

شناسنامه

دو فصلنامه علمی تخصصی تحریر

شماره ۱۴ / بهار و تابستان ۹۷

صاحب امتیاز: مدرسه علمیه عالی نواب

مدیر مسئول: بلال شاکری

سر دبیر: مصطفی امیری

دبیر اجرایی: مهدی عزیزی حسنوند

اعضای هیئت تحریریه:

محمدحسین عصمتی، مهدی عصمتی، علی جندقی، علی حسین پور، حسن درجی

آرای نویسندگان مقالات، لزوماً دیدگاه مجله نیست.

نقل مطالب مجله با ذکر ماخذ بلامانع است.

نشانی: مشهد مقدس، حرم مطهر، ابتدای خیابان آیت الله شیرازی،

مدرسه علمیه عالی نواب.

تلفن تماس: ۰۵۱-۳۲۲۳۰۳۷۰

فهرست

- | | |
|---|-----|
| کاهش جمعیت در بوته نقد فقهی
محمدحسین عصمتی | ۳ |
| بررسی فقهی حقوقی مبانی تغییر جنسیت بر اساس وضعیت شخص
مهدی عصمتی | ۲۰ |
| پژوهشی در مشروعیت و صحت قرارداد اجاره رحم در فقه امامیه و
آثار آن
حسین مصطفی پور و مهدی عصمتی | ۳۶ |
| پژوهشی فقهی در مبانی سالم سازی محیط زیست
محمدحسین عصمتی و مصطفی رنجبر | ۵۵ |
| پژوهشی در حکم فقهی ورزش در قالب مسابقه
یوسف یوسف آبادی و محمدحسین عصمتی | ۷۵ |
| بررسی فقهی حقوقی وظائف حکومت اسلامی در قبال حجاب
مجید خرسندی و علی حسین نژاد | ۱۰۰ |
| نقش فقه در تربیت
مصطفی امیری | ۱۱۵ |

کاهش جمعیت در پوته نقد فقهی

محمد حسین عصمتی^۱

چکیده

تنظیم خانواده از جمله مسائلی است، که بسیاری از دولت‌های در حال توسعه در سیاست‌های کلان کشوری خود اعمال می‌نمایند. ایران اسلامی نیز در برهه‌ای از زمان همین سیاست را در پیش گرفت. اکنون در این نوشتار سعی محقق بر این است که این مسئله را از بعد فقهی بررسی نموده و ادله‌ای که موافقین و مخالفین این سیاست از متون روایی و فقهی بر مدعی خود اقامه نموده‌اند را بررسی کرده و آن‌ها را جمع‌بندی نموده و در پایان نظر شارع مقدس را در این مسئله بیان کند که آیا اصل اولی در دین مبین اسلام بر تأیید کاهش جمعیت است یا بر تکثیر جمعیت؟

کلیدواژه

تنظیم خانواده، رشد جمعیت، کنترل جمعیت، جمعیت، فرزند کمتر، تعدد اولاد.

۱. فارغ‌التحصیل رشته فقه و اصول، مدرسه علمیه عالی نواب، مشهد مقدس، mhesmati2842@jmail.com.

مقدمه

سیاستی که تحت عناوین گوناگون چون «کنترل جمعیت»، «تحدید موالید»، «تنظیم خانواده» و «بهداشت خانواده» در برخی از کشورها اجرا می‌شود، یکی از مباحث داغ اجتماعی در دو سده اخیر بوده و در سال‌های پس از جنگ جهانی دوم، به‌ویژه در سال‌های اخیر به‌صورت جهان‌شمول مطرح بوده است؛ در میان مسائل مختلف جوامع عصر حاضر، کمتر موضوعی می‌توان یافت که روحانیان، جامعه‌شناسان، اقتصاددانان، دولت‌ها و خانواده‌ها را این‌چنین به خود مشغول کرده باشد. این موضوع در اواخر دهه اول انقلاب اسلامی در ایران توسط دولت‌مردان مطرح و عده‌ای از پژوهشگران اسلامی به مبانی آن پرداخته و برخی آن را رد و برخی آن را اثبات نموده‌اند؛ اکنون در این مقاله محقق بر آن است تا ادله طرفین را مورد کنکاش قرار داده و ابعاد مختلف آن را بررسی نماید.

مفهوم کنترل جمعیت

معنای کنترل جمعیت عبارت است از: «مفهومی که معمولاً در سطحی وسیع (جامعه یا کشور) مطرح می‌شود و گونه‌ای از سیاست جمعیتی که با در نظر گرفتن امکانات اقتصادی و طبیعی کشور یا جامعه، در پی کاهش جمعیت می‌باشد». (تقوی، ۱۳۷۷، ص ۶۴)

به عبارت دیگر، مفهوم کنترل جمعیت در مقیاس یک کشور عبارت است از: «مداخله دولت در جهت تشویق خانواده‌ها برای به دنیا آوردن کودکانی که تعدادشان کمتر از نسل‌های پیشین باشد». (کلانتری، ۱۳۷۵، ص ۱۰۳)

پیشینه کنترل جمعیت در ایران

سیاست‌های جمعیتی مبتنی بر تنظیم خانواده در ایران طی دو مرحله اتخاذ و به اجرا گذاشته شد. الف) دوره اول: طی سال‌های ۴۶ تا ۵۷ (پیش از انقلاب) برای نخستین بار در برنامه سوم عمرانی کشور (۴۱ تا ۴۶) به امر جمعیت‌نگاهی «پهناگر» افکنده شد و متصدیان و برنامه‌ریزان امور اجتماعی و اقتصادی به این امر مهم پرداختند.

ب) دوره دوم: دوره دوم سیاست‌های تحدید موالید و برنامه تنظیم خانواده در ایران، از سال ۱۳۶۸ اتخاذ و به اجرا گذاشته شد؛ وقتی در سال ۱۳۶۷ نتایج سرشماری سال‌های بین ۵۵ تا ۶۵ و رشد ۳/۹ یا ۳/۳ درصدی اعلام شد، متفکران جامعه و در رأس آن دولت به فکر اتخاذ سیاست رسمی مبنی بر کاهش موالید افتادند. پس از پیروزی انقلاب اسلامی، برنامه تنظیم خانواده به حال تعطیل درآمد و در نتیجه سطح موالید کشور، سیر صعودی سریعی آغاز کرد. در طی دوره پنج‌ساله قبل از

انقلاب، تعداد موالید به حدود ۱ میلیون و ۳۵۵ هزار نفر در سال بالغ می‌شد که به یک باره و در سال اول انقلاب (۱۳۵۸) تقریباً به یک میلیون و ۶۷۰ هزار نفر ترقی کرد؛ این رشد در سال‌های بعد، از این هم فراتر رفت و طی سال‌های ۱۳۵۹ تا ۱۳۶۵ (۷ سال) به متوسط سالی ۲ میلیون و ۲۰۰ هزار تولّد رسید. اما در سال‌های ۱۳۶۶ و ۱۳۶۷ احتمالاً به علت مشکلات و سختی‌های ناشی از جنگ تحمیلی، شتاب افزایش موالید قدری آرام گرفت و به حول و حوش ۱ میلیون و ۹۰۰ هزار تنزل کرد. (همان)

نگرش‌های جمعیتی علمای شیعه بعد از انقلاب اسلامی

با پیروزی انقلاب اسلامی ایران، بحث کنترل جمعیت در ایران به فراموشی سپرده شد به حدّی که دیگر کسی جرأت بحث کنترل جمعیت را نداشت، یا اگر آن را مطرح می‌کرد نظری موافق رشد جمعیت می‌داد، این وضع در دهه اول انقلاب ادامه داشت، اما در دهه دوم دوباره بحث کنترل جمعیت مطرح شد و برنامه کنترل جمعیت به اجرا گذاشته شد که متأسفانه در این زمان دیگر صدای مخالفین کنترل جمعیت همچون علامه تهرانی به جایی نمی‌رسید.

دهه اول انقلاب

پس از پیروزی انقلاب اسلامی، برنامه تنظیم خانواده به حال تعطیل درآمد و در نتیجه سطح موالید کشور سیر صعودی سریعی آغاز کرد.

در بررسی دیدگاه علمای اسلامی درباره جلوگیری از رشد روز افزون زاد و ولد پس از انقلاب اسلامی، لازم به یادآوری است که بحران‌های آغازین روزها و ماه‌های انقلاب مقدس اسلامی و بروز جنگ نابرابر و ناخواسته علیه ایران، و تبلیغات منفی علیه جلوگیری از زاد و ولد در پیش از انقلاب اسلامی، از انگیزه‌ها و سبب‌های مهم و بازدارنده‌ای بود که به یک دهه سکوت صاحب‌نظران، استادان، دانشمندان اقتصادی و جامعه‌شناسی و در پی آن به بوته فراموشی سپاری سیاست‌گزاران جمعیتی انجامید. (رهبری، ۱۳۸۵، ص ۳۵ و ۳۶)

این دوره نه تنها با سکوت صاحب‌نظران، استادان، دانشمندان و جامعه‌شناسان مواجه بود، بلکه عده‌ای از روحانیان مانند قبل از انقلاب به مبارزه با کنترل جمعیت به دلایلی مختلف می‌پرداختند.

دهه دوم انقلاب به بعد

در دهه دوم انقلاب، حرکت شتابان رشد زاد و ولد، همه نگاه‌ها را به سوی خود کشاند. بیشتر اندیشه‌وران، چه موافق، چه مخالف، با زاد و ولد گسترده و روزافزونی روبه‌رو شدند. بنابراین برخی از علما و فقهای اسلامی که پیش از این مخالف سیاست سامان‌دهی خانواده و جلوگیری از گسترش زاد و ولد بودند با تصور اینکه توانایی‌های موجود کشور در زمینه‌های آموزشی، بهداشتی،

اقتصادی، فرهنگی، اجتماعی، حقوقی و... به هیچ روی پاسخ‌گوی خواسته‌های به حق آنان نیست، به این نتیجه رسیدند که بدون مهار رشد زاد و ولد و برنامه‌ریزی صحیح، حفظ تمامیت نظام ممکن نیست، بنابراین بر مسئله کنترل جمعیت صحنه گذاشتند.

ادله مخالفان و موافقان کنترل جمعیت

دانشمندان مسلمان در مسئله رشد جمعیت و افزایش یا کاهش آن نظریات متفاوتی بیان نموده‌اند. البته این آراء بیش‌تر مربوط به متفکران معاصر می‌باشد که طی پنجاه سال اخیر و با ورود برنامه‌های تنظیم خانواده به کشورهای مسلمان ابراز شده است. در گذشته، این مسائل یا مطرح نبود و یا به طرح نظریات و مبانی اولیه اسلام - که همانند دیگر ادیان به افزایش نسل مسلمان توجه داشته - بسنده می‌شده است. (طلعتی، ۱۳۸۵، ص ۸۷)

دیدگاه‌های علمای مسلمان در این باره به دو دسته کلی موافقان افزایش جمعیت و مخالفان افزایش جمعیت تقسیم می‌شود.

مخالفان کنترل جمعیت، با توجه به اصول و مبانی اولیه در باب افزایش رشد جمعیت، عمدتاً به ادله‌ای که مبنای مزبور را تقویت نماید، تمسک جست‌اند و به هرگونه دلیل یا انتقادی که موافقان کنترل جمعیت مطرح کرده‌اند پاسخ داده و یا توجیه نموده‌اند. آنان می‌گویند: «باید بحران و زنجیر و انحرافات گفته شده از سوی موافقان کنترل جمعیت را برانداخت، نه اینکه جلوی کسانی که خواهند آمد و احتمال داده شود در بند کشیده شوند گرفته شود». (پاک‌نژاد، بی‌تا، ج ۳۳، ص ۶)

موافقان نیز به همین ترتیب، با اعتراف به اصول و مبانی دینی، به وضعیت اقتصادی، سیاسی و اجتماعی جهان در عرصه کنونی توجه نموده و تمام ادله مخالفان را زیر سؤال برده و می‌گویند: «مقصود کنترل جمعیت، بهداشت و تنظیم خانواده است، در قبال بحران‌هایی که امکان دارد در اثر کثرت اولاد به وجود آید و رهایی زنجیرشدگان در قبال انحرافات عیال وارگی است». (همان، ۶۱)

فصل اول: ادله مخالفان کنترل جمعیت

دلیل اول: آیات قرآن

۱- مقصد شریعت از امر به ازدواج: «تولید نسل»

شارع مقدس به هر فعلی که امر می‌کند قصد معینی را از جعل آن دنبال می‌کند، به عنوان مثال وقتی شارع مقدس ما را امر به نماز می‌کند قصد او از این امر می‌تواند مضمون این آیه شریفه باشد که فرموده: «أَتْلُ مَا أُوْحِيَ إِلَيْكَ مِنَ الْكِتَابِ وَأَقِمِ الصَّلَاةَ إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَ

لَذِكْرِ اللَّهِ أَكْبَرُ وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا تَصْنَعُونَ» (عنکبوت، ۴۵). در مسئله مورد بحث هم، ما را امر به ازدواج می‌کند که از بعضی آیات و روایات می‌توان به این نکته رسید که مهم‌ترین قصد شارع از جعل این حکم، مسئله تکثیر نسل است.

زیرا ازدواج موجب به‌وجود آمدن فرزندان و بقای نسل بشر می‌باشد، و علت خلق غریزه شهوت در زن و مرد نیز همین امر مهم است، و اگر چنین نبود هر آینه خداوند متعال می‌توانست انسان‌ها را بدون شهوت و آمادگی برای تولید نسل بیافریند.

پس دست‌یابی به این امر مهم حتی اگرچه انسان از خطرات غریزه شهوت در امان باشد علت اصلی سفارش به ازدواج می‌باشد و بنابراین در روایات آمده که ائمه (ع) ما ملاقات خدا به‌صورت عذب را مکروه می‌دانسته‌اند با آنکه آنان بدون تردید قدرت بر کنترل غریزه شهوت را دارا بوده‌اند. مسئله «تولید نسل» از چهار جهت قابل بحث می‌باشد:

(۱) کسب محبت خدا به‌وسیله سعی در ایجاد اولاد به جهت بقاء نسل بشر.

(۲) کسب محبت رسول خدا (ص) که فرمود: من به زیاد شدن امت خود افتخار می‌کنم.

(۳) تبرک‌جستن به دعای اولاد صالح بعد از مرگ.

(۴) طلب شفاعت از بچه کوچکی که از دنیا می‌رود.

اما وجه اول: خداوند متعال اراده کرده که نسل بشر باقی بماند و برای این منظور وسائل لازم را فراهم کرده است، و کسی که از ازدواج روی گرداند در حقیقت به اراده خداوندی پشت کرده است و چنین شخصی سزاوار عذاب الهی است. به عبارت روشن‌تر اگر مولایی مقداری بذر و آلات زراعت و زمین مهیا برای کشاورزی را در اختیار بنده‌اش قرار دهد تا او کشاورزی و زراعت کند ولی آن بنده اهمال نماید تا اینکه بذر فاسد شود و غرض مولا عملی نگردد، هر آینه مستحق عذاب و تنبیه می‌باشد.

خداوند متعال هم وسائل لازم را برای تولید نسل در اختیار بشر قرار داده، یعنی زن و مرد را آفریده، دستگاه‌های لازم برای تولید نطفه را مهیا ساخته، رحم زن را به‌گونه‌ای که محل حفظ و رشد نطفه باشد خلق کرده، و در نهایت غریزه شهوت که باعث جذب زن و مرد به یکدیگر می‌شود را در وجود همه قرار داده است، این اسباب و لوازم تولید نسل را آفرید تا نسل بشر منقرض نگردد، و اگر هیچ صراحتی در بیان اراده خود نداشت، نفس خلق این امور گویای اراده ذات او بود، تا چه رسد به آنکه در موارد مختلف اراده خود را به‌وسیله رسول گرامی اسلام (ص) به بشر تفهیم نموده است.

پس کسی که ازدواج را رها می‌کند در حقیقت امر خدا را ترک کرده، اسباب و آلات و بذر تولید نسل را معطل گذاشته، و مقتضای فطرت بشری را زیر پا نهاده است. و به همین جهت است که

اسلام شدیداً به مبارزه با زنده به گور کردن فرزندان برخاست و به‌طور کلی نابودی و قتل فرزندان را مورد نهی شدید قرار داد، از جمله این آیه شریفه که می‌فرماید: «يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا جَاءَكَ الْمُؤْمِنَاتُ يُبَايِعْنَكَ عَلَى أَنْ لَا يُشْرِكْنَ بِاللَّهِ شَيْئًا وَلَا يَسْرِقْنَ وَلَا يَزْنِينَ وَلَا يَقْتُلْنَ أَوْلَدَهُنَّ...» (ممتحنه، ۱۲) «ای پیغمبر، اگر زنان مؤمنه حضور تو آمدند، و با تو بیعت کردند بر اینکه به‌هیچ وجه چیزی را شریک خدا قرار ندهند و دزدی نکنند و زنا ننمایند و اولاد خود را نکشند...».

و به همین جهت (یعنی تولید نسل بشر که هدف اصلی ازدواج است) در روایات از عزل^۱ هم نهی شده است، زیرا که این کار با این هدف شارع مقدس تعارض دارد.

پس کسی که ازدواج می‌کند در واقع سعی دارد تا آنچه خداوند دوست می‌دارد را انجام دهد و تارک ازدواج در راه غضب خداوندی قدم برمی‌دارد.

و چون امر ازدواج مورد نظر خداوند می‌باشد دستور داده که در ازدواج اطعام کنند تا این مسئله در جامعه آشکار شود، و حتی عبارت قرض را در این مورد به‌کار برده و فرموده «من ذا الذی یقرض الله قرضاً حسناً».

وجه دوم: ازدواج و تکثیر نسل به‌نوعی سعی و کوشش در جلب محبت رسول خدا(ص) می‌باشد زیرا آن حضرت به زیادی امت خود مباحثات می‌کنند و خود به این مطلب تصریح کرده‌اند. به‌علاوه روایاتی که به‌نحوی دلالت بر توجه به اولاد دارد گویای همین امر است. اکنون ذکر نمونه‌ای از این روایات مناسب مقام می‌باشد:

(۱) حصیری که در خانه باشد بهتر از زنی است که اولاددار نمی‌شود.

(۲) بهترین زنان شما آن‌هایی‌اند که بچه‌دار بشوند و مهربان باشند.

(۳) زن سیاه‌پوستی که اولاددار می‌شود بهتر از سفیدپوست عقیم است.

این روایات مخصوصاً این روایت اخیر بر این مطلب دلالت دارد که اولاددار شدن مهم‌تر از دفع غریزه شهوت است، زیرا زن سفید برای دفع شهوت بهتر از سیاه‌پوست می‌باشد و اصولاً رغبت به او بیش از میل به رنگین‌پوست است.

وجه سوم: یکی از فوائد ازدواج این است که انسان اولاددار می‌شود و اولاد صالح او برای بعد از مرگ او نافع است، همانگونه که در روایات وارد شده که «تمام اعمال انسان بعد از مرگ او منقطع می‌شود مگر سه عمل که یکی از آن‌ها، اعمالی است که فرزندان صالح او انجام می‌دهند.» و یا اینکه «دعاهائی که فرزندی بر پدر از دنیا رفته‌اش می‌کند در طبق‌هایی از نور نزد آن پدر برده می‌شود».

البته ممکن است که انسان دارای فرزندی غیر صالح بشود، ولی این نادرست است و افراد با ایمان

۱. عزل به‌معنای قرارن دادن نطفه و منی در رحم بلکه بیرون ریختن آن می‌باشد.

اکثرا خوب و صالح هستند، خصوصا اگر در امر تعلیم و تربیت او کوشش شود.

به هر حال دعای انسان در مورد پدر و مادرش مورد قبول خداوند قرار می‌گیرد، چه اینکه دعاکننده فاسق و فاجر باشد یا صالح و نیکوکار، زیرا او اگر فاجر هم باشد دعایش در مورد دیگران مستجاب می‌شود، و خداوند متعال سرّیعا این امر را مورد تعرض قرار داده و می‌فرماید: «الحقنا بهم ذریتهم و ما التنا من عملهم من شیء» یعنی ما نه‌تنها از اعمال آن‌ها چیزی کم نمی‌کنیم بلکه اولاد آن‌ها را موجبی برای زیادشدن اعمال نیک آنان قرار دادیم.

وجه چهارم: اگر فرزندی که حاصل ازدواج است در کودکی بمیرد می‌تواند در قیامت والدین خود را شفاعت کند.

در روایت است که پیامبر اکرم (ص) فرمودند: بچه‌ای که از دنیا می‌رود پدر و مادرش را به‌سوی بهشت می‌کشاند، و نیز فرمودند: در قیامت به کودک مسلمان گفته می‌شود که وارد بهشت بشود، ولی او جلوی درب بهشت می‌ایستد و می‌گوید: تا پدر و مادرم همراهم نباشد من داخل بهشت نمی‌شوم، در آن هنگام خطاب می‌رسد که پدر و مادرش را نیز با او وارد بهشت کنید.

و در حدیث دیگری است که وقتی در روز قیامت مردم برای حساب‌رسی اجتماع کنند، بچه‌ها در محلی جمع می‌شوند، به ملائکه گفته می‌شود که این بچه‌ها را به بهشت ببرید، سپس آن‌ها را جلو در بهشت نگاه داشته و به آن‌ها می‌گویند: آفرین بر شما فرزندان مسلمان‌ها، بروید و وارد بهشت شوید. آن‌ها در جواب می‌گویند: پدران و مادران ما کجا هستند؟ پاسخ می‌رسد: پدران و مادران شما مثل خودتان نیستند زیرا آن‌ها گناهای انجام داده‌اند و باید مورد حساب و بررسی قرار گیرند. در این هنگام تمامی آن بچه‌ها با یک صدا شروع به ضجه و زاری می‌کنند، خداوند درحالی که خود آگاه است، می‌پرسد: این ضجه برای چیست؟ می‌گویند: پروردگارا، بچه‌های مسلمان‌ها می‌گویند که ما بدون پدر و مادرمان وارد بهشت نمی‌شویم! خداوند می‌فرماید: آن‌ها اجازه دارند وارد جمعیت شوند و دست پدر و مادرشان را بگیرند و به بهشت ببرند. و نیز آن حضرت فرمودند: فرزندی که قبل از انسان بمیرد بهتر از هفتاد فرزندی است که بعد از پدر و مادر زنده باشد اگر چه جهادگر در راه خدا باشند! و روایات دیگری با این مضامین از پیامبر اکرم (ص) نقل شده است.

۲- تعدد زوجیت

آیه دیگری که مخالفان کنترل جمعیت به آن استدلال کرده‌اند آیه ذیل می‌باشد:

«فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرَبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَلِكَ أَدْنَىٰ أَلَّا تَعُولُوا» (نساء، ۳)

«پس آن کسی از زنان را به نکاح خود آرید که شما را نیکو است، دو یا سه یا چهار نفر (نه بیشتر) و اگر بترسید که به آن‌ها ستم کنید پس تنها یک زن اختیار کرده و چنانچه کنیزی دارید به آن

اکتفا کنید که این نزدیک‌تر به عدالت و ترک ستمکاری است.»
 علامه تهرانی می‌گوید:

ترس از فقر نه تنها مذموم است، بلکه باید با آن مبارزه نمود و به نکاح دست برد، طبق آیه قرآنی
 «...مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ...»، «...دو یا سه یا چهار...».

زیرا نفس وجود زن و نکاح آن موجب خیر و برکت و رحمت می‌باشد. با نکاح بیشتر، رحمت
 افزون‌تر، و با فرزندان بیشتر، سرمایه وجودی و برکت بیشتر خواهد شد. بسیاری از مسلمانان فقیر
 بوده‌اند و ازدواج موجب غنای ایشان گردیده است. (حسینی تهرانی، ۱۴۲۵، ص ۳۳۷)

دلیل دوم: روایات

دلیل دیگر مخالفان کنترل جمعیت روایات می‌باشد.

۱. افزودن بر تعداد فرزندان

روایاتی که بر افزودن تعداد فرزندان دلالت می‌کند عبارت است:

(۱) «عن عده من اصحابنا عن احمد بن محمد بن القاسم بن یحیی عن جده الحسن بن راشد
 عن محمد بن مسلم عن ابی عبدالله قال: قال رسول الله: اکثروا الولد اکثرکم الأمم غداً» (کلینی،
 ۱۳۶۲، ج ۶، ص ۲)

امام صادق (ع) از پیامبر (ص) نقل فرمودند: بر تعداد فرزندان بیفزایید زیرا من در روز قیامت به
 فرزونی شما بر امت‌ها تفاخر می‌کنم.

(۲) «عن عده من اصحابنا عن احمد بن محمد بن عثمان بن عیسی عن ابن مسکان عن بعض
 اصحابه انه قال: قال علی بن الحسین: من سعادة الرجل ان یکن له ولد یتعین بهم» (همان)
 امام سجاد (ع) فرمود: «از سعادت مرد این است که فرزند داشته باشد تا از آن‌ها یاری جوید».

(۳) «عن عده من اصحابنا عن احمد بن محمد بن خالد عن بکر بن صالح قال: کتبت الی ابی
 الحسن: انی اجتنب طلب الولد منذ خمس سنین و ذلک انّ اهلی کرهت ذلک و قالت: انه یشدّ
 علی تربیتهم لقله الشئ فما تری؟ فکتب الیّ: اطلب الولد فان الله یرزقهم» (همان، ص ۳)

بکر بن صالح می‌گوید: نامه نوشتم به موسی بن جعفر و از او پرسیدم که پنج سال است که از
 بچه‌دار شدن اجتناب می‌کنم زیرا همسرم از این کار ناخشنود است و می‌گوید: برای من تربیت و
 نگهداری فرزند با کمبود مالی مشکل است، شما چه می‌فرمایید؟ ایشان برایم نوشتند که: در پی
 فرزندداشتن باش زیرا روزی او را خداوند می‌دهد.

برخی بی‌توجه به فیاض بودن خدا و نامتناهی بودن ذخایر و رزاق بودن وی، می‌گویند: اگر بچه زیاد
 بیاوریم توان هزینه‌های زندگی را نداریم. این روایت جواب این گونه شبهات است و بزرگانی نیز
 همچون محمد تقی جعفری می‌گویند: آیاتی در قرآن خبر از نامحدودی روزی می‌دهد؛ آیت‌الله

نوری همدانی هم اینطور استدلالی دارند، و می‌فرمایند:

«فقر هرگز مولود عوامل خلقت و طبیعت نبوده و نیست، زیرا همه دلایل عقلی و علمی و منطقی این حکم را اثبات می‌کند که خداوند فیاض، جهان خلقت را طوری از لحاظ امکانات و مواهب و نعمت‌های غنی و سرشار، مستعد آفریده است که می‌توان احتیاجات افراد بشر را هر چند به چند برابر جمعیت فعلی برسند، تأمین کند». (نقل از: رهبری، ۱۳۸۵، ص ۲۵)

۲. ازدواج با خانم ولود

دسته دیگر از احادیثی که مخالفان کنترل جمعیت به آن‌ها استدلال می‌کنند، احادیثی هستند که دعوت به ازدواج با زن «ولود» می‌کنند، آن احادیث عبارت است از:

(۱) «جابر بن عبدالله قال: کنا عندالنبی فقال: ان خیر نسائکم الولود، الودود، العفیفه، العزیزه فی اهلها، الذلیلہ مع بعلها، المتبرّجہ مع زوجها، الحصان علی غیره...» (حر عاملی، ج ۲۰، ص ۲۹)

جابر می‌گوید: ما نزد پیامبر (ص) بودیم که فرمودند: همانا بهترین زنان شما زنان بسیار زایا، دوست‌دار شوهر و پاک‌دامن هستند، آنان که در خانواده خود عزیزند و با شوهران خود فروتن، برای همسران خود زینت می‌کنند و نسبت به دیگران خود را حفظ می‌نمایند...

(۲) امام باقر (ع) از پیامبر (ص) نقل می‌کنند که ایشان فرمودند: «تزوّجوا بکراً ولوداً ولا تزوجوا حسناء جمیلہ عاقراً فانی اباهی بکم الامم یوم القیمه». (همان، ص ۵۴)

با دختر باکره‌ای که فرزند زیاد می‌آورد ازدواج کنید و با زن نازای زیبا ازدواج نکنید؛ زیرا من بر فرزونی جمعیت شما در روز قیامت بر امت‌ها مباحثات می‌کنم.

اشکال:

این دسته روایات به‌درد استدلال نمی‌خورند چرا که ولود، صیغه مبالغه به معنی «بسیار زاینده» نیست که مخالفان کنترل جمعیت به آن استدلال کرده‌اند، بلکه ولود یا به معنای صفت مشبّه به معنای «زایا» است و یا به معنای اسم فاعل به معنای زاینده است. بر این گفته می‌توان سه دلیل اقامه کرد که عبارت است از:

اولاً: ولود در لغت به معنای کثیرالولاده نیست بلکه به معنای بینةالولاده آمده است. (ابن‌منظور، بی‌تا، ج ۶، ص ۴۸۷)

ثانیاً: تعریف اصطلاحی علما از کلمه ولود ناظر به معنای لغوی ولود است، شهید ثانی در کتاب شریف مسالک می‌گوید: «المراد بالولود ما من شأنها ذلک بان لا تكون صغیره و لا آیسه و لا فی مزاجها ما یدل علی عقمها کعدم الحیض»، مراد از ولود این است که از شأن او ولادت فرزند باشد یعنی صغیره و یائسه نباشد و وضع جسمی او دلالت بر عقیم‌بودن او نکند، مثل عدم حیض.

(عاملی، ۱۴۱۷، ج ۷، ص ۱۷)

ثالثاً: به شهادت تقابل بین این صفت و صفت عقیم بودن کشف می کنیم که ولود ناظر به معنای صیغه مبالغه نیست، بلکه یا به معنای اسم فاعل (زاینده) و یا به معنای صفت مشبیه (زایا) می باشد. بنابراین این دسته روایات نمی تواند دلیل بر تکثیر نسل قرار بگیرد. جواب اشکال:

در جواب این اشکال می توان گفت:

اولاً: احتمال دارد که ولود در این روایات به معنای صیغه مبالغه باشد و شاهد این معنا هم این است که پیامبر (ص) در روز قیامت به فزونی جمعیت مسلمین ولو به جنین سقط شده از مسلمانان مباحثات می نماید. این مباحثات به فزونی است پس با توجه به سیاق روایت معنای کلمه ولود صیغه مبالغه است.

ثانیاً: بر فرض که معنای کلمه ولود اسم فاعلی (زاینده) و یا به معنای صفت مشبیه (زایا) باشد، باز هم نشان از اهتمام رهبران دینی بر این امر و مطلوب بودن فرزندآوری در نزد ایشان است و قیدی هم نخورده و به اصطلاح مطلق است و بنابراین می توان به این دسته از روایات نیز استدلال نمود.

۳) استعماری بودن کنترل جمعیت

برخی کنترل جمعیت را بحثی استعماری می دانستند، همان طوری که قبل از انقلاب افرادی همچون شهید مطهری (مطهری، ۱۴۲۷ق، ص ۶۸)، علی حجتی کرمانی (صدر، ۱۳۵۰، ص ۳۵) و شهید هاشمی نژاد (هاشمی نژاد، بی تا، ص ۲۸۲) بحث کنترل جمعیت را استعماری می دانستند. عبدالکریم بی آزار شیرازی می گوید:

«چه قدر در اشتباهند کسانی که تحت تأثیر تبلیغات استعمارگران و یا از ترس فقر، خود را عقیم می سازند و یا نسل خود را تحدید می کنند. البته کسانی که به علل شخصی یا ناتوانی های جسمی و یا بیماری، از وسائل جلوگیری از آبستنی استفاده می کنند و یا آبستنی خود را به عقب می اندازند، این عمل آنان با شرایطی از نظر امام خمینی (ره) جایز است». (بی آزار شیرازی، ۱۳۷۲، ج ۳، ص ۱۰۰)

مرحوم علامه طهرانی نیز می فرماید:

«ما نفهمیدیم و نخواهیم فهمید که این نامادری های خون آشام دیروز ما چگونه امروز مهربان تر از مادر از آب درآمد، و با بذل اموالی خطیر و مبالغی هنگفت از جیب پر فتوتشان، به رایگان برای مصالح اقتصادی و رفاه و آسایش، خورد و خوراک و خواب و راحت ما و اطفال آینده ما بی دریغ مصرف می کنند؟!»

ایشان نام تنظیم خانواده بر روی آن می گذارند تا جاهلان را فریب دهند ولی عاقلان دانند که غیر از تقتیل و تنکیل و تبکیت و تنقیص خانواده ثمری بیرون نمی دهد.

چرا جایزه سال جمعیت‌شناسی به استاد ایرانی تعلق گرفت؟

در سال‌های اخیر به دلیل موفقیت‌آمیز بودن! سیاست‌های تنظیم خانواده در ایران و کاهش شدید رشد جمعیت و نرخ باروری، به‌طور مکرر دستگاه ذی‌ربط و محققان جمعیت‌شناسی ایران از طرف سازمان‌های بین‌المللی مورد تقدیر قرار گرفته‌اند و ایران به‌عنوان الگو در بحث تنظیم خانواده برای کشورهای جهان سوم مطرح می‌شود. در آخرین مورد، جایزه سال جمعیت‌شناسی سازمان ملل متحد به دکتر محمدجلال عباسی شوازی، استاد جمعیت‌شناسی دانشگاه تهران تعلق گرفت. هر چند در اینجا مقصود، زیر سؤال بردن زحمات و پژوهش‌های این استاد ایرانی نیست ولی واقعاً جای تأمل است که چرا این جایزه به یک استاد ایرانی تعلق گرفت؟ سازمان‌های بین‌المللی که مکرراً نشان داده‌اند نه تنها دلسوز ما نیستند بلکه با حربه‌ها و ایجاد محدودیت‌های مختلف در تلاش برای کند کردن پیشرفت‌های جمهوری اسلامی ایران هستند و در سه دهه اخیر هیچ‌گاه به نفع نظام و کشور ما گامی برنداشته‌اند، با چه نیتی این انتخاب را کردند؟ جالب آنکه در هنگام اهدای جایزه به این جمعیت‌شناس ایرانی، خانم «آشاز میگیرو»، معاون اول بان کی مون در سخنانی موفقیت این محقق ایرانی در ارائه تحقیقات کاربردی به جامعه جهانی را نشانه عمق روحیه دانش‌دوستی ایرانیان دانست و این افتخار را به دولت و ملت جمهوری اسلامی ایران تبریک گفت؛ از این خانم به‌عنوان معاون اول بان کی مون باید پرسید پس چرا در دیگر حوزه‌های علم و فناوری با انواع قطعنامه‌ها جلوی پیشرفت ایران را می‌گیرید؟ موضوع خیلی واضح است: روند تغییرات جمعیت کشور به نفع ما نیست و در کمتر از سه دهه، جمهوری اسلامی ایران به کشوری به‌شدت سال‌خورده تبدیل خواهد شد و این یعنی کاهش نشاط و نوآوری در جامعه و افزایش فشارهای اقتصادی و اجتماعی برای رفع دغدغه خیل عظیم سالخوردگان و این همان چیزی است که غربی‌ها می‌خواهند و آن چیزی جز افزایش مشکلات کشور و فروپاشی از درون نیست.

فصل دوم: ادله موافقان کنترل جمعیت

دلیل اول: قرآن

۱- اصل اندازه‌دار بودن پدیده‌ها

موافقان می‌گویند: از دیدگاه قرآن، این عالم، عالم اندازه‌هاست؛ هر چیزی را خداوند به قدر معلومی می‌فرستد و در عالم حساب و کتابی وجود دارد. موافقان برای استدلال خود به آیات ذیل استدلال می‌کنند:

«إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ» (زمر، ۴۹) «ما هر چیز را به اندازه آفریدیم»

«وَكُلُّ شَيْءٍ عِنْدَهُ بِمِقْدَارٍ» (رعد، ۸) «و مقدار هر چیزی در علم ازلی خدا معین است»

«وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنَزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ» (حجر، ۲۱) «و هیچ چیز در عالم نیست جز آنکه منبع و خزینه آن نزد ما خواهد بود ولی از آن بر عالم خلق، مگر به مقدار معین که مصلحت است نفرستیم».

بنابراین اصل منابع عالم محدود است و اگر جمعیت زیاد باشد، دچار قحطی و کمبود منابع خواهیم شد بنابراین می‌بایست جلوی تکثیر نسل را گرفت تا در حد و اندازه منابع، نسل بشر باقی باشد و بیشتر از آن باید جلوی به وجود آمدن فرزند را با راه‌های پیشگیری گرفت. نقد این دلیل:

این دلیل خوبی نیست چرا که هیچ معیار و ضابطه مشخصی که بتوان با آن مشخص نمود که چه تعداد فرزند، اندازه و چه تعداد افراط است وجود ندارد و این امری نسبی است. و آیا می‌توان ثابت کرد که اندازه موالید با توجه به شرایط محیطی در ایران از اندازه طبیعی خارج و رو به افراط می‌رود؟ خیر، بلکه به گفته مسولان ذی‌ربط ایران اسلامی دارای زمین‌های حاصل‌خیز و منابع آبی بوده که تا جمعیت ۱۵۰ میلیونی را می‌تواند در خود جای دهد. بنابراین این دلیل قابل‌اعتنا نمی‌باشد. و به تعبیر دیگر می‌توان گفت: این دلیل در حیث تئوری خوب به نظر می‌رسد و ما با آن اشکال کبروی نداریم، بلکه اشکال صغروی است.

۲- اصل کیفیت

موافقین کنترل جمعیت می‌گویند: امروزه کیفیت جایگزین کمیت شده است، ما هم طرفدار افزایش جمعیت هستیم، ولی افزایش کیفی نه افزایش کمی، ما هم فزونی را می‌خواهیم اما فزونی کیفی می‌خواهیم نه فزونی کمی. آیت‌الله مکارم شیرازی در این باره می‌گوید:

«در روایات و قرآن، کمیت جمعیت به عنوان یک اصل مطرح نیست و جز در یک مورد استثنایی که مربوط به قوم بنی اسرائیل است، بر افزایش جمعیت تأکید نشده است. بنابراین چیزی به نام فزونی جمعیت در قرآن نمی‌بینیم. اصولاً یکی از اصول شناخته شده در قرآن، توجه زیاد به کیفیت است، بر روی «فرزندان صالح» تأکید شده است. آنچه اسلام برای آن صلاحیت قائل شده فزونی شایستگی و کیفیت هاست...» (مکارم، ۱۴۲۲، ص ۳۵، ۴۳)

آیات استدلال شده بر اصل کیفیت عبارت است از:

(۱) «قَالَ رَبِّ هَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ ذُرِّيَّةً طَيِّبَةً إِنَّكَ سَمِيعُ الدُّعَاءِ» (آل عمران، ۳۸)

«عرض کرد: بارپروردگارا، مرا به لطف خویش فرزندانی پاک سرشت عطا فرما که همانا تویی مستجاب کننده دعا»

(۲) «كَمْ مِنْ فِئَةٍ قَلِيلَةٍ غَلَبَتْ فِئَةً كَثِيرَةً بِإِذْنِ اللَّهِ وَاللَّهُ مَعَ الصَّابِرِينَ» (بقره، ۲۴۹)

«چه بسیار شده که گروهی اندک به یاری خدا بر سپاهی بسیار غالب آمده و خدا یار و معین صابران است»

این دو آیه نیز بر اصل کیفیت اشاره دارند و می‌توان گفت خدای تعالی نیز در هر کاری از بندگان خود کیفیت را طلب می‌نماید نه کمیت را، و در بحث جمعیتی نیز خدا از ما کیفیت تربیت و بندگان خالص و باتقوا می‌خواهد نه بندگان زیاد ولی بدون خلوص و تربیت اسلامی. نقد این دلیل:

اولاً: روایات فراوانی بر تشویق به فرزندآوری داریم که به صورت مطلق بیان شده است مثل روایتی که پیامبر(ص) فرمودند که من به فرزندان و حتی به جنین سقط‌شده شما در روز قیامت مباحات می‌کنم.

این روایت به طور مطلق بیان شده و حرفی از فرزندان صالح به میان نیامده است. ثانیاً: در همین روایت وجود مقدس پیامبر(ص) می‌فرماید: من به جنین سقط‌شده شما نیز مباحات می‌کنم. حال سؤال این است که آیا جنین، صالح و غیر صالح دارد تا ما بحث کنیم که خدای تعالی تولید نسل را در صورتی که فرزند صالح بتوانیم تربیت کنیم مطلوب می‌دارد؟ خیر، قطعاً این گونه نیست. چه بسا بسیاری از افراد که یک یا دو فرزند بیشتر ندارند ولی از تربیت صحیح آنان عاجز هستند، بهتر است قائلان به این مطلب سری به بیمارستان‌های روانی و دادگاه‌ها بزنند تا متوجه اشتباه خود در این زمینه شوند. بحث تربیت، امری است که خدای تعالی آن را بر عهده پدر و مادر گذاشته و اگر پدر و مادر کم کاری کنند آیا موجب تغییر حکم الهی می‌شود؟

و ثالثاً: این آیات در مقام دعا و تضرع در مقام بندگی است که بنده با قدرت محدود خود از خدا که «علی کل شی قدیر» است، درخواست می‌کند که فرزند صالح در نسل وی قرار دهد و این امر باعث نمی‌شود خود در کوشش برای تربیت فرزندش سهل‌انگاری کند، خیر، از خدا خواسته و باید تلاش نیز داشته باشد و خدا هم به وی توفیق تربیت صحیح فرزند را عطا می‌نماید. و اگر بخواهیم با استدلال به این گونه متون قائل به عدم تکثیر نسل شویم در حقیقت صورت مسئله را پاک کرده و تلاشی در حل آن ننموده‌ایم.

دلیل دوم: روایات

دلیل دیگر موافقان کنترل جمعیت روایات می‌باشد.

۱- آسیب‌پذیری خانواده‌های پرفرزند

موافقان کنترل جمعیت می‌گویند: خانواده‌هایی که فرزند زیاد دارند با آسیب‌پذیری زیادی همچون عدم امکان تربیت، عدم تغذیه مناسب، فقر، جهل، سختی و... همراه هستند و ما روایاتی داریم که ما را نسبت به این مسئله ارشاد می‌کند، مانند:

(۱) رسول الله (ص) می فرماید: «استعینو بالله من الفقر والعيلة» (پاینده، ۱۳۶۲، ص ۵۴) از فقر و بسیاری نان خواران به خدا پناه ببرید.

(۲) «ان الولد مبخله، مجنبه، مجهله، مخزنه» (همان، ص ۱۶۹) فرزند، سبب بخل، ترسی، نادانی و غم است.

(۳) امیرالمؤمنین (ص) می فرماید: «ثلاث من اعظم البلاء: كثرة العائلة وغلبة الدين و دوام المرض» (آمدی، ۱۳۸۱، ص ۳۷۸) سه چیز از بزرگترین گرفتاری است؛ فراوانی اعضاء خانواده، فشار قرض و ادامه بیماری.

(۴) «قلّة العیال أحد الیسارین» (رضی، نهج البلاغه، ص ۴۱) اندک بودن تعداد زن و فرزند یکی از دو آسایش است. نقد این ادله:

خدای تعالی که همه ذخایر عالم حیطة اختیارش است در بسیاری از آیات و روایات این مطلب که او روزی دهنده است را متذکر شده است. البته ما منکر برخی از موانع که برای عایله‌مندی وجود دارد نمی‌شویم و این روایات نیز بر همین مطلب اشاره دارد ولی آیا این روایات نهی از فرزندآوری است؟ و اصلاً آیا اشعار به این مطلب دارد؟ آیا می‌توان از این گونه روایات برداشت کرد که فرزندنیارودن مطلوب دین است؟ با اندک تأملی در این روایات فهمیده می‌شود که قطعاً این گونه نیست.

۲- ارشاد والدین به وظایفشان
موافقان کنترل جمعیت می‌گویند: روایاتی که وظایف والدین را نسبت به فرزندان برمی‌شمارد و مسئولیت سنگین آنان را از جنبه معیشت، تغذیه، آموزش، تربیت، شغل و... بیان می‌کنند، نشانگر آن هستند که انسان تنها با داشتن بچه دلخوش و موفق نمی‌گردد، بلکه باید آینده و نیازها و مشکلات فرزند را مورد توجه قرار دهد. نتیجه کلی که از این روایات گرفته می‌شود این است که در صورتی که امکان انجام این وظایف نباشد فرزندآوری زیاد مطلوب نخواهد بود. (ایازی، ۱۳۷۴، ص ۶۲)

این احادیث عبارتند از:

(۱) «قال رجلٌ یا رسول الله ما حقّ ابنی هذا؟ قال: تحسن. اسمہ و ادبہ و تضعه موضعاً حسناً» (حرعاملی، ۱۴۱۳، ج ۲۱، ص ۴۷۹)

مردی گفت: یا رسول الله، حق فرزندم به گردن من چیست؟ پیامبر (ص) گفت: اسم خوب بپایش بگذاری، به درستی ادبش نمایی و به کار خوب و مناسبی بگماری‌اش. نقد این دلیل:

این روایات اصلاً چنین مفهومی را القا نمی‌کند بلکه درصدد بیان وظائف پدر و مادر نسبت به فرزندان‌شان می‌باشد که گمان نکنید در قبال فرزند هیچ مسئولیتی ندارید، خیر مسئولیت‌هایی از نظر شرعی بر عهده شما است.

این‌ها مهم‌ترین ادله بود که موافقان کاهش جمعیت بدان استناد نموده‌اند. و قطعاً با توجه به این ادله نمی‌توان حکم به جواز کاهش جمعیت داد.

نتیجه

بایستی در ارائه اندیشه و نظریه اسلامی، ابتدا تمامی گزاره‌های دینی را کنار هم قرار داده و با تدبیر و تأمل در محتوای آن‌ها به تحلیل و جمع بین مجموع بیانات شرع بپردازیم. به عبارت دیگر، باید آیات و روایات و حکم عقل را در کنار هم قرار دهیم و بعد حکم اسلامی را در مورد کنترل جمعیت بیان کنیم. آنچه از جمع بین ادله شرعی و حکم عقل به دست می‌آید آن است که تقلیل نسل به بهانه‌های واهی مانند عدم تربیت صحیح و عدم توانایی در پرداخت هزینه‌ها و... که همه آن‌ها برگشت به رفاه‌طلبی افراد است، جایز نبوده بلکه نظر اسلام عزیز بر تکثیر نسل است. و این امر از آیات و روایات نیز به دست می‌آید و تمام امت اسلام عقیده دارند که یکی از مقاصد کلی شریعت، حفظ نسل است و هر کاری که با این امر مخالفت داشته باشد جایز نخواهد بود.

بنابراین چه خوب است که ملت مسلمان توجه داشته باشند که مسئله کاهش جمعیت همان‌طور که برخی علمای ما به حق به آن اشاره کرده‌اند، کاری استعماری بوده و هدف آن‌ها برکندن کلمه توحید به وسیله تقلیل نسل مسلمانان می‌باشد.

منابع

قرآن کریم.

نهج البلاغه.

۱. آمدی، عبدالواحد، (۱۳۸۱)، غرر الحکم، ترجمه محمدعلی انصاری، چاپ اول، قم، نشر امام عصر (عج).
۲. ابن منظور، محمدبن مکرم، (بی تا)، لسان العرب، چاپ اول، بیروت، نشر دارصادر.
۳. ایازی، سیدمحمدعلی، (۱۳۷۴)، اسلام و تنظیم خانواده، چاپ دوم، تهران، نشر دفتر فرهنگ اسلامی.
۴. بی آزار شیرازی، عبدالکریم، (۱۳۷۲)، رساله نوین فقهی پزشکی، بهداشت (۱)، چاپ اول، تهران، نشر دفتر فرهنگ اسلامی.
۵. باقرزاده، (۱۳۸۵)، جمعیت و تنظیم خانواده (بهداشت باروری)، ترم بهمن، ص ۲۵.
۶. پاینده، ابوالقاسم، (۱۳۶۲)، نهج الفصاحه، (گردآوری و تنظیم) چاپ هفدهم، تهران، نشر جاوید.
۷. پاک نژاد، سیدرضا، (بی تا)، بهداشت و تنظیم خانواده، چاپ اول، یزد، مؤسسه خیریه دینی و علمی اشکذر.
۸. تقوی، نعمت الله، (۱۳۷۷)، جمعیت و تنظیم خانواده، چاپ اول، تبریز، نشر روان پویا.
۹. جهانفر، محمد، (بی تا)، جمعیت و تنظیم خانواده، چاپ ششم، نشر جهان فرهنگی.
۱۰. حسینی تهرانی، سیدمحمدحسین، (۱۴۲۵ق)، کاهش جمعیت ضربه ای سهمگین بر پیکر مسلمین، چاپ دوم، نشر دوره علوم و معارف اسلامی.
۱۱. حرعاملی، محمدحسن، (۱۴۱۳ق)، وسائل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعه، چاپ اول، نشر مؤسسه آل البيت.
۱۲. خرازی، سیدمحسن، سال ۶، کنترل جمعیت و عقیم سازی، مجله فقه اهل بیت، شماره ۲۱، صاحب امتیاز: سید محمود شاهرودی.
۱۳. رهبری، حسن، (۱۳۸۵)، اسلام و ساماندهی جمعیت، چاپ اول، قم، بوستان کتاب.
۱۴. صدر، سیدموسی، (۱۳۵۰)، اقتصاد در مکتب اسلام، ترجمه علی حجتی کرمانی، چاپ اول، تهران.
۱۵. طلعتی، محمدهادی، (۱۳۸۳)، رشد جمعیت، تنظیم خانواده و سقط جنین، چاپ اول، قم، نشر بوستان کتاب.
۱۶. عاملی، زین الدین علی، (۱۴۱۷ق)، مسالک الافهام، الی تنفیج شرایع الاسلام، چاپ اول، نشر

المعارف الاسلاميه.

۱۷. کلانتری، صمد، (۱۳۷۵)، مبانی جمعیت‌شناسی، چاپ اول، نشر مانی.
۱۸. کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۳۶۲)، فروع کافی، تهران، نشر دارالکتب الاسلامیه.
۱۹. مطهری، مرتضی، (۱۴۲۷ق)، خاتمیت، چاپ بیستم، تهران، نشر صدرا.
۲۰. مکارم شیرازی، ناصر، (۱۴۲۲ق)، بحوث فقهیه مهمّه، چاپ اول، قم، نشر مدرسه امام علی بن ابی طالب (ع).
۲۱. هاشمی نژاد، عبدالکریم، (بی تا)، کنترل جمعیت، مجله مکتب اسلام، سال ۹، شماره ۴، صاحب امتیاز: ناصر مکارم شیرازی.
۲۲. نرم افزار استفتائات ۲۰ مرجع، به نقل از مدرسی، محمدتقی، الفقه الاسلامی، احکام خانواده و آداب ازدواج.

بررسی فقهی حقوقی مبانی تغییر جنسیت بر اساس وضعیت شخص

مهدی عصمتی^۱

چکیده

تغییر جنسیت یکی از موضوعات مهمی است که موجب پیدایش مسائل جدید فقهی و حقوقی شده است. از جمله این مسائل جواز و عدم جواز این عمل و آثار فقهی و حقوقی مرتبط با این پدیده است. در این مقاله دو مسئله فوق مورد بررسی قرار گرفته و روشن شده است که اگر این عمل بر روی شخصی که دارای اختلالات فیزیکی در دستگاه تناسلی خود می‌باشد (خنثای فیزیکی یا بدنی) انجام گیرد، مشروع و جایز می‌باشد. ولی اگر بر روی کسی که هیچ‌گونه مشکل جنسی جسمی یا روانی نداشته باشد، انجام گیرد، از نظر شرعی و قانونی جایز نمی‌باشد. در مورد «خنثای روانی» (کسی که هیچ‌گونه نقصی در دستگاه تناسلی خود ندارد اما به دلایل روانی خواستار تغییر جنسیت است) سه نظریه بیان گردیده است: ۱- مشروعیت مطلق؛ ۲- ممنوعیت مطلق؛ ۳- مشروعیت مشروط؛ که نظریه اخیر طرفداران بیشتری دارد. بر طبق نظرات فقهای عظام، فرد پس از تغییر جنسیت در اموری چون ارث، قصاص، حدود، دیات، شهادت و مهریه تابع جنسیت واقعی خود خواهد بود ولی از حیث احکام و تکالیف شرعی، جنسیت ظاهری او معیار تلقی می‌گردد. در حقوق موضوعه ایران کسی که مطابق استانداردهای پزشکی تغییر جنسیت داده است می‌تواند از دادگاه‌های ذیصلاح تقاضای اصلاح شناسنامه خود را نماید. در این تحقیق ما از روش تحلیلی توصیفی به صورت کتابخانه‌ای بهره می‌بریم.

کلیدواژه

تغییر جنسیت، آثار و احکام خنثی، اختلالات هویت جنسی.

۱. دانش‌آموخته سطح چهار رشته تخصصی فقه و اصول حوزه علمیه خراسان.

پیشرفت علم و تکنولوژی هر روز باعث پیدایش پدیده‌های جدیدی می‌شود. این موضوعات جدید به تبع خود مسائل جدید حقوقی را به دنبال دارد که در گذشته سابقه و زمینه وقوع آن وجود نداشته است. یکی از این موضوعات تغییر جنسیت است. مقصود از تغییر جنسیت این است که هویت و جنسیت مرد یا زن به کلی تغییر کند. پزشکان امروزه در پرتوی پیشرفت علم پزشکی، می‌توانند جنسیت اشخاص را تغییر دهند و علائم و ممیزی جنسیتی را از شخص بردارند و علائم و نشانه‌های جنس مخالف را در او قرار دهند. با توجه به نقشی که تغییر جنسیت در زندگی شخصی و خصوصی شخص ایفا می‌نماید اگر شخص طبق استانداردهای پزشکی تغییر جنسیت دهد، از حالت اضطراب و افسردگی خارج می‌شود و به حالت نشاط و آرامش طبیعی برمی‌گردد اما در صورتی که به صرف تمایل خود و برخلاف مقررات علم پزشکی تغییر جنسیت دهد، مشکلات جسمانی و روانی او مضاعف می‌شود. بنابراین با توجه به نقش مهمی که جنسیت در زندگی شخصی و اجتماعی بشر دارد و با عنایت به حقوقی که به هر یک از دو جنس مذکر و مؤنث تعلق می‌گیرد، ضروری است که موضوع تغییر جنسیت از لحاظ فقهی و حقوقی نیز مورد بررسی قرار گیرد. تغییر جنسیت، موجب پیدایش مسائل جدیدی در این زمینه شده است که در کتب و مقالات فقهی و حقوقی، این بحث کمتر مطرح شده است.

سابقه تغییر جنسیت به کشورهای آمریکا و انگلستان برمی‌گردد. در آمریکا در سال ۱۹۵۲ برای اولین بار مردی اقدام به تغییر جنسیت خود کرد. (به نقل از: نشریه اندیشه و رفتار، ۱۳۸۲: ۷) در انگلستان در فاصله سال‌های ۱۹۴۲ تا ۱۹۴۸ دختری به نام لورا دیلون تغییر جنسیت داد و نام مایک دیلون را برای خود انتخاب نمود. (www.lylvm.wordpress.com) به تدریج در کشورهای مختلف این عمل رواج یافت و به منظور ایجاد وحدت رویه پزشکی هر سال سمپوزیوم بین‌المللی تشکیل می‌شود که اولین آن در سال ۱۹۹۶ در لندن برگزار شد. (www.pfc.org.uk/news) امروزه اکثر کشورهای عضو اتحادیه اروپا تغییر جنسیت را امری قانونی اعلام کرده و مقرراتی را در این باره وضع نموده‌اند. (www.pfc.org.uk/news) در حقوق اسلام، هر چند سابقه تغییر جنسیت به زمان حکومت حضرت علی (ع) برمی‌گردد و در آن زمان حضرت کسی را که با پسر عمویش ازدواج کرده بود، از او جدا و به مردان ملحق کردند (حر عاملی، ۱۴۱۲: ۲۸۶)^۱

۱. «روزی شریح، قاضی منصوب از طرف حضرت علی (ع)، در دادگاه نشسته بود که فردی وارد شد و گفت: من شکایت دارم. قاضی گفت: از چه کسی شکایت هستی؟ جواب داد: از تو قاضی! او دادگاه را خلوت نمود و گفت: شکایت خود را طرح کن. شخص گفت: من هم دارای ممیز و علائم جنسی زنانه و هم مردانه هستم! قاضی گفت: در این موارد، امیرالمومنین (ع) شخص را به جنسیتی الحاق می‌کند که از ممیزی آن ادرار خارج می‌شود. شخص گفت: از هر دو ممیزی ادرار خارج می‌شود! قاضی پرسید: از کدامیک زودتر خارج می‌شود؟ جواب داد: از هر دو هم زمان خارج می‌شود! قاضی سؤال کرد: از کدامیک زودتر

اما در فقه اسلامی و حقوق ایران در مورد وضعیت و شرایط آن چندان تحقیق نشده و از لحاظ قانونی نیز قانون خاصی در این باره وضع نشده است. در میان فقیهان امامیه امام خمینی (ره) اولین فقیهی است که تغییر جنسیت را مجاز اعلام کرده است. در مقاله حاضر نظر ایشان مورد بررسی قرار خواهد گرفت.

در ایران حدود سه تا پنج هزار دوجنسی وجود دارد و احتمال می‌رود که آمار مبتلایان به این ناهنجاری بیشتر باشد. بیشتر کسانی که مراجعه کرده و خود را معرفی نموده‌اند، از استان‌های گیلان و مازندران هستند. (۱۳۸۶/۲/۳: www.baztab.ir/news) تنها از سال ۱۳۷۴ تا ۱۳۷۹ در بیمارستان حضرت علی‌اصغر (ع) تهران تعداد ۳۰ مورد دوجنسی تحت درمان قرار گرفته‌اند. (مجله علمی پزشکی قانونی، ۱۳۷۹: ۳۵)

شایان ذکر است که در مورد تغییر جنسیت دو بحث باید مورد بررسی قرار گیرد. یکی اینکه آیا چنین عملی از نظر قانون و شرع مجاز است؟ دیگر اینکه با فرض مجازبودن عمل مزبور، چنانچه فردی تغییر جنسیت بدهد چه آثار حقوقی بر آن بار می‌شود؟ ابتدا کسانی را که از نظر پزشکی می‌توانند موضوع تغییر جنسیت قرار گیرند مورد بررسی قرار می‌دهیم و سپس به بررسی سه نظریه که در این خصوص وجود دارد، می‌پردازیم. سه نظریه مزبور عبارت است از: ۱. نظریه مشروعیت مطلق تغییر جنسیت، ۲. نظریه ممنوعیت مطلق و ۳. نظریه مشروعیت مشروط.

۱. اشخاص موضوع تغییر جنسیت

در بادی امر این‌گونه به ذهن خطور می‌کند که تمام انسان‌های روی زمین در معرض تغییر جنسیت هستند و هر کس که تمایل داشته باشد، می‌تواند موضوع عمل تغییر جنسیت قرار گیرد، اما در علم پزشکی دو گروه از افراد در معرض تغییر جنسیت هستند: گروه اول کسانی که در فقه و حقوق به‌عنوان خنثی معروف شده‌اند و در علم پزشکی به «هرمافرودیسم» یا «دوجنسی»

قطع می‌شود؟ جواب داد: از هر دو هم‌زمان قطع می‌گردد! قاضی گفت: این جریان بسیار شگفت‌آور است! شخص جواب داد: عجیب‌تر این است که او با پسرعمویش ازدواج کرده و دارای فرزند شده است و شوهر برای خدمت به او کنیزی را خریداری کرده است و شخص با او آمیزش کرده است و کنیز نیز از این شخص بچه‌دار شده است! در نتیجه، چون از جهتی وی مادر بچه‌های پسرعمویش و از جهت دیگر، پدر فرزند کنیز محسوب می‌شود، تقاضای طلاق از پسرعموی خود را دارد. قاضی با کمال شگفتی، دادگاه را ترک نمود و به خدمت امیرالمؤمنین (ع) رسید و قضیه را برای ایشان بازگو نمود. حضرت، خواهان را احضار کرد و قضیه را چنان که مطرح شده بود، تأیید نمود. حضرت پسرعموی آن شخص را نیز احضار کرد و او هم ماجرا را تأیید کرد. حضرت به شخصی به نام «دینار» که مردی خواجه بود، دستور داد تا با دو زن، این شخص را از قسمت بالای بدن لخت کنند و دنده‌های او را شمارش نمایند. او بعد از شمارش اعلام نمود: در سمت راست این شخص دوازده و در سمت چپ او یازده دنده وجود دارد. حضرت تکبیر گفتند و شخص مذکور را به مردان الحاق کردند و لباس مردانه بر تن او پوشاندند. پسرعموی شخص مذکور اعتراض نمود: یا امیرالمؤمنین، دخترعمو و زنم را از من جدا کردی و به مردان ملحق نمودی! حکم این پرونده را از کجا آورده‌ای؟ حضرت جواب دادند: حکم این پرونده را از پدرم آدم و مادرم حوا به ارث برده‌ام زیرا خداوند حوا را از سمت چپ آدم آفرید و در نتیجه، تعداد دنده‌های سمت چپ مردان یک دنده کمتر از سمت راست آنان است ولی تعداد دنده‌های دو طرف زنان با هم مساوی است و به این دلیل من او را به مردان ملحق نمودم».

مشهورند. بیماری دوجنسی یا هرمافرودیسزم، نوعی ناهنجاری است که در دوران تکامل جنین در رحم مادر به وجود می‌آید که ممکن است تحت تأثیر هورمون‌های مادر و یا بعضی از داروها و مواد شیمیایی مورد استفاده مادر در دوران بارداری ایجاد شود. تغییرات هورمونی، جنسی و همچنین گاهی تغییرات ژنتیک و کروموزومی در این نوع بیماران وجود دارد که شدت تغییرات متفاوت است. (عباسی، آیت‌اللهی و عمرانی، ۱۳۸۲: ۶۰-۵۹)

گروه دوم کسانی هستند که علائم جنسی جسمی آن‌ها با گرایش‌ها و تمایلات جنسی آن‌ها همسو نیست و با هم تعارض دارد. این گروه به خنثای روانی مشهور شده و در علم پزشکی به «ترانسکسوالیسم» یا «اختلال هویت جنسی» معروفند. ترانسکسوالیسم یک اختلال روانپزشکی است که آناتومی، فیزیولوژی هورمونی و فرمول کروموزومی جنسی فرد هماهنگی دارد و ظاهرش هم در همان جنسی است که فرمول ژنتیکی وی ایجاب می‌کند، اما از نظر روانی از آن نقش جنسی که در آن است، در عذاب شدید به‌سر می‌برد. (www.pezeshkonline.ir) به عبارت دیگر، در بیماری مذکور جنس روانی شخص متضاد با جنس فیزیکی وی است. (www.merriam-webster.com/dictionary/transsexualism) و فرد از جنسیت خود راضی نیست و تمایل شدید به تغییر در جنسیت خود دارد. در این بیماری وضعیت ظاهری جسمی و جنسی، ارگان‌های داخلی جنسی و سیستم هورمونی و کروموزومی کاملاً در سلامت به‌سر می‌برد اما فرد از نظر ذهنی و روحی منکر صحت نوع جنسیت خود است و به‌عبارتی، معتقد به وجود اشتباه در نوع جنسیت خود است و به‌حدی از آن ناراضی است که باعث آزار شدید روحی و در نهایت تصمیم قطعی به تغییر در جنسیت خواهد شد. این اختلال شدیدترین درجه اختلال جنسی قلمداد می‌شود زیرا از نظر جنسی بین جسم و فکر تناقض و مغایرت وجود دارد. (طیرانی، ۱۳۸۵: ۹) تفاوت این بیماری با بیماری دوجنسی در این است که بیماران دوجنسی دارای اختلال ظاهری در اندام تناسلی، اندام‌های داخلی و سیستم هورمونی خود هستند و معمولاً نمای ظاهری از اندام هر دو جنس را دارند، درحالی که بیماران ترانسکسوالیسم از نظر جسمی کاملاً سالمند و تنها از نظر روحی با مشکل فراوان مواجه هستند. (www.pezeshkonline.ir)

بنابراین با توجه به سابقه موضوع در علم پزشکی، می‌توان گفت که افرادی در معرض این درمان قرار می‌گیرند که به‌نوعی از لحاظ جسمی یا روانی یا هر دو مشکل جنسی داشته باشند و پزشک متخصص، تغییر جنسیت را برای بهبود وضع او مناسب تشخیص دهد. افرادی که خلقت آن‌ها کامل بوده و نقصی در بدن آن‌ها وجود ندارد، تغییر و تبدیل جنس آن‌ها به جنس مخالف بسیار نادر است و به همین دلیل، برخی اصطلاح «اصلاح جنسیت» را پیشنهاد کرده‌اند. (کریمی‌نیا، ۱۳۷۹: ۷۷)

۲. نظریه ممنوعیت مطلق تغییر جنسیت

دلایلی که بر ممنوعیت مطلق تغییر جنسیت اقامه شده، عبارت است از: ۱. حرمت از بین بردن اعضای بدن، ۲. غیرمجاز بودن تغییر در خلقت الهی، ۳. مخالفت با مصالح عمومی، ۴. رواج همجنس‌بازی و تأنث. در ذیل، هر یک از دلایل مذکور را به‌صورت جداگانه مورد بررسی قرار می‌دهیم:

۲-۱- حرمت از بین بردن اعضای بدن

اساساً از بین بردن اعضای بدن جزء اعمال حرام و ممنوع به شمار می‌آید. به عبارت دیگر کسی نباید به عضوی از بدن خود یا دیگری صدمه وارد کند یا آن را از بین ببرد. بنابراین مجازدانستن تغییر جنسیت مستلزم جایزبودن برداشتن و یا از بین بردن اعضای بدن است. در حالی که از بین بردن اعضای بدن حرام محسوب می‌شود. در نتیجه تغییر جنسیت عملی نامشروع است. (مدنی تبریزی، ۱۴۱۶: ۴۹؛ مبروک النجار، تغییر جنسیت در قاهره، www.umich.edu) به‌نظر می‌رسد این گروه به قاعده «لاضرر و لااضرار فی الاسلام» استناد کرده باشند که به موجب قاعده مزبور ایجاد نقص و ضرر حتی بر بدن خود حرام است. (خرازی، ۱۳۷۹: ۱۰۴)

دلیل مذکور در بالا قابل قبول و منطقی نیست. زیرا مقصود از قاعده لاضرر، عدم تشریع حکم ضرری است. بدین معنی که شارع، حکمی را که موجب ضرر مکلفان شود اصولاً تشریع نکرده و هرگونه حکم ضرری را در اسلام نفی کرده است. (انصاری، ۱۳۷۴: ۵۲۴) بنابراین، مبنای قاعده لاضرر، شیء نیست بلکه نفی هرگونه حکم ضرری است.

از طرف دیگر در صورتی می‌توان تغییر جنسیت را به‌طور مطلق ممنوع دانست که ضرورت ایجاب نکند. اگر شخصی در نتیجه بیماری مجبور شود که عضوی از اعضای بدن خویش را بردارد، قاعده مجازبودن امور ممنوعه در موارد اضطرار موجب می‌شود که برداشتن یا از بین بردن عضوی از بدن مشروع گردد (خرازی، ۱۳۷۹: ۱۰۴؛ جوان، ۱۳۸۸: ۱۶۲)

۲-۲- غیرمجازبودن تغییر در خلقت الهی

دلیل دیگر نظریه ممنوعیت تغییر جنسیت، غیرمجازبودن تغییر در خلقت الهی است. این گروه که عمدتاً فقهای اهل سنت و مسیحی هستند، معتقدند که خداوند انسان را مذکر و مؤنث آفریده است و هیچ قدرتی نمی‌تواند مذکری را به مؤنث یا بالعکس تغییر دهد و تغییر جنسیت را دخالت در کار خلقت خدا می‌دانند. (www.hawzahnews.net) به عبارت دیگر، تغییر مذکر به مؤنث

یا بالعکس امری غیرمقدور و ناشدنی است و چون موضوع تغییرناپذیر است، حکم آن نیز ثابت و غیرقابل تغییر است. (باریکلو، ۱۳۸۲: ۷۰) در فرانسه هم تا قبل از اصلاحات سال ۱۹۹۳ با تمسک به همین استدلال قائل به تحریم تغییر جنسیت بوده‌اند. (دیانی، ۱۳۷۹: ۳۵)

این گروه برای اثبات ادعای خود به آیات قرآنی استناد کرده‌اند که می‌فرماید: «خداوند شیطان را از درگاه رحمت خود به دلیل مجادله با خدا دور کرده است و شیطان گفت: من از بندگان تو قسمتی را زیر بار طاعت خود خواهم کشید، سخت گمراهشان کنم و به آرزوهای باطل و دور و دراز درافکنم و به آن‌ها دستور دهم تا گوش حیوانات را ببرند و امر کنم تا خلقت خدا را تغییر دهند. ای بندگان بدانید هر کس شیطان را دوست گیرد و نه خدا را سخت زیان کرده، زیانی که آشکار است» (نساء، ۱۱۹-۱۱۸). این گروه بر این باورند که این آیه اشاره به شیطانی بودن عمل تغییر خلقت خدا دارد. بنابراین تغییر جنسیت امری غیرمجاز است. حتی برخی از اهل تسنن بر اساس همین مبنا پیوند اعضا را نیز جایز نمی‌شمارند و مصداقی از تغییر در خلق خداوند می‌دانند. دلیل مذکور در بالا صحیح به نظر نمی‌رسد. زیرا، اولاً این آیه اطلاق ندارد. آیه در مقام سرزنش آن چیزی است که مشرکان می‌خوانند و درصدد بیان دشمنی شیطان و سرکشی او و اشاره به اقوال اوست که منجر به شرک و نشر بدعت‌های حرام می‌شود. ثانیاً، اگر مطلق تغییرات حرام باشد، تخصیص اکثر لازم می‌آید که امری قبیح و ناپسند به شمار می‌آید. (خرازی، ۱۳۷۹: ۱۰۴) به عبارت دیگر، اگر بنا باشد تغییر جنسیت به خاطر تغییر در خلقت خداوند سبحان، حرام باشد پس لازم می‌آید که همه کارهای روزمره ما حرام باشد. چراکه زندگی روزمره ما با تغییر و تبدیل‌های فراوانی همراه است. بنابراین، این آیه ناظر به تغییر جنسیت نیست. بلکه درصدد بیان حرمت تغییرات ناشی از گمراه کردن شیطان است که منجر به امور خلاف فطرت توحیدی از قبیل شرک و بدعت‌های حرام می‌شود.

همچنین موضوع مورد بحث، تغییر جنسیت تمام افراد بشر نیست. در علم پزشکی نیز اعتقاد بر این نیست که تمام افراد می‌توانند تغییر جنسیت بدهند، بلکه افرادی که به‌نوعی بیمار می‌شوند، موضوع تغییر جنسیت هستند. پس غیرمقدور بودن تغییر جنسیت شامل تمام افراد نمی‌شود، بلکه شامل افرادی می‌شود که گرایشات جنسی و روانی آن‌ها با علایم جنسی، هماهنگ و همسو است (افراد عادی) و اکثر انسان‌ها نیز در این گروه قرار دارند و تنها این گروه از افراد خارج از موضوع هستند. همان‌گونه که بعضی از فقها با استناد به ظاهر آیات نوشته‌اند: «خداوند انسان را مذکر و یا مؤنث آفریده است. در نتیجه کسی که دارای علایم هر دو جنس مذکر و مؤنث است، یکی از علایم اصلی و دیگری زاید است». (طباطبایی، ۱۴۱۶: ۶۴۲)

بنابراین مراجعه به متخصصان جهت تشخیص جنسیت اصلی و از بین بردن علایم جنسیت

غیر اصلی در خنثای بدنی و خنثای روانی نه تنها امری ممنوع نیست بلکه امری شایسته و پسندیده است. همچنان که بعضی (Swartz, ۱۹۹۷)، ضمن قبول انحصار جنسیت بشر در مذکر و مؤنث، اظهار کرده‌اند که «تعیین جنسیت در زمان ولادت شخص یک پیشگویی است که در مورد خنثای بدنی یا روانی این پیشگویی نادرست بوده و در پیشگویی جنسیت آنان اشتباه شده است، هر چند این پیشگویی در اغلب موارد با واقعیت منطبق است».

۳-۲- مخالفت با مصالح عمومی

برخی مؤلفان حقوقی بر این باورند که تغییر جنسیت به دلیل مخالفت آن با مصالح عمومی، امری غیر مجاز است. زیرا قواعدی که وضع مدنی اشخاص را در جامعه تعیین می‌کند تنها به خاطر حفظ منافع او وضع نشده است، بلکه هدف مهم این گونه قواعد، تأمین مصالح عمومی است. به همین جهت اشخاص نمی‌توانند برخلاف آن با یکدیگر توافق کنند. چنان که به وسیله قرارداد نیز نمی‌توان تابعیت یا جنسیت کسی را تغییر داد. (کاتوزیان، ۱۳۷۳: ۱۷۵)

دلیل مذکور قابل انتقاد است. زیرا دلیل ذکر شده در صورتی دلالت بر عدم مشروعیت مطلق تغییر جنسیت می‌کند که در علم پزشکی تغییر جنسیت مشروط به هیچ‌گونه قید و شرطی نباشد و هر کس که میل به تغییر جنسیت خود داشته باشد، بتواند موضوع عمل تغییر جنسیت قرار گیرد. اما اگر تغییر جنسیت مشروط به شرایطی شود، چنان که در بسیاری از کشورها مانند آلمان، بلژیک، ژاپن و ترکیه مقررات و شرایط خاصی در این باره تصویب شده است (Elizabeth, 1988, p.5) www.seeline-project.net; www.trans-action.org مغایرتی با مصالح جامعه نخواهد داشت. بنابراین در مواردی که تغییر جنسیت طبق نظر پزشک و برای درمان بیماری انجام شود، دلیل یاد شده نمی‌تواند دلالت بر ممنوعیت آن به طور مطلق نماید. (جوان، ۱۳۸۸: ۱۶۲؛ باریکلو، ۱۳۸۲: ۷۲)

۴-۲- رواج همجنس‌بازی

برخی مؤلفان، یکی از دلایل مجاز نبودن تغییر جنسیت را رواج همجنس‌بازی در جامعه می‌دانند که زشت‌ترین عمل و جرم در جامعه بشری است و حرمت آن در اسلام از ضروریات محسوب می‌شود. از نظر ایشان تغییر جنسیت برای امر معقولی مانند باروری و زاد و ولد انجام نمی‌شود بلکه برای ارضای شهوت و لذت‌پرستی انجام می‌شود. (مبروک النجار، تغییر جنسیت در قاهره www.umich.edu)

دلیل مذکور در بالا قابل مناقشه است. زیرا مجاز شدن و رواج همجنس‌بازی با تغییر جنسیت، منوط بر این است که اولاً جنسیت شخص محرز باشد، ثانیاً با عمل جراحی تغییر نکند. در حالی که

در افراد دوجنسی، جنسیت شخص محرز نیست و در خنثای روانی، با عمل جراحی شخص در جنسیت خود باقی نمی‌ماند بلکه به جنس مقابل تغییر داده می‌شود. در نتیجه رواج همجنس‌بازی منتفی خواهد بود.

۵-۲- تأنث

برخی^۱ تغییر جنسیت را از باب تأنث، امری غیرمجاز برشمرده‌اند. تأنث یا تخنث به اعمال و حرکاتی گفته می‌شود که شخص برخلاف جنسیت خودش انجام می‌دهد. دلیل این گروه روایتی است که در زمان رسول اکرم (ص) وارد شده است: کسی خدمت حضرت رسول آمد و حرکاتی را که شایسته مردان بود، انجام داد. حضرت نیز آن عمل را نهی نمودند و آن را تأنث یا تخنث خواندند. (www.hawzahnews.net/printpage.aspx?dataid)

دلیل مذکور در فوق قابل بحث و مناقشه است. زیرا روایت درصدد بیان نکوهش رفتار غیراخلاقی و ناپسند افرادی است که حرکاتی شبیه به حرکات جنس مخالف را انجام می‌دهند. در واقع، می‌توان گفت که نکوهش پیامبر، نوعی احترام گذاشتن به حریم و حقوق دیگران است. بنابراین، این روایت ناظر به تغییر جنسیت نیست و چنانچه قبلاً نیز گفته شد، افرادی در معرض این درمان قرار می‌گیرند که به‌نوعی از لحاظ جسمی یا روانی یا هر دو مشکل جنسی داشته باشند و پزشک متخصص تغییر جنسیت را برای بهبود وضع آن‌ها مناسب تشخیص دهد.

۳. نظریه مشروعیت مطلق تغییر جنسیت

در مقابل نظریه پیشین نظریه دیگری وجود دارد که بر مبنای آن تغییر جنسیت به‌طور مطلق مجاز و مشروع است که عمده دلایل این گروه عبارت است از: اصل اباحه و قاعده تسلیط.

۱-۳- اصل اباحه

مطابق اصل اباحه هر کاری حلال است مگر آنکه دلیل صریحی بر حرمت آن وجود داشته باشد. (حرّ عاملی: ۶۰)^۲ مثلاً اعمالی چون لواط و زنا حرام محسوب می‌شود. چرا که دلیل بر حرمت این افعال وجود نص صریح قرآن کریم در مورد آن‌ها است. (شعرا، آیه ۱۶۶-۱۶۵؛ اسراء، آیه ۳۲) اما در مورد تغییر جنسیت، چون نص صریحی بر حرمت نداریم بنابر اصل اباحه چنین عملی مشروع است. (موسوی خمینی، ۱۳۶۶: ۶۲۶؛ مؤمن، ۱۴۱۵: ۱۰۹؛ خرازی، ۱۳۷۹: ۱۰۴) بنابراین، طبق نظر مشهور فقیهان و حقوق دانان اگر در عملی منع و تحریم ثابت نشود، اصل اولیه، جواز

۱. محمد قاضینی: تغییر جنسیت مصداق تأنث یا تشبه به جنس مخالف است. بنابراین، امری غیرمجاز است (دیانی: ۳۶).

۲. «کل شیء هو لک حلال حتی تعرف أنه حرام بعینه».

و مشروعیت آن است و به تعبیر دیگر، می‌توان با استناد به اصل اباحه یا قاعده صحت، تغییر جنسیت را مجاز شمرد. (دیانی، ۱۳۷۹: ۳۶) از طرف دیگر، مقتضای اصل عملی مشروعیت است و از ناحیه ادله، احکامی که بر موضوعات به‌عنوان مرد و زن بار شده یا اینکه جنس مرد باید بر جنسیت خود باقی باشد یا نه هیچ تعارضی با اصل عملی ندارد. بنابراین تغییر جنسیت امری مجاز است. (www.hawzahnews.net/printpage.aspx?dataid)

این دلیل قابل انتقاد است. زیرا هر چند از طرف شارع و قانون‌گذار، دلیل خاصی مبنی بر عدم جواز و ممنوعیت تغییر جنسیت وجود ندارد اما چون تغییر جنسیت، عملی است که پزشکان متخصص آن را انجام می‌دهند، باید دید که آیا انجام هر عملی مجاز است یا مشروط. در قانون و فقه ملاحظه می‌شود که صاحب‌نظران در باب اجاره اشخاص و نیز شرط فعل که از اعمال حقوقی بارز و مشهود و موضوع آن انجام فعل است، تأکید کرده‌اند که عمل مورد اجاره یا مشروط باید دارای منفعت عقلایی مشروع و قابل اعتنا باشد. (انصاری، ۱۴۱۰: ۵؛ علامه حلی، ۱۴۱۸: ۲۸۶)

بنابراین اگر شخصی بدون اینکه مشکل خاصی داشته باشد، اقدام به تغییر جنسیت خود کند، چون این عمل دارای منفعت عقلایی مشروع نیست و از طرفی هم شخص را گرفتار بحران روحی و روانی می‌کند، می‌توان به استناد عمومات مذکور در مبحث قبلی انجام آن را نامشروع تلقی نمود.

۲-۳- قاعده تسلیط

از دلایل دیگری که می‌توان مشروعیت مطلق تغییر جنسیت را از آن استنباط کرد، قاعده «الناس مسلطون علی انفسهم» است. (خرازی، ۱۳۷۹: ۱۰۴) گرچه این قاعده در سیاق قاعده سلطه مردم بر مالشان است اما بعضی برای صحت فروش اعضای بدن نیز به آن استناد کرده‌اند. (مؤمن: ۱۶۳) بنابراین همانگونه که مردم حق دارند در مالشان هر تصرفی بکنند، می‌توانند در بدن خود نیز هر نوع تصرفی را که بخواهند، انجام دهند. در نتیجه تغییر جنسیت بر اساس این قاعده امری مجاز است. قاعده مزبور گرچه عیناً در روایت وارد نشده است اما می‌توان آن را از روایات وارد شده در باب نکاح باکره رشیده استنباط کرد. به‌عنوان مثال در صحیحہ فضیل بن یسار و محمد بن مسلم و زرارہ و برید بن معاویہ از حضرت باقر (ع) نقل شده است: زنی که مالک خودش است، سفیه و مولی علیها نیست، ازدواج او بدون اذن اما نافذ است.^۱

در حجیت این قاعده نمی‌توان مناقشه نمود اما از جهت مفهوم قاعده و تطبیق آن بر مورد می‌توان بحث کرد. زیرا، مفهوم قاعده این نیست که انسان همانگونه که بر اموال خود حاکم است، بر خود ولایت و حاکمیت دارد، بلکه آنچه در باب روایت نکاح باکره رشیده وارد شده، این است که اگر زنی

۱. صحیحہ فضیل بن یسار و محمد بن مسلم و زرارہ و برید بن معاویہ عن ابی جعفر (ع): «المرأه التي ملکت نفسها غیر السفیهه و لامولی علیها، ان تزویجها بغیر ولی جایز». (حر عاملی: ۲۰۳ به بعد)

بتواند امور خود را اداره کند و نیز مصلحت و غبطه خود را تأمین نماید، می‌تواند بدون اذن ولی ازدواج کند. (باریکلو، ۱۳۸۲: ۷۳) همانطوری که برخی صاحب‌نظران نیز قاعده را این‌گونه تفسیر کرده‌اند. (انصاری، ۱۴۱۵: ۱۱۷)^۱ در نتیجه از لحاظ مفهومی این قاعده دلالتی بر سلطه انسان نسبت به خودش ندارد. بر فرض که این قاعده دلالت بر سلطه انسان نسبت به خود داشته باشد، باز نمی‌توان به استناد این قاعده تغییر جنسیت را به‌طور مطلق مشروع دانست. زیرا قاعده سلطه مشرع نیست و مالک نمی‌تواند هر تصرفی در مال خود انجام دهد. بلکه، باید تصرفی نماید که از دیدگاه عقلا متعارف و معقول باشد. (توحیدی، بیتا: ۱۰۲) با این وجود، فقط تصرفاتی در بدن جایز است که عقلایی و مشروع باشد. بنابراین تغییر جنسیت در اشخاصی که تمایلات جنسی روانی آن‌ها مطابق با علایم ظاهری است، از دیدگاه عقلا تصرفی نامعقول و نامتعارف است. قاعده سلطه محدود به مواردی است که دارای نفع عقلایی مشروع باشد. زیرا با توجه به اصول و قواعد مسلم حقوقی و سیره عقلا، تصرفات لغو و زاید و یا دارای مفاسد اجتماعی یا شخصی، مشروع و مورد حمایت قانون نیست. (باریکلو، ۱۳۸۲: ۷۴)

۴. نظریه مشروعیت مشروط

نظریه دیگری که در این زمینه مطرح شده، مشروعیت مشروط است. به موجب این نظریه تغییر جنسیت در صورتی مجاز است که شخص دارای مشکل جنسی باشد و پزشک متخصص تغییر جنسیت را برای رفع مشکل او مفید تشخیص دهد. از نظر قانون مدنی نیز شرط صحت هر قراردادی این است که موضوع آن دارای منفعت عقلایی مشروع باشد.^۲ شخصی که به‌منظور تغییر جنسیت با یک پزشک و جراح قرارداد می‌بندد، در صورتی قرارداد مزبور صحیح خواهد بود که عمل مزبور برای او منفعت عقلایی داشته باشد. در اکثر نظام‌های حقوقی از جمله آلمان، انگلستان، فرانسه، ایتالیا، هلند، پرتغال، دانمارک، ترکیه و بلژیک این نظریه پذیرفته شده است و کشورهایی که تغییر جنسیت را مجاز دانسته‌اند، مشروعیت آن را منوط به وجود شرایطی کرده‌اند. شاید این‌گونه استنباط گردد که اگر مشروعیت تغییر جنسیت مشروط به شرایطی شود، مشروعیت آن از واضحات و مسلمات است، زیرا به استناد قاعده «الضرورات تبیح المحظورات» و «حدیث رفع»^۳

۱. انصاری: «فان الظاهر ان المراد بكونها مالكة لنفسها، كونها مالكة لامورها و ما به نظام معاشها من المعاشات و العطايات و غيرها كما يدل على ذلك، تفسير مالكية امرها في رواية زراره بان «تبيع و تشتري و تعتق» فیرجع حاصل ذلك الى كونها بالغه رشیده، فيكون قوله «غيرالسفيهه و لالمولى عليها» ای لاجل الصغر، تفسيرا لمالكية نفسها، فملاك امرها تاره فسر في الاخبار بصحة عقودها و ايقاعاتها و اخرى باتصافها بما هو مناط صحتها تلك الامور، و هي عدم السفاهة و الصغر المعبر عنها بالبلوغ و الرشد».

۲. ماده ۲۱۵ ق.م.مورد معامله باید مالیت داشته و متضمن منفعت عقلایی مشروع باشد.

۳. حدیث رفع: «عن ابی عبدالله(ع) قال، قال رسول الله(ص): رفع عن امتی تسعة: الخطأ والنسيان، و ما اكرهوا عليه، و ما لا يطيقون، و ما لا يعلمون، و ما اضطرروا اليه، و الحسد، و الطيرة و التفكير في الوسوسة في الخلق ما لم ينطق بشفه». (علامه

هر عمل ممنوع و غیرقانونی در شرایط اضطرار مباح و قانونی می‌شود. (باریکلو، ۱۳۸۲: ۷۵) اما این ادعا قابل‌پذیرش نیست. زیرا، قواعد مذکور زمانی کاربرد دارد که ابتدا منع قانونی وجود داشته باشد و شخص در شرایط اضطرار قرار گیرد، سپس این قاعده از او رفع حرمت یا ممنوعیت کند و بعد از خروج از شرایط اضطرار، ادله حرمت دوباره حاکم شود. اما در تغییر جنسیت بر مبنای نظریه مشروعیت مشروط، اصلاً ممنوعیت و حرمتی وجود ندارد که قاعده مزبور آن را مرتفع سازد. به همین جهت برخی به وجوب تغییر جنسیت نسبت به افراد خنثی اعم از فیزیکی یا بدنی معتقدند (Skovgaard-petersen www.umich.edu/journal/vol2no3/.sex-in-cairo). اما قاعده اباحه‌شدن ممنوعات در شرایط اضطرار برای مضطر فقط اباحه یا اختیار می‌آورد و نمی‌توان از این قاعده استفاده وجوب یا لزوم کرد. از طرف دیگر ممکن است شخصی شرایط تغییر جنسیت را داشته باشد، اما در حالت اضطرار قرار نگیرد. بنابراین مشروعیت مشروط تغییر جنسیت از باب ادله اضطرار نیست بلکه از لحاظ علم پزشکی شرایطی لازم است تا برای پزشک، موضوع معالجه فراهم شود. از لحاظ حقوقی نیز این شرایط لازم تلقی شده است تا مورد حمایت قانون قرار گیرد. (باریکلو، ۱۳۸۲: ۷۵)

از قاعده عسر و حرج نیز می‌توان مشروعیت مشروط تغییر جنسیت را استنباط کرد. براساس آیات الهی (حج/۷۸، مائده/۶ و بقره/۲۸۵) در دین اسلام حکم حرجی تشریع نشده است و بنابراین چنانچه از ناحیه هر حکمی حرج و مشقت لازم آید، به استناد آیات شریفه فوق این حکم منتفی و از صفحه تشریع مرفوع است. (روشن، ۱۳۸۶: ۱۶۲) شخصی که بقا در جنسیت فعلی موجب عسر و حرج برای او است، به استناد قاعده عسر و حرج باید بتواند تغییر جنسیت دهد. استناد به قاعده مزبور تنها با وجود عسر و حرج جایز می‌شود که این امر باید به تأیید پزشک متخصص برسد. با توجه به نظریات مذکور در مورد وضع حقوقی تغییر جنسیت، نظریه «مشروعیت مشروط» با واقعیت‌های علم پزشکی منطبق‌تر است.

نتیجه

باتوجه به سکوت قانونگذار و فقدان نص قانونی در نظام حقوقی ایران نسبت به مشروع و نامشروع بودن تغییر جنسیت، نظرات متعددی در این زمینه مطرح شده است که در مجموع می‌توان آن‌ها را به سه گروه تقسیم نمود: الف: نظریه مشروعیت مطلق، ب: نظریه ممنوعیت مطلق و ج: نظریه مشروعیت مشروط. با عنایت به نظرات مذکور در زمینه وضع حقوقی تغییر جنسیت، نظریه «مشروعیت مشروط» با واقعیت‌های علم پزشکی منطبق‌تر است. بر طبق قانون مدنی نیز، مشروعیت هر عملی منوط به وجود منفعت عقلایی مشروع است. بنابراین، شخص در صورتی می‌تواند اقدام به تغییر جنسیت خود نماید که دارای مشکل جنسی باشد و پزشک متخصص، تغییر جنسیت را برای رفع مشکل او مفید تشخیص دهد. بنابراین، در اکثر نظام‌های حقوقی و نیز طبق نظر مشهور فقها، تغییر جنسیت در صورتی که از لحاظ پزشکی ضروری تشخیص داده شود، مجاز می‌باشد.

منابع

۱. قرآن کریم، ترجمه ناصر مکارم شیرازی، (ترجمه ریز) چاپ اول، انتشارات به نشر، آستان قدس رضوی، ۱۳۸۲.
۲. ابن مکی، محمد، القواعد و الفوائد، چاپ اول، قم، مکتبه المفید، ۱۴۰۰، قطع وزیری.
۳. اختلال هویت جنسی و همجنس گرایی، سپیده دانایی، ش ۱۸ و ۱۹، ۱۳۸۷.
۴. انصاری، شیخ مرتضی، چاپ اول، قم، نشر بعثت، مطبوعات دینی قم، ۱۳۷۹.
۵. انصاری، قدرت الله با همکاری محمدجواد انصاری، ابراهیم بهشتی و علی اکبر طباطبایی، تغیرات از دیدگاه فقه و حقوق جزا، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۵.
۶. البحرانی، سیدهاشم بن سلیمان، مدینه معجز الائمة الانثی عشر و دلائل الحجج علی البشر، چاپ اول، مؤسسه معارف الاسلامیه، ۱۴۱۴.
۷. البیهقی، احمدابن الحسین بن علی بن موسی ابوبکر، سنن البیهقی الکبری، ج ۷، مکه المکرمه، مکتبه دارالباز، ۱۴۱۴.
۸. توفیقی، حسین، آشنایی با ادیان بزرگ، تهران، سمت، ۱۳۸۴.
۹. جمعی از نویسندگان زیر نظر آیت الله مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، چاپ شانزدهم، انتشارات دارالکتب الاسلامیه، تهران، ۱۳۷۲.
۱۰. جناتی، محمدابراهیم، فقه و زمان، چاپ اول، چاپخانه دفتر تبلیغات اسلامی، نشر احیاگران، ۱۳۸۵.
۱۱. جوادی آملی، استفائات، چاپ اول، مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۷.
۱۲. حر عاملی، محمدحسن، وسائل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعه، چاپ اول، مؤسسه آل البیت.
۱۳. حلی، جعفر بن حسن، شرایع الاسلام فی مسائل الحلال و الحرام، منشورات اعلمی، تهران، ۱۳۸۹.
۱۴. حلی، حسن بن یوسف، مختلف الشیعه، چاپ اول قم، مؤسسه نشر الاسلامی، ۱۴۱۲.
۱۵. خدیوی زن، محمد، بررسی مشکلات روان جنسی کودکان و نوجوانان، تهران، تربیت، ۱۳۷۱.

۱۶. دکتر صفایی و دکتر امامی، حقوق خانواده، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۴.
۱۷. رئیسی، فیروزه و عباسعلی ناصحی، اختلال هویت جنسی، تهران، صدای قصیده، ۱۳۸۳.
۱۸. صدر، دروس فی علم الاصول، انتشارات دارالثقلین، چاپخانه پاسدار اسلام، ۱۴۰۰.
۱۹. طباطبایی بروجردی، حسین، جامع احادیث الشیعه، قم، انتشارات العلمیه، ۱۳۹۹.
۲۰. طباطبایی حکیم، سیدمحسن، مستمک العروه الوثقی، چاپ اول، قم، مؤسسه دارالتفسیر، ۱۴۱۶.
۲۱. طباطبایی، محمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، چاپ دوم، بیروت، نشر مؤسسه الاعلمی فی المطبوعات، ۱۴۲۲ق، ۲۰۰۲م.
۲۲. طبرسی، فضل بن حسن، ترجمه تفسیر جوامع الجامع، ترجمه احمد امیری، شادمهری، دیگران، انتشارات آستان قدس رضوی، بنیاد پژوهش های اسلامی، ۱۳۸۶.
۲۳. طوسی، ابوجعفر محمدبن حسن، المبسوط فی الامامیه، چاپ دوم، نشر المکتبه المرتضویه لاحیاء الآثار الجعفریه، ۱۳۸۷.
۲۴. طوسی، محمدبن حسن، الخلاف، تحقیق سیدعلی خراسانی و سیدجواد شهرستانی و شیخ مهدی طه، نجف، مؤسسه نشر اسلامی، ۱۴۱۴، چاپ جدید.
۲۵. عبدالعظیم بن عبدالقوی المنزری، ابوالمحمد، الترغیب و الترهیب، ج ۳، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۷ق.
۲۶. العلوی، محمدعلی، التعليقه علی تحریر الوسیله، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام، ۱۳۸۳.
۲۷. فتاحی معصوم، سیدحسن، مجموعه مقالات و گفتارهای دومین سمینار دیدگاه های اسلام در پزشکی، انتشارات دانشگاه علوم پزشکی مشهد، ۱۳۸۰.
۲۸. قبادی، کاوه، فصلنامه تخصصی اخلاق، ش ۱۵، بهار ۱۳۸۸.
۲۹. القرطبی، محمدبن احمد، الجامع لاحکام القرآن، ج ۱۲، بیروت، دارالکتب العربی، ۱۹۵۲.
۳۰. قمی، شیخ محمد مؤمن، کلمات سدیدة فی المسائل الجدیدة، چاپ اول، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۵ق.
۳۱. قمی، محمدبن علی، من لا یحضره الفقیه، مترجم محمد جواد غفاری، دارالکتب الاسلامیه، تهران، ۱۳۸۵.
۳۲. کاپلان، هارول، خلاصه روانپزشکی، ترجمه نصرت الله پورافکاری، تهران، شهراب، ۱۳۷۶.
۳۳. کریمی، یوسف، روان شناسی شخصیت، تهران، دانشگاه پیام نور، ۱۳۸۱.
۳۴. کلینی، محمدبن یعقوب، فروع کافی، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۶۲.
۳۵. الکوفی، ابوبکر عبدالله بن محمد، المنصف، ج ۵، الریاض، مکتبه الرشد، ۱۴۰۹ق.

۳۶. مجلسی، محمدتقی، روضه المتقین فی شرح من لایحضره الفقیه، ناشر: بنیاد فرهنگ اسلامی، حاج محمدحسین کوشانیپور، قم، ۱۳۹۸ق.
۳۷. محسنی، منوچهر، مقدمات جامعه‌شناسی، تهران، نشر دیدار، ۱۳۷۵.
۳۸. محمدبن محمد، الارشاد، ترجمه: سیدهاشم رسولی محلاتی، ویرایش دو، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۸.
۳۹. محمدی، علی، شرح رسائل، چاپ سوم، انتشارات دارالفکر، چاپ قدس، ۱۳۸۰.
۴۰. مدکور، دکتر ابراهیم، المعجم الوسیط، تهران، انتشارات ناصر خسرو.
۴۱. مسائل مستحدثه پزشکی، تهیه و تحقیق دفتر تبلیغات اسلامی شعبه خراسان، ناشر: مؤسسه بوستان کتاب، چاپ اول، ۱۳۸۴.
۴۲. مشکینی، میرزا علی، مصطلحات الفقه و معظم عناوین موضوعیه، قم، دفتر نشر الهادی، ۱۳۷۹.
۴۳. مقدس اردبیلی، مجمع الفائده و البرهان فی شرح ارشاد الاذهان، چاپ اول، قم، مؤسسه نشر اسلامی، ۱۴۰۳.
۴۴. مکارم شیرازی، ناصر، استفتائات جدید، ج ۱، قم، انتشارات امام علی بن ابی طالب، ۱۳۸۳.
۴۵. مکارم شیرازی، ناصر، القواعد الفقهیه، قم، مدرسه علمیه امام علی بن ابی طالب، ۱۴۱۶.
۴۶. مکارم شیرازی، ناصر، بحوث فقهیه هامه، چاپ اول، قم، نشر مدرسه امام علی بن ابی طالب، ۱۴۲۲ق.
۴۷. موسوی خمینی، روح الله، تحریر الوسیله، ترجمه علی اسلامی، چاپ نوزدهم، قم، نشر دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۸۰.
۴۸. نجفی، محمدحسن، جواهر الکلام فی شرح شرایع الاسلام، چاپ هفتم، بیروت، نشر دار الاحیاء التراث العربی، ۱۹۸۱.
۴۹. نوری، حسین، مستدرک الوسائل و مستنبط الوسائل، چاپ اول، بیروت، نشر مؤسسه آل البيت، ۱۴۰۷ق.
۵۰. نیشابوری، مسلم بن الحجاج، ابوالحسن القشیری، صحیح مسلم، ج ۴، بیروت، دارالاحیاء، ۱۹۸۳.
۵۱. هدایت نیانجی، فرج الله، حقوق مالی زوجه، (اجره المثل، نخله، تعدیل به مهریه)، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۵.
۵۲. هنری ماسن، پاول، رشد و شخصیت کودک، ترجمه مهشید یاسایی، تهران، نشر مرکز، کتاب ماد، ۱۳۸۰.
۵۳. هیثمی، علی بن ابی بکر، مجمع الزوائد، ج ۴، قاهره، دارالریان، ۱۴۰۷ق.

54. www.pfc.org.uk
54. www.goshtasb.Iran
55. www.rouzanamak.bolgfa.com/post-188.aspx
56. www.fawikipedia.org
57. [www.pezeshk. Us](http://www.pezeshk.Us)
58. www.ravaneparsibloy.com
59. www.seraj.ir
60. www.goeocities.com

پژوهشی در مشروعیت و صحت قرارداد اجاره رحم در فقه امامیه و آثار آن

حسین مصطفی پور^۱

مهدی عصمتی^۲

چکیده

یکی از پدیده‌های نوین جامعه بشری تولد کودک از طریق رحم اجاره‌ای است. که طی آن بانوی صاحب رحم، نطفه یا جنین فرد دیگری را در رحم خود حمل می‌کند و پس از طی دوران بارداری و زایمان، بر مبنای قراردادی از پیش منعقدشده، نوزاد حاصل را به زوج طرف توافق (والدین حکمی یا متقاضی) تحویل می‌دهد. استفاده از رحم اجاره‌ای در سال‌های اخیر مورد توجه بسیاری از اندیشمندان و فقها قرار گرفته است. از آنجا که دلیل روشنی بر حرمت عمل مذکور در دست نیست عمل به اصل برائت می‌تواند تنها گزینه مورد وفاق باشد. با توجه به اصل مذکور و با توجه به عدم دلیل به تحریم از سویی و احراز عدم مخالفت چنین عملی با شریعت از سوی دیگر، می‌توان ادعا کرد که گرفتن تخمک از زن و لقاح آن با اسپرم مرد در خارج و سپس جایگزینی آن در رحم زن دیگر، محکوم به جواز می‌باشد و فقط از آیات، روایات، ابواب فقهی مرتبط و اصول و کلیات فقه شیعه و از ادله و روایات خاص مربوط به شیوه‌های غیرطبیعی تولید مثل، می‌توان احکام و آثار این روش را استنباط کرد. اگر گروهی از فقها به کارگیری این روش را مورد تردید قرار داده‌اند، احتمالاً به جهت بیم از ارتکاب کارهای مقدماتی حرام نظیر اخذ تخمک از زن توسط نامحرم و یا اخذ اسپرم به روش غیرمجاز بوده است.

در این تحقیق از روش تحلیلی توصیفی به صورت کتابخانه‌ای بهره می‌بریم.

کلیدواژه

اجاره رحم، تلقیح، تلقیح مصنوعی، رحم اجاره‌ای، ناباروری، نسب، حضانت.

۱. دانش‌آموخته رشته تخصصی مدرسه علمیه عالی نواب.

۲. دانش‌آموخته سطح چهار حوزه علمیه خراسان.

استفاده از فناوری‌های جدید در زمینه پزشکی، مانند دیگر عرصه‌های زندگی انسان، امکانات جدید و پربهری در اختیار او قرار داده است. پیشگیری از وقوع برخی بیماری‌های خطرناک و همه‌گیر، کاهش رنج بیماران و افزایش امید به زندگی، از ثمرات بهره‌گیری از فناوری‌های جدید علوم پزشکی است. به‌رغم اینکه با دستاوردهای کنونی نمی‌توان به رفع و درمان همه بیماری‌ها برای همه افراد اقدام کرد، پیشرفت‌های دهه‌های اخیر، امکان امید به بهبود بسیاری از بیماران را ایجاد کرده است. یکی از این بیماری‌ها، ناباروری مردان و زنان است. تولد اولین فرزند حاصل از لقاح خارج رحمی، در سال ۱۹۷۸ این امکان را برای زوجین نابارور فراهم ساخت که برخلاف چند دهه قبل، همچنان به داشتن فرزند امیدوار باشند. از آن هنگام تاکنون، تکنیک‌های درمان ناباروری مانند تحریک تخمک‌گذاری، اهدای گامت، اهدای جنین و... به شکل گسترده‌ای مورد استفاده نیازمندان قرار گرفته است. امروزه بسیاری از زوج‌های جوان به علل مختلف، توانایی باروری و صاحب فرزند شدن را ندارند و از این رهگذر با نارسایی‌های عاطفی و اجتماعی جانکاهی مواجهند که گاه به جدایی منجر می‌شود. نازایی مسئله‌ای شایع و نگران‌کننده برای زوجین محسوب می‌شود و نازایی به عدم توانایی در حاملگی بعد از یک سال نزدیکی فعال زوجین بدون استفاده از وسائل جلوگیری‌کننده از حاملگی اطلاق می‌شود.

اکثر زوجین در سال اول یا دوم زندگی مشترک شانس حاملگی دارند و بعد از سال دوم این احتمال کاهش می‌یابد.

طبیعی است که هرگونه راهکاری که آنان را از این تنگنا رهایی بخشد، مورد استقبال قرار گیرد و ایشان را امیدوار سازد، به‌ویژه اگر به تأیید تعالیم دینی و ضوابط قانونی نیز برسد. یکی دیگر از راه‌های صاحب فرزند شدن زوج‌های نابارور، بهره‌گیری از فن‌آوری «رحم جایگزین» است. در این روش علاوه بر زوج نابارور، زنی که جنین را در رحم خود پرورش می‌دهد تا پس از تولد، آن را در اختیار زوج نابارور قراردهد نیز نقش و اهمیت ویژه‌ای دارد. از این روش در شرایطی استفاده می‌شود که زوجه فاقد توانایی لازم برای حمل و پرورش جنین در رحم خود باشد.

تعریف اجاره از نظر لغوی

اجاره به کسر و ضم و فتح همزه به‌کار رفته است اما لفظ مشهورتر آن با کسره تلفظ می‌شود. از نظر برخی از اهل لغت، اجاره، مصدر سماعی فعل «اجر» بر وزن حزب و قتل می‌باشد که مضارع آن با کسر و ضم میم است.

«اجر» یا «اجرت» از نظر لغوی و عرفی به‌معنای جزای به عمل است، اما اجاره به‌معنای کرایه‌دادن

است و معنی فقهی و شرعی آن نیز به این معنی نزدیک است.

تعریف اجاره در اصطلاح

فقه‌های امامیه در تعریف اجاره نظرات متفاوتی ابراز نموده‌اند ولی مشهور فقه‌های امامیه (بحرانی، ۱۴۱۲، ۲۱، ۵۳۱) در تعریف اجاره، آن را تملیک منفعت به عوض معلوم دانسته‌اند:

«الاجاره هی العقد علی تملیک بعوض معلوم» (شهید ثانی، ۱۴۲۳، ۴، ۳۲۸)

مرحوم رشتی در کتاب *الاجاره* خود بعد از بررسی لفظی اجاره آن را چنین تعریف نموده‌اند: «...اجاره عقدی است که مشتمل بر ایجاب و قبول است که مفید تملیک منفعت است». (رشتی، ۱۴۳۱، ۳، ۳۲۲)

صاحب جواهر درباره اجاره فرموده: بهترین تعریف برای اجاره این است که بگوییم: «آنچه تشریع شده است برای نقل منفعت به عوضی معلوم به دیگری ولو حکماً». (نجفی، ۱۴۲۷، ۲۷، ۲۰۴)

تلقیح از نظر لغوی

در لغت عرب، تلقیح را این‌گونه معنا کرده‌اند: لقحت الناقه لقحا و لقاحا: یعنی شتر باردار شد. اسم فاعل آن «لاقح» به معنای حامل است و آنچه در حدیث وارد شده به همین معنا است: «فما لقح و سلم کان هدیا»، آنچه باردار شود و سالم بماند هدی خواهد بود. «لقاح» اسم آب حیوان نر است و به معنای آنچه درخت نخل را با آن لقاح می‌کنند نیز می‌آید. زیرا در معنای تلقیح النخل آمده: «وتلقیح النخل هو وضع طلع الذكر فی طلع الانثی اول ما ینشق» و باب افعال «لقح»، «اللقح» و متعدی و اسم فاعل آن «ملقح و ملقحه» و جمع آن «ملاقح» است ولی در استعمال قرآن در آیه «وارسلنا الریاح لواقح» با آنکه «لواقح» جمع «لاقح» است، لواقح جمع «ملقحه» است، یعنی بادهای درختان را باردار می‌کنند. (طریحی، ۱۴۲۸، ۲، ۴۰۸)

دیدگاه فقها در مورد استفاده از رحم زن دیگر

دیدگاه موافقان

۱. انصراف

این دسته از فقها معتقدند که زن صاحب رحم صرفاً جنین تکون‌یافته را حمل و در رحم خود پرورش

می‌دهد. این عمل دارای هیچ‌گونه عنوان حرامی نیست، نه مصداق زناست، نه مصداق ریختن نطفه در رحمی که بر مرد حلال نیست و نه مصداق جای دادن نطفه در چنین رحمی. چون روایات در این مورد به عملیات بهره‌برداری جنسی حرام، انصراف دارد. (رضانیا معلم، ۱۳۸۷، ۲۳۱) استدلال

دیگر این است که روایات در این زمینه به موردی انصراف دارد که رحم زن یکی از دو رکن تشکیل نطفه باشد، به طوری که این نطفه به وسیله تخمک همین رحم تشکیل شده باشد. اما در این مورد، رحم هیچ نقشی در تشکیل نطفه ندارد، بلکه ظرف مناسبی است که نطفه منتقل شده در آن پرورش می‌یابد و رشد می‌کند، از این رو اخبار و روایات شامل این مورد نمی‌شود و از آن انصراف دارد.

۲. اصل مباح بودن اشیاء

استدلال عده‌ای دیگر این است که: حال که محذور شرعی و دلیلی بر نفی اجاره رحم به دلیل محقق شدن ضرر یا منافات داشتن با حق دیگری و... وجود ندارد، می‌توان به اصل مباح بودن تمام اشیاء و فعالیت‌ها، جز مواردی که دلیل قطعی بر منع وجود داشته باشد و نیز اصل برائت عقلی و شرعی استناد کرد، به خصوص که عموم و اطلاق ادله‌ای که بر جواز اجیر شدن انسان و خدمات وی دلالت می‌کند دلیل بر جواز مسئله است.

البته در این استدلال نسبت به زنی که دارای شوهر است دو احتمال جواز و ممنوعیت منتفی نیست هر چند در هر دو مورد، حکم به جواز، خلاف احتیاط است. (همان، ۲۳۲)

دیدگاه مخالفان

مخالفان استفاده از رحم زن دیگر، استدلال‌های متعددی دارند. آن‌ها در مورد انتقال تخمک بارور زوجین به رحم بیگانه می‌گویند: روایاتی که بر حرمت تلقیح نطفه مرد بیگانه به زن بیگانه دلالت می‌کند فراگیر بوده، شامل این مورد هم می‌شود. هر چند که موضوع بحث، انتقال تخمک بارور شده از نطفه دو زوج است، عنوان‌های یادشده در روایات شامل مواردی که زوجین نطفه خود را بعد از ترکیب در رحم زن بیگانه می‌نهند نیز می‌گردد. این گروه به دو روایت استناد می‌کنند:

۱- روایت علی بن سالم که از امام صادق (ع) نقل کرده است: بدترین مردم در قیامت کسی است که نطفه خود را در رحم زنی که بر او حرام است قرار بدهد.^۱

۲- روایت اسحاق بن عمار که می‌گوید: به امام صادق (ع) عرض کردم: زنا بدتر است یا نوشیدن شراب؟ چگونه در نوشیدن شراب هشتاد تازیانه و در زنا صد تازیانه مقرر شده است؟ امام فرمودند: ای اسحاق! حد یکی است، اما این مقدار در زنا افزوده شده، چون زنا سبب از بین بردن نطفه و قراردادن آن در غیر جایگاهی می‌شود که خداوند بدان دستور داده است. (حرعاملی، ۱۴۱۷، ۹، ۳۰۲)

استدلال این گروه این است:

۱. «قال: اشد الناس عذاباً يوم القيامة رجل اقر نطفته في رحم يحرم عليه.»

۱- همان‌طور که قراردادادن مستقیم نطفه در رحم زن از راه زنا (که راه معمول به حساب می‌آید) حرام است، از راه غیرمعمول (ترکیب اسپرم و تخمک و انتقال آن به رحم زن بیگانه) نیز حرام خواهد بود، زیرا موضوع حرام که قراردادادن نطفه در رحم حرام (غیرهمسر) باشد، محقق شده است.

۲- منظور از نطفه، همان آمیخته منی مرد و تخمک زن است، چنان‌که در روایت دیگر اسحاق بن عمار آمده است: از امام رضا(ع)، پرسیدم: زنی که از بارداری می‌ترسد، آیا می‌تواند دواپی بنوشد و آنچه در شکم دارد بیفکند؟ امام رضا(ع) فرمودند: خیر. گفتم: آنچه در شکم دارد نطفه است. امام فرمودند: نخستین چیزی که آفریده می‌شود نطفه است.

۳- جایگاه مشروع نطفه، رحم همسر است. حال، اگر در غیر این جایگاه یعنی در رحم زنی غیر از همسر گذاشته شود، طبق روایت‌های یادشده حرام است، مخصوصاً که در نسخه حدیث، عبارت: «فی غیر موضعه» یعنی غیر جایگاه شرعی آمده است.

با توجه به این مقدمات می‌توان گفت: نطفه (آمیخته اسپرم و تخمک) چه مشروع باشد و چه حرام، صرف قراردادادن آن در رحم غیرمشروع، ممنوع و حرام است، خواه رحم محارم باشد و خواه غیرمحارم (بیگانه)، اگرچه انتقال به رحم محارم، ناهنجاری بیشتری را در پی خواهد داشت.

۴- همچنین پاره‌ای از روایات، واژه «نطفه» را در معنایی عام به کار برده‌اند، طوری که شامل مراحل متعددی از تحول و تکامل اجزای ژنتیکی متعلق به زن و مرد، اسپرم و تخمک لقاح‌نیافته، تخمک بارور شده و حتی تخمک بارور شده‌ای که شروع به تکثیر سلولی نموده و به مراحل از رشد و تکامل رسیده است، می‌شود. به عنوان نمونه روایاتی وجود دارد که برای رشد مراحل جنین یا حمل، سقف زمانی تعیین نموده، از زمان لقاح و لانه‌گزینی تا چهل روز را مشمول نطفه دانسته و پس از چهل روز تا هشتاد روز را علقه و... دانسته است. بنابراین از دیدگاه این روایات، نطفه شامل مرحله بعد از لقاح هم می‌شود. (رضانیا معلم، ۱۳۸۷، ۲۳۴)

دیدگاه حقوق دانان

در بین حقوق دانان هم در موضوع مورد بحث اختلاف نظر وجود دارد. عده‌ای از حقوق دانان قرارداد استفاده از رحم زن را از نظر حقوقی به استناد اصل صحت در ماده ۱۰ قانون مدنی و «اوفو بالعقود» (گرجی، ۱۳۸۲، ۴۳۱) معتبر می‌دانند. (محقق داماد، ۱۳۸۸، ۳۳۴) اما عده دیگری این قرارداد را معتبر نمی‌دانند. (کاتوزیان، ۱۳۸۷، ۱۳۴)

استدلال آنان این است که:

«این قرار داد تا جایی که به اجاره رحم مربوط می‌شود الزام‌آور نیست، بدن انسان نمی‌تواند موضوع هیچ قرارداد الزام‌آوری قرار گیرد و این چهره تازه‌ای از برده‌داری در قرن ماست. بنابراین، رابطه

صاحب رحم و طفل، تابع قانون است نه قرارداد». (همان، ۱۳۶)

همچنین این «قرارداد با اصل غیرقابل تصرف بودن جسم انسان و اصل غیرقابل تصرف بودن وضعیت اشخاص منافات دارد و می‌توان گفت مغایر با نظم عمومی است». (صفایی، ۱۳۸۹، ۲، ۱۲۳)

خوب است به مناسبت، توضیحی در رابطه با اصل صحت داشته باشیم:

در قلمرو قراردادها اصل صحت از تأثیر مهمی برخوردار است. با این اصل گاه به صحت قرارداد مشکوک‌الصحّه حکم می‌کنند و گاه قراردادی را که در فقه اسلامی نام و عنوان خاص ندارد و نیز قراردادهای جدید^۱ را صحیح می‌شمارند.

در مورد نخست باید گفت: هرگاه در صحت عقدی از این جهت شک کنیم که واجد چیزی است که احتمال مانعیت آن را می‌دهیم و یا فاقد چیزی است که احتمال شرطیت آن را می‌دهیم مثلاً در صحت عقد معلق شک کنیم از این جهت که واجد تعلیق است و ما احتمال مانعیت آن را می‌دهیم و یا در صحت عقد مجهول شک کنیم که فاقد علم به عوضین است و ما احتمال شرطیت آن را می‌دهیم، در چنین مواردی به موجب اصل صحت به درستی عقد حکم می‌کنیم. (موسوی بجنوردی، ۱۳۷۹، ۱، ۲۳۹)

صاحب عناوین می‌نویسد: فکل ما یسمی عقد الوشک فی صحتّه و فسادّه لفقد ما یحتمل کونه شرطاً او کونه مانعاً یحکم بالصحه لدخوله تحت العلوم. یعنی عمومی وفای به عقود^۲ حکم به صحت عقد در صورتی است که شک ما در صحت آن از قبیل شبهه حکمی باشد نه موضوعی. مثل اینکه در صحت بیع شک کنیم که آیا قبض در صحتش دخیل است یا نه (شک در دخالت شرط) و نیز در صحت معامله معلق تردید کنیم که آیا تعلیق مبطل قرارداد است یا خیر (شک در مانع) در چنین صورتی به اصل صحت استناد می‌کنیم و معامله را صحیح می‌انگاریم. (۱۴۲۶، ۱۶۲)

بدیهی است که توسل به اصل به معنی بالا در صورتی روا است که دلیل خاص معتبری بر لزوم وجود قید محتمل‌الدخل یا لزوم فقد قیدی که عدم آن محتمل‌الدخل است وجود نداشته باشد وگرنه باید موافق دلیل خاص رفتار شود و دلیل عام مورد تخصیص قرار گیرد. اما در شبهات موضوعی به اصل صحت در عقود نمی‌توان اسناد کرد زیرا مستند اصل مزبور عمومات و اطلاقات ادله است و به عمومات و اطلاقات وقتی می‌توان استناد کرد که وجود موضوع یا قیودش احراز شده باشد. مثلاً هرگاه در مورد صحت بیعی شک کنیم که آیا متعاقدين اهلیت داشته‌اند یا خیر؟ بدیهی است با استناد به اصل صحت در عقود نمی‌توان مشروعیت معامله را اثبات کرد زیرا معلوم

۱. مقصود قراردادهایی است که در عصر شارع وجود نداشته و در کتب فقهی هم غالباً عنوانی ندارند مخصوصاً قراردادهایی که در قرن‌های اخیر پدید آمده و مولود پیشرفت‌های اقتصادی و اجتماعی و تجاری جدید می‌باشد، از قبیل بیمه، و اجاره رحم.

۲. هر آنچه را که عقد نامند هرگاه در صحت و فسادش به جهت احتمال فقد شرط یا احتمال وجود مانع تردید کنند، صحیح می‌شمارند زیرا داخل عموم وفای به عقود قرار می‌گیرد. (عناوین میر هلدالفتاح، عنوان فی اصاله الصحه فی العقود)

نیست که معامله انجام یافته مصداق عنوان عقد یا تجارت و یا بیع واجد شرایط و فاقد موانع باشد تا بتوانیم به عموماً و اطلاعات تمسک کنیم و هیچ دلیلی از قبیل «وفوا بالعقود» و «احل الله البیع» (بقره، ۲۵۷) و امثال آن نمی‌تواند موضوع خود را اثبات کند و معلوم نماید که متعاملین حین وقوع معامله اهلیت داشته‌اند، البته هرگاه قبل از انجام معامله اهلیت متعاملین مسلم و در حین وقوع، مشکوک باشد با اجرای استصحاب آن‌ها را هنگام معامله نیز واجد اهلیت می‌شناسیم اما این حکم به اهلیت از طریق اصل مثبت موضوعی، در مثال ما استصحاب موضوعی، ناشی شده نه از راه «وفوا بالعقود» و یا دیگر ادله اثبات حکم. و در این گونه موارد می‌توان به اصل صحت عمل غیر یا قاعده فراغ و تجاوز تمسک کرد اما تمسک به اصل صحت عمل غیر هم در صورتی است که شرط محتمل از شروط محتمل‌الدخل در اهلیت طرفین یا مورد معامله برای عقد نباشد و گرنه آن اصل هم جاری نخواهد شد.

هرگاه ادله عامی وجود داشت، در اثبات عقد مشکوک به آن‌ها استناد می‌کنیم. بدیهی است که در عقدبودن قراردادهای جدید (از قبیل بیمه، قرارداد اجاره رحم و...) تردیدی نیست، مراتب نمی‌دانیم که این عقود مورد تأیید شارع است یا نه؟ اما از آنجا که ادله عام و مطلق بر صحت عقود در دست داریم از قبیل «وفوا بالعقود» و «لا تاكلوا اموالکم بینکم بالباطل الا ان تكون تجارة عن تراض»، همین می‌تواند مستند اصل صحت در عقود جدید قرار گیرد و یا با تمسک به آن‌ها و نیز حدیث «المؤمنون عند شروطهم» قراردادهای تازه را مورد تأیید قرار می‌دهیم و لزوم این امر را که باید قرارداد از عقود معینه باشد نادیده می‌گیریم.

ناگفته نماند که تأیید قراردادهای جدید در صورتی که شرایط عام صحت معامله در آن‌ها رعایت شده و از موانع مسلمی چون ربا مصون باشد، در این صورت نسبت به شروط و موانع احتمالی به اصل صحت استناد نموده و از احتمال تأثیر آن‌ها چشم می‌پوشیم.

اگر ادله عام وجود نداشته باشد مقتضای اصل اولی فساد و بطلان معامله مشکوک است. صاحب عناوین می‌نویسد: اصل در معاملات همچون عبادات، فساد است به معنی عدم ترتب اثر شرعی، زیرا ترتیب اثر بر آن‌ها امری توفیقی و محتاج به ثبوت از سوی شارع است و اصل، عدم آن است و تمسک به اصل فساد در جمیع مواردی که دلیل بر صحت موجود نیست مجمع‌علیه همگان است. (میرفتاح، ۱۴۲۳، ۲، ۱۲۳)

استاد دکتر گرجی در این زمینه می‌نویسند: آثار هر عقد امور حادثی است که مسبوق به عدم است و مقتضای استصحاب حالت سابق، عدم وجود همه آن‌ها است. این اصل که بدان استصحاب عدم تأثیر نیز گفته می‌شود در مواردی جاری است که ادله لفظی به علتی جاری نیست و نتیجتاً اصل صحت عقد هم که زائیده آن است جاری نمی‌باشد. در این صورت است که باید به اصل اول

که اصل فساد معامله است و از استصحاب استفاده شده تمسک کرد. (گرچی، ۱۳۸۷، ۱، ۴۰) نظر به جهات مذکور اگر دلیلی بر صحت قراردادهای تازه و یا فاقد عنوان موجود نباشد مقتضای اصل اول چنان که اشاره شد فساد و بطلان است که از استصحاب عدم تأثیر ناشی می شود زیرا عقود برای انسان آثار و یا تکالیف و الزاماتی ایجاد می کنند که اگر نمی بودند چنان آثار و تکالیفی هم پیدا نمی شد. حال اگر در مورد معامله جدید شک کنیم که آیا آثار و الزاماتی ایجاد می کند یا خیر باید به استصحاب متوسل شویم و استصحاب می گوید چون پیش از این معامله مشکوک، آن آثار و الزامات وجود نداشته، حال هم موجود نیست.

اما از آنجا که دلایل عام بر صحت عقود چون «اوفوا بالعقود» و نظایرش موجود است دیگر نوبت به اصل عملی یعنی استصحاب نمی رسد زیرا اصول عملیه از جمله استصحاب، در موارد شک جاری می شوند و هنگامی دلیل به شمار می آیند که امارات و اصول لفظیه، خواه خاص چون «احل الله البيع» و خواه عام چون «اوفوا بالعقود» وجود نداشته باشد و گرنه با وجود اماره و دلیل لفظی، شک مرتفع می شود و اصل عملی که استصحاب از آن جمله است از اعتبار می افتد و بلامانع می ماند.

ماهیت قرارداد استفاده از رحم زن

قانون گذار تمام حقوق و تکالیف طرفین عقود معین را در قانون مشخص کرده است اما قرارداد استفاده از

رحم زن شرایط متفاوتی دارد که در قالب این عقود معین نمی گنجد. با وجود این به موجب اصل حاکمیت اراده (ماده ۱۰ قانون مدنی) که بر اساس آن قرارداد خصوصی به هر شکلی بسته شود در حقوق کنونی تابع قواعد عمومی قراردادهاست می تواند پذیرفته شود.

آثار قرارداد

قرارداد برای متعاملین دارای آثاری است و ممکن است آثاری نسبت به اشخاص ثالث نیز داشته باشد. این آثار هم برای قرارداد و هم تعهداتی است که از طریق قرارداد ایجاد می شود. (کاتوزیان، ۱۳۷۹، ۱۰۹)

نسبت به متعاملین

در رابطه بین طرفین قرارداد «اصل لزوم» یا اجباری بودن قرارداد پذیرفته شده است، به این معنی که اجرای قرارداد و ایفای تعهدات ناشی از آن اجباری است و هیچ یک از متعاملین اصولاً نمی تواند از اجرای تعهدات خویش امتناع کند و یا یک جنبه قرارداد را بر هم زند. براساس قرارداد، هر یک از طرفین نسبت به دیگری تسلط پیدا می کند و حقی برای او ایجاد می شود اما هر کجا که

حقی وجود داشته باشد در مقابل، تکلیف هم ایجاد می‌شود. تکالیف طرفین قرارداد شامل تکالیف طرفین نسبت به یکدیگر و تکالیف طرفین، نسبت به جنین می‌باشد. برای مشخص نمودن حقوق و تکالیف طرفین، لازم است طرفین قرارداد مشخص شوند.

طرفین قرارداد

این قرارداد دو طرف اصلی دارد: ۱- زوجین؛ ۲- زن صاحب رحم. ولی افراد حقیقی و حقوقی دیگری هم درگیر این قرارداد هستند که عبارتند از: (۱) مؤسسه ناباروری یا بیمارستان؛ (۲) پزشک متخصص ناباروری؛ (۳) شوهر زن صاحب رحم؛ (۴) پزشک متخصص زنان و مامایی؛ (۵) روان‌پزشک، مشاور و روان‌کاو؛ (۶) بیمارستان و زایشگاه.

تکالیف زوجین نسبت به زن صاحب رحم

تعهدات زوجین نسبت به زن صاحب رحم از نوع تعهدات مالی است و آن‌ها مکلفند هزینه‌های مورد توافق در قرارداد و همچنین هزینه اقدامات پزشکی از مرحله انتقال جنین تا زایمان را بپردازند. این تعهدات براساس قرارداد است اما به لحاظ کیفیت زندگی جنین اقتضاء دارد که حداقل لوازم آسایش و آرامش زندگی زن صاحب رحم را در دوران بارداری فراهم آورند.

حقوق زوجین نسبت به زن صاحب رحم

عبارت است از حق ملاقات با زن صاحب رحم، کنترل و نظارت بر نحوه زندگی و فعالیت‌های او و همچنین کنترل انجام توصیه‌ها و مراقبت‌های پزشکی توسط زن صاحب رحم.

تکالیف زن صاحب رحم نسبت به زوجین

اولین تکلیف زن صاحب رحم این است که جنین صاحبان نطفه را حفظ نماید و حق ندارد بدون عذر موجه آن را سقط کند. اما براساس این قرارداد زن صاحب رحم تعهد به ایفای کاری را بر عهده می‌گیرد که به عوامل متعددی بستگی دارد. برای پرورش جنین ابتدا باید حاملگی صورت پذیرد. همان‌طور که در مبحث مقدوربودن مورد معامله توضیح داده شد، مهم‌ترین عامل در ایجاد حاملگی مسئله لانه‌گزینی است. لانه‌گزینی فرایندی است که به صورت طبیعی باید اتفاق بیفتد. با توجه به اینکه در این روش تشکیل جنین در آزمایشگاه صورت می‌پذیرد هر یک از اقداماتی که انجام می‌شود نیز حائز اهمیت است، زیرا تکوین رویان پیش از لانه‌گزینی به سازوکارهای به هم وابسته هم‌زمان بیشماری بستگی دارد که هر یک باید در زمان درست در طی رویان‌زایی عمل کند.

«تکوین یک فرد جدید فرایند طولانی و پیچیده‌ای است که می‌تواند در هر مرحله‌ای ناموفق باشد. هر مرحله فقط در صورتی روی می‌دهد که تمام موارد قبلی به درستی کامل شده باشد، بنابراین

هر حلقه در این زنجیره اساسی است.» (هایپر جویس، ترجمه حسین مژدارانی، ۱۳۸۹، ۲۳۶) به غیر از مسئله لانه‌گزینی، سقط نیز یکی از عواملی است که ایفای تعهد زن صاحب رحم را با مشکل روبه‌رو می‌سازد. سنّ گامت‌ها (اسپرم و تخمک) در میزان سقط خود نقش مستقیم دارد. شرایط پایین‌تر از حد مطلوب در محیط رحم که در مراحل اولیه لانه‌گزینی و تغذیه جنین بسیار مهم است می‌تواند باعث از دست دادن جنین شود.

بر این اساس زن صاحب رحم در مقابل تعهد مالی زوجین انجام کاری را متعهد می‌شود که از قدرت او خارج بوده، به شرایط و مسائل متفاوتی وابسته است که هر یک می‌تواند مانع از انجام تعهدات زن صاحب رحم گردد. اگرچه این موارد با تشخیص پزشکی باید محرز گردد اما نکته قابل‌تأمل اینکه زن صاحب رحم برای رفع مسئولیت نیاز دارد که این موارد را اثبات نماید. این موضوع یکی از موارد مهم این قرارداد است. طبیعی است که زن صاحب رحم نسبت به این مسائل شناخت و آگاهی نداشته باشد و با این وصف تعهد به چنین اموری در مقابل تعهد مالی بیانگر عدم توازن و تعادل بین تعهد طرفین است.

جنبه دیگر تعهد زن صاحب رحم مربوط به اموری است که انجام یا عدم انجام آن مورد نظر زوجین است مثل عدم استعمال سیگار و عدم مصرف مشروبات الکلی. این موارد ممکن است، در قرارداد هم ذکر شود اما با توجه به اینکه عدم انجام این امور از مسائل اخلاقی است حتی اگر در قرارداد هم ذکر شود، الزامی برای متعهد ایجاد نمی‌کند و متعهد را نمی‌توان مجبور نمود. همچنین اگر «تکالیفی که عرف و اخلاق انجام آن را لازم نمی‌بیند در قرارداد آمده باشد نیز برای زن صاحب رحم ایجاد التزام نمی‌کند». (کاتوزیان، ۱۳۸۷، ۱۳۶)

حقوق زن صاحب رحم نسبت به زوجین

با توجه به تعهدات زوجین که مالی است، حقی که برای زن صاحب رحم ایجاد می‌گردد، مطالبه هزینه‌های تعیین شده در قرارداد است.

حقوق جنین و تکالیف طرفین قرارداد نسبت به آن

از زمان انعقاد نطفه و شکل‌گیری جنین، هر کشوری - از جمله ایران - امتیازاتی را تحت عنوان حقوق مدنی به جنین اعطا نموده است. از مهم‌ترین حقوق جنین حق حیات است به همین جهت در نظام حقوقی اسلام سقط جنین ممنوع و برای عاملان آن حتی اگر پدر و مادر باشند قصاص و مجازات در نظر گرفته شده است. بر اساس قرارداد نیز هر یک از طرفین ملزم به حفظ جنین خواهند بود و «از زمان انعقاد نطفه چون جنین دارای حق حیات است اصولاً پدر و مادر نیز حق تسلط بر آن را نخواهند داشت و نمی‌توانند زن صاحب رحم را مجبور به سقط نمایند. زن صاحب

رحم نیز بر اساس شرع و اخلاق هم وظیفه دارد که جنین را حفظ نماید». (یزدانیان، ۱۳۸۹، ۲۴۵)

نسبت به اشخاص ثالث، قانون مدنی در ماده ۲۳۱ مقرر می‌دارد: «معاملات و عقود فقط درباره طرفین متعاملین و قائم‌مقام قانونی آن‌ها مؤثر است، مگر در ماده ۱۹۶».^۱ این ماده مبین یکی از اصول مهم حقوقی است که عبارت است از «اصل نسبی بودن قرارداد» یا «اثر نسبی قرارداد». برای تمییز قلمرو اجرایی عقد در میان اشخاص، ماده ۲۳۱ راهنمایی می‌کند که حکومت عقد محدود به «طرفین متعاملین» و قائم‌مقام قانونی آن‌هاست. دیگران از آن حکومت بیرون می‌مانند و در اصطلاح «شخص ثالث» نامیده می‌شوند. در بیان مفهوم شخص ثالث باید به تعریف منفی پرداخت و گفت: «کسی است که از دیدگاه حقوق، یکی از دو طرف عقد یا قائم‌مقام او نیست». (کاتوزیان، ۱۳۸۹، ۱۳۹)

قائم‌مقام قانونی کسی است که در حقوق و تکالیف طرف معامله جایگزین او می‌شود و بر دو گونه است: قائم‌مقام عام و قائم‌مقام خاص.

قائم‌مقام عام

قائم‌مقام عام کسی را گویند که در کلیه حقوق و تکالیف شخص، جایگزین او گردد. وارثان هر کسی قائم‌مقام او هستند. از این رو قراردادهایی که مورث منعقد کرده، حقوق و تکالیفی که از آن‌ها ناشی شده است نسبت به ورثه که قائم‌مقام عام‌اند مؤثر خواهد بود. (صفایی، ۱۳۸۵، ۲، ۳۴۴)

قرارداد استفاده از رحم زن، که جنبه شخصی دارد و به لحاظ شخص طرف معامله منعقد شده است، به فوت وی منفسخ می‌شود، از آنجا که بخشی از حقوق زن صاحب رحم مالی است در مورد حقوق مالی که در اثر قرارداد برای او ایجاد می‌گردد ورثه قائم‌مقام او هستند اما در مورد تعهدات که صرفاً باید از طریق زن صاحب رحم انجام شود، این تعهدات به قائم‌مقام منتقل نمی‌گردد.

قائم‌مقام خاص

در این قرارداد شخصی را که به‌عنوان قائم‌مقام خاص می‌توان در نظر گرفت جد پدری طفل می‌باشد که در صورت فوت والدین طفل، حقوق و تکالیف پدر طفل به وی منتقل می‌گردد و در صورتی که جد پدری برای سرپرستی طفل وصی تعیین نماید وصی بعد از فوت جد پدری قائم‌مقام پدر طفل خواهد بود، و این دو به‌عنوان ولی خاص طفل، قائم‌مقام خاص در مورد حقوق

۱. هر کسی که معامله می‌کند آن معامله برای خود آن شخص محسوب است مگر اینکه در موقع عقد، خلاف آن را تصریح نماید یا بعد، خلاف آن ثابت شود مع‌ذالك ممکن است در ضمن معامله که شخص برای خود می‌کند تعهدی هم به نفع شخص ثالث بنماید.

و تعهدات ناشی از قرار داد می‌باشند.

استناد قرارداد استفاده از رحم زن در برابر اشخاص ثالث

مهم‌ترین اشخاصی که در قرارداد استفاده از رحم زن نسبت به آنان استناد می‌شود شوهر زن صاحب رحم است و افرادی که در اثر قرارداد نسبت به آنان و طفل متولدشده محرمیت ایجاد می‌گردد.

۱- استناد به قرارداد نسبت به شوهر زن صاحب رحم:

در صورتی که زن صاحب رحم، شوهر داشته باشد این قرارداد برای نفی رابطه پدری بین طفل متولدشده و شوهر زن صاحب رحم مورد استناد قرار می‌گیرد.

۲- اشخاصی که نسبت به آنان رابطه محرمیت ایجاد می‌شود:

در رابطه با نسبت زن صاحب رحم و طفلی که در اثر قرار داد متولد می‌شود، فقهای که انعقاد این قرارداد را از نظر شرعی نیز جایز می‌دانند به چند گروه تقسیم می‌شوند: عده‌ای زن صاحب رحم را مادر طفل می‌دانند.^۱

عده‌ای زن صاحب تخمک را مادر طفل می‌دانند.^۲

عده‌ای قائل به دو مادر برای طفل هستند.^۳

عده‌ای معتقدند که نتایج و اثر رضاع بین آن‌ها ایجاد می‌شود.

اما همه فقهای که قرارداد را جایز می‌دانند نسبت به یک موضوع اتفاق نظر دارند و آن مسئله «محرمیت» است که در اثر قرارداد بین زن صاحب رحم و طفل ایجاد می‌گردد. بر این اساس طفل نسبت به محارم زن صاحب رحم ممنوعیت ازدواج دارد و این قرارداد نسبت به آنان قابل استناد است.

تأثیر قرارداد در تعیین نسب

در قرارداد استفاده از رحم زن، در فرض ما که جنین از اسپرم و تخمک زن و شوهر شرعی در آزمایشگاه تشکیل می‌شود، در نسب پدر طفل تردیدی وجود ندارد اما با توجه به اینکه طفل با دو زن، یکی صاحب تخمک و دیگری صاحب رحم که جنین را پرورش می‌دهد رابطه تکوینی دارد، این سؤال مطرح می‌شود که طفل، منسوب به کدام یک از دو زن است، به زن صاحب رحم یا زن

۱. آیت‌الله روحانی (استفتاء ۱۸ صفر ۱۴۲۶)، آیت‌الله تبریزی (استفتاء شماره ۴۵۳- ۱۳۸۴/۱/۳۰) و آیت‌الله موسوی اردبیلی (استفتاء شماره ۱۲/۵۱۲- ۱۳۸۴/۱/۲۵).

۲. آیت‌الله صافی گلپایگانی (استفتاء شماره ۲۹۹۱/۸۳؛ آیت‌الله منتظری (شماره ۴۶۳۰- ۱۳۸۴/۱/۳۰)، آیت‌الله مکارم شیرازی (استفتاء شماره ۹۶۴۳- ۱۳۸۴/۱/۱۴)، آیت‌الله صانعی (استفتاء شماره ۱۲۱۰۹- ۱۳۸۴/۱/۳۰)، آیت‌الله جناتی و آیت‌الله قبله‌ای.

۳. آیت‌الله موسوی اردبیلی (استفتاء شماره ۱۲/۵۱۲- ۱۳۸۴/۱/۲۵).

صاحب تخمک؟ برای پاسخ به سؤال لازم است مطالبی در مورد نسب بیان گردد که قبلاً توضیح کامل داده شده است.

نسب به معنی خاص عبارت است از رابطه پدرفرزندی یا مادرفرزندی و به دیگر سخن، رابطه طبیعی و خونی میان دو نفر است که یکی به طور مستقیم از صلب یا بطن دیگری به دنیا آمده است. نسب به مفهوم خاص، ممکن است پدری یا مادری باشد ولی نسب به مفهوم عام، ممکن است پدری یا مادری و یا ابوینی باشد.

قبلاً بحث شد که ثبوت «نسب» اهمیت زیادی دارد. خداوند سبحان در قرآن می‌فرماید: «أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ وَلَوْ شَاءَ لَجَعَلَهُ سَاكِنًا ثُمَّ جَعَلْنَا الشَّمْسَ عَلَيْهِ دَلِيلًا» (فرقان، ۴۵)

به واسطه «نسب» فرزندان به پدران و نیاکانشان افتخار می‌کنند، از این رو، در شریعت اسلام برای شناسایی «نسب» اهتمام ویژه‌ای به عمل آمده است و نخستین حقی که پس از ولادت کودک برای وی جعل می‌شود نسب اوست». (مرقاتی، ۱۳۸۹، ۲۶۵)

آنچه سبب انتساب طفل به پدر و مادر می‌شود رابطه زوجیت بین آنان یا اعتقاد به وجود چنین رابطه‌ای است.

اثبات نسب مادری

در قانون مدنی ایران، مقررات ویژه‌ای برای اثبات نسب مادری وجود ندارد و قواعد آن تابع احکام عمومی دلایل اثبات دعوی است. نسب مادری بر مبنای امور محسوس و آشکار قابل اثبات است و به دو عامل بستگی دارد:

۱- زایمان زن؛

۲- انطباق فرزندی که به دنیا آورده است با مدعی نسب.

هیچ یک از این دو عامل در زمره اعمال حقوقی نیست تا دلایل اثبات آن محدود باشد. حاملگی و زایمان در شمار وقایع خارجی، مانند تولد و مرگ و تصادم دو اتومبیل، قرار دارد و با هر دلیلی از جمله شهادت و امارات نیز قابل اثبات است. (کاتوزیان، ۱۳۸۷، ۱۴۳)

برای اثبات نسب مادری، ثابت کردن زایمان کودک از مادر کفایت می‌کند پس ولادت کودک از مادر دلیل قاطعی است بر اینکه آن زنی که کودک را به دنیا آورده است از نظر بیولوژی و قانونی مادر حقیقی طفل است و قانون نیز زنی را مادر طفل به شمار می‌آورد که او را زایمان کرده است. آیات قرآنی نیز عمدتاً زایمان را ملاک و معیار مادری معرفی می‌فرماید: «الَّذِينَ يَظَاهِرُونَ مِنكُم مِّن نِّسَابِهِمْ مَا هُنَّ أُمَّهَاتُهُمْ إِنَّ أُمَّهَاتَهُمْ إِلَّا اللَّائِي وَلَدْنَهُمْ وَإِنَّهُمْ لَيَقُولُونَ مُنْكَرًا مِّنَ الْقَوْلِ وَزُورًا وَإِنَّ اللَّهَ لَعَفُوٌّ غَفُورٌ». (مجادله، ۲)

بهره‌برداری از آیه بدین گونه است که آیه مطلقاً زنانی را که می‌زایند مادر محسوب داشته، خواه

تخمک از وی باشد یا نباشد، به خصوص که با کلمات حصر این مفهوم را اعلام نموده است. سؤال این است که آیا عرف، تکون انسان از اسپرم مرد و تخمک زن را منشأ اعتبار رابطه نسبی می‌داند و یا پرورش جنین در رحم زن و تولد از او، یا هر دو را منشأ اعتبار می‌داند؟

نتیجه

قرارداد استفاده از رحم، قراردادی است که به موجب آن یک زن در مقابل یک زوج (بارور یا نابارور) موافقت می‌کند که جنین را برای آن‌ها حمل کند و به دنیا آورد و پس از تولد، کودک را به زوجین تحویل دهد. قرارداد ممکن است معوض باشد یا غیرمعوض. در قرارداد معوض در مقابل خدمات زن صاحب رحم، مبلغی را به عنوان حق الزحمه در نظر می‌گیرند که این مبلغ عوض تعهدات زن صاحب رحم تلقی می‌شود. بنابر نظر اکثر فقها گرفتن اجرت در مقابل انجام این عمل جایز است. این قرارداد با توافق دو اراده (زوجین و زن صاحب رحم) به وجود می‌آید که نتیجه و منظور از توافق ایجاد تعهد برای طرفین است. قرارداد علاوه بر شرایط عمومی قراردادها (مندرج در ماده ۱۹۰ قانون مدنی) باید واجد شرایط خاص نیز باشد. در قرارداد استفاده از رحم زن، به دلیل اینکه در زمان انعقاد قرارداد چند جنین به رحم زن منتقل می‌شود و معلوم نیست چند تا از آن‌ها منجر به حاملگی می‌شود تعیین مورد تعهد دقیقاً امکان‌پذیر نیست. تعهد زن صاحب رحم، پرورش جنین بوده و تعهد به حاملگی که به صورت طبیعی باید صورت پذیرد، خارج از قدرت زن صاحب رحم است.

مشروعیت این قرارداد منوط به مشروعیت دو موضوع «تلقیح مصنوعی» و «انتقال جنین» است که در حقوق ایران برای آن منع قانونی وجود ندارد. ولی با توجه به اینکه جنین به رحم زن دیگری به غیر از زوجه منتقل می‌شود مشروعیت این عمل نیز باید محرز گردد. نظریات فقهی معاصر امامیه در مورد اعتبار این قرارداد متفاوت است، عده‌ای از فقها استفاده از رحم زن دیگر را در تولید مثل جایز و قرارداد را معتبر می‌دانند. به نظر عده دیگری از فقها این عمل حرام است و قرارداد اعتباری ندارد چرا که معامله بر عمل حرامی صورت گرفته است و زن، مستحق اجرت نیست و اگر دریافت کرده باید به صاحبش ارجاع دهد و برگرداند.^۱ دیدگاه حقوق‌دانان ایران نیز در این مورد متفاوت است. به نظر برخی از حقوق‌دانان این قرارداد صحیح و معتبر است و به نظر برخی دیگر به علت مغایرت با نظم عمومی باطل است، و به دلیل تردید در معلوم بودن، مقدور بودن و مشروع بودن مورد معامله، اعتبار حقوقی این قرارداد مورد تردید است. از نظر ماهیت، قرارداد استفاده از رحم زن با عقود معین منطبق نبوده، و در زمره عقود بی‌نام قرار می‌گیرد و بر اساس

۱. صدر، سیدمحمد، ماوراء الفقه، ج ۶، ص ۲۴؛ التلقیح الصناعي بین العلم و الشریعه، ص ۱۲۰.

ماده ۱۰ قانون مدنی (اصل حاکمیت اراده) می‌تواند پذیرفته شود. بر اساس اصل حاکمیت اراده تعهدات افراد بر اساس اراده آن‌ها ایجاد می‌شود و مرجع آثار تعهدات نیز اراده آنان است. اما در این قرارداد همه آثار قرارداد بر اساس اراده طرفین نمی‌تواند تعیین شود و پاره‌ای آثار قهری بر آن مترتب می‌شود. مهم‌ترین اثر، قرابت و نسب حاصل از قرارداد است که به‌صورت قهری و غیرارادی حاصل می‌شود. بر اساس این قرارداد طفلی که متولد می‌شود با دو زن رابطه تکوینی دارد و به نظر اکثر فقها موجب ایجاد محرمیت بین طفل و زن صاحب رحم می‌شود. بعضی از فقها زن صاحب تخمک را مادر طفل می‌دانند، بعضی دیگر زن صاحب رحم را مادر طفل می‌دانند و بعضی قائل به دو مادر برای طفل هستند.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. امامی، اسدالله، مطالعه تطبیقی نسب در حقوق ایران و فرانسه، چاپ اول، تهران، مؤسسه حقوق تطبیقی، ۱۳۴۹.
۳. آخوندی، محمد مهدی، محمدرضا صادقی، ضرورت به کارگیری تکنیک‌های باروی کمکی در تولید مثل انسان، مجموعه مقالات، سمت، ۱۳۸۰.
۴. ابن منظور، لسان العرب، چاپ اول، بیروت، دار الاحیاء التراث العربی، ۱۴۱۶ق.
۵. اهری، محمد هاشم، نسبت ناشی از لقاح مصنوعی در اسلام و ایران، کتابخانه گنج دانش، تهران، ۱۳۸۲.
۶. اهدای گامت و جنین در درمان ناباروری از دیدگاه پزشکی، فقهی، حقوقی و اخلاقی، مجموعه مقالات، سازمان سمت، تهران، ۱۳۸۴.
۷. بروجردی عبده، محمد، کلیات حقوق اسلامی، چاپ دوم، تهران، بی‌نا، ۱۳۳۹.
۸. بروجردی عبده، محمد، حقوق مدنی، گنج دانش، ۱۳۸۰.
۹. بهجت، محمد تقی، جامع المسائل، قم، ۱۳۸۴.
۱۰. حرم پناهی، سید محسن، تلقیح مصنوعی، مجله فقه اهل بیت (ع)، سال سوم، شماره ۹ و ۱۰، (بهار و تابستان ۱۳۷۶).
۱۱. حسینی خامنه‌ای، سید علی، پزشکی در آینه اجتهاد، چاپ اول، قم، انتشارات انصاریان، ۱۳۷۵.
۱۲. قبله‌ای، خلیل، بررسی فقهی و حقوقی کودکان نامشروع، فصلنامه دیدگاه‌های حقوقی دانشکده علوم قضایی، شماره ۱۳ و ۱۴.
۱۳. فیروزآبادی، مجدالدین، القاموس المحيط، دارالمعرفه، بیروت.
۱۴. فتاحی معصوم، سید حسن، مجموعه مقالات سمینارهای پزشکی در اسلام، مشهد، دانشگاه فردوسی.
۱۵. الزحیلی، وهبه، الفقه الاسلامی و ادلته، دمشق، دارالفکر و دارالفکر المعاصر، بیروت، ۱۹۹۷.
۱۶. رضایا معلم، محمدرضا، باروری‌های پزشکی از دیدگاه فقه و حقوق، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۳۸۳.
۱۷. روش‌های نوین تولید مثل انسانی از دیدگاه فقه و حقوق، مجموعه مقالات، تهران، پژوهشکده ابن‌سینا و سازمان سمت، ۱۳۸۲.
۱۸. رحم جایگزین، مجموعه مقالات، انتشارات سازمان سمت، تهران، ۱۳۸۶.

۱۹. روحانی علی آبادی، محمد، حکم شرعی تلقیح اسپرم و نطفه بیگانه، ۱۳۷۷.
۲۰. شهید ثانی، مسالک الافهام.
۲۱. صفائی، سیدحسین و اسدالله امامی، حقوق خانواده (قربانیت و نسب و آثار آن)، چاپ اول، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۴.
۲۲. صفایی، سیدحسین، قواعد عمومی قراردادهای، انتشارات میزان، چ ۲، تهران، ۱۳۸۳.
۲۳. صفایی، سیدحسین، تولید مثل مصنوعی با کمک پزشکی انتقال جنین در حقوق فرانسه و ایران، مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی، شماره ۶۴، دانشگاه تهران، ۱۳۸۳.
۲۴. عبدالدائم، احمد، اعضاء جسم الانسان ضمن التعامل القانون، رساله دکتری، ۱۹۹۹، بیروت.
۲۵. کاتوزیان، ناصر، حقوق مدنی، خانواده، چاپ چهارم، تهران، شرکت انتشار، ۱۳۷۵.
۲۶. علوی ناصر، محمد، الحضانه بین الشریعه و القانون، ۲۰۰۲ م عمان، دار العلمیه الدولتیة، الطبعة الاولى.
۲۷. کاظمزاده، حسین، جنبه حقوقی لقاح مصنوعی، دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران، ۱۳۲۶.
۲۸. مؤمن قمی، محمد، تلقیح مصنوعی، مجله فقه اهل بیت (ع)، سال اول، شماره چهار، ۱۳۷۴.
۲۹. یزدی، محمد، باروری های مصنوعی و حکم فقهی آن، مجله فقه اهل بیت (ع)، سال دوم، شماره ۶۵، ۱۳۷۵.
۳۰. مؤمن قمی، محمد، سخنی درباره تلقیح، ترجمه موسی دانش، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه ها (سمت)، چاپ اول.
۳۱. ابن ادریس حلی، السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی، ج ۳، چاپ دوم، قم، مؤسسه نشر اسلامی، ۱۴۱۱ ق.
۳۲. بحرانی، یوسف، الحقائق الناضرة، قم، مؤسسه نشر اسلامی، بیتا.
۳۳. حسینی روحانی، سید محمد صادق، المسائل المستحدثه، چاپ دوم، بیروت، دارالزهراء، ۱۳۹۳ ق.
۳۴. حکیم، محمد تقی، الاصول العامه للفقهاء العامه، مؤسسه آل البيت للطباعة و النشر.
۳۵. حلی، حسن بن یوسف بن مطهر (فخر المحققین)، ایضاح الفوائد فی شرح القوائد الاحکام، چاپ اول، قم، مؤسسه اسماعیلیان، ۱۳۸۹ ق.
۳۶. حلی، حسن بن یوسف بن مطهر، قواعد الاحکام، ج ۲، چاپ سنگی، قم، منشورات رضی، بیتا.
۳۷. حلی (محقق)، شرایع الاسلام فی مسائل الحلال و الحرام، تهران، استقلال.
۳۸. الحر العاملی، محمد بن الحسن، تفصیل وسائل الشریعه، قم، مؤسسه آل البيت لاحیاء التراث.

۳۹. خویی، ابوالقاسم، مبانی تکمله منهاج.
۴۰. خویی، ابوالقاسم، رساله توضیح المسائل.
۴۱. کرکی، علی بن حسین (محقق ثانی)، جامع المقاصد فی شرح القواعد، چاپ اول، قم، مؤسسه آل البيت، ۱۴۱۱ق.
۴۲. گرجی، ابوالقاسم، تاریخ فقه و فقها، قم، نشر الهادی، قم.
۴۳. مشکینی، علی، مصطلحات الفقه، چاپ اول، قم، نشر الهادی، ۱۳۷۷.
۴۴. مغنیه، محمدجواد، الفقه علی المذاهب الخمسه، چاپ ششم، بیروت، دارالعلم للملایین، ۱۹۶۰ق.
۴۵. محسنی، محمدآصف، الفقه و المسائل الطیبة، چاپ اول، قم، مطبعة یاران، ۱۴۱۷ق.
۴۶. موسوی اردبیلی، سیدعبدالکریم، فقه الحدود و التعزیرات، چاپ اول، قم، مکتبه امیرالمومنین (ع)، ۱۴۱۳ق.
۴۷. موسوی خمینی، روح الله، تحریر الوسیله، قم، مؤسسه نشر اسلامی، ۱۳۶۳.
۴۸. موسوی خمینی، روح الله، رساله توضیح المسائل.
۴۹. موسوی بجنوردی، سیدحسن، القواعد الفقهیة، چاپ دوم، قم، مطبعة اسماعیلیان، ۱۴۱۳ق.
۵۰. مرقاتی، سیدطه، بررسی تکنیک های باروری مصنوعی از دیدگاه فقهی و حقوقی، رساله دکتری، دانشکده الهیات دانشگاه فردوسی مشهد.
۵۱. موسوی سبزواری، سیدعبدالاعلی، مهذب الاحکام فی بیان الحلال و الحرام، چاپ چهارم، قم، مؤسسه المنار، ۱۴۱۷ق.
۵۲. مؤمن قمی، محمد، کلمات سدیة فی مسائل جدیدة، چاپ اول، قم، مؤسسه نشر اسلامی، ۱۴۱۵ق.
۵۳. نجفی، محمدحسن، جواهر الکلام، چاپ هفتم، بیروت، دار الاحیاء التراث العربی، بیتا.
۵۴. حرّ عاملی، محمد، وسائل الشیعة، چاپ چهارم، تهران، مکتبه اسلامیة، ۱۳۹۷ق.
۵۵. صدر، سیدمحمد، ماوراء الفقه، مطبعة الاداب، نجف اشرف، ۱۹۹۶م.
۵۶. حسینی، شهاب الدین، التلقیح الصناعی بین العلم و الشریعة، دارالهادی لبنان، ۲۰۰۱م.
۵۷. شیخ صدوق، الخصال.
۵۸. مؤند، حسین، مسائل من فقه الاستدلالی، چاپ اول، قم، مطبعة شهید، ۱۴۱۵ق.
۵۹. هیدجی، عبدالرحمن المحمدی، النسب و فروعه الفقهیة، چاپ اول، قم، مطبعة علمیه، ۱۳۷۵ق.
۶۰. یزدی، محمد، ثلاث رسائل فقهیه، چاپ اول، قم، پیام مهدی، ۱۳۷۷.

۶۱. سایت مرکز باروری و ناباروری جهاد دانشگاهی.
۶۲. سایت www.sid.ir.
۶۳. سایت www.seraj.ir.
۶۴. سایت بانک مقالات اسلامی ایران.
۶۵. نرم افزار جامع فقه و اصول، مرکز علوم اسلامی نور.

پژوهشی فقهی در مبانی سالم‌سازی محیط زیست

محمدحسین عصمتی^۱

مصطفی رنجبر^۲

چکیده

سلامت محیط زیست یکی از مباحث چالشی در دنیای امروز است. پیرامون این مسئله از ابعاد مختلف بحث و گفت‌وگو شده است. در این مقاله آن را از دیدگاه فقه بررسی می‌کنیم. در مرحله اول مفهوم و سپس اصول و قواعد عمومی فقه در رابطه با محیط زیست مطرح شده و چگونگی بهره‌برداری از قواعد فقهی در مسائل مستحدثه‌ای چون «سلامت محیط زیست» روشن گشته است. در ادامه به بسیاری از نعمت‌هایی که خداوند به انسان ارزانی داشته و آدمیان آن‌ها را نابود کرده‌اند، و یا در حال تباهی آن‌ها هستند، اشاره شده و آیات قرآن کریم و سخنان ائمه معصومین (ع) و گفته‌های بزرگان درباره حرمت آلوده‌ساختن و از میان بردن پدیده‌های زیست‌محیطی یادآوری شده است.

کلیدواژه

فقه، محیط زیست، هوا، آب، خاک، سلامت، بیماری‌ها، آلودگی.

۱. فارغ‌التحصیل فقه و اصول، مدرسه علمیه عالی نواب، مشهد مقدس.

۲. فارغ‌التحصیل فقه و اصول، مدرسه علمیه عالی نواب، مشهد مقدس.

مقدمه

فقه محیط زیست شامل بایدها و نبایدهای دینی در خصوص محیط زیست می‌باشد. در این موضوع نخست باید داده‌های فقهی را درباره‌ی عناصر تشکیل‌دهنده محیط زیست و محورهای زندگی بیان کرد و عناصری چون آب، خاک، هوا، درختان، گیاهان و حیوانات را شناخت. سپس احکام و قوانینی را که برای سلامت زیست‌بوم و جلوگیری از تخریب یا آلوده‌ساختن آن رسیده است را بررسی و تبیین کرد.

برای محیط زیست تعاریف مختلفی بیان شده است (ممدوح حامد عطیه، ۱۳۸۱، ص ۸) که ما به یکی از آن‌ها اشاره می‌کنیم:

محیط زیست عبارت است از همه چیزهایی که در اطراف ما وجود دارند و روی آن‌ها تأثیر می‌گذاریم و آن‌ها نیز ما را متأثر می‌سازند. (حکیمی، ۱۳۷۸، ج ۳، ص ۳۳۴)

محیط زیست، سالم‌سازی و آلودگی

یکی از موضوعات بسیار مهمی که در بحث محیط زیست مطرح است بحث سلامت و آلودگی محیط زیست می‌باشد. اسلام به سلامت و بهداشت فرد و اجتماع و محیط، بسیار سفارش کرده و آن را از نشانه‌های ایمان می‌داند. پیامبر اکرم (ص) می‌فرماید: «التَّطَافَةُ مِنَ الْإِيمَانِ»^۱ (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۵۹، ص ۲۹۱)

در بسیاری از ابواب فقه، اهتمام اسلام به بهداشت و سلامت را مشاهده می‌کنیم؛ چنان‌که در بحث طهارت (غسل، وضو، تیمم، احکام آب‌ها و...)، صلاة، (پاکیزگی بدن و لباس و مکان نمازگزار از نجاست و...)، حج (طهارت لباس احرام و...) و غیره آمده است.

در مقابل سلامتی محیط زیست، طرف مقابل آن یعنی آلودگی محیط زیست مطرح می‌شود و آلودگی محیط زیست^۲ عبارت است از: هر گونه تغییر در ویژگی‌های اجزای متشکله محیط به‌طوری‌که استفاده پیشین از آن‌ها ناممکن گردد، و به‌طور مستقیم یا غیرمستقیم منافع و حیات موجودات زنده را به‌مخاطره اندازد. (تقی‌زاده انصاری، ۱۳۷۶، ص ۴۲)

آلودگی محیط زیست گرچه در ابتدای امر، مشکل اقلیمی و منطقه‌ای به‌نظر می‌رسید ولی اکنون به مشکل بزرگ جهانی که حیات بشر را به‌خطر انداخته است، تبدیل شده است.

۱. یعنی نظافت و پاکیزگی از نشانه‌های ایمان می‌باشد.

۲. آلودگی دو گونه است: گاهی آلودگی معنوی است و گاهی مادی. اما آنچه در اینجا مد نظر ما می‌باشد، آلودگی مادی است که طبق یک تعریف عبارت است از: آلوده‌شدن به هر چیزی که غیر از عناصر تشکیل‌دهنده مواد طبیعی باشد، خواه مطلوب و یا نامطلوب و یا برخی مطلوب و برخی نامطلوب باشد.

کاربرد قواعد فقهی در پیرامون محیط زیست

ممکن است این مطلب به ذهن‌ها خطور کند که در صدر اسلام مشکلی به عنوان حفاظت از محیط زیست وجود نداشته که بخواهیم مثلاً بحث فقهی از آن مطرح کرده و راه حل آن را ارائه نماییم. در پاسخ باید گفت: از آنجا که «فقه، تئوری واقعی اداره زندگانی انسان و اجتماع از گهواره تا گور است»، (موسوی خمینی، ۱۳۶۷، ج ۹۸) لازم نیست، بلکه ممکن هم نیست که یک مکتب برای تمام جزئیات و فروعاتی که بعدها حاصل می‌شود پیشاپیش، دستورالعمل به خصوص داشته باشد بلکه فقه‌های اندیشمند با جمع‌آوری اصول کلی و بسط آن‌ها به پاسخ‌گویی از سؤالات و نیازهای مردم پرداخته‌اند. بر همین اساس در مقوله سلامت محیط زیست نیز کلیات و قواعد معتبری وجود دارد که وظیفه مسلمانان و حکومت اسلامی را به خوبی مشخص می‌کند. در ادامه به برخی از این قوائد که در بحث محیط زیست کاربرد دارند، می‌پردازیم.

قاعده لاضرر

مهم‌ترین قاعده‌ای که در تعامل با محیط زیست و به عنوان اصل مهمی در روابط اجتماعی قابل استناد است، قاعده «لاضرر» می‌باشد. طبق این حدیث، ضرر زدن به خود و دیگران از لحاظ شرعی جایز نیست. و هر چیزی که سبب ضرر و زیان بر شخص یا جامعه شود نفی می‌شود. بنابراین بسیاری از مسائل زیست‌محیطی را می‌توان در قالب قاعده لاضرر مورد بحث قرار داد. مانند: ریختن زباله‌ها در کوچه، خیابان، باغ، جنگل، رودخانه، دریا و... بهره‌برداری غیرمجاز از جنگل‌ها و حریم دریاها، اشغال خیابان و پیاده‌رو توسط فروشندگان و دیگران، استفاده از خودروهای دودزا و کارخانه‌های غیراستاندارد، ایجاد آلودگی صوتی به وسیله بوق زدن بی‌جای اتومبیل‌ها و سروصدای غیرطبیعی خودروها و حتی صدای بلندگوهای مساجد و هیئت‌های مذهبی و... (عمیق، ۱۳۸۵، ص ۱۱۸)

قاعده اتلاف

از جمله قواعد مرتبط با مباحث محیط زیست که در مباحث ضمان قهری مورد توجه فقه‌هاست، قاعده «اتلاف» می‌باشد. برخی از فقها مثل حضرت امام (موسوی خمینی، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۴۶۵) «قاعده اتلاف» را قاعده‌ای عقلایی می‌دانند. بدین بیان که در زندگی خردمندان این نکته مسلم است که هر کس ضرر و زانی بر کسی وارد نماید به نحوی که منجر به اتلاف و از بین رفتن مال او شود، ذمه وی در قبال مالک مشغول شده و او را ضامن پرداخت خسارت می‌شناسند. حضرت امام (ره)، مفهوم قاعده را به معنای اتلاف متعارف، محدود ندانسته بلکه به سایر مواردی هم که مورد توجه عقلاست تسری داده است. استفاده از این قاعده در مباحث محیط زیست مبنی بر ثابت دانستن اموری است که می‌باید توسط پژوهشگران مورد تفحص بیشتر قرار گیرد. (دولت

اسلامی و مسئولیت آن در حفاظت از محیط زیست، ص ۱۹) مثل اینکه:

آنچه در محیط زیست است را متعلق به عموم و مال محسوب نماییم، هر گونه زیان به محیط زیست مثل آلودگی محیط زیست و یا استفاده نابه‌جا یا مصرفانه از محیط طبیعی را زیان تلقی نماییم و... .

با توجه به اینکه مواهب طبیعی و ثروت‌های عظیم محیط زیست مال تمام افراد و جوامع نسل‌های آینده می‌باشد پس باید در استفاده صحیح از این موهبت‌های خدادادی دقت فراوانی داشته باشیم تا سبب افساد یا اتلاف آن‌ها نشویم که در هر صورت ضامن خواهیم بود و باید در روز واپسین جوابگوی بسیاری از انسان‌ها و حتی دیگر موجودات باشیم.

قاعده تسبیب

از جمله قواعد مهمی که می‌توان در این زمینه مورد استناد قرار داد، قاعده تسبیب است. موضوع قاعده اتلاف چنان که گذشت عبارت است از اینکه عمل شخصی به‌طور مستقیم موجب از بین رفتن مال دیگری شود، اما اگر کسی کاری کند که به‌طور غیرمستقیم و با واسطه منجر به تلف مال غیر شود، به‌گونه‌ای که اگر این کار را نمی‌کرد، آن مال تلف نمی‌شد، «اتلاف بالتسبیب» است که موضوع قاعده «تسبیب» می‌باشد. (موسوی خمینی، ۱۴۱۰، ج ۲، ص ۴۶۴) طبق این قاعده، دولت اسلامی می‌تواند کسانی را که موجب ورود ضرر و زیان بر محیط زیست می‌شوند و به هر طریق آلودگی و تخریبی در محیط متعلق به عموم ایجاد می‌کنند از باب مسئولیت مدنی مورد مؤاخذه و بازخواست قرار دهد.

قواعد دیگر مرتبط با محیط زیست

از جمله قواعد دیگری که می‌توان در این مبحث مورد استناد قرار داد، قواعد ذیل می‌باشد: قاعده مصلحت نظام، (موسوی خمینی، ۱۴۱۰، ج ۲، ص ۵۵۸)، قاعده اهم و مهم، (موسوی خمینی، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۴۳۹-۴۳۷)، قاعده برتری منافع جامعه بر منفعت فردی.

مصادیق زیست‌محیطی از دیدگاه فقه

آب

آب از هر نوع که باشد «خواه شور و خواه شیرین» نقش بسیار مهمی در زندگی و حیات انسان‌ها و سایر موجودات دارد و محل زیست مطلوب و بسیار عالی و مهم برای موجودات زنده می‌باشد به‌طوری که آبی که در دریاهاست محل تولید بیش از ۳۰ درصد مواد پروتئینی حیوانی نیمی از ساکنان کشورهای توسعه‌یافته می‌باشد. (حسینی شیرازی، ۱۳۸۱، ص ۱۳۹)

منع آلودگی آب (از منظر قرآن، روایات و متون فقهی)

واجب است از آلودگی آب‌ها به همه اقسام آن جلوگیری کنیم و آلوده کردن آب‌ها خصوصاً دریاها و رودها حرام است. حال این آلودگی، با هر نوع آلاینده‌ای که باشد (مانند نفت، موادّ شیمیایی، موادّ رادیواکتیو و...)، خواه به صورت عمدی باشد یا غیر عمدی اما با مقدّمه عمدی، چرا که مقدّمه حرام، حرام است. همین‌طور که اگر نفت‌کشی از نظر فتی در معرض انفجار باشد، عامل این پیشامد ضامن جبران زیان است، خواه فرد باشد یا شرکت و یا دولت.

دانستن این امر لازم است که چنین بی‌توجهی به محیط زیست، به‌ویژه نسبت به دریاها، کفران نعمت خداوند است و کیفری سخت برای آن در نظر گرفته شده است. خداوند می‌فرماید: «لَئِنْ شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ وَلَئِنْ كَفَرْتُمْ إِنَّ عَذَابِي لَشَدِيدٌ». (ابراهیم، ۷)

در قرآن کریم و سنت نبوی آیات و روایات فراوانی وجود دارد که وجوب پرهیز از آلوده کردن محیط اطراف از آن‌ها استفاده می‌شود. خداوند (عزّوجلّ) می‌فرماید: «وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُورًا» (فرقان، ۴۷)، «كُلُوا وَاشْرَبُوا مِنْ رِزْقِ اللَّهِ وَلَا تَعْثَوْا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ». (بقره، ۶۰)

از امام صادق (ع) نقل شده است که فرمودند: «شخصی از امام علی بن الحسین (ع) پرسید: غریبان (که به شهری وارد می‌شوند و جایی نداشته باشند) کجا قضای حاجت کنند؟ امام (ع) فرمودند: از قضای حاجت بر کناره آبراه‌ها، گذرگاه‌های عمومی و پرفت‌وآمد، زیر درختان میوه و در جاهایی که نفرین و لعنت‌انگیز است، خودداری کنند. پرسیده شد: جای لعنت‌خیز کجاست؟ امام صادق (ع) فرمودند: بر درب سراها. (کلینی، ۱۴۱۴، ج ۳، ص ۲۳)

این نکته آشکار و روشن است که دفع فضولات انسانی بر کناره رودخانه‌ها و جویبارها در نهایت، آلودگی آب را به همراه دارد.

امام صادق (ع) از پدرانش نقل کرده است: پیامبر اکرم (ص) از قضای حاجت بر کنار نهر آب یا جویی که مردم برای آشامیدن از آن رفع نیاز می‌کنند و نیز زیر درخت میوه که میوه دارد، منع فرمودند. (طوسی، ۱۴۲۱، ج ۱، ص ۳۵۳)

در روایتی آمده است که امیرالمؤمنین (ع) از ادرار کردن در آب روان جز در موارد ضرورت نهی کردند و فرمودند: «به‌یقین آب را ساکنانی است». (همان، ۳۴)

در روایتی دیگر نقل شده است: ادرار کردن در آب ایستاده و راکد، موجب فراموشی خواهد شد. (صدوق، ۱۴۲۳، ج ۱، ص ۲۲)

از پیامبر اکرم (ص) نقل شده است که ایشان از ادرار کردن در آب راکد نهی فرمودند، چرا که مایه زوال عقل است. (همان، ص ۲)

از امام باقر (ع) نقل شده است: «هر کس بر قبری قضاء حاجت کند یا ایستاده ادرار کند یا ایستاده

در آب ادرار کند... دستخوش شیطان شده و جز به درخواست خداوند از آن رهایی نخواهد یافت...». (کلینی، ۱۴۲۵، ج ۶، ص ۵۳۳)

در روایت آمده که پیامبر اکرم (ص) ادرار کردن در آب روان را مکروه دانسته است. (صدوق، ۱۴۲۳، ج ۳، ص ۳۵۷) و از ادرار کردن در آب راکد نیز باز داشته است. (همان) شاید علت منع رسول خدا (ص) از ادرار کردن در آب راکد این که اگر کم باشد، در نتیجه نجس و آلوده می شود و بسا که شخص ناآگاهی از آن آب برای وضو، غسل و یا آشامیدن استفاده کند. (حسینی شیرازی، ص ۱۱۲)

از جمله مواردی که اهتمام شارع را در موضوع آلودگی آب و عوارض ناشی از آن می توان فهمید، مراعات حداقل فاصله میان چاه فاضلات و چاه آب مصرفی است که عدم جریان آب آلوده به آب مصرفی رعایت شده است. مرحوم شهید اول در کتاب لمعه می فرماید: «یستحب التبعاد بین البئر و البالوعة و الا یکن فسبع». مستحب است که بین چاه آب مصرفی و چاه فاضلاب در زمین های سفت و سخت پنج ذراع فاصله شود یا اینکه چاه فاضلاب از چاه آب مصرفی پایین تر باشد و اگر اینگونه نباشد هفت ذراع فاصله شود. شهید ثانی نیز بعد از تشریح و توضیح کلام ایشان، مطالب ایشان را پذیرفته و تکمیل می نماید. (شهید ثانی، ۱۴۱۳، ج ۱، ص ۴۷)

راوی از امام صادق (ع) درباره فاصله میان دو چاه پرسید، امام (ع) فرمودند: «چنانچه زمین، سست و نفوذپذیر است، هفت ذراع و اگر سخت و نفوذناپذیر باشد پنج ذراع فاصله قرار دهید». (کلینی، ۱۴۲۵، ج ۳، ص ۸)

برخی روایات نیز فاصله میان چاه آب و فاضلاب را ۱۰ ذراع مقرر داشته است. از «علاء» نقل است که گفت: از امام صادق (ع) پرسیدم: چاه آبی در کنار چاه فاضلاب قرار داد و مردم از آب آن چاه وضو می سازند؛ (حکم آن چیست؟) امام (ع) فرمودند: اگر چاهی که از آن آب می آشامند بعد از زمین های پست قرار داشته باشد و با چاه فاضلاب ۱۰ ذراع فاصله داشته باشد، استفاده از آن بلامانع است». (مجلسی، ۱۴۱۷، ج ۷۷، ص ۳۱)

روایات فراوانی درباره زدودن آلودگی چاه آب مصرفی به تناسب ماهیت آلاینده ها وجود دارد. مرحوم شهید اول (۷۸۶-۷۳۴) در کتاب لمعة الدمشقیة در بحث طهارت در مورد چگونگی پاک و طاهر کردن آب چاه چنین آورده است:

پاک شدن آب چاه در صورتی که در آن شتر، گاو، نر، شراب، مُسکر (مست کننده)، خون حَدَث و فُقاق بیفتد به این طریق است که همه آب چاه کشیده شود. و در مورد افتادن اسب، الاغ و گاو ماده باید به اندازه یک کُر از آب چاه کشیده شود. و برای انسان هفتاد دلو معمولی، و برای خون زیاد و مدفوع مرطوب، پنجاه دلو معمولی، و برای روباه و خرگوش و گوسفند و خوک و سگ و

گربه و بول مرد، چهل دلو معمولی، و برای آب باران مخلوط با ادرار و مدفوع و نجاست سگ، سی دلو معمولی، و برای مدفوع خشک و خون اندک، ۱۰ دلو معمولی، و برای پرند و موش بادکرده و بول کودک و غسل کردن جُنُب و زنده بیرون آمدن سگ، هفت دلو معمولی، و برای مدفوع مرغ خانگی، پنج دلو معمولی، و برای موش (بادنکرده) و مار و وزغ (مارمولک)، سه دلو معمولی و برای گنجشک، یک دلو معمولی باید از آب چاه کشیده شود. و در صورتی که آب چاه بسیار زیاد باشد و لازم باشد همه آن کشیده شود، باید چهار نفر دوبه دو متناوباً یک روز کامل آب بکشند. و اگر آب چاه با افتادن چیزهای مذکور تغییر کند، باید بین اندازه های تعیین شده و زوال تغییر جمع شود (هر دو صورت گیرد). (شهید ثانی، ۱۴۱۴، ج ۱، ص ۳۴)

بنا بر برخی روایات نیز گاهی باید تمام آب چاه و زمانی از حدود دویست دلو گرفته تا حدود ۱۰ دلو، از آب چاه را تخلیه کرد تا با جایگزینی آب تازه، آلودگی و نجاست از بین برود. در روایت آمده است: آبی که میت را با آن غسل می دهند باید به چاه فاضلاب یا گودالی روانه شود. این بدان معناست که پساب غسل مرده نباید به جویبار، چشمه یا رودخانه هدایت شود. همچنین در روایاتی از شست و شوی تن در گودال یا چیزی مانند آن که به منبع آب، نزدیک بوده و در نهایت، پساب به آب پاک برمی گردد، منع شده است. دو روایت در این باره نقل می شود تا مقدار توجه و عنایت شارع و امامان معصوم (ع) به محیط زیست آشکار شود:

از امام صادق (ع) پرسیدند: شخصی در راهی به آبی کم که در زمین پست قرار دارد، برمی خورد و می خواهد غسل کند، اما ظرفی که با آن آب بردارد و غسل کند همراه ندارد، و اگر (همانجا) غسل کند، پساب غسل او به برکه آب باز می گردد. حال چه باید بکند؟ امام (ع) فرمودند: مشتی آب روبه رو، مشتی بر سمت راست و مشتی بر سمت چپ خود بیفشاند، سپس غسل کند. (طوسی، ۱۴۱۳، ج ۱، ص ۴۱۷) و در نتیجه، بدین سبب آب آلوده به برکه بر نمی گردد و آلوده نمی شود. در روایت دیگری از آن حضرت آمده است: آب (پاکیزه و سالم) مردم را فاسد (آلوده) مکن. (کلینی، ۱۴۲۵، ج ۳، ص ۶۵)

با توجه به این روایت معلوم می شود که اسلام هیچ عذری را برای آلوده کردن آب نمی پذیرد حتی اگر در جهت مقابله با دشمن باشد.

قابل ذکر است که امروزه بر اثر آلوده کردن دریاها و اقیانوس ها سالیانه میلیون ها تن ماهی از بین می روند و محیط زیست انسان ها دچار آسیب دیدگی می شود. برخی از دولت ها با دفع غیر اصولی زباله های سمی و اتمی، موجب آسیب مردم سایر کشورها می گردند که نتایجی مثل جنون، ناباروری، فلج، کوری و کری و خفگی انسان ها را به دنبال دارد. (حسینی شیرازی، ص ۱۱۳)

هوا و سلامت محیط زیست

تعریف و اهمیت هوا

هوا ترکیبی از انواع گازها از جمله بخار آب^۱ است که فضا را پر می‌کند و همچنین مهم‌ترین عنصر و منبع حیاتی طبیعت که تمام موجودات زنده، از آن سود می‌جویند، هواست. مقصود از هوا جوّ زمین (خالدی، ۱۳۷۸، ص ۳۳) یا مخلوطی از ترکیبات انواع گازها است که کره زمین را احاطه کرده است. (دبیری، مینو، ص ۳۴)

با توجه به آنچه تاکنون دانشمندان راجع به هوا کشف کرده‌اند، از صد عنصر تشکیل شده است، اما اصلی‌ترین مواد تشکیل دهنده آن، «نیتروژن» و «اکسیژن» است. (همان، ص ۷۴) که با تناسب ثابت در طبیعت یافت می‌شوند. و اگر نسبت هر یک از این دو گاز تغییر کند، توازن چرخه حیات دچار اختلال و نشانه‌های حیات نابسامان شده و حتی ممکن است که زندگی و ساکنان کره خاک از بین بروند.

«هوا»، انسان، گیاه و حیوان را در برابر خطرات زیان‌بار تابش اشعه‌های مختلف خورشید حفظ می‌کند. (تقی‌زاده، ۱۳۸۱، ص ۷۵)

اگر به نقش اساسی و حیاتی هوا، که زمین را احاطه کرده است، بیندیشیم، نقش و اهمیت آن را در فراهم‌سازی فضای سالم برای زندگی و تنفس انسان‌ها و سایر موجودات کره زمین در خواهیم یافت.

آلودگی هوا

برای نهی از آلوده کردن محیط زیست می‌توان به آیات ذیل استدلال کرد: «وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا» (اعراف، ۵۶) و آیه شریفه: «وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ». (بقره، ۱۹۵)

وجه استناد: آلوده کردن هوای محیط زیست، افساد در زمین محسوب می‌گردد و همچنین آلوده کردن هوای محل زندگی چون ماده حیاتی است، اقدام به هلاکت نفس تلقی می‌گردد.

امام صادق (ع) می‌فرماید: «تهی رسول الله (ص) أن یلقى السم فی بلاد المشرکین». (کلینی، ۱۴۲۵، ج ۵، ص ۲۸)

وجه استدلال: وقتی ریختن سم که اعم از سموم در خاک یا در آب است در سرزمین مشرکان نهی و ممنوع شده است پس به طریق اولی در سرزمین‌های مسلمانان چنین عملی ممنوع و حرام خواهد بود که البته احکام وضعی نیز به آن استوار خواهد بود مثل ابطال معاملاتی که نتیجه آن آلوده کردن هوای زندگی انسان‌ها باشد. بنابراین باید از هر گونه آلوده کردن که منجر به از بین

۱. هوا به عنوان عنصر اساسی حیات شناخته شده و یکی از عوامل پدیدآمدن آب و عامل انتقال نور ... است.

بردن سلامت هوا و محیط زیست می شود خودداری کرد.

همچنین همانگونه که آلوده کردن و بدبو کردن فضای مکان های عمومی و مسجد به وسیله دهان آلوده به بوی نامطبوع سیر، پیاز، تره و... - که شامه افراد و نمازگزاران را می آزارد - کراهت شرعی دارد و از آن نهی شده است، همچنین آلوده کردن فضای شهر به وسیله بوهای آزاردهنده و آزدن شامه ساکنان آن، به طریق اولی کراهت شرعی دارد.

کسی از امام جعفر صادق (ع) درباره خوردن سیر پرسید، حضرت پاسخ دادند: رسول خدا (ص) به جهت بوی بدش نهی فرمودند، سپس فرمودند: هر کس سیر بخورد به مسجد وارد نشود. (کلینی، ۱۴۲۵، ج ۶، ص ۳۷۴)

در روایتی دیگر آمده است که حضرت علی (ع) به مردم سفارش کرد: هر کس چیزی بخورد که بوی بدش مردم را اذیت کند به مسجد نیاید. (طوسی، ۱۴۱۳، ج ۴، ص ۹۲)

از ظاهر احادیث چنین برمی آید که مسجد از باب مصداق است و این حکم شامل تمام اجتماعات نیز می شود. «عَنِ الصَّادِقِ (ع): أَنَّهُ سُئِلَ عَنْ أَكْلِ الثَّوْمِ وَ الْبَصْلِ وَ الْكَرَاثِ؟ فَقَالَ: لَا بَأْسَ بِأَكْلِهِ نِيًّا وَ فِي الْقُدُورِ وَ لَا بَأْسَ بَأَنْ يَتَدَاوِيَ بِالثَّوْمِ وَ لَكِنْ إِذَا أَكَلَ ذَلِكَ أَحَدُكُمْ فَلَا يَخْرُجْ إِلَى الْمَسْجِدِ». (همان، ص ۳۷۵)

«عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ أَنْصَارِي قَالَ: نَهَى رَسُولُ اللَّهِ (ص) عَنْ أَكْلِ الْكَرَاثِ فَلَمْ يَنْتَهُوْا وَ لَمْ يَجِدُوا مِنْ ذَلِكَ بُدًّا، وَ وَجَدَ رِيحَهَا قَالَ: أَلَمْ أَنْهَكُمُ عَنْ أَكْلِ هَذِهِ الْبَقْلَةِ الْخَبِيثَةِ، مَنْ أَكَلَهَا فَلَا يَغْشَا فِي مَسْجِدِنَا، فَإِنَّ الْمَلَائِكَةَ تَتَأَذَّى بِمَا يَتَأَذَّى مِنْهُ الْإِنْسَانُ.»^۱ (محمد بن علی بن ابراهیم، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۱۰۱)

«وَعَنْهُ (ص) قَالَ مَنْ أَكَلَ الْبَصْلَ أَوِ الثَّوْمَ أَوِ الْكَرَاثَ فَلَا يَقْرُبْنَا وَ لَا يَقْرُبُ مَسْجِدَنَا.»^۲ (نوری طبرسی، ۱۳۶۰، ج ۳، ب ۱۷، ج ۳۸۲۸)

«وَعَنْهُ (ص) مَنْ أَكَلَ هَذِهِ الْبَقْلَةَ الْمُنْتَنَةَ فَلَا يَغْشَا فِي مَجَالِسِنَا وَ إِنَّ الْمَلَائِكَةَ لَتَتَأَذَّى بِهِ الْمُسْلِمُ.»^۳ (کلینی، بی تا، ج ۶، ص ۳۷۵، ج ۳)

از همینجا اهتمام فقهای اسلام در حمایت از محیط زیست از کوچک ترین آلودگی حتی خوردن چیزهایی که تولید بوهای نامطبوع در دهان می کند، فهمیده می شود، زیرا زمانی که بر خوردن پیاز و سیر و... دوری جستن از مسجد و مجالس مطرح می شود تا اینکه برادران مؤمن و افراد

۱. از جابر بن عبدالله انصاری نقل است که: پیامبر اکرم (ص) از خوردن تره نهی فرمودند ولی مردم پرهیز نکردند و ناچاراً مجبور بودند آن را بخورند. پیامبر (ص) بوی سیر را از دهانشان فهمید و به آن ها فرمود: مگر شما را از خوردن آن نهی نکردم؟ هر کس آن را بخورد در مسجد ما وارد نشود. همانا ملائکه اذیت می شوند از آنچه انسان ها از آن اذیت می شوند.

۲. و از پیامبر اکرم (ص) نقل شده است که می فرمایند: هر کس سیر و پیاز و تره بخورد نزدیک ما نشود و نزدیک مسجد ما نشود.

۳. و از پیامبر اکرم (ص) نقل شده است که: هر کس این سبزی بودار را بخورد همراه ما در مجلس های ما نشود و همانا ملائکه از آنچه مسلمان اذیت می شود، اذیت می شوند.

دیگر از این بوی نامطبوع آن‌ها اذیت نشوند، پس به طریق اولی آلوده کردن محیط زیست با بوهای نامطبوع و مسمم‌کننده در جو شهرها و اذیت کردن ساکنین آن‌ها عمل زشت و مکروه و گاهی حرام می‌باشد. (حسینی شیرازی، ۱۳۸۷، ص ۶۵)

تعریف آلودگی صوتی

یکی از مهم‌ترین موهبت‌های خداوند به انسان و بهترین وسیله ارتباط انسان‌ها با یکدیگر، صدا است. وقتی صدا به صورت عادی و دلنواز باشد مطلوب خواهد بود ولی آلودگی صوتی، با ترازهای نامطلوب، مسئله بسیار مهم جوامع بشری است.

آلودگی صوتی^۱ یا آلودگی ناشی از سروصدا عبارت است از: مجموعه‌ای از صداها ناموزون، و به عبارت دیگر هر چیزی که احساس شنوایی ناخوشایند یا ناراحت‌کننده ایجاد کند و به‌طور کلی هر چه آدمی مایل به شنیدن آن نیست - حتی اگر نوای موسیقی باشد - آلودگی صوتی نامیده می‌شود. (تقی‌زاده، ۱۳۷۶، ص ۷۷)

آلودگی صوتی از نظر دانشمندان، تغییر پیاپی در شکل حرکتی فرکانس‌های صوتی است که از حجم طبیعی و مجاز صدا برای شنیدن و رساندن آن به دستگاه عصبی فراتر می‌باشد. به گفته آنان صدای انسان با حدود دوهزار فرکانس در ثانیه به گوش می‌رسد.^۲ اما ادوات موسیقی صدایی معادل هشت‌هزار فرکانس در ثانیه تولید می‌کنند. (حسینی شیرازی، ۱۳۸۷، ص ۱۲۴)

یکی از انواع آلودگی‌های زیست‌محیطی فراگیر و بسیار تأثیرگذار که سلامت و بقای موجودات زنده را تهدید می‌کند و به مخاطره می‌افکند، آلودگی صوتی است که باید سعی کنیم تا در محیط زندگی آن را کاهش دهیم و جهت حذف آن اقدام جدی اتخاذ نماییم.

شریعت اسلام، پایین آوردن صدا را مستحب می‌داند و آیات و روایات زیادی در این باب وارد شده است. لقمان حکیم به فرزندش توصیه می‌کند: «وَأَقْصِدْ فِي مَشْيِكَ وَاغْضُضْ مَنْ صَوْتِكَ إِنَّ أَنْكَرَ الْأَصْوَاتِ لَصَوْتُ الْحَمِيرِ». (لقمان، ۱۹)

پیامبر اسلام (ص) خطاب به ابوذر می‌فرماید: «يا اباذر! اخْفِضْ صَوْتَكَ عِنْدَ الْجَنَائِزِ وَ عِنْدَ الْقِتَالِ وَ عِنْدَ الْقُرْآنِ». (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۷۴، ص ۸۴) ای ابوذر! هنگام حضور بر جنازه و به هنگام جنگ و به هنگام خواندن قرآن، صدای خویش را پایین بیاور.

از امیرالمؤمنین علی (ع) نقل شده است که چون پیامبر اکرم (ص) به سوی میدان جنگ می‌رفت

۱. آلودگی صوتی در محیط شهری به این صورت تعریف می‌شود: صدایی ناخواسته با مدت زمان، شدت یا کیفیتی که به انسان آسیب جسمی و روحی وارد می‌کند.

۲. واحد اندازه‌گیری شدت صوت، دسی‌بل (db) است. حد مجاز آلودگی صوتی در روز ۷۰ دسی‌بل و در شب ۵۰ دسی‌بل است. در محیطی که شدت آلودگی صوتی بیشتر از ۹۰ دسی‌بل باشد باید با محافظ گوش وارد شویم و اگر شدت آلودگی صوتی بیش از ۹۵ دسی‌بل و به مدت ۸ ساعت در روز باشد پس از مدتی موجب ناشنوایی صنعتی خواهد گردید. (هاشمیان، سیدهادی، آلودگی هوا).

مردم را فرمان می‌داد تا صدای خود را پایین آورند و دعا کنند.

ابن عباس در روایتی امیر مؤمنان (ع) را چنین توصیف کرده است: «وَيَقُولُ لَهُمْ: مَعَاشِرَ النَّاسِ اسْتَشْعِرُوا الْخَشْيَةَ، وَ امَيُّتُوا الْأَصْوَاتَ، وَ تَجَلَّبُوا بِالسَّكِينَةِ». (دشتی، ۱۳۸۴، ص ۱۸)

در روایتی دیگر آمده است که امیر مؤمنان (ع) در هنگام رفتن به جنگ به یاران خود فرمود: «وَعَضُوا عَلَى الْأُضْرَاسِ، فَإِنَّهُ أَنْبَأُ لِلْسَّيُوفِ مِنَ الْهَامِّ وَ أَرْبَطَ لِلْجَاشِ وَ أَزَكَّى لِلْقُلُوبِ، وَ امَيُّتُوا الْأَصْوَاتَ، فَإِنَّهُ أَطْرَادَ لِلْفُشَلِّ وَ أَوْلَى لِلْوَقَارِ».

قرآن کریم، تأثیر فوق العاده صداهاى ناهنجار را بر انسان بیان کرده، به این بیان که گاهی صوت باعث هلاکت می‌شود: «وَأَخَذَ الَّذِينَ ظَلَمُوا الصَّيْحَةَ فَأَصْبَحُوا فِي دِيَارِهِمْ جَاثِمِينَ». (هود، ۶۷)

همچنین خدای متعال، کسانی را که به فرمان او تن نمی‌دهند، به بانگی مرگبار که در آینده خواهد رسید، تهدید کرده، می‌فرماید: «يَجْعَلُونَ أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ مِّنَ الصَّوَاعِقِ حَذَرَ الْمَوْتِ». (بقره، ۱۹)

با تأملی در آیات فوق و اینکه خداوند با بانگ مرگبار، کافران را کیفر و عذاب می‌دهد یا اینکه بانگ گوش‌خراش را تشبیه به بانگ خران (لقمان، ۱۹) کرده است، بر تأثیر فوق العاده آلودگی صوتی بر تن و روان پی می‌بریم و اینکه وقتی صدا به صورت بانگ ناهنجار و گوش‌خراش باشد، عامل سلب آسایش دیگران تلقی می‌شود.

بوق زدن، گاز زیادی وسائل نقلیه، نوارهای موسیقی داخل ماشین‌ها، درب ماشین را محکم به هم زدن به‌ویژه در آخر شب و در کوچه‌ها که مایه آزار همسایه‌ها است و درب منزل را محکم بستن نیز عامل آلودگی صوتی است. همچنین مجالس عروسی و... حتی قرآن خواندن‌های بلند و... عامل آلودگی صوتی می‌باشد.

فقه و سلامت خاک

تعریف خاک

خاک لایه بسیار نازکی از کره زمین را تشکیل می‌دهد و بر اثر عوامل آب‌وهوایی و نیز فعالیت موجودات زنده به وجود می‌آید و وجود و تغذیه موجودات زنده به آن وابسته است. (دبیری، ۱۳۸۵، ص ۳۴۱)

اندکی بیش از «یک‌چهارم» سطح زمین را خشکی تشکیل می‌دهد و کمتر از «یک‌سوم» خشکی‌های روی زمین برای دام‌ها، محصولات و زندگی انسان مفید می‌باشد. بقیه سطح خشکی‌ها را نواحی سرد قطبی، کویرهای خشک و سوزان و کوهستان‌های سنگی تشکیل می‌دهند. (روشنی، ۱۳۸۱، ص ۵۹)

اهمیت زمین و خاک

در اهمیت خاک همین بس که اصل ایجاد و آفرینش و خلقت انسان از خاک (مؤمنون، ۱۲) می‌باشد. و آیات فراوانی در قرآن کریم به اهمیت و ارزش حیاتی آن اشاره دارد. چنان‌که خداوند سبحان می‌فرماید: «...هُوَ أَنشَأَكُم مِّنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَ كُمْ فِيهَا فَاسْتَغْفِرُوهُ ثُمَّ تَوْبُوا إِلَيْهِ إِنَّ رَبِّي قَرِيبٌ مُّجِيبٌ». (هود، ۶۱)

خداوند انسان را آفرید و ایشان را مخاطب خویش قرار داد تا با کمک عقل خویش و با استفاده از مواد خام طبیعت، زمین را آباد گردانند. چنان‌که در آیه شریفه، با جمله «وَاسْتَعْمَرَ كُمْ فِيهَا» که باب استفعال است و در اینجا برای «تحقیق» است، آمده و انسان را مورد خطاب خویش قرار داده است، یعنی «از شما خواست تا زمین را آباد کنید».

بی‌شک همانگونه که افراد مؤمن و باایمان توفیق آبادانی مراکز مذهبی را دارند، چنان‌که قرآن کریم می‌فرماید: «إِنَّمَا يَعْمُرُ مَسَاجِدَ اللَّهِ مَن آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ»، (هود، ۱۸) همچنین آبادانی زمین را انسان‌های با ایمان دارند. حاکمان بی‌ایمان و سردمداران مستکبر، جامعه را به فساد می‌کشانند، همان‌گونه که در شرق و غرب جهان، بشریت به نابودی حرث و نسل و کشتار و تجاوز، آلودگی و ناامنی محیط زیست مبتلاست، نه‌تنها انسان بلکه موجودات زنده دریایی و صحرایی نیز از فساد آنان در امان نمانده است. (نمل، ۳۴)

باید توجه داشته باشیم همانگونه که در برابر عامران و آبادکنندگان مساجد و مکان‌های مذهبی عده‌ای درصدد تخریب و مانع عمارت هستند، در مورد آبادگران زمین، همین‌گونه است و عده‌ای درصدد تخریب محیط زیست و فساد بر روی زمین هستند و این در حالی است که خداوند ما را به بهره‌گیری از زمین و منابع طبیعی با عباراتی همچون «وَابْتَغُوا مِنْ فَضْلِ اللَّهِ» (جمعه، ۱۴) و یا «فَامْشُوا فِي مَنَاكِبِهَا» و غیره فرا خوانده و می‌فرماید: روی دوش زمین راه بروید و روزی بگیرید. لازمه این فرمان، تلاش برای استخراج معادن، کشاورزی و... و بهره‌گیری هر چه بهتر از مواد خام طبیعت است. (جوادی آملی، ص ۲۸)

خداوند متعال زمین را به‌عنوان فرشی گسترده برای انسان‌ها قرار داده است. (بقره، ۶۱) و از طرف دیگر او را در برابر زمین و نعمت‌هایی که به او داده، مسئول شمرده است. بنابراین بر انسان لازم است تا در حفظ سلامت آن و جلوگیری از آلودگی آن اهتمام کافی را مبذول دارد.

حضرت علی (ع) در نهج‌البلاغه می‌فرماید: «فَإِنَّكُمْ مَسْئُولُونَ حَتَّىٰ عَنِ الْبَقَاعِ وَالتَّهَائِمِ». (دستی، ص ۲۴۲)

با توجه به آیات و روایات و سفارش‌های معصومین در مورد حفظ و شکر نعمت‌های الهی و محیط طبیعت و مسئولیت انسان در برابر این همه نعمت که خداوند به او ارزانی داشته است، باید در

حفظ محیط زیست و آبادانی آن و بهره‌برداری روشمند و هدفمند از زمین و نعمت‌های طبیعی آن، گام برداریم و زمین یا خاکی که گستره زمین را پوشانده است را در معرض آلودگی قرار ندهیم. زمین محسوس‌ترین عنصر طبیعت است و موجودات زنده در تمام مراحل زندگی خود، وابسته به زمین می‌باشند، از لانه و خانه گرفته، تا غذا و سایر مایحتاج زندگی؛ و حتی بعد از مرگ هم به زمین باز گردانده می‌شوند.

اهمیت دیگر زمین را می‌توان وجود کوه‌هایی که در روی زمین همسان میخ‌های زمین می‌باشد، دانست. (نبا، ۷) علاوه بر اینکه وجود جنگل‌های مطبوع و سرسبز که در دامنه کوه‌ها قرار گرفته است علاوه بر زیبایی و طراوتی که به ساکنان زمین می‌دهد نقش فراوانی در تهویه هوا نیز دارد و گرمی آن برای زمین همانند کبد در بدن زمین عمل می‌کند و پوشش‌های جنگلی و گیاهی‌اش همانند ریه‌های زمین می‌باشد.

بنابراین، طبیعت و یکایک پدیده‌های سالم و متناسب با شرایط حیاتی انسان در اختیار اوست و به‌عنوان آیه‌ها و نشانه‌های آفرینش خدا باید مورد احترام و ارج‌گذاری انسان قرار گیرد و هرگونه آلوده‌سازی، نابودی و بهره‌برداری مسرفانه و غیربهبینه، برخلاف آفرینش و مخالف امانت‌داری و رعایت حقوق آیندگان در بهره‌برداری برابر از آن‌هاست. (حکیمی، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۴۱۷)

تأمین سلامت و منع آلودگی خاک: (از منظر قرآن، روایات، متون فقهی و...)

انسان در برابر طبیعت و محیط زیست، مسئولیتی بزرگ دارد که از سوی پیشوایان معصوم (ع) بر دوش آنان نهاده شده است. در کلام نورانی امیرالمؤمنین (ع) این مسئولیت حس می‌گردد، آنجا که فرموده است: «به‌یقین شما حتی در مورد سرزمین‌ها و جانوران مورد بازخواست قرار خواهید گرفت». (دشتی، ص ۱۶۷)

«سرزمین»‌هایی که در روایت بدان اشاره شده، مناطق دوردست را نیز شامل می‌شود. پس انسان در مورد زمین، آبادانی آن و پاکیزه نگه‌داشتن آن مسئولیت دارد.

روزی هم این زمین و اعماق آن به فرمان خداوند زبان گشوده، آنچه از سوی ساکنان آن، بر آن رفته است بر زبان خواهد آورد. چنان‌که در سوره مبارکه زلزال به آن اشاره شده است. (زلزال، ۵-۱)

خداوند تبارک و تعالی زمین را پاک و پاک‌کننده آفرید و پیامبر اکرم (ص) درباره آن فرمود: زمین برای من مسجد (محل عبادت)، و پاک قرار داده شده است. (صدوق، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۲۴۰) همچنین زمین، نجاست کف کفش و پاها را با شروطی که در منابع فقهی آمده پاک می‌کند، و در حدیث نیز آمده است که: «پاره‌ای از زمین بخش دیگر خود را پاک می‌کند». (کلینی، بی‌تا، ج ۳، ص ۳۸)

خاک که بخشی از زمین است نیز همین اثر را دارد. زیرا برای پاک و طاهر کردن ظرف‌هایی که سگ یا خوک در آن چیزی خورده یا زبان زده‌اند، به کار می‌رود. (حسینی شیرازی، ۱۴۲۱، ص ۱۱۷)

خداوند در قرآن در موارد زیادی دستور داده که در روی زمین فساد نکنید و نسبت به فساد در روی زمین هشدار داده است. فساد نیز معانی و مفهوم بسیار گسترده‌ای دارد و هر گونه نابه‌سامانی، ویرانگری، تخریب، انحراف و ظلم را در بر می‌گیرد. (مکارم شیرازی، بی‌تا، ج ۶، ص ۲۱۱) و به تعبیر دیگر، هر آنچه که نظم آراسته و صلح جاری در زمین را بر هم زند، فساد گویند. (طباطبایی، ۱۳۸۵، ج ۸، ص ۱۶۴)

در آیات بسیاری از قرآن، کلمه «فساد» همراه با «فی الارض» ذکر شده که نشان‌دهنده توجه قرآن به جنبه‌های اجتماعی مسئله است. مثلاً در سوره بقره درباره کسانی که سعی بر فساد در زمین دارند، به ابعاد از فسادگری آن‌ها اشاره شده است:

«سَعَى فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفُسَادَ»^۱ (بقره، ۲۵)

آیات دیگری در قرآن کریم نیز وجود دارد که ما را به پرهیز از فساد در زمین راهنمایی می‌کند مثل آیات شریفه:

«وَلَا تَعْتَوْا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ»^۲ (عنکبوت، ۳۶)

«وَلَا تَبْغِ الْفُسَادَ فِي الْأَرْضِ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ»^۳ (قصص، ۷۷)

چنان‌که در آیات شریفه ملاحظه می‌کنیم، می‌بینیم که «فساد» در اینجا ابعاد مختلف را شامل می‌شود و به جنبه‌های مختلفی اشاره دارد، از جمله آنچه نظام آراسته و منظم و صالح جاری در عرصه محیط زیست را بر هم می‌زند را هم شامل می‌شود. همچنین اقدامات فسادانگیز چه از جانب حکومت، ادارات، سازمان‌ها و چه از جانب افراد باشد با مشیت الهی در تضاد است و اسلام به مبارزه با فساد برخاسته و بدیهی است فساد در عرصه محیط زیست نیز متضاد با اصول ارزشی اسلام است و نهی خداوند نیز شامل آن‌ها می‌شود. بنابراین به ایجاد هر نوع آلودگی و تباهی در روی زمین و از جمله تخریب و آلوده کردن خاک، فساد گفته می‌شود.

۱. سعی می‌کند تا در زمین فساد کند و حاصل خلق (کشت و زراعت) و نسل (دام یا نژاد) را به باد فنا داده و نابود سازد و خداوند مفسدان و تباهکاران را دوست ندارد.

۲. در زمین به فساد و تباهی نپردازید.

۳. در زمین هرگز فساد نکنید که خداوند مفسدین را دوست ندارد.

نتیجه

اسلام به سلامت و بهداشت فرد و اجتماع و محیط، بسیار سفارش کرده و از نشانه‌های اهتمام اسلام به بهداشت و سلامت، مشاهده مسائل زیست‌محیطی در بسیاری از ابواب فقه، می‌باشد مانند باب طهارت (غسل، وضو، تیمم، احکام آب‌ها و...)، صلاة (پاکیزگی بدن و لباس و مکان نمازگزار از نجاست و...)، حج (طهارت لباس احرام و...)، و باید توجه داشته باشیم که وقتی صحبت از سلامت و بهداشت می‌شود صرف بهداشت جسمی و ظاهری تنها نیست بلکه معنای عامی است که سلامت جسمی و روحی و روانی و اجتماعی را نیز شامل می‌شود. «قوانین الهی» وظایف انسان‌ها را نسبت به نظم طبیعی و محیط زیست معین کرده است. برای بررسی و بیان حکم فقهی در رابطه با سلامت و آلوده‌نکردن محیط زیست می‌توان از اصول و قواعد عمومی فقه که در تعامل با محیط زیست مطرح گردیده (چگونگی بهره‌برداری از قواعد فقهی در مسائل مستحدثه‌ای چون «محیط زیست» روشن گشته است)، استفاده نمود مانند قاعده لاضرر، اتلاف و تسبیب که محیط زیست مصادیقی از مصادیق هر یک از این قواعد فقهی می‌باشد. در خلال مباحث اشاره شد که نابودکردن طبیعت به هر نوع، و آلوده‌ساختن محیط زیست حرام است و شارع مقدس از آن نهی کرده است. و به‌طور کلی می‌توان گفت اهتمام شارع به حفظ و سلامت محیط زیست و حرمت تخریب آن به هر شکل ممکن است، و هر کاری که موجب تخریب و یا ضرررساندن به محیط زیست در هر مصادیق از مصادیق آن از جمله آلودگی آب، هوا و زمین باشد بنا بر آیات قرآن کریم و سخنان ائمه معصومین (ع) حرام شرعی بوده و جایز نیست.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. آبروش، حسین، دیدگاه اسلام در خصوص حقوق بین الملل محیط زیست، تابستان ۱۳۸۱.
۳. آمدی، عبدالواحد بن محمد تمیمی، غررالحکم، ۱۰۰۲، چاپ اول، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۶.
۴. ابن اثیر، مجدالدین ابی السعادات المبارک بن محمد الجزری، النهایه فی غریب الحدیث والاثیر، تحقیق طاهر احمد الزاوی، محمود محمد الطناحی، قم، مؤسسه اسماعیلیان، ۱۳۶۷.
۵. ابن حنبل، محمد بن محمد، مسند ابن حنبل، بیروت، عالم الکتب، ۱۹۹۸ م.
۶. ابن درید، محمد بن حسن، جمهزة اللغة، ج ۳، ص ۳، ص ۱۵۷، دارالمعارف العثمانیه، حیدرآباد هند.
۷. ابن شعبه حرانی، حسن بن علی، تحف العقول، قم، دارالحدیث، ۱۳۸۳.
۸. ابن ماجه، محمد بن یزید، سنن ابن ماجه، قاهره، جمعیه المکنز الاسلامی، ۱۴۲۱ ق.
۹. ابن منظور افریقی، محمد بن مکرم، لسان العرب، ج ۱۳، ص ۵۲۲، دارصادر، بیروت.
۱۰. احسائی، ابن ابی جمهور، عوالی اللئالی، العزیزیه فی الأحادیث الدینیة، چاپ اول، چاپخانه سیدالشهداء(ع)، قم، ۱۴۰۳ ق.
۱۱. اصفهانی، فتح الله بن محمد جواد، قاعده لا ضرر، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۱۰.
۱۲. انصاری، مرتضی، فرائد الاصول، قم، مجمع الفکر الاسلامی، چاپ دوم، ۱۴۲۲ ق.
۱۳. انیس، ابراهیم و منتصر، عبدالحلیم و عطیه، الصوالحی و خلف احمد، محمد، فرهنگ المعجم الوسیط، مترجم: محمد بندر ریگی، ج ۲، ص ۱۵۰۴، انتشارات اسلامی، چاپ دوم، ۱۳۸۶.
۱۴. ایروانی، حاشیه المکاسب، تهران، کیا، ۱۳۸۴.
۱۵. بختیاری اصل، فریبرز، حفاظت از محیط زیست در مخاصمات مسلحانه بین المللی تهران، وزارت امور خارجه، مؤسسه چاپ و انتشارات.
۱۶. تقی زاده انصاری، مصطفی، حقوق کیفری محیط زیست، ۱۳۷۶.
۱۷. تقی زاده انصاری، مصطفی، حقوق محیط زیست ایران، تهران: نشر قومس، ۱۳۷۶.
۱۸. تیبتوتی.اچ.وای، اصول کنترل کیفیت آب، ترجمه دانشور، نظام الدین تبریز، دانشگاه تبریز، ۱۳۸۳.
۱۹. جبعی عاملی، زین الدین، معروف به شهید ثانی، تمهید القواعد الاصولیه و العربیه لتفریع الاحکام الشرعیه، ایران (حجری).
۲۰. جزایری، نورالدین محمد بن نعمت الله، فروق اللغات، تصحیح جمعی از ادبا؛ گردآوری و تحریر

۲۱. علی اصغر اصفهانی سمیرمی، تهران.
۲۱. جوهری، اسماعیل بن حماد، صحاح اللغة، دارالعلم للملایین، بیروت.
۲۲. جوی ای، پامر، آموزش محیط زیست در قرن بیست و یکم، ترجمه محمد خورشید دوست، تهران، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاهها (سمت)، ۱۳۸۲.
۲۳. حر عاملی، محمد بن حسن، تفصیل وسائل الشیعة إلى تحصیل مسائل الشریعة، مؤسسة آل البيت، چاپ دوم، قم.
۲۴. حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعة، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۳۹۱ ق.
۲۵. حسینی شیرازی، محمد، اسلام و محیط زیست، ترجمه اسلامی اردکانی، حسین، قم، یاس زهرا، ۱۳۸۷.
۲۶. حسینی شیرازی، محمد، فقه البیئة، مؤسسه الوعي الاسلامی، بیروت، ۱۳۷۸ ش، ۱۴۲۱ ق.
۲۷. حکیمی، محمدرضا، محمد و علی، الحیة، ج ۲، ص ۲۵۶، مکتب نشر اسلامی، چاپ سوم، ۱۳۷۸.
۲۸. حلّی، حسن بن یوسف، (علامه حلّی)، تذکرة الفقهاء، مکتبة الرضویة، تهران، بی تا.
۲۹. دبیری، مینو، آلودگی محیط زیست (هوا، آب، خاک، صوت)، تهران، اتحاد، ۱۳۷۹.
۳۰. دفتر تبلیغات اسلامی شعبه خراسان، با نظارت: حکیمی، محمد، پدیده‌شناسی فقر و توسعه، حوزه علمیه قم، دفتر تبلیغات اسلامی، بوستان کتاب، ۱۳۸۰.
۳۱. وارد، باربارا و دیگران، تنها یک زمین، ترجمه محمود بهزاد، تهران، شرکت سهامی کتاب‌های جیبی، ۱۳۵۲.
۳۲. دولت اسلامی و مسئولیت آن در حفاظت از محیط زیست.
۳۳. رزق، الشیخ خلیل، اسلام و البیئة، بیروت، دارالهادی، ۱۴۲۷ ق.
۳۴. روحانی، محمد، المرتقی الی الفقه الأرقی، دفتر آیت الله روحانی، قم.
۳۵. روشنی، علی، اکولوژی عمومی، تهران، دانشگاه امام حسین (ع)، مؤسسه چاپ و انتشارات، ۱۳۸۱.
۳۶. سبحانی، جعفر، تطور الفقه عند الشیعة، تراثنا، السنة الاولى، العدد الثانی، حریف، ۱۴۰۶ ق.
۳۷. سید رضی، نهج البلاغه، ترجمه سید جعفر شهیدی، چاپ ۱۴، انتشارات علمی و فرهنگی تهران، ۱۳۶۸.
۳۸. شریعت پناهی، محمد، اصول کیفیت و تصفیه آب و فاضلاب، دانشگاه تهران، مؤسسه انتشارات و چاپ، ۱۳۷۷.
۳۹. شریعت پناهی، محمد، مبانی بهداشت محیط، دانشگاه تهران، مؤسسه انتشارات و چاپ،

۱۳۷۳.

۴۰. شریعت‌زاده، ایمان، آلودگی محیط زیست، تهران، یاشار روزبه، ۱۳۸۲.
۴۱. صدر، محمدباقر، مقاله روند آینده اجتهاد، مجله فقه اهل بیت، سال اول، بهار ۱۳۷۴، شماره ۱.
۴۲. طباطبایی، محمدحسین، سنن النبى (ص)، ترجمه رحمت کاشانی، حامد، تهران، پیام عدالت، ۱۳۸۵.
۴۳. طبرسی، فضل بن حسن (امین الاسلام)، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، مؤسسة الأعلمی، چاپ اول، بیروت، ۱۴۱۵ق.
۴۴. طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، انتشارات دانشگاه تهران و مدیریت حوزه علمیه قم، چاپ اول، ۱۳۷۷.
۴۵. طوسی، محمد بن حسن، التبیان، دفتر تبلیغات اسلامی، قم.
۴۶. طوسی، محمد بن حسن (شیخ طوسی)، الإستبصار، دار الکتب الإسلامية، چاپ ۴، قم، ۱۳۶۳ش.
۴۷. طوسی، محمد بن حسن، امالی الطوسی، دارالثقاف، ۱۴۱۴ق.
۴۸. عاملی، زین الدین (شهید ثانی)، الروضة البهية فی شرح اللمعة الدمشقية، تحقیق کلانتر، انتشارات داوری، چاپ اول، قم، ۱۴۱۰ق.
۴۹. عاملی، محمد بن جمال الدین مکی (شهید اول)، القواعد و الفوائد، کتابفروشی مفید.
۵۰. عاملی، محمد بن مکی (شهید اول)، اللمعة الدمشقية، دارالفکر، بیروت، ۱۴۱۱ق.
۵۱. عسکری، ابوهلال، الفروق اللغویه، قم، مکتبه بصیرتی، ۱۴۱۰ق.
۵۲. عمید، حسن، فرهنگ عمید، شهر ری، بیغش، ۱۳۸۱.
۵۳. عمیق، فضل الله و حسینی، محسن، اخلاق زیست محیطی در اسلام، تهران، مشعر، ۱۳۸۵.
۵۴. عمیق، محسن، طب النبى، قم، دارالمجتبی (ع)، ۱۴۲۷ق.
۵۵. الغریبین، مطابق نقل موسوعه الفقه الاسلامی طبعاً لمذهب اهل البيت.
۵۶. الفقه المنسوب للامام الرضا (ع) و المشتهرب (فقه الرضا)، تحقیق مؤسسه آل البيت (ع) لإحیا التراث مشهد، المؤتمر العالمی للامام الرضا (ع)، ۱۴۰۶ق.
۵۷. فیروزآبادی الهورینی، محمد بن یعقوب، قاموس اللغة، بی جا و بی تا.
۵۸. الفیومی، احمد، المصباح المنیر، چاپ اول، دارالهجرة، قم، ۱۴۰۵ق.
۵۹. فیومی، محمد بن علی، المصباح المنیر، مؤسسه انتشارات هجرت، چاپ ۳، قم، ۱۴۲۵ق.
۶۰. قاسمی، ناصر، حقوق کیفری محیط زیست، تهران، جمال الحق، ۱۳۸۴.
۶۱. قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، قانون اساسی مصوب ۱۳۵۸، اصلاحات و تغییرات و

- تتمیم قانون اساسی مصوب ۱۳۶۸، تدوین جهانگیر منصور، تهران، دوران، ۱۳۸۸.
۶۲. قمی، محمدبن علی بن بابویه (شیخ صدوق)، من لا یحضره الفقیه، جامعه مدرسین، چاپ دوم، قم، ۱۴۰۴ق.
۶۳. کریمی، داریوش و فریبا همتیان و لیلا صدفی‌نژاد، سازمان حفاظت محیط زیست، راهکارهای توسعه فرهنگ محیط زیست، تدوین و تصحیح تهران، کیان مهر، ۱۳۸۴.
۶۴. کلینی، محمدبن یعقوب، اصول کافی، نشر صدوق، تهران.
۶۵. لواسانی، احمد، کنفرانس بین‌المللی محیط زیست در ریو، انتشارات وزارت امور خارجه تهران، ۱۳۷۲.
۶۶. مجلسی، محمدباقر، بحار الأنوار، مؤسسة الوفا، چاپ دوم، بیروت، ۱۴۰۳ق.
۶۷. محقق داماد، مصطفی، با همکاری انجمن دوستی ایران و یونان، طبیعت و محیط زیست از نظر اسلام، (در مجموعه مقالات اولین سمپوزیوم بین‌المللی اسلام و مسیحیت ارتدکس)، مرکز مطالعات و تحقیقات فرهنگی بین‌المللی.
۶۸. محمدی ری‌شهری، محمد، میزان الحکمه، مرکز نشر مکتبه الاعلام الاسلامی.
۶۹. مسلمی‌زاده، رساله توضیح المسائل محشی امام خمینی (شش مرجع)، مؤسسه مطالعاتی منتظران موعود.
۷۰. مصدق، احمد، تخریب محیط زیست جهانی و آینده جهان، تهران، نشر علوم کشاورزی، ۱۳۸۲.
۷۱. مطهری، مرتضی، آشنایی با علوم اسلامی (اصول فقه و فقه)، قم، صدا، ۱۳۷۶-۱۳۷۱.
۷۲. مقالات مجموعه آثار (۷)، کنگره صدمین سال میلاد امام (ره).
۷۳. مکارم شیرازی، ناصر و همکاران، دائرة المعارف فقه مقارن، بنیاد فقه اهل‌بیت (ع).
۷۴. مکارم شیرازی، ناصر، القواعد الفقهية، مدرسه امیرالمومنین (ع)، چاپ دوم، قم، ۱۴۱۰ق.
۷۵. مکارم شیرازی، ناصر، رساله توضیح المسائل، تهران، نشر مرسا، ۱۳۷۶.
۷۶. مکارم شیرازی، ناصر و همکاران، دائرة المعارف قرآن کریم، بوستان کتاب قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۷۷. موسوی خمینی، روح‌الله، الرسائل، قم، مؤسسه اسماعیلیان، ۱۳۶۹.
۷۸. موسوی خمینی، روح‌الله، کتاب البیع، مؤسسه اسماعیلیان، چاپ ۴، قم، ۱۴۱۰ق.
۷۹. موسوی خمینی، روح‌الله، صحیفه نور، تهران، مرکز مدارک فرهنگی انقلاب اسلامی، بیانات مورخه ۱۳۶۷/۱۲/۳.
۸۰. موسوی خمینی، روح‌الله، صحیفه نور، مجموعه رهنمودهای حضرت امام خمینی (ره)، تهران،

- وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، سازمان چاپ و انتشارات، سازمان مدارک فرهنگی انقلاب اسلامی، ۱۳۷۰.
۸۱. موسوی خمینی، روح‌الله، بدائع الدرر فی قاعده نفی الضرر، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام(ره)، ۱۳۷۸.
۸۲. موسی، محمدیوسف، المدخل لدراسة الفقه اسلامی، نشر دارالفکر العربی، طبعة الثالثة.
۸۳. نجفی، محمدحسن، جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، تحقیق شیخ عباس قوچانی، دارالکتب الإسلامية، چاپ دوم، ۱۳۶۵ق.
۸۴. نراقی، مهدی، عوائد الایام، نشر کنگره، ۱۳۷۸.
۸۵. نوحی، حمیدرضا، قواعد فقهی در آثار امام خمینی(ره)، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی(ره)، مؤسسه چاپ و نشر عروج، ۱۳۸۴.
۸۶. نوری، میرزاحسین، مستدرک الوسائل، مؤسسه آل‌البیت لاحیاء التراث، قم، مؤسسه آل‌البیت(ع)، الاحیاء التراث، ۱۳۶۰.
۸۷. نیگل‌هی، چگونه میلیون‌ها گرسنه را سیر کنیم، ترجمه عباس کریمی، نشر تهران.
۸۸. هاشم‌زهی، حجت، مصرف صحیح، ۳۲ الی ۱۶۸، نشر سنبله، چاپ هشتم، ۱۳۸۸.
۸۹. هاشمیان، هادی، آلودگی (هوا، آب، خاک)، مشهد، سیمداد، ۱۳۸۰.
۹۰. همت بناری، علی، نگرشی بر تعامل فقه و تربیت، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی(ره)، مرکز انتشارات، ۱۳۸۳.
۹۱. یخکشی، علی، شناخت، حفاظت و بهسازی محیط زیست ایران، تهران، مؤسسه آموزش عالی علمی کاربردی جهاد کشاورزی.

پژوهشی در حکم فقهی ورزش در قالب مسابقه

یوسف یوسف آبادی^۱

محمد حسین عصمتی^۲

چکیده

ورزش یکی از اساسی‌ترین نیازهای بشر می‌باشد. به‌همین دلیل ورزش از ابعاد مختلف مورد بررسی قرار گرفته است اما این تحقیق ورزش را از منظر فقه مورد بحث و تحقیق قرار می‌دهد و از آن جهت که عمده ورزش‌های رایج در این زمان به‌صورت مسابقه صورت می‌گیرد و از طرف دیگر در فقه عنوانی به‌نام ورزش مورد بحث قرار نگرفته و فقط روایات و احادیث و آیات در موضوع مسابقه وارد شده، و به‌عنوان موضوع (سبق و رمایه) در کتب فقهی ما مورد کنکاش قرار گرفته، به‌همین منظور با تحقیق در کتب مختلفی که در این زمینه تألیف گردیده به جمع‌آوری مطالب در این موضوع از منظر فقه، و تحلیل و مستدل کردن آن پرداخته‌ایم. به‌طور کلی در مشروعیت مسابقه از نظر اسلام البته مشروط به اینکه هدف‌دار بوده و مشتمل بر غرض عقلایی باشد و تحت عنوان لهو قرار نگیرد تردیدی نیست، بنابراین اگر این تفریح‌ها و شوخی‌ها به‌هزل و بیهودگی نکشد اشکالی ندارد. اگر بازی و ورزشی پیدا شود که جنبه لغو و هزل به‌خود بگیرد و جنبه تفریحی در آن به افراط برسد، می‌توان آن را نادرست و غیرمجاز دانست. حکم فقهی مزبور کلیت دارد و فراگیر می‌باشد و تغییرپذیر نیست، اگرچه بازی‌های مختلف در زمان‌های گوناگون حذف و یا به‌وجود بیایند. سیره مستمره مسلمانان در زمان شارع مقدس اسلام و خلفای چهارگانه و صحابی تابعین تاکنون این بوده است که این بازی‌ها و ورزش‌ها در بین آن‌ها انجام می‌شد و آنان نهی نمی‌کردند بنابراین اگر ورزشی پیدا شود که کاری عبس و بی‌فایده و یا خطرزا و غیرانسانی باشد، می‌توان گفت که فعلی حرام است، و مسابقه در آن نیز حرام است. اصل در مسابقات همراه با عوض، حرمت است مگر آنکه با ادله شرعی مواردی ثابت شود که از این عموم و اصل خارج است.

کلیدواژه

فقه، سبق و رمایه، ورزش، مشروعیت، تفریح، هزل و بیهودگی.

۱. فارغ‌التحصیل رشته فقه و اصول، مدرسه علمیه عالی نواب.

۲. فارغ‌التحصیل رشته فقه و اصول، مدرسه علمیه عالی نواب.

مقدمه

با توجه به روایات گوناگونی که در زمینه ورزش و مسابقه از پیامبر اکرم (ص) و ائمه معصومین (ع) به ما رسیده و با توجه به این مسئله که در زمان ما، ورزش دارای اهمیت خاص و اقسام گوناگونی شده است در این تحقیق سعی بر این شده که اولاً با تحقیق و تفحص در میان کتب مربوطه بحث‌ها و نظرات علمی و فقهی بزرگان دینی جمع‌آوری گردد و ثانیاً به برخی سؤالات فقهی در زمینه ورزش جواب داده شود و کمک و راهنمایی برای واردشدن دیگر محققین در این موضوع گردد. از جمله سؤالاتی که سعی شده به آن‌ها جواب مناسب داده شود اینک:

۱. آیا می‌توان احکام سبق و رمایه را به دیگر مسابقات ورزشی سرایت داد؟
 ۲. نقش جوایز در مسابقات و سبق و رمایه چگونه می‌باشد؟
 ۳. رابطه مسابقات گذشتگان با سلاح‌های امروزی و وسایل امروزی به چه نحو می‌باشد؟
- باید این نکته یادآوری شود که در این پژوهش سعی شده مطالب و موضوعات مورد بحث در حد توان از تقسیم‌بندی روشن و واضحی در زمینه‌های گوناگون برخوردار باشد تا مباحث عنوان شده از جامعیت بیشتری بهره‌مند باشد.

تعریف ورزش

ورزش در لغت: رسم، دستور، عادت، شغل، کار، عمل، محنت، سعی و کوشش و جهد، فایده، حاصل و منفعت، پرهیز و اجتناب و زهد است، و در اصطلاح، به معنی ریاضت و حرکات و اعمال مخصوص است که برای قوت اعمال بدنی، همه‌روزه آن را به‌جای می‌آورند. (نفیسی، ۱۳۵۵، ج ۵، ص ۳۸)

برهان قاطع، ورزش را بر وزن لرزش به معنی ملکه کردن و ورزیدن می‌داند. (برهان قاطع، ۱۳۴۱، ج ۴، ص ۲۶۹)

فرهنگ معین می‌نویسد: اجرای مراتب تمرین‌های بدنی به‌منظور تکمیل قوای جسمی و روحی. (معین، ۱۳۸۷، ج ۴، ص ۵۰۲)

ورزش به معناهای دیگر نیز آمده که عبارت است از:

۱. عمل کردن، کارکردن؛ ۲. حصول؛ ۳. کاشت، زراعت؛ ۴. عمل، کار؛ ۵. شغل، حرفه، پیشه؛ ۶. اجرای مرتب تمرین‌های بدنی به‌منظور تکمیل قوای جسمی و روحی. (همان)
- فرهنگ عمید هم پس از ذکر معانی مختلف می‌گوید: ورزش به‌معنای ورزیدن و حرکت دادن پیاپی اعضای بدن برای تقویت اعصاب و عضلات و هرگونه عمل و حرکتی است که برای تقویت اعضاء به‌منظور حفظ تندرستی به‌تنهایی یا دسته‌جمعی انجام داده شود. (عمید، ۱۳۸۵، ص ۱۰۶۷)

پس «ورزش» اجرای فنون و تمرین‌های گوناگونی برای حصول قدرت بدنی، روحی و کارایی و سرعت اعضاء و آمادگی بدن است. اگر مطلق حرکت دادن اعضاء بدن ورزش باشد، «بازی» نیز ورزش خواهد بود؛ ولی اگر اختصاص به اجرای فنون و تمرینات مختلف در هر رشته‌ای داشته باشد، ورزش نخواهد بود و آنچه فعلاً بین مردم و ورزشکاران متداول است، این است که ورزش گرچه گاهی با بازی توأم است و گفته می‌شود: «بازی فوتبال، والیبال، بسکتبال و...»، ولی این‌ها همه دارای تمرین‌ها و نرمش‌های خاص و گاه مشابهی هستند که از بازی‌های کودکانه فاصله دارند.

ورزش در آیات قرآن

با مطالعه قرآن کریم، متوجه می‌شویم که همیشه قوی بودن در قرآن به عنوان عامل مثبت و امتیاز ارزیابی شده است. برای روشن شدن این مطلب، به برخی از آیات قرآنی در این زمینه، اشاره می‌نمایم:

۱. وقتی بنی اسرائیل، انتخاب «طالوت» را از سوی پیامبرشان «اشموئیل» به عنوان رهبر، مورد انتقاد قرار می‌دهند، وی در پاسخ می‌گوید: «إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاهُ عَلَيْكُمْ وَ زَادَهُ بَسْطَةً فِي الْعِلْمِ وَ الْجِسْمِ»، (بقره، ۲۴۷) خداوند او را بر شما برگزیده و قدرت علمی و جسمی وی را از شما افزون‌تر قرار داده است.

۲. درباره لزوم تقویت بنیه رزمی و نظامی می‌فرماید: «وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ»، (انفال، ۶۰) در برابر آن‌ها (دشمنان) آنچه توانائی دارید از «نیرو»، آماده سازید. البته این «نیرو» تنها شامل نیروهای نظامی و رزمی نبوده بلکه می‌تواند توانائی‌های اقتصادی، فرهنگی، سیاسی و خلاصه هر چیزی را که می‌تواند ما را در پیروزی بر دشمن یاری دهد، در برگیرد.

حتی در برخی از روایات می‌خوانیم:

«وَمِنْهُ الْخِصَابُ السَّوَادُ» (مکارم شیرازی، ۱۳۶۹، ج ۷، ص ۲۲۳)

یکی از مصداق‌های «قوه» در این آیه، موهای سفید را به وسیله رنگ، سیاه کردن است.

یعنی اسلام حتی رنگ موها را که به سرباز بزرگسال، چهره جوان‌تری می‌دهد تا دشمن مرعوب گردد از نظر دور نداشته است و این نشان می‌دهد که چه اندازه مفهوم «قوه» در آیه فوق وسیع است.

۳. وقتی قرآن، سرگذشت حضرت موسی(ع) را بیان می‌فرماید، او را مردی نیرومند و قوی معرفی می‌کند، در جایی می‌فرماید: «فَوَكَرَهُ مُوسَى فَقَضَى عَلَيْهِ»، (قصص، ۱۵)

و در جای دیگر می‌فرماید: «يَا أَبَتِ اسْتَأْجِرْهُ إِنَّ خَيْرَ مَنِ اسْتَأْجَرْتَ الْقَوِيُّ الْأَمِينُ»، (قصص، ۲۶) (دختر حضرت شعیب خطاب به وی گفت: پدر جان! موسی را استخدام کن، زیرا بهترین کسی که می‌توانی استخدام کنی، کسی است که نیرومند و امین باشد).

ورزش‌ها و مسابقه‌های منصوص

انسان ورزش را به صورت‌های مختلفی می‌تواند انجام دهد. برخی از صورت‌ها و انواع ورزش کردن در دین مبین اسلام مورد تأکید بوده و بزرگان دین، ما را توصیه به انجام آن‌ها نموده‌اند که برخی از آن‌ها به صورت فردی و برخی به صورت همگانی بوده و به صورت مسابقه بین افراد برگزار می‌شده است. ما از ورزش‌هایی که در نصوص ما آمده و مورد تأکید بوده‌اند تعبیر به ورزش‌های منصوص می‌کنیم. ورزش‌های منصوص عبارت است از:

۱- ورزش شنا

قال النبی (ص): خَيْرُ لَهْوِ الْمُؤْمِنِ السَّباحَةُ. (ری شهری، ۱۴۰۴، ج ۴، ص ۱۸۲)
پیامبر اکرم (ص): بهترین (ورزش) و بازی مؤمن شنا است. در این روایت پیغمبر به عنوان رهبر جامعه اسلامی مردم را تشویق به ورزش شنا می‌کنند.

۲- شمشیربازی

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع): فِي قَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى «وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ» قَالَ: سَيْفٌ وَ تَرْسٌ. (المجلسی، بی‌تا، ج ۱۰۳، ص ۱۹۱)
امام صادق (ص) درباره تفسیر آیه شریفه «آنچه از قوه و توان دارید برای مقابله با دشمنان خود مهیا سازید» فرمود: منظور شمشیر و سپر است.

۳- رمایه

یکی از ورزش‌های منصوص که روایات گوناگونی درباره آن به ما رسیده و در فقه نیز باب مخصوصی دارد که کتاب‌های فقهی این موضوع را در خود گنجانیده‌اند و بعد از موضوع سبک به آن پرداخته‌اند، رمایه می‌باشد. رمی در لغت به معنای ۱- انداختن، (فیروزآبادی، بی‌تا، ج ۴، ص ۳۳۸) ۲- سهم و تیر، (راغب اصفهانی، ۱۴۰۴، ص ۲۰۳) ۳- انداختن چیزی با دست، (عاملی (شهید اول)، ۱۴۱۷، ص ۱۴۹) و... آمده است.

مرحوم مغنیه درباره معنای رمی می‌نویسد: «وَلِلرَّمِي فِي اللُّغَةِ مَعَانٍ، مِنْهَا الْإِلْقَاءُ وَ فِي الْإِصْطِلَاحِ مُعَامِلَةٌ عَلَى الْمَنَاضِلَةِ بِالسَّهْمِ لِيُعْلَمَ حَذْفُ الرَّامِي وَ مَعْرِفَتُهُ بِمَوَاقِعِ الرَّمِي». (مغنیه، ۱۴۰۴، ج ۴،

یعنی رمی در لغت دارای چند معنا است، یکی از آن معانی افکندن و انداختن است و در اصطلاح معامله نمودن در مسابقه با تیرافکندن است تا یکی از دو نفر حذف شود.

تیراندازی در اسلام بسیار مورد توجه بوده به حدی که خود ائمه معصومین (ع) نیز در این رشته ورزشی که در واقع رزمی نیز محسوب می شود، شرکت نموده و حتی شرط بندی در آن را نیز جایز می شمردند. حضرت داوود پیامبر (ع) نیز تیرانداز قابلی بود. او توسط تیراندازی موفق شد بزرگ ترین طاغوت زمان خود یعنی جالوت را از پای درآورد. (فیض کاشانی، بی تا، ج ۱، ص ۲۵۶) حضرت اسماعیل پیامبر (ع) نیز تیرانداز ماهری بود و از این طریق به شکار می پرداخت. (خالدی، ۱۳۸۶، ص ۱۲۲)

در حدیثی است که هشام از امام باقر (ع) درخواست می کند ایشان تیراندازی کند، ایشان به طرف هدف، تیری پرتاب کردند، تیر درست به وسط هدف نشست، امام دومین تیر را به زه گذاشت و این بار آن حضرت به وسط پیکان تیر اول زد و تیر سوم را به وسط پیکان تیر دوم و همینطور تا تیر نهم را به وسط پیکان هشتم زد و هیچکدام از تیرهایش به خطا نرفت. هشام گفت: آفرین بر تو ای اباجعفر، تو در تیراندازی سرآمد عرب و عجم هستی. (خراسانی، بی تا، ص ۴۲۸)

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ: لَا سَبَقَ إِلَّا فِي... نَصْلٍ. (مجلسی، بی تا، ج ۱۰۰، ص ۱۹۰، ح ۵) مسابقه جایز نمی باشد جز... در تیراندازی.

۴- مسابقه با اسب

پیامبر گرامی اسلام (ص) اسب را که سبب تقویت بنیه نظامی مسلمانان است موجب عزت مسلمانان معرفی می کند و می فرماید: «ارْبَطُوا الْخَيْلَ فَإِنَّ ظُهُورَهَا لَكُمْ عِزٌّ وَ أَجْوَأُهَا كَنْزٌ». (حکیمی، ۱۳۶۷، ج ۵، ص ۷۱) اسبها را برای سواری و جنگ آماده کنید، زیرا پشت های آنها (یا ظاهر آنها) برای شما عزت و قدرت بوده و شکم هایشان (یا باطن آنها) برایتان گنج است.

و نیز می فرماید: «إِنَّ اللَّهَ اعَزَّ أُمَّتِي بِسَنَابِكِ خَيْلِهَا وَ مَرَكَزِ رِمَاحِهَا». (طوسی، ۱۴۱۱، ج ۶، ص ۱۷۵)

خداوند امت مرا به وسیله سم اسبها و محل فرود نیزه ها، عزیز ساخت.

بررسی فقهی ورزش

مقدمه ورزش همگانی، ورزش فردی است و انسان ورزش می کند تا به آثار و نتایج آن برسد و چون غالب ورزش ها همگانی است و ورزش های همگانی فقط در غالب مسابقه می گنجد، بنابراین اصلی ترین بحث در ورزش را مسابقه تشکیل می دهد. پس لازم است که بحث مسابقه را به طور کلی از منظرهای گوناگون مورد بحث قرار دهیم تا به نتیجه ای که می خواهیم برسیم و از آنجایی

که در فقه، این موضوع در دو بحث سبق و رمایه مورد بحث واقع گردیده، پس باید در ورزش از مسابقات و سبق بحث نمود، بنابراین اکنون شروع می‌کنیم به این موضوع تا بتوانیم در پایان از آن حکم موارد غیرمنصوص را نیز به دست بیاوریم.

سبق و رمایه چیست؟

در لغت، پیش‌افتادن و غلبه کردن بر دیگری را سبق گویند. سبق با سکون باء، مصدر فعل سَبَقَ یَسْبِقُ (بر وزن ضرب یضرب) یا یَسْبُقُ (بر وزن نَصَرَ، یَنْصُرُ) می‌باشد.

یا اینکه مصدر سَابَقَ یُسَابِقُ باب مفاعله است. (نجفی، ۱۴۲۸، ج ۲۸، ص ۲۱۱) و از آنجا که همیشه در سبق نیاز به طرف مقابل است و بدون شرکت دیگری این فعل بی‌معنی است، این معنا درست به نظر می‌رسد. معانی لغوی دیگر نیز برای سبق گفته شده از قبیل خطر و... (شهید ثانی، ۱۴۱۶، ج ۴، ص ۲۲۱)

رمایه از رمی است که فعل آن (رَمَى یَرْمِی) است و مصدر دیگر این فعل رمی می‌باشد. معنای لغوی آن افکندن چیزی است و «رَمَى السَّهْمَ عَنِ الْقَوْسِ» یعنی تیر را از کمان انداخت. (همان، ص ۴۲۱)

نکته دیگر آنکه اگر سبق به تحریک باء خوانده شود، معنای مصدری نخواهد داد و اسم است که به معنای عوض، جعل (گرو) می‌باشد.

سبق و رمایه در اصطلاح فقه به نوعی عقد گفته می‌شود که برای تمرین در امور جنگی و کسب آمادگی لازم در تیراندازی و سوارکاری و توان یافتن در پیکار با دشمنان تشریع شده است.

بررسی حدیث «لا سبق»

«لا سبقَ إِلَّا فِي خُفٍّ أَوْ حَافِرٍ أَوْ نَصْلٍ». (حرعاملی، بی‌تا، ج ۱۴، ص ۳۲۹) مسابقه (همراه شرط‌بندی) جایز نمی‌باشد، جز در تیراندازی (یا شمشیرزنی) و شتر (یا فیل) سواری و اسب (یا استر و الاغ) سواری.

محققین اختلاف کرده‌اند در این حدیث که آیا کلمه سبق به فتح باء می‌باشد یا به سکون باء؟ قول اول: در صورتی که سبق به فتح باء باشد؛ در این هنگام به معنای مالی است که به فرد سابق عطا می‌شود بنابراین مسابقه در غیر این امور ثلاثه صحیح است اما اخذ عوض در آن حرام می‌باشد. (خوانساری، ۱۴۱۲، ج ۳، ص ۳۰)

بنابراین در غیر مسابقات ثلاثه، عوض قابل تملیک نیست و اخذ آن حرام است. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۴، ص ۲۰۳)

شهید ثانی می‌گوید: قرائت سبق به فتح باء، مجرد احتمال نیست بلکه در حد شهرت است. (شهید ثانی، ۱۴۱۶، ج ۶، ص ۶۷)

یعنی فتحه در مانحن‌فیه بنابر قول مشهور است، زیرا مقصود عوضی است که مسابقه‌دهندگان با آن شرط‌بندی می‌کنند، بنابراین روایت دلالت نمی‌کند مگر بر تحریم شرط‌بندی، تنها در غیر موارد ثلاثه یعنی بذل عوض صحیح نیست در مسابقات دیگر و در این سه مورد صحیح است. (خوئی، ۱۴۲۵، ج ۳۱، ص ۳۷۹)

پس در این حالت، متیقن از احادیث این است که دلالت دارد بر حرمت، اخبار دیگری هم چنین دلالتی دارند و چنین شرط‌بندی قمار است، بنابراین از سبق بدون رهان نهی نشده است، زیرا خبر محصور است در این سه مورد و عمل به آن در نزد اصحاب، معمول و عادی بوده است. (موسوی گلپایگانی، ۱۴۳۱، ج ۸، ص ۱۴۹)

پس اصل جواز فعل در غیر این مسابقات می‌باشد. (طباطبایی، ۱۴۲۲، ج ۲، ص ۳۶۳)
ولی محقق سبزواری معتقد است که در صورت فتح‌بودن باء لزومی نیست، پس تملکی نیست، یعنی خبر دال بر تحریم عوض نمی‌باشد. (سبزواری، ۱۴۲۴، ص ۱۳۶)
در نهایت می‌توان نتیجه گرفت که اگر سبق مفتوح باشد، جواز مسابقه به غیر موارد ثلاثه، بدون مال و عوض است.

البته اگر مراد از نهی، اراده فساد باشد نه تحریم یعنی نفی عوض، ظاهرش نفی استحقاق باشد که عبارة آخری فساد می‌باشد در این صورت خبر یادشده بر حرمت مسابقات هم دلالت نمی‌کند. قول دوم: سبق به سکون باء باشد:

در این صورت مصدر است و به‌معنای مسابقه می‌باشد یعنی مسابقه‌دادن در غیر این سه، طبق مفاد حدیث صحیح نمی‌باشد و این وجه اصح می‌باشد. (راغب اصفهانی، ص ۲۰۳)
علامه حلی: اجماع بر جواز مسابقه بر همان سه مورد که در حدیث نقل شده از پیامبر (ص) می‌باشد. (حلی، ۱۴۱۴، ج ۲، ص ۲۵۳)

همچنین بعضی از علما این روایت را حمل بر نهی می‌کنند یعنی گرویندی در همه چیز حرام است. ولی بعید به‌نظر می‌آید، چون از ابتدا در اسلام، مسابقه در برداشتن قدم‌ها به‌سرعت در هنگام حج، معمول بوده و حتی ابوحنیفه به سابق‌الحاج معروف است. (همان، ص ۱۳۷)

شهید ثانی: بعضی معتقدند که در این حالت، مصدر می‌باشد یعنی مسابقه ماعدای این سه، غیر جایز است.

سیدعلی طباطبایی: قرائن مختلف دال بر صحت این وجه در روایت می‌باشد، بنابراین دلالت می‌کند بر عدم صحت مسابقات بلکه ظاهراً دال بر حرمت هم می‌باشد. از طرف دیگر چون ممکن

نیست اراده نفی ماهیت شود، پس حمل بر اقرب مجازات می شود، بنابراین دال بر تحریم نمی باشد. (طباطبایی، ۱۴۱۲، ج ۲، ص ۴۰)

در این صورت انصراف دارد به صورت مسابقه با عوض و مجالی باقی نمی ماند برای استدلال به حرمت لهو و لعب بودن آن، چون به این افعال غرض صحیحی تعلق گرفته است که مورد توجه عقلا می باشد مثل حفظ صحت بدن یا تقویت بدن. (خوانساری، ۱۴۰۵، ج ۳، ص ۳۰)

بنابراین حدیث در این وجه، یا نفی مشروعیت مسابقه را از اساس می کند، عوض باشد یا بدون عوض، مگر در آن موارد نص شده. یعنی جنس مسابقه منهی عنه واقع شود و قهراً هر دو صورت مسابقه (با عوض و بدون آن) حرام گشته است. بنابراین حرمت تکلیفیه بالنسبه به سوی خود فعل است یعنی محتمل است از نهی، نفی جواز تکلیفی یعنی حرمت اراده شده باشد. و یا نفی مسابقات با عوض، مورد دلالت حدیث است یعنی امکان دارد نفی صحت مسابقه و صرف فساد آن منظور بوده، چه آنکه غالب مسابقات چون مشتمل بر عوض است، طبق مفاد حدیث، صحیح نخواهد بود. صاحب مجمع الفائده (مقدس اردبیلی، ۱۴۱۲، ج ۱۰، ص ۱۶۳) معتقد است که صحت سند این روایت معلوم نیست ولی صاحب ریاض المسائل می گوید که قصور سند روایت بالا با عمل به آن، جبران می شود.

انواع مسابقه

مسابقه را بنا بر اغراض مختلف می توان به قسمت های گوناگونی تقسیم نمود اما آنچه مورد نیاز بحث است، این است که می خواهیم از منظر فقه به مسابقات و ورزش نگاه کنیم، از نظر اینکه چه بازی جایز است و چه بازی مسابقه ای جایز نیست، بنابراین برای روشن تر شدن بحث، مسابقه را به دو بخش تقسیم می کنیم:

۱. مسابقه بدون عوض و گرو؛

۲. مسابقه با عوض و گرو؛

۳. قسمت دوم خود به چند قسمت دیگر تقسیم می شود که عبارت است از:

(الف) گرو و عوض از خود مسابقه دهندگان باشد؛

(ب) گرو و عوض از غیر مسابقه دهندگان باشد؛

(ج) گرو و عوض از بیت المال پرداخته شود.

و نیز می توان مسابقات را بر اساس دیگری تقسیم کرد:

۱. ورزش ها با توجه به حکم لعب؛

۲. ورزش ها با توجه به حکم لغو؛

۳. ورزش‌ها با توجه به حکم لهو.

حال به مناسبت این موضوعات ابتدا حکم لعب و لغو و سهو را در ورزش بحث می‌کنیم و سپس به مسئله قمار و شرط‌بندی و گرو در مسابقات ورزشی می‌پردازیم، تا موضوع کاملاً آشکار گردد.

ورزش و لعب و لغو و لهو

ورزش‌ها و مسابقاتی که بر آن‌ها ثمرات عقلایی و عرفی بار نمی‌شود و در آن ضرری هم وجود ندارد بر سه قسم تقسیم می‌شود:

۱. انجام آن برای لذت‌بردن بدون در نظر گرفتن هدف دیگر است که به آن لعب گفته می‌شود؛
۲. انجام آن بدون هدف است که تعبیر به لغو می‌شود؛
۳. انجام آن به‌خاطر اشتغال نفس به شهوات نفسانی بدون قصد دیگری است که از آن به لهو تعبیر شده است.

حکم لعب

برخی برای حرمت آن به روایت مرسله از مجمع‌البیان استدلال نموده‌اند که می‌فرماید: هر لعبی حرام است مگر سه چیز: بازی مرد با کمان و قوش و اسبش و عیالش. که روایت این است: روی عن النبی (ص) فی حدیث: کُلُّ لَهْوٍ بَاطِلٌ إِلَّا فِی ثَلَاثٍ؛ فِی تَأْدِیْبِ الْفَرَسِ وَرَمِیْهِ عَنْ قَوْسِهِ وَ مُلَاعِبَتِهِ امْرَأَتَهُ فَإِنَّهُنَّ حَقٌّ. (حرعاملی، بی‌تا، ج ۱، ح ۱۵) در این حدیث اشکال می‌شود به اینکه اولاً: سند این روایت ضعیف است به‌خاطر مرفوعه‌بودن آن. ثانیاً: روایت می‌گوید: «إِنَّ كُلَّ لَهْوٍ بَاطِلٌ» و هیچ دلالتی بر حرمت باطل وجود ندارد. یعنی این‌گونه نیست که هر چیزی که باطل است حرام باشد.

حکم لغو

برای حرمت لغو استدلال شده به آیه شریفه «وَإِذَا مَرُّوا بِاللَّغْوِ مَرُّوا كِرَامًا» (فرقان، ۷۲) و به خبر کابلی از امام سجاد (ع) در تفسیر گناهانی که عصمت را می‌درند که فرموده‌اند: شرب خمر و بازی با آلات قمار و انجام آنچه موجب خنداندن مردم می‌شود از لغو و مزاح و نیز ذکر عیوب دیگران. «الذُّنُوبُ الَّتِي تَهْتِكُ الْعِصْمَ، بِشَرْبِ الْخَمْرِ وَ اللَّعِبِ بِالْقَمَارِ، وَ تَعَاطَى مَا يَضْحَكُ النَّاسُ مِنَ اللَّغْوِ وَ الْمَزَاحِ، وَ ذِكْرِ عُيُوبِ النَّاسِ.» (الحرعاملی، بی‌تا، ج ۱، ح ۸) و به وصیت پیامبر اکرم (ص) به ابوذر در حدیث «إِنَّ الرَّجُلَ لَيَتَكَلَّمُ بِالْكَلِمَةِ فِي الْمَجْلِسِ لِيُضْحِكَهُمْ بِهَا فَيُهْوَى فِي جَهَنَّمَ مَا بَيْنَ السَّمَاءِ وَ الْأَرْضِ»، (همان، ج ۱۴) همانا مرد در مجلس تکلم می‌کند تا دیگران را با کلماتش بخنداند پس به جهنم انداخته می‌شود.

ولی در همه این‌ها نیز اشکال وجود دارد:

اما آیه: به دلیل اینکه ظاهر آیه و یا احتمال در آیه عدم اراده مطلق لغو است زیرا آیه در مقام بیان آثار مترتب بر دوری از لغو نیست پس به اطلاق آیه نمی‌توان تمسک جست و متیقن از آن اراده غنا است.

با اینکه آیه ظهور در رجحان دوری از لغو ندارد و دال بر لزوم آن نیست، منظور آیه این است که هر گاه بر لغو عبور کردید «فمروا مرورالکرام»، باکرامت از آن عبور کنید، همانند آیه «وَالَّذِينَ هُمْ عَنِ اللَّغْوِ مُعْرِضُونَ» (مؤمنون، ۳)

اما خبر کابلی: اولاً سند آن ضعیف است به دلیل وجود بکر بن عبدالله بن حبیب، ثانیاً در مقام بیان گناهانی است که ذنب و گناه بودن آن‌ها مفروغ‌عنه است و در مقام بیان حرمت لغو نیست. پس دال بر اینکه مطلق لغو حرام باشد نیست.

خبری هم که متضمن وصیت پیامبر گرامی (ص) بود، اولاً سند آن ضعیف است به دلیل ابوالفضل و رجاء و ثانیاً چه بسا انسان سخنی را بگوید که موجب مزاح و خنده شود، پس هر مزاح و خنداندنی را شامل نمی‌شود و فقط شامل جایی است که موجب مسخره کردن و غیبت گردد، پس دلیلی بر حرمت آن وجود ندارد.

حکم لهو

بین مسلمانان در حرمت فی‌الجمله آن خلاقی نیست و از ضروریات دین است و فقط کلام در حرمت آن است بر وجه اطلاق.

برای حرمت مطلق لهو دلیل آورده‌اند به روایاتی که دال بر این است که لهو از کبائر است، مانند خبر اعمش از امام صادق (ع) زیرا شمرده است از کبائر، لهوهایی را که مانع یاد خدا می‌شود، مانند غنا و تار و تنبورزدن. (حر عاملی، بی‌تا، ۴۶، ح ۳۶) و فضل بن شاذان از امام رضا (ع) روایت می‌کند: الْأَشْتِغَالُ بِالْمَلَاهِي مِنَ الْكِبَائِرِ. (حر عاملی، بی‌تا، ۴۶، ح ۳۳)

در این هم اشکال وارد است، اولاً خبر اعمش ضعیف است به دلیل بکر بن عبدالله بن حبیب، ثانیاً کلمه ملاهی جمع ملهات است که اسم آلت است و باء در جمله، باء استعانت است و دال بر این است که استعمال آلات لهو حرام است و ما در این بحثی نداریم. پس دالیتی بر حرمت مطلق لهو ندارد.

دلیل دوم قائلان به حرمت، نصوص مستفیضة دال بر حرمت استعمال لهو ملاهی است (حر عاملی، بی‌تا، ۱۰۱ و ۱۰۲ و ۱۰۳) و اشکال بر این قول اینکه این روایات دال بر حرمت استعمال آلات لهو است و بحث ما در حرمت لهو به‌طور مطلق است.

دلیل سوم قائلین به حرمت، روایاتی است دال بر اینکه سفر برای صید لهوی موجب قصر نماز نمی‌شود و این دال بر این است که چون سفر، سفری حرام است بنابراین نماز را باید تمام خواند

پس دال بر حرمت لهو است.

اشکال اینکه ملازمه‌ای بین وجوب اتمام نماز و حرام بودن سفر نیست بلکه وجوب اتمام اعم از این است که سفر معصیت باشد یا نباشد، خلاصه کلام اینکه هیچکدام از این‌ها دال بر حرمت مطلق لهو نیست.

قمار

فهم عرفی از واژه قمار در ظرف اطلاق آن عبارت است از: بازی با ابزار برد و باخت با شرط بندی. حالا به آن قسمت از مسائل مورد بحث باید پرداخت که چه نوع از بازی‌ها قمار محسوب نمی‌شود؟ آیا هر نوع بازی، گرچه با آلات قمار هم صورت نگیرد، قمار است و یا اینکه قمار حدود و شرائطی دارد؟ ارتباط بین بازی و قمار به چهار صورت است: (انصاری، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۴۷)

۱- لعب با آلات قمار همراه عوض که حرام می‌باشد؛

۲- لعب با آلات قمار بدون عوض که حکم این هم حرمت است؛

۳- لعب به غیر آلات قمار، منتهی همراه عوض که به آن در اصطلاح مراهنه یا مغالبه می‌گویند. این صورت‌ها ملحق به قمار می‌باشد و دارای حرمت تکلیفی و وضعیه است. در فرض سوم مثل فوتبال یا دویدن که در ضمن بازی برد و باخت، مبلغی هم شرط گردد، گرچه از نظر خود عمل و بازی، جزء بازی‌های قمار نبوده ولی از نظر حکم همانند قمار است.

شرط پول در برابر این نوع از بازی‌ها مشمول این آیه قرآن است: «وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ»، مال یکدیگر را به ناروا نخورید. طبق این آیه، تحصیل اموال از راه‌های نامشروع و باطل تحریم شده است.

و این نوع مسابقات چون داخل در آن دو مورد منصوص و استثنائی (مع العوض) نیست، بنابراین عائدی که از این راه به دست می‌آید باید به کسی که از او گرفته شده بازگردانده شود.

۴- لعب به غیر آلات قمار و بدون عوض که در اینجا اگر:

الف- عرفاً از مصادیق لهو باشد و مصلحت نداشته باشد حرام می‌باشد؛

ب- دارای غرض صحیحی باشد مباح است.

از نظر اسلام، بازی و سرگرمی چنانچه عنوان لهو پیدا کند حرام خواهد بود.

کلمه «الریاض» در زبان عرب و ورزش در زبان فارسی به معنای نوعی تمرین و پرورش جسم است که از لغو و بیهودگی به دور می‌باشد. چنانچه بازی و سرگرمی تحت عنوان لهو قرار بگیرد یعنی هدف‌دارش سازند و عقلایی باشد اشکال نخواهد داشت بنابراین مسابقات ورزشی از مقوله لهو و لعب یعنی باطل و لغو به شمار نمی‌آید.

شرع در عین حالی که از قمار نهی نمود و انواع آن را حرام کرده و در عداد کبائر به‌شمار آورده، رهان را اجازه داده است یعنی به کسی که مسابقه را می‌برد حق داده آنچه را برای برنده قرار داده شده دریافت کند، زیرا نظر شارع مقدس همیشه متوجه مصلحت عمومی و منافع همگانی می‌باشد.

دلیل بر حرمت مسابقه با ابزار قمار

یکی از ادله حرمت مسابقه با ابزار قمار که علما به آن استناد جسته‌اند عبارت است از: «إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ» (مائده، ۹۰)

شراب و قمار و بت‌ها و ازالام [نوعی بخت‌آزمایی]، پلید و از عمل شیطان است، از آن‌ها دوری کنید تا رستگار شوید.

گفته شده که واژه میسر، از ریشه یسر و آسانی است چون به‌وسیله قمار، مال و ثروت به‌آسانی به‌دست می‌آید و یا اینکه برای برنده گشایش حاصل می‌شود. در آیه شریفه نیز این کار به‌عنوان کار پلید و شیطانی یاد شده که باید از آن پرهیز شود.

محقق خوانساری به‌مناسبت طهارات و نجاست خمر، روشن‌گری‌هایی درباره استدلال به این آیه دارد:

«...إِنَّ الْمُتَبَادِرَ مِنَ الْاجْتِنَابِ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ الْاجْتِنَابُ عَمَّا يَتَعَارَفُ فِي الْإِقْتِرَابِ مِنْهُ مَثَلًا الْمُتَعَارَفُ... فِي اقْتِرَابِ الْمَيْسِرِ اللَّعْبِ بِهِ»، آنچه از واژه اجتناب در هر چیزی به ذهن می‌زند آن است که: دوری‌گزیدن از آنچه در عرف آن را نزدیک‌شدن می‌شمارند در مثل بازی کردن با ابزار قمار، نزدیک‌شدن به آن‌هاست و اجتناب، یعنی بازی نکردن. در ادامه ایشان درباره مرجع ضمیر «فَاجْتَنِبُوهُ» به شرح سخن گفته و به این نتیجه رسیده است که:

در آیه شریفه باید جمله‌ای را به‌عنوان مضاف در نظر گرفت تا برگشت ضمیر به همه موارد مفهوم داشته باشد و آن اضافه به باور ایشان واژه «تعاطی» است یعنی تصرف کردن، به‌دست گرفتن، پیشینه خودساختن، بنابراین هرگونه دست‌یازی و بازی با ابزار قمار ناروا است و باید از آن دوری جست.

شماری حکمت حرام‌بودن بازی و برد و باخت با ابزار قمار را از ادامه آیه استنباط کرده‌اند: «إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمْ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ» (مائده، ۹۱)

شیطان می‌خواهد در میان شما به شراب و قمار، دشمنی پدید آورد و شما را از یاد خدا باز دارد. زیرا گرفتن مال مردم بدون رنج و زحمت و بدون کسب و تجارت، زمینه‌ساز پیدایش کینه‌توزی و

دشمنی در طرف مقابل می‌شود. افزون بر آن، بازی با ابزار قمار، آدمی را از یاد خدا باز می‌دارد و او را به سمت و سوی دیگر گناهان و آلودگی‌ها می‌کشانند.

حکم مسابقه با ابزار قمار بدون برد و باخت

بسیاری از فقهای پیشین و پسین و معاصر، فتوا به حرام بودن مسابقه با ابزار قمار بدون برد و باخت داده‌اند.

اما شماری از بزرگان فقه در گذشته و حال، این گونه بازی‌ها را از دلایل‌هایی که دلالت بر حرام بودن دارند، خارج دانسته‌اند. شیخ انصاری پس از آنکه قمار را هر گونه باعوض، معنی می‌کند می‌نویسد: «وَأَمَّا الْمُرَاهِنَةُ بِغَيْرِ عَوْضٍ فَيَجِئُ أَنَّهُ لَيْسَ بِقِمَارٍ عَلَى الظَّاهِرِ»، (انصاری، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۱۰۹) اما مسابقه بدون عوض [با ابزار قمار] خواهیم گفت که از نظر ظاهر قمار به‌شمار نمی‌رود. در جایی دیگر به این وعده وفا کرده و می‌نویسد:

«الثَّانِيَةُ اللَّعِبُ بِأَيَاتِ الْقِمَارِ مِنْ دُونِ رَهْنٍ، وَ فِي صَدَقِ الْقِمَارِ عَلَيْهِ نَظَرٌ وَ مُجَرَّدُ الْإِسْتِعْمَالِ لَا يُوجِبُ إِجْرَاءَ أَحْكَامِ الْمُطْلَقَاتِ وَلَوْ مَعَ الْبِنَاءِ عَلَى إِصَالَةِ الْحَقِيقَةِ فِي الْإِسْتِعْمَالِ، لِقُوَّةِ انْحِرَافِهَا إِلَى الْغَالِبِ مِنْ وَجُودِ الرَّهْنِ فِي اللَّعِبِ بِهَا»، بخش دوم، بازی با ابزار قمار بدون برد و باخت است که صدق قمار بر این گونه بازی‌ها محل تأمل و نظر می‌باشد و تنها کاربرد و استعمال این واژه بر این نوع از بازی‌ها را نمی‌توان به معنای جاری شمردن احکام دلیل‌های مطلق باب قمار، بر آن‌ها دانست چون قمار در بیش‌تر مواقع به بازی‌هایی گفته می‌شود که در آن برد و باخت و گرویندی وجود داشته باشد.

جواز و عدم جواز مسابقه‌های سرگرم‌کننده و تفریحی

بازی‌هایی که با ابزار قمار صورت می‌گیرد، اگر در آن عوض و گرو باشد که به اتفاق همه فقیهان شیعه و سنی حرام است و اگر بی‌عوض باشد هم، مورد گفت‌وگو و مسابقه در ابزار جنگی مورد نص، به اتفاق همه فقها جایز و رواست و گرویندی در آن‌ها هم مشروع، گرچه گستراندن آن به سلاح‌های جدید مورد بحث و گفت‌وگوست که در ادامه نوشتار به آن اشاره خواهیم کرد. اکنون سخن در جز این دو مورد است، یعنی کشتی‌گرفتن، وزنه‌برداری، دویدن و بسیاری از بازی‌هایی که در زمان‌های پیشین وجود نداشته و رایج نبوده و امروز در سراسر جهان و در جامعه‌های اسلامی رواج یافته و مورد علاقه و توجه است.

آیا این گونه بازی‌ها روا است یا ناروا؟ آیا مشروع است گرویندی در آن‌ها، یا خیر؟ آقاجمال در اصل مشروع بودن این گونه بازی‌ها می‌نویسد:

«اما مسابقات در امثال این امور بی‌گرویندی، پس جمعی از علمای ما آن را نیز حرام می‌دانند و جمعی دیگر جایز می‌دانند و تخصیص می‌دهند حرمت را به صورتی که با گرو باشد، و دلیل قول اول ضعیف است و قول به جواز قوی‌تر است، مگر آنچه متضمن مصلحت و فایده اصلاً نباشد

و مجرد لهو و لعب باشد، با آنکه حکم به حرمت هر لهو و لعبی نیز خالی از اشکال نیست». (خوانساری، ۱۴۰۵، ج ۱، ص ۳۳۴)

نظر سیداحمد خوانساری در این مسئله نیز همین است و ایشان به روشنی این دیدگاه را پذیرفته و در برابر نظریه مخالف استدلال کرده است. (خوانساری، ۱۴۰۵، ج ۳، ص ۳۰) اما اینکه آیا در این گونه امور، افزون بر مسابقه، گروبنندی هم جایز است یا نه؟ (خوانساری، ۱۴۰۵، ج ۳، ص ۲۸)

ظاهر تعبیر و ترجمه آقاجمال خوانساری که می نویسد: «نباشد گروبنندی مگر» (خوانساری، ۱۴۰۵، ج ۱، ص ۳۳۳) این است که ایشان نیز گروبنندی را تنها در همان جایی می داند که نص در آن باره وجود دارد:

«اما گروبنندی در غیر این ها، مثل گروبنندی در مسابقات در دویدن و کشتی گرفتن و کشتی دواندن و برداشت سنگ ها و انداختن آن ها، پس ظاهر این است که خلاقی میان اصحاب ما در حرمت آن نیست و بعضی از علمای اهل سنت، تجویز گروبنندی در بعضی از آن ها کرده اند، مثل کشتی گرفتن و دویدن به اعتبار اینکه ممارست آن ها در جهاد و مانند آن به کار آید...» (همان) شهید ثانی در مسالک، در بحث و بررسی درباره این حدیث و چگونگی قرائت واژه «سبق» می نویسد:

«...و رُبَّمَا رَوَاهُ بَعْضُهُمْ بِسُكُونِ الْبَاءِ وَ هُوَ الْمَصْدَرُ، أَيْ لَا يَقَعُ هَذَا الْفِعْلُ إِلَّا فِي الثَّلَاثَةِ، فَيَكُونُ، مَاعْدَاهَا غَيْرَ جَائِزٍ، وَ مِنْ ثَمَّ اخْتَلَفَ فِي الْمَسَابَقَةِ بِنَحْوِ الْأَقْدَامِ وَ رَمَى الْحَجَرِ وَالْمُصَارِعَةِ وَ بِالْأَلَاتِ الَّتِي تَشْتَمِلُ عَلَى نَصٍّ بِغَيْرِ عَوْضٍ هَلْ يَجُوزُ أَمْ لَا؟ فَعَلَى رَوَايَةِ الْفَتْحِ يَجُوزُ وَ عَلَى السُّكُونِ لَا وَفِي الْجَوَازِ مَعَ شَهْرَةِ رَوَايَتِهِ بَيْنَ الْمُحَدِّثِينَ مُوَافَقَةً لِلْأَصْلِ. خُصُوصاً مَعَ تَرْتُّبِ غَرَضٍ صَحِيحٍ عَلَى تِلْكَ الْأَعْمَالِ»، (عاملی (شهید ثانی)، ۱۴۱۶، ج ۷، ص ۷۰) برخی به سکون باء [سَبَق] خوانده اند که معنای مصدری مراد باشد، یعنی این مسابقه مشروع نیست، مگر در موارد سه گانه. بنابر این قرائت، جز این موارد جایز نیست. به همین جهت در مسابقه هایی که بی عوض انجام می گیرد، مانند: دویدن و سنگ برداشتن و پرتاب کردن و کشتی گرفتن و مسابقه با چیزی که تیر هم در آن به کار می رود، میان فقها گفت و گو است که آیا جایز است یا نه؟ کسانی که قرائت فتح [سَبَق] را برگزیده اند، اصل این مسابقه ها را جایز می دانند و کسانی که آن را به سکون خوانده اند [سَبَق] روا نمی دانند، ولی [به نظر ما] اصل این مسابقه ها [بی عوض] جایز است، چون قرائت به فتح، مشهور بین محدثان است و موافق با اصل، به ویژه آنکه بر این گونه مسابقه ها هدف خردمندانه و درستی نیز بار شود.

آیا بازی ها و امور ورزشی، اموری مباح و مجازند یا غیرمجاز؟

از سخنان بعضی از فقهای اهل سنت برمی آید که قائل به جوازند و بعضی دیگر می گویند خیر، مجاز

نیست. آن‌ها که می‌گویند مجاز نیست اگر به حدیث «لَا سَبَقَ إِلَّا فِي نَضْلٍ أَوْ خُفٍّ أَوْ حَافِرٍ»، استناد کنند، مفصلاً درباره این حدیث در قسمت بحث پیرامون سبق و رمایه از دیدگاه شیعه ذیل همین عنوان بحث کردیم و اجمالاً اینکه سبق هم به فتح باء خوانده شده - که به معنای گرو است، در این صورت، روایت، مسابقات باعوض غیر این سه مورد را حرام می‌شمرد - و هم به سکون باء خوانده شده که در این صورت، نفی ماهیت می‌کند به لحاظ مشروعیت، و چون روایت محتمل الوجوه است از استناد می‌افتد. و دیگر آنکه در مورد «لا» می‌توان، احتمالات و استنباطات دیگری نیز، مطرح کرد، مانند اینکه «لا» نفی کمال و فضیلت می‌کند که در این صورت حتی نمی‌توان بر نفی مشروعیت مسابقات دیگر همراه با عوض، حکم کرد. حال اگر مماشات کنیم که «لا» نفی جنس و ماهیت، به لحاظ مشروعیت و صحت بکند، دلایلی وجود دارد که اینچنین نیست.

اولاً پیامبر (ص) خود در غیر این سه مورد مسابقه می‌داد، چنان که ابن قدامة می‌گوید: احادیثی دلالت دارد که پیامبر (ص) خود مسابقه پیاده‌روی با عایشه داد و با مردی کشتی گرفت و بر جماعتی که وزنه‌برداری با سنگ می‌کردند گذشت و انکارشان نکرد. (ابن قدامة المقدسی، بی‌تا، ج ۸، ص ۶۵۳-۶۵۱)

شوکانی احادیث مزبور (مسابقه دو پیامبر با عایشه و کشتی گرفتن ایشان) و حدیث آخری (مسابقه وزنه‌برداری) را با تحلیل اجمالی و روایی آورده است. و درباره حدیثی که می‌گوید: «شخصی با کبوتران بازی می‌کرد (آن‌ها را دنبال می‌کرد)، پیغمبر فرمود: شیطانی، شیطانی را دنبال می‌کند»، گفته است: بلکه دلالت بر کراهت دارد نه حرمت، البته این حدیث را ابوهریره نقل کرد. (الشوکانی، بی‌تا، ج ۸، ص ۲۱۴-۲۶۷)

دلایل خارج بودن بازی‌های بدون عوض از لغویت و حرمت

در صحیح بخاری آمده است که پیامبر (ص) عده‌ای از سیاهپوشان را که با درق و حِرابشان بازی می‌کردند، دید و بازی آن‌ها را تماشا کرد و هیچ انکار هم نکرد. (البخاری، بی‌تا، ج ۴) و در همین کتاب جای دیگر آمده است که حبشی‌ها با حِرابشان بازی می‌کردند البته در نزد پیامبر، عمر رسید و منعشان کرد، پیامبر (ص) فرمود: یا عمر، رهایشان ساز.

درق به سپر پوشیدنی گویند که چوپ و ریسمانی که بر آن بندند، ندارند. چنان که المنجد گوید: «الدرقة ج درق: الترس من جلود لیس فیهِ حَشَبٌ و لَا عَقَبٌ» (معطوف، سال ۱۳۶۵) و حراب: وسیله جنگی آهنینی باشد که کوتاه است و غیر از نیزه است. مؤلف المنجد می‌نویسد: «الحرابة ج حراب آلة للحرب من الحديد قصيرة مُحَدَّدة و هی دُونَ الرَّمح». (همان)

به این ترتیب، به فرض بپذیریم که حراب، داخل در مفهوم «نصل» (در حدیث لاسبق) است ولی در مورد درق که قطعاً چنین نیست، زیرا نصل شامل سپر نمی‌شود مگر آنکه خارج از مفهوم واژه

نصل بگوئیم: هر وسیله‌ای که در جنگ به کار گرفته می‌شود، که البته این دیگر خارج از این حدیث بوده و استنباطی جداگانه است. به این ترتیب بازی با سپر، نوعی دیگر از بازی است که خارج از مفهوم روایت «لَا سَبْقَ إِلَّا فِي نَضْلٍ و...» است.

ثانیاً اصل در افعال و کارهای آدمیان اباحه است مگر آنکه منعی از شارع رسیده باشد. در اینجا منعی وجود ندارد، بنابراین لافل، قطعی نیست. به این ترتیب اصل در افعال که اباحه است به جای خویش باقی می‌ماند و بازی‌ها امری مباح و مجاز می‌گردد.

ثالثاً مگر هر بازی از آن جهت که بازی است کاری لغو و بیهوده است؟ بالاخره آدمیان در زندگی خویش نیازمند به اندکی و به اندازه، تفریح و سرگرمی هستند، مانند خندیدن، اما اگر به افراط کشد می‌توان نهی کرد، پس اصل بازی‌ها از آن جهت که بازی است نمی‌تواند منع شود.

رابعاً بسیاری از این بازی‌ها فواید عقلایی دیگری همانند پرورش جسم و تقویت ذهن و صفای روان دارند، بنابراین از لغو و باطل بودن خارج می‌شوند.

خامساً سیره مستمر مسلمانان در زمان شارع مقدس اسلام و خلفای چهارگانه و صحابی تابعین تاکنون این است که این بازی‌ها و ورزش‌ها در بین آن‌ها انجام می‌شد و نهی نمی‌کردند.

به این ترتیب نتیجه می‌گیریم مسابقه به‌نفسه وقتی مباح و مجاز شود افعال و کارهایی هم که مجازند، می‌توانند مورد مسابقه قرار گیرند و ورزش و بازی نیز چون فعلی مباح و مجاز است می‌تواند مورد مسابقه قرار گیرد. بلی اگر ورزشی پیدا شود که از فواید عقلایی برخوردار نباشد و کاری عبث و بی‌فایده و باطل و یا خطرزا و غیرانسانی باشد، می‌توان گفت که فعلی حرام است و مسابقه در آن نیز حرام می‌باشد.

به این ترتیب تا بدین جا نتیجه می‌گیریم که مسابقه بدون عوض و گرو، در افعال مباح و ورزش‌ها، جایز و مباح می‌باشد و نتیجه می‌گیریم که ورزش‌هایی مثل پیاده‌روی، کشتی، کشتی‌رانی، وزنه‌برداری، فوتبال، والیبال، پینگ‌پنگ، باریکس و ژیمناستیک و... مباح است و مسابقه در آن‌ها جایز می‌باشد.

مسابقات غیرمنصوص و حکم آن

اکنون باید دید که حکم اسلام درباره ورزش‌های دسته‌جمعی و مسابقات ورزشی و شرط‌بندی در آن‌ها چگونه می‌باشد؟

مسابقات ورزشی و انواع بازی‌ها و مسابقاتی که بدون شرط‌بندی در برد و باخت صورت می‌گیرد مانند اغلب مسابقات و بازی‌های معمولی که به‌صورت فوتبال، بسکتبال، کشتی، وزنه‌برداری، والیبال و... است، در این فرض اگر دارای نتیجه و فایده عقلایی و منطقی باشد و همانند برخی از

مسابقات جنون آمیز که منجر به جراحت انسانی و حتی مرگ افراد می شود، نباشد، همچنین با توجه به برخی از مواردی که در احادیث از آن ها ذکر به میان آمده، مثل مسابقه خطنویسی و یا کشتی گرفتن بعضی از کودکان در حضور پیامبر اسلام (ص) و دویدن و مانند آن، اینگونه مسابقات صحیح و مشروع است. (عقیقی بخشایشی، بی تا، ص ۱۳۱)

مرحوم شیخ انصاری در پایان فصل قمار می فرماید: (انصاری، ۱۳۹۲، ج ۱، ص ۴۹) استدلال به روایات قمار در آنگونه از مواردی که دارای هدف مالی و غرض صحیح و منطقی بوده، جنبه لهو و لعب در آن وجود نداشته باشد و در مواردی که جنبه بیهودگی در میان نبوده و هدف صحیح در کار باشد مباح و جایز شمرده می شود. از جمله فقهایی که این قبیل مسابقات را صریحاً تحریر کرده اند، شهید ثانی (عاملی) (شهید ثانی، ۱۴۱۶، ج ۶، ص ۶۷) و صاحب جواهر می باشد. (نجفی، ۱۹۸۱، ج ۲۸، ص ۲۱۱)

فقهایی بعضی از انواع مسابقات با عوض را از نمونه های اکل مال به باطل دانسته اند که در قرآن کریم از آن پرهیز داده شده است. خداوند تبارک و تعالی در قرآن کریم داد و ستد با خشنودی دو طرف را در برابر اکل به باطل قرار داده و دومی را حرام و اولی را حلال کرده و شناختن این دو نوع معامله را به میزان عقلی و درک و دریافت عرفی واگذارده است. با اندک دقتی در معنای تجارت به یقین خواهیم دانست که اینگونه مسابقات مع العوض از گونه های تجارت نیست، چون وقتی عمل از سنخ تجارت نباشد از سنخ باطل خواهد بود، گمان خشنودی طرف دیگر در اینجا بی مورد است. زیرا این خشنودی مثل خشنودی در عقد فاسد است که در جای خود بی اثر بودن آن، ثابت شده است و شخص نیز نسبت به آنچه به عقد فاسد دریافت کرده ضامن است، زیرا خشنودی در معامله بر عملی واقع شده که از نظر شرع ممنوع است و این نهی در حکم نفی است. پس از نظر شرع، موضوعی برای خشنودی باقی نمی ماند. (محمدی گیلانی، ۱۳۷۴، شماره ۲۰، ص ۲۶۹)

از طرف دیگر پیامبر بزرگوار اسلام (ص) در این مورد مانند سایر موارد تشریع و قانون گذاری تنها به گفته و دستور اکتفا نکرده بلکه شخصاً در میدان مسابقات شرکت کرده و عملاً مشروعیت این قبیل مسابقات را تجویز و اعلام کرده است، پس این کردار و عمل آن بزرگوار در امور تشریعی، مانند گفته های او، سند و حجت برای مسلمانان است.

مرحوم علامه طباطبایی در کتاب مصابیح تصریح فرموده به اینکه در حرمت و فساد موارد منصوص باعوض در مسابقات اختلافی نیست، بلکه محل خلاف جایی است که در مسابقه عوض قرار داده نشود و جزء موارد غیر منصوص هم باشد. (انصاری، ۱۳۹۲، ج ۱، ص ۴۹)

بنابراین درباره حکم مسابقات ورزشی:

۱. نظر مشهور متقدمین و متأخرین، حرمت مسابقه است یعنی مشهور بین اصحاب، خصوصاً

علمای امامیه، عدم جواز مسابقه است به غیر رهان در ماعدای موارد منصوصه. در زیر اقوال علما در این زمینه، آمده است.

علامه حلی: (علامه حلی، ۱۴۱۰، ص ۲۶۱) غیر این مسابقات ثلاثه، جایز نیست با عوض باشد یا بدون عوض یعنی مسابقه در غیر این سه مورد منصوص صحیح نیست و در این مسئله اجماع بر تحریم وجود دارد.

ابن فهد حلی: (حلی، ۱۴۱۱، ج ۳، ص ۷۹) مسابقه با غیر چیزهایی که منصوص الجواز هستند، حتی بدون عوض، حرام است، پس در غیر این سه مورد جایز نیست (با عوض باشد یا نه) به دلیل عموم نهی در غیر موارد ثلاثه، مگر آنچه نص آن را خارج کند. بنابراین، این مسابقات هم بلاشکال از مصادیق لهو و لعب است. وجه این حرمت، چیزی جز لهو بودن آن نیست پس باز ملاک لهویت است، والعلّة تعمم.

طباطبایی: (طباطبایی، ۱۴۱۲، ج ۲، ص ۴۰) مسابقه در غیر این سه مورد منصوص جایز نیست، بلکه به اجماع در صورت مع العوض حرام هم خواهد بود.

حنفیه: (کاشانی ملک العلماء، ۱۳۷۰، ج ۶، ص ۲۰۶) در سایر مسابقات، اصل نفی باقی است برای اینکه لهد و لعب حرام است، در اصل منع از اخذ عوض می شود، در هر حال که باشد.

بنابراین این علما قائل به تحریم مسابقه گذاردن در بازی هایی که نصی بر جوازش نرسیده و در آن عوض نیز قرار ندهند، می باشند و همانطور که عنوان شد، جماعتی ادعای اجماع بر حرمت اینگونه مسابقات هم نموده اند.

۲. عده ای از بزرگان متأخرین، مسابقات مذکور را شرعاً حلال و جایز می دانند و عملاً دلیلشان اصالة الجواز است یعنی اصل اولی در اشیاء: شک داریم نفس مسابقات مذکور حرام است یا نه، از اصالة الاباحه و اصالة الجواز فی کل شیء، استفاده می کنیم. اقوال علماء چنین می باشد:

شهید ثانی: (عاملی (شهید ثانی)، ۱۴۱۶، ج ۶، ص ۶۷) ایشان قائل به جواز اینگونه مسابقات هستند. محقق اردبیلی: (مقدس اردبیلی، ۱۴۱۲، ج ۱۰، ص ۱۶۳) جواز مسابقات غیر ثلاث، بدون عوض، منتفی نمی شود، به سه دلیل: الف) شهرت روایت بین محدثین؛ ب) موافقت با اصل؛ ج) مترتب شدن غرض صحیح بر این افعال.

محقق سبزواری: این مسابقات جایز است به سه دلیل: الف) اصل مقتضی جواز است؛ ب) اجماعی بر تحریم ثابت نیست؛ ج) نصی که آن را حرام نموده باشد در دست نیست مگر عموم نهی که آن هم بر حرمت دلالتی ندارد.

صاحب جواهر الکلام: (نجفی، ۱۹۸۱، ج ۲۸، ص ۲۱۱) مفید نیست جواز اباحه مسابقات دیگر، زیرا حمل می شود بر آنچه از پیامبر (ص) روایت کرده اند از طرق عامه بر مسابقه دو یا سه نفر بر سر

گوسفند. تحقیق این است که در صورت معالوض بودن این مسابقات حرمت و عدم صحت آن می باشد (در صورت ایجاد عقد سبق به آن) زیرا شکی نیست در عدم مشروعیت آن به عوض و اینکه قمار محسوب می شود. همچنین تملیک من و منفعت نمی باشد، زیرا در شریعت اسلامی، عقد خالی از تملیک و تملک وجود ندارد. بنابراین در اینگونه مسابقات معالوض هم، بر عوضی تملکی حاصل نمی شود.

محدث بحرانی: (بحرانی، ۱۴۰۵، ج ۲۲، ص ۳۵۳) ایشان هم قائل به جایز بودن این مسابقات بدون عوض می باشد.

علامه حلی (قول دیگر): (علامه حلی، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۱۳۷) در تحریم سایر مسابقات بدون عوض، نظر و اشکال است.

حنابله: (النووی، بی تا، ج ۱۵، ص ۱۴۸) مسابقه بدون عوض مطلقاً جایز است، بدون تقیید به چیزی معین، ولی مسابقه به عوض جایز نیست مگر در همان سه. در این قول، مالک، زهری، و خرقی هم معتقد به آن می باشند.

شافعیه: سایر مسابقات با عوض جایز نیستند، چون جنگ شمرده نمی شود و اخذ عوض در آن مثل اکل مال به باطل است. اما اتفاق بر جواز مسابقه به غیر عوض می باشد.

بنابراین، دسته دوم افرادی هستند که فائند که حکم سایر مسابقات، جواز است اگر عوض نباشد و منع می باشد، چون در این صورت نفعی در جنگ ندارند. بنابراین بعضی از علمای شیعه و جمعی از عامه، قائل به جواز اینگونه مسابقات هستند. اما بنابر مشهور، استدلال بر حرمت اینگونه مسابقات شده است بنابر دلایل زیر که همراه با جواب هر دلیل چنین می باشد.

نتیجه

به طور کلی در مشروعیت مسابقه از نظر اسلام البته مشروط به اینکه هدفدار بوده و مشتمل بر غرض عقلایی باشد و تحت عنوان لهو قرار نگیرد، تردیدی نیست، بنابراین اگر این تفریح‌ها و شوخی‌ها به هزل و بیهودگی نکشد اشکالی ندارد.

اگر بازی و ورزشی پیدا شود که جنبه لغو و هزل به خود بگیرد و جنبه تفریحی در آن به افراط برسد، می‌توان آن را نادرست و غیرمجاز دانست. حکم فقهی مزبور کلیت دارد و فراگیر می‌باشد و تغییرپذیر نیست، حال بازی‌های مختلف در زمان‌های گوناگون حذف و یا به وجود بیایند.

سیره مستمر مسلمانان در زمان شارع مقدس اسلام و خلفای چهارگانه و صحابی تابعین تاکنون این بوده است که این بازی‌ها و ورزش‌ها در بین آن‌ها انجام می‌شد و آنان نهی نمی‌کردند بنابراین اگر ورزشی پیدا شود که کاری عبس و بی‌فایده و یا خطرزا و غیرانسانی باشد، می‌توان گفت که فعلی حرام است، و مسابقه در آن نیز حرام است. اصل در مسابقات همراه با عوض، حرمت است مگر آنکه با ادله شرعی مواردی ثابت شود که از این عموم و اصل خارجند.

با همه این بحث‌ها باز هم در باب مسابقه پرسش‌هایی مطرح است که باید فقیهان و صاحب‌نظران بدان‌ها پاسخ در خور و راه‌گشا بدهند، از جمله: آیا هر گونه مسابقه و در هر کجا و با هر گروهی را می‌توان برای هدف‌های مقدس انجام داد یا شرط دارد و آن خدشه‌دارنشدن عزت و علو اسلامی است؟

آیا مسابقه با کشوری که بر دین و آیین ما نیست و با ما عناد دارد و به اصطلاح جزء دارالحرب یا دارالکفر به‌شمار می‌رود و در حال جنگ و نبرد تبلیغاتی و حتی نظامی نامستقیم با ماست، برگزاری این‌گونه مسابقه‌ها با گروه‌های ورزشی آن‌ها جایز است یا نه؟

این‌ها و مانند این‌ها مقوله‌هایی هستند که در زمینه ورزش و مسابقه‌ها کم‌تر از آن‌ها سخن رفته است و باید حوزویان و فقه‌پژوهان پاسخ‌های روشن و شفاف و کاربردی در این زمینه‌ها عرضه کنند و غبار تردید و ابهام را از آن‌ها بزدایند.

الف) مصادر لغوی

۱. ابن سکت، یعقوب بن اسحاق، اصلاح المنطق، قاهره، دارالحرب، ۱۹۸۷ م.
۲. الفيروزآبادی، مجدالدین محمد بن یعقوب، القاموس المحيط، بيروت، نشر دار الجیل.
۳. الفراهیدی، ابی عبدالرحمن الخلیل بن احمد، کتاب العین، قم، منشورات دارالهجر، ۱۴۰۵ ق.
۴. ابن منظور الافریقی المصری، ابی الفضل جمال الدین محمد بن مکرم، لسان العرب، بيروت، چاپ دارالفکر، ۱۴۱۰ ق.
۵. الطریحی، الشیخ فخرالدین، مجمع البحرین، قم، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۴۰۸ ق.
۶. راغب الاصفهانی، ابی القاسم الحسین بن محمد، المفردات فی غریب القرآن، دفتر نشر کتاب، ۱۴۰۴ ق.
۷. معلوف، لويس، المنجد (فی اللغة)، تهران، انتشارات اسماعیلیان، ۱۳۶۵، چاپ دوم.

ب) مصادر تفسیری و قرآنی

۸. المصطفوی، حسن، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
۹. هاشمی رفسنجانی، اکبر (به همراه جمعی از محققان)، تفسیر راهنما، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
۱۰. الزمخشري، محمود بن عمر، تفسیر الکشاف، نشر ادب الحوزه.
۱۱. مکارم شیرازی، ناصر، تفسیر نمونه، قم، مدرسه الامام امیر المؤمنین (ع)، ۱۳۶۸.
۱۲. قریشی، سیدعلی اکبر، قاموس قرآن، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
۱۳. الفیض الکاشانی، محمد بن المرتضی، کتاب الصافی فی تفسیر القرآن، تهران، کتابفروشی اسلامی، ۱۳۷۴ ق.
۱۴. ابی عبدالله السیوری، جمال الدین المقداد، کنز العرفان فی فقه القرآن، تهران، منشورات المكتبة المرتضویه لاحیاء الآثار الجعفریه، ۱۳۴۳.
۱۵. الطبرسی، الشیخ ابوعلى الفضل بن الحسن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، قم، منشورات مكتبة آیت الله العظمی المرعشی النجفی، ۱۴۰۳ ق.
۱۶. الطباطبائی، السید محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، قم، جامعة المدرسين فی الحوزة العلمیه.

ج) مصادر حدیثی شیعیه

۱۷. الطوسی، ابی جعفر محمد بن الحسن، الاستبصار فیما اختلف من الاخبار، تهران، دارالکتب

الاسلامیه، ۱۳۹۰ق.

۱۸. شیخ صدوق، امالی، ترجمه آیت الله کمره‌ای، تهران، انتشارات کتابخانه اسلامیه، ۱۳۶۳.
۱۹. المجلسی، الشیخ محمدباقر، بحار الانوار الجامعه لدرر اخبار الائمه الاطهار، بیروت، الوفاء.
۲۰. الطوسی، ابی جعفر محمد بن الحسن، تهذیب الاحکام فی شرح المقنعة للشیخ المفید، بیروت، دارالصحب و دارالتعاریف، ۱۴۰۱ق.
۲۱. شیخ صدوق، ابن بابویه، محمد بن علی، خصال، ترجمه آیت الله کمره‌ای، تهران، انتشارات اسلامیه، ۱۳۶۲.
۲۲. نجفی، محمد مهدی، صحیفه الامام الرضا، مشهد، المؤتمر العالمی للامام الرضا(ع)، ۱۴۰۶ق.
۲۳. آمدی، عبدالواحد، غرر الحکم و درر الحکم، چاپ سنگی تهران.
۲۴. الكلینی الرازی، ابی جعفر محمد بن یعقوب بن اسحاق، الفروع من الکافی، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۷۸ق.
۲۵. الفیض الکاشانی، محمد حسن، اصفهان، کتاب الوافی، مکتبة الام امیر المؤمنین علی(ع).
۲۶. نوری طبرسی، حاج میرزا حسین، مستدرک الوسائل الشیعه، المکتبة الاسلامیه.
۲۷. شیخ صدوق، ابی جعفر الصدوق محمد بن علی بن الحسین بن بابویه القمی، من لایحضره الفقیه، بیروت، دارالصعب و دارالتعاریف، ۱۴۰۱ق.
۲۸. المحمدی الری الشهري، محمد، میزان الحکمه، قم، مرکز النشر مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ق، الطبعة الاولى.
۲۹. الرضی، شریف، نهج البلاغه، قم، انتشارات هجرت، ۱۳۹۷ق.
۳۰. پاینده، ابوالقاسم، نهج الفصاحة، تهران، چاپ و انتشارات جاویدان.
۳۱. الحر العاملی، الشیخ محمد بن الحسن، وسائل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعه، انتشارات دانشگاه تهران، شماره انتشارات ۸۷۰، چاپ سوم.

(د) مصادر فقه امامیه

۳۲. مبینی، حسن، اجتهاد در بستر تغییرات زمان و مکان، تهران، انتشارات آوای نور، ۱۳۷۵.
۳۳. العلامة الحلی، ابی منصور الحسن بن یوسف بن مطهر الاسلامی، ارشاد الازدهان الی احکام الايمان، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۰ق.
۳۴. مظفر، محمدرضا، اصول فقه، بوستان کتاب قم، ۱۳۸۲.
۳۵. پاک‌نژاد، دکتر سید رضا، اولین دانشگاه و آخرین پیامبر(ص)، تهران، انتشارات کتابفروشی اسلامیه، ۱۳۶۰.
۳۶. الحلی، الشیخ ابی طالب محمد بن الحسن بن یوسف بن المطهر، ایضاح الفوائد فی شرح القواعد،

قم، المطبعة العلمية، ۱۳۸۸ق.

۳۷. اشراق، محمدکریم، بررسی تطبیقی سبق و رمایه در مذاهب مشهور فقهی اسلام، پایان نامه کارشناسی ارشد، تاریخ و مقررات جنگ در اسلام، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۰.
۳۸. علامه حلی، ابومنصور حسن بن سدیدالدین یوسف بن علی بن مطهر شیرازی، تبصرة المتعلمین، مكتبة العلمية الاسلاميه.
۳۹. العلامة حلی، آیت الله الحسن بن یوسف بن علی بن المطهر، تحریر الاحکام، قم، مؤسسه آل البيت.
۴۰. علامه حلی، حسن بن یوسف بن المطهر، تذکرة الفقهاء، قم، مؤسسه آل البيت، لحياء التراث، ۱۴۱۴ق.
۴۱. الخوانساری، آیت الله الحاج سیداحمد، الجامع المدارک فی شرح المختصر النافع، تهران، مؤسسه اسماعیلیان (مکتبة الصدوق)، ۱۴۰۵ق.
۴۲. الکرکی، المحقق الثانی الشیخ علی بن الحسین، جامع المقاصد فی شرح القواعد، قم، مؤسسه آل البيت لاحیاء التراث، ۱۴۱۰ق.
۴۳. عاملی، شیخ بهاءالدین، جامع عباسی، تهران، مؤسسه انتشارات فراهانی.
۴۴. النجفی، الشیخ محمدحسن، جواهر الکلام فی شرح شرایع الاسلام، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱م.
۴۵. البحرانی، الشیخ یوسف، الحدائق الناضرة فی احکام العترة الطاهرة، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۰۵ق.
۴۶. الحکیمی، محمدرضا، محمد، علی، الحیاء، تهران، مکتب النشر الثقافة الاسلامیه، ۱۳۶۷، چاپ اول.
۴۷. - توحیدی اقدم، محمد حسین، درآمدی بر ورزش در اسلام، نشر نصایح، ۱۳۸۰.
۴۸. العاملی (شهید اول)، شمس الدین محمد بن مکی، الدروس الشرعیة فی فقه الاسلامیه، مشهد، مؤسسه الطبع و النشر فی الآستانه الرضویه المقدسه، ۱۴۱۷ق.
۴۹. سعید رمزی، نشر یوسف فاطمه، راز شطرنج، ۱۳۸۳، مشهد.
۵۰. العاملی، زین الدین الجبعی، الروضة البهیة فی شرح اللمعة الدمشقیة، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
۵۱. الطباطبائی، السیدعلی، ریاض المسائل، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۲ق.
۵۲. المحقق الحلی، ابوالقاسم نجم الدین جعفر بن الحسن، شرایع الاسلام فی مسائل الحلال و الحرام، بیروت، دارالاضواء، ۱۴۰۳ق.
۵۳. روح الله، خمینی، صحیفه نور، تهران، انتشارات سازمان مدارک فرهنگی انقلاب اسلامی،

۱۳۷۱.

۵۴. یزدی، السید محمد کاظم الطباطبائی، العروة الوثقی، بیروت، الدار الاسلامیه، ۱۴۱۰ ق.
۵۵. الشیرازی، آیت الله العظمی السید محمد الحسینی، الفقه (موسوعة الاسلامیه فی الفقه الاسلامی)، بیروت، دارالعلوم، ۱۴۰۹ ق.
۵۶. مغنیه، محمد جواد، فقه الامام جعفر الصادق، بیروت، دار الجواد، ۱۴۰۴ ق.
۵۷. فصل نامه فقه حوزہ.
۵۸. العلامة الحلی، حسن بن یوسف بن علی بن المطهر، قواعد الاحکام، قم، منشورات الرضی، ۱۴۰۴ ق.
۵۹. الطوسی، ابی جعفر محمد بن الحسن، کتاب الخلاف، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۱ ق.
۶۰. حلّی، ابی جعفر محمد بن منصور بن احمد بن ادريس، کتاب السرائر (الحاوی لتحریر الفتاوی)، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۱ ق.
۶۱. الفاضل و محقق الآبی، زین الدین ابی علی الحسن بن ابی طالب ابن ابی المجد الیوسفی، کشف الرموز فی شرح المختصر النافع، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۰ ق.
۶۲. السبزواری، محمد باقر بن محمد مؤمن، کفایة الاحکام، قم، چاپخانه مهر.
۶۳. شهید اول، محمد بن جمال الدین مکی العاملی، اللمعة الدمشقیه، بیروت، دار العالم الاسلامی.
۶۴. مبینی، حسین، مبانی فقهی سبق و رمایه (گروبندی در مسابق ورزشی)، تهران، سازمان انتشارات کیهان، ۱۳۷۰، چاپ اول.
۶۵. الطوسی، ابی جعفر محمد بن الحسن بن علی، المبسوط فی فقه الامامیه، تهران، المكتبة المرتضویه.
۶۶. مجله پاسدار اسلام، دفتر تبلیغات اسلامی قم، آبان ۱۳۶۷ و فروردین ۱۳۶۸، شماره ۸۳ و ۸۸.
۶۷. مجله فقه اهل بیت، تابستان ۱۳۷۴، شماره ۲.
۶۸. المقدس الاردبیلی، احمد، مجمع الفائدة و البرهان فی شرح ارشاد الاذهان، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۲ ق.
۶۹. مجموعه آثار شهید مطهری، تهران، انتشارات صدرا، ۱۳۸۶.
۷۰. الحلّی، ابوالقاسم نجم الدین جعفر بن الحسن، المختصر النافع فی فقه الامامیه، مصر، دارالکتب العربی.
۷۱. العلامة الحلّی، ابی منصور الحسن بن یوسف بن المطهر، مختلف الشیعه، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۲ ق.
۷۲. عاملی (شهید ثانی)، زین الدین بن علی، مسالك الافهام الی تنقیح شرائع الاسلام، مؤسسه

المعارف الاسلامیه، ۱۴۱۶ق.

۷۳. انصاری، مرتضی، المکاسب، النجف الاشرف، جامعة النجف الدینیة، ۱۳۹۲ق.
۷۴. الحلّی، ابی‌العباس، احمد بن محمد بن فهد، المذهب البارع فی شرح المختصر النافع، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۱ق.
۷۵. صبور، حسین، ورزش در اسلام، مشهد، انتشارات امامت، ۱۳۷۱ق.
۷۶. مجتبی، طبری فراهانی، ورزش و ارزش، قم، انتشارات نصر، ۱۳۸۲.
۷۷. خالدي، محمد علی (سلطان العلماء)، ورزش در اسلام، تهران، نشر احسان، ۱۳۸۶.
۷۸. سادات شکوهی، سیدهادی، بررسی تطبیقی سبق و رمایه در مذاهب مشهور فقهی اسلام، مشهد، کتابخانه آستان قدس رضوی، ۱۳۷۸.

هـ) مصادر حدیثی اهل سنت

۷۹. القزوينی، ابی‌عبدالله محمد بن یزید، سنن ابن ماجه، بیروت، دارالاحیاء التراث العربی.
۸۰. السجستانی الازدی، ابی‌داود سلیمان بن الأشعث، سنن ابی‌داود، بیروت، دارالفکر.
۸۱. البیهقی، ابی‌بکر احمد بن الحسین بن علی، السنن الکبری، بیروت، دارالمعرفة.
۸۲. البخاری، ابی‌عبدالله محمد بن اسماعیل، صحیح بخاری، مطبوعات، محمد علی صبیح و اولاد.

و) مصادر فقه شافعیه و حنبلیه

۸۳. ابی‌عبدالله محمد بن ادريس، الأم، الشافعی، بیروت، دارالمعرفة، ۱۳۹۳ق.
۸۴. الماوردی، ابی‌الحسن علی بن محمد بن حبیب، الحاوی الکبیر، بیروت، دارالفکر.
۸۵. شیخ الاسلام کردستان، حاج سید محمد، راهنمای مذهب شافعی، انتشارات دانشگاه تهران، شماره انتشار ۸۷، چاپ سوم.
۸۶. الجزیری، عبدالرحمان، الفقه علی المذاهب الاربعه، بیروت، دارالفکر، ۱۴۱۷ق.
۸۷. النووی، ابی‌زکریا محیی‌الدین بن شرف، المجموع فی شرح المذهب، بیروت، دارالفکر.
۸۸. النووی، محیی‌بن شرف، المغنی المحتاج الی معرفة المعانی، المكتبة الاسلامیه.
۸۹. ابن قدامی، المقدس، موفق الدین، المغنی، بیروت، دارالکتب العربی.

بررسی فقهی حقوقی وظائف حکومت اسلامی در قبال حجاب

مجید خرسندی^۱

علی حسین نژاد^۲

چکیده

حجاب اسلامی یکی از نشانه‌های زنان مسلمان می‌باشد و اهمیت آن به حدی است که یکی از مصادیق معروف و جزء شعائر اسلامی قرار گرفته است. رعایت حجاب از سوی بانوان در برابر نامحرم نه تنها برای خود فرد دارای اثر و فائده است بلکه آثار و فواید اجتماعی، اقتصادی، سیاسی و غیره برای جامعه را به دنبال دارد.

و همچنین از بررسی مبانی فقهی و حقوقی اهداف و اختیارات حکومت اسلامی و ادله عقلی و شرعی معلوم می‌گردد حکومت اسلامی که دین و ارزش‌های اسلامی مبنای نظام آن را تشکیل داده است نسبت به احکام اسلامی نمی‌تواند بی تفاوت باشد و هدایت و راهنمایی مردم به سوی کمال معنوی از وظایف اساسی آن به شمار می‌رود. برخورد با پدیده ناهنجار بدحجابی به دو صورت فرهنگی و حقوقی از اختیارات دولت اسلامی است. در این رساله تلاش شده است تا وظایف دولت اسلامی در دو بخش فرهنگی و حقوقی تبیین شود و در بخش حقوقی با بررسی دلایل‌های گوناگون فقهی اختیار برخورد حقوقی و جزایی با پدیده ناهنجار بدحجابی برای دولت اسلامی به اثبات رسد.

افزون بر آن، دولت اسلامی مانند هر حکومتی می‌تواند متخلفان از قوانین و مقررات را (چه بدان آن امر اعتقاد داشته باشند چه نداشته باشد) مجازات کند. بی‌حجابی و بدحجابی، رفتاری برخلاف شرع و در حال حاضر برخلاف قوانین جمهوری اسلامی است. از این رو، دولت می‌تواند مرتکبان آن را مجازات و بدین وسیله از ارتکاب این گناه و جرم علنی در جامعه جلوگیری کند.

کلیدواژه

حجاب، ستر، بدحجابی، پوشش.

۱. فارغ‌التحصیل فقه و اصول مدرسه علمیه عالی نواب.

۲. دانش‌آموخته سطح سه مدرسه علمیه عالی نواب.

مفهوم لغوی حجاب

کلمه «حجاب» مصدر از ریشه (ح ج ب) واژه عربی است، در لغت دو معنای اصلی برای آن بیان شده است:

۱. حجاب، به مفهوم مانع و حایل میان دو چیز، خواه آن دو چیز از امور مادی و اشیای محسوس باشد و یا از امور معنوی و غیرمحسوس.

در مصباح آمده است: «حجبه حجاب من باب قتل: منعه و منه قیل للستر حجاب لانه یمنع المشاهده وقیل للبواب حاجب لانه یمنع من الدخول»، (فیومی، بی تا، ج ۲، ص ۱۲۱) حَجَبَ به معنای منع است و از همین رو به پوشش حجاب گفته می شود زیرا پوشش مانع از مشاهده می شود و به دربان، حاجب گفته می شود چون مانع و بازدارنده از ورود دیگران است.

راغب نیز می نویسد: «الحجب والحجاب المنع من الوصول»، (اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۲۱۹) حجب و حجاب به معنای منع از وصول و رسیدن دو چیز به همدیگر است.

۲. حجاب به معنای ستر و پوشش.

ابن منظور در لسان العرب، حجاب را به معنای ستر دانسته و گفته است: «الحجاب الستر... حجبه: ستره و امرأه محجوبه قد سترت بستر»، (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۲۹۷) حجاب به معنای ستر و پوشش است؛ «حجبه» یعنی آن را پوشانید، زن محجوب، زنی است که پوشیده باشد.

طریحی می افزاید: «اصل الحجاب الستر الحائل بین الرئی و المرئی»، (طریحی، ۱۳۷۵، ص ۳۴) حجاب پوششی است که میان بیننده و آنچه می بیند، حائل می شود.

مفهوم حجاب در اصطلاح فقه

فقها در تعریف حجاب گفته اند: «الحجاب ما تلبسه المرأة من الثیاب لستر العورة عن الأجانب»، (قلعه چی، ۱۴۰۸ق، ص ۱۰۸) حجاب لباسی است که زن برای حفظ عورت از اجانب می پوشد. نتیجه آنکه، حجاب در فقه به معنای پوشش خاص زنان است که همه بدن را به جز صورت و دو دست از نامحرمان بیوشاند که حکم آن در شرع مقدس اسلام «وجوب» است.

فصل اول: تاریخچه حجاب

بنابر گواهی متون تاریخی، در اکثر قریب به اتفاق ملت ها و آیین های جهان، حجاب در بین زنان معمول بوده است؛ هر چند در طول تاریخ، فراز و نشیب های زیادی را طی کرده و گاهی با اعمال سلیقه حاکمان، تشدید یا تخفیف یافته است، ولی هیچگاه به طور کامل از بین نرفته است. مورخان

به‌ندرت از اقوام بدوی که زنان آن‌ها دارای پوشش مناسب نبوده و یا به‌صورت برهنه در اجتماع ظاهر می‌شدند، یاد می‌کنند.

ما در اینجا تاریخچه پوشش و حجاب برای زنان را در دو دین از ادیان بزرگ الهی بررسی می‌کنیم.

شریعت یهود

در کتاب مقدس یهودیان موارد متعددی یافت می‌شود که به‌طور صریح و یا ضمنی، حجاب و پوشش زن و مسائل مربوط به آن مورد تأکید قرار گرفته است. در برخی از آن‌ها لفظ چادر و برقع که به‌معنای روپوش صورت است به‌کار رفته است که نشانگر کیفیت پوشش زنان آن عصر می‌باشد. اینک به پاره‌ای از آن‌ها اشاره می‌گردد.

در اصول اخلاقی «تلمود»^۱ که یکی از کتاب‌های مهم دینی و در حقیقت فقه مدون و آیین‌نامه زندگی یهودیان است برای حضور زن در اجتماع شرایط خاصی ذکر شده که عدم توجه به آن موجب بطلان ازدواج آن‌ها خواهد شد:

«زنانی که در موارد زیر به رفتار و کردار آن‌ها اشاره می‌شود، ازدواجشان باطل است و مبلغ کتوبا (مهریه) به ایشان تعلق نمی‌گیرد: زنی که از اجرای قوانین یهود سرپیچی می‌کند و فی‌المثل بدون پوشانیدن سر خود به میان مردان می‌رود، در کوچه و بازار، پشم می‌ریسد و با هر مردی از روی سبک‌سری به گفت‌وگو می‌پردازد. زنی که در حضور شوهر خود به والدین او دشنام می‌دهد و زن بلندصدا که در خانه با شوهر خود به صدای بلند درباره امور زناشویی صحبت می‌کند و همسایگان او می‌شنوند که چه می‌گوید.» (ویل دورانت، ج ۱۲، ص ۳۰)

داستان حضرت موسی (ع) و دختران حضرت شعیب (ع) گواه روشنی بر وجود حجاب در بین زنان یهود است. شعیب به یکی از دخترانش گفت: او (موسی) را پیش من بیاورید، از این رو یکی از آن‌ها پیش موسی برگشت، چنان‌که قرآن می‌فرماید: «یکی از آن‌ها به رسم زنان با شرم و حیا نزد موسی آمد.» (قصص، ۲۵)

شریعت مسیحیت

آیات انجیل، کتاب مقدس مسیحیان، دستورات دینی پاپ‌ها و کاردینال‌ها که از طرف کلیسا لازم‌الاجرا شمرده می‌شد، گواهی مورخان و همچنین سیره عملی زنان مسیحی از صدر اول تا اواخر قرن هجده و نوزده نیز دلالت بر وجود حجاب در شریعت مسیحیت می‌کند.

در رساله پطرس رسول، در مورد نحوه پوشش و آرایش زنان مسیحی آمده است: «و شما را زینت

۱. تلمود (Talmud) هم‌ریشه با تلمیذ و به‌معنای تحصیل و مخفف «تلمود تورا» است. تلمود عبارت است از تفاسیر متون تورات که طی قرون اولیه میلادی، توسط دانشمندان طراز اول یهود صورت پذیرفته است و نیز مجموعه فقه مدون و آیین‌نامه زندگی یهودیان است.

ظاهری نباشد، از بافتن موی و متحلی شدن به طلا و پوشش لباس، بلکه انسانیت قلبی در لباس غیرفساد، روح حلیم و آرام که نزد خدا گران بهاست، زیرا بدین گونه زنان مقدس در سابق نیز که متوکل به خدا بودند، خویشتن را زینت (باطنی) می کردند». (انجیل، رساله پطرس رسول، باب سوم، فقره ۶-۱)

جرجی زیدان، نویسنده و دانشمند مسیحی، می گوید: «اگر مقصود از حجاب پوشانیدن تن و بدن است، این وضع قبل از اسلام و حتی پیش از ظهور مسیح معمول بوده است و دیانت مسیح هم تغییر در آن نداده است». (جرجی زیدان، ۱۳۵۲، ص ۹۴۲)

شریعت اسلام

همان طور که در همه ادیان الهی حفظ عفاف و حجاب به عنوان فضیلتی اخلاقی و اجتماعی در پاسخ به ندای طبیعت و فطرت مورد تأکید قرار گرفته، در اسلام هم، که آخرین آیین الهی و بالطبع کامل ترین دین است، عفاف و حجاب و رعایت روابط محرم و نامحرم برای زن و مرد مسلمان از اهمیت خاصی برخوردار است تا جایی که حجاب زن در برابر مردان بیگانه از ضروریات دین شمرده شده است.

در قرآن کریم، آیاتی چند از جمله در سوره نور به طور صریح در مورد وجوب حجاب و حدّ و کیفیت آن نازل شده است.

فلسفه حجاب و فوائد و آثار آن

نگاهی کوتاه به فوائد و آثار رعایت حجاب و پیامدهای بی حجابی و بدحجابی در ابعاد مختلف فردی، خانوادگی، اجتماعی، اقتصادی و سیاسی دارای نقش به سزایی است که به جهت اختصار به بعض این ابعاد اشاره می شود.

بعد فردی حجاب

۱- حجاب برگرفته از فطرت انسان

داستان حضرت آدم و حوا که در قرآن کریم هم به آن اشاره شده، فطری بودن پوشش را اثبات می کند. طبق آیات شریفه قرآن کریم، حضرت آدم و حوا قبل از چشیدن درخت ممنوعه دارای لباس بوده اند اما با خوردن از آن درخت ممنوعه، لباس خود را از دست دادند که بلافاصله به پوشاندن خود اقدام نمودند. این احساس شرم از برهنگی حتی بدون حضور ناظر بیگانه و سرعت در پوشاندن خود به وسیله برگ ها از آن جهت که تحت هیچ آموزش یا فرمانی از جانب خداوند یا فرشته وحی و یا تذکر هر یک به دیگری، صورت گرفته است، بیانگر فطری بودن پوشش در انسان

است و اثبات می‌کند نخستین انسان‌ها به‌طور فطری بدان گرایش داشته‌اند. (محمدی آشنایی، ۱۳۷۳، ص ۱۶ و ۱۸)

برخی از زیست‌شناسان به وجود نوعی احساس حیا و خجلت در جنس ماده اشاره می‌کنند و منشأ حشمت و حجاب زنان را نیز همان احساس حیا می‌دانند.

دکتر فخری، فیزیولوژیست مصری چنین می‌گوید:

«ریشه و مبدأ حشمت، همان احساس حیا و خجلت است، زیرا انسان از آن جهت که از چیزی احساس حیا می‌کند، از ظهور آن نزد دیگر مردمان حشمت می‌ورزد و از همین احساس حیا، حشمت (پوشاندن و حجاب) سرچشمه می‌گیرد». (همان، ص ۲۶، به نقل از: المرأة و فلسفة التناسلیات، فخری، ص ۲۷۸)

۲- حجاب و مصونیت

یکی از فلسفه‌هایی که برای حجاب در قرآن ذکر شده، حفظ بانوان محترم از آزار و اذیت افراد بی‌سر و پای است که در همه جوامع کم‌وبیش وجود دارند. از این نظر حجاب نوعی مصونیت است نه محدودیت و همان‌گونه که گل‌های زیبا و خوش‌رنگ و بو باید در حصار قرار بگیرند تا از دستبرد کودکان بازیگوش در امان بمانند، زنان نیز باید گلبرگ‌های وجود خود را در پوشش‌های مناسب قرار دهند تا از نیش و نوش نگاه نامردان و نامحرمان دور بمانند. حجاب برای زن، دژ است، سنگر است، حریم است، جایگاهی است که زن در آن امنیت و آرامش خود را می‌یابد و جان و وجدان و عفت او محفوظ می‌ماند. حجاب برای زن نقش دفاعی دارد. زن در پشت سنگر حجاب محفوظ می‌ماند. از خطرات و آفات برکنار مانده و موجبی برای رشد و تعالی و زمینه‌ای برای سازندگی او پدید می‌آید.

قرآن کریم در سوره احزاب، فلسفه حجاب را مدنظر قرار داده و می‌فرماید:

«ای پیامبر، به همسران و دخترانت و به زنان مؤمنان بگو که چادرهای (جلباب) خویش را به خود نزدیک کنند و همچون زنان عفیف خود را بپوشانند تا به (عفت و پاک‌دامنی) شناخته شوند و مورد اذیت و آزار قرار نگیرند و خدا آمرزنده و مهربان است».^۱ (احزاب، ۵۹)

حجاب برای حفظ جان زن لازم است. بی‌حجابی گذشته از آنکه عرض و ناموس زن را در معرض تعرض ناگهانی بیگانگان قرار می‌دهد، چه‌بسا موجب خطرات جانی برای آن‌ها هم می‌شود. اغلب زنانی که صرف‌نظر از دخالت انگیزه‌های سیاسی، مورد تجاوز قرار گرفته و در اثر مقاومت برای پوشاندن اثر جرم، کشته شده و یا خودکشی کرده‌اند، معمولاً از کسانی بوده‌اند که مراقب رفتار و

۱. «يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِّأَزْوَاجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَاءِ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلَابِيبِهِنَّ ذَلِكَ أَدْنَى أَنْ يُعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذَيْنَ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا».

حرکات و حالات (حجاب) خود نبوده‌اند. (هاشمی رکاوندی، ۱۳۷۰، ص ۱۹۸)

درباره اینکه حجاب باعث مصونیت و بی‌حجابی باعث به‌خطرافتادن افراد در جامعه می‌شود اگر استقراء کنیم به موارد متعددی دست خواهیم یافت که عده‌ای به‌دلیل عدم رعایت این مهم به چه عاقبت و گرفتاری‌هایی دچار شده‌اند.

البته بعد خانوادگی حجاب هم دارای آثار مهمی همچون: تحکیم بنیاد خانواده، سلامت نسل آینده، تأثیر مهم در کاهش ازدواج و افزایش طلاق است که به‌دلیل عدم اطلاع بحث از پرداختن به آن صرف‌نظر می‌کنیم.

بُعد اجتماعی سیاسی حجاب

۱- آرامش روانی جامعه

یکی از فلسفه‌های اصلی حجاب ایجاد آرامش روانی و امنیت روحی در جامعه است. حجاب، حریمی میان زنان و مردان نامحرم است. بی‌تردید اگر زنان با حجاب و پوشش مناسب در جامعه حضور یابند خود و خانواده و دیگر افراد جامعه از آرامش روانی برخوردار خواهند بود اما اگر زنان در جامعه به‌صورت تحریک‌آمیز حضور یابند از آنجا که ارضای غریزه جنسی در تمامی موارد دلخواه، ممکن نیست، باعث کوفتگی اعصاب آن‌ها و ایجاد هیجان‌های بیمارگونه عصبی می‌شود و گاه سرچشمه امراض روانی است. زیرا غریزه جنسی نیرومند و چون اسبی سرکش است که هرچه بیشتر اطاعت شود و افسارش رهاتر گردد، سرکش‌تر می‌شود و یا همچون آتشی است که هرچه به آن بیشتر هیزم بدهند شعله‌ورتر می‌شود.

امنیت و آرامش در ابعاد مختلف زندگی از حقوق مسلم همه شهروندان بوده و هیچ‌کس حق ندارد با بهانه‌های مختلف موجبات سلب آسایش دیگران را فراهم کند. و در نکوهش مردم‌آزاری و ایجاد مزاحمت برای دیگران، همه مکاتب و مذاهب اتفاق نظر دارند اما افراد مادی‌نگر و دنیا‌زده هستند که آسایش و آرامش دو گیتی را فقط در امور مادی می‌دانند درحالی‌که آزارهای روحی و معنوی و توهین به اعتقادات و مقدسات دیگران بسیار زشت‌تر از سایر آزارها است.

این مطلب را با بیان مثالی روشن‌تر کنیم: مثلاً چند نفر داخل یک اتاق یا یک اتومبیل نشسته‌اند و یک نفر سیگاری وارد می‌شود، شروع به سیگار کشیدن می‌کند و فضای آنجا را آلوده می‌کند. آیا دیگران حق ندارند به این شخص که حقوق آن‌ها را زیر پا گذاشته و فضای آنجا را آلوده کرده اعتراض کنند؟ گمان می‌کنم افراطی‌ترین طرفداران دموکراسی و آزادی هم حق را به این فرد مردم‌آزار نمی‌دهند.

همان‌گونه که هیچ فردی حق ندارد مثلاً با سیگار کشیدن فضا و محیط تعدادی از افراد جامعه را آلوده کند و موجب آزار آن‌ها شود همچنین هیچ فردی حق ندارد با پوشیدن لباس‌های نامناسب

و رعایت نکردن حجاب و حریم دیگران از خود تصویری به نمایش بگذارد که صدمات روحی و روانی به جامعه زده و باعث آزار سایرین شود، چون رعایت نکردن شئون اسلامی مانند حجاب به‌ویژه در جوامع دینی مانند جمهوری اسلامی ایران که دین رسمی آن اسلام مبین و مذهب آن تشیع و اصل انقلاب آن بر پایه ارزش‌های اسلامی بنا نهاده شده است، توهین به اعتقادات و ارزش‌های آن‌ها است. انقلاب و نظامی که خون‌های پاکی برای دستیابی و حفظ آن بر روی زمین ریخته شد. جوان‌هایی که برای این آرمان‌ها شهید، مفقودالاثر یا جانباز شدند. فرزندان و زنانی که به‌همین خاطر از داشتن نعمت پدر و همسر محروم شدند.

۲- پیشرفت علمی و شکوفایی فکری جامعه

حجاب برای پیشرفت علمی و ترقی فکری جامعه لازم است. عدم تأمین صحیح و به‌موقع غریزه جنسی در مردان، بزرگ‌ترین مشکل روانی بوده و مانع تفکر و خلاقیت و ابتکار در آن‌ها است، در نتیجه هرچه مناظر شهوت‌انگیز در جامعه بیشتر باشد به همان میزان مشکلات روانی و عقب‌ماندگی فکری و فرهنگی بیشتر خواهد شد، پس بهتر است بگوییم: عدم رعایت حجاب و پوشش صحیح نه تنها محیط خانه و خانواده را آلوده می‌کند بلکه بر سرنوشت یک کشور و یک مملکت هم تأثیر سوء می‌گذارد.

منتسکیو می‌گوید: «از دست رفتن عفت زنان به‌قدری تأثیرات بد و معایب و نواقص تولید می‌کند و روح مردم را فاسد می‌سازد که اگر کشور دچار آن شود بدبختی زیادی از آن ناشی می‌گردد، به‌همین جهت قانون‌گذاران همواره عفت را به زنان توصیه می‌کنند و از آن‌ها وقار و رعایت موازین اخلاقی توقع دارند». (هاشمی رکاوندی، ۱۳۷۰، ص ۱۹۹، به نقل از اعجاز روانکاو، ص ۱۵۲)

۳- حجاب، نماد اساسی فرهنگ اسلامی

از دیگر فلسفه‌ها و فوایدی که برای حجاب می‌توان برشمرد، منعی است که حجاب در مقابل نفوذ فرهنگ‌های بیگانه و پیشروی استعمارگران دارد و دقیقاً به همین دلیل است که سرمایه‌گذاری وسیعی از سوی جهان‌خواران برای کوبیدن حجاب اسلامی انجام شده است.

راستی این‌همه حساسیت مجامع بین‌المللی و جوامع اروپایی برای چیست؟ و آن‌همه تلاش برای به انزوا کشاندن حکم حجاب اسلامی به چه منظور است؟ ظاهراً دشمنان اسلام یکی از سنگرهای اصلی حفظ فرهنگ اسلامی را تعصب مسلمانان نسبت به سنت‌های دینی به‌خصوص حجاب بانوان می‌دانند. آن‌ها به‌خوبی می‌دانند که تا بانوان را از حصار حجاب بیرون نکشند و به عروسک‌های بی‌اراده و اسیر غرایز خود بدل نسازند، نمی‌توانند از آن‌ها در جهت منافع خود استفاده ابزاری ببرند و نیک می‌دانند که تا زن‌ها را در دست نگیرند امکان موفقیت و نفوذشان در مردان و سایر قسمت‌های جوامع اسلامی بسیار ضعیف است. استعمارگران از این تأثیرگذاری

زن بر جنس مخالف همواره سوءاستفاده‌ها کرده‌اند و با به فساد کشیدن زن، سعی بر فساد مردان داشته‌اند. اولین قدمی را که استعمارگران برای نیل به اهداف خود برداشته‌اند بی‌حجاب کردن زن‌ها بوده است.

مستر همفر، جاسوس کهنه‌کار انگلیسی که معتقد بود باید حجاب از زن مسلمان گرفته شود می‌گوید:

«پس از آنکه زنان را از چادر و عبا بیرون آوردیم باید جوانان را تحریک کنیم که دنبال آنان بیفتند تا فساد در میان مسلمانان رواج یابد و برای پیشبرد این نقشه لازم است اول زنان غیرمسلمان را از حجاب بیرون آوریم تا زنان مسلمان از آنان یاد بگیرند». (اکبری، ۱۳۷۶، ص ۱۲۷)

ادله مسئولیت و اختیارات حکومت اسلامی در جلوگیری از بی‌حجابی

پیرامون موضوع حجاب و پوشش زنان، مسائل مختلفی طرح می‌شود. از این میان، چگونگی مواجهه حکومت با موضوع حجاب، مسئله مهم و بحث‌برانگیزی است. آیا حکومت می‌تواند زنان را ملزم به رعایت حجاب نماید؟ آیا توجیهی از سوی حکومت برای الزام مردم به حفظ پوشش متصور است؟ یا آنکه چنین الزام حکومتی اساساً مردود است و هیچ عنوان و دلیلی که حکومت با تکیه بر آن بتواند مردم را به رعایت حجاب الزام کند، وجود ندارد؟

تعلق گرفتن الزام و اجبار به مسئله حجاب امری ممکن است و با عقل و شرع مخالفت ندارد و حالا درصدد آن هستیم که با دلایل عقلی و شرعی ثابت کنیم که آیا حکومت اسلامی می‌تواند با خانم‌های بی‌حجاب و بدحجاب در جامعه برخورد و آن‌ها را ملزم به حجاب کند؟ در اینجا به دو دسته ادله اشاره می‌کنیم، دسته اول ادله‌ای است که بر اساس استنتاج از مبانی، اهداف و اختیارات حکومت اسلامی است، و دسته دوم نیز از دو نوع ادله تشکیل شده، برخی مستندات دینی است که به شکل بحث‌های اجتهادی و فقهاتی می‌باشد و بعضی مستندات اجتماعی است که به شکل تحلیل‌های اجتماعی است که مختصراً به بعض آن‌ها اشاره خواهیم کرد. اما ابتدا ادله دسته اول را بیان می‌کنیم.

ادله دسته اول

دلیل اول: رابطه امر به معروف و نهی از منکر با حجاب.
حکومت اسلامی بایستی در همه زمینه‌ها تلاش نماید تا به سمت عمل به احکام اسلام و داشتن جامعه اسلامی پیش برود، بی‌شک یکی از مصداق‌های بارز جامعه اسلامی خالی بودن از مظاهر فساد و فحشا است. در این میان وظیفه حکومت اسلامی و دولت در این جهت بسیار خطیر است. بنابراین دولت مصداق بارز و شاخص در بحث امر به معروف و نهی از منکر است.

پوشش و حجاب، پاکدامنی و عفت عمومی به‌ویژه در نظام دینی از هنجارها و رفتارهایی است که به‌روشنی معروف را بازتاب می‌دهد و بدون تردید، عفت و پاکدامنی عمومی و صورت خاص آن؛ یعنی حجاب زنان از مصداق‌های معروف و در شمار عملیات سالم‌سازی جامعه دینی است. در مقابل، بی‌حجابی، بی‌عفتی و ناپاکی در جامعه دینی، بازتاب منکر است.

ازجمله وظایف حکومت اسلامی این است که از هرگونه رفتار و هنجاری که به سلامت جنسی و جسمی، پاکدامنی عمومی و بهزیستی همگانی می‌انجامد، حمایت کند و زمینه‌های لازم را برای گسترش آن‌ها فراهم آورد. در مقابل، از رفتارهایی که به اخلاق و عفت عمومی آسیب می‌رساند، جلوگیری کند. بی‌حجابی یا بدحجابی به‌ویژه از سوی بانوان هرگاه به‌مثابه هنجارها و رفتارهای آشکار اجتماعی درآید، به اخلاق و عفت عمومی آسیب می‌رساند و امنیت روانی جامعه را به‌خطر می‌اندازد و هنجارهای بازدارنده و منفی در نظام دینی به‌شمار می‌آید. دولت مسئولیت و اختیار دارد تا از عمومی‌شدن چنین رفتارهایی بازداري کند؛ چون در برابر سلامت و عفت عمومی مسئول است.

به‌عبارت دیگر حجاب به‌عنوان فریضه و معروف شرعی قطعاً امر به معروف است. امر به معروف و نهی از منکر نیز جزء وظیفه عام حکومت اسلامی است. پس حکومت می‌تواند زنان مسلمان را امر به حجاب اسلامی، به‌عنوان معروف شرعی و نهی از بدحجابی و بی‌حجابی، به‌عنوان منکر نماید. بنابراین یکی از وظایف دولت اسلامی سالم‌سازی جامعه از ناهنجاری‌های اجتماعی و مبارزه با مظاهر علنی گناه که از مصادیق آن بی‌حجابی و بدحجابی است، می‌باشد، در غیر این صورت آن جامعه به طرف بی‌دینی و نابودی سوق پیدا می‌کند، چنان‌که قرآن کریم می‌فرماید:

«و اگر خدا شر بعضی از مردم را به‌وسیله بعضی دیگر دفع نکند، همانا صومعه‌ها و دیرها و کنش‌ها و مسجدهایی که در آن یاد خدا بسیار می‌رود، همه ویران می‌شود و هر که خدا را یاری کند، خدا او را یاری می‌کند».^۱ (حج، ۴۰)

بر همین اساس است که وظایف دولت در مبارزه با بدحجابی و ترویج فرهنگ عفاف و حجاب در قانون هم تصریح شده است. چنان‌که در ماده ۶۳۸ قانون مجازات اسلامی مصوب سال ۱۳۶۲ و همچنین در قانون راهکارهای اجرایی گسترش فرهنگ عفاف و حجاب مصوب ۱۳ دی‌ماه ۱۳۸۴ شورای عالی انقلاب فرهنگی، وظایف دولت و دستگاه‌های دولتی در مورد این مهم آمده است. دلیل دوم: رابطه حفظ شعائر و حجاب.

برخی از مظاهر دین مانند حجاب بانوان امروزه یکی از شعائر مسلمانان در سراسر جهان و علامت

۱. «الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّا أَنْ يَقُولُوا رَبُّنَا اللَّهُ وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفُتِنَتِ صَوَامِعُ وَبِعَ وَصَلَوَاتُ وَمَسَاجِدُ يُذَكَّرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيرًا وَلَيَنْصُرَنَّ».

مسلمانی، به‌شمار می‌آید و به همین دلیل در برخی از کشورها نسبت به آن حساسیت، وجود داشته و مسئله روز آن‌ها است؛ تا آنجا که در این کشورها مانعی برای مردم مسلمان از برقراری نماز جماعت در مساجد نیست، ولی ورود زنان محجبه به مدارس، دانشگاه‌ها و مراکز دولتی ممنوع است، زیرا حجاب به‌عنوان یکی از شعائر دین است به حساب می‌آید. پس حکومت با این ملاک نیز می‌تواند در برابر موانع این شعائر مقاومت نموده و از بی‌حجابی جلوگیری نماید. (ساقی، طلعت، بی‌تا، جایگاه فقهی حقوقی جرم اهانت به مقدسات اسلام، فصلنامه فقه و تاریخ تمدن، سال پنجم، شماره ۱۹، ص ۴۲)

بنابراین می‌توان طبق مقدمات زیر نتیجه‌گیری کرد:

- اصل حجاب یکی از مسلمات دین است، این امری قطعی است.
- این اصل، یکی از شعائر دین و نشانه‌های جامعه اسلامی به‌شمار می‌رود.
- حفظ شعائر و جلوگیری از اهانت به مقدسات یکی از واجبات شرعی است و در زمان برپایی حکومت اسلامی به‌عهده حکومت اسلامی است.
- پس جلوگیری از بی‌حجابی و بدحجابی بر عهده حکومت اسلامی است.
- یکی از ارگان‌های دولتی که در جمهوری اسلامی وظیفه مقابله و برخورد با قانون‌شکنان و کسانی که نسبت به شعائر دینی دهن کجی می‌کنند دارد نیروی پلیس است. و پلیس با توجه به وظایف محوله به ایشان باید با این افراد برخورد کند.

ادله دسته دوم

دلیل اول: سیره معصومین (ع).

در میان متون روایی و تاریخی پاره‌ای موارد را می‌یابیم که نشان می‌دهد پیامبر اکرم (ص) و امیرالمؤمنین علی (ع) از موضع حکومت درباره چگونگی حضور زنان یا مردان در اجتماع موضع‌گیری و دخالت کرده‌اند. و این امر اختصاص به آن دو بزرگوار نیز نداشته است. چند نمونه را بازگو می‌کنیم:

- ۱- پیامبر گرامی اسلام هنگامی که عمروبن حزم را به‌عنوان والی نجران در یمن منصوب کرد، شرح وظایفی برای او نگاشت. پیامبر در بخشی از این آیین‌نامه کاری، او را مسئول پاک‌دامنی و حجاب مردم می‌داند و از او می‌خواهد به اقدامات عملی در این زمینه همت گمارد:
- «و مردم را از اینکه لباس کوچکی بپوشند که عورتشان آشکار شود، بازدارد و از اینکه کسی موهایش را پشت سرش انباشته کند، نهی کند.»^۱ (احمدی میانجی، ۱۴۱۹، ج ۲، ص ۵۲۷،

۱. «وبنهی الناس ان یحتسب احد فی ثوب واحد یفضی بفرجه الی السماء و ینهی ان یعص احد شعر رأسه فی قفاه».

۱۴۱۹ق؛ ابن هشام، ۱۳۵۵، ج ۴، ص ۲۴۱)

این فرمایش که در واقع، وظایف دولت را نیز بازگو می‌کند، با صراحت، گسترش حجاب و عفاف را از کارویژه‌های دولت می‌داند.

۲- امیرالمؤمنین (ع) می‌فرماید:

«ای عراقیان! باخبر شده‌ام که زنانتان در راه، با مردان برخورد می‌کنند؛ آیا شرم نمی‌کنید!»^۱ (حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۲۰، ص ۱۳۲ و ۲۳۵؛ کلینی، ۱۴۰۷، ج ۵، ص ۵۳۷)

۳- حضرت در روایت دیگر می‌فرماید:

«آیا شرم نمی‌کنید و به غیرت نمی‌آیید، که زنانتان راهی بازارها و مغازه‌ها می‌شوند و با افراد بی‌دین برخورد می‌کنند!»^۲ (حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۲۰، ص ۲۳۶؛ کلینی، ج ۵، ص ۵۳۵)

سیاق خطاب حضرت نشان می‌دهد که از جایگاه حکومت، چنین سرزنشی را متوجه سهل‌انگاری عراقیان کرده است و نه امر به معروف و نهی از منکر شخصی. خطاب کلی به عراقیان و گزارش دادن به حضرت گویای این نکته است.

دلیل دوم: قیاس اولویت احکام الزامی از احکام غیرالزامی.

در شریعت، برخی احکام غیرالزامی وجود دارد که اگر مردم آن‌ها را اجرا نکنند، دولت مشروع اسلامی می‌تواند مردم را به اجرای آن‌ها الزام کند، بلکه بر اساس برخی روایات، دولت اسلامی می‌تواند برای تحقق برخی از احکام غیرالزامی، با مردمی که بدان عمل نمی‌کنند، وارد جنگ شود. احکام استحبایی نظیر زیارت پیامبر گرامی اسلام،^۳ (بروجردی، ۱۳۸۶، ج ۱۲، ص ۲۳۳) اذان، (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۸۱، ص ۱۲۸) نماز جماعت، (حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۵، ص ۱۹۵؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۸۸، ص ۸؛ بروجردی، ۱۳۸۶، ج ۴، ص ۴۴۳) زیارات امامان معصوم (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۸۶، ص ۳۶؛ عاملی، شهید اول، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۳۴۰) و نماز عید (بنابر این قول که مستحب است) (حلی، ۱۴۱۸، ج ۲، ص ۳۰۹؛ حلی، علامه، ۱۴۲۰، ج ۴، ص ۱۲۲) و احکام مکروه نظیر قصه‌گویی در مسجد (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۷، ص ۲۶۳؛ طوسی، ۱۴۰۷، ج ۱۰، ص ۱۴۹). بنابراین، هنگامی که دولت اسلامی حق دارد بر حکم غیرالزامی (مستحب، مکروه و مباح) تعزیر کند، به طریق اولویت باید گفت: دولت اسلامی حق دارد بر حکم واجب مثل حجاب الزام کند. (ضیائی‌فر، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۱۲۱)

دلیل سوم: قیاس اولویت احکام توصلی از احکام تعبدی.

۱. «یا اهل العراق! نبئت انّ نسائکم یدافعن الرجال فی الطریق اما تستحیون».

۲. «اما تستحیون و لا تغارون، نسائکم یخرجن الی الاسواق و یزاحمن العلوج».

۳. برای نمونه در روایتی از امام صادق (ع) نقل شده است: «لو ترکوا زیارة النبی (ص) لکان علی الوالی ان ینجبرهم علی المقام عنده، فان لم یکن لهم اموال انفق علیهم من بیت المال المسلمین».

در برخی از احکام، قصد قربت، شرط است. بدین معنا که انجام آن‌ها در صورتی صحیح است که به قصد تقرب به خداوند اتیان شود که به آن‌ها تعبدی می‌گویند، نظیر حج، و در مقابل، قصد قربت، شرط صحت برخی از اعمال نیست که به آن‌ها توصلی می‌گویند، نظیر حجاب.

در روایات معتبر آمده است که اگر مردم به حج نروند بر دولت اسلامی واجب است که مردم را بر حج رفتن الزام کند. (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۴، ص ۲۷۲؛ طوسی، ۱۴۰۷، ج ۵، ص ۲۲؛ حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۱۱، ص ۲۳ و ۲۴) همچنین در روایات معتبر آمده است که پیامبر برای کسانی که در نماز جماعت حاضر نمی‌شدند، کیفر تعیین کرد و بدین صورت بر انجام واجب تعبدی الزام کرد. (طوسی، ۱۴۰۷، ج ۳، ص ۲۶۶ و ۷۵۳؛ حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۵، ص ۱۹۵ و ج ۸، ص ۲۹۲ و ۲۹۳) هنگامی که دولت مشروع اسلامی حق دارد مردم را بر انجام واجبی تعبدی، نظیر حج، نماز و... الزام کند، به طریق اولی حق خواهد داشت بر انجام واجب توصلی نظیر حجاب الزام کند. (ضیائی‌فر، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۱۲۱) دلیل چهارم: قیاس اولویت احکام اجتماعی از وظایف شخصی.

در شریعت، بعضی از وظایف وجود دارد که اگر مردم نسبت به آن‌ها کوتاهی کنند و مسئولیت خود را نسبت به آن‌ها به خوبی انجام ندهند، بر دولت اسلامی لازم است که مردم را بر انجام مسئولیتشان الزام کند، نظیر وظیفه رسیدگی مالک چارپایان نسبت به آب و غذای آن‌ها، (حلی، ۱۴۱۸، محقق، ص ۱۹۶) وظیفه رسیدگی مالک ساختمان نسبت به حفظ و مرمت آن، (اصفهانی، فاضل هندی، ۱۴۱۶، ج ۷، ص ۶۱۳؛ عاملی، شهید ثانی، ۱۴۱۲، ج ۵، ص ۴۸۶) وظیفه رسیدگی کشاورز به باغ و مزرعه (حلی، علامه، ۱۴۲۰، ج ۱۴، ص ۴۶) و وظیفه خویشاوندان نسبت به کودک پیدا شده. (خمینی، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۲۳۳ و ۲۳۴؛ سیستانی، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۲۳۳) اگر دولت اسلامی حق دارد که مالکان یادشده را به انجام وظایف خصوصی و شخصی‌شان الزام کند، به طریق اولی حق خواهد داشت نسبت به احکامی که پیامد اجتماعی بیشتری دارند، مانند حجاب الزام کند. (ضیائی‌فر، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۱۲۱)

نتیجه

برآیند پویش در این جستار این شد که حکومت اسلامی در کنار دیگر وظایف و اختیارات مهم خود، مسئولیت و رسالت اساسی در جهت گسترش و زایش شرایط و زمینه‌های سالم برای هنجار عفاف و حجاب و جلوگیری از پدیده و معضل بی‌حجابی و بدحجابی در رویه‌ها و لایه‌های اجتماعی دارد. و به‌روشنی پیداست که لزوم حفظ حجاب در عرصه عمومی در حوزه اختیارات و مسئولیت نظام اسلامی قرار دارد و هیچ تردیدی در آن نیست.

بنابراین حکومت اسلامی در زمینه مبارزه با پدیده بی‌حجابی و بدحجابی نقش اساسی دارد و باید با به‌کارگیری تمام قوا و استفاده از تمام ظرفیت‌های موجود در این رابطه گام‌های جدی بردارد و با افراد بی‌حجاب و بدحجاب که با پوشش نامناسب خود فضای سالم جامعه را آلوده می‌کنند برخورد کند و از طرف دیگر با سیاست‌گذاری‌ها و برنامه‌ریزی‌های دقیق و کارشناسی‌شده در ترویج و گسترش حجاب و عفاف در جامعه تلاش نماید.

به‌عبارت دیگر برای گسترش حجاب در سطح جامعه هم استفاده از نیروی قهری مثل نیروی انتظامی و قوه قضائیه لازم است و هم انجام فعالیت‌های آموزشی، تبلیغی و فرهنگی، چراکه این دو نوع حرکت در کنار هم مانند دو بال هستند که می‌توانند کشور را از معضل بی‌حجابی و بدحجابی رهایی ببخشند.

منابع

۱. قرآن.
۲. ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، چاپ سوم، بيروت: دار صادر، ۱۴۱۴ق.
۳. ابن هشام، عبدالملك بن هشام، سيره ابن هشام (السيرة النبوية)، مصحح مصطفى سقا و ابراهيم آبيارى و عبدالحفيظ شبلى، قاهره: مطبوعه مصطفى البابى الحلبى و اولاده، ۱۳۵۵ق.
۴. احمدى ميانجى، على، مكاتيب الرسول (ص)، چاپ اول، قم: دار الحديث، ۱۴۱۹ق.
۵. اصفهاني، حسين بن محمد راعب، مفردات ألفاظ القرآن، چاپ اول، سوريه: دار العلم - الدار الشاميه، ۱۴۱۲ق.
۶. اصفهاني، فاضل هندی، محمد بن حسن، مصحح: گروه پژوهش دفتر انتشارات اسلامي، كشف اللثام و الإبهام عن قواعد الأحكام، چاپ اول، قم - ايران: دفتر انتشارات اسلامي وابسته به جامعه مدرسين حوزه علميه قم، ۱۴۱۶ق.
۷. اكبرى، محمدرضا، تحليل نو و عملي از حجاب در عصر حاضر، چاپ اول، تهران: انتشارات شهيد حسين فهميده، ۱۳۷۶.
۸. انجيل، كتاب مقدس، عهد جديد فارسي، مطبع خواجه دروغلن: لندن، ۱۲۹۹ق.
۹. بروجردى، آقاحسين، منابع فقه شيعه (ترجمه جامع أحاديث الشيعة)، چاپ اول، تهران: انتشارات فرهنگ سبز، ۱۳۸۶ق.
۱۰. جرجى زيدان، تاريخ تمدن اسلامي، ترجمه على جواهرالكلام، تهران: اميركبير، ۱۳۵۲.
۱۱. حر عاملي، محمد بن حسن، وسائل الشيعة، چاپ اول، قم: مؤسسه آل البيت (ع)، ۱۴۰۹ق.
۱۲. حلي (علامه)، حسن بن يوسف بن مطهر اسدي، تذكرة الفقهاء ط - القديمة، چاپ اول، قم: مؤسسه آل البيت (ع)، بی تا.
۱۳. حلي (علامه)، حسن بن يوسف بن مطهر اسدي، مصحح: ابراهيم بهادري، تحرير الاحكام الشرعيه على مذهب الاماميه، چاپ اول، قم، مؤسسه امام صادق (ع)، ۱۴۲۰ق.
۱۴. حلي (محقق)، نجم الدين جعفر بن حسن، المختصر النافع في فقه الإمامية، چاپ ششم، قم: مؤسسه المطبوعات الدينية، ۱۴۱۸ق.
۱۵. خميني، روح الله، تحرير الوسيله، تهران، مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام خميني (ره)، ۱۳۷۹.
۱۶. سعیدی، رضا، فلسفه حجاب (بررسی آثار و فوائد حجاب اسلامي)، تهران: انتشارات رهروان نور، ۱۳۸۰.
۱۷. حسینی سیستانی، سیدعلی، منهاج الصالحین، چاپ پنجم، قم: دفتر حضرت آیت الله سیستانی، ۱۴۱۷ق.

۱۸. ضیائی فر، سعید، جایگاه مبانی کلامی در اجتهاد، قم: بوستان کتاب قم، ۱۳۸۲.
۱۹. طرحی، فخرالدین، مجمع البحرين، چاپ سوم، تهران: کتابفروشی مرتضوی، ۱۴۱۶ق.
۲۰. طوسی، ابوجعفر محمدبن حسن، تهذیب الأحکام، چاپ چهارم، تهران: دار الکتب الإسلامية، ۱۴۰۷ق.
۲۱. عاملی (شهید اول)، محمدبن مکی، مصحح: سیدعبدالهادی حکیم، القواعد و الفوائد، چاپ اول، قم: کتابفروشی مفید، بی تا.
۲۲. عاملی (شهید ثانی)، زین الدین بن علی، شارح: سلطان العلماء، حسن بن محمد، الروضة البهية فی شرح اللمعة الدمشقية، چاپ اول، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۴۱۲ق.
۲۳. فیومی، احمد بن محمد مقری، المصباح المنیر فی غریب الشرح الكبير للرافعی، چاپ اول، قم: منشورات دار الرضی، بی تا.
۲۴. قلعه چی، محمد رواس، حامد صادق قنیزی، بیروت: معجم لغة الفقهاء، دار النفائس، ۱۴۰۸ق.
۲۵. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، چاپ چهارم، تهران: چاپ دارالکتب الإسلامية، ۱۴۰۷ق.
۲۶. مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، بحار الانوار، مصحح: جمعی از محققان، چاپ دوم، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ق.
۲۷. محمدی آشنایی، علی، حجاب در ادیان الهی، چاپ اول، قم: اشراق، ۱۳۷۳.
۲۸. ویل دورانت، تاریخ تمدن، ترجمه ابوطالب صارمی و دیگران، چاپ سوم، تهران: انتشارات آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۷۱.
۲۹. هاشمی رکوندی، سیدمجتبی، مقدمه ای بر روان شناسی زن (با نگرشی علمی و اسلامی)، چاپ اول، تهران: انتشارات شفق، ۱۳۷۰.

نقش فقه در تربیت

مصطفی امیری

چکیده

فقه در تمامی افعال و کردار انسان تأثیرگذار می‌باشد. در این نوشتار سعی محقق بر این است که نقش فقه در تربیت انسان که یکی مهم‌ترین از مسائل زندگی بشر است را مورد بررسی قرار دهد. در این تحقیق برآنیم: آیا فقه که مجموعه‌ای از بایدها و نبایدها است در خلال اوامر و نواهی خود موجب تربیت انسان هم می‌شود یا خیر؟

برای پاسخ به این سؤال در این مقاله از روش کتابخانه‌ای استفاده کرده‌ایم و آن را در سه بخش اصلی: معانی واژگان، اشتراکات فقه و تربیت و نقش فقه در تربیت تدوین نموده‌ایم. و بخش سوم، قسمت عمده بحث را در بر می‌گیرد که خود شامل سه بحث است:

(الف) فقه تربیتی، (ب) تأثیر مستقیم خود حکم فقهی در تربیت (احکام فقهی تربیتی) و (ج) روش‌های تربیتی به‌دست‌آمده از احکام فقهی.

از رهگذر این تحقیق به‌دست آمد که، اولاً: هر یک از رفتارهای مَرَبی و مَرَبی می‌تواند مشتمل بر حکمی شرعی باشد (فقه تربیتی) و ثانیاً: احکام فقهی، علاوه بر اینکه یک سری دستورات عملی‌اند، در تربیت انسان هم به‌صورت مستقیم، مؤثرند (احکام فقهی تربیتی) و ثالثاً: از احکام فقهی می‌توانیم روش‌های تربیتی مناسب را به دست آوریم. بنابراین همان طور که برای عقل، تغذیه و... می‌توان در تربیت نقش قائل شد، برای فقه هم می‌توان این نقش را قائل شد.

کلیدواژه

فقه و تربیت، فقه تربیتی، نقش فقه در تربیت، اشتراکات فقه و تربیت.

مقدمه

انسان شگفت‌ترین مخلوق خداوند و والاترین نشانه قدرت حق است. انسان، توانایی این را دارد که همه صفات و کمالات الهی را دارا شود و آفریده شده است تا به مقام «خلیفه‌اللهی» برسد و این سیر جز با تربیت حقیقی میسر نمی‌شود. تربیتی که از ابتدایی‌ترین و اساسی‌ترین نیازهای زندگی بشری است. نه تنها تربیت لازمه جدایی‌ناپذیر زندگی است، بلکه انسان، تنها در پرتو تربیت صحیح می‌تواند موجودی هدفمند و اندیشه‌ورز شود تا به اهداف و آرمان‌های خود دست یابد.

اساساً برای ساختن جامعه‌ای نمونه و تربیت انسان‌های کامل و سالم از نظر جسمی و روحی، اصول و روش‌هایی لازم است که انسان در پرتو آن‌ها بتواند به‌دور از هرگونه انحراف، مسیر سعادت و کمال را بییماید. بنابراین این تربیت است که اهمیت و جایگاه آن بر کسی مخفی نیست. اما از طرف دیگر، شریعت و بعد عملی آن یعنی فقه نیز جایگاه ویژه‌ای در زندگی انسان دارد و مجموعه‌ای از بایدها و نبایدها، زندگی او را احاطه کرده است.

حال آن سؤالی که باعث ایجاد تحقیق حاضر شد، این بود که؛ اگر فقه نگاه قابل توجهی به زندگی انسان دارد، آیا قدرت این را هم دارد که در تربیت انسان تأثیرگذار باشد یا صرفاً یک سری دستورات است و انسان مکلف است که آن‌ها را انجام دهد؟

بنابراین برای رسیدن به پاسخ سؤال فوق، ابتدا تحقیق خود را با تعریف و هدف هر یک از واژه‌های «فقه» و «تربیت» باید شروع کرد و بعد به اشتراکات فقه و تربیت اشاره‌ای نمود و در ادامه هم، بحث اصلی تحقیق در قالب سه عنوان پیگیری می‌شود.

معنای واژگان

فقه

فقه در لغت به معنای فهمیدن است. در قاموس نیز آمده که: «الفقه: فهم الشيء». (سیدعلی اکبر قرشی، ۱۴۱۲ق، ج ۵، ص ۱۹۸)

فقه: الفقه: العلم بالشیء و الفهم له. (ابن منظور، محمدبن مكرم، ۱۴۱۴ق، ج ۱۳، ص ۵۲۳)

در کتب ذیل هم معنای فقه آمده است. البته استاد مطهری گویند:

معنای فقه، مطلق فهم نیست، بلکه فهم عمیق و بصیرت کامل به حقیقت یک چیز را فقه می‌گویند و بعد شاهی برای کلام خود از عبارت المفردات می‌آورند که: «الفقه هو التوصل الی علم غائب بعلم شاهد؛ یعنی فقه این است که از یک امر ظاهر و آشکار به یک حقیقت مخفی و پنهان پی برده شود». (مرتضی مطهری، ۲۷جلد، ج ۲۰، ص ۱۸۶)

اما در اصطلاح، «فقه» علم وسیع و عمیق به معارف و دستوره‌های اسلامی است و اختصاص به قسمت خاص ندارد، ولی تدریجاً در اصطلاح علما این کلمه اختصاص یافت به «فقه الاحکام».

توضیح اینکه: علمای اسلام تعالیم اسلامی را به سه قسمت تقسیم کرده‌اند:

الف. معارف و اعتقادات، یعنی اموری که هدف از آن‌ها شناخت و ایمان و اعتقاد است که به قلب و دل و فکر مربوط است، مانند مسائل مربوط به مبدأ، معاد، نبوت، وحی، ملائکه و امامت.

ب. اخلاقیات و امور تربیتی، یعنی اموری که هدف از آن‌ها این است که انسان از نظر خصلت‌های روحی چگونه باشد و چگونه نباشد، مانند تقوا، عدالت، جود و سخا، شجاعت، صبر و رضا، استقامت و غیره.

ج. احکام و مسائل عملی، یعنی اموری که هدف از آن‌ها این است که انسان در خارج عمل خاصی انجام دهد، و یا عملی که انجام می‌دهد چگونه باشد و چگونه نباشد، و به عبارت دیگر «قوانین و مقررات موضوعه».

حال فقه‌های اسلام کلمه «فقه» را در مورد قسم اخیر اصطلاح کردند، شاید از آن نظر که از صدر اسلام آنچه بیشتر مورد توجه و پرسش مردم بود مسائل عملی بود. از این رو کسانی که تخصصشان در این رشته مسائل بود به عنوان «فقه‌ها» شناخته شدند. (مرتضی مطهری، ج ۲۰، ص ۶۵) و گرنه در اصطلاح روایات، «فقیه» به کسی گویند که عالم به مسائل دینی باشد؛ اعم از مسائل اعتقادی اصول دین، معارف الهی، مسائل اخلاقی، و مسائل شرعی که مربوط به اعمال مکلفین است و منحصر به مسائل شرعی فرعی نیست. پس آنچه را فقها (رضوان الله علیهم) می‌فرمایند که: «الْفَقْهُ: هُوَ الْعِلْمُ بِالْمَسَائِلِ الشَّرْعِيَّةِ الْفُرْعِيَّةِ عَنْ أَدْلَتِهَا التَّفْصِيلِيَّةِ»، اصطلاح حادثی است و نمی‌توان فقه مصطلح در روایات را در حدود این معنی حادث حبس نمود. (سید محمدحسین حسینی تهرانی، ۱۴۲۱ق، ج ۳، ص ۳) بنابراین، فقه در اصطلاح فقها عبارت از اوامر و نواهی و ارشاداتی است که خداوند برای تربیت انسان‌های باایمان و تکامل بشریت از طریق وحی صادر نموده است. (عباس علی عمید زنجانی، فقه سیاسی، ۱۴۲۱ق، ج ۲، ص ۲۲)

با توجه به تعریف پیش گفته از علم فقه، این علم - پس از معرفت و شناخت خالق هستی آفرین - برترین علوم است؛ زیرا به واسطه آن، امر و نهی الهی شناخته می‌شود و به فرامین خداوند عمل و از نواهی او اجتناب می‌گردد؛ و از دیگر سوی، علمی که عهده‌دار نظام معیشتی انسان است و به واسطه آن انسان به بالاترین درجات کمال می‌رسد، علم فقه است. (محمدحسین ایوان کیفی ورامینی، ۱۴۲۹ق، ص ۳۶۲)

تربیت

واژه «تربیت» مصدر باب تفعیل از ماده «ربی یربو» (ابن منظور، لسان العرب، ج ۱۴، ص ۳۰۷)

به معنای رشد است و تربیت یعنی رشد دادن.

اما در اصطلاح، تربیت و واژه‌های مترادف آن از جمله کلماتی است که در زندگی روزمره ما انسان‌ها، رواج زیادی دارد. هریک از ما ممکن است در برخوردهای شخصی خودمان کلماتی همچون «باتربیت»، «بادب» و... به کار بریم، اما اگر از ما سؤال کنند که «تربیت» یعنی چه، در ترسیم و تبیین معنای دقیق، صریح و روشنی از آن وامی‌مانیم. علمای تربیت نیز در معنای این واژه اتفاق نظر ندارند و هرکس به تناسب فهم و درک و تجربه‌ای که دارد، تعریفی ارائه می‌کند.

ولی از آنجایی که داشتن یک تعریف و داشتن یک چهارچوب برای تربیت برایمان ضروری است، می‌توان تربیت را این‌چنین تعریف کرد: تربیت عبارت است از فعالیتی منظم و مستمر در جهت کمک به رشد جسمانی، شناختی، اخلاقی، اجتماعی، عاطفی و به‌طور کلی پرورش و شکوفایی استعدادهای متربی، به گونه‌ای که نتیجه آن در شخصیت مربی به‌ویژه در رفتارهای او ظاهر خواهد شد. (محمدعلی حاجی ده‌آبادی، جزء ۱، ص ۱)

تعریف فوق ویژگی‌هایی دارد که آن را از سایر واژه‌های مشابه متمایز می‌سازد:

۱- تربیت فعالیتی است «منظم و مستمر»؛

۲- تربیت تمام وجود انسان را پوشش می‌دهد و... .

به‌علاوه با دقت در تعریف تربیت نکات زیر استفاده می‌شود:

الف. برای آنکه مربی بتواند به وظیفه خویش در امر تربیت عمل نماید، لازم است شناخت دقیقی از ویژگی‌ها و خصوصیات انسان و ابعاد وجودی وی داشته باشد.

ب. شناخت هنجارها و ارزش‌های موردنظر و به‌عبارتی شناخت دقیق مقصد تربیت (هدف) ضرورت تام دارد.

ج. به‌لحاظ آنکه تربیت جریانی منظم و مستمر است، لزوم تهیه طرح و نقشه قبلی برای تربیت، امری غیرقابل‌انکار است. این طرح و برنامه از سویی با ملاحظه خصوصیات و ابعاد وجودی انسان و از سوی دیگر با شناخت و تعیین هدف‌های واسطه و نهایی، تهیه می‌گردد.

د. تربیت فرآیندی است از مقوله «دیگرسازی»، از این‌رو با اخلاق که از مقوله خودسازی است تفاوت دارد. به‌عبارت دیگر تربیت، فرآیندی است که در یک طرف مربی و در طرف دیگر متربی قرار دارد، به‌همین جهت مقوله خودسازی که در علم اخلاق مطرح می‌شود از مباحث تعلیم و تربیت نیست علاوه بر این، حیطة اخلاق و تربیت یکسان نیست، پرورش اخلاقی یک بعد از ابعاد تربیت است.

البته تعاریف دیگری برای تربیت شده است، از جمله:

* تربیت عبارت است از: رشد دادن و یا فراهم کردن زمینه رشد و شکوفایی استعدادها و

به فعلیت رساندن قوای نهفته یک موجود. (محمد رحیمیان، محمدتقی رهبر، ۱۳۷۹، جزء ۳، ص ۱؛ علی رفیعی، درآمدی، ص ۳۲)

* تربیت به معنای فراهم کردن زمینه مناسب برای پرورش استعدادهای جسمانی، روحانی و هدایت آن‌ها در جهت مطلوب و جلوگیری از وقوع انحرافات و ناهنجاری‌ها است. البته تربیت، به معنای رسیدن به رشد، هدایت به حق و کمال، رسیدن به حد بلوغ و تشخیص تزکیه نفس و اخلاق و به معنای ادب کردن هم آمده است. (سیدحسین اسحاقی، جزء ۲، ص ۱)

* تربیت عبارت است از رفع موانع و ایجاد مقتضیات برای آنکه استعدادهای انسان در جهت کمال مطلق شکوفا شود. (مصطفی دلشاد تهرانی، جزء ۳، ص ۱)

اشتراکات فقه و تربیت (علی همت بناری، ۱۳۸۱، شماره ۵۷، ص ۴۰-۴۱)

از جمله مواردی که می‌توان فقه و تربیت را با هم مشترک دانست، امور ذیل است:

۱. از جهت موضوع

از مهم‌ترین نقاط مشترک فقه و تربیت، اشتراک آن‌ها در موضوعشان است. موضوع هر دوی آن‌ها انسان است. در تربیت به این بیان که عوامل تربیتی درصدد تأثیرگذاری بر انسان (متربی) هستند و قانون این تأثیرپذیری اندیشه‌ها، بینش‌ها، گرایش‌ها و به‌ویژه رفتارهای اوست. اما آنچه از تأثیرات تربیتی در متربی بیش‌تر تجلی می‌یابد، واکنش‌ها و رفتارهای بیرونی او است. از این‌رو، قانون تأثیرات مربی در فرایند تربیت، بروز اعمال و رفتارهای مطلوب در متربی است. از سوی دیگر، موضوع فقه، انسان و شئون مختلف او به‌ویژه اعمال و رفتارهای او است و بنابراین، موضوع اولین مرحله اشتراک آن‌هاست، هرچند تأثیرگذاری این دو در انسان متفاوت است؛ چه آنکه نگاه فقه به انسان و رفتارهای او نگاهی شرعی است، اما تربیت درصدد ایجاد بینش، اصلاح و تغییر رفتارهای او است.

۲. از جهت گستره و قلمرو

زمینه مشترک دیگر آن‌ها، گستره و قلمرو این دو است. این دو عرصه در میان علوم اسلامی و انسانی قلمرو بسیار گسترده‌ای دارند. تربیت، گستره‌ای به درازای عمر انسان دارد و حتی مشتمل بر عوامل زمینه‌ساز پیش از تولد نیز می‌شود و شامل همه فعالیت‌هایی است که به‌نحوی در پرورش ابعاد وجودی انسان تأثیرگذار است. همچنین تربیت امری همه‌جانبه و فراگیر بوده و همه ابعاد وجودی انسان، اعم از جسمی، روانی، اخلاقی، عقلانی و مانند این‌ها را در بر می‌گیرد.

از سوی دیگر، فقه گستره‌ای عظیم دارد و برای همه مقاطع عمر انسان و حتی پیش از تولد او احکام و باید و نبایدهای شرعی وجود دارد. نگاهی اجمالی به حیطه‌های احکام فقهی و دسته‌بندی‌های ارائه‌شده نشان می‌دهد که فقه به جنبه خاصی از زندگی انسان نمی‌پردازد، بلکه قانون‌گذار شرعی

چنان حکیمانه احکام شرعی را وضع کرده که در پرتو التزام و عمل به آن‌ها همه جنبه‌های وجودی انسان پرورش می‌یابد؛ در فقه، هم احکام مربوط به تأمین سلامت جسمی و نیز تأمین امور معیشتی و مادی وجود دارد و هم احکام مربوط به سلامت عقلانی و روانی و هم احکام فردی و اجتماعی.

۳. از جهت اشتراک در اهداف و غایات

اشتراک دیگر فقه و تربیت، اهداف و غایات آن‌ها می‌باشد. زیرا هم تربیت به‌عنوان فرایندی هدایت‌گر در جامعه اسلامی و هم فقه به‌عنوان حوزه معرفتی دینی و اسلامی در راستای رساندن انسان (متربی و مکلف) به یک هدف غایی، یعنی قرب الهی حرکت می‌کنند.

۴. از جهت عملی و کاربردی بودن

ویژگی نسبتاً مشترک دیگری که میان فقه و تربیت وجود دارد این است که هر دو، جنبه کاربردی دارند؛ به این بیان که فقه بُعد عملی شریعت است و همه احکام به‌نحوی جنبه عملی و کاربردی دارند. از همین رو است که تعبیر «احکام عملیه» در سخنان فقها رواج دارد. از سوی دیگر، بارزترین جنبه تربیت فعالیت‌ها و رفتارهای عملی مربی و متربی است.

انسان و تربیت‌پذیربودنش

با توجه به اینکه بحث انسان به‌عنوان موضوعی مشترک برای فقه و تربیت مطرح شد، خوب است که چند جمله‌ای در مورد انسان و اینکه آیا اصلاً تغییر و تربیت‌پذیر هست یا خیر، صحبت کنیم و بعد به اصل بحثمان (نقش فقه در تربیت) بپردازیم، چراکه سخن گفتن برای تربیت، آن‌هم بدون شناخت انسان بی‌فایده است.

اما انسان کیست؟ انسان کسی است که، دارای نیروی عقل و فکر است که با آن حقایق وجود را می‌شناسد و پیشرفت‌های مادی و معنوی تحصیل می‌کند.

انسان موجودی آزاد و مختار است که می‌تواند با آزادی و اختیار، مسیر و هدف خود را انتخاب کند و به‌سوی آن حرکت نماید.

انسان با برخورداری از روح یا نفخه الهی، قدرت علمی نامحدود و نیز قدرت تربیت‌پذیری نامحدود دارد، تا جایی که می‌تواند اسماء و صفات خداوند را در خود ایجاد و مستقر کند و مراتب کمال و تقرب به خدا را یکی پس از دیگری طی کند و آینه و مظهر کامل صفات خداوند شود. این همان مقام خلیفه‌اللہی است که انسان برای وصول به آن خلق شده است. (سیدمحمد شجاعی، جزء ۲، ص ۱)

باید دانست که همین انسان، موجودی دو بُعدی است که یک بعد او مادی (فَإِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ تُرَابٍ؛

ما شما را از خاک آفریدیم؛ حج، ۵) و بعد دیگرش روحی و الهی است (اذ قال ربک للملائکه انی خالق بشرا من طین فاذا سوّيته و نفخت فیہ من روحی فقعوا له ساجدین؛ و هنگامی که خداوند به فرشتگان گفت که من بشر را از گل می‌آفرینم، پس آنگاه که او را به خلقت کامل بیاراستم و از روح خود در او دمیدم به او سجده کنید؛ ص، ۷۱-۷۲). حال آن جنبه مادی و محسوسش را «بدن» می‌نامند و جنبه الهی و نامحسوسش را «روح» می‌نامند. تعلیم و تربیت انسان باید در هر دو جهت و به‌طور هماهنگ پیش رود البته اصالت مربوط به روح و بُعد معنوی انسان است و همیشه جسم ابزار روح بوده و تنها باید به نیازمندی‌های جسمی به‌عنوان وسیله (نه به‌عنوان هدف) نگاه شود. (رضا فرهادیان، چاپ اول، ۱۳۷۸، ص ۲۰)

اما برای بیان تربیت‌پذیربودن انسان، کلامی را از شهید مطهری و امام خمینی (ره) می‌آوریم: امام (ره) می‌فرماید: «انسان می‌تواند نشئه خود را تبدیل کند و مظهریت ابلیسیه را به مظهریت آدمیه مبدل نماید، زیرا که انسان تا در عالم طبیعت واقع است، به‌واسطه قوه منفعله که حق تعالی به او عنایت نموده و راه سعادت و شقاوت را واضح فرموده، می‌تواند نقایص خود را مبدل به کمالات، و رذایل خویش را تبدیل به خصایص حمیده، و سیئات خود را مبدل به حسنات نماید و اینکه معروف است: فلان خلق زشت یا فلان صفت رذیله از ذاتیات است و قابل تغییر نیست، اصلی ندارد و حرفی بی‌اساس و ناشی از قَلت تدبّر است و عدم‌تغییر و تبدیل ذاتیات را به این باب ربطی نیست، بلکه با ریاضات و مجاهدات، تمام صفات نفسانیّه را می‌توان تبدیل (نمود) و تغییر داد، حتی جُبْن و بخل و حرص و طمع را می‌توان مبدل به شجاعت و کرم و قناعت و عزّت نفس نمود». (امام خمینی (ره)، جزء ۳، ص ۱)

و در کلام دیگری بیان می‌کنند: «تمام نکته آمدن انبیا این است که این بشر را تربیت کنند که قابلیت این را دارد که تربیت بشود». (همان)

شهید مطهری نیز در کلامی می‌فرماید: «تمام سیستم‌های اخلاقی با همه اختلافاتی که از لحاظ هدف و وسیله با یکدیگر دارند یک مطلب را به‌عنوان اصل مسلّم پذیرفته‌اند و آن اینکه سجایا و ملکات روحی انسان قابل تغییر است و ممکن است «عادت» جای «طبیعت» را بگیرد. علمای اخلاق می‌گویند: تربیت عبارت است از فن تشکیل عادت، و عادت برای بشر طبیعت ثانیه می‌شود. معنای این جمله این است که ساختمان روحی انسان قابل انعطاف است و هر حالت جدیدی که به وی بدهند و مدتی ادامه بدهند آن حالت جدید صفت راسخه می‌شود». (مرتضی مطهری، ج ۶، ص ۶۳۲) بنابراین تمام این عبارات تغییر و تربیت‌پذیربودن انسان را بیان می‌کنند، پس بهتر است که این تغییر را در راستای تربیتی نیکو به کار ببریم.

تأثیرگذاری فقه در تربیت انسان

هر پژوهشگری هر گاه در فقه شیعه به کاوش و پی‌جویی برخیزد و سیر تاریخی آن را با نظر باریک‌بین خود بررسی کند، درمی‌یابد که تحول و پویایی، جزء لایتجزای فقه شیعه در طول تاریخ بوده است؛ چرا که بر پایه اجتهاد مجتهدان بزرگ و صاحب مکتب بنیاد گردیده است. (علیرضا فیض، چاپ اول، ۱۳۸۲، ص ۱۰۴) بنابراین از همین جاست که، احکام فقهی اسلام، احکامی است حکیمانه و عادلانه که پیوند عمیق و ناگسستنی با عینیت‌ها و واقعیت‌های زندگی انسان دارد، و در ابعاد مختلف با تمام نیازهای عقیدتی، علمی، اخلاقی، اجتماعی، تجاری، زراعی، حقوقی، سیاسی، کیفری و... ارتباط و انطباق دارد، و تمام تحولات و دگرگونی‌های مختلف زندگی بشر را در بر می‌گیرد و به راحتی آن‌ها را هضم می‌کند. (محمدابراهیم جناتی شاهرودی، ص ۱۰۸) و به تعبیر شهید مطهری:

«تفقه در دین که مورد عنایت اسلام است شامل همه شئون اسلامی است اعم از آنچه مربوط است به اصول اعتقادات اسلامی و جهان‌بینی اسلامی و یا اخلاقیات و تربیت اسلامی و یا اجتماعیات اسلامی و یا عبادات اسلامی و...». (شهید مرتضی مطهری، ج ۲۰، ص ۲۷)

حال سؤالی که اینجا مطرح می‌شود این است که: این فقه با تمام پویایی و کاربردی‌بودنش، چه نقش و تأثیری در تربیت انسان‌ها می‌تواند داشته باشد؟ تربیتی که به‌خاطر اینکه هادی انسان‌ها به‌سوی کمال مطلق است، اهمیت بسزایی دارد؟

آنچه به‌عنوان پاسخ این سؤال می‌توان بیان کرد، این است که؛ آری، قطعاً در تربیت هم برای فقه می‌توان نقشی را قائل شد، که اکنون این نقش را در سه حالت و با سه عنوان باید مورد بررسی قرار داد:

الف) فقه تربیتی

از دیدگاه فقه اسلامی، رفتارهای آموزشی و تربیتی نیز مانند همه رفتارهای اختیاری مکلفان، حکمی شرعی دارد. فقه تربیتی با هدف تعیین احکام شرعی رفتارهای اختیاری مکلفان در عرصه تعلیم و تربیت، در تلاش است تا با استفاده از روش‌شناسی اجتهادی و استنباطی به این هدف دست یابد.

بنابراین، فقه تربیتی آن است که، به کشف و استنباط احکام شرعی (اعم از تکلیفی و وضعی) مربوط به رفتارهای مربی و متربی در مقام تربیت می‌پردازد. (پایگاه مجلات تخصصی نو؛ نورمگز) حال نسبت به اینکه، «دانش فقه تربیتی چه معنا و کاربردهایی دارد؟» سیدنقی موسوی، محقق و نگارنده کتاب فقه تربیتی مبانی و پیشفرض‌ها، پاسخ می‌دهد که: حضور دانش فقه در عرصه

تعلیم و تربیت و آموزش و پرورش به این معناست که حوزه‌های تعلیم و تربیت مسلمانان بر اساس دستاوردهای پژوهشی متخصصان علوم تربیتی به یک سری بایدها و نبایدهایی منجر می‌شود، این دانش الگوهایی را ارائه می‌دهد تا مربیان و والدین اقدامات تربیتی‌شان را بر اساس آن ساماندهی کنند. تأکید ایده فقه تربیتی بر آن است که این بایدها و نبایدها تا حد امکان از منابع اسلامی و شرعی استناد شده باشند؛ به عبارت دیگر فقه تربیتی نظریه جدیدی در عرصه اسلامی‌سازی تعلیم و تربیت است. (www.ibna.ir)

اما از باب مثال چند نمونه را می‌توان چنین بیان کرد:

۱- با توجه به نقش شاخص والدین به عنوان مربی فرزندان، امیرمؤمنان علی (ع) می‌فرمایند: «حَقُّ الْوَالِدِ عَلَى الْوَلَدِ أَنْ يُطِيعَهُ فِي كُلِّ شَيْءٍ إِلَّا فِي مَعْصِيَةِ اللَّهِ»، حق پدر بر فرزند این است که در هر چیزی جز در معصیت خداوند، او را اطاعت کند. (محمد سیدرضی، چاپ اول، ۱۴۱۴ق، ص ۴۸۸) در اینجا فرقی میان پدر و مادر نیست و بنابراین، همان گونه که اطاعت پدر بر فرزند واجب است، اطاعت مادر نیز واجب است. این طاعت، یا باید در راستای اطاعت خداوند باشد، یا اینکه مخالفتی با اطاعت خداوند نداشته باشد. (احمد بهشتی، جزء ۱۱، ص ۱)

۲- مرحوم محقق گوید: «یکره ان یزاد فی تأدیب الصبی علی عشرة أسواط و کذا المملوک»، مکروه است که به هنگام تأدیب کودکان و بردگان بیش از ده تازیانه زده شود. (محقق حلی، جعفر بن حسن نجم‌الدین، چاپ دوم، ۱۴۰۸ق، ج ۴، ص ۱۵۴)

۳- امام خمینی (ره) در تحریر الوسیله چنین آورده‌اند: «والظاهر ان تأدیه بحسب نظر المؤدب و الولی فربما تقتضی المصلحة اقل و ربما تقتضی الاکثر و لا يجوز التجاوز عما هو مقتضى المصلحة؛ ظاهر آن است که مقدار تأدیب بستگی به نظر تأدیب کننده دارد. گاه مصلحت اقتضا می‌کند که کمتر از ده ضربه تازیانه زده شود، و گاه مقتضای مصلحت مقدار بیشتری است. ولی به هر حال تجاوز از آنچه مصلحت اقتضا می‌کند جایز نیست». (موسوی خمینی، سیدروح‌الله، چاپ اول، ج ۲، ص ۴۷۷)

۴- یک معلم به هیچ وجه مجاز نیست در برابر شاگردان، سخنی خلاف ادب بگوید یا جانب نزاکت کلاس را نگه ندارد. (علی اصغر الهامی‌نیا، محمدرضا احمدی، جزء ۱، ص ۶)

۵- مکروه است معلم در امر آموزش و تربیت، برخی از شاگردان را بر برخی دیگر برتری دهد. (نجفی، محمدحسن، چاپ هفتم، ۱۴۰۴ق، ج ۲۲، ص ۴۶۹)

۶- تسویه بین فرزندان در دادن هدیه و مانند آن، مستحب و تفضیل برخی بر برخی دیگر مکروه است. (شهید اول، محمدبن مکی عاملی، چاپ دوم، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۲۸۶)

بنابراین در تمام این مثال‌ها می‌بینیم که برای عمل مرتبی یا متربی، یکی از احکام خمسّه قرار داده

شده است، همین کار به نام فقه تربیتی شناخته می‌شود.

(ب) تأثیر مستقیم خود حکم فقهی در تربیت (احکام فقهی تربیتی)

انسان موجودی اجتماعی است و برای زندگی در جامعه، نیاز به قوانین و برنامه‌های صحیحی دارد که چگونگی ارتباط خود را با دیگران تنظیم نماید. قوانین زندگی انسان در قرآن تحت عناوین مختلف در زمینه‌های حقوقی، اقتصادی، سیاسی، فردی، اجتماعی و خانوادگی بیان گردیده است. در واقع، سعادت و رستگاری فرد و جامعه، در گرو رعایت و عمل به احکام و قوانینی است که در قرآن تحت عنوان اوامر و نواهی الهی ذکر گردیده است و در فقه اسلامی از آن‌ها به عنوان «واجب» و «حرام» یاد می‌شود. (رضا فرهادیان، ص ۳۹۵)

به عبارت دیگر انسان بر اساس ایمان به مبدأ و معاد، ملزم به انجام یا ترک هزاران عمل و رفتار است که می‌باید احکام آن‌ها را از دین دریافت کند. فقه که بخشی از دین است، اعمال و رفتار انسان‌ها را در جهت مطلوب هدایت می‌کند. (علیرضا علی‌نوری، ص ۲۱)

به طور کلی فلسفه وجوب و حرمت احکام ریشه در صلاح و فساد دارد که مستقیماً آثار مطلوب و عواقب نامطلوب آن‌ها در رفتار و کردار انسان ظاهر می‌گردد. بنابراین، در اصل، عمل واجب و خوب دارای مصلحت؛ و عمل بد و حرام، دارای مفسده‌ای است که از دیدگاه تعلیم و تربیت، در رفتار و اخلاق فردی و اجتماعی انسان بازتاب مثبت و یا منفی دارد. (رضا فرهادیان، ص ۳۹۵)

اما پر واضح است که اگر کسی از دین و دینداری به نام آن اکتفا کند یا تنها به پاره‌ای از دستورات آن عمل کرده و بقیه را رها کند، یا تنها به عمل به واجبات اکتفا ورزد و از مراعات مستحبات و مکروهات سرباز زند و نسبت به آن‌ها بی‌اعتنا باشد، قطعاً چنین فردی از رسیدن به هدف والایی که تربیت دینی و الهی قصد رسیدن به آن را دارد، محروم و بی‌نصیب خواهد ماند. چراکه هر یک از دستورات و فرامین الهی در حکم کلید رمزی است برای نجات و هدایت و رستگاری و بالاخره تربیت واقعی انسان. (علی محمد عبداللّهی، ج ۲، ص ۱)

بنابراین ذکر این مطلب لازم است که اصول اخلاقی نه تنها در واجبات و محرمات، بلکه در مستحبات و مکروهات نیز حاکم است، یعنی کلیه واجبات و مستحبات و توصیه به پرهیز از محرمات و مکروهات به نوعی با تربیت و اخلاق مرتبط است. (مکارم شیرازی، ناصر، ابوالقاسم علیان‌نژادی، ۱۴۱۸ق، جزء ۱۰، ص ۱)

همان طور که در قبل، انسان را به عنوان موضوعی مشترک برای فقه و تربیت معرفی کردیم و نیز بیان کردیم که انسان دارای دو بُعد (روح و بدن) می‌باشد، بنابراین در بحث حاضر که خود حکم به صورت مستقیم در تربیت انسان‌ها مؤثر است، باید دانست که هر یک از احکام فقهی اعم از واجبات، محرمات، مستحبات و مکروهات، علاوه بر اینکه به باید‌ها و نبایدهایی اشاره دارند،

به نحوی هم این تأثیر را در هر دو بُعد انسان ایجاد می کنند.

حال از باب نمونه به چند مثال در زمینه تکالیف عملی (که در فرهنگ اسلام به نام عبادات شناخته می شوند) و منهیات عملی (که محرمات نام دارند) اشاره می کنیم:

الف) نماز: نماز فراگیرترین عبادت و زیباترین نیایش و روح بخش ترین پرستش و معراج مؤمن است. نماز از لحاظ های مختلف فردی و اجتماعی، عبادی و انضباطی، جسمانی و روحانی، اخلاقی و... قابل مطالعه است. در اینجا باید بُعد تربیتی و اخلاقی آن را به صورت گذرا مورد توجه قرار داد:

۱- روح، اساس، هدف، پایه، مقدمه، نتیجه و بالاخره فلسفه نماز همان یاد خدا است، همان «ذکر الله» است.

۲- نماز وسیله شست و شوی گناهان و مغفرت و آمرزش الهی است، چراکه خواه ناخواه نماز انسان را دعوت به توبه و اصلاح گذشته می کند.

۳- نماز سدی در برابر گناهان آینده است، چراکه روح ایمان را در انسان تقویت می کند، و نهال تقوی را در دل پرورش می دهد، و ایمان و تقوی نیرومندترین سد در برابر گناه است.

۴- نماز خودبینی و کبر را در هم می شکند، چراکه انسان در هر شبانه روز هفده رکعت و در هر رکعت دو بار پیشانی بر خاک در برابر خدا می گذارد، خود را ذره کوچکی در برابر عظمت او می بیند.

۵- نماز وسیله پرورش، فضائل اخلاق و تکامل معنوی انسان است.

۶- نماز روح انضباط را در انسان تقویت می کند، چراکه دقیقاً باید در اوقات معینی انجام گیرد که تأخیر و تقدیم آن هر دو موجب بطلان نماز است و... (ناصر مکارم شیرازی، چاپ اول، ۱۳۷۴، ج ۱۶، ص ۲۸۹-۲۹۴)

بنابراین تمام این آثار و بلکه بیشتر از این ها که همگی روح انسان را پرورش می دهد و به سمت سعادت سوق می دهد، از نمازی به دست می آید که حکم فقهی اش واجب است و در هیچ حالتی هم نباید ترک شود. در ضمن تأثیری هم که نماز برای بدن انسان دارد، همان حرکاتی است که در حین نماز انجام می شود و به نوعی ورزش برای بدن به حساب می آید و ورزش همان طور که بدن را تربیت می کند و سالم می کند، عقل را هم سالم می کند و اگر عقل سالم باشد تهذیب نفس هم به دنبال او باید باشد. (امام خمینی (ره)، جزء ۱۶، ص ۱)

ب) روزه: یکی دیگر از اعمال واجبی که از فروغ دین ما می باشد، روزه گرفتن است که اگر این دستور دینی هم با تمام آداب و شرایطش انجام شود، تأثیرات فراوان و بالارزشی از نظر مادی و معنوی در وجود انسان خواهد گذاشت، یعنی، روزه به اندازه خودش مؤثر در تربیت انسان است که هم در روح و روان انسان و هم در جسم انسان دارای تأثیر است. در اینجا به طور خلاصه به

پاره‌ای از این آثار اشاره می‌گردد:

۱- یکی از فوائد روزه آن است که روح انسان را صیقل داده و باعث تطهیر جسم و جان وی می‌گردد. روزه‌دار در حال روزه با وجود گرسنگی و تشنگی از غذا و آب چشم‌پوشی نموده و در عمل ثابت می‌کند که همچون حیوان در بند اصطبل و علف نیست بلکه او می‌تواند زمام خواهش‌های نفسانی خویش را به دست گرفته و بر هوس‌های خود مسلط گردد. (ناصر مکاریان، ۱۳۸۲، ص ۲۸۹)

۲- اثر دیگر روزه آموزش مساوات و برابری در میان افراد اجتماع است. با انجام این دستور مذهبی افراد ثروتمند وضع گرسنگان و محرومان اجتماع را به‌طور عینی و حسی درک می‌نمایند. (همان)

۳- یکی دیگر از آثار بابرکت روزه تقویت اراده انسان است، یعنی مقاومت و قدرت اراده و توان مبارزه با حوادث سخت را به انسان می‌بخشد. (همان)

تمام این آثار باعث تربیت روح و روان انسان می‌شود. اما اثر دیگرش که در جسم انسان مؤثر است، عبارت است از:

۴- روزه نقش بسزایی در سلامتی جسم انسان دارد. پیامبر اکرم (ص) می‌فرماید: «صوموا تصحوا»، روزه بگیرید تا تندرست بمانید. (محدث، میرزا حسین نوری، چاپ اول، ۱۴۰۸ق، ج ۷، ص ۵۰۲)

روزه زباله‌ها و مواد اضافی و جذب‌نشده بدن را سوزانده و در واقع بدن را خانه‌تکانی می‌کند. از طرف دیگر با توجه به اینکه دستگاه گوارشی از حساس‌ترین دستگاه‌های بدن بوده و در تمام سال به‌طور مداوم مشغول کار است نیاز به استراحت دارد و روزه این امکان را به این دستگاه مهم بدن می‌دهد، البته این در صورتی است که شخص روزه‌دار طبق دستور اسلام به هنگام افطار و سحر در خوردن غذا زیاده‌روی نکند، در غیر این صورت ممکن است نتیجه مطلوب حاصل نگردد. (ناصر مکاریان، ۱۳۸۲، ص ۲۸۹)

این دو مثال در بحث عبادات بود، حال مستحبات هم از همین قبیل می‌تواند باشد و بلکه حتی به تعبیر شهید مطهری: «یک چیزی در نوافل (مستحبات) هست که در فرائض (واجبات) نیست و آن این است که انسان فرائض را به حکم اینکه واجبند و اگر انجام ندهد معاقب است، انجام می‌دهد ولی اگر نوافل را انجام ندهد معاقب نیست. حال عملی که انسان اگر انجام ندهد معاقب نیست ولی انجام می‌دهد، قهراً ارزش بالاتری را دارد». (مرتضی مطهری، ج ۲۷، ص ۶۷۸) و معنای این سخن هم این است که، مستحبات وسیله کمکی مناسبی برای تعالی و تربیت انسان به درجات بالاتر است. و در همین زمینه، حدیث قدسی داریم که خداوند فرموده است:

«لا يزال العبد يتقرب إلى بالنوافل»، دائماً چنین است که بنده به‌واسطه نوافل (مستحبات) به من نزدیک می‌شود». (ابن‌ابی‌جمهور احسائی، ۱۴۰۵ق، ج ۴، ص ۱۰۳)

تا اینجا سخن برای واجبات و مستحبات بود، حال کلام در محرّمات و مکروهات هم چنین است که:

انسان باید آنچه مانع از رشد و رسیدن او به کمال است را بشناسد و از ارتکاب آن‌ها بر حذر باشد. از جمله مثال‌هایی که می‌توان برای محرّمات بیان کرد، که ترک آن‌ها هم می‌تواند انسان را در جهت تربیت و تکامل هدایت کند، عبارت است از:

الف) گناهانی که از طریق زبان محقق می‌شود، مثل دروغ، غیبت، دشنام‌دادن و... نخستین گام در خودسازی و تربیت انسان‌ها، اصلاح زبان است؛ زبانی که بیشترین گناهان کبیره با آن انجام می‌شود و بهترین عبادات به وسیله آن صورت می‌گیرد و اگر اصلاح شود، همه وجود انسان رو به صلاح می‌رود و اگر فاسد شود، همه رو به ویرانی می‌گذارند. (ناصر مکارم شیرازی، ۷، جزء ۲۸، ص ۲)

ب) زنا: این رابطه نامشروع جنسی، مفاسد و زیان‌های فردی، اجتماعی و خانوادگی فراوانی را به دنبال دارد و بنابراین در اسلام حرام شده است و در قرآن کریم، در کنار شرک، قتل و سرقت (فرقان، ۶۸؛ ممتحنه، ۱۲) آمده است.

از جمله آثار و عواقب زنا از این قرار است: (محسن قرائتی، چاپ یازدهم، ۱۳۸۳، ج ۷، ص ۵۳)
۱- سرچشمه بسیاری از درگیری‌ها، خودکشی‌ها، فرار از خانه‌ها، فرزندان نامشروع، بیماری‌های مقاربتی و دلهره برای خانواده‌های آبرومند است.

۲- زناکاران چون برای شهوت‌رانی سراغ یکدیگر می‌روند، میانشان انس و الفت عمیق و آرامش نیست.

۳- زناکار، طرف مقابل را شریک زندگی نمی‌داند، وسیله اطفای شهوت می‌داند.

۴- زنا، سبب کاهش تشکیل خانواده از طریق ازدواج و موجب به وجود نیامدن ارتباط‌های فAMILI و قطع صلّه رحم است. چون باز شدن راه زنا، بی‌رغبتی به ازدواج را در پی دارد.

۵- در زنا، احساس تعهد و تکلیف نسبت به بقای نسل و تربیت کودک نیست و احساس پدری و مادری از میان می‌رود.

۶- سبب از بین رفتن شخصیت و هویت انسانی می‌شود و موجب مرگ‌های زودرس می‌گردد.

۷- در جامعه، فرزندان نامشروع و بی‌هویت پدید می‌آید، که زمینه بسیاری از مفاسد و جرائم است و مصداق روشنی برای فحشا است.

بنابراین زنا هم به عنوان یکی از محرّمات و با این اثرات منفی‌اش، مانعی برای رسیدن انسان به کمال و سعادت می‌باشد. پس با حرام کردن آن از طرف شارع و اجتناب از آن و غلبه بر نفس خود از طرف انسان‌ها، می‌توان گام بزرگی را به سوی تربیت و تعالی برداشت.

حال سخن در مکروهات هم به عنوان منکراتی که بهتر است ترک شوند (هرچند ترک آن‌ها نسبت به محرّمات در درجه پایین‌تری قرار دارد)، از همین قرار است، چراکه در این مکروهات هم آثار سویی وجود داشته که از طرف شارع، حکم به کراهت آن‌ها شده است، بنابراین ترک آن‌ها هم می‌تواند در روح و جسم انسان مؤثر باشد و او را در مسیر تربیت نیکویی قرار دهد. البته لازم به ذکر است که مکروهات و اصل کراهت بر دو قسم است:

الف) مکروهاتی که از نظر شرع مقدس دارای مفسده کمی می‌باشند؛ مثلاً ایستاده آب‌نوشیدن در هنگام شب مکروه است این بدان معناست که چنین کاری ضرر کمی برای بدن دارد. ب) مکروهاتی که اصلاً دارای مفسده نیستند، ولی ثواب عمل عبادی را کم می‌کنند. به عبارت دیگر کراهت آن‌ها به معنای اقل الثواب می‌باشد. مثلاً نماز خواندن در حمام مکروه است و این یعنی ثوابی که نماز دارد با اقامه آن در حمام کم می‌شود، نه آنکه این عمل مفسده‌ای داشته باشد. (روح‌الله ولی ابرقوئی، ۱۴۲۲ق، جزء ۲، ص ۱)

ج) روش‌های تربیتی به دست آمده از احکام فقهی

بدیهی است که سعادت فرد و جامعه، تکامل و ترقی انسان‌ها و خانواده‌ها، پیشرفت جوامع بشری، سلامت جسم و جان بشر تشنه آزادی، همه و همه به مسئله تربیت مربوط می‌شود. اگر انسان‌ها مباحث تربیتی را به درستی بشناسند و هدف‌داری آن را بدانند و با روش‌های صحیح تربیت آشنایی پیدا کنند و سپس خود و خانواده و جامعه خود را تربیت و اصلاح نمایند و به‌سوی خوبی‌ها و ارزش‌های اخلاقی سوق دهند، همواره به‌سوی تکامل و ترقی و استقلال در حرکتند و عقب‌ماندگی و خواری و مفاصد اخلاقی دامن‌گیرشان نخواهد شد. (حسن وقوفی، جزء ۸، ص ۱۳) بنابراین، داشتن روش صحیح و خوب برای تربیت، نقش بسزایی برای پیشرفت انسان‌ها دارد. اما قبل از ذکر این روش‌ها، بهتر است که ابتدا تعریفی را از روش‌های تربیتی مرور کنیم. روش‌های تربیتی عبارت است از شیوه‌ها و راه‌کارهای کاربردی که انسان تربیت‌یافته را به اهداف تربیتی نزدیک می‌سازد. (عبدالحسین خسروپناه، چاپ اول، پاییز ۱۳۸۰، جزء ۶، ص ۴) به عبارت دیگر، مراد از روش‌های تربیتی، شیوه‌ها و رفتارهایی است که مرتباً جهت تحقق بخشیدن به اهداف تربیتی، به کار می‌بندد. در حقیقت، روش‌های تربیتی مظهر و نمود بارز کار تربیت‌اند و بخش اعظم موفقیت مربی و نظام تربیتی، در گرو شیوه‌هایی است که او برای رسیدن به اهداف تربیتی اتخاذ کرده و به کار می‌بندد. به همین جهت گزاره نیست اگر بگوییم که خطرناک‌ترین و دشوارترین مرحله از فرآیند تربیت، تعیین و تشخیص روش تربیتی و استفاده و به کارگیری صحیح و مؤثر آن است. (محمدعلی حاجی ده‌آبادی، جزء ۱، ص ۹)

اهمیت روش در تربیت

تعلیم و تربیت یک آزمایش نیست که مربی به خود اجازه دهد، تا با تجربه و آزمایش شیوه‌ها و روش‌های گوناگون، به امر تربیت و پرورش افراد مبادرت ورزد، بلکه باید بداند که تربیت یک برنامه هدف‌دار و ازپیش‌تعیین‌شده است که لازم است ضمن شناخت دقیق و کافی فراگیر در ابعاد مختلف، مناسب‌ترین و نتیجه‌بخش‌ترین شکل برخورد را در روند و مراحل تربیت برگزیند. روشی که نتیجه و آثار آن از قبل برایش مشخص و قابل‌پیش‌بینی خواهد بود. از این رو، روش‌های مختلف تربیتی بر اساس نوع نگرش مربی به موضوع تربیت (یعنی انسان)، امکانات تربیت، قوای درونی، استعدادها و ظرفیت‌های وجودی انسان و نیز اصول و اهداف تربیت، انتخاب و توصیه می‌شود. (علی اصغر الهامی‌نیا، محمدرضا احمدی، جزء ۱، ص ۲)

اما بعد از ذکر این مقدمه کوتاه و پی‌بردن به ارزش و اهمیت داشتن بهترین روش‌های تربیتی، می‌توان گفت که ما می‌توانیم یک سری از این روش‌ها را از احکام فقهی به دست آوریم و در ذیل به چند نمونه از آن‌ها اشاره می‌شود:

۱- یکی از احکام فقهی ما این است که، شخص مکلف برای شناخت و پی‌بردن به اوامر و نواهی الهی، اگر خودش مجتهد نیست و احتیاط هم نمی‌تواند کند، باید از کسی که با اجتهاد احکام را استنباط کرده، تقلید کند. (محمدحسین فلاح‌زاده، چاپ شانزدهم، بهار ۸۲، ص ۲۰) حال آن روش تربیتی که از این حکم فقهی به دست می‌آید و می‌توان آن را به‌عنوان بهترین راهکار تربیت شناخت، داشتن الگو و سرمشق مناسب برای تربیت انسان‌هاست. (محمدتقی مصباح یزدی، چاپ دوم، زمستان ۱۳۸۲، ص ۴۰)

البته ایده‌آل و شایسته‌تر آن است که خود مربی شایستگی‌ها و ویژگی‌های الگوی صحیح و نمونه را واجد باشد تا بتواند عملاً برای تربیت‌پذیر الگو باشد و آنچه را می‌خواهد که در پرتو تربیت خود در تربیت‌پذیر پیاده و محقق سازد، در رفتار و کردارش جلوه‌گر باشد. در غیر این صورت، بکوشد الگوی صحیحی را معرفی کند تا رفتار او سرمشق تربیت‌پذیر باشد.

۲- در فقه اسلامی، بعضی از احکام ما، احکام جزایی است. مانند: حدود و تعزیرات؛ به این بیان که: در اسلام درباره بعضی تخلفات، مجازات معین و مشخصی مقرر شده که در همه شرایط و امکان و ازمنه به‌گونه‌ای یکسان اجرا می‌شود، این‌گونه مقررات را «حدود» می‌نامند. ولی پاره‌ای مجازات‌هاست که از نظر شارع بستگی دارد به نظر حاکم که با در نظر گرفتن علل و شرایط و موجبات مخففه یا مشدده اجرا می‌کند، این‌ها را «تعزیرات» می‌نامند. (مرتضی مطهری، ج ۲۰، ص ۱۱۶)

اما هدف از مجازات‌های اسلامی و حدود الهی، اصلاح جامعه و بازداشتن مجرمین از تکرار جرم و

تنبيه آنان می‌باشد. (حسین علی منتظری، چاپ اول، ۱۴۲۹ق، ص ۸۴) حال با توجه به این حکم فقهی و هدف از آن، می‌توان روش تربیتی تنبيه کردن را به دست آورد.

البته امروزه گرچه بین روانشناسان و دانشمندان تعلیم و تربیت، عنصر اصلی (درباره تربیت)، محبت و تشویق است ولی تأثیر و نقش تنبيه بجا نیز مورد توجه است، و در حقیقت بیشترین حساسیتی که در نظر آنها نسبت به این مسئله وجود دارد، در استفاده بی‌رویه و نابجا از آن در تربیت است که نتیجه منفی آن قابل انکار نیست. اسلام نیز اساس را در این خصوص، بر محبت و تکریم قرار داده است گرچه در نظام تربیتی آن، تنبيه نیز - با رعایت شرایط آن - امری مقبول و پذیرفته است. (سیدمهدی موسوی، قم، ۱۳۷۸)

۳- یک سری از احکام شرعیه تحت عنوان عناوین ثانویه قرار می‌گیرند به این بیان که احکام در یک تقسیم، دو نوع است: احکام اولیه، احکام ثانویه.

منظور از نوع اول، احکامی است که بر عناوین اولیه موضوعات ترتیب داده شده است. مانند: وجوب غسل، وضو، نماز، روزه، حج، حرمت شراب، دروغ، غیبت، ربا و امثال آن که برای هر مکلفی منهای هیچ فرض دیگری ثابت است. و منظور از نوع دوم، احکامی است که برای عناوین ثانویه تشریع شده است (سیدمحمد مهدی موسوی خلخالی، چاپ اول، ۱۴۲۲ق، ص ۳۲۵) که توضیح آنها چنین است:

هر حکمی موضوع خاصی دارد. این موضوع گاه بدون توجه به عوارض آن ملاحظه می‌شود و گاه با توجه به عناوینی که بر آن عارض می‌گردد که موجب تغییر حکم شرعی‌اش می‌شود، لحاظ می‌گردد. مثلاً گوشت‌هایی که تذکیه شرعی نشده باشد، خوردن آن حرام است، این عنوان اولیه است. ولی اگر انسان، گرفتار شود و غذایی غیر از این گونه گوشت‌ها نداشته باشد یا در کشورهایی زندگی می‌کند که ذبح اسلامی در آن وجود ندارد و سلامت او به خطر می‌افتد در اینجا به عنوان اضطرار، می‌تواند از این گوشت‌ها استفاده کند. همان گونه که خداوند در قرآن به آن اشاره فرموده است. (بقره، ۱۷۳) و این را «عنوان ثانوی» می‌نامند. (ناصر مکارم شیرازی، چاپ اول، ۱۴۲۷ق، ص ۴۸۰)

اما آن نکته‌ای که ما در صدد به دست آوردن از این عناوین ثانویه بودیم که بعد از آن را به عنوان یکی از روش‌های تربیتی به کار ببریم، مدارا و سخت‌گیری نکردن (سهل گرفتن) می‌باشد. به این صورت که در فقه، با اینکه حکم اولیه حرمت یا وجوب است ولی شارع مقدس با سهل گرفتن و مدارا کردن با مکلفین، حکم به ترک آن وجوب و حرمت کرده است. حال در تربیت هم می‌توان از روش مدارا کردن و سخت‌نگرفتن، متربی را در مسیر تربیت نگه داشت.

برخورد ملایم که همراه با گذشت باشد و سعه‌صدر داشتن، از صفات ضروری و قطعی یک مربی

لایق است. سخت‌گیری‌های بی‌جا و اجرای برنامه‌های فوق طاق‌ت فرد یا گروه تحت تربیت، و عدم رعایت موقعیت‌ها و مراتب و حالات اشخاص، خسارت‌های سنگینی را متوجه احساسات پاک آنان کرده و کانون عشق و علاقه آن‌ها را نسبت به معنویت و اخلاق، از اساس ویران می‌سازد. (سیدمهدی موسوی، قم، ۱۳۷۸)

بنابراین آنچه برای نقش فقه در تربیت ما به آن رسیدیم، در قالب همین سه عنوان بود که آن‌ها را با مقداری توضیح و چند مثال بیان کردیم.

نتیجه

آنچه به عنوان نتیجه از این تحقیق حاصل است، عبارت است از:

اولاً فقه تربیتی که در سر زبان‌ها معروف است، قسمت و جزئی از ارتباط فقه با تربیت است. چراکه ما در راستای همین ارتباط فقه با تربیت، دو صورت دیگر هم به دست آوردیم که عبارتند از: الف) روش‌های تربیتی به‌دست‌آمده از احکام فقهی، ب) تأثیر مستقیم خود حکم فقهی در تربیت (احکام فقهی تربیتی).

و ثانیاً: نتیجه اصلی تحقیقمان این شد که، همان‌طور که عقل، تغذیه و... می‌توانند در تربیت نقش و تأثیر داشته باشند، فقه هم به اندازه خود می‌تواند در تربیت مؤثر باشد. و به تعبیر دیگر، اگرچه تأثیر فقه در تربیت به‌نحو علت تامه نیست ولی علت ناقصه (جزء‌العله) که هست.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. ابرقوئی، روح‌الله ولی، آداب معنوی ۲۰۰۰ عمل مستحب و مکروه، قم، ۱۴۲۲ق.
۳. ابن‌ابی‌جمهور احسائی، عوالی اللآلی، ۴ جلدی، انتشارات سیدالشهداء(ع) قم، ۱۴۰۵ق.
۴. ابن‌منظور، محمدبن‌مکرم، لسان العرب، ۱۵ جلدی، دار صادر، بیروت، چاپ سوم، ۱۴۱۴ق.
۵. اسحاقی، سیدحسین، سلوک علوی راهبردهای امام علی(ع) در تربیت فرزندان.
۶. الهامی‌نیا، علی‌اصغر، محمدرضا احمدی، تعلیم و تربیت در اسلام.
۷. ایوان کیفی ورامینی، محمدحسین، مشارع الأحکام فی تحقیق مسائل الحلال و الحرام، انتشارات مرکز تحقیقات رایانه‌ای حوزه علمیه اصفهان، اصفهان، چاپ اول، ۱۴۲۹ق.
۸. بهشتی، احمد، خانواده در قرآن، ۱۳۶۱.
۹. تهرانی، سیدمحمدحسین حسینی، ولایت فقیه در حکومت اسلام، ۴ جلدی، انتشارات علامه طباطبائی، مشهد، چاپ دوم، ۱۴۲۱ق.
۱۰. حلی (محقق)، نجم‌الدین، جعفربن‌حسن، شرائع الإسلام فی مسائل الحلال و الحرام، ۴ جلدی، مؤسسه اسماعیلیان، قم، چاپ دوم، ۱۴۰۸ق.
۱۱. حاجی ده‌آبادی، محمدعلی، درآمدی بر نظام تربیتی اسلام، مرکز جهانی علوم اسلامی دفتر تحقیقات و تدوین کتب درسی.
۱۲. خسروپناه، عبدالحسین، جامعه علوی در نهج البلاغه، مرکز مطالعات و پژوهش‌های فرهنگی حوزه علمیه، قم، چاپ اول، پاییز ۱۳۸۰.
۱۳. خلخالی، سیدمحمد مهدی موسوی، مترجم: جعفر الهادی، حاکمیت در اسلام یا ولایت فقیه، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ایران، چاپ اول، ۱۴۲۲.
۱۴. خمینی، سیدروح‌الله، تحریر الوسیله، ۲ جلدی، مؤسسه مطبوعات دار العلم، قم، چاپ اول.
۱۵. _____، تعلیم و تربیت از دیدگاه اسلام.
۱۶. دلشاد تهرانی، مصطفی، سیری در تربیت اسلامی.
۱۷. راغب اصفهانی، حسین‌بن‌محمد، المفردات فی غریب القرآن، دار العلم، الدار الشامیه، بیروت، چاپ اول، ۱۴۱۲ق.
۱۸. رحیمیان، محمد، رهبر، محمدتقی، آیین تزکیه، بوستان کتاب، قم، ۱۳۷۹.
۱۹. رفیعی، علی، درآمدی بر سیره فاطمی(س)، پژوهشکده تحقیقات اسلامی.
۲۰. زنجانی، عباس‌علی عمید، فقه سیاسی، ۳ جلدی، انتشارات امیر کبیر، تهران، چاپ چهارم، ۱۴۲۱ق.

۲۱. سید رضی، محمد، نهج البلاغة، مؤسسه نهج البلاغة، قم، چاپ اول، ۱۴۱۴ق.
۲۲. شاهرودی، محمدابراهیم جناتی، ادوار فقه و کیفیت بیان آن.
۲۳. شجاعی، سیدمحمد، کمالات وجودی انسان، مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر.
۲۴. طریحی، فخرالدین، مجمع البحرین، ۶ جلدی، کتابفروشی مرتضوی، تهران، چاپ سوم، ۱۴۱۶ق.
۲۵. عاملی (شهید اول)، محمدبن مکی، الدروس الشرعية فی فقه الإمامیة، ۳ جلدی، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم، چاپ دوم، ۱۴۱۷ق.
۲۶. عبداللهی، علی محمد، عاقبت به خیران عالم، ۲ جلدی.
۲۷. تمیمی آمدی، عبدالواحدبن محمد، غرر الحکم و درر الکلم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی قم، ۱۳۶۶.
۲۸. علی نوری، علیرضا، کلیات فقه اسلامی، معاونت متون آموزشی و کمک آموزشی گروه علوم اسلامی.
۲۹. فراهیدی، خلیل بن احمد، العین، ۸ جلدی، منشورات الهجرة، قم، چاپ دوم، ۱۴۱۰ق.
۳۰. فراهیدیان، رضا، مبانی تعلیم و تربیت در قرآن و احادیث، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ اول، ۱۳۷۸.
۳۱. فلاحزاده، محمدحسین، آموزش فقه (بر اساس نظرات امام(ره))، انتشارات الهمادی، چاپ شانزدهم، بهار ۱۳۸۲.
۳۲. فیض، علیرضا، ویژگی های اجتهاد و فقه پویا، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چاپ اول، ۱۳۸۲.
۳۳. قرائتی، محسن، تفسیر نور، مرکز فرهنگی درس هایی از قرآن، تهران، چاپ یازدهم، ۱۳۸۳.
۳۴. قرشی، سیدعلی اکبر، قاموس قرآن، ۷ جلدی، دار الکتب الاسلامیة، ایران، چاپ ششم، ۱۴۱۲ق.
۳۵. مصباح یزدی، محمدتقی، نقش تقلید در زندگی انسان، مرکز انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی(ره)، چاپ دوم، زمستان ۱۳۸۲.
۳۶. مطهری، مرتضی، اصل اجتهاد در اسلام (مجموعه آثار)، ۲۷ جلدی.
۳۷. _____، آشنایی با قرآن (مجموعه آثار)، ۲۷ جلدی.
۳۸. _____، اصول فلسفه و روش رئالیسم (مجموعه آثار)، ۲۷ جلدی.
۳۹. _____، اصول فقه، فقه (کلیات علوم اسلامی)، (مجموعه آثار)، ۲۷ جلدی.
۴۰. _____، فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ۲۷ جلدی.

۴۱. مکارم شیرازی، ناصر، امثال القرآن، تهیه و تنظیم: ابوالقاسم علیان نژادی، مؤسسه انتشارات نسل جوان، ۱۴۱۸-۱۴۱۰.
۴۲. _____، تفسیر نمونه، ۲۷ جلدی، دار الکتب الإسلامية، تهران، چاپ اول، ۱۳۷۴.
۴۳. _____، و جمعی از فضلا و دانشمندان، پیام امام امیرالمؤمنین (ع).
۴۴. _____، دائرة المعارف فقه مقارن، انتشارات مدرسه امام علی بن ابی طالب (ع)، قم، چاپ اول، ۱۴۲۷ق.
۴۵. مکاریان، ناصر، معارف و احکام نوجوان، تهران، انتشارات تفکر، ۱۳۸۲.
۴۶. موسوی، سیدمهدی، روش های تربیت، قم، ۱۳۷۸.
۴۷. نجف آبادی، حسین علی منتظری، مجازات های اسلامی و حقوق بشر، ارغوان دانش، قم، چاپ اول، ۱۴۲۹ق.
۴۸. نجفی، محمدحسن، جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، ۴۳ جلدی، دار إحياء التراث العربی، بیروت، چاپ هفتم، ۱۴۰۴ق.
۴۹. نوری (محدث)، میرزاحسین، مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، ۱۸ جلدی، مؤسسه آل البیت (ع)، بیروت، چاپ اول، ۱۴۰۸ق.
۵۰. همت بناری، علی، نگاهی به تعامل فقه و تربیت با تأکید بر نقش فقه در تربیت، پایگاه مجلات تخصصی نور، مجله معرفت، شهریور ۱۳۸۱، ش ۵۷.
۵۱. وقوفی، حسن، امام علی (ع) فرهنگ عمومی و همبستگی اجتماعی، مؤسسه فرهنگی انتشاراتی زهد.

سایت ها

۵۲. فقه تربیتی مبانی و پیش فرض ها، rasanews.ir.
۵۳. گنجینه معارف: فقه التریبه «تعامل فقه و تربیت»، پایگاه مجلات تخصصی نور، www.noormags.com، www.hawzah.net.
۵۴. فقه تربیتی، نظریه ای جدید برای اسلامی سازی تعلیم و تربیت، www.ibna.ir.