خاصه و اکثر علمای عامه از آیه شریفه استفاده کرده اند که با بیش از چهار زن نمی توان نکاح کرد و آیه شریفه، نفی زیادی بر چهار همسراست. روایاتی هم به همین مضمون وارد شده است، لذا «فَأَنْكِحُوا» در مقام ترخیص است نه ترغیب. معنای آیه این است که شما مجازید که تا چهار زن اختیار کنید و به بیش از آن مجاز نیستید، اگر در مقام ترغیب نسبت به دو، سه یا چهار زن باشد، نسبت به مازاد بر آن نفی ترغیب خواهد بود نه منع؛ در حالی که همه فقها و مفسران از آن، منع نکاح با بیش از چهار نفر را استفاده کرده اند. پس از این آیه نمی توان استحباب تعدد زوجات را استفاده کرد. (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۲۹، ص ۱۰ و زنجانی، ۱۴۱۹، ج ۱، ص ۱۹)

۳. این آیه فقط دلالت بر استحباب زوجه واحده دارد نه تعدد زوجات. (کاظمی، ۱۰۶۵،

۱۸۴/۳). مرحوم فاضل در این مورد می فرماید:

«في دلالة الآية الشريفة على استحباب أزيد من الواحدة إشكال...» (یزدی، بی تا، ج ۲، ص ۶۷۶) در

دلالت آیه شریفه بر استحباب ازدواج با بیش از یک زن اشکال وجود دارد.

ب) در مورد روایت یونس بن عبدالرحمن گفته شده است که:

اولاً: این روایت ارسال سندی دارد و لذا سند آن ضعیف است.

ثانیاً: حصر در این روایت حصر اضافی است.

ثالثاً: می توان روایت را حمل بر جواز کرد. پس معنی روایت این می شود که اسراف در

هر چیزی حرام است مگر در نکاح که حرمتی ندارد. و عدم حرمت هم عقلاً و شرعاً و عاده

ملازمه ای با استحباب ندارد (اشتهاوردی، ۱۴۱۷، ج ۲۹، ص ۲۱)

بنابراین برفرض اینکه از ضعف سندی روایت چشم پوشی کنیم، این روایت فقط

همین را می رساند که نسبت به چیزهای دیگری که در آنها امکان اسراف وجود دارد، در

تعدد زوجات اسراف نیست ولی اینکه از لحاظ دیگری مذموم نباشد را بیان نمی‌کند (حصراضافی) لذا این حدیث اثبات استحباب نمی‌کند. فقط دلالت می‌کند که تعدد زوجات اسراف نیست و حرمت ندارد.

ج) نصوصی که ترغیب به ازدواج می‌کنند، دال بر ترغیب به اصل ازدواج هستند و بر استحباب تعدد زوجات دلالتی ندارند. به این دلیل که در برخی از این ادله امر به تزویج ایامی (مجردها) شده است و لذا ربطی به تعدد زوجات ندارد. برخی دیگر ظاهراً مطلق است ولی ارتکاز و فهم عرفی این را می‌رساند که ترغیب به ازدواج در آنها ناظر به افراد بدون همسر است. حتی اگر کسی اختصاص این ادله به بدون همسر را نپذیرد، لا اقل اینکه ظهور آن در ترغیب به تعدد زوجات هم یقینی نیست و لذا مجمل است و در ادله ای که دلالت آنها بر بیش از قدر متیقن اجمال دارد به حداقل اکتفا می‌کنیم. و لذا این ادله فقط بر استحباب اصل ازدواج دلالت دارد و بر استحباب تعدد زوجات دلالت ندارد.

د) تکثیر نسل بنفسه مطلوب شارع نیست. بلکه نسلی که رجوع به خدا و پیامبر داشته باشد مطلوب است. (اشتهاردی، ۱۴۱۷، ج ۲۹، ص ۲۱) روایات دال بر ترغیب در ازدیاد گوینده لا اله الا الله، استحباب را در محیط‌هایی که موجب ازدیاد گوینده لا اله الا الله میشود ثابت می‌کنند نه در بلاد و اماکنی که اولاد منحرف و یا ضد دین می‌شوند. اگر شخص عقیم نباشد و محیط نیز محیط اسلامی باشد، برای کثرت نسل مسلمین، تعدد زوجات استحباب پیدا می‌کند. (زنجان، ۱۴۱۹، ج ۱، ص ۲۰)

بنابراین در پاسخ به دلیل چهارم قائلین به استحباب می‌توان گفت:

اولاً: این دلیل شما اخص از مدعا است. چون اثبات استحباب فی نفسه تعدد زوجات نمی‌کند. به این دلیل که تکثیر نسل بنفسه مطلوب شارع نیست. و با هر ازدواجی هم گوینده لا اله الا الله زیاد نمی‌شود. مثلاً در مورد کسی که عقیم است یا اینکه در محیطی زندگی می‌کند که اولاد منحرف و بی دین می‌شوند، صدق نمی‌کند.

ثانیا: دلیل شما بیگانه از مدعا است. بحث تکثیر نسل و زیاد کردن گوینده لا اله الا الله، با یک زن هم شدنی است.

ثالثاً: حتی اگر شما ادعا کنید که ازدیاد نسل راهی جز تعدد زوجات ندارد، باز هم

تعدد زوجات نهایتاً مقدمه یک امر استحبابی می‌شود نه اینکه خودش هم مستحب بشود. جدای از اینکه لازمه حرف شما این است که پس ما بگوییم هر کاری که مقدمه ازدیاد نسل است، (مثلاً کار زیاد برای کسب درآمد بیشتر و...) هم مستحب باشد. ولی این حرف مورد پذیرش نیست چون متاخرین ملازمه بین استحباب ذی المقدمه و استحباب مقدمه را قبول ندارند. (مظفر، ۱۴۳۰، ج ۱، ص ۱۱۵)

ه) اینکه سیره ائمه اطهار و پیامبر بر تعدد زوجات بوده است، دلالتی بر استحباب این عمل ندارد و نهایتاً دلالت بر عدم حرمت دارد. (اشتهاردی، ۱۴۱۷، ج ۲۹، ص ۲۱) چون اصل این است که فعل معصوم فقط دلالت بر عدم حرمت دارد مگر اینکه قرینه ای دال بر استحباب باشد؛ مثلاً معصوم در مقام تعلیم باشد یا فعل، فعل عبادی باشد و یا اینکه برای آن فعل هیچ انگیزه غیر شرعی وجود نداشته باشد و هیچ یک از قرائن اینجا موجود نیستند.

۲.۲.۲. نقد ادله اباحه مقید

الف) نقد تقیید در ناحیه اتیان شروط

اجرای عدالت شرط فقهی برای جواز تعدد و یا شرط صحت تعدد زوجات نیست بلکه حکم شرعی مستقلی است که بر کسی که چند همسر دارد واجب می‌شود. به عبارت دیگر اگرچه ظاهر آیه سوم سوره نساء این است که عدالت شرط جواز تعدد زوجات است و ظاهر قرآن هم حجت است؛ ولی این مسأله از نظر فقهی احتمالش هم نمی‌رود و کسی از فقها تا کنون به این ظاهر فتوا نداده است. حکم فقهی موجود این است که بر هر مردی جایز است تا چهار زن بگیرد ولی بعد از ازدواج بر او واجب است که بین همسران عدالت راعایت کند. (یزدی، محمد، ۱۴۱۵، ج ۳، ص ۱۸ و شهید صدر، ۱۴۲۰، ج ۶، ص ۱۶۲).

ب) نقد تقیید در ناحیه موضوع

در مورد اجرای عدالت مطلب همان است که در نقد اباحه مقید به اجرای عدالت بیان شد. در مورد اختصاص آیه به سرپرستان یتیمان باید گفت که چنین استظهاری از آیه قرآن دلیل می‌خواهد.

اولاً طبق روایاتی که در باب مشروعیت تعدد زوجات بیان کردیم، این مسأله مختص

سرپرستان یتیمان نیست و یک حکم عمومی است. در تفاسیر مختلفی که از فقه‌های شیعه و اهل سنت بیان شده است، کسی آن را مختص به سرپرستان یتیمان نکرده است. (مکارم، ۱۳۷۴، ج ۴، ص ۲۵۲ و طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۴، ص ۱۶۶ و طبری، ۱۴۱۲، ج ۴، ص ۱۵۵)

ثانیا چنین برداشتی از آیه مخالف عمل پیامبر ﷺ و ائمه معصومین علیهم السلام و سیره متشرعه است. به عبارت دیگر به طور قطع می‌توان مواردی را در طول تاریخ پیدا کرد که کسانی تعدد زوجات داشته اند ولی سرپرست یتیمان هم نبوده اند.

ثالثا این استدلال شبیه استدلال اهل سنت است که می‌گویند چون آیه خمس در مورد غنایم جنگی است؛ پس خمس فقط به غنایم جنگی تعلق می‌گیرد. در صورتی که امامیه طبق روایات موارد شمول خمس را مسائل دیگری از جمله سود کسب و کار، معدن و نیز می‌دانند.

۳.۲.۲. نقد ادله‌ی کراهت

الف) همیشه اینطور نیست که تعدد زوجات، ناراحتی و کشمکش بین زوجات و عدم اجرای عدالت از سوی زوج را به دنبال داشته باشد. چه بسیار مواردی در طول تاریخ اتفاق افتاده است که زن‌های متعدد بدون هیچ مشکلی به صورت مسالت آمیز تحت نظارت یک زوج زندگی کرده اند و چه بسیار مردانی بوده اند که همیشه عدالت بین زوجات را رعایت کرده اند.

ب) برفرض که بتوان گفت که تعدد زوجات همیشه مستلزم یک امر مکروه یا حتی حرام است؛ اما از این راه حکم ثانویه تعدد زوجات کراهت و یا حتی حرام می‌شود نه حکم اولیه. بنابراین به حکم اولیه تعدد زوجات که جواز است خدشه ای وارد نمی‌کند.

۴.۲. نقد ادله‌ی حرمت

در نقد استدلال این گروه میتوان گفت:

الف) طبق روایات، عدالت در این دو آیه به یک معنی نیست. در آیه اول عدالت به معنی عدالت در نفقه و در آیه دوم به معنی محبت و موده است و لذا استدلال تمام نیست (مفید، ۱۴۱۳، ص ۵۱۶ و نجفی، صاحب الجواهر، ۱۴۰۴، ج ۲۹، ص ۳۶ و صدر، ۱۴۲۰، ج ۶، ص ۱۶۴ و زنجانی،

«مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ نُوحِ بْنِ شُعَيْبٍ وَ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ عَنْ هِشَامِ بْنِ الْحَكَمِ فِي حَدِيثٍ أَنَّهُ سَأَلَ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَ عَنْ قَوْلِهِ تَعَالَى فَأَنْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَ ثَلَاثَ وَ رِبَاعَ - فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً قَالِ يَعْني فِي التَّفَقُّةِ وَ عَن قَوْلِهِ تَعَالَى وَ لَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَ لَوْ حَرَضْتُمْ فَلَا تَمِيلُوا كُلَّ الْمَيْلِ - فَتَذَرُوهَا كَالْمُعَلَّقَةِ يَعْني فِي الْمَوَدَّةِ». (كَلِينِي، ۱۴۰۷، ۱۰/۶۷۴)

اولین کسی که شبهه ی حرمت تعدد زوجات را مطرح کرد «ابن ابی العوجاء» بود که این اشکال را به هشام مطرح کرد و هشام سراغ امام صادق علیه السلام به مدینه آمد، حضرت با دیدن هشام پرسید در غیر موسم حج چرا آمدید؟ و هشام جریان را عرض کرد. امام فرمود: عدالت در این دو آیه دو معنی دارد. عدالت در آیه اول عدالت رفتاری و در آیه دوم عدالت قلبی و مربوط به محبت است. در آیه اول می فرماید اگر در نفقه، رفتار و حق القسم که از مسائل رفتاری هستند می ترسید يك زن بگیرید، پس عدالت امکان دارد ولی مشکلاتی دارد و کسانی که از مشکلاتش می ترسند سراغ آن نروند ولی آیه دوم می فرماید عدالت از نظر محبت قلبی محال است، چون در اختیار شما نیست و تحت تأثیر جاذبه ها (جاذبه های اخلاقی یا جمالی) است. (مکارم شیرازی، ۱۴۲۴، ج ۴، ص ۱۰)

ب) ذیل آیه دوم می فرماید: «فَلَا تَمِيلُوا كُلَّ الْمَيْلِ فَتَذَرُوهَا كَالْمُعَلَّقَةِ» که دلیل بر جواز است و می فرماید حال که در عدالت قلبی نمی توانید عدالت را رعایت کنید، کمال تمایل قلبی در دست خودتان است پس دیگری را به صورت معلق (نه شوهردار و نه بی شوهر) قرار ندهید، یعنی تعدد جایز است و باید تا حدی که توانایی دارید رعایت محبت کنید، پس تعدد ممنوعیتی ندارد (مکارم، ۱۴۲۴، ج ۴، ص ۱۰ و مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۳، ص ۲۵۶)

ج) اگر این استدلال درست باشد ابتداء آیه اول، بی معنی می شود «فَأَنْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَ ثَلَاثَ وَ رِبَاعًا» اگر تعدد جایز نباشد معنی آیه این است که دو یا سه یا چهار زن بگیرید مشروط به این که عدالت را رعایت کنید و محال است عدالت را رعایت کنید. پس «فَأَنْكِحُوا» يك حکم خیالی و وهمی است چون مشروط به شرط غیر ممکن شده است. و ذکر شرط غیر ممکن برای بیان عدم جواز و حکم به حرمت در بحث ما از ساحت خداوند متعال به دور است. (صدر، ۱۴۲۰، ج ۶، ص ۱۶۳ و یزدی، محمد، ۱۴۱۵، ج ۳، ص ۱۹ و

د) گذشته از تمام نقدهای قبلی اصلی ترین جواب به این گروه این است که اجرای عدالت شرط فقهی برای جواز تعدد و یا شرط صحت تعدد زوجات نیست بلکه حکم شرعی مستقلاً است که بر کسی که چند همسر دارد واجب می شود. به عبارت دیگر اگرچه ظاهر آیه سوم سوره نساء این است که عدالت شرط جواز تعدد زوجات است و ظاهر قرآن هم حجت است؛ ولی این مسأله از نظر فقهی احتمالش هم نمی رود و کسی از فقها تا کنون به این ظاهر فتوا نداده است. حکم فقهی موجود این است که بر هر مردی جایز است تا چهار زن بگیرد ولی بعد از ازدواج بر او واجب است که بین همسران عدالت را رعایت کند و لذا حتی اگر عدالت در هر دو آیه مطرح شده را به یک معنی بگیریم باز از ضمیمه کردن آن ها نمی توان به حرمت تعدد زوجات رسید. (بیزدی، محمد، ۱۴۱۵، ج ۳، ص ۱۸ و شهید صدر، ۱۴۲۰، ج ۶، ص ۱۶۲).

ه) و حرف آخر اینکه اثبات اینکه عدالت شرط جواز تعدد زوجات است متوقف بر این است که ثابت شود که «فَإِنَّ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً» (فاکتفوا او فانكحوا واحدة) «دلاله بر وجوب اکتفاء بر یک زوجه در فرض خوف از عدم اجرای عدالت دارد. ولی به هیچ وجه این وجوب از آیه برداشت نمی شود. به این دلیل که این امر، یک امر ارشادی است و دلالته بر حکم شرعی ندارد.

۳. اصل وحدت زوجه

علی رغم نتیجه حاصل از بررسی حکم وحدت و تعدد زوجات که اباحه باشد، می توان گفت که اصل در اسلام وحدت زوجه است. شهید مطهری می فرماید: (۱۳۸۶، ص ۳۳۱)

«در اینکه تک همسری بهتر است تردیدی نیست. تک همسری یعنی اختصاص خانوادگی، یعنی اینکه جسم و روح هر یک از زوجین از آن یکدیگر باشد. بدیهی است که روح زناشویی که وحدت و یگانگی است در زوجیت اختصاصی بهتر و کامل تر پیدا می شود. آن دوراهی که بشر بر سر آن قرار گرفته است این نیست که از میان تک همسری و چند همسری کدامیک را انتخاب کند. مسأله ای که از این لحاظ برای بشر مطرح است این است که به واسطه ی ضرورت های اجتماعی، مخصوصاً فزونی عده زنان نیازمند به

ازدواج بر مردان نیازمند، تک همسری مطلق عملاً به خطر افتاده است»

ایشان در ادامه می‌فرمایند اساساً تعدد زوجات حکمی است که بنا بر ضرورت‌های اجتماعی به نفع تک همسری جایز شمرده شده است. چرا که در این حالت یکی از دوره‌ها در پیش است؛ یا رسمیت یافتن تعدد زوجات و یا رواج معشوقه بازی، به عبارت دیگری چند همسر شدن معدودی از مردان متاهل و سرو سامان یافتن زنان بی شوهر - که حتماً از ۱۰ درصد تجاوز نخواهد کرد - و یا باز گذاشتن راه معشوقه بازی. در صورت اول بقیه خانواده‌ها تک همسر باقی می‌مانند ولی در صورت دوم هر معشوقه ای می‌تواند با چندین مرد ارتباط داشته باشد و اکثریت قریب به اتفاق مردان متاهل عملاً چند همسر خواهند بود.

ادله ای که می‌توان برای اصل وحدت زوجه مطرح کرد عبارتند از:

۱. با دقت و توجه دوباره در آیه مطرح شده برای تعدد زوجات می‌توان اصل وحدت زوجه را ثابت کرد:

تعبیر «فَإِنَّ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً...» اگر می‌ترسید نتوانید بین چند همسر عدالت را رعایت کنید، پس به یک زوجه اکتفاء کنید. اینکه نفروموندند اگر می‌دانید نمی‌توانید عدالت را رعایت کنید؛ و امر را دایره بر خوف و عدم خوف کردند، نشان می‌دهد که اولویت در اسلام به وحدت است البته نه به این معنی که تعدد جایز نباشد. چون تعبیر به خوف در جایی است که خطری است و این خطر هم مساله ساده ای نیست. (مکارم، ۱۴۲۴، ج ۴، ص ۱۰۱ و طباطبایی، ۱۳۵۷، ج ۴، ص ۱۶۸ و موسوی سبزواری، ۱۴۰۹، ج ۷، ص ۲۹۸)

۲. همانطور که در کلام شهید مطهری مشخص شد، با توجه به حکمت و فلسفه تعدد زوجات (فزونی تعداد زنان بر مردان، حائض شدن زنان و حرمت نزدیکی در آن دوران و یائسگی در زنان و قدرت باروری مردان و...) می‌توان نتیجه گرفت که جواز تعدد زوجات بنا بر ضرورت‌های اجتماعی است. منتها ضرورت در باب احکام دو گونه است:

الف) جایی که ضرورت به صورت عنوان ثانوی در می‌آید مانند (اکل میتة) که حکم آن از جهت کمیت و کیفیت و شخص، دائر مدار ضرورت است مثلاً ممکن است که برای شخصی ضرورت داشته باشد و برای شخص دیگر ضرورت نباشد. چون حکم (عنوان ثانوی) ضرورت است.

ب) جایی که ضرورت به عنوان علت و حکمت حکم واقع می‌شود و شارع ضرورت‌ها را به عنوان حکمت در نظر گرفته و یک حکم وضع می‌کند ولی آن را مقید به ضرورت نمی‌کند و آن را به عنوان حکم اولیه وضع می‌کند. ولی واقع مساله و حکمت حکم که در غالب موارد مورد نظر قانونگذار بوده حل مشکلات و ضرورت‌ها بوده است. و جواز تعدد زوجات از نوع دوم است. (مکارم، ۱۴۲۴، ج ۴، ص ۱۰۰)

وقتی جواز تعدد زوجات بر مبنای ضرورت‌ها باشد می‌توان گفت اصل بروحدهت زوجه است. البته خاطر نشان می‌کنیم که وقتی حکم تعدد زوجات از نوع دوم ضرورت‌ها باشد مسلماً تعدد زوجات در غیر موارد ضرورت نیز جایز خواهد بود.

۳. برخی از نویسندگان نیز با توجه به اینکه در قرآن از تک همسری حضرت آدم (اعراف، ۱۸۹، بقره، ۳۵)، حضرت نوح (تحریم، ۱۰)، حضرت موسی (قصص، ۲۹)، حضرت لوط (تحریم، ۱۰) و... یاد کرده است و با توجه به تک همسری پیامبر ﷺ و امیرالمومنین علی علیه السلام تا زمان حیات حضرت خدیجه و حضرت فاطمه زهرا علیهما السلام فرموده اند که تامل در متون اسلامی و سیره پیشوایان نشان می‌دهد که اسلام در ازدواج اصل را بر تک همسری استوار کرده است. (www.wikifegh.ir) البته این مطلب قابل نقد است چون با بررسی آیات مطرح شده مشخص می‌شود که خداوند متعال در این آیات در مقام تمجید و تعریف یا مذموم شمردن تک همسری این پیامبران نیست و لذا برداشت چنین اصلی از آیات اشتباه است. همچنین در دلالت فعل معصوم آنچه یقینی است؛ فقط دلالت بر عدم حرمت است. علاوه بر اینکه تاسیس اصل از افعال معصومین نیاز به تکثر و تعدد فراوان دارد. اگر اکثریته تک همسر بودند می‌شد از طریق دلالت فعل معصوم، ادعا کرد که اصل وحدت زوجه است.

نتیجه گیری

از میان فقهای شیعه، شیخ طوسی و برخی دیگر، قائل به استحباب اقتضای بربیک زوجه شده اند. عموماً دلیلی برای این ادعا وارد نشده است. البته شیخ طوسی و طبرسی، اجماع را به عنوان دلیل مطرح کرده اند. اما بنا به دلایلی این اجماع حجیت ندارد و نمی‌تواند استحباب وحدت زوجه را ثابت کند. به غیر از این گروه که قائل به استحباب شده اند؛

عموماً بقیه فقهاء متعرض حکم این مساله نشده اند. ولی با پذیرش اجرای استصحاب در شبهات حکمیه و یا اجرای براءت در امور غیر الزامی، می توان اباحه بالمعنی الاخص و با عدم پذیرش این دو مبنا، اباحه بالمعنی الاعم را ثابت کرد.

در خصوص تعدد زوجات، نظریات گوناگونی مطرح شده است. این نظریات را در دو محور مشروعیت و عدم مشروعیت می توان خلاصه کرد. عموم مسلمانان چه شیعه و چه سنی، مشروعیت تعدد زوجات را پذیرفته اند و دلایل متقنی از آیات و روایات و سیره پیامبر و معصومین و اجماع بر این مطلب ارائه داده اند. علی رغم اتفاق فقهاء در مشروعیت تعدد زوجات، در حکم تکلیفی آن اختلاف وجود دارد. برخی آن را مستحب می دانند و معتقدند که آیه سوم سوره نساء، دلالت بر استحباب تعدد زوجات دارد. همچنین برخی روایات و اطلاق نصوص دال بر ترغیب بر ازدواج را دال بر استحباب تعدد زوجات دانسته اند. عده ای از فقهاء بار ادله استحباب، قائل به اباحه مطلق تعدد زوجات شده اند و بیان کرده اند که آیه سوم سوره نساء بیش از اباحه دلالت ندارد. و با دو برداشت از آیه اباحه را اثبات کرده اند. اول اینکه امر در آیه از قبیل امر بعد از توهّم منع است و لذا دلالت بر اباحه دارد. دوم اینکه شارع در مقام تحدید و مشخص کردن حدود تعدد زوجات وارد شده است. و وقتی شارع در مقام تحدید باشد، امر او دلالت بر ترغیب نمی کند. بلکه دلالت بر اباحه دارد. همچنین فرموده اند که عدالت شرط فقهی برای تعدد زوجات نیست. بلکه فقط امر واجبی است که بعد از تعدد زوجات باید بین زنان رعایت شود. تعداد محدودی حکم تعدد زوجات را مقید به عدالت کرده اند و یا آن را مختص به سرپرستان یتیمان قلمداد کرده اند. دلایل ایشان استظهار از آیه سوم سوره نساء است. برخی دیگر مثل آقای اشتهاوردی به دلیل اینکه معمولاً بین زنان متعدد اختلاف پیش می آید و مردها نمی توانند عدالت را رعایت کنند، قائل به کراهت تعدد زوجات شده اند. و نهایتاً عده ای از مفسرین و روشنفکران با ضمیمه کردن دو آیه از قرآن در صدد اثبات عدم مشروعیت و حرمت تعدد زوجات بر آمده اند.

در نقد ادله استحباب بیان شد که آیه سوم سوره نساء دلالتی بر استحباب ندارد چون امر در آیه ارشادی است و لذا دلالتی بر حکم شرعی ندارد. بر فرض مولوی بودن، امر

بعد از توهّم منع و یا امر در مقام تحدید است و بیش از اباحه دلالت ندارد. روایات مطرح شده و نصوص دال بر ترغیب به ازدواج، ترغیب بر اصل ازدواج دارند و از تعدد زوجات منصرف است. سیره معصومین نیز فقط دلالت بر عدم حرمت دارد. در نقد اباحه مقید بیان شد که عدالت شرط فقهی برای تعدد زوجات نیست. بلکه یک حکم وجوبی است که در صورت تعدد زوجات باید رعایت شود. همچنین از آیه قران را نمی توان اختصاص حکم به سرپرستان یتیمان را قائل شد. در نقد ادله کراهت مطرح شد که برفرض پذیرش این مطلب که همیشه در تعدد زوجات درگیری و ناراحتی پیش می آید و عدالت رعایت نمی شود؛ حکم ثانویه تعدد زوجات کراهت می شود نه حکم اولیه. در نقد ادله حرمت بیان شد که مفهوم عدالت در دو آیه مطرح شده یکسان نیست و لذا استدلال باطل است. همچنین در خود آیات قرآنی وجود دارد که احتمال حرمت را باطل می سازد.

بعد از نقد ادله ی استحباب در وحدت زوجه، قول باقی مانده اباحه اکتفاء به یک زوجه است. در مورد حکم تعدد زوجات بعد از نقد ادله استحباب، اباحه مقید، کراهت و حرمت، تنها قول اباحه مطلق باقی می ماند. با این وجود با توجه به قرآنی می توان ادعا کرد که اصل در نظام اسلامی، وحدت زوجه است. تعبیر «فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا...» و اینکه اساساً جواز تعدد زوجات من باب ضرورت هاست، از جمله ادله ی برای اثبات اصل وحدت زوجه هستند.

منابع

* قرآن کریم.

۱. اردبیلی، احمد بن محمد (بی تا)، زبدة الیابان فی احکام القرآن، چاپ اول، تهران، المكتبة الجعفریة لاحیاء الاثار الجعفریة.
۲. اسعدی، سید حسن (۱۳۹۱)، حقوق زن (پژوهشی تطبیقی درباره حقوق زن)، چاپ اول، نشر المیزان.
۳. اشتهازدی، علی پناه (۱۴۱۷)، مدارک العروه، ج ۲۹، چاپ اول، تهران، دارالاسوة للطباعة والنشر.
۴. اصفهانی (مجلسی دوم)، محمد باقر بن محمد تقی (۱۴۱۰)، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار علیهم السلام، ج ۴۴، اول، بیروت، موسسه الطبع والنشر.
۵. باجوری، جمال محد فقی رسول (۱۴۰۶)، المرأة فی الفكر الاسلامی، ج ۱، بی جا، بی نا.
۶. بحرانی، آل عصفور، یوسف بن احمد بن ابراهیم (۱۴۰۵)، الحدائق الناظره فی احکام العترة الطاهرة، ج ۳۲، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۷. جمعی از مولفان (بی تا)، مجله فقه اهل البيت علیهم السلام، چاپ اول، قم، موسسه دائرة المعارف فقه اسلامی.
۸. حرّ عاملی، محمد بن حسن (۱۴۰۹)، وسائل الشیعه، ج ۲۱ و ۲۰، چاپ اول، قم، موسسه آل البيت علیهم السلام.
۹. حکیم پور، محمد (۱۳۸۲)، حقوق زن در کشاکش سنت و تجدد، چاپ اول، تهران، انتشارات نغمه نو اندیش.
۱۰. حکیم، سید محسن طباطبایی، (۱۳۱۶) مستمسک العروة الوثقی، ج ۱۴، چاپ اول، قم، موسسه دارالتفسیر.
۱۱. حلّی، علامه، حسن بن یوسف بن مطهر اسدی (۱۳۸۸)، تذکرة الفقهاء (ط - القدیمه)، چاپ اول، قم، موسسه آل البيت علیهم السلام.
۱۲. حلّی، مقداد بن عبدالله سیوری، کنز العرفان فی فقه القرآن، چاپ اول، قم، انتشارات مرتضوی.
۱۳. خویی، سید ابوالقاسم (۱۴۱۸)، موسوعه الامام الخویی، ج ۳۲، چاپ اول، قم، موسسه احیاء آثار الامام الخویی.
۱۴. دورانن، ویلیام جیمز (۱۳۹۰)، تاریخ تمدن، مشرق زمین گاهواره تمدن، ترجمه احمد آرامی، چاپ چهاردهم، تهران، بی نا.

۱۵. رشید رضا، محمد (بی تا)، تفسیر القرآن الحکیم الشهیر بتفسیر المنار، ج ۴، بیروت لبنان، دارالمعرفه.
۱۶. زمخشری، محمود (۱۴۰۷)، الکشاف عن الحقایق غوامض التزیل، ج ۱، چاپ سوم، بیروت، بیروت دارالکتب العربی.
۱۷. سبزواری، سید عبد الاعلی، (۱۴۱۳) مهذب الاحکام، ج ۲۴، چاپ چهارم، قم، موسسه المنار، دفتر حضرت آیه الله.
۱۸. شبیری زنجانی، سید موسی (۱۴۱۹)، کتاب النکاح، ج ۱، چاپ اول، قم، موسسه پژوهشی رای پرداز.
۱۹. صادقی تهرانی، محمد (۱۳۶۵)، الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن، قم، انتشارات فرهنگ اسلامی.
۲۰. صدر، سید محمد (۱۴۲۰)، ماوراء الفقه، ج ۶، چاپ اول، بیروت، دارالاضواء للطباعة والنشر والتوزیع.
۲۱. صدر، محمد باقر (۱۴۲۴) الحلقه الثانیه، چاپ هفتم، قم، موسسه النشر الاسلامی.
۲۲. صیمری، مفلح بن حسن (حسین) (۱۴۰۸)، تلخیص الخلاف و خلاصه الاختلاف - منتخب الخلاف، ج ۳، چاپ اول، قم، انتشارات کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی.
۲۳. طباطبایی یزدی، سید محمد کاظم (۱۴۲۸)، العروة الوثقی مع التعليقات، ج ۲، چاپ اول، قم، انتشارات مدرسه علی بن ابی طالب.
۲۴. ——— (بی تا)، العروة الوثقی مع التعليقات الفاضل، چاپ اول، قم، مرکز فقهی ائمه اطهار علیهم السلام.
۲۵. طباطبایی، سید محمد حسین (۱۴۵۷)، تفسیر المیزان، ج ۴، چاپ پنجم، قم، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین.
۲۶. طبرسی (امین الاسلام)، فضل بن حسن (۱۳۷۷)، جوامع الجامع، ج ۱، چاپ اول، قم، انتشارات دانشگاه تهران و مدیریت حوزه علمیه قم.
۲۷. ——— (۱۴۱۰)، المؤلف من المختلف بین الائمة السلف، ج ۲، چاپ اول، مشهد، مجمع البحوث الاسلامیه.
۲۸. طبری، ابوجعفر محمد بن حریر (۱۴۱۲)، جامع البیان فی تفسیر القرآن، ج ۴، چهارم، دارالمعرفه.
۲۹. طرابلسی، ابن براج، عبدالعزیز (۱۴۰۶)، المهذب، ج ۲، چاپ اول، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین.
۳۰. طوسی، محمد بن حسن (۱۳۸۷)، المبسوط، ج ۶، چاپ سوم، تهران، المکتبه المرتضویه لاحیاء الآثار الجعفریه.

۳۱. _____ (۱۴۰۷)، الخلاف، ج ۴ و ۵ چاپ اول، قم، فترانتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۳۲. عاملی (شهید اول)، محمد بن مکی (بی تا)، القواعد و الفوائد، ج ۱، چاپ او، قم، کتابفروشی مفید.
۳۳. عاملی، سید محمد حسین ترحینی (۱۴۲۷)، الزبدة الفقهیه فی شرح الروضة البهیة، ج ۶، چاپ چهارم، قم.
۳۴. قرطبی، محمد بن احمد (۱۳۶۴)، الجامع لاحکام القرآن، ج ۵، چاپ اول، تهران، ناصر خسرو.
۳۵. کاظمی، فاضل، جواد بن اسدی (بی تا)، مسالک الافهام الی آیات القرآن، ج ۳، بی جا، بی تا.
۳۶. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷)، الکافی، چاپ چهارم، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
۳۷. لبون، گوستاو (بی تا)، تمدن اسلام و عرب، ترجمه سید هاشم حسینی، بی جا، کتابفروشی اسلامیة.
۳۸. مدنی، محمد (۱۳۸۵)، چند همسری در نگاهی جدید، ترجمه سید ضیاء مرتضوی، مجله پیام زن بهمن و اسفند ۱۳۸۵. شماره ۱۸۰ و ۱۷۹. [/fa/magazine/lista..](http://fa/magazine/lista..)
۳۹. مصطفوی، حسن (۱۴۰۲)، التحقيق فی کلمات القرآن الکریم، ج ۸، چاپ اول، تهران، مرکز الكتاب للترجمه والنشر.
۴۰. مطهری، مرتضی (۱۳۸۶)، نظام حقوق زن در اسلام، چاپ ۴۵، انتشارات صدرا.
۴۱. مغنیه، محمد جواد (۱۴۲۱)، الفقه علی المذاهب الخمسه، چاپ دهم، بیروت - لبنان، دارالتیاریت الجدید - دارالجواد.
۴۲. مفید بغدادی، محمد بن محمد بن نعمان عکبری (۱۴۱۳)، المقنعه (شیخ مفید)، چاپ اول، قم، کنگره جهانی شیخ مفید.
۴۳. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۴)، تفسیر نمونه، ج ۳، چاپ اول، تهران، دارالکتب الاسلامی.
۴۴. _____ (۱۴۲۴)، کتاب النکاح، ج ۴، چاپ اول، قم، انتشارات مدرسه امام علی بن ابی طالب.
۴۵. موسوی سبزواری، سید عبدالاعلی (۱۴۰۹)، مواهب الرحمن فی تفسیر القرآن، ج ۹، چاپ دوم، بیروت، موسسه آل البيت.
۴۶. موسوی عاملی، محمد بن علی (۱۴۱۱)، نهایه المرام فی شرح شرائع الاسلام، چاپ اول، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

۴۷. نجفی، محمد حسن (۱۴۰۴)، جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام، ج ۲۹، چاپ هفتم، لبنان، دار احیاء التراث العربی.
۴۸. نوری، محدث (۱۴۰۸)، مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، چاپ اول، بیروت، موسسه آل البيت.
۴۹. یزدی، محمد (۱۴۱۵)، فقه القرآن (للیزدی)، چاپ اول، قم، موسسه اسماعیلیان.
۵۰. jamaran.ir/fa/tiny/news-47893، ۱۹ / ۴ / ۱۳۹۳
۵۱. mashrgh.ir/305352، ۹ / ۲ / ۱۳۹۳
۵۲. mehrnews.com/news/4261593، ۱۳ / ۱ / ۹۷ تعدد زوجات مستحب، مباح یا مکروه.
۵۳. www.wikifegh.ir

پی نوشت‌ها

۱. محمد صادقی اصفهانی معروف به صادقی تهرانی از مراجع تقلید شیعه و مفسر قرآن است. ایشان در باب‌های مختلف فقهی دارای فتواهای متعدد بسیار شاذ هستند.
۲. سید محمد موسوی بجنوردی، مدیر گروه فقه و حقوق پژوهشکده امام خمینی.



تنبيه کودک از دیدگاه فقه امامیه

زهرا یاره^۱

چکیده

مقاله حاضر با هدف بررسی نظر فقهای امامیه در مورد تنبیه کودک نگاشته شده است. در نهایت این نتایج حاصل شد که فقه امامیه تنبیه کودک را به طور کلی ممنوع نکرده است. بلکه با در نظر گرفتن شرایط خاص، در برخی موارد آن را جایز نیز دانسته است. اصل اولی در تنبیه کودک حرمت است و تنها در شرایطی خاص این قاعده عمومی استثناء می پذیرد. موارد استثناء تنبیه کودک در تحت تعزیر و تأدیب بیان شده است. در صورت جواز تنبیه کودک نیز در مقدار کمیت و کیفیت آن نیز اختلاف وجود دارد. به نظر می رسد از بین اقوال مطرح شده دیدگاهی که مقدار تأدیب کودک را بر اساس صلاح دید مودب می داند، بهتر است. از لحاظ کیفیت نیز تنبیه نباید به گونه ای باشد که منجر به دیه شود. از مجموع مباحث، می توان استنباط کرد تنبیه به عنوان آخرین راه درمان و اصلاح رفتار تلقی شده و هدف از تنبیه در واقع، اصلاح رفتار و تربیت کودک است؛ بنابراین، به کارگیری و استفاده از این روش، باید به گونه ای باشد که اصلاح کننده و مؤثر در تربیت کودک باشد و یا دست کم، عامل بازدارنده باشد. اگر چنین نتیجه ای از آن حاصل نشود، نباید مورد استفاده قرار گیرد. واژگان کلیدی: تنبیه، فقه، امامیه، تعزیر، تأدیب، کودک

مقدمه

خداوند متعال برای تربیت انسان شیوه های در نظر گرفته است یکی از آن شیوه ها، تشویق و تنبیه در مقابل فضایل و رذایل اخلاقی است. در روش پرورش اخلاقی کودک و نوجوان از نظر تعالیم اسلامی، محبت و ترحم و مدارای با آنها به عنوان یکی از موثرترین عوامل

۱. طلبه سطح چهارم، گرایش فقه خانواده، مرکز تخصصی فقه و اصول، جامعه الزهراء (ع).
1

تربیتی معرفی شده است همچنین تنبیه به عنوان آخرین ابزار تربیتی قرار داده شده است. با تنبیه کودکان در مواقع ضرورت می‌توان آنها را از کجروی‌ها بازداشت و در جهت ساختن شخصیت سالم کودکان و نوجوانان اقدام نمود. فقه امامیه تنبیه کودک را به طور کلی ممنوع نکرده است. بلکه با توجه به شرایطی خاص، ممنوعیت آن را برداشته است. اصل اولی در تنبیه کودک حرمت است و تنها در شرایطی خاص این قاعده عمومی استثناء می‌پذیرد. موارد استثناء تنبیه کودک در تحت عنوان تعزیر و قرار گرفته شده است. هر چند بیشتر قریب به اتفاق فقها در تنبیه بدنی کودک این دو عنوان را تفکیک نکرده‌اند اما از آنجا که در برخی موارد خاص به آن اشاره نموده‌اند از این رو تفکیک این دو عنوان ضروری به نظر می‌رسد چه اینکه موارد، حکم، شرایط و بسیاری از لوازم این دو عنوان با هم متفاوت است و ثمرات عملی قابل توجهی در تفکیک این دو عنوان وجود دارد. علاوه بر این از آنجایی که فقها به طور مبسوط به این بحث پرداخته‌اند بسیاری از ضوابط و شرایط تنبیه بدنی کودک از جمله موارد، کیفیت، افراد تنبیه کننده و مانند آن در کتب فقهی مورد بررسی واقع نشده است که در این مقاله مورد بررسی قرار گرفته است.

۱. مفهوم شناسی

۱.۱ تنبیه:

در معنای لغوی تنبیه؛ هشدار دادن، خارج کردن از تنبلی (مهیار، ۱۴۱۰ق، ۶۷) از غفلت درآوردن (فراهیدی، ۱۴۱۰ق، ج ۴، ص ۶۰) پند، نصیحت، ملامت، سرزنش، سیاست و عقوبت گفته شده است. طبق آن چه که در روان‌شناسی گفته می‌شود تنبیه دو نوع است

الف) یک نوع تنبیه، ایجاد یک عامل آزاردهنده است. این‌که می‌زند یا اخم می‌کند و مسائلی از این قبیل که عامل آزاردهنده‌ای را تولید می‌کند و متوجه طرف می‌کند.

ب) نوع دوم تنبیه، محروم‌سازی از یک عامل اثباتی و ایجابی است، این‌که هر روز به او پولی داده است و آن روز نمی‌دهد که این نوعی تنبیه است، در جایی که پولی را طبق روال می‌دهد و نوعی انتظار وجود دارد او را محروم می‌کند که این هم نوعی تنبیه است. این چیزی است که در روان‌شناسی آمده است؛ یعنی ایجاد عامل آزار یا نفی آن چه که نیاز و

تقاضای او است که انواع و اقسامی دارد. ایجاد آن عامل آزردهنده درجات و مراتبی دارد، مثل زدن، توقیف، ملامت، اخم کردن، قهر کردن، حبس کردن، محدود کردن و چیزهایی که عامل های ایجاد عوامل منفی و آزردهنده است که آن هم حداقل چهار یا پنج نوع است. این مفهوم در آیه و روایات وارد نشده است و از این جهت است که یک حکم کلی برای عنوان تنبیه نیامده است. (اعرافی، ۱۳۸۹، درس خارج)

۱.۲ کودک:

منظور از کودک؛ انسان نابالغ است که هنوز به سن بلوغ نرسیده است. بلوغ در لغت به معنای رسیدن است (طریحی، ۱۴۱۶ق، ج ۵، ص ۷) و در اصطلاح بلوغ به معنی رسیدن انسان به کمال طبیعی خود و رسیدن به حد نکاح و تولید مثل است. بلوغ یک امر طبیعی است و مانند الفاظ عبادات نیست که تنها با بیان شارع روشن شود؛ بنابراین اموری مانند احتلام برای مذکر و مؤنث و حیض و حمل برای مؤنث از علائم بلوغ است هر چند شارع به آن ها اشاره نکرده باشد زیرا عرف و لغت به طور یقین و قطع در این موارد حکم به بلوغ می کند. (صاحب جواهر، بی تا، ج ۲۶، ۴-۵) بنابراین اجماع فقها بر این است که احتلام، حیض و حمل از علائم بلوغ به شمار می روند. (مغنیه، ۱۴۲۱ق، ج ۵، ص ۹۱)

۱.۳ تأدیب:

تأدیب مصدر فعلِ ادب از سه حرف اصلی «ادب» است که در لغت به معانی اخلاق نیکو، علم و دانش، معاقبه و مجازات نمودن (طریحی، ۱۴۱۶ق، ج ۲، ص ۵)، ظرافت و حسن استفاده (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ۲۰۶) همچنین در کتب دیگر لغت آمده است: «دعاء الناس إلى الطعام؛ و الأدب: الداعي إليه؛ ادب آن است که مردم را بر سر سفره دعوت کردن؛ و آداب، مهماندار است». (حمیری، ۱۴۲۰ق، ج ۱، ص ۲۱۱)

در اصطلاح برای تأدیب معنای متعددی آمده است: «إِذَا عَاقَبْتَهُ عَلَى إِسَاءَتِهِ، لِأَنَّهُ سَبَبٌ يَدْعُو إِلَى حَقِيقَةِ الْأَدَبِ؛ اگر فردی را به خاطر عمل بدی مجازات کنند تأدیب گفته می شود زیرا این مجازات سبب می شود فرد به حقیقت ادب دعوت شود». (زبیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۲۹۶)

همچنین تأدیبه به معنی تعزیر به کار رفته است. (ابوالصلاح حلبی، ۱۴۰۳ ق، ص ۴۱۶)
 معنای دیگری که برای تأدیبه وجود دارد «تعلیم الادب» است؛ و عبارت است از هر
 عملی که سبب شود شخص به مکارم اخلاقی و علوم اکتسابی دست یابد. در این صورت
 تأدیبه با اصطلاح تعلیم و تربیت مترادف می شود. (حسینی خواه، ۱۳۸۹، ص ۷۴)

۱.۴ تعزیر:

مفرد آن تعزیر و در لغت به معنی منع، رد، نصرت، یاری و تعظیم است (قرشی، ۱۴۱۲ ق، ج ۴،
 ص ۳۳۸-۳۳۹) علامه مجلسی رحمته الله علیه می فرماید: التعزیر و هو التادیبه دون الحد و یکون برای
 الامام و الحاکم (مجلسی، ۱۴۰۶ ق، ج ۱۰، ص ۳)

تعزیر: کیفی نامشخص در شرع از حیث مقدار، مقابل حد. در فقه بر کیفری اطلاق
 می شود که برخلاف حد شارع مقدّس، اندازه ای برای آن تعیین نکرده است (نجفی، بی تا، ج ۴۱،
 ص ۲۵۴). معروف و مشهور میان فقها ثبوت تعزیر در مطلق ارتکاب حرام و ترک واجب است.
 (شاهرودی، ۱۴۲۶ ق، ج ۲، ص ۵۳۲) برخی نیز آن را به مواردی اختصاص داده اند که شارع امر به
 تأدیبه و تعزیر کرده است. (گلپایگانی، ۱۴۱۲ ق، ج ۲، ص ۱۵۵) مرتکب گناه کبیره از روی عمد و
 علم، تعزیر می شود، مانند کسی که به حرمت شراب علم دارد و آن را حلال نمی داند، اگر آن
 را بفروشد، تعزیر می شود و در صورت آگاهی نداشتن از حرمت آن، تعزیر نمی شود. (خویی،
 ۱۴۲۲ ق، ج ۱، ص ۴۰۷)

اگرچه تعزیر به معنی تأدیبه و تنبیه بدنی است و به تمام مجازاتی اطلاق می شود که
 در اسلام، حد ثابتی ندارد و یا اگر حد ثابتی دارد، مرتکب آن غیر مکلف است، بامعنای
 «تنبیه» اصطلاحی تفاوت دارد؛ چون اولاً، تعزیر در برابر فعل حرام است. ثانیاً، مقدار ضرب
 تازیانه آن کم تر از حد و منوط به نظر امام یا حاکم اسلامی است، در حالی که «تنبیه» ممکن
 است برای فعل حرام و یا غیر حرام - مثل اعمالی که عادتاً به حد حرمت شرعی نمی رسد -
 انجام گیرد و مقدار ضرب آن هم قطعاً از تعزیر کم تر است. همچنین تنبیه و تأدیبه متربی
 ممکن است به وسیله ولی او و یا معلم و مربی او که اذن تنبیه دارد، انجام گیرد. (حسینی،

۲. اصل اولی در تنبیه

تنبیه کودک از مصادیق ظلم است. (کاشانی، ۱۴۰۸ق، ص ۴۶) همان طور که در آیات متعدد قرآن کریم نیز به آن اشاره شده است از جمله:

آیه: ﴿وَنَادَى أَصْحَابُ الْجَنَّةِ أَصْحَابَ النَّارِ أَنْ قَدْ وَجَدْنَا مَا وَعَدَنَا رَبُّنَا حَقًّا فَهَلْ وَجَدْتُمْ مَا وَعَدَ رَبُّكُمْ حَقًّا قَالُوا نَعَمْ فَأَذَّنَ مُؤَذِّنٌ بَيْنَهُمْ أَنْ لَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الظَّالِمِينَ﴾؛ «و اهل بهشت، دوزخیان را صدا زنند که ما آنچه را پروردگاران وعده داده بود، حق و راست یافتیم (و به آن رسیدیم)، آیا شما وعده‌های پروردگارتان را حق یافتید؟ (ما در لذت و نعمتیم، آیا شما هم در رنج و عذابید؟) گویند: آری. پس منادی میان آنان اعلام کند که لعنت خدا بر ستمکاران باد». (سوره اعراف/ آیه ۴۴)

نیز در آیه: ﴿وَقَالَ الشَّيْطَانُ لَمَّا قُضِيَ الْأَمْرُ إِنَّ اللَّهَ وَعَدَكُمْ وَعَدَ الْحَقُّ وَوَعَدْتُكُمْ فَأَخْلَفْتُكُمْ وَمَا كُنْتُ لِي عَلَيْكُمْ مِنْ سُلْطَانٍ إِلَّا أَنْ دَعَوْتُكُمْ فَاسْتَجَبْتُمْ لِي فَلَا تَلُمُونِي وَلُومُوا أَنْفُسَكُمْ مَا أَنَا بِمُصْرِخِكُمْ وَمَا أَنْتُمْ بِمُصْرِخِيَّ إِنِّي كَفَرْتُ بِمَا أَسْرَكْتُمُونِ مِنْ قَبْلُ إِنَّ الظَّالِمِينَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾؛ «و چون کار کیفر و پاداش به اتمام رسد) شیطان (از روی ملامت به دوزخیان) گوید: همانا خداوند به شما وعده داد، وعده راست و من به شما وعده دادم، ولی با شما تخلف کردم، من بر شما تسلطی نداشتم، جز آن که شما را دعوت کردم و شما (به میل خود) استجاب کردید. پس مرا ملامت و نکوهش نکنید و خود را سرزنش کنید. (در این روز) نه من می توانم فریادرس شما باشم و نه شما فریادرس من. من از این که مرا پیش از این شریک خدا قرار داده بودید، بیزارم. قطعاً برای ستمگران عذاب دردناکی است». (سوره ابراهیم/ آیه ۲۲)

در سوره شوری به ظالمان وعده پایداری عذاب داده شده است: ﴿وَتَرَاهُمْ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا خَاشِعِينَ مِنَ الذَّلِيلِ يَنْظُرُونَ مِنْ طَرْفٍ خَفِيٍّ وَقَالَ الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّ الْغَاسِقِينَ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ وَأَهْلِيهِمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَلَا إِنَّ الظَّالِمِينَ فِي عَذَابٍ مُقِيمٍ﴾؛ و آنان را می بینی که بر آتش عرضه می شوند در حالی که از شدت ذلت خاشع اند و از گوشه چشم پنهانی می نگرند؛ و کسانی که ایمان آورده اند گویند: همانا زاینکاران کسانی هستند که خود و خانواده شان را در قیامت باخته اند. بدانید که همانا ستمگران در عذابی پایدارند. (سوره شوری/ آیه ۴۵)

همچنین آیه ﴿يُدْخِلُ مَنْ يَشَاءُ فِي رَحْمَتِهِ وَالظَّالِمِينَ أَعَدَّ لَهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا﴾؛ «خدا هر که را بخواهد

(مشیت الهی بر هر که تعلق گیرد) او را مشمول رحمتش قرار می‌دهد و برای ظالمان عذابی در دنیا که آماده است». (سوره انسان / آیه ۳۱) و چه از طریق عقل حرام است.

در روایات زدن و آزار دیگران ممنوع شده است. از جمله روایات می‌توان به روایت معاویه بن عمار که از امام صادق علیه السلام نقل می‌کند: «سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام عَنْ قَوْلِ اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ ﴿وَمَنْ يُرِدْ فِيهِ بِالْحَادِ بِظُلْمٍ﴾ قَالَ كُلُّ ظُلْمٍ إِحْثَادٌ وَضَرْبُ الْحَادِمِ فِي غَيْرِ ذَنْبٍ مِنْ ذَلِكَ الْإِحْثَادُ؛ از امام صادق علیه السلام درباره آیه ﴿وَمَنْ يُرِدْ فِيهِ بِالْحَادِ بِظُلْمٍ﴾ سؤال کردم. فرمودند هر ظلمی الحاد است و زدن خادمی که گناه نکرده است از آن الحاد است». (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۴، ص ۲۲۷)

از پیامبر صلی الله علیه و آله نقل شده است: «إِنَّ أَعْتَى النَّاسِ عَلَى اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ مَنْ قَتَلَ غَيْرَ قَاتِلِهِ - وَمَنْ ضَرَبَ مَنْ لَمْ يَضْرِبْهُ؛ همانا ستم‌کارترین مردم نزد خداوند عز و جل کسی است که غیر قاتل را به قتل برساند و کسی را کتک بزند بدون آن که او را کتک زده باشد». (عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۲۹، ص ۲۱)

شکی نیست که بر اساس مطالبی که ذکر شد، ظلم و تعدی حرام است. شکی هم نیست ضرب صبی غیر ممیز (زدن بچه غیر ممیز) از مصادیق ظلم است و ضرب او عقلاً جایز نیست خواه ضارب پدرش باشد یا غیر او چون غیر ممیز است و نمی‌داند این ضربهش برای تأدیب است یا غیر تأدیب و مترتب نمی‌شود بر ضربهش مگر اذیت او پس جایز نیست مطلقاً او را بزنند همچنین ضرب صبی ممیز برای غضب و تشفی (دلش آرام شود) ظلم است. (گلپایگانی، ۴۱۲ق، ج ۲، ص ۲۸۱)

۳. حکم و ادله تأدیب

در بحث مفهوم تأدیب بیان شد که تأدیب در یک معنا معادل عقوبت و مجازات است که آن را با تعزیر مترادف دانسته‌اند. این معنا نزد فقها در دو مورد به کار می‌رود:

۱. در مورد کودک یا مجنونی که مرتکب کارهای زشت و جنایت شود.

۲. انسان بالغ و عاقلی که جرم و جنایت‌های غیر حدی از او صادر شود. (حسینی خواه،

۱۳۸۹، ص ۱۷۵)

در اینجا به مقتضای موضوع به بحث مجنون و بالغ پرداخته نمی‌شود؛ اما اینکه کودک

در مورد او تأدیب جاری می‌شود، دو صورت مطرح است

۱. مواردی که کودک مرتکب اعمال ناپسند و گناهانی می شود که اگر شخص بالغ آن ها را مرتکب گردد، حد می خورد مانند زنا، سرقت، لواط، قذف و...
۲. کودک اموری را مرتکب شود که در شرع اسلام بر آن ها اطلاق معصیت و گناه شده است حال می خواهد برای آن ها مجازاتی مشخص شده باشد یا نه. (همان، ص ۱۷۶)

۳.۱ تنبيه کودک در امور دارای حد

در فقه، فقها اتفاق و اجماع دارند اگر کودکی مرتکب اعمال و کردار ناپسند شود که در دین اسلام دارای حد باشد، حد نمی خورد و مجازات مشخص شده ی آن عمل، بر او اجرا نمی گردد اما از سوی دیگر کودک به حال خود رها نمی شود، بلکه تأدیب می شود. (حسینی خواه، ۱۳۸۹، ص ۱۷۷)

به عنوان نمونه: «إذا زنا الرجل بصبيّة لم تبلغ ولا مثلها قد بلغ، لم يكن عليه أكثر من الجلد وليس عليه رجم. فإن أفضاها، أو أعابها، كان ضامنا لعيبها؛ وكذلك المرأة إذا زنت بصبي لم يبلغ، لم يكن عليها رجم وكان عليها جلد مائة؛ ويجب على الصبي والصبيّة التّأديب؛ هرگاه مردی با دختر بچه ای که به سن بلوغ نرسیده و امثال او هم بالغ نشده اند، بیشتر از شلاق برای او نیست و سنگسار نمی شود پس اگر او را افضا یا معیوب کرد در مقابل آن عیب ضامن است. همچنین زن، اگر با پسر بچه ای که به سن بلوغ نرسیده است، زنا کند سنگسار نمی شود و ۱۰۰ ضربه شلاق دارد و واجب است پسر بچه و دختر بچه تأدیب شوند». (طوسی، ۱۴۰۰، ص ۶۹۶)

همچنین مرحوم صدوق رحمته الله در مورد زنا ی پسر بچه ای که به سن بلوغ نرسیده است می فرماید که کمتر از حد شلاق زده می شود؛ «وإن زنى غلام صغير لم يدرك ابن عشرين بامرأة، جلد الغلام دون الحد وتضرب المرأة الحد». (صدوق، ۱۴۱۵، ص ۴۳۲)

مرحوم حلی رحمته الله در مورد پسر بچه و دختر بچه ای که با آن ها عمل زنا انجام شده است، حکم به تأدیب داده اند. «قد روی انه إذا زنى الرجل بصبيّة لم تبلغ ولا مثلها قد بلغ، لم يكن عليه أكثر من الجلد وليس عليه رجم كذلك المرأة، إذا زنت بصبي لم يبلغ، لم يكن عليها رجم وكان عليها جلد مائة وعلى الصبي والصبيّة التّأديب». (حلی، ۱۴۱۰، ج ۳، ص ۴۴۳)

در مورد عمل لواط نیز مرحوم علامه رحمته الله می فرماید: «لواط البالغ بالصبي فأوجب قتل

البالغ وأدب الصبي؛ اگر فرد بالغی با کودکی عمل لواط را انجام دهد، بر شخص بالغ حد لواط که قتل است جاری می شود و کودک تأدیب و کیفر است». (حلی، ۱۴۱۳، ج ۳، ص ۵۳۶). در مورد سرقت کودک نیز برخی از فقها بیان کرده اند که: «لوسرق الطفل لم یجد بل یؤدب بما یراه الحاکم؛ اگر کودک مرتکب جرم سرقت شد حد نمی خورد بلکه بر اساس رأی حاکم تأدیب می شود». (سبزواری، ۱۴۱۳، ج ۲۸، ص ۶۱)

از جمله ادله ای که فقها برای اثبات حکم تأدیب کودک به آن استناد کرده اند، روایات است که در ذیل به برخی از آن ها اشاره می شود:

۱. ابی بکر خضرمی از امام صادق علیه السلام نقل می کند: «قَالَ: أُنِي أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام بِأَمْرَأَةٍ وَ زَوْجِهَا - قَدْ لَاطَ زَوْجُهَا بِأَنْبَهَا مِنْ غَيْرِهِ - وَ تَقَبَّهُ وَ شَهِدَ عَلَيْهِ بِذَلِكَ الشُّهُودُ - فَأَمَرَبِهِ عليه السلام فَضْرِبَ بِالسَّيْفِ حَتَّى قُتِلَ - وَ ضَرَبَ الْغُلَامَ دُونَ الْحَدِّ - وَقَالَ أَمَا لَوْ كُنْتُ مُدْرِكًا لَقَتَلْتُكَ - لِإِمْكَانِكَ إِيَّاهُ مِنْ نَفْسِكَ بِتَقْفِكَ؛ زن و شوهری را به محضر امیرالمؤمنین علیه السلام آوردند. مرد با پسرزنش که از شوهر دیگری بود، لواط کرده و شهود برضد او شهادت داده بودند. پس حضرت علیه السلام امر کردند به حکم حد لواط که قتل است و پسر را به اندازه ای کمتر از حد لواط، شلاق زدند سپس حضرت علیه السلام به پسر فرمودند: اگر قدرت تشخیص داشتی تو را نیز می کشتم چراکه در مقابل او تسلیم شدی». (عاملی، ۱۴۰۹ق، ص ۱۵۶)

روایت از جهت سندی ضعیف است زیرا در سند روایت بکر بن صالح که بکر بن صالح الرازی است، آمده است. (حلی، ۱۲۸۱ق، ص ۲۰۸) اما بنا بر این نظریه که عمل مشهور ضعف سند را جبران می کند روایت مورد اعتماد است چراکه فقها به این روایت عمل کرده و مطابق با آن فتوا داده اند. (حسینی خواه، ۱۳۸۹، ص ۱۸۰)

از جهت دلالت نیز، دلالت آن آشکار است زیرا حضرت علیه السلام به صراحت بیان فرموده اند که عدم اجرای حد لواط بر کودک به دلیل این است که کودک قدرت تشخیص ندارد. از سوی دیگر منع از اعمال و کردار ناپسند به دلیل داشتن درجات متفاوت از زشتی، سن کودک و دفعات تکرار آن عمل، مختلف بوده، در هر موردی به تناسب آن رفتار شده، کودک تأدیب می شود. علاوه بر آنکه در این حکم نیز باید محرز باشد کودک مکره نبوده است که در صورت اکراه، تنبیه هم نمی شود. (همان، ص ۱۸۱)

۲. ابی بصیر از امام صادق علیه السلام نقل می‌کند: «فِي غُلَامٍ صَغِيرٍ يُدْرِكُ ابْنَ عَشْرٍ سِنِينَ زَنَى بِامْرَأَةٍ - قَالَ يُجْلَدُ الْغُلَامُ دُونَ الْحَدِّ - وَ تُجْلَدُ الْمَرْأَةُ الْحَدَّ كَامِلًا - قِيلَ فَإِنْ كَانَتْ مُحْصَنَةً قَالَ لَا تُرْجَمُ - لِأَنَّ الَّذِي نَكَحَهَا لَيْسَ بِمُدْرِكٍ - وَلَوْ كَانَ مُدْرِكًا رَجِمَتْ؛ سؤال کردم از حضرت علیه السلام در مورد پسر بچه‌ای که به سن ده سال نرسیده است و بالغ نشده است، مرتکب زنا شده است. حکمش چیست؟ فرمودند: به کمتر از حد، شلاق بخورد...». (همان، ص ۲۸)

این روایت نیز از جهت سندی صحیح بوده و هیچ اشکالی ندارد. (مجلسی، ۱۴۰۶ ه. ق، ج ۱۶، ص ۳۴) از جهت دلالت نیز مانند روایت قبل صراحت در این دارد که کودک حد بر او جاری نمی‌شود.

بعد از بررسی این روایات و روایات دیگری که در این زمینه وجود دارد، نتیجه این می‌شود که سیستم کیفری اسلام با توجه به این که کودک دارای سن کمی بوده و از توان جسمی بالایی برخوردار نیستند، همچنین درک و شعور لازم برای عدم انجام جرائم حدی را ندارند، حد در مورد آن‌ها جاری نمی‌شود و فقط به جهت آن که در آینده مرتکب چنین اعمالی نشده، به راه راست بازگردند تنبیه و تعزیر می‌گردند. (حسینی خواه، ۱۳۸۹، ص ۱۸۲)

۳.۲ تنبیه کودک در امور فاقد حد

در مبحث گذشته به بررسی حکم تنبیه کودک در اموری که برای آن‌ها حد تعیین شده است، پرداخته شد. در اینجا به بررسی تنبیه کودک نسبت به امور فاقد حد پرداخته می‌شود؛ زیرا گاهی اعمالی توسط کودک انجام می‌شود که جزء اعمالی نیست که برای آن‌ها حد تعیین شده است بلکه صرفاً عملی است که یا با آداب و رسوم اجتماعی، خانوادگی و عرفی... مغایرت دارد یا عملی است که در شرع برای آن تعزیر تعیین شده است. مثلاً سلام مستحب است ولی در عرف اگر کسی در جایی وارد می‌شود، سلام نکند، بی ادبی محسوب می‌شود. ممکن است پدر کودک را بزند که چرا هنگام وارد شدن به مجلس سلام نکرده است.

در این حالت ظاهراً این است که پدر و معلم می‌توانند بچه را برای تأدیب بزنند چون انسان نسبت به کودکان وظیفه دارد که آن‌ها را تربیت کند. ولی کودکان وظیفه دارند،

نفوس آن‌ها را تکمیل کنند و آن‌ها را به صلاح و محکم‌کاری سوق بدهند. زدن کودک برای مقاصد و اهداف عالی ظلم محسوب نمی‌شود و حرام نیست مثل عمل جراحی که موجب درد است ولی احسان به مریض است. (گلیایگانی، ۱۴۱۲ق، ج ۲، ص ۲۸۱)

شهید اول رحمته‌الله علیه در این باره فرموده‌اند: «أنه تابع للمفسدة وإن لم تكن معصية، كتأديب الصبيان والبهائم والمجانين، استصلاحهم؛ وبعض الأوصحاب يطلق على هذا: التأديب؛ تعزير تابع اعمال ناپسند و ناهنجار است هرچند که آن کار معصیت نباشد مانند تأدیب کودکان، چارپایان و دیوانگان به خاطر اصلاح و تربیت آنان است و برخی از اصحاب بر تعزیر عنوان تأدیب اطلاق کرده‌اند». (عاملی، بی تا، ج ۲، ص ۱۴۳)

بنابراین فقهای امامیه در اصل جواز تأدیب و تنبیه کودک تردیدی ندارند اما در این‌که چه کسانی ولایت و حق اعمال آن را دارند و سایر مسائل مربوط به آن بحث دارند.

۴. افراد دارای ولایت در تنبیه کودک

افرادی که در تنبیه کودک ولایت دارند عبارت‌اند از: ۱- حاکم. ۲- پدر. ۳- معلم که در این مبحث به بررسی آن‌ها پرداخته می‌شود.

۴.۱ ولایت حاکم در تنبیه کودک

در این‌که حاکم می‌تواند نسبت به تنبیه کودک ولایت داشته باشد به ادله‌ای نقلی و غیر نقلی استناد شده است که در این مبحث تنها به یک روایت از آن‌ها اشاره می‌شود. روایت امام صادق علیه السلام: «... يُجْلَدُ الْعُلَامُ دُونَ الْحَدِّ؛ کودک به کم‌تر از حد تأدیب می‌شود». (عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۲۸، ص ۸۲) از آنجاکه در این‌گونه روایت‌ها بیان نشده است چه کسی موظف به اجرای این حکم است و چون اجرای حدود که از نظر اهمیت در مرتبه بالاتری قرار دارد به حاکم واگذار شده در اینجا نیز حاکم شرع اولویت داشته و حق تنبیه کودک را دارد. (حسینی خواه، ۱۳۸۹، ص ۱۸۶)

۴.۲ ولایت پدر در تنبیه کودک

پدر برای او تنبیه کودک جایز است زمانی که تأدیبش و تربیتش متوقف بر آن باشد ظاهر

اخبار این است که امر به دست او است و نیازی به استیذان از حاکم نیست برخلاف سایر موارد تعزیرات که باید از حاکم اجازه گرفت. ظاهراً این است مواردی که از کودک صادر می‌شود فقط امور خلاف شرع نیستند بلکه امور اجتماعی را هم که کودک رعایت نمی‌کند، نیز شامل می‌شود. (گلبایگانی، ۱۴۱۲ه ق، ج ۲، ص ۲۸۵) فقها در ولایت داشتن پدر بر تنبیه کودک به ادله‌ای استناد کرده‌اند از جمله فرمایش امام علی علیه السلام: «حَقُّ الْوَالِدِ عَلَى الْوَالِدِ أَنْ يُحَسِّنَ اسْمَهُ وَ يُحَسِّنَ أَدَبَهُ؛ حق فرزند بر پدر این است که برای او نام نیکو انتخاب کند و او را نیکو تأدیب کند». (شریف الرضی، ۱۴۱۴ق، ص ۵۴۶) روایت از جهت سندی از صحت برخوردار است. از جهت دلالت نیز به صراحت بیان شده که تأدیب فرزند یکی از حقوق فرزند بر پدر است. نکته‌ای که بایستی مدنظر قرار گیرد، این است که این روایت و روایات مشابه آن دلالت بر وجوب تنبیه بدنی کودک ندارد؛ چراکه مدلول این احادیث، آن است که انسان فرزندان خود را به بهترین وجه تربیت و ادب نماید؛ همان‌طور که روشن است، خوب ادب کردن لزوماً با زدن و تنبیه بدنی همراه نیست؛ هرچند که تنبیه بدنی در مواردی می‌تواند یکی از مصادیق آن باشد. (حسینی خواه، ۱۳۸۹، ص ۱۹۷)

۴.۳ ولایت معلم در تنبیه کودک

یکی دیگر از افرادی که نسبت به تنبیه کودک ولایت دارد، معلم است. مرحوم شیخ طوسی رحمته الله علیه در این باره می‌فرماید: «المعلم یؤدب الصبیان إجماعاً و یکون التعزیر بما دون الحد؛ به اجماع فقها معلم جایز است، کودک را تأدیب کند و به مقدار کمتر از حد او را تعزیر کند». (طوسی، ۱۳۸۷ق، ج ۸، ص ۶۹)

معلم می‌تواند کودک را بزند و ظاهراً این است که بین اینکه کودک عملی که منجر به تنبیه او شده است، خلاف شرع بوده را انجام داده یا خلاف برنامه‌های مدرسه و شیوه تعلیم و تربیت و نظم خاصی که بر محل تعلیم او حاکم بوده، تفاوتی نیست (گلبایگانی، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۲۸۵)

در اینکه معلم برای تنبیه کودک نیاز به اذن ولی دارد، دو وجه وجود دارد یکی لزوم اذن و دیگری عدم اذن است. مرحوم سید یزدی رحمته الله علیه در این باره فتوا داده‌اند که: «نعم یشرط فیه

الاستیذان من آبائهم ومع عدمهم فمن الحاكم الشرعي؛ بله در تأدیب شاگرد توسط معلم به اجازه ولی نیاز است و در صورتی که ولی نداشت از حاکم شرعی باید اذن گرفت». (یزدی، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۲۱۸). وجه عدم لزوم اذن نیز بر اساس اطلاق روایت سکونی است که در آن آمده است: امام صادق علیه السلام از جدشان نقل نموده اند: «أن أمير المؤمنين عليه السلام ألقى صبيان الكتاب ألواحهم بين يديه ليختر بينهم فقال: أما أن ها حكومة والجور فيها كالجور في الحكم، أبلغوا معلّمكم إن ضربكم فوق ثلاث ضربات في الأدب اقتص منه؛ كودكان مدرسه به عنوان شكایت از معلم الواح خود را جلوی حضرت علی علیه السلام انداختند تا وضع مکتب اصلاح شود. حضرت علیه السلام فرمودند: اما این کار نوعی حکومت است و ستم داشتن در آن ستم داشتن در امر حکومت است. به معلم خودتان بگویید اگر شما را در تأدیب بیش از سه ضرب بزند از او قصاص می‌کنم». (عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۲۸، ص ۳۷۲) بر اساس آن اذن و اجازه ولی لازم نیست زیرا روایت مطلق بوده و موردی که معلم از سوی پدر اجازه در تنبیه نداشتته باشد را نیز شامل می‌شود. (حسینی خواه، ۱۳۸۹، ص ۲۱۰)

باید گفت: همان‌طور که پدر و جد پدری بر کودک ولایت قهری دارند و به موجب آن حق دخالت دارند. حاکم اسلامی نیز دارنده‌ی حق ولایت است؛ و حکم او بر سایر احکام، حاکم است؛ بنابراین حتی اگر پدر نیز به تنبیه فرزندش توسط معلم اجازه داده باشد، حاکم اسلامی با توجه به مصلحت عمومی جامعه یا آثار سوء عدم رعایت ضوابط تنبیه در عمل از سوی معلمان و سایر شرایط حاکم بر جامعه می‌تواند این عمل را ممنوع سازد. (همان، ص ۲۱۲)

۵. مقدار ضرب تنبیه

بعد از اینکه معلوم شد تنبیه کودک جایز است. بحث در این است که مقدار آن تا چه اندازه‌ای است؟ در مورد مقدار و میزان آن بین فقها اختلاف وجود دارد. به‌طور کلی سه دیدگاه وجود دارد:

۵.۱ پنج تا شش ضربه

برخی از فقها مانند شیخ طوسی رحمته الله علیه (طوسی، ۱۴۰۰ق، ص ۷۳۲) و مرحوم خوئی رحمته الله علیه (خوئی، ۱۴۲۲ق، ج ۱، ص ۴۱۱) معتقدند نباید بیشتر از ۵ تا ۶ ضربه شلاق کودک را تنبیه کرد. قائلین

این دیدگاه به روایاتی استناد کرده‌اند از جمله: روایتی است که حماد از امام صادق (ع) نقل کرده است: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام في أدب الصبي والمملوك فقال: خمسة أوسنة وأرفق؛ در تأديب صبی و مملوک سؤال کردم. فرمودند: پنج یا شش و بلکه کمتر جایز است». (عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۲۸، ص ۳۷۲)

روایتی دیگر نیز از اسحاق بن عمار نیز در این زمینه ذکر شده است: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: ربما ضربت الغلام في بعض ما يحرم فقال: وكم تضربه؟ فقلت: ربما ضربته مائة فقال: مائة مائة؟ فأعاد ذلك مرتين ثم قال: حد الزنا؟ اتق الله، فقلت: جعلت فداك فكم ينبغي لي أن أضربه؟ فقال: واحد، فقلت: والله لو علم أنني لا أضربه إلا واحدا ما ترك لي شيئا إلا أفسده، فقال: فانتئين، فقلت: جعلت فداك هذا هو هلاكي إذا، قال: فلم أزل أماكسه حتى بلغ خمسة ثم غضب فقال: يا إسحاق إن كنت تدري حد ما أجرم فأقم الحد فيه ولا تعدّ حدود الله؛ اسحاق بن عمار می‌گوید به امام صادق عليه السلام عرض کردم: «چه بسا غلام را در مورد برخی از امور حرام می‌زنم». حضرت عليه السلام فرمود: «چند ضربه او را می‌زنی؟» گفتم: «چه بسا صد ضربه». حضرت فرمود: «صد، صد!!!». (با تعجب تعبیر صد را دو بار تکرار کرد). سپس فرمود: «به مقدار حد زانی؟ تقوای خدا پیشه کن». گفتم: «فدای شما! پس شایسته است، چند ضربه او را بزنم؟» فرمود: «یک ضربه». گفتم: «به خدا قسم اگر می‌دانست که او را تنها یک ضربه می‌زنم همه چیز را فاسد می‌کرد». حضرت عليه السلام فرمود: «پس دو ضربه بزن». گفتم: «این باعث هلاک من است». همین‌طور با حضرت عليه السلام چانه زدم تا به پنج ضرب رسید سپس غضب کرد پس فرمود: «ای اسحاق اگر می‌دانی که نسبت به جرمی که انجام داده، حد براو جاری می‌شود، پس حد را براو جاری کن و از حد تجاوز نکن». (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۷، ص ۲۶۷)

با این حال در مورد این نظریه این نکته مورد توجه است که روایات دیگری وجود دارند که مقدار تأدیب و تنبیه کودکان را بیش از ۵ ضربه می‌دانند؛ حال این روایات قرینه است بر این که تعیین مقدار تأدیب در روایاتی که به عنوان مستند این نظریه قرار گرفته‌اند از باب تطبیق و بیان مصداق است نه اینکه جنبه انحصاری داشته باشد.

۵.۲. کمتر از ده ضربه

برخی از فقها مانند شهید اول (عاملی، ۱۴۱۰ق، ص ۲۵۹) و مرحوم ابن سرائر (حلی، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۵۴۸) معتقدند نباید بیشتر از ۵ تا ۶ ضربه شلاق کودک را تنبیه کرد. قائلین این دیدگاه به روایاتی استناد کرده‌اند از جمله:

امام رضا علیه السلام فرمودند: «التَّعْزِيرُ مَا بَيْنَ بَضْعَةِ عَشْرٍ سَوْطًا إِلَى تِسْعَةِ وَثَلَاثِينَ وَالتَّأْدِيبُ مَا بَيْنَ ثَلَاثَةِ إِلَى عَشْرَةٍ؛ مقدار تعزیر ده تا ۳۹ ضربه است و تأدیب بین ۳ تا ۱۰ ضربه است». (نوری، ۱۴۰۸ق، ج ۱۸، ص ۱۹۴)

همچنین روایت دیگری نیز است که پیامبر الله صلی الله علیه و آله و سلم فرمودند: «لَا يَحِلُّ لِأَحَدٍ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَ الْيَوْمِ الْآخِرِ * يُزِيدُ عَلَى عَشْرَةِ أَسْوَاطٍ إِلَّا فِي حَدٍّ؛ بر هیچ حاکمی که به خدا و روز قیامت اعتقاد دارد، جایز نیست بیش از ده ضربه شلاق بزند مگر در حد». (همان، ص ۱۹۴)

در روایت عشره اسواط آمده است. در مورد حد می‌توان ۱۰ تا ضربه زد ولی این در مورد حد است و اینکه والی می‌تواند ده ضربه حد را بزند اما در مورد سایرین نمی‌توان از آن استفاده کرد. مگر اینکه بگوییم منظور از والی نه والی حاکم شهر بلکه کسی است که حد زدن در دست او است یعنی اختیار زدن به دست او است. (که والی اعم از حاکم و غیر حاکم است) شامل پدر هم می‌شود. یا بگوییم این روایت مربوط به والی است ولی والی خصوصیت ندارد یعنی الغا خصوصیت کنیم ملاک اختیار حد است چه والی چه غیر والی.

نکته‌ای که در مورد سند این دو روایت وجود دارد این است که سند این دو به دلیل مرسل بودن ضعیف است مگر اینکه بنا بر نظر کسانی که معتقدند اگر در موردی مرحوم شیخ صدوق رحمته الله علیه روایت مرسله را به صورت صریح و روشن با لفظ قال به پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم یا امام معصوم علیه السلام نسبت دهد به منزله مسند است، روایات از نظر سندی معتبر می‌گردند. (حسینی خواه، ۱۳۸۹، ص ۲۱۷)

۵.۳. تعداد به صلاح دید تنبیه‌کننده

مرحوم اردبیلی رحمته الله علیه می‌فرماید: «فإنَّ التَّأْدِيبَ يَنْبَغِي أَنْ يَكُونَ عَلَى حَسَبِ مَا يَرَاهُ الْمُؤَدِّبُ، فَإِنَّهُ بِهِ يَحْصُلُ الْأَدَبُ الْمَطْلُوبُ مِنْهَا؛ شایسته است تنبیه بر اساس نظر کسی باشد که آن را انجام

می دهد چراکه ادب مطلوب به سبب او حاصل می شود». (اردبیلی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۳، ص ۱۷۸)

مرحوم سبزواری رحمته الله علیه نیز در این زمینه می فرماید: «إن كان التأديب لمصلحة الصبي وإن رجع إلى الغضب النفساني للمؤدب فإن المؤدب قد يلزم أن يؤدب...» در تنبيه کودک به جهت تأديب و برای مصلحت آن لازم است کمیت و کیفیت آن لحاظ شود. اگر به غضب نفسانی شخص مؤدب برگردد لازم است شخص مؤدب نیز تأديب شود. (سبزواری، ۱۴۱۳ق، ج ۲۸، ص ۳۶) مرحوم امام خمینی رحمته الله علیه در این باره فرموده اند: «و الظاهر أن تأديبه بحسب نظر المؤدب و الولي، فرما تقتضي المصلحة أقل و ربما تقتضي الأكثر ولا يجوز التجاوز بل ولا التجاوز عن تعزير البالغ بل الأحوط دون تعزيره و أحوط منه الاكتفاء بستة أو خمسة؛ ظاهر این است که تأديب کودک باید با توجه به نظر مؤدب و ولی کودک باشد. گاه مصلحت کودک اقتضا می کند که کمتر از ده ضربه شلاق به او زده شود و گاه اقتضای بیش تر از ده ضربه شلاق را دارد ولی در هر حال نباید از تعزیر فرد بالغ بیش تر شود بلکه احتیاط این است که از تعزیر فرد بالغ هم کمتر باشد و احوط از آن این است که به ۵ و ۶ ضربه شلاق اکتفا شود». (خمینی، بی تا، ج ۲، ص ۴۷۷)

مرحوم کاشانی رحمته الله علیه در تأديب کودک می فرماید: «أنه ليس منحصرًا بالضرب بل يمكن تأديبه بأنواع أخر مع الوعد و الوعيد أو تشويقه بما يحبّ و نقل الحكايات المؤثرة في نفسه أو بذله بما يجبّ و أمثال ذلك، بل الضرب منهى عنه إلا بمقدار اللزوم و قد أجزى بمقدار يسير في الأخبار الواردة عن أهل بيت الوحي عليهم السلام؛ تأديب منحصر در زدن نیست بلکه می توان کودک را با روش های دیگری مانند وعد و وعید یا تشویق به چیزی که دوست دارد و نقل حکایت هایی که در او اثر دارد یا دادن چیزی به او که دوست دارد و امثال این ها، تأديب کرد بلکه زدن کودک به مقداری است که لازم است، جایز است». (کاشانی، ۱۴۰۸ق، ص ۴۷) بر اساس دیدگاه ایشان زدن کودک در صورتی است که مؤدب راه های تربیتی دیگری را قبل از کتک زدن انجام داده باشد و در این مرحله نیز باید رعایت کمترین را داشته باشد.

به نظر می رسد از جهت مقدار کمیت دیدگاه تأديب کودک بر اساس صلاح دید مودب بهتر باشد زیرا کودکان از جهت اخلاق و رفتار با یکدیگر متفاوت هستند چه بسا کودکی با تغییر چهره به حالت خشم متنه شود اما کودک دیگری برای همان عمل خلافی که مرتکی شده به بیش از ده ضربه نیاز داشته باشد.

۶. ضمان مؤدب در اجرای تأدیب کودک

بعد از بررسی موارد جواز تنبیه کودک، مسئله ضامن بودن مؤدب است در مواقعی که تأدیب منجر به تلف یا نقص کودک می شود.

مرحوم شیخ طوسی رحمته الله علیه در این باره می فرماید: «أما إن ضرب الأب أو الجد الصبي تأديبا فهلك أو ضربه الإمام أو الحاكم أو أمين الحاكم أو الوصي أو ضربه المعلم تأديبا فهلك منه فهو مضمون، لأنه إنما أبيع بشرط السلامة ويلزم عندنا في ماله وعندهم على عاقلته؛ اگر پدر یا جد پدری کودک را جهت تأدیب بزند و کودک از بین برود یا امام یا حاکم یا امین حاکم یا وصی یا معلم او را تأدیب کند و کودک تلف شود، در تمام صورت ها حکم به ضمان می شود زیرا جایز بودن تنبیه به جهت تأدیب مشروط به این است کودک بعد از تنبیه سالم بماند؛ بنابراین به نظر ما لازم است دیه ی آن کودک از مال مؤدب پرداخت شود ولی اهل سنت قائل اند که دیه بر عاقله ی مؤدب است». (طوسی، ۱۳۸۷ ه ق، ج ۸، ص ۶۶)

نکته قابل توجه در عبارت مرحوم شیخ طوسی رحمته الله علیه این است که ایشان بیان می دارد تأدیب و تنبیه کودک به شرط سلامت وی جایز است؛ در غیر این صورت تنبیه بدنی جایز نیست. روشن است که تنبیه بدنی دارای آثار زیان باری است که سلامت کودک را به مخاطره می اندازد؛ بنابراین، می توان از این کلام مرحوم شیخ رحمته الله علیه عدم جواز تنبیه بدنی و حتی همه انواع تنبیه را استفاده کرد؛ چه آن که تنبیه بدنی به سلامت جسمانی کودک آسیب رسانده، تنبیهات غیر بدنی نیز به سلامت روحی و روانی کودکان ضربه می زند. (حسینی خواه، ۱۳۸۹، ص ۲۲۵)

تنبیه نباید موجب سرخ و یا کبود شدن بدن کودک شود؛ چون در این صورت، موجب پرداخت دیه به وسیله تنبیه کننده می شود، حتی اگر تنبیه کننده پدر یا جد پدری او باشد. (گلپایگانی، ۱۴۰۹ ق، ج ۳، ص ۲۶۷)

از جمله ادله ای که برای ضامن بودن مؤدب می توان به آن استناد کرد روایت: «لا ييطل دم امرء مسلم؛ خون مسلمان به هیچ عنوان بدون قصاص و دیه باقی نمی ماند». (کلینی، ۱۴۲۹ ق، ج ۱۴، ص ۴۹۸). از امام صادق عليه السلام چنین نقل شده است: «... حرمه ماله كحرمه دمه؛ مال مسلمان، همانند جان او دارای احترام است». (همان، ج ۲، ص ۳۶۰).

یکی دیگر از ادله ای که برای ضامن بودن مؤدب در تنبیه کودک به آن می توان استناد کرد، قاعده فقهیه مشهوری است که فقها در موارد ضمان به آن تمسک می کنند و آن قاعده اتلاف است که بیان می کند: من أتلف مال الغير بلا إذن منه فهو له ضامن؛ هرکس مال دیگری را بدون اذن او از بین ببرد در مقابل آن ضامن است. (بجنوردی، ۱۴۱۹ق، ج ۲، ص ۲۵) بنابراین در صورت تلف شدن کودک در تنبیه توسط مؤدب، مؤدب ضامن است.

در مقابل کسانی هم هستند که قائل به عدم ضامن بودن مؤدب در تنبیه کودک شده اند. از جمله شهید ثانی رحمته الله علیه می فرماید:

«لوحصل بالضرب تلف وجب الغرم، لأنه تبين بذلك أنه إتلاف لا إصلاح، بخلاف الولي إذا أذنب الطفل؛ والفرق أن تأديب المرأة لحظ نفسه والولد لحظ له لا لحظ الولي؛ وقيل: إنهما مشروطان بعدم التلف؛ وفرق بينهما أيضا بأن الأولى للزوج أن يعفو ويعرض عنه، بخلاف الولي، فإن الأولى له أن لا يعرض عن ضرب التأديب عند الحاجة، لرجوع المصلحة إلى الصبي وقد ورد الخبر بالتهي عن ضرب الزوجة في الجملة؛ ويتفرع على هذا الفرق عدم ضمان الولي، لأنه محسن وما على المحسنين من سبيل؛ در تأديب زوجه به وسیله زوج، اگر تلف صورت پذیرد، واجب است غرامت پرداخت شود؛ زیرا، در این صورت مشخص می شود که تأديب انجام شده تلف بوده و به مصلحت نبوده است؛ برخلاف این که ولی طفل او را تأديب کند و فرق تأديب بین تأديب همسر و کودک به این است که زوج برای بهره گیری از حق خود و استمتاع از زوجه او را تأديب می کند ولی تأديب کودکان به جهت مصلحت خود آنها است. به همین علت زوج می تواند همسر ناشزه خود را تأديب نکند و از حق خود بگذرد در حالی که ولی کودک مجاز به ترک تأديب او نیست و لازم است که او را تأديب کند؛ زیرا فرض این است که تأديب کودک در جهت مصلحت او است بنابراین اگر کودک تلف شود، ولی ضامن نیست زیرا او در حق کودک احسان می کند و بر اساس قاعده احسان نباید غرامت دهد». (عاملی، ۱۴۱۳ق، ج ۸، ص ۳۶)

در رد این قول می توان گفت: حقیقت تأديب اقتضا دارد که در جهت مصالح کودک انجام شود و اصل بنای آن بر تخفیف است. حال اگر، به هر دلیل تأديب کودک منجر به تلف شد، شخص بایستی ضامن باشد. با استناد به ادله ضمان، حکم به پرداخت دیه می گردد و همان گونه که مشهور فقها گفته اند تجویز تأديب منافاتی با حکم به ضمان ندارد و بلکه فقط

مانع از حکم به قصاص ولی می شود. علاوه بر اینکه احسان صرفاً یک عنوان قصدی نیست تا این که اگر مؤدب قصد احسان داشت، دیگر ضامن نباشد. (حسینی خواه، ۱۳۸۹، ۲۲۸)

نتیجه گیری

تنبیه و تأدیب کودکان بنا بر اصل اولی بر اساس ادله، از باب ظلم و آزار، حرام است؛ اما بر اساس اصل ثانوی عده‌ای از فقها حکم به جواز و عده‌ای قائل به عدم جواز شده‌اند. در صورت جواز تنبیه کودک نیز در مقدار کمیت و کیفیت آن نیز اختلاف وجود دارد برخی قائل به ۵ تا ۶ ضربه و برخی نیز قائل به کمتر از ۱۰ ضربه شده‌اند و عده‌ای نیز تعداد ضربه‌ها را منوط به صلاح دید مؤدب دانسته‌اند. از لحاظ کمی با مراجعه به روایات می‌توان چنین برداشت که معلم و مؤدب در استفاده از تنبیه، مجاز به استفاده بیش از سه ضربه نمی‌باشند؛ زیرا از معتبره سکونی و مرسله صدوق بیش از این تعداد حاصل نمی‌شود. پدر و جد پدری با توجه به دلالت معتبره حماد بن عثمان در تنبیه بدنی، مجاز به استفاده از بیش از شش ضربه نمی‌باشند. حاکم شرع نیز در تأدیب افراد گوناگون مجاز به استفاده از بیش از ده ضربه نیست. به جز مواردی که بر افراد بالغ نیاز به اجرای حد است. از لحاظ کیفیت نیز تنبیه نباید به گونه‌ای باشد که منجر به دیه شود؛ در صورت تلف یا نقصان کودک در مورد ضامن بودن و عدم ضامن بودن مؤدب اختلاف وجود دارد.

نکته مهم این که از مجموع مباحث گذشته، می‌توان استنباط کرد تنبیه به عنوان آخرین راه درمان و اصلاح رفتار تلقی شده و هدف از تنبیه در واقع، اصلاح رفتار و تربیت کودک است؛ بنابراین، به کارگیری و استفاده از این روش، باید به گونه‌ای باشد که اصلاح‌کننده و مؤثر در تربیت کودک باشد و یا دست‌کم، عامل بازدارنده باشد. اگر چنین نتیجه‌ای از آن حاصل نشود، نباید مورد استفاده قرار گیرد.

منابع و مأخذ:

* قرآن کریم

۱. اردبیلی، احمد بن محمد (۱۴۰۳ق)، مجمع الفائدة والبرهان في شرح إرشاد الأذهان، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ایران، اول.
۲. اصفهانی، مجلسی اول، محمدتقی (۱۴۰۶ق)، روضة المتقين في شرح من لا يحضره الفقيه، سید حسین موسوی کرمانی - علی پناه اشتهاودی - سید فضل الله طباطبائی، قم، مؤسسه فرهنگی اسلامی کوشانبور، دوم، ج ۱۰.
۳. اصفهانی، مجلسی دوم، محمد باقر بن محمد تقی (۱۴۰۶ق)، ملاذ الأخيار في فهم تهذيب الأخبار، قم انتشارات کتابخانه آية الله مرعشي نجفی، اول، ج ۱۶.
۴. بجنوردی، سید حسن بن آقا بزرگ موسوی (۱۴۱۹ق)، القواعد الفقهية (للبجنوردي، السيد حسن)، قم، نشر الهادي، اول.
۵. جمعی از پژوهشگران زیر نظر شاهرودی، سید محمود هاشمی (۱۴۲۶ق)، فرهنگ فقه مطابق مذهب اهل بیت (علیهم السلام)، مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت (علیهم السلام)، قم، اول، ج ۲.
۶. حسینی خواه، سید جواد (۱۳۸۹ش)، تنبيه کودکان در نظام بین الملل حقوق بشر و فقه امامیه، قم، مرکز فقهی ائمه اطهار (علیهم السلام)، اول.
۷. حسینی، سید جواد، بررسی تحلیلی تنبيه از منظر روایی، فقهی و روان شناسی، فصلنامه معرفت، شماره ۳۳، گنجینه معارف، ۱۳۸۹/۱/۱۸.
۸. حرّعاملی، محمد بن حسن (۱۴۰۹ق)، وسائل الشیعة، قم، مؤسسه آل البيت (علیهم السلام)، اول، ج ۲۹ و ۲۸.
۹. حلبی، ابوالصلاح، تقی الدین بن نجم الدین (۱۴۰۳ق)، الکافي في الفقه، رضا استادی، اصفهان، کتابخانه عمومی امام امیرالمؤمنین (علیهم السلام)، اول.
۱۰. حلّی، ابن ادریس، محمد بن منصور بن احمد (۱۴۱۰ق)، السرائر الحاوي لتحرير الفتاوى، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، دوم، ج ۳.
۱۱. حلّی، علامه، حسن بن یوسف بن مطهر اسدی (۱۲۸۱ق)، رجال العلامة - خلاصة الأقوال، نجف اشرف، منشورات المطبعة الحیدریة، دوم.
۱۲. _____، (۱۴۱۳ق)، قواعد الأحكام في معرفة الحلال والحرام، قم، دفتر انتشارات اسلامی

- وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، اول، ج ۳.
۱۳. حمیری، نشوان بن سعید (۱۴۲۰ق)، شمس العلوم و دواء کلام العرب من الکلام، بیروت، دار الفکر المعاصر، اول، ج ۱.
۱۴. خمینی، سید روح الله موسوی (بی تا)، تحریر الوسيلة، قم، مؤسسه مطبوعات دار العلم، اول، ج ۲.
۱۵. خویی، سید ابوالقاسم موسوی (۱۴۲۲ق)، مبانی تکملة المنهاج، قم، مؤسسه احیاء آثار الإمام الخوئی رحمته الله علیه، اول، ج ۱.
۱۶. سبزواری، سید عبد الأعلى (۱۴۱۳ق)، مهذب الأحكام (للسبزواری)، قم، مؤسسه المنار - دفتر حضرت آية الله، چهارم، ج ۲۸.
۱۷. طریحی، فخرالدین (۱۴۱۶ق)، مجمع البحرين، تهران، کتابفروشی مرتضوی.
۱۸. طوسی، ابو جعفر، محمد بن حسن (۱۳۸۷ق)، المبسوط في فقه الإمامية، تهران، المكتبة المرتضوية لإحياء الآثار الجعفرية، سوم.
۱۹. _____، (۱۴۰۰ق)، النهاية في مجرد الفقه و الفتاوى، بیروت دارالکتاب العربي، دوم.
۲۰. عاملی، شهید اول، محمد بن مکی (۱۴۱۰ق)، اللمعة الدمشقية في فقه الإمامية، مصحح محمد تقی مروارید - علی اصغر مروارید، بیروت، دار التراث - الدار الإسلامية، اول.
۲۱. عاملی، شهید اول، محمد بن مکی (بی تا)، القواعد و الفوائد، قم، کتابفروشی مفید، اول، ج ۲.
۲۲. عاملی، شهید ثانی، زین الدین بن علی (۱۴۱۳ق)، مسالك الأفتاهم إلى تنقیح شرائع الإسلام، قم، مؤسسه المعارف الإسلامية، اول.
۲۳. فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۱۰ق)، کتاب العین، قم، منشورات الهجره.
۲۴. قرشی، سید علی اکبر (۱۴۱۲ق)، قاموس قرآن، تهران، دار الکتب الإسلامية.
۲۵. قمی، صدوق، محمد بن علی بن بابویه (۱۴۱۵ق)، المقنع (للشیخ الصدوق)، قم، مؤسسه امام هادی علیه السلام، قم - ایران، اول.
۲۶. کاشانی، حاج آقا رضا مدنی (۱۴۰۸ق)، کتاب الديات، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، اول.
۲۷. کلینی، ابو جعفر، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق)، الکافي (ط - الإسلامية)، تهران، دار الکتب الإسلامية، چهارم، ج ۴ و ۷.
۲۸. مغنیه، محمد جواد (۱۴۲۱ق)، فقه الإمام الصادق علیه السلام، قم، مؤسسه انصاریان.

۲۹. موسوی گلپایگانی، سید محمد رضا (۱۴۰۹ق)، مجمع المسائل، مصحح: علی کریمی جهرمی - علی ثابتی همدانی - علی نیری همدانی، ج ۳، قم، دار القرآن الکریم، دوم.
۳۰. _____، (۱۴۱۲ق)، الدر المنضود في أحكام الحدود، علی کریمی جهرمی، قم، دار القرآن الکریم، اول، ج ۲.
۳۱. مهیار، رضا (۱۴۱۰ق)، فرهنگ ابجدی عربی - فارسی، تهران، انتشارات اسلامی.
۳۲. نجفی، صاحب الجواهر، محمد حسن (بی تا)، جواهر الکلام في شرح شرائع الإسلام، بیروت، دار إحياء التراث العربی، هفتم، ج ۴۱، ۲۶ و ۲۱.
۳۳. نوری، محدث، میرزا حسین (۱۴۰۸ق)، مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، بیروت، مؤسسه آل البيت علیهم السلام، اول، ج ۱۸.
۳۴. واسطی، زبیدی، حنفی، محب الدین، سید محمد مرتضی حسینی (۱۴۱۴ق)، تاج العروس من جواهر القاموس، بیروت دار الفکر للطباعة و النشر و التوزیع، اول، ج ۱.
۳۵. یزدی، سید محمد کاظم طباطبایی (۱۴۱۴ق)، تکملة العروة الوثقی، قم، کتابفروشی داوری، اول، ج ۲.
۳۶. درس خارج آیت الله اعرافی (۱۳۸۹ ه ش).



سن یائسگی در مذاهب خمسّه

زهرا سادات مؤمنی^۱

چکیده

یائسگی از موضوعاتی است که منشا آثار فقهی و حقوقی فراوانی در عرصه‌های مختلف برای زنان است. بسیاری از احکام فردی و عبادی؛ اجتماعی و خانوادگی و بسیاری از احکام کیفری و قضایی بر موضوع یائسگی مترتب است. سن یائسگی می‌تواند از ابعاد مختلفی هم چون پزشکی، حقوقی، فقهی، تربیتی مورد بررسی قرار بگیرد. با توجه به گستردگی لوازم و احکام مرتبط با موضوع یائسگی، ضابطه مند کردن این موضوع خارجی که آثار فراوان حقوقی و کیفری و عبادی بر آن مترتب است یکی از ضروریات قانون است. از این رو سن میانگینی که معمولاً زنان یائسه می‌شوند به عنوان سن یائسگی مشخص شده است. اعلام سن از نظر شرع به هیچ وجه به معنای اثبات واقعیت یائسگی در خارج نیست؛ بلکه صرفاً منشا آثار اعتباری و حقوقی یا عبادی در صورت عدم اطمینان به یائسگی حقیقی است. بیشتر فقها، سن یائسگی را پایان پنجاه سال قمری می‌دانند و زنان سید را مشمول این حکم نمی‌دانند و برای آنان پایان شصت سال قمری را در نظر گرفته‌اند. مبنای فقهاء در تعیین سن، تعدادی از روایات است که همگی قابل تأمل می‌باشند. این تحقیق در صدد است تا به بررسی اقوال فقهاء در مذاهب خمسّه بپردازد.

کلید واژه‌ها: یائسگی، زنان یائسه، مذاهب خمسّه

مقدمه

یائسگی، یک پدیده پیچیده دوران میانسالی است که شامل ابعاد جسمی، روانی و اجتماعی می‌باشد. اگرچه این پدیده، رویدادی زیستی است، اما معانی اجتماعی مرتبط

۱. طلبه سطح چهار، گرایش فقه خانواده، مرکز تخصصی فقه و اصول، جامعه الزهراء (ع).

به آن است که تعیین می‌کند چگونه یک زن، واقعیت چنین رویدادی را درک و تفسیر کند. درک زنان از این دوران انتقال، بستگی به هنجارهای فرهنگی، عوامل اجتماعی و دانش فردی در باره یائسگی دارد. یائسگی شروع دوران جدیدی در زندگی یک زن است که همانند تمام مراحل دیگر زندگی، گذشته از زوایای مثبت آن مثل فراغت از مشکلات دوران بارداری، خطرات و مشکلاتی سلامت زنان را تهدید می‌کند. از آنجا که یائسگی اجتناب ناپذیر است و در زندگی هر زنی به وقوع خواهد پیوست شناخت عوامل خطر و راه‌های کاهش عوارض و درمان مشکلات آن از ضروریات زندگی هر زنی است. آغاز دوره یائسگی، نقطه عطفی در زندگی زنان به شمار می‌رود. احکام شرعی متمایز در دو دوره سنی قاعدگی و یائسگی، زنان مسلمان را با این پرسش روبه‌رو ساخته که آغاز یائسگی در چه سنی است؟ آیا به رغم وضع طبیعی نایکسان زنان، می‌توان سن شرعی ثابت و خاصی را ملاک ورود به دوره یائسگی قرار داد؟ و آیا در این باره فرقی میان زنان هست؟ بدون تردید محور اصلی مباحث، روایاتی است که مورد استناد قرار گرفته است. پرسش از یائسگی در میان مسلمانان، از دو نظر مورد توجه و اهتمام بوده است: یکی به لحاظ احکامی که حیض در بخش عبادات و زناشویی دارد؛ و دیگری به جهت فرق آشکاری که میان امکان قاعدگی و رسیدن به سن یائسگی، هم در زمان طلاق و هم در حکم عده داری، وجود دارد. نصوص روایی نیز در همین دو بخش و عمدتاً در خصوص طلاق مطرح شده است. در این روایات آمده است که چند دسته از زنان بدون ننگ داشتن عده، با وقوع طلاق از شوهر خود جدا می‌شوند؛ یکی از آنها زنی است که یائسه شده است؛ اما در خصوص سن، روایات محدودی وجود دارد.

اگر فقیهان در تعیین موضوع احکام قاعدگی و یائسگی بر اساس ادله موجود، تنها با کاربرد این عناوین و اطلاق آن در نصوص روبه‌رو بودند، همانند موارد مشابه، به معنای عرفی آن مراجعه می‌کردند؛ مانند احکامی که بر خون یا آب بار شده است؛ اما وجود روایاتی که در ظاهر تعریف و حدّ خاصی برای آن نشان داده، باعث شده تا آنان ملاک تعیین موضوع را همین روایات بدانند، و چگونگی نگاه و استناد به آن روایات نیز اختلافاتی را میان آنان پدید آورده است.

اهمیت و حساسیت موضوع از نظر فقها مخفی نمانده و پژوهش‌هایی در این مسأله صورت گرفته است؛ اما وجود روایات متفاوت در این مسأله از یک سو، و ارائه نظریه علمی - پزشکی در خصوصیات یائسگی و نیز تطبیق آن با احکام دینی در تعیین سن از سوی دیگر، موجب اختلاف دیدگاه‌ها گردیده است.

۱. مفهوم شناسی یائسگی

واژه ی یائسه از ریشه ی یأس به معنای ناامید شدن می‌باشد و برزنی اطلاق می‌شود که خون حیض او قطع شده است. (احمد سیاح، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۱۹۰۶). یأس همان انقطاع آرزو می‌باشد. یأس از چیزی، آن را همانند عدم قرار می‌دهد و کسی که حیض او قطع می‌شود، او را در چنین حکمی قرار می‌دهد؛ حکمی که دیگر حیض نمی‌شود و از بازگشت به حیض مأیوس است. (محمد رواس، ۱۴۰۸ق، ج ۱، ص ۱۷-۱۶).

همچنین اگر زن به سنی برسد که حیض او قطع شود و امید بازگشت نداشته باشد به او آئسه می‌گویند آئسه یا آئسه، از ریشه یأس، به معنای ناامیدی است؛ (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۶، ص ۲۵۹) و یائسه زنی است که به خاطر بالا رفتن سن، از دیدن خون حیض ناامید است. که از آیس و مقلوب شده ی از یئس به معنای انقطاع امید بوده؛ یعنی کسی که حیض او قطع شده است. (محمود عبدالرحمن عبدالمنعم، ۱۹۹۹م، ج ۱، ص ۳۰)

یائسگی نیز به معنای یائسه بودن و مفهوم آن به معنای زنی است که به اقتضای سن خود عادت ماهانه را از دست داده و از زائیدن فرزند ناامید شده است. (مهشید مشیری، ۱۳۷۴ش، ص ۱۱۸۲) یائسگی، ویژگی زنی است که عادت زنانگی او قطع شده است. (حسین انوری، ۱۳۸۱ش، ج ۸، ص ۸۵۱۲)

در اصطلاح علم پزشکی یائسگی به ورود زن از مرحله ی باروری و تولید مثل به مرحله ی غیر باروری و غیر تولید مثل اطلاق می‌گردد (مهرداد صلاحی، ۱۳۷۷ش، ص ۱۱۵) که به آن در زبان انگلیسی منوپوز (menopause) گفته می‌شود. این کلمه از دور ریشه ی یونانی منویعنی عادت و پوز به معنای توقف است که توقف عادت ماهیانه و پایان یافتن قدرت باروری است. (لیندا اوجدا، ۱۳۸۰ش، ص ۱۹) در علم پزشکی یائسگی را بعنوان قطع دائمی قاعدگی‌ها بر

اثر کاهش یا قطع عملکرد تخمدان تعریف می‌کنند. یائسگی یا منوپوز، مرحله‌ی از زندگی زنان است که طی آن چرخه عملکرد تخمدان‌ها به پایان می‌رسد و هورمون‌های استروژن و پروژسترون که توسط تخمدان‌ها ترشح می‌شود، به شدت کاهش می‌یابد. لازم به ذکر است که حتی پس از یائسگی نیز مقداری استروژن توسط غده‌های آدرنال و ذخایر چربی بدن ترشح می‌شوند و همچنین مقداری از آندروژن‌های غدد فوق کلیوی نیز به استروژن تبدیل می‌شوند. (جاناتان اسپرک، ۱۳۷۶، ص ۷۸۲). در این حالت قاعدگی به طور طبیعی متوقف شده و وضعیتی است که در آن تخمدان‌های زن دیگر هر چهار هفته یک بار تخمک تولید نمی‌کند. (همان، ص ۱۴) در گزارش سازمان جهانی بهداشت، یائسگی، قطع شدن دائمی قاعدگی در نتیجه‌ی عدم فعالیت فولیکول‌های تخمدان است. (کتی برنشی، ۱۳۸۷، ص ۲۱) در اصطلاح فقه، نخست به نظر می‌رسد معنای لغوی با معنای فقهی تفاوت داشته باشد؛ لیکن از بررسی تعاریفی که فقها ارائه داده‌اند، برمی‌آید که معنای شرعی اخص از معنای پزشکی و لغوی است. به این صورت که در فقه به زنی یائسه می‌گویند که به سنی رسیده باشد که در آن سن، خون حیضش بطور طبیعی قطع شود و دیگر امید ی به حیض شدن نداشته باشد و اغلب زنان نیز در چنین سنی دیگر خون حیض نبینند (علم الهدی، ۱۴۱۵هـ، ص ۶۲؛ الحلی، بی تا، ج ۲، ص ۷۱؛ الکاشف الغطاء، بی تا، ج ۵، ص ۴۴).

در این تعریف دو عنصر وجود دارد: یکی اینکه زن یائسه خون حیضش باید بطور طبیعی قطع شده باشد. دوم اینکه باید به سنی رسیده باشد که زنان همسن او غالباً دیگر حیض نمی‌شوند. بنابراین اگر کسی بطور غیر طبیعی مثلاً بر اثر استعمال دارو، یا واکنش‌های هورمونی زودتر از موعد خون حیضش قطع شود، از نظر فقهی به او یائسه اطلاق نمی‌شود، گرچه از نظر لغوی و پزشکی یائسه است. این معنا در فقه عامه نیز مسلم است بطوری که برخی از بزرگان اهل سنت برای تعریف یائسگی اینگونه آورده‌اند: یائسگی یعنی سنی که اغلب زنان بعد از آن سن دیگر حیض نمی‌بینند (ابن ادریس شافعی، ۱۴۰۳هـ، ص ۹۳۶).

آراء مطرح شده پیرامون سن یائسگی از منظر مذاهب خمسسه

روایاتی که فقها در تعیین سن خاص یائسگی به آنها استناد کرده‌اند، به چهار دسته

تقسیم می‌شوند که در ذیل به آن‌ها پرداخته می‌شود:

۲. نظر فقهاء امامیه

۲.۱. یائسگی در سن شصت سالگی به طور مطلق (قرشی و غیرقرشی)

گروهی از فقهای متقدم و متأخر معتقدند با توجه به تحقق موضوع یأس و ناامیدی از باروری که یک مسأله کاملاً طبیعی است، نگاه شارع مقدس در تعیین سن، از باب اماره غالب است، نه تعیین موضوع شرعی که مثلاً پنجاه سال باشد. لذا قائلند که اگر خون به لحاظ ویژگی‌ها منطبق با وصف حیض بود، تحقق موضوع یأس و الزام آن از سوی شارع امری غیر قابل قبول است. بنابراین اگر زنی تا ۶۰ سال خونی را کاملاً با شرایط و صفات حیض ببیند، حیض است و بعد از آن استحاضه؛ چون موضوع حیض بعد از ۶ سال منتفی است. البته کسانی که سن شصت سالگی را اختیار کرده اند، فقط از باب طبیعی بودن موضوع نبوده، بلکه بنا بر مبانی و ادله روایی و فقهی و اصولی متخذه از سوی ایشان این نظر را پذیرا بوده اند، از جمله طرفداران نظریه شصت سال، علامه حلی (البته در برخی از کتابهای شان)، محقق حلی، و از متأخران آیه الله سیستانی هستند (الحلی، ۱۳۳۳، ج ۲، ص ۲۶۹؛ الحلی، ۱۴۰۹، ج ۱، ص ۱۶۱؛ سیستانی، ۱۳۷۸، ص ۱۰۰).

شیخ طوسی ظاهراً از طریق سند خود به «علی بن حسن بن فضال، از محمد بن حسین بن ابی الخطاب، از صفوان بن یحیی، از عبدالرحمن بن حجاج» روایت می‌کند که حضرت صادق علیه السلام فرمودند:

«ثلاث یتزوجن علی کل حال؛ الّتی یئست من المحیض و مثلها لا تحیض. قلت: ومتی تكون کذلک؟ قال: اذا بلغت ستین سنة فقد یئست من المحیض و مثلها لا تحیض...» (شیخ طوسی، ۱۴۰۷، ج ۷، ص ۴۶۹) سه گروه زنان در هر حال (بدون مانع عده داری، پس از طلاق) می‌توانند ازدواج کنند. یکی زنی است که از حیض ناامید شده و زنان همسال او حیض نمی‌شوند.

گفتم: زن چه وقتی چنین خواهد بود؟

فرمود: وقتی به سن شصت برسد یائسه از حیض شده و مانند چنین زنی حیض نمی‌شود....

این روایت به طور مطلق، سن شصت سالگی را برای تمام بانوان ملاک قرار داده است.

تمام کسانی که در سند روایت قرار دارند، ثقه و مورد اعتمادند، اما طریق شیخ طوسی به علی بن حسن بن فضال، چنان که خود آورده، به واسطه احمد بن عبدالواحد بن احمد بزاز، معروف به «ابن حاشر» است که «شیخ» شیخ طوسی و نجاشی به شمار می‌رود و مورد گفت و گواست، اما «ثقه» می‌باشد. البته در روایت دیگر مطلق سن پنجاه سال ذکر گردیده است. این روایت که در تعارض آشکار با روایت مطلق پنجاه سال است، برخی فقها را واداشته که در ظاهر هر دو روایت تصرف کنند و با قرینه گرفتن روایت دیگری که در پی می‌آید، شصت سال را مخصوص زنان قرشی و پنجاه سال را برای دیگران قرار دهند.

نکته مهم این است که چگونه امکان دارد عبدالرحمن بن حجاج، از حضرت صادق علیه السلام یک مضمون را به گونه ای مطلق به دو صورت نقل کند؛ در یک جا سن یائسگی را پنجاه سال و در جای دیگر شصت سال بیان کند؟! بعید نیست که روایت نخست پنجاه سالگی، که آن نیز از عبدالرحمن بن حجاج بود، بخشی از روایت دوم وی در همان دسته باشد. اگر این احتمال پذیرفته نشود، باید روایت دوم وی را که زنان فاقد عده برای ازدواج را سه دسته شمرده و سن یائسگی را پنجاه سال دانسته است، با این روایت که عیناً همین محتوا را با ملاک شصت سالگی معرفی می‌کند، یکی شمرد؛ در این صورت قهراً در بیان پنجاه یا شصت، یا از ناحیه وی یا یکی از راویان دیگر سهوی صورت گرفته است، و یا در نسخه برداری اشتباه شده است.

شیخ محمدتقی آملی می‌گوید: با توجه به وحدت «سؤال» و «سائل» و «مسئول عنه» در این دو روایت، گمان قوی می‌رود که یک روایت بیش نباشد و اختلاف پنجاه و شصت در آن دو، ناشی از اشتباه راوی یا اشتباه در نسخه برداری است؛ بنابراین نمی‌توان اعتمادی به صدور روایت شصت سال داشت، اگر ادعا نکنیم که اطمینان به عدم صدور آن داریم. وی درباره مرسله کلینی در تعیین شصت سال نیز که خود کلینی بر آن اعتماد نداشته، می‌گوید: هرچند به خاطر وجود آن در کافی، قابل اعتماد است، ولی توان مقابله با اخبار پنجاه سال را ندارد. (آملی، ۱۳۸۰ق، ج ۴، ص ۳۷۶-۳۷۵)

که البته پیداست اصل اعتماد نیز مخدوش است؛ زیرا خود کلینی هم اعتماد نکرده است. امام خمینی علیه السلام نیز این مطلب را خاطر نشان کرده و بعید ندانسته که روایت شصت

سال ناشی از اشتباه راویان و به ویژه نسخه برداران باشد. بنابراین اعتمادی به این روایت باقی نمی ماند؛ زیرا حجیت خبر واحد، امر تعبدی محض نیست، بلکه به بنا و روش عقلا برمی گردد و پیداست که عقلا به چنین روایتی عمل نمی کنند و دست کم احراز نکرده ایم که به آن عمل می کنند. (موسوی خمینی، ۱۴۲۱ق، ج ۱، ص ۴۹-۴۵)

آیت الله خوئی نیز گویا همین مدعا را با بیانی دیگر بیان کرده است. ایشان با فرض دو روایت بودن، از منظری دیگر به خرده گیری پرداخته، تا جایی که هر دو را از حجیت انداخته است؛ استدلال ایشان این است که اجمالاً می دانیم یکی از دو روایت از امام علیه السلام صادر نشده است، و چون نمی دانیم کدام است، پس کار به دوران میان حجت و عدم حجت می کشد و نتیجه آن این می شود که نتوان به هیچ کدام اعتماد کرد.

ایشان می گوید: راوی در هر دو روایت عبدالرحمن، صفوان است و او یک روایت را برای فردی و روایت دیگر را برای فردی دیگر نقل کرده است. اگر هر دو روایت از امام علیه السلام صادر شده بود، وجهی برای این کار صفوان که هر دو روایت را برای آن دو نفر نقل نمی کند و هر کدام را برای یکی از آن دو نقل می کند، وجود ندارد.

ایشان می افزاید: البته بار اول که یکی از دو روایت را برای راوی سوم نقل کرده، می توان فرض کرد که هنوز روایت دیگر را از عبدالرحمن نشنیده بوده است، از این رو همان را بازگو کرده است، اما پس از آنکه روایت دوم را شنید، با آگاهی از اینکه در این موضوع دو روایت وجود دارد و هر کدام ناظر به دسته ای از زنان می باشد، اگر به نقل یکی بسنده کرده باشد، این خیانتی آشکار است که جایگاه وی و وثاقت نسبت به او، با آن سازگاری ندارد. از این رو اطمینان حاصل می شود که یکی از دو روایت از امام علیه السلام صادر نشده است و چون دانسته نمی شود کدام است، به هیچ کدام نمی توانیم اعتماد کنیم. (خوئی، ۱۴۲۶ق، ج ۷، ص ۷۲-۷۱)

۲.۲. یائسگی در سن پنجاه سالگی به طور مطلق (قرشی و غیرقرشی)

برخی از فقهای متقدم مانند ابن ادریس و ابن براج و به تبع آنها برخی از فقهای متأخر مانند شهید صدر که سن یائسگی ۵۰ سال است (ابن ادریس، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۳۴ و ۳۵؛ الصدر، ۱۴۰۱،

کلینی با سندی صحیح از حضرت صادق علیه السلام اینگونه روایت می‌کند:

«حَدَّثَنَا الْقَدِیْسُ مِنَ الْمُحِیْضِ خَمْسُونَ سَنَةً»؛ (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۳، ص ۱۰۷)

حدّ زنی که از حیض نا امید شده، پنجاه سال است.

شیخ طوسی نیز این روایت را از شیخ کلینی نقل کرده است. (شیخ طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۳۹۷) کلینی، روایت را به ترتیب از محمد بن اسماعیل، فضل بن شاذان، صفوان بن یحیی و عبدالرحمن بن حجّاج نقل می‌کند، که همه مورد اعتمادند.

-وی با سندی دیگر که می‌توان به آن اعتماد کرد، از عبدالرحمن بن حجّاج نقل می‌کند که امام صادق علیه السلام فرمودند: سه دسته زنان هستند که در هر حال (بدون مانع عده و بی فاصله پس از طلاق) می‌توانند ازدواج کنند:

«... والقی قد یئست من المحیض و مثلها لا تحیض. قلت: وما حدّها؟ قال: إذا كان لها خمسون

سنة»؛ (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۶، ص ۸۵)

... و یکی زنی است که از حیض نا امید شده است و زنان مانند او حیض نمی‌شوند.

گفتم: حدّ آن چیست؟ فرمود: وقتی پنجاه سال داشته باشد.

شیخ طوسی این حدیث را در هر دو کتاب حدیثی خود از طریق کلینی بازگو کرده است. (شیخ طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۸، ص ۶۷؛ همو، ۱۳۹۰ق، ج ۳، ص ۳۳۷) سند کلینی این گونه است: «عدة من اصحابنا، عن سهل بن زیاد، عن ابن ابي نجران، عن صفوان، عن عبدالرحمن بن الحجّاج». درباره «سهل بن زیاد» هر چند حرف‌هایی وجود دارد، اما در مجموع، به دلیل فراوانی روایاتش و اعتماد فقها به او، مورد وثوق است.

نکته قابل توجه در این دو یا سه روایت، اطلاق پنجاه سال برای تمام زنان است، چه قرشی و چه غیرقرشی، چه نبطی و چه غیر نبطی. فقهایی که سن حیض را عموماً پنجاه سال دانسته‌اند، به استناد همین روایات فتوا داده‌اند.

مرحوم شیخ مفید، می‌گوید: «وإذا طَلَّقَ الرَّجُلُ زَوْجَتَهُ الْحَرَّةَ بَعْدَ الدَّخُولِ بِهَا وَجَبَ عَلَيْهَا أَنْ تَعْتَدَّ مِنْهُ بِثَلَاثَةِ أَطْهَارٍ إِنْ كَانَتْ مِّنْ نَّحِيضٍ، وَإِنْ لَمْ تَكُنْ تَحِيضُ لِعَارِضٍ وَمِثْلَهَا فِي السَّنِّ مِنْ تَحِيضٍ اعْتَدَّتْ مِنْهُ بِثَلَاثَةِ أَشْهُرٍ، وَإِنْ كَانَتْ قَدْ اسْتَوْفَتْ خَمْسِينَ سَنَةً وَارْتَفَعَتْ عَنْهَا الْحَيْضُ وَأَيَّسَتْ مِنْهُ لَمْ يَكُنْ عَلَيْهَا عِدَّةٌ مِنْ طَلَاقٍ».

هرگاه مردی، زن آزاد خود را پس از آمیزش جنسی طلاق دهد، بر آن زن واجب است که به اندازه ی سه پاکه عده نگه دارد، اگر از کسانی است که حیض می شوند و اگر از کسانی باشد که به دنبال عارضه ای عادت نمی شود، در حالی که همسالان او قاعدگی دارند، سه ماه عده نگاه می دارد و اگر پنجاه سالگی را پشت سر نهاده و قاعدگی از او رخت بر بسته و امیدی بدان نیست، چنین زنی عده ی طلاق ندارد.

در این عبارات، معیار را در سنّ قاعدگی و بالاتر از پنجاه سالگی و رخت بر بستن عادت ماهانه می داند. (شیخ مفید، ۱۴۱۰ق، ص ۵۳۲) محقق نیز در قسمت عده زنان می نویسد: «وفي اليأسه والتي لم تبلغ روایتان: إحداهما: أنهما تعتدّان بثلاثة أشهر، والأخرى لا عدّة عليها، وهي الأشهر، وحدّ اليأس أن تبلغ خمسين سنة». (محقق حلی، ۱۴۱۲ق، ج ۳، ص ۳۵)

درباره ی زن نا امید از قاعدگی و نابالغ دو گونه روایت است، یکی آن که اینان سه ماه عده نگه می دارند و دیگری آن که عده ای که همان ماه هاست، برایشان نیست و مرز نا امیدی نیز رسیدن به پنجاه سالگی است.

در مختصر النافع می نویسد: «ولا عدّة علي الصغير، ولا اليأسه علي الأشهر، وفي حدّ اليأس روایتان: أشهرهما خمسون سنة». (محقق حلی، ۱۴۱۵ق، ص ۶۸) در این مورد نیز اختلاف اقوال و نقدهائی به دلیل تعارض دو روایت که در یکی سن یائسگی، به صورت مطلق پنجاه سال و در روایت دیگر شصت سال ذکر شده، وجود دارد که برخی از آن ها ذکر گردید. البته روایت مربوط به سن پنجاه سالگی مشهورتر است.

۲.۳. تفصیل میان زنان قرشی و غیر قرشی

قائلان به این نظر برای زنان قرشی - یعنی زنانی که از طرف پدر به قریش منتسب هستند سن شصت سال را و برای غیر این زنان پنجاه سال را قائلند. (الموسوی الخویی، ۱۴۲۱، ج ۶، ص ۹۱) برخی از فقها قریش را نام دیگر نضر بن کنانه از اجداد پیامبر ﷺ و برخی لقب ایشان و برخی دیگر لقب فهد جد دیگر پیامبر ﷺ می دانند (الحکیم، ۱۳۷۴، ج ۳، ص ۱۵۵)

تفاوت گذاری بین قرشی و غیر قرشی یک روایت مرسل از ابن ابی عمیر موجود است که می گوید: «المرأة اذا بلغت خمسين لم تر حمرة إلا أن تكون امرأة من قریش» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۳، ص ۱۰۷)

زن وقتی که به ۵۰ سالگی رسید خون حیض نمی بیند مگر اینکه زنی از قریش باشد. این حدیث در کافی و فقیه نقل شده و برخی از فقهای گذشته به مضمون آن فتوا داده اند. از همین جا فقیهان زمان ما مطمئن شده اند که این مضمون از امام معصوم صادر شده و تازه می توانند به واسطه این خبر تعارضی را که بین دو دسته روایات است حل کنند، زیرا دسته ای از روایات سن یائسه شدن را ۵۰ می داند و دسته ای دیگر آن را ۶۰ سالگی می دانند و این روایت چون تفصیل می دهد و سن حائض شدن گروهی از زنان را ۵۰ سال و گروه دیگر را ۶۰ سال می داند، موجب می شود که با تمسک به این خبر مرسل به همه اخبار عمل شود، و این از دیدگاه فقیه یک امتیاز است زیرا می گوید: الجمع مهما امکن اولی من الطرح، تا جایی که ممکن است به جای دور ریختن بعضی از خبرها باید بین آنها جمع کرد و به همه آنها جامه عمل پوشاند.

اکثر فقهای متقدم و متأخر طرفدار این نظریه هستند و لذا درباره این نظر ادعای شهرت شده است (السالار، ۱۴۱۴، ص ۱۶۷؛ المحقق الکرکی، ۱۴۱۲، ج ۲، ص ۷۱؛ النجفی، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۲۲؛ الطباطبایی الیزدی، ۱۳۹۹، ج ۱، ص ۳۱۵؛ الموسوی الخمینی، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۳۲۸؛ المرعشی، ۱۴۱۲، ص ۷۵). برخی نیز قائل به نظریه احتیاط بین ترک حائض و اعمال مستحاضه بین ۵۰ تا ۶۰ سال برای زنان قریشی و پنجاه سال برای غیر قریشی می باشند.

از طراحان این نظریه، شیخ یوسف بحرانی و آیه الله خویی هستند (البحرانی، بی تا، ج ۳، ص ۱۷۴؛ الموسوی الخویی، ۱۴۲۱، ج ۶، ص ۹۰).

البته این گروه از فقها در مقام بحث علمی نظرشان بر این است که تمامی زنان از پنجاه سال تا شصت سال احتیاط کنند بین ترک حائض و اعمال مستحاضه، اما در مقام فتوا این احتیاط را فقط برای زنان قریشی قائل شده اند و برای غیر قریشی پنجاه سال را سن یائسگی می دانند (الموسوی الخویی، ۱۴۲۱، ج ۶، ص ۹۰؛ مجلسی، ۱۳۸۹، ج ۸۱، ص ۵۰؛ الموسوی الخویی، بی تا، ج ۱، ص ۵۷؛ میلانی، بی تا، ج ۱، ص ۶۷).

نکته قابل توجه در این روایت، این است که حکم زنان قرشی جدا شده است، اما بیان نشده که آنان در چه سنی یائسه می شوند. فقها به استناد روایت شصت سال عبدالرحمن، و حمل آن بر زنان قرشی، و به کمک روایت مرسل شیخ مفید، که در ادامه خواهیم گفت

غیر قابل اعتماد است، به این نتیجه رسیده اند که مراد حضرت علیه السلام شصت سال بوده است؛ اما آیا می توان با نقلی مشکوک حدّ مستثنی را تعیین کرد و حدّ زن قرشی را متعین در شصت سالگی دانست؟ این پرسشی است که در ادامه به آن پرداخته می شود.

نکته دیگر اینکه به ندیدن خون حیض تصریح نشده، بلکه فقط گفته شده «قرمزی» نمی بینند و این نکته ای است که مورد توجه و تأمل برخی فقها قرار گرفته و آن را در استنباط خود دخالت داده اند. (آملی، ۱۳۸۰، ج ۴، ص ۳۷۷)

چنان که پیداست، ظهور این روایت در بیان وضع طبیعی و بیرونی، روشن تر از روایات پیش است و برداشت حدّ شرعی یائسگی از آن، نیازمند مؤونه بیشتری است، و حمل آن بر بیان وضع غالب، لازم تر به نظر می رسد. نیز روشن است که این روایت تنها دلالت می کند بر اینکه زن قرشی از این وضع غالبی به هر معنایی که باشد بیرون است، اما سن خاصی برای آن ذکر نشده است. به نظر می رسد این روایت به تنهایی، با این معنا نیز سازگار است که امام علیه السلام در مقام بیان حکم نیست، بلکه ارشادی است و به وضع غالبی یا نوعی بیرونی اشاره دارد، و خصوصیت ذکر پنجاه سال، تنها پدید آوردن گمان به پایان یافتن سن قاعدگی در شخص است.

در خاتمه نظر خانم صفاتی در این باب خالی از لطف نیست که به آن اشاره می گردد: «یائسگی به معنای قطع خون به طور کامل است، یعنی یک خانم بعد از اینکه خون قاعدگی در او به طور کامل قطع شد، به او یائسه می گویند. از روایات هم همین معنا به دست می آید، اما اینکه یائسگی تعیین موضوعش با عرف است یا شرع، یائسگی به معنای قطع خون، همان چیزی است که عرف آن را اینگونه می یابد، و تعیین موضوع می کند و این امر منافاتی با حکم شارع نسبت به این موضوع ندارد؛ چنانچه خون حیض را هم عرف مشخص می کند و حکم آن از سوی شارع تعیین می شود.

طبیعت نیز می تواند در این قضیه دخالت داشته باشد، زیرا خدای متعال سیستم بدن زن را طوری آفریده که تا مادامی که زن قدرت باروری دارد و تخمک گذاری صورت می گیرد، عادت ماهیانه محقق می گردد و وقتی خون قطع شد، تخمک گذاری هم قطعاً محقق نمی شود؛ به این اعتبار طبیعت در تحقق موضوع یائسگی دخالت دارد.

ممکن است زنی بعد از پنجاه سال خون ببیند، ما این خون را حیض می‌دانیم و می‌گوییم که هنوز یائسه نشده؛ چون خونی که او دیده هم عدد دارد و هم وقت دارد و هم وصف دارد. از طرف دیگر، برخی از روایات شصت سال مطلق را ذکر کرده اند اگر خانمی با شرایط، خون عادت ماهیانه دید، ولو اینکه بالای پنجاه سال باشد، حیض است. و این بدان معناست که قید پنجاه سال در روایات دلالت بر غالب دارد؛ چون طبق تحقیقات انجام شده میانگین سن یأس حدود ۵۲ سالگی است؛ لذا باید گفت که کلام ائمه ارشاد به امری غالب دارد و آنچه مورد توجه است این است که خون دارای وصف حیض باشد. از این روست که برخی از فقهای گذشته نیز شصت سال را ملاک یائسگی دانسته اند، چون عمدتاً خانم‌ها چه سیده و چه غیر سیده، وقتی به ۶۰ سالگی می‌رسند، دیگر خون نمی‌بینند؛ لذا از مجموع روایات و نیز استدلال بعضی از فقها بدست می‌آید که تحقق موضوع، همان تشخیص عرف است، و معیار همان داشتن شرایط حیض و یا عدم آن است. تنها در صورتی می‌توان آن را استحاضه قرار داد که در حیض بودن شک داشته باشد، اما روایات و نیز قواعد فقهی و اصول عملیه ای که وجود دارد، حیض بودن قبل از ۶۰ سال را ثابت می‌کند، لذا دیگر نوبت به استحاضه و تحقق آن نمی‌رسد.

دلیل دیگر، قاعده امکان است؛ بهترین قاعده ای است که ما می‌توان در اینجا بدان استناد کرد، حال اگر به نحو امکان، حیض بودن خون ثابت و با روایات سازش داشته باشد و نیز اصول دیگر هم مؤید آن باشد، می‌توان از این قاعده استفاده کرد.

و حتی با وجود تمام دلایل خاصی که بیان شد، می‌توان از استصحاب، به عنوان معاضد استفاده کرد. در قاعده استصحاب، به یقین سابق (حیض) و شک لاحق (استحاضه) احتیاج است، که در اینجا هر دو محقق است؛ لذا حکم به بقای حیض می‌شود؛ اگرچه در اینجا چون نص وجود دارد، نیازی به اصول عملیه نیست. «(صفاتی، ۱۳۸۸ش)

با توجه به آنچه که بانوصفتی می‌فرمایند، می‌توان چنین گفت که ایشان به خاطر لمس مسائل و برخورد از نزدیک با مشکلات، در صدد اثبات شرعی و درک دیگری از احادیث بودند. ایشان با ادله متقن فقهی و در نظر گرفتن شرایط طبیعی و عرف رایج میان زنان، به این نتیجه رسیدند که تعیین سن طبیعی یائسگی در پنجاه سال و استناد آن به روایات

امری بعید است. این استدلال شرایط را برای زنانی که در سنین بین پنجاه تا شصت سال قرار دارند، آسان ترمی کند؛ زیرا دیگر لازم نیست با مشاهده خون در زمان عادت که شرایط حیض را نیز دارد، حکم به استحاضه دهند و غالباً به خاطر شدت خونریزی، وظایف مستحاضه کثیره را اجرا کنند.

نکته دیگر این است که تفاوت زنان قریش از غیرقریش در این مسئله، شاید به جهت توانایی و قدرت بالای جسمانی آنان از دیگر زنان باشد، به این جهت که از نظر فیزیکی، متابولیسم بدنشان با دیگران تفاوت دارد. همان گونه که نژادها و طوایف از نظر رنگ، قدرت و توان جسمی با یکدیگر تفاوت دارند؛ مثلاً زنانی که در سبیری زندگی می‌کنند سن بلوغ آنها با زنان عربستان و آفریقا که در گرمای بالای ۵۰ درجه رشد می‌کنند، تفاوت دارد. (صفاتی، ۱۳۸۸ش)

۳. نظر فقهاء اهل سنت

بین فقهای اهل سنت هم اختلاف زیادی به چشم می‌خورد و در مجموع حدود بیست و پنج نظر در میان فقهای اسلامی وجود دارد. منشأ مهم اختلاف، وجود روایات انگشت شمار اما مختلفی است که مورد توجه و استناد فقهای ما قرار گرفته است. فقهای سنی به روایات استدلال نکرده اند. تنها برخی به گفته عایشه استناد کرده اند. بلکه بیشتر به واقعیات بیرونی توجه داشته اند.

از نظر مذاهب اسلامی خون حیض، همان گونه که از جهت ابتدا و آغاز، محدود به زمان بلوغ است، از جهت پایان نیز زنان تا سن خاصی خون حیض می‌بینند و پس از آن، اگر هم خونی مشاهده کنند، حکم حیض را ندارند. این زمان را، زمان یائسگی گویند. ولی به نظر شافعیه، یائسگی در زن مطرح نیست و تا پایان عمر زن ممکن است حائض شود، اگرچه غالباً در سن ۶۲ سالگی خون حیض قطع می‌شود. (تذکره الفقهاء، ج ۱، ص ۲۵۲ و ۲۵۱؛ العروة الوثقی، ج ۱، ص ۳۱۶ و ۳۱۵؛ توضیح المسائل، بحث حیض، الفقه علی المذاهب الأربعة، ج ۱، ص ۱۱۲ و ۱۰۹؛ فقه السنه، ج ۱، ص ۶۱؛ الفقه علی المذاهب الخمسه، ج ۱، ص ۹۷ و ۹۶)

۳.۱. دیدگاه حنبلیه

از نظر حنبلیه، یائسگی در تمامی زنان پس از پنجاه سالگی است. در میان مذاهب عامه فقهای حنبلی بدون تفصیل بین قریشی و غیر قریشی پنجاه سال را برگزیده اند. دلیل آنها روایتی است از عایشه که به این مضمون نقل شده است: زن از این سن به بعد حیض نمی شود و بچه نمی تواند بیاورد (البهوتی، ۱۴۱۲ه، ج ۱، ص ۲۳۷؛ علوس، ۱۴۲۰ه، ص ۹۸).

البته قول غیر مشهوری نیز بین آنان هست که بین عرب و عجم تفصیل می دهد و برای عرب ۶۰ سال و غیر عرب ۵۰ سال را قرار می دهد (ابن قدامه، ۱۴۲۱ه، ج ۵، ص ۵۸۸؛ همو، ۱۴۲۱ه، ج ۵، ص ۱۴۳۵) در کتاب جامع الفقه برای احمد بن حنبل پنج روایت وجود دارد اول زن بعد از ۵۰ سالگی حیض نمی شود. دوم اینکه زن بعد از ۶۰ سالگی حیض نمی شود. سوم؛ فرق است بین زنان عرب و غیره؛ یعنی سن یائسگی در زنان عرب، ۶۰ سال و در زنان غیر عرب ۵۰ سال است. چهارم، روایتی که می گوید اگر زن بین ۵۰ و ۶۰ خون مشکوکی دید، روزه بگیرد و نماز بخواند و روزه واجب را قضا کند که این رأی را محمد بن عبدالحسین الخرقی اختیار کرده است. پنجم، روایتی است که بیان می کند اگر بعد از ۵ سال زن خونی دید و تکرار شد، آن حیض است و گرنه حیض نیست. (ابن الجوزیه، ۱۴۲۱ه، ج ۶، ص ۱۱۳)

ابن مفلح، ضمن بیان دیدگاه های فوق چنین می گوید: و صحیح آن است که اگر به سن ۵۰ سال رسید و حیض او بدون سبب قطع شد، پس او یائسه است و اگر قبل از ۵۰ سالگی قطع شد باید عده نگه دارد و اگر بعد از ۵۰ سالگی حیض دید، پس آن حیض است و اگر بعد از ۶۰ سالگی دید یقین کند که آن حیض نیست و به آن خون اعتماد نکند. (ابن مفلح، ۱۴۲۱ه، ج ۸، ص ۱۲۲)

۳.۲. دیدگاه حنفیه

حنفیه نیز، قائل است که یائسگی در تمامی زنان پس از سن پنجاه و پنج سالگی است. فقهای حنفی سن یأس را ۵۵ سال می دانند (ابوالعینین بدران، ۱۴۰۴ه، ج ۱، ص ۴۶؛ ابن عابدین، ۱۹۸۴، ج ۳، ص ۵۱۳)، اما اگر بعد از آن هم خونی با شرایط و صفات حیض ببیند، بعنوان خون حیض می پذیرند (الجزیری و دیگران، بی تا، ج ۱، ص ۲۰۴)، بعلاوه شرطی را برای یائسگی قائل شده

اند که زن باید ۶ ماه کامل قبل از آن خونش قطع شده باشد (ابن عابدین، ۱۹۸۴م، ج ۳، ص ۵۱۶). در مورد تحدید سن یائسگی به ۵۵ سال دیدگاه ذیل مطرح است که باید با ثبوت حیض، عده را قضا نماید. در قرآن برای سن یائسگی تقدیر و اندازه ای مطرح نشده است و به این ترتیب است که زن به سنی برسد که مثل او حیض نمی شود و وقتی به این سن رسید و خون از او قطع شد، حکم به یائسگی داده می شود و اگر بعد از آن خونی دید، آن خون حیض است و بر این تفصیل عده ی یائسگی باطل است. روایتی وجود دارد که سن ۵۵ سال را برای یائسگی مطرح کرده است و آن روایت حسن است و بیشتر مشایخ بر این مبنا بوده و فتوا می دهند. قطع شدن حیض به خاطر سن است که در آن مرتفع شدن حیض غالب است و آن ۵۵ سالگی است؛ پس هنگامی که یأس محقق شد، حکم آن محقق می شود و هنگامی که حکم آن محقق شد، خداوند سبحان داناترین است. (مرغینانی، ۱۴۲۰ق، ج ۲، ص ۲۸۶)

یائسگی به خاطر وجود علت و سبب آن است و آن علت، همان انقطاع حیض است که در این مدت غالباً رفع می شود و آن سن ۵۵ سال است و اگر در آینده خونی خارج شود از باب بیماری و فساد نیست؛ بلکه حیض است؛ پس اگر یائسگی محقق شود، حکم آن محقق شده و اگر حیض تحقق پیدا کند، حکم حیض جاری می شود. (ابن عابدین، ۱۴۲۱ق، ص ۵۶۶)

۳.۳ دیدگاه شافعیه

شافعیه، معتقد است یائسگی در زنان وجود ندارد. فقهای شافعی هیچ حد نهایی برای خون حیض قرار نمی دهند و تا هر زمان صفات و شرایط خون حیض باشد، آن را حیض می دانند (الجزیری، ج ۱، ص ۲۰۴)، اما احکام یائسگی را از ۶۲ سالگی قائل شده اند (الشیرازی، ۱۴۲۱ق، ج ۳، ص ۱۳۰۶).

اگر حیض زن رفع شده باشد و رفع شدن آن را نداند بعد از ۹ ماه عده او را یائسه به حساب می آورند؛ ولی اگر بداند که حیض، خودش رفع شده است؛ اگرچه با دارو و می داند که دیگر حیض از او نمی آید و یا اگرچه با عادت از نزدیکان و خانواده اش بر او مستقر شده باشد اولی آن است که این زن یائسه محسوب می شود و اگر به سن ۵۰ سال نرسیده باشد

ولی به واسطه ی مرض موقت یا شیردادن یا حاملگی رفع شده باشد، دیگر آن زن یائسه نیست. (ابن الجوزیه، ۱۴۲۱ق، ج ۶، ص ۱۱۴)

اگر حیض رفع شد، زن نمی تواند در آن مدت، یائسگی را معلوم کند در این جا دو قول وجود دارد؛ اول اینکه به سن اقارب و نزدیکان زن این مسأله شناخته می شود. دوم؛ به سن یائسگی همه ی زنان بستگی دارد. در مورد روایت اول، در مورد اینکه آیا همه ی اقارب منظور است یا عصبه ی زن یا زنان شهر خاص، سه جواب وجود دارد و اگر در اقارب سن آن ها مختلف باشد به کمترین مدت یا بیشترین مدت یا به اکثریت زنان اقارب مل می کند. در مورد روایت دوم این سوال مطرح است که آیا برای آن حدی وجود دارد یا نه؟ جواب بر دو قسم است؛ یکی اینکه حدی ندارد و آن ظاهر عبارت ذکر شده است و دوم اینکه برای آن حدی است و در این مورد اختلاف کرده اند که در یکی از این روایات سن آن ها ۶ سال است که ابوالعباس بن القاص و شیخ ابو حامد بر این باورند و روایت دوم سن ۶۲ سال است که شیخ ابواسحاق درالمهذب وابن الصباغ در الشامل گفته است. (همان، ص ۱۱۳)

۳.۴. دیدگاه مالکیه

مالکیه هم معتقد است سن یائسگی برای تمامی زنان هفتاد سالگی است، ولی در فاصله زمانی بین پنجاه تا هفتاد سالگی در مورد خونی که می بیند به اهل خیره مراجعه می کند. فقهای مالکی پنجاه سالگی را سن یائسگی می دانند، ولی معتقدند که اگر بعد از این سن خون حیض ببیند، باید از اهل خیره بپرسد. تا هفتاد سالگی ممکن است حیض باشد، ولی بعد از آن دیگر امکان دیدن خون حیض نیست (الطحاوی، ۱۴۱۷ه، ص ۳۹۲)

نتیجه گیری

در تعیین سن شرعی یائسگی، حداکثر می توان به دو مرسله بنظری و ابن ابی عمیر استناد کرد؛ دو مرسله ای که یکی به طور مطلق سن یائسگی را پنجاه سال می داند، و دیگری ضمن بیان همین سن، زنان قرشی را استثنا کرده است، اما سن خاصی برای آنان ذکر نکرده است. محتوای روایات به گونه ای نیست که دلالتی روشن و بی دغدغه بر تعیین

سن پنجاه یا شصت به عنوان یک ملاک کلی و عمومی و حداکثر تفصیل میان زن قرشی و غیرقرشی داشته باشد. اگر این روایات، ظهوری نیز داشته باشد، ظهوری قوی و بی پرسش نیست؛ و در کنار ضعف‌های دیگری که در استدلال به این روایات وجود دارد، عامل جداگانه‌ای در ضعف اعتماد به این روایات در استدلال بر دیدگاه رایج در تعیین سن یائسگی است. روایات تعیین سن، با برخی روایات دیگر که ملاک یائسگی را عدم بارداری شمرده است، در تعارض است و بر آنها رجحان ندارد؛ و از میان راه‌های جمع، در مرحله اول ملاک بودن قطع طبیعی دوره قاعدگی تقدم دارد، و در مرحله بعد حمل روایات تعیین سن بر مورد شک. روایات تعیین سن از نظر تعداد و پذیرش حجیت آن، تناسبی با گستره موضوع، طبیعی بودن موضوع و مخالفت با قطع به واقع ندارد، و با فلسفه حکم قاعدگی نیز سازگار نمی‌باشد و در مجموع نمی‌توان به آنها اعتماد کرد. چگونه می‌توان گفت در حالی که اطمینان به ادامه امکان بارداری وجود دارد، یا حتی احتمال بارداری شخص می‌رود، تنها به دلیل اینکه زن به پایان پنجاه سالگی قمری رسیده است، نیازی به نگه داری عده ندارد و می‌تواند با فرد دیگری یا افراد دیگر، یکی پس از دیگری ازدواج کند و به حکم دلیل و قاعده «الولدُ لِلْفِرَاشِ»، فرزند با رعایت ملاک حداقل بارداری، ملحق به شوهر کنونی می‌شود؟! اگر در حداقل سن یائسگی نیز پذیرفته شود که شارع به رغم فرض اطمینان به تحقق یائسگی پیش از این سن، حکم به ادامه حکم قاعدگی کرده است، اما نسبت به پس از تحقق سن خاص، چه باید گفت؟ التزام به یائسگی در عین بارداری، یا گمان به آن با توجه به حکمت یادشده، امری قابل پذیرش نیست. امروزه نیز بعضی از محققان و پزشکان به برخی بیماران خود یادآور می‌شوند که به رغم گذشت از پنجاه سال و حصول یائسگی شرعی، ممکن است در زندگی زناشویی خود باردار شوند. بر این اساس می‌توان به ناکارآمدی استدلال به روایات خاص و ضعف گفته مشهور فقیهان در تعیین سن یائسگی پی برد.

منابع

* قرآن کریم

۱. ابن ادريس الحلبي، محمد، السرائر، جامعه مدرسين، قم، ۱۴۱۰ ق
۲. ابن ادريس الشافعي، محمد، الام، دار الفكر، بيروت، ۱۴۰۳ ق
۳. ابن الجوزيه، جامع الفقه، دارالوفاء، ۱۴۲۱ ق
۴. ابن براج، عبدالعزيز، المهذب، تحقيق شيخ جعفر سبحاني، جامعه مدرسين، قم، ۱۴۰۶ ق
۵. ابن عابدين، محمد امين، حاشيه رد المصادر على الدر المختار، شرح تنوير الابصار، دار قهرمان، استانبول، ۱۴۲۱ ق
۶. ابن قدامه، عبدالله، الكافي فقه ابن حنبل و المقنع في الموسوعه الفقيهيه، دار التراث، بيروت، ۱۴۲۱ ق
۷. ابن مفلح، المبدع في شرح المقنع، الكتب الإسلامی، ۱۴۲۱ ق
۸. ابن منظور، ابوالفضل جمال الدين محمد بن مكرم، لسان العرب، نشر الحوزه، قم، ۱۴۱۴ ق
۹. ابوالعينين بدران، بدران، الفقه المقارن للاحوال الشخصيه، دار النهضه العربيه، بيروت، ۱۴۰۴ ق
۱۰. اسپرک، جاناتان، بيماری های زنان نوارک، مترجم؛ ژيلا اميرخانی، حيان، تهران، ۱۳۷۶ ش
۱۱. انوری، حسين، فرهنگ بزرگ سخن، انتشارات سخن، ۱۳۸۱ ش
۱۲. اوجدا، ليندا، يائسگی بدون دارو، مترجم؛ آيدا برهمند، مؤسسه فرهنگي انتشاراتي تيمورزاده، ۱۳۸۰ ش
۱۳. آملی، ميرزا محمد تقی، مصباح الهدی في شرح العروة الوثقى، مؤلف، تهران، ۱۳۸۰ ق.
۱۴. بحرانی، يوسف، حدائق الناضره، مؤسسه نشر اسلامي، قم، بی تا
۱۵. برنشی، کتی، يائسگی و درمان جايگزینی هورمونی، پایگان، تهران، ۱۳۸۷ ش
۱۶. بهوتی، كشاف القناع، دار الزهراء، بيروت، ۱۴۱۲ ق
۱۷. جزیری، عبدالرحمن و ديگران، الفقه على المذاهب الاربعه و مذهب اهل البيت، دارالثقلين، بيروت، بی تا
۱۸. حر عاملی، وسائل الشيعه الى تحصيل مسائل الشريعه، تصحيح عبدالرحيم رباني شيرازی، مطبعه الاسلاميه، تهران، ۱۳۸۳ ش
۱۹. حکيم، سيد محسن، مستمسک عروه الوثقى، دارالتراث العربی، بيروت، ۱۳۷۴ ق
۲۰. سلار ديلمی، حمزه بن عبدالعزيز، مراسم العلويه، مجمع العالمی اهل بيت، قم، ۱۴۱۴ ق

۲۱. شیرازی، ابراهیم، المذهب فی المصادر الفقهیه، دار التراث، بیروت، ۱۴۲۱ ق
۲۲. الصدر، سید محمد باقر، الفتاوی الواضحه، دار التعارف، بیروت، ۱۴۰۱ ق
۲۳. صفاتی، طاهره، رهیافتی فقهی در مسأله یانسگی، مجله شورای فرهنگی و اجتماعی زنان، شماره ۳، ۱۳۸۸ ش
۲۴. صلاحی، مهرداد، کاملترین پرسش و پاسخ تشریحی از کارنت زنان، ایلیا، نوردانش، تهران، ۱۳۷۷ ش
۲۵. طباطبایی یزدی، سید محمد کاظم، تکمله عروه الوثقی، مطبعه الحیدری، تهران، ۱۳۷۷ ش
۲۶. طحاوی، احمد، مختصر اختلاف العلماء، اختصار ابی بکر جصاص، دار الشبائر الاسلامی، بیروت، ۱۴۱۷ ق
۲۷. طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن، الاستبصار فی ما اختلف من الأخبار، دار الکتب الإسلامیة، تهران، ۱۳۹۰ ق
۲۸. _____، تهذیب الأحکام، چاپ چهارم، دار الکتب الإسلامیة، تهران، ۱۴۰۷ ق
۲۹. عبدالمنعم، محمود عبدالرحمن، معجم المصطلحات والألفاظ الفقهیة، دارالفضیله، قاهره، ۱۹۹۹ م
۳۰. علم الهدی، سید مرتضی، الانتصار، مؤسسه نشر اسلامی، قم، ۱۴۱۵ ق
۳۱. علوس، عبدالسلام، تقریب المنافع الی فقه المذاهب الاربعه، دارالمنفعة، لبنان، ۱۴۲۰ ق
۳۲. قلعه چی، محمدرواس، الموسوعه الفقهیة، جامعه الکویت، دار النفاس، ۱۴۰۴ ق
۳۳. کاشف الغطا، محمد حسین، تحریر المجله، مطبعه الحیدریه، نجف اشرف، بی تا
۳۴. کلینی، ابوجعفر محمد بن یعقوب، الکافی، چاپ چهارم، دار الکتب الإسلامیة، تهران، ۱۴۰۷ ق
۳۵. محقق کرکی، رسائل کرکی، مکتبه سید مرعشی، قم، ۱۴۱۲ ق
۳۶. محمدی، مهشید، فرهنگ زبان فارسی، سروش، تهران، ۱۳۷۴ ش
۳۷. مرعشی نجفی، سید شهاب الدین، رساله توضیح المسائل، مکتبه سید مرعشی، قم، ۱۴۱۲ ق
۳۸. مرغینانی، برهان الدین، الهدایه (شرح بدایه المبتدی)، دارالاسلام، ۱۴۲۰ ق
۳۹. مفید، محمد بن محمد بن نعمان عکبری، المقنعة، چاپ دوم، مؤسسه النشر الاسلامی، قم، ۱۴۱۰ ق
۴۰. موسوی خمینی، سید روح الله، الطهارة، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، تهران، ۱۴۲۱ ق
۴۱. _____، تحریر الوسیله، جامعه مدرسین، قم، ۱۳۷۷ ش
۴۲. موسوی خویی، سید ابوالقاسم، تنقیح عروه الوثقی، قم، ۱۴۲۱ ق
۴۳. _____، موسوعة الإمام الخوئی، مؤسسه احیاء آثار الامام الخوئی، قم، ۱۴۲۶ ق
۴۴. میلانی، سید ابراهیم، رساله توضیح المسائل، سعدی، قم



دیدگاه فلسفه فقهی صاحب جواهر

سیده نفیسه فرساد^۱

چکیده

فلسفه علم فقه رشته علمی نوبنیادی است که از بررسی عقلانی علم فقه بدست آمده است و هدف آن، توصیف، تحلیل و نقادی علم فقه است. این رشته علمی علم فقه را از چندین محور واکاوی نموده است همانند: تعریف - موضوع - قلمرو - اهداف - مبادی و علوم تأثیرگذار - مبانی - منابع - روش ها - ساختار - پیش فرض ها - مکاتب و گرایش ها - پیشینه و تحولات - نوآوری ها

دیدگاه فلسفه فقهی صاحب جواهر، نقطه نظرات صاحب جواهر «شیخ محمد حسن نجفی» را از خلال تألیفات ایشان استخراج کرده است تا در جهت رشد و توسعه علم بدیع و جدید فلسفه فقه گامی برداشته باشد. این نقطه نظرات حول سبزه محور فوق با روش توصیفی جمع آوری شده است.

دیدگاه فلسفه فقهی صاحب جواهر در مورد ولایت فقیه و تأثیر زمان و مکان در مباحث فقهی، اموری است که می تواند در عصر حاضر نقش کلیدی و سازنده ای در نظام مندی فقه حکومتی و نیز پویایی فقه داشته باشد
واژگان کلیدی: فلسفه فقه - صاحب جواهر - ولایت فقیه - جهاد ابتدایی - زمان و مکان در فقه.

مقدمه

فلسفه علم فقه از جمله علمی است که در دو دهه ی اخیر از جانب صاحب نظران علم فقه، طرح و ابداع گردیده اما هنوز به طور جامع تدوین نیافته است. برخی از صاحبان

۱. طلبه سطح سه رشته فقه و اصول، جامعه الزهراء عا.ع.ا.

اندیشه حوزه‌ی فقه، تعریف‌های متفاوت و نیز محورهایی به عنوان چارچوب این علم ارائه داده‌اند؛ اما به نظر می‌رسد برای دستیابی به یک ایده‌ی جامع در جهت تدوین این علم نوین، بایسته است که جستاری در آراء علماء ماضین و پیشگامان در عرصه‌ی فقهت صورت گیرد و از میان آثار برجسته و ماندگار آنها این محورهای پیشنهادی تکمیل گردد. تا اینکه این علم نوظهور - فلسفه علم فقه - پیوند عمیقی را با اندیشه‌ی فقیهان سلف برقرار نماید و در پی آن با بهره‌گیری از آراء موجود و مطلوبیت و نیازسنجی جامعه علمی ایمانی امروز، بتواند دریچه‌ی گسترده بر فقه پویای اسلامی بگشاید.

باید اذعان نمود مقالات، پایان‌نامه‌ها و مصاحبه‌هایی^۱ که در مورد مکتب فقهی سیاسی و روش‌های صاحب‌جواهر به رشته تحریر درآمده است هیچکدام به سبک فلسفه فقهی به مطلب نپرداخته است؛ لذا در این مقاله با اعمال این سبک، به آراء جواهری پرداخته شده است.

این پژوهش به این پرسش اصلی می‌پردازد که: دیدگاه صاحب‌جواهر در محورهای مختلف فلسفه فقه چیست؟

محورهای فلسفه‌ی علم فقه در اندیشه‌ی جواهری

۱. تعریف علم فقه

اولین محور در فلسفه فقه، شناخت تعریف علم فقه از نگاه فقیه است. علم فقه از نگاه فقه جواهری چیست؟ از مرحوم صاحب‌جواهر به طور صریح و شفاف تعریفی برای این علم در اثر شریفشان یافت نشد لکن از جستجو در این اثر ناب و تلفیق بعضی مطالب ایشان می‌توان تعریفی را ارائه داد.

ایشان در تعریف فقیه فرموده است: «والمراد بالفقیه الجامع لشرائط الفتوی والحکومة». (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۱۵، ص ۴۲۵) مراد از فقیه کسی است که جامع الشرائط فتوی و حکومت است. در موضعی دیگر از تالیفشان در بیان نیازمندی‌های فقیه مرقوم داشته است: «کالکتب الأصولیة المشتتملة علی الضوابط الشرعیة الموصلة إلى معرفة تحصیل الاستدلال، فان ذلك من الواجبات للتوصل إلى معرفة الأحكام الشرعیة». (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۲۲، ص ۵۷) مثل کتب اصولی که مشتمل

برضوابط شرعی است که منجر به شناخت شیوه‌های استدلال می‌شود. این کتاب‌ها از واجبات رسیدن به شناخت احکام شرعی هستند.

در تعریف فتوی و حکم نیز در دو موضع گفته است:

والفرق بينهما أن الحكم إنشاء قول في حكم شرعي متعلق بواقعة مخصوصة، كالحكم بأن الدار ملك لزيد... ونحو ذلك مما هو في قضايا شخصية، والفتوى حكم شرعي على وجه كلي، كقوله: المعاطاة جائزة، أو شخصي يرجع إلى كلي، كقوله لزيد إن صلاتك باطلة. (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۲۱، ص ۴۰۳) و«الظاهر أن المراد بالأولى الاخبار عن الله تعالى بحكم شرعي متعلق بكلي... وأما الحكم فهو إنشاء إنفاذ من الحاكم لا منه تعالى لحكم شرعي أو وضعي أو موضوعهما في شيء مخصوص». (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۴۰، ص ۱۰۰)

در قسمتی دیگر از قول شهید ثانی در مسالک تعریفی برای فقیه - بدون آنکه آن تعریف رارّد یا نقد نماید - بیان نموده: «الفقيه المجتهد، وهو العالم بأحكام الشرعية بالأدلة التفصيلية...». (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۲۱، ص ۳۹۹) سپس در تایید کلام شهید فرموده است: «... كما أن المراد بما في التوقيع «من رواية حديثنا» الإشارة إلى الفقيه المزبور...». (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۲۱، ص ۳۹۹)

از این عبارات مختلف می‌توان در تعریف علم فقه از نگاه فقه جواهری گفت: علم فقه علمی است که با بسترسازی استدلال و دلائل تفصیلی به احکام شرعی اعم از حکم تکلیفی و وضعی شناخت ایجاد می‌نماید و منجر به صدور فتوی یا حکم می‌گردد. به بیان دیگر: العلم والمعرفة بالاحكام الشرعية التكليفية والوضعية بالأدلة التفصيلية لصدور الفتوى والحكم.

۲. موضوع علم فقه

محور دوم به آنچه در علم فقه، موضوع قرار می‌گیرد و مسائل و مباحث علم فقه حول آن می‌گردد، می‌پردازد. در کلام صاحب جواهر موضوع احکام شرعی اعم از احکام تکلیفی خمس و نیز احکام وضعی، فعل مکلف است هر چند در موضعی از کتاب ایشان، احکام وضعی شامل غیر مکلف هم می‌شود.

«... اتصاف الأعيان بالحل والحرمة والطهارة والنجاسة إنما يرجع إلى ملاحظة فعل المكلف...».

(نجفی، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۲۹۱)

... لأن الحكم الشرعي خطاب الله المتعلق بأفعالهم - المكلفين - من غير فرق بين خطاب الوجوب و الحرمة والندب والكرهية، بل لا يبعد إلحاق خطاب الإباحة بها، وان عدم مؤاخذة الصبي لارتفاع القلم عنه كالمجنون، لا لأنه مخاطب بالمخاطب بالإباحي...» (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۱۷، ص ۳۶۱؛ ج ۲۲، ص ۶)

«... فان الحكم الوضعي يشمل المكلف وغيره...» (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۲۹، ص ۴۴۷)

به این ترتیب بایسته بود که ایشان متعلق احکام شرعی را اعم از فعل مکلف می دانست تا غیر مکلفین را نیز شامل می شد.

۳. قلمرو علم فقه

در این عنوان در تلاشیم که گستره‌ی علم فقه را به لحاظ افعال جوانحی و جوارحی، افعال فردی و جمعی و حکومتی در فقه جواهری جويا شويم.

۳.۱. افعال جوارحی و جوانحی

آیا از منظر فقه جواهری، علم فقه فقط شامل احکام مربوط به اعضاء و جوارح می شود یا اعمال باطنی و درونی - صفات اخلاقی - را نیز در بر می گیرد؟

مسلم است که علم فقه شامل احکام جوارحی می شود مانند احکام حدود و قصاص؛ اما در شمول آن نسبت به اعمال باطنی، شواهدی از کلام صاحب جواهر را ارائه می دهیم:

۱. در اعتبار عدالت در امام جماعت، بحث مفصلی حول گناه صغیره و کبیره مطرح شده است که در ضمن آن گناهان، مواردی از افعال جوانحی همچون «یأس و ایمنی از مکر الهی» (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۱۳، ص ۳۲۰) به چشم می خورد هر چند تعداد قابل توجهی از گناهان مربوط به اعمال جوارحی است.

البته لازم به ذکر است که بعضی از این افعال جوانحی با جوارح نمود ظاهری به خود می گیرد همانند جاری کردن سخنانی بر زبان که حاکی از یأس و یا ایمنی از مکر الهی باشد.

۲. در بحث نیت نیز از آمیخته شدن اخلاص با ریا و بطلان عمل سخن گفته شده در حالیکه ریا یک فعل جوانحی است.

«و کذا تبطل لونی بشیء من أفعال الصلاة الرياء أو غير الصلاة بلا خلاف أجده» (نجفی، ۱۴۰۴،

۲.۳. احکام فردی و جمعی

در نگاه صاحب جواهر، فقه هم شامل احکام فردی همچون روزه و نماز و... می شود و هم احکام جمعی یا اجتماعی و نیز حکومتی را دربر می گیرد. جلد ۲۱ کتاب جواهر شامل این دسته از احکام است، همانند:

* مسائل مربوط به امر به معروف و نهی از منکر:

«نعم من أعظم أفراد الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وأعلامها وأتقنها وأشدّها تأثيراً خصوصاً بالنسبة إلى رؤساء الدين أن يلبس رداء المعروف...، فإن ذلك منه سبب تام لفعل الناس المعروف، ونزعهم المنكر». (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۲۱، ص ۳۸۲ و ۳۸۱)

* مسائل مربوط به جهاد:

«نعم فرضه على الكفاية بلا خلاف أجده فيه بيننا بل ولا بين غيرنا، بل كاد يكون من الضروري... فإن قامت بالجهاد طائفة من المسلمين وسع سائرهم التخلف عنه ما لم يحتاج الذين يلون الجهاد إلى المدد، فإن احتاجوا لزم الجميع أن يدوهم حتى يكتفوا...». (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۲۱، ص ۹ و ۱۰)

۴. اهداف علم فقه

می توان اهداف علم فقه و چشم اندازی که این علم به آن نظر دارد را در کلام صاحب جواهر به دو دسته اهداف میانی و اهداف غایی و یا اهداف کوتاه مدت و اهداف بلند مدت تقسیم نمود.

۴.۱. اهداف میانی

منظور از اهداف میانی یا کوتاه مدت، اهدافی است که تک تک مباحث شرعی و فقهی به آن نظر دارد همانند هدف از تشریح برخی احکام:

الف) غسل های سببی: «لأن الأغسال السببية قد شرعت أما عقوبة كروية المصلوب، أو للمبادرة إلى عمل كالتوبة، أو للتفأل بالخروج من الذنوب لقتل الوزغ، أو لشيء يكره البقاء عليه كمس الميت، و الكل يناسب الفورية». (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۵، ص ۶۶)

- ب) نوافل: «و لأئها - النوافل - شرعت لتكميل الفرائض...» (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۷، ص ۲۹)
- ج) نماز میت: «و لأئها (صلاة الميت) شرعت للدعاء للمیت» (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۱۲، ص ۴۷)

۴.۲. اهداف غایی

اما اهداف غایی یا بلند مدت همان اهدافی است که تمامی فقه جهت دست یابی به آن تشریح شده است و آن اهداف عبارت است از: تأمین مصلحت مردم و رسیدن به فوائد دنیوی و اخروی؛ به بیان دیگر هدف، تأمین مصلحت و سعادت این جهانی و آن جهانی بشر است.

«بل ظاهر الكتاب من أن جميع المعاملات وغيرها إنما شرعت لمصالح الناس وفوائدهم الدنیویة و الأخرویة مما تسمى مصلحة وفائدة عرفا» (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۲۲، ص ۳۴۴)

۵. مبادی و علوم تأثیرگذار بر علم فقه

به بیان صاحب جواهر بعضی از علوم و کتبی که فقیه در مسیر اجتهاد و استنباط احکام به آن نیاز دارد عبارت است از: کتب لغت و ادبیات عرب، کتب سیر، کتب روایی و رجالی و کتب اصولی.

«کتب اللغة والعربیة والتفسیر و غیرها من کتب المقدمات... مشتملا علی ما یتحتاجه الفقیه فی طرق الاستدلال للاطلاع علی مذاهب القوم مما یتوقف علیه، ترجیح الروایات بعضها علی بعض... کالکتب الأصولیة المشتملة علی الضوابط الشرعیة الموصلة إلى معرفة تحویل الاستدلال» (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۲۲، ص ۵۷)

۶. مبانی علم فقه

به امور زیربنایی و مسلم و مفروضی که در علم دیگری غیر از علم مورد بحث - فقه - بر آن استدلال می‌گردد، مبانی گفته می‌شود. (ضیایی فر، ۱۳۹۲، ص ۲۶۱ و ۲۶۲)

۶.۱. مبانی کلامی

از جمله مبانی استفاده شده در فقه جواهری مبانی کلامی است که شامل چند مورد است.

۶.۱.۱. عدالت

تعریف عدالت در فقه جواهری چنین است: عدالت در لغت به معنای احوال متعادل است اما چون عدالت حقیقه شرعیه دارد نیازی به تفحص در معنای لغتی آن احساس نمی‌شود. (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۱۳، ص ۲۸۰ و ۲۹۷) تعریف مستفاد از اخبار چنین است: فرد معروف به سترو عفاف باشد و از گناهان عظیم اجتناب کند و مردم فقط از او خیر به یاد داشته باشند. (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۱۳، ص ۳۰۷) ایشان در موضع دیگری حسن ظاهر را طریق علم به عدالت دانسته است (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۱۳، ص ۲۹۹) و قائل است عدالت با انجام کبیره و اصرار بر صغیره بدون توبه از بین می‌رود. (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۴۱، ص ۲۶ تا ۲۸)

عدالت در مباحث مختلف فقهی مطرح است و بلکه در همه امور مردم به آن نیاز دارند (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۱۳، ص ۳۰۶) همانند:

۱. توثیق در راوی حدیث یا موثق بودن روایت مورد استدلال. (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۱۵، ص ۹۸)
۲. اشتراط عدالت در حجیت خبر واحد. (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۲۶)
۳. اشتراط عدالت در امام جماعت اعم از جماعت یومیه یا میت یا جمعه. (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۱۱، ص ۱۶۲ و ۲۹۶؛ ج ۱۲، ص ۶۳؛ ج ۱۳، ص ۲۷۵ و ۲۷۷)
۴. اشتراط عدالت در شهود طلاق. (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۱۳، ص ۲۷۹؛ ج ۳۲، ص ۱۰۷)
۵. اشتراط عدالت در برخی از مستحقین زکات مال. (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۱۵، ص ۳۹۴ و ۳۹۳ ۳۸۸)
۶. اشتراط عدالت در قاضی تحکیم. (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۲۱، ص ۱۱۲)
۷. اشتراط عدالت در مکاسب. (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۲۲، ص ۳۲۲)
۸. اشتراط عدالت در ودعی (عقد ودیعه). (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۲۵، ص ۳۳۴)
۹. اشتراط عدالت در اهل خبره برای علم به حصول رضاع. (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۲۹، ص ۲۷۶)
۱۰. اشتراط عدالت در شهود عیب. (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۳۰، ص ۳۵۲)
۱۱. اشتراط عدالت در اقرار به بنوّت. (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۳۵، ص ۱۸۶)
۱۲. اشتراط عدالت در قاضی. (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۴۰، ص ۱۲ و ۱۳)
۱۳. اشتراط عدالت در شاهد. (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۴۱، ص ۲۵)
۱۴. اشتراط عدالت در بحث دیات. (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۴۳، ص ۲۲)

۶.۱.۲ خاتمیت

دیگراز مبانی کلامی موجود در فقه جواهری، بحث خاتمیت است که با عنوان مدعی نبوت مطرح شده است. (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۴۱، ص ۴۴۰)

۶.۱.۳ سهو النبی

از جمله مبانی کلامی که امامیه به آن قائل نیستند وقوع سهو از ساحت مقدس نبوی است که همین مبنا نیز در مسائلی از فقه موثرواقع شده است. (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۱۱، ص ۶؛ ج ۱۲، ص ۲۶۵ و ۴۴۸)

۶.۱.۴ ولایت فقیه و نیابت عامه در عصر غیبت

برهان و استدلالی که مرحوم صاحب جواهر در کتاب شریف جواهر الکلام، درباره ولایت فقیه اقامه نموده صبغه کلامی دارد هرچند در کتاب فقه و از زبان یک فقیه بیان شده است. گاهی انسان در درون فقه حرکت می‌کند و از بیرون و بالا، بر کل فقه نگاه نمی‌کند و لذا احاطه لازم را ندارد، ولی صاحب جواهر رحمته الله علیه نگاه برون فقهی داشت یعنی سراز کتاب فقه برداشت و از خود سؤال کرد: آیا این قوانین فقهی مجری و متولی نمی‌خواهد؟ آیا این قطار فقه و این واگن‌ها و ابواب به هم پیوسته اش که در حال حرکت است، اداره کننده‌ای نمی‌خواهد؟ (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۲۱، ص ۳۹۷ و ۳۹۸) بنابراین بحث ولایت فقیه را مطرح کرد که در بحث نوآوری‌های ایشان به آن پرداخته می‌شود.

۶.۱.۵ حسن و قبح عقلی

دیگراز مبانی کلامی تأثیر گزار بر فقه حسن و قبح عقلی و پذیرش آن از جانب شارع مقدس است و این مبنای کلامی نیز در نظریه‌های فقهی صاحب جواهر نقش آفرین بوده است. (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۲۵، ص ۱۶۲ و ۳۸۱؛ ج ۱۶، ص ۳۵۱؛ ج ۲۲، ص ۴۵۲) ایشان در عبارتی از تألیفش به ملازمه‌ی حسن عقلی و حکم شارع به دلیل حکمت الهی اشاره نموده است. «و غیر ذلک مما لا یخفی حسنه من الأمور المترتبة علیه والأغراض والمصالح الحاصلة به، فلاریب حینئذ فی حسنه... علی أن حسن النکاح عقلا یستلزم استحبابه شرعا، ضرورة استلزام حکم العقل بحسن النکاح حکم الشرع بذلك، للمطابقة، وحکم الشارع یستلزم کونه مرادا ومطلوبا له، لأنه حکیم». (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۲۹، ص ۱۹)

۶.۱.۶ مصالِح و مفسادِ واقعی

۱. تمام احکام الهی اعم از افعال و ترک، منبعث از مصالح و مفساد هستند. (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۴، ص ۳۸؛ ج ۲۹، ص ۲۵۸)

۲. باید بین احکام شرعی توقیفی «که بیشتر در باب عبادات به آن برمی خوریم» با احکام امضائی شرعی «که بیشتر در ابواب معاملات است» فرق قائل شد، زیرا در مورد اول، توان عقل برای درک مصالح و مفسادِ واقعی بسیار ناچیز است، اما در دسته ی دوم، عقل تا حدودی قدرت فهم حکمت های حکم را دارد. (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۲۹۴؛ ج ۶، ص ۲۵۲؛ ج ۱۲، ص ۳۶۱)

۳. استدلال به حکم از راه مصالح و مفساد بسیار مشکل است. البته می توان از حکمت ها به عنوان مؤید برای اثبات حکم استفاده کرد. (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۳۴، ص ۶)

۴. هر عسرو حرجی رافع احکام اولی نخواهد بود، بلکه باید مفسده ی عسرو حرج با مصلحت اجرای آن حکم سنجیده شود و اگر در این سنجش، مصلحتِ اجرای حکم برتر بود، دیگر عسرو حرج تطبیق نمی شود. (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۵، ص ۹۸)

۵. گاهی مصالح و مفساد مورد نظر شارع برای عقل قابل درک نیست. (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۶، ص ۲۰۵؛ ج ۴، ص ۳۴۹؛ ج ۱۶، ص ۱۷۳)

۶. با وجود آنکه صاحب جواهر در بحثی از کتاب شان «عموم ولایت فقیه» (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۲۱، ص ۳۹۷، ۳۸۵، ۱۳، ۱۱، ج ۲۲، ص ۱۵۶) را بیان می نماید اما در بحث مصالح واقعی، شناخت مصالح را در بعضی موارد از اختصاصات امام معصوم علیه السلام می داند و عموم ولایت فقیه را در این مورد قبول ندارد.

بخلاف الإمام علیه السلام... لاطلاعاً على المصالح الواقعية و كونه معصوماً عن ترك الأولى... نعم لا يجوز ذلك و نحوه عمّا هو متوقف على المصالح الواقعية للنائب العام، لعدم عموم نيابته على وجه يشمل مثل ذلك مما هو مبني على معرفة المصالح الواقعية، وليس له ميزان ظاهر أذنوا عليه السلام فيه فهو من خواص الإمامة لا يندرج في إطلاق ما دلّ على نيابة الغيبة المنصرف إلى ما كان منطبقاً على الموازين الشرعية الظاهرة، كالقضاء والولاية على الأطفال.... (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۳۸، ص ۱۰۳ / بحث مصالح و مفساد و نیز زمان

و مکان برگرفته از سایت تبیان، تهرانی، محسن، سال ۷۵، ش ۶)

۶.۲. مبانی اجتماعی

۶.۲.۱. زمان سنجی و مکان شناسی (ضرورت تأثیر زمان و مکان)

مرحوم صاحب جواهر در موارد بسیاری نقش زمان و مکان را در احکام مطرح فرموده است که از بررسی مواردی از آنها این نتایج به دست می آید:

✓ در مواردی، موضوعات احکام با تغییر زمان و مکان، قابل تغییر است اما نفس احکام، دستخوش تغییر و تبدیل نخواهد شد. (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۲۲، ص ۴۲۷)

✓ از آنجا که عرف در تشخیص موضوع، مرجع است و ممکن است عرف با تغییر زمان و مکان دچار تغییر شود، بنابراین در مواردی، تغییر زمان و مکان در برداشت عرفی و در نتیجه در تشخیص موضوع تأثیرگذار خواهد بود. (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۱۶، ص ۵۹؛ ج ۲۳، ص ۳۷۵؛ ج ۲۷، ص ۲۸۴؛ ج ۳۲، ص ۲۸۰؛ ج ۳۵، ص ۳۳۵ / نجفی، ۱۳۱۸، ص ۸۶)

✓ در فهم مراد متکلم مرجعیت عرف، محکم است و از آن جا که عرف به تغییر و تبدیل زمان و مکان، تغییر می کند، پس تعیین مراد گوینده نیز وابستگی خاصی به تغییرات زمان و مکان دارد. (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۲۵، ص ۷۷)

✓ در فقه به مواردی برمی خوریم که با توجه به ادله و قراین، شارع به طور مستقیم و مستمر، موضوع را تحدید کرده است. بدون شک در چنین موردی تغییرات زمان و مکان تأثیری نخواهد داشت. (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۱۵، ص ۱۷۷؛ ج ۱۶، ص ۲۱۸؛ ج ۳۶، ص ۲۳۹)

✓ زمان و مکان می تواند در شدت و ضعف یک حکم تأثیر داشته باشد. (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۴۱، ص ۳۷۴)

✓ گاهی شارع با توجه به علم به تغییرات زمان و مکان، حکمی را به صورت تخییر بیان می کند. (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۱۸، ص ۱۲۱)

✓ مواردی که تشخیص آن به امام واگذار شده است نیز به حسب تغییر زمان و مکان و با توجه به مصلحت، قابل تغییر است. (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۲۲، ص ۱۹۹)

✓ وظیفه ی فقیه بیان حکم کلی است، پس احصاء مواردی که با تغییر زمان و مکان دستخوش تغییر می شود بر عهده ی فقیه نیست. (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۲۷، ص ۲۸۴؛ ج ۲۸، ص ۴۰۸)

۶.۲.۲. ضمانت اجرا داشتن

شاید بتوان گفت عبارت مرحوم صاحب جواهر در مورد ولایت فقیه حاکی از ضمانت اجرا داشتن احکام در نگاه ایشان باشد. به بیان دیگر در فقه جواهری، ضمانت اجرای احکام در دوران غیبت، وجود ولایت فقیه است به گونه‌ای که اگر چنین ولایتی نباشد احکام شرعی معطل می‌ماند.

«... بل لولا عموم الولاية لبقی كثير من الأمور المتعلقة بشيعتهم معطلة». (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۲۱، ص ۳۹۷)
 «... و كيف كان فلا يجوز أن يتعرض لإقامة الحدود... ولا للحكم بين الناس ولا للفتوى ولا لغير ذلك مما هو مختص بالإمام عليه السلام ونائبه إلا عارف بالأحكام الشرعية جميعها... بل الضرورة من المذهب نيابته في زمن الغيبة عنهم عليهم السلام على ذلك ونحوه». (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۲۱، ص ۳۹۹)

۶.۳. مبانی اصولی

مطالب و عناوین کلی اصولی که در فقه جواهری تأثیر گذار بوده، عبارت است از:

- ✓ حجیت خبر ثقه. (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۱۷۴؛ ج ۱۵، ص ۴۹۴ و ۵۱۹؛ ج ۱۶، ص ۲۳۷؛ ج ۲۰، ص ۳۶۷؛ ج ۲۸، ص ۳۶۲؛ ج ۳۰، ص ۲۴۱؛ ج ۳۳، ص ۱۶۵؛ ج ۳۷، ص ۳۳۶)
- ✓ تقدیم مجاز در دوران امر بین مجاز و اضمار. (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۸، ص ۷۷)
- ✓ نهی مقتضی فساد. (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۱۱، ص ۳۰۶؛ ج ۱۲، ص ۲۲۸؛ ج ۳۰، ص ۱۳۴؛ ج ۳۵، ص ۳۱۹)
- ✓ حجیت عام مخصوص در باقی. (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۲۸، ص ۱۸۸؛ ج ۳۶، ص ۷۲)
- ✓ عدم دلالت اوامر مطلقه بر فوریت. (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۱۳، ص ۷۷؛ ج ۱۵، ص ۴۵۹؛ ج ۱۹، ص ۲۶؛ ج ۳۳، ص ۱۶۸)
- ✓ جواز استعمال لفظ مشترک در بیش از یک معنی به نحو مجاز. (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۲۸، ص ۱) جواز تخصیص کتاب با خبر واحد. (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۳، ص ۲۵۴؛ ج ۳۴، ص ۳۴؛ ج ۴۲، ص ۱۹۰)
- ✓ عدم حجیت مفهوم لقب. (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۳۹، ص ۱۰۱)
- ✓ خطاب کفار به فروع. (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۳۰، ص ۶۹)
- ✓ تعدی علة منصوصة به غیر مورد. (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۲۸، ص ۱۷۴)
- ✓ جمع معرف به لام مساوی با استغراق افرادی. (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۳۵، ص ۳۳۱)

- ✓ استحاله امر به دو شیء متضاد در ضیق وقت. (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۱۹، ص ۳۱۳)
- ✓ عدم اقتضاء صحت در اجزاء. (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۱۷، ص ۳۰۷)

۷. منابع علم فقه

۷.۱. منابع ایجابی

منظور از منابع فقه، طرقی است که از آنها، حکم شرعی بدست می‌آید. آیا در فقه جواهری، منابع فقه فقط منحصر در کتاب و سنت است؟ یا از طرق دیگری نیز برای استنباط حکم شرعی استفاده شده است؟ به اختصار باید گفت که: طرقی که در فقه جواهری از آنها به حکم شرعی دست یازیده شده عبارت است:

کتاب، سنت، اجماع، عقل، عرف، شهرت؛ این طرق به دو قسم طرق یا منابع نقلی و منابع غیرنقلی تقسیم می‌گردد.

۷.۱.۱. منابع نقلی

الف) کتاب

فقه جواهری، فقهی است که تکیه‌گاه اصلی آن، کتاب الهی است و این مطلب برای هر فرد که با کتاب «جواهر» آشنایی مختصری داشته باشد، روشن است. به همین جهت به اجمال، به مواردی که در این اثر فاخته با قرآن پیوند دارد، اشاره می‌نماییم. (برخی موارد همچون کتب، سنت، اجماع و عرف برگرفته از سایت تبیان، تهرانی، محسن، سال ۷۵، ش ۶)

- ✓ تمسک به ظواهر آیات قرآن در استدلال‌های فقهی. (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۱۷، ص ۱۵۹)
- ✓ توجه به روایاتی که درباره‌ی آیه مورد تمسک وارد شده است. (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۷، ص ۱۹۶؛ ج ۲۴، ص ۱۸۰)
- ✓ دقت در سیاق آیات، چنانچه در برداشت از آیه مورد نظر مدخلیت داشته باشد. (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۲۹، ص ۴۰۱)

✓ اکتفا نکردن به آیات الأحکام و تمسک به سایر آیات متناسب با فروع فقهی. (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۱۶، ص ۳۲۷؛ ج ۳۵، ص ۳)

- ✓ استشهد به قرآن در مواردی غیر از استدلال‌های فقهی. (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۱۶، ص ۲۸۵؛ ج ۲۹، ص ۳۹۸)
- ✓ قابل تخصیص بودن عموم آیات به وسیله اخبار آحاد. (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۴۲، ص ۱۷۹)
- ✓ ذکر شأن نزول بعضی از آیات. (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۳۳، ص ۹۶)

ب) سنت

- ✓ مهمترین دیدگاه‌های صاحب جواهر رحمته‌الله علیه در مورد سنت را فهرست وار ذکر می‌نماییم.
- ✓ حمل کلمات روایات بر معانی عرفی و حقایق شرعی و پرهیز از دخالت دادن اصطلاحات علماء و فقهاء در برداشت از روایات. (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۲۵؛ ج ۶، ص ۲۱۹)
- ✓ محصور نکردن خود در مقام بحث فقهی در چهارچوب روایات صحیح و یا موثق، با وجود اعتقاد به تقسیم چهارگانه احادیث (صحیح، موثق، حسن و ضعیف).
- ✓ فرق قائل شدن بین روایات صادره از معصومان علیهم‌السلام و جمالتی که به عنوان روایت مشهور شده بدون ارائه مدرک معتبر. (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۳۷، ص ۶۰)
- ✓ زیاد گشتن وهن (نسبت به روایاتی که به عللی سست باشند) در اثر نبودن آن روایات در کتب اربعه و یا در کتب استدلالی. (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۳۶، ص ۱۷۱)
- ✓ جبران ضعف سند روایات با عمل مشهور فقهاء. (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۱۴، ص ۱۸۷؛ ج ۳۶، ص ۱۱۸)
- ✓ انجبار ضعف دلالتی به وسیله عمل اصحاب، و منحصر نکردن انجبار به ضعف سندی. (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۲۶؛ ج ۱۴، ص ۲۱۸)
- ✓ سست شدن روایات صحیح به سبب اعراض فقهاء. (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۲۳۷، ۲۳۸، ۲۴۹؛ ج ۶، ص ۲۵۲)
- ✓ تسامح نسبت به ادله و روایات مربوط به مستحبات و مکروهات. (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۸، ص ۳۶۵؛ ج ۱۵، ص ۲۶؛ ج ۳۶، ص ۱۳۷...)
- ✓ قابل استدلال بودن روایات اهل سنت در صورت وجود قراین بر حجیت آنها. (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۱۴، ص ۲۲۵)
- ✓ مرفوعات در حکم مراسیل. (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۳۶، ص ۱۲۴)
- ✓ یکسان نبودن مراسیل بزنطی و صدوق در «من لا یحضره الفقیه» با مراسیل دیگران. (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۲۳، ص ۱۸۵؛ ج ۴، ص ۲۵۴)

- ✓ در عین آنکه روایات مکاتبه‌ای در صورت دارا بودن شرایط حجیت، قابل استدلال هستند (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۲۳، ص ۱۳۰) اما به قوت روایات مشافهه‌ای نخواهند رسید. (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۶، ص ۲۱۹ و ۳۷۱)
- ✓ لزوم وجود شرایط حجیت در روایتی که به عنوان شاهد جمع مطرح می‌شود. (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۲۴۷)
- ✓ ان مدار الجمع بین الأخبار انما هو حمل ما له ظاهر علی خلاف ظاهره بعد ترجیح المعارض. (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۲۲۵)
- ✓ دوری کردن از جمع بین اخبار، در صورتی که به اجتهاد در مقابل نص (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۲۰، ص ۳۲۵) و یا مخالفت با مذاق فقاہت منجر شود. (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۱۵، ص ۱۷؛ ج ۱۰، ص ۲۵۹)
- ✓ قابل تقیید بودن اطلاق روایتی با مفهوم روایت دیگر. (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۳۶، ص ۱۷۱)
- ✓ اعتبار قوت در حمل مطلق بر مقید. (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۱۵، ص ۶۰)
- ✓ عدم ثبوت کتاب معروف به «فقه الرضا» علیه السلام (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۲۰، ص ۳۴۷ و...)، گرچه صلاحیت تأیید [ونه استدلال] را دارد. (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۲۴۵ و...)
- ✓ اضبط بودن مرحوم کلینی نسبت به شیخ طوسی. (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۶، ص ۲۲۵)

۷.۱.۲. منابع غیر نقلی

الف) عقل

استفاده‌ی صاحب جواهر رحمته الله علیه از عقل با عناوین مختلفی است، همچون:

- ✓ احتیاط عقلی که در بیشتر موارد همراه ادله تسامح بیان شده است. (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۴، ص ۳۴۰؛ ج ۵، ص ۲۲؛ ج ۱۲، ص ۱۷۴؛ ج ۱۳، ص ۱۳۶ و...)
- ✓ حکم قطعی عقلی (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۴، ص ۲۲۴)
- ✓ رجحان عقلی (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۳۲۸؛ ج ۴، ص ۳۴۸ و ۳۴۹؛ ج ۶، ص ۹۹)
- ✓ اصل عقلی (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۶، ص ۲۶۶؛ ج ۱۷، ص ۱۳۸)
- ✓ اقتضاء عقلی (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۱۱، ص ۲۱)
- ✓ ندب و وجوب عقلی (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۱۶، ص ۳۵۱)

✓ عذر عقلی (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۳۱، ص ۱۵۶) و... ایشان در مواردی سبب شرعی را مانند سبب عقلی (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۳۲، ص ۷۹) و نیز مانع شرعی را به منزله‌ی مانع عقلی دانسته است. (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۵، ص ۲۲۸؛ ج ۸، ص ۲۲۹؛ ج ۱۷، ص ۳۴۷؛ ج ۲۳، ص ۱۵۳؛ ج ۲۵، ص ۱۱۵)

ب) اجماع

با تأمل در عبارت‌هایی از جواهرالکلام که در آنها به اجماع استناد شده است می‌توان این نکات را استفاده کرد:

- ✓ حجیت اجماع (البته با همان نگرشی که علمای شیعه نسبت به اجماع دارند).
- ✓ قابل استناد بودن اجماع منقول.
- ✓ لزوم وجود صراحت و یا ظهور در الفاظ دال بر اجماع و پرهیز از حکم به ثبوت اجماع. (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۲۸، ص ۳۶۸؛ ج ۱۴، ص ۲۱۶، ۲۱۷، ۲۲۷ و ۲۲۸)
- ✓ قابل استناد نبودن آن دسته از اجماعاتی که با توجه به مدارک و ادله دیگر، بطلان آنها قطعی است. (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۲۰۲ و ۲۰۱)
- ✓ مضر نبودن وجود مدارک دیگر در تمسک به اجماع یعنی اجماع مدرکی از نظر ایشان قابل استدلال است. (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۲۲۹؛ ج ۲۴، ص ۱۵۷)
- ✓ دقت در معقد اجماع (و این که شاید ریشه بعضی از اجماعات محکیه وجود اجماع در فرع دیگری باشد که به جهت تلازم بین دو فرع، در آن فرع هم ادعای اجماع شده که در این موارد اگر ملازمه قبول نشود، خود بخود ادعای اجماع هم از کار خواهد افتاد). (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۲۳، ص ۶۲ و ۶۱)
- ✓ با اجماع منقول نمی‌توان به منزله نص برخورد کرد. (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۲۱۱)
- ✓ موهون شدن آن دسته از اجماعات منقول که شهرت محصله بین قدمای از فقها و محدثان برخلاف آن باشد. (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۲۳، ص ۶۲ و ۶۱)
- ✓ اگر بر مطلبی اجماع قدمای از فقها ثابت شد و این اجماع با ادله دیگر منافاتی نداشت، صرف مخالفت عده‌ای و یا حتی مشهور متأخران نمی‌تواند به اجماع ضرر برساند. (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۱۶، ص ۲۰۱ و ۲۰۰)
- ✓ مخالفت معلوم النسب با اجماع مضر نیست. (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۳۱)

ج) عرف

صاحب جواهر رحمته الله علیه در موارد بسیاری به عرف و فهم عرفی تمسک کرده است که از مواردی از آنها می‌توان مطالب ذیل را برداشت نمود:

✓ اگر در دلیل شرعی، موضوع، معین شده باشد، دیگر برای عرف در این خصوص نقشی نیست. (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۲۳، ص ۳۶۳)

✓ آن جا که شارع مقدس موضوع را مشخص نکرده، تشخیص خصوصیات موضوع بر عهده عرف است. (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۲۶، ص ۵۳)

✓ آن گاه که کلمه عرف بدون قید و قرینه اطلاق شود، مقصود «عرف عام» است. (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۱۸۹)

✓ در صورت تعارض عرف عام با لغت، عرف عام مقدم است. (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۱۸۹)

✓ تقدیم و ترجیح عرف عام، اختصاصی به ترجیح بر «لغت» ندارد، بلکه عرف بر سایر قواعد ادبی نیز مقدم است. (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۱۰۸)

✓ در صورت تحقق عرف در زمانی، می‌توان گفت که در زمان امامان معصوم علیهم السلام هم امر همین گونه بوده است، زیرا بسیار بعید به نظر می‌رسد که این معنای عرفی پس از آنان حادث شده باشد و به عبارت دیگر، حصول تغییر مستبعد است و سرّ ترجیح عرف عام بر لغت و سایر قواعد ادبی نیز همین است. (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۱۸۹ و ۲۱۳)

✓ در مواردی می‌توان در صورت نبودن عرف عام، عرف بلد را معیار قرار داد. (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۲۳، ص ۳۶۳)

✓ بین مسامحات عرفی و مرجعیت عرف در تشخیص موضوعات باید فرق گذارد، زیرا تبیین موضوع، محتاج «دقت عرفی» است. (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۲۱۶ و ۱۸۱؛ ج ۱۴، ص ۳۱۲)

✓ مسامحاتی که شارع مقدس آنها را به مصلحت تسهیل امور مردم مقرر داشته است، مجوّز مسامحه عرفی و تعدی از مقدار مقرر شرعی نخواهد بود. (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۱۸۱)

د) شهرت

در فقه جواهری به شهرت در موارد بسیار که شاید قابل احصاء نباشد، استناد شده است. در کلام ایشان:

✓ شهرت جابر ضعف دلّالی و سندی روایت است. (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۱۷۲ و ۳۷۰؛ ج ۳،

- ص ۳۵۸؛ ج ۲۸، ص ۳۲۵؛ ج ۳۸، ص ۴۶؛ ج ۳۹، ص ۲۷۰) البته در بعضب موارد فقط به جبرسندی اشاره شده است. (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۱۴۳؛ ج ۲، ص ۴۳ و ۱۱۷؛ ج ۲، ص ۱۰؛ ج ۳۱، ص ۲۱)
- ✓ شهرت اعم از منقول و محصل است. (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۲۲۱؛ ج ۲، ص ۲۷۶؛ ج ۳، ص ۱۶۳ و...) در بعضی موارد نیز فقط شهرت منقول (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۳۶) یا محصل ذکر شده است. (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۱۹۶؛ ج ۳۹، ص ۱۲۸)
- ✓ شهرت اعم از بسیط و مرکب است (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۲۵۲؛ ج ۳۳، ص ۱۸۰) اما گاهی شهرت بسیط بیان گردیده است. (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۶، ص ۳۷۱)
- ✓ شهرت، صالح برای جمع ادله است. (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۲۴۷)
- ✓ یکی از مرجحات (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۲۸۲) و بلکه اقوی المرجحات، شهرت است. (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۳۳، ص ۱۷۱)
- ✓ گاهی مراد از شهرت، شهرت فتوایی و عملی (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۱۰، ص ۴۰۱) و نزدیک به اجماع است (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۷، ص ۱۳۲) و گاهی شهرت منقول و محصل و فتوایی و عملی است (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۷، ص ۱۰۹) و گاهی شهرت منقول و محصل و فتوایی و روایی است (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۷، ص ۲۸۶)، گاهی نیز شهرت روایی و عملی (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۲۹، ص ۱۰۳) یا فتوایی و روایی (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۲۰، ص ۳۳۹) است، گاهی فقط شهرت عملی (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۸، ص ۲۰۰؛ ج ۱۴، ص ۱۹۹؛ ج ۱۷، ص ۳۰۹؛ ج ۲۹، ص ۲۸۵؛ ج ۴۳، ص ۱۸۷) یا شهرت فتوایی (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۱۳، ص ۱۴۷؛ ج ۱۴، ص ۶۱؛ ج ۱۶، ص ۳۰۸) و یا شهرت روایی (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۲۷، ص ۲۲۰) است.
- ✓ در برخی موارد وجود شهرت عملی رد شده است. (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۹، ص ۱۱۵؛ ج ۱۵، ص ۱۹۲ و ۳۵۲)
- ✓ شهرت گاهی در حد مؤید است (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۴۳، ص ۲۰۱)، گاهی به حد استفاضه می رسد (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۳۷، ص ۱۸۷؛ ج ۳۸، ص ۴۱)، گاهی امکان ادعای اجماع همراه آن شده است (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۹، ص ۸۱)، در بیشتر موارد شهرت، نزدیک به اجماع است (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۵۹ و ۹۷؛ ج ۳، ص ۱۵۵؛ ج ۷، ص ۲۸۲؛ ج ۳۶، ص ۶۳؛ ج ۳۹، ص ۳۰۹ و...) و گاهی با نفی خلاف همراه گردیده است. (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۲۵، ص ۱۲۷؛ ج ۳۵، ص ۳۶۹؛ ج ۴۱، ص ۱۴۳؛ ج ۴۳، ص ۲۲) در برخی موارد هم اجماع با شهرت امداد می شود. (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۴۲، ص ۲۵۵)
- ✓ شهرت متقدم در برخی موارد با شهرت متأخر معارض می شود (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۳، ص ۳۶۱؛ ج ۸،

ص ۱۰۰؛ ج ۱۳، ص ۳۸۸؛ ج ۱۴، ص ۸۶ و ۵۴۷) و در تعارض، شهرت متأخر ارجح از شهرت متقدم است. (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۴۱، ص ۱۲۴) اما گاهی شهرت متأخر به جهت عدم تحقق نمی تواند موهن شهرت متقدم باشد. (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۴۳، ص ۲۰۸)

✓ برخی شهرت ها بدون مستند شناخته شده است. (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۴۳، ص ۲۶۱) در مواردی شهرت ادعا شده، تحقق نیافته است. (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۱۸، ص ۳۹۳؛ ج ۲۳، ص ۳۰۰؛ ج ۳۸، ص ۱۷۳، ۲۸۹، ۳۰۸ و ۳۵۰) به بعضی شهرت ها مناقشه وارد شده است. (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۳۷، ص ۲۴۴) برخی نیز رد گردیده است (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۲۴، ص ۱۹۰؛ ج ۳۸، ص ۱۲۱) و برخی نیز صلاحیت جبران را ندارد. (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۲۱، ص ۲۸۲ و...)

ه) تنقیح مناط یا مناط و ملاک یابی

از جمله راه های دسترسی به حکم شرعی، ملاک یابی در احکام و یا تنقیح مناط است که صاحب جواهر نیز از این راه در تشخیص احکام استفاده نموده است که به چند مورد اشاره می شود.

«وإنما الواقع أن كل واحد منهما نصف مشتر لجمیعه لا مشتر تام لنصفه، ضرورة منافاته للصدق العرفي الذي هو المناط». (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۳۵، ص ۲۸۱)

«بل لا فرق بينه وبين الكبير ولا بينه وبين الجارية والمرأة التي قد عرفت الكلام فيها، إذ المناط في الجميع واحد هذا». (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۴۱، ص ۳۸۷)

۷.۲. منابع سلبی

در فقه جواهری برخی منابع همچون استحسان، قیاس، مصالح مرسله و... مورد پذیرش قرار نگرفته است (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۳۲، ص ۱۸۶، ۲۶۲، ۲۶۶ و ۲۸۴؛ ج ۴۰، ص ۱۹، ۳۲۱، ۳۴۱ و ۴۳۴) زیرا مطابق اصول و قواعد شریعت نیست.

«وهي كما ترى قیاس واستحسان وتحدس لا یوافق أصول الشريعة وقواعدها». (نجفی، ۱۴۰۴،

ج ۲۶، ص ۱۲۸)

«إلى غير ذلك مما ذكره في كتبهم مما هو مبني على استحسان أو قیاس أو مصالح مرسله أو رواية غير

ثابتة عندنا». (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۴۰، ص ۲۵)

«كل ذلك منهم لقياس أو استحسان أو نحوهما مما هو معلوم البطلان عندنا». (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۴۲، ص ۳۱۱؛ ج ۱، ص ۱۶۴؛ ج ۲، ص ۱۱۵ و...)»

۸. روش های تدوین علم فقه

فقه جواهری برپایه‌ی گزارشی از فتاوی و آراء متقدمان تا زمان معاصر صاحب جواهر گردآوری شده است. (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۱۶، ص ۱۷۰؛ ج ۳۶، ص ۱۴۲) البته در این اثر به برخی از دیدگاه‌ها اعتراض وارد گردیده است. (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۹، ص ۴۰۰؛ ج ۳۳، ص ۵۶)

«والتدقیقات الحکمیة التي هي عند التأمل خیالات و همیة بل شبیهة بالخرافات السوادویة لا یبنی علیها شیء من الأحکام الشرعیة، علی أنه قد کتبنا و الله الحمد رسالۃ مستقلة فی فسادها علی التفصیل، فسا وقع من جماعۃ من متأخري المتأخرین ممن له أنس ببعض التدقیقات الکلامیة من القول بالصحة تبعاً للمحکمی عن الفضل بن شاذان المحتمل صدور ذلك منه للإلزام للعامة علی مقتضى قیاسهم و أصولهم فی غاية الضعف بل الفساد». (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۸، ص ۲۸۵)

صاحب جواهر در فقه خود هم از روش های نقلی (نصوص) و هم از روش های عقلی مثل تمسک به سیره بهره برده است. (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۶، ص ۱۷۶؛ ج ۱۳، ص ۳۳۷؛ ج ۲۱، ص ۱۶۶؛ ج ۲۲، ص ۴۳۸؛ ج ۲۶، ص ۲۴۳؛ ج ۲۹، ص ۵۲؛ ج ۴۰، ص ۳۰۴)

ایشان در استنباط احکام، عنصر زمان و مکان را دخیل دانسته و در جای جای نظراتش به آن اشاره کرده است.

نگاه ایشان به فقه، یک نگاه برونی است یعنی قائل است که اجرای فقه در عصر غیبی به یک نظام نیاز دارد که در رأس آن فقیه جامع شرایط افتاء و حکم که نیابت عامه دارد قرار می‌گیرد، بنابراین همه‌ی فقه قابل اجراست و هر جا که نیاز به ولایت باشد، اعمال ولایت بر عهده‌ی نائب عام است زیرا ادله‌ی حکومت فقیه، اطلاق دارد و شامل هر موردی می‌شود. «لأن التحقیق عمومها فی کل ما احتیج فیہ إلى ولاية فی مال أو غیره، إذ هو ولی من لا ولی له». (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۲۲، ص ۳۳۴)

«قلت: إطلاق أدلة حکومته خصوصاً رواية النصب التي وردت عن صاحب الأمر عليه السلام روحی له الفداء یصیره من أولی الأمر الذین أوجب الله علینا طاعتهم، نعم من المعلوم اختصاصه فی کل ما له فی

الشرع مدخلية حکماً أو موضوعاً... ويمكن تحصيل الإجماع عليه من الفقهاء، فإنهم لا يزالون يذكرون ولايته في مقامات عديدة لا دليل عليها سوى الإطلاق الذي ذكرناه المؤيد بمسئس الحاجة إلى ذلك أشد من مسيستها في الأحكام الشرعية». (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۱۵، ص ۴۲۲)

بنابراین ایشان با رویکرد ولایت مدارانه، فقه خود را تدوین نموده است زیرا نیابت فقیه را ضروری مذهب و نیز شامل هر امری دانسته است.

«بل الضرورة من المذهب نيابته في زمن الغيبة عنهم عليه السلام على ذلك ونحوه». (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۲۱، ص ۳۹۹)

«يمكن أن تظهر ثمرتها في زمن الغيبة بطلب الفقيه لها بناء على وجوب إجابتها، لعموم نيابته». (نجفی،

۱۴۰۴، ج ۱۵، ص ۴۲۱)

۹. ساختار علم فقه

ساختار و چینش ابواب فقهی در نگاه فقه جواهری همان چینش محقق حلی صاحب کتاب شرایع الاسلام است. به بیان دیگر چون قصد ایشان شرح کتاب شرایع بوده، همان سبک و ساختار را در شرح خود حفظ کرده و از کتاب طهارت تا دیات را با چهار عنوان «عبادات، عقود، ایقاعات و احکام» شرح مزجی نموده است. دو تالیف فقهی دیگر ایشان سبک رساله‌ی عملیه دارد، ضمن اینکه شامل همه‌ی مباحث فقهی نمی‌شود تا به راحتی بتوان نظرایشان را نسبت به ساختار فقه بدست آورد.

شهید مطهری در مورد این ساختار فرموده است: «عجیب این است که شارحان زبردست کتاب شرایع از قبیل شهید ثانی در «مسالك»، سید محمد نوهی او در کتاب «مدارك» و شیخ محمد حسن نجفی در «جواهر» کوچک‌ترین تفسیر و توضیحی درباره‌ی تقسیم محقق نکرده و نداده‌اند!... و از آن گذشته‌اند! چرا؟ آیا این تقسیم را جالب ندانسته‌اند یا اساساً عنایتی به مساله‌ی تقسیم به طور کلی نداشته‌اند؟!» (مطهری، ۱۳۷۲،

ج ۳، ص ۱۱۰ و ۱۵۳)

۱۰. پیش فرض‌ها

پیش فرض‌ها یا مفروضات، مجموعه‌ای از اصول مسلم، قضایای بنیادین و گزاره‌هایی

هستند که به طور عملیاتی در راستای اهداف تحقیق، مورد پذیرش قرار گرفته اند. (برگرفته از سایت ایران پژوهش)

به بیان دیگر پیش فرض ها، امور مقدماتی ای است که فقیه بر اساس آنها، کار علمی انجام می دهد و در نحوه ی موضع گیری فقیه اثرگذار هستند ولی از سنخ مسایل نیستند. (با استفاده از بیانات استاد محترم جناب حجة الاسلام ضمیری)

از جمله پیش فرض های صاحب جواهر می توان موارد ذیل را نام برد:

۷ دیدگاه فقه سیاسی حکومتی ایشان و بسط ید ولایت عامه فقیه که به وضوح در ابوابی از کتاب جواهر به چشم می خورد.

۷ دخیل دانستن عنصر زمان و مکان در فقه.

۷ تمام مطالبی که با عناوین ذیل است از آنجا که نشانگر مفروضات و مسلّماتی در ذهن صاحب جواهر است، می تواند جزء پیش فرض ها محسوب شود.

ضروریات الفقه (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۱۵، ص ۶۵ و ۴۸۴؛ ج ۲۶، ص ۱۲۷؛ ج ۲۸، ص ۵۰؛ ج ۲۹، ص ۱۴۹)؛
 قطعیات الفقه (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۲۶، ص ۱۲۶ و ۱۲۸؛ ج ۳۵، ص ۱۹۳؛ ج ۳۷، ص ۸۵)؛ ضروری المذهب
 (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۶، ص ۵۶؛ ج ۱۲، ص ۲۱؛ ج ۱، ص ۲؛ ج ۲۸، ص ۱۲۴؛ ج ۲۹، ص ۹۱؛ ج ۳۴، ص ۱۰۸؛ ج ۳۶، ص ۲۴۴
 و ۲۵۰؛ ج ۴۱، ص ۱۶)؛ ضرورة من المذهب والدين (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۲۹، ص ۷۵)؛ ضروری الدین
 (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۳۶، ص ۲۴۳ و ۲۶۴؛ ج ۴۱، ص ۳۷۴)؛ ضرورة المذهب (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۳۲۲)؛
 ج ۲، ص ۱۵؛ ج ۵، ص ۳۶۶؛ ج ۸، ص ۴۱۱؛ ج ۱۵، ص ۴۰۱؛ ج ۱۶، ص ۱۶۷؛ ج ۲۵، ص ۲۲۹؛ ج ۲۶، ص ۲۹۳؛ ج ۲۸،
 ص ۱۸؛ ج ۲۹، ص ۸۵ و ۹۶؛ ج ۳۰، ص ۸؛ ج ۳۲، ص ۲۷؛ ج ۴۱، ص ۱۹ و ۱۷۹؛ ج ۴۳، ص ۳۳)؛ ینطبق علی فقه
 الإمامیة (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۴۲، ص ۴۳۰)؛ الذی یقتضیه أصول مذهبنا (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۲۴، ص ۱۲۳)؛
 ج ۴۱، ص ۵۶۸) و صناعة الفقه (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۱۱، ص ۱۱۰).

مذاق الشرع (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۳۰۳؛ ج ۲، ص ۳۲۹؛ ج ۱۵، ص ۱۹۶؛ ج ۲۶، ص ۱۲۶؛ ج ۲۷، ص ۲۱۷)؛
 ج ۳۰، ص ۱۹۵ و ۳۱۰؛ ج ۳۲، ص ۶)؛ مذاق العقلاء (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۲۷، ص ۱۰۸)؛ مذاق الامامیة (نجفی،
 ۱۴۰۴، ج ۳۷، ص ۳۲۸)؛ مذاق الفقه (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۱۸، ص ۷۱؛ ج ۲۴، ص ۱۶۵؛ ج ۲۶، ص ۱۵۲؛ ج ۲۷،
 ص ۳۸۷)؛ طعم الفقه (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۲۱، ص ۳۹۷؛ ج ۲۲، ص ۲۴۴)؛ ذوق فقیه (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۱۶،
 ص ۳۲۱)؛ ذوق الفقاهة (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۹، ص ۲۶۸)؛ ذوق بالفقه (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۱۵، ص ۲۰۳).

۱۱. مکاتب و گرایش‌ها

صاحب جواهر پرورده‌ی مکتب نجف است و با واسطه در زمره‌ی شاگردان وحید بهبهانی سرسلسله دار مبارزان با مسلک اخباری، به شمار می‌آید.

همین شاگردی در مکتب وحید بهبهانی و بعضی بیاناتش نسبت به برخی فقهاء اخباری مسلک، نشانگر آن است که در سلک اصولیون قرار دارد.

«و بذلك كله يظهر لك ما أظن فيه في الحدائق، وأكثر من التسجيع والتشنيع، ولا غرو فإنه من المحدثين المخالفين في القواعد للمجتهدين الماهرين، والله الهادي لنا وله». (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۱۳، ص ۲۷۹)

«و كيف كان فن الغريب بعد ذلك ما وقع للمحدث البحراني من إنكار أصل الحكم لعدم نص بالخصوص على ذلك حتى أنه ربما أساء الأدب مع الأصحاب الذين هم حفاظ السنة والكتاب، نسأل الله العفو عنا وعنه». (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۲۲، ص ۵۷)

۱۲. پیشینه و تحولات علم فقه

مرحوم صاحب جواهر در تالیف خود از آراء فقهاء عظام بهره برده و آنها را مورد نقد و بررسی یا تأیید قرار داده است. ایشان فقهاء را از عصر معصومین علیهم‌السلام تا به عصر خود یعنی قرن سیزدهم در چهاررده قرار داده که عبارت است از: ۱. عصر متقدمین یا قدماء اصحاب امامیه ۲. عصر متأخرین ۳. عصر متأخرین متأخرین ۴. دوره‌ی معاصر.

در رده بندی ایشان، علماء از عصر معصومین تا نیمه دوم قرن هفتم در شمار متقدمان قرار دارند. از نیمه دوم همان قرن تا اوایل قرن دهم، عصر متأخرین است و از زمان محقق کرکی تا قرن سیزده دوره‌ی متأخرین متأخرین است.

صاحب جواهر در خلال مباحث فقهی، اسامی بزرگانی از هر دوره و یا عناوین کتب آنان را در جای جای تالیفش - جواهر الکلام - ذکر نموده است که به نمونه‌هایی اشاره می‌گردد:

۷ عصر متقدمان: معاویه بن حکیم (ج ۳۲، ص ۲۳۳). فضل بن شاذان (ج ۳۹، ص ۳۲۲). حسن ابن ابی عقیل عمانی (مجموعه فتاوا) (ج ۱، ص ۳۶). شیخ کلینی (ج ۱۰، ص ۳۴). شیخ صدوق (مقنع، هدایه، امالی) (ج ۲، ص ۱۷۴) / صدوقین / ابنا بابویه (ج ۳۹، ص ۳۲۲). شیخ مفید (مقنعه) و سید مرتضی (ج ۴۰، ص ۱۹۴) (انتصار، جمل العلم والعمل، مصباح فی الفقه) و شیخ طوسی

- (خلاف، نه‌ایه، الجمل والعقود، مبسوط، تبیان) (ج ۱۱، ص ۴۵۸). ابویعلی (ج ۱۲، ص ۴۵۲)
- سآردیلمی (مراسم) (ج ۱۶، ص ۶۵). ابن زهره (غنیة) (ج ۴۱، ص ۱۸۵). ابن ادريس (سرائر) (ج ۱۲، ص ۴۵۲). أبی‌المجد حلبی (اشارة السبق) (ج ۲، ص ۲۳۰). تقی‌الدین ابوصلاح حلبی (کافی) (ج ۱۶، ص ۶۵). قاضی ابن بزّاج (ج ۳، ص ۲). مهذب). ابن حمزه طوسی (وسيلة) و ابوالمکارم (ج ۲۹، ص ۲۸۰). شیخ ابن نوبخت (فص‌الیاقوت) (ج ۶، ص ۶۱). ابن جنید اسکافی (مجموعه فتاوی‌ ابن جنید) (ج ۱۳، ص ۲۸۴). طبرسی (جامع‌الجوامع، مجمع‌البیان) (ج ۳۶، ص ۱۴۲).
- ✓ عصرمتأخران: فاضلین (محقق و علامه حلبی) (ج ۲، ص ۲۶۲). ابن علامه (ج ۱۵، ص ۴۴۴). الصیمری (غایة المرام) و یحیی بن سعید (جامع‌للشرايع) و شهید اول (دروس، ذکری) (ج ۳۶، ص ۱۴۲). سیوری (التنقیح‌الرائع) (ج ۱۱، ص ۴۵۸).
- ✓ عصرمتأخران متأخران: محقق ثانی کرکی (جامع‌المقاصد) (ج ۳، ص ۱۶۹). شهید ثانی (روضه، مسالک) (ج ۳، ص ۳۳۱). بحرانی (حدائق) (ج ۱، ص ۲۹۸). سید محمد علی عاملی موسوی (مدارک‌الاحکام) (ج ۲، ص ۲۹). اردبیلی (مجمع) (ج ۱۹، ص ۳۷۰). کاشانی (مفاتیح الشرايع) (ج ۳، ص ۱۲۶). خوانساری (مشارق‌الشموس فی شرح‌الدروس) (ج ۲، ص ۳۶۶). مجلسی (بحار) (ج ۵، ص ۲۰۸). استاد اعظم (شرح‌مفاتیح) و علامه طباطبایی سید مهدی بحرالعلوم (منظومة، مصابيح) (ج ۵، ص ۲۳۸). فاضل‌اصبهانی هندی (کشف‌الثام) (ج ۲، ص ۲۶۹). ابوالعباس (موجز) (ج ۶، ص ۹۵). شیخ حسن (ج ۷، ص ۱۰۷). قطب‌الدین کیدری (اصباح‌الشیعة) (ج ۲، ص ۳۲۵). سبزواری خراسانی (کفایة، ذخیره) (ج ۱۷، ص ۲۷۳). فاضل نراقی (لوامع، معتمد‌الشیعة) (ج ۳۶، ص ۱۴۲). بهایی (ج ۸، ص ۳۶۳). قاسانی (ج ۲۶، ص ۳۰).
- ✓ معاصر: فاضل معاصر سید علی بن محمد طباطبایی حائری (ریاض‌المسائل) (ج ۳، ص ۱۸۶). الفاضل المعاصر ملاسید الله کاظمی (مقابس‌الانوار و نفائس‌الاسرار) (ج ۱۳، ص ۴۲).
- لازم به ذکر است که صاحب جواهر در بعضی موارد، علماء متأخرین متأخرین را با عصر متأخرین (ج ۱۴، ص ۲۷۵) ذکر نموده و در برخی موارد نیز معاصرین را با متأخرین متأخرین جمع کرده است. (ج ۱۴، ص ۴۲)

۱۳. نوآوری های فقه جواهری

۱۳.۱. نیابت عامه ولایت فقیه در عصر غیبت

جناب صاحب جواهر به طور کلی نیابت و ولایت فقیه را در مسائلی همچون امر به معروف، اقامه ی حدود، امامت جمعه، قضاوت، امور سیاسی و نظم امور مملکتی و نیز گرفتن خراج پذیرفته است.

المسألة الرابعة: الولاية للقضاء أو النظام والسياسة أو على جباية الخراج أو على القاصرين من الأطفال أو غير ذلك أو على الجميع من قبل السلطان العادل أو نائبه جائزة قطعا بل راجحة لما فيها من المعاونة على البر والتقوى، والخدمة للإمام وغير ذلك... وقد يلحق به نائبه العام في هذا الزمان إذا فرض بسط يده في بعض الأقاليم، بل في شرح الأستاذ انه لو نصب الفقيه المنصوب من الامام بالإذن العام سلطانا أو حاكما لأهل الإسلام، لم يكن من حكام الجور. (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۲۲، ص ۱۵۶)

۱۳.۱.۱. امر به معروف و نهی از منکر

یکی از مواردی که بحث ولایت فقیه در آن مطرح است مرتبه ی سوم امر به معروف و نهی از منکر است که اگر نیاز به جرح و قتل داشته باشد، آیا با اذن فقیه جامع شرایط می توان به آن اقدام کرد؟

نظر صاحب جواهر این است که در فرض حصول شرایط و با توجه به نیابت عام فقیه، اذن فقیه همانند اذن امام مجوز عمل است.

و کیف كان فلو افتقر إلى الجراح أو القتل هل يجب؟ لا يجوز إلا بإذن الإمام عليه السلام... أو لمن يأذن له الإمام عليه السلام فيه وهو الأظهر للأصل السالم عن معارضة الإطلاق المنصرف إلى غير ذلك... مضافا إلى ما في جواز ذلك لسائر الناس عدوهم وفساقهم من الفساد العظيم والمهرج والمرج المعلوم عدمه في الشريعة، خصوصا في مثل هذا الزمان الذي غلب النفاق فيه على الناس... في جوازه لنائب الغيبة - مع فرض حصول شرائطه أجمع التي منها أمن الضرر والفتنة والفساد لعموم ولايته عنهم عليهم السلام - قوة، خصوصا مع القول بجواز إقامة الحدود له، وإن كان ذلك فرض نادر بل معدوم في مثل هذا الزمان. (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۲۱،

١٣.١.٢. اقامه‌ی حدود

دیگراز مواردی که اذن فقیه در عصر غیبت نسبت به آن می‌تواند مجوز عمل باشد، اقامه‌ی حدود شرعی است که از جمله مناصب امامت محسوب می‌شود.

الرابع في المقيم للحد: هذا ولعله لبعض ما ذكرنا من لزوم الفساد بإيكال ذلك إلى عامة الناس لا يجوز لأحد إقامة الحدود إلا الإمام عليه السلام مع وجوده وبسط يده أو من نصبه الإمام لإقامتها خاصة أو لما يشملها وإن كان ربما فرق بينهما بأن الحد مطلوب شرعا لذاته من حيث أنه حكم شرعي متعلق بمنصب الإمامة فلا بد من إذن الإمام عليه السلام. (نجفی، ١٤٠٤، ج ٢١، ص ٣٨٥)

بل القطع بأولوية الفقيه منهما - الوالد والزوج - في ذلك بعد أن جعله الإمام عليه السلام حاكما وخليفة، وبأن الضرورة قاضية بذلك في قبض الحقوق العامة والولايات ونحوها بعد تشديدهم في النهي عن الرجوع إلى قضاة الجور و علمائهم و حكامهم، بعد علمهم بكثرة شيعتهم في جميع الأطراف طول الزمان، وبغير ذلك مما يظهر بأدنى تأمل في النصوص وملاحظتهم حال الشيعة، وخصوصا علمائهم في زمن الغيبة، وكفى بالتوقيع الذي جاء للمفيد من الناحية المقدسة، وما اشتمل عليه من التجليل والتعظيم، بل لولا عموم الولاية لبقى كثير من الأمور المتعلقة بشيعتهم معطلة. (نجفی، ١٤٠٤، ج ٢١، ص ٣٩٧)

وكيف كان فلا يجوز أن يتعرض لإقامة الحدود غير من سمعته من السيد والوالد والزوج في قول عرفت الحال فيه ولا للحكم بين الناس ولا للفتوى ولا لغير ذلك مما هو مختص بالإمام عليه السلام ونائبه إلا عارف بالأحكام الشرعية جميعها ولوملكة مطلع على مأخذها وعارف بكيفية استنباطها منها وإيقاعها أي الحكم والحدود على الوجوه الشرعية وبالجملة: المجتهد المطلق الجامع للشرائط المفروغ من تعدادها وتفصيلها في محله، إذ هو المتيقن من النصوص والإجماع بقسميه، بل الضرورة من المذهب نيابته في زمن الغيبة عنهم عليهم السلام على ذلك ونحوه. (نجفی، ١٤٠٤، ج ٢١، ص ٣٩٩)

١٣.١.٣. امامت جمعه

وأما الجمعة ففيها البحث المعروف، ولا يبعد كون المراد منه بيان أنها من مناصب الإمامة وإن أذنوا فيها لفقهاء شيعتهم، وحينئذ فلا إشكال كما لا خلاف في وجوب مساعدة الناس لهم على ذلك نحو مساعدتهم للإمام عليه السلام، ضرورة كونه من السياسات الدينية التي لا يقوم الواحد بها، ومن البر والتقوى اللذين أمر بالتعاون عليهما، وحينئذ لا يبعد وجوب الإقامة عليه مع أمن ضرر السلطان عليه أو على

غيره من الشيعة ولو يقبول الولاية من قبله وإظهارها عنه. (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۲۱، ص ۳۹۸)

البته می‌توان از همین عبارت استفاده نمود و نوآوری دیگری را تحت عنوان سیاست دین به ایشان نسبت داد.

صاحب جواهرپس از بیان مواردی از مناصب امامت که در عصر غیبت برعهده‌ی فقیه جامع شرایط قرار می‌گیرد و بیان این مطلب که اقامه نشدن این مناصب باعث تعطیلی امور شیعیان خواهد شد، از منکرین این امر خطیر - نیابت عامه در عصر غیبت - به افراد دور از فهم فقهی یاد نموده است. (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۲۱، ص ۳۹۷)

۱۳.۲. جهاد ابتدایی در عصر غیبت

صاحب جواهر در ابتدا فرموده است: جهاد ابتدایی یا به شرط وجود امام معصوم واجب است و یا به شرط وجود نائب امام چه اینکه نیابتش فقط مخصوص به جهاد باشد یا به طور کلی نیابت عام داشته باشد.

«و علی کل حال فلا خلاف بیننا بل الإجماع بقسمیه علیه فی أنه یجب علی الوجه المزبور بشرط وجود الإمام علیه السلام بسط یده أو من نصبه للجهاد ولو بتعمیم ولایت له ولغیره فی قطر من الأقطار، بل أصل مشروعیته مشروط بذلك فضلا عن وجوبه». (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۲۱، ص ۱۱)

سپس نصوصی را در این مورد بیان فرموده و پس از آن از قول بزرگان فقهاء اقوالی را نقل نموده که بیانگر عدم وجوب جهاد ابتدایی در عصر غیبت است لکن ایشان در ادامه‌ی مطلب فرموده است: اگر اجماع ادعا شده تمام باشد کلام فقهاء پذیرفته است در غیر این صورت می‌توان به این ادعا مناقشه وارد کرد و معتقد به وجوب جهاد ابتدایی در عصر غیبت شد.

«... إلى غير ذلك من النصوص التي مقتضاها كصريح الفتاوى عدم مشروعية الجهاد مع الحائر وغيره، بل في المسالك وغيرها عدم الاكتفاء بنائب الغيبة، فلا يجوز له توليه بل في الرياض نفي علم الخلاف فيه حاكيا له عن ظاهر المنتهى و صريح الغنية إلا من أحمد في الأول، قال و ظاهرهما الإجماع، مضافا إلى ما سمعته من النصوص المعتبرة وجود الإمام، لكن إن تم الإجماع المزبور فذاك، وإلا أمكن المناقشة فيه بعموم ولاية الفقيه في زمن الغيبة الشاملة لذلك المعتضدة بعموم أدلة الجهاد، فترجح على غيرها». (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۲۱، ص ۱۳)

۱۳.۳. تأثیر زمان و مکان بر فقه (زمان سنجی و مکان شناسی)

توجه به دخالت زمان و مکان و نیز سایر حالات از ابتکارات صاحب جواهر است و همین مطلب به نوعی در پویایی فقه جواهری تأثیرگذار است. (به جهت پرهیز از اطاله‌ی مطلب به بحث مبانی علم فقه رجوع شود.)

۱۳.۴. سیاست‌های جواهری

✓ سیاست دینی (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۲۱، ص ۳۹۸) حفظ دین و شعائر دینی و مسائل سیاسی عالم اسلام با استفاده از تربیون‌های سیاسی مثل نماز جمعه در عصر غیبت از نکات مورد توجه اندیشه‌ی سیاسی جواهری است.

✓ سیاست اجتماعی (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۲۶، ص ۲۷۰ و ۳۱۴؛ ج ۴۳، ص ۴۳۷) رعایت مصلحت اجتماعی مسلمین و حفظ وحدت و یکپارچگی آنها حتی با دخالت در امور اقتصادی مثل بحث قسمت در شرکت و نزاع در بحث قصاص.

✓ سیاست اقتصادی (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۴۰، ص ۳۴۹) دخالت در امور اقتصادی مسلمین به جهت عدم تضییع آنها در فرض وقوع نزاع در این امور.

نتیجه گیری

هر چند گستردگی فقه جواهری، غور و تعمقی افزون را می‌طلبد لیکن ضیق ابعاد یک ساختار علمی موجب شد حتی نتایج بدست آمده در کتاب جواهر نیز به شکل مبسوط ارائه نگردد.

هدف در این پژوهش حرکت در مسیر تعریف شده در فلسفه فقه و چهارچوب ارائه شده در آن بود تا بتوان از فقه ماضی تا معاصر یک شکل بدیع و زنده و همسان ارائه گردد و علم فقه به برکت علم فلسفه فقه به ساختار واحدی دست یابد.

در نگاه فقه جواهری، علم فقه راه معرفت به احکام تکلیفی و وضعی با صدور فتوی و حکم از ادله‌ی مورد نظر است و شامل غیر مکلفین نیز می‌شود. در قلمرو آن، افعال جوانحی و جمعی و حکومتی نیز وجود دارد و برای تأمین مصلحت دنیوی و اخروی جامعه‌ی بشری

تدوین گردیده است و دست یازیدن به آن نیازمند بایسته‌های علمی است. فقه جواهری متأثر از مبانی کلامی، اجتماعی، اصولی، اصول مذهب، ضرورت‌های دین و مذهب و مذاق شرع و فقه و فقهاء و عقلاء است. عنصر زمان و مکان، بسط ید ولایت فقیه و لحاظ برخی سیاست‌ها از ویژگی‌های فقه جواهری است.

منابع

۱. تهرانی، محسن، سبک شناسی صاحب جواهر، اندیشه حوزه، ش ۲ و ۴ و ۵ و ۶، سال ۷۵ و ۷۴، سایت تبیان (گروه حوزه علمیه).
۲. سایت ایران پژوهش، تفاوت پیش فرض‌ها و فرضیه‌های تحقیق در پایان نامه نویسی. (www.iranpajohesh.com)
۳. ضیایی فر، سعید، فلسفه علم فقه، اول، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۹۲ ش.
۴. مطهری، مرتضی، آشنایی با علوم اسلام، دهم، تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۷۲ ش.
۵. نجفی، محمد حسن، جواهر الکلام هفتم، بیروت (لبنان): دار إحياء التراث العربی، ۱۴۰۴ ق.
۶. _____، نجاه العباد، داوول، بی جا، بی نا، ۱۳۱۸ ق.

پانویس

۱. خیرالهی کوهانستانی، علیرضا، ویژگی‌های فقه جواهری، روزنامه رسالت، تاریخ ۸۵/۳/۲۸، ش ۵۸۹۰، ص ۱۷.
۲. قاسمی، محمد علی، ولایت فقیه در اندیشه فقهی سیاسی صاحب جواهر، فصلنامه رواق اندیشه، تاریخ انتشار: ۶/۸/۱۳۸۸، ش ۳۴.
۳. عندلیب، علی محمد، سبک شناسی جواهر، سایت تبیان.
۴. یادمان «صاحب جواهر» خورشید آسمان فقاهت، پایگاه اطلاع رسانی حوزه.
۵. دیدگاه‌های سیاسی صاحب جواهر، مرکز پژوهش‌های اسلامی صدا و سیما.
۶. امیدی فرد، عبدالله، تاریخ دفاع: ۱۳۷۷ ش، بررسی مکتب فقهی صاحب جواهر، دانشگاه تهران، دانشکده الهیات.
۷. علمی سولا، محمدرضا، تاریخ دفاع: ۱۳۷۶، روش‌های فقهی صاحب جواهر در کتاب جواهرالکلام، دانشگاه قم. (پایگاه اطلاع رسانی حوزه)
۸. مشکانی سبزواری، عباسعلی، تاریخ دفاع: آذر ۱۳۹۳، مقایسه تطبیقی فقه حکومتی از دیدگاه صاحب جواهر و میرزای نائینی، حوزه علمیه قم. (پایگاه تخصصی فقه حکومتی).
۹. گفتگو با حجت الاسلام سید سجاد ایزدهی (عضو هیئت علمی پژوهشکده علوم و اندیشه سیاسی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی و عضو انجمن مطالعات سیاسی)، درباره کتاب

- «اندیشه سیاسی صاحب جواهر»، مرکز چاپ و نشر دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۱۰. گفتگوی مدیر گروه علوم سیاسی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی بارسا در مورد «اندیشه فقهی صاحب جواهر بر پایه حکومت محوری و ولایت مداری».
۱۱. گفتگوی حجت الاسلام اکبرنژاد (مدیر مؤسسه فقاہت و تمدن سازی اسلامی) درباره‌ی «مکان سنجی تکامل فقه جواهری در تولید علوم انسانی».



بررسی فقهی ورزش بانوان در شریعت امروز

مریم خوشحال^۱

چکیده

با ظهور پدیده ورود بانوان در شاخه‌های مختلف ورزشی با پوشش‌های خاصی که نوع هر ورزشی آن را می‌طلبد، در مورد ورود بانوان مسلمان در ورزش سوالاتی مطرح است زیرا همان‌طور که می‌دانیم برخی از رشته‌های ورزشی با روحیات زن تناسب ندارد، برخی شاخه‌های ورزشی هم نیاز به انجام حرکات خاصی با پوشش خاص دارد. همچنین در مسابقات بین‌المللی مشاهده می‌شود که بعضاً برای برخی رشته‌های ورزشی داور مرد برای داوری مسابقه بین زنان حضور دارد؛ حال پرسش مهم آن است که حکم فقهی ورزش بانوان با توجه به شرایط رایج امروز چیست؟ این نوشتار در صدد پاسخ به این پرسش به صورت تحلیلی است و در پایان به این نتیجه می‌رسد که ورزش بانوان به صورت‌های مختلف در صورتی که یکی از محرّمات مرتکب نشده و مفسده‌ای نداشته باشد از منظر فقهی اشکال ندارد.

کلیدواژگان: ورزش - بانوان - زن - فقه - احکام ورزش - بازی

مقدمه

با گسترش ورود بانوان در شاخه‌های مختلف ورزشی با پوشش‌های خاصی که نوع هر ورزشی آن را می‌طلبد، این سوال به ذهن خطور می‌کند که آیا ورود بانوان مسلمان در ورزش مشروعیت دارد؟ همان‌طور که می‌دانیم برخی از رشته‌های ورزشی با روحیات زن تناسب ندارد، برخی شاخه‌های ورزشی هم نیاز به انجام حرکات خاصی با پوشش خاص دارد. در مسابقات بین‌المللی مشاهده می‌شود که بعضاً برای برخی رشته‌های ورزشی داور مرد برای داوری

۱. طلبه سطح سه رشته فقه خانواده، در جامعه الزهراء (ع)

مسابقه بین زنان حضور دارد آنچه که باعث شد این موضوع مورد بررسی قرار گیرد آن است که بانوی مسلمان با چه شرایطی در رشته‌های ورزشی مجاز به شرکت است؟

بدیهی لزوم در چهارچوب بودن همه فعالیت‌های بانوان و از جمله ورزش برطبق موازین شرعی و اسلامی برای داشتن سعادت دنیا و آخرت، این پژوهش را ناگزیر می‌کند.

حال سوال اصلی این است که: حکم فقهی ورزش بانوان با توجه به شرایط رایج امروز چیست؟ البته این سوال دارای سوالات فرعی نیز هست که عبارت است از:

۱. ادله جواز ورزش بانوان از منظر فقهای شیعه چیست؟
۲. آیا برخی از ورزش‌ها برای بانوان مستحب است؟
۳. محدوده رسانه‌ای کردن ورزش بانوان چیست؟

درباره پیشینه تحقیق از جمله موارد کمی که در این باره بوده است می‌توان به کتاب ورزش از دیدگاه اسلام نوشته آقای حسن هاشمی نوربخش اشاره کرد که بخشی از کتاب را به این موضوع به صورت اجمالی اختصاص داده است.

پایان نامه بررسی ورزش زنان از دیدگاه فقه شیعه نوشته خانم فاطمه زند اقطاعی نیز در همین باره است که البته دسترسی به آن - به علت وجود آن در شهری دیگر - فعلا مقدور نیست.

پایان نامه بررسی فقهی ورزش زنان و حضور آنان در اماکن ورزشی نوشته آقای کاشف گسکرئی نیز از جمله آنها است که مقداری به این بحث پرداخته است.

این تحقیق به صورت کتابخانه‌ای و پس از فیش برداری به روش توصیفی تحلیلی انجام خواهد گرفت.

۱. مشروعیت ورزش برای بانوان

زنان نیمی از جامعه بشری را تشکیل داده و از جهات مختلف دارای اهمیت بوده و در برنامه ریزی‌های گوناگون جامعه، باید در نظر گرفته شوند. یکی از اموری که برای زنان مطرح است، ورزش است. امروزه زنان زیادی در سطح جهان به ورزش‌های مختلف اشتغال دارند. گروهی ورزشکار حرفه‌ای اند و تعدادی ورزشکار آماتور؛ گروهی به ورزش‌های سبک می‌پردازند و برخی به ورزش‌های سنگین و خشن؛ گروهی از آنان برای رسیدن به مقامات و

قهرمانی تلاش می‌کنند و برخی برای حفظ سلامتی و یا تناسب اندام. حال باید دانست، از نظر حکم فقهی کار کدامین گروه از این زنان جایز و موافق با شرع است.

این فصل که به مثابه بدنه اصلی نوشتار است، به سؤالاتی مهمی که در این حوزه است پاسخ می‌گوید و میزان مشروعیت ورزش برای بانوان و چهار چوب آن را از متون دینی استخراج می‌کند. البته پیشاپیش باید گفت: ورزش عبارت است از حرکت‌های منظم و مکرر بدنی که برای دستیابی به توانایی و ورزیدگی در راستای اهداف گوناگون - که مهم‌ترین آنها، نشاط و سلامتی بدن است - انجام می‌گیرد. (هاشمی نوربخش، ۱۳۸۴ ش، ص ۱۷) آنچه در این نوشتار مورد نظر است همین معنا از ورزش است.

دلایلی که در مورد ورزش زنان از متون دینی قابل استخراج است عمده همان ادله‌ای است که در مورد عنوان ورزش و بازی وجود دارد؛ اطلاق بسیاری از این ادله، هم شامل مردان و هم شامل زنان می‌شود و خروج زنان نیازمند دلایل مخصوص است در ذیل برخی از ادله ذکر می‌شود. برخی از این ادله به صورت التزامی بر جواز ورزش دلالت می‌کنند و برخی نیز با دلالت مطابقی.

۱.۱. ادله‌ای که دلالت بر سلامتی جسم دارد

برخی از روایات معصومین بر این مطلب دالت دارند که سلامتی جسمی در زن و مرد، مورد نظر و توجه اسلام است و از آنجا که ورزش باعث این امر می‌شود پس می‌توان به جواز آن فتوا داد پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله فرمودند: «ان لربك عليك حقاً، وان لجسدك عليك حقاً، ولاهلك عليك حقاً؛ پروردگار بر تو حقی دارد، و بدنت بر تو حقی دارد، و خانواده ات نیز بر تو حقی دارد». (مجلسی، ۱۴۰۳ ق، ج ۷۰، ص ۱۲۸).

امام سجاده علیه السلام در دعا از خداوند چنین طلب می‌کند: «وَأْمُنُّنْ عَلَيْنَا بِالتَّشَاطُ وَ أَعِدْنَا مِنَ الْفُسْلِ وَالْكَسَلِ وَالْعَجْزِ وَالْعَلَلِ وَالصَّرَرِ وَالصَّجَرِ وَالْمَلَلِ؛ خداوند! نعمت سرزندگی و کوشایی را به ما ارزانی دار و از سستی و تنبلی و ناتوانی و بهانه آوری و زیان و دل‌مردگی و ملال، محفوظمان دار». (مجلسی، ۱۴۰۳ ق، ج ۹۱، ص ۱۲۵) انسان مسلمان، هم به جسم قوی نیازمند است و هم به روحی قوی؛ جسم قوی برای خدمت به دین و جامعه انسانی و اسلامی و روح

قوی برای غلبه بر شیطان و هوای نفسانی و اطاعت از فرامین الهی. از این رو، اسلام در کنار توجه به روح آدمی، به آمادگی جسمانی نیز توجه نموده است.

همچنین روایات بسیاری در سرزنش کسالت و تنبلی وارد شده است که در ذیل، به برخی از آنها اشاره می‌نماییم. امام صادق علیه السلام کسالت و بی‌قراری را کلید کارهای ناشایست بیان می‌فرماید که انسان باید از آن پرهیز نماید: «از کسالت و بی‌قراری پرهیز؛ به درستی که آنها کلید هر بدی اند؛ کسی که کسل است حقی را ادا نمی‌کند و کسی که بی‌قرار است بر حقی صبر نمی‌کند» (تحف العقول، بحرانی، ۱۴۰۴ق، ص ۲۹۶) بدیهی است یکی از عوامل از بین برنده کسالت، ورزش است. انسانی که اهل ورزش است احساس شادابی بیشتری می‌کند و با تنبلی و کسالت بیگانه است و علاوه بر داشتن اندامی مناسب و خوش فرم، از روحیه بالا و شادابی نیز برخوردار است و این موقعیت ارتباط وی را در زندگی روزمره، چه در خانواده و چه در اجتماع یا محیط کار سالم ترمی‌کند.

برخی دیگر از ورزش‌ها نیز به خاطر بالا رفتن توان دفاعی در مقابل حملات احتمالی دشمن است و احادیث فراوانی که بر ورزش‌های خاصی تصریح دارد بر این امر دلالت می‌کند؛ پیامبر صلی الله علیه و آله: «عَلِّمُوا بَنِيكُمْ الرِّمِي فَإِنَّهُ نِكَايَةُ الْعَدُوِّ؛ تیراندازی را به پسران‌تان بیاموزید، که موجب شکست دشمن است». (تحف العقول، بحرانی، ۱۴۰۴ق، ص ۱۲۶)

امام صادق علیه السلام در تیراندازی و مسابقه اسب دوانی حضور می‌یافت (وسائل الشیعة، حرعاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۹، ص ۲۵۲) همچنین از ایشان روایت شده است که فرمود: «دَخَلَ النَّبِيُّ ذَاتَ لَيْلِهِ بَيْتَ فَاطِمَةَ وَمَعَهُ الْحَسَنُ وَالْحُسَيْنُ عليهما السلام فَقَالَ لَهُمَا النَّبِيُّ صلی الله علیه و آله قُومًا فَاصْطَرَعَا، فَقَامَا لِيَصْطَرَعَا...؛ پیامبر شبی به خانه فاطمه رفت و حسن و حسین با او بودند. پیامبر به آن دو فرمود: برخیزید و کشتی بگیرید. آن دو بزرگوار برخاستند و کشتی گرفتند». (بحارالانوار، مجلسی، ۱۴۰۴ق، ۱۰۳، ص ۱۸۹) در حدیثی دیگر رسول خدا بهترین سرگرمی در نزد خدا را، اسب دوانی و تیراندازی معرفی کردند. (کنز العمال، متقی هندی، ۱۴۰۱ق، ح ۱۰۸۱۲)

۱.۲. ادله حلال بودن هر چیز مگر آنکه به واسطه دلیلی خلاف آن ثابت شود

یکی دیگر از دلایلی که برای جواز ورزش بانوان از نظر فقهی می‌تواند مورد استفاده قرار گیرد

ادله‌ای است که اصل را بر حلیت و اباحه قرار داده است که مهمترین آن اصل برائت از تکلیف است که «کل شیء حلال حتی تعلم انه حرام بعینه». بنابراین تا دلیلی که دلالت بر نهی از ورزش زنان نداشته باشد اصل را بر جواز آن می‌توان گذاشت. این دلیل که در بسیاری از ابواب فقه کاربرد دارد در مسأله مورد بحث نیز جاری می‌شود و از آنجا که ما هیچ نصی مبنی بر حرمت و عدم جواز ورزش بانوان نداریم می‌توان از این اصل فقهی استفاده کرد ضمن آنکه دلایل دیگری که بر عدم جواز ورزش بانوان در شرایطی خاص وجود دارد قدرت کنار گذاشتن اصل جواز ورزش بانوان را ندارد و فقط ناظر بر کیفیت ورزش آنها در مواردی خاص است.

۳.۱.۱. ادله جواز تفریح و سرگرمی

موضوع جواز ورزش برای بانوان را از منظر دیگری نیز می‌توان به دست آورد به این صورت که ورزش یکی از ابزارهایی است که برای تفریح مورد استفاده قرار می‌گیرد؛ حال اگر به ادله‌ای که در باب تفریح آمده است نظری بیندازیم متوجه می‌شویم که اصل تفریح نه تنها مورد جواز اسلام است بلکه حتی معصومین گنج‌نیدن آن در برنامه زندگی را برای موفقیت در سایر امور، بسیار مؤثر می‌دانند. امام علی ع فرمود: «للمؤمن ثلاث ساعات فساعة ينجي فيها ربه وساعة يرم [فيها معاشه] وساعة يخلي [فيها] بين نفسه وبين لذتها فيما يحل ويحمله و ليس للعاقل أن يكون شاخصاً إلا في ثلاث مرمة لمعاش أو خطوة في معاد أو لذة في غير محرم؛ مؤمن را سه ساعت است: ساعتی که در آن با خداوند راز و نیاز می‌کند، و ساعتی که در آن به ترمیم معاش اقدام می‌نماید، و ساعتی که در آن از لذت‌های حلال و نیکوبه‌ره می‌گیرد. عاقل را نرسد که جز برای سه چیز سفر کند: اصلاح معاش، یا گام نهادن در امر معاد، یا لذت بردن از غیر حرام». (سیدرضی، بی‌تا، ص ۵۴۵) البته مثل تمامی امور دیگر ممکن است که تفریح هم به صورت کلی حدود و قوانینی داشته باشد و هم در مورد بانوان نیز اصول دیگری در آن باید رعایت شود که این بحث ثانوی محسوب می‌شود.

۱.۴. ادله آمادگی جسمانی برای دفاع

یکی از کارکردهای ورزش افزایش توانایی بدنی است. این توانایی جسمانی در مواقعی بسیار مهم است مخصوصاً اگر در مقابل دشمن و برای دفاع در مقابل او باشد احادیث زیادی در این باره از امامان معصوم به ما رسیده است که بر این امر دلالت دارد. پیامبر ﷺ فرمود: «عَلِّمُوا بَنِيكُمْ الرَّمِي فَإِنَّهُ نِكَايَةُ الْعَدُوِّ تيراندازی را به پسرانتان بیاموزید، که موجب شکست دشمن است». (کنز العمال، متقی هندی، ۱۴۰۱ق، ح ۴۵۳۴۱) و نیز فرمود: «عَلِّمُوا أَوْلَادَكُمْ السَّبَاحَةَ وَالرِّمَايَةَ؛ به فرزندانتان آشنا کردن و تیراندازی بیاموزید». (الکافی، کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۶، ص ۷) بنابراین دلایلی که درباره لزوم آمادگی برای دفاع وجود دارد می تواند در مورد جواز ورزش بانوان نیز مورد استفاده قرار گیرد و موارد استثنا توسط ادله دیگر از تحت عموم ادله خارج می شود.

۲. بانوان و ورزش های مستحبی

پس از آنکه در اسلام ثابت شد که اصل ورزش از زوایای مختلف مورد جواز و بلکه در برخی موارد مورد تأیید و تأکید است به مصادیقی از ورزش برخورد می کنیم که فقهای بزرگوار از این ادله استحباب ورزش در این امور را استنباط کرده اند و ظاهراً اگر دلیلی بر محدود کردن این استحباب درباره مردان نباشد می توان آن را به زنان نیز سرایت داد؛ البته در بعد ادله ای خواهد آمد که نشان می دهد برخی از این موارد مربوط به مردان است. ابتدا ورزش های مستحب را بیان کرده و سپس اقوال در مورد استحباب این ورزش ها برای بانوان یا عدم استحباب را بیان می کنیم.

۲.۱. ورزش های مستحبی:

موارد زیر را می توان از موارد مستحبی در ورزش شمرد:

۲.۱.۱. اسب سواری

اسب، اسب دوانی و پرورش اسب در اسلام، مورد توجه فراوان قرار گرفته است. در قرآن و احادیث اسب به صور مختلف و از جهات متعدد، بویژه از دیدگاه نظامی و رزمی مورد تمجید و تقدیر قرار گرفته است. خداوند متعال در قرآن به رزمندگان اسلام دستور می دهد،

همیشه اسبان جنگی را آماده و مهیا نگهدارند: ﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْحَيْلِ تُرْهَبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ﴾؛ (انفال: ۸) «هرچه در توان دارید، از نیرو و اسب‌های آماده بسیج کنید، تا با این (تدارکات)، دشمن خدا و دشمن خودتان را بترسانید».

۲.۱.۲. تیراندازی

تیرانداز در اسلام، بسیار مورد توجه بوده، به حدی که خود ائمه معصومین علیهم‌السلام نیز در این رشته ورزشی شرکت نموده و حتی شرط بندی در آن را نیز، به خلاف اکثر موارد دیگر جایز می‌شمردند: درباره امام صادق علیه‌السلام: آن حضرت در تیراندازی و شرط بندی آن، حضور به هم می‌رسان (وسائل الشیعة، حرعاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۳، ص ۳۴۸). در تاریخ زندگی امام باقر علیه‌السلام می‌خوانیم: هشام آن حضرت را به دمشق فرا خوانده و مجلسی که نظامیان، فرماندهان نظامی و بزرگان قوم حضور داشته و تیراندازان بزرگ و چیره دست به تیراندازی مشغول بودند، وارد می‌کند. سپس از وی می‌خواهد که تیراندازی کند. آن حضرت عذر می‌آورد که: من پیر شده‌ام و از من گذشته که بخوادم تیراندازی کنم، در صورت امکان، مرا از این کار معاف دارید؛ ولی هشام نمی‌پذیرد و به یکی از بزرگان - که تیراندازی می‌کرد - اشاره می‌کند کمانش را به حضرت بدهد. امام باقر علیه‌السلام کمان را به همراه یک تیراز وی گرفته، تیر را در چله کمان نهاده، در مقابل سیبل ایستاده و پس از نشانه روی، تیر را می‌سازد. تیر، درست در وسط خال می‌نشیند و همه در شگفت می‌شوند. آنگاه تیر دوم را به سوی هدف رها می‌کند، تیر دوم به انتهای تیراول اصابت نموده و آن را تا نوک شکافته و در وسط خال می‌نشیند. تیرهای سوم، چهارم، پنجم تا نهم نیز، هر کدام به انتهای تیر قبلی خورده، و آن را شکافته و در وسط خال جای می‌گیرند، که این مهارت بی نظیر در تیراندازی موجب تعجب و نیز برانگیخته شدن حس حسادت در هشام و درباریان وی می‌شود. هشام، به ظاهر، امام علیه‌السلام را تشویق نموده، وی را در آغوش گرفته و در کنار خود می‌نشانند. (ائمنا، ج ۱، ص ۳۹۱)

رهبر عظیم الشأن انقلاب اسلامی حضرت امام خمینی علیه‌السلام نیز برای تیراندازی و تمرینات آن، اهمیت ویژه‌ای قایل بودند. ایشان در یکی از سخنرانی‌هایشان - که از تلویزیون جمهوری اسلامی ایران پخش شد - مطرح فرمودند که در سنین جوانی اسلحه

داشته و به تمارین تیراندازی می پرداخته و اکنون نیز می تواند تیراندازی کنند. حضرت داود پیامبر علیه السلام نیز تیرانداز قابلی بود. او با تیراندازی توسط فلاخن، موفق شد بزرگ ترین طاغوت زمان خود جالوت را از پای درآورد. حضرت اسماعیل پیامبر علیه السلام نیز تیرانداز ماهری بوده و از این طریق به شکار می پرداخت. پیامبرگرمی اسلام، ضمن ترغیب و تشویق مسلمانان به مبادرت به تیراندازی در این باره می فرماید: «رمیاً بنی اسماعیل، فان اباکم کان رامیاً؛ ای فرزندان اسماعیل! تیراندازی کنید که پدرتان تیرانداز بود». (پاینده، ۱۳۸۲ش، ص ۵۰۵).

۲.۱.۳. شنا

اسلام برای شنا اهمیت ویژه ای قائل بوده و برای تعلیم و تعلمش، تأکید فراوانی نموده است. اسلام، شنا را به عنوان بهترین سرگرمی برای مردان معرفی می کند: رسول خدا صلی الله علیه و آله فرمود: «خیر لهو المؤمن السباحة، و خیر لهو المرأة المغزل؛ بهترین سرگرمی برای مرد باایمان، شنا، و بهترین سرگرمی برای زن ایمان دار، ریسندگی است». (پاینده، ۱۳۸۲ش، ص ۴۷۳).

اسلام، شنا را از محدوده لهو و لعبی که باطل بوده و حرام است، خارج می داند: رسول خدا صلی الله علیه و آله فرمود: کل شیء لیس من ذکر الله لهو و لعب، الا ان یکون اربعة: ملاعبة الرجل امراته، و تأدیب الرجل فرسه، و مشی الرجل بین الغرضین و تعلیم الرجل السباحة؛ هر چیزی که (در جهت) یاد خدا نباشد، لهو و لعب است، اگر در چهار مورد بازی کردن مرد با همسرش، تربیت کردن مرد اسب خویش را، حرکت و راه رفتن مرد در بین دو هدف و سیل (تیراندازی)، و آموزش شنا دیدن برای مرد». (ری شهری، بی تا، ح ۱۸۰۷۹) و از همه مهم تر این که، آموزش شنا به فرزند (پسر) را یکی از وظایف پدر دانسته و واجب می داند: رسول اکرم صلی الله علیه و آله فرمود: «حق الولد علی والده ان یعلمه الكتابة و السباحة و الرماية و ان لا یرزقه الا طیباً؛ حق فرزند (پسر) بر عهده پدرش، این است که به او آموزش دهد، نوشتن، شنا کردن، و تیراندازی را، و روزی او را تنها از راه حلال و پاکیزه تهیه نماید». (پاینده، ۱۳۸۲ش، ص ۴۴۷)

۲.۱.۴. شمشیر بازی

شمشیر و شمشیر بازی، در اسلام جایگاه و منزلت خاصی دارد که بر کسی پوشیده نیست. بدون تردید اگر شمشیرهای نیرومند و خداجوی رزمندگانی همچون امیر المؤمنین علی علیه السلام

و حمزه سیدالشهدا علیه السلام نبود، اسلام به خوبی پانمی گرفت. پیامبرگرمی اسلام، جملات زیبایی در وصف شمشیر دارند. ایشان بهشت و همه خوبی‌ها را در سایه شمشیر می‌بینند و می‌فرمایند: «الجنة تحت ظلال السيوف؛ بهشت زیر سایه شمشیرهاست». (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۳۳، ص ۱۴).

امام صادق علیه السلام شمشیر را یکی از مصادیق قوه در تفسیر آیه «وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ» می‌داند. امام صادق علیه السلام درباره تفسیر فرموده: «خداوند متعال: «وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ» قال: سيف و تُرس؛ آن چه قوه و توان دارید، برای (مقابله با) آن‌ها مهیا سازید. فرمودند: (منظور) شمشیر و سپر است». (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۰۳، ص ۱۹۱).

۲.۱.۵. پیاده روی، کوه نوردی

پیاده روی، کوه نوردی و دو، از جمله ورزش‌هایی هستند که به نحوی در اسلام مطرح شده‌اند. همان‌گونه که در داستان حضرت موسی علیه السلام گذشت، آن حضرت به هنگام فرار از مصر، به مدت هشت شبانه روز پیاده روی می‌کند، تا به نزدیکی شهر مدین می‌رسد و این در حالی بود که گرسنه و تشنه بوده و پاهایش تاول زده بود. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴ش، ج ۱۶، ص ۵۵) شهید دکتر پاک نژاد درباره اهمیت پیاده روی از نظر اسلام، می‌نویسد: اسلام پیاده روی را ردیف غذا خوردن به حساب آورده، خوردن را برای زنده ماندن ضروری می‌داند و فرهنگ بدنی را نیز لازم دانسته است. مگر در آیه شریفه یا کلون الطعام و یمشون فی الاسواق، طعام و بازار با خوردن و پیاده روی، قرین یاد نشده و غذا و ورزش منسوب به پیامبران، ردیف ذکر نگردیده است؟ (پاکنژاد، ۱۳۹۳ش، ج ۱۴، ص ۲۷۰)

یکی دیگر از نکاتی که ذکر آن در این جا خالی از لطف نیست، این است که امام خمینی رحمته الله علیه، رهبر عظیم الشان انقلاب اسلامی و مرجع بزرگ عالم تشیع - که همه حرکات و سکنات او برخاسته از متن اسلام ناب بود - تا روزی که به بیمارستان منتقل شده، تحت عمل جراحی قرار گرفته و بالاخره در اثر همان بیماری درگذشت، با وجود اشتغالات بسیار زیاد و بالا بودن سن، همه روزه مقادیر قابل توجهی (در دو نوبت) پیاده روی می‌نمود.

سروکار داشتن پیامبران با کوه - البته به عنوان ورزش - نیز به صورت مختلف در متون

اسلامی، به ویژه قرآن، گوشزد شده است. این خود می‌تواند تأیید خوبی برای کوه نوردی باشد. شهید پاک نژاد در این خصوص نیز چنین می‌نگارد: عالی‌ترین ورزش اسلامی که می‌توان از آن نام برد، بعد از پیاده روی، کوه نوردی است، و در جلد دوم گفتیم: حضرت آدم با کوه سرانندیب، و پیامبران اولوالعزم هر کدام با کوهی سرو کار داشتند؛ یعنی دامنه مصفا و هوای فرح بخش آن را برای مناجات و راز و نیاز انتخاب می‌فرمودند. حضرت نوح و کوه آرات، حضرت ابراهیم و حضرت موسی، کوه طور، حضرت عیسی، کوه ساعیر، حضرت زرتشت، سبلان کوه، حضرت محمد، کوه فاران یا کوه حرا. (پاکنژاد، ۱۳۹۳ش، ج ۱۴، ص ۲۷۰)

اما در خصوص ورزش و اهمیت آن، همین کافی است که برادران حضرت یوسف که همه ورزشکار و نیرومند بودند، وقتی به نزد پدر برمی‌گردند و ابراز می‌دارند که یوسف را گرگ دریده. پیامبر پسندانه‌ترین بهانه ای که می‌توانید برای این غفلت خود به پدر ارائه نمایند، این است که بگویند: پدر جان! ما سرگرم مسابقه دو بودیم و یوسف را نزد وسایل خویش نهادیم (تا به هنگام دیدن و دور شدن ما، مراقب اثاثیه ما باشد) و گرگ آمد و او را خورد. (یوسف: ۱۷) اگر دویدن و مسابقه دو، کار ناشایستی بود، برادران یوسف آن را بهانه غفلت خویش قرار نمی‌دادند، زیرا در این صورت می‌شد، عذر بدتر از گناه!

۲.۱.۶. کشتی

کشتی گرفتن از نظر پیامبر گرامی اسلام ﷺ، بدون اشکال، بلکه مطلوب بوده است. روزی آن حضرت ﷺ از محلی عبور می‌فرمودند که دو نفر در آن جا به کشتی گرفتن مشغول بودند. ایشان آنها را از کشتی گرفتن منع نکرده و به واسطه این کارشان، مورد سرزنش و توبیخ قرار ندادند: مرالنبی برجلین کاننا یتصارعان فلم ینکر علیهما؛ (پاکنژاد، ۱۳۹۳ش، ج ۱۴، ص ۲۸۵)

پیامبر اکرم ﷺ از کنار دو مردی که با یکدیگر کشتی می‌گرفتند، عبور نموده و آنها را سرزنش نکردند. در حقیقت، آن حضرت ﷺ با این عمل خویش، کار آنها را تقریر و تأیید فرمود. و جالب اینکه که در روایت وارد شده: شبی پیامبر گرامی اسلام ﷺ به خانه فاطمه زهرا علیها السلام وارد. امام حسن و امام حسین علیهم السلام نیز، که در سنین کودکی بودند به همراه ایشان بودند. آن حضرت خطاب به آن دو فرمودند: پیا خیزید و با یکدیگر کشتی بگیرید! آنها نیز برخاسته

و به کشتی گرفتن پرداختند. زهرا علیها السلام برای انجام کارهای منزل از اتاق خارج شد؛ وقتی بازگشت با کمال تعجب مشاهده کرد که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله امام حسن علیه السلام را تشویق نموده و می‌فرماید: حسن! حسین را محکم بگیر و به زمین بزن! با تعجب عرض کرد: پدرجان! این بسیار عجیب است که شما پسر بزرگ ترا تشویق می‌کنید تا پسر کوچک ترا شکست دهد! پیامبر صلی الله علیه و آله در پاسخ فرمودند: دخترجان آیا تو راضی نمی‌شوی من بگویم: حسن! حسین را به زمین بزن، در حالی که حبیب من جبرئیل می‌گوید: ای حسین! حسن را محکم گرفته و به زمین بزن؟! (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۱۰۳، ص ۱۸۹).

یکی از عادات حضرت ابوطالب علیه السلام پدر گرامی حضرت علی علیه السلام و عموی ارجمند پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله، این بود که همه پسران خود و تمامی برادرزاده‌هایش را جمع نموده و آنها را با یکدیگر به کشتی می‌انداخت. علی علیه السلام نیز - که کودکی بیش نبود - آستین‌های خود را بالا زده و با همه برادران و پسرعموهای خود، اعم از کوچک و بزرگ، کشتی می‌گرفت و همه آنها را بدون استثنا شکست می‌داد و هر بار پدرش می‌گفت: ظهر علی؛ ظهر علی؛ علی پیروز شد. از این رو او را ظهیر، یعنی همیشه پیروز نامید.

وقتی علی علیه السلام به سنین نوجوانی رسید، با مردان نیرومند کشتی می‌گرفت و آنها را شکست می‌داد. او دست خود را به قسمت نرم شکم آنها زده که در حال دویدن بود رسانیده و وقتی با آن برخورد می‌کرد، آن را به عقب می‌راند. (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۴۱، ص ۲۷۵).

۲.۲. اقوال در باب استحباب ورزش‌ها در مورد بانوان:

تا اینجا به مهم‌ترین انواع ورزش که در اسلام به آنها به گونه‌ای توجه شده اشاره شد اما سخن اصلی در این است که آیا این ورزش‌ها به صورت مطلق و بدون در نظر گرفتن جنسیت مطرح شده است یا اینکه در خصوص مردها صادر شده است و نمی‌توان از آنها پسندیده بودن و حتی استحباب این ورزش‌ها را برای زن استنباط کرد؟

نکته اول درباره ورزش بانوان است که مورد موافقت و مخالفت اندیشمندان زیادی در دنیا واقع شده است.

۲.۲.۱. موافقان ورزش بانوان:

موافقان ورزش بانوان می‌گویند: تأمین بهداشت جسم و روان برای زنان که در دوره‌ها و مراحل مختلف زندگی پرمسئولیت خویش، مراحلی چون بارداری، زایمان و از همه مهم‌تر، پرورش و تربیت فرزندان را پشت سر می‌گذارند، از اهمیتی والا برخوردار است. (حجتی، ۱۳۸۳ش، ص ۶۰) تحقیقات نشان داده است که شروع عادت ماهانه در دختران و زنان ورزشکار، دیرتر از غیرورزشکار است... این تأخیر به نوبه خود تأثیرات مثبتی را برای دختران در بردارد، چنانکه رشد بیشتر اندام‌ها را در جهت طبیعی، بیشتر خواهد نمود. (حجتی، ۱۳۸۳ش، ص ۱۱۲)

براون (Brown)، نیز در یک تحقیق خود، همین تجربه را در مورد دخترانی که دوران قبل از بلوغ را می‌گذرانند انجام داد، مشاهده کرد که حداکثر اکسیژن مصرفی آنها در شش هفته تمرین، حدود ۱۸٪ و در دوازده هفته، حدود ۲۶٪ افزایش پیدا نموده است. همچنین ضربان قلب آنها بعد از این تمرین، کاهش یافته و هیچ‌گونه اثر سوئی در این افراد دیده نمی‌شود. (حجتی، ۱۳۸۳ش، ص ۱۰۲)

۲.۲.۲. مخالفان ورزش بانوان:

اما در مقابل، مخالفان ورزش بانوان نظرات خاصی دارند؛ شهید دکتر سیدرضا پاک نژاد، درباره آثار منفی ورزش - به ویژه ورزش‌های سنگین و خشن - بر روی زنان می‌نویسد: صادقانه باید قبول کنیم زنان ورزشکار در نظر اغلب مردم، چندان جالب نیستند... با وجودی که آمارگیری در این مورد مشکل است، ولی متخصصان امر عقیده دارند که ۵۰ درصد زنان ورزشکار، روحیه زنانه خود را از دست می‌دهند. چون زن‌های نامبرده برای رسیدن به مقام قهرمانی بین‌المللی، متحمل ممارست و تمرین‌های مداوم و مشکلی شده‌اند، خواه ناخواه خشن بارآمده‌اند و به درشتی حرف می‌زنند. برای آنها خوشایند مرد بودن مطرح نیست، بلکه کمال مطلوب آنها، ثانیه‌ها و سانتی مترها و جلو افتادن‌ها و مدال هاست... یک زن کوه نورد که دائماً عمرش در کوهستان می‌گذرد، به تدریج صفت زنانه خود را از دست می‌دهد و حتی ممکن است از زن بودن خود خجالت کشیده و روحانیت

زنانه خود را از دست بدهد. زنان نباید فوتبال بازی کنند. این ورزش های ظریف و زنانه نیستند، و بایستی آنها والیبال و بسکتبال و اسکی بازی کنند، بدون این که لطافت زنانه خود را از دست بدهند... به وسیله روزنامه دیلی میرور (در انگلستان) اعلام گردید، از نظر علمی ثابت شد ورزش، دختران و زنان را بد ترکیب و زشت می کند. و دخترانی که ورزش می کنند، صدایشان کلفت می شود و زیبایی اندام و برجستگی های زنانه خود را از دست می دهند و اندام و جثه درشت و قوی، مانند مردان پیدا می کنند. کسی که این نظریه را از اول داشته است و اخیراً آن را به اثبات رسانیده، پروفیسور، دکتر لودویک پروکوپ کارشناس پزشکی و ورزشی است. این پزشک معروف، در مسابقات المپیک مکزیک، ۹۱۱ دختر ورزشکار را مورد معاینه قرار داد و مشاهده کرد که نیمی بیشتر از این دختران، زیبایی اندام خود را از دست داده و شبیه مردان شده اند. (پاکنژاد، ۱۳۹۳، ش، ج ۱۴، ص ۱۶۴) مرحوم شهید دکتر پاک نژاد، به منظور تطبیق مطالب فوق با نظر اسلام، به حدیثی از قول پیامبر گرامی اسلام اشاره می کند که می فرماید: «المراة ریحانة لیست بقهرمانة؛ و آنگاه آن را چنین ترجمه می کند: زن، گل است و قهرمان نیست». (رضی، بی تا، نامه ۳۱)

۲.۳. نقد و بررسی اقوال:

به نظر می رسد دکتر شهید پاک نژاد ادر ترجمه این حدیث، دچار خطا شده اند. ایشان کلمه قهرمان را که به عنوان یک کلمه عربی، به کار رفته، به معنای قهرمان، و شخص نیرومند - که در فارسی به کار می رود - گرفته است، امام این برداشت، صحیح نیست. فیض الاسلام در ترجمه آن چنین می نگارد: زن گیاهی است خوشبو، نه کارفرما (پس او را از انجام امور بازدار). و همین ترجمه صحیح است. زیرا قهرمان در زبان عربی از ماده قهرم است که رباعی است، نه از ماده قهر که ثلاثی است. لغویان این کلمه را چنین ترجمه کرده اند: القهرمان: الذی یحکم فی الامور و یتصرف فیها بامر؛ قهرمان: کسی است که در کارها حکم کرده و به دستورش در کارها دخل و تصرف می شود.

قهرم - (القهرمان): ناظر دخل و خرج، بنابراین، معنای روایت چنین می شود که: زن، همانند گل خوشبوست که باید در منزل یا گل خانه مانده و تحت مراقبت دقیق قرار گیرد.

گل نباید از گل خانه خارج شده و در دسترس همگان باشد، والا پژمرده و پیر شده، طراوت زیبایی و بوی خوش خود را از دست خواهد داد.

بنابراین دسته موافق تنها به سلامتی و ورزشی و ورزشی زنان توجه می‌کنند و دسته دوم حفظ روحیه و لطافت زنانگی را معیار درستی که حرکت ورزشی می‌دانند و بر همین اساس بسیاری از ورزش‌ها را مناسب خانم‌ها نمی‌دانند. اینان می‌گویند: بدون تردید، ورزش برای مردان بسیار مفید، بلکه لازم است، اما باید توجه داشت که هرگز نباید زنان را در ردیف مردان دانسته و با آنان مقایسه کنیم. مقایسه زن با مرد، و انتظار اعمال و کارهای سنگی و خشن مردانه از زن، ظلم بزرگی به زنان است. تفاوت‌های فراوانی در خلقت و آفرینش، بین زن و مرد وجود دارد، و این تفاوت‌های موجب برتری هیچ یک بر دیگری نیست. کمال مرد در این است که دارای خصوصیات مردانه باشد و کمال زن نیز در این است که به ویژگی‌های زنانه، آراسته باشد. زن، ظریف آفریده شده و این ظرافت برای زن یک کمال است. به همین جهت، در اسلام انجام کارهای خشن، سنگین و طاقت فرسای خارج از منزل به عهده مردان، و کارهای ظریف، دقیق حساس و عاطفی، همچون: تربیت و پرورش کودک، رسیدگی به وضع منزل، پخت و پز و هنر شوهرداری، به زن واگذار شده است. بدن زنان، نسبت به بدن مردان ضعیف تر و ظریف تر است، ولی این ضعف بدنی برای آنان نقص نیست. حضرت علی علیه السلام در نهج البلاغه به همین مطلب اشاره کرده و می‌فرماید: «فانهن ضعیفات القوی؛ زنان از نظر بدنی ضعیفند». (رضی، بی‌تا، نامه ۱۴)

در عوض، زنان از نظر عواطف و احساسات، از مردان به مراتب قوی‌ترند. قوت بدنی و جسمانی برای مرد، و قوت احساسات و عواطف برای زن، لازم و موجب کمال است. خلاصه این که از نظر اسلام، پرداختن به ورزش‌هایی که به واقع برای حفظ سلامتی، زیبایی و شادابی زن مفید بوده و به جسم و روح او لطمه وارد نسازد، اشکالی ندارد، ولی همه این کارها باید در پوشش و حجاب لازم و محیط سالم و امن و تحت کنترل و مراقبت تام صورت گیرد. اگر ورزش به منظور سالم سازی فرد و جامعه صورت می‌گیرد، نباید نتیجه معکوس داده، فرد و جامعه را به فساد و تباهی بکشد. (صبوری، ۱۳۹۳، ش، ص ۸۹)

آقای خوزه کالیگال، رئیس انجمن بین المللی مدارس عالی تربیت بدنی، نیز می‌گوید:

من با مسابقات و رقابت‌های علنی و آشکار بین زن و مرد مخالفم، منظور من رقابت‌های سطح بالای ورزشی است، نه اعمال ورزش به عنوان تفریح، گذران اوقات یا آموزش، بلکه مسابقاتی که با زمان سنج و سانس می‌توانند اندازه‌گیری می‌شود، یا ورزش‌هایی که بر حسب کارایی‌ها و توانایی‌های مبتنی بر قدرت، سرعت و استقامت ارزیابی می‌گردد... من معتقدم - ضمن این که به هر عقیده مخالف دیگری نیز احترام می‌گذارم - که یکی از بزرگترین دلایل زیستن ما در این عالم، آن است که زن و مرد با یکدیگر تفاوت دارند. (فصلنامه ورزش، شماره ۳، ص ۴۲)

از روایاتی که درباره انواع رشته‌های ورزشی در اسلام وارد شده است نیز سه نکته قابل استنباط است:

اولاً اینکه غالب این روایات به نوعی به آمادگی شخص برای مقابله با دشمنان اسلام ناظر است و چون جهاد با دشمن بر مردها واجب است نه زنان بنابراین شاید بتوان چنین گفت که این روایات در مورد استحباب ورزش‌های مذکور برای مردان است و در مورد زنان - حداقل درباره استحباب - نفی یا اثبات چیزی نمی‌توان ثابت کرد.

ثانیاً از مجموع روایات درباره زنان فهمیده می‌شود که حفظ روحیه زنانگی برای انجام وظایف زنان، یک اولویت است و باید مراقب بسیاری از فعالیت‌های ورزشی و غیر ورزشی در جهت حفظ آن بود.

ثالثاً مسأله عفت اگرچه برای همه است لکن برای زنان خصوصیت ویژه‌ای دارد و برای حفظ زنان و جامعه اسلامی باید از هرگونه فعالیت‌هایی که عفاف زنان را خدشه‌دار می‌کند جلوگیری کرد؛ این امر دامنه ورود به بحثی دیگری است که در ادامه خواهد آمد.

۳. محدوده رسانه‌ای کردن ورزش بانوان

آنچه تاکنون و مخصوصاً در گفتار قبلی بوده است بیشتر ناظر به جنبه‌های فردی ورزش بانوان است اما این موضوع را از بعد مهم دیگری نیز می‌توان و باید مورد بررسی قرار داد و آن آثار ورزش بانوان در حوزه و از بعد اجتماعی است که اینک در پایان گفتار قبل نیز به آن اشاره شد. آنچه از ملاحظات و محدودیت‌ها برای بانوان از منظر اسلام در نظر گرفته شده

است بیشتر ناظر به این بعد از وظایف زنان در حوزه اجتماع است زیرا در صورت نادیده گرفتن بایسته‌ها یا در انجام بخشی از مسئولیت خود را در قبال جامعه، کوتاهی خواهد کرد و یا اینکه نظم و ارتباطات اجتماعی را در رسیدن به اهداف خود دچار چالش خواهد نمود. نکته مهم در این باره آن است که افرادی که به آزادی بی قید و شرط بانوان در فعالیت‌های ورزشی قائل هستند عامدانه و یا جاهلانه، منافع شخصی را پررنگ کرده و به مصالح اجتماعی توجهی نمی‌کنند و این دورا در مقابل همدیگر می‌گذارند این در حالی است که در تمام دنیا و جوامع بشری، هرگاه منافع فردی در مقابل مصالح اجتماعی قرار گیرد با وضع قوانینی محدود کننده، مصالح اجتماعی بر منافع فردی مقدم می‌شود.

اسلام نیز اساس تمام قوانین خود را بر پایه مصالح اجتماعی قرار داده و در امور بانوان نیز همین امر را لحاظ نموده است که نفع آن به خود آنها نیز باز می‌گردد اما پذیرش این چهارچوب‌ها نیازمند بلوغ اجتماعی و درک اجتماعی بالا است و طبیعتاً تمام تلاش فرهنگ و رسانه‌های غربی آن است که این بعد اصلی انسان رشد نکند لذا با مطرح کردن فواید و آزادی‌های فردی و به محاق بردن آثار حضور دیداری و رسانه‌ای بانوان بر جامعه، مانع از برخورد منطقی با این مسأله می‌شوند. این را در کنار مسأله مهم نگاه حداقلی به مسأله رشد شخصیتی بانوان باید در نظر گرفت زیرا چنان که از گفتمان ورزش بانوان پیدا است صحبت از اباحه و عدم اشکال این فعالیت و رسانه‌ای کردن آن است در حالی که اگر این نگاه حداقلی به نگاه حداکثری تغییر کرده و جایگاه ورزش و رسانه‌ای کردن آن به منظور تعالی بخشی بانوان، مورد بحق قرار گیرد قطعاً ادبیات آن نیز تغییر خواهد کرد.

بنابراین اصولی که باید در امر رسانه‌ای کردن ورزش بانوان مسلمان مورد نظر قرار گیرد از این قرار است:

۳.۱. تفاوت‌های ساختاری خلقت زن

ویژگی‌های زنانه و جذابیت‌های بدنی که بانوان نسبت به پسران و مردان دارند یکی از دلایلی است که باعث می‌شود در مورد تمام امور و از جمله ورزش و لوازم آن در مورد دختران توجه و دقت بیشتری صورت بگیرد. همین خصوصیات باعث شده است که

با اینکه اصل ورزش که از جلوه‌های تفریح است اجمالاً مورد توجه اسلام بوده است اما در مورد قالب‌ها و رسانه‌ای کردن آن توصیه‌های متفاوتی داده است. عدم توجه به این امر سبب فسادهای گسترده در امر اجتماع خواهد شد و نه تنها امنیت خود بانوان به خطر خواهد افتاد بلکه در عرصه مسائل کلان اجتماعی نظیر زاد و ولد حلال و طیب که اسلام بر آن بسیار تأکید می‌ورزد مشکلاتی را به خاطر روابط نامشروع به وجود خواهد آورد.

۲.۳. تشبیه به مردان و فرهنگ غرب

از جمله عواملی که سبب توجه ویژه به ورزش دختران می‌شود خودباختگی دختران نسبت به جنسیت خود و تلاش در شبیه کردن رفتارهای خود به پسران است. اینکه چه عواملی سبب این خودباختگی شده است خود مجالی دیگر می‌طلبد اما این شبیه سازی مطلق، از منظر اسلام مردود است کما اینکه به فرمایش امام صادق: «لَعَنَ رَسُولُ اللَّهِ الْمُتَشَبِّهِينَ مِنَ الرِّجَالِ بِالنِّسَاءِ وَ الْمُتَشَبِّهَاتِ مِنَ النِّسَاءِ بِالرِّجَالِ؛ رسول خدا مردانی که خود را به زنان و زنانی که خود را به مردان شبیه می‌کنند را لعنت نموده است». (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ص ۵۵) و اتفاقاً یکی از نشانه‌های آخر الزمان و فسادهای رایج در آن همین مطلب است کما اینکه وقتی از امام باقر درباره زمان قیام قائم آل محمد پرسیده شد ایشان یکی از علائم ظهور را اینگونه بیان فرمود که: «إِذَا تَشَبَّهَ الرِّجَالُ بِالنِّسَاءِ وَ النِّسَاءُ بِالرِّجَالِ وَ اُكْتَفَى الرِّجَالُ بِالرِّجَالِ وَ النِّسَاءُ بِالنِّسَاءِ وَ رَكِبَ دَوَاتُ الْفُرُوجِ الشُّرُوجِ؛ هنگامی که زنان و مردان به هم شبیه و زنان برزین‌ها سوار شوند». (صدوق، ۱۳۹۷ق، ج ۱، ص ۳۳۳).

۳.۳. تفاوت در نقش‌ها و مأموریت‌ها

یکی دیگر از اموری که توجه به آن در انتخاب ورزش مناسب برای دختران و بانوان فوق العاده موثر است درک جایگاه دختران و مسئولیت‌های ایشان است. طبیعتاً چنین برداشتی در گزینش ورزش و نیز رسانه‌ای کردن آن مهم خواهد بود.

در آیین اسلام برای هر انسان و هر جنس مذکر و مؤنثی نقش‌ها و مأموریت‌هایی تعریف شده است و بر همین اساس امور دیگری سامان یافته و احکامی برای آن وضع گردیده

است. از مهمترین این رسالت‌ها برای دختران نقش همسری و سپس مادری است که در جامعه اسلامی برای زن قرار داده شده است. رسول اکرم فرمود: «إِنَّ خَيْرَ نِسَائِكُمُ الْوَلُودُ الْوَدُودُ لِعَفِيفَةٍ، الْعَزِيزَةُ فِي أَهْلِهَا، الدَّلِيلَةُ مَعَ بَعْلِهَا، الْمُتَبَرِّجَةُ مَعَ زَوْجِهَا، الْحِصَانُ عَلَى غَيْرِهِ الَّتِي تَسْمَعُ قَوْلَهُ وَ تُطِيعُ أَمْرَهُ...» بهترین زنانان، آن زن زایا، بسیار مهربان و پاکدامن است که برای شوهرش خودآرایی می‌کند و از غیر او خود را محفوظ نگه می‌دارد، حرف شوهرش را می‌شنود و فرمان او را اطاعت می‌کند...». (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ص ۳۲۴) بر این اساس بخش مهمی از رسالت حفظ خانواده بر عهده زنان قرار داده شده است و دختران امروزی که همسر و مادران فردا هستند باید در انتخاب نوع ورزش خود به گونه‌ای عمل کنند که نه تنها به نقش آینده خود لطمه‌ای نزنند بلکه به انجام موفق‌تر آنها کمک نمایند. همین نکته مهم باید در رسانه‌ای کردن ورزش بانوان که تأثیر زیادی در آینده آنها دارد مد نظر قرار گیرد.

۳.۴. رعایت ارزش‌های انسانی

گاهی مواقع در امور ورزش مشاهده می‌شود که اهداف ضد انسانی، مورد نظر مدیران اجرا کننده آن است در این گونه مدیریت‌ها روحیه انسانی به روحیه حیوانی و و شهوت‌پراکنی تبدیل شده و سعی در بهره‌وری جنسی از زنان ورزشکار است. این بهره‌برداری ابزاری از بانوان برای به دست آوردن ثروت فراوان و یا کسب جایگاه سیاسی از طرف کمپانی‌ها یا احزاب گوناگون است؛ این در حالی که کرامت زن اجازه نمی‌دهد که ورزش او ملعبه‌ای در دست شیادانی شود که رسانه‌ای کردن بانوان را راهی ایدئال برای دستیابی به مطامع خود قرار داده‌اند. چرا که در این گونه ورزش‌ها، ورزش کار و یا تماشاچی و یا هر دو، مورد بهره‌برداری سیاسی قرار گرفته و استعمار یا استحمار می‌شوند. «بنابراین:

۱. ورزش نباید سبب دشمنی شود.
۲. ورزش نباید روحیه انسانی را به روحیه حیوانی تبدیل کند.
۳. هدف از ورزش نباید آسیب رسانیدن به دیگران باشد.
۴. ورزش کار یا تماشاچی مورد استعمار یا استحمار قرار گیرد.
۵. ورزش نباید مردم را از مسائل اساسی جامعه و درهای آن دور سازد.

از مجموعه هم آنچه که درباره محدودیت‌های نمایش رسانه‌ای ورزش بانوان بیان شد معلوم می‌شود که باید وضعیت پوشش و حجاب بانوان به گونه‌ای باشد که عفت زن و نیز عموم جامعه را خدشه دار نکند بر همین اساس، مراجع بزرگوار تقلید درباره رسانه‌ای کردن ورزش بانوان، ضوابطی فقهی را مشخص نمودند.

۳.۵. فتاوی مراجع تقلید درباره ورزش بانوان و نیز رسانه‌ای کردن آن

پس از بررسی‌هایی که توضیحات آن در قبل بیان شد نوبت آن رسیده است که در زیر به بعضی از فتاوی مراجع تقلید درباره ورزش بانوان و مسائلی که پیرامون رؤیت آنان در حین ورزش پیردازیم. ابتدا استفتائاتی که از تک تک مراجع بزرگوار تقلید آمده را ذکر می‌کنیم و آنگاه به بیان پاسخ چند نفر از ایشان به یک سؤال می‌پردازیم:

۳.۵.۱. سؤالات از حضرت آیت الله العظمی خامنه‌ای

س ۱: آیا مرد می‌تواند مربی ورزشی بانوان باشد و آنان را برای ورزش‌هایی همچون ژیمناستیک، ورزش‌های رزمی، فوتسال و... آماده کند؟

س ۲: انجام حرکات موزون و یا ناموزون ورزشی برای بانوان در سالن‌ها در حالی که مردان هم تماشا می‌کنند، خصوصاً در کشورهای غیراسلامی که مسابقات در آن‌ها انجام می‌گیرد، چه حکمی دارد؟

س ۳: مسابقات شنای بانوان با زنان غیرمسلمان چه حکمی دارد؟

س ۴: حضور زنان ورزشکار در سالن‌های مسابقات ورزشی که مردان هم در آن حضور دارند آن هم با پیراهن‌های ورزشی که غالباً کوتاه و بالاتر از زانوی بانوان ورزشکار می‌باشد چه حکمی دارد؟

جواب) زنان باید تمام سر و بدن خود را به جز صورت و دست‌ها تا میچ که زینت و آرایش نشده باشد با لباسی که توجه نامحرم را جلب نکند و حجم بدن او را آشکار ننماید، پوشانند و بر مردان و زنان حضور در مکان‌ها و انجام اموری که به گناه و فساد منجر می‌شود، جایز نیست.

مقام معظم رهبری: «ورزش کردن با محارم اشکالی ندارد، اما در فضای عمومی اگر مفسده داشته باشد جایز نیست و حرام است. تشخیص مفسده بر عهده مکلفین است.»

س ۹. حکم دوچرخه سواری برای بانوان چیست؟

ج) دوچرخه سواری زنان در مجامع عمومی و نیز در جایی که در معرض دید نامحرم است، جایز نیست

س ۱۴. آیا پوشیدن لباس ورزشی برای ورزشکاران خواهر در سالن های سرپوشیده و اختصاصی، اشکال دارد؟

ج) فی نفسه اشکال ندارد.

۲. ۵. ۳. سوالات از حضرت آیت الله العظمی مکارم شیرازی

پرسش: لطفاً به سوالات زیر در مورد ورزش بانوان پاسخ فرمایید:

۱. فعالیت های ورزشی برای دختران مدارس ابتدایی، بدون رعایت حجاب اسلامی چه حکمی دارد؟
۲. ورزش بانوان با رعایت حجاب اسلامی در انظار عمومی (اجتماع مردان و زنان) چه حکمی دارد؟
۳. در ورزش های انفرادی غیر تماسی (تنیس، بدمینتون و مانند آن) مسابقه یا تمرین خانم ها با آقایان چه حکمی دارد؟
۴. آیا رعایت حجاب خانم ها در سالن های ورزشی مخصوص بانوان، لازم است؟
۵. موتور سواری و دوچرخه سواری خانم ها با پوشش کامل اسلامی در خیابان ها و معابر عمومی چگونه است؟
۶. آیا قبل از سن تکلیف، بازی کردن دختران با پسران مجاز است؟
۷. مربیگری مردان برای تعلیم بانوان تا چه حدی مجاز است؟
۸. حرکات هوازی و موزون زنان (که منجر به حرکات عضلات بدن می گردد،) بدون حضور نامحرم چه حکمی دارد؟
۹. ورزش کردن زنان با محارم خود چه حکمی دارد؟

۱۰. تماشای ورزش مردان توسط خانم‌ها چه محدودیت‌هایی دارد؟

پاسخ: شکی نیست که ورزش برای همه قشرها، اعم از مرد و زن، پیرو جوان لازم، و یکی از ضروری‌ترین کارها برای حفظ سلامت محسوب می‌شود. از این گذشته، ورزش می‌تواند به عنوان سرگرمی سالم بسیاری از اوقات فراغت را پر کند، و انسان را از سرگرمی ناسالم بازدارد. ولی مسلم است که باید جهات شرعی هم در ورزش مردان و هم در ورزش زنان رعایت شود، و مسابقات ورزشی هرگز ایجاب نمی‌کند که ما فرهنگ اسلامی را رها کرده، دنبال فرهنگ دیگران برویم. به طور کلی زنان می‌توانند در محیط‌هایی که مخصوص به خودشان است، با استفاده از لباس‌های مناسب، و با حفظ حجاب یا بدون حجاب شرعی، با توجه به این که جنس مخالفی در آنجا نیست، ورزش کنند. داوران و مربیان آنها نیز از میان خود زنان برگزیده شوند، همان گونه که در مردان چنین است، و از ورزش‌هایی استفاده کنند که آسیب و زیانی به آنها نمی‌رساند.

پرسش: پوشیدن لباس‌هایی که فقط تنه را می‌پوشاند برای بانوان در مقابل بانوان دیگر در مکان‌های ورزشی مخصوص بانوان که هیچ مردی حضور ندارد چه حکمی دارد؟
پاسخ: در فرض سؤال مانعی ندارد، مگر در مواردی که مفاسد خاصی ظاهر گردد.

پرسش: نظر حضرت‌عالی در مورد پخش مسابقات بانوان ایرانی در رشته‌های مختلف از جمله تکواندو و کاراته و امثالهم از صدا و سیما چیست؟ ضمن اینکه بعضاً ممکن است صحنه‌هایی اتفاق بیفتد که فاقد ضوابط شرعی است؟ و آیا تفاوتی در مقدار حجاب هنگام مسابقات و غیر آن وجود دارد؟

پاسخ: اصل پخش این کار از سوی صدا و سیما کار نادرستی است؛ و پخش صحنه‌هایی که ضوابط شرعی در آن مراعات نمی‌شود جایز نیست و در پوشش شرعی تفاوتی بین مسابقات و غیر آن وجود ندارد.

پرسش: نظرایت الله مکارم در مورد حکم شرعی حضور زنان در ورزش‌گاه‌ها به عنوان تماشاچی چیست؟

پاسخ: جو حاکم در ورزش‌گاه‌ها برای حضور زنان مناسب نیست و شکی نیست که اختلاط جوانان و آزاد بودن آنها سرچشمه مشکلات زیادی از نظر اخلاقی و اجتماعی

می‌شود؛ اضافه بر این در بعضی انواع ورزش، مردان پوشش مناسبی در برابر زنان ندارند؛ بنابراین لازم است از حضور در این برنامه‌ها خودداری کنند بخصوص اینکه این برنامه‌ها را از رسانه‌ها می‌توانند ببینند و حضور آنها ضرورتی ندارد.

۳.۵.۳. سؤالات از عموم مراجع:

سوال: نظر شما درباره‌ی «اعزام بانوان ورزشکار به رقابت‌های ورزشی برون مرزی» چیست؟
 پاسخ آیت‌الله العظمی صافی گلپایگانی: تشویق و اعزام زنان مسلمان به میادین مسابقات خارجی با وضع لباس و پوشش ورزشکاران و حضور نامحرمان و اختلاط زن و مرد در مراحل مختلف، برخلاف موازین شرعی و حرام است و کسانی که مخارج آن را از بیت‌المال مسلمین می‌پردازند ضامن‌اند و قاضی واجد شرایط باید حقوق بیت‌المال را از آنان پس گیرد.

پاسخ آیت‌الله العظمی علوی گرگانی: اعزام زنان ورزشکار به رقابت‌های بین‌المللی را مخالف عفاف زن می‌دانیم و لذا جایز نمی‌دانیم.

پاسخ آیت‌الله العظمی حسینی زنجانی: انجام ورزش بوسیله بانوان در محیط مختص بانوان اشکالی ندارد ولی اعزام بانوان به مجامع مختلط و انجام ورزش در معرض دید اجانب در شان زن مسلمان نبوده و جایز نیست.

آیت‌الله العظمی مکارم شیرازی: این اعزام‌ها در صورت رعایت حجاب و عفاف، جایز است.

سؤال: آیا بانوان با لباس مناسب می‌توانند در ملاء عام دوچرخه سواری کنند؟

حضرت آیه‌الله العظمی خامنه‌ای:

دوچرخه سواری برای دختران و بانوان در مجامع عمومی و در منظر نامحرم موجب جلب نظر مردان و در معرض فتنه و به فساد کشیده شدن اجتماع و منافی با عفت بانوان است و لازم است ترک شود و در صورتی که در منظر نامحرم نباشد فی نفسه اشکال ندارد.

حضرت آیه‌الله العظمی مکارم شیرازی:

این کارها در محیط‌های مخصوص بانوان اشکالی ندارد. مشروط بر اینکه سبب ضرر

و زیانی نگردد.

حضرت آیه الله العظمی سیستانی:

اگر عادتاً تحریک آمیز باشد جایز نیست.

حضرت آیه الله العظمی نوری همدانی:

در فرض سوال، باید طبق مقررات کشور عمل شود.

حضرت آیه الله العظمی صافی گلپایگانی:

دوچرخه سواری برای بانوان در منظر نامحرم حتی اگر با حجاب شرعی باشد دور از

شخصیت زن مسلمان و متدینه است.

سوال: آیا نمایش دادن ورزش زنان از تلویزیون و یا چاپ آن توسط مطبوعات شرعاً جایز

است و نمایش دادن آن موجب فرو ریختن حجب و حیای زنان نمی شود؟

حضرت آیت الله العظمی سبحانی:

جایز نیست و از تماشای این نوع فیلم‌ها که مایه فساد اخلاقی است، خودداری شود.

حضرت آیت الله العظمی بهجت:

اگر شأنیت مفسده دارد و یا ترویج باطل باشد جایز نیست.

حضرت آیت الله العظمی صافی گلپایگانی:

جایز نیست

حضرت آیت الله العظمی فاضل لنکرانی:

چنانچه موجب تهییج و یا مفسده باشد جایز نیست.

حضرت آیت الله العظمی تبریزی:

آنچه موجب ترویج فساد و منافیات عفت در جامعه باشد حرام است و نمایش دادن این

گونه تصاویر از رسانه‌های عمومی که چه بسا موجب تحریک بر حرام می شود جایز نیست.

حضرت آیت الله العظمی سیستانی:

اگر مفسده انگیز باشد پخش آن جایز نیست.

حضرت آیت الله العظمی مکارم شیرازی:

در صورتی که با حفظ تمام جهات شرعی و موازین عفت باشد حرام نیست ولی ترک

آن بهتر است.

نتیجه‌گیری

با توجه به بررسی‌های احادیث معصومین درباره ورزش، تفریح و تمام آنچه که به نوعی مربوط به حوزه ورزش است و نیز چهارچوب‌های شرعی که پیشوایان دینی برای بانوان به صورت کلی در نظر گرفته‌اند و همچنین با ملاحظه فتاوی‌ای مراجع معظم تقلید درباره ورزش بانوان و مسائل پیرامونی آن، اصل ورزش بانوان مورد جواز شرع بوده و فقط در مواردی که یکی از محرمات نادیده گرفته شود و یا مفسده‌ای بر آن مترتب گردد برای بانوان انجام ورزش در آن محدوده جایز نیست.

منابع

* قرآن کریم

۱. نهج البلاغه، امام امیرالمؤمنین، علی بن ابی طالب، گردآوری رضی، محمد بن حسین، قم: انتشارات دارالهجرة، بی تا.
۲. اقطاعی فاطمه زند، الگوی اسلامی ورزش بانوان، مشهد، انتشارات مرندیز، ۱۳۹۶ ش.
۳. آمدی، عبدالواحد تمیمی، غررالحکم و درر الکلم، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۶ ش.
۴. بحرانی، حسن بن شعبه، تحف العقول، قم، انتشارات جامعه مدرسین، ۱۴۰۴ ق.
۵. پاک نژاد، سید رضا، اولین دانشگاه آخرین پیامبر، تهران، انتشارات اخلاق، ۱۳۹۳ ش.
۶. پاینده، ابوالقاسم، نهج الفصاحه، تهران، دنیای دانش، ۱۳۸۲ ش.
۷. حجتی، زهرا و رحمانی نیا، فرهاد، زن ورزش و تندرستی، تهران، انتشارات بامداد کتاب، ۱۳۸۳ ش.
۸. رساله‌ها و استفتائات مراجع تقلید.
۹. ری شهری، محمد محمدی، میزان الحکمة، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
۱۰. شیرازی، ناصر مکارم، تفسیر نمونه، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۷۴ ش.
۱۱. صبوری، حسین، ورزش در اسلام، قم، صبوری، ۱۳۹۳ ش.
۱۲. صدوق، محمد بن علی بن حسین بن بابویه، علل الشرائع، قم، انتشارات مکتبه الداوری. بی تا.
۱۳. _____، کمال الدین و تمام النعمة، قم، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۹۷ ق.
۱۴. _____، من لایحضره الفقیه، قم، انتشارات جامعه مدرسین، ۱۴۱۳ ق.
۱۵. طباطبایی، سید محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، ترجمه سید محمد باقر موسوی همدانی، قم، انتشارات جامعه مدرسین، ۱۳۷۴ ش.
۱۶. طوسی، محمد بن حسن، تهذیب الأحکام، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۶۵ ش.
۱۷. عاملی، حر، وسائل الشیعة، قم، مؤسسه آل البيت، ۱۴۰۹ ق.
۱۸. کلینی، محمد بن یعقوب، اصول کافی، ترجمه مصطفوی، تهران، کتاب فروشی علمیه اسلامی، ۱۳۶۹ ش.
۱۹. _____، تهران، دار الکتب الإسلامية، ۱۴۰۷ ق.
۲۰. مجلسی، محمد باقر، بحار الأنوار، بیروت، مؤسسه الوفاء، ۱۴۰۴ ق.
۲۱. نوریخس، حسن هاشمی، ورزش از دیدگاه اسلام، قم، انتشارات سبط النبی، ۱۳۸۴ ش.
۲۲. نوری حسین، مستدرک الوسائل، قم، مؤسسه آل البيت، ۱۴۰۸ ق.