

مجله‌های تخصصی

نشریه داخلی انجمن علمی - پژوهشی فقه و اصول | سال چهارم | شماره دوم | پاییز و زمستان ۱۴۰۱

۳ سخن سردبیر

۷ بررسی مبانی فقهی جرم‌انکاری بدحجابی در نظام اسلامی

سیده کبری وفایی شورابسری

۲۹ بررسی تنبیه کودک از منظر فقه امامیه

زهرا یاره

۵۱ پدیده رشوه از منظر متون دینی و راهکارهای مبارزه با آن

زهرة خواجه پور

۷۳ بررسی فقهی اشتراط توالی در حیض

زهرا محمد پرچوی

مریم زارع

۸۷ تبیین فقهی ازدواج با غیر مسلمان

فاطمه سادات موسوی خواه

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



تهیه و تنظیم: معاونت پژوهش جامعه الزهراء (ع)

مدیر مسئول: ریحانه حقانی

سردبیر: زهرا سادات سرکشیکیان

دبیر تخصصی: مریم زارع

مدیر داخلی: زهرا حیدری

ویراستار: خانم رضاییان

طراح گرافیک: علی عبادی

هیأت تحریریه (به ترتیب حروف الفبا):

ریحانه حقانی: مدرس حوزه و دانشگاه؛ گروه تفسیر و علوم قرآن

و حدیث، کلام اسلامی

زهرا سادات سرکشیکیان: پژوهشگر جامعه الزهراء (ع)؛ گروه فقه

و مبانی حقوق اسلامی

زهرا محمد پرچوی: مدرس حوزه؛ گروه فقه و اصول

مریم سادات برقی: مدرس حوزه؛ مدیر گروه فقه و حقوق

مریم زارع: مدرس دانشگاه؛ گروه فقه و اصول

منیر کبیر: مدرس حوزه؛ گروه فقه و اصول

نشانی: قم، خیابان صدوقی، بلوار بوعلی سینا، جامعه الزهراء (ع)

تلفن تحریریه: ۰۲۵-۳۲۱۱۲۳۴۲

آدرس الکترونیکی: ned@jz.ac.ir

شمارگان: ۵۰۰ نسخه

قیمت: ۳۵۰۰۰۰ ریال

سخن سردبیر

فقه اسلامی دارای احکام عادلانه و دقیقی است که پیوند عمیقی با واقعیت‌های زندگی انسان دارد و با تمام نیازهای علمی، اخلاقی اجتماعی، تجاری، حقوقی، سیاسی، کیفری و ... ارتباط داشته و منطبق است از فقه اسلامی به عنوان فقه پویا نیز یاد می‌گردد؛ به این معنا که دارای حرکت با زمان است و پاسخگوی نیازهای زمان در گستره فرد، جامعه و حتی بین‌الملل است. احکام فقه تمام تحولات و دگرگونی‌های مختلف زندگی بشر را در بر می‌گیرد و به تعیین وظیفه شرعی مردم در زندگی مادی و معنوی آنان می‌پردازد؛ لذا دارای پیوند نزدیکی با واقعیت‌های زندگی انسان است. در نشریه حاضر تلاش بر این است تا در حد امکان به بررسی و تبیین و روزآمدی مسائل مختلف فقهی و اصولی پرداخته شود.

زهراسادات سرکشیکیان

راهنمای تدوین و ارسال مقالات

۱. مقاله باید به زبان اصلی و رسمی نشریه (فارسی) و حجم آن حداکثر ۶۰۰۰ الی ۸۰۰۰ کلمه باشد.
۲. عنوان:
عنوان مقاله باید دقیق، علمی، متناسب با متن مقاله و با محتوایی رسا و مختصر باشد.
۳. مشخصات نویسنده:
شامل نام و نام خانوادگی، رتبه علمی، مشخصات تحصیلی به تفکیک رشته، مقطع و محل تحصیل، شماره تلفن و نشانی الکترونیکی باشد.
۴. چکیده:
آیین تمام‌نما و فشرده بحث است که باید دربردارنده عنوان و موضوع مقاله، قلمرو و ماهیت پژوهش، هدف پژوهش، روش تحقیق و اشاره به مهم‌ترین نتایج باشد و در ده سطر یا ۱۵۰ کلمه تنظیم شود.
واژه‌های کلیدی: واژه‌های کلیدی باید حداقل سه واژه و حداکثر پنج واژه از میان کلماتی که نقش نمایه و فهرست را ایفا می‌کند و کار جست و جوی الکترونیکی را آسان می‌سازد، انتخاب شود.
۵. مقدمه:
شامل خلاصه‌ای از بیان مسأله، اهمیت و ابعاد موضوع، اهداف پژوهش، سؤال‌ها و پیشینه پژوهش باشد.
۶. بدنه اصلی مقاله:
۶-۱. بدنه مقاله شامل متن اصلی و بندهای مجزا بوده، به گونه‌ای که هر بند حاوی یک موضوع مشخص باشد و هر دسته از موضوعات مرتبط در ذیل یک عنوان خاص قرار می‌گیرد.
۶-۲. در ساماندهی بدنه اصلی لازم است به مواردی چون: توصیف و تحلیل ماهیت ابعاد و زوایای مسأله، نقد و ارزیابی نظریات رقیب به طور مستدل، تبیین نظریه پذیرفته شده و تقسیم‌بندی مطالب در قالب محورهای مشخص، پرداخته شود.
۶-۳. در مواردی که مطلبی بعینه از منبعی نقل می‌شود، ابتدا و انتهای آن مطلب در گیومه «» قرار داده شود.
۷. نتیجه‌گیری:
قریب ۱۰۰-۲۰۰ کلمه و شامل یافته‌های پژوهش به شیوه‌ای دقیق و روشن، تبیین میزان ارتباط یافته‌ها با اهداف پژوهش و ارائه راه‌کارها و پیشنهادات.
۸. ارجاعات:
ارجاع به منابع و مأخذ در متن مقاله، به شیوه استاندارد (APA) باشد و در پایان نقل قول یا موضوع استفاده شده، به شکل ذیل آورده شود:
۸-۱. منابع فارسی: (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, ۱۹۹۸, p. ۷۱).
آیات قرآن: (نام سوره: شماره آیه)؛ مثال: (بقره: ۲۵).

- ۲-۸. چنانچه نام خانوادگی مؤلف، مشترک باشد باید نام او هم ذکر شود.
- ۳-۸. چنانچه از نویسنده‌ای در یک سال، بیش از یک اثر انتشار یافته باشد، با ذکر حروف الفبا پس از سال انتشار، از یکدیگر متمایز شوند.
- ۴-۸. چنانچه به دو اثر با مؤلفان متفاوت ارجاع داده شده است به این صورت به آن دو اشاره شود:
(نام خانوادگی، سال انتشار، شماره صفحه / نام خانوادگی، سال انتشار، شماره صفحه)
- ۵-۸. یادداشت‌ها و پانوش‌ها: تمام توضیحات ضروری، در انتهای متن مقاله آورده شود. (ارجاع و اسناد در یادداشت‌ها، مانند متن مقاله، به روش درون‌متنی (بند ۸) خواهد بود).
۹. فهرست منابع:
- در پایان مقاله، فهرست منابع الفبایی به ترتیب منابع فارسی، عربی و لاتین به صورت ذیل ارائه شود:
- ۱-۹. کتاب: نام خانوادگی و نام نویسنده، نام کتاب، نام مترجم یا مصحح، شماره جلد، نوبت چاپ، محل انتشار، نام ناشر، تاریخ چاپ (ق/م).
- مثال: مطهری، مرتضی، نظام حقوق زن در اسلام، تهران: صدرا، ۱۳۸۳.
- ۲-۹. مقاله مندرج در مجلات: نام خانوادگی و نام نویسنده، «عنوان مقاله»، نام نشریه، دوره نشریه، شماره نشریه، سال نشر، از صفحه تا صفحه.
- مثال: فرامرزی قراملکی، احد، «طبقه بندی جریان‌های رازی‌شناسی در ایران و غرب»، آینه میراث، ش ۵، بهار و تابستان ۹۱، ص ۲۵۰-۲۳۵.
- ۳-۹. مقاله مندرج در مجموعه مقالات یا دایرةالمعارف‌ها: نام خانوادگی و نام نویسنده، «عنوان مقاله»، نام کتاب، نام ویراستار، شماره جلد، نوبت چاپ، محل انتشار، نام ناشر، سال نشر.
- مثال: قربان‌نیا، ناصر، «زن و قانون مجازات اسلامی»، مجموعه مقالات زن و خانواده، قم: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۲.
- ۴-۹. پایان‌نامه: نام خانوادگی، نام، عنوان پایان‌نامه، رشته، نام دانشگاه، نام کشور، سال دفاع.
- ۵-۹. منابع الکترونیکی: نام خانوادگی، نام، نام مقاله، نشانی اینترنتی.
۱۰. نقل قول‌های مستقیم، به صورت جدا از متن، با تورفتگی (یک و نیم سانتی‌متر) از سمت راست درج گردد.
۱۱. عنوان کتاب در متن مقاله، ایتالیک و عنوان مقاله در گیومه « » قرار گیرد.
۱۲. مقاله در الگوی ۴A با رعایت فضای مناسب در حاشیه‌ها و میان سطرها، در محیط word، و متن مقاله با قلم B Mitra ۱۴ (لاتین TimesNewRoman) و یادداشت‌ها و کتابنامه B Mitra ۱۲ (لاتین TimesNewRoman) حروف چینی شود.
۱۳. عناوین تیترا: عناوین با روش شماره‌گذاری عددی و ترتیب اعداد در عناوین فرعی، از چپ به راست تنظیم شود و در صورت طولانی شدن تیتراهای فرعی، اعداد فارسی به کار رود.
۱۴. اشکال، نمودارها و جداول: اصل عکس‌ها و نمودارها، باید همراه با متن مقاله، در محل مناسب علامت‌گذاری شده و دارای زیرنویس باشد.
- ارتباط با مدیریت مجله از طریق تلفن ۳۲۱۱۲۴۸۴ و نشانی دفتر انجمن علمی- پژوهشی یا رایانامه (anjoman.pajohesh@jz.ac.ir) امکان‌پذیر است.

بررسی مبانی فقهی جرم‌انگاری بدحجابی در نظام اسلامی

سیده کبری وفایی شورا بسری^۱

چکیده

جرم‌انگاری بدحجابی در حکومت اسلامی، بر اساس مبانی دینی و قوانین اجتماعی آن قابل بررسی است. مستنداتی مانند ادله تعزیرات، ولایت حکومت بر شؤونات مردم، حفظ نظام، ادله امر معروف و نهی از منکر بر جواز دخالت حکومت در مقابل بدحجابی دلالت دارد. از این رو افزون بر اینکه بدحجابی بر اساس منابع فقهی حرام است، مبتنی بر اصولی همچون قاعده حفظ نظام، اصل استحکام خانواده و... مغایر با هنجارهای حکومت اسلامی است و جرم تلقی می‌شود. بنابراین جرم تلقی بودن بدحجابی در جوامع اسلامی، مستلزم پیگیری از طرف مراجع قضایی است. پژوهش حاضر با بهره‌گیری از روش توصیفی - تحلیلی، به واکاوی جرم‌انگاری بدحجابی در نظام اسلامی پرداخته است و از نظر پرداختن به ابعاد حکومتی و تبعات اجتماعی بدحجابی، بدیع است. نتایج حاصله از این پژوهش به مباحث چالش‌برانگیز مرتبط با جرم بودن بدحجابی که میان متخصصان دینی و حتی غیر دینی رایج است، پاسخ در خور توجه مهیا کرده است.

واژگان کلیدی: قواعد فقهی، جرم‌انگاری، بدحجابی، نظام اسلامی.



مقدمه

در هر جامعه‌ای متناسب با باورها و اندیشه‌های آن، قوانین و مقرراتی برای پوشش افراد جامعه در نظر گرفته شده است. حجاب، یکی از مهم‌ترین و اساسی‌ترین احکام و از ضروریات مورد تأکید دین اسلام است که رعایت یا عدم رعایت آن در رشد و تعالی فرد و جامعه مؤثر و بیشتر مورد توجه بانوان جوامع اسلامی است. بنابراین به نظر می‌رسد بررسی فقهی این مسئله با عنایت به حاکمیت نظام اسلامی، از اهمیت خاصی برخوردار است.

با توجه به اهمیت جایگاه دین در نظام اسلامی و سست شدن پایه‌های نظام اسلامی با ترویج بدحجابی و بی‌حجابی، به نظر می‌رسد گسترش و رواج بدحجابی تهدیدی برای امنیت ملی و نظام جمهوری اسلامی به حساب می‌آید؛ به‌ویژه اینکه گسترش فساد و فحشا و دور کردن مردم از آرمان‌های دینی، به یکی از مهم‌ترین راهکارهای دشمن برای سست کردن پایه‌های نظام اسلامی تبدیل شده است. اشاعه شبههاتی پیرامون این واجب دینی و حق فردی قلمداد کردن آن و کوتاه کردن دست حکومت در برخورد با بدحجابی، یکی از شیوه‌های دشمن در رسیدن به هدف خود در این مسیر است. از طرفی دیگر عادی‌انگاری پدیده بدحجابی در میان عامه مردم و فاصله گرفتن آن‌ها از تکلیف شرعی امر به معروف و نهی از منکر، این مسیر را برای معاندان و دشمنان نظام هموارتر کرده است. بی‌شک حجاب، یکی از عواملی است که شخصیت انسان را تضمین می‌کند و میل به آن، ریشه در فطرت دارد و برای تأمین سلامت فرد و جامعه از اهمیت بسیاری برخوردار است. حجاب یکی از اساسی‌ترین احکام دین اسلام و از ضروریات و واجبات آن به شمار می‌آید که شامل مجموعه‌ای از اصول مورد تأکید دین در زمینه پوشش، رفتار و گفتار زنان در جامعه اسلامی است. بر این اساس «بدحجابی»، مفهومی است که با کوتاهی در التزام عملی به بخش یا بخش‌هایی از اجزای تشکیل‌دهنده حجاب محقق می‌شود و عمدتاً ناظر به پوشش و رفتار غیراسلامی زن در عرصه اجتماع است.

علی‌رغم اینکه پدیده بدحجابی به عنوان مصداقی از مصادیق نابهنجاری اجتماعی از سوی قانون جرم شناخته شده است، اما این امر از سوی گروه‌هایی مورد مناقشه قرار گرفته است و یا در مراحل اجرایی چندان جدی گرفته نمی‌شود. از این رو تبیین فقهی جرم‌انگاری این موضوع حائز اهمیت است.

در تحقیقات ارائه شده از موضوع حجاب، بیشتر به فواید حجاب از دیدگاه عقل و نقل پرداخته و درباره اثرات آن در روابط انسان‌ها در جامعه اسلامی اشاره شده است، اما به ملاک‌های جرم‌انگاری بدحجابی از منظر فقه کمتر پرداخته و مقالات و پایان‌نامه‌های محدودی در این باب نوشته شده و به وجه تمایز حرام بودن و جرم بودن یک عمل پرداخته نشده است. این امر شاید مبنای برخی شبهات به دخالت حکومت در مبارزه با بدحجابی است و بدحجابی را فقط حرام می‌دانند، اما باید دانست در برخی سطوح جامعه آگاهی از جرم بودن یک امر در اذهان عمومی، بازدارندگی بیشتری دارد؛ اگر چه در این خصوص موضوع ضمانت اجرایی قوانین حائز اهمیت است.

با توجه به پذیرش جرم‌انگاری بدحجابی، سؤالات بسیاری در این خصوص مطرح است که مهم‌ترین آن عبارتند از: بدحجابی طبق کدام مبانی و اصول و قواعد فقهی در حکومت اسلامی جرم شمرده شده است؟ مبانی فقهی عام جرم شمردن بی‌حجابی در نظام اسلامی چیست؟ مبانی فقهی خاص جرم‌شناسی بی‌حجابی در نظام اسلامی چیست؟ ادله وجوب حجاب چه تأثیری در جرم شمردن بی‌حجابی در نظام اسلامی دارد؟

مفهوم‌شناسی

۱. مبانی فقهی

منظور اجاره و طلاق کاربرد دارد. (همان) تفاوت‌هایی نیز میان قواعد فقهیه و قواعد اصولی بیان شده است. برای مثال بعضی معتقدند قواعد فقهی، احکام هستند؛ در حالی که بیشتر قواعد اصولی مشتمل بر حکم شرعی نیست؛ بلکه فقط طریق استنباط حکم شرعی است. برخی دیگر باور دارند که مسئله اصولی فقط برای استنتاج حکم کلی صلاحیت دارد، بر خلاف قاعده فقهی که صلاحیت استنتاج حکم جزئی را دارد. مسئله اصولی به حال مجتهد مفید است و مقلد از آن بهره‌ای ندارد، بر خلاف قاعده فقهی که نتیجه آن به حال هر دو مفید است. (عاملی، ۱۴۱۴، ج ۱، ص ۳)

۲. جرم و جرم‌انگاری

واژه جرم از ریشه «جَرَمَ» و به معنای کندن میوه از درخت است که به طور استعاره برای ارتکاب زشتی و انجام گناه به کار می‌رود. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۹، ج ۱، ص ۹۶) صاحب مجمع



البحرین می‌نویسد: «مجرم، کسی است که از حق به سوی باطل گراییده است و مجرم یعنی گنهکار». (طریحی، ۱۴۱۶، ج ۶، ص ۲۸) برخی فقها و مؤلفان دینی نیز جرم را گناه و گناه را جرم معنا کرده‌اند. (طوسی، بی‌تا، ج ۳، ص ۵۷۷)

محدث کاشانی نیز از جمله کسانی است که به تعریف جرم از دیدگاه فقه پرداخته و نوشته است: «جرم، فعل یا ترک فعلی است که مخالف با حکم خداوند متعال و دارای دو نوع حق الله (حقوق عمومی و دعاوی غالباً کیفری) و حق الناس (حقوق خصوصی و دعاوی مدنی) است. همچنین جرایم به کبیره و صغیره تقسیم می‌شوند و گناه، جرمی است که خداوند بر ارتکاب آن مجازات آتش را واجب نموده است». (فیض کاشانی، ۱۴۱۸، ج ۱، ص ۴۸) برخی دیگر نیز جرم را این‌گونه تعریف کرده‌اند: «جرم عبارت است از هر نوع عملی که در شرع ممنوع و دارای کیفر دنیوی همچون حد، تعزیر، قصاص، دیه و یا اخروی است؛ خواه در ارتباط با خود مجرم باشد مانند ترک نماز و روزه و نوشیدن شراب و یا در ارتباط با دیگری همچون ضرب و جرح و کشتن کسی». (هاشمی شاهرودی، ۱۳۹۲، ج ۳، ص ۷۴)

بنابراین بزه یا جرم، ارتکاب منهیات شرعی است که بر ارتکاب آن مجازات تعیین شده و یا ترک وظیفه‌ای است که برای آن کیفر مقرر شده است؛ از این رو جرم بدون مجازات بی‌معناست و مصداق عملی پیدا نمی‌کند. «جرم به فعل یا ترک فعل گفته می‌شود که به خاطر اخلال در نظم عمومی جامعه، از طرف قانونگذار منع و برای مرتکبین آن، مجازات تعیین شده است». (سلیمی، ۱۳۸۴، ص ۵۳) جرم‌انگاری یا جرم تلقی کردن قانونی یک فعل یا ترک فعل، فرایندی است که به وسیله آن، رفتارهای جدیدی به موجب قوانین کیفری، مشمول قانون جزا واقع می‌شود. (درخشان، ۱۳۸۶، ص ۲۴)

قرآن کریم نیز احکامی را برای اداره فرد و جامعه و حفظ ارزش‌های انسانی ترسیم کرده و رفتارهای مضر به مصالح اسلامی را جرم اعلام نموده است. با این توضیح که روش قرآن به دگرگونی در ارزش‌هایی از قبیل کرامت انسانی، عدالت، حفظ جان و عرض افراد و مصالحی چون امنیت اجتماعی، اخلاقی، سلامت گردش اموال به وجود آورده است. از سوی دیگر جرم‌انگاری قرآن هر چند در راستای تأمین سعادت اخروی به عنوان اصل بر پایه رضایت خداوندی استوار بوده است، اما به آسایش مردم و ایجاد زمینه خاطر برای کسب معنویت و رشد در این دنیا را تمهید کرده است؛ چرا که اگر در مقابل افراد ستمگر ایستادگی نشود

و ظلم و ستم آن‌ها مهار نگردد، فساد و تباهی جامعه را فرا می‌گیرد و زمینه رشد و تکامل از بین می‌رود. اگر کیفر نباشد، احکام و مقررات بدون ضمانت اجرا می‌ماند و ارکان دین و ارزش‌های آن به ضعف و نابودی می‌گراید. (دانش‌پژوه، ۱۳۹۵، ص ۷)

۳. بدحجابی

بدحجابی، واژه‌ای در مقابل حجاب است. حجاب در فقه به عنوان یک تکلیف شرعی و حکم الهی، از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است. به نظر می‌رسد فهم عرف از واژه حجاب، بیشتر ناظر به معنای فقهی آن است. فقها در تعریف حجاب گفته‌اند: «حجاب، لباسی است که زن برای حفظ عورت از اجانب می‌پوشد».^۱ (قلعجی، ۱۴۲۱، ص ۷۱۴) فقها اتفاق نظر دارند که تمام بدن زن به جز وجه و کفین، عورت محسوب می‌شود و باید از نامحرم پوشانده شود. (فتح‌الله، ۱۴۱۵، ص ۳۰۱)

با توجه به تعریف حجاب به عنوان یکی از ارزش‌های اسلامی و انسانی و تعیین حدود و چهارچوب آن در منابع قرآنی و اسلامی، مفهوم بدحجابی نیز روشن می‌شود. حد و مرز حجاب از نظر شرعی، کاملاً مشخص و معین است. همه فقهای شیعه اتفاق نظر دارند که پوشاندن تمام بدن به جز وجه و کفین در برابر نامحرم واجب است.

بدحجابی در منطق دین، طیف گسترده‌ای از رفتارها مثل پوشش اندام، دوخت لباس، جنس و رنگ لباس، شیوه گفتار و نگاه، نمایش زیورآلات، آرایش کردن و حتی استفاده از مواد خوشبوکننده را در بر می‌گیرد، اما مصداق بارز آن نداشتن پوشش مناسب است؛ پوششی که برگرفته از فقه اسلامی و هم‌راستا با انتظارات جامعه اسلامی نباشد و موجب ترویج فساد و هتک حرمت عفت عمومی شود. از این رو پوشیدن لباس‌های تنگ و تحریک‌کننده بدن نما یا آشکار کردن قسمت‌هایی از بدن که نیازمند پوشش است و نشان دادن موضع آرایش شده، از نمادهای بدحجابی است. (رستم‌نژاد، ۱۳۸۹، ص ۵) یکی از موارد بدحجابی، تبرج و خودنمایی است. تبرج در لغت، به معنای آراستن و آرایش کردن و بیرون آمدن است. همچنین در معنای آن گفته‌اند تبرج، عبارت است از آشکار نمودن زینت و زیبایی‌ها از سوی زن برای مردان.^۲ (الجوهری، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۲۹۹) همچنین معنای دیگر تبرج، حضور نابجای زنان در میان

۱. «الحجاب ما تلبسها المراه من الثياب لستر العوره».

۲. «التبرج: اظهار المراه زینتها و محاسنها للرجال».



نامحرمان است؛ چنانکه در تفسیر درالمنثور درباره «تبرج الجاهلیه الاولى» آمده است: «زنان به گونه‌ای ناخوشایند و به دور از رعایت‌های لازم دوش به دوش مردان نامحرم بازرگردی می‌کردند»^۱. (سیوطی، ۱۴۰۴، ج ۶، ص ۵۳۱) بنابراین تبرج، از مختصات زنان (مطهری، بی تا، ص ۱۳۲) و معنای آن، تمایل به خودنمایی و تظاهر است که با تجمل، خودآرایی، به رخ کشیدن زیبایی‌ها و برانگیختن توجه دیگران نسب به خود نمود پیدا می‌کند.

معنای اصطلاحی تبرج، برگرفته از آیه ۳۳ سوره احزاب است که می‌فرماید: «وَقَرَّتْ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَى»؛ «در خانه‌هایتان قرار بگیرد و مانند روزگار جاهلیت قدیم زینت‌های خود را آشکار نسازید». این آیه خطاب به همسران پیامبر ﷺ است، اما در تفسیر همه زنان را مشمول این حکم دانسته‌اند. (ابن‌کثیر، ۱۴۱۹، ج ۳، ص ۷۹۶؛ قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۷، ص ۱۷۹) بنا بر روایات و احادیث، فقها تبرج را حرام شمرده‌اند؛ به این معنا که هرگونه عملی که زن به منظور خودنمایی، جلوه‌گری، جلب توجه مردان بیگانه و تأثیر در دل آنان انجام دهد، مصداق تبرج قرآنی است؛ هر چند که نمونه و مصادیق آن غالباً به تناسب عادات و فرهنگ دستخوش تغییر است. (مصطفوی، ۱۴۰۲، ج ۲، ص ۱۹۲-۱۹۰)

بنابراین حجاب فقط یک پوشش ظاهری نیست؛ بلکه ابعاد مختلفی دارد که باید همه ابعاد آن در نظر گرفته شود تا حجاب کامل و حقیقی تحقق بیابد. بدحجابی و بی‌حجابی، شامل هرگونه رفتار عملی است که مقابل نامحرم صورت می‌گیرد و موجب جلب نظر و توجه او می‌شود.

۴. نظام اسلامی

ابن‌منظور در بیان معنای لغت نظام گفته است: «نظام به معنی تألیف، تجمیع و قرین کردن چیزی به چیز دیگر و نخی که با آن لولو یا هر چیز دیگر به نظم کشیده می‌شود، است». (ابن‌منظور، ۱۴۱۴، ج ۱۲، ص ۵۷۹)

معنای اصطلاحی نظام، عبارت است از اجتماع قواعد مربوط به یک موضوع و مرتبط به هم، به نحوی که یک نظریه یا مکتب را شکل دهد. (تقوی، ۱۳۹۱، ص ۵۰) در هر نظام، تغییر هر جزء بر اجزای دیگر و بر کل تأثیر دارد و هیچ یک از عناصر، اثری مستقل و جدا از مجموعه نمی‌گذارد و نمی‌پذیرد. (واسطی، ۱۳۹۱، ص ۱۰۵) منظور از نظام اسلامی در نظر فقهای امامیه،

۱. «كانت المرءه تخرج و تمشي بين الرجال».

حکومتی است که مشروعیت آن مستند به حق حاکمیت الهی و حاکم آن نیز صلاحیت و شایستگی لازم را داراست. اگر در دوره‌هایی از تاریخ فقهای امامیه از حکومت‌ها و حاکمانی حمایت کرده‌اند، به این دلیل بوده است که از طریق آنان اصل اسلام و مملکت اسلامی حفظ شود، به مسلمانان آسیبی وارد نیاید و حکومت یا اشخاص بدتر از ایشان، زمام امور مسلمانان را عهده‌دار نشوند. (شریعتی، ۱۳۹۴، ص ۲۵۴ و ۲۵۵)

اگر برخی از فقهای معاصر بعد از انقلاب اسلامی در ایران و حاکمیت فقیه جامع‌الشرایط، حفظ نظام اسلامی را واجب می‌دانند؛ به این علت است که حفظ جمهوری اسلامی را لازمه حفظ اسلام می‌بینند. این سخن امام خمینی علیه السلام که می‌فرماید: «حفظ این جمهوری، از اعظم فرایض است» (موسوی خمینی، ۱۳۸۹، ج ۱۵، ص ۲۰۳) از این روست که «آنچه در این حکومت مطرح است، اسلام و احکام مترقی آن است. بر ملت عظیم‌الشأن ایران است که در تحقق محتوای آن به جمیع ابعاد و حفظ و حراست آن بکوشند که حفظ اسلام در رأس تمام واجبات است». (علی زاده، بی تا، ص ۳۹)

ادله فقهی جرم‌انگاری بدحجابی

در این بخش به قواعد فقهی‌ای پرداخته می‌شود که با دلالت عام و خاص، می‌توان از آن‌ها جرم بودن بدحجابی را استنباط کرد؛ ادله‌ای همچون ادله تعاون بر اثم، مشروعیت تعزیر برای هر عمل حرام و

۱. قاعده حرمت تعاون بر اثم

این قاعده از جمله قواعد مسلم فقهی است که در رأس ادله آن، آیه دوم سوره مائده قرار دارد: «وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالعُدْوَانِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ». اگر شخصی دیگری را در امری کمک کند، عنوان تعاون بر آن صدق می‌کند. این کمک و تعاون می‌تواند تهیه مقدمات باشد و الزاماً نباید دو نفری یا دسته جمعی و به‌گونه‌ای که همگی فاعل باشند، آن کار را انجام دهند. به عبارتی در تحقق عنوان تعاون مشارکت به نحو فاعلیت مد نظر نیست.

امام خمینی علیه السلام درباره به کار رفتن کلمه «تعاون» و نه «معاونت» در آیه شریفه «وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالعُدْوَانِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ»، فرموده است:

ظاهر ماده «عون» عرفاً و به نص لغویان، عبارت است از مساعدت بر امر و «معین» همان پشتیبان و مساعد است و این تنها در صورتی صدق می‌کند که یکی در انجام کاری اصل باشد و مستقلاً انجام دهد و دیگری او را بر آن کار کمک کند. پس مفهوم «لَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ»، این است که بعضی از شما برای برخی پشتیبان و یاور و معاون نباشید. معنای تعاضد مسلمانان و تعاون ایشان، این است که هر یک از آن‌ها یار و معین برای یکدیگر باشند؛ نه اینکه بر امری با هم اجتماع کنند. اینکه تعاون فعل دو فرد است، موجب خروج مفهوم آن از معنای اعانت نمی‌شود. بنابراین تعاون مانند تکاذب و تراحم و تضامن، از اموری است که فعل دو نفر است بدون اینکه در فعل شخصی شراکت داشته باشند. اگر مراد از تعاون بر اثم همان مشارکت باشد، اقتضای جمود بر ظاهر آیه همان شرکت جمیع مکلفان در انجام عمل حرام خواهد بود و این، وضعیتش معلوم است. پس ظاهر آیه شریفه جایز نبودن اعانت و یاری بعضی نسبت به برخی دیگر در گناه و تجاوز است. (موسوی خمینی، بی تا، ج ۱، ص ۱۹۷ و ۱۹۸)

در گناه بدحجابی که معمولاً به صورت فردی صورت می‌گیرد، می‌تواند با معاونت فرد یا افرادی همراه باشد؛ به این نحو که اگر تولیدکنندگان و فروشندگان لباس و لوازم آرایشی برای زنان بدحجاب زمینه را فراهم نمایند و به معنای واقعی از پذیرش آن‌ها خودداری نکنند، بساط بدحجابی در جامعه کم‌رنگ‌تر خواهد شد. از طرف دیگر زنان بدحجاب با نوع پوشش نامتعارف خود در گناه افراد جامعه معاونت کرده‌اند و از این جهت نیز مخاطب نهی از تعاون در اثم هستند. فروش لباس‌های نامناسب برای استفاده آن‌ها در خارج از منزل، قبح استفاده از آن‌ها در انظار عمومی را می‌شکند. از آنجا که شرع مقدس اسلام به دنبال قطع فساد و تغییر مسیر مردم از گناه است، مسلمانان را از تهیه لوازم گناه بر حذر داشته است؛ (همان، ص ۲۱۴) چرا که اگر یک فرد بدحجاب در گناه خود تنها بماند، دچار شرم می‌شود و دست از آن می‌کشد؛ اما کسانی که با تهیه لباس‌های نامناسب این افراد را در منکرشان یاری می‌کنند، مجرم هستند. بنا بر آنچه گفته شد، بدحجابی یکی از گناهان اجتماعی است که اگر افراد به موضوع بدحجابی کمک کنند (هر گونه کمک که باشد)، موجب گسترش آن می‌شود

و به صورت عادی در همه جارخنه خواهد کرد؛ از این رو اسلام شدیداً از اعانت به گناه و فساد نهی کرده و هشدارهای مؤکد داده است. (رسولی فرخ، ۱۳۹۸، ص ۹۶)

۲. قاعده مشروعیت تعزیر برای هر عمل حرام

دین مبین اسلام مانند هر نظام حقوقی دیگر برای رسیدن به مصالح مادی و معنوی خود یک سلسله ضمانت اجراهای مؤثری دارد که در صورت سرپیچی از قوانین و مقررات الزامی و تکلیفی، خود امکان استفاده از آن‌ها را برای حاکم جامعه اسلامی فراهم کرده است و بر اساس منابع چهارگانه، قاعده «التعزیر لکل عمل محرم» بیانگر این ضمانت اجراهاست که بر اساس آن برای همه معاصی، تعزیر و مجازات مشخص شده است. این قاعده مربوط به گناهایی است که مصلحت در تعزیر آن است. مرحوم آیت‌الله صافی گلپایگانی رحمته در کتاب التعزیر و ملحقاته، آن دسته از گناهایی که مصلحت نظام مقتضی آن است، مشمول قاعده مذکور دانسته و گفته است: «با توجه به آیات و روایات و احادیث و سیره نبوی صلی الله علیه و آله و امیرالمؤمنین علیه السلام و فتاوی فقها، ادعای قطع به جواز تعزیر بمایراه الحاکم امکان دارد. بر اساس اینکه حاکم شرع در آنچه مردم آزار می‌بینند و مخل نظام و موجب حتک حرمت‌ها و فساد در امور گردد و امنیت و اعتماد مردم را تضعیف نماید و خلاصه هر آنچه که در صورت بروز آن حاکم باید پاسخگو باشد». (صافی گلپایگانی، ۱۳۶۳، ص ۱۳۳۸)

در اصطلاح فقیهان تعزیر، عقوبتی است که خداوند آن را مقرر داشته است تا جنبه بازدارندگی داشته باشد و این مجازات در مورد اخلال به هر واجبی و نیز انجام زشتی‌ها که از سوی شارع حدی برای آن قرار داده نشده است، و مقدار آن به حاکم واگذار گردیده است؛ به شرط اینکه به مقدار حدودی که برای جرایم دیگر تعیین شده است، نرسد. در مبانی تکمله المنهاج نیز آمده است: «هر کس فعل حرامی انجام دهد یا واجب الهی را با علم و عمد ترک کند، حاکم بر حسب آنچه مصلحت می‌بیند؛ او را تعزیر می‌کند». (موسوی خویی، ۱۴۲۲، ج ۱، ص ۳۷۷)

بنا بر این قول، همه محرّمات شرعی بدون کیفر مشخص قابل تعزیر هستند و منطقه مجازات همه محرّمات و معاصی شرعی را شامل می‌شود. از برخی روایات نیز به دست می‌آید که خداوند برای تخلف از هر واجب یا حرامی کیفر قرار داده است. برای نمونه در روایت معتبری چنین آمده است: «خداوند برای هر چیزی ضابطه و چارچوبی قرار داده است و



برای هر کس که از آن چارچوب تجاوز کند، جزایی قرار داده است».^۱ (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۷، ص ۱۷۵) حجاب و پوشش، یکی از چارچوب‌ها و دستورات الزامی اسلام است که هر کس آن را رعایت نکند، با توجه به مقتضای روایت «وَجَعَلَ عَلَى مَنْ تَعَدَّى ذَلِكَ الْحَدَّ حُدًّا. حَدِيثٌ» سزاوار کیفر و مجازات است. حتی فراتر از آنچه گفته شد، در نظر شهید اول اگر عملی مفسده داشته باشد؛ می‌توان برای آن مجازات تعزیری اعلام نمود، هر چند در شرع حرام نباشد. (مکی عاملی، بی‌تا، ص ۱۴۲) چنانچه در کتاب فوائد و القوائد درباره تفاوت بین تعزیر و حد گفته است: «انه تابع للمفسده و ان لم تكن معصيه كتاديب الصبيان... والمجانين، استصلاحا لهم». (مکی عاملی، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۴۳) بر اساس این قاعده، بدحجابی هم یک عمل حرام است و در مواردی که مخل نظم و موجب فساد شود؛ مستوجب تعزیر است.

بنابراین حکومت می‌تواند نسبت به دو نوع اعمال اظهار نظر کند؛ نخست اعمالی که در شرع حرام است، ولی برای آن مجازاتی پیش‌بینی نشده است. دوم اعمالی که در شرع ممنوع اعلام نشده است، ولی به جهاتی برای اجتماع و جامعه اسلامی مفسده دارد؛ چرا که شریعت اسلام برای حفظ نظام اهمیت زیادی قائل است و هر آنچه را که موجب نزاع، مخاصمه، هتک اعراض و آبرو و ریختن خون انسان‌های بی‌گناه شود؛ ممنوع اعلام می‌کند. از این رو با توجه به اینکه اجرای حدود و تعزیرات در موارد منصوص کفایت نمی‌کند، باید این اختیار برای حکومت اسلامی باشد که هر عملی را که مفسده و پیامد سوء داشته باشد و امنیت اجتماعی و مصالح جامعه را به خطر بیندازد؛ ممنوع و برای آن مجازات اعلام کند.

۳. فلسفه حکومت اسلامی

از آنجا که در حکومت اسلامی حاکم به عنوان خلیفه و جانشین پیامبر ﷺ و ائمه اطهار ﷺ بر مردم حکومت می‌کند، اهدافی که در این حکومت تعقیب و اجرا می‌شود؛ باید همان اهداف و برنامه‌هایی باشد که در رسالت پیامبر ﷺ مورد نظر بوده و در حکومت آن حضرت اجرا می‌شده است؛ یعنی همان‌گونه که پیامبر اسلام ﷺ مأمور بود که احکام و دستورات الهی را در جامعه پیاده کند و به میل و هوی و هوس دیگران توجهی نداشته باشد، حاکم اسلامی نیز باید اجراکننده دستورات اسلام و احکام الهی باشد. (کریمی، ۱۳۷۸، ص ۲۳) حکومت افزون بر استقرار نظم در جامعه اسلامی، فلسفه دیگری هم دارد که فراهم ساختن شرایط برای

۱. «إِنَّ لِكُلِّ شَيْءٍ حَدًّا وَمَنْ تَعَدَّى ذَلِكَ أَلْحَدَّ كَانَ لَهُ حَدٌّ».

تحقق اهداف و ارزش‌ها و اجرای احکام دین است. قرآن کریم اقامه نماز، پرداخت زکات، امر به معروف و نهی از منکر را از آثار و برکات قدرت پیدا کردن مؤمنان (که حکومت یکی از مصادیق آن است) ذکر می‌کند: ﴿الَّذِينَ إِذَا مَكَتَاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ وَلِلَّهِ عَاقِبَةُ الْأُمُورِ﴾؛ (حج: ۴۱) «همان کسانی که اگر آن‌ها را در زمین استقرار دهیم، نماز را برپا می‌کنند و زکات می‌دهند و به معروف امر می‌کنند و از منکر باز می‌دارند و سرانجام کارها با خداست».

در کتاب ولایت فقیه، ۴ علت برای تشکیل حکومت اسلامی بیان شده است: «سازمان دادن به نابسامانی‌ها و پیشگیری از هرج و مرج»، «ایجاد نظم و انضباط و امنیت فردی اجتماعی»، «اجرای قسط و عدل» و «فراهم شدن زمینه تعالی و تکامل انسان‌ها». امام علی علیه السلام نیز یکی از اهداف به دست گرفتن قدرت را اجرای تعالیم دین و برپایی حدود الهی دانسته و فرموده است: «خدایا! تومی‌دانی که جنگ و درگیری ما برای به دست آوردن قدرت و حکومت نبود؛ بلکه می‌خواستیم نشانه‌های حق را آشکار کنیم و دین تو را به جایگاه خویش بازگردانیم و در سرزمین‌های تو اصلاح را ظاهر کنیم تا بندگان ستم‌دیده‌ات در امن و امان زندگی کنند و قوانین و مقررات فراموش شده تو بار دیگر اجرا گردند». (شریف‌الرضی، بی‌تا، ص ۱۸۰)

بنابراین گسترش معنویت و اخلاق در جامعه، از مهم‌ترین اهداف حکومت اسلامی است که با مطالعه دقیق فعالیت‌های انبیای الهی می‌توان به این امر واقف شد. برای تأمین این منظور، به سیاست‌های عملی از جمله پاکسازی محیط نیاز است و در این میان، اصل پایبندی به تعهدات و قوانین اجتماعی مانند حجاب از روشن‌ترین شاخصه‌های فرد مسلمان و حکومت اسلامی است؛ زیرا در نظام سیاسی اسلام، مردم و دولت از حقوق و تکالیف متقابل برخوردارند. تکلیف هر کدام برای دیگری ایجاد حق، و حق هر کدام دیگری را به انجام تکالیفی مکلف می‌کند.

۴. حفظ نظام

حفظ نظام در برابر اختلال نظام، از موضوعات مورد توجه در فقه است. در مباحث فقهی به طور متعدد در دلیل استقرار یک حکم، از تعبیری مانند «یلزم اختلال النظام»، «يجب حفظ

۱. «اللَّهُمَّ إِنَّكَ تَعْلَمُ أَنَّهُ لَمْ يَكُنْ الَّذِي كَانَ مِنَّا مُنَافَسَةً فِي سُلْطَانٍ، وَلَا التَّمَسُّسَ شَيْءٌ مِنْ فَضُولِ الْحُطَامِ، وَلَكِنْ لِنَرِدَ الْمَعَالِمَ مِنْ دِينِكَ، وَ نُظْهِرَ الْإِضْلَاحَ فِي بِلَادِكَ، فَيَأْمَنَ الْمَظْلُومُونَ مِنْ عِبَادِكَ، وَ تُقَامَ الْمُعْظَلَّةُ مِنْ حُدُودِكَ».



النظام» و «یتوقف علی حفظ النظام» استفاده شده است و گویای این مطلب مهم است که اگر عملی موجب اختلال در نظام شود، حرام است و اگر عملی موجب حفظ نظام شود، واجب است. از این رو و از آنجایی که حفظ نظام واجب است، انجام هر آنچه که منجر به این امر می شود نیز واجب می شود. به عبارت دیگر حفظ نظام و بقا و استمرار آن، مطلوب شارع و اختلال در نظام، مغضوب خداوند است. گاهی مراد از حفظ نظام، نظام عام یا نظام کلان اجتماع و معیشت مردم است. (موسوی خمینی، ۱۳۸۶، ص ۴۶۵) گاهی نیز مقصود از نظام، حکومت یا همان نظام سیاسی به ویژه نظام اسلامی است. در برخی تعابیر امام خمینی علیه السلام و دیگر فقهای معاصر، نظام در این معنا به کار گرفته شده است:

«آنچه در حفظ نظام جمهوری اسلامی دخالت دارد (که فعل یا ترک آن موجب اختلال نظام می شود) و آنچه ضرورت دارد (که ترک آن یا فعل آن مستلزم فساد است) و آنچه فعل یا ترک آن مستلزم حرج است؛ پس از تشخیص موضوع به وسیله اکثریت وکلای مجلس شورای اسلامی، با تصریح به موقت بودن آن، مادام که موضوع محقق است و [اینکه] پس از رفع موضوع خود به خود لغو می شود؛ مجازند در تصویب و اجرای آن و باید تصریح شود که هر یک از متصدیان اجرا از حدود مقرر تجاوز نماید، مجرم شناخته می شود و تعقیب قانونی و تعزیر شرعی می شود» (موسوی خمینی، ۱۴۲۲، ج ۳، ص ۵۱۰)

گاهی مراد از نظام، نظام اجتماعی مسلمین است. اختلال در نظام اجتماعی عقلاً و نقلاً رد شده است. (اردبیلی، ۱۳۷۹، ج ۱۲، ص ۲۸) اهمیت این مسئله تا آنجاست که در برخی موارد از اجرای احکام به دلیل اختلال در نظام اجتماعی چشم پوشی شده است و فقها هم به این مسئله استناد کرده اند که یکی از مبناهای اصاله الصحه، جلوگیری از بروز اختلال در نظم جامعه اسلامی است. (آشتیانی، ۱۴۰۳، ج ۳، ص ۲۰۳)

همه عقلاً برخورداری اجتماع بشر از نظام را ضروری می دانند و این ضرورت از نگاه آنان از چنان اهمیتی برخوردار است که از هر آنچه که باعث اختلال در نظام شود، منع می کنند؛ حتی اگر با این کار از دامنه آزادی فرد یا افراد اندکی از جامعه کم شود و هر چیزی که به واسطه آن نظام مندی و ثبات جامعه محقق شود، لازم و ضروری می داند. بسیاری از فقها نیز بر این امر تأکید دارند. بنابراین طبق قاعده حفظ نظام «به طور کلی در ابعاد مختلف

سیاسی، اجتماعی، اقتصادی، امنیتی، قضایی و... هر چه به اختلال نظام بینجامد، ممنوع و آنچه لازمه حفظ نظام باشد؛ واجب دانسته شده است». (انصاری، ۱۴۱۱، ج ۲، ص ۷۲۰)

حجاب، یکی از عوامل مهم حفظ نظام اسلامی است و نقش بسزایی در استواری و تحکیم نظام اسلامی دارد. در مقابل آن، بدحجابی و بی حجابی از عوامل مهم اختلال در نظام به شمار می آید؛ چرا که ریشه بسیاری از مشکلات نظام خانواده، جامعه و سیاست به مسئله حجاب باز می گردد و اگر فراگیر و گسترده گردد، به تهدیدی برای نظام اسلامی مبدل می شود. از این رو رعایت حجاب و پوشش اسلامی در نظر حکومت اسلامی بسیار اهمیت دارد و نمی تواند نسبت به آن بی تفاوت باشد و حتی موظف است قبل از گسترش و رواج، با آن برخورد نماید. یکی از مهم ترین حربه های دشمن برای براندازی نظام سیاسی اسلام به کارگیری قدرت تحریک کنندگی و عریانگری است. قدرت تحریک کنندگی پوشش نامناسب و عریانگری در حدی است که خداوند حکیم در قرآن کریم درباره آن فرموده است: «قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ذَلِكَ أَزْكَى لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا يَصْنَعُونَ»؛ (نور: ۳۰) «ای رسول ما! مردان مؤمن را بگو تا چشم ها (از نگاه ناروا) بپوشند و فروج و اندام شان را محفوظ دارند که این بر پاکیزگی (جسم و جان) آنان اصلح است و البته خدا به هر چه کنید، کاملاً آگاه است».

گاهی چنین اشکال می شود که اگر عملی از روی اجبار صورت پذیرد، فاقد هر گونه اثری است؛ هر چند اثر دنیوی باشد و نه تنها برای شخص عمل کننده، بلکه برای دیگران نیز فایده ای ندارد. در پاسخ باید گفت این اشکال بر خلاف بداهت است. برای مثال اگر فردی از روی ایمان و اعتقاد قلبی زکات مالش را پرداخت نکند؛ از آثار معنوی و اخروی آن بهره نمی برد، ولی اگر فردی بدون اعتقاد زکات مالش را بپردازد، فقیران و نیازمندان از آن بهره مند می شوند. حفظ حجاب حتی از روی اجبار و اکراه، موجب می شود شخص مشمول عقوبت ترک این واجب الهی نگردد و از مفاسدی نیز که موجب آسیب به دیگر افراد جامعه می شود، جلوگیری به عمل می آید. پیامبر اکرم ﷺ فرموده است: «به درستی که گناه بنده وقتی در خلوت انجام گیرد، فقط به انجام دهنده زیان می رساند؛ ولی هرگاه آشکارا و در انظار عمومی انجام گیرد و با اعتراض روبه رو نشود، به عموم جامعه ضرر می رساند»^۱. (حر عاملی، ۱۴۱۴، ج ۱۶، ص ۱۳۶)

۱. «إِنَّ الْمَعْصِيَةَ إِذَا عَمِلَ بِهَا الْعَبْدُ سِرًّا لَمْ تَضُرَّ إِلَّا عَامِلَهَا وَإِذَا عَمِلَ بِهَا عَلَانِيَةً وَلَمْ يُغَيِّرْ عَلَيْهِ أَحْزَنَتْ بِالْعَامَّةِ».



بنابراین همان‌گونه که انجام کارهای شایسته بر همه افراد جامعه تأثیرگذار است، شومی رواج اعمال ناپسند نیز دامنگیر همه مردم جامعه می‌شود. قوانینی که در جوامع بشری تدوین می‌شود، با تکیه بر همین اصل است و آزادی افراد را تا جایی مجاز می‌داند که موجب سلب آسایش و ضرر به دیگران و با مصلحت جامعه در تعارض نباشد. جلوه‌گری‌ها و خودنمایی‌ها، زمینه مناسبی برای فساد اخلاقی و جنسی فراهم می‌آورد و آرامش روحی افراد به ویژه جوانان را سلب می‌کند. روشن است که به دلیل وجود میل طبیعی به جنس مخالف در درون افراد، این موضوع هیچ‌گاه حالت طبیعی و بی‌اثر به خود نمی‌گیرد و برداشتن مرزهای حجاب، کاهش اثرات نامطلوب آن را به دنبال نخواهد داشت. در قرآن نیز ذیل برخی از آیات حجاب و عفاف به این نکته اشاره شده است: «ذَلِكَ أَزْكَى لَكُمْ»، (نور: ۳۰) «ذَلِكَمُ أَظْهَرُ لِقُلُوبِكُمْ وَقُلُوبِهِنَّ». (احزاب: ۵۳)

ادله تلازم حرمت و جرم‌انگاری

۱. تعریف حرام در فقه و لغت

در تعریف حرام آمده است: «حرام در اسلام، عملی است که انجام آن ممنوع و ترک آن از مردم خواسته شده است». (مکارم شیرازی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۴۳۰) در اصطلاح فقهای دین، ارتکاب هر معصیتی مستوجب مجازات است و معصیت، یعنی رفتاری که شارع مقدس ارتکاب آن را حرام یا ترک آن را واجب قرار داده است. آیت‌الله خویی رحمته‌الله‌علیه نیز در کتاب تکمله المنهاج می‌گوید: «کسی که از روی علم و عمد حرامی را انجام دهد یا واجبی را ترک کند، حاکم او را به اندازه‌ای که مصلحت می‌بیند، تعزیر می‌کند». (موسوی خویی، ۱۴۲۲، ج ۴۱، ص ۳۳) در تحریرالوسیله نیز آمده است: «هر کس یکی از واجبات را ترک کند و یا یکی از محرّمات را انجام دهد، بر امام علیه‌السلام یا نائب اوست که وی را به کیفر تعزیر برساند؛ به شرطی که فعل حرام از گناهان کبیره باشد». (موسوی خمینی، ۱۳۵۶، ص ۴۷۷) بنابراین همه فقها معتقدند که ارتکاب هر عمل حرامی و یا ترک هر واجبی معصیت است و جایز نیست. تنها درباره تعزیر آن اختلاف وجود دارد که برخی ارتکاب گناهان کبیره را مستوجب تعزیر و برخی ارتکاب هر گناه به طور مطلق (اعم از کبیره و صغیره) را موجب تعزیر می‌دانند.

۲. معیار جرم‌انگاری

حفظ مصالح خمس

احکام و دستورات اسلام، تابع مصالح و مفساد واقعی هستند و ارتکاب حرام و ترک واجب در اسلام، جرم محسوب می‌شود. فقها معیارهای جرم‌انگاری در اسلام را در پنج مصلحت «دین»، «جان»، «عقل»، «ناموس و نسل» و «اموال» مردم بیان کردند و این پنج مصلحت را از اهداف اصلی در تحریم و ممنوعیت اعمال دانستند و هر عملی که به یکی از این مصلحت‌ها ضرر و آسیب برساند، جرم محسوب می‌گردد. (فیض، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۷۹) در التعمیر و ملحقاته بیان شده است که اصل کلی در نظام کیفری اسلام، این است که اجرای مجازات جز درباره معصیت، یعنی آن عملی که بذاته به سبب نص حرام شده است؛ امکان ندارد، ولی در صورتی که مصلحت عمومی ایجاب کند، اسلام اجرا نمودن مجازات را در مواردی هم که نص بر تحریم آن نیست؛ جایز می‌شمارد. (صافی گلپایگانی، ۱۳۶۳، ص ۱۳۹) بنابراین وصفی که موجب تحریم افعال و حالات و مجازات در مرتکبان آن‌هاست، زیان رساندن به مصلحت عمومی است. بر این اساس زیان فردی باید برای دفع زیان عمومی تحمل شود و زیان سنگین‌تر با زیان سبک‌تر دفع گردد. (موسوی اردبیلی، ۱۳۷۹، ص ۸۱)

مجوز پذیرش این نوع جرم‌انگاری در نظام اسلامی، ضرورت اجتماعی است؛ چرا که حمایت از نظم و مصالح عمومی جامعه، مستلزم وجود نصوص انعطاف‌پذیری است که با همه زمان‌ها و شرایط سازگار است. در واقع در نظام حکومتی اسلام، جرم‌انگاری مقوله‌ای حکومتی است که با هدف تأمین مصلحت‌های عمده و نظم عمومی و دفع مفساد مهمه فردی و اجتماعی که می‌تواند قلمرو محدودی از رفتارها را در حد ضرورت در برگیرد. (حسینی سیستانی، ۱۴۱۷، ص ۶۵۲) به عبارت دیگر باید به این مسئله پاسخ گفت که آیا حکم حجاب، تکلیف شخصی محض است؟ یعنی خداوند حجاب را به خاطر اظهار عبودیت از زن مسلمان خواسته است که در این صورت اگر زن مسلمان این حکم الهی را نادیده انگارد، فقط واجبی را ترک نموده است؛ نه بیش از آن و تنها کیفر اخروی دارد، اما در برابر جامعه هیچ مسئولیتی ندارد یا افزون بر اینکه حجاب تکلیف شخصی هر زن مسلمان است، جامعه اسلامی نیز در این حکم سهیم است؛ به‌گونه‌ای که اگر زن مسلمان این دستورالعمل اجتماعی را به صورت علنی زیر پا گذارد، جامعه حق دارد علیه او اعلام جرم کند و حکومت اسلامی نیز مسئولیت

دارد تا او را در برابر این تکلیف اجتماعی و ادار به امثال نماید.

آنچه مسلم است اینکه حجاب نیز امری اجتماعی، و مصالح جامعه مسلمین در گرو حفظ و رعایت آن است. اولین دلیل بر اجتماعی بودن حجاب را می توان از آیات و روایات دریافت. با تأمل در آیات قرآن کریم روشن می شود که هدف از تشریح و جوب حکم حجاب در اسلام، دستیابی به تزکیه نفس، طهارت، عفت و پاکدامنی برای استحکام و گسترش امنیت اجتماعی است: ﴿وَإِذَا سَأَلْتُمُوهُنَّ مَتَاعًا فَاسْأَلُوهُنَّ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ ذَلِكُمْ أَطْهَرُ لِقُلُوبِكُمْ وَقُلُوبِهِنَّ﴾. (احزاب: ۵۳) با توجه به اینکه نگاه به نامحرم توسط مردان، باعث تحریک و تهییج جنسی آنان و در نتیجه فساد و ریشه کن نمودن امنیت اجتماعی می شود؛ از این رو خداوند در کنار دستور حجاب و پوشش بدن به زنان، مردان را به حجاب و پوشش چشم امر نموده و نگاه به نامحرم را بر آنان حرام کرده است؛ چنانکه امام رضا علیه السلام فرموده است: «نگاه به موهای زنان با حجاب ازدواج کرده و بانوان دیگر از آن جهت حرام شده است که نگاه، مردان را بر می انگیزد و آنان را به فساد فرامی خواند، در آنچه که ورود در آن نه حلال است و نه شایسته».^۱ (مجلسی، بی تا، ج ۱۰۴، ص ۳۴) بنابراین هدف از وجوب حجاب اسلامی افزون بر موارد یاد شده، ایجاد صلاح و پیشگیری از فساد برای تأمین و گسترش امنیت اجتماعی است.

یکی از فلسفه های وجوب حجاب، حفظ آرامش زن، مصونیت جامعه از فساد و معنا بخشیدن به امنیت اجتماعی با توسعه آن است؛ چراکه نفس آدمی، دریای مواجی از تمایلات و خواسته های اوست که مهم ترین آن ها به خوراکی ها، امور جنسی و مال و جاه و مقام مربوط می شود و بالاترین خواسته های مردان، تمایل به جنس زن است. پوشش اسلامی پیام عفت، شخصیت و خداترسی یک زن مسلمان است و مردان نه تنها به چنین بانویی چشم طمع ندارند؛ بلکه او را نیرویی بالفعل در هر چه وسعت بخشیدن امنیت اجتماعی می دانند و نجابتش را تحسین می کنند، می دانند. در این صورت است که هم زن از تیر نگاه های زهرآلود، سخنان آزاردهنده و برخوردهای اراذل جامعه در امان خواهد بود و هم امنیت و آرامش درونی خود و اجتماع را برقرار خواهد کرد. افزون بر این ملاک فردی یا اجتماعی بودن یک رفتار به دامنه تأثیرات و سود و زیان آن بستگی دارد؛ یعنی «به نظر می رسد ملاک این است که اگر دامنه تأثیرات و سود و زیان رفتار انسان به خود محدود

۱. «أنه كتب إليه حرم النظر إلى شعور النساء المحجوبات بالازواج وغيرهن من النساء لما فيه من تهيج الرجال وما يدعو التهيج إلى الفساد، والدخول فيما لا يحل ولا يجمل».

باشد، عملی شخصی است؛ ولی اگر به افراد دیگر نیز برسد، اجتماعی است». (عسکریور، ۱۳۹۶، ص ۱۲)

شکی نیست که حجاب تأمین‌کننده مصلحت فرد است، اما این به معنای خالی بودن از مصلحت دیگران نیست. رعایت حجاب شرعی در جامعه، موجب تحقق آثاری همچون آرامش روانی شهروندان جامعه اعم از زن و مرد، استحکام پیوندهای خانواده، استواری اجتماع و مصون ماندن آن، حاکمیت جنسی و ... می‌شود و فقدان حجاب، یعنی فقدان مقابل آثار فوق. (غلامی، ۱۳۹۲، ص ۱۱۴)

افزون بر آنچه گفته شد، حتی اگر پوشش را جزء حریم فردی و خصوصی بدانیم و به طور کلی اگر مسئله‌ای جز حریم شخصی باشد؛ این حق افراد مطلق نیست و بنا بر مستندات عقلی (حکم عقلی به ضرورت انتخاب اهم و فدا کردن مهم در قبال آن، یعنی حکم عقل سلیم به ضرورت انتخاب امر اهم در موارد تخییر بین اهم و مهم) و نقلی (حجرات: ۱۲) دال بر جواز برخی سوءظن‌ها،^۱ جواز افشاگری علیه ظالم^۲ و از سنت معصومان علیهم‌السلام، روایات دال بر جواز تجسس و روایات دال بر جواز غیبت، می‌توان آن را در برخی حالات و شرایط خاص و در محدوده خاص نقض نمود. (ملک افضلی اردکانی، ۱۳۹۴، ص ۶)

در خاتمه اینکه حجاب حکم الهی و امری تکلیفی به‌ویژه تکلیف اجتماعی است؛ چرا که هدف شارع از تشریح حجاب، حفظ فروج و عفت جنسی و توسعه پاکیزگی در جامعه است. از این رو مصالحی فراتر از منافع شخصی در آن لحاظ شده است. (نقیبی، ۱۳۸۵، ص ۲۰)

نتیجه‌گیری

حجاب به معنای پوشش شرعی و اسلامی زنان، دارای دو بُعد ایجابی و سلبی است. بُعد ایجابی آن، لزوم رعایت پوشیده بودن بدن در برابر نامحرم و بُعد سلبی آن، پرهیز از تبرج و خودنمایی است. جرم به معنای مخالفت با دستورات الهی است که در کتاب و سنت بیان شده است و یا ارتکاب عملی است که موجب تباهی فرد و یا جامعه می‌شود؛ از این رو برای آن در قانون مجازات تعیین شده است. بعد از اثبات حرام بودن بدحجابی از نگاه شرع، درباره جرم بودن آن باید گفت فرد بد حجاب بعد از آگاه شدن با احکام حجاب، اگر تغییری

۱. «إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ».

۲. «لَا يُحِبُّ اللَّهُ الْجَهْرَ بِالسُّوءِ مِنَ الْقَوْلِ إِلَّا مَنْ ظَلَمَ وَكَانَ اللَّهُ سَمِيعًا عَلِيمًا».

در بهبود وضعیت خود نداد؛ مجرم تلقی می‌شود و لازمه جرم بودن بدحجابی، گناه بودن آن و اختلال در نظام اجتماعی است.

برخی از قواعد فقهیه‌ای که بر اساس آن می‌توان با فرد بدحجاب برخورد کرد، قاعده تعاون جرائم، تعزیر عمل حرام، حفظ نظام و ادله نهی از منکر است. با توجه به اجتماعی بودن مسئله حجاب و حق الهی بودن آن، حاکم اسلامی مکلف است در راستای حفظ نظام و دفع مفاسد اجتماعی، این واجب الهی را در جامعه برپا دارد. البته این امر در صورتی محقق می‌شود که حکومت در این زمینه اختیاراتی داشته باشد. ضمن آنکه پذیرش اوامر حکومتی از طرف مردم، نیازمند قرار دادن ضمانت‌های اجرایی است.



فهرست منابع

کتب

۱. ابن کثیر، اسماعیل بن عمر، (۱۴۱۹ق)، تفسیر القرآن العظیم، تحقیق محمد سید رشاد، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۲. ابن منظور، محمد بن مکرم، (۱۴۱۴ق)، لسان العرب، چاپ سوم، بیروت: دار صادر.
۳. انصاری دزفولی، مرتضی بن محمد امین، (۱۴۱۱ق)، المکاسب، قم: منشورات دارالذخائر.
۴. آشتیانی، محمد حسن، (۱۴۰۳ق)، القواعد الفقهیه (بحرالفوائد)، قم: انتشارات کتابخانه آیت الله مرعشی.
۵. تهانوی، محمد علی، (۱۱۵۸ق)، کشف اصطلاحات الفنون، بیروت: مکتب ناشرون.
۶. جوهری، اسماعیل بن حماد، (۱۴۰۴ق)، الصحاح، بیروت: دار العلم للملایین.
۷. حر عاملی، محمد بن حسن، (۱۴۱۴ق)، وسائل الشیعه، قم: مؤسسه آل البيت ﷺ لاحیاء التراث.
۸. حسینی سیستانی، سید علی، (۱۴۱۷ق)، منهج الصالحین، چاپ پنجم، قم: دفتر حضرت آیت الله سیستانی.
۹. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۴۱۹ق)، معجم مفردات القرآن، بیروت: دارالکتب العربی.
۱۰. زاده علی، داوود، (بی تا)، شرحی کوتاه بروصیت نامه سیاسی-الهی امام خمینی ﷺ، قم: دفتر نشر معارف.
۱۱. سلیمی، صادق، (۱۳۸۴ش)، چکیده حقوق جزای عمومی، تهران: انتشارات تهران صدرا.
۱۲. سیوطی، عبدالله، (۱۴۰۴ق)، الدر المنثور فی تفسیر الماثور، قم: مکتبه آیت الله المرعشی النجفی ﷺ.
۱۳. شریعتی، روح الله، (۱۳۹۴ش)، قواعد فقه سیاسی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه.
۱۴. شریف الرضی، محمد بن حسن، (۱۳۹۳ش)، نهج البلاغه، ترجمه محمد دشتی، چاپ سوم، تهران: پیام عدالت.
۱۵. صافی گلپایگانی، لطف الله، (۱۳۶۳ش)، التعزیر و ملحقاته، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۱۶. طریحی، فخرالدین، (۱۴۱۶ق)، مجمع البحرین، چاپ سوم، تهران: مکتبه المرتضویه.
۱۷. طوسی، محمد بن حسن، (بی تا)، النهایه فی مجرد الفقه والفتاوی، بیروت: دارالکتب العربی.
۱۸. عاملی، محمد بن مکی، (بی تا)، القوائد و الفوائد، قم: مکتبه المفید.
۱۹. فتح الله، احمد، (۱۴۱۵ق)، معجم الفاظ فقه الجعفری، قم: موسسه فرهنگی و اطلاع رسانی تبیان.
۲۰. فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی، (۱۴۱۸ق)، النخبه فی الحکمه العمليه و الاحکام الشرعیه، تهران: منظمة الإعلام الإسلامی.
۲۱. فیض، علیرضا، (۱۳۹۰ش)، مقارنه و تطبیق در حقوق جزای اسلام، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.



۲۲. قرطبی، محمد بن احمد، (۱۳۶۴ش)، جامع الاحکام القرآن، تهران: ناصر خسرو.
۲۳. کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۴۰۷ق)، الکافی، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۲۴. کریمی، جعفر، (۱۳۷۸ش)، ولایت فقیه، تهران: اداره آموزش های عقیدتی سیاسی سپاه پاسداران.
۲۵. مصطفوی، حسن، (۱۴۰۲ق)، التحقيق في كلمات القرآن، تهران: مرکز الكتاب للترجمه و النشر.
۲۶. مطهری، مرتضی، (بی تا)، مسئله حجاب، تهران: صدرا.
۲۷. مقدس اردبیلی، احمد بن محمد، (۱۳۷۹ش)، مجمع الفائدة و البرهان فی شرح ارشاد الازهان، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۲۸. مکارم شیرازی، ناصر، (۱۳۸۶ش)، احکام بانوان، قم: مدرسه امام علی بن ابیطالب علیه السلام.
۲۹. مکی عاملی، حسین یوسف، (بی تا)، قواعد الاستنباط الاحکام، قم: بی نا.
۳۰. موسوی خمینی، سید روح الله، (۱۳۷۳ش)، مکاسب محرمة، قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
۳۱. _____، (۱۴۲۲ق)، استفتانات، چاپ پنجم، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۳۲. _____، (۱۳۸۹ش)، صحیفه امام، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
۳۳. _____، (۱۳۸۶ش)، صحیفه نور، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
۳۴. _____، (۱۳۵۶ش)، ولایت فقیه، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
۳۵. موسوی خویی، سید ابوالقاسم، (۱۴۲۲ق)، مبانی تکمله المنهاج، قم: مؤسسه احیاء آثار امام الخویی.
۳۶. واسطی، عبدالحمید، (۱۳۹۱ش)، نگرش سیستمی به دین، مشهد: مؤسسه مطالعات راهبردی علوم و معارف اسلام.
۳۷. هاشمی شاهرودی، سید محمود، (۱۳۹۲ش)، فرهنگ فقه مطابق مذهب اهل بیت علیهم السلام، قم: مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت علیهم السلام.

مقالات

۳۸. تقوی، حسین، (۱۳۹۱)، «تبیین مدل مدیریت نظام مند نبوی»، پژوهش های اعتقادی کلامی، شماره ۸، ص ۴۳-۶۹.
۳۹. درخشان، حمید، (۱۳۸۶)، «انگاره های اقتصادی در قوانین»، مجموعه مقالات کنفرانس مدیریت یارانه ها، دانشگاه امام صادق علیه السلام.

۴۰. رسولی فرخ، معصومه، (۱۳۸۹)، «تعاون بر ائمه و بررسی مصادیق آن از منظر فقه اسلامی»، وزارت علوم، تحقیقات و فناوری، دانشگاه پیام نور استان تهران.
۴۱. رستم نژاد، مهدی، (۱۳۸۹)، «بدحجابی و ریشه‌های آن»، فصلنامه تخصصی طهورا، سال سوم، شماره پنجم، ص ۱۱۶-۱۰۳.
۴۲. عسکریور، مقدسه، (۱۳۹۶)، «حجاب حق شخصی یا اجتماعی»، فصلنامه بانوان شیعه، شماره یازدهم، ص ۱۳۶-۱۰۱.
۴۳. غلامی، علی، (۱۳۹۲)، «حجاب در کشاکش حریم خصوصی و حقوق عمومی»، مطالعات حقوقی دولت اسلامی، شماره ۴، ص ۱۳۴-۱۱۱.
۴۴. ملک افضلی اردکانی، محسن و فلاح، فاطمه، (۱۳۹۴)، «تحلیل و نقد ادله فردی بودن حجاب»، فصلنامه علمی فقه و اصول، شماره ۱۰۱، ص ۲۰۴-۱۸۳.
۴۵. نقیبی، ابوالقاسم، (۱۳۸۵)، «تحلیلی بر حکم یا حق بودن حجاب»، فقه و حقوق خانواده، شماره ۴۴، ص ۳۲-۹.

بررسی تنبیه کودک از منظر فقه امامیه

زهرا یاره^۱

چکیده

مقاله حاضر با هدف بررسی نظر فقهای امامیه درباره تنبیه کودک با روش کتابخانه‌ای و به شیوه توصیفی نگاشته شده است. فقه امامیه تنبیه کودک را به طور کلی ممنوع نکرده است؛ بلکه با در نظر گرفتن شرایط خاص و در برخی موارد آن را جایز نیز دانسته است. حکم فقهی در تنبیه کودک حرمت است، اما در شرایطی خاص این حکم عمومی استثناء می‌پذیرد. موارد استثناء تنبیه کودک، تحت تعزیر و تأدیب بیان شده است. در صورت جواز تنبیه کودک، در مقدار کمیت و کیفیت آن اختلاف نظر وجود دارد. به نظر می‌رسد از بین اقوال مطرح شده، دیدگاهی که مقدار تأدیب کودک را بر اساس صلاح دید مؤدب می‌داند؛ بهتر است. از نظر کیفیت نیز تنبیه نباید به گونه‌ای باشد که منجر به دیه شود. از مجموع مباحث می‌توان چنین استنباط کرد که تنبیه به عنوان آخرین راه درمان و اصلاح رفتار تلقی شده است و هدف از تنبیه، در واقع اصلاح رفتار و تربیت کودک است؛ بنابراین به‌کارگیری و استفاده از این روش باید به گونه‌ای باشد که اصلاح‌کننده و مؤثر در تربیت کودک یا دست‌کم، عامل بازدارنده باشد. اگر چنین نتیجه‌ای از آن حاصل نشود، نباید مورد استفاده قرار گیرد.

واژگان کلیدی: فقه امامیه، تنبیه، تعزیر، تأدیب، کودک.



مقدمه

خداوند متعال برای تربیت انسان شیوه‌هایی در نظر گرفته است، از جمله اینکه در مقابل فضایل و رداییل اخلاقی، تشویق و تنبیه را به کار گرفته است. در روش تعالیم اسلامی، محبت، ترحم و مدارای با آن‌ها به عنوان یکی از مؤثرترین عوامل تربیتی پرورش اخلاقی کودک و نوجوان معرفی و تنبیه به عنوان آخرین ابزار تربیتی قرار داده شده است. با تنبیه کودکان در مواقع ضرورت، می‌توان آن‌ها را از کجروی‌ها باز داشت و برای ساختن شخصیت سالم کودکان و نوجوانان اقدام کرد. فقه امامیه تنبیه کودک را به طور کلی ممنوع نکرده است؛ بلکه با توجه به شرایطی خاص ممنوعیت آن را برداشته است. حکم اولی در تنبیه کودک، حرمت است و تنها در شرایطی خاص این قاعده عمومی استثناء می‌پذیرد. موارد استثناء تنبیه کودک، تحت عنوان تعزیر و تأدیب قرار گرفته است. هر چند بیشتر قریب به اتفاق فقها در تنبیه بدنی کودک این دو عنوان را از هم 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؛ زیرا 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. سؤال این است که فقه امامیه چه شرایطی را برای تنبیه کودک در نظر گرفته است و بر اساس آن تا چه میزان می‌توان کودک را تنبیه کرد؟ در این زمینه پژوهش‌هایی از سوی فقها و پژوهشگران صورت گرفته است، از جمله مقاله «تنبیه کودک از دیدگاه فریقین» نوشته سید عباس موسوی، «تنبیه بدنی کودکان از منظر حقوق بین‌الملل و فقه امامیه» نوشته سید جواد حسینی خواه و «گستره تنبیه بدنی اطفال به وسیله والدین از منظر قانون و فقه» نوشته محسن برهانی. با وجود پژوهش‌های صورت گرفته، در کتاب‌های فقهی به طور خاص به این مسئله پرداخته نشده است. افزون بر اینکه در پژوهش‌های نام برده و موارد مشابه آن، بیشتر جنبه حقوقی بودن مسئله مورد توجه قرار گرفته است. از این رو در مقاله حاضر مواردی مانند کیفیت تنبیه، افراد تنبیه‌کننده و کمیت تنبیه از جنبه فقهی و به طور خاص بر اساس مستندات و ادله فقه امامیه مورد بررسی قرار گرفته است و جنبه نوآوری مقاله حاضر نیز از همین جهت است.

مفهوم‌شناسی

برای بررسی بهتر و شناخت مسئله، بهتر است در ابتدا مفاهیم مربوط به آن مورد بررسی قرار گیرد. بر این اساس در پژوهش حاضر نیز ابتدا به بررسی مفاهیم و سپس ادله و مستندات آن پرداخته می‌شود.

۱. تنبیه

تنبیه در لغت به معنای «هشدار دادن»، «خارج کردن از تنبلی» (مهیار، ۱۴۱۰، ص ۶۷) و «از غفلت درآوردن» (فراهیدی، ۱۴۱۰، ج ۴، ص ۶۰) آمده است. از دیدگاه روانشناسی تنبیه بر دو نوع است:

الف: ایجاد عامل آزردهنده که به عنوان تنبیه قرار داده شود. به این معنا که با ایجاد کردن مسائلی مانند اخم کردن، زدن و ...، طرف مقابل را متوجه خطای خود می‌کند. ایجاد این عامل، درجات و مراتبی دارد؛ مانند توقیف، ملامت، قهر کردن، حبس کردن و ... این نوع تنبیه در آیه و روایت وارد نشده و به همین سبب یک حکم کلی برای تنبیه نیامده است. ب: محروم‌سازی از یک عامل اثباتی و ایجابی به عنوان تنبیه انتخاب شده باشد. در این نوع تنبیه به جای به کار بردن عامل آزردهنده از طریق محروم‌سازی مخاطب را متوجه عمل خود می‌سازد؛ مانند اینکه اگر بنا بر این بوده است که هر روز پولی دریافت کند، این بار برای تنبیه از دادن پول خودداری می‌شود. در جایی که طبق روال باید پول دریافت می‌کرد و نوعی انتظار وجود داشت، محروم‌سازی اتفاق می‌افتد که نوعی تنبیه محسوب می‌شود. (وبسایت مؤسسه اشراق و عرفان، فقه تربیتی، فقه خانوادگی، ۱۳۹۸/۱۲/۱۸)

۲. کودک

منظور از کودک، انسان نابالغ است که هنوز به سن بلوغ نرسیده است. بلوغ در لغت به معنای رسیدن (طریحی، ۱۴۱۶، ج ۵، ص ۷) و در اصطلاح به معنی رسیدن انسان به کمال طبیعی خود و رسیدن به حد نکاح و تولید مثل است. اموری مانند احتلام برای مذکر و حیض و حمل برای مؤنث، از علائم بلوغ است. از نظر عرف و لغت، در این موارد به طور یقین حکم به بلوغ می‌شود. (نجفی، بی‌تا، ج ۲۶، ص ۴ و ۵) همچنین فقها بر اینکه احتلام، حیض و حمل از علائم بلوغ به شمار می‌روند، اجماع دارند. (مغنیه، ۱۴۲۱، ج ۵، ص ۹۱)



۳. تأدیّب

تأدیّب مصدر فعل ادّب، از سه حرف اصلی «ادب» است که در لغت به معانی اخلاق نیکو، علم و دانش، معاقبه و مجازات نمودن (طریحی، ۱۴۱۶، ج ۲، ص ۵) و نیز ظرافت و حسن استفاده (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۱، ص ۲۰۶) آمده است. در معنای لغوی آن نیز گفته‌اند: «دعاء الناس إلى الطعام و الأدب الداعي إليه؛ ادب، دعوت کردن مردم به غذاست و آداب رفتن به سوی آن است». (حمیری، ۱۴۲۰، ج ۱، ص ۲۱۱)

در اصطلاح نیز برای تأدیّب معانی متعددی آمده است؛ چنانکه گفته‌اند: «إِذَا عَاقَبْتَهُ عَلَى إِسَاءَتِهِ، لِأَنَّهُ سَبَّبَ يَدْعُو إِلَى حَقِيقَةِ الْأَدَبِ؛ (زبیدی، ۱۴۱۴، ج ۱، ص ۲۹۶) اگر فردی را به خاطر عمل بدی مجازات کنند، تأدیّب گفته می‌شود؛ زیرا این مجازات سبب می‌شود فرد به حقیقت ادب دعوت شود». تأدیّب به معنی تعزیر نیز به کار رفته است. (حلبی، ۱۴۰۳، ص ۴۱۶) معنای دیگری که برای تأدیّب بیان شده است، «تعلیم الادب» است؛ یعنی هر عملی که سبب شود شخص به مکارم اخلاقی و علوم اکتسابی دست پیدا کند. در این صورت تأدیّب با اصطلاح تعلیم و تربیت مترادف می‌شود. (حسینی خواه، ۱۳۸۹، ص ۷۴)

۴. تعزیر

تعزیر در لغت به معنی منع، ردّ، نصرت، یاری و تعظیم آمده است. (قرشی، ۱۴۱۲، ج ۴، ص ۳۳۸ و ۳۳۹) علامه مجلسی رحمته الله علیه درباره تعزیر گفته است: «التعزیر و هو التادیب دون الحد و یكون الامام و الحاكم؛ تعزیر عبارت است از ادب کردن کمتر از مقدار حد و امام و حاکم چنین حقی را دارند». (مجلسی، ۱۴۰۶، ج ۱۰، ص ۳)

تعزیر، کیفری نامشخص در شرع است که از نظر مقدار در مقابل حد قرار دارد. در فقه نیز بر کیفری اطلاق می‌شود که شارع مقدس اندازه‌ای برای آن تعیین نکرده است. (نجفی، بی تا، ج ۴۱، ص ۲۵۴) از دیدگاه مشهور فقها تعزیر در مطلق ارتکاب حرام و ترک واجب ثابت شده است. (جمعی از پژوهشگران، ۱۴۲۶، ج ۲، ص ۵۳۲) برخی نیز آن را به مواردی اختصاص داده‌اند که شارع امر به تأدیّب و تعزیر کرده باشد. (گلپایگانی، ۱۴۱۲، ج ۲، ص ۱۵۵) همچنین گفته‌اند کسی که از روی عمد و علم مرتکب گناه کبیره شود، تعزیر می‌شود؛ مانند کسی که به حرمت شراب علم دارد و آن را حلال نمی‌داند. پس اگر آن را بفروشد، تعزیر می‌شود و در صورت آگاهی

نداشتن از حرمت آن، تعزیر نمی‌شود. (خویی، ۱۴۲۲، ج ۱، ص ۴۰۷)

اگر چه تعزیر به معنی تأدیب و تنبیه بدنی است و به تمام مجازات‌هایی اطلاق می‌شود که در اسلام حد ثابتی ندارد یا اگر حد ثابتی دارد، مرتکب آن غیر مکلف است؛ اما با معنای اصطلاحی تنبیه تفاوت دارد؛ زیرا اولاً تعزیر در برابر فعل حرام و ثانیاً مقدار ضرب تازیانہ آن کمتر 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 معمولاً به حد حرمت شرعی نمی‌رسد - انجام گیرد و مقدار ضرب آن نیز قطعاً از تعزیر کمتر است. همچنین تنبیه و تأدیب متربی ممکن است به وسیله ولی او یا معلم و مربی او که اذن تنبیه دارد، انجام گیرد. (حسینی، ۱۳۸۹، ص ۲)

حکم اولی تنبیه

بی‌شک ظلم و تعدی، حرام است. زدن بچه غیر ممیز نیز از مصادیق ظلم است و زدنش عقلاً جایز نیست؛ خواه ضارب پدرش یا غیر او باشد. از آنجا که کودک غیر ممیز است و نمی‌داند این زدن برای تأدیب است یا غیر تأدیب و زدن تنها موجب اذیت او می‌شود، پس مطلقاً جایز نیست او را بزنند. زدن بچه ممیز برای غضب و تشفی (دلش آرام شود) نیز ظلم است. (ر.ک: گلپایگانی، ۱۴۱۲، ج ۲، ص ۲۸۱)

بنابراین حکم فقهی تنبیه کودک، حرمت و دلیل آن نیز آیاتی است که بر حرمت ظلم دلالت دارد و روایاتی که زدن و آزار دیگران را از مصادیق ظلم دانسته و ممنوع کرده است. از جمله آیاتی که بر حرمت ظلم اشاره دارد، این آیه شریفه است که می‌فرماید:

﴿نَادَىٰ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ أَصْحَابَ النَّارِ أَن قَدْ وَجَدْنَا مَا وَعَدَنَا رَبُّنَا حَقًّا فَهَلْ وَجَدْتُمْ مَا وَعَدَ رَبُّكُمْ حَقًّا قَالُوا نَعَمْ فَأَذَّنَ مُؤَذِّنٌ بَيْنَهُمْ أَن لَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الظَّالِمِينَ﴾؛ (اعراف: ۴۴) «و اهل بهشت، دوزخیان را صدا زنند که ما آنچه را پروردگارمان 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».

در آیه دیگری درباره این حرمت چنین فرموده است:

﴿وَقَالَ الشَّيْطَانُ لَمَّا قُضِيَ الْأَمْرُ إِنَّ اللَّهَ وَعَدَكُمْ وَعَدَ الْحَقِّيَّ وَوَعَدْتُكُمْ فَأَخْلَفْتُكُمْ وَمَا كَانَتْ لِي عَلَيْكُمْ مِنْ سُلْطَانٍ إِلَّا أَن تَدْعُونِي فَاسْتَجَبْتُ لِي فَلَا تَلْمُزُونِي وَلَوْ مَوَّأْتُمْ أَنفُسَكُمْ مَا أَنَا



بِمُصْرِحِكُمْ وَمَا أَنْتُمْ بِمُصْرِحِيَّ إِنِّي كَفَرْتُ بِمَا أَشْرَكْتُمُونَ مِنْ قَبْلُ إِنَّ الظَّالِمِينَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ»؛ (ابراهیم: ۲) «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 آنکه شما را دعوت کردم و شما (به میل خود) استجابت کردید. پس مرا ملامت و نکوهش نکنید و خود را سرزنش کنید. (در این روز) نه من می‌توانم فریادرس شما باشم و نه شما فریادرس من. من از اینکه مرا پیش از این شریک خدا قرار داده بودید، بیزارم. قطعاً برای ستمگران عذاب دردناکی است».

در سوره شوری نیز به ظالمان وعده پایداری عذاب داده شده است:

«وَتَرَاهُمْ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا حَاشِيَةً مِنَ الذَّلِيلِ يَنْظُرُونَ مِنْ طَرْفٍ خَفِيٍّ وَقَالَ الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّا لَنَحْسَبُهُمُ الْغَافِلِينَ أُولَئِكَ هُمُ الْمُتَكَبِّرُونَ» (شوری: ۴۵) «و آنان را می‌بینی که بر آتش عرضه می‌شوند، در حالی که از شدت ذلت خاشعند و از گوشه چشم پنهانی می‌نگرند و کسانی که ایمان آورده‌اند، گویند: همانا زیانکاران کسانی هستند که خود و خانواده‌شان را در قیامت باخته‌اند. بدانید که همانا ستمگران در عذابی پدیدارند».

آیه «يَدْخُلُ مَنْ يَشَاءُ فِي رَحْمَتِهِ وَالظَّالِمِينَ أَعَدَّ لَهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا»؛ (انسان: ۳۱) «خدا هر که را بخواهد (مشیت الهی بر هر که تعلق گیرد) او را مشمول رحمتش قرار می‌دهد و برای ظالمان عذابی دردناک آماده است» نیز بر این مطلب دلالت دارد.

افزون بر آیات، در روایات نیز زدن و آزار دادن دیگران ممنوع شده است. از جمله روایات می‌توان به روایت معاویه بن عمار اشاره کرد که از امام صادق علیه السلام چنین نقل می‌کند: «سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام عَنْ قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ وَمَنْ يُرِدْ فِيهِ بِالْحَادِ بِظُلْمٍ قَالَ كُلُّ ظُلْمٍ الْحَادِّ وَضَرْبُ الْخَادِمِ فِي غَيْرِ ذَنْبٍ مِنْ ذَلِكَ إِلَّا الْحَادِ؛ (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۴، ص ۲۲۷) از امام صادق علیه السلام درباره آیه «وَمَنْ يُرِدْ فِيهِ بِالْحَادِ بِظُلْمٍ» سؤال کردم، فرمود: هر ظلمی، الحاد است و زدن خادمی که گناه نکرده است، از آن الحاد است». از پیامبر صلی الله علیه و آله نیز نقل شده است: «إِنَّ أَعْتَى النَّاسِ عَلَى اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ مَنْ قَتَلَ مِنْ غَيْرِ قَاتِلِهِ وَمَنْ ضَرَبَ مَنْ لَمْ يَضْرِبْهُ؛ (حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۲۹، ص ۲۱) همانا ستمکارترین مردم نزد خداوند عزوجل، کسی است که غیر قاتل را به قتل برساند و کسی را کتک بزند، بدون آنکه او را کتک زده باشد».

حکم و ادله تأدیب

تأدیب به معنای عقوبت و مجازات و در معنای تعزیز نزد فقها در دو مورد به کار می‌رود: «درباره کودک با مجنونی که مرتکب کارهای زشت و جنایت شود» و «انسان بالغ و عاقلی که جرم و جنایت‌های غیر حدی از او صادر شود». (حسینی خواه، ۱۳۸۹، ص ۱۷۵)

در این تحقیق به مقتضای موضوع، دو صورت مطرح است: «مواردی که کودک مرتکب اعمال ناپسند و گناهانی می‌شود که اگر شخص بالغ آن‌ها را مرتکب شود، حد می‌خورد؛ مانند زنا، سرقت، لواط، قذف و ...» و «کودک اموری را مرتکب شود که در شرع اسلام بر آن‌ها اطلاق معصیت و گناه شده است؛ چه برای آن‌ها مجازاتی مشخص شده باشد یا نه». (همان، ۱۷۶)

۱. تنبیه کودک در امور دارای حد

فقها اجماع دارند اگر کودکی مرتکب اعمال و کردار ناپسند شود که در دین اسلام دارای حد باشد و در انجام این اعمال مکره نباشد، حد نمی‌خورد و مجازات مشخص شده آن عمل بر او اجرا نمی‌شود؛ اما کودک نیز به حال خود رها نمی‌شود؛ بلکه تأدیب می‌شود. (حسینی خواه، ۱۳۸۹، ص ۱۷۷) برای مثال گفته‌اند:

«إذا زنا الرجل بصبيّة لم تبلغ ولا مثلها قد بلغ، لم يكن عليه أكثر من الجلد و ليس عليه رجم. فإن أفضاها، أو أعابها، كان ضامنا لعيبها و كذلك المرأة إذا زنت بصبي لم يبلغ، لم يكن عليها رجم و كان عليها جلد مائة و يجب على الصبي و الصبيّة التّأديب؛ (طوسی، ۱۴۰۰، ص ۶۹۶) هرگاه مردی با دختر بچه‌ای و امثال او که به سن بلوغ نرسیده است، زنا کند؛ تنها شلاق زده می‌شود و سنگسار نمی‌شود. پس اگر او را افضا یا معیوب کرد، در مقابل آن عیب ضامن است. همچنین زن اگر با پسر بچه‌ای که به سن بلوغ نرسیده است، زنا کند؛ سنگسار نمی‌شود و ۱۰۰ ضربه شلاق دارد و واجب است پسر بچه و دختر بچه تأدیب شوند».

شیخ صدوق نیز درباره زنا پسر بچه‌ای که به سن بلوغ نرسیده است، گفته است: «وإن زنى غلام صغير لم يدرك ابن عشر سنين بامرأة، جلد الغلام دون الحد و تضرب المرأة الحد؛ (صدوق، ۱۴۱۵، ص ۴۳۲) هنگامی که پسر بچه‌ای که به ده سال نرسیده است با زنی زنا کند کمتر از حد شلاق و زن به اندازه حد شلاق زده می‌شود».

ابن‌ادریس حلی نیز درباره پسر بچه و دختر بچه‌ای که با آن‌ها عمل زنا انجام شده است، حکم به تأدیب داده است:

«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 و على الصبي و الصبية التأديب؛ (حلی، ۱۴۱۰، ج ۳، ص ۴۴۳) روایت شده است که هرگاه مردی با دختر بچه‌ای که به سن بلوغ نرسیده است، زنا کند؛ بیش از شلاق بر او چیزی نیست و سنگسار نمی‌شود. همچنین هرگاه زنی با پسر بچه‌ای که به سن بلوغ نرسیده است، زنا کند؛ سنگسار نمی‌شود و ۱۰۰ ضربه شلاق زده می‌شود. پسر بچه و دختر بچه نیز تأدیب می‌شوند».

علامه حلی نیز درباره عمل لواط گفته است: «لواط البالغ بالصبي فأوجب قتل البالغ و أذب الصبي؛ (حلی، ۱۴۱۳، ج ۳، ص ۵۳۶) اگر فرد بالغی با کودکی عمل لواط را انجام دهد، بر شخص بالغ حد لواط که قتل است؛ جاری می‌شود و بر کودک تأدیب و کیفر است». برخی فقها درباره سرقت کودک نیز گفته‌اند: «لو سرق الطفل لم يحد بل يؤدب بما يراه الحاكم؛ (سبزواری، ۱۴۱۳، ج ۲۸، ص ۶۱) اگر کودک مرتکب جرم سرقت شد، حد نمی‌خورد؛ بلکه بر اساس رأی حاکم تأدیب می‌شود».

از جمله ادله‌ای که فقها برای اثبات حکم تأدیب کودک به آن استناد کرده‌اند، روایات است که در ذیل به برخی از آن‌ها اشاره می‌شود:

۱. ابی بکر خضرمی از امام صادق علیه السلام چنین نقل می‌کند: «قَالَ: أَتَيْ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ علیه السلام بِامْرَأَةٍ وَ زَوْجِهَا - قَدْ لَاطَ زَوْجَهَا بِأَيْدِيهَا مِنْ غَيْرِهِ - وَ تَقَبَّهٗ وَ شَهِدَ عَلَيْهِ بِذَلِكَ الشُّهُودُ - فَأَمَرَ بِهِ علیه السلام فَضْرِبَ بِالسَّيْفِ حَتَّى قُتِلَ - وَ صَرَبَ الْغُلَامَ دُونَ الْحَدِّ - وَ قَالَ أَمَا لَوْ كُنْتُ مُدْرِكًا لَقَتَلْتُكَ - لِإِمْكَانِكَ إِيَّاهُ مِنْ نَفْسِكَ بِتَقْبِيكَ؛ (حرعاملی، ۱۴۰۹، ج ۲۸، ص ۱۵۶) زن و شوهری را به محضر امیرالمؤمنین علیه السلام آوردند. مرد با پسر زنش که از شوهر دیگری بود، لواط کرده و شهود بر ضد او شهادت داده بودند. پس حضرت علیه السلام امر کردند با شمشیر به او زده شود تا کشته شود و پسر را به اندازه‌ای کمتر از حد لواط، شلاق زدند. سپس حضرت علیه السلام به پسر فرمود: اگر قدرت تشخیص داشتی، تو را نیز می‌کشتم؛ چرا که در مقابل او تسلیم شدی».

روایت مذکور از نظر سندی ضعیف است؛ زیرا در سند روایت بکر بن صالح که بکر بن صالح الرازی است، آمده است؛ (حلی، ۱۲۸۱، ص ۲۰۸) اما بنا بر اینکه عمل مشهور ضعف سند را جبران می‌کند، روایت مورد اعتماد است؛ زیرا فقها به این روایت عمل کرده و مطابق با آن فتوا داده‌اند. (حسینی‌خواه، ۱۳۸۹، ص ۱۸۰) روایت از نظر دلالت نیز واضح است؛ زیرا حضرت علیه السلام به صراحت بیان کرده است که جاری نکردن حد لواط بر کودک، به دلیل عدم قدرت کودک در تشخیص است. از سوی دیگر بازداشتن از اعمال و کردار ناپسند به دلیل داشتن درجات متفاوت از زشتی، سن کودک و دفعات تکرار آن عمل، مختلف است و در هر موردی به تناسب آن رفتار و بر اساس آن، کودک تأدیب می‌شود. افزون بر آنکه در این حکم نیز باید مشخص شود که کودک مجبور به این عمل نبوده است و در صورت اجبار، تنبیه هم نمی‌شود. (همان، ۱۸۱)

۲. ابی بصیر از امام صادق علیه السلام چنین نقل می‌کند: «فِي غُلَامٍ صَغِيرٍ لَمْ يُدْرِكْ ابْنِ عَشْرِ سِنِينَ زَنَى بِامْرَأَةٍ - قَالَ يُجْلَدُ الْغُلَامُ دُونَ الْحَدِّ - وَتُجْلَدُ الْمَرْأَةُ الْحَدَّ كَامِلًا - قِيلَ فَإِنْ كَانَتْ مُحْصَنَةً قَالَ لَا تُرْجَمُ - لِأَنَّ الَّذِي نَكَحَهَا لَيْسَ بِمُدْرِكٍ - وَ لَوْ كَانَ مُدْرِكًا رُجِمَتْ»؛ (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۷، ص ۱۸۰) سؤال کردم از حضرت علیه السلام درباره پسر بچه‌ای که به سن ده سال نرسیده و بالغ نشده است، مرتکب زنا شده است. حکمش چیست؟ حضرت فرمود: به کمتر از حد شلاق بخورد...».

روایت از نظر سندی به دلیل صحیح بودن، هیچ اشکالی ندارد (مجلسی، ۱۴۰۶، ج ۱۶، ص ۳۴) و از نظر دلالت نیز مانند روایت قبل در اینکه حد بر کودک جاری نمی‌شود، صراحت دارد. پس از بررسی این دو روایت و روایات دیگری که در این زمینه وجود دارد، این مطلب استنباط می‌شود که سیستم کیفری اسلام با توجه به اینکه کودکان دارای سن کمی هستند و از توان جسمی بالایی برخوردار نیستند و نیز درک و شعور لازم برای انجام ندادن جرائم حدی را ندارند، حد در مورد آن‌ها جاری نمی‌شود؛ بلکه تنها به سبب آنکه در آینده مرتکب چنین اعمالی نشوند و از راه راست خارج نشوند و با آن برگردند، تنبیه و تعزیر می‌شوند. (حسینی‌خواه، ۱۳۸۹، ص ۱۸۲)

۲. تنبیه کودک در امور فاقد حد

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 و... مغایرت دارد و یا عملی است که در شرع برای آن تعزیر تعیین شده است. برای مثال سلام مستحب است، اما در عرف اگر کسی در جایی که وارد می‌شود؛ سلام نکند، بی‌ادبی محسوب می‌شود. ممکن است پدر برای این بی‌ادبی کودک را بزند. در این حالت ظاهر این است که پدر و معلم می‌توانند بچه را برای تأدیب بزنند؛ چون انسان نسبت به کودکانش 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؛ مانند عمل جراحی که موجب درد است، ولی احسان به مریض است. (گلپایگانی، ۱۴۱۲، ج ۲، ص ۲۸۱)

محمد بن مکی عاملی معروف به شهید اول علیه السلام در این باره گفته است:

«أنه تابع للمفسدة وإن لم تكن معصية، كتأديب الصبيان و البهائم و المجانين، استصلاحهم و بعض الأوصحاب يطلق على هذا التأديب؛ (عاملی، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۴۳)

تعزیر تابع اعمال ناپسند و ناهنجار است، هر چند که آن کار معصیت نباشد؛ مانند اینکه کودکان، چارپایان و دیوانگان به خاطر اصلاح و تربیت آنان تأدیب شوند. بعضی از اصحاب عنوان تأدیب را برای تعزیر اطلاق کرده‌اند.»

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 کرده‌اند.

افراد دارای ولایت در تنبیه کودک

همه افراد اجازه تنبیه کودک را ندارد و تنها حاکم، پدر و معلم در تنبیه کودک ولایت دارند که در این مبحث به بررسی آن‌ها پرداخته می‌شود.

۱. ولایت حاکم در تنبیه کودک

در اینکه حاکم می‌تواند نسبت به تنبیه کودک ولایت داشته باشد، به ادله نقلی و غیر نقلی استناد شده است که در این بحث برای اختصار، تنها به یک روایت اشاره می‌شود. امام صادق علیه السلام در این زمینه فرموده است: «يُجْلَدُ الْعُلَامُ دُونَ الْحَدِّ؛ (عاملی، ۱۴۰۹، ج ۲۸، ص ۸۲) کودک به کمتر از حد تأدیب می‌شود». از آنجا که در این‌گونه روایت‌ها بیان نشده است که چه کسی

عهده‌دار اجرای این حکم است و چون اجرای حدود که از نظر اهمیت در مرتبه بالاتری قرار دارد، به حاکم واگذار شده است؛ در اینجا نیز حاکم شرع نسبت به اجرای حکم در اولویت قرار دارد و می‌تواند کودک را تنبیه کند. (حسینی‌خواه، ۱۳۸۹، ص ۱۸۶)

۲. ولایت پدر در تنبیه کودک

زمانی که تأدیب و تربیت کودک متوقف بر تنبیه باشد، پدر می‌تواند کودک را تنبیه کند. بر اساس ظاهر روایات، پدر عهده‌دار تنبیه کودک است و برای تنبیه نیازی به گرفتن اذن از حاکم را ندارد؛ در حالی که در سایر موارد تعزیرات باید از حاکم اجازه گرفت. همچنین ظاهر این است که فقط امور خلاف شرع نیستند که از کودک صادر و تنبیه شامل آن می‌شود؛ بلکه امور اجتماعی رعایت نشده توسط کودک را نیز در بر می‌گیرد. (گلپایگانی، ۱۴۱۲، ج ۲، ص ۲۸۵) فقها برای ولایت داشتن پدر بر تنبیه کودک به ادله‌ای استناد کرده‌اند؛ از جمله این سخن امام علی علیه السلام که فرموده است: «حَقُّ الْوَالِدِ عَلَى الْوَالِدِ أَنْ يُحَسِّنَ اسْمَهُ وَ يُحَسِّنَ أَدَبَهُ؛ (شریف‌الرضی، ۱۴۱۴، ص ۵۴۶) حق فرزند بر پدر این است که برای او نام نیکو انتخاب کند و او را نیکو تأدیب نماید». از نظر سندی روایت، صحیح است. دلالت روایت نیز بر بیان اینکه تأدیب فرزند یکی از حقوق فرزند بر پدر است، صریح است.

نکته قابل توجه این است که این روایت و روایات مشابه آن بر وجوب تنبیه بدنی کودک دلالت ندارد؛ زیرا مدلول این احادیث آن است که انسان فرزندان خود را به بهترین وجه تربیت و ادب کند و خوب ادب کردن لزوماً با زدن و تنبیه بدنی همراه نیست؛ هر چند که تنبیه بدنی در مواردی می‌تواند یکی از مصادیق آن باشد. (حسینی‌خواه، ۱۳۸۹، ص ۱۹۷)

۳. ولایت معلم در تنبیه کودک

یکی دیگر از افرادی که نسبت به تنبیه کودک ولایت دارد، معلم است. شیخ طوسی در این باره گفته است: «المعلم يؤدب الصبيان إجماعاً و يكون التعزير بما دون الحد؛ (طوسی، ۱۳۸۷، ج ۸، ص ۶۹) به اجماع فقها جایز است معلم، کودک را تأدیب و به مقدار کمتر از حد او را تعزیر کند». معلم می‌تواند کودک را بزند و ظاهر این است که بین اینکه عملی که کودک مرتکب شده و موجب تنبیه او شده است، خلاف شرع است یا خلاف برنامه‌های مدرسه، شیوه تعلیم و تربیت و نظم خاصی که در محل آموزش او حاکم است؛ تفاوتی وجود ندارد. (گلپایگانی، ۱۴۱۴، ج ۲، ص ۲۸۵)



در اینکه معلم برای تنبیه کودک نیاز به اذن ولی دارد، دو وجه وجود دارد: یکی اذن ولی لازم است و دیگری اذن ولی لازم نیست. سید یزدی در این باره چنین فتوا داده است: «نعم، يشترط فيه الاستيذان من آبائهم ومع عدمهم فمن الحاكم الشرعي؛ (یزدی، ۱۴۱۴ ق، ج ۲، ص ۲۱۸) بله، در تأدیب شاگرد توسط معلم به اجازه ولی نیاز است و در صورتی که ولی نداشت، باید از حاکم شرعی اذن گرفت».

دلیل لازم نبودن اذن ولی بر اساس اطلاق روایت سکونی است که از امام صادق علیه السلام چنین نقل کرده است: «أَنَّ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام أَلْقَى صَبِيأُ الْكُتَّابِ الْوَاحَهُمْ بَيْنَ يَدَيْهِ لِيَخِيرَ بَيْنَهُمْ فَقَالَ أَمَا إِنَّهَا حُكُومَةٌ وَ الْجُورُ فِيهَا كَالْجُورِ فِي الْحُكْمِ أَلْبَغُوا مُعَلِّمَكُمْ إِنْ صَرَبَكُمْ فَوْقَ ثَلَاثِ صَرَبَاتٍ فِي الْأَدَبِ أَقْتَصَّ مِنْهُ؛ (عاملی، ۱۴۰۹، ج ۲۸، ص ۳۷۲) بچه‌هایی که تمرین خط نویسی می‌کردند، نوشته‌های خود را خدمت امیرالمؤمنین علیه السلام آوردند که ایشان بهترین خط را تعیین کنند. حضرت فرمود: این يك نوع داوری است و ستم روا داشتن در آن، مثل ستم در قضاوت است و از قول من به معلم خود بگویند که اگر شما را به عنوان تأدیب، بیش از سه ضربه کتک بزند، مورد قصاص قرار خواهد گرفت». (منتظری نجف‌آبادی، ۱۴۰۹، ج ۳، ص ۴۱۵) به دلیل مطلق بودن روایت در تنبیه کودک، اذن و اجازه ولی لازم نیست؛ بنابراین موردی را که معلم از سوی پدر اجازه در تنبیه نداشته باشد، شامل می‌شود. (حسینی خواه، ۱۳۸۹، ص ۲۱۰)

همان‌طور که پدر و جد پدری بر کودک ولایت قهری دارند و به سبب آن حق دخالت دارند، حاکم اسلامی نیز دارنده 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 می‌تواند با توجه به مصلحت عمومی جامعه یا آثار سوء رعایت نکردن معیارهای تنبیه در عمل از سوی معلم‌ها و سایر شرایط حاکم بر جامعه، این عمل را ممنوع کند. (همان، ص ۲۱۲)

مقدار ضرب تنبیه

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

۱. پنج تاشش ضربه

برخی فقها مانند شیخ طوسی (طوسی، ۱۴۰۰، ص ۷۳۲) و مرحوم خویی (خویی، ۱۴۲۲، 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 علیه السلام نقل کرده است: «قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام فِي أَدَبِ الصَّبِيِّ وَالْمَمْلُوكِ فَقَالَ خَمْسَةٌ أَوْ سِتَّةٌ وَارْتُقَى؛ (عاملی، ۱۴۰۹، ج ۲، ص ۳۷۲) از امام صادق علیه السلام درباره تأدیب بچه و مملوک سؤال کردم. فرمود: پنج یا شش و بلکه کمتر جایز است».

روایتی دیگر نیز از اسحاق بن عمار نیز در این زمینه ذکر شده است:

«قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام رَبِّمَا ضَرَبْتُ الْعُلَامَ فِي بَعْضِ مَا يَحْرُمُ فَقَالَ وَكَمْ تَضْرِبُهُ فَقُلْتُ رَبِّمَا ضَرَبْتُهُ مِائَةً فَقَالَ مِائَةٌ مِائَةٌ فَأَعَادَ ذَلِكَ مَرَّتَيْنِ ثُمَّ قَالَ حَدَّ الزَّيْنِيِّ اتَّقِ اللَّهَ فَقُلْتُ جُعِلْتُ فِدَاكَ فَكَمْ يَنْبَغِي لِي أَنْ أُضْرِبَهُ فَقَالَ وَاحِدًا فَقُلْتُ وَاللَّهِ لَوْ عَلِمَ أَنِّي لَا أُضْرِبُهُ إِلَّا وَاحِدًا مَا تَرَكْتُ لِي شَيْئًا إِلَّا أَفْسَدَهُ فَقَالَ فَأُتِنْتَيْنِ فَقُلْتُ جُعِلْتُ فِدَاكَ هَذَا هُوَ هَلَاجِي إِذَا قَالَ فَلَمْ أَزَلْ أُمَاكِسُهُ حَتَّى بَلَغَ خَمْسَةَ ثُمَّ غَضِبَ فَقَالَ يَا إِسْحَاقُ إِنْ كُنْتُ تَدْرِي حَدَّ مَا أُجْرَمُ فَأَقِمِ الْحَدَّ فِيهِ وَلَا تَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ؛ (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۷، ص ۲۶۷) به امام صادق علیه السلام عرض کردم: گاهی اوقات غلامم را به خاطر بعضی از کارها تنبیه می‌کنم. فرمود: او را چقدر می‌زنی؟ گفتم: شاید صد ضربه. فرمود: صد ضربه؟! صد ضربه؟! و بار دیگر همین لفظ را تکرار کرد. سپس فرمود: یعنی به اندازه حد زنا او را می‌زنی؟! از خدا بترس. به او گفتم: فدایت شوم پس چقدر بزنی؟ فرمود: يك ضربه بزنی. گفتم: سوگند به خدا! اگر او بداند من فقط به او يك ضربه می‌زنم، دست از کار خود نمی‌کشد. فرمود: دو ضربه بزنی. گفتم: این نیز هلاک من است. سپس گوید: آنقدر با امام چانه زدم تا آن را به پنج ضربه رسانید. سپس در خشم شد و فرمود: ای اسحاق! اگر حد خطایی را که او مرتکب شد، دانستی؛ برای او حد جاری کن و از حدود تعیین شده الهی تجاوز نکن».

بنابراین این دسته از روایات بیانگر آن است که مقدار تأدیب و تنبیه کودک، ۵ ضربه است؛ در حالی که روایات دیگری وجود دارد که مقدار تأدیب و تنبیه را بیش از ۵ ضربه می‌دانند. در ادامه به بررسی دسته دیگری از روایات پرداخته خواهد شد.



۲. کمتر از ده ضربه

برخی فقها مانند شهید اول (عاملی، ۱۴۱۰، ص ۲۵۹) و ابن سرائر (حلی، ۱۴۱۰، 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 این روایت امام رضا علیه السلام که فرموده است: «التَّغْزِيرُ مَا بَيْنَ بَعْضَةِ عَشْرٍ سَوَاطٍ إِلَى تِسْعَةٍ وَثَلَاثِينَ وَالتَّأْدِيبُ مَا بَيْنَ ثَلَاثَةِ إِلَى عَشْرَةٍ» (نوری، ۱۴۰۸، ج ۱۸، ص ۱۹۴) مقدار تعزیر ده تا ۳۹ ضربه است و تأدیب بین ۳ تا ۱۰ ضربه است».

در روایت دیگری از پیامبر صلی الله علیه و آله نیز آمده است که آن حضرت فرمود: «لَا يَجِلُّ لِأَخِي يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ يُزِيدُ عَلَى عَشْرَةِ أَسْوَاطٍ إِلَّا فِي حَدٍّ» (همان، ص ۱۹۴) بر هیچ کسی که به خدا و روز قیامت اعتقاد دارد، جایز نیست بیش از ده ضربه شلاق بزند؛ مگر در حد». بر اساس این روایت، ۱۰ ضربه زدن در مورد حد است و والی می‌تواند ده ضربه حد را بزند؛ اما درباره سایرین نمی‌توان این را برداشت کرد که آنان نیز می‌توانند ۱۰ ضربه برای تنبیه کودک به کار ببرند، مگر اینکه قائل شویم که منظور از والی، نه والی حاکم شرع، بلکه کسی است که حد زدن در دست اوست؛ یعنی اختیار زدن به دست اوست که (والی اعم از حاکم و غیر حاکم است) شامل پدر هم می‌شود. همچنین اگر قائل شویم که روایت مربوط به والی است، ولی والی در آن خصوصیت ندارد؛ یعنی الغای خصوصیت کنیم و ملاک اختیار حد را در روایت مهم بدانیم که در این صورت، اختیار حد چه برای والی و چه غیر والی وجود دارد.

سند این دو روایت به دلیل مرسل بودن ضعیف است، مگر اینکه بنا بر نظر کسانی که معتقدند اگر در موردی شیخ صدوق روایت مرسله را به صورت صریح و روشن بالفظ قال به پیامبر صلی الله علیه و آله یا امام معصوم علیه السلام نسبت دهد، به منزله مسند است؛ روایات از نظر سندی معتبر هستند و مشکل سندی هم نخواهند داشت. (حسینی خواه، ۱۳۸۹، ص ۲۱۷)

۳. تعداد به صلاح دید تنبیه‌کننده

مرحوم اردبیلی رحمته الله در این باره می‌گوید: «فإنَّ التَّأْدِيبَ يَنْبَغِي أَنْ يَكُونَ عَلَى حَسَبِ مَا يَرَاهُ الْمُؤَدِّبُ، فَإِنَّهُ يَحْصُلُ الْأَدَبُ الْمَطْلُوبُ مِنْهَا» (اردبیلی، ۱۴۰۳، ج ۱۳، ص ۱۷۸) شایسته است تنبیه بر اساس نظر کسی باشد که آن را انجام می‌دهد؛ چرا که ادب مطلوب به سبب او حاصل می‌شود». مرحوم سبزواری رحمته الله نیز می‌گوید: «ينبغي الرفق في تأديب الصبيان كمية و كيفية، إن كان التأديب

لمصلحة الصبي؛ (سبزواری، ۱۴۱۳، ج ۲۸، ص ۳۶) سزاوار است در تنبیه کودک به جهت تأدیب و برای مصلحت در کمیت و کیفیت آن جنبه مدارالاحاظ شود». امام خمینی علیه السلام نیز معتقد است: «و الظاهر أن تأدیه بحسب نظر المؤدب و الولي، فریما تقتضي المصلحة أقل و ربما تقتضي الأكثر ولا يجوز التجاوز، بل ولا التجاوز عن تعزیر البالغ بل الأحوط دون تعزیره و أحوط منه الاكتفاء بستة أو خمسة؛ (موسوی خمینی، بی تا، ج ۲، ص ۴۷۷) ظاهر این است که تأدیب کودک باید با توجه به نظر مؤدب و ولی کودک باشد. گاهی مصلحت کودک اقتضا می کند که کمتر از ده ضربه شلاق به او زده شود و گاهی بیشتر از ده ضربه شلاق را اقتضا دارد، ولی در هر حال نباید از تعزیر فرد بالغ بیشتر شود؛ بلکه احتیاط این است که از تعزیر فرد بالغ هم کمتر باشد و احتیاط این است که به ۵ و ۶ ضربه شلاق اکتفا شود».

مرحوم کاشانی علیه السلام در تأدیب کودک گفته است:

«أته ليس منحصرا بالضرب بل يمكن تأدیه بأنواع أخر مع الوعد و الوعيد أو تشويقه بما يحب و نقل الحكایات المؤثرة في نفسه أو بذله بما يحب و أمثال ذلك، بل الضرب منهی عنه إلا بمقدار اللزوم و قد أجيز بمقدار يسير في الأخبار الواردة عن أهل بیت الوحي علیهم السلام؛ (کاشانی، ۱۴۰۸ ق، ص ۴۷) تأدیب 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 تعریف داستان هایی که در او اثر دارد یا دادن چیزی به او که دوست دارد و مانند این ها تأدیب کرد؛ بلکه از زدن او نهی شده است، مگر به مقداری که لازم و در روایات اهل بیت علیهم السلام وارد شده است، جایز است».

بر اساس دیدگاه ایشان زدن کودک در صورتی است که مؤدب قبل از کتک زدن، راه های تربیتی دیگری را انجام داده باشد و در زدن نیز باید رعایت کمترین مقدار را داشته باشد. به نظر می رسد از نظر مقدار کمیت، دیدگاه تأدیب کودک بر اساس صلاح دید مؤدب بهتر باشد؛ زیرا کودکان از نظر اخلاق و رفتار با یکدیگر متفاوت هستند. چه بسا کودکی با تغییر چهره به حالت خشم متنبه شود، اما کودک دیگری برای همان عمل خلافی که مرتکب شده است، به بیش از ده ضربه نیاز داشته باشد.



ضمان مؤدب در اجرای تأدیب کودک

بعد از بررسی موارد جایز بودن تنبیه کودک، مسئله ضامن بودن مؤدب در جایی که تأدیب منجر به تلف یا نقص کودک می‌شود، مطرح است. شیخ طوسی در این باره گفته است:

«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 أبيض بشرط السلامة و يلزم عندنا في ماله و عندهم على عاقلته؛ (طوسی، ۱۳۸۷، ج ۸، ص ۶۶) اگر پدر یا جد پدری کودک را برای 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 صورت‌ها حکم به ضمان می‌شود؛ زیرا جایز بودن تنبیه برای تأدیب به این مشروط است که کودک بعد از تنبیه سالم بماند؛ بنابراین در نزد ما لازم است از مال مؤدب ضمان پرداخت شود، در حالی که در نزد اهل سنت ضمان بر عهده عاقله مؤدب است».

نکته قابل توجه در عبارت شیخ طوسی این است که تأدیب و تنبیه کودک به شرط سلامت وی جایز است و در غیر این صورت تنبیه بدنی جایز نیست. روشن است که تنبیه بدنی دارای آثار زیانباری است که سلامت کودک را به مخاطره می‌اندازد؛ بنابراین از این کلام شیخ طوسی می‌توان جایز نبودن تنبیه بدنی و حتی همه انواع تنبیه را برداشت کرد. از آنجا که تنبیه بدنی به سلامت جسمانی کودک آسیب می‌رساند، تنبیهات غیر بدنی نیز به سلامت روحی و روانی کودکان ضربه می‌زند. (حسینی‌خواه، ۱۳۸۹، ص ۲۲۵) تنبیه نباید سبب سرخ یا کبود شدن بدن کودک شود؛ زیرا در این صورت موجب پرداخت دیه به وسیله تنبیه‌کننده می‌شود، حتی اگر تنبیه‌کننده پدر یا جد پدری او باشد. (گلپایگانی، ۱۴۰۹، ج ۳، ص ۲۶۷)

از جمله ادله‌ای که می‌توان برای ضامن بودن مؤدب به آن استناد کرد، این روایت «لَا يَبْطُلُ دَمُ امْرِئٍ مُسْلِمٍ؛ (کلینی، ۱۴۲۹، ج ۱۴، ص ۴۹۸) خون شخص مسلمان (نفس محترمه) هدر نمی‌رود» است. (جمعی از مؤلفان، بی‌تا، ج ۷، ص ۱۷۰) در روایتی از امام صادق علیه السلام نیز در این باره آمده است: «حَرَمَهُ مَالِهِ كَحَرَمِهِ دَمِهِ؛ (کلینی، ۱۴۲۹، ج ۲، ص ۳۶۰) مال مسلمان همانند جان او دارای احترام است»؛ بنابراین در صورت تلف شدن کودک در تنبیه توسط مؤدب، مؤدب ضامن است.

در مقابل برخی به ضامن نبودن مؤدب در تنبیه کودک قائل شده‌اند؛ از جمله زین‌الدین بن علی عاملی معروف به شهید ثانی گفته است:

«لو حصل بالضرب تلف وجب الغرم، لأنه تبين بذلك أنه إتلاف لا إصلاح، بخلاف الولي إذا أدب الطفل؛ والفرق أن تأديب المرأة لحظ نفسه و الولد لحظه لا لحظ الولي؛ و قيل: إنهما مشروطان بعدم التلف؛ و فرّق بينهما أيضا بأن الأولى للزوج أن يعفو و يعرض عنه، بخلاف الولي، فإن الأولى له أن لا يعرض عن ضرب التأديب عند الحاجة، لرجوع المصلحة إلى الصبي و قد ورد الخبر بالتهي عن ضرب الزوجة في الجملة؛ و يتفرّع على هذا الفرق عدم ضمان الولي، لأنه محسن و ما على المُحْسِنِينَ مِنْ سَبِيلٍ؛ (عاملی، ۱۴۱۳، ج ۸، ص ۳۶۱) در تأديب زوجه به وسیله زوج اگر تلف صورت پذیرد، واجب است غرامت پرداخت شود؛ زیرا در این صورت مشخص می‌شود که تأديب انجام شده تلف بوده و به مصلحت نبوده است؛ برخلاف تأديب کودک توسط ولی. تفاوت تأديب همسر و کودک در این است که زوج برای بهره‌گیری از حق خود و استمتاع از زوجه او را تأديب می‌کند، ولی تأديب کودکان برای مصلحت خود آن‌هاست و گفته شده تنبیه هر دو (همسر و فرزند) مشروط به تلف نشدن آن دوست. همچنین فرق بین این دو در این است که شایسته است برای زوج نسبت به زوجه گذشت کند و از آن صرف نظر نماید، بر خلاف ولی کودک که مجاز به ترک تأديب او نیست و لازم است او را تأديب کند؛ زیرا فرض این است که تأديب کودک برای مصلحت اوست. در روایت به صورت کلی از زدن زوجه نهی شده است؛ بنابراین اگر کودک تلف شود، ولی ضامن نیست؛ زیرا او در حق کودک احسان کرده است و بر اساس قاعده احسان نباید غرامت دهد».

در ردّ این قول می‌توان گفت: حقیقت تأديب اقتضا دارد که تنبیه برای مصالح کودک باشد و اصل بنای آن بر تخفیف است. حال اگر به هر دلیل تأديب کودک منجر به تلف شود، شخص باید ضامن باشد. با استناد به ادله ضمان، حکم به پرداخت دیه می‌شود؛ همان‌گونه که مشهور فقها گفته‌اند جایز بودن تأديب منافاتی با حکم به ضمان ندارد؛ بلکه فقط مانع از حکم به قصاص ولی می‌شود. افزون بر اینکه احسان تنها یک عنوان قصدی نیست تا اینکه اگر مؤدب قصد احسان داشت، دیگر ضامن نباشد. (حسینی‌خواه، ۱۳۸۹، ص ۲۲۸)



نتیجه‌گیری

تنبیه در لغت به معنای هشدار دادن، از حالت تنبلی و سستی و از غفلت خارج کردن است. در اصطلاح روانشناسی تنبیه دو معنا دارد. در معنای اول بر عامل آزردهنده اطلاق می‌شود و در معنای دوم به محروم ساختن کودک نسبت به خطایی که از او سر زده است، تنبیه می‌گویند.

تنبیه و تأدیب کودکان از باب ظلم و آزار و حرام است، اما بر اساس اصل ثانوی عده‌ای از فقها حکم به جایز بودن و عده‌ای به جایز نبودن تنبیه کودک قائل شده‌اند، مگر اینکه تنبیه برای تأدیب کودک باشد. در صورت جایز بودن تنبیه کودک، در مقدار کمیت و کیفیت آن نیز اختلاف نظر وجود دارد. برخی قائل به ۵ تا ۶ ضربه و برخی نیز به کمتر از ۱۰ ضربه قائل شده‌اند. عده‌ای نیز تعداد ضربه‌ها را منوط به صلاحدید مؤدب کرده‌اند. از نظر کمی با مراجعه به روایات می‌توان چنین برداشت کرد که معلم و مؤدب در استفاده از تنبیه، مجاز به استفاده بیش از سه ضربه نیستند؛ زیرا از معتبره سکونی و مرسله شیخ صدوق بیش از این تعداد برداشت نمی‌شود. با توجه به دلالت معتبره حماد بن عثمان در تنبیه بدنی، پدر و جد پدری مجاز به استفاده از بیش از شش ضربه نیستند. حاکم شرع نیز در تأدیب افراد گوناگون اجازه بیش از ده ضربه را ندارد، مگر مواردی که بر افراد بالغ نیاز به اجرای حدّ دارد. از نظر کیفیت نیز تنبیه نباید به‌گونه‌ای باشد که منجر به دیه شود. در صورت تلف یا نقصان کودک در مورد ضامن بودن و عدم ضامن بودن مؤدب نیز اختلاف نظر وجود دارد. از مجموع مباحث می‌توان چنین استنباط کرد که تنبیه به عنوان آخرین راه درمان و اصلاح رفتار تلقی شده است و در واقع هدف از تنبیه، اصلاح رفتار و تربیت کودک است؛ بنابراین به‌کارگیری و استفاده از این روش باید به‌گونه‌ای باشد که اصلاح‌کننده و مؤثر در تربیت کودک باشد یا دست‌کم، عامل بازدارنده محسوب شود. اگر چنین نتیجه‌ای به دنبال نداشته باشد، نباید مورد استفاده قرار گیرد.

فهرست منابع

منابع عربی

۱. ابن ادريس حلی، محمد بن منصور بن احمد، (۱۴۱۰ق)، السرائر الحاوی لتحرير الفتاوى، قم: دفتر انتشارات اسلامي وابسته به جامعه مدرسين حوزه علميه قم.
۲. اردبیلی، احمد بن محمد، (۱۴۰۳ق)، مجمع الفائدة و البرهان في شرح إرشاد الأذهان، قم: دفتر انتشارات اسلامي وابسته به جامعه مدرسين حوزه علميه قم.
۳. اسدی حلی، حسن بن يوسف بن مطهر، (۱۲۸۱ق)، رجال العلامة- خلاصة الأقوال، چاپ دوم، نجف اشرف: منشورات المطبعة الحيدرية.
۴. _____، (۱۴۱۳ق)، قواعد الأحكام في معرفة الحلال و الحرام، قم: دفتر انتشارات اسلامي وابسته به جامعه مدرسين حوزه علميه قم.
۵. اصفهانی، محمد تقی، (۱۴۰۶ق)، روضة المتقين في شرح من لا يحضره الفقيه، تصحيح و تحقيق سيد حسين موسوی کرمانی، علی پناه اشتهاردی و سيد فضل الله طباطبائي، چاپ دوم، قم: مؤسسه فرهنگي اسلامي کوشانپور.
۶. حرّ عاملی، محمد بن حسن، (۱۴۰۹ق)، وسائل الشیعة، قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام.
۷. حسینی زبیدی، محمد بن محمد، (۱۴۱۴ق)، تاج العروس من جواهر القاموس، بیروت: دار الفكر للطباعة و النشر و التوزيع.
۸. حلبی، تقی الدین بن نجم الدین، (۱۴۰۳ق)، الکافي في الفقه، تصحيح رضا استادی، چاپ اول، اصفهان: کتابخانه عمومی امام امير المؤمنين علیه السلام.
۹. حمیری، نشوان بن سعید، (۱۴۲۰ق)، شمس العلوم و دواء کلام العرب من الکلام، بیروت: دار الفكر المعاصر.
۱۰. سبزواری، عبدالاعلی، (۱۴۱۳ق)، مهذب الأحكام (للسبزواری)، چاپ چهارم، قم: مؤسسه المنار.
۱۱. شريف الرضى، محمد بن حسين، (۱۴۱۴ق)، نهج البلاغة، تصحيح صبحی صالح، قم: هجرت.
۱۲. صدوق، محمد بن علی، (۱۴۱۵ق)، المقنع، قم: مؤسسه امام هادی علیه السلام.
۱۳. طباطبائي يزدی، محمد کاظم، (۱۴۱۴ق)، تکملة العروة الوثقى، قم: کتابفروشی داوری.
۱۴. طریحی، فخرالدین، (۱۴۱۶ق)، مجمع البحرين، تهران: کتابفروشی مرتضوی.
۱۵. طوسی، محمد بن حسن، (۱۳۸۷ق)، المبسوط في فقه الإمامية، چاپ سوم، تهران: المكتبة المرتضوية لإحياء الآثار الجعفرية.
۱۶. _____، (۱۴۰۰ق)، النهاية في مجرد الفقه و الفتاوى، چاپ دوم، بیروت: دار الكتاب العربي.



١٧. عاملى، زين الدين بن على، (١٤١٣ق)، مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام، قم: مؤسسة المعارف الإسلامية.
١٨. عاملى، محمد بن محمد، (١٤١٠ق)، اللعة دمشقية في فقه الإمامية، تصحيح محمد تقى مرواريد و على اصغر مرواريد، بيروت: دار التراث - دار الإسلامية.
١٩. _____، (بى تا)، القواعد و الفوائد، قم: كتابفروشى مفيد.
٢٠. فراهيدى، خليل بن احمد، (١٤١٠ق)، كتاب العين، قم: منشورات الهجره.
٢١. كلينى، محمد بن يعقوب، (١٤٠٧ق)، الكافي، چاپ چهارم، تهران: دار الكتب الإسلامية.
٢٢. مجلسى، محمد باقر، (١٤٠٦ق)، ملاذ الأختيار في فهم تهذيب الأخبار، قم: انتشارات كتابخانه آية الله مرعشى نجفى.
٢٣. مدنى كاشانى، رضا، (١٤٠٨ق)، كتاب الديات، قم: دفتر انتشارات اسلامى وابسته به جامعه مدرسین حوزه علميه قم.
٢٤. مغنيه، محمد جواد، (١٤٢١ق)، فقه الإمام الصادق، قم: مؤسسه انصارىان.
٢٥. موسوى بجنوردى، سيد حسن بن آقابزگ، (١٤١٩ق)، القواعد الفقيهية، قم: نشر الهادى.
٢٦. موسوى خمينى، سيد روح الله، (بى تا)، تحرير الوسيلة، قم: مؤسسه مطبوعات دارالعلم.
٢٧. موسوى خويى، سيد ابوالقاسم، (١٤٢٢ق)، مباني تكملة المنهاج، قم: مؤسسة إحياء آثار الإمام الخوئى.
٢٨. موسوى گلپايگانى، سيد محمدرضا، (١٤١٢ق)، الدر المنضود في أحكام الحدود، جمع أورى على كريمى جهرمى، قم: دار القرآن الكريم.
٢٩. نجفى، محمد حسن، (بى تا)، جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام، چاپ هفتم، بيروت: دار إحياء التراث العربى.
٣٠. نورى، ميرزا حسين، (١٤٠٨ق)، مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، بيروت: مؤسسه آل البيت.

منابع فارسی

٣١. جمعى از پژوهشگران زیر نظر شاهرودى، محمود هاشمى، (١٤٢٦ق)، فرهنگ فقه مطابق مذهب اهل بيت، قم: مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامى بر مذهب اهل بيت.
٣٢. حسينى خواه، جواد، (١٣٨٩ش)، تنبيه كودكان در نظام بين الملل حقوق بشر و فقه اماميه، قم: مركز فقهى ائمه اطهار.
٣٣. منتظرى نجف آبادى، حسين على، (١٤٠٩ق)، مباني فقهى حكومت اسلامى، ترجمه محمود صلواتى و ابوالفضل شكورى، قم: مؤسسه كيهان.

۳۴. موسوی گلپایگانی، سید محمدرضا، (۱۴۰۹ق)، مجمع المسائل، تصحیح علی کریمی جهرمی، علی ثابتی همدانی و علی نیری همدانی، چاپ دوم، قم: دار القرآن الکریم.
۳۵. مهیار، رضا، (۱۴۱۰ق)، فرهنگ ابجدی عربی - فارسی، تهران: انتشارات اسلامی.

مقالات

۳۶. حسینی، جواد، (۱۳۸۹)، «بررسی تحلیلی تنبیه از منظر روایی، فقهی و روان‌شناسی»، فصلنامه معرفت، شماره ۳۳، ص ۶۰-۵۱.
۳۷. جمعی از مؤلفان، (بی‌تا)، مجله فقه اهل بیت علیهم‌السلام، قم: مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت علیهم‌السلام.

سایت

<https://www.eshragh-erfan.com/index.php/fa/arafi/skill-4/feghh-tarbiyati-240-/tarbiate-khanevadegi/tanbih/1234-tanbeh-j1>

پدیده رشوه از منظر متون دینی و راهکارهای مبارزه با آن

زهرا خواججه پور^۱

چکیده

رگ حیاتی هر حاکمیت، نظام اداری آن است که اگر سالم و پویا و منظم کار کند؛ هم موجب رشد حاکمیت و هم موجب افزایش اعتماد عمومی می‌شود. افزایش فساد و بی‌اخلاقی در یک نظام اداری همچون موربانه می‌تواند آن حکومت را از درون متلاشی کند. مبارزه با فساد و ترویج اخلاق و التزام به قوانین شرع، راه نجات از فروپاشی است. رشوه، یکی از بدترین و خانمان سوزترین آسیب‌های اخلاقی یک مجموعه اداری است که به سرعت کارآمدی آن را مختل می‌کند. یکی از خطرناک‌ترین معضلات این وادی، ارائه تعریف‌های گوناگون از رشوه از روی حرص، جهل، ضعف نفس و... برای توجیه دریافت و درخواست آن است. از این رو اولین راه برای از بین بردن یک آسیب اخلاقی، شناخت صحیح مشکل است تا با مشخص شدن حدود و ثغور و ظرافت‌ها و لوازم آن، مانع به دام افتادن انسان شود. این نوشتار با روش کتابخانه‌ای و شیوه توصیفی و با استفاده از عقل و نقل، به تبیین و تعریف رشوه پرداخته و برخی ردایل اخلاقی منجر به آن را بررسی کرده است. از این رو ابتدا کلیات مورد بحث قرار گرفته و سپس رشوه و منفوریت آن از منظر عقل و نقل بررسی شده، سپس به علل و انگیزه‌های رشوه و پیامدهای فردی و اجتماعی آن پرداخته شده و در نهایت راهکارهای مبارزه با رشوه خواری و نتایج بیان شده است. بهترین راه برای درمان این معضل، تقویت معنویت و ایمان در مردم است تا با شناخت آسیب‌های دنیوی و اخروی آن، از رشوه دوری کنند.

واژگان کلیدی: رشوه، فساد، رانت، پیامدهای رشوه



مقدمه

روابط اقتصادی، یکی از ابعاد زندگی اجتماعی بشر است تا آنجا که تعالیم اسلام انسان را به برخی راه‌های کسب درآمد، تشویق و از برخی دیگر نهی کرده است. یکی از راه‌های کسب درآمد که از آن نهی و در واقع نامشروع نامیده شده است، رشوه است. اسلام رشوه را به مثابه یک عمل زشت و نفرت‌انگیز دانسته و به شدت از آن نهی کرده است؛ چنانکه رسول اکرم ﷺ فرموده است: «لَعَنَ اللَّهُ الرَّاشِيَّ وَالْمُرْتَشِيَّ وَالْمَاشِيَّ بَيْنَهُمَا» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۱۰۱، ص ۲۷۲) خداوند گیرنده و دهنده رشوه و آن کس را که واسطه میان آن دو است، لعن کرده است. اگر چه واژه رشوه در قرآن نیامده است، اما با توجه به مفهوم آن‌ها می‌توان واژگانی را در قرآن یافت که به این امر اشاره دارد. پدیده رشوه‌خواری، یکی از معضلات اجتماعی است؛ زیرا افزون بر اینکه اثر مخربی بر شخصیت فرد می‌گذارد، در نهایت بر جامعه نیز اثر نامطلوب خواهد گذاشت. از این رو نوشتار حاضر در صدد آن است که آثار زیان‌بار فردی و اجتماعی رشوه را که در آیات و روایات ذکر شده است، بررسی و استخراج کند. پیامدهای منفی نکبت‌بار این پدیده که از بارزترین آسیب‌های اجتماعی و شایع‌ترین بیماری‌های اداری در نظام مدیریتی کسوراست، در بسیاری از جوامع قابل مشاهده و پیگیری است.

در این زمینه کتاب‌های زیادی به رشته تحریر درآمده است و مؤلفان برجسته‌ای به بررسی این موضوع پرداخته‌اند. کتاب فساد مالی اثر حسن دادگر و غلامعلی معصومی‌نیا، رشوه را یکی از مصادیق فساد مالی معرفی کرده و به پیامدهای اقتصادی آن پرداخته است. در نوشتار حاضر علاوه بر این، پیامدهای دینی و اخلاقی، اجتماعی، سیاسی، حقوقی و فرهنگی هم مورد بررسی قرار گرفته است. مقاله «تأثیر رشوه در واپسگرایی جامعه» نوشته عبدالرضا باقی نیز به بررسی ابعاد و جوانب پدیده رشوه و ارتشا پرداخته است. این نوشتار ضمن بیان پیامدها، پیشنهادهایی برای رفع این معضل بیان کرده است.

مفهوم‌شناسی

واژه رشوه در لغت، از ریشه «رشو» و به معنای دادن مالی به کسی برای انجام دادن مقصود خود و آن چیزی است که به کسی دهند تا کارسازی به ناحق کند. (معین، ۱۳۹۱، ص ۱۶۸۵) در مصباح المنیر نیز آمده است: «چیزی که به حاکم شرع و یا اشخاصی اعطا می‌گردد تا به

نفع او حکمی صادر شود و یا آنان را به سود رشوه دهنده و ادار نماید». (القیومی المقری، ۱۴۱۸، ص ۱۲۰) در معنای اصطلاحی نیز رشوه، عمل حرامی است که در فقه به معنای دادن مال به قاضی برای تغییر حکم حق به باطل یا دادن حکم باطل به جای حق است. (الحسینی شاهرودی، ۱۴۰۸، ج ۱، ص ۲۷۰) برخی تعریف لغوی را که شامل دادن مال به قاضی و کارمند است، مصداق رشوه می دانند. (نجفی جواهری، ۱۳۶۲، ج ۴۰، ص ۱۳۱) رشوه از نگاه برخی منحصر به دادن مال نیست؛ بلکه شامل هر عملی است که در رأی قاضی یا عملکرد یک کارمند تأثیرگذار باشد از تملق گویی تا خیاطی لباس و... (طباطبایی یزدی، ۱۴۲۳، ج ۶، ص ۴۴۳ و ۴۴۴) همان گونه که از هر یک از تعاریف به دست می آید، رشوه چیزی است که در قبال حکم یا انجام کاری به قاضی یا کارمند داده می شود؛ یعنی رشوه در مقابل حکم قاضی یا عمل کارمند قرار دارد و نوعی معامله به شمار می رود، در صورتی که هدیه عبارت است از چیزی که مجانی به دیگری داده شود که موجب دوستی و محبت گردد و در مقابل آن، چیزی جز ایجاد محبت و مودت وجود ندارد. اگر چه ممکن است ایجاد مودت و دوستی برای امر مباح و با حتی حرام صورت پذیرد. (نراقی، ۱۴۱۵، ج ۱۷، ص ۷۲)

وجه تمایز هدیه و رشوه آن است که رشوه برای حصول امر خارجی و عینی صورت می گیرد، ولی هدیه برای حصول امری درونی یعنی محبت و دوستی است. ممکن است بعضی هدایا، نوعی رشوه باشد و هدف از اعطای آن، ایجاد مودت برای رسیدن به حکم یا عملی باشد که اگر آن حکم یا عمل باطل و غیرقانونی باشد؛ این نوع هدایا رشوه به شمار می آید. (آشتیانی، ۱۴۰۴، ص ۳۹) تفاوت دیگر رشوه و هدیه، در ضمان آن هاست. همه علما درباره رشوه، به ضمان قائل شده و چنین استدلال کرده اند که چون عملی غیر شرعی است، در نتیجه موجب تملیک نمی شود و مال رشوه در ملکیت رشوه گیرنده قرار نمی گیرد؛ اما در سخنان علما نامی از ضمان در هدیه برده نشده است. (دادویی، ۱۳۸۳، ص ۲۰)

در مواردی رشوه موجب تضییع حق دیگری نیست؛ بلکه حق واقعی شخص به او می رسد که در این فرض نیز رشوه برگیرنده رشوه حلال نخواهد بود، اما آیا فعل پرداخت کننده هم که برای رسیدن به حق خودش به آن اقدام کرده است، ممنوع و حرام است؟ گاهی راه رسیدن به این حق، به رشوه دادن منحصر است و گاهی راه های دیگری هم وجود دارد. در این مقاله با بررسی ادله و دیدگاه های فقیهان چنین به دست می آید که اگر راه رسیدن به



حق منحصر در رشوه دادن باشد، این اقدام برای رشوه‌دهنده در حد ضرورت جایز و برای مرتشی در هر صورت حرام است. برای تفصیل این بحث، به مقاله «حکم استیفای حق از راه پرداخت رشوه» نوشته سید احمد میرحسینی نیری، چاپ شده در شماره ۱۳ نشریه پژوهش‌های فقهی مراجعه کنید.

رشوه از منظر عقل و نقل

برای بیان حرمت رشوه، از عقل و نقل (قرآن و روایت) استفاده می‌شود. در ذیل به توضیح مختصری از این دلایل می‌پردازیم:

۱. عقل و رشوه

در آیات و روایات، علت حرمت رشوه دقیقاً بیان نشده است و شاید همین امر نشانه عقلی بودن حرمت رشوه نیز باشد؛ ولی از بعضی روایات می‌توان علت حرمت رشوه را ظلم و ستم به دیگران دانست. ممکن است عقل، بعضی از گناهان را درک نکند و نتواند به فلسفه حرمت آن‌ها پی‌برد؛ ولی چون حرمت رشوه مبنای عقلی دارد، به راحتی از طریق عقل قابل درک است. (دادویی، ۱۳۸۳، ص ۱۲۴)

رشوه‌خواری، یکی از بزرگ‌ترین موانع اجرای عدالت است و موجب می‌شود قوانین که قاعدتاً باید حافظ منافع طبقات ضعیف باشد، به سود مظالم طبقات نیرومند که قانون باید آن‌ها را محدود کند؛ به کار بیفتد. اگر باب رشوه گشوده شود، قوانین درست نتیجه معکوس خواهد داد؛ زیرا اقویاً که قدرت بر پرداختن رشوه دارند، قوانین را بازیچه و دست‌آویز خود برای ادامه ظلم ستم و تجاوز به حقوق ضعفا قرار خواهند داد. (مکارم شیرازی، ۱۳۸۶، ص ۶)

رشوه، از این بُعد یک فساد است که موجب ظلم و خیانت می‌شود. این ملاک نه تنها در حرمت رشوه، بلکه در گناهان دیگر نیز جاری است و به طور کلی هر آنچه در مسیر حق و عدل باشد، صحیح و آنچه از مسیر عدالت و حق خارج باشد، باطل و حرام می‌شود. (دادویی، ۱۳۸۳، ص ۱۲۵)

اگر پدیدیده شوم‌رشاء و ارتشاء مبارزه شود، به تدریج رانت‌خواری رشد می‌کند. رانت‌جویی، فعالیتی کم‌زحمت و پرسود است که در آن شخص یا گروهی صاحب نفوذ درصددند از راه توسل به رشوه، به منافع ویژه‌ای دست یابند؛ اگر چه این منافع به بهای ضرر رساندن جامعه

شود. از این روست که رانت، دست‌یابی به درآمدی خارج از عرصه فعالیت‌های مولد اقتصادی و نوعی سوءاستفاده از فرصت‌ها و امکانات جامعه است. (باقی، ۱۳۹۰، ص ۵۳)

۲. نقل و رشوه

قرآن در مواضع مختلفی به صراحت انسان را از خوردن مال به باطل نهی کرده است. مفسران قرآن از چند آیه شریفه برای اثبات حرمت رشوه استفاده نموده‌اند؛ مانند آیه ۱۸۸ سوره بقره^۱ که به عقیده برخی مفسران، کلمه «تدلوا بها» صراحت بر رشوه دارد و انسان را از خوردن مال دیگران به وسیله رشوه و حتی پرداختن رشوه نهی می‌کند. (دادویی، ۱۳۸۳، ص ۷۰) در آیات ۴۲ و ۶۲ سوره مائده،^۲ از کلمه «سُحْت» به رشوه تعبیر شده است. (همان، ص ۷۶) از آیه ۳۴ سوره توبه^۳ و ۲۹ سوره نساء^۴ که نیز برای اثبات حرمت رشوه استفاده شده و از نظر مفسران مراد از اکل مال به باطل، رشوه است. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۷، ص ۳۹۱) در داستان هدیه آوردن اشعث بن قیس برای امیرالمؤمنین علیه السلام نیز آمده است وی برای غلبه بر طرف دعوای خود در محکمه عدل امام علی علیه السلام، شبانه ظرفی پر از حلوی لذیذ را به در خانه امیرمؤمنان علیه السلام آورد و عنوان هدیه بر آن نهاد. امام علیه السلام برآشفت و او را مورد عتاب قرار داد. (شریف الرضی، ۱۳۹۱، ص ۳۲۹) در روایتی از امام کاظم علیه السلام، رشوه در حکم کفر به خدا و رسولش معرفی شده^۵ (حرعاملی، ۱۴۱۲، ج ۱۷، ص ۹۲) و در روایتی از امیرالمؤمنین علیه السلام، از رشوه‌گیرنده به مشرک تعبیر شده است.^۶ (همان، ص ۹۳) به نظر شرک بودن رشوه، کنایه از شدت گناه است. پیامبر خدا صلی الله علیه و آله نیز فرموده است: «از رشوه پرهیزید که کفر محض است و بوی بهشت به مشام عامل رشوه نمی‌رسد».^۷ (قمی، ۱۳۸۰، ج ۳، ص ۳۶۰)

۱. «وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ وَتُدُلُوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ لِتَأْكُلُوا فَرِيقًا مِنْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالْإِثْمِ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ».

۲. «سَمَاعُونَ لِلْكَذِبِ أَكْثَرُونَ لِلسُّحْتِ فَإِنْ جَاءُوكَ فَاحْكُم بَيْنَهُمْ أَوْ أَعْرَضْ عَنْهُمْ وَإِنْ تُعْرِضْ عَنْهُمْ فَلَنْ يَضُرُّوكَ شَيْئًا». (وَتَرَى كَثِيرًا مِنْهُمْ يُسَارِعُونَ فِي الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَأَكْلِهِمُ السُّحْتِ لَبِئْسَ مَا كَانُوا يَفْعَلُونَ».

۳. «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ كَثِيرًا مِنَ الْآخْبَارِ وَالرَّهْبَانِ لَيَأْكُلُونَ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالْبَاطِلِ وَيَصُدُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ».

۴. «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ».

۵. «فَأَمَّا الرِّبَا فِي الْحُكْمِ هُوَ الْكُفْرُ بِاللَّهِ الْعَظِيمِ».

۶. «أَيُّهَا وَإِلِ احْتَجَبَ عَنْ حَوَائِجِ النَّاسِ احْتَجَبَ اللَّهُ عَنْهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَعَنْ حَوَائِجِهِ وَإِنْ أَخَذَ هَدِيَّةً كَانَ غُلُولًا وَإِنْ أَخَذَ رِشْوَةً فَهُوَ مُشْرِكٌ».

۷. «إِيَّاكُمْ وَ الرِّشْوَةَ، فَإِنَّهَا مَحْضُ الْكُفْرِ، وَلَا يَشْمُ صَاحِبُ الرِّشْوَةِ رِيحَ الْجَنَّةِ».

علل و انگیزه‌های رشوه‌خواری

تحلیل و بررسی شخصیت فردی که مرتکب رشوه می‌شود، چه رشوه‌دهنده باشد و چه رشوه‌گیرنده، بیانگر عوامل مختلفی اعم از عوامل درونی و عوامل بیرونی است که او را به ارتکاب چنین جرمی سوق می‌دهد.

۱. عوامل درونی

جهل رشوه‌دهنده به روند امور و شتاب برای تسریع و تسهیل در کار، یعنی او چنین می‌پندارد که با رشوه دادن کارش سریع‌تر پیش می‌رود و جهل رشوه‌گیرنده از پیامد و عواقب کار حرص، طمع، مقایسه نابجا و عدم وجدان دینی، از عوامل درونی سوق دادن وی به سوی رشوه است. (ر.ک: نعیم‌آبادی، ۱۳۸۴، ص ۶۵-۵۸)

۲. عوامل بیرونی

مردم‌گریزی و در دسترس نبودن مسئولین، ندادن حقوق مردم و حق مدار نبودن مسئولین، وجود ناهماهنگی حقوقی در سطوح مختلف جامعه و افزایش سطح توقعات و ظهور نیازهای کاذب خانواده، (همان، ص ۷۸) از عوامل بیرونی رشوه است.

پیامدهای فردی و اجتماعی رشوه

رشوه، از گناهانی است که در ظرف اجتماع انجام می‌شود و اگر در جامعه‌ای فاقد قوانین اجتماعی باشد، رشوه نیز تحقق نمی‌یابد؛ زیرا اولاً باید قانونی وجود داشته باشد که مانع رسیدن راشی به مقصودش شود و ثانیاً قانون دارای مجری و محافظی باشد که راشی با پرداخت رشوه بخواهد حقی را که قانون برای فرد دیگری در نظر گرفته است، برای خود طلب کند. حضور قانون در این عرصه، گویای اجتماعی بودن گناه رشوه است. گناه رشوه از دو جنبه قابل بررسی است. جنبه اول، بُعد شخصی و فردی آن و جنبه دوم، بُعد اجتماعی آن است که در ادامه به پیامدهای فردی و اجتماعی آن می‌پردازیم.

۱. پیامدهای رشوه در بُعد فردی

در کتاب‌های اخلاقی و تربیتی، به تأثیرات سوء و زیان بار حرام خواری اشاره شده است. از

روایات معصومین علیهم السلام نیز چنین به دست می‌آید که حرام خواری دارای آثار سوء بسیاری در تربیت فردی و اجتماعی انسان است. رشوه، یکی از مصادیق بارز حرام خواری و دارای پیامدهای فردی و اجتماعی فراوانی است. در بُعد فردی افزون بر اینکه شخص رشوه‌خوار در هر دو جهان مورد خشم خداوند قرار می‌گیرد، در زندگی دنیوی نیز از پیامدهای ناشی از این عمل ناپسند مصون نخواهد بود. برخی از این پیامدها عبارتند از:

۱-۱. قسوت و سنگدلی

حضرت سیدالشهدا علیه السلام ضمن خطبه‌ای به لشکریان پسر سعد فرمود: «شکم‌هایتان از حرام پر شده و بر دل‌هایتان مهر خورده است که دیگر حق را نمی‌پذیرید. وای بر شما آیا انصاف نمی‌دهید؟ آیا گوش فرامی‌گیرید؟»^۱ (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۴۵، ص ۸) بنابراین خوراک حرام، قلب را سخت و تاریک می‌کند تا آنجا که انسان از پذیرفتن و تسلیم در برابر هر حقی خودداری می‌نماید و از هیچ اندرزی متأثر نمی‌شود؛ بلکه دیگر از هیچ جنایتی نیز رویگردان نیست. (دستغیب، ۱۳۸۹، ص ۳۹۰)

۱-۲. قبول نشدن دعا و عبادت

بنا بر آیات قرآن اگر مردم گناه نمی‌کردند، خداوند سرچشمه برکاتش را بر مردم می‌گشود: «اگر اهل شهرها و روستاها ایمان می‌آوردند و پروا پیشه می‌کردند، مسلماً [درهای] برکت‌هایی از آسمان و زمین را بر روی آن‌ها می‌گشودیم، ولیکن (آیات ما را) تکذیب کردند؛ پس آن‌ها را به سزای آنچه کسب می‌کردند، دچار ساختیم».^۲ (اعراف: ۹۶) کسب روزی از راه غیر مشروع را می‌توان یکی از موانع در استجاب دعا نام برد؛ چنانکه رسول خدا صلی الله علیه و آله فرموده است: «کسی که دوست دارد دعایش مستجاب گردد، پس باید خوراک و کسب خود را پاکیزه کند».^۳ (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۹۳، ص ۳۷۲)

۱-۳. سختی حساب و عذاب اخروی

قرآن کریم به حرام خواران وعده دوزخ داده و فرموده است: «إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى

۱. «مِلَيْتٌ يُطُونُكُمْ مِنَ الْحَرَامِ، فَطَبَعَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِكُمْ، وَيُلْكُمْ أَلَّا تَنْصُتُونَ، أَلَّا تَسْمَعُونَ».

۲. «وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَى آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ وَلَكِنْ كَفَرُوا فَأَخَذْنَاَهُمْ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ».

۳. «مَنْ أَحَبَّ أَنْ يُسْتَجَابَ دَعَاؤُهُ فَلْيُطِيبْ مَطْعَمَهُ وَ مَكْسَبَهُ».

ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا»؛ (نساء: ۱۰) «آنان که اموال یتیمان را به ستم می‌خورند، شکم خویش را پر از آتش می‌کنند و به آتشی فروزان خواهند افتاد». بنا بر نظر مفسران، مراد این است که خوردن آن‌ها در دنیا هر چند لذت‌بخش است، ولی مثل اینکه جز آتش چیزی نخورده‌اند؛ زیرا این خوردن چون به طور حرام انجام می‌گیرد، بالاخره موجب عذاب آتش خواهد شد (طبرسی، ۱۳۵۰، ج ۲، ص ۱۷۲) و چهره واقعی خوردن مال یتیم در دنیا، به صورت خوردن آتش در قیامت آشکار خواهد شد. (قرآنی، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۲۸) البته مراد از اکل نیز اکل در مقابل شرب نیست؛ بلکه مراد اخذ اموال آن‌ها و جزء مال خود کردن است، چه اتلاف کند و چه سایر تصرفات. (طیب، ۱۳۷۸، ج ۵، ص ۲۲)

۴-۱. عدم عزت نفس و احساس حقارت

انسان با دریافت رشوه در برابر کاری که شرعاً و قانوناً موظف به انجام آن است، در واقع عزت نفس خود را از دست می‌دهد، خود را تحقیر می‌کند و به ثمن بخش‌ا می‌فروشد. چنین انسانی به تدریج به این پندار می‌رسد که بر خود مسلط نیست، قدرت نه گفتن در امور غیرقانونی را ندارد، انسانی ضعیف و درمانده است و به نوعی گرفتار احساس حقارت می‌شود. این احساس، منشأ بسیاری از خطاها و خلاف‌های بعدی است؛ (باقی، ۱۳۹۰، ص ۵۴) چنانکه پیامبر ﷺ فرموده است: «هر گروهی که ربا میان‌شان رواج گیرد، به قحط مبتلا شوند و هر گروهی رشوه میان‌شان رواج گیرد، به ترس دچار شوند». (پاینده، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۷۱)

۲. پیامدهای رشوه در بُعد اجتماعی

پیامدهای اجتماعی که در ابعاد اقتصادی، سیاسی، اداری و مدیریتی، قضایی و حقوقی و فرهنگی قابل مشاهده است، به مراتب اهمیت بیشتری دارد؛ زیرا ماهیت آن به‌گونه‌ای است که در جهت مخالف با نظام اجتماعی قرار دارد و بنیادهای سالم اقتصادی و پیوندهای محکم اجتماعی را از هم می‌گسلد و موجب گسترش روابط زشت و ناپسند و ترویج روحیات ذلت و خواری و نیرنگ می‌شود. از آنجا که دین مبین اسلام ارزش فوق‌العاده‌ای برای جامعه قائل است، به شدت در برابر این بیماری مهلک اجتماعی ایستادگی کرده و افراد گرفتار این بیماری مهلک را با لحنی شدید عتاب کرده است تا آنجا که مطابق روایات، خورنده و

۱. به قیمتی معادل نصف قیمت واقعی.

خوراننده آن را مورد لعن و نفرین خداوند و پیامبر ﷺ قرار گرفته‌اند. چنانکه در حدیثی از رسول خدا ﷺ آمده است: «لَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الرَّاشِي وَالْمُرْتَشِي؛ لعنت خدا بر رشوه دهنده و رشوه گیرنده.» (پابنده، بی تا، ص ۶۲۷)

اگر در متون اسلامی با رشوه این‌گونه برخورد شده است و رشوه‌گیرنده و رشوه‌دهنده مورد نهی و غضب الهی قرار گرفته‌اند، به دلیل بُعد اجتماعی آن است. هر آنچه به اجتماع و روابط اجتماعی ضرر و زیان برساند، نزد شارع مقدس باطل و منفور است و هر عقل سلیمی به راحتی قباح رشوه را درک می‌کند و آن را از مصادیق بارز ظلم و تعدی به حقوق دیگران می‌داند. (همان)

۲-۱. پیامدهای اقتصادی رشوه

الف: ایجاد شرایط نامطلوب اقتصادی

اگر از رشوه خواری و فساد اداری جلوگیری نشود، در اندک زمانی در تمامی جامعه تسری پیدا می‌کند و فراگیر می‌شود. در نتیجه از سرمایه‌گذاری‌های بلندمدت داخلی و خارجی جلوگیری و استعدادهای در مسیر نادرست هدایت می‌شود، ارجحیت‌ها و رویکردهای فناوری به بیراهه می‌روند و افراد به جای ایجاد مراکز آموزشی و درمانی و ... در روستاها به سمت پروژه‌های پرسود کشاننده می‌شوند. با درگیر شدن شرکت‌ها در فعالیت‌های غیرقانونی، درآمد دولت کاهش پیدا می‌کند و دولت نیز با افزایش مالیات، فشار بیشتری را بر افشار آسیب‌پذیری جامعه وارد می‌نماید. (قدرتی، ۱۳۸۶، ص ۲۵)

ب: افزایش فقر در جامعه

اگر امکانات اقتصادی که خداوند برای همگان آفریده است، به گروه خاصی منحصر شود؛ موجب جمع ثروت‌های کلان توسط آنان و فقر روزافزون اکثریت جامعه خواهد شد. زیاده‌خواهان همه چیز را برای خود می‌خواهند و در این راه در برابر هر نوع سیاستی که به نفع توده مردم و در تضاد و تزاخم با منافع آنان باشد، با تمام قوا ایستادگی می‌کنند. یکی از پیامدهای این شرایط، خدشه‌دار شدن دینداری توده مردم است که در بیانات پیشوایان دین به صراحت بیان شده است؛ چنانکه رسول خدا ﷺ فرموده است: «فقر، انسان را در



آستان کفر قرار می‌دهد»^۱. (محمدی ری شهری، ۱۳۸۹، ج ۹، ص ۱۶۹) امام علی علیه السلام نیز به پسرش محمد حنفیه چنین سفارش کرد: «پسرم! من از تهیدستی بر تو هراسناکم. از فقر به خدا پناه ببر که همانا فقر، دین انسان را ناقص و عقل را سرگردان می‌کند و عامل دشمنی است»^۲. (شریف الرضی، ۱۳۹۱، ص ۵۰۵)

ج: رواج فساد در جامعه

وقتی فساد در شئون اقتصادی یک جامعه حاکم شود، فضائل اخلاقی آسیب می‌بیند، اخلاق طبقاتی حاکم می‌شود، عده‌ای به دلیل برخورداری از ثروت خود را از دیگران برتر می‌دانند (اخلاق قارونی) و محرومین تعادل روانی خود را از دست می‌دهند. همچنین روحیه ایثار و فداکاری رنگ می‌بازد و هر کسی تلاش می‌کند گلیم خود را از آب بیرون آورد. در واقع یکی از پیامدهای طبیعی فقر، لغزش زیاد است. برای مثال هنگامی که فقر به فرد فشار می‌آورد و او نمی‌تواند هزینه‌های ضروری خود را تأمین کند، به کارهای خلاف اخلاق دست می‌زند تا به این وسیله درآمدکی کسب کند. (دادگر و دیگران، ۱۳۸۳، ص ۱۶۶) در چنین شرایطی است که اقتصاد سرمایه‌داری با پایمال کردن ارزش‌های انسانی و معنوی، زمینه را برای شیوع فساد و فحشا آماده می‌کند تا محیط برای دوام و بقای سلطه بی‌رحمانه‌اش بیش از پیش مساعد شود.

بررسی ابعاد سیستم‌های اقتصادی سرمایه‌داری نشان می‌دهد که نفوذ آن به جوامع گوناگون، همواره توأم با آماده ساختن محیط برای انواع فساد و فحشا و اشاعه روزافزون آن بوده است. این سیستم نخست می‌کوشد تا با استفاده از امکانات گوناگون عقاید افراد جامعه را متزلزل کند، اعتقادات مذهبی‌اش را در ردیف خرافه و عقب‌افتادگی و ارتجاعی بودن جلوه‌گر نماید و سپس با استفاده از تسلط اقتصادی و حتی در دست داشتن سکان معاش طبقات محروم، آن‌ها را وادار به قبول القائات و اهداف استعماری کند. در این مرحله است که آخرین ضربه را وارد می‌کند و به صراحت، افراد جامعه تحت سلطه خویش را به آماده شدن برای پذیرش فساد و فحشا فرا می‌خواند. (نوری همدانی، ۱۳۶۳، ص ۱۵۹) خداوند نیز در آیات متعددی نیز به پرهیز از فساد اشاره کرده است؛ چنانکه در آیه‌ای فرموده است: ﴿وَلَا تَعْتَوُوا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ﴾؛ (هود: ۸۵) «و در روی زمین به فساد نکوشید».

۱. «كَادَ الْفَقْرُ أَنْ يَكُونَ كُفْرًا».

۲. «يَا بُنَيَّ إِنِّي أَخَافُ عَلَيْكَ الْفَقْرَ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ مِنْهُ فَإِنَّ الْفَقْرَ مَنْقُصَةٌ لِلدِّينِ مَذْهَبَةٌ لِلْعُقُلِ دَاعِيَةٌ لِلْمَقْتِ».

۲-۲. پیامدهای سیاسی رشوه

تداوم و استمرار رشوه، از میزان اثربخشی و مشروعیت دولت‌ها می‌کاهد و ثبات سیاسی جامعه را به خطر می‌اندازد. رواج رشوه در بُعد سیاسی می‌تواند دارای پیامدهایی از جمله موارد زیر باشد:

الف: ظهور سوءظن و نارضایتی میان مردم

شیوع رشوه، محبوبیت و مشروعیت حکومت و قانون را از بین می‌برد. هر گاه جامعه و مردم متوجه شوند که با پرداخت رشوه، حقوق شهروندی پایمال شده و خلافتکاری‌ها و قانون‌شکنی‌ها در حوزه‌های مختلف جریان پیدا کرده است، اعتماد و اطمینان‌شان را نسبت به قوانین و متولیان قانون از دست خواهند داد (قدرتی، ۱۳۸۶، ص ۲۵) و اعتقاد مردم به توانایی سیاسی دولت برای جلوگیری از فساد ضعیف می‌شود.

ب: نفوذ مفسدین در بدنه حکومت

آنان که در فضای آلوده به رشوه صاحب ثروت‌های بادآورده می‌شوند، در امور حکومتی نیز خود را صاحب حق می‌دانند و می‌پندارند که همه امور باید بر اساس صلاحدید آنان بچرخد. آن‌ها با ارتباطات وسیعی که با صاحبان قدرت دارند، در بدنه نظام سیاسی نفوذ می‌کنند و حتی ممکن است مناصب مهمی را نیز به دست گیرند. پول برای آنان قدرت می‌آورد و آنان نیز از قدرت خود برای تمکن بیشتر استفاده می‌کنند. (دادگرو دیگران، ۱۳۸۳، ص ۱۶)

ج: ناکارآمدی و ضعف نظام سیاسی در اجرای قانون و احکام

یکی از بدترین ضربه‌هایی که فساد مالی به جامعه اسلامی می‌زند، بدبین کردن مردم نسبت به احکام اسلام است. روح حاکم بر آنچه اسلام در زمینه اقتصاد بیان کرده است، اجرا شدن عدالت در میان مردم، برخوردار شدن مردم از زندگی آبروند، عدم ظلم و ستم مردم بر یکدیگر و... است؛ اما حاکمیت فساد مالی همه این اهداف را خدشه‌دار می‌کند و مردم که معمولاً از قدرت تحلیل بالایی برخوردار نیستند، حق را ملاک ارزیابی و قضاوت خود قرار نمی‌دهند تا عملکردها را با آن محک بزنند؛ بلکه معمولاً عملکردها را محور قضاوت خود قرار می‌دهند. این در حالی است که بروز مفاسد اقتصادی، معلول عمل نکردن به دستورهای



اسلام است. برخی وجود مفساد را دلیل بر این می‌دانند که الگوهای دیگر اقتصادی باید مبنای عمل قرار بگیرد. در شرایط یاد شده، توده وسیعی دچار فقر می‌شوند و اصل دین آنان در معرض خطر قرار می‌گیرد. (همان، ص ۱۶۴)

د: نقض عدالت اجتماعی

رواج رشوه خواری موجب رواج نابرابری‌ها و اختلاف شدید طبقاتی می‌شود و در بلندمدت از اجرای عدالت اجتماعی جلوگیری می‌کند. انسان‌ها برای اداره اجتماعی جامعه خویش به حکومتی نیاز دارند که در سایه آن، نظم و امنیت و عدالت برقرار باشد. از این رو جامعه ناگزیر به وجود حاکمانی است که با تکیه بر ساختارهای حکومتی، امور جامعه را به سوی سعادت و تکامل هدایت کنند. اگر اجتماع انسانی بخواهد برقرار باشد، باید متعادل باشد؛ یعنی هر چیز در آن به قدر لازم و نه به قدر مساوی وجود داشته باشد. یک اجتماع متعادل به کارهای فراوان اقتصادی، اجتماعی، سیاسی، فرهنگی، قضایی و تربیتی احتیاج دارد و این کارها باید میان افراد تقسیم شود. (مطهری، ۱۳۹۷، ص ۵۴) در این تقسیم‌بندی، ملاک و معیار باید مطابق قوانین الهی باشد که توسط زمامدار اجرا می‌شود. در اجرای این قوانین باید عدل و انصاف رعایت شود؛ زیرا اگر عدالت در روابط اجتماعی رعایت نشود، حیات انسانی سیلی خور طوفان‌های ظلم و جور و ستم قرار خواهد گرفت.

معنی حقیقی عدالت اجتماعی بشری، عدالتی است که بر دو امر «حقوق» و «اولویت‌ها» باشد؛ یعنی افراد بشر نسبت به یکدیگر و در مقایسه با یکدیگر نوعی حقوق و اولویت پیدا می‌کنند و منشأ این اولویت، کار و فعالیت آن‌هاست. کودکی نیز که از مادر متولد می‌شود، نسبت به شیر مادر حق و اولویت پیدا می‌کند و منشأ این اولویت، دستگاه هدفدار خلقت است که آن شیر را برای کودک به وجود آورده است. (مطهری، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۸۱)

۲-۳. پیامدهای اداری و مدیریتی

شیوع رشوه در ادارات، موجب فساد اداری در سه سطح ساختار، مدیریت و کارمندان می‌شود، همه آنان را در بر می‌گیرد و دارای پیامدهای زیر است:

الف: فساد اداری

یکی از مهلک‌ترین معضلاتی که جامعه را به سقوط و فروپاشی می‌کشانند، فساد در سیستم اداری است. رشوه از مهم‌ترین منافذی است که فساد را به یک سیستم وارد می‌کند. مفسدین و ظالمین که سختی و مشقت مردم مستضعف برایشان اهمیت و ارزشی ندارد، حاضرند برای رسیدن به منافع خود، هر قانون و ضابطه‌ای را زیر پا بگذارند و مانند موربانه سیستم اداری را نابود کنند.

ب: رواج کم‌کاری

از بین رفتن حس مسئولیت و وجدان کاری و کم‌کاری، یکی از پیامدهای رشوه‌خواری در بُعد اداری و مدیریتی است. نبود وجدان کاری و دینی موجب می‌شود شخص، کسی را ناظر بر کارهای خود نبیند. اهمیتی ندارد که وظیفه‌اش را به نحو احسن انجام داده است یا نه؟ و با کم‌کاری که در وظیفه‌اش انجام داده است، حقوقی که دریافت کرده است حلال است یا حرام؟ (اسحاقی، ۱۳۹۰، ص ۱۲۵)

ج: رواج پارتی بازی و کلاهبرداری

ضابطه‌مندی، یکی از ویژگی‌های جامعه سالم و پیشرفته است. قانون‌مداری موجب می‌شود عدالت در جامعه بهتر محقق شود. رشوه دقیقاً در مقابل این ویژگی قرار دارد که مناسبات اجتماعی را مبتنی بر رابطه و پارتی بازی ایجاد می‌کند. در این حالت از سویی به جای آنکه قانون حکم فرما باشد، توصیه‌ها و زیرمیزی‌ها جایگزین می‌شود و از سوی دیگر اگر توصیه یا سفارشی نباشد، کارها به سختی پیش می‌رود و همه از آشنایان خود که صاحب منصب و مسئول هستند، توقع دارند کارشان را بدون ضابطه و نوبت راه بیندازند. (همان)

د: رشد و رویش پدیده رانت خواری

از دهه دوم انقلاب به بعد، ارزش‌های دهه اول انقلاب مانند عدالت، نوع دوستی، معنویت و ... به تدریج کم‌رنگ شد و در عوض ثروت، زندگی لوکس، تجمل‌گرایی و نمایش ثروت، جانشین ارزش‌های دهه اول انقلاب شد. در این برهه میان مراکز مختلف قدرت سیاسی و نظام اداری و اشخاص و گروه‌های قدرتمند و صاحب نفوذ، نوعی رابطه بده و بستانی برقرار

شد و زمینه رانت‌های اقتصادی فراهم آمد.

رانت جویان سیاسی با نزدیکی به مراکز قدرت و بستگان آنان در جریان واگذاری مؤسسات اقتصادی دولتی به بخش خصوصی، خود و بستگانشان را در اولویت قرار دادند و حتی مؤسسات تولیدی را کمتر از قیمت تمام شده و به صورت اقساط درازمدت به چنگ آوردند. صدور مجوزهای فراوان رانتی برای اشخاص خاص و به وجود آمدن گروه نوظهوری به نام آقازاده‌ها و به تبع آن تحرک و تضاد طبقاتی، جامعه را دچار بی‌عدالتی اجتماعی و اقتصادی کرد. (اسحاقی، ۱۳۹۰، ص ۱۲۶)

۲-۴. پیامدهای قضایی و حقوقی

رشوه در بُعد قضایی می‌تواند یک حکومت را نیز با چالش جدی روبه‌رو کند؛ به‌گونه‌ای که با گسترش این پدیده شوم و نفوذ آن به تمام تار و پود جامعه، قانون به نفع اغنیا اجرا شود، حقوق ضعفا پایمال و قانون از بستر اجرای عادلانه خارج گردد. در ادامه به بعضی از پیامدهای قضایی و حقوقی رشوه اشاره می‌شود:

الف: ابطال حق و احیای باطل

یکی از ثمره‌های شوم پدیده رشوه‌خواری، تضییع حقوق افراد ضعیف، بیچاره و مظلوم است. آنان که پول و پارتی دارند، با استفاده و بهره‌برداری از آن، دعاوی حقوقی و جزایی را به نفع خویش به نتیجه می‌رسانند و رأی دادگاه را به سود طرف خاص تغییر می‌دهند و کسانی که پایبند به قانون و حقوق دیگران هستند، حقوق‌شان در این میدان بده و بستان، پایمال و زیان‌های جبران‌ناپذیری متحمل می‌شوند. (قدرتی، ۱۳۸۶، ص ۲۵)

ب: تبعیض و پایمال شدن حقوق ضعفا

در جامعه‌ای که رشوه شیوع پیدا کند، حق هر کسی به وی داده نمی‌شود. گروهی از کسانی که حلال و حرام الهی و ضوابط قانونی برای آن‌ها اهمیت ندارد، صاحب ثروت‌های کلان می‌شوند و در این راه به مدیران و مسئولانی که با آنان همکاری می‌کنند؛ وجوه زیادی را به صورت غیرقانونی می‌پردازند. در این فضا کسانی که با آن‌ها همکاری نمی‌کنند و می‌خواهند پاک بمانند و توده مردم که به فرصت‌های ویژه دسترسی ندارند، تحت فشارهای شدید واقع

خواهند شد. نتیجه چنین وضعیتی موجب خارج شدن اقتصاد از حالت توازن، پر درآمد شدن مشاغل غیر ضروری و فعالیت های غیر قانونی و در مقابل درآمد پایین شغل های ضروری و مفید برای جامعه می شود. (دادگر و دیگران، ۱۳۸۳، ص ۱۵۹) برای جلوگیری از چنین وضعیتی است که امام علی علیه السلام به کارگزاران خود سفارش می کرد برای حکم کردن میان مردم، رشوه نگیرد تا از راه این ارتشا، حقوق مردم را ضایع نکنند و از اجرای حدود خدا در نمانند و سنت را معطل نگذارند که تعطیل سنت، سبب هلاکت امت است. (حکیمی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۳۱۲)

۲-۵. پیامدهای فرهنگی

هنگامی که رشوه در جامعه افزایش یابد، بر فرهنگ آن جامعه اثر می گذارد و به تدریج زشتی آن از میان می رود. رواج رشوه خواری موجب نوعی انقلاب ارزشی در جامعه می شود و توکل و امید را در انسان ها می میراند. برخی از این پیامدها عبارتند از:

الف: ناامیدی

هنگامی که بسیاری از مردم و به ویژه نیروهای متخصص ببینند که کسانی بدون داشتن نفعی برای جامعه صاحب درآمدهای بسیار بالا می شوند، اما آن ها باید برای کسب درآمدی پایین یا متوسط متحمل زحمات زیادی شوند؛ انگیزه فعالیت های صحیح را از دست می دهند. چنین فضایی مورد تأیید اسلام نیست. سفارش اکید اولیای دین این است که مردم از دسترنج خود ارتزاق نمایند. اقتصاد مطلوب اسلام، اقتصادی است که عاملان اقتصادی با انجام فعالیت های مفید به کسب درآمد بپردازند و از انجام فعالیت های ناسالم مانند رشوه خودداری کنند. (دادگر و دیگران، ۱۳۸۳، ص ۱۶۱)

ب: انقلاب ارزشی

دگرگونی ارزش ها، پیامد دیگر مفاسد اقتصادی از جمله رشوه است. فعالیت های ناسالم که اغلب سود بالایی دارند، در نظر عاملان اقتصادی «خوب و مفید» تلقی و ملاک ارزیابی کارهای مفید واقع می شوند و مردم برای انجام آن با هم رقابت می کنند. در این شرایط بسیاری از مردم کسانی را که به فعالیت های قانونی با رعایت حلال و حرام الهی می پردازند، بی عرضه می دانند و مفسدین را با عرضه و زرنگ تلقی می کنند. در چنین شرایطی بسیاری از

مردم توازن عقلانی خود را از دست می دهند و زرنگی را در دستیابی به ثروت زیاد از راه های غیر مشروع می دانند، به آن افتخار می کنند و آن را ارزش به حساب می آورند. (همان، ص ۱۶۵)

راهکارهای مبارزه با رشوه خواری

با تمام خباثت و پلیدی که رشوه در افراد و جامعه ایجاد می کند، یقیناً مانند هر بیماری و آسیبی راهی برای مبارزه با آن وجود دارد و مؤمنان و قانونمداران باید به هر نحو ممکن برای رهایی از بند این آلودگی، تدبیری اندیشه کنند.

۱. تقویت مبانی اخلاقی و اعتقادی

بهترین عامل و قوی ترین انگیزه برای مبارزه با رشوه، ایمان و تحکیم مبانی اعتقادی و دینی است و از این میان، اعتقاد به معاد و قیامت نقش بسزایی دارد. اگر این اعتقاد ریشه بگیرد، می تواند موجب تغییر در بینش و منش افراد شود. اسلام نیز در این خصوص سفارش های بسیاری دارد. برای مثال تأکید بسیار بر حقانیت معاد و ثبوت و ضبط تمام اعمال و رفتار انسان و رسیدگی به آن ها، به صورت یک عنصر اعتقادی ارزشمند می تواند نقش فوق العاده ای در قباله با رشوه ایفا کند.

بنابراین هر گاه انسان از نظر اخلاقی و اعتقادی تربیت سالم داشته و به این مرحله از باورمندی نائل شده باشد که اعمال کوچک و بزرگ و خوب و بد او در دادگاه عدل الهی دقیقاً محاسبه می شود و کیفر و پاداش متناسب با آن بلکه شدیدتر و قوی تر را به دنبال خواهد داشت، دست و پای خود را جمع خواهد کرد. هر اندازه این باور و اعتقاد نسبت به احکام الهی و اسلامی و اخلاق انسانی بیشتر شود، ضریب اعتماد و اطمینان و درستکاری در میان آحاد جامعه سیر صعودی پیدا خواهد کرد. (کی نیا، ۱۳۴۵، ص ۱۰۳۶)

۲. نظارت و برخورد قاطع با متخلفین

در صورتی که مسئولین حکومتی یا عاملان اقتصادی به این معضلات آلوده شوند، وظیفه دولت اسلامی است که با آن قاطعانه برخورد نماید؛ در غیر این صورت فساد سریعاً جامعه را فرا می گیرد. تجربه نشان داده است که پس از آلوده شدن انسان ها به فساد، تنها موعظه و نصیحت در آن ها تأثیری ندارد و باید آن ها را به زور از اعمال خلاف شان باز داشت. (دادگر و دیگران، ۱۳۸۳، ص ۱۸۷)

نظارت دقیق و حساب شده بر ادارات، مدیران، کارمندان، زیرمجموعه‌ها و برخورد قاطع با افراد متخلف و قانون ستیز، آخرین وسیله و ابزار برای جلوگیری از فساد اداری به شمار می‌آید؛ از این رو مدیریت کلان جامعه باید با کنترل و نظارت، افراد سودجو و مختلف را شناسایی و از بدنه نظام اخراج کنند؛ (قدرتی، ۱۳۸۶، ص ۲۶) چنانکه امام علی علیه السلام به مالک فرموده است: «از همکاران نزدیکت سخت مراقبت کن و اگر یکی از آنان دست به خیانت زد و گزارش جاسوسان تو هم آن خیانت را تأیید کرد، به همین مقدار گواهی قناعت کن و او را با تازیانه کیفر کن و آنچه از اموال که در اختیار دارد، از او باز پس گیر؛ او را خوار بدار و خیانتکار شمار و طوق بدنامی به گردنش بیفکن». (شریف‌الرضی، ۱۳۹۱، ص ۴۱۱) با توجه به سخن امام علی علیه السلام، اهمیت مجازات و برخورد با خلافکاران کاملاً روشن است.

۳. ایجاد مراکز هدایت و ارشاد ارباب رجوع

بسیاری از افراد جامعه هنگام مراجعه به ادارات دولتی برای رفع مشکلات و دعاوی حقوقی و غیر حقوقی‌شان، آشنایی کافی از قوانین و حقوق شهروندی خویش ندارند. از این رو در اولین برخورد با موانع صوری، دست و پای خود را گم می‌کنند و دنبال افراد حرفه‌ای و دلال می‌روند و با پرداخت رشوه تلاش می‌کنند هر چه سریع‌تر مشکل را حل و فصل نمایند. ایجاد یک نهاد در هر سازمان برای کمک فکری و ارشاد قانونی افرادی که به حقوق‌شان آشنایی ندارند، یکی دیگر از راه‌های پیشگیری از بروز معضل رشوه‌خواری به شمار می‌آید. (قدرتی، ۱۳۸۶، ص ۲۶)

۴. امر به معروف و نهی از منکر

یکی از اصلی‌ترین راه‌های مبارزه با رشوه‌خواری و رشوه‌دهی، اجرای فریضه امر به معروف و نهی از منکر است؛ چنانکه رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم فرموده است: «تا زمانی که امت من همدیگر را بر تقوا و کارهای پسندیده یاری می‌کنند، در خیر و خوشی خواهند بود و هر گاه چنین نکنند، برکات از آنان برداشته می‌شود و برخی از آنان بر برخی دیگر مسلط خواهند شد و در این هنگام یآوری در زمین یا آسمان نخواهند داشت».^۱ (طوسی، ۱۳۶۵، ج ۶، ص ۱۸۱) همچنین از

۱. «لَا تَزَالُ النَّاسُ بِخَيْرٍ مَا أَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَ نَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ وَ تَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَ التَّقْوَى، فَإِذَا لَمْ يَفْعَلُوا ذَلِكَ نُزِعَتْ مِنْهُمْ الْبَرَكَاتُ، وَ سُلِّطَ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ، وَ لَمْ يَكُنْ لَهُمْ نَاصِرٌ فِي الْأَرْضِ وَ لَا فِي السَّمَاءِ».



امام جعفر صادق علیه السلام نقل شده است که در نامه‌ای خطاب به شیعیان فرمود: «باید که پیران و خردمندان شما نسبت به نادانان و ریاست طلبان شما توجه و اهتمام داشته باشند، وگرنه نفرین من همه شما را در بر خواهد گرفت».^۱ (کلینی، ۱۳۶۳، ج ۸، ص ۱۵۸)

کسانی که پیرتر و با تجربه‌ترند، باید نادانان و کم‌تجربگان را ارشاد کنند و وظیفه خود بدانند که آنان را به درستی و راستکاری دعوت کنند و از کژی و خطا باز دارند. چه بسیارند کسانی که برای به چنگ آوردن مناصب دنیوی یا از کف ندادن مقام، دست به کاری می‌زنند و دین خود را به دنیا می‌فروشند. بر خردمندان بایسته و شایسته است که نسبت به این افراد توجه بیشتری کنند و آنان را به نیکی دعوت کنند و از منکر باز دارند.

۵. تشویق

بیشتر شهروندانی که از ارتکاب فساد مطلع می‌شوند و یا شخصاً به طور ناخواسته درگیر آن هستند، به دلایلی از تماس با ادارات نظارتی و مراکز مبارزه با فساد خودداری می‌کنند. در محیط‌هایی که فساد فراگیر است، شهروندان باور ندارند که شخصی یا نهادی در درون دولت به طور جدی مایل به مبارزه با فساد باشد؛ در نتیجه هر نوع اقدامی را بی‌حاصل می‌دانند. برخی مردم نیز با وجود اینکه تلاش‌های دولت برای مبارزه با فساد را مشاهده می‌کنند، به این دلیل که مستقیماً از ارسال اطلاعات به دولت نفعی عایدشان نمی‌شود؛ حاضر نیستند وقت خود را صرف تماس شفاهی یا کتبی با مسئولین کنند. بعضی از شهروندان نیز از افشاگری هراس دارند مبدا خود آن‌ها مورد تنبیه قرار گیرند. دولت باید شرایطی را فراهم کند که شهروندان و به خصوص کارمندان برای ارسال اطلاعات و افشاگری انگیزه داشته باشند. (دادگر و دیگران، ۱۳۸۳، ص ۱۱۰)

یکی از راهکارهای مبارزه با این معضل، تشویق انسان‌های نیکوکار است؛ زیرا تشویق انسان‌های پاک، انگیزه پاک ماندن را بیشتر می‌کند و موجب می‌شود خلافکاران برای دریافت پاداش، کار خلاف شرع انجام ندهند.

۶. آگاهی بخشی

بی‌گمان روشن کردن مردم و آگاهی دادن به آن‌ها درباره زیان‌های رشوه و نیز نشان دادن

۱. «لَيُعْطَفَنَّ ذَوُو السِّبَةِ مِنْكُمْ وَ النَّهْيُ عَلَى ذَوِي الْجَهْلِ وَ ظُلَّالِ الْبَيْتِ الْإِسْلَامِيَّةِ، أَوْ لَتُصَيَّبَنَّكُمْ لَعْنَتِي أَجْمَعِينَ».

نمونه‌هایی از ایجاد نابسامانی‌های رشوه در امور کشور و جامعه از طریق دستگاه‌های ارتباط جمعی یا دادن آموزش‌هایی در مدارس و مساجد، برگزاری کنفرانس‌ها و کنگره‌هایی بدین منظور می‌تواند در این راستا مؤثر باشد و چهره واقعی رشوه را به مردم نشان دهد. با این اقدامات مردم از زیان‌های رشوه و چگونگی ویرانی جامعه به وسیله آن آگاه می‌شوند و می‌فهمند که رشوه چگونه به ارزش‌ها و اخلاق اسلامی آسیب می‌زند و انسان را به فردی آزمند، خودخواه و فرصت طلب که تمام اندیشه‌اش رسیدن به ثروت است، تبدیل می‌کند. (حمد، ۱۳۷۱، ص ۴۵)

۷. دقت در گزینش کارمندان

حسن انتخاب فردی شایسته و یا کارمند متدین که همواره خدا را در نظر دارد، می‌تواند بهترین عامل برای جلوگیری از بلای رشوه باشد. اگر دستگاه دولت پاک و صالح باشد، مردم نیز پاک و صالح خواهند شد. (همان) دولت‌ها باید برای انتخاب کارمندان و رؤسای مؤسسات دولتی، به شایستگی به جای وابستگی تکیه کنند و تلاش نمایند تا آنان را از میان انسان‌هایی که افزون بر داشتن ایمانی راسخ و عملی صالح، دارای اصالت و نجابت خانوادگی، دلسوز، متعهد و توانمند هستند؛ انتخاب کند و در رأس ادارات بگمارد. (باقری بیدهدی، ۱۳۷۳، ص ۷۳)

خداوند در داستان حضرت یوسف علیه السلام از زبان آن حضرت خطاب به فرمانروای مصر چنین نقل می‌کند: «[یوسف] گفت: مرا سرپرست خزائن سرزمین [مصر] قرار ده که نگهدارنده و آگاهم»^۱. (یوسف: ۵۵) در این آیه شریفه حضرت یوسف علیه السلام برای خود دو صفت را ذکر می‌کند: «حفاظت و امانت» و «علم و دانایی در مسائل». (حمد، ۱۳۷۱، ص ۴۷)

۸. تأمین رفاه و امنیت و تحکیم موقعیت قاضی

منصب قضاوت، از حساس‌ترین و کلیدی‌ترین مناصب اداری جامعه است که سلامت و درستی آن، سلامت دیگر بخش‌های اداری را تضمین می‌کند و هرگونه فساد و لغزشی در آن، بی‌درنگ به دیگر ارکان و اجزای حکومت سرایت می‌کند. اگر یکی از کارمندان دولت مرتکب رشوه خواری شود و کارش به دادگستری بکشد، قاضی است که باید حکم قانون را درباره او

۱. «قَالَ اجْعَلْنِي عَلَىٰ خَزَائِنِ الْأَرْضِ إِنِّي حَفِيظٌ عَلَيْهَا».



اجرا کند و حق مردم را از او بستاند. این در صورتی است که قاضی خود اهل لغزش و وسوسه و خطا کاری نباشد. (نعیم آبادی، ۱۳۸۴، ص ۱۱۴) امام علی علیه السلام در نهج البلاغه صفات قاضی را «سعه صدر»، «شکیبایی» و «بیزار از ستایش دیگران» دانسته و تأکید کرده است که باید نیازهای مادی به خوبی برطرف شود تا او نیازمند مردم نشود و چنان از جهت معنوی او را تکریم کرد که مورد نفوذ قرار نگیرد. (شریف الرضی، ۱۳۹۱، ص ۴۱۱)

نتیجه‌گیری

رشوه خواری، یکی از بزرگ‌ترین موانع اجرای عدالت است. از این رو در اسلام به شدت مورد تقیح قرار گرفته است و یکی از گناهان کبیره محسوب می‌شود. دریافت رشوه، دارای قبح عقلی است؛ زیرا رشوه از مصادیق ظلم و تجاوز به حقوق دیگران و به راحتی از طریق عقل قابل درک است. به همین دلیل هم عقل و هم شرع از آن تنفر دارند و به اجتناب از آن دستور داده‌اند. گاهی عوامل و انگیزه‌های درونی مانند جهل، شتاب و حرص و طمع و مقایسه نابجا منجر به رشوه‌دهی و رشوه‌گیری می‌شود و گاهی عوامل و انگیزه‌های بیرونی مانند مردم‌گریزی مسئولان و حق مدار نبودن آن‌ها و وجود ناهماهنگی حقوقی در سطح مختلف منجر به پدیده رشوه خواری می‌شود.

در آموزه‌های دینی و اخلاقی به تأثیرات زیان‌بار حرام خواری اشاره شده است. در سخنان ائمه اطهار علیهم السلام نیز آمده است که حرام خواری اثرات سوء بسیاری در تربیت فردی دارد و رشوه، یکی از مصادیق بارز حرام خواری است. دین اسلام ارزش فوق‌العاده‌ای برای جامعه قائل است و شدیداً در برابر بیماری‌های مهلک اجتماعی ایستادگی کرده و در روایات اسلامی خورنده و خوراننده رشوه، مورد لعن و نفرین خدا و پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم قرار گرفته است. تقویت هر چه بیشتر بنیه ایمانی و اخلاقی مردم، آگاهی بخشی به جامعه نسبت به حقوق و حدود قانونی‌شان، دقت در گزینش کارمندان و تأمین رفاه، امنیت، تحکیم موقعیت قاضی نیز می‌تواند در کم‌فروغ نمودن این پدیده شوم مؤثر باشد.

فهرست منابع

منابع فارسی

۱. اسحاقی، حسین، (۱۳۹۰ش)، نقشه راه در جهاد اقتصادی، چاپ چهارم، قم: انتشارات خادم الرضا.
۲. باقری بیدهندی، ناصر، (۱۳۷۳ش)، رشوه از نظر اسلام، چاپ اول، قم: مؤسسه خدمات فرهنگی علوم اسلامی.
۳. پاینده، ابوالقاسم، (بی تا)، نهج الفصاحه (مجموعه کلمات قصار حضرت رسول ﷺ)، بی جا: دنیای دانش.
۴. حکیمی، محمدرضا، محمد حکیمی و علی حکیمی، (۱۳۸۰ش)، الحیاه، ترجمه احمد آرام، چاپ اول، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۵. حمد، عبدالرحمن، (۱۳۷۱ش)، گفتاری کوتاه درباره رشوه، ترجمه محمد صادقی، قم: مؤسسه مطلع الفجر.
۶. دادگر، حسن و غلامعلی معصومی نیا، (۱۳۸۳ش)، فساد مالی، تهران: انتشارات کانون اندیشه جوان.
۷. دادویی دریکنده، حمیدرضا، (۱۳۸۳ش)، رشوه و احکام آن در فقه اسلامی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۸. دستغیب، سید عبدالحسین، (۱۳۸۹ش)، گناهان کبیره، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۹. شریف الرضی، محمد بن حسین، (۱۳۹۱ش)، نهج البلاغه، ترجمه محمد دشتی، قم: مشهور.
۱۰. طبرسی، فضل بن حسن، (۱۳۵۰ش)، مجمع البیان، ترجمه حسین نوری همدانی، تهران: فراهانی.
۱۱. طیب، سید عبدالحسین، (۱۳۷۸ش)، اطیب البیان فی تفسیر القرآن، چاپ دوم، تهران: انتشارات اسلام.
۱۲. قرائتی، محسن، (۱۳۸۸ش)، تفسیر نور، چاپ اول، تهران: مرکز فرهنگی درس هایی از قرآن.
۱۳. مطهری، مرتضی، (۱۳۹۷ش)، عدل الهی، تهران: انتشارات صدرا.
۱۴. معین، محمد، (۱۳۹۱ش)، فرهنگ فارسی، تهران: انتشارات امیرکبیر.
۱۵. مکارم شیرازی، ناصر، (۱۳۷۴ش)، تفسیر نمونه، چاپ ۳۲، تهران: دارالکتب اسلامی.
۱۶. _____، (۱۳۸۶ش)، پیام امام امیرالمؤمنین ﷺ، چاپ اول، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۱۷. مطهری، مرتضی، (۱۳۹۰ش)، مجموعه آثار، تهران: صدرا.
۱۸. نعیم آبادی، غلامعلی، (۱۳۸۴ش)، رشوه، قم: مؤسسه توسعه قلم.
۱۹. نوری همدانی، حسین (۱۳۶۳ش)، اقتصاد اسلامی، بی جا: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.



منابع عربی

۲۰. آشتیانی، محمدحسن، (۱۴۰۴ق)، کتاب القضاء، چاپ دوم، قم: انتشارات دارالهجره.
۲۱. حر عاملی، محمد بن حسن، (۱۴۱۲ق)، وسائل الشیعة، قم: مؤسسه آل بیت علیهم السلام لإحياء التراث.
۲۲. الحسینی شاهرودی، سید علی، (۱۴۰۸ق)، محاضرات فی فقه الجعفری، قم: دارالکتاب الإسلامی.
۲۳. طباطبایی یزدی، محمدکاظم، (۱۴۲۳ق)، العروة الوثقی، قم: مؤسسه نشر اسلامی.
۲۴. طوسی، محمد بن حسن، (۱۳۶۵ش)، تهذیب الاحکام، چاپ چهارم، تهران: مکتبه الاسلامیه.
۲۵. قمی، عباس، (۱۳۸۰ش)، سفینه البحار و مدینه الحکم و الآثار مع تطبیق النصوص الواردة فیها علی بحار الأنوار، تهران: اسوه.
۲۶. القیومی المقرئ، احمد بن محمد، (۱۴۱۸ق)، مصباح المنیر، تحقیق یوسف شیخ محمد، بی جا: المکتبه العصریه.
۲۷. کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۳۶۳ش)، الکافی، تهران: دارالکتب اسلامیه.
۲۸. مجلسی، محمدباقر، (۱۴۰۳ق)، بحارالانوار، بی جا: انتشارات الوفاء.
۲۹. محمدی ری شهری، محمد، (۱۳۸۹ش)، میزان الحکمه، تهران: دارالحدیث.
۳۰. نجفی جواهری، محمدحسن، (۱۳۶۲ش)، جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، چاپ هفتم، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۳۱. نراقی، احمد بن محمد، (۱۴۱۵ق)، مستند الشیعه، قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام لإحياء التراث.

مقالات

۳۲. اسلامپور کریمی، عسکری، (۱۳۸۷)، «رشوه، پدیده شوم اجتماعی»، مجله مبلغان، شماره ۱۱۰، ص ۸۴-۹۹.
۳۳. باقی، عبدالرضا، (۱۳۹۰)، «تأثیر رشوه در واپسگرایی جامعه»، نشریه مهندسی فرهنگی، سال ششم، شماره ۵۷ و ۵۸، ص ۵۰-۵۸.
۳۴. قدرتی، حسینعلی، (۱۳۸۶)، «رشوه خواری و پیامدهای آن»، نشریه اصلاح و تربیت، شماره ۶۴، ص ۲۷-۲۳.
۳۵. میرحسینی نیری، سید احمد، (۱۳۹۶)، «حکم استیفای حق از راه پرداخت رشوه»، پژوهش های فقهی، شماره ۱۳، ص ۷۰۳-۶۸۷.

بررسی فقهی اشتراط توالی در حیض

زهرا محمد پرچوی^۱

مریم زارع^۲

چکیده

خون حیض دارای شرایط خاصی است که آن را از سایر خون‌ها متمایز می‌کند. برخی از این شرایط در میان علما مورد اختلاف واقع شده است. توالی در حیض، یکی از شرایط مورد اختلاف مذکور است. در مقابل برخی دیگر قائل به عدم اشتراط توالی در حیض هستند و سه روز متفرق در ضمن ده روز را هم حیض دانسته و ادله‌ای برای اثبات آن اقامه کرده‌اند. اثبات این مطلب از اهمیت فراوانی برخوردار است؛ زیرا با پذیرش یا عدم پذیرش توالی، احکام خاصی از جمله حرمت طلاق یا عدم حرمت آن، پایان عده طلاق یا عقد موقت، وجوب عبادت یا حرمت عبادت و ... بر آن مترتب می‌شود. از این رو مقاله حاضر با روش توصیفی - تحلیلی در صدد بررسی قول صحیح در تردد میان شرط توالی یا عدم اشتراط آن در حیض است. در مجموع می‌توان گفت ادله قائلین عدم اشتراط توالی، مخدوش است و قول مشهور مبنی بر اشتراط توالی در سه روز ابتدای حیض به دلیل موافقت با قول مشهور، پشت سر هم بودن سه روز در عرف و اصالت عدم حیض در مواضع تردید پذیرفته می‌شود.

واژگان کلیدی: حیض، اشتراط، توالی.

۱. دانش آموخته سطح ۴ فقه و اصول گرایش خانواده، استاد و پژوهشگر جامعه الزهراء ع.

mohammadparchavi@gmail.com

۲. دانش آموخته سطح ۳ جامعه الزهراء ع، کارشناسی ارشد حقوق خصوصی، پژوهشگر حوزه فقه و حقوق.

m.valadan@yahoo.com



مقدمه

برخی اصطلاحات در عرف دارای یک معنا و در فقه معنای دیگری دارد و در بعضی موارد محدود شده است. یکی از این موارد، مباحث مربوط به حیض است. در عرف به هر خونی که از زن خارج می‌شود، حیض می‌گویند؛ اما این تعریف در شرع به داشتن شرایط تشکیل خون محدود شده است که مشهور علمای شیعه آن را هفت شرط می‌دانند. البته ممکن است اختلافاتی در تعاریف این شروط وجود داشته باشد. خون حیض باید حداقل سه روز و حداکثر ۱۰ روز باشد. فاصله بین دو خون حیض نیز ۱۰ روز است و بیشتر از آن نیست. سن لازم برای شروع خون حیض، حداقل ۹ سال تمام قمری است. حداکثر سن برای دیدن خون حیض نیز تا شروع یائسگی است. این خون دارای استمرار و توالی است. خونی که یکی از شرایط ذکر شده را نداشته باشد، حیض نیست. بنابراین انواع خونی که زن می‌تواند ببیند، مختلف است که عبارتند از: حیض، استحاضه، نفاس و زخم. یکی از شرایط مورد اختلاف علما، شرط هفتم است. مشهور علما قائل به توالی سه روز از ابتدای حیض و برخی دیگر منکر این مسئله هستند. با توجه به اهمیت این مطلب و احکام خاصی که بر این موضوع مترتب است، این مقاله در صدد بیان ادله موافقین و مخالفین توالی در حیض است. با اثبات یا نفی این شرط، حیض بودن ثابت یا منتفی، و اگر هر کدام از این دو ثابت شود، احکام خاصی از جمله وجوب یا حرمت عبادت، طلاق، وطی همسر، عده و ... بر آن مترتب می‌شود. با توجه به بررسی‌های انجام شده، مقاله خاصی در این زمینه تقریر نشده و این موضوع بیشتر در کتب فقهی و استدلالی از جمله کتاب الطهارة حضرت امام علیه السلام و شیخ انصاری رحمتهما الله و طهارة النساء بانو مجتهد صفتی و کتب دیگر در ضمن شرایط حیض مورد بررسی قرار گرفته است.

معنای لغوی حیض

حیض از نظر کاربرد، معنای روشنی دارد. تعبیر واژه‌شناسان (الحیض معروف) (ابن‌عباد، ۱۴۱۴، ج ۳، ص ۱۵۸) نیز ناظر بر همین مطلب است و خون حیض مانند بول و منی معنای روشنی دارد. ازهری حیض را برگرفته از کاربرد (حاض السیل: سیل جاری شد) دانسته است؛ مانند فاض السیل که مترادف آن است. حوض را نیز اگر حوض نامیده‌اند، به سبب این است که

سیل به سوی آن سرازیر می‌شود. (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۷، ص ۱۴۲) مبرد نیز وجه نامیدن حیض را به همین دلیل دانسته است. (همان)

طریحی حیض را به معنای اجتماع خون گرفته و نام حوض را نیز به دلیل جمع شدن آب در آن دانسته است. او معتقد است زمانی گفته می‌شود حاضی همراه یا تحیضت همراه که خون زن در اوقاتی مشخص از مجرا و رگ حیض جاری شود و اگر این‌گونه نباشد، استحاضه است. (طریحی، ۱۴۱۶، ج ۴، ص ۲۰۱) در مجموع خون حیض، خون شناخته شده‌ای است که در زمان خاصی از مجرای معین جاری می‌شود.

معنای اصطلاحی حیض

در تعریف اصطلاحی حیض عبارات و قیودی به کار رفته است؛ مانند خونی که از رحم می‌آید، اما نه به سبب زاییدن و بیماری. این خون، خونی طبیعی است که از ته رحم زن‌ها در اوقات مشخصی خارج می‌شود. همچنین خون مخصوصی است که از جایی مخصوص و در ایامی خاص جاری می‌شود. این خون که به انقضای عده ربط دارد، حداقل آن اندازه خاص دارد و در غالب موارد سیاه، غلیظ و داغ است و با فشار و سوزش خارج می‌شود. (سعدی، بی‌تا، ص ۱۰۸) بنابراین حیض، خونی است که با شرایط خاصی و در ایام مشخص از رحم زن خارج می‌شود. لازمه این ویژگی، طبیعی بودن آن است. طبیعی بودن این خون، نکته‌ای است که در سخن برخی از فقها مورد توجه قرار گرفته است. این واژه در برابر خون استحاضه یا خون‌های دیگر که غیر طبیعی هستند و وضعیت عادی و سالم زن، اقتضای آن را ندارد؛ به کار می‌رود. (انصاری، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۱۲۰)

معنای لغوی توالی

توالی در لغت به معنای پی در پی بودن دو چیز است. (بستانی، ۱۳۷۵، ص ۲۷۱) لفظ توالی به تنهایی معنای اصطلاحی خاصی ندارد؛ بلکه همیشه توالی میان دو یا چند چیز مطرح می‌شود. توالی میان دو چیز یا بیشتر زمانی اتفاق می‌افتد که شیء دیگری بین آن دو وجود نداشته باشد و استعاره از قرب و نزدیکی بین دو چیز از حیث مکان، نسبت و... است. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۸۸۶) بنابراین توالی در اینجا به معنای نزدیک بودن و قرب بین سه روز ابتدای حیض است؛ به صورتی که در میان این روزها فاصله پاکی وجود نداشته باشد. مراد



از توالی در این مقاله (به فتوای کسانی که توالی را شرط دانسته‌اند) در سه روز اول حیض است و اگر در روزهای بعد توالی نباشد، ضرری به حکم نمی‌رساند. (یزدی، ۱۴۲۸، ج ۱، ص ۲۴۵)

تقریر محل نزاع

همان‌گونه که بیان شد، خونی که زن می‌بیند به فتوای بعضی فقها با هفت شرط حیض است که اگر یکی از هفت شرط را نداشته باشد، خون حیض نیست؛ ولی بعضی فقها کمتر از هفت شرط قائل شده‌اند.

یکی از شرایط مورد اختلاف حیض، توالی در سه روز اول آن است که در این زمینه دو قول وجود دارد. مشهور فقها می‌گویند باید سه روز اول حیض پشت سر هم باشد؛ بنابراین اگر مثلاً دو روز خون ببیند و یک روز پاک شود و دوباره یک روز خون ببیند، حیض نیست. (طوسی، ۱۴۰۰، ص ۲۶)

در مقابل برخی از فقهای دیگر می‌گویند لازم نیست سه روز اول حیض پشت سر هم باشد؛ بلکه همین مقدار که سه روز در ضمن یک دهه باشد، کفایت می‌کند. پس اگر یک روز خون ببیند و سه روز پاک شود، دوباره یک روز خون ببیند و دوباره سه روز پاک شود و دوباره یک روز خون ببیند؛ خون‌های دیده شده حیض است. (بنی‌هاشمی قمی، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۲۴۴)

قول اول

مشهور علما قائل به توالی در سه روز ابتدای حیض هستند؛ از جمله شیخ صدوق در کتاب من لایحضره الفقیه (صدوق، ۱۴۱۳، ج ۱، ص ۹۱)، شیخ طوسی در المبسوط (طوسی، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۴۲)، ابن ادریس در السرائر، ابن فهد در جامع الشرائع، علامه در معتبر، شهید اول در ذکری، محقق ثانی در جامع المقاصد و بسیاری دیگر از علما که این قول را قبول دارند.

ادله قول مشهور

در کتاب الطهاره (موسوی خمینی، ۱۴۲۱، ج ۱، ص ۸۷) ضمن بحث اعتبار تتابع در اقل حیض، مسائلی مطرح شده است. امام علیه السلام این سؤال را مطرح می‌کند که آیا توالی در سه روز اول حیض شرط است یا همین که زن سه روز متفرق در ضمن ده روز خون ببیند، کافی است؟ سپس در ادامه می‌فرماید که مشهور علما قائل به قول اول هستند؛ همان‌گونه که در المسالك،

الحدائق، الجواهر، طهارة الشيخ الأعظم، الذکری و شرح المفاتیح آمده است.

ایشان برای این قول دلیل نیز ارائه می‌کند و می‌گوید: روایات زیادی داریم که اقل حیض را سه روز معرفی می‌کند؛ از جمله صحیحہ معاویة بن عمّار: «مُعَاوِيَةُ بْنُ عَمْرٍاءَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: أَقَلُّ مَا يَكُونُ الْحَيْضُ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ وَ أَكْثَرُ مَا يَكُونُ عَشْرَةَ أَيَّامٍ؛ (حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۲، ص ۲۹۴، ح ۱) کمترین روزهای حیض سه روز و بیشترین آن ده روز است».

با توجه به این روایت و روایات مشابه می‌توان این‌گونه استدلال کرد که خون حیض، یا خون معهود یا سیلان خون و یا امر معنوی است که با دیدن خون حاصل می‌شود. در هر صورت سه روز بودن اقل حیض، فقط با پشت سر هم بودن تحقق پیدا می‌کند. اگر خون یک روز جریان داشته باشد و یک روز قطع شود و دوباره یک روز جریان داشته باشد و دوباره یک روز قطع شود و دوباره یک روز جریان داشته باشد و ما بگوییم که این خون‌ها حیض است، اقل حیض یک روز واحد می‌شود؛ زیرا دیدن خون در روز اول و بعد روز دوم و سوم باعث می‌شود که خون اول مستقل و منقطع از خون دوم و سوم باشد. پس اقل حیض یک روز است، نه سه روز.

به عبارت دیگر هر چیز تدریجی الوجود مادامی که سائل است، یک مصداق واحد از طبیعت شناخته می‌شود و زمانی که منقطع و میان آن و جزء بعدی فاصله ایجاد شود، دیگر یک مصداق واحد نیست. اگر مجموع اعداد خون‌های متفرقه در ده روز، سه روز باشد؛ هر کدام مصادیق مستقلی هستند و اقل حیض یک روز واحد می‌شود، مگر اینکه مرتکب تأویل یا مجاز شویم. همچنین اگر بگوییم حیض یک امر معنوی است که با سه روز خون دیدن در ضمن ده روز محقق می‌شود، این امر معنوی نیز با سه روز پشت سر هم بودن محقق می‌شود.

اگر فردی بگوید سه روز متفرق هم کفایت می‌کند، باید بگوییم که در این صورت امکان ندارد اقل حیض سه روز باشد؛ زیرا اگر فترات را طهر بدانیم، حیض در زمان جریان خون مستقل است و با تخلل طهر بین این خون و مصداق دیگر امکان ندارد که این دو مصداق مستقل نباشند، مگر با تأویل و تجوز؛ پس اقل حیض یک روز است، نه سه روز. اگر بگوییم فترات هم حیض است، در این فرض اقل حیض بیشتر از سه روز می‌شود؛ زیرا با فرض جریان خون در دو روز سپس قطع خون به مقدار یک روز و دوباره جریان خون یک روز، اقل حیض



چهار روز می‌شود؛ در حالی که اقل حیض حقیقتاً سه روز است و این مسئله امکان ندارد، مگر با توالی ایام در سه روز در همه احتمالات. (موسوی خمینی، ۱۴۲۱، ج ۱، ص ۸۷)

شیخ انصاری رحمته‌الله علیه در کتاب الطهاره می‌فرماید: «اقل حیض، سه روز است و در این مورد اختلافی وجود ندارد و اختلاف در توالی سه روز ابتدای حیض است». سپس در ادامه می‌فرماید: قول مشهور، اعتبار توالی است. اسکافی، صدوقین، سید، شیخ در غیر نهاییه، حلبی، حلی، ابن حمزه، ابن سعید و محقق الثانی قائل به این قول شده‌اند. (انصاری، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۱۵۴) ایشان دو دلیل برای اثبات این قول مطرح می‌کند.

دلیل اول این است که اصالة عدم حیض، حاکم بر اصل برائت و استصحاب است؛ یعنی اصل، معارض با استصحاب احکام تکلیفیه و وضعیه، قبل از رؤیت این خون است و بعد از تعارض، هر دو ساقط می‌شوند و اصالة عدم حیض باقی می‌ماند. اصالة عدم استحاضه هم با آن تعارض ندارد؛ زیرا اگر به ثبوت واسطه بین حیض و استحاضه قائل باشیم، میان دو اصل تعارض وجود ندارد و اگر به عدم واسطه میان حیض و استحاضه قائل شویم، شرعاً به حیض بودن این خون حکم نمی‌شود و نمی‌دانیم این خون، قرحه یا عذره یا نفاس است؛ بنابراین محکوم به استحاضه است. در نتیجه وقتی حیض بودن به حکم اصل منتفی شود، حکم به استحاضه می‌شود.

دلیل دوم، مشهور روایت فقه رضوی است که می‌فرماید: «وَإِنْ رَأَتْ يَوْمًا وَ يَوْمَيْنِ فَلَيْسَ ذَلِكَ مِنَ الْحَيْضِ مَا لَمْ تَرِ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ مُتَوَالِيَاتٍ». ظاهر از اطلاق ظرفیت سه روز در روایت، استمرار در این زمان است. این از قبیل نذر سه روز جلوس در مسجد است و اینکه در روایت آمده است مقدار سیلان الدم ثلاثة ایام، مدت ظرف برای فعل است که استمرار از شأن آن است. پس قید ثلاثة ایام در روایت، نشان‌دهنده مقدار استمرار است. (انصاری، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۱۵۴)

بنابراین سه روز ابتدای حیض باید متوالی باشد.

قول دوم

در مقابل قائلین به اعتبار توالی در سه روز ابتدای حیض، عده‌ای قائل به عدم اعتبار توالی شده‌اند؛ از جمله شیخ طوسی در نهاییه و استبصار، ابن البراج در مهذب، فاضل هندی در کشف اللثام، شیخ یوسف بحرانی در حدائق الناظره و برخی علمای دیگر که به این قول قائلند. (صفا، ۱۳۸۴، ص ۹۱)

ادله قول غیر مشهور

این گروه نیز ادله‌ای را برای اثبات عدم اشتراط توالی بیان کرده‌اند. در ادامه ابتدا ادله را مطرح می‌کنیم و سپس به نقض و ابرام آن می‌پردازیم.

این گروه معتقدند اصل، عدم اشتراط توالی در سه روز ابتدای حیض است. همچنین با توجه به اصل برائت در عبادات، اگر خانمی خونی با صفات حیض ببیند؛ قاعده امکان حیض حاکم است، کما اینکه احتیاط اقتضا می‌کند سه روز غیر متوالی را حیض قرار دهد. اطلاق روایات نیز دلالتی بر لزوم توالی در سه روز ابتدای حیض ندارد. (همان)

یکی از این روایت‌ها، روایت معاویه بن عمار از امام صادق علیه السلام است: «مُعَاوِيَةُ بْنُ عَمَّارٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: أَقَلُّ مَا يَكُونُ الْخَيْضُ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ وَأَكْثَرُهُ مَا يَكُونُ عَشْرَةَ أَيَّامٍ». (حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۲، ص ۲۹۴، ح ۱) یکی دیگر از روایات، روایت صفوان بن یحیی است: «عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ الرِّضَا عليه السلام عَنْ أَذْنَى مَا يَكُونُ مِنَ الْخَيْضِ. فَقَالَ أَذْنَاهُ ثَلَاثَةٌ وَأَبْعَدُهُ عَشْرٌ» (حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۲، ص ۲۹۴) از ابالحسن علیه السلام درباره کمترین مدت حیض پرسیدم؟ فرمود: پایین‌ترین آن‌ها سه و دورترین آن‌ها ده است.»

در روایت احمد بن محمد بن ابی نصر نیز آمده است: «سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ عليه السلام عَنْ أَذْنَى مَا يَكُونُ مِنَ الْخَيْضِ. فَقَالَ ثَلَاثَةٌ (أَيَّامٍ) وَأَكْثَرُهُ عَشْرَةٌ» (حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۲، ص ۲۹۴) از ابالحسن علیه السلام درباره کمترین مدت حیض پرسیدم؟ فرمود: پایین‌ترین آن‌ها سه روز و بیشترین آن‌ها ده است.» این روایات مطلق هستند و اقل حیض را سه روز می‌دانند و درباره توالی یا عدم توالی سخنی نگفته‌اند. بنابراین لازم نیست در سه روز ابتدای حیض توالی وجود داشته باشد. دلیل دیگر قائلین به این قول، تمسک به مرسله یونس قصیره برای اثبات عدم اعتبار توالی است.

«عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ، عَنْ إِسْمَاعِيلِ بْنِ مَرَارٍ عَنْ يُونُسَ، عَنْ بَعْضِ رِجَالِهِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: أَدْنَى الظُّهْرِ عَشْرَةَ أَيَّامٍ وَ ذَلِكَ أَنَّ الْمَرْأَةَ أَوَّلَ مَا تَحِيضُ رُبَّمَا كَانَتْ كَثِيرَةَ الدَّمِ، فَيَكُونُ حَيْضُهَا عَشْرَةَ أَيَّامٍ، فَلَا تَزَالُ كُلَّمَا كَبُرَتْ نَقَصَتْ حَتَّى تَرْجِعَ إِلَى ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ، فَإِذَا رَجَعَتْ إِلَى ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ ارْتَفَعَ حَيْضُهَا وَ لَا يَكُونُ أَقَلَّ مِنْ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ فَإِذَا رَأَتْ الْمَرْأَةُ الدَّمَ فِي أَيَّامٍ حَيْضُهَا تَرَكَتِ الصَّلَاةَ، فَإِنْ اسْتَمَرَّ بِهَا الدَّمُ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ فَهِيَ حَائِضٌ. وَ إِنْ انْقَطَعَ الدَّمُ بَعْدَ مَا رَأَتْهُ يَوْمًا أَوْ يَوْمَيْنِ، اغْتَسَلَتْ وَ صَلَّتْ، وَ انْتَهَزَتْ مِنْ



يَوْمٍ رَأَتْ الدَّمَّ إِلَى عَشْرَةِ أَيَّامٍ. فَإِنْ رَأَتْ فِي تِلْكَ الْعَشْرَةِ أَيَّامٍ مِنْ يَوْمٍ رَأَتْ الدَّمَّ يَوْمًا أَوْ يَوْمَيْنِ حَتَّى يُتِمَّ لَهَا ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ، فَذَلِكَ الَّذِي رَأَتْهُ فِي أَوَّلِ الْأَمْرِ مَعَ هَذَا الَّذِي رَأَتْهُ بَعْدَ ذَلِكَ فِي عَشْرَةِ، فَهَوَّ مِنَ الْحَيْضِ؛ (همان) از ابی عبدالله رضی الله عنه فرمود: حداقل مدت طهارت ده روز است و آن، اینکه زن در ابتدای حیض زیاد خون می بیند؛ پس حیض او ده روز است. پس هر گاه سن او زیاد شود، خون کم می شود تا اینکه به سه روز برسد. زمانی که (حیض) به سه روز برگشت، حیض او از بین می رود و کمتر از سه روز حیض نیست. پس اگر زن در ایام حیض خون دید، نماز را ترک کند. پس اگر خون او سه روز ادامه داشت، حیض است و اگر بعد از یک یا دو روز خون قطع شد، غسل کند و نماز بخواند و از روزی که خون دید تا ده روز منتظر بماند؛ پس اگر در همان ده روز دوباره یک یا دو روز خون دید تا اینکه سه روز کامل شود؛ پس خونی که از اول دید با خونی که بعد از آن در ضمن ده روز دید، از حیض است».

همان گونه که در این فقره از مرسله آمده است، سه روز ابتدای حیض لازم نیست متصل و متوالی باشد. این روایت، مفسر روایاتی است که می گویند اقل حیض سه روز است؛ زیرا جمع بین این روایت و روایات سه روز بودن اقل حیض، یک جمع عقلایی است و این روایت بر آن ها حکومت دارد؛ در نتیجه قول مخالف مشهور ثابت می شود. (موسوی خمینی، ۱۴۲۱، ج ۱، ص ۹۲) روایت دیگری که به آن استدلال کرده اند، صحیحه محمد بن مسلم است. «عن أبي عبدالله رضی الله عنه قال أقل ما يكون الحيض ثلاثة و إذا رأت الدم قبل عشرة أيام فهو من الحيضة الأولى و إذا رآته بعد عشرة أيام فهو من حيضة أخرى مستقبلة؛ (همان، ص ۲۹۷) محمد بن مسلم از ابی عبدالله رضی الله عنه می فرماید: حداقل حیض سه است و اگر قبل از ده روز دوباره خون ببیند، از حیض اول است و اگر بعد از ده روز ببیند، از حیض بعدی است».

این روایت نیز بر این مطلب دلالت دارد که اگر زن خونی قبل از عشره ببیند، جزء حیض اول است و بحثی از توالی سه روز مطرح نکرده است.

ردّ ادله غیر مشهور مبنی بر عدم اعتبار توالی

تمام ادله این گروه برای اثبات عدم توالی به چند دلیل قابل مناقشه است.

در پاسخ به اینکه گفته شد اخبار و روایات مطلقاً توالی در سه روز ابتدای حیض را شرط ندانستند، باید گفت: روایت فقه رضوی بر توالی در سه روز دلالت دارد. افزون بر اینکه خون حیض، خون معلوم و معروفی است؛ بنابراین به هر خونی حیض گفته نمی‌شود. پس اگر زن خونی غیر متوالی دید و در حیض بودن آن شک داشت، اصله عدم حیض را جاری می‌کند. همچنین استدلال به اخبار صفات با مواردی که خون با صفات حیض نبود، اما آن را حیض حساب می‌کنند؛ معارض است. واضح است که این گروه با اخبار صفات به صورت مطلق استدلال کردند؛ در حالی که اخبار صفات مربوط به مورد خاص است؛ مانند جایی که خروج خون استمرار دارد. اساساً استدلال به اخبار صفات در جایی است که می‌خواهند ظن غالب نسبت به حیض را به دست آورند؛ در حالی که در مسئله مورد بحث ما چنین ظنی وجود ندارد. شهرت قائم بر این است که توالی، از اوصاف لازم حیض است. بنابراین اصل برائت و قاعده امکان در این مورد جاری نمی‌شود؛ زیرا در اصل امکان حیض شک وجود دارد و دلیلی بر حیض بودن وجود ندارد. از طرف دیگر احتیاط با قاعده امکان تعارض دارد. (صفاتی، ۱۳۸۴، ص ۹۲)

درباره استدلال به مرسله یونس نیز عمل به این مرسله در نهایت اشکال است، نه به خاطر اینکه بر خلاف حکم مشهور است؛ اگر چه این هم دلیل خیلی خوبی است. احتمال تخلخل اجتهاد در بین و یا اعمال معارضه و ترجیح روایات در مقابل آن و نه اعراض از آن بعید، بلکه فاسد است. با توجه به اینکه جمع عقلایی بین دو طایفه صورت گرفته است؛ به گونه‌ای که شبهه‌ای برای معارضه باقی نمی‌ماند، چگونه ممکن است که عدم فهم این نحو از جمع عرفی را به مشهور علما نسبت دهند؟ در این مرسله اضطرابات، مناقضات و مخالفاتی با مشهور وجود دارد که گاهی اوقات به ده اشکال یا بیشتر می‌رسد. در سند این مرسله نیز اسمائیل بن مرار وجود دارد که توثیق نشده است و نهایت چیزی که در مورد او وجود دارد، عدم استثنای ابن ولید از رجال یونس است که در کفایت آن تأمل وجود دارد. (موسوی خمینی، ۱۴۲۱، ج ۱، ص ۹۳)

همچنین اشکالاتی در متن مرسله وجود دارد، از جمله اینکه ممکن است امر به غسل و نماز در آن (اغتسلت و صلت و انتظرت من یوم رات الدم عشره ایام) به سبب استحاضه باشد و بر سه روز بودن حیض در ضمن ده روز و نقاء متخلخل بین آن دلالت ندارد؛ زیرا روایات دیگری

مقرر کردند که اقل حیض، سه روز و اقل طهر، ده روز است و این مسئله نشان می‌دهد که مرسله ظهور در این مطلب که سه روز در ضمن ده روز حیض باشد، ندارد. در مرسله آمده است: «هذا الذي راته بعد ذلك في العشره هو من الحيض». بنا بر این عبارت، جمیع ایامی که زن در آن خون دیده است و ایام پاکی که در مجموع ده روز است، حیض است و بحثی از طهارت از حیض در ایامی که خون نمی‌بیند، وجود ندارد؛ به‌ویژه عبارت «هو من الحيض» بر این مسئله دلالت دارد که جمیع ایام حیض است، نه نقای متخلل در وسط.

بخش آخر این روایت با عبارت «ولا يكون الطهر اقل من عشره ايام» با مبنای مذکور یعنی «طهر متخلل بين ايام رؤيه دم» سازگار نیست؛ زیرا ایامی که در آن خون می‌بیند، کمتر از ده روز است.

صورت مطلق در همه موارد صحیح نیست. اگر در جای دیگر این روایت به انتظار تاده روز امر شده است، در حالی که در ضمن انتظار، زن یک روز خون ببیند و قطع شود و تا روز نهم خون نبیند، انتظارش به پایان می‌رسد و دیدن خون در اثنای روز نهم باعث می‌شود که این ثلاثه در اثناء عشره نباشد و به حکم این مرسله، این خون حیض نیست؛ بلکه خون حیض فقط در جایی است که سه روز در ضمن ده روز باشد. این مرسله با تشویقاتی که دارد و مخالفت مشهور با آن، صلاحیت اتکال و استدلال را ندارد؛ زیرا عمل به روایات تعبد صرف نیست؛ بلکه عمده آن بناء عقلا و عدم ردع و امضای آن‌هاست. (موسوی خمینی، ۱۴۲۱، ج ۱، ص ۹۶؛ صفاتی، ۱۳۸۴، ص ۹۴)

در ادامه پاسخ به ادله غیر مشهور مبنی بر عدم اعتبار توالی در سه روز اول حیض، به صحیح محمد بن مسلم پاسخ می‌دهیم.

در سند این روایت، ابراهیم بن هاشم است که روایات نقل شده از وی به سبب ضابط نبودنش، توثیق نشده‌اند. در مقابل برخی دیگر از ضابط بودن او سخن گفته‌اند؛ زیرا بسیاری از او روایت نقل کرده‌اند. با توجه به این تردید روایت او حسنه است، نه صحیح. متن روایت نیز ظهور در عدم توالی در سه روز حیض ندارد؛ زیرا در روایت آمده است که زن خون دید و بین این خون و خون سابق، ده روز پاکی وجود ندارد و این خون ممکن است از حیض سابق باشد؛ زیرا در روایت این‌گونه آمده است: «اذا رات المراه الدم قبل العشره فهو من الحيضه الاولى». اگر خون با فاصله ده روز پاکی باشد، حیض دوم محسوب می‌شود؛ زیرا در

روایت این تعبیر آمده است: «و ان كان بعد العشره فهو من الحيضه المستقبه». در نتیجه این روایت بیانگر آن است که اقل ایام طهر، ده روز است؛ زیرا کلمه عشره در روایت معیار برای تشخیص خون قبل و بعد از ده روز است. همچنین بیانگر آن است که نقاء متخلل بین یک یا دو روز از رؤیت دم نیست؛ پس دلالتی بر سه روز در ضمن ده روز ندارد. (صفتی، ۱۳۸۴، ص ۹۳)

بنابراین روایت فوق نیز بر عدم توالی در سه روز از ابتدای حیض دلالت ندارد.

در مجموع هیچ یک از ادله غیر مشهور خالی از اشکال نیست و در نتیجه قول ایشان مبنی بر عدم اشتراط توالی، پذیرفته نیست.

نظر علمای متأخر در توضیح المسائل

در توضیح المسائل مراجع درباره این مطلب سه نظر وجود دارد:

۱. بنا بر نظر امام راحل، مرحوم آقای اراکی، مرحوم آقای خوئی، مرحوم آقای تبریزی، مرحوم آقای فاضل، مقام معظم رهبری، آقای سیستانی، آقای مکارم، آقای نوری و آقای وحید، سه روز اول حیض باید پشت سر هم باشد و اگر مثلاً دو روز را پشت سر هم خون ببیند و یک روز پاک بشود و دوباره یک روز دیگر خون ببیند، این حیض نیست. بر اساس این نظر هر گاه بانویی از عادت ماهانه خود گزارش داد که دو روز و نیم را خون دیده و اکنون قطع شده است؛ به طوری که از داخل خشکیده است، نه اینکه از مهبل خون خارج نمی شود؛ بنابراین خونی که دیده است، حیض نبوده است و باید غسل استحاضه را انجام دهد.
۲. نظر مرحوم آقای گلپایگانی و آقای صافی این است که اگر بانویی دو روز را پیاپی خون ببیند و بعد یکی دو روز قطع شود و مجدداً روز سوم خون را ببیند، به احتیاط واجب باید در روزهایی که خون می بیند، بین کارهای مستحاضه (عباداتی که بر مستحاضه مثل نماز واجب است) و بین تروک حائض را جمع کند.
۳. آیت الله شبیری زنجانی فتوای خاصی دارد. ایشان معتقد است: «لازم نیست سه روز اول حیض پشت سر هم باشد، ولی باید سه روز اول در یک دهه باشد». بنابراین از نظر ایشان اگر بانویی دو روز خون دید، بعد چهار روز، پنج روز، شش روز حتی قطع شد و مجدداً خون دید؛ آن خون روز آخر که می بیند، حکم حیض را دارد.

نتیجه‌گیری

ادله قائلین عدم اشتراط توالی مخدوش است. بنابراین قول مشهور مبنی بر اشتراط توالی در سه روز ابتدای حیض با سه شرط قابل پذیرش است؛ از این جهت که موافق قول مشهور است و در روایات اقل حیض را سه روز می‌دانند و این سه روز در میان عرف، با پشت سر هم بودن محقق می‌شود. همچنین در جایی که شک داریم این سه روز خون در ضمن ده روز حیض است یا خیر، اصالت عدم حیض را جاری می‌کنیم.



فهرست منابع

۱. ابن عباد، اسماعیل (صاحب)، (۱۴۱۴ق)، المحيط في اللغة، چاپ اول، بیروت: عالم الكتاب.
۲. ابن منظور، محمد بن مکرم، (۱۴۱۴ق)، لسان العرب، چاپ سوم، بیروت: دار الفكر و الطباعة و النشر و التوزيع.
۳. انصاری، مرتضی، (۱۳۷۵ش)، کتاب الطهارة، چاپ اول، تهران: کنگره جهانی بزرگداشت شیخ انصاری.
۴. بحرانی، یوسف، (۱۴۰۵ق)، حدائق الناظره، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۵. بستانی، فؤاد، (۱۳۷۵ش)، فرهنگ ابجدی، تهران: انتشارات اسلامی.
۶. بنی هاشمی قمی، سید محمد حسین، (۱۳۷۶ش)، توضیح المسائل مراجع، چاپ اول، قم: چاپخانه دفتر انتشارات اسلامی.
۷. حر عاملی، محمد بن حسن، (۱۴۰۹ق)، وسائل الشیعه، چاپ اول، قم: موسسه آل البيت علیهم السلام.
۸. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۴۱۲ق)، مفردات الفاظ قرآن، بیروت - دمشق: دار القلم - الدار الشامیه.
۹. سعدی، ابو حبیب، (بی تا)، القاموس الفقهي لغة و اصطلاحات، چاپ دوم، دمشق: دار الفكر.
۱۰. صدوق، محمد بن علی، (۱۴۱۳ق)، کتاب من لا یحضره الفقیه، چاپ دوم، قم: دفتر انتشارات وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۱۱. صفاتی، زهره، (۱۳۸۴ش)، طهاره النساء فی احکام الدماء، چاپ اول، قم: آیات بینات.
۱۲. طریحی، فخرالدین، (۱۴۱۶ق)، مجمع البحرين، چاپ سوم، بی جا: مرتضوی.
۱۳. طوسی، محمد بن حسن، (۱۳۸۷ق)، المبسوط فی فقه الامامیه، چاپ سوم، تهران: المکتبه المرتضویه لاحیاء الآثار الجعفریه.
۱۴. _____، (۱۴۰۰ق)، النهایه فی مجرد الفقه و الفتاوی، چاپ دوم، بیروت: دارالکتب العربی.
۱۵. موسوی خمینی، سید روح الله، (۱۴۲۱ق)، کتاب الطهارة، چاپ اول، تهران: موسسه نشر و تنظیم آثار حضرت امام خمینی علیه السلام.
۱۶. یزدی، محمد کاظم، (۱۴۲۸ق)، العروة الوثقی، چاپ اول، قم: انتشارات مدرسه امام علی بن ابیطالب علیه السلام.

تبیین فقهی ازدواج با غیر مسلمان

فاطمه سادات موسوی خواه^۱

چکیده

تشکیل خانواده و ازدواج، یکی از مسائل اجتناب‌ناپذیر زندگی بشر است. این مسئله مانند برخی مسائل با توجه به تحولات به وجود آمده در جهان و روابط بیش از پیش ملت‌ها و مذاهب مختلف با یکدیگر، نیاز به بازنگری و بررسی دارد و از آنجا که در ضمن آن بحث مهم تولید نسل مطرح می‌شود، بسیار حائز اهمیت است. مقاله حاضر به روش کتابخانه‌ای و توصیفی به بررسی حکم نکاح با غیر مسلمان و تبیین فقهی آن پرداخته است. از جمله مباحث مهمی که در این پژوهش مورد بررسی قرار گرفته است، ازدواج دائم مرد مسلمان با زن اهل کتاب، از نظر علمای شیعه و اهل تسنن است. بیشتر فقهای امامیه به حرمت این ازدواج قائل هستند، اما اهل سنت به جواز این ازدواج قائل هستند. بیشتر علمای شیعه درباره ازدواج موقت با زن اهل کتاب حکم به جواز اختیار داده‌اند؛ در حالی که اهل تسنن به علت مخالفت با اصل متعه، در این رابطه بحثی نکرده‌اند. این مقاله نظرات علمای فریقین را در رابطه با ازدواج زن مسلمان با مرد اهل کتاب، ازدواج مرد یا زن مسلمان با مشرک و مرتد و ازدواج با زن کافر مستضعف را نیز مورد بررسی قرار داده است.

واژگان کلیدی: فقه، ازدواج، غیر مسلمان، شیعه، اهل تسنن.

مقدمه

از آنجا که ازدواج و تشکیل خانواده همواره یکی از مهم‌ترین دغدغه‌های زندگی بشر بوده است، در منابع و کتب فقهی و حقوقی بسیار مورد توجه قرار گرفته است. ازدواج با غیر مسلمان، مسئله‌ای است که در دهه‌های گذشته به دلیل گسترش ارتباطات میان کشورها و ارتباط فرهنگ‌ها و مذاهب مختلف با یکدیگر، بسیار رواج یافته است و از آنجا که با ازدواج نسل بشر امتداد می‌یابد و جامعه را تحت تأثیر قرار می‌دهد، توجه به این مسئله بسیار حائز اهمیت است.

این موضوع در عصر حاضر بیشتر با تکیه بر جنبه حقوقی، تاریخی و استدلالی، مورد توجه نویسندگان معاصر قرار گرفته است؛ از جمله مقاله «حکم ازدواج با زنان اهل کتاب در قرآن کریم» نوشته آقایان علی و رضا عندلیبی به بیان حکم این نوع نکاح تنها از منظر قرآن کریم پرداخته‌اند؛ بی‌آنکه نظر فقها و علمای معاصر را در این زمینه بیان کنند. مقاله «مطالعه تطبیقی بر نکاح با اهل کتاب و زنان شبهه‌دار در فقه و حقوق ایران» نوشته آقایان جواد طالبی و مجتبی خسروی نیز افزون بر اشاره نکردن به نظر فقهای معاصر در این زمینه، به تبیین و تعریف دقیق اصطلاحات مورد بحث از جمله مسلمان، یهودی و مسیحی نپرداخته است. از این رو در این مقاله بر آن شدیم که افزون بر تبیین دقیق لغات و اصطلاحات مورد بحث، ازدواج با غیر مسلمان را از جنبه فقهی مورد بررسی قرار دهیم.

مفهوم‌شناسی

۱. ازدواج

ازدواج یا نکاح در لغت به معنای زناشویی، (جمعی از پژوهشگران، ۱۴۲۶، ج ۱، ص ۳۶۳) ضمیمه یا جمع کردن، وطی (جماع) و عقد (عبدالمنعم، ۱۴۱۹، ج ۳، ص ۴۳۹) است. در اصطلاح نیز تعریف‌های متعددی برای آن گفته شده است. برای مثال گفته‌اند ازدواج، یعنی گرفتن همسر به وسیله عقد ازدواج همراه با شرایط لازم آن که یا مدت معین و مشخصی دارد که به آن متعه (موقت) گفته می‌شود و یا برای همیشه است که از آن به عقد دائم تعبیر می‌شود. (جمعی از پژوهشگران، ۱۴۲۶، ج ۱، ص ۳۶۳)

در کتاب مصطلحات الفقه، نکاح در اصطلاح شرع و فقه را به معنای علقه و ارتباط

خاص اعتباری که قابل جعل و انشاء با لفظ و یا شبه لفظ مانند نوشتن و اشاره و ... باشد و (مشکینی، ۱۴۱۹، ص ۵۴۶) نکاح متعه طبق مذهب مالکیه، حنفیه، شافعیه، حنابله و ظاهریه به معنای نکاح زن به مدت معلوم یا مجهول بیان شده است، اما بنا بر مذهب شیعه عقد و نکاح زن به مدت معلوم و با مهر معلوم است. (همان، ص ۳۶۱)

۲. غیر مسلمان

برای روشن شدن معنای غیر مسلمان، ابتدا باید معنای اسلام و مسلمان در لغت و اصطلاح روشن شود. اسلام در لغت به معنای تسلیم و انقیاد (جباران، ۱۳۸۳، ص ۴۵) و مسلمان کسی است که حداقل اعتراف به توحید و رسالت داشته باشد و به زبان نیز اقرار کند. (همان، ص ۱۸۵) بنابراین غیر مسلمان یا کافر، کسی است که به توحید و رسالت پیامبر اکرم ﷺ اعتقادی نداشته باشد. کافر از ماده «کفر» و در لغت به معنای پوشاندن، ناسپاسی، بیزاری جستن و انکار است. در واقع کافر کسی است که از دین اسلام خارج باشد یا با اینکه خود را مسلمان می‌داند، یکی از ضروریات دین را انکار کند. (اشرفی، ۱۳۹۱، ص ۶ و ۷)

برای کافر تقسیمات متعددی ارائه شده و قرآن کریم نام ۸ طایفه از آنان را ذکر کرده است. این ۸ طایفه عبارتند از: «ملحد، یعنی کسی که پیرو هیچ دینی نیست و عالم ماوراء را قبول ندارد»، «مشرک، یعنی کسی که برای خدا شریک قرار می‌دهد»، «اهل کتاب، یعنی کسی که دین الهی غیر از اسلام را قبول دارد»، «یهود»، «نصارا»، «مجوس»،^۱ «صائبی»^۲ و «مرتد»^۳.

۱. مجوس به قومی گفته می‌شود که خورشید، ماه و آتش را می‌پرستند. این عنوان از سال سوم میلادی بر آن‌ها اطلاق شده است که کلمه‌ای فارسی است. (ابوجیب، ص ۳۳۷).

۲. درباره اینکه صائبین چه کسانی و پیرو کدام پیامبر بودند و یا اینکه دین جداگانه‌ای داشته‌اند، میان مفسران اختلاف نظر وجود دارد. البته آن‌ها به قرینه آیه ۶۲ سوره بقره قطعاً به توحید و معاد اعتقاد داشته و بنا بر نظر برخی مفسرین، به غسل تعمید نیز قائل بوده‌اند. (محمدحسین فاریاب، نشریه معرفت، ص ۱۰).

۳. مرتد کسی است که از اسلام خارج شود (بعد از مسلمان بودن) و کفر را انتخاب کند. مرتد به دو قسم مرتد فطری و مرتد ملی تقسیم می‌شود: مرتد ملی یعنی کسی که یکی از پدر و مادرش یا هر دو در حال انعقاد نطفه‌اش مسلمان بوده‌اند و اسلامش بعد از بلوغ ظاهر شده و از آن خارج شده است. مرتد ملی نیز کسی است که پدر و مادرش در حال انعقاد نطفه‌اش کافر بوده‌اند، سپس بعد از بلوغ کفرش ظاهر شده و کافر اصلی شده و بعد مسلمان شده؛ اما به کفر دوباره بازگشته است. (موسوی خمینی، ج ۲، ص ۳۶۶).



یهود و نصارا، همان اهل کتاب مجوس و صائبی و ملحد، از اقسام مشرک هستند؛ اگر چه این مسئله مورد اختلاف نظر است. بنابراین در قرآن کریم کافر به سه گروه: «مشرک»، «اهل کتاب» و «مرتد» تقسیم شده است. (جباران، ۱۳۸۳، ص ۸۳ و ۸۴) در کتاب فرهنگ شیعه، کافر را به چهار قسم «مشرک»، «کتابی»، «مرتد» و «منافق» یعنی کسی که در ظاهر مسلمان است و اظهار اسلام می‌کند، اما در دل و باطن کافر است؛ تقسیم کرده است. (خطیبی، ۱۳۹۱، ص ۳۲۸) در تعریف مشرک گفته‌اند مشرک، کسی است که همراه خدا شریک قرار دهد. (قرشی، ۱۴۱۲، ج ۴، ص ۲۰) مشرک ممکن است که منکر اصل رسالت و یا توحید باشد؛ مانند بت پرستان، آتش پرستان و ... اهل کتاب نیز یعنی کسانی که به یکی از دین‌های الهی دارای کتاب (مسیحیت، یهود) غیر از دین اسلام و قرآن کریم ایمان دارند.

۳. فقه

فقه از ریشه «ف ق ه» و به معنای فهمیدن (فراهِیدی، ۱۴۱۰، ج ۳، ص ۳۷۰؛ قرشی، ۱۴۱۲، ج ۵، ص ۱۹۷؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۶۴۲؛ ابوجیب، ۱۴۰۸، ص ۲۸۹) و نیز از «العلم فی الدین» به معنای علم در دین (فراهِیدی، ۱۴۱۰، ج ۳، ص ۳۷۰) است.

فقه در اصطلاح تعاریف متعددی در میان نویسندگان و دانشمندان دارد. برای مثال در کتاب مصطلحات الفقه آن را به معنای برپایی حجت و دلیل تفصیلی نزد شخص بر احکام فرعی دینی و موضوعات استنباط شده دانسته‌اند. (مشکینی، ۱۴۱۹، ص ۴۰۳) نویسنده کتاب اصطلاحات الاصول و معظم أبحاثها نیز فقه را به معنای علم به احکام شرعی فرعی یا به دست آوردن وظایف عملیه از ادله تفصیلیه دانسته است. (مشکینی، ۱۴۱۶، ص ۱۸۰) سعدی ابوجیب نیز در کتاب خود علم فقه را در اصطلاح اهل اصول، همان علم به احکام شرعی فرعی که از ادله تفصیلی به دست می‌آیند، دانسته است. (ابوجیب، ۱۴۰۸، ص ۲۸۹)

فلسفه ازدواج

ازدواج، مسئله بسیار مهمی است که از زمان حضرت آدم علیه السلام تا به امروز و حتی در بهشت نیز ادامه دارد و بشر با آن در ارتباط است. خداوند متعال، نکاح را تشریح و قانون‌گذاری کرد تا هم مایه فراوانی انسان‌ها و بقای نسل بشر و هم موجب امنیت و آرامش زن و مرد و فرزندان و در نتیجه آرامش جامعه بشری باشد. خانواده، مامن و جایگاه آسودگی و فارغ شدن از

مشکلات و سختی‌های زندگی اجتماعی است؛ مأمنی که هم نیاز و غرایز جنسی زن و مرد و هم نیازهای عاطفی، روحی، جسمی و را تأمین می‌کند. بی شک خداوند حکیم با قرار دادن خانواده در زندگی بندگان خود، رسیدن آن‌ها به کمال واقعی را نیز مورد توجه قرار داده است؛ چراکه هدف از خلقت این عالم چیزی جز سعادت و کمال تمام بشریت نیست. واضح و روشن است که رسیدن به چنین اهدافی تنها با تشکیل خانواده و نکاح از طریق مشروع و حلال میسر است، نه از طریق نامشروع که نه تنها باعث آرامش و کمال نیست؛ بلکه مایه آشفته‌گی و ضلالت بشر می‌شود. (شمس‌الدین، ۱۳۹۴، ص ۲۰ و ۲۱)

اهمیت ازدواج در دین اسلام

ازدواج از نظر اسلام، پیمانی پاک و مقدس است. اسلام بر خلاف بسیاری از مذاهب و مکاتب معروف مذهبی و یا فلسفی که ازدواج را امری مکروه و ناپسند می‌دانند، تشکیل این نهاد مقدس را محبوب می‌داند و همه جوانب آن را به طور مفصل و وسیع و با دیدی واقع‌نگرانه مورد بحث قرار داده است. هیچ بنایی نزد خداوند، محبوب‌تر از تشکیل خانواده نیست؛ زیرا افزون بر اینکه باعث بقای نسل بشر و تولید مثل است، مایه پاکدامنی و پاک زیستن است. در روایات بسیار زیادی به استحباب و تأکید بر تشکیل این پیمان مقدس اشاره شده است؛ چنانکه امام صادق علیه السلام فرموده است: «رَكَعَتَانِ يُصَلِّيهِمَا الْمُتَزَوِّجُ أَفْضَلُ مِنْ سَبْعِينَ رَكَعَةً يُصَلِّيهِمَا أَعْرَبٌ»؛ (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۵، ص ۳۲۸) دو رکعت نماز فرد متأهل از هفتاد رکعت نمازی که فرد عَزَب (مجرد) بخواند (و حتی از نمازها و روزه‌های مکرر او در شب و روز) افضل و برتر است». (فائمی، ۱۳۷۵، ص ۱۰ و ص ۲۳-۱۸)

در اسلام افزون بر تأکید بر ازدواج و مستحب مؤکد دانستن آن، مخالفت کردن با غریزه و نیاز جنسی نهاده شده در طبیعت انسان را سرزنش کرده است؛ چنانکه رسول خدا صلی الله علیه و آله فرموده است: «لَا رَهْبَانِيَّةَ فِي الْإِسْلَامِ تَزَوَّجُوا فَإِنِّي مَكَاثِرٌ بِكُمْ الْأُمَمُ»؛ (صدوق، ۱۴۱۳، ج ۳، ص ۳۸۳) در اسلام هیچ رهبانیتی وجود ندارد. ازدواج کنید که بدین وسیله من در بین امت‌ها به شما (فراوانی تان) افتخار و مباهات می‌کنم».



اقسام ازدواج

۱. دائم

نکاح بنا بر دو مذهب شیعه و اهل تسنن به دو قسم دائم و موقت تقسیم می‌شود. نکاح دائم، نکاحی است که به وسیله الفاظ عربی ایجاب و قبول منعقد شده و زمان و مدتی برای آن تعیین نمی‌شود و در صورتی که نکاح تمام شرایط لازم را داشته باشد، زن و مرد برای همیشه بر هم حلال می‌شوند. (شمس‌الدین، ۱۳۹۴، ص ۴۷)

۲. موقت

خداوند متعال در دین مبین اسلام، ازدواج موقت را تشریح کرده است. در این نوع نکاح، مسئولیت‌ها بسیار کمتر از نکاح دائم است. ازدواج موقت، ازدواجی است که در آن مدت و مهریه زوجه باید مشخص و معین شود و به همین خاطر است که از این نکاح با نام‌های مدت دار، منقطع، متعه و موقت یاد می‌شود.

عقد موقت تمام شروط عقد دائم مانند ضرورت اجرای صیغه به لفظ ماضی، قصد انشاء داشتن و ... را دارد، ولی تفاوت‌هایی نیز با هم دارند. در نکاح موقت بر خلاف دائم باید مدت و مهریه زوجه معین باشد، در غیر این صورت عقد باطل می‌شود. در این نوع نکاح نیاز به جاری کردن طلاق نیست و زن و مرد با سپری شدن مدت و یا بخشیدن مدت توسط مرد از هم جدا می‌شوند و چیزی به نام رجوع مرد در هنگام عده در متعه وجود ندارد. همچنین طبق نظر مشهور امامیه، از آنجا که زن در نکاح موقت قابلیت طلاق ندارد؛ از این رو مورد «ایلاء»^۱ قرار نمی‌گیرد، ولی «ظهار» بنا بر ظاهر در نزد فقهای شیعه در عقد موقت انجام می‌شود.

در متعه زن و مرد از هم ارث نمی‌برند و به زن نه در هنگام نکاح و نه عده و نه بارداری، نفقه‌ای تعلق نمی‌گیرد. در عقد دائم زن می‌تواند از مرد تقاضای آمیزش کند و مرد هم باید هر ۴ ماه یک بار حتماً با همسرش آمیزش داشته باشد، ولی در نکاح موقت زن نمی‌تواند چنین درخواستی از مرد داشته باشد. فرزندی که از نکاح موقت متولد می‌شود، تمام حقوق فرزندی که از نکاح دائم متولد می‌شود؛ مانند تأمین مخارج فرزند، حفظ سلامت و تربیت او و ... را داراست. (شمس‌الدین، ۱۳۹۴، ص ۱۷۹-۱۷۷؛ آیت‌اللهی، ۱۳۹۱، ص ۵۵)

۱. ایلاء یعنی سوگند خوردن شوهر بر ترک آمیزش با همسر خود. (جمعی از پژوهشگران، ج ۱، ص ۷۸۵).

در اصل مشروعیت ازدواج موقت، اختلافی میان مسلمانان وجود ندارد و تنها اختلاف نظری که میان شیعه امامیه و عموم اهل تسنن وجود دارد، این است که عموم اهل تسنن بر این عقیده‌اند که حکم مباح بودن و جواز متعه به وسیله آیات قرآن یا برخی روایات فسخ شده است. از این رو فقه عامه با اصل متعه مخالف است و درباره این مسئله بحثی نکرده است. (جباران، ۱۳۸۳، ص ۲۹۵) این در حالی است که شیعه امامیه و بسیاری از صحابه و تابعین، فسخ جواز را مطلقاً رد می‌کنند و به ادامه اباحه متعه قائل هستند. (شمس‌الدین، ۱۳۹۴، ص ۱۸۱)

اقسام مسلمان

طبق فرموده قرآن کریم، حضرت ابراهیم علیه السلام اولین کسی بود که این دین را اسلام و پیروانش را مسلمان نامید. مسلمانان به دو گروه بزرگ شیعه و سنی تقسیم می‌شوند که مهم‌ترین و اصلی‌ترین اختلاف و علت جدایی مذهب شیعه از تسنن، مسئله جانشینی پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله است؛ چراکه شیعیان جانشینی بعد از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله را حق حضرت علی علیه السلام و ائمه علیهم السلام از طرف خداوند می‌دانند، اما اهل سنت قائل به انتخاب جانشین توسط مردم (خلافت انتخابی) هستند. (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۹۳، ص ۲۸ و ۳۵)

اقسام کافر

درباره اقسام کافر تقسیمات مختلفی ارائه شده است. در قرآن کریم کافر به سه گروه «مشرک» (توبه: ۲۸)، «اهل کتاب» (توبه: ۳۰) و «مرتد» (توبه: ۷۳ و ۷۴) تقسیم شده است. (جباران، ۱۳۸۳، ص ۸۳ و ۸۴) البته در کتاب فرهنگ شیعه، کافر را به چهار قسم یعنی مشرک، کتابی، مرتد و منافق یعنی کسی که در ظاهر مسلمان است و اظهار اسلام می‌کند، اما در دل و باطن کافر است؛ تقسیم کرده است. (خطیبی، ۱۳۹۱، ص ۳۸۲)

این مسئله که یهود و نصاری قطعاً از مصادیق اهل کتاب هستند، مورد اتفاق تمام مذاهب اسلامی است. (خطیبی، ۱۳۹۱، ص ۳۸۲؛ جباران، ۱۳۸۳، ص ۱۱۰، ۸۶ و ۸۷) مرتد نیز در فقه به معنای کسی است که پس از ایمان آوردن و مسلمان شدن، به کفر بازگشته است. (خطیبی، ۱۳۹۱، ص ۳۸۲؛ محقق حلی، ۱۴۲۰، ج ۲، ص ۲۳۵)

از نظر مذهب شیعه و اهل تسنن عوامل بسیاری موجب ارتداد می‌شود؛ مانند عزم و



اقرار به کفر، اهانت به قرآن یا کعبه، اعتقاد به حرمت فعلی که جوازش اجماعی است و... در روایات نیز علل مختلفی برای ارتداد ذکر شده است؛ مانند بری از دین خدا، انکار و تکذیب هر نبی مرسل، ناسزاگویی به نبی مکرم اسلام، ادعای نبوت، تحلیل حرام و تحریم حلال و...؛ چنانکه در روایتی از امام باقر علیه السلام یکی از اسباب ارتداد، رویگردانی از اسلام و کفر به آنچه بر پیامبر صلی الله علیه و آله نازل شده، بیان شده است: «مَنْ رَغِبَ عَنِ الْإِسْلَامِ وَ كَفَرَ بِمَا أُنزِلَ عَلَى مُحَمَّدٍ ص بَعْدَ إِسْلَامِهِ فَلَا تَوْبَةَ لَهُ وَ قَدْ وَجِبَ قَتْلُهُ وَ بَانَثَ مِنْهُ امْرَأَتُهُ وَ يُقْسَمُ مَا تَرَكَ عَلَى وُلْدِهِ؛ (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۶، ص ۱۴۷)... کسی که از اسلام روی گرداند و به آنچه که بر محمد صلی الله علیه و آله نازل شده است، کافر شود بعد از اسلامش؛ توبه‌اش پذیرفته نمی‌شود و قتلش واجب است و همسرش از او جدا (بدون صیغه طلاق) و اموالش بین فرزندانش تقسیم می‌شود».

پیشینه ازدواج در ادیان الهی

۱. تاریخ تحریم ازدواج با بیگانگان در اسلام

ازدواج با بیگانگان (غیر مسلمان)، از مسائلی است که از صدر اسلام و زمان ائمه اطهار علیهم السلام تا کنون همواره مورد توجه بوده است؛ اما با توجه به گسترش روابط کشورها، قومیت‌ها و نژادهای مختلف در جوامع امروزی و حضور مسلمانان در کشورهای مختلف جهان و بالعکس، این مسئله در عصر حاضر بیشتر نمود پیدا کرده است. حرمت ازدواج با بیگانگان از همان آغاز پیدایش اسلام مطرح بوده است، ولی نه به این خاطر که اسلام نگاهی نژادپرستانه و قومیتی به این مسئله داشته است؛ زیرا اسلام دینی است که همه افراد بشر با هر قومیت و ملیتی، سیاه یا سفید و پیر یا جوان را بندگان خدا می‌داند و ملاک برتری افراد را تقوا و پرهیزکاری آن‌ها معرفی می‌کند. بنابراین حرمت و ممنوعیت در اسلام (البته در برخی موارد) برای حفظ مسلمانان از آلودگی‌های اخلاقی و اعتقادی و در نتیجه حفظ جامعه اسلامی از انحرافات ناشی از تأثیر این نوع ازدواج‌ها بوده است. (جباران، ۱۳۸۳، ص ۲۳؛ طالبی و خسروی، ۱۳۹۵، ص ۱۴۸)

۲. ازدواج با بیگانگان در مسیحیت

درباره ازدواج با غیر هم دین در میان مسیحیان نیز اختلاف نظر وجود دارد تا آنجا که برخی این ازدواج را باطل و برخی دیگر صحیح می‌دانند. دلیل قائلین به بطلان، نامه دوم پولس

قدیس به اهل کورنثوس است. بنا بر این نامه غیر مسیحی شرّ، ظلمت و ابلیس است و تناسبی با مسیحی که خیر و نور است، ندارد. (کتاب مقدس، نامه دوم پولس به اهل کورنثوس، فصل ۶، آیه ۱۷-۱۴ به نقل از جباران، ۱۳۸۳، ص ۳۶) دلیل قائلین به صحت این ازدواج نیز نامه اول پولس به اهل کورنثوس است که مرد یا زن غیر مؤمن (منظور از مؤمن، همان مسیحی است) به واسطه زن یا مرد مؤمن، پاک می شود؛ و الا فرزندشان حرامزاده خواهد بود. (کتاب مقدس، نامه دوم پولس به اهل کورنثوس، فصل ۷، آیه ۱۵-۱۲ به نقل از جباران، ۱۳۸۳، ص ۳۷)

مذهب ارتدوکس یکی بودن دین را از شرایط صحیح بودن ازدواج می داند و برای آن دو علت ذکر می کند:

۱. ازدواج، سرّ مقدس است و فقط با شخص تعمید یافته سزاوار است و شخص تعمید یافته فقط مسیحی است.

۲. افراد با ازدواج به یک بدن و جسم تبدیل می شوند و این مسئله درباره مسیحی و غیر مسیحی اتفاق نمی افتد.

کاتولیک ها نیز در این مسئله به دو فرع قائل شده اند:

۱. اگر دو مسیحی تعمید یافته که مذهب مختلفی دارند (مثل ارتدوکس و کاتولیک)، با هم ازدواج کنند؛ حرام است، ولی باطل نیست.

۲. اگر مسیحی تعمید یافته با مسیحی غیر تعمید یافته (ولو هر مذهبی داشته باشد) ازدواج کند، باطل است.

این شرط (اتحاد در دین و اتحاد در مذهب) در میان ارتدوکس های کشورهای مختلف، متفاوت است. بعضی فقط وحدت در دین را قبول دارند، بعضی هر دو را شرط می دانند و برخی هم افزون بر این دو، اتحاد در نژاد و طایفه را هم شرط می دانند. برخی از طایفه های ارتدوکس مثل سریانی ها نیز در شرایط خاصی ازدواج مرد با زن غیر ارتدوکس را جایز می دانند. این ها در حالی است که از نظر مذهب پروتستان، ازدواج سرّ مقدس نیست؛ بلکه یک قرارداد اجتماعی است و اتحاد در دین شرط نیست. (جباران، ۱۳۸۳، ص ۳۸-۳۶)

۳. ازدواج با بیگانگان در یهود

ازدواج با غیر یهودی و غیر اسرائیلی در میان یهودیان رواج داشته است؛ در حالی که در دو کتاب یهودیان به نام های «عزرا» و «نحمیا» که پس از دوران اسارت یهودیان از بابل نوشته

شده است، ازدواج با غیر یهودی ممنوع شده بود؛ اما با مطالعه متون قدیمی تر از این دو کتاب این نوع ازدواج منع نشده است. امروزه بیشتر یهودین، یهودیان ربانی هستند که اتحاد در دین و اتحاد در مذهب را شرط صحت ازدواج می‌دانند. بنابراین ازدواج کردن ربانی با غیر ربانی، ولو یهودی باطل است. در حال حاضر در آمریکا بیشتر خاخام‌های آزاداندیش ازدواج با ادیان دیگر را صحیح می‌دانند، اما یهودیان سنت‌گرا و راست‌دین از این نوع ازدواج منع می‌کنند. (جباران، ۱۳۸۳، ص ۳۶-۳۴)

ازدواج مرد مسلمان با زن اهل کتاب

از آنجایی که نکاح به دو قسم دائم و موقت تقسیم می‌شود، حکم این ازدواج در هر دو قسم بررسی می‌شود.

۱. نکاح دائم

در نکاح دائم مرد مسلمان با زن اهل کتاب به دلیل اختلاف نظر بین فقهای امامیه و اهل سنت و نظرات متفاوتی که وجود دارد، در دو قسمت به حکم این نوع نکاح پرداخته می‌شود.

۱-۱. حکم نکاح دائم مرد مسلمان با زن اهل کتاب در فقه امامیه

با بررسی نظرات فقها و علمای متقدم شیعه می‌توان درباره حکم ازدواج دائم مرد مسلمان با زن اهل کتاب، به چهار نظر دست یافت:

۱. حرمت مطلق؛ یعنی ازدواج دائم با زنان اهل کتاب تحت هر شرایطی حرام است و جایز نیست.

۲. جواز مطلق؛ به این معنا که در هر شرایطی این ازدواج جایز و بلا مانع است؛ همانطور که می‌توان با زن مسلمان ازدواج کرد. اطلاق در اینجا، یعنی چه در حال اضطرار و چه در حال اختیار این ازدواج جایز است.

۳. جواز در حال اضطرار؛ برخی از بزرگان نیز قائلند که ازدواج دائم با زنان اهل کتاب تنها در حال اضطرار جایز است. قائلین این دیدگاه به دو دسته تقسیم می‌شوند؛ دسته اول کسانی هستند که در حال اختیار تنها ازدواج دائم را حرام، و ازدواج موقت را بلا مانع و جایز می‌دانند و دسته دوم کسانی هستند که در حال اختیار، چه ازدواج

دائم و چه ازدواج موقت با زنان اهل کتاب را حرام و در حال اضطرار، چه ازدواج دائم و چه ازدواج موقت را جایز می‌دانند. علامه حلی^۱ این قول را نقل کرده است که بنا بر این نقل و قول، در حال ضرورت و اضطرار هم فقط ازدواج با زنان باکره اهل کتاب جایز است.

۴. جواز ازدواج با زنان مستضعف^۱ در حال اختیار؛ بنابراین در حالت اضطرار می‌توان با تمام زنان یهود و نصارا چه مستضعف و چه غیر مستضعف ازدواج کرد. یحیی بن سعید حلی این قول را پذیرفته است. (جباران، ۱۳۸۳، ص ۲۷۶ و ۲۷۸)

قرآن کریم رابطه نزدیک با اهل کتاب را برای مسلمانان ممنوع کرده است. البته آنچه از آیه ۵ سوره مائده^۲ بنا بر تفسیر علامه طباطبایی به دست می‌آید، جواز ازدواج با زنان اهل کتاب است و دلیلی بر نسخ آن نیز وجود ندارد. اینکه در آیه فرموده است «مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ» و فرموده است «من اهل کتاب یا من یهود و نصارا»، در واقع بیان علت جواز و تخفیف این نکاح است و اینکه این‌ها از سایر طوائف به شما نزدیک‌تر هستند (به خاطر اذعان و اعتراف‌شان به توحید و رسالت، بر خلاف مشرکین و ...). البته آیه شریفه به اینکه منظور از این حلال بودن، ازدواج دائم یا موقت است، تصریحی نکرده است؛ الا اینکه تعیین اجر را شرط کرده است. (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۵، ص ۲۰۵ و ۲۰۶) به قرینه کلمه اجر در آیه، می‌توان گفت که منظور ازدواج موقت مرد مسلمان با زنان اهل کتاب است و اینکه ارتباط با زنان اهل کتاب از طریق مسافحه و زنا و ... نباشد؛ بلکه با معین کردن اجر و مهریه و شرعی باشد. (موسوی زاده، ۱۳۹۴، ص ۵۲)

افزون بر آنکه روایاتی نیز وجود دارند که بیانگر جواز این ازدواج هستند؛ چنانکه امام صادق^۳ درباره ازدواج با مسیحی و یهودی فرموده است: «نِكَاحُهُمَا أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْ نِكَاحِ

۱. مستضعف در این گونه موارد و نیز در آیه ۹۷ سوره نساء، به معنای کسی است که دستیابی به حجت و دین کامل الهی برایش ممکن نیست تا فطرتش را بیدار کند، نه اینکه عامد و مقصر باشد. در نتیجه طبق این تعریف، این مستضعف، نه کافر است و نه مؤمن. (شفیعی مازندرانی، ص ۶۷).

۲. «الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمْ الطَّيِّبَاتُ وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَهُمْ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ وَلَا مُتَّجِدِينَ أَخْدَانٍ»؛ «امروز همه رزق‌های پاکیزه خدا برای شما حلال شد و زنان پاکدامن از اهل کتاب (از طریق ازدواج شرعی) در صورتی که مهریه آنان را بپردازید، بر شما حلال است؛ چنانچه مایل باشید پاکدامن و مصون از زنا بمانید و در خلوت دنبال انتخاب کردن معشوقه نامشروع نباشید».



النَّاصِبِيَّةَ وَ مَا أَحْبُّ لِلرَّجُلِ الْمُسْلِمِ أَنْ يَتَزَوَّجَ الْيَهُودِيَّةَ وَلَا النَّصْرَانِيَّةَ مَخَافَةَ أَنْ يَتَهَوَّدَ وَلَدُهُ أَوْ يَتَنَصَّرَ؛ (كلینی، ۱۴۰۷، ج ۵، ص ۳۵۱): ازدواج کردن با زن یهودی و مسیحی نزد من از ازدواج کردن با زن ناصبی محبوب تر است و دوست ندارم که مرد مسلمان با زن یهودی و نصرانی ازدواج کند به خاطر ترس و بیم از یهودی یا نصرانی شدن فرزندش. « در روایت دیگری از آن حضرت آمده است: «لَابَأْسَ أَنْ يَتَمَتَّعَ الرَّجُلُ بِالْيَهُودِيَّةِ وَ النَّصْرَانِيَّةِ وَ عِنْدَهُ حُرَّةٌ»؛ (طوسی، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۱۴۴) اشکالی نیست که مرد (مسلمان) با زن یهودی یا مسیحی ازدواج کند، در حالی که زن حر (مسلمان) دارد. « همه این روایات دال بر جواز این نکاح هستند؛ هر چند در اینکه منظور ازدواج دائم یا متعه است، اختلاف نظر وجود دارد.

با دلایل بیان شده در جواز ازدواج با اهل کتاب (آیات و روایات)، دلایل فقها بر منع و حرمت این ازدواج، توان مقابله با ادله جواز را ندارند؛ از این رو ازدواج دائم با زنان اهل کتاب جایز است. (جباران، ۱۳۸۳، ص ۲۸۷) در میان فقهای معاصر و مراجع عظام تقلید نیز در این مسئله اختلاف نظر وجود دارد. امام خمینی علیه السلام، مقام معظم رهبری، آیت الله مکارم شیرازی، آیت الله فاضل لنکرانی، آیت الله اراکی و آیت الله سیستانی بنا بر احتیاط واجب، ازدواج دائم مرد مسلمان با زنان اهل کتاب را جایز نمی دانند. آیت الله صافی و آیت الله گلپایگانی، جواز این ازدواج را خالی از قوت نمی دانند، اما در صورتی که مرد مسلمان بتواند با زن مسلمان ازدواج کند؛ ازدواجش با زن اهل کتاب کراهت شدید دارد؛ بلکه فتوا داده اند که در این صورت احتیاط ترک نشود. آیت الله خوبی و آیت الله تبریزی نیز احتیاط مستحب را در ترک این ازدواج می دانند. آیت الله زنجانی ازدواج موقت یا دائم مرد مسلمان با زن اهل کتاب را باطل نمی داند؛ بلکه آن را خلاف احتیاط می داند به ویژه ازدواج دائم. آیت الله نوری همدانی نیز ازدواج دائم را بنا بر اقوی جایز می داند. (بنی هاشمی خمینی، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۴۶۷ و ۴۶۸)

۱-۲. حکم نکاح دائم مرد مسلمان با زن اهل کتاب در فقه عامه

تمام مذاهب چهارگانه اهل تسنن در این مسئله اتفاق نظر دارند که ازدواج دائم مرد مسلمان با زنان آزاد اهل کتاب، یعنی یهودی و نصارا جایز است. ابن رشد و ابن قدامه ادعای اجماع بر جواز را کرده اند؛ هر چند نظر بیشتر فقهای این مذاهب، مکروه بودن این ازدواج است.

(شمس الدین، ۱۳۹۴، ص ۱۴۱؛ جباران، ۱۳۸۳، ص ۲۶۶)

۲. نکاح موقت

۲-۱. حکم ازدواج موقت مرد مسلمان با زن اهل کتاب در فقه امامیه

بیشتر علمای متقدم امامیه در این مسئله به جواز قائل و تنها سه تن از فقیهان متقدم، ممنوعیت ازدواج موقت با زن یهودی و نصرانی را متذکر شده‌اند. البته تنها کلام شیخ مفید صراحت و اطلاق در این ممنوعیت دارد، اما سید مرتضی درباره متعه به طور خاص و جداگانه صحبت نکرده است. بنابراین نمی‌توان گفت که ایشان ازدواج موقت با یهود و نصارا را باطل می‌دانند. کلام شیخ طوسی نیز تنها در یکی از کتاب‌هایش ظهور در این قول (عدم جواز متعه با زنان اهل کتاب) دارد؛ از این رو نمی‌توان این قول را به ایشان هم نسبت داد. بسیاری از بزرگان شیعه مانند شیخ طوسی، ابن ادریس و علامه حلی روایات دال بر جواز ازدواج با اهل کتاب را حمل بر متعه کرده‌اند. (جباران، ۱۳۸۳، ص ۲۹۵)

در میان علمای معاصر و مراجع عظام تقلید نیز همگی معتقدند که این ازدواج موقت مانعی ندارد و آیت‌الله زنجانی نیز ازدواج موقت را جایز اما مکروه و خلاف احتیاط استحبابی دانسته است. (بنی‌هاشمی خمینی، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۴۶۷ و ۴۶۸)

۲-۲. حکم ازدواج موقت مرد مسلمان با زن اهل کتاب در فقه عامه

از آنجا که اهل تسنن با اصل متعه مخالفند، درباره این مسئله بحثی نکرده‌اند. (جباران، ۱۳۸۳، ص ۲۹۵)

ازدواج زن مسلمان با مرد کافر

علمای تمام مذاهب اسلامی، چه امامیه و چه عامه، بر این مسئله اتفاق نظر دارند که ازدواج (دائم و موقت) زن مسلمان با مرد کافر، حرام است و در این مسئله کفر و ارتداد ملّی یا فطری، مشرک یا کتابی بودن مرد فرقی نمی‌کند. یکی از دلایل مهم این قول و نظر نیز آیه ۲۲۱ سوره بقره است: ﴿لَا تُنْكَحُوا الْمُشْرِكِينَ حَتَّىٰ يُؤْمِنُوا﴾؛ «به مردان مشرک زن ندهید تا ایمان آورند». در این آیه شرط صحت ازدواج، ایمان بیان شده است؛ پس به مقتضای غایت این آیه شریفه می‌شود چنین نتیجه گرفت که زن مسلمان نمی‌تواند با غیر مؤمن و مسلمان، چه کتابی و چه مشرک ازدواج کند. (جباران، ۱۳۸۳، ص ۳۴۲ و ۳۴۵)



حکم ازدواج مرد یا زن مسلمان با مشرک و مرتد

بنا بر نظر تمام فقهای امامیه و تمام مذاهب اهل تسنن، ازدواج مرد یا زن مسلمان با مشرک و مرتد، حرام و باطل است و دلیل آن نیز آیه ۲۲۱ سوره بقره و آیه ۱۰ سوره ممتحنه است که به صراحت این نکته را بیان می‌کند. (طاهری، ۱۳۸۴)

اگرچه فتوای مشهور در میان فقهای اسلام حرمت ازدواج مرد مسلمان با زن کافر غیر اهل کتاب است، اما به نظر می‌رسد که این مورد مربوط به زنان مشرک یا مرتد (کافری) است که بر عقاید خود اصرار دارند؛ ولی درباره زنانی که نسبت به ادیان دیگر مثل اسلام شناخت، و با اسلام نیز دشمنی ندارند و از آن‌ها با نام «مستضعف» یاد می‌شود، از این فتوا انصراف دارند یا حداقل در موارد اضطرار و عسر و حرج می‌توان ازدواج با آن‌ها را جایز دانست. (کلانتری، ۱۳۹۳، چکیده)

نتیجه‌گیری

ازدواج از نظر اسلام، پیمانی مقدس است که افزون بر بقای نسل بشر، مایه پاکدامنی و کمال انسان است. ازدواج با غیر مسلمان که در عصر حاضر و با توجه به گسترش روابط ملت‌ها پر رنگ‌تر شده است، از نظر فقها و علمای امامیه و اهل تسنن تفاوت‌هایی دارد. فقهای متقدم امامیه در مسئله نکاح دائم مرد مسلمان با زن اهل کتاب، چهار نظر دارند: «حرمت مطلق»، «جواز مطلق»، «جواز در حال اضطرار» و «جواز ازدواج با زن مستضعف در حال اختیار». نظر بیشتر مراجع عظام تقلید، عدم جواز این ازدواج بنا بر احتیاط واجب است؛ این در حالی است که نظر تمام مذاهب چهارگانه اهل تسنن در این مسئله، جواز این نوع نکاح است؛ هر چند که بیشتر آن‌ها به کراهت این نکاح قائل هستند.

در رابطه با ازدواج موقت مرد مسلمان با زن اهل کتاب نیز بیشتر علمای متقدم و مراجع عظام تقلید به جواز قائل هستند، اما در فقه عامه از آنجایی که با اصل متعه مخالفند، درباره این مسئله بحثی نکرده‌اند. ازدواج زن مسلمان با مرد اهل کتاب در هر صورت چه دائم و چه موقت، بنا بر نظر علمای تمام مذاهب اسلامی، چه امامیه و چه عامه حرام است. بنا بر نظر بیشتر فقهای امامیه و تمام مذاهب اهل تسنن ازدواج مرد یا زن مسلمان با مشرک و مرتد نیز حرام و باطل است. هر چند فتوای مشهور در میان فقهای اسلام، حرمت ازدواج مرد مسلمان با زن کافر غیر اهل کتاب است؛ اما زنان مستضعف از این فتوا انصراف دارند یا حداقل در موارد اضطرار و عسر و حرج می‌توان ازدواج با آن‌ها را جایز دانست.

فهرست منابع

کتب فارسی

۱. آیت‌اللهی، زهرا، (۱۳۹۳ش)، اخلاق خانواده، چاپ ۳۷، قم: دفتر نشر معارف.
۲. بابازاده، علی‌اکبر، (۱۳۷۵ش)، مسائل ازدواج و حقوق خانواده، چاپ سوم، تهران: انتشارات بدر.
۳. بنی‌هاشمی خمینی، محمدحسن، (۱۳۸۳ش)، توضیح المسائل مراجع، چاپ دهم، تهران: دفتر انتشارات اسلامی.
۴. جباران، محمدرضا، (۱۳۸۳ش)، ازدواج با غیر مسلمان، قم: مؤسسه بوستان کتاب.
۵. جمعی از پژوهشگران، (۱۴۲۶ق)، فرهنگ فقه مطابق مذهب اهل بیت علیهم‌السلام، زیر نظر سید محمود هاشمی شاهرودی، قم: مؤسسه دائرةالمعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت علیهم‌السلام.
۶. خطیبی، محمد، (۱۳۹۱)، فرهنگ شیعه، بی‌جا: پژوهشکده تبلیغات اسلامی.
۷. شمس‌الدین، محمدجعفر، (۱۳۹۴ش)، نکاح و طلاق در مذاهب پنج‌گانه اسلامی، ترجمه محمدرضا واحدی، چاپ دوم، تهران: انتشارات خرسندی.
۸. شفیعی‌مازندرانی، سید محمد، (۱۳۹۰ش)، درس‌هایی از وصیت‌نامه امام خمینی علیه‌السلام، چاپ ۵۸، قم: دفتر نشر معارف.
۹. طباطبایی، سیدمحمدحسین، (۱۳۹۳ش)، شیعه در اسلام، چاپ هفتم، قم: انتشارات ادباء.
۱۰. قائمی، علی، (۱۳۷۵ش)، تشکیل خانواده در اسلام، چاپ نهم، تهران: انتشارات امیر.
۱۱. قرشی، علی‌اکبر، (۱۴۱۲ق)، قاموس قرآن، چاپ ششم، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۱۲. موسوی‌زاده، احترام، (۱۳۹۴)، قرآن و شیوه‌های برخورد با اهل کتاب، چاپ اول، قم: مرکز نشر هاجر.

کتب عربی

۱۳. ابوجیب، سعدی، (۱۴۰۸ق)، القاموس الفقہی لغة واصطلاحاً، چاپ دوم، دمشق: دارالفکر.
۱۴. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۴۱۲ق)، مفردات الفاظ قرآن، بیروت: دارالعلم.
۱۵. حلّی، حسن بن یوسف، (۱۴۲۰ق)، تحریر الأحکام، قم: مؤسسه امام صادق علیه‌السلام.
۱۶. صدوق، محمد بن علی، (۱۴۱۳ق)، کتاب من لایحضره الفقیه، تصحیح و تحقیق علی‌اکبر غفاری، چاپ دوم، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۱۷. طباطبایی، سید محمدحسین، (۱۳۹۰ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، چاپ دوم، بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
۱۸. طوسی، محمد بن حسن، (۱۳۸۳ش)، الاستبصار فیما اختلف من الاخبار، چاپ پنجم، تهران: دارالکتب الاسلامیه.



۱۹. عبدالمنعم، محمود عبدالرحمان، (۱۴۱۹ق)، معجم مصطلحات و الألفاظ الفقهيّه، بی‌جا، بی‌جا: بی‌نا.
۲۰. فراهیدی، خلیل بن احمد، (۱۴۱۰ق)، العین، چاپ دوم، قم: نشر هجرت.
۲۱. کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۴۰۷ق)، الکافی، تصحیح علی‌اکبر غفاری و محمد آخوندی، چاپ چهارم، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۲۲. مجلسی، محمدباقر، (۱۴۱۹ق)، بحار الأنوار، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲۳. مشکینی، علی، (۱۴۱۶ق)، اصطلاحات الأصول و معظم أبحاثها، چاپ ششم، قم: نشر الیهادی.
۲۴. _____، (۱۴۱۹ق)، مصطلحات الفقه، بی‌جا، بی‌جا: بی‌نا.
۲۵. موسوی خمینی، سید روح‌الله، (بی‌تا)، تحریر الوسیله، چاپ اول، قم: مؤسسه مطبوعاتی دارالعلم.

مقالات و پایان‌نامه‌ها

۲۶. اشرفی، محمود، (۱۳۹۱)، «مطالعه تطبیقی ازدواج با غیر مسلمان در فقه اسلامی»، فقه و مبانی حقوق، دانشگاه آزاد اسلامی دامغان.
۲۷. طالبی، جواد و مجتبی خسروی، (۱۳۹۱)، «مطالعه تطبیقی نکاح با اهل کتاب و زنان شبهه‌دار در فقه و حقوق ایران»، فقه و مبانی حقوق، دانشگاه آزاد اسلامی تبریز.
۲۸. فاریاب، محمدحسین، (۱۳۸۷ش)، «جستاری در صابئان»، نشریه معرفت، ش ۱۳۲، مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی، ص ۱۲۴ - ۱۰۷.
۲۹. کلانتری، علی‌اکبر، (۱۳۹۳)، «درنگی بر ممنوعیت ازدواج مرد مسلمان با کافر غیر کتابی»، فصلنامه فقه و اصول، دانشگاه شیراز، ص ۱۳۵ - ۱۱۷.

سایت‌ها

<https://pasokh.org/fa/Book/View/109/4934>