



مرکز تحقیقات اسلامی

اصفهان

گامی



عمران
علیه السلام

www.

www.

www.

www.

Ghaemiyeh

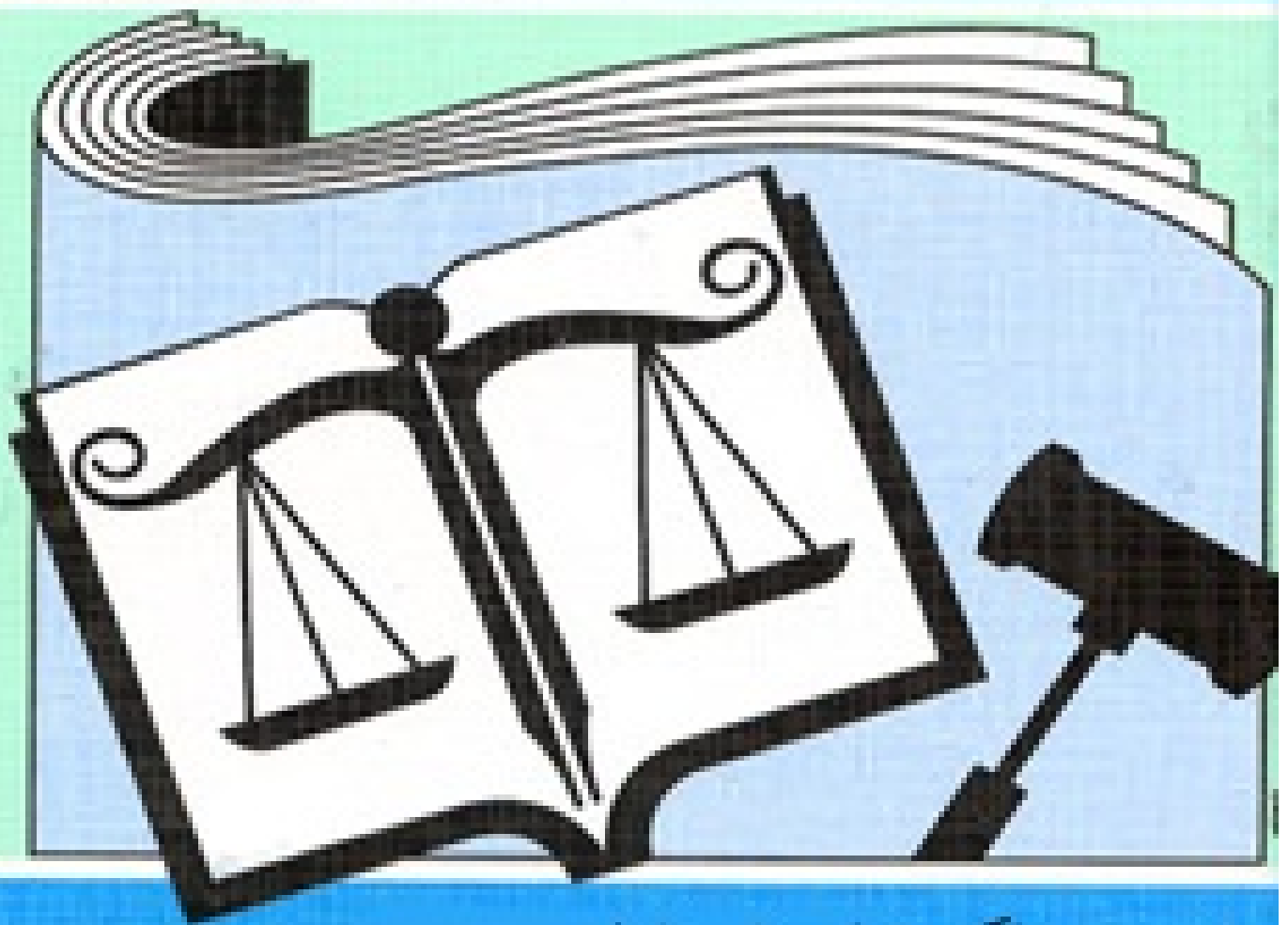
.com

.org

.net

.ir

آئین کیفری اسلام



نویسنده: اکبر ترابی شہر ضایی

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

آئین کیفری اسلام

نویسنده:

اکبر ترابی شهرضایی

ناشر چاپی:

مرکز فقهی ائمه اطهار (علیهم السلام)

ناشر دیجیتال:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

۵	فهرست
۲۰	آیین کیفری اسلام: شرح فارسی تحریر الوسیله (حدود) جلد ۲
۲۰	مشخصات کتاب
۲۰	اشاره
۲۹	ادامه بخش اول: کتاب حدود
۲۹	فصل پنجم: ملحقات باب زنا
۲۹	اشاره
۳۰	موارد سقوط حدّ زنا
۳۰	اشاره
۳۱	فرع اول: تعارض شهود زنا با بیّنه ی بکارت
۳۵	فرع دوم: حکم شهود در صورت سقوط حدّ
۳۸	فرع سوم: حصول علم به بکارت از راه تواتر یا غیر آن
۳۹	حکم شهادت بر زناى محبوب
۴۱	حکم حدّ در صورت غیبت، یا مرگ شاهدان
۴۱	اشاره
۴۱	فرع اول: اثر غیبت شهود در حدّ
۴۴	فرع دوم: وجوب حضور شهود در اقامه ی حدّ
۴۵	حکم شهادت دادن زوج به همراه سه شاهد دیگر
۴۵	اشاره
۴۶	مقتضای عمومات و اطلاقات در این مسأله
۴۷	بررسی مفاد آیه ی لعان
۴۹	مفاد روایات باب
۵۵	اثبات حقوق به علم حاکم
۵۵	اشاره

۵۵	فرع اول: عمل حاکم به علم خود
۵۵	اشاره
۵۷	ادّله ی قائلین به جواز
۶۵	ادّله ی منکرین جواز عمل به علم قاضی
۶۹	فرع دوم: فرق بین حقّ الله و حقّ الناس
۷۵	حکم افتضاض باکره
۷۵	اشاره
۷۵	فرع اول: ثبوت مهر المثل به ازاله ی بکارت
۷۵	فرع دوم: مجازات افتضاض
۸۱	حکم زنا در مکان یا زمان شریف
۸۱	اشاره
۸۱	اثبات شرافت و اهمّیت برای زمان و مکان
۸۲	دلیل تشدید مجازات در روزها یا مکان های شریف
۸۴	عدم جریان کفالت، تأخیر و شفاعت در حدّ
۸۴	اشاره
۸۴	فرع اول: عدم کفالت در حدّ
۸۵	فرع دوم: عدم جواز تأخیر در حدّ
۸۷	فرع سوم: قابل شفاعت نبودن حدّ
۹۲	بخش دوّم: حدّ لواط ، مساحقه و قوّادی
۹۲	فصل اول: حدّ لواط و ملحقات آن
۹۲	اشاره
۹۴	تعریف لواط و راه های اثبات آن
۹۴	اشاره
۹۴	مطلب اول: ریشه ی لغوی لواط
۹۶	مطلب دوّم: حرمت لواط در قرآن
۹۷	مطلب سوّم: حرمت لواط در روایات

۹۹	فرع اول: تعریف لواط
۹۹	اشاره
۱۰۱	بحث دوم: مراد از ایقاب
۱۰۲	اقوال فقها در مقدار ایقاب
۱۰۵	فرع دوم: طریق اثبات لواط
۱۰۵	اشاره
۱۰۵	ثبوت لواط به چهار اقرار
۱۰۸	ثبوت لواط به شهادت چهار مرد
۱۰۹	بحث اول: لزوم شهادت چهار مرد
۱۱۳	بحث دوم: نقش شهادت زنان در ثبوت لواط
۱۱۳	بررسی اقوال فقها و روایات
۱۱۴	بررسی ادله ی اقوال فقها
۱۱۸	کیفیت جمع بین دو دسته روایات
۱۲۰	شرایط مقر
۱۲۱	حکم اقرار و شهادت کمتر از حد نصاب، شهادت زنان و علم امام
۱۲۱	اشاره
۱۲۱	فرع اول: اقرار به کمتر از چهار مرتبه
۱۲۱	فرع دوم: شهادت کمتر از چهار شاهد
۱۲۲	فرع سوم: شهادت زنان
۱۲۲	فرع چهارم: ثبوت حد به علم حاکم
۱۲۳	مجازات انواع لواط
۱۲۳	اشاره
۱۲۴	فرع اول: حد لواط ایقابی بالغ عاقل مختار
۱۲۴	اشاره
۱۲۴	جهت اول: حد لواط ایقابی
۱۲۴	جهت دوم: تفاوت بین محصن و غیر محصن

- ۱۲۵ بررسی روایات إحصان
- ۱۳۲ کیفیت جمع بین روایات
- ۱۳۳ طرح اشکال (تقدیم روایات طایفه دوّم)
- ۱۳۳ راه حل اشکال
- ۱۳۴ بیان صاحب جواهر رحمه الله در حلّ اشکال
- ۱۳۴ توضیح کلام صاحب جواهر رحمه الله و نقد آن
- ۱۳۶ راه حلّ نهایی
- ۱۳۷ بررسی حدّ مفعول
- ۱۳۹ فرع دوّم: حکم لواط ایقابی بالغ با صبیّ و مجنون
- ۱۴۰ فرع سوّم: لواط کودک با کودک
- ۱۴۱ فرع چهارم: لواط دیوانه با بالغ عاقل
- ۱۴۲ فرع پنجم: لواط کودک با بالغ عاقل
- ۱۴۳ فرع ششم: لواط ذمی با مسلمان
- ۱۴۴ فرع هفتم: لواط ذمی با ذمی
- ۱۴۶ کیفیت اجرای حدّ لواط
- ۱۴۶ اشاره
- ۱۴۶ فرع اوّل: کیفیت قتل
- ۱۵۲ فرع دوّم: جمع بین سوزاندن و یکی از راه های دیگر قتل
- ۱۵۷ حکم لواط غیر ایقابی و تکرار آن
- ۱۵۷ اشاره
- ۱۵۷ فرع اوّل: حکم لواط غیر ایقابی
- ۱۶۶ فرع دوّم: حکم تکرار فعل با تخلّل حدّ
- ۱۶۹ حکم همخوابگی دو مرد زیر یک لحاف و بوسیدن کودک و --- به شهوت
- ۱۶۹ اشاره
- ۱۶۹ فرع اوّل: تعزیر هم خوابگان
- ۱۷۹ وجه سوّم: نظر برگزیده در کیفیت جمع

- ۱۸۵ ----- فرع دوم: حکم بوسیدن از روی شهوت -
- ۱۸۵ ----- اشاره
- ۱۸۶ ----- بحث اول: مقتضای عمومات
- ۱۸۶ ----- بحث دوم: مقتضای روایت اسحاق بن عمار
- ۱۸۹ ----- حکم توبه ی لائط و تخییر امام در صورت اقرار
- ۱۹۲ ----- فصل دوم: در حدّ مساحقه و ملحقات آن
- ۱۹۲ ----- اشاره
- ۱۹۴ ----- تعریف، راه ثبوت و حدّ مساحقه
- ۱۹۴ ----- اشاره
- ۱۹۴ ----- تعریف و تاریخچه ی مساحقه
- ۱۹۵ ----- ادله ی حرمت مساحقه
- ۱۹۶ ----- مقدار حدّ مساحقه
- ۲۰۵ ----- نظر برگزیده در کیفیت جمع بین روایات
- ۲۰۶ ----- راه های اثبات مساحقه
- ۲۱۰ ----- حکم تکرار مساحقه و توبه ی از آن
- ۲۱۰ ----- اشاره
- ۲۱۰ ----- قتل مساحقه گر در مرتبه ی سوّم یا چهارم؟
- ۲۱۳ ----- حکم هم خوابگی دو زن مجزّد
- ۲۱۹ ----- حکم تکرار هم خوابگی دو زن با تخلل حدّ
- ۲۱۹ ----- اشاره
- ۲۱۹ ----- اقوال در مسأله
- ۲۲۱ ----- دلیل قتل در مرتبه ی نهم
- ۲۲۲ ----- دلیل قتل در مرتبه ی دوازدهم
- ۲۲۳ ----- دلیل مشهور متأخرین
- ۲۲۵ ----- عدم مطابقت فتوای شیخ رحمه الله و مشهور با روایت
- ۲۲۶ ----- نقد قول مشهور متأخرین

- توجیه روایت ۲۲۶
- نظر برگزیده ۲۲۷
- مساحقه ی با باکره بعد از مجامعت شوهر ۲۲۸
- اشاره ۲۲۸
- بررسی الحاق فرزند ۲۲۹
- دیه ی زوال بکارت ۲۳۱
- زمان پرداخت مهرالمثل ۲۳۲
- فصل سوّم: حدّ قیادت و ملحقات آن ۲۳۴
- اشاره ۲۳۴
- تعریف قیادت و راه های اثبات آن ۲۳۶
- اشاره ۲۳۶
- اختصاص قیادت به باب زنا و لواط ۲۳۶
- دلیل تعمیم قیادت به باب لواط و مساحقه ۲۳۸
- دلیل تحریم قیادت ۲۳۸
- ثبوت قیادت به اقرار ۲۳۹
- نقد ادّله ی مشهور ۲۴۰
- ثبوت قیادت به شهادت ۲۴۱
- حدّ قوّاد ۲۴۳
- اشاره ۲۴۳
- دلیل بر مسأله ۲۴۳
- کیفیت حدّ نفی و ثبوت آن ۲۴۴
- اشاره ۲۴۴
- جهت اول: تبعید در کدام نوبت قوّادی است؟ ۲۴۴
- جهت دوّم: تعمیم حدّ نفی نسبت به زن قوّاد ۲۴۶
- جهت سوّم: مدّت زمان تبعید ۲۴۶
- دلیل اثبات حلق رأس و غیره ۲۴۷

- ۲۵۰ فصل چهارم: حدّ قذف
- ۲۵۰ اشاره
- ۲۵۲ نسبت دادن زنا و لواط
- ۲۵۲ اشاره
- ۲۵۲ ادّله ی حرمت قذف
- ۲۵۴ تعمیم قذف نسبت به مساحقه
- ۲۵۷ الفاظ قذف
- ۲۵۷ اشاره
- ۲۵۸ مطلب اوّل: الفاظ دالّ بر قذف
- ۲۶۰ مطلب دوّم: علم گوینده به معنای کلمات
- ۲۶۲ نفی ولد
- ۲۶۲ اشاره
- ۲۶۳ دلیل این فرع
- ۲۶۵ موارد ثبوت تعزیر
- ۲۶۶ موارد عدم ثبوت حدّ قذف
- ۲۶۶ اشاره
- ۲۶۶ نظر مرحوم محقق
- ۲۶۷ اشکال کیفیت طرح مسأله در تحریر الوسیله
- ۲۶۸ دلیل فرض اوّل: «ولدت من الزنا»
- ۲۶۹ نظر علّامه و شهید رحمهما الله و نقد آن
- ۲۶۹ نظر صاحب جواهر رحمه الله
- ۲۷۰ نظر علّامه رحمه الله و مرحوم شهید در مسالک
- ۲۷۰ نظر برگزیده
- ۲۷۲ قذف فاعل با ذکر نام مفعول
- ۲۷۷ قذف ملاءنه و فرزندش
- ۲۷۷ اشاره

- ۲۷۷ فرغ اول: حکم قذف ملاءنه و فرزندش
- ۲۷۷ اشاره
- ۲۷۸ ادله قذف ملاءنه
- ۲۸۰ قذف فرد حدّ خورده
- ۲۸۳ فرغ دوّم: حکم «با فلان زن زنا کردم»
- ۲۸۴ موارد ثبوت تعزیر
- ۲۹۶ شرایط قاذف
- ۲۹۶ اشاره
- ۲۹۷ روایات مربوط به این مسأله
- ۳۰۱ قذف مجنون ادواری
- ۳۰۲ شرایط مقذوف
- ۳۰۲ اشاره
- ۳۰۲ بررسی عنوان احصان
- ۳۰۳ دلیل اعتبار بلوغ و عقل
- ۳۰۵ دلیل اعتبار حرّیت
- ۳۰۷ دلیل اعتبار اسلام
- ۳۰۹ دلیل اعتبار عفت
- ۳۱۱ قذف فاسق در غیر فسق متظاهر
- ۳۱۳ نسبت قذف با کفر مادر
- ۳۱۶ حکم قذف نزدیکان
- ۳۲۰ حکم قذف جماعت
- ۳۲۶ راه های ثبوت قذف
- ۳۲۶ اشاره
- ۳۲۶ فرغ اول: ثبوت قذف به اقرار
- ۳۲۷ فرغ دوّم: ثبوت قذف به بیّنه
- ۳۲۹ مقدار و کیفیت ضرب حدّ قذف

- ۳۲۹ اشاره
- ۳۲۹ فرع اول: مقدار حدّ قذف
- ۳۳۰ فرع دوم و سوم: کیفیت ضرب حدّ قذف
- ۳۳۳ فرع چهارم: معزفی قاذف به مردم
- ۳۳۵ حکم تکرار قذف و حدّ
- ۳۳۵ اشاره
- ۳۳۵ فرع اول: قتل در مرتبه ی سوم یا چهارم
- ۳۳۶ فرع دوم: حکم تأکید قذف
- ۳۴۰ مسقطات حدّ قذف
- ۳۴۰ اشاره
- ۳۴۰ تصدیق مقذوف
- ۳۴۱ اقامه ی بینه علیه مقذوف
- ۳۴۱ عفو مقذوف
- ۳۴۴ روایات دالّ بر تفصیل
- ۳۴۴ اشاره
- ۳۴۶ مستند شیخ طوسی و شیخ صدوق رحمهما الله
- ۳۴۸ نظر برگزیده
- ۳۴۸ ملازمه ی سقوط حدّ قذف با سقوط تعزیر
- ۳۵۰ حکم تقاذف
- ۳۵۲ حکم توارث حدّ قذف
- ۳۵۲ اشاره
- ۳۵۲ بررسی روایات باب
- ۳۵۵ روایت معارض
- ۳۵۶ حکم سبّ نبی، ائمه و فاطمه زهرا علیهم السلام
- ۳۵۶ اشاره
- ۳۵۷ حکم سبّ نبی صلی الله علیه و آله

- ۳۶۰ استثنای ترس بر جان
- ۳۶۱ استثنای ترس بر آبرو
- ۳۶۱ استثنای خوف بر مال خطیر
- ۳۶۲ حکم دشنام به ائمه علیهم السلام
- ۳۶۸ حکم سب فاطمه ی زهرا علیها السلام
- ۳۶۹ حکم سب مادر و دیگر دختران پیامبر
- ۳۶۹ لزوم مراجعه ی به حاکم در کشتن سب
- ۳۷۱ تعمیم حکم سب النبی نسبت به کافر و مسلمان
- ۳۷۲ حکم سب پیامبران
- ۳۷۴ حکم دشنام دادن به منتسب به پیامبران
- ۳۷۵ حکم مدعی نبوت و تشکیک در صداقت پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله
- ۳۷۵ اشاره
- ۳۷۵ فرع اول: حکم مدعی نبوت
- ۳۷۸ فرع دوم: تشکیک در صداقت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله
- ۳۸۱ حکم ساحر مسلمان و کافر، و یادگیری سحر
- ۳۸۱ اشاره
- ۳۸۱ فرع اول و دوم: وجوب قتل یا تأدیب ساحر
- ۳۸۱ اشاره
- ۳۸۳ مقصود از ساحر
- ۳۸۴ فرع سوم: راه اثبات عمل به سحر
- ۳۸۵ فرع چهارم: حکم یادگیری سحر
- ۳۸۷ اثبات گناهان تعزیری به اقرار و بیّنه
- ۳۸۷ اشاره
- ۳۸۷ ثبوت تعزیر به بیّنه
- ۳۸۸ ثبوت تعزیر به اقرار
- ۳۹۰ اثبات تعزیر بر ارتکاب حرام و ترک واجب

۳۹۰	اشاره
۳۹۰	فرع اول: ثبوت تعزیر
۳۹۳	فرع دوم: شرط ثبوت تعزیر
۳۹۵	فرع سوم: مقدار تعزیر
۳۹۶	بررسی اقوال مسأله
۳۹۸	بررسی ادله ی اقوال
۴۰۳	کیفیت جمع بین روایات
۴۰۵	تعزیر کودکان
۴۰۵	اشاره
۴۰۵	مقصود از تأدیب
۴۱۰	انواع تعزیر
۴۱۸	بخش سوم: حد مسکر
۴۱۸	اشاره
۴۲۰	شرایط ثبوت حد بر شرب مسکر و فحاح
۴۲۰	اشاره
۴۲۰	حرمت مسکر
۴۲۱	مقصود از مسکر
۴۲۲	مقصود از تناول
۴۲۴	مقصود از فحاح
۴۲۵	نظری بر روایات باب مسکر
۴۲۷	روایات منافی
۴۲۹	روایات فحاح
۴۳۰	شرایط ثبوت حد
۴۳۱	روایات شرط چهارم
۴۳۴	ثبوت حد بر تناول انواع مسکر
۴۳۴	اشاره

- ۴۳۴ دلیل ترتب حدّ بر عنوان مسکر
- ۴۳۵ نقد عبارت تحریر الوسيله
- ۴۳۶ حرمت آب انگور جوشیده و عدم ثبوت حدّ بر نوشیدن آن
- ۴۳۶ اشاره
- ۴۳۶ حکم صور عصیر عنبی
- ۴۳۹ کیفیت استدلال به روایت
- ۴۴۱ نقد نظر مستدلّ و مستشکل
- ۴۴۲ بیان امام راحل رحمه الله در روایت
- ۴۴۴ بیان دو توهم و دفع آن
- ۴۴۶ عدم الحاق عصیر زبیبی و تمری به مسکرات
- ۴۴۶ حلیت عصیر زبیبی و تمری
- ۴۴۶ اشاره
- ۴۴۷ روایاتی که خیال کرده اند بر حرمت دلالت دارد
- ۴۴۷ روایت زید نرسی
- ۴۴۸ جهت اول: بحث سندی روایت
- ۴۵۵ جهت دوم: مشایخ ابن ابی عمیر
- ۴۶۱ ثبوت حدّ بر تناول مسکر و حکم صورت های امتزاج
- ۴۶۱ اشاره
- ۴۶۲ فرع اول: عدم فرق بین مقدار مسکر
- ۴۶۲ اشاره
- ۴۶۳ بیان روایات مسأله
- ۴۶۴ بررسی مفاد روایات منافی
- ۴۶۶ فرع دوم: امتزاج مسکر با غیر مسکر
- ۴۶۶ اشاره
- ۴۶۷ مخالفت صاحب جواهر رحمه الله
- ۴۶۸ نقد نظر صاحب جواهر رحمه الله

- ۴۶۹ نقد استدلال امام راحل رحمه الله
- ۴۷۰ نظر برگزیده و دلیل قول مشهور
- ۴۷۲ حکم اضطرار به شرب خمر
- ۴۷۳ جهل به موضوع یا حکم شرب
- ۴۷۳ اشاره
- ۴۷۳ فرع اول: علم به حرمت شرب، و جهل به حدّ
- ۴۷۴ فرع دوم: علم به حرمت شرب، جهل به اسکار
- ۴۷۵ فرع سوم: علم به مسکر با جهل به موجب حدّ
- ۴۷۷ راه های ثبوت شرب مسکر
- ۴۷۷ اشاره
- ۴۷۷ ۱ - اقرار
- ۴۷۷ اشاره
- ۴۷۷ فرع اول: ثبوت شرب مسکر به اقرار
- ۴۸۰ فرع دوم: اقرار مطلق با وجود قرینه بر عذر
- ۴۸۰ فرع سوم: اقرار مطلق با ادعای عذر با فاصله
- ۴۸۱ فرع چهارم: عدم ثبوت شرب به بوی شراب
- ۴۸۳ ۲ - شهادت بینه
- ۴۸۳ اشاره
- ۴۸۳ فرع اول: ثبوت شرب مسکر به شهادت دو عادل
- ۴۸۴ فرع دوم: کیفیت شهادت
- ۴۸۶ مقدار حدّ شرب مسکر و حکم کافر در نوشیدن آن
- ۴۸۶ اشاره
- ۴۸۶ فرع اول: مقدار حدّ شرب مسکر
- ۴۹۰ فرع دوم: حکم کافر در نوشیدن مسکر
- ۴۹۴ کیفیت زدن حدّ
- ۴۹۴ اشاره

- ۴۹۴ فرع اول: کیفیت ضرب شارب
- ۴۹۷ فرع دوم: عدم جریان حدّ در حالت مستی
- ۴۹۸ عدم سقوط حدّ به عروض جنون و ارتداد
- ۵۰۰ حدّ شرب مکرر مسکر
- ۵۰۰ اشاره
- ۵۰۰ فرع اول: حکم شرب مکرر بدون فاصله شدن حدّ
- ۵۰۱ فرع دوم: حکم شرب مکرر با تخلّل حدّ
- ۵۰۱ اشاره
- ۵۰۱ ادلّه ی مخالفین با قتل در مرتبه ی سوم
- ۵۰۲ ادلّه ی موافقین با قتل در مرتبه ی سوم
- ۵۰۷ حکم شهادت به شرب مسکر و قیء آن
- ۵۰۷ اشاره
- ۵۰۷ فرع اول: شهادت به شرب و قیء مسکر
- ۵۰۹ فرع دوم: شهادت بینه بر استفراغ شارب
- ۵۰۹ اشاره
- ۵۱۰ دلیل قائلین به عدم تعدّی
- ۵۱۱ دلیل قائلین به تعدّی
- ۵۱۴ حکم مستحلّ خمر
- ۵۱۴ اشاره
- ۵۱۵ فرع اول: حکم شارب خمر مستحلّ
- ۵۲۲ فرع دوم: حکم شارب و مستحلّ غیر خمر
- ۵۲۳ فرع سوم: حکم بایع مسکرات
- ۵۲۳ اشاره
- ۵۲۴ اشکال این فتوا
- ۵۲۴ استدلال صاحبان فتوا
- ۵۲۵ نظر برگزیده

۵۲۷	حکم توبه ی شارب مسکر
۵۲۷	اشاره
۵۲۷	فرع اول: حکم توبه بعد از ثبوت شرب توسط بینه
۵۲۷	فرع دوم: حکم توبه بعد از ثبوت شرب با اقرار
۵۳۰	حدّ مستحلّ محرمات
۵۳۰	اشاره
۵۳۰	فرع اول: مستحلّ محرمات اجماعی بین مسلمانان
۵۳۰	اشاره
۵۳۲	نقدی بر عبارت تحریر الوسيله
۵۳۲	حکم مستحلّ محرمات اجماعی بین امامیه
۵۳۳	نظر شهید ثانی رحمه الله
۵۳۴	فرع دوم: انکار به سبب وجود شبهه
۵۳۴	فرع سوم: ارتکاب حرامی که حدّ معین ندارد
۵۳۸	کشته شدن به سبب حدّ یا تعزیر
۵۳۸	اشاره
۵۳۸	نظرات موجود در مسأله
۵۳۹	بررسی ادله و روایات
۵۴۳	حکم ظهور فسق شاهد بعد از قتل
۵۴۳	اشاره
۵۴۳	فرع اول: ظهور فسق شهود
۵۴۳	اشاره
۵۴۳	الف: علّت عدم ضمان حاکم
۵۴۵	ب: دلیل ثبوت ديه در بیت المال
۵۴۶	فرع دوم: ديه ی جنین ساقط شده بر اثر احضار زن آبستن
۵۴۹	درباره مرکز

آئین کیفری اسلام: شرح فارسی تحریر الوسيله (حدود) جلد ۲

مشخصات کتاب

عنوان قرارداد: آئین کیفری اسلام

عنوان و نام پدیدآور: آئین کیفری اسلام / نویسنده اکبر ترابی شهرضایی.

مشخصات نشر: قم: مرکز فقهی ائمه اطهار (ع)، ۱۳۹۰.

مشخصات ظاهری: ۳ ج.

شابک: ۹۷۸-۶۰۰-۹۱۰۷۲-۸-۵

وضعیت فهرست نویسی: فیا

موضوع: جرم شناسی - احکام حدود

موضوع: زندان -- قوانین و مقررات -- ایران

رده بندی کنگره: HV۶۰۲۶ / ف ۲ ع ۱۷ ۱۳۹۱

رده بندی دیویی: ۳۶۴

ص: ۱

اشاره

آیین کیفری اسلام: شرح فارسی تحریر الوسیله (حدود)

نویسنده: فاضل موحدی لنکرانی، محمد

ص: ۴

ادامه بخش اول: کتاب حدود

فصل پنجم: ملحقات باب زنا

اشاره

ص: ۱۰

مسأله ۱ - إذا شهد الشهود بمقدار النصاب على امرأه بالزنا قبلاً فادّعت أنّها بكر وشهد أربع نساء عدول بذلك، تقبل شهادتهنّ ويُدْرَأُ عنها الحدّ. بل الظاهر أنّه لو شهدوا بالزنا من غير قيد بالقبول ولا الدبر فشهدت النساء بكونها بكراً، يدرأ الحدّ عنها؛ فهل تحدّ الشهود للفرية أم لا؟ الأشبه الثاني.

وكذا يسقط الحدّ عن الرجل لو شهد الشهود بزناه بهذه المرأة، سواء شهدوا بالزنا قبلاً أو أطلقوا فشهدت النساء بكونها بكراً. نعم، لو شهدوا بزناه دبراً ثبت الحدّ، ولا يسقط بشهادة كونها بكراً.

ولو ثبت علماً بالتواتر ونحوه كونها بكراً وقد شهد الشهود بزناها قبلاً أو زناه معها كذلك، فالظاهر ثبوت حدّ الفرية إلّا مع احتمال تجديد البكاره وإمكانه. ولو ثبت جبّ الرجل المشهود عليه بالزنا في زمان لا يمكن حدوث الجبّ بعده درأ عنه الحدّ وعن المرأة التي شهدوا أنّه زنى بها وحدّ الشهود للفرية إن ثبت الجبّ علماً وإلّا فلا يحدّ.

موارد سقوط حدّ زنا

اشاره

در این مسأله چهار فرع مطرح است:

۱ - این که چهار نفر شاهد عادل به زناى زن معینى شهادت دادند و هیچ موجب نقصى در شهادت شان وجود ندارد، و بلکه واجد تمام شرایط شهادت هستند؛ اما آن زن در مقابل این شهود، ادّعا می کند که باکره است و موضوعی برای زنا تحقّق ندارد، و ادّعاى خود را با شهادت چهار زن عادل اثبات کرد.

در این جا سه فرض متصوّر است:

الف: شهود به وقوع زنا در قبل شهادت می دهند.

ب: شهادت شهود بر زناى در دبر است؛ - در تعريف زنا گفتیم که زنا مقید به قبّل نیست، بلکه با دخول در دبر نیز محقّق شده و همان آثار بر آن مترتب می شود -.

ج: شهادتی مطلق بر وقوع زنا می دهند؛ و آن را به قُبُل و دُبُر مقید نمی کنند.

در فرض اول، تعارضی روشن و بین وجود دارد؛ زیرا، شهادت شهود بر زنا در قُبُل و شهادت شهود نیز بر بکارت این زن است. امام راحل رحمه الله می فرمایند: شهادت زنان بر بکارت پذیرفته می شود و حدّ از او ساقط می شود؛ و همین گونه، اگر شهادت به زنا مردی با زن معینی دادند، حدّ از آن مرد برداشته می شود.

حکم فرض سوم نیز مانند فرض اول است؛ یعنی شهادت شهود بر بکارت پذیرفته، و حدّ از مرد و زن ساقط می گردد؛ ولی در فرض دوم، حدّ زنا ثابت بوده، و با شهادت بر بکارت، منتفی نمی شود.

۲- در صورت سقوط حدّ از زن و مرد، آیا به شهود زنا حدّ قذف زده می شود؟ شبهه عدم حدّ قذف است.

۳- اگر علم به بکارت زن از راه تواتر و غیر آن حاصل شود، و شهود به زنا در قُبُل شهادت داده اند، ظاهراً حدّ قذف ثابت می گردد؛ مگر آن که احتمال تجدید بکارت را بدهیم و امکان آن نیز باشد.

۴- اگر ثابت شود مردی که به او نسبت زنا می دهند، محبوب است؛ و حصول این جبّ و مقطع الذکر بودن نیز در زمانی باشد که امکان تحقق آن بعد از زنا نباشد، در این صورت حدّ از او و زنی که گفته اند این مرد با او زنا کرد برداشته می شود؛ و بر شهود حدّ فریه و قذف اقامه می شود؛ اگر جبّ از راه علم ثابت شود؛ و گرنه بر شهود نیز حدّی نیست.

فرع اول: تعارض شهود زنا با بینه ی بکارت

این فرع متضمّن سه فرض بود:

۱- شهود بر زنا در قُبُل شهادت داده، و بینه بر بکارت شهادت می دهد.

۲- شهادت شهود بر زنا مقید به دُبُر و قُبُل نیست.

۳- شهادت شهود مقید به دُبُر است.

در فرض اول بين شهادت شهود بر زنا و باکره بودن زن، دقیقاً معارضه است؛ از نظر فتاوا و روایات، باید به بينه ی بر بکارت عمل کرد. در نتیجه، حدّ زنا ساقط می شود. صاحب جواهر رحمه الله(۱) بلاخلاف می داند؛ و از صاحب ریاض رحمه الله(۲) نقل می کند که مسأله ظاهراً اجماعی است. صاحب تنقیح رحمه الله(۳) نیز به طور صریح ادّعی اجماع کرده و مخالفی در این مسأله وجود ندارد.

دو روایت در این مورد رسیده که دلالتشان بر این مقدار مسلم است:

۱ - محمد بن الحسن یاسناده، عن الحسين بن سعيد، عن فضاله، عن إسماعيل بن أبي زياد، عن أبي عبد الله عليه السلام، عن أبيه، عن عليّ عليه السلام، أنّه أتى رجل بامرأه بكر زعم أنّها زنت، فأمر النساء فنظرن إليها فقلن هي عذراء، فقال علي عليه السلام: ما كنت لأضرب من عليها خاتم من الله، وكان يجيز شهادة النساء في مثل هذا.(۴)

فقه الحديث: روایت را سکونی از امام صادق علیه السلام نقل می کند؛ و سند آن خوب است.

امام صادق علیه السلام از پدراننش از امام علی علیه السلام نقل می کند: مردی زن بکری را خدمت امیرمؤمنان علیه السلام آورده، گفت: این زن زنا داده است. - «زعم» به معنای خیال به کار نرفته، بلکه در این جا به معنای اعتقاد است. -

امیرمؤمنان علیه السلام دستور داد زنان او را معاینه کنند. آنان بعد از معاینه نظر دادند که او باکره است. در این حال، امام علیه السلام فرمود: کسی که مَهر الهی دارد و بکارتش به حسب شهادت زنان ثابت است، او را تازیانه نمی زنم. امیرمؤمنان علیه السلام شهادت زنان را در مثل بکارت نافذ می دانستند.

ص: ۱۳

۱- (۱). جواهر الکلام، ج ۴۱، ص ۳۶۲.

۲- (۲). ریاض المسائل، ج ۱۰، ص ۷۸.

۳- (۳). التنقیح الرائع، ج ۴، ص ۳۴۵ و ۳۴۶.

۴- (۴). وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۳۹۴، باب ۲۵ از ابواب حدّ زنا، ح ۱.

در این روایت، صحبتی از شهادت شهود نیست؛ ولی به ملاحظه ی این که جریان حدّ منوط به شهادت شهود است، اگر شهودی وجود نداشته باشد، حدّ جاری نمی شود؛ خواه شهادت به بکارت بدهند یا ندهند. لذا، از این که امام علیه السلام در آن و سقوط حدّ را به واسطه ی وجود خاتم من الله می داند، کشف می کنیم زنا در مقام اثبات ثابت شده است. پس، ثبوت آن به بینه و شهود بوده است؛ وگرنه اگر شهودی نبوده، چه لزومی داشت که امام علیه السلام با ادّعی یک مرد به زناکار بودن زن، فرمان به معاینه بدهد؟ با شهادت یک نفر، زنا ثابت نمی شود. بنابراین، می فهمیم این زن ادّعی بکارت در مقابل شهود داشته، و از این رو، امام علیه السلام دستور معاینه داده است.

در نتیجه، اگر شاهدی بر زنا نبود، اصلاً جای در آن حدّ نیست، زیرا، حدّی ثابت نشده تا برداشته شود؛ و اگر شاهد بوده و زن ادّعی بکارت نداشته، جایی برای فرمان به معاینه نیست. بنابراین، از خصوصیات مورد، استفاده می شود که بینه بر اثبات زنا بوده و زن ادّعی بکارت داشته است. پس، روایت بر مطلوب ما دلالت تامّ دارد.

۲ - و یاسناده عن محمد بن علی بن محبوب، عن العییدی، عن خراش، عن زراره، عن أحدهما علیهما السلام فی أربعه شهدوا علی امرأه بالزنا، فقالت: أنا بکر فنظر إليها النساء فوجدنّها بکراً فقال: تقبل شهاده النساء. (۱)

فقه الحدیث: سند این روایت ضعیف است. زراره از امام باقر یا امام صادق علیهما السلام نقل می کند: چهار نفر بر زنی شهادت به زنا دادند و او در مقابل، ادّعی بکارت دارد؛ زنان (چهار زن) او را معاینه کرده و او را بکر یافتند، تکلیف چیست؟ امام علیه السلام فرمود: شهادت زنان بر بکارت پذیرفته می شود.

قدر مسلّم از پذیرفته شدن شهادت بر بکارت، سقوط حدّ از زن است. این مسأله از نظر نصّ و فتوا تمام است.

ص: ۱۴

حکم فرض دوم (شهادت بر زناى مطلق)

شهود بر زناى مطلق داده، و آن را به قُبَل و دُبُر مقید نمی کنند؛ لیکن زنان شهادت به بکارت او می دهند. صاحب مسالک رحمه الله فرموده است: در این صورت، بین دو بیّنه تعارضی نیست؛ زیرا، زنا دو راه دارد: از راه دُبُر و قُبَل. بنابراین، جمع بین دو بیّنه حکم به وقوع زنا در دُبُر است؛ لذا، باید حدّ زنا بر زن جاری شود. (۱)

نقد فتوای شهید ثانی رحمه الله

اولاً: هر دو روایتی که در این باب رسیده، مطلق است؛ و هیچ کدام مقید به زناى در قُبَل نیست. بنابراین، به اطلاقش فرض اول را شامل می شود.

ثانیاً: در باب حدود یک مبنای کلی اثبات کردیم؛ به این صورت که: شارع با حدود و عقوبات می خواهد مردم را تأدیب کند، لیکن نمی خواهد این حدود در هر موردی پیاده شود؛ بلکه در موارد یقینی که جای تردید و شکّ و شبهه نباشد، حدود اجرا می شوند.

بنابراین، در این فرض، احتمال می دهیم شاید مراد شهود، زناى در قُبَل باشد. با وجود این احتمال، «إدرؤوا الحدود بالشبهات» (۲) جاری است.

ثالثاً: هر چند زنا عامّ بوده و شامل زناى در قُبَل و دُبُر می شود، لیکن اگر این کلمه را مطلق بیاورند و بگویند زید و هند زنا کردند، زناى در قُبَل به ذهن انصراف دارد. بنابراین، شهود که شهادت مطلق به زنا می دهند، شهادتشان نوع انصرافی به زناى در قُبَل دارد؛ و با شهادت بیّنه به بکارت تعارض پیدا می کند. با تقدیم بیّنه ی بکارت، حدّ زنا ساقط می شود.

حکم فرض سوم (شهادت بر زناى در دُبُر)

اگر شهود رسماً شهادت بر زناى در دُبُر دادند و زن هم ادّعی بکارت داشته باشد و چهار زن عادل نیز بر وجود آن شهادت دادند یا حتی اگر علم به بکارت او داشته باشیم، شهادت شهود منافاتی با بیّنه بر بکارت یا علم به آن ندارد؛ و دو روایت گذشته این مورد را شامل نمی شود. زیرا، فرض روایت، صورت تعارض بین دو بیّنه است که بیّنه دوم را مقدّم

ص: ۱۵

۱- (۱). مسالک الافهام، ج ۱۴، ص ۳۹۱.

۲- (۲). وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۳۳۶، باب ۲۴ از ابواب مقدّمات حدود، ح ۴.

می دارد؛ امّا در صورتی که هیچ تعارضی وجود ندارد و به هم دیگر ارتباط ندارند، و هر دو شهادت مقبول است و سبب سقوط حدّ نمی شود.

این مقام شبیه جایی است که شهودی شهادت دهند «فلان کتاب مال زید است» و شهود دیگری شهادت دهد «فلان عبا مال عمرو است»؛ در این جا هیچ تنافی و تعارضی بین این دو بیّنه نیست.

تا این جا حکم حدّ زن در سه صورت مفروض معلوم شد؛ امّا در مورد حکم حدّ مرد در صورتی که شهود شهادت به زناى مردی با زن معینی بدهند و آن زن ادّعی بکارت داشته باشد و زنان بر بکارت او شهادت دهند نیز همان سه فرض پیاده می شود. در صورتی که شهادت به زناى در قُبَل و یا شهادت مطلق بدهند، حدّی بر مرد جاری نمی شود؛ امّا در صورت شهادت به زناى در دُبُر، حدّ اقامه می گردد؛ زیرا، شهادت زنان منافاتی با وطی در دُبُر ندارد.

فرع دوم: حکم شهود در صورت سقوط حدّ

در دو فرضی که حدّ بر زن یا مرد جاری نمی شود، - یعنی شهود زن، مقدّم بر شهود زنا می گردد. - آیا معنای تقدّم فقط سقوط حدّ زنا است و یا علاوه بر این که حدّ زنا ساقط می گردد، شهود به عنوان افترا و کذب باید حدّ قذف بخورند؟

در این مسأله اختلاف شده است. شیخ طوسی رحمه الله در کتاب نهاییه (۱) که از متون اصلی فقه و سابق بر مبسوط است، می فرماید: باید به شهود زنا حدّ قذف زند.

ابوعلی بن جنید رحمه الله (۲) و مرحوم ابن ادریس در کتاب شهادات سرائر (۳) نیز همین فتوا را داده اند. مرحوم محقق نیز در کتاب شرایع (۴) بعد از مطرح کردن دو فتوا، این نظر را شبه می داند.

ص: ۱۶

۱- (۱). النهایه فی مجرد الفقه والفتوی، ص ۳۳۲ و ۳۳۳.

۲- (۲). مختلف الشیعه، ج ۹، ص ۱۳۷ و ۱۳۸.

۳- (۳). السرائر، ج ۲، ص ۱۳۷.

۴- (۴). شرایع الاسلام، ج ۴، ص ۹۳۹.

شیخ طوسی رحمه الله در کتاب مبسوط؛ از فتوای نهاییه عدول کرده و فرموده است: «لاحدّ علیهم» رحمه الله (۱) ابن ادریس رحمه الله (۲) نیز در کتاب حدود این رأی را اختیار کرده، و امام راحل رحمه الله نیز این قول را شبه دانسته است.

دلیل قول اوّل (حدّ خوردن شهود) و نقد آن

کسانی که فتوا به حدّ خوردن شهود داده اند، در مقام استدلال می گویند: از روایاتی که متضمّن جمله ی «تقبل شهادتهنّ» است، عرف چه می فهمد؟ آیا از مواردی به شمار می آید که اثبات شیء نفی ما عدا نمی کند، یا مقصود و مراد از پذیرفتن شهادت زنان، ردّ شهادت مردان و تکذیب آن است؟

حقّ این است که عرف می گوید معنای پذیرفتن شهادت زنان، ردّ شهادت مردان است؛ و ردّ شهادت، تکذیب آن است. اگر شهادت کذب و افترا شد، چرا حدّ قذف جاری نشود؟

صاحب جواهر رحمه الله در این جا دو بیان دارند:

در بیان اوّل می فرماید: ما در جریانی واقع شده ایم که با دو نوع شهادت مواجه هستیم؛ یک گروه شهادت به وقوع زنا می دهند، و گروه دیگر شهادت به بکارت؛ این دو شهادت متعارض و اقتضای تساقط دارند. در نتیجه، در وقوع زنا شکّ می شود، و حدّ زنا از جهت شبهه دفع می گردد. روایت نگفته است شهادت شهود زنا مردود و شهادت زنان پذیرفته می شود؛ بنابراین، جاری نشدن حدّ زنا از جهت پذیرش شهادت زنان نیست، بلکه از جهت عدم ثبوت زنا است.

بر این نظر و تقریب، شهادت زنان با شهادت بر زنا تعارض کرده، و هیچ کدام ترجیح بر دیگری ندارد؛ پس، همان گونه که بر متهم حدّ زنا اقامه نمی شود، بر شهود نیز حدّ قذف اجرا نمی گردد. زیرا، این دو شهادت کالعدم است. (۳)

در نقد نظر صاحب جواهر رحمه الله می گوئیم: اگر بخواهیم در این مسأله بر طبق ضوابط

ص: ۱۷

۱- (۱). المبسوط، ج ۸، ص ۱۰.

۲- (۲). السرائر، ج ۳، ص ۴۲۹ و ۴۳۰.

۳- (۳). جواهر الکلام، ج ۴۱، ص ۳۶۳.

رفتار کرده و کاری به روایت نداشته باشیم، می‌گوییم دو بینه با هم تعارض دارند و قاعده‌ی باب تعارض ساقط است. اما اگر مقصود ما معنا کردن روایت است - (روایت هر چند ضعیف است؛ اما ضعف آن با استناد مشهور و تمامی فقها جبران شده است.) - زراره به امام علیه السلام می‌گوید: ما دو نوع شهادت و بینه داریم، یعنی بینه‌ی بر زنا و بینه‌ی بر بکارت.

امام علیه السلام می‌فرماید: «تقبل شهادتهن» یعنی، بینه بکارت مورد قبول است؛ معنای این مطلب، تعارض دو بینه‌ی زنا و بینه‌ی بکارت است؛ نه این که دو بینه پس از تعارض ساقط شوند.

اما دلیل اولویت داشتن بینه‌ی بکارت بر بینه‌ی زنا چیست؟ ما نمی‌دانیم. بنابراین، به ملاحظه‌ی فهم عرفی، معنای «تقبل شهادتهن»، «تردّ شهادتهم» است؛ یعنی شهادت مردان مردود، و شهادت زنان مقبول است. در نتیجه، ردّ شهود زنا، تکذیب آنان است. از این رو، بیان اول صاحب جواهر رحمه الله تمام نیست که می‌گوید: در مقام معارضه و تساقط دلیلی بر اجرای حدّ قذف نداریم.

بیان دوم صاحب جواهر رحمه الله این است که چرا شهود مرد را حدّ قذف بزنیم؟ ممکن است زن واقعاً زنا داده و بکارت او عود کرده باشد. بنابراین، پذیرفتن شهادت زنان بر بکارت، به معنای دروغ گفتن شهود زنا نیست.

این بیان هم تمام نیست، زیرا: اولاً: با وجود چنین احتمالی - یعنی احتمال عود بکارت - نیازی به روایت نیست؛ هر کجا شهود شهادت به زنا بدهند، هر چند آن را مقید به قبّل کنند، باز منافاتی با شهادت به بکارت ندارد؛ زیرا، احتمال عود بکارت داده می‌شود.

ثانیاً: اگر احتمال عود بکارت می‌دهید، چرا به زن حدّ زنا نمی‌زنید؟ شما اگر در مقام از بین بردن تعارض هستید، با احتمال عود بکارت، چرا شهادت بر زنا را ردّ می‌کنید؟ هرگز نباید آن را ردّ کنید؛ بلکه باید حدّ زنا را جاری کنید؛ و حال آن که به این مطلب ملتزم نمی‌شوید.

بیان سوم صاحب جواهر رحمه الله این است که اگر بنا بود به شهود زنا حدّ فریه و قذف زده شود، چرا در این دو روایت هیچ اشعاری به این مطلب نیست؟ چرا نگفت: «تقبل شهادة النساء ويحدّ شهود الزنا للفریه»؟ از عدم اشاره به حدّ قذف، می‌فهمیم که نباید شهود زنا را زیر شلاق حدّ قذف بگیرند.

این بیان نیز ناتمام است. زیرا، روایت در مقام بیان حکم زن است؛ یعنی می‌خواهد

وضعیت زن را روشن کند. چهار شاهد بر زنا یا او شهادت داده و چهار زن بکارت او را گواهی کرده اند، آیا حدّ زنا بر چنین زنی اقامه می شود؟

لیکن روایت، در مقام بیان حکم شهود زنا پس از ردّ شدن شهادتشان نیست. بنابراین، نمی توان نتیجه گرفت اشعار به لزوم و یا اشعار به عدم، در روایت وجود دارد؛ از این رو، هیچ یک از بیانات صاحب جواهر رحمه الله تمام نیست.

نظر برگزیده: با ملاحظه ی روایات وارده در این مسأله، معنای قبول شهادت زنان، ردّ شهادت مردان است که مستلزم تکذیب آنان و قذف است. بنابراین، باید حدّ قذف جاری گردد؛ و قول اشبه، همان ثبوت حدّ قذف است. بله، اگر روایتی نداشتیم، مقتضای قواعد، تحقّق تعارض و تساقط و عدم ثبوت حدّ زنا و حدّ قذف است؛ اما با توجه به روایات، اشبه مختار محقّق رحمه الله صاحب شرایع است.

فرع سوم: حصول علم به بکارت از راه تواتر یا غیر آن

اگر شهودی وجود نداشته باشد، ولی از راه تواتر یا قرائن و شواهد بکارت زن مسلم باشد، به گونه ای که به شهادت شهود نیاز نشود؛ این صورت، از مورد دو روایت خارج است.

شهود به وقوع زنا در قبّل از طرف مرد یا زن شهادت داده اند، لیکن ما قطع به بکارت او داریم. این جا، جای تعارض نیست؛ بلکه علم به کذب شهود مطرح است. و با علم به کذب شهود باید حدّ قذف درباره ی آنان اجرا گردد. البته به شرط این که احتمال عود بکارت به علاج یا به خودی خود داده نشود؛ و گرنه اگر احتمال دهیم این بکارت، جدید و غیر طبیعی است، باز حدّ فریه از شهود کنار می رود؛ زیرا، بین شهادت شهود و علم به بکارت تنافی نیست و حدّ زنا در مورد زن پیاده می شود.

در نتیجه، اگر شهود به زنا یا مرد در قبّل شهادت بدهند و علم به بکارت زن از راه تواتر یا غیر آن داشته باشیم، حدّ فریه و قذف برای شهود ثابت است؛ مگر آن که احتمال تجدید بکارت را بدهیم که حدّ قذف ساقط می گردد.

اما اگر شهود به وقوع زنا به نحو مطلق شهادت دادند، این صورت نیز از مورد روایت خارج است و باید بر طبق قاعده عمل کرد. شهادت مطلق ظهوری در زنا در قبّل ندارد؛

بنابراین، بین علم حاکم و بیّنه ی بر زنا، تعارضی نیست؛ تا علم، بیّنه را تکذیب کند؛ پس، حدّ زنا باید جاری گردد.

در مسأله ی گذشته، ما تابع روایت بودیم؛ باید سعه و ضیق آن را ملاحظه می کردیم؛ اما در این فرع، روایتی نیست؛ و جمع بین این دو امکان دارد. بیّنه به زنا شهادت داده و علم به بکارت هم داریم؛ اما احتمال وقوع زنا از راه دُبُر منتفی نیست؛ و از طرفی لازم نیست که بیّنه مسأله قُبُل و دُبُر را مطرح کند.

حکم شهادت بر زنای محبوب

اگر بیّنه به زنای مرد با زن معینی یا زنی با مرد معینی شهادت دهند، - (البته ثبوت زنا از طرف مرد، ملازم با ثبوت آن از طرف زن نیست؛ زیرا، ممکن است از طرف زن وطی به شبهه باشد). - و معلوم شد مرد مقطوع الذکر است و اصلاً آلت رجولیتی ندارد که قابلیت برای زنا داشته باشد. در مورد ثبوت مقطوع الذکر بودن، دو صورت وجود دارد: یک صورت آن است که بیّنه بر محبوب بودن او قائم شود؛ و صورت دیگر آن که این معنا با تواتر و قرائن قطعیه ثابت شود.

اگر بر محبوب بودن مرد بیّنه ای قائم شد، و شهود نیز به زنای او شهادت دادند، دو بحث مطرح است: یکی از جهت اجرای حدّ زنا، و دیگر از جهت اجرای حدّ قذف.

البته باید توجه داشت که در این صورت، فروض سه گانه ی زنای در قُبُل یا مطلق یا در دُبُر جا ندارد؛ زیرا، اثری بر آن مترتب نیست؛ و بحث در این است که آیا وسیله ی تحقّق زنا را دارد یا نه؟ بنابراین، فرقی ندارد که شهادت، به زنای مطلق یا در قُبُل یا در دُبُر باشد.

از نظر ثبوت حدّ زنا یا عدم آن، می گوییم: از یک طرف بیّنه بر زنای مرد شهادت داده است و از دیگر سو، شهود دیگری جبّ او را گواهی می دهد، در نتیجه، دو بیّنه تعارض کرده و ساقط می شوند.

با سقوط بیّنه ی زنا، حدّ زنا ثابت نمی گردد؛ زیرا، اثبات کننده ای برای آن نداریم.

اگر علم به محبوب بودن مرد داشته باشیم، در حقیقت، به کذب بیّنه عالم هستیم؛ بنابراین، نباید به شهادتشان ترتیب اثر داده و حدّ را جاری کنیم.

نتیجه آن که: در هر دو صورت، حدّ زنا ثابت نمی شود؛ زیرا، در یک صورت، با تعارض، بین ی زنا از ارزش می افتد؛ و در صورت دوم، بین با علم به کذب ساقط می شود.

از نظر ثبوت حدّ قذف، تفصیلی به این صورت وجود دارد که اگر مجبویّت از راه تواتر و قرائن قطعی ثابت شده باشد، با علم به جبّ، می فهمیم شهود کاذب بوده اند، یعنی افترا بسته و به زن یا مرد به دروغ نسبت زنا داده اند؛ لذا، حدّ قذف بدون اشکال جاری است.

اما اگر مجبوب بودن از راه بینة ثابت شود، امام راحل رحمه الله در بحث گذشته فرمود: حدّ قذف جاری نمی شود؛ در این جا نیز همان را می گوید. ولی ما که در بحث گذشته حدّ قذف را تأیید کردیم، در این صورت می گوئیم حدّ قذف ساقط است؛ زیرا، ثبوت حدّ در صورت شهادت بینة به بکارت، مقتضای روایت بود که معنای عرفی «تقبل شهادتھن» ردّ شهادت شهود زنا بوده، و بنابراین، حدّ قذف ثابت می گردد؛ و این مطلب خلاف قاعده است و ما از مورد روایت به همین جهت تعدی نمی کنیم؛ ولی در این جا، به حسب قاعده بحث می کنیم؛ زیرا، روایتی نداریم.

در این مقام، شهودی به زنا شهادت داده و بینة ای مجبوب بودن مرد را تأیید می کند و هیچ کدام مزیتی بر دیگری ندارد؛ بنابراین، این دو تعارض کرده و ساقط می شوند؛ نه بینة ی زنا اثبات زنا می کند و نه بینة ی مجبویّت می تواند جبّ را اثبات کند؛ پس، هیچ یک از دو حدّ ثابت نمی شود.

[حکم الحَلِّ مع غيبه الشهود أو موتهم]

مسأله ۲ - لا يشترط حضور الشهود عند إقامه الحدّ رجماً أو جلداً، فلا يسقط الحدّ لو ماتوا أو غابوا. نعم، لو فرّوا لا يبعد السقوط للشبهه الدارئة. ويجب عقلاً على الشهود حضورهم موضع الرجم مقدّمه لوجوب بدئهم بالرجم، كما يجب على الإمام عليه السلام أو الحاكم الحضور ليبدأ بالرجم إذا ثبت بالإقرار، ويأتي به بعد الشهود إذا ثبت بالبينة.

حکم حدّ در صورت غيبت، يا مرگ شاهدان

اشاره

در مباحث گذشته گفتیم: اگر زنا به واسطه ی بینه ثابت شود، در رجم، می بایست ابتدا شهود رجم کنند و پس از آنان، امام علیه السلام یا حاکم و مردم با سنگ های کوچک زانی را سنگسار کنند؛ ولی اگر زنا با اقرار ثابت شده باشد، ابتدا امام علیه السلام و آن گاه مردم وی را رمی می کنند.

در این جا دو مطلب باید بررسی شود:

۱ - در اصل اقامه ی حدّ رجم و تازیانه، حضور شهود شرط نیست؛ بنابراین، اگر شهود مُردند یا غایب بودند، حدّ ساقط نمی شود. آری، اگر فرار کنند، بعید نیست که حدّ از جهت شبهه ساقط شود.

۲ - حضور شهود برای شروع سنگسار واجب عقلی است؛ زیرا مقدّمه ی شروع رجم است که بر آنان واجب می باشد؛ و همین طور حضور امام علیه السلام یا حاکم برای ابتدای به رجم در صورتی که زنا با اقرار ثابت شده باشد، لازم است.

فرع اوّل: اثر غيبت شهود در حدّ

آیا حدّ تازیانه یا رجم، در صورتی اجرا می شود که شهود در مراسم اقامه ی حدّ حضور داشته باشند، به طوری که اگر شهود مُردند، دیگر حدّ اجرا نمی گردد؟ به عبارت دیگر، آیا حضور شهود شرط اقامه ی حدّ است؟ دلیل بر این مطلب چیست؟

در فرع بعد این مسأله مطرح است که بر شهود واجب است در مراسم رجم شرکت کرده و به رجم ابتدا کنند. آیا معنای این مطلب، سقوط حدّ است در صورت نبودن کسی که

واجب است رمی را شروع کند؟ و آیا از دلیلی که می گوید: شهود باید آغازگر رمی باشند، استفاده می شود حضورشان در اقامه ی حدّ شرطیت دارد؟ یا این که حضور و آغازگری یک حکم تکلیفی است که با از بین رفتن موضوع ساقط می شود؟ حتی ممکن است مکلف به جهت عصیان و سرکشی عمداً حاضر نشود و این وظیفه ی وجوبی را مخالفت کند.

از اطلاعات ادله استفاده می شود فرقی بین حضور و عدم حضور شهود در اجرای حدّ نیست؛ از این رو، اگر شهود مُردند و یا غیبت کردند، مسأله ی اجرای حدّ نباید تعطیل گردد.

حکم فرار شهود

از روایتی استفاده می شود که اگر بر غیبت شهود عنوان فرار منطبق شود، دیگر حدّ جاری نمی شود؛ زیرا، با فرارشان احتمال عدم وقوع زنا تقویت شده و مطلب مشتبه می گردد؛ و این سؤال پیش می آید که اگر در این شهادت راستگو بودند چرا فرار کردند؟ فرارشان صدق آنان را مورد تردید و شبهه قرار می دهد و قاعده ی «الحدود تدرأ بالشبهات»^(۱) جاری می شود. بنابراین، لازم است که این روایت را بررسی کنیم:

وعن علی بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن أبي نجران، عن عاصم بن حميد، عن محمد بن قيس، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: قضى أمير المؤمنين عليه السلام في رجل جاء به رجلان وقالوا: إن هذا سرق درعاً، فجعل الدّجل يناشده لَمَّا نظر في البینه وجعل يقول: واللّه لو كان رسول الله صلى الله عليه وآله ما قطع يدي أبداً.

قال: ولم؟ قال: يخبره ربّه إنني برىء فيرأني ببراءتي، فلَمَّا رأى مناشدته إياه دعا الشاهدين، فقال: اتقيا الله ولا تقطعوا يد الرجل ظلماً وناشدهما، ثم قال:

ليقطع أحدكما يده ويمسك الآخر يده. الحديث.

وفي التهذيب: فلَمَّا تقدّما إلى المصطبه ليقطع يده ضرب الناس حتّى اختلطوا، فلَمَّا اختلطوا أرسل الرجل في غمار الناس، حتّى اختلطا بالناس، فجاء الذی شهدا عليه، فقال: يا أمير المؤمنين عليه السلام شهد عليّ الرجلان ظلماً

ص: ۲۳

۱- (۱). وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۳۳۶، باب ۲۴ از ابواب مقدمات الحدود، ح ۴.

فلما ضرب الناس واختلطوا أرسلاني وفزا ولو كانوا صادقين لم يرسلاني، فقال أمير المؤمنين عليه السلام: من يدلني على هذين أنكلهما. (۱)

فقه الحديث: روایت، بین حسن و صحیح مردّد است. امام باقر علیه السلام در این روایت می فرماید: دو مرد، شخصی را نزد امیرمؤمنان علیه السلام آورده و گفتند: زرهی را دزدیده و به سرقت او شهادت دادند - در باب سرقت، دو شاهد کافی است - زمانی که امیرمؤمنان علیه السلام درباره ی شهود فکر و مطالعه می کردند، مرد متهم به دست و پا افتاده، قسم می داد و مرتّب می گفت: به خدا قسم، اگر پیامبر خدا صلی الله علیه و آله حاضر بود، دستم را قطع نمی کرد.

امام علیه السلام از او پرسید: چرا؟ گفت: خداوند به او حقیقت را می گفت و می فهمید من بری هستم و او نیز مرا تبرئه می کرد. امام علیه السلام هنگامی که حالت او را مشاهده کرد، به آن دو شاهد فرمود: از خدا پرهیزید، مبادا دست این مرد را با ظلم و کذب قطع کنید و آنان را قسم داد. آن گاه فرمود: حال که مسأله این گونه است و شما روی شهادتتان اصرار دارید، پس خودتان حدّ را اجرا کنید؛ یکی دستش را بگیرد و دیگری مباشر قطع آن شود.

مرحوم شیخ طوسی ادامه ی روایت را در عقاب تهذیب آورده است؛ به این صورت که:

وقتی آن دو نفر به سوی محل قطع دست حرکت کردند، جمعیت ازدحام کرده و این دو نفر در میان جمعیت متهم را رها کرده و داخل مردم شدند؛ زمینه ی فرارشان مهیا شده و آنان فرار کردند.

مرد متهم نزد امیرمؤمنان علیه السلام بازگشته، گفت: ای امیرمؤمنان علیه السلام آن دو نفر علیه من از روی ظلم و ستم شهادت دادند؛ هنگامی که جمعیت به هم خورد و ازدحام پیش آمد، مرا رها کرده، فرار کردند؛ و اگر در شهادتشان راستگو بودند، فرار را برقرار ترجیح نداده و حدّ را درباره ی من اجرا می کردند.

امام علیه السلام فرمود: اگر کسی آنان را به من تحویل دهد، آن ها را عقوبت کرده و به کیفر می رسانم تا بر ضدّ مسلمانی به دروغ شهادت ندهند.

ص: ۲۴

۱- (۱). وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۳۴۵، باب ۳۳ از ابواب مقدمات الحدود، ح ۲؛ کافی، ج ۷، ص ۲۶۴، ح ۲۳؛ تهذیب، ج ۶،

ص ۳۱۸، ح ۸۳.

نکته: آیا از روایت استفاده می شود که فرار موضوعیت در اسقاط حدّ دارد، و یا علامت کذب و دروغ گویی شاهد است؟

ظاهراً فرار از آن جهت که فرار است، نمی تواند موضوعیتی داشته باشد؛ به طوری که اگر فرار جنبه ی دیگری پیدا کرد، بر آن نتوان تکیه کرد. گفتار متّهم به امیرمؤمنان علیه السلام:

«لو كانوا صادقين لم يرسلاني»، بیانگر این مطلب است که فراری نقش دارد که ایجاد شبهه کند؛ به گونه ای که بر کذب شهود دلالت داشته باشد؛ هر چند دلالتش قطعی نباشد.

اما همین مقدار که صدق گفتار آن ها را مورد تردید قرار دهد، کافی است.

نتیجه: حضور شهود شرط نیست. بنابراین، اگر غیبت یا مانعی از حضور داشتند، مانع اجرای حدّ نمی شود؛ مگر آن که فرار شهود به گونه ای باشد که سبب تحقّق شبهه و تردید در صدق بینه گردد. پس، به مقتضای این روایت و قاعده ی «الحدود تدرأ بالشبهات»^(۱) حدّ ساقط می گردد.

در مسأله ی سرقت که برای اجرای حدّ آن لازم نیست که شهود حضور داشته باشند، اما اگر فرار کنند، فرار سبب سقوط حدّ می شود؛ پس، در باب زنا به طریق اولی ساقط می گردد.

فرع دوم: وجوب حضور شهود در اقامه ی حدّ

در مسائل گذشته گفتیم: شهود و بینه باید آغازگر حدّ رجم باشند. رمی و پرتاب سنگ متوقّف بر حضور شهود در مراسم اجرای حدّ است؛ بنابراین، بر آنان واجب است که در مراسم حضور داشته باشند. این وجوب عقلی است یا شرعی؟

مقداری که روایات گذشته دلالت داشت، این بود که بر شهود واجب است ابتدا آن ها سنگ پرتاب کنند. ظاهر این بیان، وجوب مطلق است و نه وجوب مشروط؛ یعنی شهود باید آغازگر رمی باشند و امام علیه السلام نیز در مرحله ی بعد باید رمی کند؛ و اگر ثبوت زنا با اقرار باشد، امام علیه السلام قبل از مردم رمی می کند. بنابراین، وقتی شروع رمی به وسیله ی امام علیه السلام یا بینه، بر آنان واجب شد، حضور که مقدمه ی آن است نیز واجب عقلی است؛ بنا بر این که وجوب مقدمه را وجوب عقلی بدانیم؛ و گرنه وجوبش شرعی خواهد بود.

ص: ۲۵

۱- (۱). وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۳۳۶، باب ۲۴ از ابواب مقدمات حدود، ح ۴.

[حکم شهاده أربعه أحدهم الزوج]

مسأله ۳ - إذا شهد أربعه أحدهم الزوج بالزنا فهل تقبل وترجم المرأة أو يلاعن الزوج ويجلد الآخرون للفريه؟ قولان وروایتان، لایبعد ترجیح الثانی علی اشکال.

حکم شهادت دادن زوج به همراه سه شاهد دیگر

اشاره

این مسأله متوقف بر ذکر یک مقدمه است؛ و آن این که دو مطلب مسلم و غیر قابل تردید داریم:

اول: اگر شهود زنا غیر از زوج باشند، حدّ تازیانه یا رجم پیاده می شود.

دوم: اگر شوهری به همسرش نسبت زنا داده، بنا بر آن چه در کتاب لعان مطرح و در آیه ی شریفه آمده است، مرد باید لعان کند.

«وَالَّذِينَ يَزْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ * إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَأَصْلَحُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ * وَالَّذِينَ يَزْمُونَ أَزْوَاجَهُمْ وَلَمْ يَكُنْ لَهُمْ شُهَدَاءُ إِلَّا أَنْفُسُهُمْ فَشَهَادَةُ أَحَدِهِمْ أَرْبَعُ شَهَادَاتٍ بِاللَّهِ إِنَّهُ لَمِنَ الصَّادِقِينَ» کسانی که به زنانشان نسبت زنا داده و هیچ شاهد و گواهی غیر از خودشان نیست، مرد باید چهار مرتبه شهادت داده و خدا را گواه بگیرد که در این ادعای خود صادق و راستگو است و بار پنجم بگوید: لعنت خدا بر من باد اگر از دروغگویان باشم. پس از اجرای این پنج سوگند، حدّ زنا بر زن ثابت می شود.

همسر آن مرد نیز برای برداشتن و سقوط حدّ از خودش چهار مرتبه خدا را گواه گرفته بر این که شوهرم در ادعایش دروغگو است؛ و بار پنجم می گوید: لعنت خدا بر من باشد اگر شوهرم راستگو باشد. و با این سوگند، حدّ زنا از او ساقط، و زن و شوهر بر یکدیگر حرام ابدی می شوند.

حدّ فاصل بین این دو مسأله ی مسلم، موردی است که یکی از چهار شاهد، همسر زن

متهم باشد. در این جا دو قول وجود دارد:

۱ - شهادت زوج را به همراه شهادت سه نفر دیگر می پذیریم، و آثار سایر شهادت ها را بر آن مترتب می کنیم؛ و طبیعی است حدّ رجم اجرا می شود. شهید ثانی رحمه الله (۱) این قول را به اکثر نسبت داده و صاحب جواهر رحمه الله (۲) نیز آن را اقوا دانسته است.

۲ - شهادت ها را باید از یکدیگر تفکیک کرد؛ و شهادت زوج به باب لعان ملحق می شود؛ مثل این که فقط زوج به همسرش نسبت زنا داده باشد؛ و نسبت به سه نفر دیگر، از آن جا که به حدّ نصاب نرسیده اند، باید حدّ قذف و بهتان اجرا گردد. گروهی این قول را اختیار کرده اند؛ و امام بزرگوار رحمه الله در متن تحریر الوسیله می فرماید: بعید نیست که این قول ترجیح داشته باشد؛ هر چند در انتها می فرماید: «علی اشکال».

دو روایتی که در این باب رسیده، یکی شاهد قول اول و دیگری شاهد قول دوم است.

باید هر دو را ملاحظه کرده و بینیم راه جمعی وجود دارد یا نه؟ لکن قبل از ورود در تحقیق دو روایت، باید دید مقتضای عمومات یا اطلاقات با قطع نظر از دو روایت چیست؟ بر قول اول دلالت دارد یا بر قول دوم؟

مقتضای عمومات و اطلاقات در این مسأله

ادله و روایاتی را در مباحث گذشته مطرح کردیم که مفاد آن ها لزوم وجود چهار شاهد عادل برای اثبات زنا بود و با کمتر از این مقدار، حدّ ثابت نمی شد. هنگام بررسی آن روایات، این معنا که باید یکی از چهار شاهد به طور حتم زوج نباشد، و زوج نمی تواند به عنوان یکی از شهود نقشی داشته باشد، به ذهن خطور نداشت. به عبارت دیگر، آیا ادله ای که وجود چهار شاهد عادل را در ثبوت زنا لازم می داند، از شوهر انصراف دارد؟

حقّ این است که فرقی بین شهادت شوهر با دیگران نیست. هنگامی که همسر واجد شرایط شهادت باشد - که مهم ترین آن ها عدالت است - هیچ گاه به ذهن نمی آید که شوهر عادل حقّ شرکت در شهادت را ندارد. اگر برای همسر اولویتی قائل نشویم - از جهت این

ص: ۲۷

۱- (۱). مسالک الافهام، ج ۱۴، ص ۳۹۴.

۲- (۲). جواهر الکلام، ج ۴۱، ص ۳۶۵.

که مسأله مربوط به عرض و آبروی اوست - لاقبل با دیگران مساوی است. پس، چرا باید از شهادت دادن محروم شود؛ و به چه دلیل ادله از شهادت وی انصراف دارد؟

علاوه بر مطالب گذشته، روایاتی داریم که در خصوص مرد و زن وارد شده، و مفاد آن ها شهادت دادن شوهر و زن به نفع یکدیگر یا بر ضرر هم دیگر است. و صرف زوجیت سبب محرومیت آن دو از شهادت نمی شود. این فرع نیز از مصادیق همان کلی است؛ زوج قصد دارد همراه دیگر شهود به عمل شنیعی که از همسرش سر زده است، شهادت بدهد.

بررسی مفاد آیه ی لعان

استثنای مذکور در آیه ی شریفه که می فرماید: **وَ الَّذِينَ يَزْمُونَ أَرْوَاجَهُمْ وَ لَمْ يَكُنْ لَهُمْ شُهَدَاءُ إِلَّا أَنْفُسُهُمْ (۱)** - «کسانی که همسران خود را به زنا رمی می کنند و شاهدی غیر از خودشان ندارند» - منقطع است یا متصل؟

ظهور استثنا در استثنای متصل است؛ منتها در جایی که فقط شوهر باشد؛ شهادت یک نفر نقشی ندارد. اما در فرع مذکور، غیر از شوهر، سه نفر دیگر نیز هستند که با وجود آن ها چهار شاهد تکمیل می شوند. در این جا «یکون شهداء غیر أنفسهم» صادق است.

بنابراین، آیه ی شریفه در این معنا ظهور دارد که شوهر به عنوان یک شاهد مطرح است.

مؤید این مطلب، آن است که در ادامه ی آیه شریفه، خداوند متعال می فرماید:

فَشَهَادَةُ أَحَدِهِمْ أَرْبَعُ شَهَادَاتٍ بِاللَّهِ إِنَّهُ لَمِنَ الصَّادِقِينَ (۲). از آیه به ذهن می آید: در صورتی که شوهر زوجه ی خود را به زنا رمی کند و غیر از خودش گواه و شاهدی نداشته باشد، چهار بار شهادت دادن او به منزله ی چهار شاهد است؛ گویا اگر چهار شاهد وجود داشت، دیگر مسأله ی لعان مطرح نبوده؛ امّا در اثر نبودن چهار شاهد، نوبت به چهار شهادت می رسد و بر شهادت های چهارگانه ی زوج، اثر شهادت چهار شاهد مترتب می شود.

در باب اقرار نیز مسأله از همین مقدار است. زنی که آبستن بود و خدمت

ص: ۲۸

۱- (۱). سوره ی نور، ۶.

۲- (۲). سوره ی نور، ۶.

امیر المؤمنین علیه السلام برای تطهیر آمد، امام علیه السلام پس از اقرار چهارم فرمود: «اللَّهُمَّ إِنَّهُ قَدْ ثَبِتَ عَلَيْهَا أَرْبَعَ شَهَادَاتٍ» (۱) می بینیم با آن که این زن چهار مرتبه اقرار کرد، امام علیه السلام از آن ها به شهادت تعبیر کرده است. به ذهن می آید که این چهار شهادت، به منزله ی چهار شاهد است.

سرّ این که آیه ی دوم را مؤید دانستیم، دو نکته است: ۱ - به چهار شهادت مرد اکتفا نمی شود و باید به دنبال آن لعنی هم بیاید: «وَ الْخَامِسَةَ أَنْ غَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهَا إِنْ كَانَ مِنَ الصَّادِقِينَ» (۲). اگر مسأله ی شهادت بود، باید به همان چهار شهادت، مطلب ثابت گردد و نیازی به قسم پنجم نباشد.

۲ - آیه ی شریفه، این چهار شهادت را غیر از رمی اولی که در ابتدای آیه آمده، قرار داده است؛ اول رمی است، آن گاه چهار شهادت. این سبب دور شدن از مسأله ی ما می شود.

مطلب در ادامه ی آیات لعان نیز به این گونه ادامه می یابد.

لَوْ لَا جَاؤُ عَلَيْهِ بِأَرْبَعَةٍ شُهَدَاءَ فَإِذْ لَمْ يَأْتُوا بِالشُّهَدَاءِ فَأُولَئِكَ عِنْدَ اللَّهِ هُمُ الْكَاذِبُونَ (۳) می فرماید: چرا کسانی که رمی به زنا می کنند، نرفتند چهار شاهد بیاورند (نه چهار تا شاهد باشند)؟ اکنون که چهار شاهد نیاوردند، آنان دروغگویند و باید حدّ قذف بخورند.

در تعبیر لَوْ لَا جَاؤُ عَلَيْهِ فاعل جَاؤُ قاذفین یعنی کسانی که رمی به زنا کرده اند، هست؛ لذا، کسی که به زنا رمی می کند باید چهار شاهد بیاورد و معنا ندارد خودش را به عنوان شاهد بیاورد؛ در حالی که اگر مراد و مقصود پذیرفته بودن شهادت «رامی» بود، می گفت: چهار نفر شهادت بدهند. مقداری که آیه دلالت دارد این است که باید چهار شاهد غیر از قاذف و رامی باشند.

در آیه ی دیگر از سوره ی نساء می فرماید:

وَ اللَّاتِي يَأْتِيَنَّ الْفَاحِشَةَ مِنْ نِسَائِكُمْ فَاسْتَشْهِدُوا عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَهُ مِنْكُمْ

ص: ۲۹

۱- (۱). وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۳۷۹، باب ۱۶ از ابواب حدّ زنا، ح ۱.

۲- (۲). سوره ی نور، ۹.

۳- (۳). همان، ۱۳.

فَإِنْ شَهِدُوا فَأَمْسِكُوهُمْ فِي الْبُيُوتِ حَتَّى يَتَوَفَّاهُنَّ الْمَوْتَ أَوْ يُجْعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا. (۱)

آن زنانی که از شما دچار فاحشه و کار زشت شده اند، بر آنان چهار شاهد بگیرید.

خطاب فَاَسْتَشْهِدُوا اگر به شوهران باشد، معنایش این است که چهار شاهد باید غیر از شوهران که مخاطب این آیه هستند، باشند؛ و احتمال دارد خطاب متوجه به حکام، قضات و متصدیان این امور باشد؛ در این صورت، منافات ندارد که یکی از شهود شوهران باشند و به عنوان یک شاهد عادل شهادت دهد.

تحقیق در مسأله با توجه به آیات فوق این است که بگوییم: ظهور آیه ی لَمْ يَكُنْ لَهُمْ شُهَدَاءُ إِلَّا أَنْفُسُهُمْ قوی تر از ظهور لَوْ لَا جَاءُوا عَلَيْهِ بِأَرْبَعَةٍ شُهَدَاءٍ است. آیه ی اوّل ظهور دارد که شوهران می توانند یکی از شهود باشند؛ و ظهور آیه ی دوم این است که باید غیر از شوهر شهادت بدهد. از این رو، می توان گفت: اگر سه نفر به همراه شوهر عادل، به تحقق زنا شهادت دادند، مسأله لعان پیاده نمی شود و مصداق آیات لعان نیست؛ بلکه جای اجرای حدّ رجم است.

نتیجه ی قاعده ی اوّلی با قطع نظر از دو روایت وارد در این فرع، اختیار قول اوّل است؛ یعنی شهادتِ زوج به عنوان یک شاهد پذیرفته می شود.

مفاد روایات باب

محمّد بن الحسن باسناده عن محمد بن أحمد بن يحيى، عن العيّاس بن معروف، عن عباد بن كثير، عن إبراهيم بن نعيم، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: سألته عن أربعة شهدوا على امرأة بالزنا أحدهم زوجها قال:

تجوز شهادتهم. (۲)

فقه الحدیث: عباد بن کثیر که در سند این روایت هست، توثیق ندارد؛ از این رو،

ص: ۳۰

۱- (۱). سوره ی نساء، ۱۵.

۲- (۲). وسائل الشیعه، ج ۱۵، ص ۶۰۶، کتاب اللعان، باب ۱۲، ح ۱.

روایت ضعیف است. از امام صادق علیه السلام پرسید: چهار نفری که یکی از آنان شوهر است علیه زنی شهادت به زنا دادند، چه اثری بر این شهادت مترتب است؟ امام صادق علیه السلام فرمود: شهادتشان نافذ است.

«تجاوز شهادتهم»؛ مراد، جواز تکلیفی نیست تا در مقابل حرمت باشد؛ بلکه جواز وضعی است؛ یعنی شهادتشان ممضی و نافذ است. بنابراین، دلالت این روایت بر مطلوب تمام بوده، لیکن سندش ضعیف است.

وجود دو روایت منافی

۱ - ویاسناده عن أحمد بن محمد بن عیسی، عن اسماعیل بن خراش، عن زراره، عن أحدهما علیهما السلام، فی أربعة شهدوا علی امرأه بالزنا أحدهم زوجها، قال: یلاعن الزوج ویجلد الآخرون. (۱)

فقه الحدیث: در سند این حدیث اسماعیل بن خراش ذکر شده که توثیق ندارد. زراره از امام صادق یا باقر علیهما السلام درباره ی حکم زنی می پرسد که چهار نفر از جمله شوهرش به زنا ی او شهادت دادند. امام علیه السلام فرمود: زوج برای فرار از حدّ قذف باید لعان کند و سه نفر دیگر محکوم به حدّ قذف و تازیانه هستند.

۲ - ویاسناده عن الحسین بن سعید، عن ابن محبوب، عن إبراهيم بن نعیم، عن أبي سیار مسمع، عن أبي عبد الله علیه السلام، فی أربعة شهدوا علی امرأه بفجور أحدهم زوجها، قال: یجلدون الثلاثة ویلاعنها زوجها ویفرق بینهما ولا تحلّ له أبداً. (۲)

فقه الحدیث: در این روایت، ابوسیّار مسمع کردین از امام صادق علیه السلام درباره ی حکم زنی که چهار نفر به فجور او شهادت دادند، و یکی از آن چهار شاهد، شوهرش بود، سؤال

ص: ۳۱

۱- (۱). وسائل الشیعه، ج ۱۵، ص ۶۰۶، کتاب اللعان، باب ۱۲، ح ۲.

۲- (۲). همان، ح ۳.

می کند. امام علیه السلام در پاسخ فرمود: آن سه نفر را تازیانه زده و شوهرش لعان می کند؛ و بین آنان جدایی انداخته و حرمت ابدی پیدا می کنند.

کیفیت جمع بین روایات

فقها و بزرگان از متقدمین و غیر متقدمین در مقام جمع بین این دو دسته روایات برآمده تا آن ها را از تعارض خارج کنند. اگر چنین جمعی عرفی و عقلایی باشد و عرف آن را بپسندد به گونه ای که وقتی دو روایت را در اختیار عقل بگذاریم، بگویند: بین آن ها معارضه و تنافی نیست، مفید فایده است؛ و گرنه جمعی تبرّعی خواهد بود که بر آن اثری مترتب نیست؛ و دو روایت را از تعارض خارج نمی کند.

عرف در موارد عامّ و خاصّ یا مطلق و مقیّد، بین دو دلیل جمع می کنند، باید در جمعی که مطرح شده، دقت کنیم، آیا با این وجوه جمع، روایت از تعارض خارج می شود یا آن که وجوه جمع بدون دلیل، و به اصطلاح جمع تبرّعی است؟

چند وجه در این جمع گفته اند:

وجه اول: شیخ طوسی رحمه الله فرموده است: روایت سوم که در آن، مسأله ی تازیانه و لعان مطرح است، حمل می شود بر جایی که بعضی از شهود فاقد شرایط باشند؛ مانند این که یکی از شهود، خواه شوهر یا غیر او، عادل نباشد. در این صورت، شهود عادل و غیر عادل محکوم به حدّ قذف می شوند. (۱)

این وجه تمام نیست. زیرا، در روایت آمده است: «فی أربعه شهدوا علی امرأه بفجور أحدهم» تکیه سؤال سائل روی این جهت است که تنها امتیاز این مورد از سایر موارد وجود شوهر در زمره ی شهود است، نه این که بعضی از شرایط شهادت مانند عدالت وجود ندارد.

وجه دوم: صاحب سرائر، (۲) صاحب وسیله، (۳) و صاحب جامع رحمهما الله (۴) گفته اند: روایت سوم را حمل می کنیم بر موردی که قذف مقدم بر شهادت باشد، و روایت اول بر موردی حمل

ص: ۳۲

۱- (۱). النهایه فی مجرد الفقه والفتوی، ص ۶۹۰.

۲- (۲). السرائر، ج ۳، ص ۴۳۰.

۳- (۳). الوسیله، ص ۴۱۰.

۴- (۴). الجامع للشرایع، ص ۵۴۸.

می شود که قذف سابق نباشد.

توضیح این تفصیل عبارت است از این که گاه شوهر همراه با دیگر شهود و در ردیف آنان می آید و بدون این که قذفی از سوی او مطرح گردد، شهادت به وقوع زنا همسرش می دهد؛ و گاه قبل از آن که مسأله ی شهادت شهود پیش آید، شوهر، همسرش را قذف و رمی به زنا می کند؛ و پس از آن، دنبال شاهد و پشتوانه می گردد؛ سه نفر را پیدا کرده و خودش به عنوان شاهد چهارم در شهادت شرکت می کند. بنابراین، روایتی که می گوید:

زوج باید لعان کند، حمل بر چنین موردی می شود؛ و روایتی که شهادت او را کافی می داند، حمل بر صورت اول می شود.

آیه ی *لَمْ يَكُنْ لَهُمْ شُهَدَاءُ إِلَّا أَنْفُسُهُمْ* و *لَوْ لَا جَاءُ عَلَيْهِ بِأَرْبَعَةٍ شُهَدَاءَ* نیز در موردی است که شوهر ابتدا قذف کرده باشد؛ که به او گفته می شود. باید چهار شاهد بیاوری که غیر از خودت باشند.

در نقد نظر ایشان می گوئیم: آیه ی *لَوْ لَا جَاءُ عَلَيْهِ بِأَرْبَعَةٍ شُهَدَاءَ* ظهور در این مطلب دارد که باید چهار نفر شاهد غیر از قاذف و شوهر باشد؛ ولی در مقابل *لَمْ يَكُنْ لَهُمْ شُهَدَاءُ إِلَّا أَنْفُسُهُمْ* نمی تواند مقاومت کند؛ زیرا، ظهوری قوی در متصل بودن استثنا دارد. و لازمه ی اتصالش این است که شوهر نیز جزء شهود باشد و این عنوان بر او منطبق است.

سؤال این است که در آیه ی *يَرْمُونَ أَزْوَاجَهُمْ* و *لَمْ يَكُنْ لَهُمْ شُهَدَاءُ إِلَّا أَنْفُسُهُمْ* ، آیا شهادت باید عنوان دیگری غیر از عنوان رمی داشته باشد، یا این که آیه می خواهد بگوید: شهادت واحد بر زنا پذیرفته نمی شود؛ و به جای «شهادت» کلمه ی «رمی» را به کار برده است؟ واقعیت رمی به زنا همان شهادت به زنا بوده و با آن فرقی ندارد.

آیه نمی گوید: اگر شوهر بخواهد در زمره ی شهود قرار گیرد، باید شهادت مجدد و رمی مجددی داشته باشد؛ بلکه می گوید: این یک شهادت است و دارای اثر نیست؛ در این صورت، اگر سه شاهد دیگر همراه شوهر شهادت دادند، چه نقصی در این شهادت متصور است؟

امّا جمعی که بین این روایات داشتند و یکی را بر قذف سابق و دیگری را بر جایی که قذفی نبوده، حمل کردند، جمعی عقلایی و عرفی نیست؛ هر چند مرحوم محقق در کتاب

شرایع (۱) با تعبیر «هو حسن» آن را تحسین کرده است. لکن با چنین جمعی که عرف و عقلاً آن را نمی پسندند، نمی توان از تعارض خارج شد.

وجه سوم: ابن جنید رحمه الله (۲) می گوید: روایت اول را بر جایی که زوجه مدخول بها نباشد و روایت دوم - یعنی روایت لعان - را بر جایی که مدخول بها باشد، حمل می کنیم. لازمه ی این جمع آن است که مقصود از «تجاوز شهادتهم» موردی است که مسأله ی رجم نباشد؛ زیرا، از شرایط رجم، احصان است؛ و تحقق احصان به مدخول بها بودن زوجه است.

روایات لعان نیز در مواردی است که زن مدخول بها باشد؛ چرا که مدخوله بودن زوجه از شرایط لعان است.

انصافاً این وجه جمع از دو وجه دیگر غیر عقلایی تر و دورتر از جمع عرفی است.

وجه چهارم: شیخ صدوق رحمه الله (۳) بر خلاف فقها که می گویند لعان در دو مورد نفی ولد و رمی زنا از طرف شوهر تحقق دارد، لعان را مختص به نفی ولد می کند. ایشان ظهور آیه ی شریفه وَ الَّذِينَ يَزْمُونَ أَزْوَاجَهُمْ وَ لَمْ يَكُنْ لَهُمْ شُهَدَاءُ إِلَّا أَنْفُسُهُمْ فَشَهَادَةُ أَحَدِهِمْ أَرْبَعُ شَهَادَاتٍ بِاللَّهِ إِنَّهُ لَمِنَ الصَّادِقِينَ را که ظهوری قوی در رمی به زنا دارد، چگونه تفسیر می کند؟ پاسخ را بایستی در کتاب لعان بحث و بررسی کرد.

با توجه به این مقدمه، ایشان فرموده است: روایتی که می گوید: «تجاوز شهادتهم» مربوط به جایی است که شوهر شهادت به زنا ی همسرش می دهد. در این صورت، شهادت به زنا صحیح و پذیرفته می شود؛ اما روایت دیگر که مسأله ی لعان را مطرح کرده، مربوط به نفی ولد است و کاری به مسأله ی شهادت به زنا ندارد. در حقیقت، به نظر صدوق رحمه الله در این مسأله، فقط روایت اول رسیده و روایت دوم، خارج از بحث است.

در نقد نظر ایشان می گوئیم:

اولاً: مبنای شما با اکثر فقها در لعان تفاوت دارد و ما این مبنا را قبول نداریم؛ بلکه لعان در دو مورد موضوع دارد: نفی ولد و رمی همسر به زنا توسط شوهر.

ص: ۳۴

۱- (۱). شرایع الاسلام، ج ۴، ص ۹۳۹.

۲- (۲). مختلف الشیعه، ج ۹، ص ۱۳۸، مسأله ۲.

۳- (۳). الفقیه، ج ۴، ص ۵۲؛ المقنع، ص ۴۴۰.

ثانیاً: بر فرض صحّت این مبنا، آیا با سؤال در روایت می سازد؟ عبارت روایتی که شما حمل بر نفی ولد می کنید، عبارت است از «أربعة شهدوا على امرأه بفجورٍ» چهار نفر نسبتِ زنا و فجور به زن دادند؛ چگونه ممکن است شهادت به فجور را حمل بر نفی ولد کنیم؟ چه ارتباطی بین این دو وجود دارد؟

علاوه بر این که در مسأله ی نفی ولد، نیاز به چهار شاهد نیست. در باب لعان یا اصلاً شاهی مطرح نیست و یا اگر مطرح باشد، دو نفر کافی است؛ بنابراین، این روایت که در آن چهار شاهد ذکر شده، مربوط به زنا و رمی زنا است. پس، این وجه جمع نیز صحیح نخواهد بود.

وجه پنجم: جمعی است که صاحب وسائل رحمه الله (۱) بر عکس وجه جمع ابن جنید رحمه الله در ذیل روایات آورده، و روایات لعان را حمل بر عدم دخول کرده است.

ظاهراً ایشان از این نکته غفلت کرده اند که از شرایط لعان، مدخولٌ بها بودن زن است.

نظر برگزیده: وجوه جمع گذشته ناتمام بود. از این رو، باید برای حلّ تعارض، یکی از دو راه را پیمود؛ یا شهرت فتوایی را ترجیح روایات «تجاوز شهادتهم» قرار دهیم و به روایت اوّل عمل کنیم؛ و یا از باب موافقت داشتن آن با ظاهر کتاب خدا به صورتی که گفته شد، به آن اخذ کرده و دیگری را کنار گذاریم.

نکته ای که غفلت از آن صحیح نیست، این است که دلیل ترجیح دادن روایت دوم در کلام امام راحل رحمه الله از تحریر الوسيله معلوم نیست؛ زیرا، موافق شهرت فتوایی نبوده و با ظاهر کتاب نیز مخالفت دارد؛ علاوه آن که از نظر سند و دلالت هم ترجیحی ندارد. البتّه کلمه ی «علی اشکال» در کلام ایشان وجود دارد.

ص: ۳۵

۱- (۱). وسائل الشیعه، ج ۱۵، ص ۶۰۶. ذیل حدیث ۲، باب ۱۲، کتاب اللعان.

مسأله ۴ - للحاكم أن يحكم بعلمه في حقوق الله وحقوق الناس، فيجب عليه إقامة حدود الله تعالى لو علم بالسبب فيحد الزاني، كما يجب عليه مع قيام البيئه والإقرار، ولا يتوقف على مطالبه أحد. وأما حقوق الناس فتقف إقامتها على المطالبه حدًا أو تعزيراً، فمع المطالبه له العمل بعلمه.

اثبات حقوق به علم حاكم

اشاره

در این مسأله دو فرع وجود دارد:

۱ - این مسأله، مورد ابتلای افرادی است که در مسند قضا هستند و این مسئولیت را به عهده دارند. حاکم همان گونه که با بیئه، اقرار و یمین حکم می کند، در صورتی که علم و یقین به واقعه داشته باشد نیز می تواند و جایز است مطابق با آن حکم کند؛ یعنی اگر با بیئه و اقرار زنا ثابت شد، حد الهی را جاری می کند؛ هم چنین در صورتی که خودش نیز به زنا یقین پیدا کرد، می تواند حد را اقامه کند؛ بلکه بر او واجب است بر طبق علمش عمل کند. و در این جهت، فرقی بین حقوق الله و حق الناس نیست.

۲ - تفاوت اصلی بین حق الله و حق الناس در این است که اولی متوقف بر مطالبه ی کسی نیست؛ به محض آن که حاکم علم پیدا کرد، حد را اقامه می کند؛ ولی در حق الناس، حاکم در صورتی می تواند حد را مطابق علم خود پیاده کند که صاحب حد آن را مطالبه کند؛ زیرا، حد قذف از حدودی است که مقذوف، حق اسقاط آن را دارد. بنابراین، اقامه ی این حد متوقف بر مطالبه ی صاحبش است.

فرع اول: عمل حاکم به علم خود

اشاره

در این فرع، دو بحث مطرح است:

بحث اول: در وظیفه ی امام معصوم علیه السلام است که تمام فقها به استثنای ابن جنید رحمه الله معتقدند امام معصوم علیه السلام می تواند به علم خود عمل کند.

میان سید مرتضی و ابن جنید رحمه الله مطالبی رد و بدل شده که مربوط به بحث قضا است و در این جا مطرح نیست. (۱) از این رو، درباره ی آن بحث نمی کنیم؛ به خصوص که این مسأله به حال ما سودی ندارد. امام معصوم علیه السلام اگر حاضر باشد، وظیفه ی خود را بهتر می داند.

بنابراین، از این بحث رد می شویم.

بحث دوم: در وظیفه ی حکام شرع غیر معصوم است. ابتدا به بررسی اقوال فقها در این مسأله می پردازیم، آن گاه وجه نظر هر قولی را مطرح می کنیم:

مشهور بین فقهای شیعه از متقدم و متأخر همان مطلبی است که امام رحمه الله در تحریر الوسیله فرموده است؛ یعنی حکام شرع می توانند به علم خود در حقّ الله و حقّ الناس عمل کنند؛ اما ابن جنید رحمه الله که بنا بر فرموده ی سید مرتضی رحمه الله در کتاب انتصار، تنها مخالف در این مسأله است، گفته: حاکم در حقّ الله و حقّ الناس نمی تواند به علم خود عمل کند. سید مرتضی رحمه الله درباره ی او می فرماید: «لاخلاف بین الإمامیه فی هذه المسأله، وقد تقدّم إجماعهم ابن جنید وتأخر، وإنما عوّل ابن الجنید علی ضرب من الرأی والاجتهاد، وخطاؤه ظاهر...» (۲)؛ اجماع امامیه قبل و بعد از ابن جنید بر این معنا قائم شده است که حاکم شرع در حقوق الله و حقوق الناس می تواند به علم خود عمل کند؛ او در این مسأله، بر نوعی از رأی و اجتهاد تکیه کرده، و خطای او روشن است. - از این بیان استفاده می شود مرحوم سید مرتضی ابن جنید رحمه الله را مخالف مطلق می داند.

شهید ثانی رحمه الله در کتاب مسالک می فرماید: مشهور بین فقها جواز قضاوت حاکم به علم خویش است؛ و نظری بر عدم جواز مطلق وجود دارد؛ (۳) ابن ادریس رحمه الله این مطلب را در حقوق الناس جایز می دانست بر خلاف حقوق الله؛ و ابن جنید رحمه الله در «کتاب الأحمدي» به عکس ابن ادریس قدس سره قائل شده است؛ یعنی آن را در حقوق الله جایز می داند و نه در حوق الناس.

نقل شهید رحمه الله خیلی مورد اعتماد نیست؛ زیرا، سید مرتضی رحمه الله قریب العهد به ابن جنید رحمه الله بوده و او را مخالف مطلق قلمداد می کند؛ علاوه آن که ما قائلی غیر

ص: ۳۷

۱- (۱). الانتصار، ص ۴۸۸.

۲- (۲). همان.

۳- (۳). مسالک الافهام، ج ۱۳، ص ۳۸۴.

از ابن جنید رحمه الله پیدا نکردیم که مخالف مطلق و مصداق کلام شهید «وقیل: لا یجوز مطلقاً» باشد.

ادله ی فائلبین به جواز

وجه اول: اجماع است. صاحب جواهر رحمه الله (۱) به آن اعتماد کرده است و آن را بهترین دلیل در مسأله می داند. فردی مانند سید مرتضی رحمه الله در کتاب انتصار می گوید: اجماع قبل و بعد از ابن جنید رحمه الله بر این مسأله قائم است. (۲) صاحب غنیه (۳) و شیخ طوسی رحمه الله در خلاف (۴) نیز ادعای اجماع کرده اند. از ظاهر کلام ابن ادریس رحمه الله در سرائر (۵) نیز همین معنا استفاده می شود؛ هر چند خودش بر خلاف آن فتوا داده است.

نقد وجه اول: این اجماع نمی تواند در مسأله ما نقشی داشته باشد؛ زیرا، با وجود ادله ی زیادی که در این مسأله وجود دارد، احتمال قوی می دهیم مجمعین با توجه به همین ادله، چنین فتوایی داده باشند؛ حتی سید مرتضی رحمه الله نیز علاوه بر اجماع، به ادله ی دیگری هم استناد کرده است؛ بنابراین، چگونه می توان برای آن اصالت قائل شد و آن را دلیل مستقل کاشف از رأی معصوم علیه السلام دانست؟ لذا، هر چند صاحب جواهر رحمه الله (۶) در دو سه جای کلامش به اجماع تکیه کرده و در یک جا آن را تنها دلیل قلمداد می کند، ولی ما نمی توانیم آن را بپذیریم.

وجه دوم: صاحب جواهر رحمه الله می فرماید: اگر حاکم نتواند به علم خود عمل کند، لازمه اش ائصاف به فسق و یا ایقاف حکم در بعضی از موارد است؛ مانند این که شخصی نزد حاکم شرع به زنش سه طلاق شرعی داد، در نتیجه، این زن بر او حرمت پیدا کرده و به محلل نیاز دارد؛ پس از گذشت زمانی، نزد حاکم شرعی که خود شاهد طلاق سوم بوده، آمد و ادعای زوجیت و عدم طلاق زن را داشته باشد، در این حال اگر زوجه بینه ای ندارد

ص: ۳۸

۱- (۱). جواهر الکلام، ج ۴۰، ص ۸۸.

۲- (۲). الانتصار، ص ۴۸۸.

۳- (۳). غنیه النزوع، ص ۴۳۶.

۴- (۴). کتاب الخلاف، ج ۶، ص ۲۴۲-۲۴۴، مسأله ۴۱.

۵- (۵). السرائر، ج ۲، ص ۱۷۹.

۶- (۶). جواهر الکلام، ج ۴۰، ص ۸۸.

که بر طلاق اقامه کند، نوبت به یمین شوهر بر عدم طلاق می رسد. وظیفه ی حاکم شرع در این جا چیست؟

اگر حاکم این مرد را قسم بدهد و او نیز قسم بخورد، باید حکم به زوجیت آنان کند.

حاکمی که یقین به طلاق دارد و خود ناظر آن بوده، چگونه مرتکب چنین کار حرامی بشود؟ حکم دادنش بر خلاف واقع مستلزم فسق اوست.

و اگر حاکم بخواهد در این نزاع فصل خصومت نکند، فصل خصومت بر او واجب و به اختیار خودش نیست که هر زمان بخواهد حکم کند و هر وقت نخواست حکم نکند.

بنابراین، چاره ای از قضاوت به علم خودش ندارد. (۱)

این دلیل، به حسب ظاهر، دلیل خوبی است.

وجه سوم: خطاب هایی که در آیات و روایات رسیده، مانند: **الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا (۲)** و **السَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا (۳)** به چه کسی متوجه است؟

قدر متیقن از این ادله، توجه خطاب به حکام و مسئولین اجرای حد است. در حقیقت، چنین می شود: «أَيُّهَا الْحُكَّامُ، الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا جَلْدَهُ». آیه حکم را بر عنوان زانی و زانیه برده است و برای اجرای حد باید این عنوان احراز شود؛ از طرف دیگر، احراز آن را به شهود و اقرار نیز مقید نکرده است؛ اگر گفته بود «الزَّانِيَةُ الَّتِي شَهِدَتْ أَرْبَعَةَ بَأْنِهَا زَانِيَةً» یا «الزَّانِيَةُ الَّتِي أَقْرَتْ عَلَى نَفْسِهَا بِالزَّانِيَةِ»، می گفتیم راه احراز عنوان، مقید به شهود و اقرار است؛ اما با عدم تقیید عنوان، آن چه مهم است، تحقق این عنوان در خارج برای اجرای حد است؛ و چه راهی برای احراز این عنوان در خارج می تواند بالاتر، کاشف تر و روشن تر از علم باشد؟

اگر حاکم، عالم به زنا یا زن شد، این علم از آن جهت که طریق محض و کاشف قطعی از واقع است، بهترین راه برای احراز واقع است.

ص: ۳۹

۱- (۱). جواهر الکلام، ج ۴۰، ص ۸۸.

۲- (۲). سوره ی نور، ۲.

۳- (۳). سوره ی مائده، ۳۸.

به عبارت دیگر، اگر حاکم شرع به این آیات توجه داشته باشد و به زنا یا سرقت علم پیدا کند، در پیشگاه خداوند چه عذری می تواند داشته باشد آن گاه که به او گفته شود: مگر علم به زنا یا سرقت او نداشتید؟ برای چه معطل شدی و حدّ الهی را اجرا نکردی؟

چه فرقی بین «فاجلدوا» و «فاقطعوا» با «أقیموا الصلوه» و «آتوا الزکوه» است؟

همان گونه که در اوامر اخیر باید به تکلیف عمل شود، در آن اوامر نیز حکام شرع که طرف خطاب هستند، باید امتثال کنند؛ از این رو، اگر ما باشیم و این قبیل آیات و روایات، می گوئیم دلالت آن ها اگر به نحو اولویت قطع و علم از بین و اقرار نباشد، لا اقل در ردیف بین و اقرار، بلکه بهتر از آن ها کشف از واقع می کند. بنابراین، این دلیل، به نظر ما در حقوق الله تمام است؛ لیکن مدعا اعم از حقوق الله و حقوق الناس است.

صاحب جواهر رحمه الله برای تعمیم حکم به حقّ الناس می فرماید: وقتی حاکم در حقّ الله توانست به علم خود عمل کند، در حقّ الناس به طریق اولی می تواند به علمش عمل کند. (۱)

این اولویت تمام نیست؛ زیرا:

اولاً: با توجه به تفصیلی که شهید ثانی رحمه الله از کتاب احمدی ابن جنید رحمه الله نقل می کند که ایشان فرموده: در حقّ الله جایز ولی در حقّ الناس جایز نیست، معلوم می شود اولویتی در کار نیست که چنین فتوایی داده است.

ثانیاً: اجرای حدّ در حقوق الناس به سبب علم حاکم او را گرفتار اتهام می کند و مورد سوء ظن قرار می دهد؛ زیرا، در حقوق الناس نفع و ضرر مطرح است به خلاف حدود الهی که با اجرای آن سودی به حاکم نمی رسد؛ از این رو، اتهامی نیست؛ لذا، اثبات اولویت حقّ الناس بر حقّ الله متوقف است بر نبودن تفصیل ابن جنید رحمه الله و کشف اولویت توسط فقیه.

بنابراین، راهی به اثبات آن نیست. در نتیجه، دلیل اخصّ از مدعا می گردد.

وجه چهارم: در آیات زیر سه عنوان «حکم به حق» و «حکم به قسط» و «حکم به عدل» دیده می شود: **يَا دَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ**

ص: ۴۰

بِالْحَقِّ؛ (۱) إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ؛ (۲)

وَإِنْ حَكَمْتُمْ فَأَحْكُم بَيْنَهُم بِالْقِسْطِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ؛ (۳)

در آیه ی اول، به حضرت داود علیه السلام خطاب می کند: بین مردم به حق حکم کن.

در آیه ی دوم، خطاب عمومی است؛ می فرماید: بین مردم به عدل حکم کنید.

در آیه ی سوم، خطاب به نبی اکرم صلی الله علیه و آله می فرماید: اگر بین آنان حکم کردی، به قسط حکم کن.

توهم این که آیه ی اول و سوم اختصاص به حضرت داود علیه السلام و پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله دارد، توهم بی جایی است؛ زیرا، خطاب آیه ی دوم عمومی است؛ علاوه بر این که حکم به حق و قسط، وظیفه ی هر حاکم شرعی است. و استفاد از آیات، مطلوبیت حکم به حق، عدل و قسط است؛ و خصوصیتی در مجری حکم نیست.

آیا حاکم برای تحقق بخشیدن به این عناوین سه گانه، راهی بالاتر از علم دارد؟ اگر مطلبی صددرصد نزد حاکم روشن و معلوم است، حکمش حکم به حق، عدل و قسط است؛ و حکم از روی علم، مصداق کامل و اظهر این عناوین است.

این دلیل، به نظر ما، وافی و کافی برای مطلوب است.

وجه پنجم: سید مرتضی رحمه الله در ردّ ابن جنید رحمه الله می نویسد: در داستان فدک و محاکمه ای که ابو بکر تشکیل داد، حضرت زهرا علیها السلام ادعا کردند فدک را رسول خدا صلی الله علیه و آله به صورت نحله و هبه در اختیارشان قرار داده بود. ابو بکر از آن حضرت مطالبه ی بینه و برهان کرد.

- داستان آن مفصل است؛ و در کتاب های تاریخی ذکر شده است -.

ص: ۴۱

۱- (۱). سوره ی ص، ۲۶.

۲- (۲). سوره ی نساء، ۵۸.

۳- (۳). سوره ی مائده، ۴۲.

سید مرتضی رحمه الله می گوید: یکی از طعن هایی که تمام علمای شیعه بر ابوبکر می زنند، همین معنا است که او اصلاً حقّ مطالبه ی شاهد از حضرت زهرا علیها السلام را نداشته است. زیرا، او می دانست آن حضرت نه تنها صادق است، بلکه صدّیقه بوده و هیچ دروغی به ساحت قدسش راه ندارد. شخص ابوبکر به این معنا اعتراف داشت. علمای شیعه می گویند: ای ابوبکر، تو که این مطلب را عالم بودی، چرا به علمت عمل نکردی و طلب شاهد و یتنه کردی؟ علم بالاتر است یا یتنه؟

از این اعتراض معلوم می شود که با وجود علم، حاکم نباید دنبال یتنه و امثال آن برود. (۱)

این وجه را می توان به دلیل اول، یعنی اجماع، برگردانید؛ یا به عنوان وجه مستقلّی پذیرفت. به هر حال، مؤیدی در این مسأله است.

وجه ششم: این سؤال است که در باب حکومت و قضا، چرا یتنه و اقرار مطرح است؟ آیا یک حکم تعیّدی محض است که از کلام پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله - «إِنَّمَا أَقْضَى بَيْنَكُمْ بِالْبَيِّنَاتِ وَالْأَيْمَانِ» (۲) - استفاده می شود؟ یا آن که یتنه و اقرار موضوعیتی نداشته و بلکه راهی برای کشف واقع و ملائک حجّیتشان تعیّد محض نیست؛ بلکه حکایت گری از واقع و نشان دادن آن است؛ و همین ملائک به طریق اولی در علم وجود دارد؛ چرا که کاشفیت تامّ و صددرصد مربوط به علم است. بنابراین، دلیلی که یتنه و اقرار را حجّت می کند، بر حجّیت علم نیز دلالت دارد.

اگر کسی برای یتنه و اقرار موضوعیت قائل باشد و هیچ ملاکی برای حجّیت آن ها نتواند استفاده کند، این راه به رویش بسته است. لیکن این مطلب تمام نیست؛ زیرا، می دانیم برای یتنه و اقرار شرایطی از قبیل تعدّد، عدالت و... وجود دارد و لزوم این شرایط، بیانگر آن است که ما را به واقع نزدیک تر کند. وقتی ملائک، واقع و نزدیک شدن به آن باشد، علم در این جهت نقصی ندارد، تا به خاطر آن، مردود و ممنوع گردد.

وجه هفتم: صاحب جواهر رحمه الله می فرماید: دو نفر بر سر خانه ای دعوا دارند؛ و نزاع را نزد حاکم شرع آوردند. حاکم می داند خانه در ملک زید است، اما زید یتنه ای ندارد. اظهار حقّ و انکار منکر از واجبات شرعی و وظایف اسلامی هستند. در این جا حق با زید است و حاکم شرع هم می داند؛ اما اگر بخواهد بر طبق ضوابط و قواعد حکم کند، باید خانه را به بکر بدهد.

ص: ۴۲

۱- (۱). الانتصار، ص ۴۹۲.

۲- (۲). وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۱۶۹، باب ۲ از ابواب کیفیه الحکم، ح ۱.

آیا در این جا، حاکم شرع به عنوان پشتیبانی از حق و محکوم کردن غیر حق، نمی تواند به علمش عمل کند؟ او به مقتضای ضوابط و قواعد باید خانه را از صاحبش گرفته و به غیر او بدهد؛ و به جای طرفداری از حق، به پایمال کردن آن بپردازد و از باطل جانبداری کند. (۱)

این وجه را نیز به عنوان مؤید قبول داریم.

وجه هشتم: روایاتی است که قضایای پیامبر و امیرمؤمنان علیهما السلام را نقل می کند و شیخ صدوق رحمه الله آن ها را در کتاب من لایحضره الفقیه جمع آوری کرده است؛ اما به نظر ما استناد به آن ها جایز نیست؛ زیرا، یا در زمان رسول خدا صلی الله علیه و آله بوده و یا در زمان امیرالمؤمنین علیه السلام؛ و در هر دو حال، حاکم امیرمؤمنان علیه السلام بوده است و عمل کردن امام علیه السلام به علم خویش ربطی به حکام شرع ندارد؛ چرا که امام معصوم علیه السلام با آن احاطه ی علمی و ولایت مطلقه ای که دارد، شاید این جهت نیز از خصوصیات او باشد.

با این حال، به خلاصه ای از آن قضایا اشاره می کنیم:

۱ - بین رسول خدا صلی الله علیه و آله و اعرابی نزاعی شد و در آن قضیه، امیرمؤمنان علیه السلام به علم خود عمل کرد. (۲)

۲ - امیرمؤمنان علیه السلام با شخصی درباره ی زره ی طلحه مرافعه کرده، قضیه را نزد شریح قاضی بردند و او از امام علیه السلام مطالبه ی بینه کرد. امام علیه السلام به او فرمود: وای بر تو، امام مسلمانان در مسائل مهم مورد اطمینان است، تو از او در مقابل یک زره، مطالبه ی بینه می کنی؟ (۳)

در روایت اخیر که معصوم علیه السلام با غیر معصوم ترافع داشته، اگر بر حاکم لازم باشد به خاطر خصوصیتی که در معصوم علیه السلام هست به علمش رفتار کند، از جهت این که به مقام ولایت و امامت اهانت نشود؛ از این رو، به مواردی که دوطرف غیر معصوم هستند، مربوط نیست.

ص: ۴۳

۱- (۱). جواهر الکلام، ج ۴۰، ص ۸۸.

۲- (۲). وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۲۰۰، باب ۱۸ از ابواب کیفیه الحکم، ح ۱.

۳- (۳). همان، ص ۱۹۴، باب ۱۴ از ابواب کیفیه الحکم، ح ۶.

۳- وعن علي بن محمّد، عن محمّد بن أحمد المحمودي، عن أبيه، عن يونس، عن الحسين بن خالد، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: سمعته يقول: الواجب على الإمام إذا نظر إلى رجل يزني أو يشرب الخمر أن يقيم عليه الحدّ، ولا يحتاج إلى بينه مع نظره لأنه أمين الله في خلقه، وإذا نظر إلى رجل يسرق أن يزبره وينهاه ويمضى ويدعه.

قلت: وكيف ذلك؟ قال: لأنّ الحقّ إذا كان لله فالواجب على الإمام إقامته وإذا كان للناس فهو للناس (۱).

فقه الحديث: حسين بن خالد می گوید: از امام صادق علیه السلام شنیدم فرمود: امام - دو احتمال دارد: یکی آن که مقصود امام معصوم علیه السلام باشد؛ و دیگر آن که، امام امت اسلام در طول تاریخ مراد است - هنگامی که دید مردی زنا می کند، یا شراب می آشامد، بر او واجب است که حدّ را جاری کند و نیاز به بینه نیست؛ زیرا، او امین خداوند در خلق او است.

و اگر دید مردی دزدی می کند، واجب است او را منع و زجر کرده و بگذرد و او را رها کند. راوی پرسید: چرا بین سرقت و شرب خمر و زنا فرق گذاشتید؟

امام علیه السلام فرمود: حقّ وقتی به خداوند تعلق داشت، بر امام علیه السلام واجب است آن را اقامه کند - (در این تعلیل دقت شود، حدّ باید اقامه شود؛ فرقی ندارد مجری آن معصوم علیه السلام یا غیر معصوم باشد؛ زیرا، همان گونه که بر معصوم علیه السلام اقامه ی حدّ واجب است، بر غیر معصوم نیز اقامه ی حدّ واجب است. بنابراین، نمی توان گفت: «لأنّ الحقّ إذا كان لله فالواجب على الإمام إقامته» اختصاص به معصوم علیه السلام دارد و اجرای حدود فقط وظیفه ی معصومین علیهم السلام است و حکام و نواب عامّ در زمان غیبت هیچ وظیفه ای ندارند) - و اگر حقّ مربوط به مردم باشد، خود آنان حقّ خود را می گیرند.

انتقاد صاحب جواهر رحمه الله به ادله

صاحب جواهر رحمه الله بعد از ذکر ادله ی فوق و نقل کلام سیّد مرتضی رحمه الله در انتصار، در ردّ نظر ابن جنید رحمه الله می گوید: انصاف این است که قول ابن جنید رحمه الله در عدم جواز عمل قاضی به

ص: ۴۴

۱- (۱). وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۳۴۴، باب ۳۲ از ابواب مقدّمات الحدود، ح ۳.

علم خودش آن قدر نیز ضعیف و سست نیست که سید مرتضی رحمه الله به آن حمله ور شده است؛ زیرا، در ادله ای که گذشت، به غیر از اجماع - که دلیلی قرص و محکم است و نمی توان در آن مناقشه کرد - تردید و اشکال وجود دارد.

بحث ما در جواز عمل قاضی به علم است و نه در حجیت علم، تا بگوییم آیا حجیت علم، ذاتی است یا نه؛ بنابراین، نقطه ی بحث این است که آیا قاضی با علم خود می تواند در باب قضا به فصل خصومت پردازد به گونه ای که پس از قضای او، متخاصمین حق مخالفت نداشته، و حاکم شرع دیگری نتواند حکم او را نقض کند و آثار دیگری که در باب قضا و حکم مترتب است، مترتب شود؟ یا این آثار اختصاص به قضا و فصل خصومتی دارد که از راه بینه، یمین و اقرار و امثال آن تحقق یافته باشد؟ ادله ای که در این مقام ذکر شد، نمی تواند این معنا را اثبات کند؛ علاوه بر این که اگر شک کنیم آیا بر فصل خصومتی که از راه علم حاکم پدید آمده، اثری مترتب هست؟ استصحاب عدم ترتب اثر محکم است. (۱)

نقد دلیل صاحب جواهر رحمه الله

بیان صاحب جواهر رحمه الله خیلی بعید به نظر می آید؛ زیرا چه بسا بتوان در برخی از ادله ای که گذشت، مناقشه کرد؛ اما اکثر آن ها در مورد فصل خصومت بود؛ مثلاً آیات شریفه حکم به عدل، قسط و حق فرمان می داد؛ و ما گفتیم علم بهترین راه برای حکم به حق، قسط و عدل است. شما می گوئید: این دلیل در رابطه با فصل خصومت نیست، چرا؟

آیات و روایاتی که حکم را بر روی عنوان سارق و زانی برده، و خطاب نیز به حکام و قضات متوجه است، می گوئید: ای حکام، بر شما واجب است دست دزد را قطع کنید یا زانی را تازیانه بزنید. آیا حاکمی که به عنوان سارق و زانی قطع پیدا کرده است، نباید این حکم را پیاده کند؟ اگر وظیفه ی او اجرای مفاد آیات است، معلوم می شود قطع در اجرای حدود نقش دارد؛ و کلام ابن جنید رحمه الله بر عدم جواز عمل به علم در حقوق الله بی اساس می شود.

بنابراین، بیشتر ادله ای که گذشت، به خصوص روایتی که از امام صادق علیه السلام مطرح شد مبنی بر آن که اگر امام علیه السلام ناظر جریان زنا یا شراب خمر بود، نباید منتظر شهود و بینه باشد،

ص: ۴۵

همه ی این ها بر مطلوب دلالت تامّ دارد.

بنابراین، بیان صاحب جواهر رحمه الله که ادله ای محکم را زیر سؤال برده و به اجماعی تمسّک می کند که قابل نقد و بررسی است، جای تأمّل دارد؛ زیرا، با وجود این وجوه متکثر، اگر اجماعی هم ثابت شود، نمی تواند دلیلی اصیل و مستقلّ بوده و کاشفیتی از رأی معصوم علیه السلام داشته باشد.

ادله ی منکرین جواز عمل به علم قاضی

وجه اوّل: اگر حاکم به علمش بخواهد عمل کند، در معرض تهمت و سوء ظنّ قرار می گیرد؛ و کسی که در چنین پست مقدّسی مشغول انجام وظیفه است، صحیح نیست خود را در معرض اتهام و سوء ظنّ قرار دهد. بر خلاف موردی که قاضی با بیّنه و اقرار حکم می کند.

نقد وجه اوّل: در موارد قیام بیّنه یا اقرار مجرم نیز گاه مسأله ی سوء ظنّ پیش می آید؛ مثلاً حاکم شرع از کجا به صلاحیت بیّنه پی برد؟ جرح و تعدیل بیّنه به دست حاکم و با نظر و خواست او محقّق می شود؛ بنابراین، اگر مدّعی، بیّنه بیاورد و حاکم آن ها را نپذیرد، برای مدّعی سوء ظنّ پیش می آید که به چه مناسبت بیّنه اش را ردّ کرده است؛ معلوم می شود خرده حسابی در کار است. این همه اشکالاتی که از قضات و حکام می گیرند، بیانگر همین سوء ظنّ ها است.

البته حکام و قضاتی که اکنون بر سر کارند، حاکم های اضطراری هستند. بحث ما در مجتهد عادل و جامع الشرایط است که از نظر علمی، حائز رتبه ی اجتهاد و از نظر تقوایی، در رتبه ی عدالت است؛ چنین فردی نباید مورد اتهام واقع شود.

وجه دوم: بنای حدود الهی بر مسامحه، تخفیف و مستوریت است.

نقد وجه دوم: اگر مقصود این است که در موارد شکّ و شبهه، باید «إدرؤوا الحدود بالشبهات»^(۱) را پیاده و حدّ را ساقط کرد. ما این مطلب را قبول داریم؛ لیکن بحث در جایی است که حاکم یقین به زنا یا شرب خمر و... دارد. در این صورت، مسامحه و تخفیف یعنی چه؟ معنای تخفیف و مسامحه این است که تا زمانی که جرم ثابت نشده، کاری نداشته

ص: ۴۶

۱- (۱). وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۳۳۶، باب ۲۴ از ابواب مقدّمات الحدود، ح ۴.

باشید؛ حتی تجسس هم لازم نیست؛ اما پس از پیدا شدن علم برای قاضی در مقابل آیه ی شریفه: *الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةً جَلْدَةٍ (۱)*، چه عذری دارد؟

لذا، نباید بین این دو مطلب خلط کرد. بنای حدود بر مسامحه است، یعنی تا ثابت نشده، دنبال نکرده و سعی نکنید تا به مرحله ی اثبات برسد. در مباحث گذشته دیدیم که پیامبر خدا و امیر مؤمنان علیهما السلام سعی می کردند اقرار به حد نصاب نرسد و بلکه از کسی که مقدمه ی به حد نصاب رسیدن آن را فراهم کرد، ناراحت شد؛ ولی هنگامی که اقرار تکمیل شد، فرمود: *«اللَّهُمَّ إِنَّهُ قَدْ ثَبِتَ عَلَيْهَا أَرْبَعُ شَهَادَاتٍ»* و در اجرای حد تأخیر نکرد. (۲)

وجه سوم: استدلال به روایات است؛ که به آن ها اشاره می کنیم.

۱ - محمد بن علی بن الحسین، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: *البينة على المدعى واليمين على المدعى عليه، والصلح جائز بين المسلمين إلا صلحاً أحلّ حراماً أو حرّم حلالاً.* (۳)

۲ - محمد بن يعقوب، عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن حمّاد، عن الحلبي، عن جميل و هشام، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله *البينة على من ادعى واليمين على من ادعى عليه.* (۴)

فقه الحدیث: روایات زیادی در این باب وجود دارد که بیانگر لزوم بینه بر مدعی و سوگند بر منکر یا مدعی علیه است؛ روایت دومی که ذکر شد، صحیحه است. این روایات، قضاوت را در بینه و یمین منحصر می کند.

نقد استدلال به این دو روایت: اگر ما باشیم و همین روایات، تعبیر «البینه على المدعى واليمين على من ادعى عليه» وظیفه ای را بر دوش مدعی و منکر می گذارد؛ یعنی: ای مدعی، خیال نکنی به صرف ادعا مطلبت ثابت می گردد؛ بلکه ادعایت سبب می شود که دو

ص: ۴۷

۱- (۱). سوره ی نور، ۲.

۲- (۲). وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۳۷۷، باب ۱۶ از ابواب حدّ زنا، ح ۱ و ۲ و ۵.

۳- (۳). همان، ص ۱۷۱، باب ۳ از ابواب کیفیه الحکم، ح ۵.

۴- (۴). همان، ص ۱۷۰، ح ۱.

شاهد عادل برای اثبات آن عرضه کنی؛ و ای منکر، با انکار دعوا خاتمه نیافته است؛ بلکه وظیفه ای بر دوش تو می گذارد که باید قسم بخوری.

از این رو، نمی توان گفت: مفهوم این روایات عدم نقش و اثر برای غیر یمین و بینه است. از کدام قسمت این روایات استفاده می شود که با علم نمی توان قضاوت کرد؟

۳ - محمد بن یعقوب، عن علی بن ابراهیم، عن أبیه وعن محمد بن إسماعیل، عن الفضل بن شاذان جميعاً، عن ابن أبي عمير، عن سعد، یعنی ابن ابی خلف، عن هشام بن الحکم، عن أبی عبدالله علیه السلام، قال: قال رسول الله صلی الله علیه و آله: إنَّما أفضی بینکم بالبینات والأیمان وبعضکم أحن بحجته من بعض، فأیما رجل قطع له من مال أخیه شيئاً فإنَّما قطع له به قطعه من النار. (۱)

فقه الحدیث: در این روایت صحیح، امام صادق علیه السلام فرموده است: من بین شما فقط با بینه و یمین حکم می کنم - «إنَّما أفضی» از کلمه ی «إنَّما» که برای حصر می باشد، مستدل استفاده کرده است - بعضی از شما انسان ها بر حرف و لفاظ هستند و می خواهید با صغری و کبری چیدن مطلب خود را ثابت کنید، ولی این فایده ندارد؛ چیزی که می تواند مطلب را اثبات یا نفی کند، بینه در طرف مدعی و یمین در جانب منکر است.

برای هر که با وجود بینه ی صالح، حکمی کردیم و مالی در اختیارش قرار دادیم، اما او بین خود و خدایش می دانست که این مال از برای او نیست، در این جا فکر نکند که با حکومت ما به نفع او، مال برایش حلال می شود؛ نه، این قطعه ای از آتش است که در اختیار او قرار داده ایم؛ هر چند از طریق بینه و فصل خصومت باشد؛ یعنی فصل خصومت، واقعیتی که بین او و خدا هست را تغییر نمی دهد.

استدلال بر لفظ «إنَّما» استوار است. روایت، قضا و فصل حکومت را منحصر به بینه و یمین می کند؛ به این معنا که قضاوت بدون این دو امکان ندارد.

نقد استدلال به این روایت: سؤالی که به ذهن می آید، این است که آیا حصر در

ص: ۴۸

۱- (۱). وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۱۶۹، باب ۱۲ از ابواب کیفیه الحکم، ح ۱.

این روایت، حصر حقیقی است یا حصر اضافی؟ یعنی آیا ناظر به بُعد خاصی است یا به تمامی ابعاد؟

احتمال می‌دهیم که روایت در مقام بیان حصر اضافی باشد؛ یعنی در مقام نفی کردن اثر از صرف ادعا یا انکار است؛ به این معنا که اگر مدعی بینه ندارد و منکر نمی‌خواهد قسم بخورد، امکان طرح دعوا نیست؛ بنابراین، در مقام این نیست که آیا راه سوّمی وجود دارد یا نه؟ از کدام قسمت روایت استفاده می‌کنید که عمل به علم جایز نیست؟ بنابراین، حصر اضافی نسبت به موردی است که بینه، یمین و علم هیچ کدام وجود نداشته باشد. شاهد این مطلب، کلام پیامبر صلی الله علیه و آله است - «بعضکم ألحن بحجّته من بعض»^(۱) - که مدعی یا منکر می‌خواهند بدون بینه و یمین به همان سخنان زیبا و نافذ خودشان اکتفا کنند؛ در حالی که ما به این گونه سخنان ترتیب اثر نمی‌دهیم. اما نسبت به علم، نمی‌گویید: ما به آن حکم نمی‌کنیم، و چه بسا عمل به علم، اولویت هم داشته باشد همان گونه که این را از ادله استفاده کردیم.

به عبارت دیگر، ما در جواب استدلال منکر، اگر احتمالی را تثبیت کنیم، کافی است پایه‌ی استظهارش خراب گردد؛ و لازم نیست ثابت کنیم روایت بر خلاف ادعای او ظهور دارد. همین مقدار که در مطلوب او ظهور پیدا نکند، برای ما کفایت می‌کند.

آیا می‌توان حصر در روایت را حصر حقیقی گرفت به گونه‌ای که قضای به علم را خارج کند؟ واقع مطلب این است که روایت چنین ظهوری ندارد؛ هر چند ما ادعا نمی‌کنیم که روایت در حصر اضافی ظهور دارد.

۴ - وعن الحسين بن محمد، عن معلى بن محمد، عن أحمد بن محمد بن عبد الله، عن أبي جميل، عن إسماعيل بن أبي اويس، عن ضمرة بن أبي ضمرة، عن أبيه، عن جدّه، قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام: أحكام المسلمين على ثلاثة، شهادة عادله أو یمین قاطعه أو سنّه ماضیه من أئمّه الهدی.^(۲)

ص: ۴۹

۱- (۱). وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۱۶۹، باب ۲ از ابواب کیفیه الحکم، ح ۱.

۲- (۲). همان، ص ۱۶۸، باب ۱ از ابواب کیفیه الحکم، ح ۶.

فقه الحدیث: سند این روایت معتبر نیست. امیرمؤمنان علیه السلام فرمود: احکام مسلمانان بر سه مطلب استوار شده است؛ شهادت و بیّنه ی عادل؛ یمین و سوگند قاطع؛ روشی از گذشتگان که امامان حقّ بر آن عمل کرده اند. این روایت نیز قضا را منحصر به این سه طریق می کند و سخنی از علم نیست.

نقد استدلال به این روایت: این روایت به نفع ما دلالت دارد تا بر ضرر ما؛ زیرا، روش امیرالمؤمنین علیه السلام قضاوت به علم خودش در بسیاری از موارد بوده است. داستان هایی که از آن حضرت حکایت شده، متضمّن این معنا است.

۵ - ما رواه فی سنن البیهقی فی قصّه الملائعنه، عن النبی صلی الله علیه و آله: لو کنت راجماً من غیر بیّنه لرجمتها. (۱)

بیهقی روایتی را در مورد زن ملاعنه ای نقل کرده است که پیامبر صلی الله علیه و آله فرمود: اگر از غیر طریق بیّنه می خواستم رجم کنم، این زن را رجم می کردم. مفاد این روایت، آن است که رجم فقط از طریق بیّنه ممکن است.

نقد دلیل: این روایت در جوامع اهل سنّت آمده و سند آن ضعیف است؛ در مسأله ای که تنها مخالفش ابن جنید رحمه الله است و دلیل های فراوان بر جواز حکم قاضی به علمش داریم، چگونه می توان به چنین روایت ضعیفی استدلال کرد؟ به خصوص با ملاحظه ی فتوای محکم اصحاب!

از مباحث گذشته، نتیجه می گیریم: حاکم می تواند در حقوق الله و حقوق الناس به علم خود عمل کند.

فرع دوم: فرق بین حقّ الله و حقّ الناس

امام راحل رحمه الله در تحریر الوسيله در این زمینه می فرماید: در حقوق الله، اگر حاکم شرع به

ص: ۵۰

موجب حد علم پیدا کرد، باید حد را اجرا کند؛ بنابراین، همان طور که به شخص زانی که زنا یا راه اقرار و بیینه ثابت شده باشد، حد می زند، در صورتی که زنا یا راه علم نیز ثابت شود، باید حد زده شود، و مطالبه ی مردم نقشی در اجرای حد ندارد؛ مطالب واقعی خدا است. جریان حد پس از ثبوت موجب حد به وسیله ی علم، متوقف بر چیزی نیست.

اما در حقوق الناس، حاکم بدون مطالبه ی صاحب حق، نمی تواند حکم را اجرا کند؛ خواه آن حق جزء حدود باشد، مانند حد کذب، یا جزء تعزیرات باشد مثل این که فردی به مسلمانی دشنام بدهد. بنابراین، فرق حق الله و حق الناس فقط در عدم توقف اجرای حق الله بر مطالبه و توقف اجرای حق الناس بر مطالبه است.

نکته: در فرع سابق گفته شد: حاکم می تواند به علم خود در حقوق الله و حقوق الناس عمل کند، خواه آن حق حد و تعزیر باشد یا غیر آن. بنابراین، وجه اختصاص به حد و تعزیر در کلام امام رحمه الله از جهت این است که مطلب را در کتاب حدود مطرح کرده اند؛ وگرنه در باب قضا، مطلق حقوق مطرح است؛ اموال باشد یا حد و تعزیر و غیر آن.

دلیل افتراق حق الناس و حق الله

محمد بن الحسن یاسناده عن الحسن بن محبوب، عن أبي أيوب، عن الفضيل، قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: من أقرّ على نفسه عند الإمام بحقّ من حدود الله مرّه واحده حرّاً كان أو عبداً، أو حرّه كانت أو أمه، فعلى الإمام أن يقيم الحدّ عليه للذى أقرّ به على نفسه كائناً من كان إلا الزانى المحصن فإنه لا يرحمه حتّى يشهد عليه أربعة شهداء فإذا شهدوا ضربه الحدّ مائه جلده ثمّ يرحمه.

قال: وقال أبو عبد الله عليه السلام: ومن أقرّ على نفسه عند الإمام بحقّ حدّ من حدود الله فى حقوق المسلمين فليس على الإمام أن يقيم عليه الحدّ الذى أقرّ به عنده حتّى يحضر صاحب الحقّ أو وليّه فيطالبه بحقّه.

قال: فقال له بعض أصحابنا: يا أبا عبد الله فما هذه الحدود التى إذا أقرّ بها عند الإمام مرّه واحده على نفسه اقيم عليه الحدّ فيها؟ فقال: إذا أقرّ على نفسه عند الإمام بسرقة قطعته، فهذا من حقوق الله، وإذا أقرّ

علی نفسه أنه شرب خمرًا حدّه، فهذا من حقوق الله، وإذا أقرّ علی نفسه بالزنا وهو غير محصن فهذا من حقوق الله، قال: وأما حقوق المسلمین فإذا أقرّ علی نفسه عند الإمام بفریه لم یحدّه حتّی یحضر صاحب الفریه أو ولیّه، وإذا أقرّ بقتل رجل لم یقتله حتّی یحضر أولیاء المقتول فیطالبوا بدم صاحبهم.

فقه الحدیث: روایت صحیحہ از فضیل بن یسار است. می گوید: از امام صادق علیه السلام شنیدم کسی که به حقی از حقوق الهی یک مرتبه اقرار کند، حرّ یا عبد، مرد یا زن باشد، امام علیه السلام باید بر او حدّ جاری سازد؛ مگر زانی محصن که با اقرار، وی را رجم نمی کند تا آن که چهار شاهد بر زناى او شهادت دهند؛ در این حال، به او صد تازیانه زده، آن گاه او را سنگسار می کند. - (ما به این روایت در گذشته اشاره کردیم و گفتیم: فرقی در اقرارِ موجب حدّ بین تازیانه و رجم نیست؛ در هر دو، چهار اقرار لازم است و هر دو به اقرار یا چهار شاهد ثابت می گردد. لیکن روایت بر خلاف مطلوب دلالت می کند که بحث آن گذشت.) -

در ادامه ی روایت فرمود: هر کسی به حقی از حقوق مردم نزد امام علیه السلام اقرار کند، امام علیه السلام حدّ را اقامه نمی کند تا آن که صاحب حقّ حاضر شده و حقّش را مطالبه کند - این مقدار نیز مربوط به اقرار است و ربطی به بحث ما ندارد -.

قسمت مورد استدلال ما: بعضی از اصحاب از امام صادق علیه السلام پرسیدند: کدام حدّ است که اگر یک مرتبه به آن نزد امام علیه السلام اقرار کند، بر او جاری می شود؟

امام علیه السلام فرمود: اگر اقرار به سرقت کرد، دست او را قطع می کند؛ زیرا، از حقوق الهی است؛ و اگر اقرار به شرب خمر کند، حدّ به او می زند؛ زیرا، از حقوق الهی است؛ و اگر به زناى غیر احصانی اقرار کند، او را تازیانه می زند.

از بیان امام علیه السلام استفاده می شود در حقوق الهی تأخیری نیست و توقّفی بر مطالبه ندارد. این تعلیل شامل مقام ما نیز می شود؛ یعنی هر چند روایت در مورد اقرار رسیده، ولی تعلیل آن عامّ است و می خواهد بگوید: اثر حدود الله این است که بر چیزی متوقّف نیست. در باب زناى احصانی، کلام امام علیه السلام اشعار دارد به این که از حقوق الهی به شمار

نمی آید؛ ولی به نظر ما که فرقی بین زناى احصانى و غير آن نيست، در اين مورد توجيهى محتمل است.

يعنى امام عليه السلام موردى را فرموده كه مرد معيلى با زن شوهردارى زنا كرده باشد؛ در اين صورت، احتمال مى دهيم حَقّ شوهر آن زن در ميان باشد. از جهت اين كه عرض و آبروى او هتك مى گردد؛ ليكن اين احتمال نيز وجهى ندارد و بين دو زنا فرقى نيست. هر دو از حقوق الهى هستند.

امام عليه السلام فرمود: اگر در حَقّ الناس كسى نزد امام به قذفى اقرار كرد و گفت: من به فلان زن يا مرد مسلمان نسبت زنا دادم، امام حدّ را بر او جارى نمى كند؛ مگر آن كه صاحب حق يا ولّى او بيايد و مطالبه ي اجراى حدّ كند. در باب قصاص نيز همين طور است؛ اگر به قتلى اقرار كند، او را نمى كشدند؛ مگر آن كه اولياى مقتول بيايند و خون صاحب خود را مطالبه كنند.

هر چند اين روايت مربوط به اقرار بوده و بحث ما در علم قاضى است؛ ليكن فارق بين حَقّ الله و حَقّ الناس، علم و اقرار نيست؛ بلكه مطالبه و عدم مطالبه است. نکته ي ديگر اين كه اگر به صدر روايت عمل نكرديم و گفتيم با يك اقرار حدّ زنا جارى نمى شود و فرقى بين زناى احصانى و غير احصانى در ثبوت به اقرار نيست، اما سبب نمى شود كه به ذيل آن عمل نشود؛ به عبارت ديگر، عمل نكردن به صدر روايت منافاتى با عمل به ذيل آن ندارد؛ زيرا، بايد به روايت صحيح السند عمل كرد و در بسيارى از موارد فقه، ما به چنين تفكيكى ناچار هستيم.

صاحب وسائل رحمه الله همين روايت را به طريق كلينى رحمه الله از فضيل بن يسار به صورت مستقلّ مى آورد؛ ليكن ما نمى توانيم آن را روايت ديگرى بدانيم؛ بلكه روايت دوم از همان روايت اوّل گرفته شده، ولى تلخيص گشته است.

وعن عليّ بن محمّد، عن محمّد بن أحمد المحمودى، عن أبيه، عن يونس، عن الحسين بن خالد، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: سمعته يقول: الواجب على الإمام إذا نظر إلى رجل يزنى أو يشرب الخمر أن يقيم عليه الحدّ ولا يحتاج إلى بينة مع نظره، لأنّه أمين الله فى خلقه. وإذا نظر إلى رجل يسرق أن يزبره

وینہاہ ویمضی ویدعہ، قلت: وکیف ذلک؟ قال: لأنَّ الحقَّ إذا کان لله فالواجب علی الإمام إقامته وإذا کان للناس فهو للناس. (۱)

فقہ الحدیث: امام صادق علیہ السلام فرمود: اگر امام علیہ السلام مردی را مشغول زنا یا شرب خمر دید، بر او واجب است که حدّ را بر مجرم اقامه کند و نیاز به بینہ نیست؛ زیرا، او امین خدا در میان مردم است.

و اگر مردی را مشغول دزدی دید، باید او را منع و نہی کند، و بگذرد و رھایش کند.

راوی پرسید: فرق بین سرقت و زنا چیست؟ امام علیہ السلام فرمود: اگر حقّ از آن خدا باشد، بر امام علیہ السلام واجب است بدون توقّف و تأخیر و مطالبه ی کسی آن را پیاده کند؛ اما اگر حقّ از آن مردم باشد، مال مردم است.

معنای روایت این نیست که حقّ الناس ربطی به حاکم شرع ندارد؛ زیرا، آن را ہم باید حاکم شرع بگیرد. پس معنای «فھو للناس» یعنی رضایت مردم در اجرای حکم دخالت دارد و آنان باید مطالبه کنند تا حاکم حکم را اجرا کند؛ نہ این کہ مردم به طور مستقیم در مسأله ی قضا دخالت کنند.

دلالت این روایت از روایت فضیل بہتر است؛ زیرا، در خصوص علم وارد شدہ است، در حالی کہ مورد روایت فضیل اقرار بود و مطلب را از تعلیل آن استفادہ کردیم. لیکن اشکال روایت حسین بن خالد این است کہ بر خلاف روایت فضیل، سرقت را حقّ الناس شمرده است. جمع بین این دو روایت چگونه است؟

در توجیہ آن، محتمل است گفتہ شود: روایت فضیل مربوط بہ موردی است کہ سرقت محقّق شدہ، ولی روایت حسین بن خالد در خصوص موردی است کہ شخص ارادہ ی سرقت دارد، ولی هنوز محقّق نشدہ است. شاهدش این کہ: اگر سرقت در خارج واقع شدہ باشد، «یزبرہ و ینہاہ» معنا ندارد؛ زیرا، عمل واقع شدہ را چگونه می توان منع و زجر کرد؟ اما این احتمال بعید است کہ «یسرق» را حمل بر ارادہ ی سرقت کنیم.

وجہ دیگر در توجیہ روایت آن است کہ بگوییم: در سرقت دو جنبہ وجود دارد؛ از یک

ص: ۵۴

جنبه، جزء حقوق الهی می شود؛ و از جنبه ی دیگرش، جزء حقوق مردم محسوب می شود.

سرقت مانند زنا - که فقط از حقوق الهی خالص است - نیست؛ در سرقت، دست دزد را به جهت حقّ الله می بُرنند؛ امّا از سوی دیگر، سارق مال مسروقه را عیناً، یا مثلاً و یا قیماً ضامن است و باید به صاحبش برگرداند.

با توجه به این نکته، می گوئیم: روایت فضیل که می گفت: اگر به سرقت شخص اقرار کرد، امام علیه السلام دستش را قطع می کند، فقط جنبه ی حقّ الهی را متعرّض شده است، ولی روایت حسین بن خالد جنبه ی حقّ الناسی را مطرح کرده که به اختیار صاحب مال است.

نتیجه: حاکم شرع باید به علم خود در مطلق حقوق - چه حقوق الهی و چه حقوق مردم - عمل کند، و فرق بین این دو، در توقّف حقوق مردم بر مطالبه ی صاحب حقّ و عدم توقّف حقوق الهی بر مطالبه است.

مسأله ۵ - من افتض بکراً حرّةً یا صبیحه لزمه مهر نساءها، ویعزّره الحاکم بما رأی.

حکم افتضاض باکره

اشاره

در این مسأله دو فرع مطرح است:

۱ - کسی که بکارت زن حرّی را بدون آن که مجامعتی صورت گیرد، با انگشت یا غیر آن از بین ببرد، باید مهر المثل او را بپردازد.

۲ - فرد مجرم را به هر اندازه ای که حاکم شرع صلاح می بیند، تعزیر می کند.

فرع اول: ثبوت مهر المثل به ازاله ی بکارت

«افتض» با «فاء» یا «قاف» به معنای پاره و سوارخ کردن و ایجاد سوراخ است. به واسطه ی تناسبی که این بحث با زنا دارد، آن را در لواحق بحث زنا مطرح کرده اند.

بحث ما در مورد زن حرّی است که غیر شوهرش بدون جماع سبب ازاله ی بکارت او گردد. نسبت به کنیز روایات مختلفی وجود دارد که در برخی از آن ها آمده است باید یک دهم قیمت کنیز را بپردازد؛ و بعضی دیگر از روایات می گویند: ارزش مابین باکره و ثبیه را باید بدهند.

از نظر نصّ و فتوا، کسی که در این مسأله مخالفت نکرده و گفته اند: باید زن را با خصوصیتی که دارد، از نظر سنّ، قیافه، خانواده و... در نظر گرفته و مهرالمثل زنان هم شأن او با همان جهات خاصّه را به وی بپردازد. روایاتی که در فرع بعد مطرح می کنیم، بر این مطلب دلالت دارد.

فرع دوم: مجازات افتضاض

مجازات کسی که به غیر جماع، بکارت زنی را از بین ببرد، تعزیر به آن چیزی است که حاکم مصلحت می بیند؛ لیکن در مقدار آن از نظر کمی و زیادی اختلاف بسیاری است.

مرحوم شیخ مفید رحمه الله در مقنعه (۱) و سلار رحمه الله در مراسم (۲) گفته اند: حدّ اقل سی تازیانه، حدّ اکثر هشتاد تازیانه است؛ یعنی مقدار تعزیر نباید از سی تازیانه کمتر و از هشتاد تازیانه تجاوز کند. انتخاب عددی بین دو عدد با حاکم است.

شیخ طوسی رحمه الله در نهاییه (۳) و ابن ادریس رحمه الله در سرائر (۴) گفته اند: حدّ اقل تعزیر سی تازیانه و حدّ اکثر آن نود و نه تازیانه است.

صاحب جواهر رحمه الله از شیخ طوسی رحمه الله نقل می کند: «من ثلاثین إلى سبعة وتسعين» از سی تا نود و هفت تازیانه به او می زنند؛ که با قول قبل، دو تازیانه تفاوت دارد؛ و احتمال دارد «تسعه» بوده که اشتباهاً «سبعة» خوانده و نوشته شده است. (۵)

مرحوم شیخ صدوق در کتاب مقنعه (۶) فرموده: «یحدّ»؛ یعنی باید حدّ بخورد، ولی مقدار و عددی را معین نکرده است.

اساس این اقوال، روایاتی است که در این باب به صورت متعدّد مطرح شده، ولی واقع مطلب این است که یک روایت از یک راوی بوده؛ منتها با تعبیر مختلف ذکر شده است.

محمّد بن الحسن یاسناده عن الحسين بن سعيد، عن ابن أبي عمير، عن ابن سنان يعني عبدالله وغيره، عن أبي عبدالله عليه السلام في امرأه افتضت جارية بيدها، قال: عليها المهر، وتضرب الحدّ. (۷)

فقه الحدّ: در این صحیح، عبدالله بن سنان ثقه و غیر او، از امام صادق علیه السلام نقل می کنند که آن حضرت فرمود: زنی، جاریه ای را با دستش افتضاض کرد؛ حکمش چیست؟ امام علیه السلام فرمود: باید مهر را پردازد و به او حدّ زده شود.

شاید به ذهن آید که مراد از جاریه، کنیز است؛ در حالی که جاریه به معنای مطلق زن

ص: ۵۷

۱- (۱). المقنعه، ص ۷۸۵.

۲- (۲). المراسم، ص ۲۵۷.

۳- (۳). النهایه فی مجرد الفقه والفتوی، ص ۶۹۹.

۴- (۴). السرائر، ج ۳، ص ۴۴۹.

۵- (۵). جواهر الکلام، ج ۴۱، ص ۳۷۱.

۶- (۶). المقنعه، ص ۴۳۲.

۷- (۷). وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۴۰۹، باب ۳۹ از ابواب حدّ زنا، ح ۱.

است؛ هم در حرّه و هم در کنیز استعمال می شود. و ما به قرینه ی روایاتی که در خصوص کنیز وارد شده و حکم دیگری را مترتب کرده می گوئیم، مقصود از جاریه در این جا خصوص زن آزاد است؛ زیرا، در آن باب، در اکثر روایات، عُشر قیمت؛ و در برخی دیگر ارش بین باکره و غیره باکره مطرح است.

فتوای صدوق رحمه الله عین متن روایت است؛ و ما در اوّل کتاب حدود گفتیم: گاه در روایات، «حدّ» به معنای تعزیر یا اعمّ از تعزیر استعمال می شود؛ بنابراین، هر جا کلمه ی «حدّ» اطلاق شد، نمی توان بلافاصله آن را بر معنای اصطلاحی اش که در مقابل تعزیر است، حمل نمود، اگر در روایت آمده: «لیس فی الحدود نظر ساعه»^(۱) - در باب حدود حتّی تأخیر یک ساعت جایز نیست - منظور «حدّ» در مقابل تعزیر نیست که گفته شود در تعزیرات تأخیر جایز است؛ بلکه ملاک هر دو یکی بوده، و در هیچ کدام تأخیر جایز نیست.

در بعضی از روایات داشتیم که اجرای حدّی از حدود الهی برکات و منافع بسیاری به دنبال دارد.^(۲) این نیز بدان معنا نیست که در اجرای تعزیر، برکت و نفعی نیست؛ بلکه در این مورد بین تعزیر و حدّ فرقی نیست؛ هر دو قانون برای جلوگیری از فساد وضع شده و همان آثاری که بر حدود مترتب است، بر تعزیرات نیز هست.

از این رو، اگر در موردی واژه ی «حدّ» به کار رفت، مقصود از آن، معنایی در مقابل تعزیر نیست؛ به خصوص اگر حدّ را بگویند و میزانی برای آن تعیین نکنند، حدّ زنا با آن همه اهمّیت مشخص است؛ حدّ سرقت، شرب خمر، قذف نیز معلوم است؛ چرا در این مسأله مقدار را معین نکرده و فقط فرموده است: «تضرب الحدّ؟» این مطالب احتمال اعمّیت حدّ از تعزیر را تقویت می کند.

قال الصدوق رحمه الله: وفي آخر تضرب ثمانين^(۳)؛ شیخ صدوق رحمه الله فرمود: در خبر دیگری آمده است که حضرت فرمود: هشتاد تازیانه بزیند. و این به جای «تضرب الحدّ» بیان

ص: ۵۸

-
- ۱- (۱). وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۳۳۶، باب ۲۵ از ابواب مقدّمات الحدود، ح ۱.
 - ۲- (۲). همان، ص ۳۰۸، باب ۱ از ابواب مقدّمات الحدود، ح ۲، ۳، ۴، ۵.
 - ۳- (۳). همان، ص ۴۰۹، باب ۳۹ از ابواب حدّ زنا، ح ۲.

شده است.

وعنه، عن ابن محبوب، عن ابن سنان، عن أبي عبدالله عليه السلام، أنّ أمير المؤمنين عليه السلام قضى بذلك، وقال: تجلد ثمانين. (۱)

فقه الحديث: در این روایت، عبدالله بن سنان از امام صادق علیه السلام نقل می کند که فرمود:

امیر مؤمنان علیه السلام به همین مطلب حکم فرمود. و فرمود: هشتاد تازیانه زده می شود.

بإسناده عن علي بن إبراهيم، عن ابن أبي نجران، عن عبدالله بن سنان، عن أبي عبدالله عليه السلام في امرأه افتضت جاربه بدها، قال: قال عليها مهرها وتجلد ثمانين. (۲)

فقه الحديث: این روایت نیز مانند حدیث اول است؛ و فقط مقدار تازیانه را معین کرده است.

کیفیت جمع بین روایات ابن سنان

ابن سنان در سه روایت، مقدار حدّ را هشتاد تازیانه معین کرده است؛ ولی در روایت اول فرمود: «تضرب الحدّ» و آن را مطلق گذاشت. اگر راویان حدیث متعدّد بودند؛ مثلاً یکی را ابن سنان، دیگری را محمد بن مسلم و سومی را زراره روایت کرده بود، جمع بین آن ها کار آسانی بود؛ زیرا، در یکی فرموده: «تضرب الحدّ»، و در روایات دیگر مقدار آن بیان شده است؛ از باب حمل مطلق بر مقید یا مجمل بر مبین عمل می کردیم و می گفتیم: مقصود از حدّ، همان هشتاد تازیانه است.

ولی در بحث ما، راوی هر چهار روایت، ابن سنان است؛ بنابراین، روایات متعدّدی نیستند؛ ابن سنان یک مرتبه از امام صادق علیه السلام مطلب را شنیده و برای شاگردان روایتی خود نقل کرده است. در این حال، نمی دانیم آیا «تضرب الحدّ» را نقل کرده است یا «تجلد ثمانین» و کدام یک را شنیده است؟ نمی توانیم بگوییم دوبار مطلب را شنیده یا دو بار

ص: ۵۹

۱- (۱). وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۴۰۹، ح ۳.

۲- (۲). همان، ص ۴۰۹، ح ۴.

سؤال کرده است. قاعده اقتضا می کند یک مطلب را یک بار می پرسند، یا گوش می دهند و نقل می کنند. آن چه سبب اختلاف می شود، نقل های بعد است و این را نمی توان به حساب تعدد روایت گذاشت. با توجه به این مطلب و اتحاد روایات، جای حمل مطلق بر مقید نیست.

اشکال دیگر بر این روایات آن است که هیچ یک از فقها به عدد هشتاد تازیانه به عنوان حد افتضاض به طور تعیین قائل نشده است. اکثر فقها همانند امام راحل رحمه الله فرموده اند: «ويعزّره الحاكم بما رأى»؛ در مقنعه و مراسم نیز حداقل سی و حداکثر هشتاد تازیانه آمده است.

راه جمع این است که بگوییم: «تجلد ثمانین» ظهور در تعیین دارد؛ اما از آن جا که بر خلاف آن اجماع قائم شده است، دست از تعیینش بر می داریم. با کنار رفتن تعیین، آیا هشتاد را به عنوان حداکثر بپذیریم، همان گونه که مفید و سلّار رحمه الله گفته اند؟ و یا به عنوان أحد الأفراد؟ احتمال اول بعید است؛ بنابراین، بهتر آن است که احتمال دوم را گرفته و بگوییم: «ثمانین» به عنوان یکی از افراد مطرح شده است. این احتمال، خلاف ظاهر روایت است؛ لیکن به دلیل قیام اجماع بر خلاف این ظهور، مجبوریم دست از آن برداریم.

نکته: در مسأله ی تقبیل و مضاجعه ی دو مرد یا دو زن و یا یک زن و مرد زیر یک لحاف بدون وقوع زنا یا لواط، اقوال مختلف با روایات گوناگونی وجود داشت، و با توجه به خصوصیات، روایات از سی تا نود و نه تازیانه را دلالت داشتند؛ اما در این بحث، نمی دانیم فقهای که فتوا می دهند مقدار حدّ کمتر از سی تازیانه نباشد این عدد را از کجا آوردند؟ و یا کسانی که می گویند بیشتر از نود و هفت یا نود و نه نباشد، از کجا و به چه دلیل، این عدد را حداکثر گرفته اند؟ وجه روشنی در مسأله نیست.

نظر برگزیده: در این فرع یا باید به اجماع اعتنا نکرد و همان حدّ هشتاد تازیانه را که در روایت آمده و ظهور در تعیین دارد، اخذ کنیم؛ و یا بگوییم چون کسی به تعیین هشتاد قائل نیست و «تضرب الحدّ» نیز ظهور در حدّ اصطلاحی ندارد، بنابراین، مسأله تعزیر مطرح می شود، و حاکم به آن چه مصلحت می بیند، حکم می کند.

اگر فقیهی می خواهد احتیاط کند، عدد هشتاد را انتخاب می کند؛ زیرا، با آن چه حاکم مصلحت می بیند، منافات ندارد و با این سه روایت نیز مطابق است.

تذکر: در ابتدای مسأله گفتیم: این فرع شامل موردی نمی شود که شوهر با انگشت یا

چیز دیگری بکارت همسرش را ازاله کند؛ زیرا، در روایت آمده: «لزمه مهر نساءها» یعنی هنوز مهري معین نشده؛ در حالی که در زوجه، مهر معین است. علاوه بر این که مسأله را در لواحق زنا مطرح کرده اند؛ پس، باید تناسبی با زنا داشته باشد و مسأله ی زوج و زوجه مناسبتی با حدّ زنا ندارد.

سؤال: اگر مردی با انگشت یا غیر آن بکارت همسرش را از بین برد، بدون اشکال مهر المسمی به عهده ی او می آید. اما آیا عمل حرامی انجام داده است؛ به گونه ای که اگر نزد حاکم ثابت شود، می تواند او را تعزیر و تأدیب کند؟

صاحب جواهر رحمه الله فرمود: فعل حرامی انجام داده است؛ بنابراین، حاکم باید او را در مقابل این کار حرام تأدیب کند. (۱)

اولاً: به چه دلیل، عمل حرامی انجام داده است؛ به خصوص در جایی که بین زن و شوهر تراضی بوده و زن به این کار راضی باشد، به ویژه در صورتی که زوج از طریق مجامعت، قدرت بر ازاله ی بکارت نداشته باشد؟!

بر فرض این که عمل حرامی باشد، به چه دلیل باید تعزیر گردد؟ این مسأله مورد اختلاف است که آیا تعزیر در هر معصیتی جاری است یا آن که مخصوص گناهان کبیره است؟ پس، معصیت بودن این عمل، محلّ تأمل است.

ثانیاً: بر فرض، معصیت باشد، اما این که در شمار گناهان کبیره باشد، محل اشکال است؛ بنابراین، نه حرمتی دارد و نه تعزیری؛ به ویژه اگر سبب التذاذ زوجین باشد.

ص: ۶۱

مسأله ۶ - من زنی فی زمان شریف ک‌شهر رمضان والجمع والأعیاد، أو مکان شریف ک‌المسجد والحرم والمشاهد المشرفه عوقب زیاده علی الحدّ، وهو بنظر الحاکم، وتلاحظ الخصوصیّات فی الأزمنه والأمكنه، أو اجتماع زمان شریف مع مکان شریف، کمن ارتكب وألعیاذ باللّٰه فی ليله القدر المصادفه للجمعه فی المسجد، أو عند الضرائح المعظمه من المشاهد المشرفه.

حکم زنا در مکان یا زمان شریف

اشاره

حدّ زنايي که تا کنون مورد بحث قرار گرفت، مربوط به زناي واقع شده در زمان و مکان عادی است؛ ولی در این مسأله، سخن در این است که اگر برای زمان یا مکان اهمیّت خاصی بود، علاوه بر حدّ زناي معمولی، یک عقوبت اضافه ای هم با نظر حاکم شرع برای مجرم تعیین می شود؛ مانند کسی که در ماه رمضان، یا روز جمعه یا ایامی که به اسلام یا ائمه علیهم السلام انتسابی دارد، یا در مکان شریفی مانند مسجد، یا حرم، یا ضرایح ائمه علیهم السلام مرتکب فحشا شود. این فرد، هم مرتکب زنا شده و هم آن زمان شریف یا مکان شریف را هتک نموده است.

بین زمان ها و مکان های شریف نیز تفاوت است؛ مثلاً زنايي که در مسجد یا شب های عادی ماه رمضان واقع شود، با زنايي که در مسجد الحرام یا شب های قدر رمضان باشد فرق دارد. و نیز ممکن است چند شرافت با یکدیگر جمع شود؛ مانند زنايي که در ماه رمضان، در شب قدر مصادف با شب جمعه، در مسجد یا مسجد الحرام انجام شود. این فرد با ارتکاب زنا، شرافت چندین زمان یا مکان یا هر دو را هتک کرده است. از این رو، نوع تعزیری که حاکم انتخاب می کند، به موقعیّت زمان یا مکان و یا هر دو بستگی دارد.

اثبات شرافت و اهمیّت برای زمان و مکان

فقها نسبت به اهمیّت زمان و مکان دلیلی نیاورده اند، ولی می توان بر آن دلیل اقامه کرد. از جمله، این روایت:

۱ - وعن جميل بن درّاج، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: درهم ربا عظيم عند الله من سبعين زنيه كلّها بذات محرم في بيت الله الحرام. (۱)

فقه الحديث: حضرت امام صادق عليه السلام می فرماید: گناه یک درهم ربا نزد خداوند، از هفتاد زنای با محارم - که حد آن قتل است - در بیت الله الحرام بیشتر است.

وقوع این عمل در بیت الله الحرام، تا چه اندازه اهمیت و بزرگی گناه را رسانده و قبح آن را تشدید می کند.

دلیل تشدید مجازات در روزها یا مکان های شریف

محمّد بن یعقوب، عن أبي عليّ الأشعري، عن أحمد بن النّضر، عن عمرو بن شمر، عن جابر، رفعه، عن أبي مریم، قال: اتى أمير المؤمنين عليه السلام بالنجاشيّ [الحارثيّ] الشّاعر قد شرب الخمر في شهر رمضان فضربه ثمانين ثمّ حبسه ليله ثمّ دعا به من الغد فضربه عشرين، فقال له: يا أمير المؤمنين هذا ضربتني ثمانين في شرب الخمر وهذه العشرون ما هي؟ قال: هذا لتجرّئك على شرب الخمر في شهر رمضان. (۲)

فقه الحديث: نجاشی شاعر معروف زمان امیرالمؤمنین علیه السلام را که در ماه رمضان شراب نوشیده بود، نزد آن حضرت آوردند. حضرت علی علیه السلام هشتاد تازیانه به او زدند و یک شب او را نگاه داشته، فردا او را خواستند و بیست ضربه تازیانه ی دیگر بر او زدند.

نجاشی گفت: هشتاد تازیانه برای شراب خواری به من زدید، این بیست تازیانه برای چیست؟ امام علیه السلام فرمود: برای این است که احترام ماه رمضان را هتک کردی. این هتک احترام سبب شد عقوبت اضافی در حقّ تو پیاده گردد.

این بیان امام علیه السلام به منزله ی تعلیل است؛ یعنی در هر موردی یک محترم شرعی هتک شود، خواه زمان شریفی باشد مانند ماه رمضان، یا مکان شریفی باشد مانند مسجد، و یا هر

ص: ۶۳

۱- (۱). وسائل الشیعه، ج ۱۲، ص ۴۲۷، باب ۱ از ابواب الربا، ح ۹.

۲- (۲). همان، ج ۱۸، ص ۴۷۴، باب ۱۹ از ابواب حدّ المسکر، ح ۱.

دو وجود داشته باشد، باید در عقوبت تشدید شود.

این روایت، هر چند مرسل است، لیکن فقها بر طبق آن فتوا داده اند علاوه بر این که می توان گفت نیازی هم به آن نداریم؛ و بلکه به عنوان مؤید است. زیرا، هتک احترام مسجد یا ماه رمضان حرام است؛ و این حرمت، سبب تعزیر است.

کیفیت و خصوصیات آن در مباحث آینده خواهد آمد؛ انشاء الله.

ص: ۶۴

مسأله ۷ - لا كفاله في حد ولا تأخير فيه مع عدم عذر كجبل أو مرض، ولا شفاعه في إسقاطه.

عدم جریان كفالت، تأخير و شفاعت در حدّ

اشاره

این مسأله را امام راحل رحمه الله در این قسمت مطرح کرده اند؛ لکن فقها به طور معمول آن را در پایان حدود می آورند؛ زیرا، یک مسأله ی کلی است و به حدّ زنا به تنهایی مربوط نیست.

در این مسأله سه فرع مطرح است:

۱ - در حدّ كفالتی نیست. ۲ - تأخیر در حدّ بدون عذر، همانند: حمل یا مرض، جایز نیست. ۳ - شفاعت کسی در اسقاط حدّ پذیرفته نمی شود.

فرع اول: عدم كفالت در حدّ

در فقه کتابی به نام کتاب الکفاله داریم. كفالت به معنای ضامن و كفیل شدن شخصی برای مجرم است تا او را رها کنند؛ که اگر در زمان مطالبه نیامد، كفیل به جای او حاضر شود. در این مقام منظور آن است که کسی كفیل زانی گردد و بگوید: اکنون حدّ را بر او اقامه نکنید و او را آزاد بگذارید تا به کارهایش برسد؛ اگر در موعد مقرر نیامد، مرا به جای او حدّ بزنید.

روایات این فتوا عبارتند از:

۱ - محمد بن یعقوب، عن علی بن ابراهیم، عن ابيه، عن التّوفلی، عن السّکونی، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال رسول الله صلی الله علیه و آله: لا كفاله في حدّ. (۱)

فقه الحدیث: مستفاد از روایت این است که كفالت در حدّ راه ندارد؛ نه از باب این که كفالت موجب تأخیر می شود؛ بلکه چه بسا تأخیر مانعی نداشته باشد؛ مانند این که مجرم دارای عذری از مرض یا حمل باشد. بلکه خود عنوان كفالت موضوعیت دارد؛ و در شریعت كفالت در رابطه ی با حدود نفی شده است؛ یعنی: حدّ، كفالت بردار نیست؛ خواه

ص: ۶۵

کفالت در موردی باشد که مستلزم تأخیر است یا در غیر آن.

کلمه ی «حدّ» در روایت اطلاق دارد و شامل جمیع حدود می شود؛ و بعید نیست که «حدّ» در این روایت، اعمّ از حدّ اصطلاحی باشد. بنابراین، دامنه اش تعزیر را فرا می گیرد.

یعنی مقصود از «حدّ» عقوبتی باشد که در خارج باید بر فرد محکوم پیاده گردد، خواه متّصف به عنوان حدّ باشد یا تعزیر.

۲ - محمّد بن علیّ بن الحسین، قال: قال رسول الله صلی الله علیه و آله ادرؤوا الحدود بالشبهات، ولا شفاعه ولا كفاله ولا یمین فی حدّ. (۱)

فقه الحدیث: این روایت از مرسلات صدوق است؛ اما چون آن را به نحو جزم ارسال کرده، معتبر است. پیامبر صلی الله علیه و آله فرمود: حدود را با شبهات ساقط کنید؛ اما شفاعت و کفالت و یمین در حدّ راه ندارد.

۳ - دعائم الإسلام: عن أمير المؤمنين علیه السلام، أنه قال: لا كفاله فی حدّ، ولا شهادة علی شهادة فی حدّ، ولا يجوز کتاب قاض إلی قاض فی حدّ. (۲)

فقه الحدیث: امیر مؤمنان علیه السلام فرمود: در حدّ کفالت، و شهادت بر شهادت نیست؛ و کتاب قاضی به قاضی دیگر در حدّ جایز نیست.

نفی یمین در حدّ به لحاظ این است که یمین فقط در باب رفع تخاصم و تنازع نقش دارد؛ اما کسی که محکوم به حدّ شده، صد بار هم قسم بخورد که زنا نکرده است، قسمش پذیرفته نیست؛ خواه حدّ به اقرار ثابت شده باشد یا به بیّنه.

فرع دوم: عدم جواز تأخیر در حدّ

روایاتی که بر این فتوا دلالت دارد، عبارت است از:

۱ - محمّد بن الحسن یاسناده عن محمّد بن أحمد بن یحیی، عن بنان بن

ص: ۶۶

۱- (۱). وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۳۳۶، باب ۲۴ از ابواب مقدمات الحدود، ح ۴.

۲- (۲). مستدرک الوسائل، ج ۱۸، ص ۲۵، باب ۱۹ از ابواب مقدمات الحدود، ح ۱.

محمد، عن أبيه، عن ابن المغيرة، عن السيكوني، عن جعفر، عن أبيه، عن علي عليه السلام في حديث: قال: ليس في الحدود نظر ساعه. (۱).

فقه الحديث: طبق این روایت امیر مؤمنان علیه السلام فرمود: در حدود یک ساعت تأخیر و مهلت جایز نیست.

۲ - محمد بن علی بن الحسین یاسناده إلى قضايا أمير المؤمنين عليه السلام، قال: إذا كان في الحدّ لعلّ أو عسى فالحدّ معطل. (۲).

فقه الحديث: امیر مؤمنان علیه السلام فرمود: اگر در باب حدود، «لعلّ» و «عسى» آوردند - یعنی از کلمات تردید استفاده شد - سبب تعطیل حدود الهی می گردد.

۳ - وعن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن محبوب، عن علي بن أبي حمزة، عن أبي بصير، عن عمران بن ميثم أو صالح بن ميثم، عن أبيه، في حديث طويل: إنّ امرأه أتت أمير المؤمنين عليه السلام، فأقرت عنده بالزنا أربع مرّات، قال:

فرّج رأسه إلى السيّماء وقال: اللهمّ إنّه قد ثبت عليها أربع شهادات وإنّك قد قلت لنبيك في ما أخبرته من دينك: «يا محمد من عطّل حدّاً من حدودي فقد عاندني وطلب بذلك مصادّتي». (۳).

فقه الحديث: روایت مربوط به زن حامله ای است که چهار مرتبه نزد امیر مؤمنان علیه السلام به زنا اقرار کرد. امام علیه السلام پس از آن گفت: بارپروردگارا، چهار شهادت بر او ثابت شد و تو به پیامبرت فرمودی: هر کسی حدی از حدود مرا تعطیل کند، با من به معاندت و دشمنی برخاسته و در تضادّ با من است.

از این دو روایت استفاده می شود تأخیر از آن جا که تأخیر است نقشی ندارد؛ بلکه تأخیری جایز نیست که منتهی به تعطیلی حدّ الهی گردد؛ بنابراین، مقصود از «لیس فی

ص: ۶۷

۱- (۱). وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۳۳۶، باب ۲۵ از ابواب مقدّمات الحدود، ح ۱.

۲- (۲). همان، ح ۲.

۳- (۳). همان، ص ۳۰۹، باب ۱ از ابواب مقدّمات الحدود، ح ۶.

الحدود نظر ساعه»^(۱) این نیست که اگر صبح حکم کرده، حق ندارد اقامه ی آن را به بعد از ظهر موکول کند. زیرا، در پاره ای روایات دیدیم امیرمؤمنان علیه السلام خطاب به مردم فرمود:

فردا بیایید می خواهیم فلان زن را سنگسار کنیم. از این رو، مراد از ساعت در روایت، ساعت اصطلاحی برابر با شصت دقیقه نیست؛ بلکه مقصود از آن، «لحظه» است. به همین جهت، معنای این روایت آن است که تأخیر یک لحظه جایز نیست؛ و این معنا با روایات و تعبیرات دیگر تنافی پیدا می کند. از مجموع این روایات استفاده می شود که حکم بر عنوان «تعطیل» بار شده و تأخیر تا جایی که این عنوان صدق نکند، اشکال ندارد. مثل این که فردی را امروز محکوم کنند و اجرای حد را به فردا بیندازند تا اعلان گردد و مردم بیشتری جمع شوند. اما اگر کسی را محکوم کردند و گفتند: دست نگهداریم بینیم چه می شود و یا یک ماه دیگر حد را اجرا می کنیم، عنوان تعطیلی حد بر این صورت صادق است.

فرع سوم: قابل شفاعت نبودن حد

برای این فتوا دلیل های زیر بیان شده است:

۱- در روایت مرسله ی صدوق رحمه الله آمده بود که: «الشفاعه حد»^(۲)؛ یعنی حد قابل شفاعت نیست.

۲- آیه ی شریفه ی: *الزَّانِيَةُ وَالزَّانِيَ فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ*^(۳) نیز اشعار به این معنا دارد؛ زیرا، شفاعت متولد از رأفت خواهد بود. کسی شفاعت را می پذیرد که حالت نرمی در او نسبت به مجرم پیدا شده باشد؛ در حالی که خداوند از منشأ شفاعت نهی می کند؛ و می فرماید: شما در دین خدا و اجرای حدود الهی، نباید نرمی به خرج دهید؛ زیرا، این حالت سبب جلوگیری از اجرای حد می شود.

ص: ۶۸

۱- (۱). وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۳۳۶، باب ۲۵ از ابواب مقدمات حدود، ح ۱.

۲- (۲). همان، باب ۲۴ از ابواب مقدمات الحدود، ح ۴.

۳- (۳). سوره ی نور، ۲.

۳ - روایاتی نیز در این مورد به خصوص رسیده است که عبارتند از:

۱ - محمّد بن یعقوب، عن عدّه من أصحابنا، عن سهل بن زیاد، وعن علی بن ابراهیم، عن ابيه، وعن محمّد بن یحیی، عن أحمد بن محمّد بن عیسی، جمیعاً عن ابن محبوب، عن ابن رثاب، عن محمّد بن قیس، عن ابي جعفر علیه السلام، قال: کان لأم سلمه زوج النبی صلی الله علیه و آله أمه فسرق من قوم، فأتی بها النبی صلی الله علیه و آله فکلّمته امّ سلمه فیها، فقال النبی صلی الله علیه و آله یا امّ سلمه هذا حدّ من حدود الله لا یضیع فقطعها رسول الله صلی الله علیه و آله. (۱)

فقه الحدیث: در این حدیث صحیح، امام باقر علیه السلام فرموده است: امّ سلمه همسر رسول خدا صلی الله علیه و آله کنیزی داشت که مالی را از جمعیتی دزدید. او را نزد پیامبر صلی الله علیه و آله آوردند و سرقت او ثابت شد. امّ سلمه به شفاعت او برخاست و در این باره با پیامبر خدا صلی الله علیه و آله صحبت کرد تا از اجرای حدّ درباره ی او صرف نظر کنند. پیامبر خدا صلی الله علیه و آله فرمود: ای امّ سلمه، این حدّی از حدود خدا است، و حدّ خدا نباید ضایع گردد؛ یعنی شفاعت در اسقاط حدّ نقشی ندارد.

آن گاه دست آن کنیز را قطع کرد.

۲ - وعنهم عن سهل، عن ابن ابي نجران، عن مثنی الحنّاط، عن ابي عبد الله علیه السلام، قال: قال رسول الله صلی الله علیه و آله لأسامه بن زید: لا یشفع فی حدّ. (۲)

فقه الحدیث: در این روایت، امام صادق علیه السلام فرمود: رسول خدا صلی الله علیه و آله به اسامه بن زید فرمود: درباره ی هیچ حدّی نباید شفاعت کرد.

این یک بیان کلی بوده، و مقصود از آن حرمت شفاعت نیست؛ بلکه معنایش اثر نداشتن شفاعت است.

۳ - وعن علی بن ابراهیم، عن ابيه، عن النوفلی عن السّیکونی، عن ابي عبد الله علیه السلام، قال: قال أمير المؤمنين علیه السلام: لا یشفعن أحد فی حدّ إذا بلغ

ص: ۶۹

۱- (۱). وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۳۳۲، باب ۲۰ از ابواب مقدّمات الحدود، ح ۱.

۲- (۲). همان. ح ۲.

الإمام، فإنه لا يملكه واشفع في ما لم يبلغ الإمام إذا رأيت الندم، واشفع عند الإمام في غير الحدّ مع الرجوع من المشفوع له، ولا يشفع في حقّ امرئ مسلم ولا غيره إلّا بإذنه. (۱)

فقه الحديث: مطابق این روایت، امام صادق علیه السلام فرمود: امیر مؤمنان علیه السلام فرمود: هیچ کسی در مورد هیچ حدّی حقّ شفاعت ندارد. وقتی مطلب به امام علیه السلام رسید و حدّ ثابت شد، و درباره ی محکوم حکم کرد، کسی حقّ شفاعت ندارد. امام علیه السلام به دلیل این مسأله اشاره کرده و می فرماید: امام مالک حدّ نیست. حدّ، حکم الهی است و امام مأمور اجرای آن است؛ یعنی این گونه نیست که مطلب به طور کلّ در اختیار امام باشد. حاکم و مقنن حدّ، خداوند متعال است و نه امام؛ وظیفه ی امام، پیاده کردن حدّ است.

اما اگر مطلب به امام نرسیده و حکمها صادر نشده باشد، مانعی از شفاعت نیست؛ زیرا، قبل از ثبوت حدّ است.

تذکر: بعضی از عبارت «فإنّه لا يملكه» این مطلب را استفاده کرده اند که در برخی موارد خداوند در باب حدّ، اختیار را به دست امام علیه السلام داده است؛ مانند جایی که زنا به اقرار ثابت شود، که امام علیه السلام حقّ عفو داشت. اما در مورد جایی که زنا به شهادت شهود ثابت شده باشد، امام باید حکم را اجرا کند و حقّ عفو ندارد. با توجه به این نکته، گفته اند:

در مواردی که اختیار به دست امام است و امام مالک حدّ است، در شفاعت کردن اشکالی نیست؛ اگر کسی به عنوان شفاعت، وساطت کند و از امام بخواهد مجرم را مشمول عفو قرار دهد، امام علیه السلام می تواند مجرم را عفو کند.

این بیان با فتوای اصحاب که به طور مطلق فتوا داده اند، و فرقی بین اثبات جرم به بینه و اقرار نگذاشته اند، منافات دارد.

البته ممکن است از راه صناعت و برهان وارد شده و بگوییم: «الاشفاعه فی حدّ» و «لا يشفع فی حدّ» ظهور در اطلاق دارد؛ و این ظهور، از مفهومی که از تعلیل «فإنّه لا

ص: ۷۰

یملکه أحد» استفاده می شود، قوی تر است؛ بنابراین، به اطلاق آن فتوا می دهیم؛ و فرقی بین ثبوت حدّ به اقرار یا بیینه نمی گذاریم. در هیچ کدام حقّ شفاعت نیست.

نکته ی آخر آن که: آن چه در باب کفالت گفتیم، مبنی بر آن که به احتمال قوی «حدّ» اعمّ از تعزیر است، در باب شفاعت نیز جریان دارد؛ یعنی شفاعت در تعزیر نیز پذیرفته نمی شود و امکان ندارد.

ص: ۷۱

بخش دوم: حدّ لواط ، مساحقه و قوادی

فصل اول: حدّ لواط و ملحقات آن

اشاره

ص: ۷۳

مسأله ۱ - اللواط و طء الذکران من الآدمی بایقاب و غیره.

وهو لا یتبث إلباقرار الفاعل أو المفعول أربع مَرَّات، أو شهاده أربعه رجال بالمعاینه مع جامعیتهم لشرائط القبول.

تعریف لواط و راه های اثبات آن

اشاره

در این مسأله دو فرع مطرح است:

۱ - لواط به وطی ذکران از آدمی به داخل کردن یا غیر آن گویند.

۲ - راه ثبوت لواط به چهار مرتبه اقرار فاعل یا مفعول بوده، و یا چهار مردی که شرایط شهادت را داشته باشند، به رؤیت و معاینه ی لواط شهادت دهند.

امام راحل رحمه الله می فرماید: لواط وطی «ذکران» است. «ذکران» مانند «ذکور» جمع «ذکر» است؛ و گرنه اگر مراد دو مذکر بود، باید آن را به سبب مضاف الیه بودن «ذکرین» می گفت. علت این اطلاق، استعمال فقهای بزرگ مانند صاحب شرایع (۱) و غیر او است؛ امام راحل رحمه الله نیز در تعبیر، از آنان متابعت کرده اند. وطی خواه به ایقاب و دخول باشد یا غیر آن، لواط است؛ بنابراین، دایره ی لواط را توسعه می دهند. پس، شامل «بین الفخذین» نیز می شود. قبل از ورود به تعریف لواط، باید به دو مطلب توجه شود:

مطلب اول: ریشه ی لغوی لواط

«لواط» آیا لفظی عربی بوده، و ریشه و اصل لغوی دارد، یا از واژه های مستحدثه است و برای آن در لغت عرب اصل و ریشه ای نیست؟

صاحب جواهر رحمه الله می فرماید: «واشتقاقه من فعل قوم لوط»؛ این کلمه از فعل قوم لوط مشتق شده، و منشأش عمل آن قوم است. (۲)

مقصود صاحب جواهر رحمه الله از این عبارت چیست؟ دو احتمال در آن وجود دارد:

ص: ۷۵

۱- (۱). شرایع الاسلام، ج ۴، ص ۹۴۱.

۲- (۲). جواهر الکلام، ج ۴۱، ص ۳۷۴.

الف: کلمه ی لواط در لغت عرب وجود نداشته است. زیرا، عرب قبل از لوط پیامبر نیز وجود خارجی داشته، ولی این عمل در میان آنان رایج نبوده است؛ لذا، این کلمه از نام حضرت لوط گرفته شده است، به لحاظ این که قوم او مرتکب این عمل شنیع شدند.

ایشان اگر این مطلب را قصد کرده باشد، با مراجعه به کتاب لغت مانند المنجد می بینیم درباره لواط به اندازه ی یک ستون یا کم تر از یک صفحه، در مشتقات و معانی آن بحث کرده و می گوید: «لاط، یلوط لوطاً یا لوطاً» و «لاط الشیء بالشیء أى ألصقه به» معنای متعدی دارد و «لاط الشیء بقلبی أى لصق به» معنای لازم دارد. «لاط یلوط لوطاً» به معنای ضرب و طبل می آید؛ و گاه به معنای زیاده و ربا نیز استعمال می گردد.

از این رو، اگر مقصود صاحب جواهر رحمه الله این احتمال باشد، کلامش تمام نیست؛ علاوه بر این که «لوط» نام پیامبری بوده و معنای اسمی دارد و نه مصدری، تا از آن فعل اشتقاق یابد.

ب: اگر مقصود ایشان آن است که لواط به معنای اصطلاحی که فقها مطرح می کنند، ربطی به لغت ندارد و به قوم لوط مربوط بوده و از آن جا گرفته اند و از آن زمان شیوع پیدا کرده است؛ بعید نیست حرف قابل قبولی باشد. زیرا، از کلام قرآن مجید استفاده می شود که این عمل بی سابقه بوده است:

و لوطاً إذ قال لِقَوْمِهِ أَ تَأْتُونَ الْفَاحِشَةَ مَا سَبَقَكُمْ بِهَا مِنْ أَحَدٍ مِنَ الْعَالَمِينَ * إِنَّكُمْ لَتَأْتُونَ الرِّجَالَ شَهْوَةً مِنْ دُونِ النِّسَاءِ بَلْ أَنْتُمْ قَوْمٌ مُشْرِفُونَ. (۱)

یعنی حضرت لوط فرمود: مخترع این عمل شما هستید، هیچ کس چنین عملی را قبل از قوم لوط انجام نداده و سابقه ی تاریخی نداشته است. در این صورت، ممکن است به ذهن بیاید عملی که هرچند به صورت نادر در خارج محقق نشده و مبتلابه نیز نبوده و قبل از قوم لوط نیز به فکر کسی این عمل خطور نکرده بود، نیازی به وضع لفظ برای آن نبوده است.

از این رو، می گوئیم: لواط به معنای اصطلاحی مشتق از عمل قوم لوط است و ربطی به لغت ندارد؛ سابقه ی لغوی و وضعی نیز برای آن نیست و کلام صاحب جواهر رحمه الله متین است.

ص: ۷۶

حرمت لواط از مسلمات فقه و ضروریات آن است؛ بلکه می توانیم ادعا کنیم مانند وجوب نماز و روزه از ضروریات اسلام به شمار می آید؛ به گونه ای که اگر کسی حرمتش را انکار کند و توجه به لازمه ی انکارش داشته باشد، مرتد محسوب می شود.

بنابراین، بعید نیست بگوییم حرمت لواط به حدی مسلم است که مانند حرمت خمر، و بلکه بالاتر از آن، به لحاظ بزرگی گناه و عقوبتش، از ضروریات اسلام به شمار می آید.

آیات و روایات متعددی نیز بر آن دلالت می کند که به بعضی از آن ها اشاره می کنیم:

الف: کلام حضرت لوط پیامبر علیه السلام در دو جای قرآن؛ و تعبیر لواط به فاحشه:

و لوطاً إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ أَ تَأْتُونَ الْفَاحِشَةَ مَا سَبَقَكُمْ بِهَا مِنْ أَحَدٍ مِنَ الْعَالَمِينَ * إِنَّكُمْ لَتَأْتُونَ الرِّجَالَ شَهْوَةً مِنْ دُونِ النِّسَاءِ بَلْ أَنْتُمْ قَوْمٌ مُّسْرِفُونَ؛ (۱) و لوطاً إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ أَ تَأْتُونَ الْفَاحِشَةَ وَ أَنْتُمْ تُبْصِرُونَ. (۲)

در این دو آیه ی شریفه، مقصود حضرت لوط از عنوان «فاحشه» همان عمل لواط است؛ و احتمال دیگری در آن راه ندارد. عنوان «فاحشه» از نظر قرآن به حدی قبیح است که خداوند متعال نهی از زنا را به آن تعلیل می کند.

در سوره ی اسرا آمده است: وَ لَا تَقْرُبُوا الزَّوْنَىٰ إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَ سَاءَ سَبِيلاً. (۳)

از این آیه استفاده می شود: از نظر منطق قرآن، «فاحشه»، عملی زشت و قبیح مسلم است؛ بنابراین، حرمت زنا به آن معلل گشته است. آیات دیگری نیز بر حرمت این عمل دلالت دارد؛ مانند آیاتی که در باب نکاح و وطی زنان و کنیزان وارد شده است؛ که به دنبال آن می فرماید: فَمَنْ ابْتَغَىٰ وَرَاءَ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْعَادُونَ. (۴)

یعنی وطی حلال منحصر به وطی زنان یا کنیزان است؛ از این دو نباید تجاوز کرد. هر کسی غیر از این دو راه را بطلبد، تجاوز گر است. «وراء ذلك» عنوان عامی است که شامل زنا و لواط می شود.

ص: ۷۷

۱- (۱). سوره ی اعراف، ۸۰-۸۱.

۲- (۲). سوره ی نمل، ۵۴-۵۵.

۳- (۳). سوره ی اسراء، ۳۲.

۴- (۴). سوره ی مؤمنون، ۷.

۱ - وعنه، عن أبيه عن إسماعيل بن مرار، عن يونس، عن بعض أصحابنا، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: سمعته يقول: حرمة الدبر أعظم من حرمة الفرج، وإنّ الله أهلك أمّه لحرمة الدبر ولم يهلك أحداً لحرمة الفرج. (۱)

فقه الحديث: هرچند روایت مرسله است، اما مرسل آن یونس بن عبدالرحمان است که بنا بر مشهور، مرسلاتش حجت است. امام علیه السلام می فرماید: حرمت لواط بزرگ تر از حرمت زنا است؛ و خداوند امتی (قوم لوط) را به خاطر آن هلاک کرد؛ اما کسی را برای زنا نابود نکرد.

مقصود این است که در باب زنا، خداوند عقوبت دنیوی را به حدی نشان نداده است که جمعیت و امتی را به جهت آن هلاک کند؛ هرچند ممکن است عکس العمل هایی غیر از هلاکت داشته باشد.

دلالت روایت بر حرمت تمام است. زیرا، اگر حرام نبود، سبب هلاکت قومی نمی شد.

۲ - وعنه، عن أبيه، عن النوفلي، عن السيكوني، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام: لو كان ينبغي لأحد أن يرجم مرتين لرجم اللوطي. (۲)

فقه الحديث: امیر مؤمنان علیه السلام فرمود: اگر سزاوار بود و امکان داشت شخصی را دو مرتبه رجم کنند، هر آینه لوطی را رجم می کردند.

۳ - وعنه، عن علي بن إبراهيم، عن النوفلي، عن السيكوني، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام: اللواط ما دون الدبر، والدبر هو الكفر. (۳)

فقه الحديث: حضرت فرمود: لواط دخول در کمتر از دُبر - یعنی فخذین و ران ها - است و دخول در دُبر کفر است.

امام علیه السلام در مقام بیان مراتب لواط است؛ با ذکر مراتب، به ذهن نمی آید که بعضی از

ص: ۷۸

۱- (۱). وسائل الشیعه، ج ۱۴، ص ۲۴۹، باب ۱۷ از ابواب نکاح المحرم، ح ۲.

۲- (۲). همان، ج ۱۸، ص ۴۲۰، باب ۳ از ابواب حدّ لواط، ح ۲.

۳- (۳). همان، ج ۱۴، ص ۲۵۷، باب ۲۰ از ابواب نکاح محرم، ح ۲.

آن‌ها حلال باشد. می‌فرماید: لواطی که شما شنیده‌اید، و به این اندازه اهمیت دارد، در پایین‌تر دُبر است؛ اما اگر ایقاب و دخولی به دُبر واقع شود، حکم این بالا-تر از حرمت، یعنی کفر است. هرچند کفر واقعی مقصود نیست تا احکام کفر بر آن مترتب گردد؛ بلکه مثل تعبیری که در باب ترک حج رسیده: وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ (۱) اشاره به شدت وجوب حج دارد.

۴- محمد بن یعقوب، عن علی بن ابراهیم، عن ابیه، عن ابن ابی عمیر، عن ابی بکر الحضرمی، عن ابی عبد الله علیه السلام، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: من جامع غلاماً جاء يوم القيامة جنباً لا ينجيه ماء الدنيا وغضب الله عليه ولعنه وأعد له جهنم وساءت مصيراً، ثم قال: إن الذكر يركب الذكر فيهتز العرش لذلك. (۲)

فقه الحدیث: امام صادق علیه السلام فرمود: رسول خدا صلی الله علیه و آله فرمودند: کسی که با مذکری لواط کند، در قیامت جنب وارد محشر می‌شود؛ و آب دنیا نمی‌تواند او را پاک کرده و از جنابت بیرون آورد. - این معنا نیز کنایه از شدت گناه است؛ نه این که واقعاً جنب می‌ماند و آثار جنابت بر او مترتب است؛ پس نمی‌تواند نماز بخواند و کارهایی که در آن‌ها طهارت شرط است را انجام دهد. - خداوند بر او غضب و لعن کرده، جهنم را برایش آماده ساخته و بد بازگشتی دارد. آن‌گاه رسول خدا صلی الله علیه و آله فرمود: وقتی لواطی تحقق یابد، عرش خدا به لرزه و اهتزاز درآید.

دنباله‌ی حدیث به شرح زیر است:

وقال رسول الله صلى الله عليه وآله: وإن الرجل ليؤتى في حقه فيحبسه الله على جسر جهنم حتى يفرغ الله من حساب الخلاق ثم يؤمر به إلى جهنم فيعذب بطبقاتها طبقه طبقه حتى يرد إلى أسفلها ولا يخرج منها. (۳)

پیامبر خدا صلی الله علیه و آله فرمود: مردی که مفعول واقع شده باشد، با همان محفظه و زندانش

ص: ۷۹

۱- (۱). سوره ی آل عمران، ۹۷.

۲- (۲). وسائل الشیعه، ج ۱۴، ص ۲۴۸، باب ۱۷ از ابواب نکاح محرم، ح ۱.

۳- (۳). همان، ص ۲۵۲، باب ۱۸ از ابواب نکاح محرم، ح ۱.

بیاورند؛ و خداوند او را بر جهنم حبس کرده و معطلش می کند تا از حساب خلائق فارغ شود. آن گاه فرمان می دهد او را به جهنم ببرند، و در هر طبقه ای عذاب می گردد تا به آخرین طبقه و شدیدترین آن ها برسد؛ در آن جا باقی می ماند و راه خروجی ندارد.

مجموعه ی آیات و روایات فوق بر حرمت لواط در شرع اسلام دلالت دارد.

فرع اول: تعریف لواط

اشاره

امام راحل رحمه الله در تحریر الوسيله به تبعیت از فقها گفته اند: «اللواط وطیء الذکران من الآدمی بإیقاب وغیره». لازم است پیرامون این تعریف مقداری بررسی نماییم. «وطی» مصدر و به «ذکران» که مفعول است اضافه شده، نه به فاعل؛ زیرا، اگر «ذکران» را فاعل بگیریم، تعریف اعم از لواط می شود. چه آن که هر جا وطی محقق باشد، واطی و فاعلش مذکر است. علاوه بر این که جدایی مسأله لواط از زنا، در جهت مفعول و موطوء است؛ لذا، معنای عبارت، مذکرانی است که موطوء واقع شوند.

اشکالی که در این تعریف وجود دارد، آن است که مانند تعریف زنا شامل دو طرف نمی شود؛ در حالی که لواط که فعل لاطی است، اضافه ی به ملوط و مفعول نیز دارد؛ و در احکام، فرقی بین لاطی و ملوط نیست. بر هر دو حرام و موجب حد است. بنابراین، باید به گونه ای تعریف کرد که هر دو را شامل شود. این تعریف برای لاطی است. در باب زنا نیز تعریف فقط فاعل را شامل می شد؛ در حالی که بحث ما در کتاب حدود و بیان حد هر دو طرف است.

مرحوم امام باقید «من الآدمی» وطی به حیوانات مذکر را خارج کرد؛ هرچند آن نیز عمل حرامی است و احکام مخصوصی دارد؛ اما ربطی به لواط ندارد.

قید «بایقاب وغیره» دو بحث دارد:

بحث اول: در عمومیت دایره ی لواط، که شامل «ایقاب» یعنی دخول و «غیر ایقاب» - یعنی جایی که دخول در دُبر نبوده، بلکه بین ران ها و باسن داخل کرده است - می شود.

ظاهر تعریف فقها و امام راحل قدس سره این است که لواط معنای عامی دارد و اختصاص به موردی که دخول کرده باشد، ندارد. ولی صاحب جواهر رحمه الله بدون استشهاد به دلیل و

مطلبی فرموده است: استعمال لواط در جایی که دخول نباشد، مجاز است. «الظاهر أنّ إطلاق اللواط علی غیره من التفخیز أو الفعل بین الإلّیتین من المجاز».^(۱)

از ایشان بر مجازیت دلیل می طلبیم. تنها دلیلی که می توان ذکر کرد، استیناس است؛ همان گونه که در باب زنا می گفتیم: تا ایلاج محقق نشود، زنا نیست؛ در باب لواط نیز بگوییم تا زمانی که دخول نکرده، حقیقت لواط محقق نمی گردد.

اگر دلیل همین مقدار باشد، در نقدش می گوییم: چه دلیلی بر مشابهت زنا با لواط دارید؟ همان فقهای که در باب زنا ایلاج را مطرح کرده اند، در باب لواط نیز به عدم فرق بین ایقاب و غیر آن تصریح دارند.

علاوه بر این که روایات وارد شده، بر اعمیت دلالت دارد؛ مانند روایت سکونی:

«اللوّاط ما دون الدبر والدبر هو الکفر».^(۲) اگر بخواهیم بر عبارت امام علیه السلام جمود کنیم، باید بگوییم: لواط انحصار به مادون دُبر دارد؛ لیکن از نظر فقهی نمی توانیم فرض دخول را از تحت عنوان لواط خارج کنیم؛ بلکه باید گفت: لواط معمولی که از جمله محرّمات بوده و حدّ هم دارد، بلکه از محرّمات متوسّط یا بالاتر است، به «مادون دُبر» محقق می گردد؛ و اگر مسأله ای ایقاب در کار بود، هم مرز کفر می شود.

محمّد بن الحسن یاسناده عن سهل بن زیاد، عن بکر بن صالح، عن محمّد بن سنان، عن حذیفه بن منصور، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن اللّواط فقال:

ما بین الفخذین، وسألته عن الذی یوقب، فقال: ذاک الکفر بما «لما» أنزل الله علی نبيه صلی الله علیه و آله.^(۳)

فقه الحدیث: حذیفه از امام صادق علیه السلام درباره ی لواط پرسید، حضرت فرمود: بین دو ران است. سؤال کرد: اگر دخولی در کار باشد، امام علیه السلام فرمود: این کفر است به آن چه که بر پیامبر نازل شده است.

در این روایت، ماهیت لواط به مادون دُبر تعریف شده است، و بر ایقاب عنوان لواط

ص: ۸۱

۱- (۱). جواهر الکلام، ج ۴۱، ص ۳۷۶.

۲- (۲). وسائل الشیعه، ج ۱۴، ص ۲۵۷، باب ۲۰ از ابواب نکاح محرم، ح ۲.

۳- (۳). همان، ح ۳.

گفته نشده، و بلکه آن را کفر دانسته است. با ملاحظه ی این قبیل روایات، می گوییم: لواط دو مرتبه دارد: یکی لواط اصطلاحی که مادون دُبر است؛ و دیگری لواطی که تا مرز کفر رفته و توأم با ایقاب است. دلیل این مطلب، اتّفاق فقها بر صدق لواط در صورت ایقاب است؛ حتّی صاحب جواهر رحمه الله می گوید: معنای حقیقی لواط همان صورت ایقاب است. (۱)

اگر از فتوای فقها صرف نظر کرده و تعریف آنان را نادیده بگیریم، و تنها به روایات توجّه کنیم، باید صورت ایقاب را لواط ندانیم؛ و آن را منحصر به مادون دُبر و بین ران ها بنماییم.

بحث دوّم: مراد از ایقاب

سه احتمال در این جا وجود دارد: الف: تمام آلت، ب: مقدار حشفه، ج: مسّمای ادخال. قبل از ورود به این بحث، باید به دو نکته توجّه شود: ۱ - در باب لواط چند حکم مترتّب می شود: وجوب غسل، حرام ابدی شدن خواهر و مادر و دختر ملوط بر لاطی و حدّ لواط.

۲ - هرچند تعریف لواط اعمّ از مادون دُبر و ایقاب است، امّا در مقدار حدّ با هم فرق دارند؛ مانند: زنای محصن و غیر محصن، که بر هر دو زنا صادق بود، ولی در حدّ تفاوت داشتند؛ در باب لواط نیز، حدّ لواط ایقابی قتل، و غیر ایقابی، صد تازیانه است.

با توجّه به این دو مقدّمه، اشکالی که ممکن است برای بعضی مطرح شود، این است که با تعمیم لواط نسبت به ایقاب و غیر آن، بحث از محقّق ایقاب بی فایده و غلط است؛ این بحث در باب زنا جا داشت، ولی این جا ثمره ای ندارد؛ زیرا، لواط مادون دُبر را نیز شامل می شود. این اشکال خودبه خود رفع می شود. زیرا، بین دو لواط در حدّ تفاوت است؛ و لواطی که سبب جنابت می شود، لواط ایقابی است نه غیر ایقابی در صورت عدم انزال.

علاوه بر این که برای مقدار ایقاب نیز دو خصوصیت هست؛ زیرا، دخولی سبب وجوب غسل جنابت می شود که به اندازه ی حشفه باشد و ایقابی که موجب حرمت خواهر، مادر و دختر ملوط می گردد، مسّمای ایقاب است؛ هرچند غسل جنابت نیز واجب نشود. سخن در این است که حدّ قتل بر چه ایقابی مترتّب است: مسّمای ایقاب یا ایقاب حشفه؟ احتمال جمیع آلت را فقها متعرّض نشده اند، و شاید به طور عادی نیز ممکن هم نباشد.

ص: ۸۲

شهید ثانی رحمه الله در شرح لمعه می فرماید: ظاهراً اتفاق دارند بر این که حدّ اقل ایقابی که موجب حدّ قتل می شود، باید به اندازه ی حشفه باشد. (۱) از این بیان استفاده می شود بین ایقابی که حرام کننده خواهر و دختر و مادر ملوط است با ایقابی که حدّ آن قتل است، فرق وجود دارد.

صاحب ریاض رحمه الله (۲) نیز همین معنا را فرموده است؛ لیکن شهید ثانی قدس سره در مسالک (۳) فرموده است: معنای ایقاب ادخال است که به مسمی نیز محقق می شود؛ و آن چه مرحوم علامه در قواعد (۴) فرموده - مبنی بر آن که ایقاب را به معنای «غیوبه حشفه» گرفته است و ظهور در تمام حشفه دارد - صحیح نیست؛ زیرا، ایقاب با اول جزء از آلت محقق می شود و لازم نیست تمام حشفه یا مقداری از آن باشد.

بعضی از فقها در توجیه کلام مرحوم علامه گفته اند: مقصود ایشان از غیوبت حشفه هم شامل کلّ و هم شامل بعضی از آن می شود.

از مجموعه ی این نقد و ایرادها استفاده می شود در مقدار دخول، اتفاق و اجماعی وجود ندارد؛ زیرا، آن چه را که شهید رحمه الله در شرح لمعه به فقها نسبت می دهد، خود در مسالک با آن مخالفت کرده و ایقاب را به ادخال مطلق تفسیر می کند. بنابراین، بایستی ببینیم آیا حدّ لواط در ایقاب به اندازه ی حشفه همان گونه که در زنا گفتیم، قتل است؛ یا کمتر از آن؟ کدام یک از ادله استفاده می شود؟

نظر برگزیده

سه احتمال در ایقاب - تمام آلت، تمام حشفه، مسمای ذکر - وجود داشت.

احتمال اول را کسی مطرح نکرده و شاید امکان هم نداشته باشد. بنابراین، بحث در انتخاب دو احتمال دیگر است. در مسأله، اجماع و اتفاقی وجود ندارد؛ لذا، باید به ادله مراجعه کنیم.

ص: ۸۳

۱- (۱). شرح لمعه، ج ۹، ص ۱۴۳.

۲- (۲). ریاض المسائل، ج ۱۰، ص ۸۹.

۳- (۳). مسالک الافهام، ج ۱۴، ص ۴۰۱.

۴- (۴). قواعد الاحکام، ج ۲، ص ۲۵۶.

در روایاتی که حدّ لواط را قتل معین کرده، کلمه ی ایقاب و مشتقاتش استعمال شده، و بر آن تکیه کرده است؛ و هیچ مسأله یا امر زاید دیگری مطرح نیست. اگر ما باشیم و همین ادله، می گوییم: مسمای ادخال و ایقاب کافی است.

دلیلی بر ملازمه بین حدّ قتل و وجوب غسل نیز نداریم؛ همان گونه که به عدم ملازمه بین وجوب حدّ در مادون دُبر و وجوب غسل جنابت، در صورتی که منی انزال نشود، یقین داریم. در صورت انزال منی، وجوب غسل به خاطر انزال است، و نه به دخول در بین ران ها.

جایی که موجب غسل جنابت هست، دخول به اندازه ی حشفه است؛ اما دلیلی نداریم که دلالت کند هر جا غسل جنابت در لواط واجب شد، حدّ قتل نیز مترتب می گردد؛ بنابراین، با نبودن ملازمه ی بین دو باب، باید به ظاهر روایات، یعنی مطلق ایقاب اخذ نمود.

قیاس باب لواط به باب زنا نیز از وجوه متعدّد، قیاس مع الفارق است؛ که به بعضی از آن ها اشاره می کنیم:

وجه اوّل: در باب زنا به حسب روایات، بین وجوب غسل جنابت و حدّ زنا ملازمه بود.

روایات بر «التقاء ختّانین» تصریح داشت که ملازمه با ادخال تمام حشفه دارد؛ زیرا، اگر بعضی از حشفه داخل شود، این عنوان صدق نمی کند. التقاء در جایی است که لا اقلّ به مقدار تمام حشفه ادخال شود. این روایات به زنا مربوط است؛ از کجا و به چه دلیل، آن را به لواط نیز سرایت دهیم؟ این مسائل با هم مساوی نیستند.

وجه دوّم: در باب زنا، شهادت دو زن به جای یک مرد پذیرفته بود؛ یعنی اگر سه مرد و دو زن شهادت می دادند، حدّ جاری می شد؛ اما حدّ لواط فقط به شهادت چهار مرد عادل ثابت می شود.

نتیجه این که، لواط احکامی مغایر با زنا دارد؛ و از نظر حرمت نیز با آن قابل مقایسه نیست. ما احتمال قوی می دهیم که حرمت لواط شدیدتر از حرمت زنا باشد؛ به گونه ای که ادخال کمتر از مقدار حشفه نیز سبب ترتّب حدّ می گردد؛ اما باب زنا این گونه نیست. در این جا به روایات باب زنا اشاره ای گذرا داریم تا معلوم شود ربطی به باب لواط ندارد.

۱ - صحیحہ ی محمّد بن مسلم: قال: سألته متى يجب الغسل على الرجل والمرأة؟ فقال: إذا أدخله فقد وجب الغسل والمهر والرجم. (۱)

فقه الحديث: از امام عليه السلام سؤال می کند: چه زمانی بر مرد و زن غسل واجب می شود؟ امام عليه السلام فرمود: آن گاه که ذکر را داخل کند (ضمیر در «أدخله»، به ذکر برمی گردد)، غسل و مهر و رجم واجب می شود.

در این جا نمی توان به اطلاق «أدخله» تمسک کرد؛ زیرا، در ادامه ی آن می فرماید: مهر و رجم واجب می شود. پس، معلوم می شود مربوط به باب زنا و مرد و زن است؛ و به باب لواط مربوط نیست. روایت دیگری نیز ادخال را معنا می کند.

۲ - صحیحہ ی محمّد بن إسماعیل بن بزيع: قال: سألت الرضا عليه السلام عن الرجل يجامع المرأة قريباً من الفرج فلا ينزلان متى يجب الغسل؟ فقال: إذا التقى الختانان فقد وجب الغسل. فقلت: التقاء الختانيين هو غيبوبه الحشفه؟ قال: نعم. (۲)

فقه الحديث: از امام رضا عليه السلام سؤال می کند: چه زمانی غسل واجب می شود؟ حضرت در پاسخ فرمود: زمانی که التقای ختانیان شد. پرسید: التقای ختانیان همان غایب شدن ختنه گاه است؟ حضرت فرمود: آری.

از این جا معلوم می شود ادخال در باب زنا با التقای ختانیان و غیبوبه الحشفه یک معنا دارد.

۳ - محمّد بن علی بن الحسين بإسناده عن عبيدالله بن عليّ الحلبيّ، قال:

سئل أبو عبدالله عليه السلام عن الرجل يصيب المرأة فلا ينزل، أعليه غسل؟ قال:

كان عليّ عليه السلام يقول: إذا مسّ الختان الختان فقد وجب الغسل، قال: وكان عليّ عليه السلام يقول: كيف لا يوجب الغسل؟ والحدّ يجب فيه، وقال: يجب عليه المهر والغسل. (۳)

ص: ۸۵

۱- (۱). وسائل الشيعه، ج ۱، ص ۴۶۹، باب ۶ از ابواب الجنابه، ح ۱.

۲- (۲). همان، ح ۲.

۳- (۳). همان، ح ۴.

فقه الحدیث: از امام صادق علیه السلام پرسیدند: مردی با زنی نزدیکی کرده اما منی از او خارج نشده، آیا غسل بر او واجب است؟ امام علیه السلام فرمود: امیر مؤمنان علیه السلام می فرمود: وقتی ختنه گاه با ختنه گاه تماس پیدا کرد، غسل واجب می شود. و می فرمود: چگونه غسل واجب نشود در حالی که حدّ واجب می شود؟! و فرمود: مهر و غسل بر او واجب می شود.

از این روایات استفاده شد بین مهر، غسل و حدّ در باب زنا ملازمه است؛ یعنی جایی که غسل واجب می شود، حدّ هم واجب می گردد؛ و جایی که غسل واجب می شود، مهر هم به گردن مرد ثابت می شود. اما دلیلی بر سرایت این ملازمه به باب لواط نداریم؛ زیرا، در لواط غیر ایقابی حدّ جاری است، ولی غسل واجب نمی باشد.

از آن چه گفتیم، معلوم شد ایقاب در باب لواط به مسّمای دخول محقّق می شود و با ایلاج در باب زنا که به غایب شدن حشفه محقّق می گردد، فرق دارد.

فرع دوم: طریق اثبات لواط

اشاره

امام راحل رحمه الله می فرمایند: به چهار مرتبه اقرار فاعل در حقّ خودش، یا اقرار مفعول برای خودش - اقرار هر کدام فقط در حقّ خودش نافذ است و لواط را نسبت به دیگری ثابت نمی کند. - و یا شهادت چهار مرد به معاینه و رؤیت - به همان کیفیت که در باب زنا گفتیم؛ و با برخوردار بودن آنان از شرایط قبولی شهادت - لواط اثبات می گردد.

این فرع یک جنبه ی ثبوتی و یک جنبه ی نفی ای دارد. جنبه ی ثبوتی آن عبارت است از: راه هایی که با آن ها لواط ثابت می شود. و امام در مسأله (۳) به جنبه ی نفی ای آن اشاره می کنند، که عبارت است از این که: به کمتر از چهار مرتبه اقرار یا به غیر از چهار مرد عادل لواط ثابت نمی شود. اما ما هر دو را این جا بحث می کنیم.

ثبوت لواط به چهار اقرار

نسبت به این فرع، فتوای فقها مسلم بوده، و کسی هم در آن مناقشه ندارد. به همین دلیل، به

يك روایت بسنده می کنیم:

محمد بن یعقوب، عن علی بن ابراهیم، عن أبیه، عن ابن محبوب، عن ابن رئاب، عن مالک بن عطیة، عن أبی عبد الله علیه السلام، قال: بینما امیر المؤمنین علیه السلام فی ملاً من أصحابه إذ أتاه رجل فقال: یا امیر المؤمنین علیه السلام إنی أوقبت علی غلام فطهرنی.

فقال له: یا هذا إمض إلى منزلک لعلّ مراراً هاج بک، فلمّا کان من غد عاد إليه، فقال له: یا امیر المؤمنین علیه السلام إنی أوقبت علی غلام فطهرنی. فقال له:

إذهب إلى منزلک لعلّ مراراً هاج بک، حتّى فعل ذلك ثلاثاً بعد مرّته الأولى، فلمّا کان فی الرابعه قال له: یا هذا إنّ رسول الله صلی الله علیه و آله حکم فی مثلک بثلاثه أحكام فاختر أيهنّ شئت. قال: وما هنّ یا امیر المؤمنین؟ قال: ضربه بالسيف فی عنقک بالغه ما بلغت، أو إهداب [إهداء] من جبل مشدود الیدین والرجلین، أو إحراق بالنّار.

قال: یا امیر المؤمنین أيهنّ أشدّ علیّ؟ قال: الإحراق بالنّار. قال: فإنی قد اخترتها یا امیر المؤمنین، فقال: خذ لذلك أهبتک، فقال: نعم.

قال: فصلی رکعتین ثمّ جلس فی تشهده فقال: اللهمّ إنی قد أتیت من الذّنّب ما قد علمته وإنی تخوّفت من ذلك، فأتیت إلى وصیّ رسولک وابن عمّ نبیّک فسألته أن يطهرنی فخیرنی ثلاثه أصناف من العذاب، اللهمّ فإنی اخترت أشدّهنّ، اللهمّ فإنی أسألك أن تجعل ذلك كفّاره لذنوبی وأن لا تحرقنی بنارک فی آخرتی.

ثمّ قام وهو باک حتّى دخل الحفیره الّتی حفرها له امیر المؤمنین علیه السلام وهو یرى النّار تتأخّج حوله. فبکی امیر المؤمنین وبکی أصحابه جميعاً، فقال له امیر المؤمنین علیه السلام: قم یا هذا فقد أبکیت ملائکة السماء وملائکة الأرض، فإنّ الله قد تاب علیک، فقم ولا تعاودنّ شیئاً ممّا فعلت. (۱)

فقه الحدیث: این روایت، بین صحیحه و حسنه مردّد است؛ زیرا، ابراهیم بن هاشم، یا امامی موثّق است و یا امامی ممدوح.

ص: ۸۷

امام صادق علیه السلام جریانی را که زمان امیر مؤمنان علیه السلام اتفاق افتاده بود، نقل می کنند - بعضی از روایات که ائمه علیهم السلام حوادث گذشته را نقل می کنند، برای قصه گویی نیست؛ بلکه نوعی بیان حکم و شیوه ای از راه های افاده ی حکم است - امام علیه السلام فرمود: هنگامی که امیر مؤمنان علیه السلام با جماعتی از اصحاب و یاران نشسته بودند، مردی وارد شد و گفت: «بر غلامی ایقاب کردم - به «أوقیت» تعبیر می کند؛ و امام علیه السلام از او نمی پرسد به چه صورتی بوده، آیا تمام حشفه یا مقداری از آن. این روایت دلیل است بر این که مسمای ایقاب کافی است؛ و گرنه امام علیه السلام نحوه ی ایقاب را می پرسید. - مرا تطهیر کن.

امیر مؤمنان علیه السلام به او فرمودند: شاید خیالاتی شده ای، و این اقرار از تو سر می زند؛ - مثل این که امام علیه السلام درصدد منحرف کردن او از موضوع است - برو دنبال کارت و به خانه ات برگرد. فردا دوباره نزد امام علیه السلام آمده، همان مطالب ردّ و بدل شد، تا مرتبه ی چهارم که اقرار کرد، امام علیه السلام به او فرمود: ای فلانی! رسول خدا درباره ی چنین عملی سه حکم فرمود، هر کدام را خواستی اختیار کن. پرسید کدام اند؟

امام علیه السلام فرمود: شمشیری به گردنت بزنم به هر کجا منتهی شد، یا تو را «اهداب» - در برخی از نسخ «اهداء» و در نسخه ای از کتاب وافی و جواهر «دهداه» به معنای دحراج و غلظانیدن آمده است -؛ مقصود این است که تو را به بالای کوهی ببرند و دست و پایت را ببندند و به طرف پایین بغلطانند، و یا زنده زنده در آتش تو را بسوزانیم.

گفت: کدام یک از این سه حکم سخت تر و مشکل تر است، تا من آن را انتخاب کنم؟ امام علیه السلام فرمود: احراق به آتش. امام علیه السلام فرمود: اسباب آن را مهیا کن. آن گاه دو رکعت نماز خواند و پس از نماز گفت: خدایا تو می دانی چه گناهی مرتکب شده ام؛ من از عقوبتش می ترسم، به نزد وصی رسول الله و پسرعموی او آمدم و از او خواستم مرا تطهیر کند. او مرا، بین سه عقوبت مخیر کرد و من سخت ترین آن ها را انتخاب کردم. خدایا از تو می خواهم آن را کفاره ی گناهم قرار دهی و مرا به آتش آخرت نسوزانی.

آن مرد با دیده ی گریان برخاست، و در گودالی که امیر مؤمنان حفر کرده بود، وارد شد؛ در حالی که با چشم خود زبانه کشیدن آتش را می دید. امیر مؤمنان علیه السلام و اصحاب گریان

شدند. به او فرمود: بیا لازم نیست تو را بسوزانیم. ملائکه ی آسمان و زمین را به گریه انداختی. خداوند توبه ات را پذیرفت. بار دیگر به این کارها دست مزن.

تذکر: نکته ی اولی که از روایت استفاده می شود، ترک استفصال امام علیه السلام از نوع ایقاب، بیانگر ترتب حدّ بر مطلق ایقاب است.

نکته ی دوّم: روایت بر جنبه ی اثبات مسأله، یعنی لزوم تحقّق چهار مرتبه اقرار برای ترتب حدّی که رسول خدا علیه السلام معین کرده، دلالت دارد.

نکته ی سوّم: از روایت استفاده می شود: بر سه مرتبه اقرار اثری نیست؛ زیرا، اگر بر کمتر از چهار مرتبه حکمی بود، امام علیه السلام باید آن را در مرتبه ی دوّم یا سوّم پیاده کند. از عدم اعتنای امام علیه السلام به اقرارش در مرتبه ی دوّم و سوّم، معلوم می شود نقشی در ثبوت حدّ یا حکم ندارد.

اگر گفته شود: دلالت روایت فقط بر لواط ایقابی تمام است، اما بر غیر ایقابی نه؛ در حالی که مدّعی شما اعمّ بوده و ممکن است لواط غیر ایقابی به کمتر از چهار مرتبه اقرار نیز ثابت شود.

می گوییم: فرقی بین لواط ایقابی و غیر ایقابی در جهت اثبات به چهار مرتبه اقرار نیست؛ زیرا، هیچ کس از فقها بین این دو در این جهت فرق نگذاشته اند؛ حتی کسی هم احتمال فرق نداده است. بنابراین، با توجه به فتوای اصحاب، می گوییم: هرچند مورد روایت، لواط ایقابی است؛ اما اثبات مطلق لواط به چهار مرتبه اقرار امکان دارد و به کمتر از آن ثابت نمی شود.

ثبوت لواط به شهادت چهار مرد

امام راحل رحمه الله فرمود: لازم است چهار مردی که همه ی شرایط شهادت را دارا باشند، به دیدن فعل لواط شهادت دهند، تا لواط ثابت شود. دو بحث در این جا مطرح هست. ۱ - آیا به کمتر از چهار شاهد نیز ثابت می شود؟ ۲ - آیا شهادت زنان منضمّ به شهادت مردان پذیرفته می شود؟

بین لواط و مواردی که با دو شاهد عادل ثابت می شود، فرق است. در آن موارد، دلیل حجیت بینه می گوید: دو شاهد عادل کافی است؛ اما در باب لواط، خصوصیتی وجود دارد که اقتضا می کند حتماً باید چهار شاهد عادل شهادت دهند.

ادله ای بر این مطلب و خصوصیت اقامه شده که ممکن است بر پاره ای از آن ها اشکال وارد باشد. تنها دلیل محکم و غیر قابل اشکال، اجماع فقهای امامیه است. به این صورت که هیچ یک از فقها در لزوم چهار شاهد برای اثبات لواط مخالفت نکرده، بلکه احتمال خلاف هم نداده است؛ یعنی این یک مسأله ی مسلم و اتّفاقی بین علمای شیعه است.

در مقابل، فقهای اهل سنت بر دو گروه هستند. ابوحنیفه و پیروان او گفته اند: لواط در شریعت اسلام حرام است، اما حدّ معینی ندارد؛ بلکه حاکم شرع، مرتکب آن را تعزیر می کند، مانند: کارهای حرامی که حدّ ندارد. از این رو، می گویند: لواط با شهادت دو نفر نیز ثابت می شود؛ زیرا، اثر مهمی بر آن مترتب نیست.

لیکن سه گروه دیگر اهل سنت، معتقدند که لواط حدّ دارد؛ و بین آن ها نیز این مطلب مسلم است که به کمتر از چهار شاهد اثبات نمی شود. لذا، می توانیم ادعا کنیم تمام مسلمانانی که برای لواط حدّی معین قائل اند، طریق ثبوت آن را به شهادت چهار نفر می دانند. (۱)

دلیل دوم: بعضی گفته اند: وقتی لواط به همه به کمتر تبدیل شوند از چهار اقرار ثابت نشود، به طریق اولی به کمتر از چهار شاهد نیز ثابت نمی گردد؛ زیرا، مقام اقرار بالاتر از مقام شهادت است. شهادت، خبر دادن دیگری از فعل انسان است؛ در صورتی که اقرار خبر دادن از فعل خودش هست؛ علاوه بر آن که در امور مالی، به یک بار اقرار، مقربه ثابت می شود، در حالی که شهادت یک نفر کافی نیست. با توجه به این مطالب، می توان ادعای اولویت کرد و گفت: باید چهار شاهد، بر لواط شهادت بدهند؛ و به دو یا سه شاهد اکتفا نمی شود.

دلیل سوم: حجّت بودن اقرار از این جهت است که شعبه ای از شهادت می باشد. شهادت

ص: ۹۰

۱- (۱). المبسوط للسرخسی، ج ۹، ص ۷۷؛ المغنی والشرح الکبیر، ج ۱۰، ص ۱۶۱؛ بدایع الصنائع، ج ۵، ص ۴۸۷.

دو نوع است: یکی شهادتِ غیر، علیه انسان؛ و دیگری شهادتِ انسان علیه خودش.

بر این مطلب که اقرار نوعی شهادت است دو دلیل اقامه شده:

۱- در روایتی که میثم تمار درباره ی اقرار زن آبستن به زنا نزد امیر مؤمنان علیه السلام و سنگسار کردنش نقل کرد، در هر مرتبه ای که آن زن نزد امام اقرار می کرد، حضرت می فرمود: «اللَّهِمَّ إِنَّهَا شَهِادَةٌ... اللَّهُمَّ إِنَّهُمَا شَهِادَتَانِ... اللَّهُمَّ هَذِهِ ثَلَاثُ شَهِادَاتٍ... اللَّهُمَّ إِنَّهُ قَدْ ثَبَتَ عَلَيْهَا أَرْبَعُ شَهِادَاتٍ...» (۱).

یعنی: امیر مؤمنان علیه السلام پس از هر اقراری به تحقق شهادتی تصریح کردند. آیا نمی توان از این تعبیر استفاده کرد که اگر بر اقرار عنوان شهادت منطبق است، پس همان گونه که چهار اقرار لازم است، چهار شاهد نیز لازم می باشد؟

۲- در روایتی از اصبع بن نباته در باب زنا، آمده است: «الاقرار بمنزله الشهادة»؛ (۲) اقرار جانشین شهادت است.

دلیل چهارم: در گذشته گفتیم: در مقایسه ی بین زنا و لواط می بینیم حرمت لواط شدیدتر از حرمت زنا است؛ وقتی در زنا چهار شاهد لازم است، معنی ندارد در چیزی که حرمتش اقوی و اشد از او است، کمتر از چهار شاهد نقش داشته باشد؛ هرچند در باب زنا، گاه دو زن به جای یک مرد، یا چهار زن به جای دو مرد می توانند شهادت بدهند؛ اما به هر حال، چهار شاهد باید باشد و به کمتر از آن اثبات نمی شود.

نقد دلیل چهارم: ممکن است کسی بگوید: حرمت قتل شدیدتر است یا حرمت لواط؟ بدون هیچ اشکالی حرمت قتل شدیدتر است؛ ولی قتل با دو شاهد عادل ثابت می شود.

بنابراین، نمی توان گفت: هر چیزی که حرمتش شدیدتر بود، عدد چهار در آن خصوصیت دارد. همان طور که زنا حرمتش از قتل کمتر است، اما به چهار شاهد نیاز دارد، در صورتی که قتل با دو شاهد ثابت می گردد.

دفع نقد: مسأله ی قتل با مسأله ی زنا و لواط قابل قیاس نیست؛ زیرا، در این دو، فقط حرمت عمل مطرح نیست؛ بلکه هتک حیثیت و آبروی مسلمان نیز وجود دارد؛ در

ص: ۹۱

۱- (۱). وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۳۷۸، باب ۶ از ابواب زنا، ح ۱.

۲- (۲). همان، ص ۳۴۲، باب ۳۱ از ابواب مقدمات الحدود، ح ۴.

مسأله ی قتل دو نفر با هم دعوا و نزاعی دارند و یکی، دیگری را می کشد؛ اما آبروریزی نیست. بنابراین، در باب قتل، اگر دو شاهد عادل نبود و فقط یک نفر عادل شهادت داد، قتل ثابت نمی شود؛ اما حدّ قذفی هم نیست؛ بر خلاف باب زنا و لواط که اگر سه نفر هم شهادت بدهند، حدّ زنا یا لواط ثابت نمی شود و باید به آن سه نفر حدّ قذف زد.

در نتیجه، زنا و لواط از یک باب بوده، و اگرچه لواط از زنا شدیدتر است؛ ولی ربطی به باب قتل ندارد و آن را نمی توان با قتل مقایسه کرد.

دلیل پنجم: روایت صحیحه ی حلبی: عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: حدّ الرجم أن يشهد أربع رأوه يدخل ويخرج. (۱)

به نظر ما، این روایت به بحث ما مربوط نیست؛ بلکه به حدّ رجم مربوط بوده که عقوبت زنا ی احصائی است و نه لواط. اگر بخواهیم با اولویّت، مسأله ی لواط را استفاده کنیم، احتیاجی به روایت نداریم؛ و اگر حدیث به عنوان دلیل مستقلّ مطرح است، دیگر برای «یدخل» و «یخرج» به قرینه ی صدر روایت اطلاقی نمی ماند تا به آن تمسّک شود.

دلیل ششم: محمّد بن یعقوب، عن عدّه من أصحابنا، عن سهل بن زیاد، عن بكر بن صالح، عن محمد بن سنان، عن أبي بكر الحضرمي، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: اتى أمير المؤمنين عليه السلام بامرأه وزوجها، قد لاط زوجها بابنها من غيره وثقبه وشهد عليه بذلك الشهود، فأمر به عليه السلام فضرب بالسيف حتى قتل، وضرب الغلام دون الحدّ وقال: أما لو كنت مدرّكاً لقتلتك لإمكانك إياه من نفسك بثقبك. (۲)

فقه الحدیث: در سند روایت، محمّد بن سنان وجود دارد که در توثیق او اختلاف است.

امام صادق علیه السلام فرمود: زن و شوهری را نزد امیر مؤمنان علیه السلام آوردند که شوهر با پسر آن زن - از شوهر قبلی اش - لواط کرده و ایقاب محقّق شده بود. شهود نیز به آن شهادت دادند - محلّ استشهاد جمله ی «شهد علیه بذلك الشهود» است؛ زیرا، اگر دو نفر بودند، می فرمود:

ص: ۹۲

۱- (۱). وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۳۷۱، باب ۱۲ از ابواب حدّ زنا، ح ۱.

۲- (۲). همان، ص ۴۱۸، باب ۲ از ابواب لواط، ح ۱.

«شهد عليه بذلك الشاهدان»؛ اما امام عليه السلام فرمود: «الشهود» که جمع و اقل آن سه نفر است.

و از آن جا که سه شاهد قائلی ندارد، بنابراین، آن را باید بر چهار شاهد حمل کرد -.

امیر مؤمنان علیه السلام دستور داد با شمشیر به آن مرد زده تا او را کشتند؛ اما بر غلام کمتر از حدّ زدند؛ زیرا، مکلف نبود. و فرمود: اگر بالغ بودی تو را می کشتم، چرا که بر وطی و دخول او تمکین کردی.

نقد استدلال: امام صادق علیه السلام در مقام نقل حادثه و واقعه بوده، و می فرمایند: چهار شاهد شهادت دادند؛ و این بر لزوم چهار شاهد دلالت ندارد. درست است که در آن واقعه چهار شاهد حضور داشتند، اما امکان دارد که برای ثبوت حدّ، دو نفر هم کافی باشد؛ از این رو، نمی توان به این روایت استدلال کرد.

در اشکال بر این مطلب، همان گونه که در گذشته گفتیم، اگر راوی حادثه ای را حکایت کند، این اشکال جا دارد؛ اما در این روایت، امام صادق علیه السلام آن واقعه را توضیح می دهد و در مقام بیان حکم واقعی است؛ زیرا، یکی از راه های بیان حکم، نقل وقایع زمان پیامبر صلی الله علیه و آله یا امیر مؤمنان علیه السلام است. هنگامی که امام علیه السلام می فرماید: «شهد عليه بذلك الشهود»، آن را نمی توان مانند بیان راوی و تعلیل او دانست.

دلیل هفتم: وعن محمّد بن یحیی، عن أحمد بن محمّد، عن سیف بن الحارث، عن محمّد بن عبدالرحمن العزرمی، عن أبيه عبدالرحمن، عن أبي عبدالله، عن أبيه عليهما السلام، قال: اتى عمر برجل قد نکح فى دبره فهمم أن يجلده، فقال للشهود: رأيتموه يدخله كما يدخل الميل فى المكحلة؟ قالوا: نعم.

فقال لعلی علیه السلام: ما ترى فى هذا؟ فطلب الفحل الّمدى نکح فلم يجده، فقال علیّ علیه السلام: أرى فيه أن تضرب عنقه. قال: فأمر فضربت عنقه، ثم قال: خذوه، فقد بقيت له عقوبه اخرى. قال: ما هى؟ قال: ادع بطن من حطب، فدعا بطن من حطب فلف فيه ثم أحرقه بالنار. (۱)

ص: ۹۳

۱- (۱). وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۴۲۰، باب ۳ از ابواب حدّ لواط، ح ۳.

فقه الحدیث: این روایت معتبر نیست. امام باقر علیه السلام فرمود: مردی را پیش عمر آوردند در حالی که مفعول واقع شده بود. عمر تصمیم گرفت او را تازیانه بزند. از شهود پرسید: آیا به چشم خودتان دخول و خروج را همانند میل در سرمه دان دیدید؟ گفتند: آری. رو به امیر مؤمنان علیه السلام کرد، گفت: حکمش چیست؟

امام علیه السلام دستور داد: فاعل را پیدا کنید. گشتند، ولی او را پیدا نکردند. حضرت امیر علیه السلام فرمود: گردن او را بزنید...

استشهاد در این روایت به کلمه ی «الشهود» است. اشکال و جوابی که در روایت قبل بیان شد، در این جا نیز می آید. علاوه آن که، به این دو روایت نیاز نداریم؛ بلکه، اجماع مسلم موجود در مسأله کافی بوده و مورد اعتماد است.

بحث دوم: نقش شهادت زنان در ثبوت لواط

آیا شهادت زنان در باب اثبات لواط معتبر است؟ به عبارت دیگر، اگر شهادت زنان با شهادت مردان ضمیمه شود که حدّ اقلّش شهادت سه مرد و دو زن است و یا بدون انضمام، هشت زن به جای چهار مرد شهادت بدهند، پذیرفته می شود؟

بررسی اقوال فقها و روایات

در این مسأله، بین فقها اختلاف است. امام راحل رحمه الله در مسأله ی اوّل می فرمایند: لازم است چهار مرد عادل شهادت بدهند و در مسأله ی سوّم تصریح می کنند: شهادت زنان نه مستقلاً و نه ضمیمه شده به شهادت مردان اعتبار ندارد و حساب باب لواط را باید از باب زنا جدا کنیم.

شیخ مفید رحمه الله، (۱) شیخ طوسی رحمه الله در کتاب نهاییه (۲) و مرحوم سلّار در مراسم (۳) فقط شهادت چهار مرد را معتبر می دانند؛ اما صدوق رحمه الله در مقنع (۴) و ابن زهره در غنیه (۵) گفته اند: لواط

ص: ۹۴

۱- (۱) المقنعه ص ۷۸۵

۲- (۲) النهایه فی مجرد الفقه دالفتوی ص ۷۰۳

۳- (۳) المراسم ص ۲۵۵

۴- (۴) المقنع ص ۴۰۲

۵- (۵) . غنیه النزوع، ص ۴۳۸.

با شهادت سه مرد و دو زن نیز اثبات می شود. علاوه بر این که مرحوم ابن زهره ادعای اجماع می کند.

ابن حمزه رحمه الله در وسیله بیان کرده است: زناهی که حد آن تازیانه است و نه رجم، با دو مرد و چهار زن ثابت می شود؛ پس از آن، در باب لواط می گوید: «واللواط یثبت بمثل ما یثبت به الزنا من البینه والإقرار علی الوجوه المذکوره علی سواء»؛ یعنی: راه های ثبوت زنا و لواط از نظر بینه و اقرار فرقی ندارد. (۱) لازمه ی این بیان، ثبوت لواط جلدی و نه قتلی، به شهادت دو مرد و چهار زن است.

با ملاحظه ی اقوال در باب زنا و لواط، فقیه متوجه می شود در این مسأله اجماعی وجود ندارد، بلکه نظرات مختلف است. بنابراین، بایستی به بررسی روایات و ادله پرداخت.

بررسی ادله ی اقوال فقها

آن چه مرحوم صاحب وسیله ادعا کرد، تمام نبوده، و دلیلی بر اثبات آن نداریم. به چه دلیل، راه های ثبوت لواط همان راه های ثبوت زنا است؟

نهایت مطلبی که در این جا می توان گفت تمسک به اولویت است که بیان شد؛ وقتی در باب زنا شهادت چهار مرد لازم است، به طریق اولی در باب لواط هم باید چهار مرد شهادت بدهد؛ اما اگر زنا با شهادت سه مرد و دو زن ثابت شد، یا به طور کلی شهادت زنان منضم به رجال پذیرفته شد، نمی توان گفت: در باب لواط نیز چنین شهادتی پذیرفته است.

زیرا، نظر به اهمیتی که لواط دارد و در آن هتک عرض و آبرو بیشتر است، چنین چیزی ممکن است با شهادت زنان ثابت نشود. اولویتی وجود ندارد که بگویید: وقتی در باب زنا پذیرفته شد، در باب لواط به طریق اولی معتبر است. بنابراین، هیچ دلیل و مدرکی از آیات و روایات بر اثبات مدعای ایشان دلالت ندارد. روایاتی که وارد شده، دو دسته است: - صاحب جواهر رحمه الله در کتاب شهادت (۲) متعرض این بحث شده است - یک طایفه از روایات بر عدم اعتبار شهادت زنان در حدود به

ص: ۹۵

۱- (۱). الوسيله، ص ۴۰۹-۴۱۴.

۲- (۲). جواهر الکلام، ج ۴۰، ص ۱۵۷.

اشکال: اگر گفته شود: روایاتی در باب زنا بود که بر اعتبار شهادت زنان فی الجمله دلالت داشت و با این عمومات مخالفت دارد.

جواب: اگر عمومی مانند «أکرم العلماء» یا مطلقاً، به یک مخصیص یا مقیدی تقیید خورد، لازمه اش این است که نسبت به سایر تقییدهای احتمالی نتوانیم به آن عموم یا اطلاق تمسک کنیم؟

در اصول ثابت شده است اگر عامی تخصیص خورد و یا مطلقاً مقید شد، نسبت به ماورای تخصیص و تقیید بر حجیتشان باقی هستند؛ مثلاً «أعتق رقبة» را به واسطه ی «لا تعتق رقبة کافرة» تقیید کردیم، از نظر رنگِ رقبه، أسود، أبيض و مانند آن می توان به اطلاق تمسک کرد.

در این مقام، روایاتی که در باب زنا رسیده، مخصیص عموماتی است که شهادت زنان را به طور کلی معتبر نمی داند. پس از تخصیص، آن عمومات در غیر باب زنا به عمومیت باقی است؛ پس، در باب لواط نیز به آن عمومات تمسک می شود.

به دلالت روایات زیر توجه شود:

۱ - محمد بن یعقوب، عن علی بن ابراهیم، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن جميل بن دراج ومحمد بن حمران، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: قلنا: أتجوز شهادة النساء في الحدود؟ فقال: في القتل وحده، إن علينا عليه السلام كان يقول:

لا يبطل دم امرء مسلم. (۲)

فقه الحدیث: در این روایت صحیحه، جمیل و محمد بن حمران به امام صادق علیه السلام گفتند: - ظاهراً «قالا» صحیح باشد و نه «قال» - آیا شهادت زنان در حدود مورد پذیرش است؟ - جواز در این جا به معنای اعتبار و امضا است. -

امام صادق علیه السلام فرمود: فقط در قتل پذیرفته است. پس از آن، به کلام امیر مؤمنان علیه السلام

ص: ۹۶

۱- (۱). ر. ک: وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۲۵۸، باب ۲۴ از ابواب شهادت.

۲- (۲). همان، ح ۱.

استشهاد کرده و فرمود: امیر مؤمنان علیه السلام این مطلب را مکرّر می فرمود: خون مرد مسلمان نباید پایمال شود و از بین برود؛ برای حفظ ارزش خون مسلمان، شهادت زنان در باب قتل پذیرفته است.

ظاهر روایت این است که شهادت در غیر قتل پذیرفته نیست. کلمه ی «الحدود» جمع محلی به «ال» و مفید عموم است. اگر کسی منکر عمومیت جمع محلی به الف و لام باشد، لا اقلّ این کلام اطلاق دارد و لازمه ی عموم یا اطلاق، عدم اعتبار شهادت زنان در باب لواط است.

۲ - و یاسناده عن أبي القاسم بن قولويه، عن أبيه، عن سعد بن عبدالله، عن أحمد بن أبي عبدالله البرقي، عن أبيه، عن غياث بن إبراهيم، عن جعفر بن محمد، عن أبيه، عن عليّ عليه السلام، قال: لا تجوز شهادة النساء في الحدود ولا في القود. (۱)

فقه الحدیث: امیر مؤمنان علیه السلام فرمود: شهادت زنان در حدود و قصاص معتبر نیست.

در این روایت نیز حدود جمع است؛ پس یا دلالت بر عموم دارد و یا لا اقلّ مطلق است.

- «قود» به معنای قصاص است -؛ می فرماید: در قصاص، شهادت زنان معتبر نیست.

مقصود قتلی است که موجب قصاص شود؛ زیرا، «قود» از محرمات نیست که به شهادت نیاز باشد؛ در حقیقت، روایت می گوید: قتل دو نوع است: یک نوع آن سبب ثبوت دیه می شود؛ در این نوع، شهادت زنان پذیرفته است. و بر نوع دیگرش، قصاص مترتب است که در آن شهادتشان پذیرفته نیست. یعنی این روایت، مقید روایت قبل است.

۳ - وعنه، عن عبيدالله بن المفضل، عن محمد بن هلال، عن محمد بن محمد بن الأشعث، عن موسى بن إسماعيل بن جعفر، عن أبيه، عن آبائه، عن عليّ عليه السلام، قال: لا تجوز شهادة النساء في الحدود ولا قود. (۲)

فقه الحدیث: دلالت این روایت مانند حدیث قبل است؛ لیکن تعبیر «ولا قود» لطیف و

ص: ۹۷

۱- (۱). وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۲۶۴، باب ۲۴ از ابواب شهادت، ح ۲۹.

۲- (۲). همان، ح ۳۰.

صحیح نیست. در روایت قبل، «ولا فی القود» بود؛ ممکن است بگوییم: «لا قود» جمله ی تعقیبی است، یعنی به دنبال شهادت زنان بر قتل، قود و قصاص مترتب نمی شود.

۴ - یاسناده عن محمد بن أحمد بن يحيى، عن بنان بن محمد، عن أبيه، عن ابن المغيرة، عن الشكوني، عن جعفر، عن أبيه، عن علي عليه السلام، إنه كان يقول:

شهادة النساء لا تجوز في طلاق ولا نكاح ولا في حدود إلفي الديون وما لا يستطيع الرجال النظر إليه. (۱)

فقه الحديث: امیر مؤمنان علیه السلام می فرمود: شهادت زنان در باب طلاق، نکاح و حدود معتبر نیست، مگر در بدهکاری و چیزی که مردان نتوانند به آن نگاه کنند. مانند: بکارت، ولادت و امثال آن، که شهادتشان پذیرفته می شود.

نتیجه: دلالت این روایات به عموم یا اطلاق بر بی اعتبار بودن شهادت زنان در باب لواط است، و اطلاق دیگری هم دارد؛ یعنی: شهادتشان بی اعتبار است؛ خواه زنان در مقام شهادت، منفرد و مستقل باشند، یا شهادتشان به شهادت مردان منضم گردد. معنای «لا تجوز شهادة النساء فی الحدود» این است که شهادت زنان در حدود بی ارزش است؛ خواه مستقل در شهادت باشند، یا منضم به شهادت مردان. در مقابل این روایات، روایت زیر را داریم:

وعنه، عن القاسم، عن أبان، عن عبدالرحمن، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام من المرأة يحضرها الموت وليس عندها إلا امرأة تجوز شهادتها؟ قال: تجوز شهادة النساء في العذرة والمنفوس، وقال: تجوز شهادة النساء في الحدود مع الرجال. (۲)

فقه الحديث: عبدالرحمان از امام صادق علیه السلام پرسید: زنی در حال احتضار است و نزد او فقط یک زن است، اگر این زن شهادت دهد که او وصیت کرده یا مطلبی گفته است، آیا شهادتش معتبر است؟

ص: ۹۸

۱- (۱). وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۲۶۷، باب ۲۴ از ابواب الشهادات، ح ۴۲.

۲- (۲). همان، ص ۲۶۲، ح ۲۱.

امام صادق علیه السلام فرمود: شهادت زنان در بکارت و نفاس - یعنی ولادت - معتبر است.

از این کلام امام علیه السلام استفاده می شود شهادت زنان برای حالات قبل از مرگ و وصیت معتبر نیست و فقط در عذره، بکارت، نفاس و ولادت که از خصایص زنان است، پذیرفته می شود.

حضرت در ادامه فرمود: شهادت زنان در حدود همراه با شهادت مردان پذیرفته است.

پس، این روایت، مقید روایات گذشته است؛ زیرا، بین دو دسته روایات نسبت اطلاق و تقيید برقرار است و مخالفت به نفی و اثبات دارند. آن دسته می گفت: «لا تجوز شهادة النساء فی الحدود»، این روایت می گوید: «تجوز شهادة النساء فی الحدود مع الرجال»، همانند «أعتق رقبة» و «لا تعتق رقبة كافره».

کیفیت جمع بین دو دسته روایات

اولاً: در سند روایت دوّم اشکال کرده اند به این که عبدالرحمان مشترک است و ما نمی دانیم این فرد کدام یک از آنان است.

در ردّ این اشکال، گفته می شود: بر فرض که عبدالرحمان را نتوانیم تشخیص بدهیم، ضرری به اعتبار روایت نمی زند؛ زیرا، راوی از او «أبان» است که یکی از اصحاب اجماع می باشد؛ و خصوصیت اصحاب اجماع این است که اگر سند روایت تا آنان صحیح بود، بعد از آنان را لازم نیست ملاحظه کنیم. بنابراین، بر طبق این مبنا، روایت معتبر است.

ثانیاً: صاحب جواهر رحمه الله بیان کرده است: روایت را حمل بر حدّ زنا می کنیم. (۱)

در نقد سخن او گفته به چه دلیلی «الحدود» را حمل بر حدّ زنا می کند؟ اگر مفرد و به صورت «الحدّ» بود، امکان داشت که به واسطه ی روایات، حمل بر حدّ زنا شود؛ اما روایت «الحدود» دارد؛ لذا، این وجه صحیح نیست.

بنابراین، به حسب قواعد و صناعت، باید مطلقاً روایات گذشته را به این روایت تقيید کرد؛ لیکن به واسطه ی این حمل، اشکال مهمّی تولید می شود؛ یعنی لازمه اش پذیرفتن شهادت زنان همراه با مردان است، خواه دو زن و سه مرد یا شش زن و یک مرد

ص: ۹۹

باشند. زیرا، عنوان ضمیمه و معیت در هر دو صورت صادق است.

اما باید گفت: روایت در مقام بیان معیت از همه ی جهات نیست تا به اطلاق آن تمسک شود، بلکه می خواهد بگوید: شما شنیده اید شهادت زنان در حدود معتبر نیست. این جمله مربوط به جایی است که زنان مستقل باشند؛ اما اگر شهادتشان منضم به شهادت مردان شد، معتبر است. لذا، در مقام بیان نیست که انضمام مطلقاً کافی است.

بنابراین، روایت عبدالرحمان به عنوان یک مقید برای طایفه ی قبل آمده و قدر متیقن از آن، شهادت سه مرد به انضمام شهادت دو زن است. بیش از این مقدار را نمی توانیم قائل شویم؛ یعنی همان فتوایی که صدوق رحمه الله در مقنع و ابن زهره رحمه الله در غنیه ملتزم شده بودند، بنا بر قواعد و صناعات پذیرفته است.

امام راحل رحمه الله از جماعتی از قدما پیروی کرده و شهادت زنان را به طور مستقل و منضم به شهادت مردان نپذیرفتند؛ شاید علت آن، ضعیف دانستن روایت عبدالرحمان باشد که ما آن را معتبر دانستیم.

ص: ۱۰۰

مسأله ۲ - يشترط في المقرّ فاعلاً- كان أو مفعولاً البلوغ وكمال العقل والحريه والاختيار والقصد، فلا- عبره بإقرار الصبى والمجنون والعبد والمكره والهازل.

شرایط مقرّ

بلوغ، عقل کامل، حرّیت، اختیار و قصد در اقرار کننده شرط است؛ خواه فاعل باشد یا مفعول. بنابراین، اقرار کودک، دیوانه، عبد، فرد اکراه شده و هازل ارزشی ندارد.

این بحث با بحث زنا مشترک است و ما در آن جا ضمن مسائل متعددی به طور مشروح مسأله را مطرح کردیم؛ روایاتی مانند: «رفع القلم عن الصبی حتّی یحتلم»^(۱) و امثال آن بر بلوغ دلالت داشت. در روایتی که امیر مؤمنان علیه السلام مرد واطی به غلام را کشت و غلام را تأدیب کرد، حضرت فرمود: «... لو كنت مدرکاً لقتلتک...»^(۲) این ها بیانگر عدم ثبوت حدّ در حقّ غیر بالغ است.

بقیه ی شرایطی که در این فرع مطرح شده، بحث جداگانه ای غیر از آن چه در باب زنا گفتیم، ندارد. بنابراین، همین مطالب در حدود دیگر نیز که مطرح می شود، به همان بحث در اوّل باب زنا اکتفا می کنیم.

ص: ۱۰۱

۱- (۱). وسائل الشیعه، ج ۱، ص ۳۲، باب ۱۴ از ابواب مقدّمات حدود، ح ۱۱.

۲- (۲). همان، ج ۱۸، ص ۴۱۸، باب ۲ از ابواب حدّ لواط، ح ۱.

مسأله ۳ - لو أقرّ دون الأربعة لم يحدّ، وللحاكم تعزيره بما يرى. ولو شهد بذلك دون الأربعة لم يثبت، بل كان عليهم الحدّ للفرية. ولا يثبت بشهادة النساء منفردات أو منضّمات. والحاكم يحكم بعلمه إماماً كان أو غيره.

حکم اقرار و شهادت کمتر از حدّ نصاب، شهادت زنان و علم امام

اشاره

این مسأله چهار فرع دارد:

۱ - حدّ به اقرار کمتر از چهار مرتبه ثابت نمی شود، ولی حاکم می تواند به مقداری که صلاح ببیند او را تعزیر کند.

۲ - اگر کمتر از چهار نفر شهادت دهند، لواط ثابت نمی شود، و بر آن افراد حدّ قذف جاری می شود.

۳ - حدّ به شهادت زنان به طور مستقلّ یا همراه با مردان اثبات نمی گردد.

۴ - حاکم شرع (امام علیه السلام یا غیر امام) به علمش حکم می کند.

فرع اول: اقرار به کمتر از چهار مرتبه

دلیل این فرع در مسأله گذشته به طور مفصّل گذشت. دلیل بر تعزیر را در باب زنا مطرح کرده، و گفتیم: هر چند با سه اقرار زنا ثابت نمی شود، لیکن از دو حال خارج نیست؛ یا این فرد صادق است یا کاذب. پس، به هر حال مرتکب کار حرام - قولی یا فعلی - شده است.

بنابراین، بایستی بر دروغ یا لواطش تعزیر شود.

فرع دوم: شهادت کمتر از چهار شاهد

همان گونه که در باب زنا گفتیم، اگر کمتر از چهار نفر شهادت بدهند، حدّ قذف بر آنان جاری می گردد. در باب قذف نیز خواهیم گفت: قذف، مخصوص نسبت زنا نیست؛ بلکه اگر فعل لواط را هم به شخص نسبت دهد، حدّ قذف ثابت می شود. بنابراین، اگر به کسی نسبت لواط بدهد و نتواند شهود را تکمیل کند، به خاطر افترا و عدم اثبات آن، باید حدّ قذف بخورد.

فرع سوم: شهادت زنان

در مسأله گذشته این بحث را به طور کامل ذکر کردیم و نظر مرحوم امام قدس سره را نپذیرفتیم.

زیرا، روایت عبدالرحمان بر قبول شهادت زنان به انضمام مردان دلالت داشت. البته به خاطر عدم اطلاق روایت، به قدر متیقن آن، یعنی شهادت سه مرد و دو زن اکتفا می کنیم.

فرع چهارم: ثبوت حدّ به علم حاکم

این فرع را در ملحقات مسائل زنا به طور مفصّل بحث کردیم؛ گفتیم: حاکم می تواند به غیر از اقرار و بیّنه، به علمی که از روی قرائن و شواهد پیدا می کند، حکم کند؛ هرچند اقرار و بیّنه ای نیز وجود نداشته باشد.

عمل به علم، اختصاص به امام معصوم علیه السلام ندارد؛ بلکه در زمان غیبت، حکام شرع که مراجع و مجتهدان باشند، می توانند به علم خود در باب حدود و حقوق الناس عمل کنند.

ص: ۱۰۳

مسأله ۴ - لو وطأ فأوقب ثبت عليه القتل وعلى المفعول إذا كان كلّ منهما بالغاً عاقلاً - مختاراً، ويستوى فيه المسلم والكافر والمحصن وغيره.

ولو لاط البالغ العاقل بالصبيّ موقباً قتل البالغ وأدب الصبيّ، وكذا لو لاط البالغ العاقل موقباً بالمجنون، ومع شعور المجنون أدبه الحاكم بما يراه.

ولو لاط الصبيّ بالصبيّ ادّبا معاً.

ولو لاط مجنون بعاقل حدّ العاقل دون المجنون، ولو لاط صبيّ ببالغ حدّ البالغ وأدب الصبيّ.

ولو لاط الذمّي بمسلم قتل وإن لم يوقب.

ولو لاط ذمّي بدمي، قيل: كان الإمام عليه السلام مخيراً بين إقامه الحدّ عليه وبين دفعه إلى أهل ملته ليقيموا عليه حدّهم، والأحوط لو لم يكن الأقوى إجراء الحدّ عليه.

مجازات انواع لواط

اشاره

در این مسأله هفت فرع مطرح است:

۱ - اگر لواط ایقابی محقق شد، فاعل و مفعول باید کشته شوند؛ به شرط آن که هر دو، بالغ، عاقل و مختار باشند. فرقی در این حکم بین مسلمان و کافر، محصن و غیر محصن نیست.

۲ - اگر بالغی به کودکی یا مجنونی ایقاب کند، بالغ عاقل کشته می شود؛ و کودک و مجنون در صورتی که شعوری داشته باشند، به آن چه حاکم مصلحت می بیند، تأدیب می شوند.

۳ - اگر کودکی با کودک دیگری لواط کند، هر دو را تعزیر می کنند.

۴ و ۵ - هرگاه دیوانه و یا کودکی با بالغ عاقلی لواط کردند، بر بالغ حدّ اقامه شده و کودک یا دیوانه را تأدیب می کنند.

۶ - اگر ذمّي با مسلمان لواط کند، او را می کشند؛ هرچند ایقابی هم نکرده باشد.

۷ - اگر ذمّي با ذمّي لواط کند، گفته اند: امام مخیر است حدّ را بر آنان جاری کند یا این که

آنان را به هم کیشان و اهل ملتش تحویل دهند تا هرگونه می خواهند مجازات کنند، ولی احتیاط - اگر قوی تر نباشد - اجرای حدّ اسلام بر آنان است.

فرع اول: حدّ لواط ایقابی بالغ عاقل مختار

اشاره

اگر فاعل و مفعول هر دو بالغ، عاقل و مختار باشند، و مرتکب لواط ایقابی شده باشند، باید هر دو کشته شوند؛ هر دو مسلمان، یا کافر، یا یکی مسلمان و دیگری کافر باشد، یا محصن، یا غیر محصن باشند.

توجه به این نکته لازم است که مسأله ی احصان و عدمش روی جهت طبیعی در زنا، در مورد مرد و زن مطرح است؛ بین مرد یا زنی که همسر داشته باشد با کسی که فاقد همسر است، فرق وجود دارد؛ اما در باب لواط، در ناحیه ی فاعل، احصان اثر دارد، لیکن در ناحیه ی مفعول نقش آن معلوم نیست.

لذا، کسانی که بین محصن و غیر او فرق گذاشته اند، در ناحیه ی فاعل شاید وجهی داشته باشد اما در مورد مفعول چه اثری دارد؟ مذکری که موطوء واقع شده، چه فرقی دارد زن داشته باشد یا نه. از این رو، امام راحل رحمه الله می فرمایند: فرقی بین این دو نیست.

در این فرع، از دو جهت بحث داریم: ۱ - حدّ لواط ایقابی ۲ - تفاوت بین محصن و غیر محصن.

جهت اول: حدّ لواط ایقابی

تمام فقها به اتفاق قائل اند حدّ لواط ایقابی فی الجمله قتل است؛ اما این که به چه کیفیتی است؟ در محلّش بحث می شود. روایاتی که در جهت دوّم مطرح می شود، بر این مطلب دلالت تامّ دارد. لذا، در این جهت، به بیش از این مقدار بحث نیاز نداریم.

جهت دوّم: تفاوت بین محصن و غیر محصن

در باب زنا، قید احصان سبب تغییر حدّ می شد. گفتیم حدّ زنا ی محصنه قتل به صورت رجم و سنگسار کردن است؛ و در غیر محصن، آیه ی شریفه ی *الزَّانِيَةُ وَ الزَّانِي فَاجْلِدُوا*

كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةٌ جَلْدَةٍ (۱) دلالت بر صد ضربه شلاق داشت. آیا در باب لواط نیز بین محصن و غیر محصن فرق است؟

صاحب جواهر رحمه الله ادعای اجماع محصّل و منقول بر عدم فرق کرده است. (۲) امّا صاحب ریاض رحمه الله به برخی از متأخران نسبت می دهد که آن ها بین این دو باب فرق گذاشته، و گفته اند: حدّ لاطی محصن، قتل، و حدّ غیر محصن، صد تازیانه است؛ (۳) برخی از فقها نیز آن را اختیار کرده است.

آن چه را صاحب ریاض رحمه الله به بعضی از متأخران نسبت می دهد، ثابت نیست؛ زیرا، کسی قائل به تفصیل نیست. فقط از یکی از کتاب های صدوق رحمه الله (۴) چنین تفصیلی فهمیده می شود؛ و گر نه همگی فقها به عدم فرق فتوا داده اند. روایات باب نیز اختلاف عجیبی دارد که باید بررسی شود.

بررسی روایات إحصان

باید توجه داشت بحث ما در مورد لواط ایقابی است که فاعل آن محصن باشد و نسبت به مفعول، نه تنها در روایات تفصیلی داده نشده، بلکه نفی تفصیل کرده است.

در فاعل، تقریباً پنج طایفه روایت وجود دارد که بازگشت آن ها به دو طایفه است:

طایفه ی اوّل: ظاهر این روایات عدم فرق بین محصن و غیر محصن در لواط ایقابی است؛ و به صراحت، حدّش را قتل می گوید، یا قدر متیقّن از آن قتل است.

۱ - محمّد بن یعقوب، عن علی بن إبراهیم، عن أبيه، عن ابن محبوب، عن ابن رثاب، عن مالک بن عطیة، عن أبي عبد الله عليه السلام، فی حدیث: إنّ أمير المؤمنين عليه السلام قال فی رجل أقرّ عنده باللواط أربعاً: یا هذا إنّ رسول الله صلی الله علیه و آله حکم فی مثلک بثلاثة أحكام فاختر أيهنّ شئت.

قال: وما هنّ یا أمير المؤمنين؟ قال: ضربه بالسيف فی عنقک بالغه منك ما

ص: ۱۰۶

۱- (۱). سوره ی نور، ۲.

۲- (۲). جواهر الکلام، ج ۴۱، ص ۳۷۸.

۳- (۳). ریاض المسائل، ج ۱۰، ص ۹۳.

۴- (۴). المقنع، ص ۴۳۷.

بلغت، أو إهداب [إهداء] من جبل مشدود الیدین والرّجلین، أو إحراق بالنّار. (۱)

فقه الحدیث: در این صحیحه، امام صادق علیه السلام فرمود: امیر مؤمنان علیه السلام با یارانش نشستند، مردی نزد او چهار مرتبه به لواط اقرار کرد؛ امام علیه السلام فرمود: رسول خدا صلی الله علیه و آله درباره ی تو سه دستور داده است، یکی را اختیار کن؛ قتل با شمشیر، اسقاط از بالای کوه با دست و پای بسته، سوزاندن به آتش.

در این روایت، امام علیه السلام از او پرسید: آیا زن داری یا نه؟ محصن هستی یا نه؟ امام صادق علیه السلام نیز که داستان را نقل می کند، تفصیلی ندارند که آیا زن داشته است یا نه.

بنابراین، از روایت استفاده می شود حدّ لواط ایقابی یکی از سه امر فوق است، خواه لاطی محصن باشد یا نه.

۲ - وعنہ، عن أحمد، عن الحسين بن سعيد، عن القاسم بن محمد الجوهري، عن عبدالصمد بن بشير، عن سليمان بن هلال، عن أبي عبدالله عليه السلام في الرجل يفعل بالرجل، قال: فقال: إن كان دون الثقب فالجلد، وإن كان ثقب اقيم قائماً ثم ضرب بالسيف ضربه أخذ السيف منه ما أخذ، فقلت له: هو القتل؟ قال: هو ذاك. (۲)

فقه الحدیث: سلیمان بن هلال از امام صادق علیه السلام درباره ی مردی که با مرد دیگری لواط کند، پرسید. امام علیه السلام فرمود: اگر غیر ایقابی باشد، حدّش تازیانه است؛ و اگر ایقابی باشد، در حالت ایستاده با شمشیر به او ضربتی می زنند، تا هرچه شمشیر می خواهد از او بگیرد.

در این جا به ذهن می آید: ضربتی می زنیم، بمیرد یا نمیرد؛ ولی این معنای عبارت نیست؛ بلکه مقصود این است که در زدن شمشیر رعایت چیزی نشود. از این رو، سائل پرسید:

یعنی کشته شود؟ فرمود: آری.

اطلاق این روایت، بر عدم فرق بین فاعل محصن و غیر آن دلالت دارد.

ص: ۱۰۷

۱- (۱). وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۴۱۹، باب ۳ از ابواب حدّ لواط، ح ۱.

۲- (۲). همان، ص ۴۱۶، باب ۱ از ابواب حدّ لواط، ح ۲.

۳ - یاسناده عن محمد بن علی بن محبوب، عن بنان بن محمد، عن العباس غلام لأبی الحسن الرضا علیه السلام يعرف بغلام ابن شراعه، عن الحسن بن الربیع، عن سیف التتیار، عن أبی عبدالله علیه السلام، قال: اتی علی بن أبی طالب برجل معه غلام یأتیه فقامت علیهما بذلک البینه، فقال یا قنبر النطع والسیف.

ثم أمر بالرجل فوضع علی وجهه ووضع الغلام علی وجهه ثم أمر بهما فضربهما بالسیف حتی قدّهما بالسیف جميعاً. (۱)

فقه الحدیث: امام صادق علیه السلام فرمود: مردی را با غلامی نزد امیر مؤمنان علیه السلام آوردند که با آن غلام لواط می کرد؛ بینه بر این مطلب اقامه شد و شهود شرعی شهادت دادند که بین مرد و غلام، عمل نامشروع برقرار شده است.

امیر مؤمنان علیه السلام به قنبر دستور داد: آن سفره ی چرمی (نطع) و شمشیر را آماده ساز؛ و سرانجام هر دو را گردن زدند.

مفاد این روایت، عدم فرق بین محصن و غیر آن است؛ زیرا، پس از شهادت بینه، امام علیه السلام سؤال نکرد که آن شخص محصن است یا غیر آن؟ دستور دادند نطع و شمشیر آماده شود.

۴ - وعن محمد بن یحیی، عن أحمد بن محمد بن محمّد بن هارون، عن أبی یحیی الواسطی، رفعه، قال: سألته عن رجلین يتفاخدان، قال: حدّهما حدّ الزانی، فإن أدمع أحدهما علی صاحبه، ضرب الداعم ضربه بالسیف أخذت منه ما أخذت وترکت ما ترکت یرید بها مقتله، والداعم علیه یحرق بالنار. (۲)

فقه الحدیث: در این مرفوعه، راجع به دو مردی می پرسد که عمل تفخیذ انجام داده اند.

امام علیه السلام فرمود: حدّشان حدّ زانی است. اگر یکی به دیگری دخول کرده، داعم را می کشند و مفعول را به آتش می سوزانند.

ص: ۱۰۸

۱- (۱). وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۴۱۹، باب ۲ از ابواب حدّ لواط، ح ۲.

۲- (۲). همان، ص ۴۲۱، باب ۳ از ابواب حدّ لواط، ح ۶.

این روایت نیز تفصیلی نداده است که فاعلِ موقب محصن است یا غیر آن؟

تذکر یک نکته: در این جا روایتی است که فرقی بین محصن و غیر محصن نمی گذارد، لیکن نحوه ی قتل را غیر از روش های سه گانه ی گذشته می گوید:

وعنه عن أبيه، عن النوفلي، عن السكوني، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام: لو كان ينبغي لأحد أن يرجم مرتين لرجم اللوطي. (۱)

فقه الحدیث: امیر مؤمنان علیه السلام فرمود: اگر سزاوار بود یک نفر دوبار رجم شود، هر آینه آن فرد، لوطی بود.

معنای روایت این است که اگر دوبار رجم امکان ندارد، یک بار آن که قدر مسلم است.

آریا نفرمود کدام لوطی، محصن یا غیر محصن؟ تفصیلی نداده است و در حقیقت، با روایات طایفه ی اول در کیفیت قتل مخالفت دارد.

می توان این دو دسته روایت را یک طایفه شمرد؛ زیرا، در یکی مطلق قتل است و در دیگری مطلق رجم، هرچند دسته ی اخیر ظهور در تعیین رجم دارد؛ لیکن به واسطه ی ظهور روایات قتل مطلق یا قتل به انواع سه گانه که در صحیح مالک بن عطیه بود، از ظهور این روایت در تعیین رجم دست برمی داریم؛ همان گونه که از ظهور روایت مالک بن عطیه در انحصار قتل به یکی از سه طریق رفع ید می کنیم. نتیجه آن می شود که حدّ لواط ایقابی قتل است، به هر کدام از کیفیت چهارگانه که اتفاق بیفتد.

طایفه ی دوم: روایاتی هستند که بین محصن و غیر او تفصیل می دهد؛ و سه نوع تعبیر در آن ها دیده می شود: ۱ - محصن کشته می شود و غیر محصن تازیانه می خورد؛ ۲ - محصن رجم می شود و گرنه او را تازیانه می زنند؛ ۳ - حدّ زنا و لواط یکی است.

دسته ی اول: عن الحسين بن محمد، عن معلى بن محمد، عن الحسن بن علي، عن حماد بن عثمان قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام رجل أتی رجلاً. قال:

عليه إن كان محصناً القتل، وإن لم يكن محصناً فعليه الجلد، قال: قلت: فما

ص: ۱۰۹

۱- (۱). وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۴۲۰، باب ۳ از ابواب حدّ لواط، ح ۲.

علی المؤتی به؟ قال: علیه القتل علی کلّ حال، محصناً کان أو غیر محصن. (۱)

فقه الحدیث: در این روایت معتبر، حمّاد بن عثمان از امام صادق علیه السلام درباره ی مردی که با دیگری لواط کرده پرسید. امام علیه السلام فرمود: اگر محصن است، او را می کشند؛ و اگر غیر محصن است، او را تازیانه می زنند.

حمّاد پرسید: تکلیف مفعول چیست؟ امام علیه السلام فرمود: به هر حال باشد محصن یا غیر محصن، کشته می شود.

دسته ی دوّم: محمّد بن یعقوب، عن محمّد بن یحیی، عن أحمد بن محمّد، عن علی بن الحکم، عن أبان، عن زراره، عن أبی جعفر علیه السلام، قال: الملوّط حدّه حدّ الزانی. (۲)

فقه الحدیث: در این روایت معتبر، زراره از امام باقر علیه السلام نقل می کند که آن حضرت فرمود: حدّ ملوط، حدّ زانی است.

در کتاب وسائل الشیعه و کتاب های روایتی، نقل حدیث «الملوّط» است؛ لیکن صاحب جواهر رحمه الله از نسخه ای این گونه نقل می کند: «اللوّط حدّه حدّ الزانی»؛ (۳) به نظر، این تعبیر جالب نیست؛ زیرا، باید می گفت: «اللوّط حدّه حدّ الزنا»؛ چه آن که معنا ندارد در یک طرف عمل و در طرف دیگر فاعل را قرار دهد و بین آن دو ارتباط برقرار کند.

بنا بر این که نسخه ی صاحب جواهر رحمه الله صحیح باشد، این روایت بر تفصیل بین محصن و غیر محصن دلالت دارد؛ زیرا، در باب زنا بین این دو تفصیل داده شده است؛ یعنی محصن را سنگسار کرده، و غیر محصن را تازیانه می زنند.

اگر نسخه ی وسائل صحیح باشد - که با اعتبار هم مساعدت دارد -، می توان به اولویّت یا حدّ اقل به اعتبار مناط بین لاطی و ملوط، بگوییم: عمل ملوط از عمل لاطی قبیح تر است؛ زیرا، لاطی تحت فشار شهوت و تأثیر آن، ممکن است دست به عمل فحشا بزند و برایش

ص: ۱۱۰

۱- (۱). وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۴۱۷، باب ۱ از ابواب حدّ لواط، ح ۴.

۲- (۲). همان، ص ۴۱۶، ح ۱.

۳- (۳). جواهر الکلام، ج ۴۱، ص ۳۸۰.

التذادی حاصل شود؛ امّا در ملوط این التذاد نیست. بنابراین، به ظاهر حکمش سخت تر از لاطی است. از این رو، اگر حدّ ملوط مانند حدّ زانی باشد، در زانی بین محصن و غیر محصن تفصیل است؛ بنابراین، وقتی در ملوط تفصیل بود، در لاطی هم باید بین محصن و غیر محصن تفصیل داد؛ مگر آن که بگویید: در ملوط از جهت ملوط و مفعول واقع شدن، بین محصن و غیر محصن فرقی نیست. این تفاوت فقط در لاطی چشمگیر است که با وجود همسر به لواط روی آورده، ولی در ملوط، زن داشتن چه ربطی دارد؟ در این صورت، باید روایت را کنار گذاشت؛ و به درد تفصیل نمی خورد.

روایات دسته ی سوّم: ۱ - وعن علیّ بن ابراهیم، عن محمّد بن عیسی، عن یونس، عن محمّد بن سنان، عن العلاء بن الفضیل، قال: قال أبو عبد الله علیه السلام: حدّ اللوطی مثل حدّ الزانی وقال: إن كان قد احصن رجم وإلّا جلد. (۱)

فقه الحدیث: سند روایت مشتمل بر محمّد بن سنان است که در وثاقت او اشکال است.

امام صادق علیه السلام فرمود: حدّ لوطی مانند حدّ زانی است، اگر محصن است، او را سنگسار کرده، و گرنه تازیانه اش می زنند.

۲ - عبد الله بن جعفر فی (قرب الإسناد) عن الحسن بن ظریف، عن الحسين بن علوان، عن جعفر بن محمّد، عن أبيه، عن علیّ علیه السلام، أنّه كان يقول: فی اللوطی إن كان محصناً رجم وإن لم يكن محصناً جلد الحدّ. (۲)

فقه الحدیث: امیر مؤمنان علیه السلام درباره ی لوطی می فرمود: اگر محصن است، سنگسار شده؛ و گرنه به او حدّ تازیانه می زنند.

۳ - وعن السّندی بن محمّد، عن أبي البختری، عن جعفر بن محمّد، عن أبيه، أنّ علیّ بن أبي طالب كان يقول: حدّ اللوطی مثل حدّ الزّانی إن كان محصناً

ص: ۱۱۱

۱- (۱). وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۴۱۷، باب ۱ از ابواب حدّ لواط، ح ۳.

۲- (۲). همان، ص ۴۱۸، ح ۶.

رجم وإن كان عزباً جلد مائه، ويجلد الحد من یرمی به بریناً. (۱)

فقه الحدیث: حدّ لوطی مانند حدّ زانی است؛ اگر محصن است، رجمش می کنند؛ و اگر عزب باشد، صد تازیانه می خورد؛ و کسی حدّ را می زند که حدّی بر عهده اش نباشد؛ اما اگر فردی حدّ به عهده دارد، حقّ اجرای حدّ را ندارد. (۲)

۴ - سعد بن عبدالله (فی بصائر الدرّجات)، عن محمد بن الحسین بن أبی الخطّاب، عن محمد بن إسماعیل بن بزیع، عن صالح بن عقبه، عن یزید بن عبدالملک، قال: سمعت أبا جعفر علیه السلام یقول: إن الرّجم علی الناکح والمنکوح ذکراً کان أو انثی إذا کانا محصنین وهو علی الذّکر إذا کان منکوحاً احصن أو لم یحصن. (۳)

فقه الحدیث: امام باقر علیه السلام فرمود: بر فاعل و مفعول در باب زنا و لواط رجم ثابت است؛ در صورتی که محصن باشند، و در باب لواط، مفعول رجم می شود؛ خواه محصن باشد یا نه.

۵ - محمد بن الحسن یاسناده عن الحسین بن سعید، عن ابن أبی عمیر، عن عدّه من أصحابنا، عن أبی عبدالله علیه السلام، فی الذی یوقب أنّ علیه الرجم إن کان محصناً وعلیه الجلد إن لم یکن محصناً. (۴)

فقه الحدیث: این روایت صحیحه بوده، و در خصوص لواط ایقابی است. امام صادق علیه السلام فرمود: اگر موقب محصن است، سنگسار شده؛ وگرنه تازیانه می خورد.

۶ - وعنه، عن أحمد، عن ابن محبوب، عن هشام بن سالم، عن أبی بصیر، عن أبی عبدالله علیه السلام، قال: سمعته یقول: إن فی کتاب علیّ علیه السلام إذا اخذ الرّجل مع

ص: ۱۱۲

۱- (۱). وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۴۱۸، باب ۱ از ابواب حدّ لواط، ح ۶.

۲- (۲). ظاهراً معنای جمله اخیر این است که کسی که انسان پاکدامنی را به لواط قذف کند، حدّ می خورد.

۳- (۳). وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۴۱۸، باب ۱ از ابواب حدّ لواط، ح ۸.

۴- (۴). همان، ص ۴۲۱، باب ۳ از ابواب حدّ لواط، ح ۸.

غلام فی لحاف مجرّدین ضرب الرّجل وأدّب الغلام وإن كان ثقب وکان محصناً رجم. (۱)

فقه الحدیث: امام صادق علیه السلام فرمود: در کتاب علی علیه السلام نوشته شده است: اگر مردی را با غلامی زیر یک لحاف برهنه بگیرند، مرد را زده و غلام را ادب می کنند؛ و اگر دخول کرده و محصن باشد، سنگسار می شود.

مفهوم روایت دلالت دارد که اگر شخص محصن نبود، رجمی هم نیست.

کیفیت جمع بین روایات

روایاتی که تاکنون بیان شد، در حقیقت به دو طایفه برمی گردد: ۱- روایاتی که بر قتل و سنگسار به طور مطلق دلالت دارد.

۲- روایاتی که قتل و رجم را به صورت تفصیل پیاده می کند؛ یعنی در محصن، قتل یا رجم، و در غیر او، تازیانه هست.

با توجه به این که در گذشته گفتیم بین روایاتی که متعرض قتل است با روایات رجم معارضه ای نیست، در این جا نیز که یک طایفه به اطلاق دلالت بر قتل و رجم لاطی می کند، و طایفه ی دوّم بین محصن و غیر محصن تفصیل داده است، بنا بر قواعد جمع بین روایات، باید گروه مفصل، گروه مطلق را تقیید کند. در نتیجه، بین دو گروه تعارض نیست.

زیرا، جای جمع به اطلاق و تقیید است.

اختلاف بین این روایات، مانند تنافی بین «أعتق رقبة» و «لا تعتق رقبة کافره» است که بین دو دلیل، جمع دلالتی وجود دارد. با وجود جمع عقلایی و عرفی که از واضح ترین مصادیقش جمع بین عامّ و خاصّ، و جمع بین مطلق و مقید است، این دسته روایات متخالف از موضوع ادله ی باب تعارض خارج شده، و نمی توان از راه ترجیح سند، یا دلالت و یا جهت، یکی را بر دیگری مقدّم داشت؛ و مفاد مقبوله ی عمر بن حنظله (۲) و مانند آن را پیاده کرد.

ص: ۱۱۳

۱- (۱). وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۴۲۱، باب ۳ از ابواب حدّ لواط، ح ۷.

۲- (۲). همان، ص ۷۵، باب ۹ از ابواب صفات قاضی، ح ۱.

بنا بر قواعد و مطالبی که در اصول تحقیق شده است، باید روایات طایفه ی دوّم را که بین محصن و غیر محصن تفصیل داده، بر مطلقاتی که بین آن ها فرق نگذاشته است، مقدّم کرده، و به قتل محصن و تازیانه خوردن غیر محصن فتوا بدهیم؛ لیکن تمام فقها مگر صدوق رحمه الله در کتاب مقنع، در لواط ایقابی بین محصن و غیر او فرقی نگذاشته اند؛ و از طرفی، صاحب ریاض رحمه الله هم به بعضی از متأخران تفصیل را نسبت می دهد. (۱)

شیخ صدوق رحمه الله در دو جای مقنع مسأله را مطرح کرده، در یک مورد می گوید: «لا- فرق بین محصن و غیر محصن»؛ یعنی فتوای مشهور را اختیار می کند؛ و در جای دیگر از همان کتاب، عین روایت را به عنوان فتوای خود آورده است. (۲) مرحوم محقق رحمه الله نیز در شرایع به مفاد دو دسته روایت اشاره می کند: «وکیفیه إقامه هذا الحدّ القتل إن کان إیقاباً، و فی روایه إن کان محصناً رجم و إن کان غیر محصن جلد والأوّل أشهر». (۳) از این بیان محقق رحمه الله تضعیفی نسبت به روایت مفصل استفاده نمی شود؛ زیرا، روایات مطلق را مشهورتر می گوید.

راه حل اشکال

باید توجه داشت تا زمان شیخ طوسی رحمه الله، برنامه ی فقهای شیعه چنین بود که متن روایات را در کتاب های فتوایی خود به عنوان فتوا می آوردند و تغییری در آن نمی دادند. در تمام این کتاب ها، به غیر از کتاب مقنع مرحوم صدوق رحمه الله فرقی بین لاطی موقب محصن و غیر محصن نگذاشته اند.

فتوای قدمای از فقها بر طبق روایات مطلق، حکایت از این نکته دارد که هرچند روایات مفصل از نظر سند و دلالت تامّ هستند، اما به واسطه ی نزدیک بودن قداً به زمان ائمه علیهم السلام و آشنایی شان با مذاق و روش آن بزرگواران، در این روایات نقصانی دیده اند که ما از آن خبر نداریم؛ و از فتوای آنان به روایت مطلق و طرح روایات مفصل، وجود نقصی

ص: ۱۱۴

۱- (۱). ریاض المسائل، ج ۱۰، ص ۹۳.

۲- (۲). المقنع، ص ۴۳۰-۴۳۷.

۳- (۳). شرایع الاسلام، ج ۴، ص ۹۴۲.

را در دسته ی اخیر کشف می کنیم؛ هرچند نوع نقص را نمی شناسیم.

از این رو، در این مسأله که از نظر صناعت و بحث روایی باید مطلقاً را بر مقیدات حمل کرد و بین لاطی محصن و غیر محصن فرق گذاشت، اما به واسطه ی شهرت مسلم، بلکه به قول صاحب جواهر رحمه الله (۱) اجماع محصل و منقول بر عدم تقیید، می فهمیم روایات مقید مورد اعراض اصحاب واقع شده و در آن ها خللی دیده اند که بر طبق آن ها فتوا نداده اند.

بیان صاحب جواهر رحمه الله در حل اشکال

صاحب جواهر رحمه الله پس از طرح مسأله، قسمتی از روایات را مطرح می کند. به نظر می رسد یک اضطراب و تشویشی در ذهن ایشان بوده که در مقام نقل روایات چند اشتباه از ایشان سر زده است:

عبارت «الملوط حدّه حدّ الزانی» (۲) را به صورت «اللواط حدّه حدّ الزانی» آورده و متن مرسله ی ابن ابی عمیر (۳) را روایت ابوبصیر (۴) قرار داده است و اصلاً روایت ابن ابی عمیر را نقل نمی کند.

ایشان فرموده است: «فوجب حمل النصوص المزبوره القاصره بعضها سنداً و آخر دلاله - إذ إثبات الرجم علی المحصن لا ینافی الحكم بقتل غیره، مضافاً إلى إشمال بعضها علی التفصیل بین الواطی والموطوء المعلوم عدم عامل به إلّما یحکی عن ظاهر اقتصار الفقیه علیه و صریح المقنع - علی التقیّه أو طرحها» (۵).

توضیح کلام صاحب جواهر رحمه الله و نقد آن

بیان صاحب جواهر رحمه الله بر چند مطلب مشتمل است که باید بررسی شود:

۱ - سند برخی از روایات مقید ضعیف است. این مطلب در برخی از آن روایات صادق است؛ لیکن اکثر آن ها از نظر سند معتبر و قابل اعتماد هستند.

ص: ۱۱۵

۱- (۱). جواهر الکلام، ج ۴۱، ص ۳۸۰.

۲- (۲). وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۴۱۶، باب ۱ از ابواب لواط، ح ۱.

۳- (۳). همان، ص ۴۲۱، باب ۳ از ابواب لواط، ح ۸.

۴- (۴). همان، ح ۷.

۵- (۵). جواهر الکلام، ج ۴۱، ص ۳۸۰.

۲ - برخی از آن‌ها قصور دلالتی دارد، و در توجیه این مطلب می‌گویند: اثبات رجم بر محصن منافات با حکم به قتل غیر او ندارد. در این عبارت دو احتمال هست:

الف: اگر مقصود ایشان آن است که اثبات رجم بر محصن، مفهوم ندارد که غیر محصن نباید رجم شود؛ - اثبات شیء نفی ماعدا نمی‌کند. - یعنی مقصود از کلمه ی «قتل» در عبارت «إذ إثبات الرجم علی المحصن لا ینافی الحکم بقتل غیره» همان رجم باشد، به ایشان گفته می‌شود:

بیشتر روایات، در مورد غیر محصن رجم را به صراحت نفی می‌کرد؛ اگر بگویند: سند آن روایات ضعیف است، می‌گوییم: شما پس از قصور سندی به قصور دلالتی پرداختید.

لذا، با توجه به این که غیر از روایت ابوبصیر، روایات دیگر هر دو طرف قصه را مطرح کرده بود - «إن کان محصناً رجم وإلاً جلد»؛ تصریح در رجم محصن و نفی آن از غیر محصن دارد. - روایت ابوبصیر که فقط یک طرف قضیه را متکفل بود، - «وإن کان ثقب وکان محصناً رجم» - بر فرض که قضیه ی شرطیه مفهوم هم نداشته باشد، در این جا خصوصیتی وجود دارد که باید به مفهوم داشتن آن ملتزم شویم. زیرا، دو قید آورده یکی ایقاب و دیگری احصان. اگر برای قید احصان مفهوم نیست، باید برای ایقاب هم نباشد؛ در حالی که صاحب جواهر رحمه الله تصریح دارد به این که در لواط غیر ایقابی سنگساری نیست و تازیانه زده می‌شود.

ب: اگر مقصود ایشان از عبارت این است که اثبات رجم بر محصن با اثبات قتل در حق غیر او منافات ندارد، دو اشکال دارد:

اشکال اول: روایاتی که رجم را در حق محصن اثبات می‌کند، در حق غیر او حکم به تازیانه دارد؛ معنای «وإلاً جلد»، نفی قتل و سنگسار و اثبات تازیانه است.

اشکال دوم: حضرت در روایت حماد فرمود: «علیه إن کان محصناً القتل وإن لم یکن محصناً فعليه الجلد»^(۱) یعنی بین رجم و غیر آن تفصیل نیست؛ بلکه بین قتل و غیر قتل تفصیل می‌دهد.

۳ - پاره ای از این روایات بین واطی و موطوء تفصیل داده و گفته: فاعل، دو نوع

ص: ۱۱۶

۱- (۱). وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۴۱۷، باب ۱ از ابواب حدّ لواط، ح ۴.

محسن و غیر محسن دارد؛ امّا در مفعول این معنا راه ندارد. و معلوم است کسی به این تفصیل عمل نکرده، مگر آن چه از ظاهر من لا یحضره الفقیه و صریح مقنع به دست می آید که بین فاعل و مفعول فرق گذاشته است. این مطلب صاحب جواهر رحمه الله را باید در بحث حکم مفعول مطرح کنیم.

۴- ایشان سرانجام در پایان گفتارش می گوید: واجب است آن روایات را حمل بر تقیه کرده یا طرح کنیم.

اشکال اوّل: حمل بر تقیه و امثال آن، فرع تحقّق تعارض بین دو دسته روایت است، و مقام ما از باب اطلاق و تقیید می باشد نه خبرین متعارضین. لذا، در این جا قواعد باب تعارض پیاده نمی شود تا یکی را از جهت سند، یا دلالت، و یا مخالفت با عامّه مقدم بدانیم.

اشکال دوّم: بر فرض تحقّق تعارض، حمل بر تقیه در جایی است که یک مسأله بین فقهای اهل سنت مشهور باشد؛ و روایت ما به واسطه ی این شهرت نتواند واقعیت را بیان کند. مطلب را مطابق با فتاوی اهل سنت مطرح نماید.

مرحوم شیخ طوسی رحمه الله (۱) در کتاب خلاف که مسائل اختلافی شیعه و سنّی را جمع آوری کرده، در این مسأله می گوید: بیشتر فتوای بزرگان اهل سنت با شیعه موافق است؛ فقط شافعی در یک جا مطابق با فتوای شیعه و در جای دیگر بین محسن و غیر آن تفصیل داده است. (۲) آیا با این مقدار می توان روایت را به عنوان حمل بر تقیه کنار گذاشت؟ به چه دلیل این روایات باید طرح شود؟ روایاتی را که بزرگان اهل حدیث در کتاب های حدیثی نقل کرده و تعدادی از آن ها نیز معتبر و قابل اعتماد است، چگونه می توان طرح کرد؟

راه حلّ نهایی

اگر اجماع مسلمی در این مسأله درست شود، یا بتوان از شهرت فتوایی مسلم بین فقها، اعراض اصحاب از روایات مفصّل را به دست آورد، به گونه ای که بگوییم: این اعراض حتماً وجهی داشته و آنان به مذاق ائمه علیهم السلام آشنا بوده اند، با وجود این که روایات در دسترس آنان بوده، امّا بر طبق آن ها فتوا نداده اند؛ و از طرف دیگر بگوییم: اعراض مشهور

ص: ۱۱۷

۱- (۱). الخلاف، ج ۵، ص ۳۸۱، مسأله ۲۲؛ المبسوط للسرخسی، ج ۹، ص ۷۷؛ المجموع، ج ۲۱، ص ۳۱۵-۳۱۶.

۲- (۲). الخلاف، ج ۵، ص ۳۸۱، مسأله ۲۲؛ المبسوط للسرخسی، ج ۹، ص ۷۷؛ المجموع، ج ۲۱، ص ۳۱۵-۳۱۶.

از یک روایت، موجب سقوط آن از حجیت می گردد. با این همه تفصیل، فتوای مشهور تمام می شود.

مخالفت صدوق رحمه الله در کتاب مقنع، و بیان صاحب شرایع رحمه الله که می گوید روایات دو دسته است، و اشهر آن ها مطلق است - یعنی در برابرش روایات مشهور داریم که به حدّ شاذّ و نادر نیست - و گفته ی صاحب ریاض رحمه الله که برخی از متأخر المتأخرین نیز فتوا به تفصیل داده، این مطالب دست به دست هم می دهد و فقیه را دچار تردید می کند. پس، تحقّق اجماع مورد سؤال است.

با توجه به عدم ثبوت اجماع، هر چند که صاحب جواهر رحمه الله ادّعی تحقّق اجماع محصّل و منقول می کند، قواعد اقتضای ترجیح تفصیل را دارد. به خصوص با توجه به این که شارع در باب حدود خیلی سختگیر بوده و بنای حدود بر تخفیف است؛ لذا، این جهت تقویت می گردد که اگر فاعل غیر محصن بود، نباید او را کشت؛ بلکه به او تازیانه زده می شود.

بررسی حدّ مفعول

امام راحل رحمه الله در تحریرالوسیله بین فاعل و مفعول فرقی نگذاشته است، و حکم هر دو را در لواط ایقابی، قتل دانستند، مسلمان یا کافر، محصن یا غیر محصن باشند. اما در رابطه با مفعول، هیچ فقیهی بین محصن و غیر محصن فرقی قائل نشده است؛ حتّی مرحوم صدوق هم در کتاب مقنع تفصیل نداده است.

لیکن مراجعه ی به روایات باب، مفید مطلب دیگری است؛ از این رو، باید به بررسی آن ها پرداخت. برخی از روایات در گذشته مطرح شد، لذا، فقط به آن ها اشاره می کنیم:

۱ - زراره عن أبي جعفر عليه السلام، قال: الملوّط حدّه حدّ الزانی. (۱)

در بحث های گذشته گفتیم، صاحب جواهر رحمه الله این روایت را به صورت «اللوّاط حدّه حدّ الزانی» (۲) نقل کرده است که با نقل کافی، و وسائل و دیگر کتب حدیث موافقت ندارد.

ص: ۱۱۸

۱- (۱). وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۴۱۶، باب ۱ از ابواب حدّ لواط، ح ۱.

۲- (۲). جواهر الکلام، ج ۴۱، ص ۳۸۰.

علاوه آن که تعبیر هم مساعد با این نقل نیست.

به هر حال، روایت بنا بر نقل صحیح، دلالت بر تفصیل دارد؛ زیرا، اگر حدّ مفعول و ملوط حدّ زانی باشد، در زانی بین محصن و غیر محصن فرق است، پس، باید در ملوط نیز همین فرق جریان داشته باشد. در مقابل این روایت، دو روایت زیر را داریم.

۲ - حمّاد بن عثمان... قال: قلت: فما على المؤتى به؟ قال: عليه القتل على كلّ حالّ محصناً كان أو غير محصن. (۱)

این روایت به عدم فرق بین محصن و غیر محصن در مفعول تصریح دارد.

۳ - یزید بن عبدالملک، قال: سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: إنّ الرجم على الناكح والمنكوح ذكراً كان أو انثى إذا كانا محصنين، وهو على الذکر إذا كان منكوحاً احصن أو لم يحصن. (۲)

امام باقر علیه السلام در این روایت یک ضابطه ی کلی بیان می فرماید؛ اما در باب لواط، نسبت به مفعول، یک فرد را از این ضابطه بیرون می آورد؛ فرمود: مذکر اگر منکوح و مفعول شد، رجم می شود؛ محصن باشد یا نه.

به بیان دیگر، زنا و لواط چهار صورت دارد: فاعل و مفعول در باب زنا محصن باشند یا غیر محصن؛ فاعل در باب لواط محصن باشد؛ مفعول در باب لواط محصن باشد یا غیر محصن. که در صورت چهارم، حکم به رجم مفعول می کند. بنابراین، این دو روایت با ظاهر روایت زراره تنافی دارد.

این جا، جای حمل مطلق بر مقید نیست؛ زیرا، روایت زراره در خصوص ملوط آمده و تفصیل می دهد؛ و این دو روایت، در همین مورد، نفی تفصیل می کند؛ پس از باب ظاهر و

ص: ۱۱۹

۱- (۱). وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۴۱۷، باب ۱ از ابواب حدّ لواط، ح ۴.

۲- (۲). همان، ص ۴۱۸، ح ۸.

اظهر، مطلق و مقید و نص و ظاهر، نمی توان مشکل را حل کرد و گفت: روایت دوّم و سوّم در عدم تفصیل و عدم فرق صراحت دارد، و روایت زراره ظهور در تفصیل دارد و به نصّ آن ها دست از ظهور روایت زراره برمی داریم؛ و یا بگوییم: روایت زراره ظهور در مشابهت مطلق بین حدّ زانی و حدّ ملوط دارد - یعنی آن چه بر زانی ثابت است، بر ملوط نیز همان حدّ هست - و این دو روایت صریح در عدم فرق است. این استظهارها با صراحت یک دسته در عدم تفصیل و صراحت دیگری در تفصیل منافات دارد.

از بیان صاحب جواهر رحمه الله (۱) استفاده می شود بین فاعل و مفعول هیچ فرقی نیست؛ یعنی مسأله اجماعی است. در نتیجه، اگر در مفعول، بین محصن و غیر محصن فرقی نبود، در فاعل هم فرق نخواهد بود. این بیان دچار اشکال است؛ زیرا، معلوم نیست اگر مسأله در طرف مفعول اجماعی بود، در طرف فاعل هم اجماعی باشد؛ و این دو، از نظر حکم مساوی باشند؛ به خصوص با توجه به این که احصان و عدم آن، در ناحیه ی مفعول نقشی ندارد؛ به خلاف فاعل که امکان فرق در آن راه دارد.

فرع دوّم: حکم لواط ایقابی بالغ با صبیّ و مجنون

درباره ی لواط شخص بالغ عاقل با کودک و مجنون، علاوه بر روایتی که در باب صبیّ داریم، ضوابط کلی درباره ی بالغ پیاده می شود؛ اما حکم مجنون و کودک غیر از حکم بالغ عاقل است.

مقتضای ادله ی رفع قلم (۲) - به نحو عموم از کودک و دیوانه - عدم اجرای حدّ در حقّ آن هاست؛ امّا در مورد بالغ عاقل، که عنوان فاعلیت دارد، طبق قاعده باید حدّ جاری شود؛ زیرا، دلیلی بر اختصاص حدّ به موردی که فاعل بالغ با موطوء بالغ عاقل لواط کند، نداریم.

ادله می گوید: اگر بالغ عاقلی لواط کرد، حدّ در حقّ او ثابت است؛ و این، اطلاق دارد؛ خواه طرف او، بالغ عاقل باشد یا غیر آن. علاوه آن که در این مقام، روایت ابی بکر الحضرمی نیز وجود دارد:

عن أبي عبد الله عليه السلام قال: اتى أمير المؤمنين عليه السلام بامرأه وزوجها، قد لاط زوجها بابنها من غيره وثقبه وشهد عليه بذلك الشهود، فأمر به عليه السلام فضرب بالسيف حتى قتل، وضرب الغلام دون الحدّ وقال: أما لو كنت مدرکاً لقتلتك

ص: ۱۲۰

۱- (۱). جواهر الکلام، ج ۴۱، ص ۳۷۷.

۲- (۲). وسائل الشیعه، ج ۱۹، ص ۶۶، باب ۳۶ از ابواب قصاص فی النفس، ح ۲؛ و باب ۴ از ابواب مقدّمات العبادات، ح ۱۱.

فقه الحديث: سند این روایت به خاطر وجود محمد بن سنان مورد اشکال است. امام صادق علیه السلام فرمود: زن و شوهری را نزد امیر مؤمنان علیه السلام آوردند. آن مرد با پسر این زن - از شوهر سابق - لواط ایقابی کرده بود، و بیته بر این عمل شهادت داد. امام علیه السلام دستور داد با شمشیر بر آن مرد زده، او را کشتند؛ به آن پسر نیز کمتر از حد، تازیانه زده و فرمود: اگر بالغ بودی تو را می کشتم؛ زیرا، خودت را برای این عمل قبیح در اختیار آن مرد گذاشتی.

هرچند این روایت در مورد صغیر وارد شده، ولی می توان حکم مجنون را نیز از آن استفاده کرد؛ زیرا، امام علیه السلام فرمود: اگر تو را نکشتم به خاطر این است که مُدرک نبودی. مقصود از «مُدْرکیت» همان بلوغ و مُکَلَّف بودن است نه تمیز داشتن؛ از این رو، به این روایت برای کسی که قوه ی تمیز ندارد، نمی توان استدلال کرد. بنابراین، مفاد: «لو کنت مدرکاً لقتلک»، «لو کنت مکلفاً لقتلتک» است؛ پس، حکم مجنون نیز از آن استفاده می شود.

فرق بین دیوانه و کودک

مرحوم امام در عبارت تحریرالوسیله فرمود: اگر بالغی با کودکی لواط ایقابی کرد، بالغ کشته و کودک تأدیب می شود؛ نسبت به مجنون نیز فرمود: بالغ عاقل کشته و مجنون اگر شعور و تمیزی داشته باشد، حاکم به آن چه مصلحت می داند، وی را تعزیر می کند. مطرح کردن شعور و تمیز در مورد مجنون، و عدم آن در مورد کودک، به خاطر این است که اگر شخص دیوانه فاقد هر شعور و تمیزی باشد، تعزیر و تأدیب برای او بی اثر است؛ کودک نیز اگر به اندازه ای کوچک باشد که فاقد تمیز باشد، چه بسا لواط در حق او محقق نگردد.

فرع سوم: لواط کودک با کودک

روایت ابی بکر حضرمی (۲) بر این فرع نیز دلالت دارد. بنابراین، در این فرض، فاعل و مفعول را باید تأدیب کرد و بر هیچ کدام حد جاری نمی شود. کلام امام علیه السلام «لو کنت مدرکاً

ص: ۱۲۱

۱- (۱). وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۴۱۸، باب ۲ از ابواب حدّ لواط، ح ۱.

۲- (۲). همان.

لقتلتك» در حق هر دو صادق بوده، و فرقی بین فاعل و مفعول نیست؛ بنابراین، از روایت، نفی حدّ و اثبات تعزیر استفاده می شود.

فرع چهارم: لواط دیوانه با بالغ عاقل

اگر دیوانه ای با عاقلی وطی کند، بر عاقل حدّ جاری می شود؛ اما نسبت به مجنون محلّ اختلاف است. شیخ مفید^(۱) و شیخ طوسی رحمهما الله^(۲) می فرمایند: اگر دیوانه فاعل است، باید حدّ بخورد؛ اما اگر مفعول واقع شده، حدّ ندارد. - این بحث در باب زنا نیز مطرح بود و همین نظر را آن جا داشتند. -

دلیل بر این مطلب، روایتی است که در باب زنا به آن تمسّک کرده و به عنوان مستند در باب لواط نیز استفاده می شود. و با این روایت، مفاد ادله ی «رفع القلم عن المجنون»^(۳) و امثال آن تقیید می شود. روایت این است:

وعن علی بن ابراهیم، عن أبيه، عن عمرو بن عثمان، عن ابراهيم بن الفضل، عن اَبان بن تغلب، قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: إذا زنى المجنون أو المعتوه جلد الحدّ وإن كان محصناً رجم. قلت: وما الفرق بين المجنون والمجنونه والمعتوه والمعتوهة؟ فقال: المرأه أنما تؤتى والرّجل يأتي، وإنما يزنى إذا عقل كيف يأتي اللذّه وأنّ المرأه إنّما تستكره ويفعل بها وهى لا تعقل ما يفعل بها.^(۴)

فقه الحدیث: این روایت معتبر است. امام صادق علیه السلام فرمود: اگر زانی دیوانه بود، تازیانه می خورد؛ و اگر زن دارد و محصن است، باید سنگسار شود. - «معتوه» نوعی از جنون است. -

ابان بن تغلب سؤال کرد: فرق بین مرد دیوانه با زن دیوانه در باب زنا چیست؟ چرا اگر

ص: ۱۲۲

۱- (۱). المقنعه، ص ۷۸۶.

۲- (۲). النهایه فی مجرّد الفقه والفتوی، ص ۷۰۵.

۳- (۳). وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۳۱۶، باب ۸ از ابواب مقدّمات حدود، ح ۲.

۴- (۴). همان، ص ۳۸۸، باب ۲۱ از ابواب حدّ زنا، ح ۲.

مجنون، فاعل باشد، باید حدّ بخورد؛ ولی اگر مجنون زنا داد، حدّ ندارد؟

امام علیه السلام فرمود: زن جنبه ی معلولیت و انفعال دارد و مرد جنبه ی فاعلیت و علیت؛ فاعل در صورتی زنا می کند که شعور لذت بردن را داشته باشد و نحوه ی التذاذ را درک نماید، اما زن نمی فهمد با او چه می شود و التذاذی تصوّر نمی کند.

شیخ مفید و طوسی رحمهما الله در باب زنا به این روایت فتوا داده اند؛ در باب لواط نیز نه از باب قیاس، بلکه از جهت تعمیم داشتن تعلیل، آن را پیاده کرده اند؛ زیرا، «إِنَّمَا يَزْنِي إِذَا عَقَلَ كَيْفَ يَأْتِي اللَّعْذَةَ» در فاعل لاطی نیز مطرح است. شخص باید درک کرده باشد از چه راهی می تواند لذت ببرد تا دست به این کار بزند، اما مفعول چه بسا نفهمد با او چه می کنند.

اگر از تعلیل نیز صرف نظر کنیم، می توانیم از راه قیاس اولویت، حدّ را در باب لواط جاری کنیم؛ زیرا، در باب زنا - که یک عمل طبیعی، لیکن نامشروع است، - باید به مجنون حدّ زد؛ پس، در باب لواط - که یک عمل غیر طبیعی و نامشروع است - به طریق اولی باید حدّ اجرا شود.

علاوه آن که: اگر روایت زراره را به تعبیر صاحب جواهر رحمه الله بپذیریم که می گفت:

«اللواط حدّه حدّ الزانی»،^(۱) وقتی باب زنا با باب لواط مشابهت و اتحاد در حدّ داشت، پس همان حدّی که در باب زنا در حقّ دیوانه اجرا می گردد، در باب لواط نیز درباره ی او پیاده می شود.

نظر برگزیده: ما در باب زنا، این مطلب را نپذیرفتیم و به این استدلال نیز اشکال کردیم.

- برای فهمیدن چگونگی استدلال به همان جا مراجعه شود. - و از آن جا که دلیل خاصی در باب لواط نداریم، بنابراین، در هر دو باب می گوئیم به بالغ عاقل حدّ زده می شود، ولی بر دیوانه حدّی نیست؛ خواه فاعل باشد یا مفعول.

فرع پنجم: لواط کودک با بالغ عاقل

اگر کودکی با بالغی لواط کند، بر بالغ حدّ زده و کودک را تأدیب می کنند. طرح این مسأله از این جهت است که در باب زنا می گفتیم: اگر کودکی غیر بالغ با زن شوهرداری زنا کند، آن

ص: ۱۲۳

۱- (۱). وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۴۱۶، باب ۱ از ابواب لواط، ح ۱؛ جواهر الکلام، ج ۴۱، ص ۳۸۰.

زن را سنگسار نکرده، و بلکه به او تازیانه می زنند؛ حال، سؤال این است که در باب لواط، مسأله چگونه است؟ آیا در حدّ بالغ به جهت آن که فاعل، غیربالغ است، تخفیف داده می شود؟

روایتی که در آن باب بود، نمی تواند در باب لواط پیاده شود؛ زیرا، قیاس جایز نیست؛ و اولویّتی نیز وجود ندارد. یعنی اولویّت در ناحیه ی شدّت است. اگر حکم شدیدی در باب زنا بود، از آن رو که قبیح لواط بیشتر است، به طریق اولی در لواط نیز جاری می شود؛ اما اگر در باب زنا تخفیفی بود، به چه دلیل در باب لواط نیز تخفیف داده شود؟

ممکن است به روایت زراره به نقل و سائل و کافی و تهذیب - «الملوط حدّه حدّ الزانی» - استدلال شود؛ زیرا، از عبارت استفاده می شود که ملوط در باب لواط مطلقاً حکم مزنیّ بها در باب زنا را دارد. در باب زنا، اگر کودکی با بزرگسالی زنا کند، حدّ رجم پیاده نمی شود؛ پس، در این جا هم حدّ قتل پیاده نشود.

اما این استدلال صحیح نیست؛ زیرا، فرموده است: «الملوط حدّه حدّ الزانی بها»، بلکه فرموده: «حدّه حدّ الزانی»؛ و ملوط را به زانی تشبیه کرده نه به مزنی بها. از این نحوه ی تشبیه می فهمیم در مقام یک تشبیه اجمالی بین زنا و لواط است؛ و گرنه اگر بخواهیم تمام احکام زنا را بر لواط پیاده کنیم، در پاره ای از موارد به اشکال برمی خوریم؛ مثلاً اگر زانی صغیر بود، حدّی ندارد؛ پس، ملوط نیز حدّ ندارد.

بنابراین، از روایت، تشبیه در جهات و خصوصیات استفاده نمی شود تا بتوان تمام احکام زانی را «طابق النعل بالنعل» پیاده کرده و گفت: اگر کودکی با زن محصنه ای زنا کند، رجم و قتل بر آن زن نیست؛ پس، اگر کودکی با بالغی وطی کرد، حدّ قتل جاری نمی شود.

به همین دلیل، امام راحل رحمه الله به صراحت فرمود: اگر کودکی با بالغی لواط کرد، آن کودک را ادب کرده و بالغ را می کشند.

فرع ششم: لواط ذمی با مسلمان

اگر ذمی با مسلمانی لواط کرد، او را می کشند؛ هرچند لواط ایقابی هم نباشد.

در باب زنا این فرع مطرح بود که اگر کافر ذمی با زن مسلمانی زنا کند، آن زن مختار یا

مکره، محصن یا غیر محصن و ذمی نیز محصن یا غیر محصن باشد، حدّ زانی قتل است.

این مطلب در باب لواط نیز می آید؛ زیرا، با تحقّق لواط هرچند ایقابی هم نباشد، احترام اسلام و مسلمانان را هتک کرده است - هتکی که قابل قیاس با زنا نیست - و با این عملش، از شرایط ذمه خارج شده، پیمان و تعهد ذمه را نقض کرده است؛ پس، باید کشته شود.

اگر فاعل کافر حربی بود، قتلش قبل از تحقّق لواط جایز بود، پس از این عمل، به طریق اولی مهدورالدم است.

فرع هفتم: لواط ذمی با ذمی

از آن جا که ما معتقدیم احکام اسلام اختصاص به مسلمانان ندارد، بلکه درباره ی تمام بشر و انسان ها آمده است؛ و کفار همان گونه که به اصول معاقب هستند، به فروع نیز معاقب اند؛ از این رو، آیه ی شریفه ی: **الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةً جَلْدَةٍ (۱)** مقتید به اسلام نیست، و حاکم شرع باید حدّ خدا را در حقّ زانی و زانیه پیاده کند؛ هرچند که مسلمان نیز نباشند. در باب لواط نیز به همین بیان باید حکم اجرا گردد؛ و در صورت لواط ایقابی ذمی با ذمی، حکم به قتل آن ها داده شود.

لیکن در باب زنا روایاتی داشتیم که می گفت: اگر ذمی با ذمی زنا کند و مسأله را نزد حاکم شرع آوردند یا حاکم بر این قصّه اطلاع پیدا کرد، مخیر است که بین آنان بر طبق قواعد اسلام حکم کند یا آنان را در اختیار قضات مذهبشان قرار داده تا در محاکم خودشان، هر حکمی دارند، در حقّ آنان اجر شود.

امّا در این جا سؤالی مطرح می شود که این روایات در باب زنا رسیده بود، و در خصوص لواط روایتی نداریم. آیا امکان سرایت تخییر از باب زنا به باب لواط هست یا نه؟

امام راحل رحمه الله در مسأله ی زنا به تخییر فتوا دادند، امّا در این مسأله، تخییر را به «قیل» نسبت داده و می فرماید: «الأحوط لو لم یکن الأقوی إجراء الحدّ علیه»؛ احتیاط اگر اقوا

ص: ۱۲۵

نباشد، اجرای حدّ اسلام بر ذمی است.

علّت احتیاط این است که اگر حکمی بر خلاف قاعده - قاعده ی اوّلی، اجرای احکام اسلام در حقّ تمام انسان ها است - در باب زنا ثابت شد، به چه دلیل آن را به ابواب دیگر سرایت بدهیم؟ بنابراین، باید به همان قواعد اوّلیه که اشتراک احکام است عمل نموده، حدّ را در حقّ ذمی نیز جاری کنیم. به همین دلیل، اگر احتیاط، اقوا هم نباشد، در اقامه ی حدّ است، نه به اختیار حاکم و قضات ذمی گذاشتن.

ص: ۱۲۶

مسأله ۵ - الحاکم مخیر فی القتل بین ضرب عنقه بالسيف أو إلقاءه من شاهق كجبل ونحوه مشدود الیدین والرجلین، أو إحراقه بالنار، أو رجمه، وعلى قول: أو إلقاء جدار علیه فاعلاً- كان أو مفعولاً- يجوز الجمع بین سایر العقوبات والإحراق بأن یقتل ثم یحرق.

کیفیت اجرای حدِّ لواط

اشاره

این مسأله دارای دو فرع است:

۱ - تخییر حاکم در اجرای حدِّ قتل به یکی از امور زیر نسبت به فاعل و مفعول در لواط ایقابی: الف: گردن زدن با شمشیر؛ ب: انداختن از بالای بلندی با دست و پای بسته؛ ج: سوزاندن با آتش؛ د: سنگسار کردن؛ ه: بنا بر قولی خراب کردن دیوار بر او.

۲ - جواز جمع بین یکی از طرق و سوزاندن پس از مرگ.

فرع اول: کیفیت قتل

در این فرع بایستی چند مطلب بررسی شود.

مطلب اول: آیا در لواط ایقابی مطلق قتل به هر کیفیت حاصل شود، کافی است یا باید به صورت خاصی محقق گردد؟ اگر مطلق قتل کافی باشد، به وسیله ی اسلحه ی گرم یا خفه کردن با طناب و مانند آن نیز می توان حد را اجرا کرد. بنابراین، باید مستفاد از ادله را دید.

در روایت صحیحی ی حماد بن عثمان قتل به طور مطلق آمده است:

قلت لأبی عبد الله علیه السلام رجل أتى رجلاً، قال: علیه إن كان محصناً القتل وإن لم یکن محصناً فعليه الجلد، قال: قلت: فما علی المؤتی به؟ قال: علیه القتل علی کلِّ حالٍ محصناً کان أو غیر محصن. (۱)

در این روایت، نسبت به فاعل و مفعول حکم قتل به صورت مطلق مطرح شده است.

ص: ۱۲۷

در مقابل، روایت صحیحہ ی مالک بن عطیہ است کہ امام علیہ السلام فاعل را به یکی از سه کار مخیر می کند:

یا هذا إن رسول الله صلى الله عليه و آله حكم في مثلك بثلاثة أحكام فاختر أيهن شئت، قال: وما هنَّ يا أمير المؤمنين؟ قال: ضربه بالسيف في عنقك بالغه منك ما بلغت، أو إهداب [إهداء] من جبل مشدود اليدین والرّجلین، أو إحراق بالنّار. (۱)

ضربتی با شمشیر به گردن زدن به هر جا که منتهی گردد؛ یا دست و پا بسته از بالای کوه به زیر انداختن؛ و یا سوزاندن به آتش.

مقتضای جمع بین دو روایت، حمل مطلق بر مقید است.

ممکن است بگوییم: روایت حمّاد بن عثمان به هیچ عنوان اطلاق ندارد؛ زیرا، «قتل» را در برابر «شلاق» مطرح کرده و فرموده است: «علیه إن كان محصناً القتل وإن لم یکن محصناً فعلیه الجلد»؛ یعنی نسبت به فرد محصن شلاق نیست، بلکه باید کشته شود.

روایت در مقام این است که فرد محصن، موجود فاسدی است و باید از بین برود؛ امّا به چه کیفیتی؟ این را دیگر بیان نمی کند؛ لذا، اطلاقی ندارد تا آن را تقیید کنیم.

نتیجه ی این گفتار، اثبات این معنا است که ما درباره ی لواط ایقابی، مطلق قتل نداریم؛ بلکه باید قتل به کیفیت مخصوصی واقع شود.

مطلب دوّم: فاعل را به چند کیفیت می توان کشت؟ سه، یا چهار، و یا پنج؟

در روایت صحیحہ ی مالک بن عطیہ به سه کیفیت قتل درباره ی فاعل اشاره شده است: ضرب با شمشیر، انداختن از بالای کوه با دست و پای بسته، و سوزاندن با آتش.

نکته ای که باید به آن توجه داشت، آن است که ما در مقام اثبات تخییر برای حاکم هستیم؛ و حال آن که روایت مالک، تخییر را برای مجرم ثابت کرده و به عهده ی او می گذارد. این مطلب روشن است که تخییر به اختیار مجرم نیست؛ و در روایات دیگر نیز به این معنا اشاره نشده است. شاید در این روایت، امیر مؤمنان علیہ السلام جنبه ی ارفاق را در نظر گرفته، با آن که خودشان

ص: ۱۲۸

مخیر بودند. لیکن اراده کرده اند راه کشته شدن با نظر لواطکننده انتخاب گردد.

نکته ی دوّم: در روایت «اهداء من جبل» آمده است، در حالی که امام راحل رحمه الله به جای کلمه ی «جبل»، مطلق بلندی و مکان مرتفع را آورده اند، خواه کوه باشد یا غیر آن؛ و برای «کوه» از روایت، خصوصیتی استفاده نکرده اند. حقّ نیز همین است؛ زیرا، کوه به عنوان مکان مرتفع مطرح است، نه به عنوان کوه بودن.

تا این جا روشن شد روایت مالک بن عطیه کیفیت قتل درباره ی فاعل را به یکی از سه صورت زدن با شمشیر به گردن، از بلندی به زیر انداختن، سوزاندن به آتش می گوید. اما ثبوت قتل به صورت سنگسار دو راه دارد:

راه اوّل: روایاتی که بین محصن و غیر محصن تفصیل می داد، مسأله رجم را مطرح می کرد؛ از این رو، با استفاده از این روایات، رجم را درباره ی فاعل ثابت می کنیم.

اگر گفته شود: شما بین محصن و غیر محصن فرقی نگذاشتید و در هر دو، به قتل حکم کردید؛ و این فتوا یا به خاطر حمل روایات بر تقیه و یا اعراض از آن ها بوده، پس با چه دلیلی رجم را ثابت می کنید؟ در روایت مالک بن عطیه نیز رجم مطرح نیست و روایت حماد بن عثمان هم مطلق است.

در جواب می گوئیم: روایاتی که بین محصن و غیر محصن تفصیل می داد، حاوی دو قضیه ی شرطیه ی «إن کان محصناً رجم» و «وإن لم یکن محصناً جلد» است؛ اگر قرار شد روایتی را به سبب اعراض یا تقیه کنار بگذارند، معنایش این نیست که در تمام احکام، آن روایت را طرح کنند، بلکه در همان مقداری که تقیه ای بوده، و یا مورد اعراض واقع شده است، طرح می شود و نه بیشتر از آن.

در این بحث، قضیه شرطیه ی اوّل نه مورد اعراض است و نه تقیه ای؛ قضیه دوّم نیز چنین خصوصیتی دارد؛ بنابراین، دلیلی بر کنار گذاشتن روایات در قضیه اوّل نداریم.

راه دوّم: چند روایت برای اثبات سنگسار کردن لائط داریم:

۱ - روایت سکونی: لو کان ینبغی لأحد أن یرجم مرّین لرجم اللوطی. (۱)

ص: ۱۲۹

۱- (۱). وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۴۲۰، باب ۳ از ابواب حدّ لواط، ح ۲.

اگر «لوطی» به معنای ملوط باشد، روایت برای اثبات رجم در حق فاعل مفید نیست؛ ولی اگر به معنایی اعمّ از لائط و ملوط باشد، می توان به آن استدلال کرد. مشکل این است که لواط به معنای رایج در فقه، سابقه ی لغوی ندارد. بنابراین، نمی دانیم مقصود از لوطی کیست؟ آیا مراد هر کسی است که با لواط رابطه داشته باشد اعمّ از فاعل و مفعول، و یا خصوص مفعول؟

۲- روایت دعائم الاسلام: عن أمير المؤمنين عليه السلام أنه قال في اللواط: هي ذنب لم يعص الله به إلا قوم لوط وهي أمه من الأمم، فصنع الله بها ما ذكر في كتابه من رجمهم بالحجارة، فارجموهم كما فعل الله عزّ وجلّ بهم. (۱)

این روایت دلالت دارد حکم خداوند نسبت به لواط شدت خاصی دارد. قرآن نیز مسأله را مطرح کرده است. پس، همان گونه که قوم لوط را با فرستادن سنگ از آسمان عذاب کرده و از بین برد، شما نیز کسانی را که مرتکب این عمل می شوند، به همین ترتیب از بین ببرید.

اگر کسی این روایت را نپذیرد، و روایات تفصیل بین محصن و غیر محصن را نیز به سبب اعراض مشهور یا تقیّه کنار بگذارد، راهی برای اثبات رجم ندارد.

کیفیت پنجم: خراب کردن دیوار بر سر و بدن مجرم. امام رحمه الله در این نوع تردید دارد و آن را به «قیل» نسبت می دهد. روایتی نیز که بر آن دلالت کند، نداریم؛ مگر آن چه در کتاب فقه الرضا آمده است. (۲) انتساب این کتاب به امام رضا علیه السلام ثابت نیست و به احتمال قوی مربوط به یکی از علما به نام «رضا» باشد؛ هرچند در پاره ای از روایاتش می گوید: این روایت را از پدرانم روایت می کنم. به هر حال، در این کتاب یکی از راه های قتل، انداختن دیوار بر روی مجرم است تا جان بسپارد. مرحوم مفید در مقنعه، (۳) و شیخ رحمه الله در نهاییه (۴) نیز مسأله ی انداختن دیوار را

ص: ۱۳۰

۱- (۱). مستدرک الوسائل، ج ۱۸، ص ۸۱، باب ۲ از ابواب حدّ لواط، ح ۵.

۲- (۲). فقه الرضا، ص ۲۷۷.

۳- (۳). المقنعه ص ۷۸۶.

۴- (۴). النهایه فی مجرد الفقه والفتوی ص ۷۰۴

گفته اند. اگر کسی به این مقدار اکتفا کند، - زیرا، وجود این مطلب در کتاب های این بزرگواران به منزله ی وجود روایت است؛ و بعید نیست این حرف را بپذیریم - می تواند به انداختن دیوار فتوا بدهد؛ و گرنه با تردید در فقه الرضا، و حجیت نداشتن فتاوی قدما راهی برای این فتوا نیست. از این رو، باید مانند امام راحل رحمه الله در مسأله تردید کرد، بدون این که آن را تضعیف یا تقویت نمود.

مطلب سوم: کیفیت قتل مفعول

در روایت حماد بن عثمان داشتیم: «علیه القتل علی کلّ حال محصناً أو غیر محصن»؛^(۱) این روایت، قتل را به طور کلی مطرح می کند؛ اما روایت مالک بن عطیه در مورد لائط رسیده است. برای تعمیم آن نسبت به مفعول می گوئیم: به ناچار مفعول باید کشته شود.

کیفیت قتل او به هر صورتی که تصوّر کنیم، به شدت چهار شیوه ای که در روایت مالک بن عطیه و روایات رجم داشتیم، نیست؛ این طرق اشدّ انواع قتل است. با توجه به این که قبح عمل ملوط بیش از عمل لائط است و شارع شدت عمل بیشتری درباره ی او به خرج داده است - زیرا، در ملوط فرقی بین محصن و غیر محصن نگذاشته، ولی در لائط احتمال فرق هست. - بنابراین، وقتی در حقّ لائط اشدّ انواع قتل ثابت بود، به طریق اولی در حقّ ملوط نیز پیاده می شود. با در نظر گرفتن این اولویت، می توانیم این سه کیفیت را از صحیحه مالک بن عطیه در حقّ مفعول اجرا کنیم. اگر از این روایت صرف نظر کنیم، نوبت به مرحله ی بعد می رسد.

مقتضای جمع بین روایات

در رابطه با حدّ ملوط روایات متعدّدی داریم که باید به بررسی آن ها بپردازیم:

۱ - روایت حماد بن عثمان، دلالت بر مطلق قتل داشت.^(۲)

۲ - روایت یزید بن عبدالملک، می گوید: وهو (الرجم) علی الذکر إذا کان منکوحاً احصن أو لم یحصن»؛^(۳) در مورد موطوء و مفعول رجم ثابت است، محصن باشد یا نه.

ص: ۱۳۱

۱- (۱). وسائل الشیعه: ج ۱۸، ص ۴۱۷، باب ۱ از ابواب حدّ لواط، ح ۴.

۲- (۲). همان.

۳- (۳). همان، ص ۴۱۸، ح ۸.

۳- روایت سکونی بیان می کند: لو كان ينبغي لأحد أن يرمم مرتين لرجم اللوطي. (۱) بدون اشکال «لوطی» ملوط را شامل می شود و احتمال اختصاص داشتن آن به فاعل و لائظ بعید است؛ بلکه یا بر هر دو دلالت دارد و یا بر خصوص ملوط. به هر تقدیر، روایت بر رجم ملوط دلالت می کند.

۴- أحمد بن أبي عبد الله البرقي في (المحاسن) عن جعفر بن محمد، عن عبد الله بن ميمون، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: كتب خالد إلى أبي بكر: سلام عليك، أما بعد، فإني أتيت برجل قامت عليه البيته أنه يؤتى في دبره كما تؤتى المرأة.

فاستشار فيه أبو بكر فقالوا: اقلوه، فاستشار فيه أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام فقال: أحرقه بالنار، فإن العرب لا ترى القتل شيئاً.

قال لعثمان: ما تقول؟ قال: أقول ما قال علي، تحرقه بالنار، فكتب إلى خالد:

أن أحرقه بالنار. (۲)

فقه الحديث: امام صادق عليه السلام می فرماید: زمانی که خالد بن ولید از جانب ابوبکر والی بود، در نامه ای به ابوبکر نوشت: مردی را نزد من آورده اند که بیته بر مفعولیتش قائم شده است؛ با او چه کنم؟

ابوبکر با اصحاب مشورت کرد. گفتند: او را بکشید. از امیر مؤمنان علی بن ابی طالب علیه السلام پرسید. آن حضرت فرمود: او را به کشتن بسوزان؛ زیرا، عرب قتل را مهمّ نشمرده و یک امر عادی قلمداد می کند. - از آن جا که یک جهت مهمّ حدود، عبرت گرفتن دیگران است، علاوه بر این که مجرم به مکافات عملش می رسد و تخفیف عذابی برای او

ص: ۱۳۲

۱- (۱). وسائل الشیعه: ج ۱۸، ص ۴۲۰، باب ۳ از ابواب حدّ لواط، ح ۲.

۲- (۲). همان، ص ۴۲۱، ح ۹.

است، اگر بخواهند دیگران از اجرای این حدّ عبرت بگیرند، باید او را بسوزانید -.

مجموع این روایات بر ثبوت رجم یا احراق در حقّ مفعول دلالت دارد؛ و با آن ها باید اطلاق روایت حمّاد را که به مطلق قتل دلالت می کرد، تقیید کنیم؛ لیکن کسی درباره ی ملوط فقط به تخییر بین این دو امر فتوا نداده است؛ بنابراین، به اولویت روایت مالک بن عطیه تمسّک کرده، به همان سه کیفیت، علاوه بر رجم، که ثبوت آن درباره ی ملوط بدون اشکال است، فتوا می دهیم.

فرع دوم: جمع بین سوزاندن و یکی از راه های دیگر قتل

امام راحل رحمه الله می فرمایند: در عین این که حاکم مخیر بین آن چهار یا پنج کیفیت است، اما اگر غیر از احراق را انتخاب کرد، جایز است بین آن ها و احراق جمع کند. لیکن اگر سوزاندن را اختیار کند، جایی برای این جمع باقی نمی ماند.

در این فرع باید به چند مطلب رسیدگی شود:

۱ - ظاهر عبارت تحریر الوسيله جواز جمع است؛ برخی احتمال و گروهی فتوا به لزوم جمع داده اند. باید دید از ادله چه چیزی فهمیده می شود.

۲ - بیان امام راحل قدس سره در تحریر الوسيله مطلق است؛ و از آن، تعمیم حکم نسبت به فاعل و مفعول استفاده می شود؛ به خصوص با توجه به تصریحی که در فرع اول داشت «فاعلاً کان أو مفعولاً».

آیا از ادله جواز جمع در هر دو استفاده می شود یا مختصّ به مفعول است؟ اگر در مورد مفعول رسیده باشد، حقّ تعدی نسبت به فاعل را نداریم؛ زیرا، قبح مفعولیت بیش از فاعلّیت است. بنابراین، اگر حکم غلیظ و شدیدی بر فاعل ثابت شود، می توان به طریق اولویت به مفعول سرایت داد؛ اما برعکس نه.

۳ - مرحوم امام در تحریر الوسيله فرقی بین کیفیات چهار یا پنج گانه غیر از احراق نگذاشته اند؛ یعنی اگر او را با شمشیر یا با پرتاب از کوه یا خراب کردن دیوار یا رجم کشتند؛ در هر صورت، می توان پس از کشته شدن او را سوزانید. تعبیر مرحوم محقق در شرایع نیز همین گونه است؛ می فرماید: «ویجوز أن یجمع بین أحد هذه و بین تحریقه» (۱).

ص: ۱۳۳

دلیل بر این مطلب، روایت صحیحی است که صاحب وسائل قدس سره آن را به صورت دو روایت نقل می کند. صورت اوّل:

وعن محمّد بن یحیی، عن أحمد بن محمّد، عن سيف بن الحارث، عن محمّد بن عبدالرحمن العزمی، عن أبيه عبدالرحمن، عن أبي عبدالله عليه السلام، عن أبيه عليه السلام، قال: اتى عمر برجل قد نكح في دبره فهم أن يجلدته، فقال:

للشهود. رأيتوه يدخله كما يدخل الميل في المكحلة؟ قالوا: نعم، فقال لعليّ عليه السلام: ما ترى في هذا؟ فطلب الفحل الذي نكح فلم يجده، فقال عليّ عليه السلام:

أرى فيه أن تضرب عنقه: قال: فأمر فضربت عنقه، ثمّ قال: خذوه، فقد بقيت له عقوبه اخرى، قال: وما هي؟ قال: ادع بطنّ من حطب، فدعى بطنّ من حطب فلفّ فيه ثمّ أحرقه بالنار. (۱)

فقه الحديث: در این صحیح، امام صادق علیه السلام از پدرش نقل می کند: مردی را نزد عمر آوردند که مفعول واقع شده بود. تصمیم گرفت او را تازیانه بزند؛ از شهود پرسید: آیا به چشم خود دخول را مشاهده کردید؟ گفتند: آری. از امیر مؤمنان علیه السلام پرسید: در این رابطه نظر شما چیست؟ حضرت فرمود: فاعل را نیز طلب کنید. گشتند ولی او را پیدا نکردند. امام علیه السلام فرمود: به نظر من او را گردن بزنید. عمر دستور داد گردنش را زدند.

پس از آن امام علیه السلام فرمود: او را نگاه دارید، یک مجازات دیگر باقی مانده است. عمر گفت:

چه مجازاتی؟

امام علیه السلام فرمود: دستور بده دسته ای هیزم بیاورند، آن گاه او را در وسط هیزم پیچیدند و هیزم را آتش زدند.

ص: ۱۳۴

وعن أبي علي الأشعري، عن الحسن بن علي الكوفي، عن العباس بن عامر، عن سيف بن عميره، عن عبد الرحمن العزرمي، قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: وجد رجل مع رجل في إماره عمر، فهرب أحدهما وأخذ الآخر فجيء به إلى عمر. فقال للنّاس: ما ترون في هذا؟ فقال هذا: إصنع كذا، وقال هذا: إصنع كذا، قال: فما تقول يا أبا الحسن؟ قال:

إضرب عنقه فضرب عنقه. قال: ثمّ أراد أن يحمله، فقال: مه، إنّه قد بقي من حدوده شيء، قال: أيّ شيء بقي؟ قال: ادع بحطب، فدعى عمر بحطب فأمر به أمير المؤمنين عليه السلام فأحرق به. (۱)

فقه الحديث: راوی این روایت همان راوی روایت قبل، عزرمی از امام صادق علیه السلام است. فرمود: در زمان حکومت عمر مردی را با مرد دیگری که مشغول عمل شنیع بودند، یافتند. یکی فرار کرد؛ و دیگری را گرفته نزد عمر آوردند. عمر حکمش را از مردم پرسید، هر کسی نظری داد. از امیر مؤمنان علیه السلام پرسید. آن حضرت فرمود: گردنش را بزن. فرمان اجرا شد. خواستند جنازه ی او را ببرند، فرمود: دست نگه دارید، چیزی از مجازاتش باقی مانده است. عمر گفت: چه چیز؟ امام علیه السلام فرمود: هیزم بیاورید. عمر دستور داد: هیزم حاضر کردند؛ آن گاه جسد او را سوزانید.

هرچند صاحب وسائل رحمه الله این ها را به عنوان دو روایت پشت سر هم نقل کرده، ولی معلوم است که یک روایت از یک راوی و یک امام است؛ منتهی در بعضی از عبارات با هم فرق دارند؛ و این سبب نمی شود عنوان دو روایت به خود بگیرد.

آیا از این روایت، لزوم جمع بین سوزاندن با آتش و زدن کردن استفاده می شود یا جواز آن؟

ظاهر تعبیر امام علیه السلام در روایت اوّل «خذوه، فقد بقيت له عقوبه اخرى» و در روایت دوّم: «مه إنّه قد بقي من حدوده شيء»، لزوم جمع است؛ زیرا، حدّ و عقوبت باید پیاده شود. لذا، ظاهر روایت بر وجوب این حکم دلالت می کند.

اما وجود روایات زیادی در باب لواط و خالی بودنشان از جمع بین دو حدّ، دلیل بر عدم لزوم است؛ مثلاً در صحیحہ ی مالک بن عطیه با تمام طول و تفصیلی که داشت،

هیچ اشاره ای به احراق بعد از زدن به شمشیر نشده است. فقط در همین روایت است که چنین مطلبی بیان می شود. حال، آیا سکوت و عدم تعرض آن روایات بیانگر عدم لزوم جمع نیست؟

بر فرض این که روایت ظهور در وجوب جمع داشته باشد، به قرینه ی روایات دیگر، نمی توان به لزوم و وجوب جمع قائل شد. بله، اگر فقط همین روایت را داشتیم، حکم به وجوب می کردیم. بنابراین، با توجه به بقیه ی روایات باب لواط، استفاده رجحان به صورت لزوم مشکل است. مقداری که در این روایت دلالت دارد، فقط مشروعیت احراق بعد از قتل است.

مطلب دوّم: تعمیم حکم نسبت به فاعل و مفعول

در این دو روایت، بنا بر نقل اوّل، فاعل فرار کرده و مفعول دستگیر شده است و بنا بر نقل دوّم، یکی فرار و دیگری را گرفتند؛ هرچند در دوّمی مشخص نیست فرارکننده چه کسی بوده است فاعل یا مفعول؛ و به عبارت دیگر، نمی دانیم حکم احراق بعد از قتل، درباره ی فاعل اجرا شده است یا درباره ی مفعول؛ لیکن از کنار هم گذاشتن دو روایت و اتحاد قضیه، معلوم می شود فاعل فرار کرده و مفعول دستگیر و حکم در مورد او اجرا شده است.

بنابراین، اگر حکمی در حقّ مفعول صادر شود، آیا می توانیم آن را به فاعل سرایت دهیم؟ در گذشته گفتیم: اگر در مورد فاعل، حدّ و عقوبتی مطرح باشد، به طریق اولی درباره ی مفعول پیاده می شود؛ زیرا، قبح عمل مفعول بیش از فاعل است. اما برعکس آن را نمی توان ملتزم شد؛ از کجا و به چه دلیل تساوی فاعل و مفعول استفاده می شود تا بتوانیم از مفعول الغای خصوصیت کرده، حکمش را به فاعل سرایت دهیم؟

به نظر ما، در این روایت، جمع بین احراق و قتل فقط درباره ی مفعول است و نمی توان آن را به فاعل سرایت داد؛ زیرا، قطع به تساوی این دو نفر نداریم.

مطلب سوّم: تعمیم حکم جمع بین احراق و غیر آن به هر کیفیتی

مفاد روایت، جمع بین احراق و ضرب عنق است. آیا می توان الغای خصوصیت کرده، گفت: اگر قتل به پرتاب از کوه، یا رجم و یا خراب کردن دیوار اتفاق افتاد، باز هم جمع آن

قتل با احراق جایز است؟

ممکن است گفته شود: گردن زدن دارای خصوصیتی است؛ از این رو، جایز است پس از آن بدنش سوزانده شود؛ اما اگر او را از بالای کوه پرتاب کنند و اعضای بدنش قطعه قطعه شود، نیازی به احراق نیست.

به نظر می‌رسد از نظر عرف فرقی بین کیفیت قتل نیست؛ یعنی عرف خصوصیتی در گردن زدن شخص نمی‌بیند؛ بلکه اگر قتل به انداختن از بالای بلندی نیز باشد، احراق همان حکمی را دارد که با گردن زدن داشت.

ص: ۱۳۷

مسأله ۶ - إذا لم يكن الإتيان إيقاباً كالتفخيذ أو بين الإليتين فحدّه مائه جلده، من غير فرق بين المحصن وغيره والكافر والمسلم إذا لم يكن الفاعل كافراً والمفعول مسلماً وإلما قتل كما مرّ. ولو تكرّر منه الفعل وتخلّله الحدّ قتل في الرابعه وقيل: في الثالثه، والأوّل أشبه.

حکم لواط غیر ایقابی و تکرار آن

اشاره

این مسأله دارای دو فرع است:

۱ - اگر لواط ایقابی نباشد، مانند این که تفخیز یا بین دو ران کند، حدّش صد تازیانه است؛ و در این حکم فرقی بین محصن و غیر او، کافر و مسلمان نیست؛ مگر در صورتی که فاعل، کافر، و مفعول مسلمان باشد که در این حالت، کافر کشته می شود.

۲ - اگر لواط غیر ایقابی به صورت مکرّر از فاعل یا مفعول سرزند و به دنبال هر بار ارتکاب، حدّ جاری گردد، در مرتبه ی چهارم او را می کشند و گفته شده: در دفعه ی سوّم.

قول اوّل به واقع نزدیک تر است.

فرع اوّل: حکم لواط غیر ایقابی

در این فرع سه قول وجود دارد:

۱ - قول مشهور بین فقها که امام رحمه الله همان را اختیار کرده اند؛ و برخی از فقها مانند مرحوم ابن زهره (۱) بر آن ادّعی اجماع دارد، صد تازیانه است؛ بدون فرق و تفاوتی بین محصن و غیر آن، مسلمان و کافر.

۲ - شیخ صدوق و پدرش (۲) و اسکافی رحمهم الله (۳) حدّ لواط غیر ایقابی را قتل می دانند؛ خواه محصن باشد یا غیر آن.

ص: ۱۳۸

۱- (۱). غنیه النزوع، ص ۴۲۵؛ الإنتصار، ص ۵۱۰.

۲- (۲). المقنع، ص ۴۳۰؛ مختلف الشیعه، ج ۹، ص ۱۹۰.

۳- (۳). مختلف الشیعه، ج ۹، ص ۱۸۹.

۳- شیخ طوسی رحمه الله در تمام کتاب هایش - نهاییه، تهذیب و استبصار - (۱) گفته است: حدّ محصن، رجم، و حدّ غیر محصن، صد تازیانه است؛ و بنا بر ظاهر فرقی بین فاعل و مفعول نگذاشته است؛ زیرا، حدّ لواط غیر ایقابی را به زنا تشبیه کرده و فرموده است: همان طور که در باب زنا در صورت احصان رجم می شوند، در باب لواط نیز بر فرض احصان - هر چند ما بین فخذین و مادون دبر باشد - رجم اجرا می شود.

دلیل قول مشهور

وعنه، عن أحمد، عن ابن محبوب، عن هشام بن سالم، عن أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: سمعته يقول: إن في كتاب علي عليه السلام إذا أخذ الرجل مع غلام في لحاف مجردين ضرب الرجل وأدب الغلام، وإن كان ثقب و كان محصناً رجم. (۲)

فقه الحدیث: در این روایت صحیحه، امام صادق علیه السلام فرموده است: در کتاب امیر مؤمنان علیه السلام چنین است: اگر مردی را با پسر بچه ای زیر یک لحاف گرفتند، در حالی که هر دو عریان بودند، مرد باید کتک بخورد و غلام ادب شود. - «ضرب الرجل» و «أدب الغلام» - و اگر دخولی محقق شده و آن مرد محصن است، باید سنگسار گردد.

نکته ی اول: در روایت، «ضرب» را برابر «تأدیب» قرار داده، آیا مقصود این است که تأدیب باید به غیر تازیانه باشد؟ این معنا وجهی ندارد؛ بلکه با آوردن تأدیب، مراد از ضرب روشن می شود که مقصود امام علیه السلام حدّ است؛ «ضرب الرجل» یعنی «حدّ الرجل، جلد الرجل مائه جلد» باید صد ضربه تازیانه بخورد؛ اما پسر بچه چون مکلف نیست، باید تأدیب شود. کلمه ی «رجم» نیز قرینه ای دیگر بر این مطلب است؛ و فهم عرفی چنین اقتضایی دارد.

نکته ی دوم: روایت مربوط به دو مذکر برهنه زیر یک لحاف است؛ در حالی که مدّعی

ص: ۱۳۹

۱- (۱). النهایه، ص ۷۰۴؛ الخلاف، ج ۵، ص ۳۸۱، مسأله ۲۲؛ المبسوط، ج ۸، ص ۷؛ التهذیب، ج ۱۰، ص ۵۵-۵۶؛ الإستبصار، ج ۴، ص ۲۲۱.

۲- (۲). وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۴۲۱، باب ۳ از ابواب حدّ لواط، ح ۷.

مشهور در صورت تفخیز و لواط غیر ایقابی است. به چه طریقی ممکن است فتوای مشهور را از این روایت به دست آورد؟ برهنه زیر یک لحاف بودن دو فرض دارد؛ در یک صورتش ممکن است هیچ تماسی با هم نداشته باشند.

با یکی از دو راه زیر می توان حکم مزبور را از روایت استفاده کرد:

۱ - از نظر عرف، وقتی دو مذکر زیر یک لحاف برهنه قرار می گیرند و یکی از آنان مرد بالغ گرفتار غریزه ی جنسی باشد، همین برهنگی علامت و مقدمه ی تحقّق بعضی از مسائل بوده، و دلیل بر وقوع ارتباط و تماس است. بنابراین، فرض روایت جایی است که تماس و ارتباطی برقرار شده باشد؛ شاهدش ذیل روایت است که لواط ایقابی را فرض کرده و می فرماید: «وإن كان ثقب و كان محصناً رجم». به عبارت دیگر، آخرین مرحله ی تماس را مطرح می کند که برای تحقّق آن، باید اول لواط غیر ایقابی محقّق شده باشد تا به لواط ایقابی منتهی گردد.

۲ - بر فرض این که مطالب گذشته مورد استنکار واقع گردد، روایت به اطلاقش شامل بحث ما می شود. ما ادعا نداریم فقط بر مورد این بحث، یعنی لواط غیرایقابی دلالت دارد؛ بلکه روایت اطلاق دارد. بنابراین، به صد ضربه شلاق در مورد تماس و تفخیز نیز حکم می شود.

اگر گفته شود: روایت در موردی که تماسی نبوده، به صد ضربه تازیانه حکم می کند، و با روایات دیگر در این جهت تنافی دارد؛ می گوئیم: در مورد بحث ما که معارضی ندارد، می توان بر طبق آن فتوا داد؛ و در آن جهت که معارضه دارد، مسأله را در آینده مطرح کرده و پاسخ می دهیم.

وعنه، عن القاسم بن محمد، عن عبدالصمد بن بشير، عن سليمان بن هلال، قال: سأل بعض أصحابنا أبا عبد الله عليه السلام فقال: جعلت فداك! الرجل ينام مع الرجل في لحاف واحد، فقال: ذوا محرم؟ فقال: لا، قال: من ضروره؟ قال: لا.

قال: يضربان ثلاثين سوطاً ثلاثين سوطاً، قال: فإنه فعل، قال: إن كان دون

الثقب فالحَدِّ، وإن هو ثقب اقيم قائماً ثم ضرب ضربه بالسيف، أخذ السيف منه ما أخذه. قال: فقلت له: فهو القتل؟ قال: هو ذاك... (۱)

فقه الحدیث: سند این روایت ضعیف است، و بنا بر مبنای ما که شهرت فتوایی می تواند ضعف سند را جبران کند، اگر ما بودیم و همین روایت، به علت استناد مشهور و دعوی اجماع ابن زهره رحمه الله (۲) ضعف آن جبران می شد و به آن فتوا می دادیم.

بعضی از اصحاب از امام صادق علیه السلام پرسید: مردی با مرد دیگری زیر یک لحاف می خوابند، حکمش چیست؟ امام علیه السلام فرمود: با هم محرم اند؛ برادرند، پدر و پسرند؟ گفت:

نه، بین آن ها ارتباطی نیست. امام علیه السلام فرمود: ضرورت اقتضا کرده زیر یک لحاف بخوابند؟ گفت: نه. امام علیه السلام فرمود: به هر کدام سی تازیانه می زنند.

راوی پرسید: کاری هم انجام داده اند. امام علیه السلام فرمود: اگر به حدّ ایقاب و دخول نرسیده، باید حدّ بخورند؛ و اگر لواط ایقابی بوده، آنان را ایستاده نگه داشته ضربت شمشیری بر آنان فرود آورده تا شمشیر هرچه بخواهد از آن ها بگیرد. راوی برای رفع توهم خود پرسید: یعنی کشته شوند؟ فرمود: آری.

از تفصیل امام علیه السلام بین ایقاب و غیر آن، و طرح قتل در ایقاب و حدّ در کمتر از آن استفاده می شود که مراد از «حدّ»، همان صد تازیانه است؛ زیرا، صد تازیانه مسأله ی معروفی بوده است. بنا بر بعضی از نسخه ها، به جای «فالحَدِّ»، «فالجِدِّ» دارد؛ در این صورت، ظهورش قوی تر است. به هر حال، کلمه ی «فالحَدِّ» ظهور در صد تازیانه دارد؛ و در روایت، فرقی بین محصن و غیر آن گذاشته نشده است. از اطلاق و ترک استفصال توسط امام علیه السلام می فهمیم در هر دو صورت حکم واحد بوده، و تفاوتی بین فاعل و مفعول نیست.

دلیل قول شیخ طوسی رحمه الله

شیخ طوسی رحمه الله (۳) بین فاعل و مفعول تفصیل نمی دهد؛ بلکه بین محصن و غیر محصن

ص: ۱۴۱

۱- (۱). وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۳۶۷، باب ۱۰ از ابواب حدّ زنا، ح ۲۱.

۲- (۲). غنیه النزوع، ص ۴۲۵.

۳- (۳). النهایه، ص ۷۰۴؛ الخلاف، ج ۵، ص ۳۸۱، مسأله ۲۲؛ المبسوط، ج ۸، ص ۷؛ التهذیب، ج ۱۰، ص ۵۵؛ الاستبصار، ج

۴، ص ۲۲۱.

تفصیل داده است. یعنی اگر محصن بود، سنگسار شده، و گرنه تازیانه می خورد. دو دلیل برای ایشان گفته اند:

۱ - وعن محمد بن یحیی، عن أحمد بن محمد، عن محمد بن هارون، عن أبي يحيى الواسطي، رفعه، قال: سألته عن رجلين يتفاخدان. قال:

حدّهما حدّ الزانی. فإن أدهم أحدهما علی صاحبه ضرب الداعم ضربه بالسيف أخذت منه ما أخذت وترکت ما ترکت، یرید بها مقتله والداعم علیه یحرق بالنار. (۱)

سند روایت: این حدیث مرفوعه است و جابری برای ضعف آن وجود ندارد؛ زیرا، فقط مرحوم شیخ و بعضی مانند قاضی ابن براج رحمه الله بر طبق آن فتوا داده اند. بنابراین، سند آن دارای اشکال است.

فقه الحدیث: در این روایت، راوی در مورد دو مردی که تفاخذ کرده اند، سؤال می کند.

حضرت می فرماید: حدّشان حدّ زانی است؛ همان حدّی که در باب زنا جاری می شود این جا نیز پیاده می شود.

چون در آن جا بین محصن و غیر محصن فرق بود، در این جا نیز تفاوت است؛ اما بین فاعل و مفعول فرقی نبود، هر کدام به احصان متّصف بودند، سنگسار شده و دیگری تازیانه می خورد.

حضرت در ادامه ی روایت می گوید: اگر دخول محقق شد، ضربت شمشیری بر فاعل می زنند تا کشته شود، و مفعول را به آتش می سوزانند.

اگر سند روایت ضعیف نبود، دلالتش بر کلام شیخ رحمه الله تمام بود.

۲ - در لواط ایقابی دو دسته روایت داشتیم، یک دسته بین محصن و غیر محصن فرق قائل بود و حکم محصن را رجم و حکم غیر محصن را تازیانه می گفت. دسته ی دوّم، حدّ لواط را مطلق قتل گفته است. شیخ طوسی رحمه الله می فرماید: در مقام جمع بین دو دسته، روایات مفصّل را بر لواط غیر ایقابی و روایات مطلق قتل را بر لواط ایقابی حمل می کنیم.

ص: ۱۴۲

۱- (۱). وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۴۲۱، باب ۳ از ابواب حدّ لواط، ح ۶.

در نتیجه، حکم لواط ایقابی مطلقاً قتل است؛ و در لواط غیر ایقابی بین محصن و غیر محصن تفصیل می دهیم. (۱)

علامه رحمه الله در کتاب مختلف این وجه جمع را پسندیده و تحسین کرده است. (۲) اما صاحب جواهر رحمه الله در نقد نظر مرحوم شیخ می فرماید: «ولکنّ فيه أنه فرع التكافؤ المفقود من وجوه». (۳) توضیح کلام آن که این دو دسته روایت در عرض هم نیستند تا بتوان بین آن ها جمع کرد؛ زیرا، جمع جایی است که در یک دسته از روایات، مسأله ی تقیّه، ضعف سند، دلالت و مانند آن مطرح نباشد و در گذشته گفتیم: روایات مفصّله باید حمل بر تقیّه شود.

پس، موضوع جمع خود به خود منتفی است.

جواب دیگری هم داده شده است: به این که حمل، شاهد می خواهد؛ و در این جا شاهد حملی نداریم تا روایات را بر مطلوب شیخ طوسی رحمه الله حمل کنیم.

نقد نظر شیخ طوسی رحمه الله

به نظر ما، اولاً: روایتی نداریم که به اطلاقش دلالت کند حدّ لواط قتل است و تفصیلی بین حالت ایقاب و عدمش نداده باشد. مورد صحیحه ی مالک بن عطیه (۴) لواط ایقابی بود؛ لذا، آن چه صاحب جواهر رحمه الله فرمود، که: «جمعاً بین الروایات السابقة المشتمله علی أنّ حدّه حدّ الزانی و بین ما دلّ علی قتله بحمل الأوّل علی غیر الموقب والثانی علیه» (۵) ممنوع است؛ زیرا چنین روایتی نداریم تا بتوانیم چنین جمع و حملی داشته باشیم.

ثانیاً: در برخی از روایات مفصّله به ایقاب و دخول تصریح شده، در حالی که شما می خواهید آن ها را بر لواط غیر ایقابی حمل کنید. در روایت ابی بصیر خواندیم: «وإن كان ثقب و كان محصناً رجم». (۶) حال چگونه می توان این روایت را بر عدم ایقاب حمل کرد؟

ثالثاً: در روایت یزید بن عبدالملک - «إنّ الرّجم علی الناکح والمنکوح ذکرأ کان أو

ص: ۱۴۳

۱- (۱). النهایه فی مجرّد الفقه والفتوی، ص ۷۰۴.

۲- (۲). المختلف، ج ۸، ص ۱۹۰.

۳- (۳). جواهر الکلام، ج ۴۱، ص ۳۸۳.

۴- (۴). وسائل الشیعه: ج ۱۸، ص ۴۲۲، باب ۵ از ابواب حدّ لواط، ح ۱.

۵- (۵). جواهر الکلام، ج ۴۱، ص ۳۸۳.

۶- (۶). وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۴۲۱، باب ۳ از ابواب حدّ لواط، ح ۷.

انثی إذا كانا محصنين وهو على الذکر إذا كان منكوحاً احصن أو لم يحصن» (۱) - بین فاعل و مفعول فرق گذاشته شده و می گوید: فاعل اگر محصن است، رجم می شود؛ ولی مفعول، محصن باشد یا نباشد، حکمش رجم است. در حالی که شیخ رحمه الله چنین تفصیلی نمی دهد؛ بلکه می گوید: فاعل و مفعول اگر محصن باشند، رجم می شوند و حدّ غیر محصن از آن ها جلد است.

بنابراین، روایات مفصّله یا بر صورت عدم ایقاب قابل حمل نیست و یا مشتمل بر مطلبی است که شیخ طوسی رحمه الله نمی تواند به آن ملتزم گردد؛ از این رو، روایت اوّل به واسطه ی ضعف سند کنار می رود؛ و این دلیل هم به سبب اشکالات گذشته ساقط می گردد؛ و در نتیجه، تفصیل شیخ طوسی رحمه الله باطل می شود.

دلیل قول صدوقین و اسکافی رحمهم الله

شیخ صدوق و پدرش و ابن جنید اسکافی صلی الله علیه و سلم، حدّ لواط غیر ایقابی را قتل می دانند. ادله ی ایشان عبارت است از:

۱ - محمّد بن الحسن یاسناده عن سهل بن زیاد، عن بکر بن صالح، عن محمّد بن سنان، عن حذیفه بن منصور، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن اللواط، فقال: ما بين الفخذين. وسألته عن العذی یوقب، فقال: ذاك الكفر بما (لما) أنزل الله على نبيه صلی الله علیه و آله. (۲)

فقه الحدیث: ظاهر روایت دلالت دارد که لواط همان مابین فخذین و مادون دبر است؛ و امام علیه السلام ایقاب و ادخال را کفر به آن چه خدا فرستاده می داند.

۲ - وعن علی بن إبراهیم، عن أبيه، عن التوفلی، عن السكونی، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام: اللواط ما دون الدبر والدبر هو الكفر. (۳)

ص: ۱۴۴

۱- (۱). وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۴۱۸، باب ۱ از ابواب حدّ لواط، ح ۸.

۲- (۲). همان، ج ۱۴، ص ۲۵۷، باب ۲۰ از ابواب نکاح محرّم، ح ۳.

۳- (۳). همان، ح ۲.

فقه الحدیث: دلالت روایت سکونی مانند روایت سابق است که لواط را همان تفخیز و مادون دُبُر می داند، اما اگر به مرحله ی ایقاب رسید، کفر است.

روشن است مراد از کفر، کفر اصطلاحی نیست؛ به گونه ای که اگر مسلمانی لواط کرد، او را مرتد بدانیم؛ همانند کسی که منکر یکی از ضروریات اسلام شده است. و احکام ارتداد بر او پیاده شود؛ یعنی اموالش را تقسیم کنند، و زوجه اش می تواند پس از عده ی وفات، ازدواج کند.

راه حمل و توجیه روایت به این است که بگوییم: کسی که ایقاب و ادخال را در لواط حلال دانسته و مرتکب آن می گردد، حکم ضروری اسلام را منکر شده و مرتد و کافر است؛ اما اگر کسی آن را حلال نمی داند، کافر نیست؛ لذا، روایت را باید بر مبالغه حمل کرد؛ البته نه مبالغه ی به معنای اصطلاحی، چون در کلمات ائمه علیهم السلام مبالغه معنا ندارد؛ بلکه از آن شدت استفاده می شود؛ همان گونه که در آیه ی شریفه نسبت به تارک حج فرمود:

وَ مَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ؛ (۱) یعنی: «كَفَرَ بترك الحج». در حمل و توجیه آیه می گوئیم: حج به اندازه ای عظمت داشته و مهم است که ترک آن انسان را تا مرز کفر پیش می برد؛ در روایت لواط نیز همین مطلب را می گوئیم؛ و گرنه به ظاهرش نمی توانیم ملتزم شویم.

نقد نظر صدوقین و اسکافی رحمهم الله

اولاً: اشکالاتی که بر شیخ طوسی رحمه الله وارد بود، بر این گروه نیز وارد است.

ثانیاً: آن چه از این دو روایت فهمیده می شود - که گفتند: «اللواط ما بین الفخذین» و «اللواط ما دون الدبر» - حد و تعریف لواط است؛ حال از کجا اثبات می کنید حدش قتل است؟ روایاتی که در آن ها حد لواط را قتل، احراق، ضرب به سیف و مانند آن گفته بود،

ص: ۱۴۵

همه مربوط به لواط ایقابی است؛ از جمله روایتی که مربوط به ایام خلافت عمر بن خطاب بود که سؤال کرد: «رأيتموه يَدْخُلُه كما يَدْخُلُ المِيلُ فِي المَكْحَلِ» (۱) یا در روایت مالک بن عطیه این جمله بود که: «إِنِّي أَوْقَبْتُ عَلَيَّ غِلامَ فَطْهَرْنِي» (۲).

در نتیجه، با نداشتن روایتی که حدّ لواط را به طور مطلق قتل معین کند، فتوای این گروه بی دلیل خواهد بود. ممکن است صدوق و پدرش رحمهما الله به روایت صحیحی زیر استناد کنند:

محمّد بن الحسن باسناده عن الحسين بن سعيد، قال: قرأت بخط رجل أعرفه إلى أبي الحسن عليه السلام وقرأت جواب أبي الحسن عليه السلام بخطه: هل على رجل لعب بغلام بين فخذيه حدّ؟ فإنّ بعض العصابه روى أنّه لا بأس بلعب الرّجل بالغلام بين فخذيه.

فكتب: لعنه الله على من فعل ذلك. وكتب هذا الرّجل ولم أر الجواب: ما حدّ رجلين نكح أحدهما الآخر طوعاً بين فخذيه، ما توبته؟ فكتب: القتل، وما حدّ الرجلين وجدا نائمين في ثوب واحد؟ فكتب مائة سوط. (۳)

فقه الحدیث: در این صحیح، چند سؤال و جواب مطرح شده است. سؤال اول ربطی به این بحث ندارد. عمده سؤال و جواب دوم است که آن مرد به امام علیه السلام نامه می نویسد، لیکن حسین بن سعید جواب امام علیه السلام را ندیده، و بلکه از نویسنده شنیده است. سؤال می کند: حدّ دو مردی که با میل و رغبت به دیگری تفخیز کرده چیست؟ توبه ی او چگونه است؟ - مقصود توبه ای است که سبب تخفیف عذاب می شود، نه توبه ی بین خود و خدا - امام علیه السلام پاسخ داد: حدّش قتل است. سؤال سوم نیز در مسأله ی بعد می آید.

نقد حدیث: سند حدیث تا حسین بن سعید معتبر است، لیکن دو اشکال دارد.

اولاً: حسین بن سعید جواب امام علیه السلام را ندیده است؛ که اگر دیده بود و نقل می کرد، حجّت بود.

ص: ۱۴۶

۱- (۱). وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۴۲۰، باب ۳ از ابواب حدّ لواط، ح ۳.

۲- (۲). وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۴۲۲، باب ۵ از ابواب حدّ لواط، ح ۱.

۳- (۳). همان، ص ۴۱۷، باب ۱ از ابواب حدّ لواط، ح ۵.

ثانیاً: آن رجل را نمی شناسیم؛ لذا، نمی توان به چنین روایتی در مقابل روایات قوی معارض با آن تکیه کرد. در نتیجه، مختار ما، همان فتوای مشهور و امام راحل رحمه الله است؛ یعنی اگر فاعل، مسلمان بالغ عاقل باشد و لواط هم غیر ایقابی بود، صد تازیانه می خورد؛ اما اگر لواط ایقابی بود، حدّش قتل است به کیفیتی که گذشت.

فرع دوم: حکم تکرار فعل با تخلّل حدّ

در لواط ایقابی این فرع را نداریم؛ زیرا، در همان مرتبه ی اوّل، فاعل یا مفعول کشته می شوند. اما در لواط غیر ایقابی، از آن جا که حدّش صد تازیانه است، این مسأله جا دارد که اگر به طور مکرّر لواط غیر ایقابی واقع شد و به دنبال هر عملی نیز حدّ را اقامه کردند، آیا در مرتبه ی سوّم - یعنی پس از دوبار تازیانه (حدّ) خوردن - قتل و کشتن می آید؛ یا پس از سه بار تازیانه خوردن، در مرتبه ی چهارم او را می کشند؟

در باب زنا همین مسأله مطرح بود، و همین اختلاف نیز در آن جا وجود داشت؛ و نتیجه این شد که اگر سه بار حدّ زنا بر شخص اقامه شد، ولی باز مرتکب زنا گشت، در مرتبه ی چهارم او را می کشند. دلیل دالّ بر این مطلب، روایت صحیحی ای بود که مفادش یک ضابطه ی کلی بر کشته شدن مرتکب هر گناه کبیره ای پس از اجرای دو مرتبه حدّ و در مرتبه ی سوّم است. در باب زنا، روایتی نیز داشتیم که می گفت: قتل در مرتبه ی چهارم است. جمع بین این روایات به تخصیص عام بود؛ یعنی روایتی که ضابطه ی کلی را افهام می کند، عامّ و قابل تخصیص است؛ مانند «أکرم العلماء» و «أکرم کلّ عالم» است؛ و لسانش آبی از تخصیص نیست. بنابراین، دلیل خاصّ مانند: «لا تکرّم زیداً العالم» می تواند آن را تخصیص بزند. آن دو روایت عبارتند از:

۱ - ویاسناده عن یونس، عن أبی الحسن الماضي علیه السلام، قال: أصحاب الكبائر کلّها إذا اقیم علیهم الحدّ مرّتين قتلوا فی الثالثه. (۱)

۲ - محمّد بن یعقوب عن علی بن ابراهیم، عن أبیه، عن محمّد بن عیسی بن عبید، عن یونس، عن إسحاق بن عمّار، عن أبی بصیر، قال: قال أبو عبد الله علیه السلام:

الزّانی إذا زنی یجلد ثلاثاً ویقتل فی الرابعه، یعنی جلد ثلاث مرّات. (۲)

ص: ۱۴۷

۱- (۱). وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۳۸۸، باب ۲۰ از ابواب زنا، ح ۳.

۲- (۲). همان، ص ۳۸۷، ح ۱.

در باب زنا به سبب وجود روایت مخصّص، دست از عموم روایت یونس برداشتیم. شاهد این مطلب، عبارت صاحب وسائل رحمه الله است که در عنوان باب می گوید: «باب إنّ صاحب الکبیره إذا اقيم علیه الحدّ مرتين قتل فی الثالثه إلی الزانی ففی الرابعه»^(۱). یعنی: بر صاحب کبیره اگر دوبار حدّ اقامه شد، در مرتبه ی سوّم کشته می شود؛ مگر زانی که در مرتبه ی چهارم به قتل می رسد. آن گاه روایت یونس را که مشتمل بر قاعده ی کلی است، آورده و به دنبال آن روایت ابی بصیر را که به زنا مربوط است، نقل می کند.

امّا در باب لواط همان ضابطه ی کلی را داریم و مخصّصی در کار نیست تا بتوانیم به سبب آن، دست از عموم روایت یونس برداریم؛ مسأله ی لواط نیز اولویتی نسبت به زنا ندارد تا به سبب آن، حکم زنا را در لواط پیاده کنیم؛ بلکه اولویت از آن طرف است. زیرا، زنا هرچند حرام است، ولی یک عمل طبیعی و به مقتضای غریزه ی جنسی است؛ بنابراین، شاید شارع در آن تخفیفی قائل شده و قتل را در مرتبه ی چهارم قرار داده است؛ لیکن لواط انحراف جنسی است و قبحی شدیدتر از زنا دارد؛ از این رو، ممکن است شارع در آن شدّت عمل به خرج داده و فرموده باشد: باید در مرتبه ی سوّم قتل صورت گیرد. بنابراین، به چه دلیلی امام رحمه الله و غیر ایشان، قتل را در مرتبه ی چهارم گفته اند؟

نکات زیر سبب دست برداشتن از آن عموم و قاعده ی کلی است.

۱ - مرحوم ابن زهره^(۲) بر ثبوت قتل در باب لواط در مرتبه ی چهارم، ادّعای اجماع کرده است.

۲ - اجماع های متعدّدی بر عدم فرق بین باب زنا و لواط در این جهت نقل شده است؛^(۳)

ص: ۱۴۸

۱- (۱). وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۳۱۳، باب ۵ از ابواب مقدمات حدود.

۲- (۲). غنیة النزوع، ص ۴۲۵.

۳- (۳). ریاض المسائل، ج ۱۰، ص ۹۷.

یعنی مجمع علیه و معقد اجماع، اتحاد حکم لواط با زنا در این جهت است.

هر کدام از این دو اجماع، اگر تمام شود، مسأله را ثابت می کند؛ به خصوص با توجه به این مطلب که معقد اجماع بر خلاف روایت و عموم است؛ و روایتی نیز بر طبق این اجماع وجود ندارد. اما مشکل ما، منقول بودن اجماع است که در اصول عدم اعتبار و حجیتش ثابت شده است.

۳- از روایتی که متضمن «اللواط حدّ الزانی» بنا به نقل صاحب جواهر رحمه الله (۱) یا «الملوط حدّ الزانی» بنا بر نقل صاحب وسائل رحمه الله (۲) و یا روایت علاء بن فضیل: «حدّ اللوطی مثل حدّ الزانی» (۳) می توان استفاده کرد وقتی حدّ ملوّط مانند حدّ زانی بود؛ و در ملوّط، قتل در مرتبه ی چهارم ثابت شد، به طریق اولی در لائط نیز ثابت می گردد؛ و اگر در ملوّط، در مرتبه ی سوم و خوب قتل نبود، در لائط نیز به طریق اولی قتل نیست. همان گونه که گفتیم، وقتی در زنا، رجم و تازیانه بود، در لواط نیز هست. با توجه به این که قتل در مرتبه ی چهارم یا سوم به عنوان حدّ مطرح است و عنوان حدّ دارد، لذا اگر ملوّط را در مرتبه ی چهارم بکشیم، حدّش حدّ زانی نخواهد بود.

اگر گفته شود: تفصیل در باب زنا بین محصن و غیر محصن را در ملوّط نپذیرفتیم و گفتیم: فرقی نمی کند ملوّط ایقابی محصن باشد یا غیر محصن، کشته می شود و ملوّط غیر ایقابی حدّش تازیانه است محصن باشد یا غیر محصن.

در جوابش می گوئیم: در این جهت به واسطه ی دلیل، دست از تشابه برداشتیم؛ ولی در جهت قتل، دلیلی بر خلاف نداریم. بنابراین، بعید نیست این جهت را از روایات استفاده کنیم؛ دو اجماع منقول را نیز مؤید قرار داده و به این وسیله، دست از عموم روایت یونس برمی داریم.

اگر گفته شود: تخصیص اکثر لازم می آید، می گوئیم: حدود مختصّ به لواط و زنا نیست؛ بلکه حدود متعدّدی داریم که خروج این دو حدّ از تحت عامّ سبب تخصیص اکثر نمی شود.

از این رو، به نظر می رسد آن چه مورد فتوای امام راحل رحمه الله قرار گرفته، بر قول دیگری که قتل را در مرتبه ی سوم می داند ترجیح دارد.

ص: ۱۴۹

۱- (۱). جواهر الکلام، ج ۴۱، ص ۳۸۰.

۲- (۲). وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۴۱۶، باب ۱ از ابواب حدّ لواط، ح ۱.

۳- (۳). همان، ح ۳.

[حکم اجتماع مکلفین مجرّدين تحت إزار واحد و تقبيل غلام أو... بشهوه]

مسأله ۷ - المجتمعان تحت إزار واحد يعزّران إذا كانا مجرّدين ولم يكن بينهما رحم ولا تقتضى ذلك ضروره، والتعزير بنظر الحاكم، والأحوط فى المقام الحدّ إلّاسوطاً.

و كذا يعزّر من قبل غلاماً بشهوه بل أو رجلاً أو امرأه صغيره أو كبيره.

حکم همخوابگی دو مرد زیر یک لحاف و بوسیدن کودک و --- به شهوت

اشاره

این مسأله دو فرع دارد:

۱ - هر گاه دو مکلفی زیر یک پوشش در حالی که عریان و برهنه باشد، اجتماع کنند - مقصود پوشیده شدن تمام بدن نیست، بلکه پوشیده بودن قسمت پایین بدن است؛ به همین دلیل به «ازار» تعبیر کرده اند. هم چنین عنوان «مجتمعان» سه فرد (دو مذکر، دو مؤنث، مذکر و مؤنث) را شامل می شود. - باید تعزیر گردند. این حکم در صورتی است که با یکدیگر خویشاوند نباشند؛ مثل پدر و پسر یا دو برادر و امثال آن. و ضرورتی نیز وجود نداشته باشد؛ مثلاً لحاف منحصر به فرد باشد و شلواری هم که ساتر عورت باشد، نداشته باشند.

مقدار تعزیر به تشخیص و نظر حاکم است؛ هر مقداری که او اختیار کند؛ لیکن احتیاط - به نظر می رسد احتیاط وجوبی باشد، زیرا ابتدا به صورت کلی فرموده و پس از آن احتیاط می کند؛ و این بیان گر تخصیص آن ضابطه است - در مقام اختیار نود و نه تازیانه است.

۲ - کسی که کودک یا مرد یا زنی را به شهوت بوسد، صغیر باشند یا کبیر، باید تعزیر گردد.

فرع اول: تعزیر هم خوابگان

از آن جا که عنوان «المجتمعان»، کلی و دارای سه مصداق است، باید هر یک از مصادیق را جداگانه مطرح کرد؛ لذا، امام راحل رحمه الله بحث اجتماع مرد و زن را در باب زنا آوردند؛ زیرا، با آن باب تناسب داشت. و بحث از اجتماع دو زن را به سبب تناسب در باب مساحقه

مطرح کرده اند؛ و در این مسأله، بحث، اختصاص به اجتماع دو مذکر زیر یک لحاف دارد؛ به خصوص با توجه به طرح آن به دنبال مسأله ی لواط. ما نیز از ایشان تبعیت می کنیم.

اقوال مسأله

۱ - قول مشهور بین متأخرین و شیخ طوسی رحمه الله در نهاییه(۱) و ابن ادریس حلی رحمه الله در سرائر(۲) آن است که تعداد تازیانه در این تعزیر از سی کمتر نباشد و از نود و نه تجاوز نکند. حاکم شرع مابین این دو عدد را اختیار می کند.

۲ - قول مرحوم صدوق در مقنع(۳) و ابی علی بن جنید رحمهما الله(۴) این است که به شخص، صد تازیانه زده شود.

۳ - قول امام راحل رحمه الله نیز به تعیین نود و نه تازیانه است؛ البته بنا بر احتیاط واجب.

دلیل قول مشهور متأخرین

بنا بر نظر مشهور، حاکم شرع مخیر است بین عدد سی تا نود و نه، هر عددی را که مصلحت می بیند، انتخاب کند. ریشه ی این نظر، جمع بین دو روایت زیر است:

۱ - وعنه، عن القاسم بن محمد، عن عبدالصّمد بن بشیر، عن سلیمان بن هلال، قال: سأل بعض أصحابنا أبا عبدالله عليه السلام، فقال: جعلت فداك الرجل ينام مع الرجل في لحاف واحد، فقال ذوا محرم؟ فقال: لا، قال: من ضروره؟ قال: لا، قال: يضربان ثلاثين سوطاً ثلاثين سوطاً....(۵)

فقه الحدیث: بعضی از اصحاب از امام صادق علیه السلام پرسید: مردی با مرد دیگری در یک لحاف می خوابند، حکمش چیست؟ امام علیه السلام فرمود: محرم یکدیگرند؟ گفت: نه، فرمود:

ضرورتی اقتضا کرده و رواندازشان منحصر در یک لحاف و هوا سرد بوده است؟ گفت: نه.

ص: ۱۵۱

۱- (۱). النهایه فی مجرّد الفقه والفتوی، ص ۷۰۵.

۲- (۲). السرائر، ج ۳، ص ۴۶۰.

۳- (۳). المقنع، ص ۴۳۳.

۴- (۴). مختلف الشیعہ، ج ۹، ص ۱۹۳، مسأله ۵۰.

۵- (۵). وسائل الشیعہ، ج ۱۸، ص ۳۶۷، باب ۱۰ از ابواب حدّ زنا، ح ۲۱.

امام علیه السلام فرمود: به هر کدام سی تازیانه می زنند.

۲- وعنه، عن ابن سنان یعنی عبدالله، عن أبي عبدالله عليه السلام في رجلين يوجدان في لحاف واحد، قال: يجلدان غير سوط واحد. (۱)

فقه الحدیث: روایت صحیحه بوده، و از عبدالله بن سنان موثق است، نه محمد بن سنان که محل تأمل و اشکال است. از امام صادق علیه السلام نقل می کند: درباره ی دو مردی که زیر یک لحاف جمع می شوند، پرسیده شد. حضرت فرمود: باید تازیانه بخورند - همان تازیانه ی معروف یعنی صد تازیانه، منتهی به استثنای یک تازیانه - به علت این که عنوانش حد نیست؛ بلکه عنوان تعزیر بر آن صادق است -.

مشهور بین این روایت و روایت سلیمان بن هلال به این گونه جمع کرده اند که روایت سلیمان در مقام بیان حد اقل (۳۰ تازیانه)، و روایت ابن سنان در مقام بیان حداکثر (۹۹ تازیانه) است؛ بنابراین، حاکم مخیر بین این دو حد است.

نقد استدلال: اشکال ما بر کیفیت جمع نیست؛ بلکه می گوئیم چگونه بین روایت صحیحه ابن سنان با روایت ضعیف سلیمان جمع می کنید؟ اگر هر دو روایت معتبر بودند، جمع خوبی بود؛ اما روایت سلیمان ضعیف بوده و فی نفسه حجّتی ندارد، تا نتیجه ی جمع تخییر باشد.

دلیل شیخ صدوق و اسکافی رحمهما الله

این دو بزرگوار حد هم خوابگی دو مرد را مانند لواط غیر ایقابی صد تازیانه گفته اند.

روایات مستفیضه و صحیحه، این معنا و فتوا را تأیید می کند. باید به بررسی آن ها و مقتضای جمع بین روایات پرداخت.

۱- وعن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن محبوب، عن أبي أيوب، عن أبي عبيدة، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: كان علي عليه السلام إذا وجد رجلين في لحاف واحد مجردين جلدتهما حدّ الزاني مائه جلد كل واحد منهما، وكذلك

ص: ۱۵۲

۱- (۱). وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۳۶۷، باب ۱۰ از ابواب حدّ زنا، ح ۱۸.

المرأتان إذا وجدتا في لحاف واحد مجزئتين جلدتهما كل واحد منهما مائه جلده. (۱)

فقه الحديث: در این حدیث صحیحہ دلالتی واضح و روشن بر مدّعی مرحوم شیخ صدوق وجود دارد.

۲ - محمّد بن یعقوب، عن علی بن ابراهیم، عن أبيه وعن محمّد بن يحيى، عن أحمد بن محمد بن عيسى جميعاً، عن ابن أبي عمير، عن حماد، عن الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: حدّ الجلد أن يوجد في لحاف واحد، والزجلان يجلدان إذا وجد في لحاف واحد الحدّ، والمرأتان، تجلدان إذا اخذتا في لحاف واحد الحدّ. (۲)

فقه الحديث: این روایت به لحاظ ابراهیم بن هاشم، بین صحیح و حسن مرّد است (۳).

امام صادق علیه السلام فرمود: «حدّ الجلد». اضافه ی «حدّ» به «جلد» اضافه ی بیانیه نیست؛ زیرا، بر معنای بیانیّت، معنای «حدّ الجلد»، «حدّ الذی هو الجلد» می شود؛ و در این صورت، با خبرش «أن يوجد في لحاف واحد» توافق و ربطی ندارد. بنابراین، این جا حدّ به معنای لغوی اش یعنی مرز و حدّ و حدودی که آیه ی شریفه (۴) برای زنا گفته است، می باشد؛ یعنی در مقام تفسیر آیه ی شریفه است. می گوید: می دانید مرز تازیانه ای که خدا در قرآن برای زنا مقرر کرده کجاست؟ از چه حدّی شروع می شود؟ مرزش یافتن زن و مردی زیر یک لحاف است. آن جا مسأله جلد است. به قرینه ای ادامه ی روایت که حکم دو مرد و دو زن را معین کرد ولی متعزّض حکم مرد و زن نشد، می فهمیم فاعل «یوجدان» مرد و زن است.

بنا بر آن چه گفتیم، نتیجه این می شود: تازیانه ای که خداوند در قرآن در مورد زن و مرد زانی فرموده است، مخصوص تحقّق دخول نیست؛ بلکه اگر مرد و زن زیر یک لحاف دیده شوند،

ص: ۱۵۳

۱- (۱). وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۳۶۶، باب ۱۰ از ابواب حدّ زنا، ح ۱۵.

۲- (۲). همان، ص ۳۶۳، ح ۱.

۳- (۳). روایت دو سند دارد؛ یکی حسن یا صحیح، ولی سند دوّم بر طبق تمام مبانی صحیح است.

۴- (۴). سوره ی نور، ۲.

اقامه می گردد. اگر دو مرد یا دو زن نیز زیر یک لحاف مجتمع شوند، همان حد را می خورند.

۳- وعنه، عن أبيه، عن ابن محبوب، عن عبدالله بن سنان، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: سمعته يقول: حدّ الجلد في الزنا أن يوجدا في لحاف واحد، والرّجلان يوجدان في لحاف واحد والمرأتان توجدان في لحاف واحد. (۱)

فقه الحديث: عبدالله بن سنان در این روایت صحیح از امام صادق علیه السلام شنیده است: حدّ تازیانه در باب زنا - به همان معنایی که در روایت قبل گفتیم - این است که زن و مرد در یک لحاف یافت شوند. آن گاه حکم را توسعه داده و می فرماید: همین طور اگر دو مرد یا دو زن زیر یک لحاف مجتمع گردند.

۴- وعن محمّد بن إسماعيل، عن الفضل بن شاذان، وعن عليّ بن إبراهيم، عن أبيه جميعاً، عن ابن أبي عمير، عن عبدالرحمن بن الحجاج، قال: سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول: كان عليّ عليه السلام إذا وجد الرّجلين في لحاف واحد ضربهما الحدّ، فإذا أخذ المرأتين في لحاف ضربهما الحدّ. (۲)

فقه الحديث: صحیحی عبدالرحمان بن حجاج است که از امام صادق علیه السلام شنیده است:

هرگاه امیر مؤمنان علیه السلام دو مرد را زیر یک لحاف می یافت، همان حدّ معروف (صد تازیانه) را به آنان می زد؛ و اگر دو زن را نیز زیر یک لحاف می گرفتند، بر آنان صد تازیانه می زد.

۵- بإسناده عن ابن محبوب، عن عبدالله بن مسكان، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: سمعته يقول: حدّ الجلد في الزّنا أن يوجدا في لحاف واحد. والرّجلان يوجدان في لحاف واحد والمرأتان توجدان في لحاف واحد. (۳)

فقه الحديث: روایت صحیحی است، صاحب وسائل رحمه الله روایت ۲۲ و ۲۳ که از

ص: ۱۵۴

۱- (۱). وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۳۶۴، باب ۱۰ از ابواب حدّ زنا، ح ۴.

۲- (۲). همان، ص ۳۶۵، ح ۶.

۳- (۳). همان، ص ۳۶۸، ح ۲۲ و ۲۳.

ابن مسکان است را دو روایت قرار داده؛ در حالی که قرینه داریم این ها یک روایت بیشتر نبوده است. در روایت ۲۲، ابن مسکان صورت اجتماع مرد و زن را گفته و در روایت ۲۳ هر سه صورت، (اجتماع مرد و زن، دو مرد، دو زن) را متعرض شده است. بنابراین، نمی توان آن را به عنوان دو روایت مطرح کرد.

۶- محمد بن الحسن باسناده عن الحسين بن سعيد، قال قرأت بخط رجل أعرفه إلى أبي الحسن عليه السلام ولم أر الجواب فكتب: ما حدّ رجلين وجدا نائمين في ثوب واحد؟ فكتب مائه سوط. (۱)

فقه الحدیث: در این روایت - که در گذشته نیز به آن اشاره کردیم - درباره ی حکم دو مردی که زیر یک لباس و ازار خوابیده اند، سؤال می شود؛ و حضرت جواب را صد تازیانه بیان می فرمایند.

روایات منافی با این روایات

در مقابل این روایات، دو دسته روایات دیگر وجود دارد که با یکدیگر تنافی ندارند؛ زیرا، مضمون پاره ای از آن ها اثبات کمتر از صد تازیانه، و مفاد قسمتی دیگر نود و نه تازیانه است؛ ولی هر دو دسته با این چند روایت معارضه دارد؛ زیرا، این روایات در مقام اثبات صد تازیانه است.

۱- وعنه، عن ابن سنان یعنی عبدالله، عن أبي عبدالله عليه السلام في رجلين يوجدان في لحاف واحد، قال: يجلدان غير سوط واحد. (۲)

فقه الحدیث: این روایت صحیحه دلالت دارد بر این که صد تازیانه به استثنای یک تازیانه بر فرد مجرم زده می شود.

تذکر: صاحب جواهر رحمه الله (۳) فکر کرده این روایت از «محمد بن سنان» است؛ به همین

ص: ۱۵۵

۱- (۱). وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۴۱۷، باب ۱ از ابواب حدّ لواط، ح ۵.

۲- (۲). همان، ص ۳۶۷، باب ۱۰ از ابواب حدّ زنا، ح ۱۸.

۳- (۳). جواهر الکلام، ج ۴۱، ص ۳۸۴.

جهت گفته: ضعف آن به عمل اصحاب جبران می شود؛ در حالی که در متن روایت تصریح شده است مقصود از «ابن سنان»، «عبدالله بن سنان» است و نیازی به جابر ضعف سند ندارد.

۲ - محمد بن الحسن باسناده عن یونس بن عبدالرحمن، عن معاویه بن عمّار، قال: قلت لأبی عبدالله علیه السلام: المرأتان تنامان فی ثوب واحد، فقال:

تضربان، فقلت: حدّاً؟ قال: لا، قلت: الرجلان ینامان فی ثوب واحد؟ قال:

یضربان، قال: قلت: الحدّ؟ قال: لا. (۱)

فقه الحدیث: در این صحیح، معاویه بن عمّار از امام صادق علیه السلام درباره ی حکم دو زنی که در یک لباس و ازار خوابیده اند، می پرسد. امام علیه السلام فرمود: آنان را می زنند. سؤال کرد ضرب باید به اندازه ی حدّ برسد؟ فرمود: نه.

احتمال دیگری نیز به ذهن می آید و آن این که سؤال راوی از کمیت نیست؛ بلکه از کیفیت می پرسد؛ یعنی مقصود شما از «تضربان» چیست؟ آیا جنبه ی حدّی دارد یا جنبه ی تعزیری؟ بنا بر این احتمال، مقدار ضرب را می داند که صد تازیانه است، اما نمی داند آیا به عنوان حدّ اقامه می شود یا به عنوان تعزیر. در این صورت، روایت با روایات گذشته تعارض ندارد؛ بلکه از همان قسم به حساب می آید. این احتمال را در کلمات فقها ندیدیم.

آن گاه پیرامون هم خوابگی دو مرد می پرسد. و امام علیه السلام می فرماید: آنان را می زنند.

می گوید: حدّ می زنند؟ پاسخ می شنود: نه.

تذکر: روایت نوزدهم و بیستم باب دهم از ابواب حد زنا دلالت بر نود و نه تازیانه دارد؛ لیکن مربوط به اجتماع مرد و زن است و ربطی به بحث ما ندارد.

کیفیت جمع بین دو طایفه از روایات

ص: ۱۵۶

۱- (۱). وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۳۶۷، باب ۱۰ از ابواب حدّ زنا، ح ۱۶.

وجه اول: حاکم شرع مخیر است، عدد صد را انتخاب کند یا عدد نود و نه را؛ زیرا، فاصله ی بین این دو عدد، یک تازیانه است و آن هم مسأله ای نیست.

اشکال این وجه جمع: حمل بر تخییر بین نود نه و صد تمام نیست؛ زیرا، تخییر از دو حال خارج نیست، یا تخییر اصولی است یا تخییر فقهی.

تخییر اصولی: آن است که مجتهد صاحب رساله با دو روایت متعارضی مواجه می شود که هر دو از نظر شهرت، موافقت و مخالفت با عامه بر یکدیگر ترجیحی ندارند، می تواند یکی از دو روایت را انتخاب کرده و در رساله اش بر طبق آن فتوا دهد؛ بنابراین، در رساله فقط یک حکم می نویسد و برای مقلد تخییری نیست؛ بلکه تخییر نسبت به مجتهد است.

تخییر فقهی: یعنی حکم شرعی تخییر است؛ مانند تخییر در خصال کفارات که مکلف مخیر است به هر کدام از اطراف واجب تخییری عمل کند.

هیچ یک از این دو تخییر در این مقام امکان ندارد؛ زیرا، تخییر اصولی فرع عدم وجود مرجحات و یا تعادل آن ها است، در حالی که در این دو دسته روایت، یا یکی مطابق با مشهور، و یا موافق با عامه است.

تخییر فقهی نیز ممکن نیست؛ زیرا، حمل روایات نود و نه و روایات صد بر تخییر امکان ندارد. با توجه به روایت عباد بصری که بر یک تازیانه اصرار و پافشاری دارد، امام آن را صد تازیانه می گوید و عباد بر نود و نه ضربه اصرار دارد. - البته کاری به این که کدام حکم، تقیه ای است نداریم. - به هر حال، در این روایت دو طرف قضیه (۹۹) و (۱۰۰) تازیانه مطرح است و از آن استفاده می شود حکم واقعی یکی از این دو عدد است آن هم به نحو تعیین نه تخییر. بنابراین، راهی برای جمع به تخییر بین دو عدد نداریم.

وجه دوم: روایاتی که بر صد تازیانه دلالت دارد را بر تقیه حمل کنیم. صاحب جواهر رحمه الله (۱) این احتمال را در باب زنا مطرح کرده و شاهی نیز بر آن آورده است. ما در این جا آن شاهد را ذکر می کنیم:

وعنه، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن عبدالرحمن بن الحجاج، قال: كنت عند أبي عبدالله عليه السلام فدخل عليه عباد البصري ومعه اناس من أصحابه، فقال له: حدثني عن الرجلين إذا اخذا في لحاف واحد، فقال له: كان علي عليه السلام

ص: ۱۵۷

إذا أخذ الرجلين في لحاف واحد ضربهما الحدّ.

فقال له عباد: إنك قلت لي: غير سوط، فأعاد عليه ذكر الحديث [الحدّ] حتى أعاد ذلك مراراً، فقال: فكتب القوم الحضور عند ذلك الحديث. (۱)

فقه الحديث: این روایت از نظر سند، صحیحه، و به تعبیر صاحب جواهر رحمه الله حسنه است. عبدالرحمان بن حجاج می گوید: نزد امام صادق علیه السلام بودم، عباد بصری - از فقهای اهل تسنن در آن زمان - با جمعیتی از یارانش بر آن حضرت وارد شدند.

عباد گفت: اگر دو مرد را زیر یک لحاف بگیرند، حکمش چیست؟

امام صادق علیه السلام فرمود: هرگاه امیر مؤمنان علیه السلام دو مرد را زیر یک لحاف می گرفت، حدّ (صد تازیانه) را بر آنان می زد.

عباد بصری در مقام اعتراض گفت: در سابق این مسأله را پرسیدم، گفتی: صد تازیانه به استثنای یک تازیانه. اما امروز می گویی: صد تازیانه ی کامل.

امام صادق علیه السلام همان مطلب سابق را تکرار و عباد دوباره اعتراض کرد؛ و این جریان چند بار مطرح شد. امام علیه السلام دید عباد دست از اعتراض بر نمی دارد، فرمود: به استثنای یک تازیانه. در این هنگام یاران عباد بصری حدیث را نوشتند.

صاحب جواهر رحمه الله می فرماید: این روایت شاهد بر این است که امام علیه السلام ابتدا حکم تقیه ای را بیان فرمود، پس از مواجهه با اعتراض عباد و پافشاری او، دید چاره ای نیست باید حکم واقعی را بگوید؛ لذا، فرمود: به استثنای یک تازیانه.

روایت بیانگر این است که امام علیه السلام از خود عباد بصری تقیه نکرده است؛ زیرا، حکم واقعی را به او گفته بود؛ اما از همراهانش تقیه کرده است؛ لیکن با اصرار و پافشاری عباد، به ناچار حکم واقعی را گفت.

با وجود این شاهد، روایات دالّ بر صد تازیانه، هرچند تعدادشان زیاد است، اما حمل بر تقیه می شود.

ص: ۱۵۸

ما احتمال می دهیم قضیه برعکس باشد و معنایی که صاحب جواهر رحمه الله برای روایت گفت، صحیح نباشد؛ زیرا، اولاً: در صورتی می توان روایت را بر تقیه حمل کرد که پس از مراجعه به فتاوی اهل سنت، یک شهرت فتوایی بر عدد صد تازیانه در میان آنان پیدا کنیم؛ در صورتی که فقهای عامه بر تعزیر اتفاق دارند و حتی یک فتوا بر صد تازیانه نداریم. پس، چگونه می توان روایات را با حمل بر تقیه ساقط کرد؟

ثانیاً: تقیه در صورت اضطرار و ناچاری است. در آن حالت امام علیه السلام مجبور می شود حکمی را بر خلاف واقع مطرح کند. آیا در مقام تقیه صحیح است که امام صادق علیه السلام حکمی را به صورت استمرار و ظهور - «کان علی إذا أخذ» - به امیر مؤمنان علیه السلام نسبت دهد؟

اگر امام علیه السلام می خواهد تقیه کند، می فرمود: حکم این مسأله صد تازیانه است، مطلب تمام بود و نیازی نبود به عمل مداوم امیر مؤمنان علیه السلام نسبت دهد. به نظر ما مجوزی برای این گونه استعمال به عنوان تقیه نیست.

استنباط ما از جهت روایت این است که مطلبی را که امام علیه السلام در مرتبه ی اول به عباد گفته به صورت تقیه ای بوده است؛ زیرا، به کسی مستند نکرده، و عباد یک نفر بوده است؛ مصلحت اقتضای تقیه داشته است، اما در زمان دوم که عباد با یارانش آمده است، موقعیت به صورتی بوده که امام علیه السلام مجوزی برای تقیه نمی دیده، از این رو، حکم واقعی را به امیر مؤمنان علیه السلام به صورت دوام و استمرار نسبت می دهد تا روشن شود این حکم واقعی سابقه دار است، نه این که امام صادق علیه السلام از پیش خودش می گوید.

عباد وقتی دید مسأله قبلاً به صورت دیگری مطرح شده و اکنون به شکل دیگر، یا شاید برای یارانش مطلب را نقل کرده و امام علیه السلام امروز به صورت دیگری مطرح می کند؛ و بنابراین، در نظر یارانش کاذب جلوه گر می شود؛ از این رو، پافشاری و اصرار کرد تا امام علیه السلام مجبور شود همان حکم تقیه ای را بگوید و دست از نقلی که از امیر مؤمنان علیه السلام کرده بردارد؛ و با کلمه ی «غیر سوط» عدد صد را به نود و نه تقلیل دهد.

عکس آن چه را صاحب جواهر رحمه الله از روایت استفاده کرده است برای تقیه بگوییم.

ثالثاً: حمل بر تقیّه فرع عدم تحقّق شهرت در یک طرف است؛ زیرا، مقبوله ی عمر بن حنظله (۱) اوّلین مرجّح را شهرت فتوایی گفته است؛ یعنی هر کدام از دو روایت متعارض با شهرت فتوایی موافقت داشته باشد، به عنوان اوّلین مرجّح بر روایت دیگر مقدّم می شود.

وجه سوّم: نظر بر گزیده در کیفیت جمع

برای تبیین مختار ما در کیفیت جمع، باید به مطالب زیر توجه داشت:

اوّلًا: روایات صد تازیانه را فقط صدوق (۲) و اسکافی رحمهما الله (۳) پذیرفته، و به آن فتوا داده اند؛ بنابراین، می توان گفت: شهرت فتوایی بر خلاف آن هاست؛ و در میان شیعه و سنی کسی غیر از این دو بزرگوار به آن فتوا نداده است.

ثانیاً: روایات نود و نه تازیانه در تعیین این عدد ظهور دارد؛ یعنی حدّ اقل و حدّ اکثر ندارد و انتخاب عدد با اختیار حاکم نیست؛ «نود و نه تازیانه لیس إلّا». لیکن مشهور فقها به چنین ظهوری فتوا نداده اند، بلکه مرحوم شیخ در نهاییه (۴) و دیگران تخییر بین سی و نود و نه را گفته، و مرحوم مفید در مقنعه (۵) تخییر بین ده و نود و نه را گفته اند. لذا، یک شهرت فتوایی مسلم بر عدد نود و نه نداریم.

ثالثاً: شهرت فتوایی بر تعیین عدد نود و نه نداریم ولیکن تمام فقها به غیر از صدوق و اسکافی رحمهما الله به تخییر بین نود و نه و عدد سی، یا ده تازیانه فتوا داده اند. به هر حال، عدد نود و نه تازیانه هرچند به صورت تخییر مورد فتوای مشهور است، اما همین اندازه کافی است تا روایات نود و نه را حجّیت داده و روایات صد را از حجّیت ساقط کند.

رابعاً: دلیل بر تخییر حاکم بین عدد سی تازیانه به عنوان حدّ اقلّ و نود و نه تازیانه به عنوان حدّ اکثر، جمع بین روایت سلیمان بن هلال و روایات نود و نه بود؛ از آن جا که این روایت در نزد ما معتبر نیست، بنابراین، مسأله ی تخییر را کنار گذاشته و به ظهور روایات

ص: ۱۶۰

۱- (۱). وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۷۵، باب ۹ از ابواب صفات القاضی، ح ۱.

۲- (۲). المقنعه، ص ۴۳۳.

۳- (۳). المختلف، ج ۹، ص ۱۹۳.

۴- (۴). النهایه فی مجرّد الفقه والفتوی، ص ۷۰۵.

۵- (۵). المقنعه، ص ۷۸۵.

نود و نه در تعیین عمل می کنیم.

امّا فتوای مفید رحمه الله به تخییر بین ده و نود و نه صحیح نیست؛ زیرا، بنا به گفته ی صاحب جواهر رحمه الله (۱) هیچ دلیلی بر ده تازیانه نداریم.

نتیجه ی چهار مقدمه بالا، سقوط روایات صد تازیانه از حجّیت، و اثبات حجّیت برای روایات نود و نه تازیانه است؛ و لا اقلّ اگر فتوا هم ندهیم، باید احتیاط کنیم؛ و نود و نه تازیانه را قبول کنیم؛ زیرا، قاعده ی کلی در باب حدود بر تخفیف است؛ و به همین جهت گفته اند: «الحدود تدرأ بالشبهات» (۲).

این راه جمع بهترین راهی است که برای حل مشکل تصور می شود؛ امّا راهی که شیخ طوسی رحمه الله پیموده و گفته: روایات صد تازیانه را حمل می کنیم بر جایی که اجتماع این دو نفر به نحو مکرّر باشد - یعنی دو مرتبه به کمتر از صد تازیانه تعزیر شده اند. - از این رو، در مرتبه ی سوم یا چهارم به آنان صد تازیانه می زنیم (۳). این حمل شیخ طوسی رحمه الله وجهی ندارد و هیچ شاهی نیز در روایات ندارد.

قیود مأخوذ در فرع

امام راحل رحمه الله در تحریر الوسيله سه قید برای این حکم آورده اند:

۱ - هر دو برهنه باشند در مقابل ملبّس بودن. در ابتدای فرع گفتیم: لازم نیست سر تا پا لخت باشند، بلکه به قرینه ی کلام امام راحل: «المجتمعان تحت إزار واحد» استفاده می شود که مقصود برهنه بودن قسمت پایین بدن است.

۲ - بین دو نفر محرّمیتی نباشد.

۳ - ضرورتی وجود نداشته باشد؛ بنابراین، اگر مسأله ی حفظ نفس از خطر هلاکت اقتضا کرد در زمستان سرد زیر یک لحاف بخوابند، چنین ضرورتی رافع حرمت است؛ و اگر عمل حرامی واقع نشده، تعزیر و حدّ معنا ندارد.

ص: ۱۶۱

۱- (۱). جواهر الکلام، ج ۴۱، ص ۳۸۵.

۲- (۲). وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۳۳۶، باب ۲۴ از ابواب مقدّمات حدود، ح ۴.

۳- (۳). التهذیب، ج ۱۰، ص ۴۴؛ الإستبصار، ج ۴، ص ۲۱۶.

این قید سوّم به دلیل نیاز ندارد؛ هرچند در روایت سلیمان بن هلال (۱) آمده است؛ لیکن ما در سند آن اشکال کردیم و نیازی به آن هم نیست. زیرا، این مطلب مسلم است که باید حرامی مرتکب شده باشند تا تعزیر یا حدّ جاری گردد.

دلیل قید برهنه بودن

در عبارت تحریر الوسيله و شرائع الإسلام (۲) ثبوت تعزیر در مورد دو برهنه گفته شده است؛ آیا در صورتی که هر دو نفر پوشیده بودند یا یکی برهنه و دیگری پوشیده باشد، این حکم جاری است؟

صاحب ریاض رحمه الله می فرماید: این قید وجهی ندارد؛ زیرا، خوابیدن دو مرد زیر یک لحاف هرچند برهنه هم نباشند، حرام و موجب تعزیر است. در بسیاری از روایات نیز اشاره ای به برهنه بودن آن ها نشده است. (۳)

و اشکال به صاحب ریاض رحمه الله داریم:

اولاً: ما دلیلی نداریم - در صورت پوشیده بودن - بر این که نفس اجتماع زیر یک لحاف حرام باشد؛ از کدام دلیل استفاده می شود مطلق اجتماع دو مرد زیر یک پوشش حرام است؟

ثانیاً: نکته ای که بیشتر محققان از آن غفلت کرده اند، این است که ما یک بار بحث مطلق تعزیر داریم، که موضوعش هر عمل حرامی است؛ در این صورت، می گوئیم: اجتماع دو مرد اگرچه با لباس زیر یک لحاف حرام است - بر فرض چشم پوشی از اشکال اول - اما جایی برای تقیید روایات نیست؛ ولی یک بار بحث در ثبوت تعزیری خاصّ برای عمل است؛ در این مقام، روی فتوای تمام فقها، سخن از تعزیر خاصّ (صد تازیانه یا نود و نه تازیانه یا عددی بین سی و نود و نه و یا بین ده و نود و نه) است. بنابراین، ما دنبال تعیین موضوع این تعزیر خاصّ هستیم، نه مطلق تعزیر؛ پس، هر چند ممکن است اجتماع دو مرد ملبّس هم زیر یک لحاف حرام باشد، ولی به ما ارتباطی ندارد.

ص: ۱۶۲

۱- (۱). وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۳۶۷، باب ۱۰ از ابواب حدّ زنا، ح ۲۱.

۲- (۲). شرائع الإسلام، ج ۴، ص ۹۴۲.

۳- (۳). ریاض المسائل، ج ۱۰، ص ۹۷ و ۹۸.

از این رو، اگر روایات دلالت بر ثبوت تعزیر خاصّ در دو مورد برهنه داشته باشد، نمی توان قید آن را الغا کرد و گفت: فرقی بین برهنه و غیر برهنه نیست؛ امّا کسانی که مسأله را مطرح کرده اند، همان طور که به حرمت حکم کرده اند، تعزیر را نیز آورده و توجه نداشته اند بحث در کدام قسمت است. در صورتی که روش بحث و روایات به ترتیبی است که گفتیم.

برای دخالت قید برهنه بودن در این تعزیر خاصّ، مؤیدات و ادله ای داریم:

مؤید اوّل: تناسب حکم و موضوع است. آن را با قیاس اشتباه نکنید؛ وقتی در لواط غیر ایقابی گفتیم حدّش صد تازیانه است با وجود این که هر دو مجرّد بوده و لواط غیر ایقابی هم سر زده، در این مقام، حکمش نود و نه تازیانه می باشد؛ - بنا بر احتیاط مختار امام راحل رحمه الله یا فتوایی که مختار ما است -؛ یعنی فاصله دو عدد، یک تازیانه است. اگر این تعزیر بر نفس خوابیدن هر چند با لباس ثابت باشد، چه تناسبی بین لواط غیر ایقابی با خوابیدن ملبّس زیر یک لحاف است؟ در صورتی که اگر هر دو برهنه باشند، برهنه بودن آخرین مرحله ی نزدیک به لواط است، و این مناسبت دارد که نود و نه تازیانه پیاده شود.

مؤید دوّم: تعبیرات روایات با هم اختلاف داشت. در بعضی «وجد رجلین فی لحاف واحد»^(۱) و در بعضی دیگر «إذا أخذ الرجلین فی لحاف واحد»^(۲) آمده، و پاره ای از آن ها «الرجلان ینامان فی لحاف واحد»^(۳) دارد؛ با توجه به این نکته که عرب ها، به خصوص در زمان صدور روایات - در هنگام خواب - فاقد لباس زیر نسبت به پایین تنه بودند، لذا اگر می خوابیدند عنوان برهنه بودن بر قسمت پایین بدنشان صادق بود، پس قید «تجرّد» دخیل است.

عمده دلیل ما روایت صحیحی ی ابو عبیده است که بر قید برهنه بودن دلالت دارد: «کان علیّ علیه السلام إذا وجد رجلین فی لحاف واحد مجرّدین جلدھما حدّ الزانی مائه جلدہ کلّ واحد منھما»^(۴).

در نقد استدلال به این روایت گفته اند: اوّلًا: این روایت قید برهنه بودن را با صد تازیانه

ص: ۱۶۳

۱- (۱). ر. ک: وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۳۶۳، احادیث ۱ و ۲ و ۴ و ۶ و....

۲- (۲). ر. ک: همان.

۳- (۳). ر. ک: همان.

۴- (۴). همان، ح ۱۵.

می گوید و شما روایاتی را که دلالت بر صد تازیانه داشت، کنار گذاشتید. چگونه به روایتی که در مقام استدلال طرح کردید، استناد می کنید؟ شما به اصل حکم (صد تازیانه) اعتنا نکردید، چگونه قید آن حکم را می پذیرید؟

جواب: وقتی احراز می کردیم موضوع تمام روایات واحد است - شاهد بر اتحاد موضوع، روایت عباد بصری است که به امام علیه السلام اعتراض کرد شما در سابق به من گفتید:

حکم این موضوع، نود و نه تازیانه است و حالا - می گوئید: صد تازیانه است. اگر موضوع یکی نبود، عباد حقّ اعتراض نداشت. از این که به خود اجازه ی سؤال و اعتراض داد، معلوم می شود موضوع در هر دو فرض یکی است. - یعنی در سابق برای این موضوع نود و نه تازیانه را گفته و الآن برای همان موضوع صد تازیانه را گفته است. - لذا، نمی توان گفت:

قید برهنه بودن در صد تازیانه دخیل است ولی در نود و نه تازیانه نقش ندارد. اگر در صد تازیانه مؤثر است در نود و نه نیز همان تأثیر را دارد.

ثانیاً: هرچند این قید در روایت صحیحه آمده است، امّا حقّ نداریم مطلقاً را بر این مقید حمل کنیم؛ زیرا، مطلق و مقید مثبتین هستند و در مثبتین جای حمل نیست. اگر دلیلی بگوئید: «أعتق رقبه» و دلیل دیگر بگوئید: «أعتق رقبه مؤمنه» نمی توان یکی را بر دیگری حمل کرد؛ مگر این که احراز شود حکم هر دو متحد است. مانند این که بگوئید: «إن ظاهرت فاعتق رقبه» و «إن ظاهرت فاعتق رقبه مؤمنه».

در این مسأله، هرچند روایت ابو عبیده بر قید برهنه بودن دلالت دارد، امّا روایات بسیار دیگر از این قید تهی هستند؛ حتی در روایات سلیمان بن هلال (۱) که دو قید دیگر آمده، این قید نیامده است. لذا، چه مانعی دارد که دو حکم با دو موضوع باشد؛ یعنی در صورت برهنه بودن، حکمی داشته باشد و در صورت تلبس حکم دیگری؛ در حال برهنه بودن شدت داشته باشد به خلاف صورت تلبس؟ بنابراین، با عدم احراز وحدت موضوع و وحدت حمل، نمی توان حمل مطلق بر مقید کرد.

جواب: ما در حرمت، نزاع نداریم که چه چیزی حرام است و چه چیزی حرمت شدیدتری دارد؛ بلکه صحبت ما در روایاتی است که تعزیر خاصی را مطرح کرده اند؛ و با

ص: ۱۶۴

توجه به روایت عباد بصری (۱) می فهمیم در این موضوع واحد، حکم اختلافی است. عباد می گوید: در سابق به من گفتید: حکم این موضوع نود و نه تازیانه است؛ اما اکنون که با اصحاب آمده ام، می گوید: حکم صد تازیانه است؟! ما در این موضوع واحد با توجه به اخبار علاجیه، عدد نود و نه را به صورت فتوا یا احتیاط پذیرفتیم. بنابراین، معنا ندارد بگوییم: ممکن است برهنه بودن شخص در صد تازیانه نقش داشته باشد.

به عبارت روشن تر، در تمام روایات این باب، حتی روایت سلیمان بن هلال (۲) - که مشتمل بر سی تازیانه است و قید «برهنه بودن» را نداشت - موضوع یکی است. بنابراین، اگر از روایتی دخالت داشتن قید تجرد را فهمیدیم، برای آن، در موضوع حکم نقش قائل می شویم؛ هرچند در روایات دیگر آن قید نباشد. اما اختلاف روایات و فتاوا در مقدار حکم آن، سبب اختلاف در موضوع نمی گردد.

بنابراین، با توجه به آن چه گفتیم، وحدت موضوع استفاده می شود؛ و دو مؤید مذکور نیز پشتوانه ای است برای دخیل بودن قید «برهنگی».

برهان قید عدم محرّمیت

مرحوم امام و مرحوم محقق (۳) می فرمایند: حکم تعزیر در صورتی است که بین دو مرد خویشاوندی و قرابت نباشد؛ همان قرابتی که در صله ی رحم بین پدر و پسر، پسر برادر و عمو، دو پسر عمو و... برقرار است.

تنها دلیلی که بر این مطلب دلالت دارد، روایت سلیمان بن هلال (۴) است. ما این روایت را تضعیف و از دور استدلال خارج کردیم؛ اما تعجب این است که امام رحمه الله در تحریرالوسیله ابتداء به مطلق تعزیر - که به نظر حاکم است - حکم می کند و سپس نود و نه تازیانه را به عنوان احتیاط می پذیرد؛ و اصلاً سی تازیانه را مطرح نمی کند. سؤال این است که اگر از جهت ضعف سند، روایت را ساقط می کنید، پس چرا دو قید «ضرورت» و «رحم» را از آن

ص: ۱۶۵

۱- (۱). وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۳۶۳، باب ۱۰ از ابواب حدّ زنا، ح ۲.

۲- (۲). همان، ص ۳۶۷، ح ۲۱.

۳- (۳). شرایع الاسلام، ج ۴، ص ۹۴۲.

۴- (۴). وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۳۶۷، باب ۱۰ از ابواب حدّ زنا، ح ۲۱.

می گیرید؟ و اگر به آن استدلال می کنید، چرا به «ثلاثین سوطاً» اعتنا نکردید؟ آیا از این عدد الغای خصوصیت می کنید؟ که کسی این کار را نکرده است؛ بلکه آن را به عنوان حدّ اقل گفته اند.

نکته ی دیگری که باید به آن توجه کرد، در متن روایت سلیمان بن هلال،^(۱) امام علیه السلام فرمود: «ذوا محرم» و نفرمود: «ذوا رحم» که در تحریر گفته اند. بنا بر روایت، آیا به این معناست که دو شخص با هم محرم اند؟

اگر گفته شود: محرمیت بین زن و مرد معنا دارد، اما بین دو مرد معنا نمی دهد. می گوییم:

مقصود این است که اگر یکی از آن ها زن بود، آیا با دیگری محرمیت داشت؟ لذا، دو پسر عمو «ذوا رحم» هستند اما «ذوا محرم» نیستند؛ زیرا، اگر یکی دختر بود، می توانست با دیگری ازدواج کند.

کدام یک از این دو معنا، در روایت قصد شده است؛ محرمیت یا قرابت؟ بنا بر فرض اوّل، دو پسر عمو با هم محرمیت ندارند؛ ولی بر فرض دوّم، قرابت برقرار است؟

به نظر می رسد منظور از «ذوا محرم» به قرینه ی این که دو مرد هستند، معنایی است که ما احتمال دادیم.

اشکال اساسی بر روایت، ضعف سند آن است؛ بنابراین، نمی توان این قید را استفاده کرد؛ اما آن چه برخی از فقها مطرح کرده اند که اجتماع دو برادر زیر یک لحاف حرام است یا نه؟ ربطی به بحث ما ندارد. زیرا، ممکن است خوابیدن دو برادر برهنه زیر یک لحاف حرام باشد، اگر ما شرط را عدم قرابت بدانیم، در عین حال تعزیر مطلق مترتب می شود و به بحث ما که در تعزیر خاصّ است، مربوط نمی گردد.

فرع دوّم: حکم بوسیدن از روی شهوت

اشاره

در این فرع صحبت در اصل تعزیر است که به مناسبت مطرح کرده اند. اگر کسی بچه ای را به شهوت ببوسد، عمل حرام انجام داده است و باید بر آن تعزیر شود؛ همین طور اگر مردی، مردی، یا زنی و یا دختر بچه ای را به شهوت ببوسد، حکمش تعزیر است.

ص: ۱۶۶

۱- (۱). وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۳۶۷، باب ۱۰ از ابواب حدّ زنا، ح ۲۱.

مرحوم محقق این جا را نیز مقید به عدم رحم (۱) و خویشاوندی کرده است. مستفاد از این قید، عدم تعزیر بر بوسه ی شهوت آلود دو برادر یا دو پسر عمو است. لذا، دیگران به این قید اعتراض کرده اند.

در این مسأله، دو جهت بحث داریم: یکی به مقتضای عمومات و دیگری به مقتضای روایت وارد در خصوص آن.

بحث اول: مقتضای عمومات

با قطع نظر از روایتی که در خصوص این باب رسیده است، از روایات متعددی استفاده می شود اگر مردی، مرد، یا بچه، یا زن اجنبی، یا دختر و دختر بچه ای را به شهوت ببوسد، کار حرامی را مرتکب گشته است. حتی در بعضی از آن ها دارد: «عن رسول الله صلی الله علیه و آله: من قبل غلاماً بشهوه أجمه الله بلجام من النار» (۲).

بنابراین، در تحریم این عمل بحثی نیست و با قاعده ی کلی که در آینده بحث می شود، بر هر معصیتی تعزیر ثابت بوده، و حکم تمام است. از این رو، صاحب جواهر رحمه الله فرموده است در این مسأله مخالفی پیدا نکردم و حکم تمام است (۳).

بحث دوم: مقتضای روایت اسحاق بن عمار

محمد بن یعقوب، عن علی بن ابراهیم، عن أبیه، عن یحیی بن المبارک، عن عبدالله بن جبله، عن إسحاق بن عمار، قال: قلت لأبی عبدالله علیه السلام: مجرم [محرّم] قبل غلاماً بشهوه قال: یضرب مائه سوط (۴).

فقه الحدیث: سند روایت مشتمل است بر یحیی بن مبارک که وثاقتش ثابت نیست؛ هر چند بعضی از متأخرین وثاقتش را استظهار کرده است.

اسحاق بن عمار از امام صادق علیه السلام می پرسد: مرد مجذمی پسر بچه ای را به شهوت

ص: ۱۶۷

۱- (۱). شرایع الاسلام، ج ۴، ص ۹۴۲.

۲- (۲). وسائل الشیعه، ج ۱۴، ص ۲۵۷، باب ۲۱ از ابواب نکاح المحرم، ح ۱.

۳- (۳). جواهر الکلام، ج ۴۱، ص ۳۸۶.

۴- (۴). وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۴۲۲، باب ۴ از ابواب حدّ لواط، ح ۱.

بوسید، حکمش چیست؟ امام علیه السلام فرمود: صد تازیانه.

مقصود از کلمه ی «مَجْذَم» چیست؟ اگر مراد فرد جذامی و مبتلا به جذام است، باید می گفت: مجذوم، و مجذم علی القاعده صحیح نیست؛ زیرا، نسخه ی بدل کلمه ی «مَحْرَم» دارد که به دو صورت خوانده می شود: «مَحْرَم»، «مُحْرَم» کدام یک از این سه احتمال در این جا صحیح است؟

عناوینی که در لسان سائل آورده می شود، باید در ثبوت حکم دخالت داشته باشد؛ و گرنه اگر دخالتی نداشته باشد، اخذ آن در موضوع سؤال بدون وجه است؛ مثلاً سؤال کند برای سید یا بلندقامتی در نماز شک بین سه و چهار پیش آمد؛ در این جا سیادت و بلندقامتی دخالتی در حکم ندارد.

در این مقام، اگر کلمه ی «مَجْذَم» باشد، مبتلا به این اشکال است؛ زیرا، مجذم بودن نقشی در حکم ندارد؛ آن چه در ثبوت حکم اثر دارد، بوسیدن ناشی از هیجان و شهوت است؛ بنابراین، به نظر ما خیلی بعید است که «مَجْذَم» استعمال شده باشد.

احتمال این که «مَحْرَم» نیز باشد، خیلی بعید است؛ محرمیت نسبتی بین دو نفر است، و اگر می خواست محرم بگوید نباید ابتدا به ساکن بگوید: «مَحْرَم قَبْلَ غَلَاماً بَشْهَوَه»، بلکه باید می گفت: «رَجُلٌ قَبْلَ غَلَاماً مَحْرَمًا لَهْ بَشْهَوَه»؛ اگر بدون مقدمه بگوید: مَحْرَم، انسان هاج و واج می شود که منظور چیست. این عبارت به نظر ما غلط است که گفته: «مَحْرَم قَبْلَ غَلَامًا»؛ و غلام را هم نکره و بدون توصیف آورده است.

بنابراین، بحث کسانی که در صدد اثبات «مَحْرَم» برآمده و بعد گفته اند: اگر در «مَحْرَم» حکم صد تازیانه باشد، در غیر مَحْرَم نیز همین طور است؛ زیرا، فرقی بین محرم و غیر محرم نیست.

لذا، احتمال سوّم خود به خود تثبیت می شود؛ زیرا، می توان گفت: «مُحْرِمٌ قَبْلَ غَلَامًا بَشْهَوَه» در این حال دو احتمال دارد: یکی این که سؤال از حکم اصل عمل است، مانند این که بخواهد سؤال از صحت احرام بکند؛ یک بار هم می داند اصل عمل تعزیر دارد، حال سؤال می کند آیا در این حالت نیز همان حکم را دارد، مثل کسی که می داند نگاه در حال عادی به زن اجنبی حرام است. پرسش او از حال احرام برای این است که بداند آیا گناه و

مجازاتش بیشتر است یا نه؟

بنا بر این فرض، اگر امام علیه السلام فرمود: بر بوسه ی شهوت آلود در حال احرام صد تازیانه می زنند، معنایش ثبوت این حکم در حال عادی نیست؛ و منافاتی هم ندارد که اگر در حال عادی بوسید، حکمش کمتر باشد و در حال احرام حدّش صد تازیانه باشد.

بنابراین: اولاً: روایت از نظر سند ضعیف و غیر قابل استدلال است؛ و ثانیاً، بر فرض صحّت سند، امکان تعدّی از حال احرام به حال عادی نیست. لذا، حکم مسأله با همان عمومات ثابت می شود.

ص: ۱۶۹

مسأله ۸ - لو تاب اللائط إيقاباً أو غيره قبل قيام البینه سقط الحدّ، ولو تاب بعده لم يسقط.

ولو كان الثبوت بإقراره فتاب فلإمام عليه السلام العفو والإجراء، وكذا لئانثبه على الظاهر.

حکم توبه ی لائط و تخییر امام در صورت اقرار

این مسأله دو فرع دارد:

۱ - اگر لواطکننده (ایقابی و غیر آن) قبل از قیام بینه توبه کرد، حدّ ساقط می شود؛ و اگر بعد از قیام بینه و ثبوت لواط توبه کند، حدّ ساقط نمی شود.

۲ - اگر ثبوت حدّ به اقرار او باشد، و پس از آن توبه کند، امام معصوم علیه السلام مخیر بین عفو و اجرای حدّ است؛ و همین طور بنا بر ظاهر، نائب امام علیه السلام نیز مخیر است.

عین این مسأله در باب زنا نیز مطرح شد. فرق مهمّ بین باب اقرار و بینه در همین است که حدّ با توبه ی قبل از هر دو ساقط می شود، امّا با توبه ی بعد از بینه به هیچ وجه ساقط نمی شود ولی بعد از اقرار، امام معصوم علیه السلام مخیر بین اجرای حدّ و اسقاط آن است؛ و این تخییر برای نائب عامّ و ولی فقیه نیز ثابت است. لذا، امام راحل قدس سره در مواردی به صورت کلیّ اجازه داده بودند که اگر زنا یا لواط به اقرار ثابت شده، آن ها را مورد عفو قرار دهند.

ادله ای که در باب زنا آوردیم، مخصوص آن باب نبود؛ بلکه تعمیم دارد و در باب لواط نیز جاری است؛ لیکن در خصوص لواط صحیحه ی مالک بن عطیه را نیز به خصوص داریم.

مضمون آن روایت، درباره ی مردی بود که نزد امیر مؤمنان علیه السلام آمد و سرانجام چهاربار به لواط ایقابی اقرار کرد. امام علیه السلام فرمود: رسول خدا صلی الله علیه و آله درباره ی مانند تو چهار حکم کرده است، یکی را اختیار کن. و او سوختن به آتش را که سخت تر بود، انتخاب کرد. پس از آن آتشی تهیّه، و در کنار آتش نماز خوانده، دعا و استغفار کرد و به طرف آتش رفت.

امام علیه السلام و اصحاب گریه کردند و فرمود: برگرد خداوند توبه ات را پذیرفت. لازم نیست حدّ بر تو جاری گردد. (۱)

این روایت دلالت بر توبه ی آن جوان پس از اقرار دارد؛ و امیر مؤمنان علیه السلام نیز جانب عفو را اختیار فرمود، با آن که لواطش ایقابی و حدّش قتل بود. اگر این روایت را هم نداشتیم، حکم مسأله با توجه به ادلّه ی گذشته در حقّ امام معصوم علیه السلام و نایبش تمام بود.

ص: ۱۷۱

۱- (۱). وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۴۲۲، باب ۵ از ابواب لواط، ح ۱.

فصل دوّم: در حدّ مساحه و ملحقات آن

اشاره

ص: ۱۷۳

مسأله ۹ - یثبت السحق وهو وطء المرأة مثلها بما یثبت به اللواط.

وحدّه مائه جلده بشرط البلوغ والعقل والاختیار محصنه كانت أم لا، وقیل: فی المحصنه الرجم، والأشبهه الأوّل، ولا فرق بین الفاعله والمفعوله ولا الکافره والمسلمه.

تعریف، راه ثبوت و حدّ مساحقه

اشاره

مرحوم امام در این مسأله می فرماید: «سحق» یعنی تماس و اجتماع دو زن با یکدیگر؛ و به آن چه که لواط با آن ثابت می شد، ثابت می شود. حدّ آن صد تازیانه است به شرط آن که مساحقه گران بالغ، عاقل و مختار باشند؛ و در این حدّ، بین محصنه و غیر آن، و فاعل و مفعول، مسلمان و کافر فرقی نیست؛ هرچند قولی حدّ محصنه را رجم گفته است؛ ولی اشبه همان صد تازیانه است.

تعریف و تاریخچه ی مساحقه

مساحقه به اجتماع و تماس دو زن گویند که مانند لواط بین دو مذکر، دو مؤنث با هم وطی داشته باشند.

از روایات استفاده می شود این عمل مانند لواط در زمان حضرت لوط شیوع پیدا کرد. (۱) این یک مسأله ی طبیعی است؛ کار مردان در آن زمان که به انحراف جنسی کشیده شده، و زنانشان را کنار گذاشته و به لواط روی آوردند، این عکس العمل و واکنش را به همراه داشت؛ وجود غریزه ی جنسی در زنان مانند مردان، سبب شد آن ها نیز برای اطفای شهوت از هم جنس خودشان استفاده کنند.

در روایات آمده است «لاقیس» دختر شیطان این کار را به آنان آموزش داده و از طریق او رواج پیدا کرد؛ و به مرور زمان ادامه پیدا کرد. (۲)

ص: ۱۷۵

۱- (۱). وسائل الشیعه، ج ۱۴، ص ۲۶۱، باب ۲۴ از ابواب نکاح محرم، ح ۳.

۲- (۲). همان، ح ۵.

در بعضی از روایات به جای استفاده از کلمه ی «مساحقه» و «سحق» واژه «اللواتی باللواتی»^(۱) یعنی زن های مختلط، یا «المتشبهات بالرجال من النساء»^(۲) یعنی مردان متشبه که لواطکارند و مختنون به آنان گفته می شود، زنانی که شبیه به چنین مردانی هستند و به وسیله ی مساحقه اطفای شهوت می کنند؛ مثل این که در این حالت، شباهت به مردان پیدا کرده و به عنوان واطی و موطوء معنون می شوند.

ادله ی حرمت مساحقه

روایات زیادی بر لعن مساحقه گران و عذاب آنان در قیامت به صورت های گوناگون دلالت دارد. برای آنان لباس و مقنعه ای از آتش مقزّر کرده و آتش در باطن تا داخل مغزشان نفوذ می کند.^(۳) روایت زیر را برای نمونه ذکر می کنیم:

محمّد بن یعقوب، عن علی بن ابراهیم، عن ابيه، عن ابن أبي عمير، عن محمد بن أبي حمزه وهشام وحفص، كلهم عن أبي عبدالله عليه السلام، أنه دخل عليه نسوة فسألته امرأه منهنّ عن السّحق، فقال: حدّها حدّ الزّاني، فقالت المرأة: ما ذكر الله ذلك في القرآن فقال: بلى، قالت: وأين هنّ، قال: هنّ أصحاب الرّسّ.^(۴)

فقه الحدیث: عدّه ای از زنان نزد امام صادق علیه السلام آمدند؛ یکی از آنان سؤال کرد: حدّ مساحقه چیست؟ امام علیه السلام فرمود: حدّ زن زنا است - البتّه در آینده مطرح می شود که بین محصن و غیر محصن فرق است یا نه؟ -

آن زن به عنوان اعتراض گفت: در قرآن درباره ی مساحقه چیزی نداریم؛ از کجای

ص: ۱۷۶

۱- (۱). وسائل الشیعه، ج ۱۴، ص ۲۶۱، باب ۲۴ از ابواب نکاح محرم، ح ۴.

۲- (۲). همان، ح ۲.

۳- (۳). همان، ح ۳.

۴- (۴). همان، ج ۱۸، ص ۴۲۴، باب ۱ از ابواب حدّ سحق، ح ۱.

قرآن چنین مطلبی استفاده می کنید؟ امام علیه السلام فرمود: اصحاب رسّ همین گروه هستند.

دلیل دیگر، آیه ی فَمَنْ ابْتَغَى وَرَاءَ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْعَادُونَ است. (۱)

قرآن کریم پس از آن که راه های حلیت و طی از ازدواج و ملک یمین را بیان کرده، فرموده است: هر کسی از این حدّ تجاوز کند، خواه به لواط یا مساحقه یا غیر آن ها، تجاوزکار است؛ و عملشان غیر مشروع است.

بنابراین، از نظر فقهی بین شیعه و سنی در حرمت مساحقه اختلافی نیست؛ و اختلاف دو گروه در این است که امامیه برای مساحقه حدّ قائل اند؛ لیکن آنان به تعزیر فتوا داده اند.

بنابراین، می توان گفت: مسأله ی حرمت، اجماعی شیعه و سنی است.

از جمله دلائلی که می توان برای حرمت آن آورد، روایاتی است که برای مساحقه حدّ معین کرده است؛ که مساحقه اگر امر حلالی بود، معنا نداشت برای ارتکاب آن حدّ تعیین شود.

مقدار حدّ مساحقه

فقها در مقدار حدّ مساحقه بر دو قول اند: مشهور (۲) با یک شهرت قوی بدون هیچ تفاوتی بین محصنه و غیر آن حدّ مساحقه را صد تازیانه می دانند و غیر مشهور مانند شیخ رحمه الله در نهاییه (۳)، قاضی ابن بزّاج رحمه الله (۴) و شهید ثانی رحمه الله در مسالک (۵) برای محصنه، رجم و برای غیر محصنه تازیانه را گفته اند. هر دو قول نیز مستند به روایات است که باید به بررسی آن ها پرداخت.

ادله ی قول مشهور

۱- وعن محمّد بن یحیی، عن أحمد بن محمّد بن عیسی، عن علی بن الحکم، عن أبان بن عثمان، عن زراره، عن أبي جعفر عليه السلام، قال:

ص: ۱۷۷

۱- (۱). سوره ی المؤمنون، ۷.

۲- (۲). الانتصار، ص ۵۱۳؛ الکافی فی الفقه، ص ۴۰۹؛ السرائر، ج ۳، ص ۴۶۳؛ قواعد الاحکام، ج ۲، ص ۲۵۷.

۳- (۳). النهایه فی مجرّد الفقه والفتوی، ص ۷۰۶.

۴- (۴). المهذب، ج ۲، ص ۵۳۱ و ۵۳۲.

۵- (۵). مسالک الافهام، ج ۱۴، ص ۴۱۴ و ۴۱۵.

دلالت روایت بر مطلوب مشهور متوقف بر ملاحظه ی جهاتی است.

جهت اوّل: «تجلّد» در روایت اشاره به «جلّد» مذکور در آیه ی شریفه است؛ یعنی هر جا کلمه ی «جلّد» و «ضرب» را مطلق آوردند، اشاره ی به آیه ی زنا دارد. بنابراین، نباید توهم شود معنای «السَّحَاقَه تجلد» یعنی مساحقه گران باید تازیانه بخورند و با ضرب یک تازیانه «تجلّد» صادق است. «تجلّد» اطلاق ندارد؛ بلکه به همان جلدی که از آیه ی شریفه در اذهان معهود است، اشاره دارد.

جهت دوّم: شهید ثانی رحمه الله در مسالک فرموده است: «سَّحَاقَه» مفرد است و عمومیتی ندارد؛ زیرا، مفرد معرّف به «ال» افاده ی عموم نمی کند. پس معنای «السَّحَاقَه» هر مساحقه ای نیست تا شامل محصن و غیر محصن شود؛ و ممکن است مقصود روایت، مساحقه ی غیر محصن باشد. پس، نمی توان حکم را تعمیم داد و قول مشهور را با این روایت ثابت کرد. (۲)

در نقد نظر شهید ثانی رحمه الله می گوئیم: اگر می خواستیم به عموم «السَّحَاقَه» تمسّک کنیم، اشکال وارد بود که مفرد معرفه دلالت بر عموم نمی کند؛ اما ما به اطلاق روایت استدلال می کنیم. فرق بین عموم و اطلاق نیز روشن بوده، و در اصول مفصّل گفته ایم. در این جا فقط به آن اشاره می کنیم.

عموم بر لفظ متکی است و به دلالت التزامی افراد را می گیرد؛ وقتی می گوئید: «کلّ رجل» شامل زید، عمرو، بکر و... می شود؛ ولی اگر «الرجل» را بگوئید، الف و لام برای جنس است، و منظور «طبیعت رجل» است که دلالتی بر افراد ندارد. اگر این طبیعت، موضوع حکمی واقع شد. با جریان مقدمات حکمت - این که مولا در مقام بیان باشد و بخواهد حکم و موضوع، و هر آن چه در آن ها دخالت دارد را کاملاً مشخص کند - اگر بگوئید: «أعتق رقبه»، بیانگر عدم دخالت قید ایمان در رقبه است.

لذا، باید بین دو باب اطلاق و تقیید و عموم و خصوص فرق گذاشت. در اصول نیز دو باب مطرح است و برای هر کدام بحثی جداگانه دارند.

در این روایت نیز فرموده است: «السَّحَاقَه تجلد»؛ مساحقه گر باید تازیانه بخورد.

«سَّحَاقَه» مانند «رقبه» مطلق است، و موضوع حکم به لزوم صد تازیانه واقع شده است.

ص: ۱۷۸

۱- (۱). وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۴۲۵، باب ۱ از ابواب حدّ سحر، ح ۲.

۲- (۲). مسالک الافهام، ج ۱۴، ص ۴۱۴.

ظاهرش نیز آن است که تمام موضوع برای حکم است و محصن و غیر محصن بودن قیدی است که اگر دلیل نداشته باشد، دخلی در ثبوت حکم ندارد.

یکی از مطالبی که در فقه نقش اساسی دارد، این است که هر روایتی را به تنهایی در نظر بگیریم، و فرض کنیم غیر از آن، روایتی وجود ندارد. پس، نباید یک مطلب از روایات دیگر که در ذهن داریم، سبب شود فهم آلوده و نادرستی از روایت پیدا کنیم.

نزاع با شهید ثانی رحمه الله در این است که می فرماید: از روایت عموم استفاده نمی شود؛ زیرا، مفرد معرفه دلالتی بر عموم ندارد. به او می گوییم: ما ادعای اثبات عموم نداریم؛ بلکه از اطلاق استفاده می کنیم که «سحاقه» تمام موضوع برای صد تازیانه است و قید احصان در آن دخالتی ندارد. اگر بعداً به دلیلی برخورداریم که بین محصن و غیر محصن فرق می گذارد، به مقتضای آن، اطلاق را تقیید می زنیم؛ همانند «لا تعتق رقبه کافره».

تقیید اطلاق، فرع وجود اطلاق است؛ فرع مقدمات حکمت است؛ فرع دلالت دلیل مطلق بر اطلاق است. پس، از این روایت استفاده می شود که «سحاقه» تمام موضوع است.

جهت سوّم: شهید ثانی رحمه الله در سند روایت به جهت «ابان بن عثمان» اشکال می کند؛ زیرا، وی را از ناووسیه (فرقه های غیر امامی) شمرده اند.

اولاً: بر فرض ناووسی بودن، روایت صحیح نیست؛ امّا موثقه هست. زیرا، «ابان» یکی از اصحاب اجماع به شمار می آید؛ یعنی از کسانی است که اگر روایت تا آنان صحیح بود، راویان پس از او تا امام علیه السلام را ملاحظه نمی کنند که ثقه هستند یا نه. با وجود چنین عظمت و مقام شامخی، چگونه روایتش را کنار بگذاریم؟

ثانیاً: بر فرض این که نتوان سند روایت را درست کرد و ضعف داشته باشد، عمل مشهور بر آن است؛ لذا، می توانیم از راه استناد مشهور سند روایت را تصحیح و توثیق کنیم. در نتیجه، دلالت روایت بر ثبوت صد تازیانه در محصن و غیر محصن تمام است.

۲ - دعائم الإسلام: عن أمير المؤمنين عليه السلام إنّه قال: السحق في النساء كاللواط في الرجال، ولكن فيه جلد مائه، لأنّه ليس فيه إيلاج. (۱)

ص: ۱۷۹

فقه الحدیث: مساحقه ی در زنان مانند لواط در مردان است؛ لیکن حدّش صد تازیانه است؛ زیرا، در آن ایلاج و ادخال نیست.

از تشبیه اوّل استفاده می شود که حرمت مساحقه مانند حرمت لواط، یک حرمت شدید است و نه معمولی؛ و از عبارت «لکن فیه جلد مائه» استفاده می شود این تشبیه در تمام خصوصیات و احکام نیست تا در همه ی فروضش مانند لواط عمل شود. حدّ لواط ایقابی، قتل بوده است؛ با «لکن فیه جلد مائه» می گوید: مجازات مساحقه فقط صد تازیانه است؛ و علتش را بیان می کند که در آن ادخال و ایلاجی نیست.

از روایت استفاده می شود مساحقه مانند لواط غیر ایقابی است که در آن صد تازیانه مطرح و فرقی بین محصن و غیر محصن نبود. به عبارت روشن تر، از روایت می فهمیم آن چه سبب فرق می شود، ایلاج و غیر ایلاج است؛ نه محصنه بودن و غیر محصنه بودن.

۳- وبهذا الإسناد عن جعفر بن محمد، عن أبيه، إنَّ عليَّ بن أبي طالب عليهم السلام اتى بمساحقتين فجلدهما مائه إلاّ اثنتين ولم يبلغ بهما الحدّ. (۱)

فقه الحدیث: در کتاب جعفریات آمده است: دو زن مساحقه گر را نزد امیر مؤمنان علیه السلام آوردند؛ آن حضرت به هر کدام نود و هشت تازیانه زدند.

این روایت بر ضرر هر دو دسته است؛ زیرا، مشهور حدّ مساحقه را صد تازیانه و غیر مشهور، در غیر محصن صد تازیانه و در محصن به رجم فتوا داده اند. از این رو، می گوییم:

این روایت قضیه ای در واقعه ای بوده است و علتش را نمی فهمیم؛ که چرا حضرت کمتر از صد تازیانه زد؟

ادله ی قول غیر مشهور

دلیل این گروه دو نوع روایت است: یک نوع روایاتی است که دلالت دارد حدّ مساحقه حدّ

ص: ۱۸۰

۱- (۱). مستدرک الوسائل، ج ۱۸، ص ۸۵، باب ۱ از ابواب حدّ سحق، ح ۱.

زنا است؛ و از خارج نیز می دانیم در باب زنا بین محصن و غیر محصن تفصیل است؛ پس، در باب مساحقه نیز باید بین دو گروه فرق گذاشت.

نوع دوم: روایاتی است که به صراحت بین محصن و غیر محصن تفصیل می دهد.

روایات نوع اول

۱ - محمد بن یعقوب، عن علی بن ابراهیم، عن ابيه، عن ابن ابي عمير، عن محمد بن ابي حمزه وهشام وحفص كلهم، عن ابي عبدالله عليه السلام، أنه دخل عليه نسوة فسألته امرأة منهن عن السحق، فقال: حدّها حدّ الزانی، فقالت المرأة ما ذکر الله فی القرآن. فقال: بلی، قالت: وأین هنّ؟ قال: هنّ أصحاب الرّسّ. (۱)

فقه الحدیث: در گذشته به این روایت اشاره کردیم که یکی از زنان بر امام صادق علیه السلام وارد شده بود، از حدّ مساحقه سؤال کرد. امام علیه السلام فرمود: حدّ مساحقه کننده حدّ فرد زناکار است. سؤال کرد در کجای قرآن آمده است؟ آن حضرت فرمود: اصحاب رسّ از همین گروه بوده اند.

۲ - وعن محمد بن یحیی، عن أحمد بن محمد، عن علی بن الحکم، عن إسحاق بن جریر، عن ابي عبدالله عليه السلام فی حدیث: إنّ امرأه قالت له: أخیرنی عن اللواتی باللواتی ما حدّهنّ فیہ؟ قال: حدّ الزنا، إنّہ إذا کان یوم القیامه یؤتی بهنّ قد ألبسن مقطّعات من نار وقنّعن بمقانع من نار وسرولن من نار وأدخل فی أجوافهنّ إلی رؤوسهنّ أعمده من نار وقذف بهنّ فی النار.

أیتها المرأه إنّ أول من عمل هذا العمل قوم لوط، فاستغنی الرّجال بالرّجال فبقی النساء بغير رجال ففعلن كما فعل رجالهنّ. (۲)

فقه الحدیث: زنی به امام صادق علیه السلام گفت: حدّ مساحقه - «اللواتی باللواتی» کنایه از مساحقه است - چیست؟ امام علیه السلام فرمود: حدّ مساحقه همان حدّ زنا است. آن گاه فرمود:

روز قیامت زنان مساحقه گر را می آورند در حالی که لباس های آتشین بر آنان پوشیده و مقنعه های آتشین بر صورت دارند، و شلوارهای آتشین به پا کرده اند و در درونشان تا به

ص: ۱۸۱

۱- (۱). وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۴۲۴، باب ۱ از ابواب حدّ السحق و القیاده، ح ۱.

۲- (۲). همان، ج ۱۴، ص ۲۶۱، باب ۲۴ از ابواب نکاح محرّم، ح ۳.

مغز، ستون هایی از آتش فرو کرده اند و آنان را به آتش می اندازند.

ای زن! اولین گروهی که به این عمل دست زدند، قوم لوط بودند. مردان به مردان اکتفا کردند، زنان بدون مرد ماندند، پس آنان نیز به کار مشابهی رو آوردند.

این روایت نیز مانند روایت قبل، حدّ مساحقه را همان حدّ زنا دانسته که در زنا بین محصن و غیر محصن فرق است.

۳ - أخبرنا عبدالله، أخبرنا محمد، قال كتب إليّ أبي محمد بن الأشعث: حدثنا محمد بن سوار، حدثنا سعيد بن زكريّا المدائني، أخبرني عنبسه، عن عبدالرحمن، عن العلاء، عن مكحول، عن واثله بن الأسقع، عن النبيّ صلى الله عليه وآله:

سَخَّاقُ النِّسَاءِ بَيْنَهُنَّ زَنَا. (۱)

فقه الحدیث: در جعفریات از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم نقل کرده که مساحقه ی بین زنان، زنا است.

اگر مساحقه در حقیقت زنا نباشد، معنایش این است که آثار زنا بر آن مترتب می شود؛ و یکی از احکام مهم زنا تفصیل بین احصان و غیر احصان است.

روایات نوع دوّم

۱ - محمد بن یعقوب، عن عدّه من أصحابنا، عن أحمد بن محمد بن خالد، عن عمرو بن عثمان وعن أبيه جميعاً، عن هارون بن الجهم، عن محمد بن مسلم، قال: سمعت أبا جعفر وأبا عبد الله عليهما السلام يقولان: بينما الحسن بن عليّ في مجلس أمير المؤمنين عليه السلام إذا أقبل قوم فقالوا: يا أبا محمد أردنا أمير المؤمنين، قال: وما حاجتكم، قالوا: أردنا أن نسأله عن مسألة قال: وما هي تخبرونا بها؟ قالوا: امرأه جامعها زوجها، فلما قام عنها قامت بحموتها فوكت عليّ جارية بكر فساحتها فوكت النطفه فيها فحملت، فما تقول في هذا؟

ص: ۱۸۲

۱- (۱). مستدرک الوسائل، ج ۱۸، ص ۸۵، باب ۱ از ابواب حدّ سحّاق، ح ۳.

فقال الحسن عليه السلام: معضله وأبو الحسن لها، وأقول فإن أصبت فمن الله ومن أمير المؤمنين، وإن أخطأت فمن نفسي، فأرجو أن لا اخطى إن شاء الله: يعمد إلى المرأة فيؤخذ منها مهر الجارية البكر في أول وهله لأن الولد لا يخرج منها حتى تشق فتذهب عذرتها، ثم ترجم المرأة لأنها محصنه، وينتظر بالجارية حتى تضع ما في بطنها ويرد الولد إلى أبيه صاحب النطفه، ثم تجلد الجارية الحد.

قال: فانصرف القوم من عند الحسن عليه السلام فلقوا أمير المؤمنين عليه السلام، فقال: ما قلتم لأبي محمّد؟ وما قال لكم؟ فأخبروه، فقال: لو أنّي المسؤول ما كان عندي فيها أكثر ممّا قال ابني. (۱)

فقه الحديث: در این روایت صحیح، محمّد بن مسلم از امام باقر و صادق علیهما السلام حکایت این واقعه را شنیده است. زمانی که امام حسن علیه السلام در مجلس و مرکزی بود که مردم به امیر مؤمنان علیه السلام مراجعه می کردند و مشکلات خود را می پرسیدند، جمعیتی وارد شده، سراغ امیر مؤمنان علیه السلام را از امام مجتبی علیه السلام گرفتند. امام مجتبی علیه السلام فرمود: با آن حضرت چه کاری دارید؟ گفتند: می خواهیم از او سؤالی پرسیم. امام مجتبی علیه السلام فرمود:

سؤالتان چیست؟

آن قوم گفتند: مردی با همسرش مجامعت کرده، کنار رفت؛ این زن بلند شد - حموه ظاهراً همان عَضْلَه ی ساق پا باشد - و بر روی پا ایستاد، با جاریه ی بکری که در آن جا بود مساحقه کرد. نطفه ی شوهرش جذب رحم جاریه گشته و آبستن شد. حکم آن چیست؟

امام مجتبی علیه السلام فرمود: مسأله مشکلی است، باید پاسخ آن را پدرم بدهد - البته امام مجتبی علیه السلام توضیح کرده اند - لیکن من جوابی می دهم؛ اگر درست باشد، ریشه اش خداوند و پدرم امیر مؤمنان علیه السلام است و اگر اشتباه گفته ام، به من مربوط می گردد. امیدوارم اشتباه نکنم.

اول به سراغ آن زن رفته و از او مهر جاریه ی باکره را بگیرید؛ زیرا، این جاریه ی آبستن

ص: ۱۸۳

۱- (۱). وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۴۲۶، باب ۳ از ابواب حدّ سحوق، ح ۱.

وقتی بخواهد وضع حمل کند، بکارتش از دست می رود. این مساحقه عَلت حمل، و حمل عَلت زوال بکارت است؛ پس، باید مهر را بپردازد.

- (اگر کسی سؤال کند، مساحقه عمل حرام است «ولا مهر لبغی»؛ برای او چگونه مهر ثابت می شود؟ در جواب می گوئیم:

أولاً: «لا مهر لبغی»، مربوط به خصوص زنا است؛ و دلیلی نداریم هر جا عمل حرامی سر زد، مهر ساقط گردد.

ثانیاً: جاریه به مساحقه رضایت داده بود؛ و چه بسا به انتقال نطفه اطلاع نداشته است؛ زیرا، طبعاً مجامعت زن با شوهرش امری مخفی است نه علنی، تا جاریه به آن علم داشته باشد. او فقط به مساحقه راضی بود، نه به انتقال نطفه) -.

آن گاه زن شوهردار مساحقه گر را رجم می کنند؛ زیرا، او محصنه بوده است. - با تعلیل امام علیه السلام، توهم این که شاید رجم به خاطر این بوده که زن با شوهرش جماع کرده و پس از آن مرتکب مساحقه ای گشته که سبب انتقال نطفه شده است، از بین می رود -.

جاریه را نگاه داشته تا وضع حمل کند. بچه را به پدرش، یعنی صاحب نطفه می دهند - از این روایت استفاده می شود که اگر نطفه ای به غیر دخول به رحمی منتقل گشت، سبب نمی شود ابوت صاحب نطفه از بین برود - آن گاه بر جاریه حد جاری می شود؛ زیرا، باکره و بدون شوهر بوده است.

- از روایت می فهمیم که خصوصیت مواقعه ی شوهر و انتقال نطفه دخلی در حکم ندارد؛ زیرا، امام علیه السلام به آن خصوصیات تعلیل نکرد؛ بلکه در مقام تعلیل، احصان را فرمود؛ همان طوری که از روایت استفاده می شود به هر چیزی بکارت از بین برود ولو با انگشت، باید مهر را بپردازد. یعنی آن چه تمام موضوع برای پرداخت مهر است، ازاله ی بکارت است؛ نه ازاله ی بکارت به صورت خاص، و آن چه تمام موضوع برای رجم است، محصنه بودن، و برای تازیانه، غیر محصنه بودن مساحقه گر است -.

آن گروه پس از شنیدن جواب سؤالشان از امام مجتبی علیه السلام از مجلس خارج شدند؛ در راه با امیر مؤمنان علیه السلام برخورد کردند. امام علیه السلام از آنان پرسید به امام مجتبی علیه السلام چه گفتید و او به شما چه گفت؟ جریان را تعریف کردند. امیر مؤمنان علیه السلام فرمود: اگر از من نیز

می پرسیدید، بیش از آن چه پسر در این مسأله فرمود، نمی گفتم.

انصافاً سند و دلالت روایت تمام و بر مطلوب شیخ طوسی رحمه الله و تابعین او دلالت کامل دارد.

۲ - وعنه، عن أحمد بن محمد، عن العباس بن موسى، عن يونس بن عبد الرحمن، عن إسحاق بن عمار، عن المعلی بن خنيس، قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن رجل وطأ امرأته فنقلت مائه إلى جارية بكر فحملت فقال: الولد للرجل وعلى المرأة الرجم وعلى الجارية الحد. (۱)

فقه الحديث: معلی بن خنيس از امام صادق عليه السلام می پرسد: مردی که با زنش مجامعت کرد، و آن زن منی شوهر را به جاریه ی بکری منتقل کرد - فقط نقل نطفه از راه مساحقه در آن زمان ها امکان داشته است - حکمش چیست؟ امام عليه السلام در پاسخ فرمود: فرزند متعلق به صاحب نطفه است؛ زن را رجم کرده و باکره را تازیانه می زنند.

۳ - محمد بن علی بن الحسين بإسناده عن علي بن أبي حمزة، عن إسحاق بن عمار، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: إذا أتى رجل امرأة فاحتملت ماء [ه] فساحقت به جارية [يته] فحملت، رجمت المرأة وجلدت الجارية وألحق الولد بأبيه. (۲)

فقه الحديث: به نظر می رسد این روایت و روایت قبل از یک نفر باشد؛ هرچند در روایت گذشته راوی از امام عليه السلام اسحاق نیست؛ بلکه معلی بن خنيس است؛ ولی به هر حال، هر دو به اسحاق بن عمار منتهی می گردد.

مضمون روایت: مردی با زنی مجامعت کرده - ظاهراً مجامعت حلال با همسر خودش است - و نطفه ی او را به خود برداشته، آن گاه با جاریه ای - [جاریه اش] - مساحقه می کند و او آبستن می شود. در این صورت، بچه را به صاحب نطفه ملحق کرده، زن را سنگسار و جاریه را تازیانه می زنند.

ص: ۱۸۵

۱- (۱). وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۴۲۸، باب ۳ از ابواب حدّ سحقی، ح ۴.

۲- (۲). همان، ح ۵.

مهم ترین دلیل مشهور «السَّحَاقَه تجلد» بود که اطلاق داشت و شامل محصنه و غیر محصنه می شد؛ لیکن این روایات - یعنی صحیحہ ی محمد بن مسلم و دو روایت دیگر - مؤید مقید است. پس مانند «أعتق رقبه» و «لا تعتق رقبه کافره» می باشند؛ یکی می گوید: «السَّحَاقَه تجلد» دیگری دارد: «تجلد إذا كانت غیر محصنه؛ وأما إذا كانت محصنه ترجم». لذا، باید بین دو طائفه جمع به اطلاق و تقیید کنیم و فتوای شیخ رحمه الله در نهایه تمام می شود.

اگر گفته شود: روایت محمد بن مسلم با کمال اتقانی که در سند دارد، به سبب اعراض مشهور ساقط شده، و در مقابل روایت زرارہ که مطلق است، مقیدی نداریم.

در جواب می گوئیم: در این جا بر قول اول شهرت مسلمی وجود ندارد؛ بلکه دو طرف، مشهور است؛ لیکن یک طرف جمعیتش بیشتر و طرف دیگر کمتر است. آن چه از مقبوله ی عمر بن حنظله استفاده می شود که امام علیه السلام می فرماید: «ينظر إلى ما كان روايتهما عنّا في ذلك الذي حكما به المجمع عليه عند أصحابك فيؤخذ من حكما ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند أصحابك فإنّ المجمع عليه لا ريب فيه»^(۱) دو نکته است: یکی باید مطلب مشتهر و مشهور بین اصحاب باشد، در مقام تعلیل فرمود: «فإنّ المجمع عليه لا- ريب فيه» این حاکی از وجود شهرت قوی و به تمام معنا است؛ و نکته ی دوم مقابل شهرت، باید شاذ نادر باشد.

در این فرع نمی توانیم چنین شهرتی پیدا کنیم که طرف مقابل آن شاذ و نادر باشد. اگر چنین شهرتی داشتیم، به سبب آن، اعراض از روایت محمد بن مسلم ثابت می شد؛ ولی با عدم اثبات آن، باید به اطلاق و تقیید پرداخته و بر خلاف مشهور و تحریر الوسيله به تفصیل حکم کرد.

تذکر: پاره ای از روایات سحّ را به منزله ی لواط دانسته است و می گوید: «السحق في النساء كاللواط في الرجال»،^(۲) احتمال می دهیم فقط در مقام بیان تشبیه این دو عمل به

۱- (۱). وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۷۵، باب ۹ از ابواب صفات قاضی، ح ۱.

۲- (۲). مستدرک الوسائل، ج ۱۸، ص ۸۶، باب ۱ از ابواب حدّ سحّ، ح ۴.

یکدیگر از جهت اصل حرمت باشند و نه تشبیه در جمیع جهات. در ادامه ی روایت دارد:

«لکن فیہ حدّ الجلد» این نیز تشبیه در اثر معروف آن است؛ و وجه شباهت نیز روشن است. زیرا، ممکن است به ذهن متشرّعه نیاید که مساحقه حرام است؛ همان گونه که زن ها در حمام های عمومی چه بسا بدون ساتر عورت وارد گردند و ستر عورت را از مماثل لازم ندانند. بنابراین، روایت برای این که مسأله را تفهیم کند، می فرماید: مساحقه مانند لواط است؛ فکر نکنید امر جایز یا مکروهی است.

در نتیجه، این روایت نمی تواند مانع فتوای به تفصیل باشد؛ از نظر سند هم ضعیف است.

پس، لازم نیست نسبت آن را با روایات دیگر بررسی کنیم؛ بلکه با توجه به روایات معتبره به تفصیل شیخ طوسی رحمه الله در کتاب نهاییه (۱) بین محصن و غیر محصن فتوا می دهیم.

راه های اثبات مساحقه

امام راحل رحمه الله می فرماید: به همان طریقی که لواط ثابت می گردد، مساحقه نیز اثبات می شود. در لواط فرمود: ثبوتش به چهار مرتبه اقرار یا شهادت چهار مرد عادل است و شهادت زنان به تنهایی یا همراه با مردان پذیرفته نیست؛ و بین باب زنا و لواط فرق گذاشتند.

البته نظر ما در باب لواط، در اثر اشکالی که داشتیم، کفایت شهادت سه مرد و دو زن بود.

دلیل امام راحل رحمه الله بر این مطلب که یا مساحقه کننده باید چهاربار اقرار کند و یا چهار مرد عادل شهادت بدهند، چیست؟

صاحب کشف اللثام رحمه الله بر این مطلب ادّعی اجماع کرده است؛ (۲) علاوه بر اجماع، به این دو آیه ی شریفه نیز استناد شده است:

آیه ی اوّل: وَاللّٰتِیْ یَأْتِیْنَ الْفٰحِشَہَ مِنْ نِّسَآئِکُمْ فَاَسْتَشْهِدُوْا عَلَیْہِنَّ اَرْبَعَةً مِنْکُمْ فَاِنْ

ص: ۱۸۷

۱- (۱). النہایہ فی مجرّد الفقہ والفتوی، ص ۷۰۶.

۲- (۲). کشف اللثام، ج ۲، ص ۴۰۹.

شَهِدُوا فَأَمْسِكُوهُمْ فِي الْبُيُوتِ حَتَّى يَتَوَفَّاهُنَّ الْمَوْتُ أَوْ يَجْعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا. (۱)

«زنانی از شما که مرتکب فاحشه شده اند، چهار شاهد بر آنان بگیرید - «اربعه منکم» عدد را مؤنث آورده «ذکر اُنث بعکس ما اشتها؛ برای تمییز مذکر عدد را مؤنث بیاور»؛ پس تمییز این عدد مذکر خواهد بود؛ ضمیر «منکم» نیز مذکر استعمال شده است. لذا، معنای این قسمت از آیه چهار شاهد مرد می شود. -

آیا مراد از فاحشه فقط عنوان زناست یا معنای مطلق دارد؛ یعنی طبیعت فاحشه؟ در صورت دوم، همان گونه که شامل زنا می شود، مساحقه را نیز دربرمی گیرد؛ به خصوص با آن تعبیرات غلیظ و شدیدی که در روایات مساحقه درباره ی عذابش دیده می شود؛ لذا، مساحقه نیز یکی از مصادیق فحشا می شود؛ و دلیلی بر اخراجش از تحت این عنوان نداریم.

بنابراین، معنای آیه چنین است: زنانی که مرتکب فحشا می شوند، هر فحشایی، زنا یا مساحقه - مساحقه فاحشه ی کوچکی نسبت به زنا نیست؛ بلکه به یک معنا، عذابش بیشتر از عذاب زنا است؛ زیرا، یک نوع انحراف جنسی از زنان محسوب می گردد همان طور که لواط انحراف جنسی مردان است. - به چهار شاهد در اثبات آن نیاز داریم، در مورد زنا دلیل پیدا کردیم که با شهادت زنان همراه با شهادت مردان زنا اثبات می شود؛ ولی در باب مساحقه دلیلی بر انضمام نداریم. پس، آیه اثبات می کند باید چهار مرد شهادت به مساحقه بدهند تا ثابت گردد.

آیه ی دوم: وَالَّذِينَ يَزُومُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ. (۲)

«کسانی که زنان عقیف را رمی می کند و چهار شاهد ندارند - «اربعه شهدا» بیانگر لزوم شهادت چهار مرد است - بر آنان هشتاد تازیانه بزنید و شهادتشان را نپذیرید؛ آنان فاسق هستند».

اطلاق کلام خدا وَالَّذِينَ يَزُومُونَ... بر مطلب ما دلالت دارد؛ زیرا، در آیه مقید نشده که رمی به زنا نباشد؛ رمی به مساحقه نیز قذف است، همان گونه که رمی به لواط قذف محسوب می گردد. به دلالت این آیه، رمی به مساحقه نیز قذف است و اقتضا دارد اگر چهار شاهد مرد بیاورد، مساحقه ثابت می شود و با ثبوتش حد قذف منتفی می گردد.

ص: ۱۸۸

۱- (۱). سوره ی نساء، ۱۵.

۲- (۲). سوره ی نور، ۴.

اگر بگویید: با این آیات، لزوم چهار مرد ثابت می شود، پس، چرا به اثبات مساحقه با چهار اقرار نیز فتوا می دهید؟ آیا ظاهر «إقرار العقلاء علی أنفسهم جائز» (۱) کفایت یک بار اقرار نیست؟

در پاسخ می گوییم: به طور مکرر گفته ایم: اقرار به جای شاهد می نشیند و با آن معامله شهادت می شود؛ به همین جهت، در روایت زن حامله - که در باب زنا گذشت - هر بار که اقرار می کرد، امیر مؤمنان علیه السلام می فرمود: اللَّهُمَّ إِنَّهَا شَاهِدَةٌ، اللَّهُمَّ إِنَّهُمَا شَاهِدَتَانِ، اللَّهُمَّ هَذِهِ ثَلَاثُ شَهَادَاتٍ، اللَّهُمَّ إِنَّهُ قَدْ ثَبَتَ عَلَيْهَا أَرْبَعُ شَهَادَاتٍ... (۲) از این روایت و امثال آن استفاده می شود اقرار عنوانی جداگانه ندارد، بلکه به عنوان شهادت بر نفس مطرح است؛ شهود بر غیر شهادت می دهند و اقرار، شهادت بر نفس است. از این رو، اگر چهار شاهد برای ثبوت گناه نقش دارد، چهار مرتبه اقرار نیز لازم است.

محقق اردبیلی رحمه الله در کتاب مجمع الفوائد والبرهان که در شرح ارشاد الاذهان علامه ی حلی رحمه الله است، می گوید: دو مرتبه اقرار و شهادت دو عادل برای اثبات مساحقه کافی است. (۳) و بنا به گفته ی صاحب جواهر رحمه الله (۴) خواسته این مطلب را به گردن علامه ی حلی رحمه الله در ارشاد (۵) بگذارند؛ در حالی که مرحوم علامه در کتاب قواعد (۶) به لزوم چهار شاهد یا چهار اقرار تصریح کرده است.

به هر حال، خواه عبارت علامه رحمه الله موافق با نظر مرحوم اردبیلی باشد یا نه، مختار ایشان در ثبوت مساحقه، دو مرتبه اقرار یا دو شاهد عادل است. لیکن در مقابل ایشان، علاوه بر استدلال به آیه و وجود اجماع بر لزوم چهار شاهد یا چهار عادل، مرحوم صاحب جواهر رحمه الله می فرماید: مسأله مفروغ عنها و مسلم است؛ که این تعبیر، از اجماع هم بالاتر است. پس، جای تردید و اشکالی نیست.

ص: ۱۸۹

- ۱- (۱). وسائل الشیعه، ج ۱۶، ص ۱۱۱، کتاب اقرار، باب ۳، ح ۲.
- ۲- (۲). همان، ج ۱۸، ص ۳۷۸، باب ۱۶ از ابواب حدّ زنا، ح ۱.
- ۳- (۳). مجمع الفوائد والبرهان، ج ۱۳، ص ۱۲۷.
- ۴- (۴). جواهر الکلام، ج ۴۱، ص ۳۹۱.
- ۵- (۵). ارشاد الاذهان، ج ۲، ص ۱۷۶.
- ۶- (۶). القواعد، ج ۲، ص ۲۵۷.

آن چه جای بحث دارد، این است که آیا باید حتماً چهار مرد شهادت بدهند؟ یا ممکن است شهادت دو زن به جای شهادت شاهد چهارم پذیرفته شود؟ در بحث لواط نیز این مطلب مطرح بود. خلاصه ی بحث این است که روایاتی داریم که می گوید: «لا تجوز شهادة النساء فی الحدود»؛^(۱) و در مقابل، روایاتی می گوید: «يجوز شهادة النساء فی الحدود».^(۲) هر دو روایت قابل اعتماد بودند؛ راه جمع بین دو طایفه را چنین گفتیم: دسته ی اول مربوط به موردی است که زنان بخواهند به طور مستقل شهادت بدهند. و دسته ی دوم جایی را می گوید که به انضمام مردان شهادت می دهند. و چون صورت انضمام متعدّد است (شش زن و یک مرد، چهار زن و دو مرد، دو زن و سه مرد) و از طرفی روایت اطلاق ندارد تا از آن تمام صورت ها استفاده شود، به قدر متیقّن از آن تمسّک می کنیم که سه مرد و دو زن باشد.

در نتیجه، در باب لواط و مساحقه نیز فتوای به کفایت شهادت سه مرد و دو زن می دهیم.

ص: ۱۹۰

۱- (۱). ر. ک: وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۲۵۸، باب ۲۴ از ابواب شهادات.

۲- (۲). ر. ک: همان.

[حکم تکرار المساحقه مع تخلل الحدّ وحکمها مع التوبه]

مسأله ۱۰ - إذا تکررت المساحقه مع تخللها الحدّ قتلت فی الرابعه.

و يسقط الحدّ بالتوبه قبل قيام البینه، ولا يسقط بعده، ولو ثبتت بالإقرار فتابت، يكون الإمام عليه السلام مخيراً كما فی اللواط، والظاهر أنّ نائبه مخیر أيضاً.

حکم تکرار مساحقه و توبه ی از آن

اشاره

این مسأله دو فرع دارد:

۱ - اگر مساحقه از یک زن به طور مکرر سرزند، و به دنبال هر مساحقه ای حدّ بر او اجرا شد، در مرتبه ی چهارم او را می کشند.

۲ - حدّ مساحقه با توبه ی قبل از قیام بینه ساقط می شود؛ اما با توبه ی پس از آن، حدّ باید جاری گردد. اگر مساحقه با اقرار ثابت شود، همانند لواط و زنا، امام علیه السلام و نایبش مخیر در عفو و اجرای حدّ هستند.

فرع دوم در باب لواط و زنا مفصل مطرح گشت. بنابراین، تکرار نمی شود. اما فرع اول به خاطر خصوصیتی بحث می گردد.

قتل مساحقه گر در مرتبه ی سوم یا چهارم؟

در بحث های گذشته گفتیم صحیحه یونس از امام هفتم علیه السلام متضمن این معنا است که «أصحاب الكبائر کلّها إذا اقيم عليهم الحدّ مرتین قتلوا فی الثالثه»^(۱) «اصحاب الكبائر» جمع است و با کلّ نیز تأکید شده است؛ یعنی اگر بر هر صاحب کبیره ای دو بار حدّ اقامه شد، در دفعه ی سوم او را می کشند. در باب زنا دلیل خاص داشتیم که اگر سه مرتبه حدّ جاری شد، در مرتبه ی چهارم او را می کشند^(۲) از این رو، به واسطه ی این روایت صحیحه، دست از عموم روایت یونس در باب زنا برداشتیم؛ اما در باب لواط و مساحقه این بحث جاری است که آیا آن ها نیز از تحت این عموم خارج شده یا باقی هستند؟

ص: ۱۹۱

۱- (۱). وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۳۱۳، باب ۵ از ابواب مقدمات الحدود، ح ۱.

۲- (۲). همان، ص ۳۱۴، ح ۲.

در بحث مساحقه، روایتی می گفت: «سَحَّاقُ النِّسَاءِ بَيْنَهُنَّ زَنَا»^(۱). آیا از این روایت استفاده می شود که مساحقه در جمیع احکام همانند زنا است؛ پس، مساحقه گر در مرتبه ی چهارم مانند زناکار کشته می شود؟ و یا روایت از این جهت در مقام بیان نیست؛ بلکه این تشبیه در حرمت و شدت آن است؛ یعنی زن ها فکر نکنند حالا که خودشان هستند و پای مردی در کار نیست، آزاد هستند و می توانند با همدیگر مساحقه داشته باشند.

مساحقه همانند زنا عمل حرامی است؟ با این احتمال، روایت نمی تواند مخصّص عموم صحیحه ی یونس باشد، باید مخصّصی محکم و قرص داشته باشیم تا بتواند آن عموم را تخصیص بزند.

علاوه بر این اشکال، سند روایت نیز اعتباری ندارد؛ زیرا، از کتاب جعفریات نقل شده است.

اگر بگویید: لذت زنا بیش از مساحقه است. بنابراین، اگر در باب زنا قتل در مرتبه ی چهارم باشد، در باب مساحقه نیز باید در مرتبه ی چهارم حکم به قتل داد؛ زیرا، مساحقه اشد از زنا نیست.

جواب: احتمال می دهیم مطلب برعکس باشد؛ زیرا، زنا یک جریان طبیعی بر طبق غریزه ی جنسی است، اما مسأله مساحقه و لواط یک نوع انحرافی است؛ از این رو، ممکن است شارع در حکمش تشدید کرده باشد؛ در باب زنا، در مرتبه ی چهارم، و در این باب، در مرتبه ی سوم حکم به قتل داده باشد.

در نتیجه، اگر کسی بخواهد به قتل در مرتبه ی چهارم حکم کند، یا باید از زنا الغای خصوصیت کند و یا مخصّصی محکم و معتبر برای عموم حدیث یونس ارائه دهد.

نکته ای که باقی می ماند، شبهه وجود اجماع بر قتل در مرتبه ی چهارم در باب مساحقه است و با این اجماع، عموم صحیحه ی یونس تقیید می گردد.

منشأ توهم اجماع، کلام محقق رحمه الله^(۲) در شرایع است که در زنا و لواط، قتل را در مرتبه ی سوم، و در مساحقه در مرتبه ی چهارم گفته است. این بیان موهم وجود اجماعی در مسأله

ص: ۱۹۲

۱- (۱). مستدرک الوسائل، ج ۱۸، ص ۸۶، باب ۱ از ابواب حدّ سحّاق، ح ۳.

۲- (۲). شرایع الاسلام، ج ۴، ص ۹۴۳.

است. لیکن به این توهمات نمی شود اعتماد کرد. بر فرض وجود، اجماع منقول است که حجّت نیست. یک اجماع محصل و روشنی در مسأله نداریم تا بتوانیم با آن، دلیل لفظی عامّ را تخصیص بزیم.

تا این جا قاعده اقتضا می کند مساحقه گر در مرتبه ی سوّم کشته شود؛ اگرچه احتیاط، ثبوت قتل در مرتبه ی چهارم است؛ لیکن واقع در این مسأله مطلب دیگری است. از مرحوم صاحب جواهر رحمه الله در این مسأله یک بی توجّهی عجیب سر زده و دیگران نیز از ایشان تبعیت کرده اند. لذا، باید مسأله را به نحو آتی مطرح کرد.

در باب مساحقه روایات متعدّدی داریم که پاره ای از آن ها صحیحه بوده، و به صراحت دلالت دارد: «السحق حدّه حدّ الزانی»^(۱) حدّ سحق همان حدّ زنا است. قتلی که می خواهد بر زن مساحقه گر پیاده شود، یکی از مصادیق حدّ است؛ زیرا، حدّ به تازیانه انصراف ندارد.

وقتی حدّ مساحقه همان حدّ زنا بود، پس باید مانند باب زنا، مساحقه گر در مرتبه ی چهارم کشته گردد. بنابراین، نیازی به روایت جعفریّات نیست؛ با همین صحیحه و غیر آن، عموم «أصحاب الكبائر كلّها إذا اقيم عليهم الحدّ مرتین قتلوا فی الثالثه»^(۲) را تخصیص می زیم.

نتیجه ی این مباحث، ثبوت قتل در مرتبه ی چهارم در باب مساحقه است.

ص: ۱۹۳

۱- (۱). وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۴۲۴، باب ۱ از ابواب سحق، ح ۱؛ و ج ۱۴، ص ۲۶۱ باب ۲۴ از ابواب نکاح محرم، ح ۳.

۲- (۲). همان، ص ۳۱۳، باب ۵ از ابواب مقدّمات حدود، ح ۱.

مسأله ۱۱ - الأجنبيّتان إذا وجدتا تحت إزار واحد مجرّدين عزّرت كلّ واحده دون الحدّ والأحوط مائه إلسوطاً.

حکم هم خوابگی دو زن مجرّد

امام راحل رحمه الله عنوان را به صورت «المجتمعتان» فرموده، بلکه «الأجنبيّتان» قرار داده است. اگر قرینه ای از قبل داشتیم، می گفتیم در «الأجنبيّتان» دو احتمال است:

۱ - دو زنی که بیگانه هستند و با یکدیگر خویشاوندی ندارند.

۲ - دو زنی که با هم محرم نیستند؛ یعنی اگر یکی مذکر بود با دیگری محرمیتی نداشت؛ مانند دو دختر عمو، دو دختر خاله در مقابل دو خواهر یا دو خواهرزاده؛ ایا با توجه به مسأله ی گذشته (مسأله ی ۷) که عنوان مقتید به «ولم یکن بینهما رحم» بود، مقصود از «الأجنبيّتان» - هرچند قید محرم آن جا نبود - دو زن بیگانه می شود. بنابراین، دو دختر عمو یا دو دختر خاله خارج از بحث می شود؛ هرچند اگر یکی مذکر بود، به دیگری محرم نبود.

مراد از «مجرّدين»، برهنگی تمام بدن نیست؛ بلکه، منظور برهنگی مقداری از بدن است که با عورتین ارتباط دارد. با وجود چنین خصوصیتی، آن ها به کمتر از حدّ تعزیر می گردند؛ و احتیاط واجب، نود و نه تازیانه است.

تذکر: سه مسأله مضاجعت زن و مرد بیگانه در باب زنا، هم خوابگی دو مذکر در باب لواط، و اجتماع دو زن در باب مساحقه مطرح شد؛ آیا این سه مسأله در حکم، اشتراک دارند؛ و به قول برخی از فقها از یک وادی و طریق هستند، یا بین آن ها فرق است؟

طرح بحث در سه جا، بیانگر عدم اشتراک است؛ مؤید این مطلب، کلام صاحب جواهر رحمه الله در ردّ صاحب مسالک رحمه الله است که ایشان فرموده است: این مسأله نیز مانند مسأله ی قبل، اجتماع دو مرد است. (۱) صاحب جواهر رحمه الله می فرماید: اگر مانند آن بود، باید

ص: ۱۹۴

شهرت بر عدد «سی و نود و نه» باشد، در حالی که چنین شهرتی بر مقدار تعزیر بین «سی و نود و نه» وجود ندارد؛ فقط صاحب کشف اللثام رحمه الله از کتاب نهایی شیخ طوسی رحمه الله تعزیر را بین «سی و نود و نه» گفته است؛ اما دلیل هر دو مسأله یکی است. (۱)

قسمت اخیر کلام صاحب جواهر رحمه الله مورد قبول ما نیست؛ و به نظر ما، دلیل در دو مسأله یکی نیست؛ بلکه باید ادله‌ی هر مسأله را مستقلاً بررسی کرد. شاید این مسأله به نتیجه‌ی متتهی شود که از بحث اجتماع رجلین آن نتیجه به دست نیاید. در بحث اجتماع دو مذکر به صورت احتیاط یا فتوا، مقدار تعزیر را نود و نه تازیانه گفتیم، در این جا حکم چیست؟

روایاتی که در این باب وارد شده، بر چهار دسته است:

دسته اول: روایاتی که در مورد «المجتمعتان تحت إزار واحد» دلالت بر صد تازیانه دارد:

۱ - محمد بن یعقوب، عن علی بن ابراهیم، عن أبیه، وعن محمد بن یحیی، عن أحمد بن محمد بن عیسی جمیعاً، عن ابن أبی عمیر، عن حماد، عن الحلبي، عن أبی عبد الله علیه السلام، قال: حدّ الجلد أن یوجد فی لحاف واحد، والزجلان یجلدان إذا وجد فی لحاف واحد الحدّ، والمرأتان تجلدان إذا أخذتا فی لحاف واحد الحدّ. (۲)

فقه الحدیث: سند این حدیث بین صحیح و حسنه مرّد است؛ لیکن با مراجعه‌ی به ترجمه‌ی ابراهیم بن هاشم و دقت در توثیقات و احوالش، نظر ما بر وثاقت اوست.

بنابراین، از این روایت، به صحیحه تعبیر می‌کنیم. این روایت کاملاً دلالت دارد که بر این دو زن باید حدّ یعنی صد تازیانه اقامه شود.

۲ - وعنه، عن أبیه، عن ابن محبوب، عن عبد الله بن سنان، عن أبی عبد الله علیه السلام،

ص: ۱۹۵

۱- (۱). جواهر الکلام، ج ۴۱، ص ۳۹۱.

۲- (۲). وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۳۶۳، باب ۱۰ از ابواب حدّ زنا، ح ۱.

قال: سمعته يقول: حدّ الجلد في الزنا أن يوجد في لحاف واحد، والرّجلان يوجدان في لحاف واحد والمرأتان توجدان في لحاف واحد. (١)

٣ - محمّد بن إسماعيل، عن الفضل بن شاذان، وعن عليّ بن إبراهيم، عن أبيه جميعاً، عن ابن أبي عمير، عن عبد الرحمن بن الحجاج قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: كان عليّ عليه السلام إذا وجد الرّجلين في لحاف واحد ضربهما الحدّ، فإذا أخذ المرأتين في لحاف ضربهما الحدّ. (٢)

٤ - بإسناده عن ابن محبوب، عن عبد الله بن مسكان، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال سمعته يقول: حدّ الجلد في الزنا أن يوجد في لحاف واحد والرّجلان يوجدان في لحاف واحد والمرأتان توجدان في لحاف واحد. (٣)

٥ - وعن عليّ بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن محبوب، عن أبي أيوب، عن أبي عبيدة، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: كان عليّ عليه السلام إذا وجد رجلين في لحاف واحد مجرّدين جلدتهما حدّ الزاني مائة جلده كلّ واحد منهما وكذلك المرأتان إذا وجدتا في لحاف واحد مجرّدتين جلدتهما كلّ واحد منهما مائة جلده. (٤)

٦ - سماعه بن مهران قال: سألت عن المرأتين توجدان في لحاف واحد، قال:

تجلد كلّ واحد منهما مائة جلده. (٥)

دسته دوّم: روایت صحیحہ ای کہ دلالت دارد، آن دو را حدّ نمی زنند؛ و بلکه تعزیر می شوند؛ اما مقدارش را معین نمی کند.

محمّد بن الحسن بإسناده عن يونس بن عبد الرحمن، عن معاوية بن عمّار،

ص: ١٩٦

١- (١). همان، ص ٣٦٤، ح ٤.

٢- (٢). وسائل الشيعه، ج ١٨، ص ٣٦٥، باب ١٠ از ابواب حدّ زنا، ح ٦.

٣- (٣). همان، ص ٣٦٨، ح ٢٢ و ٢٣.

٤- (٤). همان، ص ٣٦٦، ح ١٥.

٥- (٥). همان، ص ٤٢٦، باب ٢ از ابواب حدّ سحق، ح ٣.

قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: المرأه تنامان في ثوب واحد فقال: تضربان، فقلت: حدًا. قال: لا... (١)

هرچند در کلمه ی «حدًا» دو احتمال وجود دارد، که یکی سؤال از کیفیت باشد؛ یعنی این ضرب به عنوان حد زده می شود؟ امام علیه السلام فرموده باشد: نه. و احتمال دوم: سؤال از کمیت و مقدار تازیانه است؛ یعنی آیا صد تازیانه بزنیم؟ امام علیه السلام فرمود: نه. کلام امام علیه السلام اطلاق دارد و با عدد (۹۹، ۸۰، ۵۰ و...) می سازد؛ یعنی باید کمتر از حد، و صد تازیانه باشد.

دسته سوم: روایتی است که بر ضرب سی تازیانه دلالت می کند:

وعنه، عن القاسم بن محمد، عن عبد الصّمد بن بشير، عن سليمان بن هلال، قال: سألت بعض أصحابنا أبا عبد الله عليه السلام... فامرأه نامت مع امرأه في لحاف؟ فقال: ذواتا محرّم؟ قلت: لا. قال: من ضروره؟ قلت: لا، قال: تضربان ثلاثين سوطاً، ثلاثين سوطاً... (٢)

فقه الحديث: از امام صادق علیه السلام پرسید: زنی با زن دیگر در یک لحاف خوابیدند، حکمش چیست؟ امام علیه السلام فرمود: با هم محرمیت دارند؟ گفت: نه. فرمود: ضرورتی مانند سرما آنان را وادار کرده است که زیر یک لحاف بخوابند؟ گفت: نه. امام علیه السلام فرمود: به هر کدام سی تازیانه می زنند.

دسته چهارم: روایتی است که بر اقامه ی حد در مرتبه ی دوم دلالت می کند:

محمد بن يعقوب، عن محمد بن يحيى، عن محمد بن الحسين، عن عبدالرحمن بن أبي هاشم، عن أبي خديجه، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: ليس لامرأتين أن تبيتا في لحاف واحد، إلا أن يكون بينهما حاجز، فإن فعلتا نهيتا عن ذلك، وإن وجدتا مع التهي جلدت كلّ واحدة منهما حدًا حدًا، فإن وجدتا أيضاً في لحاف جلدتا، فإن وجدتا الثالثة قتلتا. (٣)

فقه الحديث: امام صادق علیه السلام فرمود: دو زن حق ندارند زیر یک لحاف بخوابند، مگر این که بین آن ها حاجزی باشد - مقصود از حاجز، دیوار و مانع نیست؛ بلکه همین که لباس به تن داشته باشند، حاجز صدق می کند. بنابراین، اگر مجرد و برهنه باشند، حاجز و مانعی ندارند - اگر بدون حاجز و برهنه زیر یک لحاف خوابیدند، آنان را از این کار نهی می کنند.

ص: ۱۹۷

۱- (۱). همان، ص ۳۶۷، باب ۱۰ از ابواب حدّ زنا، ح ۱۶.

۲- (۲). وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۳۶۷، باب ۱۰ از ابواب حدّ زنا، ح ۲۱.

۳- (۳). همان، ص ۴۲۵، باب ۲ از ابواب سحق، ح ۱.

اگر پس از نهی و ارشاد، باز این جریان محقق گشت، به هر کدام حدّ می زنند.

این روایت، تنها روایتی است که مفادش با سه دسته روایات قبل مخالفت دارد. زیرا، آن ها دلالت داشت در وهله ی اوّل و مرتبه ی اوّل تازیانه زده می شود؛ اما بنا بر این روایت، در مرحله ی اوّل فقط ارشاد است و تازیانه ای نیست. در این جا باید به دو نکته توجه کرد.

نکته ی اوّل: روایت عباد بصری (۱) مربوط به دو مرد است و ربطی به این بحث ندارد.

نکته ۲: روایاتی که تعزیر را نود و نه تازیانه می گفت، به بحث ما ربطی ندارد؛ بلکه مربوط به دو مرد یا مرد و زن است. (۲) در نتیجه، روایتی که در این مقام - (اجتماع دو زن زیر یک ازار) - تعزیر را نود و نه تازیانه معین کرده باشد، نداریم.

کیفیت جمع بین روایات

بر روایت سلیمان بن هلال به سبب ضعف سند و نبودن شهرتی که ضعف سند را جبران کند، در بحث گذشته ترتیب اثر نداده و آن را کنار گذاشتیم.

روایت ابو خدیجه را که در مرتبه ی اوّل حکمی قائل نیست، حمل می کنیم بر موردی که جاهل به حکم و مسأله بوده و نمی دانسته اند خوابیدن زیر یک لحاف حرام است؛ و روشن است که اگر با جهل تقصیری زنا هم انجام داده باشد، حدّ ندارد؛ تا چه رسد به اجتماع زیر یک لحاف. بنا بر این توجیه، روایت ابو خدیجه با روایات صد تازیانه موافق شد.

در نتیجه ی کنار گذاشتن روایت سلیمان بن هلال و توجیه روایت ابی خدیجه، دو دسته روایت داریم: یک گروه بر صد تازیانه، و گروه دوّم بر کمتر از آن دلالت دارد. روایات صد تازیانه به همان دلیلی که در باب اجتماع دو مرد از کار افتاد، در این جا نیز ساقط می شود؛ یعنی با این که مسأله اختلافی است، ولی شهرت مسلم بر خلاف آن وجود دارد. فقط یکی دو نفر به صد تازیانه آن هم در باب دو مرد و نه دو زن قائل شده اند؛ لیکن در این فرع از آنان چیزی مطرح نشده، شاید به صد تازیانه قائل نباشند.

ص: ۱۹۸

۱- (۱). وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۳۶۳، باب ۱۰ از ابواب حدّ زنا، ح ۲.

۲- (۲). ر. ک: همان، ح ۳، ۱۸، ۱۹ و ۲۰.

خلاصه ی کلام، روایات صد تازیانه به واسطه ی اعراض مشهور کنار رفته و روایات کمتر از صد ضربه تثبیت می شود؛ اما بر عدد نود و نه دلیلی نداریم؛ هر چند در «رجلان» و «رجل و امراه» این عدد بود، اما در این جا، روایت عمّار می گوید: کمتر از حدّ که بر هر عددی صدق می کند، فقط مقداری که تعزیر صادق باشد. بنابراین، این مسأله از مسأله رجلان جدا شده، و با آن اختلاف دارد.

مرحوم امام در اجتماع دو مرد نود و نه تازیانه را به عنوان احتیاط، و ما به عنوان فتوا اختیار کردیم؛ در این جا نه تنها فتوا نبوده، بلکه مطابق با احتیاط هم نیست؛ و احتیاط امام راحل قدس سره وجهی ندارد. این مسأله با مسأله گذشته تفاوت دارد.

[حکم المراتان لو وجدتا مراراً مجزّدين تحت إزار واحد مع تخلّل الحدّ]

مسأله ۱۲ - إن تکرّر الفعل منهما والتعزیر مرتین اقیم علیهما الحدّ، ولو عادتا بعد الحدّ فالأحوط التعزیر مرتین والحدّ فی الثالثه، وقیل: تُقتلان، وقیل: تقتلان فی التاسعه، أو الثانيه عشر، والأشبه ما تقدّم.

حکم تکرار هم خوابگی دو زن با تخلّل حدّ

اشاره

اگر از دو زن برهنه خوابیدن زیر یک لحاف مکرراً سر زد و به دنبال هر مرتبه نیز تعزیر گشتند - فرقی در مقدار تعزیر نیست نود و نه تازیانه باشد یا کمتر - در مرتبه ی سوّم بر آنان حدّ - صد تازیانه، حدّ مساحقه - زده می شود. اگر بعد از اقامه ی حدّ باز مرتکب این عمل شدند، دوباره بنا بر احتیاط تعزیر گشته و پس از دو تعزیر، حدّ اقامه می شود؛ و به همین ترتیب تا آخر عمل می شود، و نوبت به قتل نمی رسد؛ بلکه مرتبه ی اوّل و دوّم تعزیر، مرتبه ی سوّم حدّ خواهد بود. بعضی گفته اند: در مرتبه ی ششم کشته می شوند و برخی در مرتبه ی نهم و جمعی قتل را در مرتبه ی دوازدهم گفته اند.

اقوال در مسأله

۱ - مختار امام راحل در این مسأله مطابق با مختار بیشتر متأخرین و مرحوم محقق در شرایع، (۱) علامه، (۲) شهید اوّل، (۳) شهید ثانی (۴) و صاحب ریاض رحمهم الله (۵) است.

۲ - ابن ادریس رحمه الله فرموده: مرتبه ی اوّل و دوّم تعزیر، مرتبه ی سوّم به قتل می رسد. (۶)

۳ - شیخ طوسی رحمه الله در نهایت فرمود: مرتبه ی اوّل و دوّم تعزیر، مرتبه ی سوّم صد تازیانه، مرتبه ی چهارم کشته می شود. (۷)

ص: ۲۰۰

۱- (۱). شرایع الاسلام، ج ۴، ص ۹۴۳.

۲- (۲). ارشاد الأذهان، ج ۲، ص ۱۷۶؛ قواعد الأحكام، ج ۲، ص ۲۵۷؛ تحریر الأحكام، ج ۲، ص ۲۲۵.

۳- (۳). اللّمعنه الدمشقیه، ص ۱۶۷.

۴- (۴). مسالک الافهام، ج ۱۴، ص ۴۱۶ و ۴۱۷.

۵- (۵). ریاض المسائل، ج ۱۰، ص ۱۰۳ و ۱۰۴.

۶- (۶). السرائر، ج ۳، ص ۴۶۷.

۷- (۷). النهایه فی مجرّد الفقه والفتوی، ص ۷۰۷.

تذکر: ما کلام امام راحل را بر مرتبه ی ششم حمل کردیم؛ لیکن قائلی پیدا نکرده ایم.

ممکن است نظر ایشان به مجموع دو حکم قبل باشد؛ یعنی ما در مرتبه ی سوّم حدّ و در مرتبه ی چهارم تعزیر را می گوئیم؛ ولی برخی در همین دو مرتبه قتل را گفته اند.

ابن ادريس رحمه الله(۱) قتل را در مرتبه ی سوّم، و مرحوم شيخ(۲) در مرتبه ی چهارم را گفته اند.

این احتمال تقویت می شود به این که مرحوم محقق قول شيخ رحمه الله در نهاییه را مطرح می کند؛ و بعید است امام راحل رحمه الله، قول به قتل در مرتبه ی ششم را مطرح کند که قائلی ندارد، ولی از قول شيخ رحمه الله بگذرد.

۴ - صاحب جواهر رحمه الله می فرماید: بر طبق مقتضای ادله باید به قتل در مرتبه ی نهم یا دوازدهم حکم داد.(۳)

این مسأله در فقه خیلی کم رنگ جلوه گر شده و به صورت یک مسأله ی عادی مطرح گشته است؛ اما انسان در مواجهه ی با دلیلش می بیند که با این فتاوا منطبق نیست؛ زیرا، دو دلیل داریم که باید از آن ها حکم را استفاده کنیم.

دلیل اوّل: صحیحه ی یونس(۴) است که دلالت داشت: أصحاب الكبائر كلّها إذا اقيم عليهم الحدّ مرتين قتلوا في الثالثه. اگر بر مرتکب کبیره دوبار حدّ جاری شد، در مرتبه ی سوّم کشته می شود. توجه به دو نکته در خصوص این روایت ضروری است:

دلیل قول ابن ادريس رحمه الله

نکته ی اوّل: آیا حدّی که در روایت آمده، در مقابل تعزیر است یا شامل آن هم می شود؟ به عبارت دیگر، آیا صحیحه ی یونس می خواهد برای «حدّ» امتیاز قائل شود یا این که «حدّ»

ص: ۲۰۱

۱- (۱). السرائر، ج ۳، ص ۴۶۷.

۲- (۲). النهایه فی مجرّد الفقه والفتوی، ص ۷۰۷.

۳- (۳). جواهر الکلام، ج ۴۱، ص ۳۹۴.

۴- (۴). وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۳۱۳، باب ۵ از ابواب مقدمات الحدود، ح ۱.

اعمّ از تعزیر است؟ در روایات، بر تعزیر اطلاق «حدّ» شده است؛ به ویژه حدّی که مقدار معین داشته باشد، مثل مسأله ی (۱۱) که امام رحمه الله مقدار آن را نود و نه تازیانه گفتند.

اگر این مطلب تمام شود، و ابن ادریس رحمه الله بتواند تعمیم را از روایت اثبات کند و بگوید:

حدّ اعم از حدّ اصطلاحی و تعزیر است، می تواند به عموم روایت تمسک کرده، بگوید: از اثبات تعزیر بر این عمل، معلوم می شود گناه کبیره بوده و حدّ اعمّ از تعزیر است؛ پس، به حکم این روایت در مرتبه ی سوّم کشته می شود.

نقد استدلال: آیا واقعاً می توانیم اطمینان پیدا کنیم که «حدّ» در روایت یونس اعمّ از تعزیر است و شامل آن می شود؟ درست است در پاره ای موارد «حدّ» را اطلاق کرده و از آن اراده ی اعمّ از تعزیر کرده اند. مانند: روایاتی که می گوید: «نفع اجتماعی اقامه ی حدّی از حدود الهی از چهل شبانه روز باران بیشتر است»^(۱). روشن است تعزیر نیز به لحاظ این که اجرای حکم خداوند و برای جلوگیری از فحشا و منکر است، همین خصوصیت را دارد؛ اما در روایت یونس، نمی توان حدّ را شامل تعزیر کرده و حکم به قتل در مرتبه ی سوّم داد. بنابراین، ابن ادریس رحمه الله غیر از این روایت، مستند دیگری ندارد و این هم نمی تواند شاهد حرفش باشد. در نتیجه، قتل در مرتبه ی سوّم منتفی شد.

با نفی فتوای ابن ادریس رحمه الله، حدّ اثبات نشد؛ و بلکه اثباتش محتاج به دلیل است. زیرا، ادله می گوید: در مورد اجتماع دو زن باید تعزیر صورت پذیرد. این ادله اطلاق دارد هر چند صدبار هم واقع شود. به همین دلیل، باید بر اثبات حدّ اقامه ی دلیل کرد.

دلیل قتل در مرتبه ی نهم

نکته ی دوّم: صاحب جواهر رحمه الله^(۲) بر صحیحی یونس^(۳) اعتماد کرده و گفته است: مفادش این است که هر جا دو بار حدّ پیاده شد، در مرتبه سوّم کشته می شود. این کلام اطلاق دارد و اطلاق آن جایی که دو حدّ بدون واسطه چیزی اجرا شده و یا بین دو حدّ تعزیر واسطه باشد را شامل می شود. پس، در مرتبه ی سوّم و ششم حدّ جاری شده و در مرتبه ی نهم کشته می شود.

توهم نشود پس از مرتبه ی ششم که دو بار حدّ جاری شده، شخص باید در مرتبه ی هفتم کشته شود؛ زیرا، مقصود آن است که در آن مرتبه هم جای حدّ باشد و در مرتبه ی هفتم و هشتم حدّ جاری نیست، بلکه باید تعزیر گردد.

ص: ۲۰۲

۱- (۱). وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۳۱۳، باب ۱ از ابواب مقدمات الحدود، ح ۲، ۳ و ۴.

۲- (۲). جواهر الکلام، ج ۴۱، ص ۳۹۳.

۳- (۳). وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۳۱۳، باب ۵ از ابواب مقدمات حدود، ح ۱.

نقد دلیل صاحب جواهر رحمه الله: آن چه ایشان استفاده کرده، بر خلاف روایت یونس است؛ زیرا، این حدیث جایی را که حکم اولیه اش تعزیر باشد، شامل نمی شود؛ بلکه روایت مربوط به حدّ سرقت، قذف، مسکرات و به حسب عمومش زنا و لواط و مانند آن است که حکم اولیه ی آن ها حدّ است.

اما این مقام که شخص در مرتبه ی اول و دوّم تعزیر، و در مرتبه ی سوّم بر او حدّ (بر فرض ثبوت دلیلی بر اقامه ی حدّ در مرتبه ی سوّم) جاری می شود، چگونه می توان به عموم صحیحه ی یونس تمسّک و مسأله ی قتل را در مرتبه ی نهم پیاده کرد؟ آیا می توان گفت: روایت، این مطلب را بیان می کند؟ با وجود این اشکال که اگر در مرتبه ی سوّم حدّ جاری است، باید در مرتبه ی چهارم حکم شدیدتر باشد؛ پس، چرا به تعزیر حکم شده است؟ این مطلب بیانگر آن است که حکم روی مقیاس و معیاری که از پیش خود داریم، قابل اندازه گیری نیست؛ بلکه باید لسان دلیل را ملاحظه کرد. آیا روایت چنین اطلاقی دارد؟

بر فرض وجود اطلاق برای روایت یونس، باید دید آیا مخالفی دارد یا نه؟ لذا، با احتمالی که ما عرض کردیم، و گفتیم: روایت یونس مربوط به جایی است که حکم اولیه آن حدّ باشد، این روایت نمی تواند قتل در مرتبه ی نهم را اثبات کند.

دلیل قتل در مرتبه ی دوازدهم

در مسائل قبل گفته شد: اجتماع دو انسان زیر یک لحاف سه صورت دارد؛ و هر صورت به یکی از محرّمات ارتباط دارد. اجتماع زن و مرد از فروعات باب زنا، اجتماع دو مرد از مسانحات باب لواط، و اجتماع دو زن با باب مساحقه تشابه دارد؛ زیرا، دو زن که زیر یک لحاف برهنه واقع شوند، در حال طّی کردن آخرین مراحل منتهی به مساحقه هستند.

صاحب جواهر رحمه الله می گوید: وقتی باب مساحقه مانند باب زنا باشد که قتل در آن، مرتبه ی چهارم قرار دارد - یعنی در برابر صحیحه ی یونس مخصّص داشتیم. - در مورد دو زنی که زیر یک لحاف مجتمع می شوند، باید قتل پس از اجرای سه حدّ، واقع شود؛ نه بعد از اقامه ی دو حدّ. بنابراین، حدّی در مرتبه ی سوّم، حدّی در مرتبه ی ششم و حدّی در

مرتبه ی نهم که تحقق پیدا کرد، در مرتبه ی دهم و یازدهم تعزیر می شود و سرانجام در مرتبه ی دوازدهم به قتل می رسد. (۱)

این بیان صاحب جواهر رحمه الله که در مرتبه ی سوم، ششم و نهم حدّ کامل جاری شده و در مرتبه ی دوازدهم او را می کشند و همین طور نظر مشهور - که بعد از دو تعزیر، حدّ را گفته اند - و شیخ طوسی رحمه الله که در مرتبه ی سوم حدّ و در مرتبه ی چهارم قتل را گفته است، محتاج به اقامه ی دلیل است.

دلیل مشهور متأخرین

وإسناده عن محمد بن أحمد بن يحيى، عن محمد بن الحسين، عن عبدالرحمن بن أبي هاشم البجلي، عن أبي خديجه، قال: لا ينبغي لامرأتين تنامان في لحاف واحد إلا وبينهما حاجز، فإن فعلتا نهيتا عن ذلك، فإن وجدتهما بعد النهي في لحاف واحد جلدتا كل واحد منهما حداً حداً، فإن وجدتا الثالثة في لحاف حدّتا، فإن وجدتا الرابعة قتلتا. (۲)

سند روایت: به نظر می رسد سند روایت ضعیف نباشد؛ زیرا، شیخ طوسی رحمه الله از محمد بن احمد بن یحیی نقل کرده که فردی ثقة است و سند مرحوم شیخ به او نیز ضعیفی ندارد.

محمد بن الحسین نیز محمد بن ابی الحسین بن ابی خطّاب است که به وثاقتش تصریح شده و در طبقه ی هفتم رجال است؛ عبدالرحمان بن ابی هاشم بجلی در طبقه ی ششم است و نجاشی رحمه الله او را توثیق کرده است؛ و او هم از ابی خدیجه نقل می کند که از روات ثقة ی طبقه ی پنجم است و مستقیماً از امام علیه السلام اخذ می کند. بنا بر آن چه گفتیم و سابقه ی ذهنی به آن داریم، سند روایت معتبر است و ضعیفی در آن دیده نمی شود؛ وجه و دلیل حکم صاحب جواهر رحمه الله به ضعف آن را نیز نمی دانیم. منشأ تضعیف مرحوم صاحب جواهر رحمه الله تصریح شیخ طوسی رحمه الله در کتاب فهرست (۳) به ضعف ابو خدیجه، سالم بن مکرم است؛ لیکن در مقابل

ص: ۲۰۴

۱- (۱). جواهر الکلام، ج ۴۱، ص ۳۹۴.

۲- (۲). وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۳۶۸، باب ۱۰ از ابواب حدّ زنا، ح ۲۵.

۳- (۳). الفهرست، ص ۱۴۱، رقم ۳۳۷.

شیخ طوسی رحمه الله، مرحوم نجاشی(۱) و کشی(۲) که از متخصّصان علم رجال اند - بر خلاف شیخ طوسی رحمه الله که ذوفنون بوده است - وثاقت او را به صراحت گفته اند. علّامه رحمه الله(۳) در خلاصه می گوید: شیخ طوسی رحمه الله در فهرست او را تضعیف، و در جای دیگر توثیق کرده است؛ بنابراین، تضعیفش با توثیقش معارض است. نتیجه این که تردیدی در وثاقت ابوخلدیجه باقی نمی ماند.

مرحوم تستری (شوشتری)(۴) در قاموس الرجال می گوید: منشأ تضعیف شیخ رحمه الله یک اشتباه اسمی است. وی او را به جای فرد دیگری که ضعیف است، تصوّر کرده، لذا به ضعف او حکم داده است؛ مگر آن که گفته شود: ابوخلدیجه نام امام و معصومی که از او روایت می کند را حتی به صورت عامّ هم ذکر نکرده است؛ و ظاهر روایت: «عن أبي خديجه قال» که فاعل این قول ابوخلدیجه می باشد.

مرحوم کلینی در کافی، همین روایت را از ابی خدیجه از امام صادق علیه السلام نقل می کند.(۵) به هر حال، یا در چاپ وسائل اشتباه شده، یا در نسخه ی تهذیب و استبصار.

فقه الحدیث: روایت را در گذشته مطرح و توجیهی کردیم؛ اما دوباره در آن دقّت می کنیم. فرمود: «لا ینبغی لامرأتین..» از «لا ینبغی» ولو به قرینه ی ذیل روایت، استفاده ی حرمت می شود؛ زیرا، اگر معنایش کراهت یا استحباب ترک باشد، برای حدّ و تعزیر و قتل معنایی نمی ماند - «لا ینبغی» اصطلاحی فقهی در کراهت است، اما در این

ص: ۲۰۵

۱- (۱). رجال النجاشی، ص ۱۸۸، رقم ۵۰۱.

۲- (۲). المختار من رجال الکشی، ص ۳۵۲، رقم ۶۶۱.

۳- (۳). خلاصه الرجال، ص ۳۵۴.

۴- (۴). قاموس الرجال، ج ۴، ص ۶۱۵.

۵- (۵). کافی، ج ۷، ص ۴۱۲، ح ۴.

روایت به آن معنا نیست. - مفاد روایت حرمت اجتماع خوابیدن دو زن بدون حاجز و مانع زیر یک لحاف است.

اگر مرتکب این عمل شدند، آنان را از این کار نهی می کنند. در نهی سه احتمال وجود دارد:

۱ - نهی لفظی نبوده؛ و بلکه عملی باشد؛ یعنی تعزیر مقصود باشد. مرحوم شیخ در نهاییه می گوید: «نهیتا و اذبتا». (۱)

۲ - نهی لفظی که در باب امر به معروف و نهی از منکر جاری است، مقصود باشد؛ یعنی تعزیر و حدی در کار نیست، فقط باید جنبه ی لفظی داشته باشد. مانند بقیه ی منکرات و کارهای حرام.

۳ - در گذشته گفتیم: ارتکاب در دفعه ی اول بر موردی که جاهل به حرمت بوده، و نمی دانسته اند دو زن نباید زیر یک لحاف برهنه باشند، حمل می شود. کما این که زن ها نوعاً حکم این مسأله را حتی در عصر و زمان ما هم نمی دانند. بنابراین، معنای «نهیتا» «أرشدتاً إلی ذلک» می شود. - یعنی آن دو را ارشاد کنید و بگویید: این عمل حرام است و نباید انجام شود. -

اگر پس از نهی، باز مرتکب این عمل شدند و آن ها را در لحاف واحد یافتید، به هر کدام صد تازیانه بزنید. اگر در مرتبه ی سوم نیز پس از صد تازیانه دست به این کار زدند، باز صد تازیانه تکرار می شود؛ و سرانجام در مرتبه ی چهارم باید کشته گردند.

عدم مطابقت فتوای شیخ رحمه الله و مشهور با روایت

با توجه به مفاد روایت، فتوای شیخ طوسی رحمه الله و مشهور متأخرین بر آن تطابقی ندارد؛ زیرا، مرحوم شیخ اگرچه در مرتبه ی چهارم به قتل و در مرتبه ی سوم به حد قائل است، ولی در مرتبه ی اول و دوم به تعزیر فتوا می دهد؛ اما روایت در مرتبه ی دوم صد تازیانه را می گوید. هر چند مرتبه ی اول را نهی عملی و تعزیر معنا کنیم، روایت با فتوای شیخ رحمه الله کاملاً انطباق ندارد.

عدم تطابق آن با فتوای مشهور متأخران بیشتر است؛ زیرا، در مرتبه ی دوم قائل به تعزیر و منکر قتل هستند.

آیا ممکن است در عمل به مفاد روایت تبعیض قائل شد؟ مثلاً شیخ رحمه الله بگوید: من مرتبه ی دومش را کنار می گذارم و به بقیه ی روایت عمل می کنم؟ اگر چنین استدلالی داشته باشد، می گوییم: عموم صحیحه ی یونس دلالت دارد بر این که قتل بعد از اجرای دو

ص: ۲۰۶

حدّ است. اگر به مفاد روایت عمل کردید، در مرتبه ی دوّم و سوّم، حدّ و در مرتبه ی چهارم قتل است که مطابق با صحیحہ ی یونس (۱) است؛ وگرنه لازم می آید قتل پس از تعزیر و حدّ باشد؛ و اگر به این روایت عمل نمی کنید، قتل را از چه راهی اثبات می کنید؟

نقد قول مشهور متأخرین

سؤال این است که دلیل ثبوت حدّ در هر مرتبه ی سوّمی چیست؟ ادله ای که در مورد دو زن مجتمع زیر یک لحاف رسیده، به اطلاقش اقتضا می کند در هر مرتبه ای تعزیر گردند. با توجه به این نکته که بعید است مرتبه ی سوّم حدّ و مرتبه ی چهارم و پنجم تعزیر باشد، نمی گوییم: چنین حکمی صحیح نیست؛ لیکن اثباتش به دلیل نیاز دارد.

اگر دلیل شما بر اثبات حدّ در مرتبه ی سوّم، روایت ابی خدیجه است، آن روایت در مرتبه ی دوّم نیز حدّ را می گوید و در مرتبه ی چهارم به صراحت بر قتل دلالت دارد؛ در حالی که شما بر این دو مرتبه حکم به تعزیر می دهید. اگر قتل را در اثر احتیاط کنار گذاشته اید، - بر فرض قصور روایت از اثبات مطلبی در برابر احتیاط - چرا در نوبت سوّم حدّ را می گوید؟ باید در این نوبت و تمام مراتب بعدی نیز تعزیر را بگویید. بنابراین، استدلالی کردن قول مشهور در نهایت اشکال است. لیکن اشکال قول شیخ رحمه الله کمتر است.

توجیه روایت

«نهیّتاً» را بر صورت جهل و نهی ارشادی و اعلام به جاهل حمل می کنیم. بنابراین، مرتبه ی دوّم و سوّم، همان مرتبه ی اوّل و دوّم بحث ما می شود؛ زیرا، مرتبه ی اوّل که از روی جهل به حرمت بوده، به طور کلی خارج می گردد. اگر زنا هم از روی جهل باشد، حدّی ندارد.

در مرتبه ی دوّم و سوّم که روایت بر «حدّ» دلالت می کند، به قرینه ی روایات گذشته، حدّ را بر تعزیر حمل می کنیم؛ زیرا، در روایت، کلمه «مائه» و صد تازیانه نیست؛ بلکه «جلدتا» و «جلدت کلّ واحد منهما حدّاً حدّاً» دارد. بنابراین، مانعی ندارد آن را به قرینه ی روایات گذشته بر تعزیر حمل کرد. پس، باید در مرتبه ی اوّل و دوّم به تعزیر، و در

ص: ۲۰۷

مرتبه ی سوّم، به قتل فتوا داد. با این توجیه، فتوای ابن ادریس رحمه الله (۱) مستدلّ می گردد؛ اما فتوای مشهور دلیلی پیدا نمی کند و همین طور است فتوای مرحوم شیخ طوسی.

مشکل عجیب آن است که در این مسأله، روایت اندک است؛ و هرچه انسان تلاش کند تا آن را بر فتوا تطبیق دهد، ممکن نمی شود.

مرحوم صاحب جواهر رحمه الله (۲) این روایت را کنار گذاشته و مسأله را به باب زنا ملحق کرده است؛ از این رو، حکم به قتل در مرتبه ی دوازدهم می دهد؛ یا به عموم صحیحه ی یونس (۳) استدلال کرده، و به قتل در مرتبه ی نهم فتوا می دهد.

اشکال اساسی که بر ایشان وارد است، این است که - بر فرض دلالت روایت یونس بر قتل در مرتبه ی سوّم و پس از دو حدّ با تخلّل تعزیر - شما از کجا در مرتبه ی سوّم حدّ را اثبات می کنید؟ روایات بر تعزیر دلالت دارد و نه حدّ.

نظر برگزیده

اگر بخواهیم به روایت ابوحنبله عمل کنیم، باید تبعیض در مفادش را قائل شویم؛ و اگر نخواهیم به آن عمل کنیم، باید در تمام مراتب به تعزیر فتوا دهیم و راهی برای ثبوت حدّ در مراتب سه و شش و... نداریم.

ص: ۲۰۸

۱- (۱). وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۳۱۳، باب ۵ از ابواب مقدمات حدود، ح ۱.

۲- (۲). جواهر الکلام، ج ۴۱، ص ۳۹۹.

۳- (۳). وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۳۱۳، باب ۵ از ابواب مقدمات حدود، ح ۱.

[حکم ما لو ساحت بکراً بعد وطیء زوجها]

مسأله ۱۳ - لو وطأ زوجته فساحت بکراً فحملت البکر فالولد للواطیء صاحب الماء، وعلى الصبیء الجلد مائه بعد وضعها إن كانت مطاوعه، والولد يلحق بها أيضاً، ولها بعد رفع العذره مهر مثل نساءها.
وأما المرأه فقد ورد أنّ علیها الرجم، وفيه تأمل، والأحوط الأشبه فیها الجلد مائه.

مساحقه ی با بکره بعد از مجامعت شوهر

اشاره

اگر مردی با همسرش نزدیکی کند و او با بکره ای مساحقه کرده، آبستن شود، فرزند متعلق به مرد واطی و صاحب منی است؛ و بر آن باکره در صورت مطاوعت به این کار، صد تازیانه پس از زایمان می زنند و بچه نیز به او ملحق می گردد؛ و پس از رفع بکارتش به زایمان، مهرالمثل را می گیرد.

روایتی در رجم زن مساحقه گر رسیده است؛ لیکن در آن تأمل است و احتیاط در صد تازیانه است.

مرحوم محقق (۱) در شرایع این مسأله را با آن که بنایش بر اختصار و عدم استدلال است، به صورت مفصل و استدلالی مطرح می کند.

در این مسأله از جهاتی بحث است که به پاره ای از آن ها در گذشته اشاره کردیم.

ما برخلاف نظر تحریرالوسیله و مشهور گفتیم: اگر دو زن مساحقه کنند، بر طبق روایات رسیده، اگر زن شوهرداری با دختر باکره ای به این عمل دست زد، حدّ زن محصنه رجم و حدّ باکره ی غیر محصنه صد تازیانه است؛ البتّه اجرای صد تازیانه بر باکره پس از وضع حمل است؛ زیرا، ممکن است برای حملش ضرر داشته باشد.

به هر حال، مسأله اختلافی است و مرحوم ابن ادریس (۲) و محقق رحمهما الله (۳) می گفتند: بر زن

ص: ۲۰۹

۱- (۱). شرایع الاسلام، ج ۴، ص ۹۴۳.

۲- (۲). السرائر، ج ۳، ص ۳۶۷.

۳- (۳). شرایع الاسلام، ج ۴، ص ۹۴۳.

محصنه بیش از صد تازیانه نیست؛ و رجم مربوط به زنای محصنه است. حکم مسأله در سابق به طور مفصل بحث شد؛ از تکرار آن صرف نظر می کنیم.

بررسی الحاق فرزند

این از مسائل مبتلا به روز است. بچه ای که با خصوصیات مذکور متولد می شود، به چه کسی ملحق می گردد؟ آیا به شوهر آن زن و صاحب منی با آن که مادرش با آن مرد هیچ تماسی نداشته، وطی صحیح و وطی به شبهه ای هم واقع نشده، حتی زنایی هم در کار نبوده است؟ با این حال، آیا احکام پدر و فرزندی در این جا مترتب است؟

روایاتی که در گذشته خواندیم، به صراحت دلالت دارد بچه به صاحب نطفه ملحق می گردد و فرزند واقعی او محسوب شده و احکام پدر و فرزند بر آنان مترتب است. با حجت دانستن آن روایات، مطلب تمام است.

امّا اگر مبنای ابن ادریس رحمه الله را پذیرفتیم که به خبر واحد عمل نمی کند، مگر آن که محفوف به قرینه باشد، در این صورت مقتضای قواعد چیست؟

ابن ادریس رحمه الله (۱) در یک طرف و صاحب جواهر علیه السلام (۲) به عنوان مؤید او و بقیه ی فقها و اکثر آنان در مقابل این دو جبهه گیری کرده اند. مرحوم محقق در شرایع (۳) به روایت استدلال نمی کند؛ بلکه می گوید: اقتضای قاعده همین حکم است؛ یعنی روی ضوابط، بچه به صاحب نطفه ملحق است.

استدلال مرحوم محقق در شرایع

ص: ۲۱۰

۱- (۱). السرائر، ج ۳، ص ۴۶۵.

۲- (۲). جواهر الکلام، ج ۴۱، ص ۳۹۸.

۳- (۳). شرایع الاسلام، ج ۴، ص ۹۴۳.

نطفه ای که در رحم دختر باکره قرار گرفته، نطفه ی یک انسان زانی نیست؛ زیرا، مرد مرتکب زنا نشده، بلکه با همسر خود نزدیکی کرده و فرزند نیز از این «ماء» و نطفه متکون گشته است. نطفه، نطفه ی محترمی است که بچه از آن به وجود آمده، چه نقصی دارد که می خواهید آن را به صاحبش ملحق نکنید؟

مفاد کلام مرحوم محقق این است که اگر روایتی هم نداشتیم، قاعده اقتضای الحاق بچه به صاحب نطفه را دارد.

استدلال ابن ادریس و صاحب جواهر رحمهما الله

صاحب جواهر علیه السلام می فرماید: نسب تابع وطی صحیح است. اساس این که در انسان ها مسأله ی نکاح مشروعیت پیدا کرده، ولی در حیوانات چنین مسأله ای مطرح نیست، فقط اعمال غریزه ی جنسی نیست؛ بلکه این محدودیت به خاطر نسب و برای حفظ آن است.

اگر محدودیتی نباشد و مسأله عمومی تلقی گردد، نسبی محقق نمی شد. بنابراین، نکاح برای همین معنا مشروعیت پیدا کرده است تا به دنبال وطی صحیح، ارتباط نسبی حاصل گردد؛ و گرنه اطفال و اعمال غریزه ی جنسی این اندازه داد و قال و قانون نکاح و طلاق لازم ندارد! (۱)

از این رو، بچه ای که متولد شده، به این پدر و مادر ملحق نمی شود؛ زیرا، وطی صحیحی در کار نبوده تا موجب تحقق نسب باشد. بنابراین، بچه به هیچ یک از این سه نفر اضافه ی نسبی ندارد؛ و همان گونه که صاحب مسالک (۲) فرموده، بچه بدون پدر و مادر است. روایاتی هم که در این مورد وارد شده، از الحاق ساکت است.

نظر برگزیده

ظاهراً مسأله ی نسب یک حقیقت و واقعیت است. معنای نسب این است که بچه از چه چیز و نطفه ی کدام مرد متکون شده است. ولد رجل یعنی آن که از نطفه ی او متکون و متخلق گشته است. اگر در باب زنا می گوید: ولد ملحق به پدرش نیست؛ عدم لحوق فی الجملة است؛ و نه عدم لحوق مطلق. اگر عدم مطلق بود و بچه با پدر زانی خود بیگانه بود، باید به او محرم نباشد؛ و اگر دختر است، بتواند با او ازدواج کند. در حالی که هیچ کس به این مطلب در باب نکاح قائل نمی شود.

مراد از عدم لحوق این است که ارث نمی برد؛ نه این که اضافه و انتسابی در کار نباشد؛

ص: ۲۱۱

۱- (۱). جواهر الکلام، ج ۴۱، ص ۳۹۸.

۲- (۲). مسالک الافهام، ج ۱۴، ص ۴۲۰.

علاوه بر این که عدم لحوق فی الجملة به خاطر دلیل خاصی است که در باب زنا وارد شده و ربطی به این مقام ندارد. مردی که با همسرش مقاربت داشته، زنایی هم نبوده، نطفه ی او محترم است؛ چگونه می توان فرزند را به او ملحق نکرد؟

به عبارت دیگر، نَسَب یک امر اعتباری نیست تا بینیم در کجا اعتبار شده و در کجا اعتبار نشده است؛ بلکه واقعیتی است که بر دور این محور می چرخد که مبدأ تکوّن فرزند، نطفه ی کیست؟ لازم نیست وطی صحیحی واقع شده باشد.

بر همین فرع، مترتب می شود که اگر در زمان حاضر بتوانند در آزمایشگاه ها نطفه ی مردی را در خارج از رحم پرورش دهند و مبدأ پیدایش فرزند گردد، آن بچه به صاحب نطفه ملحق است. هرچند تا کنون علم چنین قدرتی را پیدا نکرده است، ولی بر فرض تحقّق، چه مانعی دارد فرزند صاحب نطفه ملحق گردد؛ هرچند وطی صحیحی هم واقع نشده باشد؟

یا در موردی که مرد به واسطه ی ضعف نطفه اش نمی تواند همسرش را باردار کند، اگر نطفه ی او را گرفتند و به همسرش تزریق کردند، و در رحم شروع به پرورش کرد و بچه ای متولد شد، با آن که وطیی نبوده، آیا بچه به پدر و مادرش ملحق نمی شود؟

این ها مسائلی است که اگر روایتی هم نداشتیم، بر طبق ضوابط می توانستیم به آن حکم کنیم. هر نطفه ای که در غیر باب زنا منشأ پیدایش فرزند شود، به پدر و مادرش ملحق می شود.

نکاح راه عادی و شروع انتقال نطفه است؛ نود و نه درصد یا بیشتر، تحقّق نسب از این راه است؛ اما بدین معنا نیست که این طریق منحصر به فرد است، و راه دیگری برای تحقّق نسب نداریم. لذا، قبول داریم مشروعیت نکاح به خاطر حفظ انساب است؛ اما انحصار آن را نمی پذیریم؛ زیرا، با وجود راه های دیگر منافات ندارد. در این مقام، روایت نیز داریم و مطلب مسلم است.

دیه ی زوال بکارت

اگر به وسیله مساحقه دختر باکره آبستن شود و هنگام زایمان بکارتش زایل گردد، دیه اش به عهده ی کیست؟ ابن ادریس رحمه الله (۱) می گوید: مساحقه مانند زنا است و برای زناکار مهری

ص: ۲۱۲

نیست؛ زیرا، دختر باکره با مطاوعه و میل به مساحقه تن داده است.

مرحوم محقق^(۱) در جواب او می گوید: با صرف نظر از روایت که دیه ی زوال بکارت را به عهده ی زن شوهردار گذاشته، چون مساحقه ی او سبب آبستنی، و آن سبب زوال بکارت شده است، قاعده اقتضا می کند که دیه به عهده ی آن زن باشد. زیرا، هرچند دختر به مساحقه راضی بوده، ولی معنای رضایت به مساحقه، اجازه در زوال بکارت نیست؛ و با این خصوصیت، باب زنا و مساحقه از هم جدا می شود. معنای رضایت باکره به زنا، یعنی اجازه ی به زوال بکارت، کسی که به از بین بردن بکارتش اجازه دهد، دیگران مسئول نخواهند بود و نباید دیه بدهند؛ اما در این مقام، فقط به مساحقه اجازه داده شده که ملازمه ای با زوال بکارت ندارد؛ مگر در صورتی که دختر بداند زن با شوهرش مجامعت کرده و منی در رحمش قرار گرفته و یقین داشته باشد که با مساحقه، آن نطفه به رحمش منتقل می گردد. در این صورت، بعید نیست ملازمه بین رضایت به مساحقه و زوال بکارت برقرار باشد؛ و گرنه در غیر این صورت، ملازمه ای نیست؛ و هیچ مساحقه ای مانند زنا نمی باشد.

علاوه بر این، روایت دلالت دارد که باید مهریه را زن شوهردار بپردازد؛ زیرا، او سبب زوال بکارت دختر شده است.

زمان پرداخت مهر المثل

اگر دختری که آبستن شده قبل از وضع حمل مُرد، و یا با صاحب نطفه ازدواج کرد و به وسیله ی او بکارتش زائل شد، دیگر دیه ای به عهده ی زن نیست؛ لذا، امام راحل رحمه الله فرمود:

مهر المثل باید بعد از رفع بکارت داده شود. یعنی صبر کنیم و بینیم ازاله ی بکارت به آن زن مستند می شود یا نه؛ اگر دختر مُرد یا به وسیله ی شوهر آن زن ازاله ی بکارت صورت

ص: ۲۱۳

۱- (۱). شرایع الاسلام، ج ۴، ص ۹۴۳.

گرفت، موضوع دیه خود به خود منتفی می گردد.

به روایت این مسأله در گذشته اشاره کردیم. امام باقر و امام صادق علیهما السلام فرمودند:

گروهی نزد امیر مؤمنان علیه السلام آمدند تا مسأله ی مساحقه ی زنی که شوهرش با او نزدیکی کرده بود را با باکره ای مطرح کنند و حکم آن زن و باکره ای که در اثر مساحقه آبستن شده بود، پرسند. آنان به امام مجتبی علیه السلام برخورد کرده، مطلب را با او در میان گذاشتند. آن حضرت فرمود: مهر جاریه ی باکره به عهده ی زن شوهردار است؛ زیرا، فرزند از او خارج نمی شود مگر آن که بکارتش را از دست می دهد؛ زن محصنه را رجم می کنند، و انتظار می کشند تا جاریه وضع حمل کند؛ فرزند را به صاحب نطفه می دهند و جاریه را حدّ می زنند. (۱)

ص: ۲۱۴

۱- (۱). وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۴۲۶، باب ۳ از ابواب حدّ سحق، ح ۱ و ۳.

مسأله ۱۴ - تثبت القیاده - وهی الجمع بین الرجل والمرأه أو الصبی للزنا أو الرجل بالرجل أو الصبی للواط - بالإقرار مرتین، وقیل: مرّه، والأوّل أشبه. - و یعتبر فی الإقرار بلوغ المقرّ وعقله واختیاره وقصده، فلا عبره بإقرار الصبی المجنون والمکره والهازل ونحوه.

و تثبت أيضاً بشهادة شاهدين عدلين.

تعریف قیادت و راه های اثبات آن

اشاره

از محرّماتی که بر اساس آن حدّ شرعی مقرر شده، قیادت است. قیادت یعنی فردی بین مرد و زنی برای زنا دلّالی کند؛ خواه آن زن بالغ باشد یا کودک؛ یا بین دو مرد برای لواط جمع کند و واسطه باشد. در روایات از این فرد به «قواد» تعبیر شده است. قیادت به دوبار اقرار قواد ثابت می شود؛ و قولی به ثبوت آن با یک مرتبه اقرار داریم. در اقرار به قیادت، شرایط عمومی مقرّ از بلوغ، عقل، اختیار و قصد معتبر است.

بنابراین، اقرار کودک، دیوانه و فردی که اکراه شده باشد یا شوخی می کند و مانند آن ارزشی ندارد.

یکی دیگر از راه های ثبوت قیادت، شهادت دو مرد عادل است.

اختصاص قیادت به باب زنا و لواط

اگر فردی واسطه ی سحوق و مساحقه شد، آیا بر عمل او قیادت صدق نمی کند؟ آیا قیادت فقط به واسطه گری زنا ی مرد و زن یا لواط دو مذکر است؟

امام راحل رحمه الله در تحریر الوسیله و مرحوم محقق در شرایع (۱) همین دو مورد را گفته، و متعرّض مساحقه نشده اند؛ ولی از کتاب غنیه مرحوم ابن زهره (۲) و جامع ابن سعید قدس سره (۳) و بعضی

ص: ۲۱۷

۱- (۱). شرایع الاسلام، ج ۴، ص ۹۴۳.

۲- (۲). غنیه النزوع، ص ۴۲۷.

۳- (۳). الجامع للشرایع، ص ۵۵۷.

از کتاب های قدما(۱) تعمیم عنوان استفاده می شود، آنان فرقی نگذاشته اند بین این که قوای بین دو مرد یا دو زن یا بین مرد و زن جمع کند تا مرتکب لواط یا مساحقه و یا زنا گردند.

قیادت در لغت به معنای راهنمایی کردن، رهبری کردن و هدایت کردن آمده است.

علت نامگذاری آن بر واسطه ی این اعمال، هدایت گری شخص ثالث زن و مردی را برای تحقق زنا، و راهنمایی دو مرد یا دو زن برای تحقق لواط یا مساحقه است.

با توجه به معنای لغوی، قیادت یک عنوان عامی است که در مساحقه نیز صادق است؛ همان گونه که در لواط و زنا مطرح می باشد. لیکن فقها قیادت را به جمع بین مرد و زن برای زنا معنا کرده اند نه راهنمایی مرد و زن برای زنا؛ به عبارت دیگر، اگر مردی به دوستش مراجعه کرد و گفت: دنبال موردی می گردم تا زنا کنم؛ و او گفت: در فلان محله زنی است که برای زنا آمادگی دارد. اگر قیادت به معنای هدایت و راهنمایی باشد، در این صورت قیادت صادق است؛ زیرا، این فرد زنی را معرفی و دوستش را به سوی او هدایت کرده است.

اما اگر معنای قیادت بالاتر از هدایت باشد، شخص باید در عمل بین زن و مرد جمع کرده، و وسائل و مقدمات این جمع را فراهم کند؛ به گونه ای که آمادگی کامل برای زنا پیدا شود تا قیادت صادق کند. البته پس از فراهم شدن مقدمات زنا و وسائش با اجتماع مرد و زن، قیادت صادق است؛ و ظاهراً تحقق زنا در مفهوم قیادت دخالت ندارد. بنابراین، اگر مقدمات را فراهم کرد، زن و مرد آماده ی زنا شدند، اما مانعی پیش آمد که زنا واقع نشد، مثل این که بین زن و مرد برسر بعضی از مسائل نزاع شد، در این جا قیادت صادق است؛ زیرا، قیادت جمع بین زن و مرد به منظور تحقق زنا است؛ خواه زنایی در خارج واقع گردد یا نه.

از این رو، می توان گفت: قیادت از جهتی معنای وسیع دارد؛ زیرا، لازم نیست در تحقق آن زنایی هم واقع شود؛ بنابراین، اگر به قصد تحقق زنا بین مرد و زن جمع کرد، عنوان

ص: ۲۱۸

قیادت صادق است. و از جهتی معنایش ضیق است؛ زیرا، به صرف ارشاد و راهنمایی قیادت گفته نمی شود. در حقیقت، قیادت در فقه یک معنای خاصی دارد.

دلیل بر این مطلب، روایاتی است که در باب قیادت بر تحریم یا حدّش دلالت دارد.

البته این روایات مربوط به جمع بین مرد و زن به منظور ارتکاب زنا است؛ ولی تحقّق قیادت در باب لواط و غیر آن را باید به دلیل دیگر اثبات کرد.

دلیل تعمیم قیادت به باب لواط و مساحقه

در باب لواط، بعید نیست از راه اولوئیت وارد شده، و بگوییم: اگر جمع کردن بین مرد و زن، حرام، و بر آن حدّ مترتب باشد، جمع کردن بین دو مذکر به طریق اولی حرام بوده و حدّ دارد.

در باب مساحقه نیز به یک اعتبار اولوئیت هست؛ زیرا، مساحقه انحراف جنسی است که از بانوان سر می زند؛ بر خلاف مسأله نکاح و زنا که از دو جنس هستند؛ لیکن زنا به نحو نامشروع است. ولی به اعتبار این که بنا بر مبنای مشهور - نه مبنای مختار ما - حدّ مساحقه سبک تر از حدّ زنا است، زیرا در زنا رجم هست، اما زنی که محصنه باشد و مساحقه کرده، بنا بر مشهور رجم ندارد - لیکن ما به رجم فتوا دادیم - لذا، نمی توان مساحقه را نیز مانند زنا در مسأله قیادت به حساب آورد.

البته به روایاتی که می گفت «سحاق النساء بینهنّ زنا»^(۱) نمی توان تمسّک کرد؛ و گفت:

در روایت مساحقه را مثل زنا قرار داده است؛ و از آن جا که در زنا قیادت هست، در مساحقه نیز که مانند آن است، قیادت وجود دارد. بحث ما در حرمت جمع بین دو زن برای مساحقه نیست؛ چرا که این مطلبی مسلم است، لیکن بحث در حدّی است که بر این عمل مترتب است. با وجود ورود روایات در باب جمع بین مرد و زن، چگونه می توان به تعمیم قیادت نسبت به مساحقه فتوا داد؟ زیرا، ممکن است بر این مسأله تعزیر مترتب باشد و نه حدّ.

دلیل تحریم قیادت

از محرّماتی که در شرع اسلام بیان شده، قیادت است؛ و بر این مطلب اجماع قائم شده است؛ بلکه صاحب جواهر رحمه الله^(۲)، در مورد آن ادّعی ضرورت می کند. مقصود از ضرورتی که صاحب جواهر رحمه الله بیان می کند، ضرورت فقهی است نه ضرورت دینی؛ لذا، بر انکار آن حکم ارتداد مترتب نیست.

ص: ۲۱۹

۱- (۱). مستدرک الوسائل، ج ۱۸، ص ۸۶، باب ۱ از ابواب حدّ سحاق، ح ۳.

۲- (۲). جواهر الکلام، ج ۴۱، ص ۳۹۹.

از مهم ترین ادله ی قیادت که فقها معمولاً به این دلیل توجّه نکرده اند، روایاتی است که بر ثبوت حدّ در قیادت دلالت می کند. چرا قیادت حرام است؟ زیرا، به مرتکب آن حدّ زده می شود. علاوه بر این دلیل، به دو دلیل دیگر نیز اشاره می کنیم.

۱- و فی (عقاب الاعمال) بإسناد تقدّم فی عیاده المریض عن رسول اللّٰه صلی اللّٰه علیه و آله فی حدیث: قال: ومن قاد بین امرأه ورجل حراماً حرّم اللّٰه علیه الجنّه و مأواه جهنّم و ساءت مصیراً ولم یزل فی سخط اللّٰه حتّٰی یموت. (۱)

فقه الحدیث: پیامبر خدا صلی الله علیه و آله فرمود: کسی که بین مرد و زنی برای حرام جمع کند، خداوند بهشت را بر او حرام کرده، جایگاهش در جهنّم بوده و بد جایگاهی است؛ و همیشه در غضب خدا است تا بمیرد.

۲- قال: و فی خبر آخر: لعن رسول اللّٰه صلی اللّٰه علیه و آله: الواصله و المؤتصله - یعنی الزانیه و القوّاده فی هذا الخبر - (۲)

صدوق رحمه الله در روایت دیگر نقل می کند: رسول خدا صلی الله علیه و آله واصله و مؤتصله را لعنت کرد.

«واصله» یعنی زانیه و «مؤتصله» یعنی «من یطلب الرجل»، کسی که «یطلب الوصل»؛ به «قوّاده» معنا شده است؛ یعنی زنی که جمع بین مرد و زن برای تحقّق زنا را اراده می کند.

لذا، حرمت قیادت مفروغ عنه است.

ثبوت قیادت به اقرار

امام راحل رحمه الله در تحریر الوسیله فرموده اند: قیادت به دو راه ثابت می شود: اقرار و شهادت.

سؤال این است که آیا در قیادت یک مرتبه اقرار کافی است یا دو مرتبه اقرار لازم است؟ مشهور گفته اند: باید دو مرتبه اقرار کند و با کمتر از آن قیادتی که موضوع برای حدّ شرعی است، اثبات نمی شود؛ و غیر مشهور به کفایت یک مرتبه فتوا داده اند.

غیر مشهور گفته اند: ما دلیلی بر لزوم دو مرتبه اقرار برای ثبوت حدّ نداریم. در باب زنا

ص: ۲۲۰

۱- (۱). وسائل الشیعه، ج ۱۴، ص ۲۶۶، باب ۲۷ از ابواب النّکاح المحرّم، ح ۲.

۲- (۲). همان، ج ۱۸، ص ۴۳۰، باب ۵ از ابواب حدّ سحق و قیادت، ح ۲.

و لواط دلیل بر لزوم چهار مرتبه اقرار دلالت داشت و به آن ملتزم شدیم؛ اما در این باب دلیلی نیست که به آن اخذ کنیم؛ لذا، به عموم «إقرار العقلاء علی أنفسهم جایز»^(۱) تمسک می‌کنیم. این روایت بر مسامی اقرار تکیه کرده، و اطلاق دارد؛ پس، اقرار در باب حقوق و اموال، حدود را شامل می‌شود. بنابراین، به مقتضای اطلاق روایت، با یک مرتبه اقرار قیادت ثابت و حدّش مترتب می‌گردد.

علت آن که مشهور دو مرتبه اقرار را لازم دانسته، ادله زیر است:

اولاً: ادعای اجماع مکرر بر این مطلب داریم.

ثانیاً: مرحوم سلار در مراسم^(۲) و علامه رحمه الله در مختلف^(۳) گفته‌اند: از خصوصیات ابواب حدود این است که هر موردی که برای اثبات به دو شاهد نیاز داشته باشد، اقراری که جانشین آن می‌شود نیز باید دو مرتبه باشد.

ثالثاً: در روایت زن حامله که نزد امیر مؤمنان علیه السلام برای اقرار به زنا آمد، داشتیم در هر باری که به زنا اعتراف می‌کرد، امیر مؤمنان علیه السلام از اقرارش به «شهادت» تعبیر می‌کردند؛ حضرت در مرتبه ی اول اقرار زن، فرمود: «اللّهم إنّها شهاده» و در مرتبه ی چهارم فرمود:

«اللّهم إنّها قد ثبت علیها أربع شهادات»^(۴).

از این روایت استفاده می‌شود که حجیت اقرار و اعتبارش، به علت این است که عنوان شهادت دارد؛ لیکن چون شهادت بر نفس و ضرر خود انسان است، به خصوصیات و شرایط شاهد نیاز ندارد. لذا، لازم نیست مقرّر عادل باشد؛ اما جهت تعدد را نمی‌توان الغا کرد. اگر در اثبات آن عمل نیاز به شهادت دو عادل است، طبعاً اقرار نیز باید دو مرتبه باشد.

نقد ادله ی مشهور

اگر «إقرار العقلاء علی أنفسهم جایز»^(۵) قاعده ای است که روایت بر آن دلالت دارد،

ص: ۲۲۱

۱- (۱). وسائل الشیعه، ج ۱۶، ص ۱۳۳، کتاب الإقرار، باب ۳، ح ۲.

۲- (۲). المراسم فی الفقه الإمامی، ص ۲۶۱.

۳- (۳). المختلف، ج ۹، ص ۲۲۴، مسأله ۸۰.

۴- (۴). وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۳۷۷، باب ۱۶ از ابواب حدّ زنا، ح ۱.

۵- (۵). همان، ج ۱۶، ص ۱۳۳، کتاب الإقرار، باب ۳، ح ۲.

- همان گونه که مشهور می گویند - در مقابل این قاعده، این مطالب نمی تواند دلیل باشد؛ زیرا:

اولاً: اجماع منقول است و اعتبار ندارد.

ثانیاً: آن چه سلار و علامه رحمهما الله گفته اند بدون دلیل است.

ثالثاً: به تعبیرات امیر مؤمنان علیه السلام نیز نمی توان مطلب عامی که از روایت و قاعده «إقرار العقلاء علی أنفسهم جایز» استفاده می شود را تخصیص زد؛ و به عنوان یک مخصّص محکم و معتبر در مقابل عامّ قوی و معتبر مطرح کرد.

از این رو، بر فرض این که «إقرار العقلاء علی أنفسهم جایز» به صورت یک قاعده ی کلی باشد که روایت معتبر بر آن دلالت دارد، واقع مطلب کفایت یک بار اقرار است. باید تحقیق در این بحث را در باب اقرار پیگیری کرد.

اما اگر «إقرار العقلاء علی أنفسهم جایز» یک قاعده ی اصطیادی باشد که فقها از موارد مختلف آن را اصطیاد کرده و به دست آورده اند، در این صورت می توان قول مشهور را پذیرفت؛ به خصوص که اصل نیز به کمک ما می آید؛ زیرا، اصل این است که تا دو مرتبه اقرار محقق نشود، حدّ الهی جریان پیدا نمی کند. به عبارت دیگر، شک داریم با یک مرتبه اقرار حدّ الهی ثابت می شود یا نه؟ اصل، اقتضای عدم ثبوت آن را دارد.

بنابراین، مسأله بر محور ثبوت این قاعده و عدم آن دور می زند و نسبت به خصوصیات مقرّر در سابق بحث کردیم.

ثبوت قیادت به شهادت

در جنبه ی اثبات این مطلب که قیادت با شهادت دو مرد عادل ثابت می شود، بحث و اختلافی نیست. بدون تردید به بیش از دو شاهد نیاز نداریم. همان بیّنه ای که در مواضع دیگر لازم است در این جا نیز کفایت می کند.

اما سخن در جنبه ی نفی آن است که آیا قیادت، به شهادت چهار زن به جای دو مرد یا

شهادت دو زن و یک مرد اثبات می شود؟ این مطلب را یکی دوبار مطرح کرده ایم.

دو دسته روایت داشتیم؛ یک دسته بیان می کرد شهادت زنان در باب حدود به طور کلی پذیرفته نیست،^(۱) و یک روایت نیز دلالت داشت: «تجوز شهادة النساء فی الحدود مع الرجال»^(۲) شهادت زنان به انضمام شهادت مردان پذیرفته است؛ این روایت از نظر سند قابل تصحیح بود؛ لذا، می توان آن را مقید عمومات قرار داد و گفت «لا تجوز شهادة النساء فی الحدود» مربوط به جایی است که زن ها منفرد و به تنهایی شهادت دهند؛ و این روایت می گوید: شهادت زن ها در صورت انضمام اشکالی ندارد؛ لیکن روایت اطلاق ندارد تا در موردی که چهار شاهد نیاز داشتیم به شش زن و یک مرد و یا چهار زن و دو مرد اکتفا کنیم.

قدر متیقن از آن، جانشینی دو زن به جای یک مرد است.

بحث قدر متیقن در این مقام ثمره ندارد. زیرا، در ثبوت قیادت دو شاهد عادل کافی بوده و یک صورت برای انضمام متصور است؛ و آن، دو زن و یک مرد است. در نتیجه، به حکم این روایت، شهادت دو زن و یک مرد برای اثبات قیادت جایز است. اما در شهادت چهار زن، انضمامی به رجال نیست و روایت صورت عدم انضمام را نمی گیرد؛ بلکه روایات دیگر از شهادت زنان در این صورت منع دارد.

ص: ۲۲۳

۱- (۱). وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۲۶۲، باب ۲۴، کتاب الشهادات، ح ۲۱.

۲- (۲). همان، ص ۲۶۴، ح ۲۰ و ۲۹.

مسأله ۱۵ - یحدّ القوّاد خمس وسبعون (۱) جلداً. ثلاثه أرباع حدّ الزانی، و ینفی من البلد إلی غیره، والأحوط أن یكون النفی فی المرّه الثانیه، وعلی قول مشهور یحلق رأسه ویشهر. ویستوی فیہ المسلم وکافر ورجل والمرأه، إلاّ أنّه لیس فی المرأه إلاّ الجلد، فلا حلق ولا نفی ولا شهره علیها ولا یبعد أن یكون حدّ النفی بنظر الحاکم.

حدّ قوّاد

اشاره

حدّ قوّاد سه چهارم حدّ زانی یعنی هفتاد و پنج تازیانه است؛ به اضافه ی تبعید از شهر؛ البته احتیاط در تبعید کردن در مرتبه ی دوّم قوّادی است. مشهور گفته اند: باید سرش را تراشند و در شهر بگردانند تا مشهور شود و مردم او را ببینند. در تمام این احکام، مسلمان و کافر، مرد و زن مساوی اند؛ مگر این که در زن فقط باید تازیانه بخورد و تراشیدن سر، تبعید و در شهر گرداندن ندارد. بعید نیست حدّ نفی و تبعید به طور کلی به نظر حاکم باشد.

دلیل بر مسأله

اساس این مسأله بر یک روایت است و غیر آن حدیثی نداریم؛ هرچند نسبت به بعضی از خصوصیات آن تعبیر به «روی» شده و یا در کتاب فقه الرضا آمده است.

محمّد بن یعقوب، عن علی بن ابراهیم، عن أبیه، عن محمّد بن سلیمان، عن عبدالله بن سنان قال: قلت لأبی عبدالله علیه السلام: أخبرنی عن القوّاد ما حدّه؟ قال:

لا- حدّ علی القوّاد، ألیس إنّما یعطی الأجر علی أن یقود؟ قلت: جعلت فداک، إنّما یجمع بین الذّکر والأُنثی حراماً. قال: ذاک المؤلّف بین الذّکر والأُنثی حراماً؟ فقلت: هو ذاک، قال: یضرب ثلاثه أرباع حدّ الزّانی خمسہ وسبعین سوطاً وینفی من المصر الذّی هو فیہ. (۲)

ص: ۲۲۴

۱- (۱). از نظر ادبیات عرب باید «خمس و سبعین» باشد، ظاهراً سهوی رخ داده است.

۲- (۲). وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۴۲۹، ابواب حدّ سحوق، ح ۱.

فقه الحدیث: در سند روایت، محمد بن سلیمان است که توثیق نداشته و مورد مناقشه است؛ لیکن ضعف سند ضرری ندارد؛ زیرا، همه بر طبق آن فتوا داده اند. مسأله حدّ که هفتاد و پنج تازیانه است؛ فقط در این روایت آمده و مورد فتوای همه واقع شده، و در مقدار آن اختلافی نیست؛ بلکه در پاره ای از کتب قدما (۱) بر آن ادعای اجماع کرده اند. اختلاف در جهات دیگر است.

ابن سنان از امام صادق علیه السلام می پرسد: حدّ قوّاد چیست؟ - معلوم نیست امام علیه السلام به چه علمتی و نکته ای - فرمودند: قوّاد حدّ ندارد؛ او مُزد می گیرد تا دهنه و افسار حیوان و مرکب را گرفته، راه ببرد و راهنمایی کند.

ابن سنان گفت: مقصود من از قوّاد کسی است که بین مرد و زنی برای حرام جمع کند.

امام علیه السلام فرمود: حدّش سه چهارم حدّ زانی، یعنی هفتاد و پنج تازیانه است؛ و از آن شهر تبعید می شود. دلالت روایت بر هفتاد و پنج تازیانه تمام و مورد اتفاق فقها بوده، مخالفتی هم نقل نشده است.

کیفیت حدّ نفی و ثبوت آن

اشاره

این روایت بر اصل نفی و تبعید دلالت دارد؛ اما نسبت به خصوصیات باید بحث شود که آیا تبعید در مرتبه ی اوّل قوّادی است یا مرتبه ی دوّم؟ آیا مختص به مردان قوّاد است یا اعمّ از زن و مرد می باشد؟ علاوه آن که مقدار تبعید چه اندازه است؟ این سه جهت باید بحث شود.

جهت اوّل: تبعید در کدام نوبت قوّادی است؟

شیخ طوسی رحمه الله در نهاییه، (۲) مرحوم ابن ادریس در سرائر (۳) و ابن سعید قدس سره در جامع (۴) معتقدند:

شخص قوّاد در همان نوبت اوّل، پس از اقامه ی حدّ تازیانه بر او باید تبعید گردد.

ص: ۲۲۵

۱- (۱). الانتصار ص ۵۱۵ غنیه النزوع ص ۴۲۷.

۲- (۲). النهایه فی مجرد الفقه والفتوی ص ۷۱۰.

۳- (۳). السرائر، ج ۳، ص ۴۷۱.

۴- (۴). الجامع للشرایع، ص ۵۵۷.

فتوای مرحوم شیخ مفید (۱)، ابن زهره (۲)، ابن حمزه (۳) و سلار در مراسم (۴) بر تبعید در مرتبه ی دوّم است؛ و امام راحل رحمه الله نیز در این جا احتیاط کرده اند.

اگر دلیل ما روایت ابن سنان (۵) باشد، «نفی» در روایت بر «جلد» عطف شده است؛ پس همان گونه که در مرتبه ی اوّل تازیانه می خورد، در همان نوبت نیز تبعید می گردد. جمود بر متن روایت، اقتضای تبعید در نوبت اوّل را دارد.

صاحب ریاض رحمه الله (۶) به اجماع تمسّک کرده و می گوید: اجماع، بر روایت مقدّم است و دلالت بر نفی در نوبت دوّم دارد؛ لذا، با اجماع در ظاهر روایت تصرّف می کند. زیرا، روایت «ینفی من المصر الّذی هو فیه» (۷) اطلاق دارد؛ و به سبب اجماع، آن را به غیر مرتبه اوّل مقید می کنیم.

با وجود فتوای شیخ رحمه الله در کتاب نهاییه - کتابی که بر مبنای روایت تألیف شده و همان عبارت روایات به عنوان متن آن آمده است. - و نظر ابن ادریس رحمه الله که روایت واحد را معتبر نمی داند و در عین حال به نفی بلد در مرتبه ی اوّل قائل شده؛ هم چنین فتوای مرحوم ابن سعید، چطور می توان مسأله را اجماعی دانست، به این اجماع بها داد و آن را مقدّم بر اطلاق روایت کرد؟

البته اگر دلیل ما احتیاط در حدود و «تدرء الحدود بالشبهات» (۸) و امثال آن باشد، از باب این که مقتضای احتیاط در تمام حدود و جریان «تدرء الحدود بالشبهات» (۹) این است که در مرتبه ی دوّم حدّ نفی جاری گردد. اما اگر دلیل، روایت باشد و بخواهیم بر طبق ضوابط

ص: ۲۲۶

-
- ۱- (۱). المقنعه، ص ۷۹۱.
 - ۲- (۲). غنیه النزوع، ص ۴۲۷.
 - ۳- (۳). الوسیله، ص ۴۱۴.
 - ۴- (۴). المراسم الإمامی، ص ۲۵۹.
 - ۵- (۵) وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۴۲۹، باب ۵ از ابواب حدّ سحق و قیادت، ح ۱.
 - ۶- (۶). ریاض المسائل، ج ۱۰، ص ۱۰۸.
 - ۷- (۷). وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۴۲۹، باب ۵ از ابواب حدّ سحق و قیادت، ح ۱.
 - ۸- (۸). همان، ص ۳۳۶، باب ۲۴ از ابواب مقدّمات حدود، ح ۴.
 - ۹- (۹). قاعده ی اصطیادی از حدیث ادرؤا الحدود بالشبهات است. وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۳۳۶، باب ۲۴ از ابواب مقدّمات حدود، ح ۴.

عمل کنیم، باید تبعید را در مرتبه ی اول بدانیم؛ و در مقابل این روایت، دلیل قرص و محکمی نداریم که دست از ظاهر آن برداریم. بنابراین، به تبعید در مرتبه ی اول فتوا می دهیم.

جهت دوم: تعمیم حد نفی نسبت به زن قوَاد

نسبت به تبعید در حق زنی که قوادی کند، جای مناقشه است؛ زیرا، سؤال در روایت از مرد قوَاد است؛ می پرسد: «أخبرنی عن القوَاد». حال اگر گفته شود: ثبوت تازیانه نیز برای مرد است و حق الغای خصوصیت در این جهت وجود ندارد؛ در جواب می گوئیم: از این جهت الغای خصوصیت شده است، اما از جهت تبعید دلیلی بر الغای خصوصیت نداریم.

به عنوان تأیید، می گوئیم: با توجه به این که مذاق شارع درباره ی زنان معلوم است، اگر بخواهند زنی را به سبب قیادتی به شهر غریبی تبعید کنند، منشاء فسادهای متعدّد و گوناگون می شود - در گذشته نیز به مورد دیگری اشاره کردیم؛ و این استحسان نیست، بلکه آگاهی از مذاق شارع است - لذا، می بینیم هیچ کس فتوای به تعمیم نفی و تبعید ندارد؛ در حالی که نسبت به تازیانه قائل به تعمیم هستند.

جهت سوم: مدّت زمان تبعید

مدّت زمان تبعید چه اندازه است؟ یک سال، بیشتر یا کمتر؟

صاحب کشف اللثام رحمه الله (۱) به روایتی نسبت می دهد که معنای «النفی» «الحبس سنّه» است؛ در حقیقت، معنای نفی، یک سال زندان است. بنابراین، نفی به معنای تبعید نیست، بلکه یک سال زندانی شدن است.

اولاً: ما به چنین روایتی برخورد نکردیم تا دلالتش را ببینیم.

ثانیاً: آن چه کاشف اللثام رحمه الله می گوید بر فرض این که روایت باشد، روایت مرسله ای است که اعتبار ندارد.

ثالثاً: اگر در پاره ای موارد نفی یک سال داریم، دلیل نمی شود هر جا «تبعید» ذکر شد، مقصود از آن یک سال باشد؛ لذا، صاحب جواهر رحمه الله (۲) فرموده است: او را نفی می کنیم تا

ص: ۲۲۷

۱- (۱). کشف اللثام، ج ۲، ص ۴۱۰.

۲- (۲). جواهر الکلام، ج ۴۱، ص ۴۰۱.

توبه کند؛ هرگاه توبه کرد، برمی گردد؛ و اگر سال ها بگذرد و توبه نکند، نفی و تبعید ادامه دارد. امام راحل قدس سره نیز می فرمایند: بعید نیست مقدار تبعید به نظر حاکم باشد. هر مقداری صلاح می داند؛ دو ماه، یا بیشتر و یا کمتر.

بیان امام راحل قدس سره بهتر از نظر صاحب جواهر رحمه الله است؛ زیرا، ایشان تا توبه ی قوادم حکم به تبعید می کند. این قید را از کجا استفاده کرده است؟ روایت اصل نفی را متعرض شده و مقدارش را معین نکرده است. این مطلب بیانگر واگذاری تعیین مقدار نفی به عهده ی حاکم است. همان طور که اگر روایتی گفت: «یجلد» و اشاره ای به صد تازیانه ی قرآن نداشته، بلکه به صورت مطلق مطرح کند، می گوئیم: تعیین مقدارش به عهده ی حاکم است، هرچه او مصلحت می بیند، اقامه می کند. در این جا نیز اصل نفی را فرموده، ولی مقدارش را بیان نکرده است؛ لذا، می گوئیم مدت آن را حاکم معین می کند.

دلیل اثبات حلق رأس و غیره

فقها گفته اند: علاوه بر هفتاد و پنج تازیانه، باید سر مرد را تراشیده، و او را دور شهر بگردانند و به مردم نشانش دهند تا او را بشناسند و عبرت بگیرند که عاقبت قوادمی این است. بر این مطلب حتی ابن ادریس رحمه الله (۱) که به حجیت خبر واحد معتقد نیست، فتوا داده است.

دلیل این عقوبت ها چیست؟ در روایت ابن سنان (۲) به این مطلب هیچ اشاره ای نشده است، بلکه ادعای اجماع (۳) کرده اند؛ به گونه ای که ابن ادریس رحمه الله هم فتوا می دهد.

ص: ۲۲۸

۱- (۱). السرائر، ج ۳، ص ۴۷۱.

۲- (۲). وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۴۲۹، باب ۵ از ابواب حدّ سحر و قیادت، ح ۱.

۳- (۳). غنیه النزوع، ص ۴۲۷؛ الانتصار، ص ۵۱۵.

در این حالت، می توان گفت: اجماع فقها بر این فتوا بدون منشأ و مستند نمی تواند باشد، معقول نیست از پیش خود چنین فتوایی داده باشند؛ بنابراین، با استناد به چنین شهرتی، بعید نیست فتوا بدهیم؛ هر چند مرحوم محقق (۱) در شرایع این را به «قیل» نسبت می دهد، امّا بالاتر از این حرف ها است. از این رو، ارجح تراشیدن موی سر قوّاد و اشهار بین مردم و نشان دادن او است.

این خصوصیات و عقوبات در حق زن معنا ندارد؛ زیرا، تراشیدن سر و مشهور کردن او و گردانیدنش معنا ندارد. بنابراین، بر فرضی که این عقوبات ثابت شود، به مرد اختصاص دارد؛ و کسی به ثبوت آن ها در حق زن فتوا نداده است.

ص: ۲۲۹

۱- (۱). شرایع الاسلام، ج ۴، ص ۹۴۴.

فصل چهارم: حدّ قذف

اشاره

ص: ۲۳۱

مسأله ۱ - موجب الحد الرمی بالزنا أو اللواط، وأمّا الرمی بالسحق وسائر الفواحش فلا- یوجب حدّ القذف، نعم للإمام علیه السلام تعزیر الرامی.

نسبت دادن زنا و لواط

اشاره

حدّ قذف با نسبت دادن زنا یا لواط به کسی ثابت می شود؛ اما نسبت دادن مساحقه و فواحش دیگر سبب اثبات حدّ قذف نیست؛ هر چند امام علیه السلام باید نسبت دهنده را تعزیر کند.

ادله ی حرمت قذف

دلیل اول: در بحث های گذشته گفتیم مهم ترین دلیل حرمت اعمالی که بر آن ها عقوبت و حدّ مقرر شده، همان ادله ای است که اثبات حدّ می نماید. این ادله بیانگر آن است که نه تنها قذف حرام است، بلکه مرتبه ی قوی از حرمت را داراست؛ و به همین دلیل بر آن حدّ مترتب شده است؛ و گرنه محرماتی نیز داریم که ارتکاب آن ها تعزیر دارد.

دلیل دوم: وَالَّذِينَ يَزْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ؛ (۱)

«افرادی که به زنان عفیف و پاکدامن - «محصنات» در آیه به معنی زنان شوهردار نیست، بلکه همان طور که در باب احصان گفتیم، و شهید ثانی رحمه الله فرمود: احصان در قرآن معانی مختلف دارد، یکی از آن ها عفیف و پاکدامن است. (۲) - نسبت زنا می دهند و نمی توانند چهار شاهد بر اثبات مدّعی خودشان بیاورند، بر آنان هشتاد تازیانه بزنید؛ آنان از عدالت خارج می شوند، و شهادتشان در موارد دیگر نیز پذیرفته نمی شود، مگر این که توبه کنند و اصلاح گردند...»

این آیه ی شریفه از دو نظر بر مطلب دلالت دارد: یکی از نظر ثبوت حدّ قذف؛ زیرا، اگر

ص: ۲۳۳

۱- (۱). سوره ی نور، ۴.

۲- (۲). مسالک الافهام، ج ۱۴، ص ۳۳۲.

عملی حرام نباشد، حدّ معنا ندارد؛ و دوّم، از نظر تصریح به فسق این افراد و عدم مقبولیت شهادتشان؛ چرا که اگر عمل حرامی مرتکب نشده بودند، فاسق نبودند. پس، به سبب این عمل حرام (قذف) عدالتشان مبدّل به فسق گشته است.

دلیل سوّم:

عن أبي هريره أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله قال: اجتنبوا السبع الموبقات، قيل: وما هنّ؟ قال: الشرك بالله والسحر وقتل النفس التي حرم الله إلا بالحقّ وأكل الربا وأكل مال اليتيم والتولّي يوم الزحف وقذف المحصنات الغافلات المؤمنات. (۱)

فقه الحديث: صاحب جواهر رحمه الله (۲) این روایت را در اوّل بحث قذف آورده است. مفادش این است که در بین محرمات الهی هفت کار حرام است که از موبقات و مهلکات به شمار می آید؛ - یعنی در سطح بسیار بالایی قرار گرفته است - : شرک به خدا، سحر، قتل نفس محترم، خوردن ربا، خوردن مال یتیم، فرار از جنگ و پشت به جبهه کردن، قذف زنان عفیف و آلوده کردن پاکدامنی آن ها.

بنابراین، بحثی در حرمت قذف نیست؛ و ادله بر این مطلب دلالت کامل دارد. لذا، اگر زنی را رمی به زنا کنند، بدون اشکال قذف محقق گشته است. «رمی» و «قذف» یک معنا دارد؛ همان طور که رمی مرمی را نشانه می گیرد و تیر را به سوی آن پرتاب می کند، در باب قذف نیز قاذف زن عفیف و پاکدامنی را نشانه گیری می کند؛ و گویا لفظ «زنا» تیری است که به جانب او روانه می کند.

طرح یک اشکال و جواب آن

آیه ی شریفه متضمّن تحقّق قذف در صورت نسبت دادن زنا به زن عفیف و پاکدامن است، ولی نسبت به رمی مردی به زنا یا لواط دلالتی ندارد؛ با آن که رمی به لواط چه در جنبه ی فاعلی و چه جنبه ی مفعولی آن قذف است؟

ص: ۲۳۴

۱- (۱). وسائل الشیعه، ج ۱۱، ص ۲۶۱، باب ۴۶ از ابواب جهاد النفس، ح ۳۴.

۲- (۲). جواهر الکلام، ج ۴۱، ص ۴۰۲.

پاسخ آن است که هرچند آیه متعرض رمی به لواط نشده است، لیکن روایاتی که در آینده مطرح می‌کنیم، به این مطلب تصریح دارد.

تعمیم قذف نسبت به مساحقه

آیا اگر به زنی نسبت مساحقه دادند، موجب تحقق قذف می‌شود؟ نظرات در این مسأله مختلف است. ابوعلی اسکافی (۱) و محقق رحهما الله (۲) معتقدند قذف است؛ اما صاحب جواهر رحمه الله (۳) و گروهی دیگر آن را قذف ندانسته‌اند.

دلیل قول اول: آیه ی شریفه **الَّذِينَ يَزْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ** (۴) دلالت بر عموم دارد؛ زیرا، در مورد رمی به زنا وارد نشده و رمی به مساحقه نیز مانند رمی به زنا است؛ به ویژه با توجه به ثبوت مساحقه به چهار شاهد مانند زنا؛ لذا، باید به تعمیم حکم کرد.

دلیل قول دوم: از روایت وارد در این باب استفاده ی حصر می‌شود:

وعن علی بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن محبوب، عن عبدالله بن سنان، قال:

قال أبو عبدالله عليه السلام: قضی أمير المؤمنين عليه السلام أن الفريه ثلاث یعنی ثلاث وجوه: إذا رمی الرجل الرجل بالزنا، وإذا قال: إن أمه زانية وإذا دعا لغير أبيه فذلك فيه حدّ ثمانون. (۵)

فقه الحدیث: سند این روایت صحیح است؛ هرچند صاحب جواهر رحمه الله (۶) از آن به حسنه تعبیر کرده است. امام صادق علیه السلام فرمود: «فريه» - در بعضی از روایات به جای «قذف»، «فريه» آمده است؛ همین طور در لسان فقها، فرقی بین این دو واژه در معنا نیست. - در سه جا ثابت است: ۱ - مردی به مرد دیگر نسبت زنا بدهد؛ ۲ - به مادرش نسبت زنا بدهد و نه خود شخص؛ ۳ - مردی دیگر را به غیر پدرش بخواند؛ به عنوان مثال، اگر پسر زید است،

ص: ۲۳۵

۱- (۱). مختلف الشیعه، ج ۹، ص ۲۸۱، مسأله ۱۴۰.

۲- (۲). شرایع الاسلام، ج ۴، ص ۹۴۴.

۳- (۳). جواهر الکلام، ج ۴۱، ص ۴۰۳.

۴- (۴). سوره ی نور، ۴.

۵- (۵). وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۴۳۲، باب ۲ از ابواب حدّ قذف، ح ۲.

۶- (۶). جواهر الکلام، ج ۴۱، ص ۴۰۳.

بگوید ای پسر بکر. بنابراین، اگر فردی را به غیر پدرش منسوب کند، معنایش این است که زید پدر تو نیست. در این سه صورت، حد هشتاد تازیانه جاری می شود.

صاحب جواهر رحمه الله (۱) می فرماید: از روایت استفاده می شود که رمی به مساحقه قذف نیست؛ زیرا، هر سه صورت روایت، درباره ی مسأله ی زنا است.

اگر بگویی: روایت دلالتی بر لواط هم ندارد، پس باید قذف به لواط را نیز خارج کنید؟ در پاسخ می گوییم: در باب لواط روایاتی وجود دارد که ملحق به زنا می شود و لازمه ی آن، الحاق مساحقه به زنا نیست.

طرح یک اشکال و جواب آن

تعبیراتی در باب مساحقه داشتیم که دلالت بر معنای وسیعی می کرد و از آن ها استفاده می شود که مساحقه باید به باب زنا ملحق گردد؛ مانند روایتی که می گفت: «سَخَّاقِ النِّسَاءِ بَيْنَهُنَّ زَنَا» (۲) این روایت می گوید: مساحقه نیز زنا است. ظاهر روایت ترتب احکام زنا بر مساحقه است؛ و یکی از احکام مترتب بر زنا این است که اگر کسی زنی را به زنا رمی کرد، باید هشتاد تازیانه بخورد. در حقیقت، رمی به زنا سبب ثبوت حد قذف است؛ و مساحقه بر طبق این روایت همان زنا است. پس، حکمش نیز با آن یکی است.

و با استدلال به آیه ی شریفه نیز می توانیم بگوییم: الَّذِينَ يَزْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ (۳) معنای وسیعی را در بر دارد؛ و تبادل از آن، خصوص زنا نیست؛ بلکه هر چیز که با عفت زنان منافات دارد را شامل می شود.

اگر بگویی: لازمه ی این بیان و معنای وسیع، تحقق قذف است نسبت به ملاحظه یا خلوت کردن با زن نامحرمی و یا تقبیل او، زیرا رمی زن محصن به نسبت دادن هر عمل نامشروع محقق می شود.

در پاسخ می گوییم: قید لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءِ (۴) تمام محرماتی که اثباتش به

ص: ۲۳۶

۱- (۱). جواهر الکلام، ج ۴۱، ص ۴۰۳

۲- (۲). مستدرک الوسائل، ج ۱۸، ص ۸۵، باب ۱ از ابواب حد سحق، ح ۳.

۳- (۳). سوره ی نور، ۴.

۴- (۴). سوره ی نور، ۴.

چهار شاهد نیاز ندارد را خارج می کند، و فقط محرماتی که چهار شاهد نیاز دارد - یعنی زنا و مساحقه - باقی می ماند.

لیکن اطلاق آیه به گونه ای نیست که بتوان از آن عموم را استفاده کرده و بر شمولش نسبت به مساحقه تکیه کنیم؛ از طرفی در صحیحی ابن سنان نیز صحبتی از مساحقه به میان نیامده است و در روایات دیگر نیز به مساحقه اشاره نشده و روایت «سحاق النساء بینهنّ زنا»^(۱) نیز اشکال سندی دارد.

در نتیجه، نمی توان دایره ی قذف را تعمیم داد؛ به گونه ای که مساحقه را نیز شامل گردد.

البته این به آن معنا نیست که اگر کسی به دیگری نسبت مساحقه داد، کار حرامی نکرده باشد. حرمت عمل مسلم است اما حدّ قذف ندارد؛ بلکه عنوان تعزیر محقق است.

ص: ۲۳۷

۱- (۱). مستدرک الوسائل، ج ۱۸، ص ۸۵، باب ۱ از ابواب حدّ سحاق، ح ۳.

مسأله ۲ - يعتبر في القذف أن يكون بلفظ صريح أو ظاهر معتمد عليه كقوله:

«أنت زنيّة» أو «... لظت» أو «أنت زان» أو «لائط» أو «ليط بك» أو «أنت منكوح في دبرك» أو «يا زاني» «يا لاطي» ونحو ذلك مما يؤدّي المعنى صريحاً أو ظاهراً معتمداً عليه.

وأن يكون القائل عارفاً بما وضع له اللفظ ومفاده في اللغة التي يتكلّم بها، فلو قال عجمي أحد الألفاظ المذكوره مع عدم علمه بمعناها لم يكن قاذفاً، ولا حدّ عليه، ولو علم المخاطب، وعلى العكس لو قاله العارف باللغه لمن لم يكن عارفاً فهو قاذف وعليه الحدّ.

الفاظ قذف

اشاره

این مسأله دو مطلب را در بر دارد:

۱ - لفظی که دلالت بر قذف می کند، یا باید صریح در این معنا باشد و یا ظهوری داشته باشد که عقلاً بر آن اعتماد می کنند؛ یعنی ظهوری که احتمال خلاف در آن جریان دارد، لیکن عقلاً این احتمال را نادیده می گیرند؛ مانند بیشتر محاورات و گفتگوهای ما که بر مبنای ظهورات و با اعتماد بر آن ها است. از این رو، فرموده است: اگر ظاهر معتمد علیه باشد، کفایت می کند؛ مانند: «أنت زنيّة» (به فتحه یا کسره ی «تا» در هردو) اگر مخاطب مرد یا زن باشد یا به مردی بگوید «لُطت» تو لواط کردی، «أنت زان أو لائط».

آیا بین «أنت زنيّة» و «أنت زان» فرقی هست؟ جمله ی اوّل حکایت از وقوع زنا در زمان گذشته است؛ ولی جمله ی دوّم گاه در شأنیّت و وقوع فعل در آینده نیز استعمال می شود؛ یعنی تو آدمی هستی که شأنیّت این مسأله در تو وجود دارد؛ بنا بر این معنا، دیگر عنوان قذف صادق نیست. در این جا باید در بحث زیر تأمل و تدبّر نماییم:

اگر کسی گفت: تو در آینده حتماً زنا خواهی کرد، آیا قذف به شمار می آید؟ بنا بر این که در «أنت تزني في ما بعد» شبهه ی تحقّق قذف باشد، در «أنت زاني» نیز این شبهه

هست؛ ممکن است مقصود گوینده معنای استقبالی اسم فاعل باشد. لذا، این اشکال در «أنت لائط» نیز راه دارد.

اگر به مردی بگوید «أنت لیط بک» یا «أنت منکوح فی دبرک» یعنی تو مفعول باب لواط واقع شده ای و یا صریحاً بگوید: «یا زانی» و «یا لائط» و امثال آن که معنای صریح یا ظهور معنابهی که به آن اعتماد شود در نسبت لواط یا زنا داشته باشد، با گفتن این گونه کلمات قذف محقق می گردد.

۲ - گوینده باید عارف به معنای لغوی و مفاد آن کلمات در لغتی که به آن تکلم می کند، باشد. لذا، اگر فرد عجمی که اصلاً با لغت عرب آشنایی ندارد یکی از الفاظی که در لغت عرب بر قذف و فریه دلالت می کند، به کار برد هر چند در مقابل او شخص عربی باشد که معنا را می فهمد، قذف نکرده است و حدّ ندارد؛ ولی اگر عارف به لغت، شخص غیر عارفی را با آن لغت قذف کند، قاذف است و حدّ قذف ثابت می گردد.

مطلب اول: الفاظ دال بر قذف

مقدمه: دو بحث را باید بررسی کنیم:

بحث اول: آیا اشاره ی سر و مانند آن اگر مفهوم قذف بود، در تحقق قذف کفایت می کند؟ به عبارت دیگر، آیا تحقق قذف به لفظ است یا به اشاره ی مفهمه نیز ثابت می شود؟

این مسأله در کلمات فقها مطرح نشده است. مثلاً در مجلسی زید به عمرو نسبت زنا بدهد و عمرو در مقام انکار باشد، ولی شما با تکان سر زید را تأیید کنید، و بیننده متوجه شود که شما با این تکان کار زید را قبول دارید و تأیید می کنید.

در عبارت تحریرالوسیله - «یعتبر فی القذف أن یكون بلفظ صریح...» - دو احتمال وجود دارد:

الف: مقصود از این عبارت جایی است که پای لفظ در کار می باشد، ولی کاری به اشاره نداشته باشد.

ب: فقط در باب قذف، لفظ صریح یا ظاهر معتمد علیه معتبر است و به غیر آن واقع نمی شود.

به نظر ما، هر چند در کتب فقهی مانند جواهر و غیر آن متعرض این فرع نشده اند، لیکن به نظر می رسد اگر اشاره کاملاً ظهور و دلالت داشته باشد، به جای لفظ صریح یا ظاهر می نشیند.

بحث دوم: در صورتی که قذف به لفظ باشد، آیا لفظ صریح لازم است یا ظهور عرفی - هر چند احتمال خلاف نیز داده شود - کفایت می کند؟

آیه ی شریفه *الَّذِينَ يَزُمُونَ الْمُوْحَصِّنَاتِ* (۱) می فرماید: کسانی که زنان عفیف را رمی می کنند؛ باید گفت برای «رمی» یک حقیقت و معنای شرعی نیست، بلکه در فهم معنای آن باید به عرف مراجعه کرد تا فهمید «رمی محصنات» در کجا و چگونه محقق می گردد؟ آیا فقط صورتی است که لفظ صراحت داشته باشد، یا آن که اگر ظهور مورد اعتنای عرف نیز داشته باشد، کافی است؛ به گونه ای که عرف از ظهور همان معنایی را بفهمد که از لفظ صریح می فهمد؟ در این مورد دو روایت وجود دارد که مفاد آن ها باید بررسی شود.

۱ - ویا سنده عن وهب بن وهب، عن جعفر بن محمد علیہ السلام، عن أبيه علیہ السلام أنّ علیاً علیہ السلام لم یکن یحدّ فی التعریض حتّی یأتی بالفریه المصرّحه یا زان أو یابن الزانیه، أو لست لأبیک. (۲)

فقه الحدیث: «وهب بن وهب» توثیق ندارد. امام باقر علیہ السلام فرمود: امیر مؤمنان علیہ السلام بر کنایه و تعریض، حدّ قذف جاری نمی کرد؛ یعنی در مواردی که کلمات گوینده ظهوری در افترا و نسبت نداشت، بلکه به عنوان تعریض و گوشه و کنایه، بر مطلب دلالت داشت، امیر مؤمنان علیہ السلام حدّ قذف را اقامه نمی کرد؛ تا آن که یک قذف و فریه ی صریحی از او سرزند؛ مثل این که بگوید: ای زانی، یا ای پسر زن زنا کار، یا تو پسر پدرت نیستی.

آیا روایت که «فریه مصرّحه» دارد، ظهور را خارج کرده و راه را منحصر در تصریح می داند؟ یعنی فقط موردی را می گوید که هیچ احتمال خلافی جریان نداشته، و شائبه ی خلافی راه نداشته باشد.

ص: ۲۴۰

۱- (۱). سوره ی نور، ۴.

۲- (۲). وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۴۵۴، باب ۱۹ از ابواب حدّ قذف، ح ۹.

ظاهراً مقصود روایت از تصریح، صراحت اصطلاحی نیست که مقابل ظهور قرار گیرد؛ به دو قرینه:

الف: تصریح در مقابل تعریض به کار رفته و ظهور نیز با تعریض تقابل دارد. اگر کسی کلمه ای را بگوید که ظهور در مطلبی دارد، نمی‌گویند: او مطلب را به کنایه و تعریض گفت.

ب: سه موردی که در روایت مطرح است، تصریح ندارد؛ «لست لأبيك» ظهور در قذف دارد؛ زیرا، محتمل است مقصود گوینده این باشد که تو به پدرت شباهت نداری و فضائل او در تو موجود نیست. این احتمال هرچند خلاف ظاهر است، ولی به هر حال احتمال است؛ بنابراین، مقصود از «فریه مصرحه» نمی‌تواند تصریح اصطلاحی باشد؛ بلکه شامل ظواهری می‌شود که در آن‌ها احتمال خلاف جا دارد، ولی عرف به آن اعتنا نمی‌کنند.

۲ - ویاسناده عن محمّد بن الحسن الصفّار، عن الحسن بن موسى الخشّاب، عن غياث بن كلوب، عن إسحاق بن عمّار، عن جعفر عليه السلام، أنّ عليّاً عليه السلام كان يعزّر في الهجاء ولا يجلد الحدّ إلّا في الفرية المصرّحه أن يقول: يا زان أو يابن الزانية أو لست لأبيك. (۱)

فقه الحدیث: امام صادق علیه السلام فرمود: امیر مؤمنان علیه السلام در مورد هجو حدّ نمی‌زد؛ بلکه تعزیر می‌کرد. مگر در جایی که فریه ای صریح باشد، مانند این که بگوید: ای زانی، یا ای پسر زن زنا کار، یا تو پسر پدرت نیستی.

دلالت این روایت نیز مانند روایت گذشته است؛ بنابراین، مطلب اوّل تحریر الوسیله یعنی کفایت لفظ صریح یا ظاهر معتمد علیه در حصول قذف تمام است.

مطلب دوم: علم گوینده به معنای کلمات

اگر فردی غیر عرب کلماتی که در لغت عرب دلالت بر قذف و فریه دارد را استعمال کرد، ولی علم و آگاهی به معنای آن نداشت؛ هرچند مقابلش عرب باشد که معنای آن الفاظ را می‌فهمد. مثل این که بگوید: «أنت زان» یا «لیط بک» هر چند اجمالاً بداند حرف زشتی

ص: ۲۴۱

۱- (۱). وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۴۵۳، باب ۱۹ از ابواب حدّ قذف، ح ۶.

است و جمله ی خوبی نیست. در این صورت قذف صدق نمی کند.

قذف و رمی نیاز به قصد دارد و قصد بر توجّه به معنا و استعمال لفظ در معنا توقّف دارد؛ کسی که معنای لفظ را نمی داند، لفظ را در معنا استعمال نکرده است؛ بلکه يك کلمه ی عربی گفته است. لذا، باید قاذف عالم به معنای لغت باشد. البتّه لازم نیست به ادبیات عرب عالم باشد؛ همین مقدار که بداند «أنت زنی» یعنی زنا دادی، خواه بداند این صیغه ی ماضی است یا نداند. دانستن خصوصیات لفظ لازم نیست؛ همین مقدار که اجمالاً بداند با این کلمه به طرف مقابلش نسبت زنا می دهد، برای تحقّق قذف کافی است.

اگر مطلب بر عکس شد، یعنی شخص عربی با عجمی درگیر و با لغت عربی عجم را قذف کرد؛ هرچند فرد عجم نفهمد، به او چه نسبتی می دهد، اما همین مقدار که گوینده می فهمد چه کلماتی را به کار می برد و چه معنایی دارد، قذف محقّق می گردد؛ و الَّذِينَ يَزْمُونَ الْمُخَصَّيّنَاتِ (۱) شامل حالش می شود. زیرا، قذف عملی است که از قاذف سر می زند و از سنخ لفظ است؛ و در لفظ باید متکلم قاصد و متوجّه به معنا باشد؛ خواه سامع معنا را بفهمد یا نفهمد؛ و چه بسا اصلاً آن کلام به گوش مقذوف نرسد؛ مانند کسی که می گوید «یا بن الزانیه»؛ در این جا نسبت زنا به مادرش داده است و نه به خودش؛ در عین حال، قذف محقّق است. در نتیجه، در تحقّق قذف لازم نیست مقذوف بر قذف اطلاع پیدا کند تا چه رسد که معنای قذف را بفهمد.

ص: ۲۴۲

مسأله ۳ - لو قال لولده الذی ثبت کونه ولده بإقرار منه أو بوجه شرعی:

«لست بولدی» فعلیه الحدّ، وکذا لو قال لغيره الذی ثبت بوجه شرعی أنه ولد زید:

«لست بولد زید» أو «أنت ولد عمرو».

نعم، لو کان فی أمثال ذلك قرینه علی عدم إرادة القذف ولو للتعرف فلیس علیه الحدّ، فلو قال: «أنت لست بولدی» مریداً به لیس فیک ما يتوقع منك أو «أنت لست باین عمرو» مریداً به لیس فیک شجاعته مثلاً فلا حدّ علیه ولا یکون قذفاً.

نفی ولد

اشاره

اگر بچه ای را که واقعاً فرزند خودش هست - (یعنی یا به اقرارش ثابت شده این فرزند، فرزند او است و یا به جهت شرعی دیگری مثل این که همسری دارد و صاحب فراش است، با آن زن وطی کرده و این بچه از آن زن متولد شده است؛ به حکم «الولد للفراش وللعاهر الحجر»^(۱) حکم به فرزندى او شده است.) - انکار کند و بگوید تو فرزند من نیستی؛ بر او حدّ می زنند. همین طور اگر به شخصی که از راه شرعی ثابت شده فرزند زید است، بگوید:

«تو فرزند زید نیستی» یا «فرزند عمرو هستی» بر گوینده حدّ جاری می شود.

آری، اگر کسی به بچه اش بگوید: تو فرزند من نیستی و قرینه ای در کار باشد که آن چه ما از تو انتظار داشتیم نیستی، ما می خواستیم یک بچه ی سر تا پا کمال و فضیلت باشی، به تو امیدها داشتیم، ولی تو بر خلاف امید و توقع ما هستی؛ در این صورت که پدر در مقام تأدیب فرزندش و موعظه و نصیحت او است، حدّ جاری نمی گردد و اصلاً قذف نیست؛ بلکه بحث در جایی است که هیچ قرینه ای بر این مطالب نداشته باشیم و لفظ ظهور داشته باشد در این معنا که مادرت در رابطه ی نامشروعی به تو آبستن شده و تو از او متولد گشته ای، و آن عمل نامشروع هم زنا بوده است. زیرا، احتمال می دهد که عمل نامشروع از روی اکراه سر زده باشد و او را اکراه بر زنا کرده باشند و یا به سبب وطی به شبهه به تو

ص: ۲۴۳

۱- (۱). وسائل الشیعه، ج ۱۴، ص ۵۶۹، باب ۵۸ از ابواب نکاح العیید و الإماء، ح ۷.

آبستن شده باشد. به هر حال، باید به گونه ای کلام ظهور داشته باشد که این احتمالات در نظر عرف مورد اعتنا نباشد.

در نتیجه، اگر به فرزندش گفت: تو فرزند من نیستی، و این کلام ظهور در تحقق زنا از مادرش داشت، قذف و حدّ قذف جاری می شود. در کتاب لعان، یکی از موجبات لعان را نفی ولد گفته اند؛ یعنی اگر نفی ولد کرد، یا باید لعان کند یا حدّ قذف بر او جاری می شود، بحث ما در مسقطات حدّ قذف نیست، بلکه در مثبتات آن است.

دلیل این فرع

۱ - محمّد بن یعقوب، عن علی بن ابراهیم، عن أبيه، عن النوفلي، عن السكوني، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: من أقرّ بولد ثمّ نفاه جلد الحدّ وألزم الولد. (۱)

فقه الحدیث: سکونی یعنی اسماعیل بن ابی زیاد از امام صادق علیه السلام نقل می کند که آن حضرت فرمود: هر شخصی که به فرزندی اقرار کرد و بعد او را نفی نمود، حدّ قذف به او زده می شود و ولد هم به او ملحق می گردد.

۲ - وعن محمّد بن يحيى، عن محمّد بن أحمد، عن محمّد بن عيسى، عن محمّد بن سنان، عن العلاء بن الفضيل، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قلت له:

الرّجل يبتغي من ولده وقد أقرّ به قال: فقال، إن كان الولد من حرّه جلد الحدّ خمسين سوطاً حدّ المملوك وإن كان من أمه فلا شيء عليه. (۲)

فقه الحدیث: سند روایت مشتمل بر محمّد بن سنان است که او را تضعیف کرده اند. از امام صادق علیه السلام می پرسد: مردی فرزندش را نفی می کند - «ینتفی من ولده» را با «مِنْ» جاره و «مَنْ» موصول می توان خواند، لیکن «ینتفی» جالب نیست و معنای لازم دارد؛ باید «ینفی» باشد - در حالی که به او اقرار کرده است.

ص: ۲۴۴

۱- (۱). وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۴۵۷، باب ۲۳ از ابواب حدّ قذف، ح ۱.

۲- (۲). همان، ح ۲.

امام علیه السلام فرمود: اگر مادر این فرزند حرّ باشد، بر این شخص پنجاه تازیانه - حدّ مملوک در باب زنا - می زنند و اگر مادرش کنیز است، حدّی در کار نیست.

سند این روایت ضعیف بوده و کسی نیز بر طبق آن فتوا نداده است؛ به تعبیر مرحوم کاشف اللثام (۱) روایت متروکه ای است. بنابراین، دلیل عمده ما روایت اول است که به عنوان تأیید از آن استفاده کردیم؛ و گرنه مطلب بر طبق قواعد تمام بود.

اگر کسی به شخصی که به وجه شرعی ثابت شده فرزند زید است، بگوید: تو فرزند زید نیستی؛ یا تو فرزند عمرو هستی. همان بحث گذشته در این دو صورت نیز جریان دارد. اگر قرینه ی متعارفی وجود دارد که بیانگر مقصود متکلم باشد، و ظهور کلام در این مطلب باشد که تو به فضایل زید، شجاعتش، علمش ارتباط نداری، قذف نخواهد بود.

اما اگر هیچ قرینه ای نیست؛ مقام و موقعیت نیز اقتضای چنین مطلبی را ندارد، و ظاهر کلامش این است که با «لست بولد زید» می خواهد بگوید: مادرت خطا رفته و تو ارتباط به زید نداری، بلکه فرزند شخص دیگری هستی. در این صورت، روایات گذشته (روایت عبدالله بن سنان، وهب بن وهب، و اسحاق بن عمار) (۲) این مورد را شامل می شود.

در روایت ابن سنان داشت: «إذا دعی لغير أبيه» و آن را به عنوان «فریه ی مصرّحه» مطرح کرده است؛ صاحب جواهر رحمه الله (۳) متن روایت را «إذا ادّعی لغير أبيه» نقل کرده ولی در وسائل «دعی» آمده است. به هر حال، مقصود این است که اگر به کسی بگوید: تو پسر پدرت نیستی؛ یعنی «لست بولد زید الذی هو معروف بأنّه أبوه».

نتیجه آن که اگر در این موارد، روایت هم نبود، این کلام ظهور عرفی - در صورت نبودن قرینه بر خلاف - در نسبت دادن زنا به مادر این فرد دارد؛ بنابراین، قذف به زنا است. اما با وجود قرینه ی بر خلاف و اراده نکردن قذف، حدّی مترتب نیست.

ص: ۲۴۵

۱- (۱). کشف اللثام، ج ۲، ص ۴۱۱.

۲- (۲). وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۴۳۲، ح ۲؛ و ج ۱۸، ص ۴۵۴، باب ۱۹ از ابواب حدّ قذف، ح ۶ و ۹.

۳- (۳). جواهر الکلام، ج ۴۱، ص ۴۰۳.

مسأله ۴ - لو قال: «یا زوج الزانیه» أو «یا اخت الزانیه» أو «یابن الزانیه» أو «زنت امك» وأمثال ذلك فالقذف لیس للمخاطب، بل لمن نسب إليه الزنا. وكذا لو قال: «یابن اللاطیء» أو «یابن الملوط» أو «یا أخ اللاطیء» أو «یا أخ الملوط» مثلاً فالقذف لمن نسب إليه الفاحشه لا للمخاطب. نعم، علیه التعزیر بالنسبه إلى إیذاء المخاطب وهتكه فیما لا یجوز له ذلك.

موارد ثبوت تعزیر

اگر مخاطب یا «منسوب إليه الزنا» متعدّد باشند مثلاً به شوهر زنی بگویند: «ای شوهر زن زانی» یا به پسر زنی یا خواهرش گفته شود: «پسر مرد زنا کار»، «خواهر زن زنا کار» و همین طور در باب لواط بگویند: «پسر لاطی» یا «پسر ملوط» یا «برادر لاطی» یا «برادر ملوط»، بدون اشکال قذف محقق است؛ و نمی توان در آن تردید کرد. لیکن بحث در این است که قذف به چه کسی ارتباط دارد، به مخاطب یا غیر او؟

علّت طرح بحث این است که یکی از شرایط پیاده شدن حدّ قذف، مطالبه ی مقذوف است؛ لذا، باید معلوم گردد مقذوف کیست، و الاّ اصل ثبوت قذف را در بحث گذشته مفصل گفتیم.

در این گونه الفاظ که از متکلمی صادر می شود، عرفاً روشن است که منسوب به مخاطب، قذف شده است. وقتی می گویند: «یابن الزانیه»، نسبت زنا به مادر شنونده می دهد نه به خود او. بله، چنین کلامی نسبت به مخاطب هتک و ایذا است که فعل حرام است و مجوّزی ندارد. لذا، در رابطه با این هتک، باید تعزیر گردد و نسبت به قذف، اگر مقذوف اجرای حدّ را مطالبه کرد، شرع اقامه می کند.

نتیجه: در این مسأله اصل قذف مسلم بوده و اضافه اش به مقذوف یک امر عرفی و عقلایی است؛ و تعزیر گوینده در رابطه با ایذای مخاطب است. پس، این فرع بر طبق قاعده تمام است.

مسأله ۵ - لوقال: «ولدتك أمك من الزنا» فالظاهر عدم ثبوت الحدّ، فإنّ المواجه لم يكن مقذوفاً، ويحتمل انفراد الأب بالزنا أو الأمّ بذلك، فلا يكون القذف لمعيّن، ففي مثله تحصل الشبهه الدارئة. ويحتمل ثبوت الحدّ مع مطالبه الأبوين، وكذا لوقال:

أحد كما زان فإنه يحتمل الدرء ويحتمل الحدّ بمطالبتهما.

موارد عدم ثبوت حدّ قذف

اشاره

اگر به مخاطبش بگوید: «مادرت تو را از زنا زایید»، ظاهراً حدّ قذفی در کار نیست؛ زیرا، نسبت به مخاطب قذفی واقع نشده، و نسبت زنا به او نداده است. فقط ایذا و هتک است؛ ولی قذف نسبت به پدر و مادر، امکان دارد. لیکن با توجه به این نکته که در تحقّق زنا لازم نیست هر دو طرف (زن و مرد) زانی باشند، ممکن است یک طرف به زنا مرتکب شده و یا در حقّ او وطی به شبهه باشد. بنابراین، قول گوینده محتمل است قذف به زنا نسبت به پدر باشد و محتمل است نسبت به مادر قذف باشد. با وجود این دو احتمال، فرد معینی را قذف نکرده است. در این صورت، قاعده ی «الحدود تدرء بالشبهات»^(۱) پیاده می شود و می گوییم: حدّ قذف ثابت نیست.

ممکن است بگوییم: در صورتی که پدر و مادر آن شخص هر دو اجرای حدّ را مطالبه کنند، حدّ جاری می گردد؛ و مانند این مسأله است اگر فردی نسبت به دو نفر مخاطب خود بگوید: «یکی از شما دو نفر زانی هستید»، احتمال می دهیم که حدّ ساقط باشد؛ و احتمال می دهیم با مطالبه ی هر دو، حدّ ثابت گردد.

نظر مرحوم محقق

مرحوم محقق در کتاب شرایع الاسلام می فرماید: «ولو قال: ولدت من الزنا، ففي وجوب الحدّ لأمّه تردّد، لاحتمال انفراد الأب بالزنا ولا يثبت الحدّ مع الاحتمال. أمّا لوقال:

ص: ۲۴۷

۱- (۱). قاعده ی اصطیادی از حدیث: «ادروا الحدود بالشبهات» است. وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۳۳۶، باب ۲۴ از مقدّمات حدود، ح ۴.

ولدتك امك من الزنا فهو قذف للأثم، وهذا الاحتمال أضعف، ولعلّ الأ شبه عندى التوقف لتطرق الاحتمال وإن ضعف» (۱).

مسأله ی اول تحریر الوسیله را دو گونه می شود مطرح کرد؛ یک بار مادر را در نظر گرفته و می گویند: «ولدتك امك من الزنا» و یک بار به مخاطب می گوید: «ولدت من الزنا» و هیچ سخنی از پدر و مادر نیست؛ و به تعبیر زبان فارسی می گوید: حرام زاده، زنازاده و مانند آن؛ ولی از عبارت محقق رحمه الله استفاده می شود دو فرض و دو عنوان است و هر کدام حکمی دارد.

ایشان فرموده:

اگر بگوید: «ولدت من الزنا» و اسمی از پدر و مادر نیاورد، در واجب شدن حدّ نسبت به مادر مخاطب تردّد داریم؛ زیرا، ممکن است مادر زنا نداده و پدر زنا کرده باشد؛ و با احتمال، حدّ ثابت نمی گردد.

و اگر بگوید: «ولدتك امك من الزنا» قذف مادر است؛ و احتمال زنا کردن پدر ضعیف تر است؛ و نمی توان به این احتمال اعتنا کرد. آن گاه می فرماید: اشبه نزد من توقّف در اجرای حدّ است. زیرا، راه احتمال باز است. و با وجود احتمال و شبهه، هر چند ضعیف باشد، قاعده ی «الحدود تدرأ بالشبهات» (۲) پیاده می گردد.

اشکال کیفیت طرح مسأله در تحریر الوسیله

اشکال اول: در مسأله ی اول، دو فرض مطرح است؛ یکی «ولدت من الزنا» و دیگری «ولدتك امك من الزنا»، چرا مرحوم امام فقط فرض دوم را مطرح کردند؛ با آن که فرض اول خیلی شایع است و در زبان فارسی به صورت «حرام زاده»، «زنازاده» و... رواج دارد؟ بر فرض این که هر دو یک حکم هم داشته باشند، باز باید مطرح می شد؛ همان گونه که در مسأله ی گذشته در گفتن «أخت الزانية»، «زوج الزانية»، «یابن الزانية» و... مطرح شد. لذا، برای عدم تعرّض ایشان، وجه صحیحی به نظر نمی رسد.

ص: ۲۴۸

۱- (۱). شرایع الاسلام، ج ۴، ص ۹۴۴.

۲- (۲). وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۳۳۶، باب ۲۴ از ابواب مقدمات حدود، ح ۴.

اشکال دوّم: بیشتر فقها از متقدّم و متأخّر، فرض اوّل - «ولدت من الزنا» - را مطرح و روی آن بحث کرده اند؛ چرا ایشان متعزّض آن نشده اند؟ اگر یک حکم دارند، باید به صورت عطف هر دو را می آورد.

دلیل فرض اوّل: «ولدت من الزنا»

در تعبیر «ولدت من الزنا» - یا به زبان فارسی «تو زنازاده ای» - که اسم پدر و مادر مطرح نیست، تولد از زنا سه صورت تصوّر دارد: ۱ - زانی بودن پدر و مادر، ۲ - پدر زانی باشد و مادر مکره یا وطی به شبهه باشد ۳ - بر عکس، مادر، زانی بوده و پدر مکره یا وطی به شبهه باشد.

آن چه در این جا قدر متیقّن است، تحقّق نسبت زنا است؛ و طرف نسبت نیز یکی از زن و مرد (پدر و مادر شنونده) و یا هر دو هستند. دو بحث مطرح است: ۱ - حکم این مسأله و فرع چیست؟ ۲ - آیا لازم است راهی پیدا کنیم تا طرف نسبت زنا معین شود؟

بحث اوّل: برخی از فقها گفته اند: اضافه زنا به مادر بیش از پدر است؛ زیرا، معنای «ولدت من الزنا» این است که مادرت تو را از زنا زاییده و فرقی با «یابن الزانیه» و «المتولّد من الزنا» ندارد.

گروهی از فقها همانند شیخ طوسی رحمه الله،^(۱) شیخ مفید رحمه الله،^(۲) قاضی رحمه الله^(۳) و محقّق صاحب شرایع رحمه الله در کتاب نکت النهایه،^(۴) گفته اند: «ولدت من الزنا» نسبتی است که به طور مستقیم به مادر توجه پیدا می کند؛ زیرا، کسی که با ولادت سر و کار دارد، مادر است؛ هرچند، پدر «والد» و به مادر «والده» می گویند، ولی کلمه ی ولادت اضافه خاصی به مادر دارد؛ لذا، این اضافه ی بیشتر اقتضا می کند که این نسبت، توجه مستقیم به مادر پیدا کند.

ص: ۲۴۹

۱- (۱). النهایه فی مجرّد الفقه والفتوی، ص ۷۲۳.

۲- (۲). المقنعه، ص ۷۹۳ و ۷۹۴.

۳- (۳). المذهب، ج ۲، ص ۵۴۷.

۴- (۴). النهایه و نکتها، ج ۳، ص ۳۳۹.

نقد این نظر: این استدلال را نمی توان پذیرفت؛ زیرا، پدر و مادر، هر دو در ولادت فرزند نقش دارند؛ و قرآن از هر دو تعبیر به «والد» و «والده» کرده است: **وَ الْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ (۱)**، **وَ الْوَالِدِ وَ مَا وُلِدَ (۲)**.

از این رو، وقتی کلمه ی ولادت به پدر و مادر اضافه می شود، نمی توان گفت: اضافه ی ولادت نسبت به مادر بیشتر و سهم او زیادتر است. پس، این استدلال تمام نیست.

نظر علامه و شهید رحمهما الله و نقد آن

جمله ی «ولدت من الزنا» به سبب ارتباط ولادت به پدر و مادر، در نسبت زنا به هر دو ظهور دارد؛ یعنی پدرت و مادرت هر دو زانی هستند؛ لذا، باید دو حدّ به او زد؛ یکی برای قذف پدر و دیگری برای قذف مادر. (۳)

اشکال این دلیل نیز روشن است؛ در این جمله، سه احتمال هست: زنا ی هر دو، زنا ی پدر و زنا ی مادر. حال، به چه مناسبت در زنا ی هر دو ظهور پیدا کند؟ قدر متیقّن از این جمله، تحقق نسبت زنا به یکی از این دو است.

نظر صاحب جواهر رحمه الله

این بزرگوار اصرار دارد که حدّ در این جا به طور کلی منتفی است؛ زیرا، وجود مقذوف در قذف برای مطالبه ی اجرای حدّ لازم است. مقذوف در این صورت کیست؟ هیچ یک از پدر و مادر را به طور معین و مشخص نمی توان مقذوف دانست.

این مورد شبیه جایی است که فردی مشغول قذف کردن است، اما نمی دانیم چه کسی را قذف می کند؛ در این جا هر چند قذف صریح و مؤکّد باشد، اما چون مقذوف معین نیست، نمی توان شهادت داد. بنابراین، با گفتن «زنازاده»، «حرام زاده» و «ولدت من الزنا» حدّ قذف ساقط است. (۴)

ص: ۲۵۰

۱- (۱). سوره ی بقره، ۲۳۳.

۲- (۲). سوره ی بلد، ۳.

۳- (۳). قواعد الاحکام، ج ۲، ص ۲۶۰؛ اللعه الدمشقیه، ص ۱۶۷ و ۱۶۸؛ الروضه البهیة، ج ۹، ص ۱۶۷ و ۱۶۸.

۴- (۴). جواهر الکلام، ج ۴۱، ص ۴۰۵.

(۱)(۲)

حدّ قذف بین پدر و مادر مردّد بوده و از این دو خارج نیست؛ و این بحث مانند گفتن:

«أحدکما زان» است. لذا، می‌گوییم: حدّ ساقط است؛ لیکن در صورتی حدّ جاری می‌شود که هر دو آن را مطالبه کنند.

احتمالی در کلام مرحوم علامه داده‌اند که اگر کسی گفت: «ولدت من الزنا» یا «أحدکما زان» حاکم شرع باید قاذف را مجبور به تعیین مقذوف کند؛ و آن گاه حدّ قذف را بزند.

علامه رحمه الله این مطلب را به صورت احتمال گفته است، و آن چه خودش اختیار می‌کند، این است که اجرای حدّ متوقّف بر مطالبه‌ی هر دو است.

نظر برگزیده

واقع مطلب این است که باید با توجه به ادلّه‌ی قذف بحث را پیگیری کرد؛ و آن این که آیا ادلّه، این گونه موارد را شامل می‌شود؟

آیه‌ی شریفه‌ی: «وَالَّذِينَ يَزْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً (۳)» موردی که یکی از دو خواهر را قذف کند، شامل نمی‌شود؛ باید یک ظهور قوی و مطمئن داشته باشیم تا شامل گردد؛ و الّا قاعده‌ی «الحدود تدرأ بالشبهات» (۴) در آن پیاده می‌شود؛ خصوصاً با توجه به این که مبنای حدود بر مسامحه و تخفیف است؛ و با توجه به ذیل آیه که فرموده: اگر چهار شاهد نیاورند؛ اقامه‌ی شاهد بر زنای یکی از دو نفر

ص: ۲۵۱

۱- (۱). قواعد الاحکام، ج ۲، ص ۲۶۰.

۲- (۲). مسالک الافهام، ج ۱۴، ص ۴۲۸.

۳- (۳). سوره‌ی نور، ۴.

۴- (۴). وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۳۳۶، باب ۲۴ از ابواب مقدمات الحدود، ح ۴.

فایده ندارد، باید شهادت به زناى فرد معین بدهند نه فرد مردّد. اگر شهادت به صورت تردید اقامه شود، هرگز حدّ اقامه نمی گردد.

بین مسأله ی «رمی» و «شهادت» رابطه است. رمی در جایی است که «شاهد» نباشد و شاهد در جایی مؤثر است که «مشهود علیه» مشخص باشد. بنابراین، آیه ای که اساس ثبوت حدّ قذف است، چگونه این مورد را شامل می شود؟ جایی که به نحو ابهام «أحدهما زان» یا «ولدت من الزنا» باشد، نمی دانیم چه کسی را رمی کرده است، تا به او حدّ بزنیم.

تقریر ما از مطلب بهتر از صاحب جواهر رحمه الله است، و با تکیه بر آن می گوئیم: حدّی وجود ندارد.

طرح بحث به روش تحریر الوسيله

امام راحل رحمه الله فرمود: اگر بگوئید: «ولدتك امك من الزنا» حکم چیست؟ آیا در این جا که ولادت به مادر اضافه شده، قذف مادر به زنا است؟ یا چنین جمله ای اعمّ از این است که مادر زنا داده باشد یا این که او را به زنا اکراه کرده باشند و او باردار شده باشد؛ پس از زایمان ولادت طفل را به مادر نسبت می دهند در حالی که از سوی او زنايي نبوده است و این صورت با صورت قبل فرقی ندارد.

مرحوم محقق رحمه الله این صورت را قذف مادر دانسته است؛^(۱) لیکن صحیح نیست. زیرا، «أمّ» به عنوان فاعل ولادت مطرح شده نه در رابطه ی با زنا؛ «ولدتك امك» هر کسی را مادرش زائیده است و کلمه ی «من الزنا» که در دنباله ی آن آمده مشخص نمی کند چه کسی زنا کار است؛ لذا، ذکر «أمّ» مسأله را عوض نمی کند و قذف را متوجه مادر نمی کند.

بنابراین، کلام صاحب شرایع رحمه الله تمام نیست.

ص: ۲۵۲

۱- (۱). شرایع الاسلام، ج ۴، ص ۹۴۴.

مسأله ۶ - لو قال: «زنت أنت بفلانه» أو «لطت بفلان» فالقذف للمواجه دون المنسوب إليه على الأشبه، وقيل: عليه حدان.

قذف فاعل با ذکر نام مفعول

اگر فردی به مخاطبش بگوید: تو با فلان زن زنا کردی یا با فلان شخص لواط کردی، در ثبوت قذف نسبت به مخاطب و مواجه اختلافی نیست؛ بلکه مورد اتفاق است. زیرا، یک لفظ صریح و یا ظاهری معتمد علیه نزد عقلا از متکلم صادر شده است که دلالت بر نسبت زنا به مخاطب دارد، همان گونه که اگر متعلق و مفعول را نام نمی برد، قذف به لواط و زنا محقق بود.

اشکال و اختلاف در این است که آیا نسبت به زن یا مردی که به طور صریح نامشان را برده نیز قذف صدق می کند؟

شیخ طوسی رحمه الله در نهاییه، (۱) مبسوط (۲) و خلاف (۳) و شیخ مفید (۴) و ابن زهره رحمه الله (۵) معتقدند دو قذف واقع شده و باید دو حدّ به او زد؛ و در خلاف و غنیه ادّعی اجماع کرده اند. دلیل این گروه در شرایع الإسلام چنین ذکر شده است: «لأنه فعل واحد متی کذب فی أحدهما کذب فی الآخر». (۶) مقصودشان این است که زنا یک فعل متقوم به دو نفر است؛ زنا مانند ظرف و مَظروف است؛ یعنی اضافه ای به فاعل و اضافه ای به مفعول دارد. لذا شخصی که می گوید:

«تو با هند زنا کردی»، اگر در جنبه ی فاعلی او را تکذیب کرده و گفته اش را قذف بدانیم، در جنبه ی مفعولی نیز باید کلامش را فریه دانست. در نتیجه، دو حدّ باید اقامه گردد؛ زیرا، دو فریه و قذف محقق شده است.

ص: ۲۵۳

۱- (۱). النهایه فی مجرّد الفقه والفتوی، ص ۷۲۵ و ۷۲۶.

۲- (۲). المبسوط، ج ۸، ص ۱۶.

۳- (۳). الخلاف، ج ۵، ص ۴۰۵، مسأله ۴۹.

۴- (۴). المقنعه، ص ۷۹۳.

۵- (۵). غنیه النزوع، ص ۴۲۸.

۶- (۶). شرایع الاسلام، ج ۴، ص ۹۴۴ و ۹۴۵.

در مقابل این گروه، محقق رحمه الله در شرایع - هرچند در ابتدا می فرماید: «فیه تردّد» (۱) لیکن پس از آن، استدلال گروه را جواب می دهد - و مرحوم علامه در تحریر (۲) و صاحب جواهر (۳) و ابن ادریس رحمهم الله (۴) قول دیگری اختیار کرده اند.

استدلال مرحوم محقق جالب توجه است؛ (۵) می فرماید: هرچند زنا متقوم به دو نفر است و در آن جنبه ی فاعلیت و مفعولیت مطرح است، ولی این طور نیست که هر جا زنا شد، هر دو نفر حدّ بخورند؛ زیرا، ممکن است از طرف مرد زنا باشد، ولی از طرف زن اکراه یا اشتباهی باشد. بنابراین، باید در موارد وقوع زنا، فعل فاعل و مفعول را جداگانه سنجید و شرایط آنان را در نظر گرفت؛ چه بسا در اقامه ی حدّ باید تفکیک کرد. در مقام ما، وقتی متکلم می گوید: با فلان زن زنا کردی، از کجا اثبات می کنید به زن نیز نسبت زنا داده است؟ ممکن است آن زن مکره بوده، یا در حقّ او وطی به شبهه باشد.

آری، اگر می گفت: «أنت زنی بفلانه الزانیه»، در این صورت، به هر دو نسبت زنا داده است؛ امّا بحث ما در جمله ی «أنت زنی بفلانه» است؛ اثبات حدّ در یک طرف، ملازمه با اثباتش در طرف دیگر ندارد.

بنابراین، قاعده اقتضا می کند در دو جمله «أنت زنی بفلانه» و «أنت لطت بفلان» یک قذف نسبت به مخاطب محقق شده باشد؛ در این مقام، روایتی را به عنوان مؤید آورده اند:

محمد بن یعقوب، عن محمد بن یحیی، عن أحمد بن محمد بن عیسی، عن

ص: ۲۵۴

۱- (۱). شرایع الاسلام، ج ۴، ص ۹۴۴ و ۹۴۵.

۲- (۲). تحریر الاحکام، ج ۲، ص ۲۳۷؛ المختلف، ج ۹، ص ۲۶۸، مسأله ۱۲۰.

۳- (۳). جواهر الکلام، ج ۴۱، ص ۴۰۷.

۴- (۴). السرائر، ج ۳، ص ۵۲۰.

۵- (۵). در فقه شیعه متنی به متانت و محکمی شرایع نوشته نشده، مرحوم والددم [پدر حضرت آیت الله فاضل لنکرانی] از مرحوم آیه الله بروجردی سؤال کردند، آیا می توانید کتابی مانند شرایع بنویسید؟ مرحوم بروجردی رحمه الله فرمود: من قدرت نوشتن یک صفحه از شرایع را ندارم. با آن که مرحوم بروجردی هشتاد سال فقه را ریشه یابی کرده بود و بین فقهای متأخر و متقدم کمتر کسی به پایه ی او می رسد، چنین اعترافی می کند. محقق با آن همه عظمت در شرایع در کمتر موردی فتوای صریح می دهد، بلکه به اقوی، احوط، تردّد و امثال آن اکتفا می کند؛ در این مسأله با آن که فتوای شیخ و دیگران را رد می کند، امّا مسأله را به صورت تردّد مطرح می کند. لذا باید از افرادی همانند او درس گرفت و تجزی بر فتوا نداشت.

ابن محبوب، عن العلاء بن رزین و أبی آیوب، عن محمد بن مسلم، عن أبی جعفر علیه السلام، فی رجل قال: لامرأته: یا زانیه أنا زنیت بک، قال: علیه حدّ واحد لقذفه إیها، وأما قوله: أنا زنیت بک فلا حدّ فیہ إلا أن یشهد علی نفسه أربع شهادات بالزنا عند الإمام. (۱)

فقه الحدیث: در این صحیحہ، از امام باقر علیه السلام می پرسد: مردی به زنش گفت: ای زناکار با تو زنا کردم - (اگر در متن روایت «لامرأته» باشد، مقصود زنا قبل از ازدواج است؟ در این صورت، می تواند با لعان، حدّ قذف را ساقط کند؛ و ممکن است «لامرأه» باشد. به هر حال، در هر دو صورت، قذف صادق است؛ اگرچه به احتمال قوی عبارت «لامرأه» است) -.

امام علیه السلام فرمود: یک حدّ به سبب قذف زن به او می زنند؛ اما بر آن چه گفت: با تو زنا کردم، حدّی نیست؛ مگر آن که چهار شاهد بر ضرر خودش نزد امام بیاورد تا شهادت به زنا او دهند. این روایت را مؤید استدلال مرحوم محقق قرار داده اند؛ زیرا، این مقام نیز چنین بوده و یک حدّ قذف دارد.

نقد تأیید: مطلب و مضمون روایت به دو دلیل با بحث ما فرق می کند؛ لذا، ربطی به این بحث ندارد: ۱ - در روایت دو نسبت زنا وجود دارد: یکی «زانیه» و یکی «زنیت»؛ اگر بخواهد به بحث ما شباهت پیدا کند، باید بگوید: «أنت زنیت بفلانہ وھی زانیه» و اگر چنین تعبیری از او سرزند، به طور قطع و یقین دو حدّ ثابت می گردد.

۲ - در بحث ما، اسناد به دو طرف است؛ یکی مخاطب و فاعل، و دیگری غایب و مفعول؛ ولی در روایت اسناد به یک طرف است؛ زیرا، معنا ندارد انسان خود را قذف کند؛ بلکه اقرار محسوب می شود. لذا، روایت هیچ ارتباطی به بحث ما و تأیید آن پیدا نمی کند.

روایت مخالف

وبالإسناد عن ابن محبوب، عن عباد بن صهیب، عن أبی عبد الله علیه السلام، قال:

ص: ۲۵۵

۱- (۱). وسائل الشیعه، ج ۸، ص ۴۴۶، باب ۱۳ از ابواب حدّ قذف، ح ۱.

سمعتہ يقول: كان على عليه السلام يقول: إذا قال الرجل للرجل: يا معفوج (مفتوح) يا منكوح في دبره فإن عليه حد القاذف. (۱)

فقه الحديث: عباد بن صهيب از راويان عامه و بدون توثيق است. (۲)

امام صادق عليه السلام فرمود: امير مؤمنان عليه السلام می فرمود: اگر زید به عمرو بگوید: «تو کسی هستی که در دُبرت نکاح شده است». بر گوينده حد قاذف زده می شود.

روایت دلالت دارد که بر چنین عبارتی حد قذف مترتب است؛ در حالی که ممکن است مفعول به این کار اکراه شده باشد. اگر از کلمه ی «لواط» و مانند آن استفاده کرده بود، چون در کلمه ی «لواط» اکراه معنا ندارد، بر عملی که خالی از اکراه و اشتباه است، حد مترتب است؛ امّا عبارت «منکوح فی دبره» اعمّ از لواط است؛ زیرا، احتمال اکراه جا دارد. با این حال، در روایت، حد قذف مترتب شده است.

با توجه به این روایت، در بحث ما، وقتی می گوید: «أنت زנית بهنید»، چرا دو حد قذف جاری نشود؟ چه فرقی بین «أنت منكوح فی دبره» و این جمله است؟ در نتیجه، این روایت مؤید فتوای شیخ مفید (۳) و شیخ طوسی رحمهما الله (۴) می گردد.

از نظر ظهور عرفی و دلالت عرفی، بین «أنت منكوح فی دبره» و «أنت زנית بفلانہ» فرق روشنی وجود دارد؛ هرچند در عبارت اول، احتمال اکراه و اشتباه راه دارد، ولی این احتمال، خلاف ظاهر لفظ است؛ و عرفاً فرقی بین «أیها الملوط» و «أیها المنکوح فی دبره» نیست. به خلاف «أنت زנית بفلانہ» که ظهور عرفی در اسناد زنا به «فلانہ» ندارد.

صاحب جواهر رحمه الله فرمود: ترتب حدّ در «منکوح فی دبره» یا به خاطر اجماع، یا نصّ و یا دلالت عرفی است؛ و این، سبب ثبوت حدّ در این مقام نمی گردد. (۵)

ص: ۲۵۶

۱- (۱). وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۴۳۳، باب ۱۳ از ابواب حدّ قذف، ح ۲.

۲- (۲). استاد در کتاب الحدود که به قلم خودشان تحریر شده، از روایت به «موتّقه ی عباد بن صهیب» تعبیر کرده اند؛ ص ۲۸۸.

۳- (۳). المقنعه، ص ۷۹۳.

۴- (۴). النهایه، ص ۷۲۵ و ۷۲۶؛ المبسوط، ج ۸، ص ۱۶.

۵- (۵). جواهر الکلام، ج ۴۱، ص ۴۰۷.

این کلام تمام نیست. زیرا، روایت در مقام بیان مطلبی برخلاف قاعده نیست تا بگوییم اثبات حدّ در «منکوح فی دبره» به اجماع یا نصّ است؛ بلکه ما تابع دلالت عرفی هستیم.

بنابراین، روایت قبل مؤید این فتوا نیست و این روایت نیز با آن مخالفتی ندارد.

به نظر می‌رسد فتوای امام راحل قدس سره در این جا بهتر و بر طبق قاعده باشد؛ یعنی حدّ در رابطه ی با مواجهه - نه منسوب الیه - ثابت می‌گردد.

ص: ۲۵۷

مسأله ۷ - لو قال لابن الملاعنه: «يا بن الزانيه» أو لها «يا زانيه»، فعليه الحد لها.

ولو قال: لامرأه «زنيته أنا بفلان» أو «زنيته بك» فلاشبه عدم الحد لها ولو أقر بذلك أربع مرّات يحدّ حدّ الزاني.

قذف ملاعنه و فرزندش

اشاره

این مسأله مشتمل بر دو فرع است:

۱ - اگر به پسر زنی که لعان شده، بگوید: «پسر زن زنا کار»؛ یا به آن زن بگوید: «ای زنا کار» حدّ قذف بر گوینده به نفع آن زن ثابت می گردد. - (لعان دو سبب دارد: یکی نفی ولد، که فعلاً کاری به آن نداریم و دیگر، اسناد زنا به همسر) -.

۲ - اگر بگوید: «با فلان زن زنا کردم» یا به زنی خطاب کند و بگوید: «با تو زنا کردم»، اشبه عدم حدّ قذف است؛ اما اگر چهاربار اقرار کند، حدّ زنا به او زده می شود.

فرع اول: حکم قذف ملاعنه و فرزندش

اشاره

خداوند متعال درباره ی لعان می فرماید:

وَالَّذِينَ يَزْمُونَ أَزْوَاجَهُمْ وَ لَمْ يَكُنْ لَهُمْ شُهَدَاءُ إِلَّا أَنْفُسُهُمْ فَشَهَادَةُ أَحَدِهِمْ أَرْبَعُ شَهَادَاتٍ بِاللَّهِ إِنَّهُ لَمِنَ الصَّادِقِينَ * وَالْخَامِسَهُ أَنَّ لَعْنَتَ اللَّهِ عَلَيْهِ إِنْ كَانَ مِنَ الْكَاذِبِينَ * وَ يَدْرَأُ عَنْهَا الْعَذَابَ أَنْ تَشْهَدَ أَرْبَعَ شَهَادَاتٍ بِاللَّهِ إِنَّهُ لَمِنَ الْكَاذِبِينَ * وَالْخَامِسَهُ أَنَّ عَضَبَ اللَّهِ عَلَيْهَا إِنْ كَانَ مِنَ الصَّادِقِينَ (۱).

در مجموعه ی این آیات می فرماید: مردی که به زنش نسبت زنا داد و شاهد و بیّنه ای نداشت، بر او حدّ قذف ثابت می شود؛ منتهی اگر این مرد نزد حاکم شرع صیغه های لعان را بخواند، حدّ قذف از او ساقط و حدّ زنا بر زن ثابت می گردد؛ و اگر زن هم صیغه های لعان را گفت، حدّ زنا از او نیز ساقط، و زن و شوهر بر یکدیگر حرام ابدی می شوند.

ص: ۲۵۸

با تحقق لعان، اگر شخصی به فرزند این زن بگوید: «یابن الزانیه» و یا به خود این زن بگوید: «ای زناکار»، زنای صریحی به این زن نسبت داده است، و باید حدّ قذف بر او زد.

اسناد زنا از طرف شوهرش، زناکار بودن زن را اثبات نمی کند؛ لذا، قاعده اقتضا می کند به قاذف، حدّ قذف بزنند.

نکته ی مهم: علت طرح این مسأله چیست؟ زن ملاءعنه، زنی است که شوهرش او را لعان کرده؛ و در حقیقت، با لعان شوهر زنای او شرعاً ثابت شده است. آیا اگر به کسی که زنایش شرعاً ثابت شده بگویند: «ای زناکار»، باز حدّ قذف ثابت است؟ این یک مسأله ی عمومی و مورد ابتلا است؛ لذا، باید دو مسأله را جداگانه بررسی کرد:

۱ - در صورتی که زنای زنی نزد حاکم شرع ثابت شد و حاکم نیز بر او حدّ جاری کرد، اگر کسی به او بگوید: «أیتها الزانیه»، آیا حدّ قذف دارد؟ این هم فریه است؟

۲ - زنی که با لعان شوهرش زنای او ثابت شده، اگر به او بگویند: «یا زانیه» یا به فرزندش «یابن الزانیه» گفته شود، حکمش چیست؟

بین دو مسأله فرق زیادی است؛ علاوه بر این که در مسأله ی اخیر روایاتی نیز داریم.

نکته ی فرق، این است که هرچند با لعان شوهر، زنای زن ثابت می شود؛ لیکن مرحله ای از ثبوت که با لعان زن از بین می رود، به خلاف موردی که با بیّنه یا اقرار، زنای زن اثبات شده باشد؛ در این جا غیر از اجرای حدّ راهی نیست. و اگر زن صیغه های لعان را بخواند، اثری نداشته و بر آن فایده ای مترتب نمی شود.

ادله قذف ملاءعنه

در صورت لعان، اگر نسبت زنا به زن بدهد یا به پسرش «یابن الزانیه» بگوید، حدّ قذف ثابت می گردد؛ روایات وارد در این موضوع نیز دلالت تامّ دارد:

۱ - محمّد بن یعقوب، عن علی بن ابراهیم، عن أبیه، وعن عدّه من أصحابنا، عن سهل بن زیاد، جمیعاً، عن ابن محبوب، عن مالک بن عطیه، عن سلیمان یعنی ابن خالد، عن أبی عبدالله علیه السلام، قال: یجلد قاذف الملاءعنه. (۱)

ص: ۲۵۹

۱- (۱). وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۴۲۲، باب ۸ از ابواب حدّ قذف، ح ۱.

فقه الحدیث: هر چند صاحب جواهر رحمه الله «سلمان» آورده (۱) لیکن «سلیمان بن خالد» صحیح است. سند روایت چندان تعریفی ندارد (۲). از امام صادق علیه السلام روایت می کند: قاذف ملاءنه را تازیانه می زنند.

آیا «یجلد» ظهور در حدّ جلد دارد یا مقصود تعزیر است؟

اولاً: کلمه ی قاذف ظهور در حدّ قذفی دارد که آیه ی شریفه ی نور مطرح کرده است.

ثانیاً: روایت حلبی که در ادامه می آید، مراد از «جلد» را توضیح می دهد.

۲ - وعنه، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن حمّاد، عن الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام، في رجل قذف ملاءنه قال: عليه الحدّ. (۳)

فقه الحدیث: در این صحیحه، امام علیه السلام درباره ی مردی که زن ملاءنه ای را قذف کرد، حکم به حدّ نموده است. این روایت، روایت گذشته را تفسیر می کند؛ یعنی حدّ قذف، باید هشتاد تازیانه زده شود.

۳ - وبإسناده، عن محمد بن يحيى، عن محمد بن الحسين، عن صفوان، عن شعيب، عن أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام، عن رجل قذف امرأته فتلاعنا ثمّ قذفها بعد ما تفرّقا أيضاً بالزنا، أعليه حدّ؟ قال: نعم، عليه حدّ. (۴)

فقه الحدیث: سند این روایت خوب است. ابو بصیر از امام صادق علیه السلام از مردی می پرسد که به زنش نسبت زنا داد؛ و پس از آن، بین زن و شوهر لعان برقرار شد؛ بعد از

ص: ۲۶۰

۱- (۱). جواهر الکلام، ج ۴۱، ص ۴۰۷.

۲- (۲). روایت دو سند دارد یکی مشتمل بر «سهل بن زیاد» است که در او اختلاف است؛ ولی سند دیگر آن حسنه یا صحیحه است.

۳- (۳). وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۴۴۲، باب ۸ از ابواب حدّ قذف، ح ۳.

۴- (۴). همان، ص ۴۴۷، باب ۱۳ از ابواب حدّ قذف، ح ۲.

جدا شدن از زنش، باز نسبت زنا به او داد، آیا حدی بر این مرد جاری می شود؟ - (ظاهر عبارت این است که به همان زناى سابق او را نسبت می دهد؛ و زناى جدیدی به او نسبت نداده است. وَاَلَا اِذَا كَانَ زَنَاى جَدِيْدًا نَسَبَتْ بِدُوْنِ اَشْكَالِ حَدِّ الْقَذْفِ جَارِيَةً. بحث ما نیز در چنین موردی است) -

امام علیه السلام در جواب فرمود: آری، بر او حد هست.

فرد قاذف هر چند شوهر سابق زن است، لیکن پس از ملاءنه، پیوند زناشویی آنان منقطع گردیده، و الآن شوهر محسوب نمی شود تا دوباره لعان کند و حد قذف را ساقط گرداند؛ لذا، چاره ای جز اجرای حد قذف نیست.

نتیجه ی مباحث گذشته ثبوت حد قذف برای قاذف ملاءنه است، نسبت به حیثیتی که به سبب آن لعان کرده اند.

قذف فرد حد خورده

اگر زن یا مردی زنا کرد و زناى او نزد حاکم شرع ثابت شد و بر آنان حد جاری گشت، آیا می توان پس از اقامه ی حد به آنان زانی یا زانیه گفت؟

امام راحل رحمه الله با این که مسأله ای مهم و مورد ابتلا است، آن را در تحریر الوسیله مطرح نکرده اند؛ ولی محقق رحمه الله در شرایع می فرماید: «لو قال لابن المحدوده: «یا بن الزانیه» أو لها «یا زانیه» قبل التوبه لم یجب به الحد وبعد التوبه یثبت الحد» (۱). اگر زن در شرایطی است که هنوز توبه نکرده هر چند حد هم خورده باشد، اگر نسبت زنا به او دادند، حد قذف ثابت نمی شود؛ ولی اگر علاوه بر حد خوردن، توبه هم کرده باشد، حد قذف واجب می شود.

مقتضای قاعده: علت ثبوت حد قذف چیست؟ اگر ثبوت آن به خاطر عدم اثبات نسبت زنا باشد، و به تعبیر دیگر، اگر ملاک در باب حد قذف، نسبت دادن عملی به شخصی باشد که نمی تواند آن نسبت را ثابت کند، در بحث ما که به زن حد خورده می گوید: «ای زناکار!»، زناى زن نزد حاکم شرع ثابت شده و به خاطر آن حد نیز خورده؛ این فرد یک واقعیّت و حقیقت را بیان کرده است؛ بنابراین، ملاک ثبوت حد قذف در این جا وجود ندارد؛ و فرقی بین قبل از توبه و بعد از آن نیست. زیرا، زنا نزد حاکم شرع ثابت شده است؛ پس، فریه و افترايي در کار نیست؛ بلکه واقعیّتی را به زبان آورده است.

اگر ملاک حد قذف، اظهار نسبت ناروایی باشد که جنبه ی فحش دارد و سبب تأثر و ناراحتی مقذوف می گردد، در این صورت، باید حد قذف پیاده گردد؛ خواه زن توبه کرده

ص: ۲۶۱

باشد یا نه. زیرا، معنای عدم توبه، خوشنود بودن از نسبت نیست. اگر دزد و سارق را نیز به این عنوان خطاب کنی، ناراحت می شوند.

آن چه تا کنون گفتیم، مقتضای قاعده در این باب بود؛ لیکن روایتی در این مقام داریم که مرحوم محقق رحمه الله در شرایع (۱) بر طبق آن فتوا داده و صاحب جواهر رحمه الله (۲) نیز در آن اشکال نکرده است. باید به بررسی آن پردازیم.

محمد بن یعقوب، عن علی بن ابراهیم، عن أبیه، عن عمرو بن عثمان الخزاز، عن الفضل بن إسماعیل الهاشمی، عن أبیه، قال: سألت أبا عبد الله وأبا الحسن علیهما السلام عن امرأة زنت فأتت بولد وأقرت عند إمام المسلمین بأنّها زنت وأنّ ولدها ذلک من الزّنا، فأقیم علیها الحدّ، وأنّ ذلک الولد نشأ حتّى صار رجلاً فافتری علیه رجل، هل یجلد من افتری علیه؟ قال: یجلد ولا یجلد، فقلت، کیف یجلد ولا یجلد؟ فقال: من قال له: یا ولد الزّنا لم یجلد ویعزّر وهو دون الحدّ، ومن قال له:

یا بن الزّانیه جلد الحدّ کاملاً.

قلت له: کیف [صار] جلد هکذا؟ فقال: إنّه إذا قال له: یا ولد الزّنا کان قد صدق فیهِ وعزّر علی تعییره امّه ثانیه وقد اقیم علیها الحدّ، فإن قال له: یا بن الزّانیه جلد الحدّ تاماً لفریته علیها بعد إظهارها التوبه وإقامه الإمام علیها الحدّ. (۳)

فقه الحدیث: روایت از نظر سند ظاهراً خوب است. اسماعیل هاشمی از دو امام صادق و کاظم علیهما السلام مطلب را پرسیده است. زنی مرتکب زنا گشته، و از آن زنا فرزندی به دنیا آورد. آن گاه نزد حاکم شرع آمده، به زنا و تولّد بچه اش از زنا اقرار کرد. حاکم نیز حدّ زنا را بر او جاری ساخت. فرزند بزرگ شده و برای خود مردی گشت. شخصی به این مرد نسبت ناروا داده، گفت: تو ولد زنا هستی، آیا به مفتری حدّ قذف می زنند؟

ص: ۲۶۲

۱- (۱). شرایع الاسلام، ج ۴، ص ۹۴۵.

۲- (۲). جواهر الکلام، ج ۴۱، ص ۴۰۸.

۳- (۳). وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۴۴۱، باب ۷ از ابواب حدّ قذف، ح ۱.

هر دو امام بزرگوار در جواب فرمودند: هم باید تازیانه بخورد، و هم تازیانه نمی خورد.

اسماعیل هاشمی پرسید: کیفیت این مطلب چگونه است؟

امام علیه السلام فرمود: اگر به او «ولد الزنا» گفته است، در این صورت حدّ قذف جاری نمی شود؛ بلکه باید او را تعزیر کرد. و مقدار تعزیر کمتر از حدّ است. و اگر به او «یا بن الزانیه» گفته، باید هشتاد تازیانه به او بزنند.

اسماعیل هاشمی از فرق بین دو گفتار سؤال کرد. امام علیه السلام فرمود: وقتی می گوید: «ولد الزنا» در این سخنش راستگو است و دروغی نگفته، منشأ و نطفه ی این فرد از زنا منعقد گشته است؛ تعزیر برای این است که مادر حدّ خورده ی او را بار دیگر مورد سرزنش قرار داده است؛ لذا، بر این سرزنش تعزیر می گردد.

اگر به او «یا بن الزانیه» گفته است؛ در این صورت، بر مادر او افترا و دروغ بسته است.

زیرا، این زن نزد امام توبه کرده و امام حدّ بر او جاری ساخته است. بنابراین، اگر پس از توبه، به فرزند او «یا بن الزانیه» بگوید، قذف صادق است؛ و باید هشتاد تازیانه، حدّ کامل به او بزنند.

نقدی بر استدلال به روایت

هر روایتی که مشتمل بر استدلال باشد، معنایش این است که مسأله تعبدی نیست؛ و هر کسی توجه به دلیل مسأله پیدا کند، او نیز چنین حکمی را می دهد. بنا بر آن چه گفتیم، این استدلال به نظر ما ضعیف است؛ زیرا، اثر اقامه ی حدّ و اظهار توبه، ثبوت حدّ قذف به فریه و اسناد زنای جدید است. در حالی که بحث ما در فریه و اسناد به زنا گذشته است؛ در این حالت چگونه عنوان افترا و قذف محقق می گردد؟

شاید علت عدم تعرّض این مسأله توسط امام راحل رحمه الله در تحریر الوسيله همین نکته باشد. ایشان ملاحظه کرده از یک طرف نمی توان از روایت صرف نظر کرد و از طرف دیگر نمی توان بر طبق آن فتوا داد؛ زیرا، روایت مشتمل بر استدلالی است که به نظر ناتمام است.

این سبک استدلال سبب می شود انسان به صدور روایت اطمینان پیدا نکند. اگر ما قطع داشتیم به این که امام علیه السلام چنین حکمی فرموده است، نیاز به استدلال نبود. بیان امام علیه السلام

بهترین حجّت و دلیل بر حکم بود. به هر حال، مسأله مشکل است که برای نسبت زنا به زن حدّ خورده بعد از توبه و اقامه ی حدّ، به حدّ قذف فتوا دهیم، هرچند در تعزیر مفتتری تردیدی نیست؛ زیرا، زن منحرفی پیشیمان گشته، حدّ خورده و زن با تقوایی شده است. بر تعبیر و سرزنش او تعزیر ثابت بوده، لیکن اثبات حدّ قذف مشکل است.

فرع دؤم: حکم «با فلان زن زنا کردم»---

اگر مردی گفت: «با فلان زن زنا کردم» و یا خطاب به زنی گفت: «با تو زنا کردم»، در این دو صورت، قذفی ثابت نمی شود؛ زیرا، معنای این سخن اسناد زنا به آن زن نیست. ممکن است، آن زن را فریب داده و یا بر زنا اکراه و اجبار کرده باشد. لذا، این فرد به خودش نسبت زنا می دهد؛ یعنی به زنا اقرار می کند؛ اگر چهار مرتبه اقرار کرد، حدّ زنا ثابت می گردد؛ ولی حدّ قذفی نیست. معنای قذف، اسناد زنا یا لواط به غیر است نه به خود.

البته در مباحث گذشته بحثی در این مورد داشتیم که آیا با چنین سخنی می توان او را تعزیر کرد یا نه؟ به همان جا مراجعه شود.

مسأله ۸ - كلّ فحش نحو «یا دیوث» أو تعریض بما یکرهه المواجه ولم یفد القذف فی عرفه ولغته یشبث به التعزیر لا الحدّ، کقولہ: «أنت ولد حرام» أو «یا ولد الحرام» أو «یا ولد الحیض» أو یقول لزوجته: «ما وجدتك عذراء» أو یقول: «یا فاسق»، «یا فاجر»، «یا شارب الخمر» وأمثال ذلك ممّا یوجب الاستخفاف بالغیر ولم یکن الطرف مستحقاً ففیه التعزیر لا الحدّ، ولو کان مستحقاً فلا یوجب شیئاً.

موارد ثبوت تعزیر

مقدمه

در مباحث گذشته گفتیم تحقیق عنوان قذف متوقف بر دو نکته است:

الف: قاذف، نسبت زنا یا لواط به مقذوف بدهد؛ بنابراین، اگر مطلب دیگری حتی مساحقه را اسناد بدهد، قذف ثابت نمی شود؛ هر چند در روایات با عنوان زنا از آن یاد شده است.

ب: لفظ و گفتاری که حاوی این اسناد و نسبت است، در این معنا صراحت، یا ظهور عرفی و عقلایی داشته باشد؛ به گونه ای که آن معنا از شنیدن لفظ به ذهن حاضر گردد.

بنابراین، هر گاه سخن گوینده این دو خصوصیت را نداشته باشد، از دایره ی قذف و حدّش خارج است. لیکن اگر عنوان استخفاف و اهانت به غیر دارد، حکمش دو گونه است:

۱ - طرف مقابل از این اسناد ناراحت گشته، ولی استحقاق چنین استخفاف و ایدایی را دارد؛ مانند شارب خمری که علاوه بر شرب خمر، به این عمل تظاهر می کند. اطلاق شارب خمر به او در حضور یا غیابش عقوبتی ندارد، و روایت بر آن دلالت می کند؛ و به همین مضمون، روایتی درباره ی افراد بدعت گذار داریم. شخصی که در دین بدعت می گذارد و به تبلیغ و فعالیت در این راستا می پردازد، برای از بین بردن آثار بدعتش جایز، بلکه واجب است با انواع و اقسام تهمت ها و ناسزاها کلام او را بی اثر ساخته تا مردم از او پیروی نکنند. بر این اسناد و نسبت نیز تعزیر و عقوبتی نیست.

۲- اگر طرف مقابل مستحقّ چنین ایذا و اهانتی نباشد، اطلاق شارب الخمر یا عناوین دیگری که موجب هتک‌ش گشته ولی قذف نیست، سبب ثبوت تعزیر می‌گردد. این حکم، از نظر فتوا و روایت مسلم است.

پس از روشن شدن این مقدمه، باید عبارت تحریر الوسيله را مورد دقت و بررسی قرار بدهیم:

امام رحمه الله فرمود: «كُلُّ فُحْشٍ» نحو «یا ديوث» - (مرحوم محقق در شرایع (۱) «كل فحش» را نگفته است و فقط به ذکر مثال پرداخته است). - یکی از مصادیق فحش را واژه «ديوث» گفته اند. در لغت و عرف این کلمه به کار می‌رود. بعضی در تفسیر آن گفته‌اند: «یا ديوث» یعنی ای کسی که همسرت زنا می‌دهد؛ برخی معنای آن را «ای کسی که واسطه‌ی ارتباط جنسی با همسرت می‌گردد» گفته‌اند. (۲)

بنابراین، معنای لغوی «یا ديوث» بنا بر یک معنایش با «یا زوج الزانیه» برابر است و اگر به کسی بگویند: «ای شوهر زن زناکار»، قذف نسبت به زوجه اش محقق می‌گردد.

هرچند بنا بر معنای دوم صراحت و ظهوری در قذف ندارد. لذا، باید این کلمه را به گونه‌ای معنا کنیم که صراحت و ظهوری عقلائی در اسناد زنا نداشته باشد.

مقصود از «أو تعريض بما يكرهه المواجه ولم يفد القذف في عرفه و لغته» چیست؟

دو احتمال در این جا وجود دارد:

الف: لفظی که به نحو کنایه و تعریض دلالت بر اسناد لواط و زنا کند؛ یعنی تعریض در مقابل صراحت و ظهور لفظی. محقق رحمه الله در شرح نافع (۳) و صاحب ریاض قدس سره (۴) این معنا را پذیرفته‌اند.

ب: مقصود از تعریض، در معرض ایذا و هتک قرار دادن باشد؛ و به طور کلی هیچ ربطی به باب اسناد زنا و لواط نداشته باشد. شاهد این احتمال، مثال‌هایی است که در آن‌ها هیچ احتمال تعریض به معنای اول جا ندارد؛ مثلاً در «یا ولد الحیض» چه تعریضی نسبت به

ص: ۲۶۶

۱- (۱). شرایع الاسلام، ج ۴، ص ۹۴۵.

۲- (۲). القاموس المحيط، ج ۱، ص ۱۷۳.

۳- (۳). المختصر النافع، ص ۲۹۸.

۴- (۴). ریاض المسائل، ج ۱۰، ص ۱۱۴.

زنا و لواط هست؟ این نسبت، صریح در این معنا است که نطفه ی تو در حال حیض تشکیل شده است؛ و یا اسناد «شارب الخمر» چه ربطی به زنا و لواط دارد؟ صاحب جواهر رحمه الله به این نکته اشاره نکرده است.

صاحب جواهر رحمه الله (۱) به نکته ی دیگری در این عبارت اشاره دارد؛ می فرماید: قید «بما یکرهه المواجه» مفید چیست؟ «مواجه» به معنای مخاطب است؛ در باب قذف چه بسا مقذوف در مجلس قذف حاضر نباشد، وقتی قاذف می گوید: «یابن الزانیه» قذف در رابطه با مادر مخاطب تحقق پیدا می کند؛ هرچند در آن جا حاضر نباشد. آوردن قید «بما یکرهه المواجه» برای فرق گذاشتن بین دو باب است؛ و این بیانگر راه نداشتن احتمال اول در باره ی تعریض است؛ زیرا، اگر مقصود از آن، کنایه در برابر صراحت و ظهور لفظی بود، باید فرقی بین حاضر و غایب نباشد؛ همان گونه که در باب قذف فرقی نیست.

لذا، خصوصیتی که اخذ این قید افاده می کند، ناراحت شدن و اهانت کردن به مخاطب است؛ و این معنا با احتمال دوم مناسبت دارد.

* مقصود از «ولم یفد القذف فی عرفه ولغته» این است که آن کلام در عرف و لغت متکلم مفید قذف نباشد. در ابتدای بحث قذف، این مطلب مطرح شد؛ کلامی که از متکلم صادر می شود، اگر در عرف متکلم و یا عرف مخاطب آن را قذف بدانند، عنوان قذف محقق می گردد؛ ولی اگر این عنوان صادق نبود، و فقط سبب استخفاف و ایدای مخاطب شد، در این صورت، تعزیر ثابت می شود.

* مثال های «أنت ولد حرام» یا «ولد الحیض» هیچ صراحت و ظهوری در اسناد به زنا ندارد؛ زیرا، «ولد حرام» مصادیق زیادی دارد؛ چرا که همان گونه که وطی زناپی حرام است، وطی در حال حیض یا روزه یا احرام نیز حرام است؛ و اگر این گفته جنبه ی تعریضی به زنا داشته باشد، باز مفید قذف نیست.

* اگر به همسرش بگوید: «ما وجدتك عذراء» - تو را باکره نیافتم - معنایش اسناد به زنا نیست؛ زیرا، زوال بکارت همیشه معلول تحقق زنا نیست؛ ممکن است به لغزیدن و یا...

حاصل شده باشد. در این باره، یکی دو روایت وجود دارد که باید در آن ها تأمل کرد.

ص: ۲۶۷

۱ - محمد بن الحسن یاسناده عن یونس، عن زراره، عن أبي عبد الله عليه السلام، في رجل قال لامرأته: لم تأتني عذراء، قال: ليس بشيء «ليس عليه شيء - خ» لأن العذرة تذهب بغير جماع. (۱)

فقه الحديث: زراره از امام صادق علیه السلام درباره ی حکم مردی پرسید که به همسرش می گوید: باکره به خانه ی من نیامدی. امام علیه السلام فرمود: مسأله ی مهمی نیست؛ زیرا، بکارت به غیر جماع هم از بین می رود.

عبارت «لیس بشیء» به حسب ظاهر با مدّعی ما منافات دارد؛ زیرا، ما می گوئیم بر این گفتار تعزیر ثابت بوده، و حدّ قذف منتفی است؛ ولی روایت را با ملاحظه ی تعلیل در ذیل آن می توان دو نوع توجیه کرد.

الف: امام علیه السلام در مقام نفی اسناد به زنا و قذف است؛ یعنی امام علیه السلام آن چه که در ذهن راوی بوده را نفی می کند؛ زیرا، از این گفتار، قذف به ذهن می آید و امام علیه السلام آن را «لیس بشیء» می داند؛ یعنی مسأله ای نیست. و این معنی با تعزیری که به سبب ایذا و استخفاف ثابت می گردد، منافات ندارد.

ب: گاهی این گفتار از شوهر زن به عنوان اهانت و استخفاف صادر می گردد، و یک مرتبه هیچ جنبه ی هتک و آزاری در کار نیست؛ بلکه به طور طبیعی و دوستانه با هم صحبت می کنند. بنابراین، تعزیری لازم نیست.

۲ - وعنه، عن إسحاق بن عمار، عن أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال في رجل قال لامرأته: لم أجدك عذراء، قال: يضرب، قلت: فإن عاد، قال:

يضرب فإنه يوشك أن ينتهي. (۲)

فقه الحديث: امام صادق علیه السلام درباره ی مردی که به زنش گفت: تو را باکره نیافتم، فرمود: او را می زنند - (معنای «بضرب» حدّ قذف نیست، بلکه مقصود، ماهیت ضرب است که به تعزیر محقق می گردد) -.

ص: ۲۶۸

۱- (۱). وسائل الشیعه، ج ۱۵، ص ۶۰۹، باب ۱۷ از ابواب لعان، ح ۱.

۲- (۲). همان، ص ۶۱۰، ح ۲.

راوی سؤال کرد: اگر بار دیگر تکرار کرد، چه؟ امام علیه السلام فرمود: او را می زنند تا دست بردارد.

مقصود این است که اگر جلوی او را نگیرند، کم کم نسبت زنا هم پیش می آید؛ ولی اگر با تازیانه جلوی او را گرفتند، طبعاً این مسائل مطرح نمی شود.

۳ - ویاسناده، عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن الحسين بن سعيد، عن ابن أبي عمير، عن عبد الله بن سنان، قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: إذا قال الرجل لامرأته: لم أجدك عذراء، وليست له بينه يجلد الحد ويخلى بينه وبينها. (۱)

فقه الحدیث: در این صحیح، امام صادق علیه السلام فرمود: اگر مردی به زنش گفت: تو را باکره نیافتم و بینه نداشته باشد، او را حدّ قذف می زنند، و بین او و زنش جدایی می اندازند.

در این روایت، اگر «یجلد» بود، آن را بر تعزیر حمل می کردیم؛ ولی «یجلد الحدّ» را باید بر حدّ قذف حمل کرد. لیکن در این روایت صحیح، قرینه ای هست - هر چند قرینه ی مقامی باشد - که آن را در اسناد زنا ظاهر می سازد. بنابراین، از بحث ما خارج است.

شاهدش عبارت «ولیست له بینه» است؛ زیرا، بینه بر زنا امکان دارد؛ ولی بر باکره بودن که نمی توان اقامه کرد؛ لذا، این جمله مسیر روایت را تغییر می دهد. پس، آن مرد را به سبب قذف باید تازیانه زد. و آن مطلب که در ذیل روایت آمده نیز مربوط به لعان است؛ زیرا، در باب لعان می گویند: اگر مردی نسبت زنا به همسرش داد، یا باید حدّ قذف بخورد و یا لعان کند. نتیجه ی لعان جدایی همیشگی است؛ به گونه ای که با عقد جدید نیز نمی توان با آن زن ارتباط مجدد برقرار سازد.

اما ذیل روایت مضطرب است؛ زیرا، از طرفی می گویند: به او حدّ می زنند؛ و از طرف دیگر می گویند: بین آنان جدایی می اندازند. در صورتی که اگر لعان وجود داشته باشد، حدّ قذف در کار نیست؛ ولی به هر حال، روایت با بحث و مدّعی ما معارض نیست و اگر کسی به زن خود نسبت باکره بودن داد، چون صراحتی در زنا ندارد، تعزیر ثابت است.

* اگر به کسی بگویند: «یا فاسق» در این مورد نیز روایت زیر رسیده است:

ص: ۲۶۹

۴ - وعنه، عن أبيه، عن القاسم بن محمّد، عن المنقري، عن النّعمان بن عبد السلام، عن أبي حنيفة، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل قال لآخر: يا فاسق، قال: لا حدّ عليه ويعزّر. (۱)

فقه الحديث: ابوحنيفه - (فردی غیر از امام اهل سنت است) - از امام صادق علیه السلام درباره ی حکم مردی که به دیگری می گوید: «ای فاسق» پرسید. امام علیه السلام فرمود: حدّ قذف ندارد و باید تعزیر گردد.

* در صورتی که فردی به دیگری بگوید: «یا فاجر»، یا «یا شارب الخمر» و امثال آن که سبب استخفاف به غیر گردد؛ و طرف، استحقاق آن القاب را نداشته باشد، حدّ ثابت نیست؛ بلکه باید تعزیر شود. و اگر مستحقّ آن تعبیرها باشد، هیچ حکمی ندارد. دلیل این مطلب روایت زیر است:

۵ - محمّد بن الحسن یاسناده، عن أحمد بن محمّد، عن عليّ بن الحكم، عن الحسين بن أبي العلاء، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: إنّ رجلاً لقي رجلاً على عهد أمير المؤمنين عليه السلام فقال: إنّ هذا افترى عليّ قال: وما قال لك؟ قال: إنّهُ احتلم بأَمّ الآخر. قال: إنّ في العدل إن شئت جلدت ظلّه، فإنّ الحلم إنّما هو مثل الظلّ، ولكنّا سنوجّعه ضرباً وجيعاً حتّى لا يؤذی المسلمین فضربه ضرباً وجيعاً. (۲)

فقه الحديث: حسين بن أبي العلاء - از امام صادق علیه السلام روایت می کنند: در عهد امیر مؤمنان علیه السلام مردی به آن حضرت گفت: این مرد بر من افترا می بندد. امام علیه السلام فرمود: چه می گوید؟ گفت: می گوید «به مادرت محتلم شدم». امام علیه السلام فرمود: عدالت این است که سایه ی او را تازیانه بزنی، اگر می خواهی. - (احتلام واقعی نیست که در خارج تحقّق پیدا کرده باشد؛ بلکه احتلام همانند سایه است و جنبه ی سایه ای دارد و مماثل با سایه است). - لیکن او را تازیانه و ضرب وجعی خواهیم زد تا مسلمانان را آزار ندهد. امام صادق علیه السلام

ص: ۲۷۰

۱- (۱). وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۴۵۳، باب ۱۹ از ابواب حدّ القذف، ح ۴.

۲- (۲). همان، ص ۴۵۸، باب ۲۴ از ابواب حدّ قذف، ح ۱.

فرمود: امیر مؤمنان علیه السلام او را به شدت تنبیه کرد.

از این روایت یک مطلب کلی استفاده می شود که بر ایذا و آزار مسلمانان حکم تعزیر مترتب است؛ خواه به نحو احتلام به مادر باشد یا به تعبیر دیگری.

۶ - وعن عدّه من أصحابنا، عن أحمد بن محمد بن عیسی، عن الحسین بن سعید، عن النضر بن سويد، عن القاسم بن سلیمان، عن جراح المدائنی، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: إذا قال الرجل: «أنت خبيث» (خنث) أو «أنت خنزير» فليس فيه حدّ ولكن فيه موعظه وبعض العقوبه. (۱)

فقه الحدیث: امام صادق علیه السلام فرمود: اگر مردی بگوید: «أنت خبيث» تو خبیث هستی - (نسخه ی بدل «خنث» دارد؛ لیکن «خنث» ظهور در قذف دارد؛ و ظاهراً «خبیث» صحیح باشد؛ به خصوص با ملاحظه ی تعبیر «أنت خنزیر» در دنباله ی روایت) - در این صورت، حدّی نیست؛ ولی موعظه و مقداری عقوبت هست؛ یعنی باید تعزیر شود.

علاوه بر این روایت که در مورد خاصّ وارد شده بود، روایاتی داریم که حکم را روی عنوان کلی «ایذا»، «سبّ مؤمن»، «هجاء مؤمن»، «اذلال مؤمن» و مانند آن برده است.

شیخ انصاری رحمه الله این مطالب را در مکاسب محرّمه که به ترتیب حروف «الف باء» می باشد، آورده است.

۷ - محمّد بن یعقوب، عن علی بن إبراهیم، عن أبيه، عن محمّد بن عیسی، عن یونس، عن عبد الرحمن بن أبي عبد الله، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل سبّ رجلاً بغير قذف يعرض به هل يجلد؟ قال: عليه تعزير. (۲)

فقه الحدیث: در این روایت صحیحه، راوی از امام صادق علیه السلام در مورد مردی می پرسد که مرد دیگری را بدون این که قذف کرده باشد، دشنام داده و بلکه به او تعریض و کنایه می زند؛ - (تعریضی که در عبارت فقها آمده از همین روایت گرفته اند، «يعرض به» یعنی

ص: ۲۷۱

۱- (۱). وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۴۵۲، باب ۱۹ از ابواب حدّ قذف، ح ۲.

۲- (۲). همان، ح ۱.

«يُظهِر ما يوجب كراهته»؛ سخنی را که سبب نا رضایتی و اذیت طرف مقابل می گردد، اظهار می کند). - آیا به او تازیانه می زند؟ امام علیه السلام فرمود: فقط تعزیر می شود.

طرح یک اشکال: در عبارت تحریر الوسيله آمده است: «كَلَّ فحش نحو «یا ديوث» أو تعريض بما يكرهه المواجه...». ظاهر عطف به «أو» دلالت بر خروج «فحش» از عنوان «تعريض بما يكرهه المواجه» دارد و برای هر کدام حساب جداگانه باید باز کرد؛ در صورتی که در این روایت می گوید: «رجل سب رجلاً بغير قذف يعرض به» سب همان فحش و شتم است و هر دو عنوان را با هم آورده است؛ معلوم می شود یک چیز بیشتر نیست؛ سب همان تعريض و یا بالعكس است.

۸ - وعنه، عن أبيه، عن ابن فضال، عن يونس بن يعقوب، عن أبي مریم، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: قضی أمير المؤمنين عليه السلام في الهجاء التعزير. (۱)

فقه الحديث: امام باقر عليه السلام فرمود: امیر مؤمنان علیه السلام در هجا حکم به تعزیر داد.

اگر هجا و هجو اختصاص به شعر داشته باشد، همان گونه که شیخ انصاری رحمه الله در مکاسب محرّمه احتمال داده است، (۲) در این صورت، از این روایت نمی توان یک حکم کلی را استفاده کرد؛ زیرا، در عمل می بینیم شعر خصوصیتی دارد که بر سر زبان ها می افتد و باقی می ماند؛ بر خلاف اهانتی که به صورت نثر باشد، که چنین خاصیتی ندارد.

۹ - ویاسناده عن محمّد بن الحسن الصفّار، عن الحسن بن موسی الخشاب، عن غياث بن كلوب، عن إسحاق بن عمّار، عن جعفر عليه السلام، أنّ عليّاً عليه السلام كان يعزّر في الهجاء ولا يجلد الحدّ إلّافي القرية المصرّحة أن يقول: يا زان أو يابن الزانية أو لست لأبيك. (۳)

فقه الحديث: امام صادق علیه السلام فرمود: امیر مؤمنان علیه السلام در مورد هجا تعزیر می کرد و حدّ نمی زد؛ مگر در فریه ی صریح، مانند این که بگوید: ای زانی، ای زناکار، تو فرزند پدرت نیستی.

ص: ۲۷۲

۱- (۱). وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۴۵۳، باب ۱۹ از ابواب حدّ قذف، ح ۵.

۲- (۲). مکاسب المحرّمه، ج ۲، ص ۱۱۸.

۳- (۳). وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۴۵۲، باب ۱۹ از ابواب حدّ قذف، ح ۶.

از بیان امام صادق علیه السلام که هجا را در برابر قذف صریح قرار داده، استفاده می شود در حقیقت هجا، وقوع در شعر دخالت ندارد؛ بلکه معنای هجا همان دشنام و هجوی است که در آن، اسناد به زنا یا لواط به صراحت مطرح نباشد.

۱۰ - وعنهم، عن أحمد، عن الحسين بن سعيد، عن فضالة بن أيوب، عن عبد الله بن بكير، عن أبي بصير، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله:

سَبَابُ الْمُؤْمِنِ فَسُوقٌ وَقِتَالُهُ كُفْرٌ وَأَكْلُ لَحْمِهِ مَعْصِيَةٌ، وَحَرَمُهُ مَالُهُ كَحَرَمِهِ دَمُهُ. (۱)

فقه الحدیث: امام باقر علیه السلام از رسول خدا صلی الله علیه و آله نقل می کند: فحش دادن به مؤمن فسوق، و قتال با او در حد کفر، خوردن گوشت او - یعنی غیبت کردنش - معصیت، و احترام مالش همانند احترام خونش است.

۱۱ - وعن علي بن إبراهيم عن أبيه، عن الثؤفلي، عن الشكوني، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: رسول الله صلى الله عليه وآله سَبَابُ الْمُؤْمِنِ كَالْمَشْرِفِ عَلَى الْهَلَكَةِ. (۲)

فقه الحدیث: رسول خدا صلی الله علیه و آله فرمود: سَبَابُ مُؤْمِنٍ هَمَانَدُ كَسِيٍّ اسْتِ كِه مَشْرِفٍ بَرِ هَلَاكْتِ اسْتِ.

احتمال دارد «سَبَاب» باشد؛ یعنی کسی که مؤمنان را مورد ایذا و شتم قرار دهد.

۱۲ - أحمد بن أبي عبد الله البرقي (في المحاسن)، عن أبيه، عن الحسن بن محبوب، عن هشام بن سالم، عن معلى بن خنيس، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال:

سمعتَه يَقُولُ: قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ: لِيَأْذَنَ بِحَرْبِ مَنْنِي مِنْ أَدَلَّ عِبْدِي الْمُؤْمِنِ، وَلِيَأْمَنَ غَضَبِي مِنْ أَكْرَمِ عِبْدِي الْمُؤْمِنِ. (۳)

فقه الحدیث: معلى بن خنيس می گوید: از امام صادق علیه السلام شنیدم می فرمود: خداوند عزَّ

ص: ۲۷۳

۱- (۱). وسائل الشیعه، ج ۸، ص ۶۱۰، کتاب الحج، باب ۱۵۸ از ابواب احکام العشره، ح ۳ و ۴.

۲- (۲). همان.

۳- (۳). همان، ص ۵۹۰، باب ۱۴۷ از ابواب احکام العشره، ح ۱.

وجلّ می فرماید: کسی که بنده ی مرا تحقیر کند، با من اعلام جنگ نموده است؛ و هر که بنده ی مؤمن مرا اکرام کند، از غضبم در امان می باشد.

۱۳ - محمّد بن یعقوب، عن محمّد بن یحیی، عن أحمد بن محمّد، عن ابن محبوب، عن هشام بن سالم، قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: قال الله عزّ وجلّ: ليأذن بحرب مني من آذى عبدی المؤمن، وليأمن غضبي من أكرم عبدی المؤمن الحديث. (۱)

فقه الحديث: مضمون این حدیث مانند روایت قبل است.

۱۴ - وعنه، عن أحمد، عن ابن سنان، عن منذر بن یزید، عن المفضل بن عمر، قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: إذا كان يوم القيامة نادى مناد أين الصدود لأوليائي؟ فيقوم قوم ليس على وجوههم لحم، فيقال: هؤلاء اللذین آذوا المؤمنین ونصبوا لهم وعاندوهم وعنفوهم في دينهم ثم يؤمر بهم إلى جهنم. (۲)

فقه الحديث: امام صادق عليه السلام فرمود: در روز قیامت منادی ندا می دهد کسانی که راه دوستانم را می بستند، کجا هستند - در جواهر الکلام «أين العدو لأوليائي» ذکر شده است. - (۳)

به دنبال آن ندا، جمعیتی برمی خیزند که در صورتشان گوشت وجود ندارد. آن گاه اعلام می شود اینان گروهی هستند که مؤمنان را آزار می دادند و با آنان به عداوت و دشمنی پرداخته، و به عناد و خصومتشان قیام می کردند، و در مسائل دینی اسباب آزار و ناراحتی آنان را فراهم می آوردند. در آن زمان، فرمان می دهند به جهنم وارد گردند.

از مجموعه ی این روایات، یک قاعده ی کلی استفاده می شود که در ذیل مسأله به آن اشاره کرده اند. هر گاه سخنی بگوید که سب اهانت به غیر باشد و طرف مقابل، استحقاق این اهانت را نداشته باشد، گوینده را تعزیر می کنند.

ص: ۲۷۴

۱- (۱). وسائل الشیعه، ج ۸، ص ۵۸۷، باب ۱۴۵ از ابواب احکام العشره، ح ۱.

۲- (۲). همان، ح ۲.

۳- (۳). جواهر الکلام، ج ۴۱، ص ۴۱۰.

اگر طرف مقابل مستحق آن اهانت باشد، مثلاً به کافری نسبت زنا داد؛ یا شخصی که متجاهر به فسق بود، مانند شارب خمری که به آن تجاهر دارد، اگر به او شارب الخمر بگویند، بر حسب فتاوا و روایات هیچ مسأله ای ندارد؛ و چه بسا این اسناد و تعبیرات عنوان نهی از منکر پیدا کند و سبب کنار گذاشتن شرب خمر و گناه گردد.

۱۵ - محمّد بن علی بن الحسین فی (المجالس)، عن أحمد بن هارون، عن محمّد بن عبدالله، عن أبيه، عن عبدالله بن جعفر الحمیری، عن أحمد بن محمد البرقی، عن هارون بن الجهم، عن الصادق جعفر بن محمد علیهما السلام، قال:

إذا جاهر الفاسق بفسقه فلا حرمه له ولا غيبه. (۱)

فقه الحدیث: امام صادق علیه السلام فرمود: وقتی فاسق تجاهر به فسق کند، هیچ گونه احترامی برای او نیست و غیبتش هم مانع ندارد.

نسبت به گناهی که متجاهر به آن است و ابا و امتناعی از ظهور و افشایش بین مردم ندارد، می توان در حضور و غیبتش آن را به او نسبت داد.

مهم تر از متجاهر به فسق، مسأله ی کسانی است که در اعتقاد مردم ایجاد شک و شبهه می کنند و در دین خدا بدعت می گذارند، این نوع القاب نه تنها درباره ی آنان مانعی ندارد، بلکه از روایتی که شیخ انصاری رحمه الله در مکاسب (۲) آورده، استفاده می شود: مورد ایذا، بهتان و تحقیر قرار دادن این افراد ثواب دارد؛ بلکه شاید از باب نهی از منکر این معنا لازم باشد؛ زیرا، سبب می شود جلوی فساد در جامعه گرفته شود. بنابراین، در پاره ای موارد، چنین کاری نه تنها رجحان دارد، بلکه به حدّ وجوب می رسد.

۱۶ - محمّد بن یعقوب، عن محمّد بن محمّد بن الحسین، (۳) عن أحمد بن محمد بن أبي نصر، عن داود بن سرحان، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: إذا رأيتم أهل الزّيب والبدع من بعدی فأظهروا البراءة منهم،

ص: ۲۷۵

۱- (۱). وسائل الشیعه، ج ۸، ص ۶۰۵، کتاب الحج، باب ۱۵۴ از ابواب احکام العشره، ح ۴.

۲- (۲). مکاسب المحرّمه، ج ۱، ص ۳۵۳.

۳- (۳). در وسائل الشیعه، محمّد بن محمّد بن الحسین آمده است؛ ولی در کافی (ج ۲، ص ۲۷۸، ح ۴) محمّد بن یحیی، عن محمّد بن الحسین می باشد.

وَأَكثَرُوا مِنْ سَبِّهِمْ وَالْقَوْلِ فِيهِمْ وَالْوَقِيعَةِ وَبَاهْتُوهُمْ كَيْلًا يَطْمَعُوا فِي الْفَسَادِ فِي الْإِسْلَامِ وَيَحْذَرُهُمُ النَّاسُ وَلَا يَتَعَلَّمُونَ مِنْ بَدْعِهِمْ،
يَكْتُبُ اللَّهُ لَكُمْ بِذَلِكَ الْحَسَنَاتِ وَيَرْفَعُ لَكُمْ بِهِ الدَّرَجَاتِ فِي الْآخِرَةِ. (۱)

فقه الحدیث: رسول خدا صلی الله علیه و آله فرمود: زمانی که با افراد بدعت گزار در دین و عقاید مردم برخورد کردید، اظهار براءت و بی زاری از آنان بنمایید. در مورد آن ها از دشنام و ناسزا بسیار استفاده کنید؛ حرف های مختلف درباره ی آنان بگویید؛ به آنان تهمت و بهتان بزنید - نسخه ی بدل، «أهینوهم»، آنان را خوار سازید، آمده است. - تا طمع بر ایجاد فساد در جوّ اسلام پیدا نکرده و مردم را منحرف نکنند. مسلمانان را از آنان بر حذر دارید تا اطرافشان جمع نشوند و بدعت هایشان را فرا نگیرند. خداوند در پاداش این اعمال برای شما ثواب نوشته و درجات بلند می دهد.

لذا، اگر کسی به قصد جلوگیری از فساد و انحراف مردم، نه به قصد تسویه حساب و مانند آن، با اهل بدعت مبارزه کرده، حرف های مختلف درباره ی آنان بزند تا در بین مردم رشد نکرده و جا باز نکنند، به او چنین پاداشی داده می شود.

ص: ۲۷۶

۱- (۱). وسائل الشیعه، ج ۱۱، ص ۵۰۸، باب ۳۹ از ابواب الامر والنهی، ح ۱.

مسأله ۱ - يعتبر في القاذف البلوغ والعقل، فلو قذف الصبي لم يحد، وإن قذف المسلم البالغ العاقل، نعم لو كان مميزاً يؤثر فيه التأديب، ادب على حسب رأى الحاكم وكذا المجنون، وكذا يعتبر فيه الاختيار، فلو قذف مكرهاً لا شيء عليه، والقصد، فلو قذف ساهياً أو غافلاً أو هزلاً لم يحد.

شرایط قاذف

اشاره

قذف در صورتی می تواند در وجوب حد مؤثر باشد که به حرمت فعلیه متصف گردد؛ یعنی بر قذف محرم حد مترتب است. لذا، در گذشته یکی از راه های اثبات حرمت فعل را ثبوت حد بر آن دانستیم؛ چرا قذف حرام است؟ زیرا، بر این عمل حد ثابت می شود. امر غیر حرام معنا ندارد حد داشته باشد؛ لیکن در باب تعزیر مسأله این گونه نیست؛ تعزیر جنبه ی تأدیبی دارد و در آن مصلحت اجتماع رعایت شده است. از این رو، ثبوت تعزیر کاشف از حرمت فعل نیست؛ به خلاف حد که باید موضوعش اتصاف به حرمت فعلیه داشته باشد تا حد بر آن ثابت شود.

با توجه به مطالب بالا، روشن می شود یکسری شرایط در باب قاذف معتبر است تا عملش به حرمت فعلیه متصف گردد. همانند: بلوغ، عقل، اختیار و قصد. اگر این خصوصیات نباشد، قذف مَعْنُون به حرمت نمی شود؛ و حد بر آن نیز مترتب نمی گردد.

بنابراین، اگر از کودک غیر بالغی قذف سرزند، هر چند مقذوفش فرد بالغ مسلمان عقیف به تمام معنا باشد، قذف کودک چون حرمت فعلیه ندارد، بر آن حدی نیست. و به همین ترتیب، اگر مجنونی قاذف بود، هر چند مقذوفش مسلمان عاقل کامل باشد، حدی نمی خورد؛ بلکه در پاره ای از موارد تعزیر می گردد.

علت ثبوت تعزیر، لطمه وارد شدن به حیثیت اجتماعی یک فرد مسلمان است. کودک نابالغ حق ندارد افراد عقیف و پاکدامن را به باد تهمت و نسبت ناروا بگیرد. نباید چنین عملی در خارج محقق گردد؛ لذا، کودک را تعزیر و تأدیب می کنند. اما مجنون دو حالت دارد: یکی مجنونی که غیر ممیز به تمام معنا باشد؛ وقتی به او تازیانه می زنند، نمی داند در

رابطه‌ی با چه عملی کتک می خورد؛ جنون بر او غالب است؛ این فرد که تعزیر در حق او کالعدم است، تعزیری ندارد؛ ولی دیوانه‌ای که مقداری شعور و تمیز داشته و متوجه مطلب می گردد، مانند کودک باید تعزیر کرد.

اگر قذف اکراهی بود، به عنوان مثال، به شخصی گفتند: اگر به فلانی نسبت ناروا ندهی تو را می کشیم؛ روایت «ما استکرهاوا علیه» (۱) بر عدم حرمت فعلیه‌ی این عمل دلالت دارد؛ لذا، حدی بر آن مترتب نمی شود.

حدیث رفع (۲) به احکام تکلیفی اختصاص ندارد، بلکه شامل احکام وضعی نیز می شود.

بنابراین، می توان برای برداشتن حدّ به حدیث رفع تمسک کرد و حکم وضعی آن - «یعنی سبب قذف برای ترتب حدّ» - را برداشت؛ همان گونه که در طلاق اکراهی می گویند: حدیث رفع صحت این طلاق را برمی دارد.

یکی از شرایط قاذف را «قصد» گفته اند؛ لذا، اگر قاذفی قاصد نباشد، و به طور جدّی نمی خواسته به طرف نسبت زنا بدهد، بلکه در مقام شوخی سخنی گفته و یا غفلت کرده است، می خواسته بگوید: «زید آمد» ولی گفت: «عمر و آمد» در حالی که در ذهنش «زید» را تصوّر کرده؛ در باب «زید زنا کرد» نیز زنا را اراده نکرده است، لیکن از روی غفلت این لفظ به زبانش جاری شد. این گونه مسائل در محاورات زیاد اتفاق می افتد.

به نظر می رسد قصد در ماهیت قذف معتبر است؛ یعنی شرط تحقق قذف می باشد؛ زیرا، معنای قصد، اسنادی است که از روی التفات و توجه کامل به معنا باشد.

روایات مربوط به این مسأله

در این مورد، سه نوع روایت داریم. نوع اول: درباره‌ی مجنون است. نوع دوم: درباره‌ی غیر محتمل، و نوع سوم: درباره سکران، سکران بالغ و عاقل است. با طرح عقل به عنوان یکی از شرایط، کسی که در حال مستی به کسی نسبت زنا داد، آیا بر او حدّ قذف جاری می شود؟ باید روایات آن را بررسی کنیم.

ص: ۲۷۸

۱- (۱). وسائل الشیعه، ج ۱۱، ص ۲۹۵، باب ۵۴ از ابواب جهاد نفس، ح ۳.

۲- (۲). همان.

۱ - محمّد بن یعقوب، عن علی بن ابراهیم، عن أبیه، عن ابن محبوب، عن أبي أيوب، عن فضیل بن یسار، قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: لا حدّ لمن لا حدّ عليه، یعنی لو أنّ مجنوناً قذف رجلاً لم أر عليه شيئاً، ولو قذفه رجل فقال: يا زان لم يكن عليه حدّ. (۱)

فقه الحدیث: در این روایت صحیح، فضیل بن یسار از امام صادق علیه السلام شنید که می فرمود: اگر علیه کسی حدّی نباشد، به نفع او نیز حدّی نیست. (لام و علی بیانگر نفع و ضررند). آن گاه امام علیه السلام مثال می زند، و می فرماید: اگر مجنونی قاذف شد، بر او حدّی نمی بینیم؛ و اگر مردی نیز او را قذف کرد و به او گفت: ای زانی، حدّی بر آن مرد نیست.

مستفاد از روایت شریفه، تلازم بین نفع و ضرر است؛ یعنی هر که علیه او حدّ ثابت شود، به نفع او نیز حدّ ثابت می گردد.

۲ - وعنه، عن أبیه، عن ابن محبوب، عن إسحاق بن عمّار، عن أبي عبد الله عليه السلام نحوه. (۲)

روایت دوّم نیز از اسحاق بن عمّار از امام صادق علیه السلام به همان الفاظ روایت فضیل است؛ در حقیقت راوی دو نفر هستند، ولی مروی یک چیز است.

روایات صبیّ

محمّد بن یعقوب، عن محمّد بن یحیی، عن أحمد بن محمّد، عن الحسين بن سعيد، عن النّضر بن سويد، عن القاسم بن سليمان، عن أبي مریم الأنصاری، قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن الغلام لم يحتلم يقذف الرّجل هل يجلد؟ قال: لا وذلك لو أنّ رجلاً قذف الغلام لم يجلد. (۳)

ص: ۲۷۹

۱- (۱). وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۳۳۲، باب ۱۹ از ابواب مقدّمات الحدود، ح ۱.

۲- (۲). همان.

۳- (۳). همان، ص ۴۳۹، باب ۵ از ابواب حدّ قذف، ح ۱.

فقه الحدیث: سند حدیث مشتمل بر قاسم بن سلیمان است که در وثاقت او آرای مختلفی هست؛ لیکن بعید نیست که شخصی موثق باشد.

ابو مریم انصاری از امام باقر علیه السلام می پرسد: غلامی که به حدّ احتلام نرسیده است، مردی را قذف کرد، آیا به او حدّ قذف می زنند؟ امام علیه السلام فرمود: نه، همان طور که اگر این غلام، مقذوف واقع گردد، کسی را به خاطر او حدّ نمی زنند؛ حال که قاذف واقع شده، نیز نباید تازیانه بخورد.

مستفاد از این روایت نیز همان ملازمه بین «له» و «علیه» است؛ یعنی هر کجا شخصی مقذوف شد و به خاطر او حدّ نزدند، وقتی قاذف باشد نیز بر او حدّ نمی زنند. اگر این روایت را هم نداشتیم، از آن قاعده ی کلی حکم را می فهمیدیم.

روایت سکران

وعنه، عن محمد بن عیسی، عن یونس، عن زراره، عن أبي جعفر عليه السلام، قال:

إِنَّ عَلِيًّا عَلَيْهِ السَّلَامُ كَانَ يَقُولُ: إِنَّ الرَّجُلَ إِذَا شَرِبَ الْخَمْرَ سَكِرَ، وَإِذَا سَكِرَ هَذَى وَإِذَا هَذَى افْتَرَى، فَاجْلِدُوهُ حَدَّ الْمَفْتَرِي. (۱)

فقه الحدیث: در این روایت معتبر، امام باقر علیه السلام فرمود: امیر مؤمنان علیه السلام می فرمود:

مردی که شراب بیاشامد مست می شود، آن گاه هذیان می گوید و حرف های بی خود می زند. وقتی به هذیان گویی پرداخت، به دیگران تهمت می زند، آنان را قذف کرده، و نسبت زنا می دهد؛ در این حال، به او حدّ مفتری بزیند.

در آینده در بحث حدّ شرب خمر می گوئیم که حدّش هشتاد تازیانه است. حال، آیا استفاد از روایت، ملازمه ی بین شرب خمر و قذف است؟ یعنی علت این که شارب خمر هشتاد تازیانه می خورد، وجود این ملازمه است؟ در نتیجه، اگر شرب خمری بدون قذف

ص: ۲۸۰

۱- (۱). وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۴۶۷، باب ۳ از ابواب حدّ مسکر، ح ۴.

شد، چون علت را فاقد است، حد ندارد؛ و یا شرب خمر هشتاد تازیانه دارد، خواه قذفی باشد یا نه؟

روایت ظهور در این معنا دارد که بین شرب خمر و قذف ملازمه است، و به خاطر آن، هشتاد تازیانه ثابت می شود؛ در حقیقت، شرب خمر هیچ موضوعیتی برای تازیانه ندارد.

به هر حال، از روایت استفاده می شود بین قذف در حال جنون و مستی فرق است؛ قذف سکران همانند قذف هازل و ساهی نیست؛ بلکه این قذف موضوعیت دارد و منشأ اثر برای ترتب هشتاد تازیانه است؛ لیکن نمی توان گفت: هشتاد تازیانه برای شرب خمر و هشتاد تازیانه برای قذف ثابت می شود. زیرا، این روایت آن را نفی می کند.

در نتیجه، این روایت دلالت بر ثبوت حد قذف در حال سکران دارد.

مسأله ۲ - لو قذف العاقل أو المجنون أذواراً فی دور عقله ثم جنّ العاقل وعاد دور جنون الأذواری ثبت علیه الحدّ ولم یسقط ویحدّ حال جنونه.

قذف مجنون ادواری

اگر قاذفی در حال قذف شرایط را دارا بود، مانند عاقل یا مجنون ادواری در هنگام عاقل بودنش، لیکن در زمان اقامه ی حدّ، عقل را از دست داد و دیوانه شد، این جنون سبب سقوط حدّ نمی گردد و در همان حال، بر او حدّ اقامه می شود.

در مسأله قبل گفتیم قذف در صورتی موجب حدّ است که حرمت فعلیه داشته باشد؛ قذفی که در این مقام از عاقل صادر شده در دور عقل و با وجود عقل بوده است؛ لذا، متّصف به حرمت فعلیه بوده و حدّ بر آن ثابت است.

اجرای این حدّ در حال جنون - جنونی که فاقد کلّ تمییز نباشد؛ یعنی به گونه ای باشد که اگر در آن حال قذف می کرد، او را تعزیر می کردیم. - مشکلی ندارد؛ زیرا، دلیلی بر تأخیر حدّ تا بازگشت به دور عقل در مجنون ادواری نداریم، و در عاقلی که دیوانه شده و امیدی به بهبودی او نیست، به چه دلیل حدّ را ساقط یا در آن تأخیر بیندازیم؟

عمل قذف به شکل حرام از فرد صادر شده، و در زمان اجرای حدّ نیز واجد تمییز است، به صورتی که این عقوبت در او اثر می گذارد؛ لذا، وجهی برای کلام صاحب جواهر رحمه الله (۱) نمی ماند که فرمود: محتمل است بگوییم: حدّ مجنون ادواری به تأخیر افتاده تا دور عقلش فرا رسد؛ و یا اگر عاقلی دیوانه شد، به انتظار می نشینیم؛ اگر عاقل شد، حدّ جاری و گرنه ساقط می گردد؛ زیرا، این احتمال با قواعد تطبیق نمی کند؛ و بیان امام راحل رحمه الله در تحریرالوسیله با قواعد موافق تر است.

ص: ۲۸۲

مسأله ۳ - يشترط في المقذوف الإحصان، وهو في المقام عبارة عن البلوغ والعقل والحزبه والإسلام والعفه، فمن استكملها وجب الحد بقذفه ومن فقدها أو فقد بعضها فلا حد على قاذفه وعليه التعزير.

فلو قذف صبيّاً أو صبيّه أو مملوكاً أو كافراً يعزّر.

وأمّا غير العفيف فإن كان متظاهراً بالزنا أو اللواط فلا حرمه له، فلا حدّ على القاذف ولا تعزير، ولو لم يكن متظاهراً بهما فقذفه يوجب الحدّ. ولو كان متظاهراً بأحدهما ففيما يتظاهر لا حدّ ولا تعزير، وفي غيره الحدّ على الأقوى، ولو كان متظاهراً بغيرهما من المعاصي فقذفه يوجب الحدّ.

شرائط مقذوف

اشاره

در مقذوف برای ثبوت حدّ قذف به نفع او، احصان شرط است. احصان در این باب، عبارت از بلوغ، عقل، حریت، اسلام و عفت است؛ هر کسی این پنج خصوصیت را دارا باشد، عنوان احصان درباره ی او صادق بوده، و به قذف او، حدّ ثابت می گردد؛ و هر که فاقد تمام یا بعضی از این صفات باشد، به قذف او، قاذف تعزیر می گردد. اگر شخصی پسر بچه یا دختر بچه یا مملوک و یا کافری را قذف کند، به او حدّ نمی زنند؛ بلکه تعزیر می شود.

اگر شخص غیر عفيف به زنا یا لواط تظاهر کند، برای او احترامی نیست؛ لذا، حدّ و تعزیری بر قاذف او نیست؛ ولی اگر متظاهر به زنا و لواط نیست، قذفش موجب حدّ است؛ و اگر به یکی از این دو عمل متظاهر باشد، فقط قذف در آن مورد، حدّ و تعزیر ندارد؛ ولی در قذف دیگری بنا بر اقوی حدّ ثابت است. و اگر به غیر زنا و لواط از معاصی دیگر تظاهر دارد، قذفش سبب ثبوت حدّ است.

بررسی عنوان احصان

خداوند در آیه ی قذف فرموده است: **وَ الَّذِينَ يَزْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَ لَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَ أُولَئِكَ هُم**

کسانی که زنان محصنه را قذف می کنند... آیا احصانی که در آیه ی شریفه به کار رفته، مشتمل بر این پنج خصوصیت - بلوغ، عقل، حرّیت، اسلام و عفت - است یا واژه ی «احصان»، اصطلاحی از فقها در باب قذف است، نه این که ناظر به تفسیر آیه ی شریفه باشد؛ فقها دیده اند در باب ثبوت حدّ قذف، این پنج خصوصیت در مقذوف معتبر است؛ لذا، اسم این مجموعه را «احصان» گذاشته اند؟

ما در شرطیت امور پنجگانه تردید نداریم؛ بلکه برای اثبات آن ها دلیل اقامه خواهیم کرد؛ لیکن بحث در این است که احصان همان طور که در بحث های گذشته گفتیم و مفسّران نیز گفته اند؛ زنان محصنه، یعنی عقیف و پاکدامن؛ و بیش از این مقدار دلالت ندارد.

بنابراین، باید برای حرّیت و اسلام دلیل اقامه کرد.

به عبارت روشن تر، اگر ادله ای که در آینده مطرح می شود نداشتیم، آیا می توانستیم از آیه ی شریفه شرایط خمس را اثبات کنیم؟ حقّ این است که محصنات یعنی زن های عقیف در مقابل زنان متظاهر و متجاهر به زنا، زن های لا-ابالی؛ و دلیلی نداریم که این واژه بر حرّیت و اسلام دلالت دارد؛ بلکه باید از ادله ی دیگر این خصوصیات اثبات شود.

بنا بر آن چه گذشت، اگر مقصود از احصان در کلمات فقها، اصطلاحی است که این پنج شرط را شامل می شود ولی برای اثبات هر کدام از شرایط، دلیل اقامه می شود؛ این مطلب قابل اشکال نیست. لیکن اگر از آیه ی شریفه و واژه ی «محصنات» می خواهند این شرایط را اثبات کنند، قابل پذیرش نیست.

دلیل اعتبار بلوغ و عقل

اگر مقذوف بالغ یا عاقل نباشد، یعنی صبیّ و صبیّه و مجنون و مجنونه باشد، در قذف به آنان، روایاتی در گذشته مطرح شد که مضمون بعضی از آن ها «لا حدّ لمن لیس علیه حدّ» (۲) بود؛ و در مقام تفسیر این جمله، فرمود: اگر مجنونی قذف کند حدّ نمی خورد؛ زیرا،

ص: ۲۸۴

۱- (۱). سوره ی نور، ۴.

۲- (۲). وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۳۳۲، باب ۱۹ از ابواب مقدّمات الحدود، ح ۱.

اگر قذف شود، به خاطر او به کسی حد نمی زنند. روایت فضیل بن یسار، اسحاق بن عمار^(۱) و ابو مریم انصاری^(۲) در مسأله ی سابق گذشت؛ لذا، آن ها را تکرار نمی کنیم و روایات دیگری را مورد بحث قرار می دهیم.

وعن عدّه من أصحابنا، عن أحمد بن محمد، عن ابن أبي نصر، عن عاصم بن حمید، عن أبي بصیر، عن أبي عبد الله عليه السلام، فی الرجل یقذف الصبیّه یجلد؟ قال: لا، حتّٰی تبلغ. ^(۳)

فقه الحدیث: ابوبصیر از امام صادق علیه السلام درباره ی مردی پرسید که دختر بچه ای را قذف کرده است، آیا تازیانه می خورد؟ امام علیه السلام فرمود: نه، تا آن دختر بالغ گردد.

توجه به این نکته لازم است که بین قاذف و مقذوف فرق است. اگر قاذف بالغ نباشد، مکلف نیست؛ پس، حدّ بر او جاری نیست. و همین طور نسبت به مجنونی که قاذف باشد، «رفع القلم عن المجنون حتّٰی یفیک»^(۴) کفایت می کند تا اثبات کنیم حدّی ندارد؛ لیکن بحث ما، در قاذف بالغی است که نا بالغ یا مجنونی را قذف می کند، لذا باید بر عدم ثبوت حدّ اقامه ی دلیل کنیم.

قال: وسألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل یقذف الجاریه الصغیره، قال: لا یجلد إلّا أن تكون أدركت أو قاربت [قارنت]. ^(۵)

ص: ۲۸۵

۱- (۱). وسائل الشیعه ج ۱۸ ص ۳۲۲ ۱۹ ابواب مقدمات الحدود ح ۱

۲- (۲). همان، ص ۴۳۹، باب ۵ از ابواب حدّ قذف، ح ۱.

۳- (۳). همان، ص ۴۴، ح ۴.

۴- (۴). همان، ص ۳۱۶، باب ۸ از ابواب حدّ قذف، ح ۱.

۵- (۵). همان، ص ۴۳۹، باب ۵ از ابواب حدّ قذف، ح ۳.

فقه الحدیث: این روایت با روایت قبل یکی است، اما صاحب وسائل رحمه الله آن را دو روایت قرار داده است؛ زیرا، در یکی عاصم بن حمید از ابی بصیر و در دیگری به طور مستقیم از امام صادق علیه السلام نقل می کند.

از امام صادق علیه السلام می پرسد: مردی که جاریه ی صغیری را قذف کرده است، چه حکمی دارد؟ امام علیه السلام فرمود: تازیانه ای که در مورد قذف است، این جا تحقق ندارد؛ مگر این که «أدرکت أو قاربت» باشد.

مقصود از این دو کلمه چیست؟

احتمال داده اند «أدرکت» یعنی رؤیت حیض کرده باشد؛ و «قاربت» یعنی نه سال را تکمیل کرده باشد که نزدیک رؤیت حیض خواهد بود. این احتمال شاهی ندارد. ظاهراً معنای «أدرکت» همان «بلغت» است؛ «مدرکت» یعنی «بالغ»، «بلغ» و «بلوغ» نیز یعنی رسیدن؛ «بالغه» یعنی زنی که رسیده است. «أدرکت» نیز به همین معنا است؛ یعنی به حدی که باید برسد، رسیده است. شاهدش هم روایت اول ابو بصیر است که فرمود: «لا حتّی تبلغ».

اشکال در «قارنت» و «قاربت» است؛ زیرا، اگر به ظاهرش بخواهیم عمل کنیم، باید جاریه ی صغیری که نزدیک بلوغ و در آستانه ی بلوغ است، بر قذف حد جاری باشد؛ ولی کسی به آن فتوا نداده است؛ و این سبب نمی شود که مقصود از «قاربت» را «أکملت تسع سنین» بگیریم. بین این عبارت تناسبی نیست.

نتیجه ی اباحت گذشته، اثبات شرطیت بلوغ و عقل در مقذوف برای ثبوت حد قذف است.

دلیل اعتبار حریت

۱ - وعنه، عن صفوان، عن إسحاق بن عمّار، عن أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: من افتري على مملوك عزر لحرمة الإسلام. (۱)

فقه الحدیث: در این صحیحه یا موثقه، امام صادق علیه السلام فرمود: کسی که بر مملوکی افترا ببندد، باید تعزیر شود؛ زیرا، مسلمان بودن احترام دارد.

فقهها به این روایت استدلال کرده اند؛ لیکن به نظر ما، مناقشه ای در این استدلال وجود دارد. زیرا، تعزیر درست است که در برابر حد استعمال می شود، ولی گاه در مقام توهم این معنا که بر افترای به مملوک و عبد، مکافات و عقوبتی نیست، به کار می رود. شاید این روایت، در مقام بیان این مطلب باشد، به خصوص با توجه به تعلیل ذیل روایت که

ص: ۲۸۶

می فرماید: «لحرمة الإسلام» اسلام احترام دارد. در اسلام بین مملوک و غیر مملوک از نظر مسلمان بودن فرقی نیست؛ لذا، اگر ما باشیم و این روایت، نمی توانیم از آن استفاده کنیم که در قذف مملوک حدّ وجود ندارد. تعزیر در روایت، تعزیر در برابر حدّ نیست؛ بلکه برای رفع توهم کسانی است که خیال می کنند افترای بر مملوک، کالعدم است و چیزی بر آن مترتب نمی شود.

۲ - وباسناده عن الحسين بن سعيد، عن صفوان، عن منصور بن حازم، عن أبي عبد الله عليه السلام، في الحرّ يفتری علی المملوک قال: يسأل فإن كانت أمّه حرّه جلد الحدّ. (۱)

فقه الحدیث: در این صحیح، امام صادق علیه السلام در مورد حرّی که بر مملوکی افترا می بندد، فرمود: از مادر مملوک سؤال می شود، اگر حرّ است، به قاذف حدّ قذف می زنند.

اگر بگویید: چرا پای مادر او را به میان آورد، می گوییم از نحوه ی جواب امام علیه السلام معلوم می شود که به او گفته: «یابن الزانیه!»؛ لذا، نسبت زنا به مادر او داده است و باید دید حرّ است یا مملوک؛ اگر مملوک باشد، حدّ قذف نمی زنند. روایت دلالت روشنی دارد که اگر مادرش غیر حرّ باشد، حدّ قذف جا ندارد. حدّ قذف در جایی است که مقذوف حرّ باشد.

۳ - وعن محمد بن یحیی، عن أحمد بن محمد، وعن علی، عن أبيه، وعن عده من أصحابنا، عن سهل بن زیاد، جميعاً، عن ابن محبوب، عن عبدالعزيز العبدی، عن عبيد بن زراره، قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: لو أتيت برجل قذف عبداً مسلماً بالزنا لا نعلم منه إلاخيراً لضربته الحدّ حدّ الحرّ إلا سوطاً. (۲)

فقه الحدیث: در این صحیح، عبيد بن زراره می گوید: از امام صادق علیه السلام شنیدم که فرمود: اگر مردی را نزد من بیاورند که عبد مسلمانی را قذف کرده باشد، و از آن عبد جز خیر و خوبی سراغ نداشته باشیم - (یعنی در ظاهر آدم خوبی است و متجاهر به فسق

ص: ۲۸۷

۱- (۱). وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۴۳۶، باب ۴ از ابواب حدّ قذف، ح ۱۱.

۲- (۲). همان، ص ۴۳۴، ح ۲.

نیست؛ اگر گناهکار نیز باشد، در خفا به گناه دست می زند) - در این صورت، به قاذف هفتاد و نه تازیانه می زنم.

حدّ حرّ مگر یک تازیانه، بیانگر این است که این حکم جنبه ی تعزیری دارد. نکته ای که از روایت استفاده می شود آن است که باید تعزیر را در هر گناهی با حدّ همان گناه ملاحظه کرد؛ لذا، در باب اجتماع زن و مرد یا دو زن یا دو مرد زیر یک لحاف، در پاره ای از روایات، مقدار عقوبت را نود و نه تازیانه مطرح می کرد؛ زیرا، حدّ گناهِش (مساحقه یا زنا) صد تازیانه بود؛ و در این مقام، حدّ قذف هشتاد تازیانه و تعزیر آن هفتاد و نه تازیانه است.

پس، معلوم می شود تعزیر در هر گناهی باید از حدّ آن گناه کمتر باشد، نه از مطلق حدّ.

نتیجه: از مجموع این روایات، شرطیّت حرّیت برای اثبات حدّ قذف استفاده می شود.

دلیل اعتبار اسلام

روایات زیر دلالت می کند در ثبوت حدّ قذف، اسلام مقذوف شرط است؛ لذا، اگر کسی کافر یا کافره ای را هرچند اهل کتاب و در پناه اسلام باشد، قذف کند، بر آن قذف، حدّ مترتب نمی شود.

۱ - محمد بن یعقوب، عن علی بن ابراهیم، عن محمد بن عیسی، عن یونس، عن عبدالله بن سنان، عن ابي عبدالله عليه السلام انه نهى عن قذف من ليس على الإسلام إلا أن يطلع على ذلك منهم وقال: أيسر ما يكون أن يكون قد كذب. (۱)

فقه الحدیث: در این صحیح، ابن سنان گفت: امام صادق علیه السلام از قذف افراد غیر مسلمان نهی کرد؛ مگر آن که بر زنا یا آنان یا لواطشان اطلاع داشته باشید - (البته باید توجه داشت که زنا به حسب قواعد مذهب غیر مسلمان محقق شده باشد؛ زیرا، «لکل قوم نکاح»؛ (۲) برای هر قومی نکاحی است؛ اگر از مقررات آن تجاوز کنند، عنوان زنا به خود می گیرد). -

ص: ۲۸۸

۱- (۱). وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۴۳۰، باب ۱ از ابواب حدّ قذف، ح ۱.

۲- (۲). همان، ج ۱۱، ص ۵۹، باب ۲۶ از ابواب جهاد العدو، ح ۲.

در این صورت، اسناد زنا یا لواط مانعی ندارد. پس، بر آن قذف نیز حدی مترتب نمی شود.

اما اگر بر حال آنان اطلاع ندارید، قذف نکنید؛ زیرا، کمتر چیزی که در این حال تحقق دارد، وقوع دروغ و کذب از گوینده است، که با عدم اطلاع، به طور قاطع نسبت زنا می دهد. دروغ یکی از محرمات است؛ هرچند بر آن حدی نیست، لیکن می توان دروغگو را تعزیر کرد.

۲ - وعن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن حماد، عن الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام، إنه نهى عن قذف من كان على غير الإسلام إلّا أن تكون قد اطلعت على ذلك منه. (۱)

فقه الحدیث: مضمون این روایت با روایت قبل یکی است. صاحب جواهر رحمه الله (۲) هر دو روایت را به حلبی نسبت داده است؛ در حالی که راوی یکی عبدالله بن سنان و راوی دیگری حلبی است. شاید در نسخه ی وسائل موجود نزد صاحب جواهر رحمه الله حلبی بوده است.

۳ - وعن حميد بن زياد، عن الحسن بن محمد بن سماعه، عن جعفر بن سماعه وأحمد بن الحسن الميثمي، جميعاً، عن أبان بن عثمان، عن إسماعيل بن الفضل، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الافتراء على أهل الذمّة وأهل الكتاب، هل يجلد المسلم الحدّ في الافتراء عليهم؟ قال: لا، ولكن يعزّر. (۳)

فقه الحدیث: اسماعیل بن فضل هاشمی از امام صادق علیه السلام درباره ی افترای بر اهل ذمه و اهل کتاب پرسید: آیا بر مسلمان در این مورد حدّ قذف می زنند؟ امام علیه السلام فرمود: نه، بلکه او را تعزیر می کنند.

این روایات، حدّ قذف را در صورتی که مقذوف کافر باشد، نفی می کند و حکم به تعزیر می دهد؛ لذا، این شرط نیز دلیل اثبات دارد.

ص: ۲۸۹

۱- (۱). وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۴۳۰، باب ۱ از ابواب حدّ قذف، ح ۲.

۲- (۲). جواهر الکلام، ج ۴۱، ص ۴۱۸.

۳- (۳). وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۴۵۰، باب ۱۷ از ابواب حدّ قذف، ح ۴.

معنای عَفْت، عدم تظاهر به زنا و عدم تجاهر به لواط است؛ نه این که به حسب واقع و در خفا نیز از او کار زشتی صادر نشود. تعبیر امام علیه السلام در یکی از روایات «لَانَعْلَمَ مِنْهُ إِلَّا خَيْرًا»^(۱) بود؛ یعنی ما به جز خیر و خوبی از او ندیدیم و نشنیدیم.

دلیل اعتبار این قید، علاوه بر روایات، آیه ی شریفه وَ الَّذِينَ يَزْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ (۲) است؛ که موضوع حَدِّ قَذْفِ را عنوان «رمی محصنات» قرار داده است. فرقی نمی کند احصان در آیه را به عقل، بلوغ، اسلام، حریت و عَفْت تفسیر کنیم یا فقط به عفاف؛ به هر تقدیر، یکی از شرایط تحقق قذف، عقیف بودن مقذوف است. بنابراین، اگر مقذوف غیر محصن و غیر عقیف باشد، مشمول آیه ی شریفه نمی شود.

از یکی دو روایت نیز شرطیت عَفْت در تحقق حَدِّ قَذْفِ استفاده می شود؛ و یک روایت بر عدم عقوبت در قذف غیر عقیف دلالت می کند.

۱ - عبید بن زراره قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: لو أتيت برجل قذف عبداً مسلماً بالزنا لانعلم منه إلا خيراً لضربتة الحدَّ حدَّ الحرِّ الأوسطاً.^(۳)

فقه الحدیث: در توضیح شرط حریت به این روایت اشاره شد. امام صادق علیه السلام فرمود:

اگر به مردی برخورد کنم که عبد مسلمانی را قذف کند که جز خوبی از او نشنیده ایم - (یعنی به زنا کاری شهرت ندارد و به زنا تظاهر نمی کند، یا در واقع از او زنا سر نزده، و یا اگر مرتکب زنا شده، به آن تجاهری ندارد). - در این حال، قاذف را تعزیر می کنم.

این روایت همان گونه که بر شرطیت اسلام دلالت داشت، بر شرطیت عفاف نیز دلالت دارد.

۲ - محمّد بن یعقوب، عن علی بن ابراهیم، عن محمّد بن عیسی، عن یونس، عن زرعه، عن سماعه، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: فی الرجل إذا قذف

ص: ۲۹۰

۱- (۱). وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۴۳۴، باب ۴ از ابواب حَدِّ قَذْفِ، ح ۲.

۲- (۲). سوره ی نور، ۴.

۳- (۳). وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۴۳۴، باب ۴ از ابواب حَدِّ قَذْفِ، ح ۲.

فقه الحدیث: در مؤثقه سماعه، امام صادق علیه السلام فرمود: مردی که زن محصنه ای را قذف کند، هشتاد تازیانه می خورد؛ حرّاً باشد یا مملو ک.

این روایت فرقی بین حرّاً قاذف و عبد قاذف نمی گذارد. در بحث گذشته، سخن از مقذوف بود که بین حرّاً و عبد تفاوت دارد؛ در حرّاً مقذوف، حدّ قذف، و در عبد مقذوف، تعزیر ثابت است.

آیا «المحصنه» که در روایت آمده، اقتباس از آیه ی شریفه است؟ در این صورت، این کلمه به معنای عقیقه خواهد بود. احتمال دارد مراد از این کلمه زن شوهردار باشد که طبعاً زن شوهردار کمتر مرتکب زنا می گردد. در این حال، روایت، دلیل بر شرطیت عفت نخواهد بود؛ لیکن علی الظاهر این تعبیر اقتباسی از آیه ی شریفه باشد.

۳ - محمّد بن علیّ الحسین فی (المجالس) عن أحمد بن هارون، عن محمّد بن عبد الله، عن أبيه، عن عبد الله بن جعفر الحمیری، عن أحمد بن محمد البرقی، عن هارون بن الجهم، عن الصادق جعفر بن محمد علیهما السلام قال:

إذا جاهر الفاسق بفسقه فلا حرمه له ولا غیبه. (۲)

فقه الحدیث: امام صادق علیه السلام می فرماید: اگر فاسق در فسق خودش، علاوه بر فسق، متجاهر و متظاهر به آن هم باشد، هیچ احترام و ارزشی برای فاسق در این رابطه نیست؛ یعنی اگر در حضورش آن فسق را به او نسبت دهند، هیچ مسأله ای به وجود نمی آورد؛ و اگر در غیبتش نیز فسقش را مطرح کنند، عنوان غیبت بار نمی گردد.

تذکر: از روایات گذشته شرطیت عقل، بلوغ، اسلام، حرّیت و عدم تظاهر به فسق برای ترتّب حدّ قذف استفاده شد؛ لیکن بین چهار شرط اوّل و شرط پنجم اختلاف است. در جایی که یکی از شرایط چهارگانه نباشد، حدّ قذف ساقط، اما تعزیر قاذف ثابت است؛ زیرا، در یک روایت درباره ی قذف مملو ک فرمود: «عزّر لحرمة الإسلام» (۳). اسلام احترام

ص: ۲۹۱

۱- (۱). وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۴۳۴، باب ۴ از ابواب حدّ قذف، ح ۱.

۲- (۲). همان، ج ۸، ص ۶۰۴، کتاب الحج، باب ۱۵۴ از ابواب احکام العشره، ح ۴.

۳- (۳). همان، ج ۱۸، ص ۴۳۶، باب ۴ از ابواب حدّ قذف، ح ۱۲.

دارد؛ هر چند مقذوف مملوک است، لیکن این سبب نمی شود که بتوان بردگان را قذف کرد؛ بلکه بر قذفش تعزیر می شود.

در خصوص قذف کفار، امام علیه السلام امر را دائر مدار اطلاع و آگاهی از وقوع زنا و لواط کافر کرد؛ که در این صورت، قذف حرام نیست و نهی ندارد. (۱) طبعاً حدّ تعزیری هم بر آن نیست؛ اما اگر بدون اطلاع نسبت دهد، چه بسا عنوان کذب محقق گردد و به سبب آن باید تعزیر گردد.

نسبت به قذف مجنون و طفل نیز تعزیر ثابت است؛ زیرا، قذفشان مجوّز شرعی ندارد؛ هر چند مجنون و طفل مکلف نیستند، ولی دلیلی بر جواز قذفشان نداریم.

امّا نسبت به متجاهر به فسق، روایت می گفت: «لا حرمة له ولا غیبه له» (۲) احترام و غیبت درباره ی او منتفی است. بنابراین، اگر شخصی متجاهر به زنا را قذف کند، نه تنها حدّ قذف اثبات نمی شود، بلکه تعزیری هم نیست.

طرح دو اشکال: ۱ - امام راحل رحمه الله در تحریر الوسیله پس از بیان شرطیت امور پنجگانه فرمود: «فمن استكملها وجب الحدّ بقذفه ومن فقدھا أو فقد بعضها فلا حدّ علی قاذفه وعلیه التعزیر»؛ این عبارت اطلاق داشته، و شامل قذف فاقد عفت هم می گردد؛ در حالی که در قذف غیر عقیف، حدّ و تعزیر هیچ کدام ثابت نیست. و خود ایشان در ذیل نیز به این مطلب تصریح دارد. لیکن متن نویسی مانند عامّ و خاص قانونی نیست که گفته شود: عامّ بالا به وسیله ی خاص ذیل تخصیص می خورد؛ یا مطلق تقیید می گردد.

۲ - در عبارت تحریر الوسیله فرمود: «فلو قذف صبیّاً أو صبیّه أو مملوکاً أو کافراً یعزّر» مجوّز ترک ذکر «مجنون و مجنونه» چیست؟

قذف فاسق در غیر فسق متظاهر

ص: ۲۹۲

۱- (۱). وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۴۳۰، باب ۱ از ابواب حدّ قذف، ح ۱.

۲- (۲). همان، ج ۸، ص ۶۰۴، کتاب الحج، باب ۱۵۴ از ابواب احکام العشره، ح ۴.

معنای روایت که می گوید: «إذا جاهر الفاسق بفسقه فلا حرمه له»^(۱) آیا عدم احترام و سلب آن، در محدوده ی فسقی است که به آن متجاهر می باشد؛ و یا روایت در مقام بیان این است که چنین فردی هیچ احترام ندارد؟ لذا، می توان به متجاهر به زنا، لواط را هم نسبت داد. او یک موجود بی ارزش است، در حضور یا غیبتش می توان هر گناهی را به او نسبت داد.

عرف از این عبارت، معنای اول را می فهمد؛ یعنی در رابطه ی با عملی که باکی از ظهورش ندارد، بدون احترام است. به فردی که متظاهر به زنا است، چگونه جایز است نسبت لواط بدهند؟ شیخ انصاری رحمه الله نیز در مکاسب محرّمه در باب غیبت می فرماید: غیبت فاسق در محدوده ی گناه آشکارش جایز است، ولی در گناهان مخفی و غیر متجاهر، مجوّزی برای غیبت نداریم.^(۲)

بنابراین، آن چه در ذیل شرط عفت در تحریر الوسيله آمده است، که قذف در فسق ظاهر حدّ و تعزیر ندارد ولی در فسق غیر متجاهر موجب حدّ است، مطلبی تام و تمام است.

ص: ۲۹۳

۱- (۱). همان.

۲- (۲). المكاسب المحرمه، ج ۱، ص ۳۵۴.

مسأله ۴ - لو قال للمسلم: «يا بن الزانية» أو «أمك زانية» وكانت أمه كافره ففي روايه يضرب القاذف حدّاً، لأنّ المسلم حصّيه نها، والأحوط التعزير دون الحدّ.

نسبت قذف با كفر مادر

اگر به مسلمانی که مادرش کافر است، بگویند: «ای پسر زن زنا کار»، یا گفته شود: «مادرت زنا کار است»، روایتی بر حدّ قاذف دلالت دارد؛ و تعلیل وجوب حدّ را احصان مسلمان بیان می کند؛ لیکن احتیاط در تعزیر است، نه حدّ.

در بحث گذشته گفتیم: اگر کافری را قذف کنند، تعزیر ثابت می شود. در این مقام، کسی که مورد قذف قرار گرفته، مادر فرد مسلمانی است که مادرش بر کفر باقی است؛ بر طبق قواعد گذشته، در قذف این مادر باید قاذف را تعزیر کرد؛ لیکن به سبب ورود روایتی، شیخ طوسی رحمه الله در نهاییه (۱) و جماعتی به تبعیت از او گفته اند: باید قاذف را حدّ قذف زد؛ زیرا، پسر این مادر، مسلمان است و اسلام به مادرش عفت و مصونیتی عنایت کرده است. دیگران از قبیل ابن ادریس، (۲) صاحب مسالک، (۳) کاشف اللثام، (۴) و صاحب ریاض رحمهم الله (۵) معتقدند روایت قابل استدلال نیست و باید بر طبق قاعده عمل کرد. مرحوم محقق در شرایع (۶) می فرماید:

اشبه ثبوت تعزیر است؛ امام راحل رحمه الله نیز پس از اشاره به روایت، تعزیر را به عنوان احتیاط می پذیرند. پس، باید به بررسی روایت بپردازیم:

وعنه، عن بنان بن محمّد، عن موسى بن القاسم وعلی بن الحکم جمیعاً، عن أبان، عن عبدالرحمن بن أبی عبداللّه، عن أبی عبداللّه علیه السلام، قال: النّصرانیة والیهودیة تكون تحت المسلم فيقذف ابنها يضرب القاذف، لأنّ المسلم قد حصّنها.

ص: ۲۹۴

۱- (۱). النهایه فی مجرّد الفقه والفتوی، ص ۷۲۵.

۲- (۲). السرائر، ج ۳، ص ۵۲۰.

۳- (۳). مسالک الافهام، ج ۱۴، ص ۴۴۰.

۴- (۴). کشف اللثام، ج ۲، ص ۴۱۳.

۵- (۵). ریاض المسائل، ج ۱۰، ص ۱۱۲.

۶- (۶). شرایع الاسلام، ج ۴، ص ۹۴۶.

و رواه الكليني عن الحسين بن محمد، عن معلى بن محمد، عن الوشاء، عن أبان، و رواه الشيخ بإسناده عن محمد بن يعقوب مثله. (۱)

فقه الحديث: سند این روایت به طریق شیخ طوسی رحمه الله مشتمل بر بنان بن محمد و موسی بن القاسم است که هیچ کدام توثیق ندارند. (۲) امام علیه السلام فرمود: زن یهودی و نصرانی که زوجه ی مرد مسلمانی باشند، اگر پسر این زن - طبیعی است که پسر در این صورت مسلمان است؛ چرا که فرزند تابع اشرف الأبویین است. - مقذوف شد، قاذف باید تازیانه بخورد؛ زیرا، مسلمان او را تحصین کرده است. یعنی شوهر مسلمانش نمی گذارد منحرف و مرتکب زنا شود؛ در حقیقت، اسلام به او مصونیتی داده، و او در زیر پرچم اسلام قرار گرفته است.

مرحوم صاحب وسائل این روایت را از کلینی رحمه الله نیز نقل می کند؛ و ظاهر نقل وسائل، عدم فرق بین نقل شیخ طوسی و کلینی رحمه الله می باشد. طریق مرحوم کلینی نیز طریقی غیر صحیح و ضعیف است.

صاحب جواهر رحمه الله پس از نقل روایت به طریق شیخ طوسی رحمه الله می فرماید: در کتاب کافی دارد: «ویضرب القاذف حدّاً». (۳) امام راحل رحمه الله نیز در متن مسأله می فرماید: «ففی روایه یضرب القاذف حدّاً» شاید نظر ایشان به کلام صاحب جواهر رحمه الله و یا متن کافی بوده است. در کافی چنین آمده:

عن أبي عبد الله عليه السلام قال: النصرانية واليهودية تكون تحت المسلم فتجلد، فيقذف ابنها، قال: تضرب حدّاً لأنّ المسلم حصّنها. (۴)

ص: ۲۹۵

۱- (۱). وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۴۵۰، باب ۱۷ از ابواب حدّ قذف، ح ۶.

۲- (۲). در کتاب تفصیل الشریعه نوشته اند: «لا إشکال فی قصور السند علی کلا الطریقین وعدم ثبوت الجابر له» و در این جا نیز به ضعف سند تصریح می کنند؛ ولی بر مبنای ایشان در ثقه دانستن راویان کامل الزیارات هر دو طریق معتبر است؛ زیرا، موسی بن القاسم بجلی را شیخ و نجاشی توثیق کرده اند و بنان بن محمد همان عبد الله بن محمد بن عیسی است که در کامل الزیارات از او روایت کرده و از معلى بن محمد نیز در کتاب مذکور روایت شده و مرحوم خوئی نیز به همین جهت او را توثیق کرده است.

۳- (۳). جواهر الکلام، ج ۴۱، ص ۴۱۹.

۴- (۴). الکافی، ج ۷، ص ۲۰۹، ح ۲۱.

بنا بر ثبوت متن کتاب کافی، اشکال صاحب جواهر رحمه الله به این که «یمكن إرادة التعزیر منه»^(۱) وجهی ندارد؛ زیرا، در روایت به «قذف»، «ضرب» و «حدّ» تصریح شده است. لذا، انصاف این است که نمی توان در آن مناقشه ی دلالتی کرد؛ و ظاهرش وجوب حدّ قذف بر قاذفی است که به مسلمانی که مادرش کافر است، بگوید: «یا بن الزانیه».

لیکن سند روایت ضعیف بوده و جابری ندارد؛ زیرا، شهرت فتوایی مطابق با روایت که جبران ضعفش بنماید، نداریم؛ و ظاهر کلام صاحب وسائل رحمه الله هم عدم احتمال روایت مذکور در کتاب کافی بر کلمه ی «حدّ» است؛ زیرا، اشاره ای به اختلاف بین متن شیخ طوسی رحمه الله و متن مرحوم کلینی نکرده است.

اگر روایت مشتمل بر کلمه ی «حدّ» نباشد، علاوه بر اشکال سندی، دلالت روایت بر ضرب حدّ قذف واضح نیست؛ بلکه قدر متیقّن از روایت، وجوب ضرب تازیانه ای است؛ اما ظهور در هشتاد تازیانه ندارد.

علاوه بر این که این روایت با روایات گذشته منافات دارد - هرچند تنافی به عامّ و خاص است -، بر خلاف قاعده نیز هست؛ و نمی توان به روایت ضعیف السند و بر خلاف قاعده فتوا داد.

مختار ما در مسأله، همان مطلبی است که در شرایع آمده است؛ مبنی بر آن که أشبهه به اصول، قواعد و روایات دیگر، پیاده شدن مسأله ی تعزیر است و نه حدّ.

ص: ۲۹۶

۱- (۱). جواهر الکلام، ج ۴۱، ص ۴۱۹.

مسأله ۵ - لو قذف الأب ولده بما يوجب الحدّ لم يحدّ، بل عليه التعزير للحرمة لا للولد، وكذا لا يحدّ لو قذف زوجته الميّته ولا وارث لها الا ولده.

ولو كان لها ولد من غيره كان له الحدّ، وكذا لو كان لها وارث آخر غيره.

والظاهر أنّ الجدّ والد، فلا يحدّ بقذف ابن ابنه.

ويحدّ الولد لو قذف أباه وإن علا وتحّد الأمّ لو قذفت ابنها والأقارب لو قذفوا بعضهم بعضاً.

حکم قذف نزدیکان

این مسأله مشتمل بر چند فرع است که در یک روایت صحیحہ ی مفصل مطرح شده است:

۱ - اگر پدری فرزند خودش را قذف کند، یعنی به او بگوید: «ای زانی»، فرقی بین دختر و پسر نیست؛ به هر کدام نسبت زنا یا لواط بدهد، عمل حرامی است و صرف پدر بودن، مجوز دادن چنین نسبتی نیست. لیکن پدر را به خاطر قذف فرزند محکوم به حدّ قذف نمی کنند؛ بلکه به جهت حرمت عمل، تعزیر دارد.

(فرق تعزیر با حدّ قذف در این است که حدّ قذف، حقّ مقذوف است و در صورت مطالبه ی او جاری می شود؛ بنابراین، اگر عفو کرد، ساقط می گردد؛ اما تعزیر حقّ فرزند نیست، بلکه بر عمل حرام پدر مترتب است، و ربطی به فرزند ندارد تا عفو کند یا اجرای آن را مطالبه نماید).

۲ - اگر مردی امّ ولدش (زوجه اش) را که از دنیا رفته است قذف کند، در صورتی که وارث آن زن فقط فرزند او باشد، حدّ قذف بر مرد نمی زنند و فقط به علّت ارتکاب حرام، تعزیر می گردد.

(در باب قذف لازم نیست منسوبّ الیه زنده باشد؛ لذا، اگر مُرده ای را قذف کردند، حدّ قذف ثابت می شود؛ لیکن ورثه، آن را به ارث می برند و اجرای حدّ متوقّف بر مطالبه ی ورثه است؛ ولی زوج و زوجه را از حدّ قذف سهمی نیست. لذا، نباید اشکال کرد زوج در

این فرع وارث است و فرزند تنها وارث نیست؛ زیرا، وارث را به لحاظ حدّ قذف ملاحظه می کنند نه به لحاظ ارث بردن از اموال و ترکه ی میت).

۳- اگر زن از غیر این مرد نیز فرزندی داشته باشد، یا وارثی غیر از فرزند برای آن زن باشد مانند پدر و مادر، در این صورت با مطالبه ی کسانی که با قاذف رابطه ی پدری و فرزندی ندارند، حدّ قذف جاری می گردد.

۴- جدّ در حکم پدر است، پس، با قذف نوه ی خود حدّ نمی خورد.

۵- اگر فرزند، پدر و یا اجداد خود را، و مادر، فرزندش را و خویشان یکدیگر را قذف کنند، بر قاذف حدّ اقامه می گردد.

دلیل تمام این فروع روایت صحیحه ی زیر است:

محمّد بن یعقوب، عن علی بن ابراهیم، عن أبیه، عن ابن محبوب، عن العلاء بن رزین، عن محمّد بن مسلم، قال: سألت أبا جعفر علیه السلام عن رجل قذف ابنه بالزّنا.

قال: لو قتله ما قتل به، وإن قذفه لم یجلد له.

قلت: فإن قذف أبوه أمّه، قال: إن قذفها وانتفی من ولدها تلاعنا ولم یلزم ذلك الولد الّذی انتفی منه وفرّق بینهما ولم تحلّ له أبداً.

قال: وإن كان قال لابنه وأمّه حیّه: یابن الزّانیه ولم ینتف من ولدها جلد الحدّ لها ولم یفرّق بینهما.

قال: وإن كان قال لابنه: یابن الزّانیه وأمّه میته ولم یکن لها من یأخذ بحقّها منه إلّا ولدها منه فإنّه لایقام علیه الحدّ، لأنّ حقّ الحدّ قد صار لولده منها.

فإن كان لها ولد من غیره فهو ولیها یجلد له، وإن لم یکن لها ولد من غیره وكان لها قرابه یقومون بأخذ الحدّ جلد لهم. (۱)

فقه الحدیث: هر چند در سند روایت ابراهیم بن هاشم هست، لیکن روایت صحیح السند است.

ص: ۲۹۸

۱- (۱). وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۴۴۷، باب ۱۴ از ابواب حدّ قذف، ح ۱.

محمد بن مسلم می گوید: از امام باقر علیه السلام درباره ی حکم مردی که پسرش را به زنا قذف کرد، پرسیدم. امام علیه السلام فرمود: اگر پدری پسرش را بکشد، به قتل پسر قصاص نمی شود؛ و اگر او را قذف کند، بر قذفش نیز حدّ نمی خورد. - (یعنی عنوان حدّ نفی می شود نه این که تعزیر هم نگردد؛ بلکه تعزیرش به خاطر عمل حرام، مانعی ندارد) -.

محمد بن مسلم پرسید: اگر پدر، مادر این بچه را به زنا نسبت داد، چه؟ - (سؤال مطلق است و اختصاص به مادر میّت ندارد) - امام علیه السلام فرمود: اگر در نسبت زنا به مادر بچه، پدر قصد نفی فرزند دارد، بین زن و مرد ملاعنه می شود؛ و پدر ملزم نیست بچه را بپذیرد. بین زن و شوهر جدایی می افتد، به گونه ای که به هیچ وجه بر یکدیگر حلال نخواهند شد.

اگر پدری به فرزندش گفت: «یا بن الزانیه» و مادر زنده باشد - ظاهراً لعان هم واقع نشده است - در این صورت به او حدّ قذف می زنند و از یکدیگر جدا نمی شوند؛ ولی اگر مادر مرده باشد و وارث نیز منحصر در فرزندی باشد که آن زن از همین شوهر دارد، پدر حدّ قذف نمی خورد - (مثل موردی که پدر، فرزندش را قذف کند). - زیرا، حقّ حدّ در اختیار فرزند است و او نمی تواند حدّ را از پدرش مطالبه کند.

اما اگر این زن از شوهر سابقش فرزندی داشته باشد، آن فرزند ولیّ قذف است و با مطالبه اش، حدّ قذف بر قاذف اقامه می شود. همین طور اگر فرزندی نداشت و خویشان دیگری مانند خواهر و برادر دارد، با مطالبه ی آنان نیز حدّ جاری می گردد.

از این روایت صحیحه، حکم سه فرع از فروع پنج گانه روشن شد. فرقی بین «ابن» و «بنت» در این مسأله نیست؛ لذا، اگر پدری دخترش را به زنا نسبت داد، همین حکم است؛ زیرا، در روایت مطلب را بر «ولد» متفرّع می کند.

حکم فرع چهارم نیز واضح است؛ زیرا، جدّ به منزله ی پدر است و عنوان «والد» و «اب» بر او منطبق است؛ و این عناوین مختصّ به پدر بی واسطه نیست. بنابراین، در زبان فارسی به «جدّ» پدر بزرگ گفته اند. پس، حکم قذف فرزند توسط پدر در مورد قذف نوه به وسیله ی جدّ نیز جاری است.

حکم فرع پنجم نیز بر طبق قاعده است؛ زیرا، سقوط حدّ قذف فقط اختصاصی قذف پدر نسبت به فرزندش است؛ بنابراین، اگر مادری فرزندش را قذف کرد، یا خویشان یکدیگر را قذف کنند، ولایتی که پدر بر فرزندش دارد، در مورد آنان منتفی است؛ زیرا، در اسلام نسبت به پدر و مادر احکام متفاوتی هست. پدر ولایت دارد، اما مادر ولایت ندارد؛ یا در روایت آمده است «أنت ومالك لأبيك»^(۱) ولی «الأُمّك» ندارد. بنابراین، باید حدّ قذف در حقّشان جاری گردد.

ص: ۳۰۰

۱- (۱). وسائل الشیعه، ج ۱۲، ص ۱۹۵، باب ۷۸ از ابواب ما یکتسب به، ح ۲.

مسأله ۶ - اذا قذف جماعه واحداً بعد واحد، لكل واحد حدّ، سواء جاؤوا لطلبه مجتمعين أو متفرّقين.

ولو قذفهم بلفظ واحد بأن يقول: «هؤلاء زناه» فإن افرقوا في المطالبه فلكل واحد حدّ، وان اجتمعوا بها فلكل حدّ واحد.

ولو قال: «زيد وعمرو وبكر - مثلاً - زناه» فالظاهر أنه قذف بلفظ واحد، كذا لو قال: «زيد زان وعمرو وبكر»، وأما لو قال: «زيد زان وعمرو زان، وبكر زان» فلكل واحد حدّ اجتمعوا في المطالبه أم لا.

ولو قال: «يا بن الزّانين» فالحدّ لهما، والقذف بلفظ واحد، فيحدّ حدّاً واحداً مع الاجتماع على المطالبه وحدّين مع التعاقب.

حکم قذف جماعت

اگر فردی جمعیتی را تک تک به اشاره و یا خطاب، به زنا یا لواط نسبت داد، هر کدام به طور مستقلّ حدّ قذف طلبکارند؛ خواه با همدیگر یا به صورت متفرّق حدّ را مطالبه کنند.

اگر عدّه ای را به یک لفظ قذف کرد، مانند این که بگوید: «شما زناکار هستید»، اگر در مقام مطالبه متفرّق و پراکنده آمدند، به جهت هر کدام جداگانه حدّ می خورد؛ و اگر به صورت اجتماع مطالبه کردند، او را یک حدّ می زنند.

اگر بگوید «زيد و بكر و عمرو زناكارند» يك لفظ محسوب می شود؛ هم چنین اگر بگوید: «زيد زناكار است و بكر و عمرو هم» و كلمه ی زناكار را بر بكر و عمرو تکرار نکند، ولی اگر برای هر کدام تکرار کند، به نفع هر کدام حدّی ثابت است؛ خواه مطالبه ی آنان به صورت دسته جمعی باشد یا متفرّق.

اگر بگوید: «ای پسر مرد و زن زناکار» این جا نیز قذف به لفظ واحد است؛ پس، اگر با هم مطالبه کنند، یک حدّ، و گرنه دو حدّ جاری می شود.

اساس این مسأله دو فرض است؛ و بقیه ی موارد به عنوان مثال ذکر شده است:

۱- اگر جماعتی را به صورت متعدّد یا به بیش از یک کلمه قذف کند، به نفع هر کدام حدّی ثابت می گردد؛ فرقی بین مطالبه ی به نحو اجتماع یا متفرّق نیست.

۲- اگر جماعتی را به یک لفظ قذف کرد، بین مطالبه ی دسته جمعی که یک حدّ ثابت است و مطالبه ی متفرّقانه که بر هر مطالبه ای حدّی می باشد، تفصیل داده اند.

فتوایی که در تحریرالوسیله مطرح شده، فتوای مشهور است؛ و بر آن ادّعیای اجماع کرده اند؛ و منشأ آن هم روایات است. خلاصه نظر مشهور این است که «إذا كان القذف متعدّداً فالحدّ متعدّد وإن كان واحداً ففيه تفصیل بین المطالبه مجتمعاً فالحدّ واحد ومتعدّداً فالحدّ متعدّد».

مرحوم اسکافی^(۱) در مقابل مشهور می گوید: اگر قذف به کلمه ی واحد باشد، یک حدّ ثابت است؛ خواه مطالبه به نحو اجتماع باشد یا تفرّق؛ ولی اگر به الفاظ متعدّد باشد، بین مطالبه گروهی و فردی تفصیل می دهد.

در این مسأله چهار روایت داریم که به بررسی آن ها می پردازیم.

۱- وعن محمّد بن یحیی، عن أحمد بن محمّد، عن علی بن الحکم، عن أبان بن عثمان، عن الحسن العطار، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام رجل قذف قوماً قال: بكلمه واحده؟ قلت: نعم، قال: يضرب حدّاً واحداً: فإن فرّق بينهم في القذف ضرب لكل واحد منهم حدّاً.^(۲)

فقه الحدیث: روایت از نظر دلالت از بقیه روشن تر و سند آن نیز صحیح است؛ زیرا، همه ی روات آن توثیق شده اند.

حسن عطار به امام صادق علیه السلام گفت: مردی جماعتی را قذف می کند. امام علیه السلام فرمود: به کلمه ی واحد؟

گفت: آری. امام علیه السلام فرمود: یک حدّ می خورد؛ ولی اگر بین آنان در قذف جدایی بیندازد، باید برای هر کدام حدّی بخورد.

ص: ۳۰۲

۱- (۱). مختلف الشیعه، ج ۹، ص ۲۶۹، مسأله ۱۲۱.

۲- (۲). وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۴۴۴، باب ۱۱ از ابواب حدّ قذف، ح ۲.

أولاً: این روایت در تفصیل بین موردی که قذف به کلمه ی واحد باشد یا به غیر کلمه ی واحد، صراحت دارد.

ثانیاً: روایت کلمه ی «واحد» را معنا می کند؛ به این صورت که مقصود، قذف واحد در برابر قذف متعدّد است.

با توجه به وضوح دلالت و معنای روایت، جایی برای فرمایش مرحوم کاشف اللثام باقی نمی ماند که در تأیید مرحوم اسکافی می گوید: مقصود از کلمه ی «واحد» وحدت عددی است؛ یعنی بگوید: «أنتم زناه»؛ این کلام از نظر ادبیات یک کلمه است، ولی اگر گفت: «زید و بکر و عمرو زناه» یک کلمه نیست؛ بلکه «زید» یک کلمه، «عمرو» یک کلمه و «بکر» نیز یک کلمه است. (۱)

در این روایت کلمه ی «واحد» به قذف واحد معنا شده؛ و در مقابل «فإن فرّق بينهم القذف» آمده است؛ لذا، «أنتم زناه» با «زید و بکر و عمرو زناه» فرقی ندارد؛ هر دو قذف واحد هستند. بعد از کلمه ی «زید» خبر را نیاورده و لذا با «زید» تنها اسناد محقق نمی شود و هم چنین با «عمرو» تنها، بلکه اسناد واحدی برای همه است.

هر چند دلالت روایت روشن است، ولی بر مدّعی مشهور به طور کامل دلالت نمی کند؛ زیرا، مشهور در قذف واحد بین مطالبه فردی و گروهی، تفصیل می دهند.

بنابراین، باید برای این قسمت از کلامشان از ادله ی دیگر استفاده کرد.

۲- محمد بن یعقوب، عن علی بن ابراهیم، عن ابن اَبی عمیر، عن جمیل بن درّاج، عن اَبی عبد الله علیه السلام، قال: سألته عن رجل افتری علی قوم جماعه، قال: إن أتوا به مجتمعین ضرب حدّاً واحداً، وإن أتوا به متفرّقین ضرب لکلّ منهم حدّاً. (۲)

فقه الحدیث: این روایت صحیحه، و اصحّ روایات باب است. جمیل از امام صادق علیه السلام راجع به مردی که بر قومی به نحو جماعت افترا زد، می پرسد. - (دقت شود که «قوم»، همان

ص: ۳۰۳

۱- (۱). کشف اللثام، ج ۲، ص ۴۱۳ و ۴۱۴.

۲- (۲). وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۴۴۴، باب ۱۱ از ابواب حدّ قذف، ح ۱.

جماعت است. پس، معنای حدیث، افترای به جماعت است. روایت چگونگی افترا را دو نوع می‌داند: «افترای علی قوم جماعه»، در مقابل موردی که افترای به قوم به صورت جماعت نباشد. معنای این جمله افترای واحد بر جماعت است که طبعاً مفتوی به متعدّد است. و زان این عبارت با افترای به کلمه ی واحد یکی است؛ لذا، بیان علامه رحمه الله در مختلف (۱) در تأیید مرحوم اسکافی صحیح نیست که فرمود: «افترای علی قوم جماعه» یعنی «افترای علی قوم متعدّداً»، زیرا، از نظر عرفی می‌گوییم یک خطاب دسته جمعی کرد. -

امام علیه السلام در پاسخ سؤال فرمود: اگر برای مطالبه دسته جمعی آمدند، یک حدّ، و گرنه برای هر کدام حدّی زده می‌شود. نسبت این روایت با روایت گذشته، نسبت اطلاق و تقييد است؛ زیرا، در روایت سابق می‌گفت: «إذا كان القذف بكلمه واحده ضرب حدّاً واحداً» (۲) ولی این روایت می‌گوید:

«ضرب حدّاً واحداً إذا أتوا به مجتمعين وأما إذا أتوا به متفرقين ضرب لكل واحد منهم حدّاً»؛ و فتوای مشهور ثابت می‌گردد.

۳ - وعن علي بن إبراهيم، عن محمد بن عيسى، عن يونس، عن محمد بن حمران، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: سألته عن رجل افتري على قوم جماعه، قال: فقال: إن أتوا به مجتمعين به ضرب حدّاً واحداً وإن أتوا به متفرقين ضرب لكل رجل حدّاً. (۳) فقه الحدیث: دلالت این روایت مانند روایت جمیل است، و مطلب تازه ای ندارد.

برخی در محمّد بن حمران اشکال کرده اند که بین ثقه و غیر ثقه مشترک است؛ ولی محققان رجالی جواب داده اند فرد واقع در سند روایت ثقه است؛ و بر فرض ضعف سند، ضرری به ما نمی‌رساند؛ زیرا، دو روایت دیگر برای اثبات قول مشهور کافی است.

۴ - وعنه، عن ابن محبوب، عن أبي الحسن الشّامي، عن برید، عن

ص: ۳۰۴

۱- (۱). مختلف الشیعه، ج ۹، ص ۲۷۰، مسأله ۱۲۱.

۲- (۲). وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۴۴۴، باب ۱۱ از ابواب حدّ قذف، ح ۳.

۳- (۳). همان، ح ۲.

أبي جعفر عليه السلام، في الرجل يقذف القوم جميعاً بكلمه واحده، قال له: إذا لم يسمهم فإنما عليه حد واحد وإن سمي فعليه لكل رجل حد. (۱)

فقه الحديث: این روایت در کتاب وسائل الشیعه به نام «ابوالحسن الشامی»، ولی در کتاب تهذیب «ابوالحسن السائی» (۲) می باشد؛ به هر تقدیر، این فرد توثیق ندارد؛ بلکه مدحی نیز درباره اش نرسیده است. لذا، سند روایت ضعیف، و از نظر ما مردود است.

از امام علیه السلام سؤال می کند: مردی قومی را به کلمه ی واحد قذف می کند، حکمش چیست؟ امام علیه السلام فرمود: اگر نام آنان را نبرد، یک حد به او می زنند؛ و اگر نامشان را ذکر کند، به نفع هر مردی حدی زده می شود.

صاحب جواهر رحمه الله این روایت را دلیل بر کلام مرحوم اسکافی رحمه الله گرفته، (۳) در حالی که اگر سندش هم تمام بود، بر فتوای اسکافی رحمه الله دلالتی نداشت؛ زیرا، اسکافی رحمه الله مسأله تسمیه و عدم آن را ذکر نکرده است؛ بلکه می گوید: قذف واحد، حد واحد دارد؛ و در قذف متعدّد بین مطالبه ی گروهی و فردی تفصیل می دهد.

از طرف دیگر، با این روایت، بطلان کلام مرحوم کاشف اللثام (۴) نیز روشن می شود؛ زیرا، ایشان صورتی را که اسم می برد، مصداق کلمه ی واحد نگرفته؛ در حالی که روایت آن را از مصدقش شمرده است. زیرا، سؤال می کند از مردی که قومی را به «کلمه ی واحده» قذف می کند؛ اما در کلمه ی واحد بین جایی که نام یکی یکی را برده و موردی که نامی نبرده باشد، تفصیل می دهد. و صاحب کشف اللثام رحمه الله می گوید: اگر نام آن ها را برده است، مصداق کلمه ی واحد نیست.

نتیجه ی بحث: این روایت در «کلمه ی واحده» تفصیلی داده که هیچ کس از مشهور و اسکافی رحمه الله به آن ملتزم نشده اند؛ سندش نیز تمام نیست. بنابراین، با توجه به سه روایت

ص: ۳۰۵

۱- (۱). وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۴۴۴، باب ۱۱ از ابواب حد قذف، ح ۵.

۲- (۲). تهذیب الأخبار، ج ۱۰، ص ۶۹، ح ۲۵۸.

۳- (۳). جواهر الکلام، ج ۴۱، ص ۴۲۰.

۴- (۴). کشف اللثام، ج ۲، ص ۴۱۳ و ۴۱۴.

گذشته به کلام امام راحل قدس سره هدایت می شویم که به تبعیت از مشهور در تحریرالوسیله فتوا داده اند.

آخرین فرع این مسأله: اگر به پسری بگویند: «یا بن الزانیین»، این گفته مثل «أنتم زناه» است؛ یعنی قذف واحد است و تفصیل مشهور در آن پیاده می شود؛ یعنی در صورت مطالبه ی هر دو با هم یک حدّ؛ و در صورت مطالبه ی جداگانه دو حدّ جاری می شود.

ص: ۳۰۶

مسأله ۱ - یثبت القذف بالإقرار، ويعتبر على الأحوط أن يكون مرتين، بل لا يخلو من وجه. ويشترط في المقر البلوغ والعقل والاختيار والقصد.

ويثبت أيضاً بشهادة شاهدين عدلين، ولا يثبت بشهادة النساء منفردات ولا منضمات.

راه های ثبوت قذف

اشاره

این مسأله دو فرع دارد:

الف: قذف با اقرار ثابت می شود؛ و احتیاط، در دو بار اقرار کردن است؛ بلکه خالی از وجه نیست. و مقر باید بالغ، مختار و قاصد باشد.

ب: قذف به شهادت دو مرد عادل ثابت می شود؛ و شهادت زنان به انضمام مردان، یا به نحو مستقل پذیرفته نیست.

فرع اول: ثبوت قذف به اقرار

در ثبوت قذف به اقرار بحثی نیست؛ و کسی شک و تأملی در آن ندارد. لیکن بحث در کفایت یک مرتبه اقرار است، آیا قذف نیز مانند مواردی است که دلیل خاصی بر آن نرسیده، از این رو می گویند: یک بار اقرار و مسمای آن برای اثبات مطلب کافی است، یا همان گونه که دو شاهد لازم دارد، دو مرتبه اقرار نیز لازم است؟

صاحب جواهر رحمه الله می فرماید: دو اقرار لازم است؛ بسیاری از علما نیز به آن تصریح کرده اند و بر آن مخالفی نیافتیم؛ هر چند بر دلیل خاص نیز اطلاع پیدا نکردیم. (۱)

امام راحل رحمه الله نیز در ابتدا، احتیاط فرموده، آن گاه می فرماید: لزوم دو اقرار خالی از وجه نیست.

این بحث در باب قیادت نیز مطرح بود. نکته ی مهمی که باید در کتاب اقرار مورد

ص: ۳۰۷

بررسی قرار گیرد، این است که آیا قاعده‌ی «إقرار العقلاء علی أنفسهم جائز»^(۱) یک قاعده‌ی معروف و مشهور است و به این صورت کلی روایت معتبره‌ای بر آن دلالت دارد، یا قاعده‌ی معروف و مشهور در لسان مردم است، بدون این که دلیل محکمی داشته باشد؟

نکته‌ی دیگری که باید به آن توجه شود، این است که در روایاتی که در باب زنا و لواط آمده بود، از اقرار به شهادت تعبیر شده بود؛ مانند: روایت اقرار زن آبستن به زنا^(۲) و غیر آن؛ لیکن چون شهادت بر نفس است و نه بر غیر، لذا عدالت شاهد در آن معتبر نیست؛ ولی چون شهادت بر ضرر است، باید دوبار باشد. با توجه به این سه خصوصیت، و گفته‌ی صاحب جواهر رحمه الله^(۳) که می‌گوید: در این مطلب مخالفی وجود ندارد و هم چنین معلوم نبودن دلیل محکم بر قاعده‌ی «إقرار العقلاء علی أنفسهم»، به نظر می‌رسد مطلب همان است که امام راحل رحمه الله فرموده است؛ یعنی مقتضای احتیاط، بلکه بالاتر، خالی از وجه نیست؛ یعنی نزدیک به فتوا است؛ بلکه خود فتوا بر عدم کفایت یک اقرار در باب قذف است.

اگر کسی شهادت بیشتری داشته باشد، ممکن است به مقتضای عموم «إقرار العقلاء علی أنفسهم جائز» بگوید: یک اقرار نیز کفایت می‌کند. و این بحث جدیدی نیست.

در باب زنا شرایط مقربّه را به تفصیل بحث کردیم؛ در این جا نیز همان خصوصیات، از بلوغ و عقل و اختیار و قصد معتبر است؛ لذا، نیازی به تکرار نیست.

فرع دوم: ثبوت قذف به بینه

در باب قیادت نیز این بحث گذشت که قیادت به چه چیزی ثابت می‌شود؛ یک طریق مسلم اثبات قذف، قیام بینه‌ی شرعی معمولی، یعنی شهادت عدلین است که عموم دلیل حجّیت بینه در تمامی موضوعات الا ما خرج، حجّیت و اعتبار چنین شهادتی است. و این مقام یکی از مصادیق آن موضوعات است؛ یعنی قذف موضوعی همراه با حکم شرعی و

ص: ۳۰۸

۱- (۱). وسائل الشیعه، ج ۱۶، ص ۱۱۱، کتاب الاقرار، باب ۳، ح ۲.

۲- (۲). همان، ج ۱۸، ص ۳۷۷، باب ۱۶، ابواب حدّ زنا، ح ۱.

۳- (۳). جواهر الکلام، ج ۴۱، ۴۳۰.

حدّ شرعی می باشد؛ لذا، به این عموم تمسّک کرده، حکم به کفایت شهادت دو عادل می کنیم؛ و از طرفی، دلیل خاصّ بر لزوم بیش از دو شاهد نداریم: برخلاف باب زنا و لواط که دلیل خاصّ می گفت باید چهار شاهد شهادت دهند.

سخن در این است که آیا بیّنه باید دو مرد عادل باشند، یا یک مرد و دو زن نیز کافی است؟ امام راحل رحمه الله در باب سحّ و قیادت و قذف می گویند: فقط شهادت دو مرد عادل سبب ثبوت قذف می گردد؛ ولی ما در گذشته گفتیم: اقتضای جمع بین روایات و اخذ به قدر متیقّن از آن ها، کفایت شهادت دو زن و یک مرد است. لذا، در این مسأله نیز با امام رحمه الله مخالفیم.

ص: ۳۰۹

مسأله ۲ - الحدّ في القذف ثمانون جلده ذكراً كان المفترى أو انثى، يضرب ضرباً متوسطاً في الشدة لا يبلغ به الضرب في الزنا. ويضرب فوق ثيابه المعتاده ولا يجرد، ويضرب جسده كله إلا الرأس والوجه والمذاكير. وعلى رأى يشهر القاذف حتى تجتنب شهادته.

مقدار و كَيْفِيَّةُ ضَرْبِ حَدِّ قَذْفِ

اشاره

این مسأله دارای چهار فرع است:

۱ - مقدار قذف هشتاد تازیانه بر مرد و زن است.

۲ - ضربی که در باب قذف ثابت است، ضرب متوسطی می باشد که به شدت ضرب در حدّ زنا نمی رسد.

۳ - از روی لباس به قاذف تازیانه زده، و او را عریان نمی کنند؛ و تازیانه ها را بر تمام جسدهش مگر سر، صورت و عورت او تقسیم می کنند.

۴ - بنا بر نظری، قاذف را باید معرفی کرد تا شناخته شود و از پذیرفتن شهادتش دوری کنند.

فرع اول: مقدار حدّ قذف

این فرع بحث چندانی ندارد؛ زیرا، کتاب، سنت و اجماع بر ثبوت هشتاد تازیانه دلالت دارند. در آیه ی شریفه می فرماید: وَ الَّذِينَ يَزْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً (۱) «کسانی که زنان پاکدامن و عقیف را قذف می کنند و چهار شاهد بر اثبات گفتار خود نمی آورند، به آنان هشتاد تازیانه بزنید».

هرچند «الذین» جمع «الذی» و برای مذکر به کار می رود، امّا این مقام همانند «رجل شکّ بین الثلاث والأربع» است که اختصاص به مردان ندارد. به ذهن هیچ کس هم خطور

ص: ۳۱۰

نمی‌کند که تازیانه خوردن قاذف، متوقف بر مذکر بودنش است؛ و اگر زنی قاذف بود، از دلالت آیه خارج است؛ لذا، در این جهت، بین مرد و زن فرقی نیست؛ در پاره ای از روایات نیز به هشتاد تازیانه اشاره شده است.

فرع دوم و سوم: کیفیت ضرب حد قذف

در باب زنا گفتیم: لباس های زانی را از بدنش بیرون آورده و او را به شدت مورد ضرب قرار می دهند؛ ولی در باب قذف، قاذف را برهنه نکرده و ضرب را نیز با شدت نمی زنند؛ زیرا، در روایات آمده است ضرب قاذف به شدت ضرب زانی نباشد؛ بلکه ضربی متوسط بر لباس های معمولی او می زنند. البته بعضی از روایات، بر در آوردن عبا دلالت دارد؛ زیرا، تازیانه بر روی عبا اثر ندارد.

روایاتی که در این مورد رسیده، حاوی سه جهت است: الف: کیفیت ضرب قاذف؛ ب: برهنه نکردن او؛ ج: تقسیم تازیانه ها بر تمام بدنش به استثنای سر، صورت و عورت.

در جهت سوم بحثی نیست؛ زیرا، در گذشته گفتیم ورود تازیانه به سر، سبب ضربه ی مغزی یا نابینایی او می گردد؛ و زدن تازیانه بر آلت تناسلی نیز گاه موجب فلج شدن مضروب می شود. از این رو، فرقی بین باب قذف و باب زنا و لواط نیست؛ بنابراین، روایات را برای اثبات دو جهت دیگر می آوریم:

۱ - وعن أبي علي الأشعري، عن محمد بن عبد الجبار، عن صفوان، عن إسحاق بن عمّار، عن أبي الحسن عليه السلام، قال: يضرب المفتری ضرباً بين الضربين، يضرب جسده كله. (۱)

۲ - وعن علي بن إبراهيم، عن محمد بن عيسى، عن يونس، عن إسحاق بن عمّار، عن أبي الحسن عليه السلام، قال: المفتری يضرب بين الضربين، يضرب جسده كله فوق ثيابه. (۲)

فقه الحديث: این دو روایت موثقه، بیش از یک روایت نیستند؛ هرچند در نقل، روایت

ص: ۳۱۱

۱- (۱). وسائل الشيعه، ج ۱۸، ص ۴۴۸، باب ۱۵ از ابواب حد قذف، ح ۲.

۲- (۲). همان، ح ۳.

دوم مطلبی اضافه دارد. امام هفتم علیه السلام می فرماید: به مفتري و قاذف ضربی بین دو ضرب شدید و ضعیف - یعنی ضربی متوسط - می زنند؛ و این تازیانه ها به تمامی بدنش زده می شود. و در نقل دوم، اضافه می کند این زدن از روی لباس هایش هست.

۳ - محمّد بن یعقوب، عن عدّه من أصحابنا، عن أحمد بن محمد بن خالد، عن عثمان بن عيسى، عن سماعه بن مهران، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يفترى، كيف ينبغي للإمام أن يضربه؟ قال: جلد بين الجلدين. (۱)

فقه الحديث: سماعه از امام صادق علیه السلام درباره ی کیفیت ضرب مفتري می پرسد.

امام علیه السلام جواب داد: تازیانه ای بین دو تازیانه (شدید و ضعیف) به او می زنند.

۴ - وعن عدّه من أصحابنا، عن سهل بن زياد، عن محمّد بن الحسن بن شمون، عن عبد الله بن عبد الرحمن، عن مسمع بن عبد الملك، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: الزاني أشدّ ضرباً من شارب الخمر، وشارب الخمر أشدّ ضرباً من القاذف، والقاذف أشدّ ضرباً من التعزير. ۲

فقه الحديث: روایت دلالت دارد تعزیر در مقدار و در کیفیت ضعیف تر از حدود است.

و ضرب قاذف دو درجه از ضرب زانی پایین تر است. ضرب در زنا از ضرب خمر و شرب خمر از قذف، و قذف از تعزیر شدیدتر است.

از تعبیر فقها استفاده می شود که کفایت می کند ضرب قاذف از ضرب زانی یک مرتبه ضعیف تر باشد؛ ولی در روایت دو درجه فرموده است. به هر حال، بر ضعف ضرب دلالت دارد.

۵ - وعنه، عن أبيه، عن التوفلي، عن السكوني، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال:

قال أمير المؤمنين عليه السلام أمر رسول الله صلى الله عليه وآله أن لا ينزع شيء من ثياب القاذف إلا الرداء. (۲)

فقه الحديث: امیر مؤمنان علیه السلام فرمود: رسول خدا صلی الله علیه و آله فرمان داد: چیزی از لباس های

ص: ۳۱۲

۱- (۲۱). وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۴۴۸، باب ۱۵ از ابواب حدّ قذف، ح ۱ و ۵.

۲- (۳). همان، ح ۴.

قاذف به جز ردا را بیرون نیاورند.

روایات گذشته بر مطلب دلالت تامّ داشت، ولی در مقابل روایتی است که باید آن را بررسی کرد:

و عنه، عن النّضر، عن عاصم، عن محمّد بن قیس، عن أبي جعفر عليه السلام، قال:

قضى أمير المؤمنين عليه السلام فى المملوك يدعو الرجل لغير أبيه قال: أرى أن يعرى جلده. (۱)

فقه الحدیث: امام باقر علیه السلام فرمود: امیر مؤمنان علیه السلام در مورد مملوکی که دیگری را به غیر پدرش خواند، فرمود: به نظر من باید قاذف برهنه گردد.

از مجموعه ی کلمات صاحب جواهر رحمه الله (۲) و دیگران استفاده می شود: جمله «آن یعری جلده» سه گونه نقل شده است:

الف: «آن یفری جلده»: یعنی به جای «عین» فا باشد که از «فری أوداج» یعنی بریدن و قطع کردن رگ ها، مشتق شده است؛ یعنی پوستش را بکنید. آیا مقصود کندن پوست عبد است؟ در باب زنا حکمی با این شدّت نداشتیم تا چه رسد به باب قذف! ممکن است مقصود کندن لباس های عبد باشد؛ که این خلاف ظاهر است؛ زیرا، در مورد لباس نمی گویند: «یعری ثوبه»؛ بلکه «ینزع ثوبه» به کار می رود.

مرحوم شیخ طوسی در کتاب استبصار (۳) «یعری جلده» آورده است؛ و صاحب جواهر رحمه الله در آن دو احتمال می دهد: (۴)

ب: از «عری یعری» به معنای عاری بودن باشد؛ که به صورت فعل مجهول مضارع استعمال گشته است. یعنی باید پوست او عاری از لباس باشد؛ همان گونه که در مقابل لباس پوشیده، عریان است. این معنا برخلاف مطلوب ما دلالت دارد.

ص: ۳۱۳

۱- (۱). وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۴۳۷، باب ۴ از ابواب حدّ قذف، ح ۱۶.

۲- (۲). جواهر الکلام، ج ۴۱، ص ۴۲۹.

۳- (۳). الاستبصار، ج ۴، ص ۲۳۰، ح ۸۶۷.

۴- (۴). جواهر الکلام، ج ۴۱، ص ۴۱۶.

ج: از «عری یَعْرُو» مانند «دعا یدعو» گرفته شده باشد؛ که فعل مجهول آن «یُعْرَى» به معنای حضور باشد؛ و در این صورت «جلده» را با فتحه ی جیم می خوانیم «یُعْرَى جَلْدَه» یعنی مردم برای مشاهده ی تازیانه خوردن این عبد حاضر شوند؛ همانند باب زنا که قرآن می فرمود: وَلْيَشْهَدْ عَذَابُهُمَا طَائِفَةٌ مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ (۱) در این صورت نیز بر مطلوب ما دلالت ندارد.

د: از تغریه با «غین» گرفته شده باشد؛ «یُعْرَى جَلْدَه» یعنی مملوک خود را برای تازیانه آماده کند؛ خیال نکند حالا که عبد است، برای او حدّ قذف نیست.

روایتی که در آن چهار احتمال وجود دارد، به عنوان روایتی مخالف در برابر روایات گذشته نمی تواند مقاومت کند، خصوصاً با توجه به دنباله ی روایت که صاحب جواهر رحمه الله نقل می کند: بعد از چند سال امیر مؤمنان علیه السلام فرموده باشد: «تو همان فحش را به او بده».

این مطلب در شأن امام علیه السلام نیست. (۲)

فرع چهارم: معرّفی قاذف به مردم

مرحوم محقق در شرایع فرموده است: قاذف را باید مشهور کرد؛ (۳) البته نه به صورت سر تراشیده، سوار بر الاغ کنند و در شهر بگردانند؛ بلکه به این صورت که به مردم اطلاع دهند فلانی قذف کرده و تازیانه خورده، فاسق است، و از وجود او برای شهادت استفاده نشود که شهادتش مقبول نیست.

مرحوم امام قدس سره فرمود: «علی رأی». طبق نظری باید او را مشهور کرد. صاحب جواهر رحمه الله فرموده است: همان گونه که شاهد زور را معرّفی می کنند تا از او اجتناب شود، قاذف نیز در عِلّت با او شریک است؛ و او از شاهد زور بدتر می باشد. (۴)

ص: ۳۱۴

۱- (۱). سوره ی نور، ۲.

۲- (۲). وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۴۳۷، باب ۴ از ابواب حدّ قذف، ح ۱۷.

۳- (۳). شرایع الاسلام، ج ۴، ص ۹۴۶.

۴- (۴). جواهر الکلام، ج ۴۱، ص ۴۳۰.

اشکال نظر صاحب جواهر رحمه الله این است که این مقدار استدلال کفایت نمی کند تا اثبات کند یکی از وظایف قاضی در جریان گذاشتن مردم باشد. مقایسه قاذف با شاهد زور نیز تمام نیست؛ زیرا، شاهد زور به مقام شهادت که در اسلام مقام مهمی است، خیانت کرده است؛ لیکن قاذف عمل حرامی انجام داده و عقوبتش را چشیده است. بنابراین، نمی توان او را با شاهد زور سنجید.

ص: ۳۱۵

مسأله ۳ - لو تکرر الحد بتکرر القذف، فالأحوط أن يقتل في الرابعه.

ولو قذف فحدّ، فقال: «إنّ الذی قلت حقّ» وجب فی الثانی التعزیر.

ولو قذف شخصاً بسبب واحد عشر مرّات بأن قال: «أنت زانٍ» وکرّره لیس علیه إلّا حدّ واحد، ولو تعدّد المقذوف يتعدّد الحدّ. ولو تعدّد المقذوف به بأن قال: «أنت زان وأنت لائط» ففي تکرر الحدّ إشکال والأقرب التکرر.

حکم تکرار قذف و حدّ

اشاره

این مسأله مشتمل بر سه فرع است.

۱ - اگر قذف متعدّد شد و پس از هر قذفی، حدّ جاری گشت، قتل در مرتبه ی سوّم است یا در مرتبه چهارم؟ می فرمایند: احتیاط آن است که در مرتبه ی چهارم کشته شود.

۲ - اگر قذفی از شخص سر زد و او را حدّ زدند. پس از اقامه ی حدّ گفت: آن چه را گفتم راست بود، در مرتبه ی دوّم او را تعزیر می کنند.

۳ - اگر فردی را به یک سبب ده بار قذف کند، مثل این که به طور مکرر به او بگوید: «تو زانی هستی»، یک حدّ به او می زنند؛ ولی اگر مقذوف متعدّد بود، حدّ متعدّد می گردد. اگر «مقذوف به» و نسبت قذف متعدّد شد، در تعدّد حدّ اشکال است؛ لیکن اقرب تعدّد می باشد.

فرع اوّل: قتل در مرتبه ی سوّم یا چهارم

در بحث های گذشته به تفصیل در این مورد سخن گفتیم؛ اصل بحث ورود یک صحیحه به نام صحیحه ی یونس است که مفادش «أصحاب الكبائر إذا اقيم عليهم الحدّ مرتين قتلوا فی الثالثه»^(۱) و به نحو عموم است؛ منتهی در باب زنا، دلیل خاص بر قتل در مرتبه ی چهارم داریم؛^(۲) لذا، دست از عموم صحیحه ی یونس برداشتیم. آیا در باب قذف نیز چنین مخصّصی داریم؟

ص: ۳۱۶

۱- (۱). وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۳۱۳، باب ۵ از ابواب مقدّمات الحدود، ح ۱.

۲- (۲). همان، ح ۲.

آیا از دلیل زنا می توان استفاده کرد و آن را به باب قذف تعمیم داد؟ در باب قذف اسناد به زنا یا لواط است، جرم و عقوبت اسناد به این دو عمل، از اصل دو عمل که بالاتر نیست؛ وقتی در باب زنا و لواط مرتکب و فاعل را در مرتبه ی چهارم به قتل برسانند، اگر قتل در باب قذف در مرتبه ی سوّم باشد، لازمه اش بالاتر بودن جرم قذف از زنا است. بنابراین، به نحو اولویت استفاده می کنیم اگر در زنا و لواط، قتل در مرتبه ی چهارم باشد، در قذف و مساحقه در مرتبه ی چهارم خواهد بود. این قیاس نیست؛ بلکه اولویّتی است که عرف متشرّعه آن را می فهمد.

اگر گفته شود: بین باب زنا و قذف فرق است؛ زیرا، زنا یک عمل طبیعی و در رابطه ی با غریزه ی جنسی است و تنها اشکالش عدم مشروعیت و نکاح و عقد است؛ اما حیثیت و آبروی مؤمنی در کار نیست. بر خلاف باب قذف که با نسبت زنا به فرد محصن و پاکدامن آبروی او ریخته می شود؛ لذا، به خاطر رعایت آبروی مؤمن قتل در مورد قذف به زنا در مرتبه سوّم، و در مورد زنا در مرتبه ی چهارم تشریح شده است؛ به خصوص با توجه به این که بحث، در زنا ی مطاوعی است، و گرنه در زنا ی اکراهی زانی را در همان مرتبه ی اوّل می کشند و به مرتبه ی دوّم و سوّم نمی رسد.

حقّ این است که این شکل استدلال نمی تواند جلوی اولویّتی را که عرف متشرّعه می فهمد، بگیرد. بعید است عرف، قذف به زنا را جرمی سنگین تر از اصل زنا بداند؛ لذا، اگر این اولویّت را به طور جازم ادّعا کنیم، در مقابل عموم صحیحه ی یونس دلیل داریم؛ و الاّ باید به عموم آن تمسّک، و فتوا به قتل در مرتبه ی سوّم داد.

فرع دوّم: حکم تأکید قذف

اگر کسی فردی را قذف کرد و به سبب آن حدّ خورد، و پس از اجرای حدّ، گفت: «آن چه را گفتم حقّ بود»، آیا این کلام اثبات قذفی دیگر است یا باید تعزیر گردد؟

محقق رحمه الله در شرایع فرموده است: در مرتبه ی دوّم تعزیر ثابت می شود. (۱) ایشان خواسته

ص: ۳۱۷

مسأله را طبق قاعده تمام کند؛ زیرا، این کلام صراحتی در نسبت به زنا ندارد، در حالی که الفاظ قذف باید صریح باشد.

آیا مقصود مرحوم محقق، از صریح، اعم از ظاهر است یا در مقابل ظاهر؟ اگر صورت اخیر مراد باشد، صحیح است که گفتار قاذف در مرتبه ی دوّم صراحتی در نسبت زنا ندارد؛ لیکن در باب قذف لازم است لفظ، صریح یا ظهور مورد اعتمادی نزد عقلا داشته باشد.

بنابراین، اگر بخواهیم طبق قواعد عمل کنیم، در این جا باید حدّ قذف پیاده شود؛ لیکن روایت صحیحی ی محمد بن مسلم حدّ را نفی می کند.

محمد بن یعقوب، عن علی بن ابراهیم، عن أبیه، وعن عدّه من أصحابنا، عن سهل بن زیاد جمیعاً، عن ابن محبوب، عن أبی آیوب وابن بکیر، عن محمد بن مسلم، عن أبی جعفر علیه السلام، فی الرّجل یقذف الرّجل فیجلد فیعود علیه بالقذف، فقال: إن قال له: إنّ الذی قلت لک حقّ لم یجلد، وإنّ قذفه بالرّنا بعد ما جلد فعلیه الحدّ. وإنّ قذفه قبل ما یجلد بعشر قذفات لم یکن علیه إلّا حدّ واحد. (۱)

فقه الحدیث: امام باقر علیه السلام در این روایت صحیحی درباره ی مردی که قذف کرده و حدّ خورده و دوباره قذف می کند، فرموده است: اگر در بار دوّم می گوید: «آن چه را گفتم حقّ بود»، حدّ نمی خورد.

اگر عبارت اوّل را تکرار کند، بار دیگر حدّ می خورد؛ اما اگر بگوید: «در آن چه گفتم راستگو بودم»، حدّی ندارد؛ هر چند روایت بر خلاف قاعده دلالت دارد، لیکن صحیحی است و نمی توان در برابر نصّ سخنی گفت.

اگر کسی را به یک سبب مانند زنا یا لواط ده مرتبه قذف کند، دو صورت دارد:

الف: یک اسناد - مثل «تو با هند زنا کردی» - را به طور مکرر بگوید.

ص: ۳۱۸

۱- (۱). وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۴۴۳، باب ۱۰ از ابواب حدّ قذف، ح ۱.

ب: یک بار بگوید: «تو با هند زنا کردی»، بار دوّم بگوید: با فلان زن، و در مرتبه ی سوّم بگوید: با زن سوّمی و... در هر صورت، متعلّق قذف یکی است؛ لذا، یک حدّ اجرا می شود؛ به خلاف جایی که یک بار به زنا قذف کند و بار دیگر به لواط. در لواط نیز یک بار اسناد به فاعلیّت بدهد و بار دیگر به مفعولیّت؛ در این صورت ها قذف متعدّد و حدّ نیز مکرّر می گردد.

شاهد مطالب فوق ذیل روایت محمّد بن مسلم است؛ «وإن قذفه قبل ما یجلد بعشر قذفات لم یکن علیه إلّا حدّ واحد»، ظهور روایت در شمول هر دو صورت بالا- است؛ یعنی خواه قذف به زنای زن معینی را مکرّر بگوید و یا قذف به زنان متعدّد را مطرح کند.

سخن در جایی است که شخصی را به زنا اسناد دهد، و قبل از اجرای حدّ، وی را به لواط اسناد دهد؛ آیا در این صورت حدّ مکرّر می گردد؟ مرحوم امام در تحریر الوسیله می فرماید: در تکرّر حدّ اشکال است؛ اما اقرب تکرار آن است.

اشکال این است که آیا روایت اطلاق ندارد تا هر سه صورت را بگیرد؟ ممکن است بگویید: کلام امام علیه السلام «وإن قذفه بالزنا بعد ما جلد فعليه الحدّ» اطلاق را موهون می کند.

آیا کلام امام علیه السلام در آخر حدیث، به این جمله مقید می شود به گونه ای که فقط در موردی این حکم جاری است که ده بار قذف به زنا کرده باشد؟ یا بیان زنا از باب ذکر مثال است؛ و این سبب دست برداشتن از اطلاق نمی گردد؟ امام علیه السلام در ذیل روایت یک ضابطه کلی را فرمود: «إن قذفه قبل ما یجلد بعشر قذفات»، و این ضابطه اطلاق داشته و بیانگر عدم فرق بین جایی است که قذف به سبب واحد باشد یا به سبب متعدّد.

بنابراین، آن چه را امام راحل رحمه الله فرموده - در حالی که از صاحب کشف اللثام (۱) تبعیت نموده است - تمام نیست؛ البتّه اگر کسی بخواهد بر طبق قواعد مشی کند، باید ببیند آیا قاعده اقتضای تداخل دارد یا عدم تداخل؟ در آن جا نیز برخی تفصیل داده اند بین صورتی که مصادیق طبیعت واحدی باشند مانند تکرّر بول در نواقض وضو که در این حال تداخل است؛ اما اگر متعدّد باشد، مانند بول و نوم، قاعده اقتضای عدم تداخل را دارد. لیکن با وجود صحیحه ی محمّد بن مسلم نوبت به قاعده نمی رسد.

ص: ۳۱۹

نتیجه ای که از اطلاق صحیح گرفته می شود، عدم فرق بین «أنت زان، أنت زان» و «أنت زان، أنت لائط» است، و مقید به قذف مکرر به سبب واحد نیست؛ اگر تکرار قذف قبل از اجرای حدّ باشد، یک حدّ، و الاّ به تعداد قذف حدّ ثابت می شود.

آن چه در بیان امام راحل رحمه الله آمده - «لو تعدّد المقذوف يتعدّد الحدّ» - را باید به مسأله ی سابق در قذف جماعت تقیید زد؛ زیرا، تکرار حدّ در صورتی است که به یک کلمه نباشد و یا دسته جمعی حدّ را مطالبه نکنند؛ به تفصیلی که گذشت.

مسأله ۴ - إذا ثبت الحدّ على القاذف لا يسقط عنه إلا بتصديق المقذوف ولو مرّة، وبالبيّنه التي يثبت بها الزنا، وبالعفو، ولو عفى ثمّ رجع عنه لا أثر لرجوعه، وفي قذف الزوجه يسقط باللعان أيضاً.

مسقطات حدّ قذف

اشاره

مسقطات حدّ قذف، چهار امر است:

۱ - تصدیق مقذوف، هر چند یک بار باشد، سبب سقوط حدّ قذف می گردد.

۲ - اقامه ی بیّنه بر ثبوت زنا.

۳ - عفو قاذف؛ اگر مقذوف را عفو کرد، آن گاه پشیمان شده و رجوع کرد، اثری بر رجوع مترتب نیست.

۴ - اگر مردی همسرش را قذف کند، با لعان حدّ ساقط می گردد؛ یعنی اگر صیغه های لعان را با شدت و حدّت مخصوص خودش که در کتاب لعان مطرح است، بخواند، حدّ قذف از گردن مرد ساقط و زنای زن اثبات می گردد؛ زن نیز می تواند با لعان، حدّ زنا را از خود نفی کند.

تصدیق مقذوف

معنای تصدیق مقذوف، اقرار به مورد قذف است؛ هر چند با یک بار اقرار زنا ثابت نمی شود، ولی فقها فرموده اند: سبب سقوط حدّ قذف می گردد؛ زیرا، با تصدیق قاذف، مقذوف از عنوان احصان خارج می شود. در ثبوت حدّ قذف، صفت احصان دخالت داشت. آن چه آیه ی قذف به روشنی بر آن دلالت می کرد، عنوان عفت بود، و بقیه ی شرایط را از ادله ی دیگر استفاده کردیم.

توضیح مطلب: عقیف در مقابل متجاهر و متظاهر قرار دارد. معنای تجاهر، زنای آشکار و در حضور مردم نیست؛ بلکه متجاهر کسی است که عمل زشت خود را برای این و آن تعریف می کند؛ لذا، اگر کسی پنهانی زنا کند و پس از آن بگوید: من زنا کردم، عنوان

متجاهر بر او صادق است. در تحقق تجاهر لازم نیست روزی چندبار زنا انجام دهد یا در جلوی چشم مردم مرتکب فحشا شود و یا بدی این عمل را قبول نکند.

بنابراین، وقتی مقذوف به زنا اعتراف کرد، از عنوان عقیف و محصن خارج شده و آیه ی شریفه شامل حالش نمی گردد. این دلیل، مورد مناقشه ی کسی واقع نشده است؛ اما اگر آن را نپذیریم، دلیلی بر سقوط حدّ در صورت تصدیق مقذوف نداریم؛ زیرا، تصدیق، نه بینه ی بر ثبوت فحشا است و نه عفو قاذف توسط مقذوف قاذف است.

اقامه ی بینه علیه مقذوف

آیه ی شریفه ای که در مورد قذف وارد شده است، به طور آشکار دلالت بر سقوط حدّ قذف در صورت اقامه ی بینه دارد: وَ الَّذِينَ يَزْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً (۱) «به کسانی که زنان محصنه را قذف می کنند و چهار شاهد نمی آورند هشتاد تازیانه بزنید».

از آیه استفاده می شود عدم اقامه ی بینه در ثبوت حدّ قذف مدخلیت دارد؛ و به بیان دیگر، اگر قاذف بینه بیاورد، فقها گفته اند: حدّ قذف ساقط می گردد. لیکن نکته بالاتر این است که اصلاً با وجود بینه، حدّ قذف ثابت نمی شود تا با اقامه ی آن ساقط گردد؛ زیرا، ثبوت حدّ قذف بر دو رکن اساسی: «رمی و قذف به زنا یا لواط و عدم اقامه ی بینه» متوقف است. لذا، با انتفای هریک از دو رکن، حدّ خود به خود منتفی می گردد.

عفو مقذوف

عفو غیر از تصدیق است؛ وقتی به علت قذف، مقذوف حقی پیدا کرد، می تواند آن را مطالبه یا اسقاط کند؛ زیرا، حقّ قابل اسقاط است.

در مورد عفو چند مطلب لازم است که بیان شود امام راحل رحمه الله در تحریر الوسیله متعرض آن نشده اند؛ و شایسته بود مطرح شود. ایشان فقط به یک نکته اشاره کرده اند که اگر قاذف را عفو کرد و پس از آن نادم و پشیمان گشت و گفت: اشتباه کردم، اکنون اجرای حدّ را

ص: ۳۲۲

مطالبه می کنم؛ بعد از عفو، حق رجوع ندارد. اما نکات دیگری نیز در روایات بیان شده است که عبارتند از:

نکته ی دوّم: آیا عفو قبل از مراجعه ی به حاکم با عفو بعد از آن فرقی دارد؟ اگر کسی به حاکم مراجعه و حدّ قذف را اثبات کرد، اگر پس از آن عفو کند، آیا عفو او مؤثر است؟

نکته ی سوّم: آیا بین قذف زوجه و غیر او در تأثیر عفو فرق است؟ صدوق رحمه الله (۱) گفته است: عفو زوجه مطلقاً اثر ندارد. شیخ طوسی رحمه الله در تهذیب و استبصار (۲) و یحیی بن سعید رحمه الله (۳) در جامع فرموده اند: اگر عفو پس از مراجعه باشد، اثر ندارد؛ ولی اگر قبل از آن باشد، مؤثر است. لذا، باید این مباحث را نیز مورد بحث و بررسی قرار دهیم.

محمّد بن یعقوب، عن عدّه من أصحابنا، عن سهل بن زیاد، وعن علی بن إبراهیم، عن أبیه جمیعاً، عن ابن محبوب، عن ابن رئاب، عن ضریس الكناسی، عن أبی جعفر علیه السلام، قال: لا- یعنی عن الحدود الّتی لله دون الإمام، فأما ما کان من حقّ الناس فی حدّ فلا بأس بأنّ یعنی عنه دون الإمام. (۴)

فقه الحدیث: امام باقر علیه السلام فرمود: حدودی که مربوط به خداوند است و حقّ الناس نیست، و به مردم ارتباط ندارد، مانند حدّ زنا و لواط، کسی غیر از امام علیه السلام حقّ عفو ندارد؛ اما حدودی که حقّ الناس است، مانعی ندارد که غیر امام علیه السلام از آن ها عفو کند؛ زیرا، پای مردم در میان است و مسأله ی عفو مطرح می باشد.

یکی از حدودی که حقّ الناس می باشد، حدّ قذف است؛ لیکن آیا حقّ عفو مطلقاً مطرح است؛ خواه قبل از مراجعه ی به حاکم باشد و یا بعد از مراجعه ی به او - یعنی روایت اطلاق دارد - یا روایت فقط در مقام بیان وجود عفو در حقّ الناس است، و از آن اطلاقی فهمیده نمی شود؟

ص: ۳۲۳

۱- (۱). المقنع، ص ۴۴۲.

۲- (۲). التهذیب، ج ۱۰، ص ۸۰؛ الاستبصار، ج ۴، ص ۲۳۲.

۳- (۳). الجامع للشرایع، ص ۵۶۵.

۴- (۴). وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۳۳۰، باب ۱۸ از ابواب مقدّمات الحدود، ح ۱.

محمد بن يعقوب، عن عدّه من أصحابنا، عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن الحسين بن سعيد، عن أخيه الحسن، عن زرعه بن محمد، عن سماعه بن مهران، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: سألته عن الرجل يفتری علی الرجل فيعفو عنه ثم يريد أن يجلدّه بعد العفو، قال: ليس له أن يجلدّه بعد العفو. (۱)

فقه الحديث: در این روایت صحیحہ یا موثّقہ، سماعه از امام صادق علیه السلام می پرسد:

مردی که دیگری را قذف کرد و مقذوف او را بخشید، آن گاه تصمیم گرفت حدّ بر او جاری گردد، حکمش چیست؟ امام علیه السلام فرمود: بعد از عفو نمی تواند بر او حدّ اقامه کند.

از این روایت، دو مطلب استفاده می شود: ۱ - عفو مسقط حدّ است؛ ۲ - رجوع بعد از عفو نقشی ندارد. اما آیا روایت اطلاق دارد تا عفو قبل از مراجعه ی به حاکم و بعد از آن را شامل شود یا چنین اطلاقی ندارد؟

ممکن است بگوییم: اگر بین دو حالت فرقی بود، باید امام علیه السلام از راوی می پرسید. از ترک استفصال امام علیه السلام معلوم می شود مطلق عفو سبب سقوط حدّ است.

امکان دارد گفته شود: سائل عفو را مطرح کرده است که اگر به دنبال رجوعی نیاید، به طور حتم مسقط حدّ است؛ حال می پرسد: آیا اگر پس از چنین عفو، رجوعی بیاید، سبب عدم تأثیر عفو می شود یا نه؟

به عبارت دیگر، جوابی که امام علیه السلام داده، در مورد عفو مسقط حدّ است؛ نه عفو مطلق؛ زیرا، اگر عفو مسقط حدّ نباشد، جا ندارد که از تأثیر و عدم تأثیر رجوع بحث شود.

ظاهر روایت بیانگر مسقط بودن عفو به نحو اجمال، و بی تأثیر بودن رجوع در مورد عفو مسقط است؛ اما نسبت به هر عفو اطلاق ندارد.

وعنه، عن أحمد، عن ابن محبوب، عن أبي أيوب، عن سماعه، قال:

سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الرجل يقذف الرجل بالزنا فيعفو عنه ويجعله من ذلك في حل، ثم إنه بعد ذلك يبدو له في أن يقدمه حتى يجلدّه

ص: ۳۲۴

فقال: ليس له حدّ بعد العفو.

قلت: رأيت إن هو قال: يابن الزانية فعفى عنه وترك ذلك لله؟ فقال: إن كانت أمّه حيّه فليس له أن يعفو، العفو إلى أمّه متى شاءت أخذت بحقّها، قال: فإن كانت أمّه قد ماتت فإنّه وليّ أمرها يجوز عفوّه. (۱)

فقه الحديث: این موثقه با موثقه ی قبل یکی است؛ هرچند اضافاتی هم دارد.

سماعه از امام صادق علیه السلام راجع به مردی می پرسد که دیگری را به زنا قذف کرده و مقذوف او را حلال می کند، آن گاه نظر مقذوف برمی گردد و تصمیم می گیرد حدّ را بر او جاری سازد. امام علیه السلام فرمود: بعد از عفو، حدّ راه ندارد.

سماعه گفت: اگر به او گفته باشد: «ای پسر زن زناکار»، پس او را به خاطر خدا عفو کرد، چه؟ امام علیه السلام فرمود: اگر مادرش زنده است، حقّ عفو ندارد؛ بلکه هر زمان مادر بخواهد می تواند حقّ خود را مطالبه کند؛ اما اگر مادرش در قید حیات نیست، این فرزند ولیّ امر اوست، و می تواند عفو کند.

از این روایت نیز همان دو مطلب گذشته استفاده می شود، و عموم و اطلاقی ندارد تا عفو قبل از مراجعه و بعد از آن را شامل شود. و بر فرض ثبوت اطلاق، باید روایات معارض را ملاحظه کرد.

روایات دال بر تفصیل

اشاره

۱ - وعن عدّه من أصحابنا، عن أحمد بن محمد بن خالد، عن عثمان بن عيسى، عن سماعه بن مهران، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: من أخذ سارقاً فعفى عنه فذلك له، فإذا رفع إلى الإمام قطعه، فإن قال: اللّذي سرق له، أنا أهّبه له؛ لم يدعه إلى الإمام حتّى يقطعه إذا رفعه إليه وإئتما الهبه قبل أن يرفع إلى الإمام، وذلك قول الله عزّ وجلّ وَ الْحَافِظُونَ لِحُدُودِ اللَّهِ (۲) فإذا إنتهى

ص: ۳۲۵

۱- (۱). وسائل الشيعه، ج ۱۸، ص ۴۵۵، باب ۲۰ از ابواب حدّ قذف، ح ۳.

۲- (۲). سوره ی توبه، ۱۱۲.

فقه الحديث: در سند روایت، عثمان بن عیسی (۲) هست که توثیقی ندارد. امام صادق علیه السلام فرمود: اگر کسی دزدی را دستگیر، ولی او را عفو کرد، این عفو حقّ اوست، اما اگر نزد حاکم آورد، حاکم باید دست او را ببرد. اگر مسروق منه بگوید: من او را بخشیدم، امام دزد را رها نمی کند تا دستش را قطع کند. - (عبارت و سائل «لم يدعه إلى الإمام» اشتباه است و صحیح آن «لم يدعه الإمام» است). - بخشش و عفو قبل از مراجعه ی به امام است؛ زیرا، خداوند می فرماید: «کسانی که حدود خداوند را محافظت می کنند»، وقتی حدّ به امام رسید، هیچ کس حقّ ندارد آن را عفو کند.

هر چند صدر روایت در مورد سرقت است، اما ذیل آن وَ الْحَافِظُونَ لِحُدُودِ اللَّهِ و «إذا انتهى الحدّ إلى الإمام» مسأله را گسترش داده و این تعلیل در مورد هر حدّی جاری می گردد؛ حفظ حدّ به خصوص حدّ سرقت اختصاص ندارد. رسیدن حدّ به امام نیز به صورت یک قضیه ی حقیقی است؛ یعنی طبیعت حدّ مراد است. دلالت روایت محکم و بدون اشکال است؛ و بین عفو قبل از مراجعه و بعد از مراجعه به صراحت فرق گذاشته است. فقط اشکال در سند روایت است که به علّت عثمان بن عیسی قابل اعتنا نیست.

۲ - وعنه، عن أحمد، عن ابن محبوب، عن هشام بن سالم، عن حمزه بن حمران، عن أحدهما عليهم السلام قال: سألته عن رجل أعتق نصف جاريته ثمّ قذفها بالزنا، قال: أرى عليه خمسين جلده ويستغفر الله عزّ وجلّ. قلت: أرايت إن جعلته في حلّ وعفت عنه؟ قال: لا ضرب عليه إذا عفت عنه من قبل أن ترفعه. (۳) فقه الحديث: حمزه بن حمران راوی حدیث بوده و مدح و توثیقی ندارد. از امام علیه السلام می پرسد: مردی که نصف کنیزش را آزاد کرد، پس از آن، او را به زنا رمی کند، حکمش

ص: ۳۲۶

۱- (۱). وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۳۳۰، باب ۱۷ از ابواب مقدمات حدود ح ۳.

۲- (۲). کشی رحمه الله نام او را در گروه سوم از اصحاب اجماع بنا بر بعضی از انظار نقل کرده و وثاقت اصحاب اجماع مسلم است شیخ طوسی رحمه الله نیز نام او را در زمره کسانی که متحرر از کذب و موثوق بهم هستند آورده ولی مذهبش واقفی است

۳- (۳). وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۴۳۴، ابواب حدّ زنا، ح ۳.

چیست؟ امام علیه السلام فرمود: باید پنجاه تازیانه به این مرد بزنند و استغفار نیز بنمایند. راوی گفت: اگر این کنیز مولایش را عفو کند، چه؟ امام علیه السلام فرمود: اگر عفو قبل از مرافعه ی به حاکم باشد، تازیانه نمی خورد.

مستفاد از روایت، بی اثر بودن عفو بعد از مراجعه به حاکم است. دلالت روایت قبل صریح منطوقی بود؛ لیکن این روایت دلالت مفهومی دارد. اما به علت ضعف سند، نمی توان به هیچ کدام فتوا داد و قائل به تفصیل شد.

مستند شیخ طوسی و شیخ صدوق رحمهما الله

و یاسناده عن یونس بن عبدالرحمن، عن العلاء، عن محمد بن مسلم، قال سألته عن الرجل یقذف امرأته، قال: یجلد، قلت: رأیت إن عفت عنه قال:

لا ولا کرامه. (۱)

فقه الحدیث: در این صحیح، محمد بن مسلم از امام علیه السلام می پرسد: مردی زنش را قذف کرد، چه حکمی دارد؟ امام علیه السلام فرمود: او را حد می زنند. گفت: اگر زنش او را عفو کند؟ فرمود: نه، و کرامتی نیست.

هر چند روایت مضمهره است، اما مضمهر آن محمد بن مسلم است که با جلالت و شانی که دارد، از غیر امام علیه السلام سوال نمی کند؛ لذا، اضمار در مثل زراره و محمد بن مسلم ضربه ای به اعتبار روایت وارد نمی کند.

بیان امام علیه السلام که فرمود: در قذف همسر توسط شوهر، او را حد می زنند، با توجه به حکم قرآن در مورد سقوط حد قذف به لعان مرد، اجرای این حد در صورتی است که مرد لعان نکند.

از گفته ی امام علیه السلام که فرمود: «لا-ولا کرامه» شیخ طوسی (۲) و صدوق رحمهما الله (۳) استفاده کرده اند: در مورد زوجه، اصلاً عفوی وجود ندارد. «لا» اول مقدمه است برای «لا» دوم؛

ص: ۳۲۷

۱- (۱). وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۴۵۵، باب ۲۰ از ابواب حد قذف، ح ۴.

۲- (۲). التهذیب، ج ۱۰، ص ۸۰؛ الاستبصار، ج ۴، ص ۲۳۲.

۳- (۳). المقنع، ص ۴۴۲.

لیکن شیخ صدوق رحمه الله می فرماید: روایت اطلاق دارد، و شامل قبل از مراجعه ی به حاکم و پس از آن هم می شود. ولی شیخ طوسی رحمه الله می گوید: با توجه به روایات عفو می گوئیم:

روایت به صورت عفو پس از مرافعه، مقید می شود؛ یعنی حقّ عفو نداشتن زوجه پس از مراجعه ی به حاکم است.

نقد استدلال: اگر دلالت روایت، بر نداشتن حقّ عفو زوجه تمام باشد، حقّ با مرحوم صدوق است، نه شیخ طوسی رحمه الله؛ زیرا، روایت در خصوص زوجه رسیده است؛ لذا، اطلاقات ادله ی عفو با آن تقيید می گردد؛ زیرا، آن روایات می گوید: فرقی بین زوجه و غیر زوجه نیست؛ و این روایت می گوید: فرق است؛ لیکن سخنی از قبل و بعد مرافعه در کار نیست. بنابراین، معنای روایت عدم حقّ عفو برای زوجه به طور مطلق است.

اما آیا روایت دلالتی بر این مطلب دارد؟ اگر نتوانستیم ظهور آن را در مطلوب شیخ و صدوق رحمهما الله تمام کنیم و در روایت احتمال دیگری آمد، برای سقوطش کافی است؛ لذا، لازم نیست اثبات کنیم که روایت در معنای دیگری ظهور دارد؛ بلکه اگر احتمال دیگری در روایت وجود داشته باشد و بین آن احتمال و این احتمال مُرجّحی نباشد، روایت حالت ابهام و اجمال پیدا کرده و دیگر قابل استدلال نیست.

وقتی راوی از امام علیه السلام سؤال کرد مردی زنش را قذف کرد، و امام علیه السلام فرمود: «یجلد» - او را حدّ می زنند - آن گاه که پرسید: اگر زنش او را عفو کند؟ امام علیه السلام فرمود: «لا ولا کرامه» یعنی او را حدّ نمی زنند. امام علیه السلام در مقام بیان یک نکته ی اجتماعی است، یعنی اگر زن شوهر را عفو کند، شوهر تازیانه نمی خورد؛ اما در عفو زن کرامتی نیست؛ زیرا، اگر عفو نکند، سبب می شود زوج تنبیه شده و دیگر بار از او قذفی سر نزنند. به احتمال ضعیفی مقصود از «لا کرامه فی الجلد» این است که سزاوار است زن شوهرش را عفو کند.

این احتمال اگر بر احتمال شیخ و صدوق رحمهما الله ترجیح نداشته باشد، ضعیف تر از آن نیست؛ لذا، روایت دلالتی بر مطلوب این دو بزرگوار ندارد؛ بلکه مجمل است، و نمی توان با آن از اطلاقات عفو نسبت به زوج و غیر زوج دست برداشت.

روایات معارض، یا به علت ضعف سند، و یا به سبب قصور دلالتی قابل تمسک نبود؛ و از طرفی، از روایات عفو نیز اطلاقی استفاده نشد؛ لذا، دلیل بر اطلاق و دلیل بر تقيید مفقود است. وظیفه ی ما در صورت عدم اطلاق، اخذ به قدر متیقن است؛ یعنی: عفو، در صورتی که قبل از مراجعه ی به حاکم باشد، در سقوط حدّ قذف مؤثر است؛ و نه پس از آن.

بنابراین، بر اساس صناعت نیازی به روایات معارض هم نیست؛ بلکه صرف نداشتن دلیل مطلق برای حکم به تفصیل کافی است.

اگر بگوییم: ملاک جریان عفو در باب حدّ قذف، حقّ الناس بودن قذف است، و این ملاک، قبل از مراجعه و بعد از آن موجود است، و روایاتی که می گفت: هبه و بخشیدن حدّ قبل از مرافعه است، از نظر سند اعتبار نداشت؛ لذا، با توجه به این که مشهور بین دو حالت فرقی نگذاشته اند و دلیل لفظی مطلق هم در این خصوص نداریم، می توان گفت: عفو مسقط حدّ قذف است؛ و قبل و بعد از مرافعه بودن اثری ندارد؛ زیرا، ملاک در هر دو حالت، حقّ الناس بودن است که موجود می باشد. این نحوه استدلال به باب سرقت نقض می شود؛ زیرا، قبل از مراجعه مسروق منه، حاکم می تواند عفو کند؛ ولی بعد از مراجعه او، عفو اثری ندارد.

ملازمه ی سقوط حدّ قذف با سقوط تعزیر

در مواردی که به سبب عفو، یا اقامه ی یننه، یا اقرار مقذوف، حدّ قذف ساقط شد، آیا تعزیر نیز از قاذف برداشته می شود؛ یا این ادله فقط بر سقوط حدّ دلالت دارد؟ مثلاً دلیل می گوید:

اگر قاذف چهار شاهد آورد، حدّ قذف نمی خورد؛ اما دلالتی بر سقوط تعزیر ندارد. در حکم این فرع دو احتمال است:

احتمال اول: عدم سقوط تعزیر است؛ زیرا، تعزیر خاصیت یک عملی است که با وصف تحریم در خارج محقق شده است. در آینده می گوییم: هر معصیت کبیره یا صغیره مستلزم تعزیر است. کسی که فردی را قذف کرده و بر اثبات گفتار خود یننه اقامه می کند، آیا آوردن یننه سبب حلیت قذف می گردد و یا حرمت قذف محفوظ است؟ با حرام بودن قذف، تعزیر مترتب می شود و دلیلی بر سقوط آن نداریم.

اگر مقذوف قاذف را عفو کرد، اثر این عفو، سقوط حدّ قذف است؛ ولی به واسطه ی عفو، قذف حلال نمی شود. پس، اگر به عفو مقذوف یقین داشته باشد، حقّ قذف کردن او را نداشته، و قذفش حرام است؛ و با حرمت قذف، تعزیر ثابت می شود. لذا، در غیر مورد تصدیق مقذوف، وجهی برای سقوط تعزیر نیست.

احتمال دوّم: شارع در مورد قذف حدّ را مترتب کرد؛ به شهادت این که اگر مسقطی (اقامه ی بینه - تصدیق مقذوف - عفو مقذوف) وجود نداشته باشد، فقط حدّ جاری می گردد، در حقیقت، شارع همه چیز را در حدّ جمع کرده است؛ وقتی حدّ به سبب مسقطی ساقط شود، به چه مناسبت تعزیر ثابت گردد؟

به عبارت دیگر، آن مقداری که دلیل در باب قذف ثابت کرد، حدّ و تعزیر نبود؛ بلکه فقط حدّ بود، و با آمدن مسقط، حدّ از بین رفت. تعزیری نبود که پس از سقوط حدّ، زنده گردد.

در نتیجه، گفتار صاحب جواهر رحمه الله (۱) در ذیل مسقطات حدّ قذف تمام است؛ یعنی با سقوط حدّ قذف، تعزیری اثبات نمی شود.

ص: ۳۳۰

مسأله ۵ - إذا تقاذف اثنان سقط الحدّ وعزّرا، سواء كان قذف كلّ بما يقذف به الآخر، كما لو قذف كلّ صاحبه باللواط فاعلاً أو مفعولاً أو اختلف، كأن قذف أحدهما صاحبه بالزنا وقذف الآخر إياه باللواط.

حکم تقاذف

اگر دو نفر یکدیگر را قذف کنند، حدّ از هر دو ساقط می گردد؛ و هر دو را تعزیر می کنند.

- محل بحث جایی است که پس از قذف یکی، بر قاذف حدّ جاری نشده باشد؛ و گرنه از محل نزاع خارج است. - لازم نیست قذف ها پی در پی باشد؛ بلکه اگر زید امروز عمرو را قذف کند و فردا عمرو زید را قذف کند، همین حکم جاری است و تساوی اسنادها نیز لازم نیست؛ بلکه اگر یکی دیگری را به زنا و دیگری اولی را به لواط قذف کند، عنوان تقاذف صادق است.

مستند این مسأله، اطلاق دو روایت زیر است:

۱ - محمّد بن یعقوب، عن علی بن ابراهیم، عن أبيه، عن محمّد بن عیسی، عن یونس، عن عبد الله بن سنان، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجلين افترى كلّ واحد منهما على صاحبه، فقال: يدرأ عنهما الحدّ ويعزّران. (۱)

فقه الحدیث: در این صحیح، ابن سنان از امام صادق علیه السلام می پرسد: دو مردی که به یکدیگر افترا زده اند، چه حکمی دارند؟ - (این روایت اطلاق دارد و همه ی موارد فوق را شامل می شود؛ نوع افترا واحد باشد یا متعدّد؛ با فاصله باشد یا بدون فاصله. اما در صورتی که پس از قذف، حدّ تخلّل پیدا کرده باشد، از موضوع روایت خارج است). - امام علیه السلام فرمود: حدّ ساقط و تعزیر ثابت می گردد.

این روایت دلالت بر یک حکم تعبّدی دارد؛ زیرا، سقوط حدّ خلاف قاعده است. چرا که دو قذف در خارج واقع شده است و باید هر کدام بر قذفش حدّ بخورد. روایت اشعاری

ص: ۳۳۱

۱- (۱). وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۴۵۱، باب ۱۸ از ابواب حدّ قذف، ح ۱.

نیز به مسأله ی سابق دارد که می گفتیم: آیا با سقوط حدّ قذف تعزیر نیز ساقط می گردد؟ این اشعار، به حدّ دلالت نمی رسد، لیکن می تواند مؤید باشد.

۲ - محمّد بن الحسن یاسناده، عن الحسن بن محبوب، عن أبي ولّاد، قال:

سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: أتى أمير المؤمنين عليه السلام برجلين قذف كلّ منهما صاحبه بالزنا في بدنه، قال: فدرأ عنهما الحدّ وعزّهما. (۱)

فقه الحدیث: در این صحیح، امام صادق علیه السلام فرمود: دو مرد را نزد امیر مؤمنان علیه السلام آوردند که هر کدام رفیق خود را به زنا قذف کرده بود - («فی بدنه» متعلّق به زناست، یعنی با اعضای بدنش زنا کرده و ممکن است مقصود، قذف هر کدام دیگری را به زنا در حضور او باشد). - امام صادق علیه السلام فرمود: امیر مؤمنان علیه السلام حدّ را از آنان کنار زد و ایشان را تعزیر کرد.

دلالت این دو روایت بر مطلوب تمام است؛ هرچند خلاف قاعده است، لیکن کسی در این مورد مخالفت نکرده است.

ص: ۳۳۲

۱- (۱). وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۴۵۱، باب ۱۸ از ابواب حدّ قذف، ح ۲.

مسأله ۶ - حدّ القذف موروث إن لم يستوفه المقذوف ولم يعف عنه. ویرثه من یرث المال ذكوراً وإناً إلاً الزوج والزوجه. لكن لا یورث - كما یورث المال - من التوزیع، بل لكل واحد من الورثه المطالبه به تاماً وإن عفی الآخر.

حکم توارث حدّ قذف

اشاره

این مسأله مشتمل بر سه فرع است:

۱ - اگر مقذوف از حدّ قذف استفاده نکند و گذشتی هم نباشد، حدّ به بازماندگان او به ارث می رسد.

۲ - وارث حدّ قذف کسانی هستند که از مقذوف ارث می برند؛ و فرقی بین مذکر و مؤنث نیست؛ فقط زن و شوهر از آن محروم هستند.

۳ - کیفیت ارث حدّ قذف بستگی به سهم الارث مالی ندارد؛ بلکه هر کدام از ورثه می تواند به تنهایی آن را مطالبه کند؛ هر چند دیگران قاذف را عفو کرده باشند. بنابراین، اگر نه نفر از ورثه عفو، و یکی اجرای آن را مطالبه نماید، حدّ اقامه می شود.

تذکر: سه فرع این مسأله، همین جا مطرح می شود، ولی مستثنا بودن زن و شوهر مربوط به کتاب ارث است و کسی در آن بحث و اشکال نکرده است.

درباره ی وارث بودن امام که به ولاء امامت ارث می برد، گفته اند: امام حدّ قذف را به ارث می برد و می تواند اجرای آن را مطالبه کند، ولی حقّ عفو ندارد؛ این مطلب هم در کتاب ارث بحث می شود.

بررسی روایات باب

۱ - محمد بن یعقوب، عن علی بن إبراهیم، عن أبيه، عن ابن محبوب، عن العلاء بن رزین، عن محمد بن مسلم، قال: سألت أبا جعفر علیه السلام عن رجل قذف ابنه بالزنا قال: لو قتله ما قتل به، وإن قذفه لم یجلد له.

قلت: فإن قذف أبوه أمه قال: إن قذفها وانتفى من ولدها تلاعنا ولم يلزم ذلك الولد الذي انتفى منه وفرق بينهما ولم تحل له أبداً. قال: وإن كان قال لابنه وأمّه حيّه: يابن الزانية، ولم ينتف من ولدها جلد الحد لها ولم يفرق بينهما.

قال: وإن كان قال لابنه: يابن الزانية، وأمّه ميتة، ولم يكن لها من يأخذ بحقها منه إلا ولدها منه فإنه لا يقام عليه الحد، لأن حق الحد قد صار لولده منها، فإن كان لها ولد من غيره فهو وليها يجلد له، وإن لم يكن لها ولد من غيره وكان لها قرابه يقومون بأخذ الحد جلد لهم. (۱)

فقه الحديث: محمد بن مسلم از امام صادق علیه السلام از مردی پرسید که پسرش را به زنا قذف کرده است. امام علیه السلام فرمود: اگر پدر پسرش را بکشد، به قصاص او کشته نمی شود؛ و اگر فرزندش را قذف کند، به سبب قذف، تازیانه نمی خورد.

راوی پرسید: اگر پدر، مادر این فرزند را قذف کند، حکمش چیست؟

امام علیه السلام فرمود: اگر قذف کرده و می خواهد پسرش را نفی کند، باید مراسم ملاعنه انجام دهند که به دنبال آن فرزند از پدر نفی شده و بین زن و شوهر جدایی افتاده، هیچ گاه بر یکدیگر حلال نمی شوند.

اگر مادر فرزند زنده است، و نفی ولدی نبود، بر پدر حد قذف می زنند و بین آنان جدایی نمی اندازند؛ ولی اگر مادرش مرده است، در صورتی که تنها وارثش پسر مرد قاذف باشد، پدر حد نمی خورد؛ زیرا، تنها صاحب حق، این پسر است؛ و پدر به خاطر حق پسرش حد نمی خورد؛ اما اگر وارثی غیر از فرزند این پدر دارد، مثلاً از شوهر قبل، در این صورت او صاحب حق است و با مطالبه اش حد قذف جاری می گردد.

این روایت دلالت دارد بر این که عدم اجرای حق و حد به واسطه ی یکی از صاحبان حق، خواه به سبب رابطه ی پدری و پسری یا اسقاط حقش، سبب سقوط حد از دیگر صاحبان حد نمی شود.

در حقیقت، روایت بر موروث بودن حد قذف و تفاوت آن با ارث مال دلالت تام دارد.

ص: ۳۳۴

۱- (۱). وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۴۴۷، باب ۱۴ از ابواب حد قذف، ح ۱.

نکته ای که در روایت وجود دارد، این است که مقذوف در حال قذف مرده بود، در حالی که موضوع بحث موردی است که مقذوف زنده باشد و او را قذف کنند، و او از حقّ خودش استفاده نکند و عفو می نماید.

۲ - محمّد بن یعقوب، عن محمّد بن یحیی، عن أحمد بن محمّد بن عیسی، عن ابن محبوب، عن هشام بن سالم، عن عمّار الساباطی، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سمعته يقول: إنَّ الحدَّ لايورث كما تورث الدّيه والمال والعقار، ولكن من قام به من الورثه فطلبه فهو وليه، ومن لم يطلبه فلا حقّ له، وذلك مثل رجل قذف رجلاً وللمقذوف أخ، فإن عفى عنه أحدهما كان للآخر أن يطلبه بحقّه لأنّها أمّهما جميعاً والعفو إليهما جميعاً. (۱)

فقه الحدیث: عمّار ساباطی در این موثقه از امام صادق علیه السلام شنید که می گوید: ارث حدّ مانند ارث مال و دیه و عقار نیست؛ هر کدام از ورثه به مطالبه اش قیام کند، به تنهایی یک ولی کامل نسبت به حدّ است؛ و هر که طلب نکند، حقّش از بین رفته است؛ ولی مانع مطالبه ی دیگران نمی گردد.

امام علیه السلام مثال می زند به مردی که دیگری را قذف کند و او برادری داشته باشد - در پاره ای از نسخه ها «للمقذوف اخوان» دارد - اگر یکی از آن دو نفر عفو کند، دیگری می تواند حقش را بگیرد؛ زیرا، مادرشان یکی است؛ و عفو از آن هر دو است.

در این روایت، مقذوف مرد فرض شده - «رجل قذف رجلاً» - و به دنبالش می گوید:

«للمقذوف أخ». در آخر روایت آمده است: «لأنّها أمّهما جميعاً» مقصود این است که به آن مرد گفته باشد: «یا بن الزانیه» نه این که به خود آن مرد نسبت قذف بدهد - البتّه در روایت تسامحی هست - پس، مقذوف در حقیقت مادر هر دو است. و این مسأله را باید در جایی فرض کرد که مادرشان مُرده باشد؛ و یا قذف در حال حیات او بوده و قبل از اسقاط حدّ مرده باشد؛ وگرنه با وجود مادر و مطالبه اش، نوبت به فرزندان نمی رسد.

ص: ۳۳۵

۱- (۱). وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۳۳۴، باب ۲۳ از ابواب مقدمات حدود، ح ۱.

نکته ای که باید به آن توجه کرد، این است که: چون مقذوف مادر است، پس «للمقذوف أخ» صحیح، و نسخه ی بدل «للمقذوف أخوان» اشتباه است؛ زیرا، قذف نسبت به برادر نیست تا بگویید: معنا ندارد یک برادر بیخشد و برادر دیگر عفو کند. پس، باید «وللمقذوف أخوان» باشد تا جمله معنای صحیحی را افاده کند؛ خیر، چنین نیست. توجه به این مطلب نشده که اولاً- مقذوف مادر است و نه برادران؛ ثانياً اگر «أخوان» بیاید، باید در آخر روایت می فرمود: «لأنها أمهم جميعاً والعفو إليهم جميعاً».

روایت معارض

وعن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن التوفلي، عن السكوني عن أبي عبد الله عليه السلام قال: الحد لا يورث. (۱)

فقه الحدیث: در این روایت، امام علیه السلام ارث بردن حد را به طور کلی نفی می کند؛ لذا، نوبت به مطالبه ی بعضی و عفو گروه دیگر نمی رسد.

در مقام جمع بین دو دسته روایت، گفته اند: روایت گذشته قرینه برای تقیید اطلاق این حدیث است. «الحد لا يورث» «والحد لا يورث كما تورث الديه والمال والعقار» یعنی چگونگی موروثیت حد با عقار و دیه و مال فرق دارد.

این مسأله از نظر فتوای فقها جای تردید نیست. هیچ کس در این مسأله مخالفت نکرده است؛ بلکه صاحب جواهر رحمه الله می فرماید: اجماع محض و منقول بر آن دلالت دارد. (۲) بنابراین، اصل موروثیت حد قذف و چگونگی موروثیت ثابت شد؛ ولی استثنای زوج و زوجه مربوط به باب ارث است.

ص: ۳۳۶

۱- (۱). وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۳۳۵، باب ۲۳ از ابواب مقدمات حدود، ح ۲.

۲- (۲). جواهر الکلام، ج ۴۱، ص ۴۲۳.

[حکم سبّ النبیّ والأئمّه و فاطمه الزهراء علیهم السلام]

الأول: من سبّ النبیّ صلی الله علیه و آله - والعیاذ بالله - وجب علی سامعه قتله ما لم یخف علی نفسه أو عرضه أو نفس مؤمن أو عرضه، ومعه لا یجوز، ولو خاف علی ماله المعتدّ به أو مال أخیه كذلك جاز ترك قتله، ولا یتوقّف ذلك علی إذن من الإمام علیه السلام أو نائبه، وكذا الحال لو سبّ بعض الأئمّه علیهم السلام، وفي إلحاق الصّدّیقه الطاهره علیها السلام بهم وجه، بل لو رجع إلى سبّ النبیّ صلی الله علیه و آله یقتل بلا إشكال.

حکم سبّ نبی، ائمّه و فاطمه زهرا علیهم السلام

اشاره

در این مسأله به مناسبت بحث قذف، فروعی را مطرح کرده اند. چرا که قذف از مصادیق سبّ و شتم است.

فرع اول: اگر کسی نبیّ اکرم صلی الله علیه و آله را سبّ کند، بر شنونده واجب است دشنام دهنده را به قتل برساند؛ و نیاز به مراجعه ی به امام علیه السلام و حاکم شرع ندارد. این یک حکم تکلیفی است و شنونده باید آن را اجرا کند؛ به شرط این که خوفی در کار نباشد.

موارد خوف دو نوع است و هر کدام حکم خاصی دارد:

۱ - بر جان خود یا جان دیگری، و یا بر آبروی خود یا آبروی مسلمان دیگر ترس دارد. در این صورت، نه تنها کشتن دشنام دهنده واجب نیست، بلکه جایز نبوده و ترک آن واجب است.

۲ - بر مال خطیر و دارای اهمیتی بیم دارد؛ یعنی می ترسد با قتل دشنام دهنده، ضرر عظیمی به مالش یا مال برادر مسلمانش وارد آید. در این صورت، کشتن دشنام دهنده واجب نیست؛ بلکه جایز است؛ یعنی می تواند متحمّل ضرر شده و او را به قتل برساند؛ یا آن که متعزّض او نگردد و مالش را حفظ کند.

تمام این مباحث درباره ی سبّ یکی از ائمّه علیهم السلام نیز می آید. اما آیا سبّ صدّیقه ی طاهره علیها السلام نیز به پیامبر و امامان علیهم السلام ملحق است؟ وجهی برای إلحاق هست. اگر سبّ آن حضرت به سبّ نبی صلی الله علیه و آله بازگشت کند، بدون اشکال دشنام دهنده کشته می شود.

و جوب تکلیفی قتل سَابِّ النبی صلی الله علیه و آله اتّفاقی است و مخالفی ندارد؛ و به تعبیر صاحب جواهر رحمه الله اجماع محصّل و منقول بر آن دلالت دارد. (۱) هر چند در این گونه موارد، اجماع اصالتی ندارد؛ و بلکه منشأ آن ادله ی دیگر می باشد.

از روایات وارد در این باب استفاده می شود و جوب قتل یک حکم تکلیفی است و مکلف نمی تواند بگوید: به من ارتباطی ندارد. لذا باید به بررسی آن ها پردازیم.

۱ - محمّد بن یعقوب، عن علی بن ابراهیم، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن هشام بن سالم، عن أبي عبد الله عليه السلام، أنه سئل عمّن ستم رسول الله صلى الله عليه وآله فقال عليه السلام: يقتله الأذنى فالأذنى قبل أن يرفع إلى الإمام. (۲)

فقه الحدیث: در این روایت صحیحه، از امام صادق علیه السلام درباره ی مردی می پرسند که به رسول خدا صلی الله علیه و آله دشنام داده است. حضرت صادق علیه السلام فرمود: در این مورد حکومت و اجتهاد نقش ندارد؛ «الأذنى فالأذنى» هر چه پست تر و دورتر از حکومت هم باشد، می تواند او را بکشد. نیازی به مراجعه ی به امام علیه السلام ندارد.

این جمله ی خبری در مقام بعث و طلب است که به فرمایش آخوند رحمه الله (۳) در کفایه، جمله ی خبری در مقام طلب آکد از صیغه ی امر است. لذا، روایت می گوید: واجب است او را به قتل برساند؛ هر چند قاتل سمت حکومتی نداشته باشد و نتواند مسأله ی حکومت شرعی را متصدی گردد.

روایت بر عدم لزوم رجوع به امام علیه السلام یا نایبش نیز دلالت دارد.

صاحب وسائل رحمه الله روایت دوّم را در باب قذف آورده است. یکی از اشکالات مرحوم آیت الله بروجردی رحمه الله بر صاحب وسائل قدس سره تکرر ابواب فقهی در جاهای مختلف بود.

در این باب، دو روایت آورده که یکی مطلب را ناقص دارد و دیگری کامل؛ لذا، روایت دوّم را که متضمّن حکم قتل است، مطرح می کنیم.

ص: ۳۳۸

۱- (۱). جواهر الکلام، ج ۴۱، ص ۴۳۲.

۲- (۲). وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۵۵۴، باب ۷ از ابواب حدّ مرتد، ح ۱.

۳- (۳). کفایه الأصول، ص ۷۰.

۲ - وعن عده من أصحابنا، عن سهل بن زياد، عن علي بن أسباط، عن علي بن جعفر، قال: أخبرني أخي موسى عليه السلام قال: كنت واقفاً على رأس أبي حين أتاه رسول زياد بن عبيدالله الحارثي عامل المدينة فقال: يقول لك الأمير:

انهض إلي، فاعتل بعله، فعاد إليه الرسول فقال: قد أمرت أن يفتح لك باب المقصوره فهو أقرب لخطوك.

قال: فنهض أبي واعتمد علي ودخل على الوالي وقد جمع فقهاء أهل المدينة كلهم وبين يديه كتاب فيه شهاده على رجل من أهل وادي القرى قد ذكر النبي صلى الله عليه وآله فقال له الوالي: يا أبا عبدالله انظر في الكتاب.

قال: حتى أنظر ما قالوا، فالتفت إليهم فقال: ما قلتم؟ قالوا: قلنا يؤدب ويضرب ويعزر (يعذب) ويحبس. قال: فقال لهم: أرأيتم لو ذكر رجلاً من أصحاب النبي صلى الله عليه وآله ما كان الحكم فيه؟ قالوا: مثل هذا، قال: فليس بين النبي صلى الله عليه وآله وبين رجل من أصحابه فرق؟ فقال الوالي: دع هؤلاء يا أبا عبدالله، لو أردنا هؤلاء لم نرسل إليك فقال أبو عبدالله عليه السلام أخبرني أبي أن رسول الله صلى الله عليه وآله قال: الناس في أسوه سواء من سمع أحداً يذكرني فالواجب عليه أن يقتل من شتمني ولا يرفع إلى السلطان، والواجب على السلطان إذا رفع إليه أن يقتل من نال مني.

فقال زياد بن عبيدالله: أخرجوا الرجل فاقتلوه بحكم أبي عبدالله عليه السلام. (۱)

فقه الحديث: علي بن جعفر از برادرش موسی بن جعفر علیه السلام روایت می کند که آن امام علیه السلام فرمود: پدرم بیمار بود و من بالای سر او ایستاده بودم؛ والی مدینه رسولی را نزد پدرم فرستاد و آن حضرت را احضار کرد. امام علیه السلام از جهت مریضی عذر خواست. رسول رفت و بازگشت و گفت: والی می گوید: دستور دادم باب مقصوره را باز کنند تا راه کمتر باشد و به شما صدمه و ناراحتی نرسد.

امام کاظم علیه السلام فرمود: پدرم در حالی که به من تکیه داده بود، حرکت کرد و بر والی

ص: ۳۳۹

۱- (۱). وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۴۵۹، باب ۲۵ از ابواب حدّ قذف، ح ۲.

داخل شد؛ در حالی که تمام فقهای مدینه نزدش حاضر بودند و کاغذی مبنی بر شهادت عده ای به دشنام دادن مردی از وادی قری در برابر حاکم بود. آن را به امام علیه السلام داده، گفت:

شهادت نامه ها را ملاحظه کن. امام علیه السلام فرمود: اول نظر فقها را بفهمم. والی از آنان پرسید شما چه می گوئید؟

فقها گفتند: به نظر ما باید تأدیب شده، او را بزنند و زندانی کنند. امام علیه السلام فرمود: اگر کسی یکی از اصحاب پیامبر صلی الله علیه و آله را دشنام داد، حکمش چیست؟ گفتند: همین حکم را دارد. امام علیه السلام فرمود: پس فرقی بین پیامبر و اصحابش نیست؟ والی گفت: قول این گروه را رها کن. اگر می خواستم به حرفشان توجه کنم، دنبال شما نمی فرستادم؛ نظر خودت را بفرما. پدرم امام صادق علیه السلام فرمود: رسول خدا صلی الله علیه و آله فرمود: مردم درباره ی من یکسان اند - «أسوه» به معنای تساوی است؛ «أسوه ی حسنه» یعنی شما باید مساوی با رسول خدا صلی الله علیه و آله باشید - هر کسی شنید مرا دشنام می دهند و سب و شتم می کنند، بر او واجب است دشنام دهنده را بکشد؛ و لازم نیست مسأله را به حاکم ارجاع دهد؛ و اگر به حاکم نیز مراجعه شد، بر او واجب است دشنام دهنده را بکشد.

زیاد بن عبیدالله گفت: مرد دشنام دهنده را ببرید و به حکم امام صادق علیه السلام بکشید.

و عن علی بن ابراهیم، عن ابيه، عن حماد بن عيسى، عن ربعي بن عبدالله، عن محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال: إن رجلاً من هذيل كان يسب رسول الله صلى الله عليه وآله فبلغ ذلك النبي صلى الله عليه وآله، فقال: من لهذا؟ فقام رجلان من الأنصار فقالا: نحن يا رسول الله، فانطلقا حتى أتيا عربيه فسألا عنه فإذا هو يتلقى غنمه، فقال: من أنتم وما اسمكما؟ فقالا له: أنت فلان بن فلان؟ قال: نعم، فتزلا فضربا عنقه.

قال محمد بن مسلم: فقلت لأبي جعفر عليه السلام: أ رأيت لو أن رجلاً الآن سب النبي صلى الله عليه وآله أ يقتل؟ قال: إن لم تخف على نفسك فاقتله. (۱)

فقه الحديث: امام باقر علیه السلام فرمود: مردی از قبیله ی هذیل پی در پی پیامبر صلی الله علیه و آله را دشنام

ص: ۳۴۰

می داد. این مطلب را به پیامبر صلی الله علیه و آله گفتند؛ آن حضرت فرمود: چه کسی حسابش را می رسد و او را می کشد؟ دو نفر از انصار اعلام آمادگی کردند، آنان به عربه - محل مرد دشنام دهنده - آمدند، و از او سراغ گرفتند؛ یک دفعه او با گوسفنداناش حاضر شد و گفت:

شما دو نفر خود را معرفی کنید. دو مرد انصاری از او پرسیدند: تو فلانی نیستی؟ گفت:

آری؛ پس از اسب پیاده شده، و او را به قتل رسانیدند.

محمد بن مسلم راوی روایت از امام باقر علیه السلام پرسید: آیا اگر در این زمان نیز کسی پیامبر صلی الله علیه و آله را دشنام دهد، کشته می شود؟ - (شاید این نکته در ذهن محمد بن مسلم بوده که قتل آن مرد هذیلی جنبه ی حکومتی داشته است؛ چرا که پیامبر صلی الله علیه و آله در آن زمان حاکم و زمامدار بودند و امروز که در قید حیات نیستند، آیا باز هم کشتن جا دارد؟) -

امام باقر علیه السلام فرمود: اگر ترس بر جانت نداشته باشی، کشتن دشنام دهنده واجب است.

استثنای ترس بر جان

این روایت علاوه بر حکم قتل، استثنای صورت ترس را نیز بیان کرده است؛ یعنی حکم وجوب قتل سب را معلق بر عدم خوف کرده است. آیا از کلام امام علیه السلام - «إن لم تخف علی نفسک فاقتله» - می توان مفهوم گرفت که در صورت خوف، وجوب قتل از بین می رود؛ ولی قتل جایز است؟ اگر چنین دلالتی داشته باشد، بر خلاف فتواست؛ زیرا، در صورت خوف می گویند: قتل جایز نیست و باید جان خود را حفظ کند. از روایت چنین مطالبی استفاده نمی شود و باید از ادله ی دیگر آن را استفاده کرد.

ممکن است بگوییم: از این که شارع وجوب قتل را بر عدم خوف معلق کرده است، معلوم می شود برای حفظ نفس به حدی اهمیت قائل است که حتی در موارد سب النبی صلی الله علیه و آله حکم اولی را برداشته؛ پس، می فهمیم حفظ نفس واجب است. پس، کسی حق ندارد خود را بکشد و یا در معرض قتل در آورد و یا سب کشته شدن، یا در معرض قتل واقع شدن دیگری گردد. بنابراین، از خارج از روایت استفاده می شود در صورت ترس بر جان، نه تنها وجوب قتل سب النبی صلی الله علیه و آله برداشته می شود؛ بلکه به خاطر حفظ نفس خود یا انسان دیگری، قتل دشنام دهنده جایز نیست.

اگر کسی بر روایت جمود کند، «إِنَّ لِمِ تَخْفِ عَلَيَّ نَفْسُكَ فَاقْتُلْهُ» باید وجوب قتل را بر عدم ترس بر نفس خودش معلق بدانند؛ در حالی که فرقی بین خود قاتل و نفس محترم دیگر نیست. اگر با قتل سَابِّ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ جان مسلمانی نیز در خطر بیفتد، جایز نیست.

استثنای ترس بر آبرو

آیا ترس از آبرو نیز مانند ترس از جان است؟

از مباحث دیگر استفاده می شود شارع مقدّس مسأله ی آبرو را در ردیف نفس قرار داده است؛ لذا، در صورت ترس از آبرو نیز نه تنها وجوب از بین می رود، بلکه جواز قتل نیز مطرح نیست؛ مانند این که شخصی ترس این را داشته باشد که اگر دشنام دهنده را کشت، فرزندانش که از ارادل و او باش هستند، در آینده متعرّض ناموس و فرزندان او می شوند.

ترس از آبرو اختصاص به قاتل ندارد؛ بلکه اگر خوف بر تجاوز به عرض و آبروی مسلمانان نیز مطرح باشد، همین حکم جاری است. بنابراین، می بینیم با این که روایت ترس از آبرو را مطرح نکرده، ولی فقها آن را بر ترس از جان عطف کرده اند؛ زیرا، همان طور که نفس مسلمان محترم است، آبرویش نیز احترام دارد؛ و چه بسا عقلا حاضرند جان خود را برای حفظ آبرو و ناموس فدا کنند.

استثنای خوف بر مال خطیر

آیا خوف بر مال را نیز می توان بر ترس از جان عطف کرد؟ مال اندک مورد بحث نیست؛ بلکه موردی مدّ نظر است که خانه و زندگی شخص را می گیرند؛ و وسایل کسب و تجارت او را از بین می برند. امام راحل رحمه الله در تحریر الوسیله می فرماید: در هر دو طرف نفس و عرض، وجوب حاکم است؛ اگر ترس بر آن ها نباشد، واجب؛ و گرنه جایز نیست؛ ولی در باب مال، حکم خاصّی دارد. اگر مال زیاد و مورد اعتنایی باشد و خوف بر آن دارد، در این صورت جایز است که سَابِّ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ را به قتل برساند؛ ولی واجب نیست. در مشابه این مسأله نیز جواز مطرح است؛ مانند این که اگر دزد می خواهد مال او را ببرد، جایز است در مقام دفاع

از مالش، دزد را بکشد؛ ولی واجب نیست. بنابراین، در این مورد نیز ترک قتل جایز است و می تواند او را بکشد؛ یعنی در فعل و ترک مختار است. اگر سامع فرد متدینی است که مال برای او چندان اهمیتی ندارد و جانب قتل را انتخاب کرد، اشکالی ندارد.

حکم دشنام به ائمه علیهم السلام

آیا می توان از روایات گذشته که مربوط به سَابِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ بود، به ضمیمه ی این مطلب خارجی که می دانیم و به آن معتقد هستیم که تمام امامان علیهم السلام در حکم نبی مکرم صلی الله علیه و آله هستند، بلکه در آیه ی مباحله امیر مؤمنان علیه السلام را به عنوان نفس آن حضرت معرفی کرده است:

... فَقُلْ تَعَالَوْا نَدْعُ أَبْنَاءَنَا وَ أَبْنَاءَكُمْ وَ نِسَاءَنَا وَ نِسَاءَكُمْ وَ أَنْفُسَنَا وَ أَنْفُسَكُمْ ثُمَّ نَبْتِهَلْ فَنَجْعَلْ لَعْنَتَ اللَّهِ عَلَى الْكَاذِبِينَ (۱) استفاده کنیم دشنام دهنده به امامان علیهم السلام نیز کشته می شوند؟

برخی از اهل سنت همانند فخر رازی در ذیل آیه ی مباحله می گوید: اگر روافض به این آیه برای اثبات مقام امیر مؤمنان علیه السلام تمسک کنند، جا دارد. (۲)

از این آیه و تعبیرات دیگر در روایات استفاده می شود که فرقی بین امیر مؤمنان و دیگر امامان برحق علیهم السلام نیست. اگر حکمی در حق علی علیه السلام ثابت شد، در حق فرزندان طاهرش نیز ثابت است. نه تنها ائمه علیهم السلام در حکم رسول الله صلی الله علیه و آله هستند، بلکه صدیقه ی کبری علیها السلام نیز همین خصوصیت را دارد.

بنابراین، با توجه به این مطالب احساس می شود ما نیازی به اقامه ی دلیل نداریم. بر فرض روایاتی هم در خصوص ائمه علیهم السلام نداشته باشیم، روایات گذشته برای اثبات مطلب کافی هستند. بنابراین، اگر در روایاتی که مطرح می کنیم اشکال سندی یا دلالتی باشد، ضربه ای به اصل مدعا وارد نمی کند؛ به خصوص با توجه به این نکته که در مورد دشنام ائمه علیهم السلام از نظر فتوا، ادعای لا خلاف و اجماع محصل و منقول شده است، (۳) و مخالفی

ص: ۳۴۳

۱- (۱). سوره ی آل عمران، ۶۱.

۲- (۲). تفسیر کبیر، ذیل آیه ی شریفه، ج ۸، ص ۸۶.

۳- (۳). جواهر الکلام، ج ۴۱، ص ۴۳۲.

وجود ندارد. لذا، طرح روایات فقط از باب تأیید مطلب است.

۱ - محمد بن یعقوب، عن محمد بن یحیی، عن أحمد بن محمد، عن علی بن الحکم، عن هشام بن سالم، قال: قلت لأبی عبد الله علیه السلام ما تقول فی رجل سبّاه لعلی علیه السلام؟ قال: فقال لی: حلال الدّم واللّه لولا أن تعمّ به بریئاً، قال: قلت: فما تقول فی رجل مود لنا؟ قال: فیماذا؟ قلت: فیک، یذکرک قال: فقال لی: له فی علی علیه السلام نصیب؟ قلت: إنّه ليقول ذاک ویظهره، قال: لا تعرّض له.

رواه الصدوق فی (العلل) عن أبیه، عن أحمد بن إدريس، عن أحمد بن محمد مثله إلى قوله تعمّ بریئاً؟ قال: قلت لأبی شیء یمعمّ به بریئاً؟ قال: یقتل مؤمن بکافر، ولم یزد علی ذلک. (۱)

فقه الحدیث: این روایت صحیح به دو صورت از هشام بن سالم نقل شده است. هشام گوید: از امام صادق علیه السلام درباره ی مردی پرسیدم که به امیر مؤمنان علیه السلام زیاد فحش می دهد. آن حضرت فرمود: واللّه چنین آدمی خوش حلال است (لولا- أن تعمّ به بریئاً) - روایت کافی دنباله ندارد؛ ولی در روایت صدوق رحمه الله این جمله را معنا می کند. - هشام می پرسد: برای چه این عنوان محقق می گردد؟ امام علیه السلام فرمود: مؤمنی را در مقابل کافری به قتل برسانند. امام علیه السلام بیش از این نفرمود. - (بنا بر نقل صدوق رحمه الله این جمله کنایه از «لم تخف علی نفسک» است؛ یعنی اگر مرد دشنام دهنده را کشتی، بررسی که قتلش گریبان را می گیرد؛ و از جانت می ترسی، این کار را انجام نده؛ ولی اگر با کشتن او مسأله پایان می پذیرد، ریختن خوش حلال است). -

مرحوم کلینی رحمه الله روایت را ادامه می دهد. هشام پرسید: نظر شما درباره ی کسی که ما را

ص: ۳۴۴

۱- (۱). وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۴۶۱، باب ۲۷ از ابواب حدّ قذف، ح ۱.

اذیت می کند، چیست؟ امام علیه السلام فرمود: چگونه؟ گفت: با دشنام دادن به شما.

امام علیه السلام فرمود: آیا درباره ی امیر مؤمنان علیه السلام حرفی می زند؟ گفتیم: بله، به طور آشکار می گوید. آن حضرت فرمود: به او کاری نداشته باش و متعرضش نشو.

صدر روایت دلالت دارد کسی که به امیر مؤمنان علیه السلام دشنام می دهد، خونش حلال است؛ یعنی باید کشته گردد. حال، چگونه ذیل آن بر عدم تعرض دلالت دارد؟ باید روایت را بر صورت ترس حمل کرد، و الا صدر و ذیل آن تنافی پیدا می کند. (۱)

۲ - وعنه، عن أحمد، عن عليّ بن الحكم، عن ربيع بن محمّد، عن عبد الله بن سليمان العامري، قال: قلت: لأبي عبد الله عليه السلام: أي شيء تقول في رجل سمعته يشتم علياً ويبرء منه؟ قال: فقال لي: واللّه هو حلال الدّم، وما ألف منهم برجل منكم، دعه. (۲)

فقه الحدیث: سند این روایت معتبر نیست. عبدالله بن سلیمان عامری از امام صادق علیه السلام پرسید: درباره ی مردی که شنیدم به امیر مؤمنان علیه السلام دشنام می دهد و از او براءت می جوید، چه می گوید؟ امام علیه السلام فرمود: واللّه خونش مباح است؛ آنان با شما الفت پیدا نمی کنند. ایشان را رها کنید و با آنان طرح دوستی و آشنایی نریزید. (۳)

۳ - محمّد بن عمر الكشي في (كتاب الرجال) عن محمّد بن قولويه، عن سعد بن عبد الله، عن محمّد بن عبد الله المسمعي، عن عليّ بن حديد، قال:

ص: ۳۴۵

۱- (۱). حضرت آیت الله فاضل لنکرانی در کتاب تفصیل الشریعه در ذیل روایت، کلام مرحوم مجلسی از مرآت العقول را آورده می نویسد: «له فی علی نصیب» سه احتمال دارد: الف: آیا او ولایت علی را پذیرفته و به امامت او معتقد است؟ راوی امام را تصدیق کرد. حضرت فرمود، متعرضش نشو، یعنی به خاطر اظهار ولایت امیر مؤمنان علیه السلام. و این عذر ظاهری آوردن است تا راوی مرتکب قتل نگردد و سبب پیدایش فتنه و خونریزی نشود؛ هر چند ریختن خونش حلال بوده است. مگر آن که بگوییم این فرد منکر امامت بوده، ولی سب و شتم نمی کرده است. در این صورت خونش مباح نبوده است تا امام اجازه ی کشتن بدهد. ب: استفهام انکاری باشد؛ یعنی کسی که ما را دشنام می دهد، چگونه در علی علیه السلام بهره و نصیب دارد؟ و سائل نیز امام را تصدیق کرده است. ج: احتمال می رود که ضمیر «له فی علی نصیب» راجع به ذکر سوء باشد، یعنی آیا به امیر مؤمنان علیه السلام نیز دشنام می دهد؟ برخی گفته اند «نصیب» تصحیف «نصب» بدون «یاء» می باشد. (تفصیل الشریعه، کتاب الحدود، ص ۴۰۷)

۲- (۲). وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۴۶۲، باب ۲۷ از ابواب حدّ قذف، ح ۲.

۳- (۳). ظاهراً معنای جمله «ما ألف منهم برجل منكم دعه» مطلبی باشد که مرحوم مجلسی در مرآت العقول فرموده است؛ یعنی هزار نفر از مخالفان شما ارزش یک نفر از شما را ندارند؛ اگر او را بکشی تو را به قصاص او می کشند. او را رها کن و

خود را به مخاطره نینداز.

سمعت من سأل أبا الحسن الأوّل عليه السلام فقال: إنّي سمعت محمّد بن بشير يقول:

إنّك لست موسى بن جعفر المذى أنت إمامنا وحبّتنا فيما بيننا وبين الله، قال فقال: لعنه الله - ثلاثاً - أذاقه الله حرّ الحديد، قتله الله أحبّ ما يكون من قتله.

فقلت له: إذا سمعت ذلك منه أو ليس حلال لي دمه مباح كما ابيح دم السبّاب لرسول الله صلى الله عليه وآله والإمام؟ قال: نعم، حلّ والله، حلّ والله دمه وأباحه لك ولمن سمع ذلك منه، قلت: أو ليس ذلك بسبّ لك؟ قال هذا سبّاب لله وسبّاب لرسول الله صلى الله عليه وآله وسبّاب لأبائى وسبّابى. وأيّ سبّ ليس يقصر عن هذا ولا يفوقه هذا القول.

فقلت: رأيت إذا أنا لم أخف أن أغمر بذلك بريئاً ثمّ لم أفعل ولم أقتله ما على من الوزر؟ فقال: يكون عليك وزره أضعافاً مضاعفه من غير أن ينقص من وزره شيء، أما علمت أنّ أفضل الشهداء درجة يوم القيامة من نصر الله ورسوله بظهور الغيب وردّ عن الله ورسوله صلى الله عليه وآله. (1)

فقه الحديث: سند روایت معتبر نیست؛ ولی روایت عجیبی است. علی بن حدید می گوید: مردی به امام هفتم علیه السلام گفت: از محمّد بن بشیر شنیدم می گفت: شما آن موسی بن جعفر علیهما السلام که امام و حبّت بر ما هست، نمی باشید. امام علیه السلام سه مرتبه فرمود: خدایش لعنت کند و گرمی آهن را به او بچشانند؛ خداوند او را به بدترین وجه ممکن به قتل رساند.

علی بن حدید می گوید: وقتی این مطالب را از او شنیدم، گفتم: آیا خونس بر ما حلال نیست، همان طور که خون دشنام دهنده ی به رسول خدا صلى الله عليه وآله و امام مباح است؟

امام علیه السلام فرمود: والله، خداوند خونس را بر تو حلال و مباح کرده و بر هر کسی که این دشنام ها را از او شنیده است.

گفتم: آیا این دشنام به شما نیست؟ فرمود: این دشنام دهنده ی به رسول خدا صلى الله عليه وآله و

ص: ۳۴۶

۱- (۱). وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۴۶۳، باب ۲۷ از ابواب حدّ قذف، ح ۶.

پدرانم و من است؛ هیچ سب و دشنامی به پای این دشنام نمی رسد که بگوید: من موسی بن جعفر نیستم.

گفتم: اگر بر جان خودم خوف نداشته باشم - در نسخه ی جواهر به جای «أن أغمر بذلك» «أن أعمن بذلك» (۱) دارد که «أعمن» از ماده «عم» به معنای مشمول است؛ «عمر» نیز همین معنا را دارد. - و خطری مرا تهدید نکند و او را نکشم، چه گناهی بر عهده ی من خواهد بود؟

امام علیه السلام فرمود: چندین برابر گناهان آن دشنام دهنده بر گردنت خواهد بود - این تعبیر خیلی عجیب است که شنونده اگر قدرت دارد بدون خوف این سب را از بین ببرد، ولی بی تفاوت از این مسأله بگذرد و عکس العملی نشان ندهد، چندین برابر گناه سب را بر دوش می کشد؛ بدون این که از گناهان دشنام دهنده نیز کاسته گردد. -

آن گاه امام علیه السلام فرمود: آیا نمی دانی بالاترین شهدا از نظر درجه در روز قیامت کسانی هستند که خدا و رسولش را در پشت سرشان یاری کنند و به دفاع از آنان پردازند.

روایت معارض با روایات گذشته

محمّد بن یعقوب، عن علی بن إبراهیم، عن أبيه، عن ابن محبوب، عن رجل، عن أبي الصباح، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إن لنا جاراً فنذكر علياً وفضله فيقع فيه، أفتأذن لي فيه؟ فقال: أو كنت فاعلاً؟ فقلت: أي والله لو أذنت لي فيه لأرصدنه فإذا صار فيها اقتحمت عليه بسيفي فخبطته حتى أقتله.

فقال: يا أبا الصباح هذا القتل (۲) وقد نهى رسول الله صلى الله عليه وآله عن القتل، يا أبا الصباح إن الإسلام قيد القتل، ولكن دعه فستكفي بغيرك الحديث. (۳)

فقه الحديث: ابوالصباح به امام صادق علیه السلام گفت: همسایه ای دارم که امیر مؤمنان علیه السلام را دشنام می دهد، آیا اجازه می دهید او را غافلگیر کرده، به قتل برسانم؟

ص: ۳۴۷

۱- (۱). جواهر الکلام، ج ۴۱، ص ۴۳۶.

۲- (۲). در کافی به جای «القتل» در هر سه مورد «الفتك» آمده است. (کافی، ج ۷، ص ۳۷۵، ح ۱۶).

۳- (۳). وسائل الشیعه، ج ۱۹، ص ۱۶۹، باب ۲۲ از ابواب دیات النفس، ح ۱.

امام علیه السلام فرمود: پیامبر از قتل نهی فرموده است؛ زیرا، اسلام فتک و غافلگیر کردن را در زنجیر کرده و با آن مخالف است. او را رها کن، دیگری به حسابش می رسد.

این روایت را باید بر صورتی حمل کرد که خوف قتل وجود داشته باشد. امام علیه السلام می دانسته که اگر ابوالصباح مرتکب قتل همسایه اش گردد، او را رها نمی کنند و جانش به مخاطره می افتد. از این رو، او را نهی کرده است.

استدلال امام علیه السلام به کلام پیامبر صلی الله علیه و آله شاید علتش تعصّب سائل بوده که با بیان امام علیه السلام از تصمیم منصرف نمی شد. از این رو، به «الإسلام قید الفتک» تمسک کرد، تا او را از این کار باز دارد. با این توجیه، روایت مخالفتی با روایات گذشته ندارد؛ زیرا، بحث ما در جایی است که ترسی وجود نداشته باشد.

روایاتی نیز درباره ی ناصبی داریم. - (فردی که عداوت با اهل بیت را جزء مذهب و دین خود قرار داده است. با توجه به این که ناصبی به اقتضای طبیعت نصب، به سبّ اهل بیت علیهم السلام می پردازد، و بین نصب و سبّ ملازمه است؛ زیرا، مبرز عداوت و نصب، اهانت و دشنام دادن به اهل بیت علیهم السلام است). - از امام علیه السلام درباره ی ناصبی سؤال می کند، امام علیه السلام می فرماید: او را بکش، ولی به گونه ای که کسی متوجه نشود؛ مثلاً دیواری را بر سرش خراب یا او را در دریا غرق کن، تا کسی نتواند بر ضدّ تو شهادت دهد. (۱)

حکم سبّ فاطمه ی زهرا علیها السلام

از خارج معلوم است صدیقه ی کبری علیها السلام یکی از معصومان علیهم السلام است؛ و حکم پدر، شوهر و فرزندان در حقّ ایشان نیز جاری است. فرق چندانی بین امامانی که متصدی مقام امامت بوده اند با حضرت زهرا علیها السلام قائل نیستیم؛ به ویژه که آیه ی تطهیر (۲) در حقّ رسول خدا، امیر مؤمنان، فاطمه ی زهرا، امام حسن و امام حسین علیهم السلام نازل شده است، و امامان دیگر به

ص: ۳۴۸

۱- (۱). متن روایت، صحیححه داود بن فرقد است که آن را در کتاب تفصیل الشریعه آورده اند. محمد بن علی بن الحسین فی العلل عن أبیه، عن سعد، عن أحمد بن محمّد، عن علی بن الحکم، عن سیف بن عمیره، عن داود بن فرقد، قال: قلت لأبی عبد الله علیه السلام ما تقول فی قتل الناصب؟ فقال: حلال الدم ولكنی اتقی علیک فإن قدرت أن تقلب علیه حائطاً أو تغرقه فی ماء لیکلا یشهد به علیک فافعل. (وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۴۶۳، باب ۲۷ از ابواب حدّ قذف، ح ۵).

۲- (۲). سوره ی احزاب، ۳۳.

این بزرگواران ملحق شده و آیه ی تطهیر آنان را فرامی گیرد. لذا، این معنا تمام است که اگر سب فاطمه ی زهرا علیها السلام بازگشت به سب رسول الله صلی الله علیه و آله کند، حکم قتل بدون اشکال جاری است؛ و اگر بازگشت نیز نداشته باشد، در الحاق آن حضرت به امامان علیهم السلام شبهه ای نیست.

حکم سب مادر و دیگر دختران پیامبر

برخی از فقها مانند علامه ی حلی رحمه الله (۱) در کتاب تحریر مادر و دیگر دختران پیامبر خدا صلی الله علیه و آله را به آن حضرت ملحق کرده اند؛ لیکن ما به حسب ظاهر، همان مسأله ی قبل را این جا مطرح کرده و می گوئیم: اگر سب آنان بازگشت به سب رسول الله صلی الله علیه و آله دارد، - یعنی از این جهت که دختران آن حضرت هستند، مورد سب واقع شده اند. - حکم قتل نافذ و جاری است؛ ولی اگر آنان را فی نفسه سب کرده و بازگشتی به سب پیامبر صلی الله علیه و آله نداشته باشد، دلیلی بر قتل سب نداریم؛ نباید خصوصیت حضرت زهرا علیها السلام را به دیگران نیز سرایت داد. آن حضرت فقط از جهت دختر پیامبر بودن مطرح نبود، بلکه آیه ی تطهیر دلالت بر عصمت او داشت.

لزوم مراجعه ی به حاکم در کشتن سب

از روایات گذشته استفاده شد سب امام علیه السلام نیز حکم سب النبی را دارد؛ لیکن برخی از فقها مانند شیخ مفید رحمه الله (۲) و مرحوم علامه در مختلف (۳) بین این دو فرق گذاشته و گفته اند: در سب النبی صلی الله علیه و آله قتل دشنام دهنده بر شنونده واجب بوده، و نیازی به مراجعه ی به حاکم شرع نیست؛ بلکه «یقتله الأذنی فالأذنی» (۴) و در روایت دیگر امام صادق علیه السلام فرمود: «لا یرفع إلی السلطان» (۵) کسی حق ندارد سب را نزد حاکم ببرد. ظاهر این روایات عدم توقّف اجرای حکم بر مراجعه ی به امام علیه السلام و استیذان از او است؛ ولی در سب امام معصوم علیه السلام قبل از مراجعه ی به امام و حاکم، کسی نمی تواند دشنام دهنده را بکشد.

ص: ۳۴۹

- ۱- (۱). تحریر الاحکام، ج ۲، ص ۲۳۹.
- ۲- (۲). المقنعه، ص ۷۴۳.
- ۳- (۳). مختلف الشیعه، ج ۹، ص ۴۶۰.
- ۴- (۴). وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۵۵۴، باب ۷ از ابواب حدّ مرتد، ح ۱.
- ۵- (۵). همان، ص ۴۵۹، باب ۲۵ از ابواب حدّ قذف، ح ۲.

در مقابل این قول، مشهور بین سب امام و پیامبر علیهما السلام فرق نگذاشته اند؛ بلکه در غنیه (۱) ادعای اجماع بر عدم لزوم مراجعه به حاکم شده است؛ لذا، باید دلیل قول مخالف را ملاحظه کنیم.

محمد بن عمر بن عبدالعزیز الکشی فی (کتاب الرجال) عن محمد بن الحسن، عن الحسن بن خرداد، عن موسی بن القاسم، عن ابراهیم بن اَبی البلاد، عن عمّار السجستانی، عن اَبی عبدالله علیه السلام إنّ عبدالله بن النجاشی قال له وعمّار حاضر: اِنّی قتلت ثلاثه عشر رجلاً من الخوارج کلّهم سمعته یبرء من علی بن اَبی طالب علیه السلام فسألت عبدالله بن الحسن فلم یکن عنده جواب وعظم علیه وقال: أنت مأخوذ فی الدنیا والآخرة.

فقال أبو عبدالله علیه السلام وكيف قتلتهم يا أبا بجير؟ فقال: منهم من كنت أصعد سطحه بسلم حتى أقتله، ومنهم من دعوته بالليل على بابه فإذا خرج قتلته، ومنهم من كنت أصحابه في الطريق فإذا خلا لي قتلته وقد استتر ذلك عليّ.

فقال أبو عبدالله علیه السلام: لو كنت قتلتهم بأمر الإمام لم یکن عليك شیء فی قتلهم ولكنك سبقت الإمام فعليك ثلاثة عشر شاه تذبحها بمنی وتتصدق بلحمها لسبقك الإمام وليس عليك غير ذلك. (۲)

فقه الحدیث: عمّار سیستانی می گوید: خدمت امام صادق علیه السلام بودم، عبدالله بن نجاشی به آن حضرت گفت: من تا به حال موفق شده ام سیزده نفر از خوارجی که از امیر مؤمنان علیه السلام تبرّی می جستند را به قتل برسانم؛ به عبدالله بن حسن مراجعه کردم و با او مسأله را در میان گذاشتم، او گفت: چرا مرتکب این عمل شدی؟ در دنیا و آخرت گرفتاری.

امام صادق علیه السلام از او پرسیدند: چگونه آنان را کشتی؟ گفت: برخی را نردبان گذاشتم و از راه پشت بام به داخل منزلشان رفتم و او را کشتم، عده ای را شبانه صدا زدم، وقتی درب خانه را باز کرد، به قتل رساندم؛ با بعضی در راه همراه می شدم و در موقعیت مناسب، کار او

ص: ۳۵۰

۱- (۱). غنیه النزوع، ص ۴۲۸.

۲- (۲). وسائل الشیعه، ج ۱۹، ص ۱۷۰، باب ۲۲ از ابواب دیات النفس، ح ۲.

را می ساختم.

امام علیه السلام فرمود: اگر به امام مراجعه می کردی و از او اجازه می گرفتی، هیچ مسأله ای نبود و کفار ای بر عهده ی تو نمی آمد؛ اما به سبب عدم مراجعه، باید سیزده گوسفند در منا ذبح کرده و بین فقرا تقسیم کنی.

نکاتی در مورد این روایت باید مطرح شود؛ آن ها عبارتند از:

اولاً: این روایت از نظر سند اعتبار ندارد.

ثانیاً: احتمال می دهیم وجوب کفار به خاطر این نکته بوده است که این فرد در هنگام ارتکاب قتل خوارج، حکم آن را نمی دانسته، و در این مسأله مردد بوده است؛ لذا، از عبدالله بن حسن مطلب را می پرسد و او هم گفت: کار بدی کردی؛ در دنیا و آخرت گرفتاری داری.

با وجود این احتمال که نمی دانسته این قتل ها مشروعیت دارد یا نه، نمی توان گفت:

مراجعه ی به امام علیه السلام در مشروعیت قتل دخالت داشته و شرط آن است؛ بلکه اگر این فرد مراجعه کرده، و حکم را از امام علیه السلام می پرسید، با علم به حکم الهی، وظیفه اش را انجام داده بود. لذا، کفار ای نداشت؛ اما او با احتمال عدم مشروعیت، مرتکب قتل شده و کسی که این اندازه در باب قتل متجری باشد که با احتمال عدم جوازش سیزده نفر به ظاهر مسلمان را بکشد، بعید نیست کفار بر عهده اش باشد.

با توجه به آن چه گفتیم، معلوم می شود روایت در مورد فردی است که اصل حکم و مسأله را نمی داند. او باید سؤال کند؛ و بحث ما در این است که آیا شخص عالم به مسأله، برای انجام وظیفه باید به حاکم مراجعه کند؟ این روایت چنین مطلبی را ثابت نمی کند.

تعمیم حکم سَابِ النَّبِيِّ نسبت به کافر و مسلمان

آیا شخص دشنام دهنده ی پیامبر یا امام حتماً باید مسلمان باشد تا بتوان او را کُشت؟ یا اگر کافری هم پیامبر یا امام را دشنام داد، همین حکم درباره ی او اجرا می شود؟

از نظر فتوا، بین مسلمان - منظور شخصی است که خودش را یکی از فرقه های مسلمان

بداند، هرچند به حسب واقع مسلمان هم نباشد. - و کافری که معتقد به نبوت و امامت نمی باشد، فرق نیست. روایتی در کتاب های اهل سنت از ابن عباس در این مورد رسیده است:

عن علیّ علیه السلام: «إنّ یهودیه کانت تشتم النبیّ صلی الله علیه و آله و توقع فیه فخنقها رجل حتّی ماتت، فأبطل رسول الله صلی الله علیه و آله دمها» (۱).

فقه الحدیث: زنی یهودی مرتّب به پیامبر خدا صلی الله علیه و آله ناسزا می گفت و حرف های ناشایست راجع به پیامبر صلی الله علیه و آله می زد. مرد مسلمانی گلویش را فشار داد، تا مُرد. جریان را به پیامبر خدا صلی الله علیه و آله گفتند، آن حضرت خون آن زن را باطل اعلام کرد و فرمود: اثری بر این قتل نیست؛ خونش مباح و هدر است.

روایاتی که در باب سبّ النبی بود، عمومیت داشت و مقید به دشنام دهنده مسلمان نبود. نکته اش این است که فردی که بنیان گذار دینی است که از سوی خداوند به عنوان بزرگترین ادیان معرفی شده، نباید کسی درباره ی او حرف زشت بزند. اگر در برابر ناسزای یهودی و غیر او سکوت کنیم، از ارزش و منزلتش کاسته می شود. لذا، وظیفه این است که نسبت به بنیان گذار دینی که تاقیامت جاویدان است، به گونه ای عمل شود که کسی جرئت پیدا نکند در حضور مسلمان ها به آن حضرت جسارت کند. از این رو، علاوه بر اطلاق و عموم روایات، حکمت حکم نیز همین اقتضا را دارد.

حکم سبّ پیامبران

صاحب مسالک رحمه الله فرموده است: یکی از ضروریات دین اسلام، تعظیم انبیای گذشته است؛ و هر کسی با کتاب و سنت و اسلام آشنا باشد، این مطلب را می فهمد. لذا، اگر کسی به آنان دشنام داد، مرتدّ می شود؛ زیرا، منکر ضروری اسلام گشته، و قتل مرتدّ واجب است. (۲).

صاحب جواهر رحمه الله (۳) و دیگران به عنوان اعتراض گفته اند: اگر از راه ارتداد وارد شویم، مرتدّ در همه حال کشته نمی شود؛ بلکه بین مرتدّ ملّی و فطری فرق است؛ در حالی که ما

ص: ۳۵۲

۱- (۱). سنن نسایی، ج ۷، ص ۱۰۸.

۲- (۲). مسالک الافهام، ج ۱۴، ص ۴۳۵.

۳- (۳). جواهر الکلام، ج ۴۱، ص ۴۳۶.

می‌گوییم: دشنام دهنده انبیا باید کشته شود؛ خواه نطفه اش در حال اسلام پدر و مادرش منعقد شده باشد یا نه. روایت زیر مدّعی ما را ثابت می‌کند:

الفضل بن الحسن الطبرسی یاسناده فی (صحیفه الرضا)، عن آبائه، عن رسول الله صلی الله علیه و آله، قال: من سبّ نبیاً قتل، ومن سبّ صاحب نبی جلد. (۱)

فقه الحدیث: پیامبر خدا صلی الله علیه و آله فرمود: هر کس پیامبری را دشنام دهد، باید کشته شود؛ و اگر اصحاب پیامبری را دشنام دهد، باید تازیانه بخورد.

اگر آن حرف را به صورت قذف بگویید، احکام قذف در حق او پیاده می‌گردد؛ زیرا، سبّ اعمّ از قذف است. قذف فقط در باب اسناد به زنا و لواط است، ولی دایره ی سبّ وسیع است.

در سند این روایت نیز بحث است. کتاب‌هایی را که به امام رضا علیه السلام اسناد می‌دهند، مانند مسند امام الرضا، فقه الرضا، صحیفه الرضا، آیا واقعاً از آن حضرت است؟ درباره کتاب فقه الرضا به طور اطمینان می‌توانیم بگوییم: رساله ی شرایع پدر مرحوم صدوق رحمه الله است و اصلاً ارتباطی به امام رضا علیه السلام ندارد. ولی در مقام ما، روایت مورد عمل تمام فقها واقع شده است و کسی هم در این مسأله مخالف نیست؛ فقط مرحوم شهید رحمه الله در مسالک راه را تغییر داده و توجه نکرده است. از راه ارتداد نمی‌توان مطلب را به نحو عموم تمام کرد، ولی در اصل مدّعا با ما موافق است. در این فرع، روایتی مرسل در کتاب مبسوط شیخ طوسی رحمه الله آمده، که مخالف با این حکم است:

روی عن علی علیه السلام أنّه قال: «لا- اوتی برجل یذکر أنّ داود صادف المرأه إلّا جلدته مأه وستین، فإنّ جلد الناس ثمانون و جلد الأنبیاء مأه وستون». (۲)

فقه الحدیث: امام علیه السلام فرمود: اگر شخصی را نزد من بیاورند در حالی که گفته است:

داود پیامبر با فلان زن زنا کرد؛ او را صد و شصت تازیانه می‌زنم؛ زیرا، تعداد تازیانه در

ص: ۳۵۳

۱- (۱). وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۴۶۰، باب ۲۵ از ابواب حدّ قذف، ح ۴.

۲- (۲). المبسوط، ج ۸، ص ۱۵؛ جواهر الکلام، ج ۴۱، ص ۴۳۷.

قذف یک مسلمان معمولی هشتاد، ولی در قذف پیامبران دو برابر است.

این روایت علاوه بر ارسال، مورد عمل فقها نیز واقع نشده، و کسی بر طبق آن فتوا نداده است؛ لذا، نمی تواند معارض با روایات گذشته باشد. در نتیجه، حکم سب پیامبران گذشته نیز مانند سب پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله، قتل است.

تذکر: در باب اسلام و شهادتین مسأله ای مطرح است که اگر کسی به عنوان شوخی و مزاح مسأله وحدانیت را مورد انکار قرار دهد و قرینه ی بر مزاح نیز وجود داشته باشد و مستمع نیز آن را به عنوان مزاح تلقی کند، گفته اند: مسأله مورد اشکال است و مجوزی برای این شوخی نیست؛ و برخی بر شوخی آن نیز حکم جدی مترتب کرده اند. در مقام ما این مسأله را فقها مطرح نکرده اند؛ لیکن لازمه ی آن مسأله در این جا نیز پیاده می گردد. از این رو، مکلف به عنوان مزاح و شوخی، حق ندارد کوچک ترین اهانت و جسارتی نسبت به مقام شامخ انبیا و معصومین علیهم السلام از او سرزند؛ زیرا، آنان مقام مقدسی دارند؛ همانند این که نمی توان قرآن را به صورت شوخی و مزاح مورد اهانت قرار داد.

حکم دشنام دادن به منتسب به پیامبران

خویشان و بستگان پیامبران گذشته نیز مانند خویشان پیامبر هستند. و دشنام آنان مستلزم قتل نمی گردد؛ بلکه اگر قذف باشد، حکم قذف را دارد؛ مگر این که بازگشت به سب پیامبران کند. در این صورت، حکم سب پیامبران را داراست. البته فاطمه ی زهرا علیها السلام به واسطه ی خصوصیت عصمت و تطهیر مستثنا هستند، ولی در دیگر منسوبان پیامبر اسلام و پیامبران، دلیلی بر الحاق نداریم؛ و فتوای علامه رحمه الله (۱) بر الحاق، وجه و مستندی ندارد. لذا، درباره ی آنان قاعده ی عمومی «سبب المؤمن فسوق» (۲) جاری است؛ اما حکم قتل پیاده نمی شود.

ص: ۳۵۴

۱- (۱). تحریر الاحکام، ج ۲، ص ۲۳۹.

۲- (۲). وسائل الشیعه، ج ۸، ص ۶۱۰، باب ۱۵۸ از ابواب العشره، ح ۳.

[حکم مدعی النبوه والشاک فی صدق النبی صلی الله علیه و آله]

الثانی: من ادعی النبوه يجب قتله، ودمه مباح لمن سمعها منه، إلامع الخوف كما تقدم.

ومن كان علی ظاهر الإسلام وقال: لا أدري أن محمّد بن عبدالله صادق أو لا، يقتل.

حکم مدعی نبوت و تشکیک در صداقت پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله

اشاره

این مسأله دو فرع دارد:

۱ - پس از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله که نبوت و خاتمیت آن حضرت مسلم است، اگر کسی ادعای نبوت کند، بر شنونده واجب است او را بکشد؛ و مراجعه ی به امام علیه السلام و حاکم شرع لازم نیست.

۲ - کسی که ظاهراً مسلمان است و می گوید: نمی دانم محمّد بن عبدالله راستگو است یا نه، کشته می شود.

فرع اول: حکم مدعی نبوت

صاحب جواهر رحمه الله می فرماید: در وجوب قتل مدعی نبوت مخالفی نیافتیم؛ (۱) لیکن بحث در این است که اگر به روایات تمسک نکنیم، می توانیم مسأله را بر طبق قاعده تمام کنیم؟

از کلام صاحب مسالك (۲) و محقق اردبیلی رحمهما الله استفاده می شود می توان این حکم را طبق قواعدی که در جاهای دیگر اثبات شده، احراز کرد؛ زیرا، اگر مدعی نبوت مسلمان است، با این ادعا، مرتد می گردد؛ چون که منکر ضروری دین مرتد است. لذا، احکام ارتداد بر او پیاده می شود.

و اگر مدعی نبوت یهودی یا نصرانی باشد، با این ادعا از اهل کتاب بودن خارج می شود؛ زیرا، در اسلام، یهودی و نصرانی که تابع موسی و عیسی باشد، بر مذهبش تقریر

ص: ۳۵۵

۱- (۱). جواهر الکلام، ج ۴۱، ص ۴۴۰.

۲- (۲). مسالك الافهام، ج ۱۴، ص ۴۵۳.

شده است؛ اما فردی که از تبعیت موسی یا عیسی خود را خارج کند، از نظر اسلام، احترام و ارزشی ندارد.

صاحب جواهر رحمه الله (۱) بر ایشان اشکال دارد: به این که دلیل با مدعا مطابقت ندارد؛ زیرا، مدعا وجوب قتل مدعی نبوت است؛ مسلمان باشد یا کافر؛ در حالی که اگر مسلمانی مرتد شود، دو نوع ارتداد داریم؛ در ارتداد ملی مرتد را توبه می دهند؛ اگر توبه نکرد، او را می کشند؛ علاوه بر این که بین مرد و زن نیز فرق است. ولی در مقام ما، این بحث ها مطرح نیست؛ بلکه حکم، وجوب قتل مدعی نبوت است؛ خواه کافر باشد یا مسلمان، زن یا مرد، و مسلمان هم نطفه اش مسلماً منعقد شده باشد یا غیر مسلم. لذا، با توجه به این که حکم از نظر فتوا مطلق است و تفصیلی نداده اند، به ناچار باید به روایات استدلال کرد.

۱ - وعن محمّد بن یحیی، عن أحمد بن محمد، عن ابن فضال، عن حماد بن عثمان، عن ابن أبي يعفور، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام إن بزيعاً يزعم أنه نبي فقال: إن سمعته يقول ذلك فاقته، قال: فجلست إلى جنبه غير مرّه فلم يمكنني ذلك. (۲)

فقه الحدیث: در این موثقه، ابن ابی یعفور به امام صادق علیه السلام گفت: بزيع می گوید: من پیامبرم. امام علیه السلام فرمود: اگر این حرف را از او شنیدی، او را به قتل برسان. ابن ابی یعفور می گوید: چندبار نزدیکش نشستم و کمین کردم تا شاید بتوانم او را بکشم، اما امکانش پیدا نشد.

تذکر: در متن روایت و فتوای تحریر الوسیله آمده است «إن سمعته يقول ذلك»، «ودمه مباح لمن سمعها» خصوصیتی در شنیدن بدون واسطه نیست؛ بلکه اگر یقین پیدا کنیم چنین ادعایی دارد، هر چند با گوش خود نشنیده باشیم، لازم است او را بکشیم. این قید در فتوا و روایت قید غالبی است که یقین نوعاً از راه سماع و شنیدن حاصل می شود.

نکته ای که از روایت استفاده می شود این است که ذیل روایت: «فجلست إلى جنبه

ص: ۳۵۶

۱- (۱). جواهر الکلام، ج ۴۱، ص ۴۴۱.

۲- (۲). وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۵۵۵، باب ۷ از ابواب حد مرتد، ح ۲.

غیر مَرّه فلم یمكننی ذلک»، اشعار و بلکه بالاتر از اشعار، دلالت بر تعلیق وجوب قتل به عدم ترس دارد. همانند بحث سبّ النبی صلی الله علیه و آله، وَاَلَا اِگر حکم مطلق بود، باید در هرجا و تحت هر شرایطی بشود آن را انجام داد.

۲ - مُحَمَّد بن عَلِيّ بن الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ عَلِيّ بن الْحَكَمِ، عَنْ أَبَانَ الْأَحْمَرِ، عَنْ أَبِي بصير يَحْيَى بن أَبِي الْقَاسِمِ، عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامِ، قَالَ فِي حَدِيثٍ: قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّهُ لَا نَبِيَّ بَعْدِي وَلَا سُنَّةَ بَعْدَ سُنَّتِي، فَمَنْ ادَّعَى ذَلِكُمْ فَدَعَاهُ وَبَدَعْتَهُ فِي النَّارِ فَاقْتُلُوهُ، وَمَنْ تَبِعَهُ فَإِنَّهُ فِي النَّارِ، أَيُّهَا النَّاسُ أَحْيُوا الْقِصَاصَ وَأَحْيُوا الْحَقَّ لِصَاحِبِ الْحَقِّ، وَلَا تَفْرُقُوا وَأَسْلَمُوا وَسَلَّمُوا تَسَلَّمُوا كَتَبَ اللَّهُ لَأَغْلِبَنَّ أَنَا وَرُسُلِي إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ (۱). (۲)

فقه الحدیث: در این موثقه، امام باقر علیه السلام فرمود: رسول خدا صلی الله علیه و آله فرمود: ای مردم، پس از من پیامبری نیست و سنتی غیر از سنت من نیست؛ هر کس ادعای نبوت کند، دعوا و بدعتش در آتش جهنم است؛ پس او را بکشید و هر کسی از او متابعت کند، او نیز در جهنم است....

دلالت این روایت از روایت گذشته بهتر است؛ زیرا، آن یکی ظهور در مسلمان بودن بزیع داشت، ولی این روایت عمومیت دارد؛ نسبت به کافر و مسلمان، اطلاقش بر وجوب قتل و عدم مشروطیت آن به اذن و مراجعه ی حاکم تمام است.

۳ - وَفِي (عِيون الْأَخْبَار) عَنْ مُحَمَّد بن إِبْرَاهِيم الطَّالِقَانِي، عَنْ أَحْمَد بن مُحَمَّد بن سَعِيدٍ، عَنْ عَلِيّ بن الْحَسَنِ بن عَلِيّ بن فَضَّالٍ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ الرِّضَا عَلَيْهِ السَّلَامِ فِي حَدِيثٍ: قَالَ وَشَرِيْعَهُ مُحَمَّدٌ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ لَا تَنْسَخُ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ، وَلَا نَبِيٌّ بَعْدَهُ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ، فَمَنْ ادَّعَى نَبِيًّا أَوْ أَتَى بَعْدَهُ بِكِتَابٍ فَدَمَهُ مَبَاحٌ لِكُلِّ مَنْ سَمِعَ مِنْهُ. (۳)

ص: ۳۵۷

۱- (۱). وسائل الشيعه، ج ۱۸، ص ۵۵۵، باب ۷ از ابواب حدّ مرتد، ح ۳.

۲- (۲). سوره ی مجادله، ۲۱.

۳- (۳). وسائل الشيعه، ج ۱۸، ص ۵۵۵، باب ۷ از ابواب حدّ مرتد، ح ۴.

فقه الحدیث: امام رضا علیه السلام فرمود: شریعت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله تا روز قیامت نسخ نمی گردد و بعد از او نیز پیامبری نخواهد آمد؛ هر کسی ادعای نبوت کند یا پس از او کتابی بیاورد، خورش برای هر کسی که این ادعا را شنیده، مباح است.

با توجه به این روایات که از نظر سند و دلالت خوب بوده، و مورد استناد فقها واقع شده و بر طبق آن فتوا داده اند، لازم به پیمودن راه شهید ثانی رحمه الله نیست.

فرع دوم: تشکیک در صداقت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله

کسی که ظاهراً مسلمان است و در رسالت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله شک دارد و می گوید: تردید دارم آیا رسول اکرم صلی الله علیه و آله رسالت دارد یا نه؟ آیا او رسول خدا هست یا نه؟ چنین فردی باید کشته شود.

صاحب مسالک رحمه الله (۱) در این فرع نیز از راه ارتداد وارد شده، و همان بحث و اشکال گذشته بر ایشان وارد است؛ یعنی فتوا و ادعا عم از زن و مرد، و فطری و ملی است. در صورتی که در ارتداد باید تفصیل داد، ولی فقها در این فرع تفصیلی نداده اند؛ لذا، باید به روایات مراجعه کنیم.

۱ - أحمد بن أبي عبد الله البرقي في (المحاسن) عن أحمد بن محمد، عن ابن محبوب، عن عبد الله بن سنان، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: من شك في الله ورسوله فهو كافر. (۲)

فقه الحدیث: این روایت به تمام معنا صحیح است. امام صادق علیه السلام فرمود: کسی که در خدا و رسولش شک کند، کافر است.

ظاهر روایت این است که اگر کسی در خدا شک کند، یا در رسالت رسول خدا صلی الله علیه و آله

ص: ۳۵۸

۱- (۱). مسالک الافهام، ج ۱۴، ص ۴۵۳.

۲- (۲). وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۵۶۱، باب ۱۰ از ابواب حد مرتد، ح ۲۲.

شکّ داشته باشد، کافر است. کفر روی مجموع دو شکّ نرفته است؛ بلکه یک شکّ نیز برای حکم به کفر کافی است. اگر شکّ در خدا داشته باشد، نوبت به شکّ در رسالت نمی رسد؛ از این که هر دو را در ردیف هم آورده است، معلوم می شود که هر کدام از دو شکّ، به طور مستقل، موضوع برای حکم به کفر است.

آیا ظاهر روایت اطلاق دارد تا شامل هر کسی گردد؛ خواه قبل از شکّ معتقد بوده یا نه؟ به نظر می رسد موضوع روایت، مسلمانی است که معتقد به خدا و رسول خدا بوده و پس از آن شکّ کرده است. بر طبق این روایت، چنین شخصی محکوم به کفر است.

نکته ای که باید به آن توجه داشت، این است که: روایت نفس حالت قلبی را نمی گوید؛ بلکه وقتی می توان به کفرش حکم کرد که آن شکّ را اظهار کند؛ و مقصود از فتوای فقها نیز همین است. یعنی کسی که ظاهراً مسلمان است و می گوید: نمی دانم رسول خدا بر حقّ است یا نه.

دلالت روایت بر حکم به کفر در صورت اظهار شکّ و تردید تمام است؛ لیکن مدّعی ما، اثبات وجوب قتل بر چنین فردی است و روایت متضمّن این حکم نیست.

۲ - وعن علی بن إبراهیم، عن محمّد بن عیسی، عن عبدالرحمن الأبیاری الکناسی، عن الحارث بن المغیره، قال: قلت: لأبی عبدالله علیه السلام: لو أنّ رجلاً أتى النبی صلی الله علیه و آله فقال: واللّه ما أدری أنبئی أنت أم لا، کان یقبل منه؟ قال: لا، ولكن کان یقتله، إنّه لو قبل ذلك ما أسلم منافع أبداً. (۱)

فقه الحدیث: سند این روایت تمام نیست. حارث بن مغیره به امام صادق علیه السلام گفت: اگر مردی نزد پیامبر می آمد و می گفت: به خدا سوگند نمی دانم تو پیامبر هستی یا نه، آیا پیامبر صلی الله علیه و آله از او می پذیرفت؟

امام علیه السلام فرمود: نه تنها نمی پذیرفت؛ بلکه او را می کشت. زیرا، اگر می خواست این «لا ادری» ها را بپذیرد، هیچ یک از منافقین صدر اسلام به اسلام تظاهر نمی کردند و به عنوان «لا ادری» باقی می ماندند.

تعلیل روایت، چگونه قابل تطبیق است؟ زیرا، فتوای فقها بر این است که اگر کسی که ظاهراً مسلمان است، در ثبوت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله تردید کند و علنی بگوید: نمی دانم پیامبر در ادّعایش صادق است یا نه، باید کشته شود. مستفاد از این فتوا عدم وجوب قتل کافر بر

ص: ۳۵۹

اظهار تردید است؛ هرچند علنی و آشکارا باشد.

با توجه به این فتوا، منافق قبل از اسلامش کافر بوده است و در زمان کفر، اگر اظهار تردید کند، کشته نمی شود؛ لذا، اگر مقصود از «رجل» در کلام سائل اعم از کافر باشد، منافق داعی ندارد مسلمان شود؛ اظهار تردید می کرد و می رفت. به ناچار باید دست از اطلاق برداریم و بگوییم: مقصود، «لو أنّ رجلاً مسلماً» است؛ یعنی اگر مسلمانی پس از مسلمان شدن تردید می کرد و پیامبر آن را می پذیرفت، هیچ منافقی بر اسلام باقی نمی ماند؛ و گرنه اگر به ظاهر روایت اخذ کنیم، «ما أسلم منافق أبداً» با صدر روایت تطبیق نمی کند؛ زیرا، منافق می توانست تردید کند و اسلام را نپذیرد؛ و در عین حال کشته هم نمی شد.

نظر برگزیده: به نظر ما، هرچند دلالت روایت اول قاصر و سند حدیث دوم ضعیف است، لیکن چون فقها بر طبق آن فتوا داده و این معنا را استفاده کرده اند، می توانیم قصور دلالت اولی را به دلالت روایت دوم برطرف کنیم؛ و در مجموع، دو روایت می تواند این فرع را اثبات کند و نیازی به بحث ارتداد نداریم.

ص: ۳۶۰

[حکم الساحر مسلماً کان أو کافراً وحکم تعلّم السحر]

الثالث: من عمل بالسحر يقتل إن كان مسلماً، ويؤدّب إن كان كافراً. ويثبت ذلك بالإقرار، والأحوط الإقرار مرّتين وبالبينه، ولو تعلّم السحر لا بطل مدّعی النبوه فلا بأس به، بل ربما يجب.

حکم ساحر مسلمان و کافر، و یادگیری سحر

اشاره

این مسأله چهار فرع دارد:

- ۱ - عامل به سحر اگر مسلمان باشد، کشته می شود.
- ۲ - عامل به سحر اگر کافر است، تأدیب می گردد.
- ۳ - عمل به سحر با اقرار ساحر یک مرتبه و بنا بر احتیاط با دو مرتبه اقرار و با قیام بینة ثابت می شود.
- ۴ - یادگیری سحر برای ابطال ادّعی نبوت اشکال ندارد؛ بلکه گاه واجب نیز می شود.

فرع اول و دوم: وجوب قتل یا تأدیب ساحر

اشاره

ظاهر عبارت فقها این است که اگر کسی به سحر عمل کند و مسلمان باشد، کشته می شود؛ و اگر کافر باشد، تأدیب می گردد. در این مقام، سه روایت داریم:

۱ - محمّد بن یعقوب، عن علی بن ابراهیم، عن ابيه، عن التوفلي، عن السكوني، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: ساحر المسلمين يقتل وساحر الكفار لا يقتل.

فقيل: يا رسول الله صلى الله عليه وآله ولم لا يقتل ساحر الكفار؟ قال: لأنّ الكفر [الشرك] أعظم من السحر ولأنّ السحر والشرك مقرونان. (۱)

فقه الحديث: شيخ الطائفة رحمه الله می فرماید: روایات سکونی اگر مخالفی نداشته باشد،

ص: ۳۶۱

طایفه ی امامیه به آن عمل می کنند. (۱)

سکونی از امام صادق علیه السلام، و از رسول خدا صلی الله علیه و آله نقل می کند که آن حضرت فرمود:

ساحر مسلمان - در ابتدا خیال می شود مقصود کسی است که برای مسلمانان سحر می کند، ولی مراد این است که: «الساحر إذا كان من المسلمین» - کشته می شود؛ ولی جادوگر کافر را نمی کشند.

پرسیدند: چه تفاوتی بین این دو وجود دارد که مسلمان جادوگر را می کشند، ولی کافر ساحر را نمی کشند؟ پیامبر خدا صلی الله علیه و آله فرمود: زیرا، کفر اعظم و بزرگ تر از سحر است. اگر بنا بود ساحر کافر را بکشند، باید او را به خاطر کفرش بکشند؛ علاوه بر این که شرک و کفر مقرون و ملازم بوده، و در حکم اشتراک دارند. اگر کسی به سبب کفرش کشته نشود، به سبب سحرش نیز کشته نمی گردد.

این روایت بین کافر و مسلمان تفصیل داده و دلالتش تمام است؛ ولی دو روایت مطلق در این مقام داریم که اطلاقتشان باید به این روایت تقیید گردد.

۲ - وعن حبيب بن الحسن، عن محمد بن عبد الحميد العطار، عن بشار [سیار]، عن زيد الشحام، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: السّاحر يضرب بالسّيف ضربه واحده على رأسه. (۲)

فقه الحدیث: امام صادق علیه السلام فرمود: یک ضربت شمشیر بر سر ساحر می زنند.

در این روایت، حکم ضربت شمشیر بر سر که تقریباً ملازم با قتل است، بر روی طبیعی ساحر رفته، و بین مسلمان و کافر فرقی قائل نشده است.

۳ - محمد بن الحسن یاسناده عن محمد بن الحسن الصفّار، عن أبي الجوزاء، عن الحسين بن علوان، عن عمرو بن خالد، عن زيد بن عليّ، عن أبيه، عن آبائه، قال: سئل رسول الله صلى الله عليه وآله عن السّاحر، فقال: إذا جاء رجلاً عدلان

ص: ۳۶۲

۱- (۱). عدّه الاصول، ج ۱، ص ۳۸۰.

۲- (۲). وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۵۷۶، باب ۱ از ابواب بقیه الحدود، ح ۳.

فقه الحدیث: در این روایت معتبر، از پیامبر صلی الله علیه و آله درباره ی ساحر سؤال کردند. آن حضرت فرمود: اگر بینه (دو شاهد عادل) بر ساحر بودنش اقامه شد، خونش حلال می گردد.

مقصود از ساحر

در این روایات عنوان «ساحر المسلمین» یا «ساحر» داشتیم؛ در حالی که در فتوای فقها عنوان «من عمل بالسحر» داریم، آیا معنای «الساحر» با «من عمل بالسحر» یکی است؛ یا مقصود از ساحر کسی است که سحر را به عنوان صنعت و حرفه ی خود انتخاب کرده است؟ در نتیجه، کسی که سحری را یاد گرفته و یک بار هم به آن عمل کرده، ولی شغل و حرفه اش نیست، از تحت عنوان «ساحر المسلمین» خارج است. در این صورت، بین فتوا و روایت جمع نمی شود؛ زیرا، عنوان فتوا «من عمل بالسحر» است. «من عمل بالسحر» مانند «من عمل بالزنا» است که از آن دوام و استمرار فهمیده نمی شود؛ لذا، اگر یک یا دوبار هم به سحر عمل کرده باشد، عنوان بر او صادق است.

ظاهراً عنوان «ساحر» مانند عنوان «ضارب» است که با یک دفعه ضرب صادق است؛ و مانند نجار و کاتب نیست که باید حرفه و صنعت او باشد. شاهدش این است که وقتی حضرت موسی عصا را به زمین انداخت با آن که بار اول بود به او «ساحر» گفتند. پس، می توان گفت: ظاهر این است که «ساحر» همان «عامل به سحر» است؛ خواه سحر برای یک بار از او سر زده باشد یا به طور مکرر؛ و لذا، اختلافی بین روایت و فتوا نیست.

صاحب جواهر رحمه الله می فرماید: برخی از فقها حکم قتل را در صورتی می گویند که ساحر سحر را حلال بداند؛ (۲) ولی این کلام با اطلاق روایات منافات دارد. زیرا، اطلاق روایت شامل مستحلّ و غیر او می گردد؛ شاید نظر این قائل به اثبات قتل از باب ارتداد باشد؛ زیرا، ارتداد در صورتی است که ساحر، سحر را حلال بداند؛ و ما دلیلی نداریم

ص: ۳۶۳

۱- (۱). وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۵۷۶، باب ۳ از ابواب بقیه الحدود، ح ۱.

۲- (۲). جواهر الکلام، ج ۴۱، ص ۴۴۳.

هرجا مسأله ی قتل مطرح است، آن را به باب ارتداد برگردانیم؛ از این چند روایت، این دو فرع به خوبی استفاده می شود که ساحر مسلمان کشته، و ساحر کافر تأدیب می گردد.

فرع سوم: راه اثبات عمل به سحر

بعضی گفته اند: بینه نمی تواند برای اثبات عمل به سحر مفید باشد؛ زیرا، آنان نمی فهمند ساحر این کار را برای چه هدفی انجام می دهد؛ و اثر سحر نیز چیزی نیست که الآن ملاحظه کنیم. از بیان قرآن در قصه ی هاروت و ماروت (۱) استفاده می شود سحر یک اثر واقعی دارد و خودش یک واقعیت است، نه این که بدون اثر باشد؛ و الا اگر یک امر خیالی بیش نبود، دلیل نداشت که حکم عامل آن را قتل بگویند. پس شدت حکم آن نیز همین مطلب را می فهماند.

شهید ثانی رحمه الله در کتاب لمعه، در بحث مکاسب می فرماید: حقّ این است که سحر اثری حقیقی دارد. (۲)

با توجه به این مطالب، گفته اند: بینه در اثبات سحر راه ندارد؛ زیرا، اگر ساحر کاری کند که بین زن و شوهر جدایی حاصل شود، شاهد، بر چه چیزی شهادت بدهد؟ بر نوشته شهادت بدهد؟ از کجا می داند که سحر است؟ و اگر از اثرگذاری آن بر روی زن و شوهر خبر می دهد، از کجا فهمیده این جدایی از آن نوشته و سحر حاصل شده است؟

حقّ در مسأله، خلاف این مطلب است؛ زیرا، در روایت زید آمده بود «إذا جاء رجلان عدلان فشهدا بذلک فقد حلّ دمه»، (۳) و این عبارت، بیانگر اثبات عمل به سحر با بینه است.

اقرار، طریق دیگر اثبات سحر است؛ ولی امام راحل احتیاط کرده و می فرماید: دو مرتبه اقرار کند؛ زیرا، اولاً مسأله ی قتل در میان است؛ و ثانیاً، به مقتضای روایات اقرار در باب زنا، اقرا به منزله ی شهادت است؛ لذا، اگر دو شاهد عادل لازم باشد، پس دو اقرار نیز لازم است.

ص: ۳۶۴

- ۱- (۱). «فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْهُمَا مَا يُفَرِّقُونَ بِهِ بَيْنَ الْمَرْءِ وَ زَوْجِهِ»؛ سوره ی بقره، ۱۰۲.
- ۲- (۲). الروضه البهيه في شرح اللمعه الدمشقيه، ج ۱، ص ۲۷۳، طبع قدیم.
- ۳- (۳). وسائل الشيعه، ج ۱۸، ص ۵۷۷، باب ۳ از ابواب بقيه الحدود، ح ۱.

در باب سحر این معنا مسلم است که یادگیری و عمل به سحر، هر دو، حرام است. فقط یک مورد استثنا شده است که نه تنها حرام نیست، بلکه واجب کفایی است؛ یعنی در بین مسلمانان باید افرادی باشند که اگر فردی ادعای نبوت کرد و با سحر به گمراهی مردم پرداخت، بتوانند به مقابله ی با او برخاسته و مردم را در جریان قرار دهند؛ لذا، در این صورت، یادگیری سحر جایز یا واجب است و معنا ندارد بر آن حدی مترتب گردد.

سخن در عقوبت یادگیری حرام است؛ یعنی سحر را برای ایجاد تفرقه بین زن و شوهر، یا اختلال در عقل کسی و... یاد می گیرد. از ظاهر کلمات فقها استفاده می شود: برای نفسِ تعلّم، اگر به دنبالش عملی نباشد، حدّ و عقوبتی معین نشده است؛ ولی یک روایت بر خلاف این مطلب دلالت دارد:

وعنه، عن الحسن بن موسى الخشاب، عن غياث بن كلوب بن قيس الجلي، عن إسحاق بن عمّار، عن جعفر، عن أبيه، أنّ علياً عليه السلام كان يقول: من تعلّم شيئاً من السّحر كان آخر عهده برّبه و حدّه القتل إلّا أن يتوب، الحديث. (۱)

فقه الحدیث: امیر مؤمنان علیه السلام می فرمود: هر کسی مطلبی را از سحر یاد گرفت، آن زمان آخرین عهدش با پروردگار خواهد بود؛ یعنی دیگر با خدا رابطه ندارد و حدّش قتل است، مگر آن که توبه کند.

از این روایت، فرق بین عامل به سحر و متعلّم سحر روشن می شود. در اوّلی توبه مطرح نیست، به خلاف دوّمی.

صاحب جواهر رحمه الله می فرماید: سند این روایت ضعیف و جابری ندارد؛ یعنی مشهور به آن عمل نکرده اند.

نقطه ی ضعف روایت، غیاث بن کلوب بن قیس بجلی است که توثیقی ندارد؛ لیکن شیخ طوسی رحمه الله در عدّه الاصول می فرماید: طایفه ی شیعه به روایات غیاث بن کلوب عمل

ص: ۳۶۵

می کنند؛ به شرط آن که مطالب منکر یا بر ضدّ و مخالف روایات اصحاب نقل نکرده باشد.

«إِنَّ الْعَصَابَةَ عَمَلَتْ بِرَوَايَاتِهِ فِيمَا لَمْ يَنْكُرْ وَلَمْ يَكُنْ عِنْدَهُمْ خِلَافَهُ»^(۱).

این روایت مورد انکار اصحاب واقع نشده، و بر خلاف روایات دیگر هم نیست؛ فقط عدّه ی زیادی از فقها متعزّض حکم، و حدّ تعلّم نشده اند؛ نه این که آن را مطرح و حدّش را نفی کرده باشند. لذا، نمی توان روایت را مخالف با روایات و مورد انکار اصحاب دانست.

صاحب جواهر رحمه الله می فرماید: شاید مراد از «من تعلّم شیئاً من السحر»، «من تعلّم وعمل» باشد؛ زیرا، غالب کسانی که سحر را یاد می گیرند، برای استفاده ی عملی از آن است. لذا، مانعی ندارد این تعلّم را حمل بر غالب کنیم. ولی جایی که فقط یادگیری است و به دنبال آن عمل نیست، نمی توان از این روایت، حدّ آن را استفاده کرد.^(۲)

این بیان تمام نیست؛ زیرا، در روایات، قتل بر عنوان «من عمل بالسحر» نرفته است.

اگر ادله ای داشتیم که می گفت: قتل به «من عمل بالسحر» اختصاص دارد، ناچار بودیم این روایات را توجیه کنیم تا با آن ها منافات نداشته باشد؛ اما روایات فقط متضمّن حکم قتل در مورد عمل کننده به سحر است و دلالتی بر اختصاص قتل به عامل به سحر ندارد؛ لذا، منافاتی ندارد که در تعلّم سحر نیز حکم قتل اجرا شود.

به عبارت دیگر، سند روایت مورد اعتماد است؛ زیرا، بیان شیخ طوسی رحمه الله درباره ی اخبار غیاث بن کلوب مانند بیانش درباره ی اخبار سکونی است، و در دلالت روایت نیز وجهی برای تصرّف نیست. تنها اشکال در این است که چرا اصحاب متعزّض عقوبت یادگیری سحر نشده اند با آن که روایت در دید و منظرشان بوده است؟

اگر همین مقدار برای ثبوت اعراض از روایت کافی باشد، در این صورت به سبب اعراض، روایت از حجّیت ساقط می گردد؛ و الاً اگر کافی نباشد، چاره ای جز فتوا دادن بر طبق آن نیست؛ و امام راحل رحمه الله در تحریر الوسیله فتوا نداده اند.

ص: ۳۶۶

۱- (۱). عدّه الاصول، ج ۱، ص ۳۸۰.

۲- (۲). جواهر الکلام، ج ۴۱، ص ۴۴۳.

الرابع: كلّ ما فيه التعزير من حقوق الله سبحانه وتعالى يثبت بالإقرار والأحوط الأولى أن يكون مرّتين، وبشاهدين عدلين.

اثبات كناهان تعزيري به اقرار وبيّنه

اشاره

هر گناهی که عقوبتش تعزیر و از حقوق خداوند باشد، به یک مرتبه اقرار و بنا بر احتیاط مستحب به دو اقرار، یا دو شاهد عادل ثابت می گردد.

در بحث حدود، موارد را به طور مستقل بحث کردیم، زنا به چهار اقرار یا به شهادت چهار مرد و یا شهادت سه مرد و دو زن ثابت می شود؛ و همین طور در باب لواط و سحر و قیادت و قذف، این بحث به طور مفصل مطرح شد؛ در باب سحر نیز به خاطر شبهه ای، گفتیم به شهادت عدلین ثابت می شود. اکنون نوبت به تعزیرات رسیده است. امام راحل رحمه الله می فرماید: تعزیر با اقرار و بیّنه ثابت می شود. در حقیقت، فرق تعزیر با حدّ در کمیّت است؛ وگرنه در اصل این که هر دو با اقرار و بیّنه ثابت می شوند، خلافی نیست؛ بلکه به اولویّت می توان گفت: وقتی زنا به اقرار و بیّنه ثابت شود، به طریق اولی عملی که تعزیر دارد نیز به این دو ثابت می شود. از این رو، باید سخن را به تعداد اقرار و شاهد منصرف کنیم.

نبوت تعزیر به بیّنه

ادلّه ی بیّنه راجع به حقوق الله و حقوق الناس اطلاق و عموم دارد؛^(۱) و تا زمانی که دلیلی بر خلاف این عموم و اطلاق نباشد، باید به آن اخذ کرد. لذا، حکم می کنیم به شهادت مسّمای بیّنه - اقلّ آن شهادت عدلین است - بر مشهوده؛ یعنی مقتضای اطلاق دلیل بیّنه مؤثر بودن شهادت عدلین است. از این اطلاق به واسطه ی دلیل در باب زنا و لواط و حدود دیگر دست برداشتیم؛ ولی در موردی که دلیل بر خلاف نداشته باشیم، عموم و اطلاق محکم است. بنابراین، اگر بیّنه شهادت به حقوق الناس یا حقوق الله بدهند، شهادتشان نافذ است.

در باب حدود گفتیم: شهادت رجال منضمّ به شهادت زنان اشکال ندارد و چون روایت

ص: ۳۶۷

۱- (۱). ر. ک: وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۱۶۷، باب ۱ از ابواب کیفیّه الحکم و أحكام الدعوی.

«لا بأس بشهادة النساء في الحدود منضّمات إلى الرجال»^(۱) اطلاق نداشت، نتوانستیم دامنه ی آن را توسعه بدهیم؛ بلکه حدّ اقل انضمام را گرفتیم و این حدّ اقل در موردی راه دارد که چهار شاهد مطرح باشد؛ اما در جایی که دو شاهد است، حدّ اقل و حداکثر معنا ندارد؛ چرا که تحقّق انضمام، به یک مرد و دو شاهد زن است.

این مطلب در تعزیرات نیز راه دارد. البتّه نمی گوییم لفظ «الحدود» در روایت اعمّ از «حدود» و «تعزیر» است؛ ولی به طریق اوّلی روایت بر تعزیرات نیز دلالت دارد. زیرا، حساب تعزیرات خفیف تر از حدود است؛ لذا، اگر در حدود شهادت زنان فی الجمله با انضمام کافی بود، در باب تعزیرات هم باید کافی باشد.

امام راحل رحمه الله انضمام زنان را در شهادت عدلین کافی نمی دانستند؛ از این رو، بر مبنای خودشان در این فرع فرمودند: به شهادت دو مرد عادل ثابت می شود، ولی ما که انضمام را فی الجمله جایز دانستیم، در این جا نیز به اولویّت عرفی آن را جایز می دانیم.

ثبوت تعزیر به اقرار

در اصل ثبوت تعزیر به اقرار بحثی نیست. بحث در کمیّت آن است؛ آیا همان گونه که در حقوق الناس به یک مرتبه اقرار، مقربّه ثابت می شود، در حقوق الله نیز به یک اقرار تعزیر مترتب می گردد؟ جماعتی همانند ابن ادریس حلی رحمه الله گفته اند: باید دو مرتبه اقرار کند، و یک اقرار کافی نیست.^(۲)

منشأ قول ابن ادریس رحمه الله روایاتی است که در باب حدود، از اقرار، به شهادت تعبیر کرده است؛ از این روایات استنباط می شود که اقرار در حقوق الله به منزله ی شهادت بر نفس است و چون در اثبات حقّ، دو شاهد لازم داریم، پس باید دو اقرار باشد تا دو شهادت محقّق گردد. تنها تفاوت اقرار با شهادت این است که اقرار، شهادت بر نفس است و در آن نیازی به عدالت گوینده نیست؛ پس، هرچند فاسق هم باشد، شهادتش بر ضرر خودش پذیرفته است؛ لیکن از نظر مقدار و کمیّت فرقی بین اقرار و شهادت نیست.

ص: ۳۶۸

۱- (۱). مضمون روایت در وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۲۶۲، باب ۲۴ از ابواب الشهادات، ح ۲۱ آمده است.

۲- (۲). السرائر، ج ۳، ص ۴۶۶.

اگر این بیان به عنوان دلیل مورد پذیرش واقع نشود، دست کم زمینه‌ی احتیاط را فراهم می‌آورد که در موجب تعزیر به یک اقرار اکتفا نشود؛ لذا، امام راحل رحمه الله فرمود: «الأحوط الأولى أن يكون مرتين» یعنی احتیاط مستحب در دوبار اقرار است.

ص: ۳۶۹

الخامس: کلّ من ترک واجباً أو ارتکب محرّماً، فلإمام علیه السلام ونائبه تعزیره بشرط أن یكون من الكبائر. والتعزیر دون الحدّ، وحدّه بنظر الحاکم، والأحوط له فیما لم یدلّ دلیل علی التقدير عدم التجاوز عن أقلّ الحدود.

اثبات تعزیر بر ارتکاب حرام و ترک واجب

اشاره

این مسأله مشتمل بر سه فرع است:

۱ - بر ترک واجب یا ارتکاب حرام تعزیر ثابت است.

۲ - شرط ثبوت تعزیر ارتکاب گناه کبیره است.

۳ - مقدار تعزیر کمتر از حدّ و به تشخیص حاکم است؛ و احتیاط این است که در مواردی که دلیل، اندازه ی تعزیر را معین نکرده، از اقلّ حدود تجاوز نشود.

فرع اول: ثبوت تعزیر

آیا به مجرّد ترک واجب و یا ارتکاب حرام تعزیر ثابت می شود، به گونه ای که امام علیه السلام یا نایبش بتواند خاطی را تنبیه کند؟

کاشف اللثام رحمه الله فرموده است: در درجه ی اوّل نوبت به تعزیر نمی رسد؛ بلکه ابتدا باید مجرم را موعظه و نصیحت، توبیخ و تحقیر کرد؛ یعنی از راه زبان و گفتار وارد شد. اگر مؤثر بود، مطلب تمام است و نیاز به تنبیه نیست؛ و گرنه نوبت به تعزیر و تازیانه می رسد. (۱)

ظاهر عبارت تحریر الوسیله و تعبیر اکثر فقها ثبوت تعزیر بر ترک واجب و ارتکاب حرام است؛ نه این که رتبه ی تعزیر بعد از موعظه و مانند آن باشد.

توجه به این نکته لازم است، که مسأله امر به معروف و نهی از منکر را نباید با این مسأله خلط کرد. مراتبی که در امر به معروف مطرح است، به توده ی مردم مربوط است؛ یعنی آنان موظّف به مراعات آن مراتب اند. اگر فردی تارک نماز است، باید با آن مراتب او

را امر به معروف و نهی از منکر کنند. ولی بحث ما درباره ی امام علیه السلام و نایش می باشد؛ ممکن است مراعات مراتب درباره ی او جا نداشته باشد؛ به مجرد این که زید ترک نماز کرد، ممکن است وظیفه ی حاکم شرع تعزیر او باشد.

صاحب جواهر رحمه الله در ردّ کلام کاشف اللثام رحمه الله دو دلیل اقامه کرده است:

۱ - در روایات متفرقه در موارد مختلف می بینیم هر جایی که مسأله ی حدّ راه نداشته باشد، بلافاصله مسأله ی تعزیر پیاده می شده است؛ یعنی تعزیر را در ردیف حدّ قرار می داد. ظاهر این روایات، اتحاد نحوه ی اجرای حدّ و تعزیر است؛ همان گونه که اقامه ی حدّ، قید و شرطی نداشت، بعد از موعظه و توبیخ نبود، تعزیر نیز به همان وزن است؛ مثلاً در روایت گذشته که جریان سبّ النبی و فقهای مدینه بود، امام صادق علیه السلام از آنان پرسیدند شما که در سبّ النبی و سبّ صحابه اش به تعزیر قائل هستید، پس، تفاوت کجاست؟ آن گاه فرمود: در سبّ النبی قتل، و در سبّ اصحاب واقعی پیامبر تعزیر است؛ لذا، همان طور که پیاده کردن حدّ در سبّ النبی مقید به موعظه و نصیحت نشده، در تعزیر نیز قید و شرطی ندارد.

صاحب جواهر رحمه الله در یک کلام کوتاه «مضافاً إلى إمكان استفادته أيضاً من استقراء النصوص، كما لا يخفى على من تدبّرهما»^(۱) و بدون هیچ تقریبی از مطلب ردّ شده است.

۲ - از روایت زیر می توان به نحو عموم مطلب را استفاده کرد.

وعنهم، عن أحمد بن محمد بن خالد، عن عمرو بن عثمان، عن عليّ بن الحسن بن عليّ بن رباط، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: إنَّ الله عزَّ وجلَّ جعل لكلِّ شيء حدًّا وجعل عليّ من تعدّي حدًّا من حدود الله عزَّ وجلَّ حدًّا وجعل ما دون الأربعة الشهداء مستورا على المسلمين.^(۲)

فقه الحدیث: رسول خدا صلی الله علیه و آله فرمود: خداوند برای هر چیزی یک مرزی قرار داده، و حلال و حرامش را مشخص، و جواز و عدم جواز را بیان کرده است. - این حدّ در مقابل

ص: ۳۷۱

۱- (۱). جواهر الکلام، ج ۴۱، ص ۴۴۸.

۲- (۲). وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۳۱۰، باب ۲ از ابواب مقدمات حدود، ح ۲.

تعزیر نیست؛ بلکه به معنای مرز داشتن است؛ یعنی چه چیز جایز و چه چیز حرام است. - و بر کسانی که - جَعَلَ عَلَيَّ مَنْ - مرز الهی را محترم نمی شمارند و از آن تعدی می کنند، یعنی مرتکب محرمات می شوند، حد مقرر فرموده است - مراد از «حد» در این جمله، اعم از «حد» و «تعزیر» است. در اوائل بحث حدود به این مطلب اشاره کردیم که گاه «حد» به قرینه، در اعم از «حد» و «تعزیر» به کار می رود -.

این روایت دلالت دارد بر این که فرقی بین محرماتی که اقتضای حد دارد با محرماتی که اقتضای تعزیر دارد، نیست؛ همان طور در آن ها به مجرد ارتکاب، حد اقامه می شود، تعزیر نیز به مجرد ارتکاب ثابت می شود.

فرع دوم: شرط ثبوت تعزیر

مرحوم محقق رحمه الله فرموده است: «كُلُّ مَنْ فَعَلَ مُحْرَمًا أَوْ تَرَكَ وَاجِبًا فَلِلْإِمَامِ تَعْزِيرُهُ»؛^(۱) صاحب جواهر رحمه الله نیز اضافه کرد: «وكان من الكبائر».^(۲) و امام راحل رحمه الله این شرط را پذیرفتند. از این رو، ثبوت تعزیر بر ارتکاب حرام یا ترک واجب به شرط کبیره بودن گناه است؛ ولی اگر شخص گناه صغیره ای مرتکب شد، تعزیری به دنبال ندارد.

فرق بین گناه کبیره و صغیره در چیست؟ کدام گناه کبیره و کدام گناه صغیره است؟ این مطلب، بحث مفصّلی دارد؛ شیخ انصاری رحمه الله در رساله ای در ملحقات مکاسب^(۳) به بررسی آن پرداخته، و معمولاً در باب نماز جماعت نیز به طور مفصّل مطرح می شود؛ و ربطی به بحث ما ندارد؛ به همان جا مراجعه شود.

روایت ابن رباط فرقی بین گناه صغیره و کبیره نگذاشته است؛ اما از مقابله ی بین کبائر و سیئات در آیه ی شریفه ی *إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ* (۴) «اگر قول بدهید از گناهان کبیره اجتناب کنید ما سیئات شما را می پوشانیم»، استفاه می شود مقصود از سیئات، گناهان صغیره است؛ یعنی اجتناب از گناه کبیره سبب می شود گناه

ص: ۳۷۲

۱- (۱). شرایع الاسلام، ج ۴، ص ۹۴۸.

۲- (۲). جواهر الکلام، ج ۴۱، ص ۴۴۸.

۳- (۳). المکاسب، ج ۳۲۶، (ط. ق).

۴- (۴). سوره ی نساء، ۳۱.

صغیره مورد تکفیر قرار گرفته و پوشانده شود. گویا که اصلاً واقع نشده است. در این صورت، تعزیر معنا ندارد؛ زیرا، به عنوان کفّاره ی گناه مطرح است؛ و آیه اجتناب از کبیره را کفّاره ی گناه صغیره قرار داده است.

اگر بگوییم: لازمه ی این بیان عدم ثبوت تعزیر بر کسی است که از گناهان کبیره اجتناب می کند، اما کسی که مرتکب گناه کبیره و صغیره می شود، مکفّری برای گناه صغیره ندارد. لذا، همان طور که گناه کبیره تعزیر دارد، بر گناه صغیره اش نیز تعزیر ثابت است.

مخفی نباشد که اجتناب از تمام گناهان کبیره مکفّر گناه صغیره است، نه اجتناب از بعضی گناهان کبیره.

در جواب می گوییم: کسی قائل به فرق نشده است. اگر در یک مورد گناه صغیره تعزیر نداشته باشد، در تمام موارد تعزیر نخواهد داشت. به عبارت دیگر، اگر ثابت شد در یک مورد گناه صغیره تعزیر ندارد، می توان آن را به همه ی موارد توسعه داد.

امام راحل رحمه الله در این مسأله فرمود: «بشرط أن يكون من الكبائر»، و در جای دیگر می فرماید: «ولو ارتكب شيئاً من المحرمات غير ما قرّر الشارع فيه حدّاً عالماً بتحريمها لا مستحلاً عزّر سواء كانت المحرمات من الكبائر أو الصغائر»؛^(۱) به نظر، بین این دو فتوا تناقض است.

ممکن است در توجیه و رفع تناقض بگوییم: یکی از گناهان کبیره اصرار بر صغیره است و معنای اصرار، تکرار گناه نیست؛ بلکه همین مقدار که گناه صغیره را انجام دهد و از ارتکابش پشیمان نگردد و توبه نکند، اصرار بر صغیره محسوب می شود. بر اساس این معنا، گناه صغیره به معنای واقعی کم پیدا می شود؛ زیرا، به ندرت افرادی پیدا می شوند که پس از انجام گناه، مبادرت به توبه کنند؛ لذا، بر طبق آن چه فقها در معنای اصرار گفته اند، بر این بحث فایده ی زیادی مترتب نیست؛ چرا که بیشتر گناهان صغیره از راه اصرار داخل کبیره می شود. پس، لزومی ندارد بحث را به گناهان کبیره اختصاص دهیم. ممکن است در آینده بحث دیگری در این زمینه داشته باشیم.

ص: ۳۷۳

۱- (۱). مسأله ۴ من القول فی احکام حدّ شرب المسکر و بعض اللواحق.

امام راحل رحمه الله مقدار تعزیر را کمتر از حدّ می گویند؛ اما آن حدّ را معین نمی کنند؛ حدّ بالا یا حدّ پایین؟ اگر مقصود کمتر از طبیعت حدّ باشد، با مطلبی که در ادامه آورده اند: «الأحوط فیما لم یدلّ دلیل علی التقدیر عدم التجاوز عن أقلّ الحدود» یکی می شود؛ ولی ظاهراً ایشان در مقام بیان دو مطلب است؛ در «الأحوط» می فرماید: در موردی که برای تعزیر در شرع، مقدّری آمده، احتیاط آن است که حاکم همان اندازه را مراعات کند؛ و در موردی که مقدّری ندارد، احتیاط آن است که أقلّ جمیع حدود را در نظر بگیرد و از آن تجاوز نکند. و در کلام ما قبل آن می فرماید: «التعزیر دون الحدّ» یعنی کمتر از حدّ است. آیا در مقام بیان دو مطلب است یا ذیل نیز توضیح صدر است؟ در عبارت تشویش وجود دارد.

صاحب جواهر رحمه الله در سه جا مسأله تعزیر را مطرح می کند:

مورد اوّل: در همین بحث، و در آن به ذکر چهار قولی که در مسأله وجود دارد، اکتفا می کند؛ بدون این که قولی را ترجیح داده، و یا مستند اقوال را بررسی کند. (۱)

مورد دوّم: در بحث «المجتمعان تحت إزار واحد» کلامی را از شیخ طوسی و ابن ادریس رحمهما الله نقل می کند؛ و بعد از ذکر یکی دو روایت، بدون این که نتیجه ی کلی بگیرد وارد بحث «المجتمعان تحت إزار واحد» می شود. (۲)

مورد سؤم: در اوّل کتاب حدود در ضابطه ی شناخت حدّ از تعزیر. (۳)

مرحوم محقق رحمه الله فرموده است: هر عقوبتی که مقدّر شرعی دارد، حدّ است؛ و آما تعزیر می باشد. (۴) صاحب مسالک رحمه الله بر ایشان اشکال کرده که این ضابطه در اغلب تعزیرات صحیح است؛ اما به صورت یک قاعده ی کلی تمام نیست؛ زیرا، تعزیراتی داریم که مقدّر شرعی دارد. از جمله در بحث «المجتمعان تحت إزار واحد» مقدار تعزیر نودونه تازیانه معین شده است؛ و در برخی از موارد، أقلّ و اکثر (مانند سی و نودونه) را بیان کرده و به حاکم شرع اختیار انتخاب عدد تازیانه را داده است.

ص: ۳۷۴

۱- (۱). جواهر الکلام، ج ۴۱، ص ۴۴۸.

۲- (۲). همان، ص ۳۸۴.

۳- (۳). همان، ص ۲۵۴.

۴- (۴). شرایع الاسلام، ج ۴، ص ۹۳۲.

ما در آن مسأله بحث مفصّلی با صاحب مسالک رحمه الله داشتیم و گفتیم: بر پنج موردی که به عنوان نقض مطرح کرده اند، عنوان تعزیر در روایات اطلاق نشده است.

به هر حال، یا معتقدیم دو نوع تعزیر داریم: تعزیری که مقدر شرعی دارد و تعزیری که مقدر ندارد؛ و یا بر این باوریم که هرچه مقدر دارد، تعزیر نیست. بحث ما فعلاً در تعزیری است که مقدر ندارد؛ اما عقوبتی که مقدارش معین است، از بحث ما خارج می باشد.

آیا در مواردی که شارع هیچ مقداری معین نکرده، حاکم شرع مختار است هر مقدار تازیانه ای که خواست بزند یا ضابطه دارد؟

صاحب جواهر رحمه الله در این بحث چهار قول مطرح می کند:

۱ - در حرّ، به حدّ حرّ یعنی صد تازیانه و در عبد به حدّ عبد یعنی چهل تازیانه نرسد.

۲ - در حرّ و عبد تعزیر نباید به عدد چهل برسد.

۳ - در حرّ نباید به هفتاد و پنج تازیانه که حدّ قیادت است، برسد؛ و در عبد به چهل نرسد.

۴ - رعایت مناسبت هر گناهی با آن جهتی که حدّ دارد؛ اگر از سنخ زنا است، هرچند زنا نباشد، حدّش صد تازیانه است؛ و اگر از سنخ قذف باشد، حدّش هشتاد تازیانه است؛ و اگر از سنخ قیادت است، باید حدّش را که هفتاد و پنج است، در نظر بگیریم و کمتر از آن مقدار را می توان به عنوان تعزیر اختیار کند.

بررسی اقوال مسأله

محقق رحمه الله می فرماید: «لا يبلغ به حدّ الحرّ فی الحرّ وحدّ العبد فی العبد» یعنی مقدار تعزیر در حرّ نباید به اندازه ی حدّ حرّ برسد و در عبد به مقدار حدّ عبد برسد. (۱)

مرحوم مجلسی رحمه الله در کتاب نفیس مرآت العقول، این قول را به اصحاب نسبت داده است؛ (۲) که از این نسبت، شهرت استفاده می شود.

صاحب جواهر رحمه الله وقتی به توضیح کلام محقق رحمه الله می پردازد حدّ حرّ را صد و حدّ عبد

ص: ۳۷۵

۱- (۱). شرایع الاسلام، ج ۴، ص ۹۴۸.

۲- (۲). مرآت العقول، ج ۲۳، ص ۳۷۴.

را چهل تازیانه می گوید؛ یعنی در حرّ بیشترین اندازه و در عبد کمترین مقدار را مطرح می کند. (۱) در حالی که حدّ قذف عبد هشتاد تازیانه بود و فرقی بین عبد و حرّ نبود.

آیا این تفسیر مشهور است یا تفسیر صاحب جواهر رحمه الله؟ اگر از صاحب جواهر رحمه الله باشد، مورد اشکال است. به چه دلیل در حرّ اکثر و در عبد اقلّ را ملاک قرار دادید؟ مهم ترین اشکال این تفسیر بی دلیلی آن است. در عبارت مرحوم محقق و مرحوم مجلسی کلمه ای نیست که دلالت بر این مطلب داشته باشد؛ علاوه بر این که اگر در حدّ حرّ اکثر ملاک باشد، باید در حدّ عبد نیز اکثر را ملاک قرار داد؛ و اگر در اولی اقلّ مناط تقدیر است، در دومی نیز باید اقلّ ضابطه باشد.

ما از صاحب جواهر رحمه الله تعجب می کنیم؛ زیرا، ایشان فروع نادر را مطرح کرده و سخن را در آنان بسط می دهد؛ ولی چنین مسأله ی مهمّ و مورد ابتلائی را ضمن چهار پنج سطر مطرح و به ذکر اقوال در آن بسنده می کند. شاید نکته اش کمبود مدارک و اختلاف شدید بین آن ها باشد که جمع بین آن ها خیلی مشکل است.

قبل از ورود به بحث، کلام شیخ رحمه الله در خلاف، و بیان ابن ادریس رحمه الله را ملاحظه کنیم، آن گاه به مدارک مسأله بپردازیم:

لا- یبلغ بالتعزیر حدّاً كاملاً، بل یکون دونه، وأدنی الحدود فی جنبه الأحرار ثمانون فالتعزیر فیهم تسعه وسبعون جلد و أدنی الحدود فی الممالیک أربعون والتعزیر فیهم تسعه وثلاثون. (۲)

تعزیر نباید به حدّ کامل برسد، بلکه باید کمتر از آن باشد و کمترین حدود در مورد حرّ هشتاد تازیانه است؛ پس، حدّ اکثر تعزیر حرّ هفتاد و نه تازیانه است. پایین ترین حدّ در مملوک چهل تازیانه است، پس، بالاترین مقدار تعزیرش، سی و نه تازیانه می باشد.

اشکال کلام شیخ رحمه الله این است که حدّ قیادت هفتاد و پنج تازیانه است؛ لذا، اگر باید تعزیر کمتر از حدّ باشد، باید آخرین حدّ تعزیر هفتاد و چهار تازیانه باشد، نه هفتاد و نه.

ص: ۳۷۶

۱- (۱). جواهر الکلام، ج ۴۱، ص ۴۴۸.

۲- (۲). کتاب الخلاف، ج ۵، ص ۴۹۷؛ کتاب الاشریه، مسأله ۱۴.

نکته ای که از کلام شیخ رحمه الله می فهمیم، این است که ملاک را باید اقلّ قرار داد و نه اکثر؛ و فرقی بین حرّ و مملوک در این مورد نیست. لیکن شیخ رحمه الله در تطبیق اشتباه کرد و ادنی الحدود را درباره ی حرّ هشتاد تازیانه دانست. لذا، قول ایشان با قول سوّم یکی است.

اگر بخواهیم بر عبارت شیخ طوسی رحمه الله جمود کنیم، با هر چهار قول گذشته مخالفت دارد؛ ولی با توجیهی که کردیم و ذکر هشتاد را اشتباه در مثال دانستیم، بر قول سوّم منطبق است.

ابن ادریس رحمه الله کلام شیخ طوسی رحمه الله را بر قول چهارم حمل کرده است؛ یعنی اگر تعزیر در رابطه ی با چیزی است که با زنا مناسبت دارد، باید حدّ را صد تازیانه گرفت؛ و کمتر از آن را به عنوان تعزیر اجرا کرد؛ و اگر در رابطه با چیزی است که با قذف تناسب دارد، کمتر از هشتاد تازیانه؛ و اگر با قیادت مناسبت دارد، کمتر از هفتاد و پنج تازیانه. آن گاه به ردّ نظر شیخ طوسی رحمه الله می پردازد و می گوید: بیان شیخ طوسی رحمه الله متأثر از فتاوی مخالفین است که منشأ آن قیاس های باطل و استدلال های نابجاست؛ ولی آن چه اصول مذهب و اخبار اقتضا دارد، این است که تعزیر نباید به حدّ کامل یعنی صد تازیانه برسد؛ خواه با زنا مناسب باشد یا با قذف. (۱)

معلوم نیست مراد ابن ادریس رحمه الله به تعزیر احرار اختصاص دارد، یا اعمّ از آنان و ممالیک است؟ به هر حال، قول ایشان با چهار قول گذشته مخالفت دارد؛ و اگر نظرش فقط به احرار باشد - (هرچند مبعّد دارد؛ زیرا، شیخ رحمه الله در خلاف تعزیر حرّ و عبد را متعزّض بود، و به دنبالش، ابن ادریس رحمه الله گفت: تعزیر کمتر از حدّ کامل یعنی صد تازیانه است) - لازمه اش عدم تعزّض به تعزیر احرار است.

از بیانات گذشته معلوم می شود اقوال منحصر در چهار قول نیست؛ بلکه بیشتر است؛ علاوه بر اضطراب و تشویشی هم که در مسأله وجود دارد.

بررسی ادله ی اقوال

قول اوّل که قول مشهور است، دلیلی نیست که ملاک تعزیر را عدم بلوغ آن در مورد حرّ به حدّ حرّ و در مورد عبد به حدّ عبد قرار داده باشد؛ هیچ یک از فقها نیز دلیلی نیاورده اند.

ص: ۳۷۷

قول دوّم می گوید: مقدار تعزیر به اقلّ حدّ عبد نرسد؛ و در این معنا احرار و عیید فرقی ندارند. به عبارت دیگر، تعزیری نداریم که چهل یا بیشتر از چهل تازیانه باشد. همین قول را امام راحل رحمه الله در تحریر الوسیله مقتضای احتیاط دانسته اند؛ زیرا، فرموده است: «الأحوط فیما لم یدلّ دلیل علی التقدیر عدم التجاوز عن اقلّ الحدود» یعنی در تمام تعزیرهایی که مقدر شرعی ندارد، نسبت به حرّ و عبد نباید از اقلّ حدود تجاوز کند.

در تعبیر تحریر الوسیله تسامحی هست. زیرا، می فرماید: نباید از اقلّ حدود (چهل تازیانه) تجاوز کند؛ یعنی می توان چهل را اختیار کرد؛ در حالی که مقصودشان این است که کمتر از اقلّ حدود باشد؛ یعنی حاکم شرع حقّ انتخاب چهل تازیانه را ندارد.

دلیل این قول روایت زیر است که بر کلمه ی چهل تکیه کرده و گفته باید کمتر از چهل باشد، نه کمتر از مطلق حدّ:

و (فی العلل) عن محمّد بن الحسن، عن الصّفّار، عن العباس بن معروف، عن علیّ بن مهزیار، عن محمّد بن یحیی، عن حمّاد بن عثمان، عن أبی عبد الله علیه السلام، قال: قلت له: کم التعزیر؟ فقال: دون الحدّ، قال: قلت: دون ثمانین؟ قال: لا ولكن دون أربعین فإنّها حدّ المملوک، قلت: وکم ذلک؟ قال: علی قدر ما یراه الوالی من ذنب الرّجل وقوّه بدنه. (۱)

فقه الحدیث: در این موثقه، حمّاد بن عثمان از امام صادق علیه السلام پرسید: مقدار تعزیر چیست؟ امام علیه السلام فرمود: کمتر از حدّ؟ پرسید: کمتر از هشتاد تازیانه؟ فرمود: نه؛ کمتر از چهل تازیانه که حدّ مملوک است - (امام علیه السلام تعلیل می کند چهل تازیانه حدّ مملوک است و تازیانه باید کمتر از آن باشد؛ و این حکم مخصوص مملوک نیست؛ بلکه به طور کلی هر کجا تعزیر هست، این حکم نیز هست). - پرسید: چه اندازه کمتر از چهل باشد؟ فرمود:

به مقداری که حاکم شرع مصلحت می بیند؛ باید دو مطلب را در نظر بگیرد: یکی کیفیت گناه مجرم و دیگری قوّت و ضعف بدن مجرم را.

ص: ۳۷۸

۱- (۱). وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۵۸۴، باب ۱۰ از ابواب بقیه الحدود، ح ۳.

فقه الحدیث: عبید بن زرارہ می گوید: امام صادق علیہ السلام فرمود: اگر مردی عبد مسلمانی را به زنا اسناد بدهد، عبدی که جز از اسلام و خوبی از او سراغ نداریم - (مقصود این نیست که به عدم وقوع زنا از عبد علم داشته باشیم؛ زیرا، در باب قذف فرقی نیست که به حسب واقع مقذوف مرتکب آن کار شده باشد یا نه؛ هرچند انجام هم داده باشد، نمی توان به او اسناد داد؛ بلکه «لا نعلم منه إلّا خیراً»؛ همانند باب صلاه بر میت است که یعنی ما او را به عنوان یک مسلمان می شناختیم؛ هرچند ممکن است بین خود و خدایش مسلمان نبوده باشد. «خیر» به معنای اسلام است). - من بر این قاذف حدّ اقامه می کنم؛ و به او حدّ حرّ، مگر یک تازیانه می زنم؛ یعنی حدّ مقذوف حرّ را به جز یک تازیانه به قاذف عبد می زنم - در این روایت، مقذوف عبد، و قاذف حرّ است - خلاصه، یعنی هفتادونه تازیانه به او می زنم.

این روایت تعزیر را به جهت تناسبش با حدّ قذف، هفتادونه تازیانه فرض کرده است.

ممکن است بگویید: این روایت عدد هفتادونه را مطرح کرده است، از کجا این عدد عنوان تعزیر دارد؟ روایت ظهور آن چنانی در این مطلب ندارد.

می گوییم: با توجه به روایت زیر معلوم می شود که عدد هفتادونه تعزیر است.

وعنه، عن صفوان، عن إسحاق بن عمار، عن أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: من افترى على مملوك عزّر لحرمة الإسلام. (۱)

فقه الحدیث: امام صادق علیہ السلام فرمود: اگر کسی عبد مسلمانی را قذف کند، باید تعزیر گردد؛ زیرا، عبد به جهت اسلامش احترام دارد.

از مجموع این دو روایت استفاده می شود در قذف مملوکی که واجد شرایط قذف حقیقی نیست و عنوان تعزیر محقق است، هفتادونه تازیانه به عنوان تعزیر می زنند.

بیان روایات دیگر

ص: ۳۸۰

در این باب، روایاتی داریم که بر غیر از چهار قول گذشته دلالت می کند، از جمله:

محمّد بن الحسن باسناده عن یونس، عن إسحاق بن عمّار، قال: سألت أبا إبراهيم عليه السلام عن التّعزیر کم هو؟ قال: بضعة عشر سوطاً، ما بین العشرة إلى العشرين. (۱)

فقه الحدیث: اسحاق بن عمّار از امام هفتم علیه السلام از مقدار تعزیر می پرسد. امام علیه السلام در پاسخ می فرماید: از ده تا بیشتر، مابین ده و بیست تازیانه؛ یعنی ده و بیست نباشد و بین این دو عدد زده شود.

ابن حمزه رحمه الله (۲) به این موثقه در کتاب وسیله عمل کرده است.

محمّد بن علی بن الحسین قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: لا يحلّ لوال يؤمن بالله واليوم الآخر يجلد أكثر من عشرة أسواط إلّا في حدّ، وأذن في أدب المملوك من ثلاثه إلى خمسة. (۳)

سند حدیث: این روایت از مرسلات صدوق رحمه الله می باشد که به نظر ما معتبر است؛ زیرا، صدوق رحمه الله دو نوع روایت مرسل دارد. یک بار می گوید: «روی عن رسول الله صلى الله عليه وآله» که از مرسلات غیر معتبر است؛ زیرا، نمی دانیم به نحو صحیح روایت شده یا به نحو ضعیف؛ ولی یک بار می گوید: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله» یعنی مطلب را به طور مستقیم به رسول خدا یا ائمه علیهم السلام اسناد می دهد؛ معلوم می شود سند روایت در نظر صدوق رحمه الله صحیح بوده است که به معصوم علیه السلام اسناد می دهد. در این صورت چه فرقی بین توثیق صدوق و نجاشی و شیخ طوسی رحمهم الله است؟ بلکه بعضی بالاتر از این را هم گفته اند: اگر کسی در اوّل کتابش بنویسد من تمام روایاتی که در این کتاب نقل می کنم، مورد اعتماد من است، توثیق تمام روایات کتاب محسوب می شود.

فقه الحدیث: پیامبر خدا صلى الله عليه وآله فرمود: برای یک والی که ایمان به خدا و روز قیامت داشته باشد، حلال نیست بیش از ده تازیانه بزند؛ مگر در موقع اجرای حدّ، و برای تأدیب مملوک از سه تا پنج تازیانه اجازه دارد.

ص: ۳۸۱

۱- (۱). وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۵۸۳، باب ۱۰ از ابواب بقیه الحدود، ح ۱.

۲- (۲). الوسیله، ص ۴۲۳.

۳- (۳). وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۵۸۴، باب ۱۰ از ابواب بقیه الله، ح ۲.

نقطه ی ضعف روایت این است که فقها بر طبق آن فتوا نداده اند.

فقه الرضا علیه السلام: التعزیر ما بین بضعه عشر سوطاً إلى تسعه وثلاثین، والتأدیب ما بین ثلاثه إلى عشره. (۱)

فقه الحدیث: این روایت معتبر نیست. انتساب کتاب فقه الرضا به امام رضا علیه السلام نه تنها مشکوک است؛ بلکه به ظنّ قوی به آن حضرت ارتباط ندارد و همان «رساله الشرایع» پدر صدوق رحمه الله است که به فقه الرضا مشهور شده است؛ مانند کتابی که صدوق رحمه الله به عنوان «عیون اخبار الرضا» نوشته است؛ لذا، اگر کتابی به اسم حضرت رضا علیه السلام باشد، دلیل نمی شود که از خود آن حضرت باشد.

این روایت تعزیر را بین یازده تا سی ونه، و تأدیب را بین سه و ده گفته است.

کیفیت جمع بین روایات

از مرسله ی صدوق رحمه الله اعراض شده و به این سبب آن را طرح می کنیم. بین روایت اسحاق بن عمّار که تعزیر را بین ده و بیست می گفت، به گونه ای که عدد ده و بیست از عنوان تعزیر خارج است، با روایت حمّاد بن عثمان که حداکثر تعزیر را سی ونه می گفت، معارضه است؛ و از طرفی، مطلقاتی داریم که تعزیر را به طور مطلق مطرح می کند؛ مانند: «من افتری علی مملوک عزّر لحرمة الإسلام». (۲) در این روایت مقدار تعزیر را بیان نکرده است. در کیفیت جمع آن ها وجوهی گفته اند.

وجه اوّل: بین روایت اسحاق بن عمّار و حمّاد بن عثمان به این ترتیب جمع می کنیم که روایت اسحاق در مقام بیان حدّ اقلّ و حدّ اکثر نیست؛ بلکه عدد ده و بیست را به عنوان مثال مطرح کرده است. هرچند اگر روایت معارضه نداشت، می گفتیم: این دو عدد تعین دارد.

با این وجه جمع، تعارضی باقی نمی ماند و مقتضای آن عمل به روایت حمّاد بن عثمان است؛ و بر فرض، جمع ما درست نباشد، روایت تعارض می کند؛ ولی چون در برابر مطلقات تعزیر واقع شده اند، باید دید کدام یک اطلاق را کمتر تقیید می کند، به آن اخذ

ص: ۳۸۲

۱- (۱). مستدرک الوسائل، ج ۱۸، ص ۱۹۴، باب ۶ از ابواب بقیه الحدود والتعزیرات، ح ۱.

۲- (۲). وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۴۳۶، باب ۴ از ابواب حدّ قذف، ح ۱۲.

کنیم؛ روایت اسحاق بن عمار که ده و بیست را می گوید، خیلی در برابر اطلاقات مقاومت می کند؛ و به عبارت دیگر، امر این تقیید بین اقل و اکثر دایر است که اکثر آن سی و نه می باشد؛ نسبت به کمتر از آن شک داریم، لذا، بر عدد سی و نه به عنوان حداکثر تعزیر تکیه می کنیم.

این وجه جمع، دو اشکال دارد:

الف: چرا روایت عبید بن زراره که بر هفتاد و نه دلالت داشت را رها کردید و فقط روایت اسحاق را گرفتید؟

ب: مقیدهای ما، امرش دایر بین اقل و اکثر نیست؛ دو عنوان داریم یکی «ما دون الأربعین» و یکی «بضعه عشر سوطاً إلی عشرين»، در این جا نباید روی عدد حساب کرد؛ بلکه این مقام مانند «أعتق رقبة» است که می دانیم به آن قیدی خورده، ولی نمی دانیم این قید «ایمان» است یا «علم»؛ یعنی مقصود متکلم «أعتق رقبة مؤمنة» بوده یا «أعتق رقبة عالمه»؟ اگر مقیّد به ایمان باشد، دایره اش بیشتر، و اگر مقیّد به علم باشد، دایره اش کمتر است؛ زیرا، مؤمن بیشتر از عالم است. در این صورت، کاری به افراد نداریم؛ ملاک در تقیید، کثرت تقیید و قلت آن است، نه کثرت و قلت افراد مقیّد.

از این رو، وجهی که در این جمع گفته شد، به نظر ما صحیح نیست؛ و نمی توان گفت با تقیید به سی و نه، اطلاق، کمتر تقیید شده و با تقیید ده تا بیست بیشتر.

وجه دوم: روایت اسحاق را به اعراض مشهور، غیر از ابن حمزه رحمه الله در وسیله،^(۱) می توان کنار گذاشت؛ زیرا، با هیچ یک از اقوال مطابقت ندارد. لذا، دو روایت باقی می ماند: یکی روایت حماد با عدد سی و نه، و دیگری روایت عبید بن زراره که با تعزیر مناسب دلالت داشت؛ این روایت نقطه ی ضعفی ندارد و با یک جهت اعتباری هم مساعد است؛ زیرا، تعزیر در هر گناهی باید با آن گناه مناسبت داشته باشد؛ و اگر ملاک تعزیر را کمتر از اقل حدود عبد قرار دهیم، چه تناسبی با تعزیر مناسب با باب زنا دارد؟

بنابراین، چیزی که رجحان دارد، هر چند نمی توان ادعای قطع کنیم، ترجیح قول چهارم است؛ لیکن مقتضای احتیاط آن است که به عدد چهل نیز نرسد. و این به عنوان احتیاط مطرح است؛ و گرنه به صورت فتوا به همان روایت عبید بن زراره فتوا می دهیم.

ص: ۳۸۳

السادس: قيل: إنّه يكره أن يزداد في تأديب الصبي على عشرة أسواط، والظاهر أنّ تأديبه بحسب نظر المؤدّب والولي، فربّما تقتضى المصلحه أقلّ وربّما تقتضى الأكثر، ولا يجوز التجاوز بل ولا التجاوز عن تعزير البالغ بل الأحوط دون تعزيره والأحوط منه الإكتفاء بستّه أو خمسه.

تعزير کودکان

اشاره

این مسأله را مرحوم محقق رحمه الله (۱) در شرایع مطرح، و در آن متعرض حکم مملوک نیز شده است؛ ولی امام راحل رحمه الله آن را مطرح نکرده اند.

مرحوم محقق فرموده است: در تأدیب و تعزیر کودک، مکروه است که او را بیش از ده تازیانه بزنند. امام راحل قدس سره می فرمایند: در مسأله ی تأدیب، مقدار تازیانه را باید ولیّ تشخیص دهد و او می تواند مراعات مصلحت را بنماید؛ چه بسا مصلحت اقتضا می کند کمتر از ده تازیانه یا بیشتر از آن بزند. به اندازه ی مصلحت می توان کودک را زد؛ و بیش از آن جایز نیست؛ نه این که کراهت داشته باشد.

در تعزیر کودکان باید توجه داشت که از تعزیر بالغ بیشتر نباشد؛ بلکه احتیاط این است که به آن حدّ هم نرسد و احتیاط برتر این است که از پنج و شش تازیانه بیشتر نباشد.

مقصود از تأدیب

دو نوع تأدیب در رابطه با کودک متصوّر است:

۱ - تأدیب برای کارهای زشتی که از او سر زده است، به گونه ای که اگر کودک نبود، باید حدّ می خورد؛ مانند این که لواط کند.

۲ - تأدیب برای انجام دادن دستورهای پدر، وظایف مدرسه و مانند آن.

باید هر دو نوع تأدیب را از نظر حکم تکلیفی بررسی کرد. علی القاعده تأدیب به

ص: ۳۸۴

صورت اول وجود دارد؛ زیرا، همان طور که اجرای حدّ در جای خودش لازم است، تعزیر هم در مورد خودش لزوم دارد. تعزیراتی که تا به این جا اثبات کردیم، واجب است اجرا شود؛ نه این که مستحب باشد. ولی در صورت دوم، آیا بر پدر واجب است فرزندى که شلوغ می کند را تأدیب کند؛ به گونه ای که اگر تأدیب نکند، حکم خلاف شرعی را مرتکب شده باشد؟

حکم به وجوب در این جا مشکل است؛ زیرا، دلیلی بر آن نداریم هر چند رجحانش را نمی شود انکار کرد؛ زیرا، کودک می خواهد در جامعه زندگی خوبی را داشته باشد، لذا مصلحتش اقتضا می کند چنین تأدیبی درباره اش روا باشد.

سؤال دیگر این است که آن چه را مرحوم محقق رحمه الله مطرح کرده، درباره ی کدام قسم از تأدیب است؟ اگر مقصودش قسم اول باشد، به او می گوئیم: در بحث های گذشته مقدار تعزیر را به کمتر از چهل معین کردیم، تعزیر اختصاص به غیر کودک ندارد؛ هر جا که عنوان تعزیر باشد، باید این مقدار اقامه گردد؛ لذا، به چه دلیل می گوئید: بیشتر از ده تازیانه کراهت دارد؟

صاحب جواهر رحمه الله می فرماید: دلیل واضح و روشنی بر این کراهت پیدا نکردیم. (۱) ما می گوئیم برخلافش نیز دلیل داریم؛ و آن، روایت حمّاد بن عثمان است که تعزیر را کمتر از چهل می گفت؛ (۲) یا روایت عبید بن زراره که تعزیر را مناسب با گناه بیان می کرد. (۳)

اگر مقصود از تعزیر در عبارت محقق رحمه الله قسم دوم از تأدیب است، از کجا ده تازیانه را آوردید که زیادتر از آن را مکروه می دانید؟ روایت ده ضربه در مرسله ی صدوق رحمه الله بود که می فرمود: «لا یحلّ لوال یؤمن بالله والیوم الآخر أن یجلد أكثر من عشرة أسواط إلفی حدّ». (۴) این روایت در خصوص کودک وارد نشده، بلکه در مطلق تعزیر است؛ می گوئید: در غیر حدّ نباید بیش از ده تازیانه زد. علامه بر این، «لا یحلّ» دلالت و ظهور در حرمت دارد، چگونه از آن کراهت استفاده می کنید؟

ص: ۳۸۵

۱- (۱). جواهر الکلام، ج ۴۱، ص ۴۴۴.

۲- (۲). وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۵۸۴، باب ۱۰ از ابواب بقیه الحدود، ح ۳.

۳- (۳). همان، ص ۴۳۴، باب ۴ از ابواب حدّ قذف، ح ۳.

۴- (۴). همان، ص ۵۸۴، باب ۱۰ از ابواب بقیه الحدود، ح ۲.

نظر برگزیده: به نظر ما، باید برای مسأله دو صورت باز کرد:

صورت اول: ادله ای که در بحث های گذشته تعزیر را بر ارتکاب گناه ثابت می کرد، بر این جا نیز دلالت دارد. کودک از نظر تعزیر خصوصیتی ندارد، همان بحث هایی که در باب مطلق تعزیر «مادون أربعین» یا «بین عشره و عشرين» و یا تعزیر مناسب با گناه داشتیم، در این جا نیز می آید.

صورت دوم: اگر تأدیب در رابطه ی با مسائل اخلاقی، تربیتی و به مصلحت طفل باشد - (ظاهراً این مسأله نظر به همین مطلب دارد، و در صورت اول نباید مناقشه و اشکالی باشد. مانند این که بچه به حرف پدر و مادرش گوش نمی دهد و آنان را آزار می دهد و اگر پدر یا ولی بخواهد تأدیبش کند، یا مربی بخواهد یتیمی را تربیت کند، یا معلمی بخواهد بچه ای را تنبیه کند) - آیا در این صورت ها می توان از تازیانه استفاده کرد؟ روایات زیر در این مورد رسیده است: دو حدیث درباره ی کودک و یکی درباره ی یتیم و چهارمی مربوط به تأدیب معلّم است. باید توجه داشت دلیلی نداریم که مقدار تعزیر در هر سه مورد یکسان باشد؛ یعنی اگر معلّم حق نداشته باشد بیش از سه تازیانه بزند، پدر نیز بیش از این مقدار حق ندارد.

محمد بن یعقوب، عن الحسين بن محمد، عن معلی بن محمد، عن الحسن بن علی، عن حماد بن عثمان، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام في أدب الصّبي والمملوك، فقال: خمسة أو ستة، وأرفق. (۱)

فقه الحدیث: در این موثقه، حماد بن عثمان از امام صادق علیه السلام درباره ی تأدیب صبی و مملوک می پرسد. امام علیه السلام فرمود: پنج یا شش تازیانه، و ارفاق کن.

آیا از ادب معنای وسیعی به ذهن می آید، به طوری که آن سنخ از انحرافات را نیز شامل می گردد یا مقصود کارهای بچه گانه ای است که نیاز به ادب و تربیت دارد؟ در کلمه ی «ارفاق کن» دو احتمال هست: ۱ - از بیش از پنج یا شش تازیانه استفاده نکن؛ ۲ - این تازیانه ها را با ملایمت بزن؛ و خیلی خشن و تند نباشد؛ که هر تازیانه به جای ده تازیانه اثر داشته باشد.

ص: ۳۸۶

۱- (۱). وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۵۸۱، باب ۸ از ابواب بقیه الحدود، ح ۱.

آن چه را امام راحل رحمه الله در تحریر الوسيله به عنوان بالاترین حدّ احتیاط قرار داده اند، مستند به این روایت است.

و عن عدّه من أصحابنا، عن أحمد بن محمد، عن عثمان بن عیسی، عن إسحاق بن عمّار، قال: قلت لأبی عبد الله علیه السلام: ربّما ضربت الغلام فی بعض ما یجرم، قال: وکم تضربه؟ قلت: ربّما ضربته مائه فقال: مائه؟! مائه؟! فأعاد ذلك مرّتين ثمّ قال: حدّ الزّنا، إتق الله.

فقلت: جعلت فداک فکم ینبغی لی أن أضربه؟ فقال: واحداً، فقلت: واللّٰه لو علم أنّی لا- أضربه إلّواحداً ما ترک لی شیئاً إلّأفسد. قال: فائین، فقلت:

هذا هو هلاکی، قال: فلم أزل اما کسه حتّی بلغ خمسہ ثمّ غضب فقال: یا إسحاق إن کنت تدری حدّ ما أجرم فأقم الحدّ فیہ ولا تعدّ حدود الله. (۱)

فقه الحدیث: در این موثقه، اسحاق به امام صادق علیه السلام گفت: گاه بچه را در رابطه ی با بعضی از گناهانش کتک می زنم - مقصود جرم هایی است که حالت بچگی اقتضا می کند، نه گناهان مشترک بین صغیر و کبیر؛ لذا، ظاهرش همان نوع تأدیب است -.

امام علیه السلام فرمود: چند تازیانه به او می زنی؟ گفتم: گاه تا صد تازیانه. فرمود: صد تا؟! صد تا؟! به اندازه ی حدّ زنا؟ به چه مناسبت حدّ زنا را بر جرم یک بچه پیاده می کنی؟ از خدا بترس.

اسحاق گفت: فدایت گردم چند تازیانه می توانم به او بزنم؟ امام علیه السلام فرمود: یکی، گفت:

اگر بفهمد در مقابل هر جرمی بیش از یک تازیانه نمی زنم، هیچ چیز برای من باقی نمی گذارد - این تأیید می کند سؤال از تعزیر مصلحتی و تأدیبی است؛ یعنی کاسه و کوزه را می شکنند و زندگی را به باد می دهد. -

امام علیه السلام فرمود: حالا که این طور است، پس دو تازیانه بزن. گفت: دو تازیانه نیز فایده ندارد. همین طور اصرار کرد تا امام علیه السلام تعداد تازیانه را به پنج عدد رسانید و پس از آن ناراحت شد؛ و فرمود: اگر می دانی جرمی که انجام می دهد با چند تازیانه تناسب دارد،

ص: ۳۸۷

مانعی ندارد آن مقدار تازیانه ای که تشخیص می دهی پیاده کن.

هرچند صدر این روایت عدد را مشخص می کند، امّا ذیل آن بر قاعده کلی که امام رحمه الله فرمود، دلالت دارد؛ یعنی ملاک، تشخیص مصلحت طفل است؛ نه مصلحت پدر و مادر.

گاه مصلحت ده تازیانه را اقتضا می کند و گاه بیست تازیانه را. به همان اندازه که مصلحت اقتضا دارد، باید زد، و بیش از آن جایز نیست. این روایت نیز دلیلی بر خلاف «قیل» و «قول محقق رحمه الله»^(۱) است که می فرمود: کراهت دارد از ده تازیانه تجاوز کند.

مجموع این دو روایت، درباره ی کودک ظهور دارد که اسحاق و حمّاد حکم تأدیب بچه ی خود را می پرسند؛ در یکی بر عدد پنج و شش تکیه شده، و در دیگری به مصلحت طفل واگذار شده است.

محّمّد بن یعقوب، عن محّمّد بن یحیی، عن أحمد بن محمّد، عن محمّد بن یحیی، عن غیاث بن ابراهیم، عن ابي عبد الله عليه السلام، قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام: أدب اليتيم ممّا تؤدّب منه ولدك واضربه ممّا تضرب منه ولدك.^(۲)

فقه الحدیث: امام امیر مؤمنان علیه السلام فرمود: بین فرزند خودت و یتیم در تأدیب فرق نگذار؛ او را ادب کن به آن چه فرزندت را تأدیب می کنی، و بزنی همان گونه که فرزندت را می زنی.

از این روایت استفاده می شود هر حکمی درباره ی فرزند انسان از نظر کمیت ضرب مطرح است، درباره ی یتیم نیز مطرح می باشد. لذا، دلالت روایت مربوط به یتیم نیز تمام است.

وعن علی بن ابراهیم، عن أبيه، عن النّوفلي، عن الشّيكوني، عن ابي عبد الله عليه السلام، إنّ أمير المؤمنين عليه السلام ألقى صبيان الكتاب ألواحهم بين يديه ليختر بينهم، فقال: أما إنّها حكومه والجور فيها كالجور في الحكم، أبلغوا

ص: ۳۸۸

۱- (۱). شرایع الاسلام، ج ۴، ص ۹۳۲.

۲- (۲). وسائل الشیعه، ج ۱۵، ص ۱۹۷، باب ۸۵ از ابواب احکام الأولاد، ح ۱.

معلمکم إن ضربکم فوق ثلاث ضربات فی الأدب اقتص منه. (۱)

فقه الحدیث: امام صادق علیه السلام فرمود: بچه مکتبی ها لوح مشق خود را خدمت امیر مؤمنان علیه السلام گذاشتند تا بهترین نوشته را انتخاب کند. امام علیه السلام فرمود: این یک قضاوت است و ظلم در آن، مانند ظلم در باب حکومت و قضاوت است؛ آن گاه فرمود: به معلمتان بگویند: اگر بیش از سه تازیانه در مقام تأدیب به شما بزنند، باید قصاص شود.

از این روایت که در باب معلم رسیده، استفاده می شود: تأدیب پدر و معلم با هم تفاوت دارد. اگر معلم نمی تواند بیش از سه تازیانه بزند، دلیل نمی شود که پدر نیز چنین حقی را ندارد؛ بلکه می تواند به اقتضای مصلحت او را تنبیه کند.

امام راحل رحمه الله احتیاط می کنند تعزیر کودک از تعزیر بالغ تجاوز نکند؛ بلکه به آن حد هم نرسد؛ زیرا، باید حالت صباوت او مراعات شود؛ و این احتیاط را نیز از جمله ی «ارفق» می توان استفاده کرد.

در تحریر الوسیله اشاره ای به حکم معلم نشده است؛ و اگر بخواهیم فتوا را به تأدیب معلم نیز سرایت دهیم، احتیاج به تکلف زیادی است.

انواع تعزیر

به تناسب بحث تعزیر، این سؤال مطرح است که آیا تعزیر فقط در ضرب و تازیانه خلاصه می شود و به مجازات بدنی اختصاص دارد یا می تواند معنای اعمی داشته باشد که موارد زندانی کردن مجرم، جریمه ی مالی، محروم کردن از بعضی از مناصب یا مباحات، یا قطع شهریه و... را نیز شامل می گردد؟

دو مطلب مسلم است و جای تردید و اشکالی در آن ها نیست.

مطلب اول: در باب حدود اگر بنا شد به زانی صد تازیانه بزنند، نمی توان به جای تازیانه او را زندان یا جریمه ی مالی کرد. به بیان دیگر، حاکم شرع و ولی فقیه نمی تواند اعمال نظر کند و بگوید: من مصلحت می دانم به فلان زانی صد و پنجاه تازیانه بزنند؛ چنین حقی برای ولی فقیه نیست. او از کجا می فهمد به جای این تازیانه ها، زندان یا جریمه ی

ص: ۳۸۹

مالی می تواند جایگزین شود؟

حدّ در شریعت یعنی چیزی معین که کمتر یا بیشتر از آن جایز نیست؛ لذا، توهم این مطلب که حدود به اختیار و بر طبق تشخیص او است، توهمی بی جا می باشد.

مطلب دوّم: در باب تعزیر مثلاً در مورد تأدیب کودکان، اگر انسان به جای تازیانه به او سیلی بزند و از دست استفاده کند، آیا با روایاتی که در این باره رسیده بود، منافات دارد؟

از روایت اسحاق بن عمار که می گفت: «ربما ضربت الغلام فی بعض مایجرم»^(۱) آیا می فهمیم تأدیب غلام و فرزند منحصر به تازیانه است؟ به گونه ای که اگر با دست او را زد، با مضمون روایت منافات داشته باشد؟ نمی توانیم ادّعی منافات به این مقدار داشته باشیم.

دلیل تعمیم تعزیر

آیا می توان تعزیر را از خصوص مجازات بدنی به جریمه ی مالی، زندانی کردن و... تعمیم داد؟

ممکن است بگویید: روایات مختلفی که در باب تعزیر بررسی کردیم، در مورد تازیانه بود؛ از امام علیه السلام پرسیده شد: «کم التعزیر؟ فقال: مادون الحدّ»^(۲) یا «ما بین العشره إلى العشرین»^(۳) این روایات ظهور در این دارد که تعزیر منحصرأ باید از راه زدن تازیانه اجرا گردد، چگونه می توان بر خلاف این ظهور عمل کرد و حکم به تعمیم داد؟

در جواب می گوئیم: روایات مطلق داریم که حکم را به مطلق تعزیر مترتب کرده است؛ مانند «من افتری علی مملوک عزر لحرمة الإسلام»^(۴) «عزر» یعنی باید تعزیر و تأدیب شود؛ فرقی بین تعزیر و تأدیب نیست هرچند روایت فقه الرضا تأدیب را برای کودک و تعزیر را برای بالغ به کار برده است؛^(۵) زیرا، در روایات و کلمات فقها به یک معنا به کار رفته است و گاه با حرف عطف، کنار هم به عنوان عطف تفسیری می آورند.

با توجه به این گونه روایات که تعزیر را مطلق آورده است، می توان گفت: روایاتی که برای تعزیر مقدار مشخص کرده، معنایش این است که اگر تعزیر بخواهد از راه تازیانه

ص: ۳۹۰

۱- (۱). وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۳۳۹، باب ۳۰ از ابواب مقدمات الحدود، ح ۲.

۲- (۲). همان، ص ۵۸۳، باب ۱۰ از ابواب بقیه الحدود، ح ۱.

۳- (۳). همان، ح ۳.

۴- (۴). همان، ص ۴۳۶، باب ۴ از ابواب حدّ قذف، ح ۱۲.

۵- (۵). مستدرک الوسائل، ج ۱۸، ص ۱۹۴، باب ۶ از ابواب بقیه الحدود، ح ۱.

اقامه گردد، باید کمتر از چهل یا بیست و... باشد؛ اما روایت حماد بن عثمان دلالت ندارد که تعزیر حتماً باید به تازیانه باشد؛ و همین طور روایت عبید بن زراره، که تعزیر را متناسب با گناه حدّدار آن معرّفی می کرد نیز مربوط به جایی است که بخواهیم تازیانه بزنیم.

دو راه برای تعمیم تعزیر و عدم اختصاصش به تازیانه گفته اند:

۱ - تمسّك به اطلاق

در باب تعزیر اطلاقاتی داریم؛ مقیداتی که وارد شده می تواند این اطلاقات را به این مقدار تقیید کند که اگر تعزیر به تازیانه محقق شد، باید کمتر از چهل یا بیست یا کمتر از حدّ مناسب با گناه باشد؛ اما دلالتی ندارد که تعزیر باید به تازیانه باشد و به چیز دیگر امکان ندارد؛ چه بسا جریمه ی نقدی برای یک بازاری آثار تأدیبی بیشتری از تازیانه داشته باشد.

به عبارت دیگر، روایت حماد بن عثمان و غیر آن دو، جهت تقییدی ندارد؛ یعنی روایات مطلقه را مقید به سوط و تازیانه کند و سوط و تازیانه را نیز به کمتر از چهل و مانند آن تقیید بزنند. نمی توان این دو جهت را از روایات تقیید استفاده کرد؛ بلکه استنباط ما این است که اگر بخواهد تعزیر با تازیانه اقامه شود، باید کمتر از فلان مقدار باشد. دو روایت در تأیید این ادّعا داریم:

محمّد بن علی بن الحسین یاسناده، عن ابن اُبی عمیر، عن حفص بن البختری، عن اُبی عبد الله علیه السلام، قال: اتی اُمیر المؤمنین علیه السلام برجل وجد تحت فراش رجل فأمر به اُمیر المؤمنین علیه السلام فلوّث فی مخرأه. (۱)

فقه الحدیث: امام صادق علیه السلام فرمود: مردی را نزد امیر مؤمنان علیه السلام آوردند که او را در رختخواب مردی دیگری یافته بودند. امام علیه السلام دستور داد: او را به محل فاضلاب ببرید و به نجاست آلوده کنید.

این روایت شاهد این است که تعزیر به تازیانه اختصاص ندارد؛ بلکه ممکن است از راهی دیگر مجرم را تأدیب کرد.

ص: ۳۹۱

۱- (۱). وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۴۲۴، باب ۶ از ابواب حدّ لواط، ح ۱.

وبهذا الإسناد قال: قضى النبي صلى الله عليه وآله فيمن سرق الثمار في كَمِّه، فما أكلوا منه فلا شيء عليه وما حمل فيعزَّر ويغرم قيمته مَرَّتَيْن. (١)

فقه الحديث: سکونی گفت: امام صادق علیه السلام فرمود: رسول خدا صلی الله علیه و آله درباره ی مردی که میوه ها را می دزدید - («کُم با ضَمِّه ی کاف به معنای آستین و با کسره «کِم» به میوه ای گویند که هنوز پوست و غلاف خود را از دست نداده است؛ مانند «بادام» وقتی «چغاله» باشد). - فرمود: هرچه از آن میوه ها را خورده است، چیزی بر عهده ی سارق نیست؛ و آن چه را با خود برداشته تأدیب شده و دو برابر قیمتش را می پردازد.

عَلَّتْ جمع بودن «أكلوا» با وجود وحدت سارق چیست؟ ممکن است بگوییم: یعنی در آن چه صاحبان میوه از دست سارق گرفته و خورده اند، غرامتی به عهده ی سارق نیست؛ و ممکن است بگوییم: روایت ناظر به حَقِّ المارّه است؛ یعنی آن چه پای درخت به عنوان حَقِّ مارّه خوردند، حساب و غرامتی ندارد؛ ولی آن چه را سارق با خود برداشته، باید دو برابر جبران کند.

اگر در این روایت «فما أكل منه» باشد که مرحوم فیض در وافی (٢) این گونه آورده، ایشان در نقل روایات دَقَّتْ می کرده است؛ از این رو، ضبط او در درجه ی اوّل است، و علی القاعده همین نقل صحیح است؛ زیرا، در روایت جماعتی فرض نشده تا ضمیر جمع به آنان برگردد. معنای روایت بر اساس این نقل چنین می شود: آن چه را سارق از میوه های چیده شده خورده است، ضامن نیست؛ زیرا، حَقِّ المارّه است، ولی آن چه را برده، باید دو برابر غرامت پردازد.

استدلال به روایت بر مطلوب ما در صورتی صحیح است که تعزیر سارق به پرداخت قیمت دو برابر باشد؛ وَاَلَا اگر «عزَّر» باشد؛ یعنی با تازیانه تنبیه شود و دو برابر قیمت را پردازد، روایت مؤیّد ما نخواهد بود. و «یغرم قيمته مَرَّتَيْن» بر این فرض، چنین معنا می شود: اگر میوه های نارس چیده نمی شد، بزرگ شده حجم بیشتری پیدا می کرد و قیمت آن دو برابر می گشت.

ص: ٣٩٢

١- (١). وسائل الشیعه، ج ١٨، ص ٥١٦، باب ٢٣ از ابواب حدّ سرقت، ح ٢.

٢- (٢). الوافی، ج ١٥، ص ٤٣٢.

این توجیه در معنای روایت صحیح است، ولی عبارت فصیح نیست؛ بگوید: «یغرم قیمته مرتّین» باید می گفت: «یغرم قیمته ضعفین» «قیمت دو برابر» نه «قیمت دوبار». به نظر می رسد «مرتّین» متعلّق به «یغرم» باشد نه به قیمت، یعنی دوبار به غرامت دادنش حکم می شود؛ یک بار به قیمت فعلی و یک حکم به غرامت اضافه یعنی یک برابر قیمت فعلی. البته در هر دو صورت نتیجه یکی می شود.

حقّ در این روایت، عدم دلالت بر مطلوب ما است؛ زیرا، اگر می توانستیم ثابت کنیم تعزیر به غرامت دادن محقّق می گردد، مؤیّد ما بود؛ ولی ظاهر روایت بر مطلبی دلالت دارد که در سرقت های معمولی نیز وجود دارد؛ یعنی اگر کسی با شرایط دزدی کند؛ باید حدّ سرقت در موردش اجرا و به پرداخت مال مسروقه نیز محکوم گردد. در مورد دزد میوه ها چون شرایط اجرای حدّ را ندارد، لذا به جای حدّ، تعزیر می شود؛ و به پرداخت دو برابر قیمت فعلی نیز به عنوان ضمان محکوم می گردد.

مرحوم مجلسی رحمه الله در مرآت العقول می فرماید: هیچ یک از اصحاب به این روایت عمل نکرده است. (۱) شاید نظر ایشان به غرامت مرتّین باشد. به هر حال، اعراض اصحاب سبب وهن آن می گردد.

نظر برگزیدهها: به نظر ما، روایت حفص بختری مؤیّد اطلاقات است؛ لذا، می توان تعزیر را از تازیانه به حبس، جریمه ی مالی و... نیز تعمیم داد.

بعضی گفته اند: در تعزیر یک جهت شدّتی نیز ملاحظه شده است، می گوئیم: این جهت عامّ در تازیانه و زندان و جرایم و محروم کردن از مزایای اجتماعی نیز وجود دارد و صادق است.

۲ - استفاده از ولایت مطلقه ی فقیه

برخی گفته اند: فقیه می تواند با استفاده از ولایت مطلقه ی فقیه هر نوع تأدیبی را که صلاح می داند در حقّ مجرم پیاده کند.

این راه به نظر ما صحیح نیست؛ هرچند ولایت فقیه یکی از امور مسلّم در شریعت

ص: ۳۹۳

اسلام است؛ زیرا، لازمه ی حکومت اسلامی وجود چنین اقتداری برای ولی فقیه در عصر غیبت است. اما تحدید ولایت فقیه به امور جزئی غیر مهم ناشی از عدم وقوف به عمق مسائل اسلام و جنبه های سیاسی آن است.

کوتاه بودن دست روحانیت از حکومت و در زیر سلطه ی طاغوت واقع شدن بعد از خلافت امیر مؤمنان علیه السلام تاکنون، سبب شده این مسأله به صورت کافی مورد توجه و بررسی واقع نشود.

پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله تشکیل حکومت داد، در آیه ی **أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ (۱)**، قسمت **أَطِيعُوا الرَّسُولَ** در رابطه ی با حکومت است؛ و گرنه در مسائل شرعی که اطاعت از رسول نمی کنیم؛ کسی که نماز می خواند، نمازش اطاعت از پیامبر نیست. پیامبر به عنوان **يَكُ مَبْلُغٌ** می گوید: **أَقِيمُوا الصَّلَاةَ (۲)**، او می گوید: خدا فرمود: **أَقِيمُوا الصَّلَاةَ**، خدا گفته امر مولوی است نه ارشادی؛ لذا، کسی که نماز، روزه، حج، جهاد و جنبه های شرعی را رعایت می کند، از خدا اطاعت کرده است.

از این رو، معنای **أَطِيعُوا الرَّسُولَ** یعنی از او اطاعت کنید از آن جهت که امام و ولی مسلمانان و حاکم بر آنان است. حکومت رسول غیر از حکومت طاغوت است؛ پشتوانه ی آن دستورات خداوند می باشد. بنابراین، باید نظراتش اجرا شده و جامعه ی اسلامی تحت زعامت و رهبری او قرار گیرد.

اگر بخواهیم اسلام پیشرفت کرده و رشد داشته باشد، باید تشکیل حکومت داد؛ و حکومت نیز پشتوانه ی قدرت داشته باشد. هر علتی که سبب شده بود در زمان پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله به تشکیل حکومت نیاز پیدا کنند، امروز نیز همان علت سبب تشکیل حکومت است؛ اما لازمه ی تشکیل حکومت در عصر غیبت این نیست که تعزیرات به اختیار فقیه باشد. اگر چنین است، باید امر حدود را نیز به اختیار و صلاحدید او واگذار کنیم. اگر مصلحت دید، می تواند زانی را به جای صد تازیانه، زندانی کنند و یا از او جریمه ی مالی بگیرند.

ص: ۳۹۴

۱- (۱). سوره ی نساء، ۵۹.

۲- (۲). سوره ی بقره، ۴۳.

ولایت فقیه با اختیارات وسیع و گسترده در جای خود مسلّم است، ولی لازمه اش این نیست که هرچه را او مصلحت می بیند، در باب تعزیر و حدود پیاده شود. ملازمه ای بین این دو مطلب نیست.

اگر در ذیل روایت حمّاد می خواندیم: «علی ما یراه الحاکم من ذنب الرجل وقوّه بدنه»،^(۱) به این معنا نیست که هرچه را حاکم مصلحت می بیند - هر چند در رابطه با تازیانه نباشد، مانند این که به جای تازیانه پول و زندان و امثال آن مطرح باشد - صحیح است.

به نظر می رسد مسأله ولایت فقیه و تعمیم تعزیر از تازیانه به غیر آن دو مسأله جدای از هم هستند.

ص: ۳۹۵

۱- (۱). وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۵۸۴، باب ۱۰ از ابواب بقیه الحدود، ح ۳.

بخش سوم: حدّ مسکر

اشاره

ص: ۳۹۷

مسأله ۱ - وجب الحدّ علی من تناول المسکر أو الفقاع وإن لم یکن مسکراً بشرط أن یكون المتناول بالغاً عاقلاً. بالحکم والموضوع، فلا حدّ علی الصبیّ والمجنون والمکره، والجاهل بالحکم والموضوع أو أحدهما إذا أمکن الجهل بالحکم فی حقّه.

شرایط ثبوت حدّ بر شرب مسکر و فقاع

اشاره

اقامه ی حدّ شرب خمر بر کسی که شراب یا آب جو تناول کند، واجب است؛ هرچند آب جو مسکر هم نباشد؛ به شرط این که نوشنده بالغ، مختار و عالم به حکم و موضوع باشد. بنابراین، بر کودک، دیوانه، مکره و جاهل به حکم و موضوع یا یکی از این دو حدی نیست؛ اگر جهل به حکم در حقش ممکن باشد.

حرمت مسکر

تناول مسکر و نوشیدن آن در اسلام و بلکه در تمام ادیان الهی به حسب روایاتی که داریم، حرام است. در اسلام این حکم ضروری بوده، و در روایات متعددی ذکر شده است:

خداوند در هیچ دینی و در هیچ ملّتی شرب خمر را حلال نکرده است. (۱)

اگر این حکم از ضروریات اسلام هم نباشد، لااقلّ از ضروریات فقه اسلام هست؛ حتی علمای اهل سنت که در نجاست آن تردید دارند، حرمتش در نظرشان مسلم است و می گویند: حرمت شرب ربطی به مسأله ی نجاست ندارد.

ما برای اثبات حرمت شرب مسکر نیازمند اقامه ی دلیل نیستیم؛ بلکه ثبوت حدّ بر شرب مسکر بهترین دلیل بر ثبوت حرمتش است؛ وگرنه معنا ندارد خداوند بر یک عمل غیر حرام و مباح حدّ معین کند.

مرحوم امام در عبارت تحریر الوسيله دو عنوان را موجب حدّ دانسته، یکی تناول مسکر، و دیگری تناول فقاع؛ با آن که فقاع یا همیشه و یا به طور غالب عنوان مسکریّت ندارد.

ص: ۳۹۹

برای شناخت معنای مسکر و اسکار باید به عرف مراجعه کرد؛ زیرا، موضوعاتی که در لسان دلیل اخذ می شود، بر دو نوع است: یک بار موضوع از ماهیات مخترعه ی شرعی است مانند صلاه، حج، زکات؛ که در این موضوع ها باید به شارع مراجعه شود؛ خواه به حقیقت شرعی معتقد باشیم یا به حقیقت متشرعه.

یک دسته هم از موضوعات عرفی هستند و به شارع ربطی ندارد؛ مثلاً اگر بگوید: دم نجس است یا «الخمیر حرام» یا «المسکر حرام»، خون و خمر و مسکر حقایقی نیستند که به شارع ارتباط داشته باشند، بلکه عرف باید معنای آن ها را روشن کند؛ حاکم در این باب عرف است.

بعضی از فقها خواسته اند برای مسکر تعریفی ارائه کنند؛ که به نظر ما لازم نیست این تعریف ها را دنبال کنیم و بر آن ها دلیل بیاوریم. اگر عرف با آن ها موافق نیست، وجهی ندارد آن ها را به عنوان پایه و ملاک تعریف مسکر قرار دهیم.

عده ای در تعریف مسکر گفته اند: چیزی است که تناولش سبب می شود صحبت های کسی که آن را می نوشد، بدون ربط و نظام گردد؛ به تعبیر دیگر، پرت و پلا بگوید و حرف های نامربوط بزند؛ اسرار و مکتوماتش را بروز بدهد؛ گویا ملکاتش ظهور پیدا می کند.

جمعی گفته اند: مسکر چیزی است که عقل را تغییر می دهد همراه با یک حالت سرور فوق العاده که برای شارب خمر حاصل می شود؛ و تفاوتش با مواد مخدر و مُرقد این است که آن ها در عقل تغییر ایجاد می کند، ولی حالت سرور را به دنبال ندارد.

به گفته ی صاحب جواهر رحمه الله (۱) این تعریف ها را نباید ملاک قرار داد. این مسأله امری عرفی است؛ و عرف، بین مسکر و خواب آور و مخدر فرق می گذارد. یکسری از اشیا را به عنوان مخدر می شناسد از آن جهت که حالت تخدیر ایجاد می کند؛ مانند تریاک و...؛ عرف این ها را مسکر نمی داند؛ و همین طور بعضی از چیزهایی که خواب آورند مانند کپسول ها و قرص های مرقد و خواب آور، که این ها نیز از دایره ی مسکرات خارج اند؛

ص: ۴۰۰

مسکر در مقابل مخدر و مرقد معنای دیگری دارد که از آن به مستی تعبیر می کنند؛ و در هر لغتی برای آن لفظی وضع کرده اند.

مقصود از تناول

تناول معنایی اعم از اکل و شرب دارد؛ لذا، نباید تصوّر کرد معنای تناول و شرب یکی است؛ و آن گاه بحث کنیم در چه مواردی شرب صادق است و در کجا صادق نیست؟ مثلاً در زمان ما بعضی از آمپول ها جنبه ی تخدیری، و تعدادی جنبه ی مُرقدی و (خواب آوری) دارند؛ اگر آمپولی باشد که با تزریق آن حالتی پیدا شود درست مانند همان حالتی که از شرب خمر حاصل می شود، تناول مسکر صادق است؛ اما «شرب» صدق نمی کند؛ زیرا، تناول از ماده ی «نیل» است؛ یعنی به چیزی برسد و ارتباط پیدا کند. این ارتباط با مسکر گاه از طریق شرب حاصل می شود و گاه از طریق تزریق، یا از طریق قلیان کشیدن و مانند آن.

باید توجه داشت عنوان «تناول» در عرف امروز در مورد آشامیدنی ها به کار نمی رود.

در این جا عرف ملاک نیست؛ زیرا، به معنای اصلی آن واقف نیست؛ و گرنه با توجه به معنای حقیقی آن، فرقی بین «شرب المسکر» و «تناول المسکر» نمی گذارد.

در بعضی از روایات، حکم بر روی «شرب مسکر» رفته، ولی بعضی از آن ها خالی از عنوان شرب است؛ اگر بر عنوان شرب خمر تکیه کنید، در مورد اصطباغ و ترید کردن نان در خمر، شرب صادق نیست؛ در حالی که تناول خمر صادق است.

در عنوان تناول از نظر فروع و فروضش بحث هایی شده، قدر متیقن و مصداق روشنش نوشیدن مسکر است؛ ولی در کلمات فقها در دایره ای وسیع تر از این مقدار مطرح است؛ مثلاً در کلام مرحوم محقق رحمه الله می بینیم: «شرطنا التناول لیعمّ الشرب والاصطباغ وأخذہ ممزوجاً بالأغذیه والأدویه»^(۱) اصطباغ یعنی ترید کردن مانند خورد کردن نان در آب گوشت، که انسان فقط نان را همراه با رطوبت آبگوشت می خورد؛ اگر چنین عملی را با شراب انجام دهد، نان را آلوده ی به مسکر می خورد. به عبارت دیگر، اصطباغ یعنی

ص: ۴۰۱

۱- (۱). شرایع الاسلام، ج ۴، ص ۹۴۹.

چیزی را خورشت و قاتق نان قرار دادن؛ مثال دیگرش نان را در خمر زدن که رنگ خمر به خود می گیرد.

از این رو، اگر کسی خمر را به صورت اصطباغ مصرف کرد، بدون اشکال از مصادیق تناول مسکر است. شاهدش این است که اگر به کسی که آب گوشت را به صورت ترید خورده، بگویند چه خوردی؟ و او جواب دهد: آبگوشت خوردم؛ در این کلام صادق است.

به او نمی گویند: دروغ می گویی؛ تو نان را با رنگ آبگوشت خوردی.

از نظر عرفی می گویند: آبگوشت خوردم؛ هرچند آبگوشت مایع است و آن را نیاشامیده و به صورت ترید خورده است؛ ولی تناول صدق می کند. در باب مسکر نیز اگر به این صورت مصرف شود، تناول صادق است.

صورت امتزاج را در مسائل بعدی که در تحریر الوسیله به طور مشروح بحث کرده، خواهیم گفت.

در بعضی از افعال، تناول صدق نمی کند؛ مثلاً کسی مسکر را به بدنش بمالد یا معجونی از مسکر و غیر آن را به سرش بیند. اما سؤال این است که اگر مسکر را از راه مخرج به داخل بدن وارد کند، آیا در احتقان به مسکر، تناول صادق است؟ به نظر، این جا از نظر عرف تناول صدق نمی کند.

استنشاق مسکر اگر به صورتی باشد که از راه بینی به حلق وارد شود، تناول صدق می کند. شاهدش باب روزه است که این نوع استنشاق مفسد صوم است؛ زیرا، شرب آب صادق است، هرچند از طریق بینی محقق شده است. ولی اگر انسان یقین دارد که استنشاق خمر سبب نمی شود مسکر وارد حلق گردد یا این معنا مشکوک باشد، در صدق تناول اختلاف است. بعضی از فقها آن را از مصادیقش شمرده اند، و برخی آن را مصداق تناول نمی دانند.

با مراجعه ی به عرف می بینیم در صورتی که یقین به عدم وصول مسکر به داخل بدن دارد، تناول را صادق نمی دانند؛ و در صورت شک در رسیدن به جوف، شک در تحقق تناول است، که سبب می شود دلیل وجوب حد آن را شامل نگردد - در باب روزه گفته اند:

در مورد استنشاق آب اگر «شرب الماء» صادق بود، روزه باطل؛ و گرنه صحیح است -.

اگر آردی را با مسکر خمیر کرد و آن را پخت، در این که خوردن چنین نانی از جهت نجاست حرام است، بحثی نیست؛ اما آیا پختن، سبب طهارت آن می‌گردد یا نه؟ مربوط به بحث مطهرات است. آن چه در این جا مهم است، صدق تناول مسکر و عدم آن است. این مورد با ترید کردن نان در مسکر فرق می‌کند؛ در این جا عرفاً نمی‌گویند: خمیر را تناول کرد. شاهدش خمیر کردن آرد با آب است. پس از پختن نان، کسی نمی‌گوید: آب تناول کرد، و فرقی میان آب و مسکر در این جهت نیست.

شاهدی دیگر: اگر کسی نذر کرد آب تناول کند، با خوردن نان وفای به نذر نکرده است؛ در مورد خمیر کردن آرد با مسکر و پختن آن نیز همین مطلب جاری است. توجه داشته باشید بحث روی تناول نان نیست. تناول نان حدّ ندارد؛ بلکه صحبت روی تناول مسکر است. اگر خوردن نانی که در خمیرش مسکر به کار رفته تناول مسکر باشد، حدّ دارد و الاّ نه.

مقصود از فّقاع

در ماهیت و حقیقت فّقاع بحث‌های زیادی در کتاب طهارت و نجاست مطرح است. فّقاع مایعی است که از جو ساخته می‌شود و عنوان خمر و مانند آن بر این مایع تطابق ندارد؛ در بیشتر مواقع حالت اسکار هم در آن نیست.

فّقاع در زمان ائمه علیهم السلام در بین اهل تسنن رواج داشته است و روایات زیادی از ائمه علیهم السلام رسیده که در آن‌ها اصرار بر منع از نوشیدن آن است؛ و در پاره‌ای از آن‌ها گفته‌اند:

«الفّقاع خمر استصغرها الناس»^(۱) فّقاع حرام است؛ مردم آن را کوچک شمرده و به حساب نیاورند؛ و در ردیف خمر قرار ندادند.

به عقیده‌ی امامیه، فّقاع نجس و تناولش حرام و موجب ترتّب حدّ یعنی هشتاد تازیانه است؛ خواه سبب سکر و مستی باشد یا نه. به طور کلی نباید فّقاع را یکی از مصادیق مسکر قرار داد؛ بلکه تناول فّقاع عنوانی است در برابر عنوان تناول مسکر، و بر هر کدام نیز هشتاد تازیانه ثابت است.

ص: ۴۰۳

۱- (۱). وسائل الشیعه، ج ۱۷، ص ۲۹۲، باب ۲۸ از ابواب اشربه‌ی محرّمه، ح ۱.

۱ - محمّد بن یعقوب، عن محمّد بن یحیی، عن أحمد بن محمّد، عن [و] علی بن النّعمان، عن أبي الصّباح الكنّانی، عن أبي عبد الله علیه السلام، قال: کلّ مسکر من الأشربه یجب فیہ کما یجب فی الخمر من الحدّ. (۱)

فقه الحدیث: در این صحیح، امام صادق علیه السلام فرمود: بر هر مسکر مایعی حدّی که بر خمر مترتب است، واجب می شود.

در این روایت حکم و حدّ را بر روی شرب خمر نبرده، هر چند در کتاب الله حکم روی خمر رفته است: إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَ الْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ. (۲)

روایت ناظر به این است که خمر موضوعیت ندارد؛ بلکه هر مایع مسکری چنین حدّی را دارد؛ و امام راحل رحمه الله نیز در مسأله ی دوّم به انواع و اقسام خمرها و شراب ها اشاره می کنند.

۲ - وعنه، عن ابن مسکان، عن سلیمان بن خالد، قال: کان أمير المؤمنين علیه السلام یجلد فی النبیذ المسکر ثمانین کما یضرب فی الخمر، ویقتل فی الثّالثه کما یقتل صاحب الخمر. (۳)

فقه الحدیث: در این صحیح، سلیمان بن خالد می گوید: امیر مؤمنان علیه السلام هشتاد تازیانه ای که در باب خمر پیاده می کرد، در مورد نبیذ مسکر نیز می زد. - ظاهراً نبیذ از کشمش گرفته می شود -.

در روایت سابق «کلّ مسکر من الأشربه» داشت که در آن روایت، شربی نیز مطرح بود؛ ولی در این روایت چنین مطلبی نیست. لیکن از خارج می دانیم که باید تناول نبیذ مسکر محقق شده باشد که بر آن تازیانه و حدّ مترتب گردد.

ص: ۴۰۴

۱- (۱). وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۴۷۳، باب ۷ از ابواب حدّ مسکر، ح ۱.

۲- (۲). سوره ی مائده، ۹۰.

۳- (۳). وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۴۷۸، باب ۱۱ از ابواب حدّ مسکر، ح ۱۳.

در این روایت آمده است: «عن سلیمان بن خالد، قال: کان أمير المؤمنين عليه السلام...»، سلیمان بن خالد از شاگردان امام باقر و صادق علیهما السلام است و نمی تواند بدون واسطه از امیر مؤمنان علیه السلام حکایت کند؛ لذا، باید این حکایت مستند به امام معصوم علیه السلام باشد.

در مباحث گذشته به طور مکرر به این نکته اشاره کردیم، اگر امام معصومی فعل امامی دیگر را حکایت کند و مقصودش از این حکایت قصه گویی نباشد، بلکه درصدد بیان حکم باشد و آن را به صورت حکایت افاده کند، می توانیم به اطلاق کلام امام علیه السلام که در مقام بیان حکم است، تمسک کنیم.

از این روایت استفاده می شود نبیذ بر دو قسم است: الف: نبیذ مسکر، ب: غیر نبیذ مسکر؛ و درباره ی نبیذ مسکر حدّ اجرا می گردد. از این نکته در آینده برای حلّ تعارض در باب نبیذ استفاده می کنیم.

۳- وعن محمّد بن یحیی، عن أحمد بن محمد، عن الحسن بن علی، عن إسحاق بن عمار، عن أبي بصير، عن أحدهما عليهما السلام قال: كان عليّ عليه السلام يضرب في الخمر والنبیذ ثمانین الحدیث. (۱)

فقه الحدیث: در این موثقه امام علیه السلام فرمود: امیر مؤمنان علیه السلام در خمر و نبیذ هشتاد تازیانه می زند.

۴- محمّد بن یعقوب، عن علی بن إبراهیم، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن حماد بن عثمان، عن برید بن معاویه، قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: إنّ في كتاب عليّ عليه السلام: يُضرب شارب الخمر ثمانین وشارب النّبیذ ثمانین. (۲)

فقه الحدیث: در این صحیحه، برید بن معاویه می گوید از امام صادق علیه السلام شنیدم فرمود:

در کتاب امیر مؤمنان علیه السلام چنین نوشته است: به شارب خمر و شارب نبیذ هشتاد تازیانه زده شود.

ص: ۴۰۵

۱- (۱). وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۴۶۹، باب ۴ از ابواب حدّ مسکر، ح ۲.

۲- (۲). همان، ح ۱.

در مقابل این روایات، دو روایت زیر وجود دارد:

۱ - محمّد بن الحسن یاسناده عن الحسين بن سعيد، عن محمّد بن الفضیل، عن أبی الصباح الكنانی، عن أبی عبد الله علیه السلام فی حدیث: قلت: أرأیت إن اخذ شارب النبیذ ولم یسکر أیجلد؟ قال: لا. (۱)

سند حدیث: صاحب جواهر رحمه الله (۲) این روایت را صحیحه معرفی می کند؛ لیکن محمّد بن فضیل بین ثقه و غیر ثقه مشترک است و قرینه ای نداریم که مقصود از این عنوان همان فرد ثقه باشد.

فقه الحدیث: ابوالصباح کنانی از امام صادق علیه السلام پرسید: اگر مردی را دستگیر کنند که نبیذ آشامیده، ولی مست نشده است؛ آیا او را تازیانه می زنند؟ امام علیه السلام فرمود: نه.

نکته: مقصود از تناول مسکر، چیزی است که شائیت اسکار داشته باشد؛ لذا، اگر کسی به سبب اعتیاد به شرب خمر، یا خصوصیت مزاجی اش مست هم نشود ولی طبیعت آن مایع مست کننده باشد، موجب حدّ است.

شیخ طوسی رحمه الله این روایت را به علّت موافقت با عامّه حمل بر تقیه کرده است. (۳)

ممکن است بگوییم در جمله ی «إن اخذ شارب النبیذ ولم یسکر» فاعل «یسکر» ضمیری است که به نبیذ برمی گردد؛ یعنی نبیذ غیر مسکر خورده است. شاهدش روایت سلیمان بن خالد است که فرمود: «یجلد فی النبیذ المسکر». (۴) همان طور که قبلاً اشاره کردیم، نبیذ بر دو نوع است؛ مسکر و غیر مسکر. در این صورت، این روایت با روایات قبلی منافات ندارد؛ و روایت حلبی نیز مؤید آن خواهد بود.

۱ - ویاسناده عن أحمد بن محمد بن عیسی، عن ابن أبی عمیر، عن حمّاد، عن الحلبي، قال: سألت أبا عبد الله علیه السلام قلت: أرأیت إن اخذ شارب النبیذ

ص: ۴۰۶

۱- (۱). وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۴۶۹، باب ۴ از ابواب حدّ مسکر، ح ۱ و ۴.

۲- (۲). جواهر الکلام، ج ۴۱، ص ۴۵۱.

۳- (۳). تهذیب الاخبار، ج ۱۰، ص ۹۶، ح ۲۷.

۴- (۴). وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۴۷۸، باب ۱۱ از ابواب حدّ المسکر، ح ۳.

فقه الحدیث: در این صحیحہ، حلبی از امام صادق علیہ السلام می پرسد: اگر مردی که نبیذ خورده و مست نشده است دستگیر گردد، هشتاد تازیانه به او می زنند؟ امام علیہ السلام فرمود: نه، و هر مسکری حرام است.

«کل مسکر» مربوط به آن مشروب و تناول است و امام علیہ السلام آن را به عنوان تعلیل آورده، یعنی هر مسکری حرام است؛ لیکن نبیذی که اسکار ندارد به چه جهت هشتاد تازیانه در موردش اقامه می شود؟ ذیل این روایت شاهد ارجاع ضمیر به نبیذ است نه به شارب آن.

۲ - وعنه عن فضاله، عن العلاء، عن محمّد بن مسلم، قال: سألته عن الشارب فقال: أمّا رجل كانت منه زلّة فإنی معزّره، وأمّا آخر یدمن فإنی كنت مهلكه عقوبه لأنّه يستحلّ المحرّمات کلّها، ولو ترك النّاس وذلك لفسدوا. (۲)

فقه الحدیث: در این مضمرة ی صحیحہ، محمّد بن مسلم از امام علیہ السلام می پرسد - شأن و جلالت محمّد بن مسلم بیشتر از آن است که از غیر امام علیہ السلام سؤال کند - حکم شارب چیست؟ امام علیہ السلام فرمود: اگر مردی است که یک لغزشی از او سر زده و بار اوّل شرب خمر او است؛ من او را تعزیر می کنم؛ - ظاهر حدیث عدم ترتّب حدّ خمر بر مرتبه ی اوّل است - ولی کسی که دائم الخمر است نه به صورت یک لغزش اتّفاقی، او باید هلاک گردد.

هرچند ظاهر روایت بر تعزیر دلالت دارد، ولی در گذشته گفتیم: گاه کلمه ی حدّ به معنای اعمّ از تعزیر به کار می رود و گاه کلمه «تعزیر» نیز در معنای اعمّ از حدّ اطلاق می شود. تعزیر یعنی تأدیب با شدّت؛ و حدّ یکی از مصادیق آن است. بنابراین، روایات دیگر بیانگر مقصود از «معزّره» می باشد؛ یعنی حدّش همان هشتاد تازیانه است.

ص: ۴۰۷

۱- (۱). وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۴۶۹، باب ۴ از ابواب حدّ مسکر، ح ۵.

۲- (۲). همان، ص ۴۷۰، باب ۴ از ابواب حدّ المسکر، ح ۶.

اما فردی که بر شرب خمر اصرار داشته باشد و چندبار حدّ درباره اش اجرا شده باشد، حکمش قتل است.

روایات فقّاع

۱ - محمّد بن یعقوب، عن محمّد بن یحیی، عن محمّد بن أحمد، عن محمّد بن عیسی، عن الوشاء، قال: کتبت إلیه یعنی الرضا علیه السلام أسأله عن الفقّاع فکتب: هی خمره استصغرها الناس. (۱)

فقه الحدیث: از این که امام علیه السلام فقّاع را به خمر تشبیه کرده اند، معلوم می شود در همه ی احکام مانند خمر است.

۲ - محمّد بن الحسن یاسناده عن محمّد بن الحسن الصّفّار، عن محمّد بن الحسین، عن محمّد بن إسماعیل بن بزّیع، عن أبی الحسن علیه السلام، قال: سألته عن الفقّاع فقال: [هو] خمر، وفيه حدّ شارب الخمر. (۲)

فقه الحدیث: در این صحیح، ابن بزّیع از فقّاع پرسید. امام علیه السلام فرمود: خمر است و حدّ شارب خمر در آن پیاده می شود.

۳ - یاسناده عن محمّد بن أحمد بن یحیی، عن أبی عبد الله، عن منصور بن العیّاس، عن عمرو بن سعید، عن ابن فضال وابن الجهم، عن أبی الحسن علیه السلام، قال: سألته عن الفقّاع فقال: الخمر وفيه حدّ شارب الخمر. (۳)

فقه الحدیث: از امام هفتم علیه السلام از فقّاع پرسید. و حضرت در جواب فرمود: خمر است و حدّ شارب خمر را دارد.

۴ - وعنه، عن أحمد بن محمّد، عن ابن فضال، قال: کتبت إلی أبی الحسن علیه السلام

ص: ۴۰۸

۱- (۱). وسائل الشیعه، ج ۱۷، ص ۲۹۲، باب ۲۸ از ابواب اشربه محرّمه، ح ۱.

۲- (۲). همان، ج ۱۸، ص ۴۷۹، باب ۱۳ از ابواب حدّ مسکر، ح ۱.

۳- (۳). همان، ص ۴۸۰، ح ۳.

أَسْأَلُهُ عَنِ الْفَقَّاعِ، فَقَالَ: هُوَ الْخَمْرُ وَفِيهِ حَدٌّ شَارِبِ الْخَمْرِ. (۱)

فقه الحديث: دلالت این روایت نیز مانند روایات قبل است.

شرایط ثبوت حدّ

چهار شرط برای ثبوت حدّ در حقّ شارب مسکر ذکر کرده اند: بالغ، عاقل، و مختار در برابر صبیّ و مجنون و مکره، این سه شرط را به طور مکرّر در ابواب مختلف حدود بحث کردیم؛ لذا، نیاز به طرح جدید ندارد. شرط چهارم عالم به حکم و موضوع باشد؛ در مقابل جاهل به هر دو یا یکی از آن دو.

جهل به موضوع دو نوع است: الف: جهل مرکّب مانند این که قطع پیدا کند به سرکه بودن خمری و آن را بیاشامد. ب: جهل بسیط یعنی در حال ارتکاب عمل احتمال می دهد خمر باشد و احتمال می دهد سرکه باشد؛ در این صورت، شبهه ی موضوعیّه می شود که برائت شرعیّه در آن جاری و تناولش حلال است؛ و اگر خلاف آن کشف شد و معلوم گشت خمر بوده است، حدّ بر آن مترتب نمی شود؛ زیرا، موضوع حدود ارتکاب عمل حرام است و چیزی که بنا بر ظاهر حلال باشد، حدّ ندارد. بنابراین، می گوئیم: در جهل به موضوع، خواه جهل مرکّب باشد یا جهل بسیط، ارتکابش جایز بوده و حدّ ندارد.

امّا در جهل به حکم، مقصود از حکم، حرمت است نه حدّ داشتن خمر. از این رو، اگر کسی می داند در اسلام خمر حرام است، اما نمی داند شرب خمر حدّ دارد، حدّ می خورد.

جهل به حکم نیز دو نوع است ۱ - جهل مرکّب یعنی قطع به خلاف حرمت دارد، نسبت به این فرد در عدم جریان حدّ جای تردید نیست؛ ۲ - جهل بسیط یعنی نمی داند خمر حرام است یا نه؟ اگر برای این فرد راه سؤال باز است و سؤال نکرده، جاهل مقصّر است، ولی اگر کسی نبوده که از او سؤال کند، جاهل قاصر است و حدّ بر او اقامه نمی شود.

مرحوم امام در عبارت تحریر الوسيله می فرماید: «والجاهل بالحکم والموضوع أو أحدهما إذا أمکن الجهل بالحکم فی حقّه»؛ ایشان جهل به موضوع را مطلق آورده، ولی

ص: ۴۰۹

در مورد جهل به حکم تفصیل می دهد که اگر امکان جهل به حکم در حقّ شارب مسکر تصوّر داشته باشد؛ مثلاً مسلمانی که در شهری مذهبی زندگی می کند «لا یمکن الجهل بالحکم فی حقّه»، به خلاف کسی که در نقطه ای دوردست زندگی می کند و هیچ مسأله ای به گوشش نخورده است.

نظر ما: یک بار سخن در مقام ثبوت است و یک بار در مقام اثبات. در مقام ثبوت، موجبات حدّ بررسی می شود؛ و در این مقام، تفصیل بین کسی که جهل در حقش امکان دارد یا نه، صحیح نیست؛ واقع مطلب این است که جاهل حدّ ندارد خواه جهل در حقش امکان داشته باشد یا ممکن نباشد. بحث ما در این مسأله در مقام ثبوت است نه اثبات.

پس از طی کردن مقام ثبوت به مرحله ی اثبات می رسیم و می گوییم موجب حدّ به چه چیزی ثابت می شود؟ به اقرار؟ به بیّنه؟ اگر کسی را گرفتند در حالی که شرب خمر کرده بود و او گفت: جاهل به حرمت بودم، آیا این ادعا را بپذیریم یا نه؟ این جا، مقام تفصیل است که جهل در حقش امکان دارد یا نه؟

روایات شرط چهارم

۱ - محمد بن علی بن الحسین یاسناده عن الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال:

لو أنّ رجلاً دخل في الإسلام وأقرّ به، ثمّ شرب الخمر وزنى وأكل الرّبا ولم يتبين له شيء من الحلال والحرام لم أقم عليه إذا كان جاهلاً إلّا أن تقوم عليه البيّنه أنّه قرأ السوره التي فيها الرّنا والخمر وأكل الرّبا، وإذا جهل ذلك أعلمته وأخبرته فإن ركبته بعد ذلك جلدته وأقمت عليه الحدّ. (۱)

فقه الحديث: در این صحیح، امام صادق علیه السلام فرمود: اگر کسی مسلمان شد و به اسلام اقرار کرد، آن گاه مرتکب زنا و خمر و اکل ربا شد و علت ارتکابش ندانستن حلال و حرام باشد، بر چنین فردی اگر جاهل بوده است، حدّ اقامه نمی کنم - جهل به حکم - مگر آن که بیّنه اقامه شود بر این که سوره ای را که در آن حرمت زنا و خمر و اکل ربا آمده، خوانده است - البتّه

ص: ۴۱۰

۱- (۱). وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۳۲۳، باب ۱۴ از ابواب مقدمات حدود، ح ۱.

با این فرض که خواننده عرب بوده و با قرائت سوره ها پی به احکام برده است -

اگر این فرد جاهل بوده، احکام را برایش واضح و روشن می گویم، اگر بار دیگر مرتکب فعل حرام شد، تازیانه به او می زنم و حدّ بر او اقامه می کنم.

۲ - محمّد بن یعقوب، عن علی بن ابراهیم، عن محمّد بن عیسی بن عبید، عن یونس، عن اَبی اَیوب الخَزّاز، عن محمّد بن مسلم، قال: قلت لأبی جعفر علیه السلام رجل دعونه إلى جملة الإسلام فأقر به، ثمّ شرب الخمر وزنی وأكل الزبا ولم يتبین له شیء من الحلال والحرام، أقیم علیه الحدّ إذا جهله؟ قال: لا، إلّا أن تقوم علیه بینة أنّه قد كان أقرّ بتحريمها. (۱)

فقه الحدیث: محمّد بن مسلم به امام باقر علیه السلام گفت: مردی را به اسلام دعوت کردیم؛ او پذیرفت و به شهادتین اقرار کرد. آن گاه مرتکب شرب خمر و زنا و اکل ربا شد، در حالی که چیزی از حلال و حرام اسلام را یاد نگرفته بود. آیا در فرض جهل به احکام حدّ بر او جاری می شود؟

امام علیه السلام فرمود: نه، مگر بیّنه ای شهادت دهد که او قبل از ارتکاب، به حرمت این امر اعتراف کرده است.

۳ - محمّد بن یعقوب، عن علی بن ابراهیم، عن اَیبه، عن ابن فضال، عن ابن بکیر، عن اَبی عبدالله علیه السلام، قال: شرب رجل الخمر علی عهد اَبی بکر، فرفع إلی اَبی بکر، فقال له: أشربت خمرًا، قال: نعم، قال: ولم؟ وهی محرّمه، قال: فقال الرجل: إنی أسلمت وحسن إسلامی ومنزلی بین ظهرانی قوم یشربون الخمر ویستحلون ولو علمت أنّها حرام اجتنبتها، فالتفت أبو بکر إلی عمر فقال: ما تقول فی أمر هذا الرجل؟ فقال عمر: معضله ولس لها إلاً أبو الحسن. فقال أبو بکر ادع لنا علیاً، فقال عمر: یؤتی الحکم فی بیته، فقام والرجل معهما ومن حضرهما من الناس حتّی أتوا امیر المؤمنین علیه السلام فأخبراه

ص: ۴۱۱

۱- (۱). وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۳۲۴، باب ۱۴ از ابواب مقدمات حدود، ح ۲.

فقال: ابعثوا معه من يدور به على مجالس المهاجرين والأنصار، من كان تلا عليه آية التحريم فليشهد عليه، ففعلوا ذلك به، فلم يشهد عليه أحد بأنه قرأ عليه آية التحريم، فخلّى سبيله فقال له: إن شربت بعدها أقمنا عليك الحد. (۱)

فقه الحديث: این روایت در باب ۱۴ مقدمات حدود از ابوبصیر به طور مجمل و در این باب به صورت مفصل از ابن بکیر نقل شده است.

امام صادق علیه السلام فرمود: در زمان خلافت ابوبکر شخصی شراب خورد؛ او را گرفتند نزد ابوبکر آوردند. از او پرسید: چرا شراب خوردی در حالی که حرام است؟ گفت: من تازه مسلمانم، اسلام حقیقی و خوب است، لیکن در میان اقوامی منزل دارم که شراب خوارند و آن را حلال می دانند. اگر می دانستم حرام است، از شربش اجتناب می کردم.

ابوبکر به عمر گفت: چه می گویی؟ عمر گفت: مشکلی است که حلالش فقط ابوالحسن علیه السلام است. ابوبکر گفت: او را صدا کنید بیاید. عمر گفت: نمی شود علی را این جا آورد، بلکه باید به حضورش برویم و از او بخواهی تا در این موضوع قضاوت کند.

عمر و ابوبکر به همراه آن مرد و حاضران به خدمت امیر مؤمنان علیه السلام رسیدند. آن دو نفر قصه ی مرد را بر آن حضرت باز گفتند و آن مرد نیز شرح حال خود بگفت.

امیر مؤمنان علیه السلام فرمود: این مرد را در میان مهاجر و انصار بگردانید که آیا کسی آیه ی حرمت خمر را بر او خوانده است؟ این کار را کردند و کسی شهادت نداد.

امیر مؤمنان علیه السلام رهایش کرده و گفتند: اگر بعد از این شراب بنوشی بر تو حد اقامه می شود.

ممکن است فاعل «خلّى سبيله فقال له»، امیر مؤمنان علیه السلام باشد و ممکن است ابوبکر باشد؛ به هر حال، تأثیری در حکم ندارد.

این سه روایت مربوط به مقام اثبات بود. اما در مقام ثبوت، جاهل بین خود و خدایش مستحق حد نیست؛ خواه جاهل در حقیقت امکان داشته باشد یا نه، حد مخصوص عالم به حکم موضوع است.

مسأله ۲ - لا فرق فی المسکر بین أنواعه کالمتخذ من العنب وهو الخمر أو التمر وهو النبیذ أو الزبيب وهو النقیع، أو العسل وهو البتع، أو الشعیر هو المزر، أو الحنطه أو الذره أو غيرها ویلحق بالمسکر الفقاع، وإن فرض أنه غیر مسکر، ولو عمل المسکر من شیئین فما زاد ففي شربه حدّ.

ثبوت حدّ بر تناول انواع مسکر

اشاره

مسکری که بر تناولش حدّ ثابت می شود، فرقی ندارد از چه چیزی ساخته شده باشد؛ خواه از انگور باشد که نامش خمر است یا از تمر و خرما که نامش نبیذ است، یا از کشمش که نامش نقیع، یا از عسل که نامش بتع، یا از جو که نامش مزر یا از گندم و ذرت یا میوه های دیگر، یا از چند چیز ساخته شود.

فقّاع به مسکرات ملحق می شود؛ اگر چه فرض شود اسکاری ندارد. - کلمه ی «فرض» مشعر به این است که غیر مسکر بودن فقّاع نادر است؛ در حالی که مسأله برعکس است؛ یعنی گاه مسکر است و در بیشتر موارد اسکار ندارد -.

دلیل ترتّب حدّ بر عنوان مسکر

در میان روایات گذشته، دو روایت داشتیم که دلالت بر تعمیم حکم بر عنوان مسکر داشت؛ و آن ها عبارت بودند از:

۱ - محمّد بن یعقوب، عن محمّد بن یحیی، عن أحمد بن محمّد، عن [و] علی بن الثّعمان، عن أبی الصّیّاح الكنانی، عن أبی عبدلّله علیه السلام قال: کلّ مسکر من الأشربه یجب فیه کما یجب فی الخمر من الحدّ. (۱)

فقه الحدیث: در این صحیح، امام صادق علیه السلام فرموده است: بر هر مسکر مایعی همان حدّ خمر واجب می شود.

ص: ۴۱۳

۲ - یاسناده عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن ابن أبي عمير، عن حماد، عن الحلبي، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام قلت: رأيت إن اخذ شارب النبيذ ولم يسكر أيجلد ثمانين؟ قال: لا وكل مسكر حرام. (۱)

فقه الحديث: در ذیل این صحیحہ، امام صادق علیہ السلام فرموده است: هر مسکری حرام است.

بنابراین، تردیدی نیست که ثبوت حدّ به تناول خمر اختصاص ندارد؛ بلکه تمام شراب های مسکر را شامل می گردد.

نقد عبارت تحریر الوسيله

مرحوم امام در پایان مسأله می فرماید: «فقی شربه حدّ». هر چند روایات گذشته برای اثبات حدّ بر شرب هر مسکری کافی است؛ لیکن ایشان در مسأله (۱) ثبوت حدّ را بر تناول مسکر متوقف کرد. در آن جا گفتیم: تناول هر مسکری به تناسب خودش هست؛ یعنی هر عملی که سبب تحقق اسکار گردد، موجب حدّ است؛ لذا، اگر از مشروبات است، شرب و نظایر آن حرام است، و اگر جنبه ی تزریقی دارد، تزریقش موجب حدّ است؛ و اگر جنبه ی دخانی و کشیدنی دارد، کشیدنش حرام و حدّ آور است. از روایت حلبی «کلّ مسکر حرام» این معنا استفاده می شود؛ و روایت ابی الصباح «کلّ مسکر من الأشربه» که مقید به «اشربه» است، مفهوم ندارد؛ بلکه فقط متضمّن اثبات حکم در مسکرات مشروب است. صحیحہ ی حلبی که می گوید «کلّ مسکر حرام» نه تنها حرمت را اثبات می کند، بلکه حرامی است که به دنبالش حدّ مترتب می شود؛ زیرا، صدر روایت، از حدّ نبیذ سؤال شده، و با توجه به عموم «کلّ مسکر حرام» وجهی برای اختصاص به شرب باقی نمی ماند.

از عبارت تحریر الوسيله استفاده می شود همه مسکرات از سنخ مشروبات هستند.

بنابراین، در موارد تزریق، استنشام و... شرب، صدق نمی کند؛ پس، حدّ ندارد؛ در حالی که روایت بر اعمّ از شرب دلالت دارد؛ یعنی هر عملی که سبب تحقق اسکار گردد، خواه به تزریق یا شرب و... باشد را شامل می شود؛ اما مالیدن شراب به بدن، سبب تحقق اسکار نیست؛ لذا، حدّ ندارد.

ص: ۴۱۴

۱- (۱). وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۴۶۹، باب ۴ از ابواب حدّ مسکر، ح ۵.

مسأله ۳ - لا إشكال فی حرمة العصیر العنبی سواء غلی بنفسه أو بالنار أو بالشمس إلا إذا ذهب ثلثاه أو ینقلب خللاً. لكن لم یثبت إسكاره، وفي إلحاقه بالمسکر فی ثبوت الحدّ ولو لم یکن مسکراً إشکال بل منع، سیما إذا غلی بالنار أو بالشمس.

والعصیر الزبیبی والتمری لا یلحق بالمسکر حرمةً ولا حدّاً.

حرمت آب انگور جوشیده و عدم ثبوت حدّ بر نوشیدن آن

اشاره

در حرمت شراب انگور اشکالی نیست؛ خواه خودش غلیان پیدا کند یا به کمک آتش و خورشید بجوشد، مگر زمانی که دو سوّم آن تبخیر و یا به سرکه منقلب گردد.

اسکار عصیر عنبی ثابت نشده و در الحاقش به مسکر در ثبوت حدّ - هرچند مسکر هم نباشد - اشکال داریم؛ بلکه آن را منع می کنیم؛ به خصوص اگر به آتش یا آفتاب غلیان پیدا کرده باشد.

عصیر زبیبی و تمری به مسکر در حرمت و حدّ ملحق نمی شود.

حکم صور عصیر عنبی

آب انگور در دو صورت بدون هیچ اشکالی پاک است، و بر خوردنش حدّی نیست؛ یکی قبل از غلیان و جوش آمدن و دیگری پس از رفتن دو سوّمش یا تبدیل شدن به سرکه. تمام بحث ها بر صورت وسط است؛ یعنی در حال غلیان و جوش، خواه به خودی خود به جوش آید یا به کمک آتش یا آفتاب؛ در این صورت، دو فرض دارد:

فرض اوّل: اثبات شود عصیر عنبی جوش آمده مسکر است؛ در این صورت، خوردنش حرام، و به مقتضای «کلّ مسکر من الأشربه فیہ الحدّ»^(۱)، بر آن حدّ مترتب می گردد، و بحثی ندارد.

فرض دوّم: با عدم ثبوت اسکار، آیا آب انگور جوش آمده قبل از رفتن دو سوّم و

ص: ۴۱۵

۱- (۱). وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۴۳۷، باب ۷ از ابواب حدّ مسکر، ح ۱.

انقلاب به سرکه، مانند فجاج، به خمر ملحق می شود؛ هرچند مسکر هم نباشد؟ یعنی در این صورت، آیا بر نوشیدن آن حدّ مترتب می شود؟

بر حرمت شرب عصیر عنبی در حالت مذکور شهرت مسلم داریم؛ و بعضی از فقها ادّعی اجماع و لا خلاف کرده اند؛ روایات زیادی هم بر حرمت دلالت دارد. از آن جا که این حکم مسلم بوده و امام رحمه الله نیز به «لا إشکال فی حرمة العصیر العنبی إذا غلی» تعبیر دارند، نیازی به طرح روایات نیست.

بحث در این است که آیا علاوه بر حرمت، حدّ شرب خمر بر آن مترتب می گردد؟

صاحب جواهر رحمه الله می فرماید: مخالفی در الحاق عصیر عنبی به خمر در احکام نیافتیم؛ (۱) شهید ثانی رحمه الله می فرماید: معروف از اصحاب، حرمت عصیر عنبی و اقامه ی حدّ خمر است. (۲) صاحب ریاض رحمه الله می فرماید: ظاهراً مسأله اجماعی است و دلیلی غیر از اجماع بر آن پیدا نکردیم. (۳) صاحب کشف اللثام نیز می فرماید: ما هرچه گشتیم دلیلی پیدا نکردیم بر این که حدّ خمر در شرب عصیر عنبی باید پیاده شود و قبل از علامه ی حلّی رحمه الله قائلی به این مطلب غیر از دایی او محقق حلّی رحمه الله (۴) نیافتیم. (۵)

از کلام فاضل هندی رحمه الله استفاده می شود در مسأله، نه اجماعی وجود دارد و نه دلیلی.

ولی صاحب جواهر رحمه الله می فرماید: دلیلش ظهور یا نصّ روایاتی است که دلالت دارد عصیر عنبی در حرمت و غیر آن، به حکم خمر است. (۶)

نظر برگزیده: به نظر ما، وقتی به روایات مراجعه می کنیم، تنها یک روایت هست که ممکن است بر مطلوب دلالت کند؛ بنابراین، باید به بررسی آن پرداخت. تنها کسی که در این روایت دقت کرده و به نکاتی تته داده، امام راحل رحمه الله در بحث طهارت است که با دقت تمام به جوانب روایت احاطه پیدا کرده و نکاتی را فهمیده، که بیان دیگران فاقد آن است.

ص: ۴۱۶

۱- (۱). جواهر الکلام، ج ۴۱، ص ۴۵۲.

۲- (۲). مسالک الافهام، ج ۱۴، ص ۴۵۹.

۳- (۳). ریاض المسائل، ج ۱۰، ص ۱۳۷.

۴- (۴). شرایع الاسلام، ج ۴، ص ۹۴۹.

۵- (۵). کشف اللثام، ج ۲، ص ۴۱۷.

۶- (۶). جواهر الکلام، ج ۴۱، ص ۴۵۲.

وعنه، عن أحمد بن محمد، عن محمد بن إسماعيل، عن يونس بن يعقوب، عن معاوية بن عمّار، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل من أهل المعرفة بالحقّ يأتيني بالبختج ويقول: قد طبخ على الثلث وأنا أعرف أنّه يشربه على النصف فأشربه بقوله وهو يشربه على النصف؟ فقال: لا تشربه.

قلت: فرجل من غير أهل المعرفة ممن لا نعرفه يشربه على الثلث ولا يستحلّه على النصف يخبرنا أنّ عنده بختجاً على الثلث قد ذهب ثلثاه وبقي ثلثه، يشرب منه؟ قال: نعم. (١)

فقه الحديث: ظاهراً روایت صحیحہ است؛ ولی صاحب جواهر رحمہ اللہ در کتاب طہارت از آن بہ موثّقہ تعبیر کردہ است. (٢)

معاویہ بن عمّار بہ امام صادق علیہ السلام گفت: مردی از شیعیان کہ مقام ولایت شما را می شناسد و از مخالفین نیست، برای من بختج - (مغرب پخته است؛ و بہ آب آنگور هنگامی کہ بر روی آتش پختہ شود، گویند). - می آورد و می گوید: بہ واسطہ ی طبخ دو ثلث آن رفتہ و یک ثلث باقی مانده است، نگرانی نداشته باش؛ ولی من می دانم این فرد در مصرف خودش نمی گذارد ثلثان شود، بلکہ نصف آن کہ تبخیر گردد، می آشامد؛ آیا با این کیفیت من استفادہ کنم؟

- با وجود این سؤال و جواب، نیازی بہ ذکر روایات حرمت شرب عصیر عنبی قبل از ذہاب ثلثین نیست؛ زیرا، اگر حرمتش مسلم نبود، این سؤال جا نداشت -.

جوابی کہ از امام علیہ السلام در کافی نقل شدہ «لا تشربہ» است. اگر ہمین مقدار باشد، فقط می توان حرمت را از روایت استفادہ کرد و کمترین دلالتی بر حدّ ندارد.

اختلاف نسخه ها

صاحب وسائل رحمہ اللہ نیز روایت را از کافی و تہذیب بہ ہمین مقدار نقل کردہ است؛ ولی در بعضی از نسخہ های تہذیب حتّی نسخہ های فعلی آمدہ است: «خمر لا تشربہ». (٣) بنابراین،

ص: ۴۱۷

۱- (۱). وسائل الشیعه، ج ۱۷، ص ۲۳۴، باب ۷ از ابواب اشربہ محرّمہ، ح ۴.

۲- (۲). جواهر الکلام، ج ۶، ص ۱۵.

۳- (۳). تہذیب الاخبار، ج ۹، ص ۱۲۲، ح ۵۲۶.

نقل روایت اضطراب پیدا می کند. در این جا وظیفه چیست؟

از طرفی مرحوم کلینی را می بینیم که به ضبط و اتقان معروف است؛ به خصوص با توجه به این که فقط در فن حدیث مهارت داشته و تمام عمر و هست و نیست خود را در تألیف کتاب کافی گذاشت. طبعاً در نقل روایات دقت بیشتری به خرج می داده است؛ اما شیخ طوسی رحمه الله انسانی ذوفنون بوده که در تمام فنون اسلامی مانند فقه، اصول، روایت، تفسیر، عقاید و رجال، صاحب تألیف بوده است؛ و این کاشف از آن است که مرحوم شیخ به علت کثرت اشتغال، نمی توانسته دقت زیادی در ضبط احادیث داشته باشد؛ لذا، به نظر ما هم نقل کافی اضطراب از نقل شیخ طوسی رحمه الله است. لیکن در این مقام، امر دائر بین زیاد و نقیصه است؛ یعنی نمی دانیم در کافی کلمه ی «خمر» از قلم افتاده یا به نقل تهذیب اضافه شده است؟ در این گونه موارد، اصل عدم زیاد بر اصل عدم نقیصه اولویت دارد.

زیرا، طبع قضیه اقتضا می کند در مقام نقل، کلماتی ساقط شود، ولی اضافه کردن الفاظ، کمتر اتفاق می افتد.

از این رو، گفته اند: نقل تهذیب در این حدیث مقدم بر نقل کافی است؛ لیکن صاحب وسائل رحمه الله این روایت را همان گونه از تهذیب نقل می کند که از کافی نقل کرده است؛ زیرا، ذیل نقل کافی می فرماید: «ورواه الشيخ بإسناده عن أحمد بن محمد» (۱). بنابراین، نمی توان جزم پیدا کرد که کلمه ی «خمر» در روایت تهذیب آمده است. نسخه های تهذیب مختلف بوده و بعضی مشتمل بر این کلمه است.

کیفیت استدلال به روایت

اگر روایت فاقد این کلمه باشد، مقداری که دلیل بر عصیر عنبی پیدا کرده ایم، فقط حرمت شرب آن است؛ اما دلیلی بر ثبوت حد در باب عصیر عنبی نداریم.

ص: ۴۱۸

۱- (۱). وسائل الشیعه، ج ۱۷، ص ۲۳۴، باب ۷ از ابواب اشربه ی محرّمه، ح ۴.

اگر روایت مشتمل بر این کلمه باشد - یعنی: «خمر لا تشربه» - از آن سه حکم، حرمت، نجاست و حدّ عصیر عنبی را استفاده کرده اند؛ اما در جهت اول، مشهور، بلکه بالاتر از آن نیز فتوای به حرمت دارند؛ لذا، بحثی نیست. اما اثبات دو جهت دیگر به این روایت وابسته است. تحقیق اقتضا دارد بینیم سائل از چه چیزی پرسیده است؛ «خمر لا تشربه» یا سائل می دانسته عصیر عنبی قبل از ذهاب ثلثین حرام است، لیکن سؤال از عصیر عنبی مشکوک است؟

بعضی از بزرگان چنین استدلال می کنند: «خمر لا تشربه» مشتمل بر قضیه ی حملیه «العصیر العنبی خمر» است که از دو حال خارج نیست:

الف: امام علیه السلام می خواهد بفرماید: عصیر عنبی حقیقه خمر و از مصادیق آن است. در این صورت، مسأله ی نجاست و ترتّب حدّ را به دنبال دارد؛ زیرا، بر حرمت و نجاست خمر دلیل داریم؛ و عصیر عنبی از مصادیق خمر است. پس، دلیل خمر، آن را شامل می شود.

ب: عصیر عنبی نازل منزله ی خمر بوده و از مصادیقش نیست. در این صورت نیز به اطلاق تنزیل تمسّک می کنیم؛ زیرا، نگفته است: «العصیر العنبی ینزل منزله الخمر فی الحرمة» تا تنزیل فقط در مورد حرمت باشد؛ لذا، اطلاق تنزیل دلالت بر تنزیل در جمیع احکام و آثار - حرمت، نجاست و ترتّب حدّ - دارد.

بنابراین، اگر روایت، عصیر عنبی را از مصادیق خمر واقعی معرّفی کرده، یا آن را به خمر تنزیل کرده باشد، بر مطلوب ما دلالت دارد.

برخی از بزرگان در ردّ این استدلال فرموده اند: فرق است بین این که بگوید: «خمر لا تشربه» و «خمر فلا تشربه»؛ وجود و عدم حرف «فاء» در مطلب تأثیر دارد. اگر «فاء» وجود داشت، استدلال تمام بود؛ زیرا، با کلمه ی «خمر» مطلب تمام می شد. گویا امام علیه السلام فرموده است: «العصیر العنبی خمر»؛ یعنی آن را به خمر در تمام آثار تنزیل کرده است و به دنبال آن «فلا تشربه» را تفریع کرده است. معنای تفریع، تمام شدن مطلب و پس از آن ترتّب امری جدید بر حکم سابق است؛ مثلاً می گوید: «فلانی آدم بدی است؛ پس با او ارتباط پیدا نکن». که جمله ی دوّم متفرّع بر اساس جمله ی اول است.

در روایت نیز همین مطلب جاری است. اگر گفته بود «خمر»، عصیر را در تمام آثار و احکام به «خمر» تنزیل کرده بود و پس از آن با «فاء» تفریع اثری از آثار مناسب را آورده است؛ زیرا، تفریع یک اثر مناسب بیانگر این معنا نیست که تنزیل فقط در رابطه ی با همان اثر است.

اگر «فاء» نباشد، از نظر ادبی، اگر «خمر لا- تشربه» را صفت و موصوف بدانیم که تنزیل در رابطه‌ی با مجموع صفت و موصوف باشد، یعنی: «عصیر عنبی، خمری است که نباید خورده شود». در این صورت، نمی‌توان تنزیل در جمیع آثار و احکام را استفاده کرد؛ و گرنه ذکر وصف بی‌فایده می‌گردد.

و اگر جمله‌ی «لا- تشربه» خبر بعد از خبر باشد نیز تنزیل جمیع آثار را نمی‌رساند؛ زیرا، دو مطلب غیر مربوط به هم وجود دارد. اصالت و فرعیّتی مطرح نیست. لذا، نمی‌توان به نجاست و حدّ در خصوص عصیر عنبی حکم کرد.^(۱)

نقد نظر مستدلّ و مستشکل

اولاً: از نظر عرفی، فرقی بین «خمر فلاتشربه» و «خمر لاتشربه» نیست. مراجعه‌ی به وجدان و ذهن صاف کافی است تا به فرعیّت جمله‌ی دوم برای جمله‌ی اول حکم شود.

عدم ذکر «فاء» دلالتی بر عدم تفریع ندارد.

اگر قبل از طرح این مطالب، به ذهن مراجعه می‌کردید و می‌پرسیدید: «لاتشرب» چه نقشی دارد؟ می‌گفت: به دنبال خمر آمده، پس متفرّع بر آن است.

ثانیاً: هر دو بزرگوار راه را گم کرده‌اند. سؤال راوی از عصیر عنبی نیست. این روایت از ادله‌ی قوی بر حرمت عصیر عنبی بعد از غلیان و قبل از ذهاب ثلثین است؛ زیرا، مسأله‌ی حرمت در ذهن سائل مسلّم بوده و در آن تردیدی نداشته است؛ لیکن از امام علیه السلام می‌پرسد:

فردی شیعی معترف به ولایت مقداری عصیر عنبی می‌آورد و می‌گوید ذهاب ثلثان شده، ولی در عمل، با تبخیر نصف می‌آشامد؛ قول و فعلش در تضاد است و فردی غیر امامی از مخالفان عصیر عنبی می‌آورد و قول و فعلش با هم موافق است؛ و او قبل از ذهاب ثلثین را نمی‌خورد. معاویه بن عمّار از حکم چنین مشکوکی که نمی‌داند آیا ذهاب ثلثین شده یا نه، می‌پرسد.

با توجه به این نکته باید در بیان امام راحل رحمه الله دقت کرد. ایشان می‌فرماید: وقتی سؤال از عصیر عنبی مشکوک الحال است، چگونه می‌توان آن را مصداق خمر واقعی دانست؟

ص: ۴۲۰

۱- (۱). التنقیح فی شرح العروه الوثقی، ج ۲، ص ۱۰۸.

آیا عصیر عنبی مشکوک از خمر مشکوک بالاتر است؟ اگر مایعی باشد که نمی دانیم خمر است، آیا می توان گفت: خمر واقعی است؟

اگر نمی توانیم بگوییم: «کلّ مشکوک الخمریّه خمر» واقعاً به طریق اولی نمی توان گفت: «العصیر العنبی المشکوک خمر واقعاً».

علاوه بر این که بسیاری از فقها، بلکه مشهور از آنان خمریت را از عصیر عنبی قبل از ذهاب ثلثین سلب کرده اند، تا چه رسد به عصیر عنبی مشکوکی که احتمال ذهاب ثلثین نیز داده می شود. و به دیگر سخن، عصیر عنبی معلوم الحال خمر نیست؛ پس، به طریق اولی عصیر عنبی مشکوک الحال خمر نخواهد بود.

اگر مقصود خمر تنزیلی است، یعنی عصیر عنبی مشکوک واقعاً نازل منزله ی خمر است، با آن که احتمال ذهاب ثلثین و حلّیت آن داده می شود، لیکن شارع چشم هایش را بسته و گفته است: با تمام این اوصاف، آن را نازل منزله ی خمر واقعی کردم. می گوییم:

تنزیل به حسب واقع باید در رابطه ی با یک عنوان واقعی باشد؛ و در مشکوک جای تنزیل نیست؛ شارع نمی تواند بگوید: «کلّ ما اشبهه أنّه خمر واحتمل أن یکون خمرّاً أو غیر خمر فهو منزّل منزله الخمر واقعاً»؛ وقتی در مشکوک الخمریه چنین تنزیلی جا نداشت، در عصیر عنبی مشکوک هرگز جا ندارد.

از گفتار گذشته معلوم شد تنزیل بر روی عنوان واقعی امکان دارد؛ ولی عنوان ظاهری و مشکوک را نمی توان تنزیل کرد. در این روایت، سؤال از عصیر عنبی مشکوک الحال است، و امام علیه السلام همان را جواب می دهد؛ یعنی موضوع قضیه ی حملیه «خمر»، «العصیر العنبی المشکوک» است، نه عصیر عنبی.

بیان امام راحل رحمه الله در روایت

در قضیه ی حملیه «العصیر العنبی المشکوک خمر» وقتی نتوانست عصیر عنبی مشکوک را نازل منزله ی خمر واقعی یا خمر تنزیلی کند، به ناچار باید به خمر ظاهری تنزیل کند؛ زیرا، هر جا عنوان مشکوکی داشته باشیم، جای پیاده شدن حکم ظاهری است.

خمر ظاهری در مقابل خمر واقعی و تنزیلی است؛ یعنی عصیر عنبی مشکوک الحال به

حسب ظاهر محکوم به خمریت است. منشأ و دلیل این حکم ظاهری، استصحاب است؛ یعنی استصحاب اثبات خمریت ظاهری می کند.

اگر بگویید: در استصحاب به حالت سابقه نیازمندیم، در این جا حالت سابقه چیست؟

می گوئیم: حالت سابقه را از همین حکم به جریان استصحاب خمریت استفاده می کنیم. به عبارت دیگر، اگر امام معصوم علیه السلام بفرماید: در عصیر عنبی مشکوک الحال استصحاب خمریت جاری است؛ از این بیان می فهمیم حالت سابقه ی خمریت وجود دارد؛ لیکن آن حالت سابقه حقیقی نیست؛ زیرا، عدّه ی کمی از فقها به خمریت عصیر عنبی قبل از ذهاب ثلثین معتقدند، ولی مشهور آن را از مصادیق خمر نمی دانند. بنابراین، با توجه به روایت، یک خمریت تنزیلی را از خمریت ظاهری استفاده می کنیم. گویا فرموده باشد: عصیر عنبی به حسب واقع خمر تنزیلی است و این خمریت نسبت به مشکوک الحال استصحاب می شود.

به عبارت دیگر، استصحاب، دو جمله را افاده می کند: «العصیر العنبی خمر» و «العصیر العنبی المشکوک یستصحاب فیه الخمریه»؛ زیرا، اگر حالت سابقه ی متیقّنی در کار نباشد، چگونه استصحاب جاری می شود؟

به بیان سوّم، اگر موضوع در جواب امام علیه السلام «العصیر العنبی» بود، می گفتیم: اطلاق تنزیل، بیانگر تنزیل در جمیع آثار و احکام - نجاست، حرمت و ترتّب حدّ - است؛ زیرا، امام علیه السلام در مقام بیان بوده و مقیددی نیز نیاورده است.

اگر بگوییم: «خمر» به دنبالش «لاتشربه» است و سائل از حرمت و حلیت سؤال کرده؛ لذا، جواب نیز در همین محدوده است.

می گوئیم: اگر پرسشی از حلیت و حرمت شد، لازم نیست امام علیه السلام در همان محدوده جواب بدهد و تجاوز نکند. بنابراین، «لا- تشربه» قرینه بر تنزیل در باب حرمت نیست، بلکه امام علیه السلام جوابی داده است که مطلق بوده، و یکی از مصادیق آن، جواب سؤال سائل است.

اما پس از آن که موضوع «العصیر العنبی المشکوک» شد و محمول را خمر ظاهری گرفتیم، یعنی «العصیر العنبی خمر ظاهراً»، معنای «خمر ظاهراً» استصحاب خمریت

است؛ و لازمه‌ی استصحاب خمریت، وجود قضیه‌ی دیگری مانند «العصیر العنبی خمرٌ تنزیلاً» است؛ به گونه‌ای که اگر این قضیه نباشد، خمریت ظاهری نمی‌تواند مفهوم پیدا کند.

در نتیجه، لازمه‌ی استصحاب، خمریت تنزیلی در عصیر معلوم الحال است. اما این قضیه اطلاق ندارد؛ زیرا، امام علیه السلام در مقام بیان این قضیه‌ی مکشوفه نیست؛ بلکه در مقام بیان قضیه‌ی کاشفه است؛ یعنی می‌خواهد استصحاب خمریت را پیاده کند. ما از این استصحاب، حالت سابقه را کشف کردیم؛ اما این که حالت سابقه‌ی متیقنه یعنی خمریت تنزیلی، تنزیل در جمیع آثار است از کجا اثبات می‌شود؟

از این رو، باید قدر متیقن از این تنزیل را گرفت که تنزیل در خصوص حرمت است، اما در نجاست و ثبوت حدّ استفاده نمی‌شود.

بیان دو توهم و دفع آن

توهم اول: چه مانعی دارد متکلم با یک بار استعمال کلمه‌ی «خمر»، دو چیز را اراده کرده باشد؛ البته نه به صورت لازم و ملزوم و کاشف و مکشوف؛ بلکه «خمر» دلالت مطابقی بر دو قضیه‌ی حملیه‌ی «العصیر العنبی خمر تنزیلاً» و «العصیر العنبی المشکوک خمرٌ ظاهراً» داشته باشد؟

دفع توهم: این مطلب امکان ندارد؛ یعنی استحاله اش در مقام ثبوت و تعقل و تصور است. چگونه ممکن است یک بار لفظ «خمر» را اطلاق کند و از آن اراده کند خمر واقعی تنزیلی را که موضوعش عصیر عنبی واقعی است، و هم چنین اراده کند خمر ظاهری استصحابی را که موضوعش عصیر عنبی مشکوک می‌باشد؛ و به عبارت دیگر، با یک استعمال در مقام بیان حکم واقعی و ظاهری باشد؟

مشکل این مطلب، امتناع استعمال لفظ در اکثر از معنا نیست که آخوند خراسانی رحمه الله (۱) به آن معتقد است؛ حتی اگر به جواز استعمال هم قائل باشیم، این مطلب امکان ندارد؛ زیرا، در مورد استعمال لفظ در اکثر از معنا، بین معانی، تقدّم و تأخیری نیست؛ بلکه همه در صف واحد و رتبه‌ی واحد هستند. مانند استعمال عین در عین باکیه و عین جاریه. ولی در بحث

ص: ۴۲۳

ما موضوع دو قضیه فرق می کند؛ یکی عصیر عنبی است و دیگری عصیر عنبی مشکوک الحال.

علاوه بر تقدّم رتبه ی حکم واقعی بر حکم ظاهری، موضوع ها نیز متفاوت است.

به عبارت دیگر، چگونه امکان دارد با یک کلمه و عبارت هم حالت سابقه ی متیقّنه را به توسط خمر تنزیلی درست کرد و هم استصحاب آن حالت سابقه را بیان نمود.

توهم دوّم: امام علیه السلام دو جمله ی «خمر» و «لاتشربه» را که فرموده است، اوّلی ناظر به عصیر عنبی واقعی است، و امام علیه السلام با این کلمه آن را نازل منزله ی خمر واقعی می کند، و دوّمی مربوط به عصیر عنبی مشکوک الحال است.

دفع توهم: این ادّعا صلاحیت جواب ندارد؛ زیرا، چگونه امکان دارد بین دو تعبیر از نظر موضوع تفکیک قائل شد؟ «خمر» را جواب از عصیر عنبی قرار دهیم در حالی که به هیچ وجه مورد سؤال راوی نبود و هیچ نکته ی ابهامی نسبت به آن نداشت؛ بلکه نقطه ی تردید و ابهامش عصیر عنبی مشکوکی است که نمی داند بر نصف یا ثلث طبخ شده است.

لذا، تفکیک بین موضوع دو قضیه، خلاف ظاهری است که عقلاً به مرتکبش پوزخند زده و او را مسخره می کنند.

نتیجه: از این روایت شریفه خمریّت ظاهری استفاده می شود که با خمریّت تنزیلی ملازمه دارد؛ لیکن اطلاقی برای تنزیل دوّم نیست؛ بلکه قدر متیقّن از آن فقط در خصوص حرمت است؛ و نسبت به ثبوت نجاست و ترتّب حدّ، دلالتی ندارد.

اگر روایت مشتمل بر کلمه ی «خمر» نباشد، عدم دلالتش روشن تر است.

تذکر: امام راحل رحمه الله در تحریر الوسیله می فرماید: «وفی إلحاقه بالمسکر فی ثبوت الحدّ ولم یکن مسکراً إشکال بل منع سیما إذا غلی بالنّار أو بالشمس»؛ در الحاق عصیر عنبی به مسکرات در ثبوت حدّ اگر مسکر نباشد، اشکال داریم؛ بلکه آن را منع می کنیم؛ به خصوص اگر غلیان به آتش و آفتاب باشد».

نکته «سیما إذا غلی بالنّار أو بالشمس» این است که عصیر عنبی گاه بنفسه و خود به خود به جوش می آید و گاه غلیانش به توسط نور خورشید یا حرارت آتش است. مرحوم ابن حمزه در کتاب وسیله قائل به تفصیل بین غلیان بنفسه است که نجاست و ترتّب حدّ را علاوه بر حرمت دارد و غلیان به نار و شمس که فقط خوردنش حرام است، ولی دو حکم دیگر

را ندارد. (۱) امام رحمه الله می فرماید: اگر غلیان به آتش و آفتاب باشد، عدم الحاق واضح تر است؛ زیرا، مفصلی وجود ندارد و اگر بنفسه نیز باشد ما دلیلی بر نجاست و ثبوت حدّ پیدا نکردیم.

عدم الحاق عصیر زیبی و تمری به مسکرات

در عصیر عنبی، آبی که از فشار انگور به دست می آید، مربوط به خود انگور است؛ امّا در عصیر زیبی و تمری، خرما و کشمش آب ندارند و مقصود از عصیر این دو ریختن آب بر روی خرما و کشمش است به گونه ای که در اثر ملاصقت یا حرارت آتش، آب مزه ی کشمش و خرما به خود بگیرد.

بحث در عصیر زیبی و تمری است که به واسطه ی حرارت یا خود به خود به غلیان آمده باشد؛ وگرنه اگر آب را با کشمش مخلوط کنند و چند ساعتی بعد، آن آب را بیاشامند، هیچ اشکالی ندارد.

اگر خوردن عصیر زیبی و تمری پس از غلیان حلال باشد باز بحث حدّ جا ندارد؛ زیرا، حدّ بر امور حرام مترتب می شود نه بر ارتکاب عمل حلال. و بر فرض که حرمت آن نیز ثابت شود، دلیلی بر ثبوت حدّ در آن نیست؛ زیرا، حرام بودن اعمّ است از این که بر ارتکابش حدّ ثابت باشد یا تعزیر.

حلیت عصیر زیبی و تمری

اشاره

شیخ انصاری (۲) و صاحب حدائق رحمهما الله (۳) فرموده اند: مشهور بین فقها حلیت عصیر زیبی پس از غلیان است؛ لیکن جماعتی از متأخر المتأخرین (۴) به حرمت این دو پس از غلیان معتقدند؛ و بر آن دو دلیل اقامه کرده اند:

اول: استصحاب تعلیقی که بحثی اصولی و مفصل دارد؛ ولی ناتمام است. لذا، آن را به اصول موکول می کنیم.

ص: ۴۲۵

۱- (۱). الوسیله، ص ۳۶۵.

۲- (۲). کتاب الطهاره، ص ۳۱۶.

۳- (۳). الحدائق الناضره، ج ۵، ص ۱۲۵.

۴- (۴). ر. ک: جواهر الکلام، ج ۶، ص ۲۰ و ۲۱.

دوم: روایاتی است که خیال کرده اند بر حرمت دلالت دارد. ما به عمده دلیلشان اکتفا می نماییم.

روایاتی که خیال کرده اند بر حرمت دلالت دارد

روایت زید نرسی

زید النرسی فی أصله قال: سئل أبو عبدالله عليه السلام عن الزبيب يدق ويلقى في القدر ثم يصب عليه الماء ويوقد تحته. فقال: لا تأكله حتى يذهب الثلثان ويبقى الثلث. فإن النار قد أصابته.

قلت: فالزبيب كما هو [يلقى] في القدر ويصب عليه الماء ثم يطبخ ويصفى عنه الماء، فقال كذلك هو سواء، إذا أدت الحلاوة إلى الماء فصار حلواً بمنزلة العصير ثم نش من غير أن تصيبه النار فقد حرم وكذلك إذا أصابته النار فأغلاه فقد فسد. (۱)

فقه الحديث: از امام صادق علیه السلام پرسیدند: کشمش را می کوبند و با آب در دیگ می ریزند و آتش زیر آن روشن می کنند، چه حکمی دارد؟ - معمولاً بر روی آتش و حرارت به جوش می آید. - امام علیه السلام فرمود: تا ذهاب ثلثین نشود از آن نخور؛ زیرا، آتش به آن رسیده و در آن غلیان ایجاد کرده است.

سائل پرسید: اگر کشمش را نکوبیده با آب در دیگ بریزند و آن را بپزند، آن گاه آبش را صاف کنند، کشمش چیست؟

امام علیه السلام فرمود: این نیز مانند صورت اول است و همان حکم را دارد. - پس از آن توضیح داده، می فرماید: دو صورت دارد و در هر دو صورت خوردنش حرام است. - وقتی حلاوت به آب رسید و آن را شیرین کرد، همانند آب انگور شیرین شد، آن گاه اگر حالت نش و غلیان پیدا کند بدون این که حرارتی به آن برسد، حرام است؛ و همین طور اگر توسط آتش نیز به غلیان در آمد، آن هم فاسد می شود.

در این روایت از سه جهت: سند، متن و دلالت بحث داریم:

ص: ۴۲۶

۱- (۱). مستدرک الوسائل، ج ۱۷، ص ۳۸، باب ۲ از ابواب الأشربة المحرمة، ح ۱.

مرحوم مجلسی رحمه الله قبل از حاجی نوری رحمه الله، در کتاب بحارالانوار می فرماید: من این روایت را از یک نسخه ی قدیمی گرفتم که به خط منصور بن حسن آبی و تاریخ کتابتش سیصد و هفتاد و چهار هجری قمری است.

مرحوم شیخ طوسی درباره ی زید نرسی، راوی این روایت می فرماید: «له أصل»^(۱) و نجاشی رحمه الله می نویسد: «له کتاب»^(۲) ولی متعزّض و ثاقت، ضعف، مدح و ذمّش نشده اند. و غیر این دو رجالی نیز کسی به توثیق و تضعیفش پرداخته است.

از مرحوم صدوق رحمه الله و استادش ابن ولید^(۳) نقل شده است: کتابی که به زید نرسی منسوب است، کتابی مجعول و ضعیف است که فردی به نام محمّد بن موسی همدانی آن را جعل کرده است.

با توجّه به این نکات باید دور این کتاب را خط کشید و کنار گذاشت. در مقابل، سیّد بحرالعلوم رحمه الله صاحب کتاب فوائد الرجالیه^(۴) در صدد اثبات و ثاقت زید نرسی بر آمده، و ادله ای بر ادّعی خود اقامه می کند.

ادله ی وثاقت زید نرسی

۱ - شیخ طوسی رحمه الله می فرماید: «له أصل». در اصطلاح محدّثین، «اصل» به هر کتابی گفته نمی شود؛ بلکه یک معنای خاصی دارد. به کتابی که ویژگی های زیر را داشته باشد اصل گویند:

أولاً: روایاتش بدون واسطه از امام علیه السلام باشد.

ثانیاً: کتابش مورد اعتماد باشد. «الأصل هو الكتاب المعتمد الذي لم يتنزع من الكتاب آخر».

مرحوم بحرالعلوم به ذکر شواهد پرداخته می گوید:

ص: ۴۲۷

۱- (۱). الفهرست، ص ۱۳۰، رقم ۳۰۰.

۲- (۲). رجال النجاشی، ص ۱۷۴، رقم ۴۶۰.

۳- (۳). ر. ک: الفهرست، ص ۱۳۰، رقم ۳۰۰.

۴- (۴). فوائد الرجالیه، ج ۲، ص ۳۶۲-۳۷۰.

الف: شیخ مفید رحمه الله فرموده است: امامیه از زمان امیر مؤمنان علیه السلام تا زمان امام عسکری علیه السلام چهارصد اصل تألیف کردند که به اصول اربعمائه معروف شده و ما از خارج می دانیم تألیفات امامیه در این فاصله ی زمانی بیش از چهارصد کتاب بوده است. از تعبیر شیخ مفید رحمه الله به اصول اربعمائه وجود آن دو نکته ی اساسی در این چهارصد کتاب است.

ب: هر مؤلفی که درباره اش «له أصل» گفته اند، دارای شخصیت و عظمت و مقام شامخی بوده است؛ حتی یک دسته از روایات را به علت عدم ذکر در اصول اولیه تضعیف کرده و گفته اند: اگر این روایات معتبر است، چرا در اصول اولیه نام و نشانی از آن ها وجود ندارد.

۲ - ابن غضائری رحمه الله از علمای بزرگ رجالی امامی است که بسیاری از راویان به مناقشه و اشکال در وثاقت از سوی او گرفتار شده اند؛ در حالی که دیگران آنان را توثیق کرده اند. کار به جایی رسیده که اگر کسی از مناقشه ی ابن غضائری رحمه الله مصون مانده است، می توان او را موثق صددرصد دانست.

ابن غضائری رحمه الله می گوید: «زید نرسی» با «زید رزاد» دو نفر هستند که از امام صادق علیه السلام روایت دارند؛ اما آن چه را صدوق و استادش رحمهما الله درباره ی کتاب زید نرسی گفته اند اشتباهی است که از آنان سر زده است؛ زیرا، ابن ابی عمیر این کتاب را از زید نرسی روایت می کند. لذا، موردی برای موضوع و مجهول بودن کتاب باقی نمی ماند. (۱)

مرحوم بحر العلوم با این دو راه خواسته وثاقت زید نرسی را تمام کند، ما راه های دیگری نیز اضافه می کنیم:

الف: زید نرسی استاد محمد بن ابی عمیر است و این بزرگوار از اصحاب اجماع است.

گفته اند خصوصیت اصحاب اجماع این است که اگر سندی به یکی از آنان منتهی شد، افراد پس از او لازم نیست بررسی شود؛ زیرا، اصحاب اجماع به حدی ضابط و دقیق اند که از غیر ثقه نقل نمی کنند؛ لذا، در حق ابن ابی عمیر گفته اند: مراسیلش مانند مسانیدش حجت است.

با توجه به مطالب گذشته، روایت ابن ابی عمیر از زید نرسی دلیل بر وثاقت او است.

ب: مرحوم صدوق رحمه الله در موارد متعددی در کتاب من لایحضره الفقیه از زید نرسی

ص: ۴۲۸

روایت دارد. (۱) نمی توان گفت: نقل روایت اعمّ از توثیق است؛ زیرا، ایشان در مقدمه ی کتاب فرمود: من روایاتی که بین خودم و پروردگارم حجّت است و به آن فتوا می دهم را در این کتاب آوردم. (۲) بنابراین، نقل او مساوی با حجّت دانستن آن روایت است. ما از مرحوم صدوق تعجب می کنیم؛ اگر آن نسبت صحیح باشد، چگونه در من لایحضره الفقیه از کتابی مجعول و موضوع روایت نقل می کند. از این رو، برخی از محققان (۳) معتقدند اسناد این نسبت به صدوق رحمه الله معلوم نیست صحیح باشد.

ج: مرحوم ابن قولویه در کتاب کامل الزیارات از زید نرسی روایت دارد. (۴) ایشان در مقدمه ی کتابش تعبیری دارد که از کلام صدوق رحمه الله نیز بالاتر است؛ می فرماید: همه ی روایاتی که در این کتاب آورده ام از ثقات اصحاب نقل می کنم، و تمام افرادی که در سند روایات واقع شده اند، آنان را ثقه می دانم. (۵)

از این بیان به «توثیق عام» در مقابل «توثیق خاص» تعبیر می کنند. توثیق خاص دست گذاشتن بر روی یک راوی مشخص و به وثاقت او حکم نمودن است؛ اما توثیق عامّ به نحو عموم، گروهی از راویان را توثیق کنند.

نقد ادله ی وثاقت زید نرسی

دلیل اوّل سید بحر العلوم رحمه الله تمام نیست؛ زیرا، این معنا ثابت نشده که در اصل دو خصوصیت بدون واسطه از امام علیه السلام روایت کردن و مورد اعتماد بودن باید وجود داشته باشد؛ دلیلی بر این مطلب نداریم. وقتی به تراجم راویان مراجعه می کنیم، درباره ی آنان سه گونه تعبیر: «له اصل»، «له کتاب» و «له مصنّف» می بینیم.

امام راحل در کتاب طهارت پس از طرح روایت زید نرسی، می فرماید: احتمال دارد دو خصوصیتی که علامه ی بحر العلوم رحمه الله مطرح کرده اند، در اصل دخالت نداشته باشد؛ بلکه قوام اصل به کتاب روایی و حدیثی بودن باشد؛ خواه از کتابی گرفته باشد یا نه؛ با

ص: ۴۲۹

۱- (۱) . مانند: ج ۴، ص ۲۰۷، ح ۵۴۸۰.

۲- (۲) . من لایحضره الفقیه، ج ۱، ص ۳.

۳- (۳) . معجم رجال الحدیث، ج ۷، ص ۳۷۱.

۴- (۴) . کامل الزیارات، ص ۵۱۰، ح ۷۹۵.

۵- (۵) . همان، ص ۳۷.

واسطه از امام علیه السلام نقل کند یا بدون واسطه و روایاتش مورد اعتماد باشد یا نه.

وقتی تعبیر به «له مصنّف» می کنند که مطالب کتاب روایات نباشد؛ مثل آن که در امامت یا تاریخ یا تفسیر کتاب نوشته باشد. و هر جا تعبیر به «له کتاب» می کنند، اعمّ از این است که هر دو معنا اراده شده است.

شاهد عدم تمامیت کلام سید بحر العلوم رحمه الله، تعبیر رجالیون از بعضی از راویان به «له أصل معتمد» است؛ زیرا، اگر معتمد بودن در معنای اصل دخالت دارد، چنین توصیفی بی جهت خواهد بود؛ زیرا، اصل در اوصاف و قیود، احترازی بودن است و نه توضیحی بودن.

اگر در مقام توضیح دادن است، چرا فقط به یک خصوصیت اکتفا شده، و دیگری را نیاورده اند؟ لذا، این دلیل از اثبات مدعا قاصر است.

در مورد دلیل دوم نیز، این که ابن ابی عمیر از زید نرسی روایت می کند، سبب نمی شود که وثاقت او ثابت شود. بلکه باید از دو جهت بحث کرد: یکی از جهت اصحاب اجماع، و دیگری در خصوص ابن ابی عمیر.

جهت اول: اصحاب اجماع چه کسانی هستند؟

در کتاب های فقهی، مکرّر این عنوان به گوش می خورد و اولین کسی که این عنوان را مطرح کرد، مرحوم کشی رحمه الله است. وی درباره ی راویان از اصحاب امام باقر و صادق علیهما السلام می نویسد:

فی تسمیه الفقهاء من أصحاب أبي جعفر وأبي عبد الله عليهما السلام: أجمعت العصابة على تصديق هؤلاء الأولين من أصحاب أبي جعفر وأبي عبد الله عليهما السلام وانقادوا لهم بالفقه، فقالوا: أئمة الأولين سته: زراره و معروف و بن خربوذ و برید و أبو بصیر الأسدی و الفضیل بن یسار و محمد بن مسلم الطائی.

قالوا: وأئمة السّته زراره، وقال بعضهم: مكان أبو بصير الأسدی أبو بصير المرادی وهو لیث بن البختری. (۱)

ص: ۴۳۰

امامیه اتفاق دارند بر این که شش نفر از یاران امام باقر و صادق علیهما السلام افراد صادق القول هستند. آنان انسان های بزرگی هستند و به مقام فقاهتشان معتقدند. علمای امامیه گفته اند:

فقیه ترین افراد در میان راویان طبقه ی اول، شش نفرند: «زراره»، «معروف بن خربوذ»، «برید بن معاویه»، «ابوبصیر اسدی»، «فضیل بن یسار» و «محمد بن مسلم طائی».

در میان این شش نفر، زراره را فقیه تر از دیگران دانسته اند؛ و برخی ابوبصیر مُرادى را به جای ابوبصیر اسدی ذکر کرده اند.

از این عبارت چه استفاده می شود؟ آیا بیش از اتفاق بر عدالت این شش نفر چیز دیگری استفاده می شود؟ «أجمعت العصابة على تصديق هؤلاء» یعنی آنان دروغ نمی گویند؛ احتمال کذب در موردشان راه ندارد؛ متهم به کذب نیستند؛ مقام و ثاقت و عدالتشان محرز است. اگر در عبارتی داشتیم «أجمعت العصابة على تصديق زيد» معنایش این است که علما بر عدالت زید تصدیق و اتفاق دارند؛ و بیش از این مقدار بر چیزی دلالت ندارد.

کشی رحمه الله به گروه دوّم که می رسد، تغییر کوچکی در عبارت داده و می نویسد:

فی تسمیه الفقهاء من أصحاب أبی عبدالله علیه السلام: أجمعت العصابة على تصحيح ما یصحّ عن هؤلاء وتصديقهم لما یقولون وأقروا لهم بالفقه من دون اولئك الستة الذین عدّناهم وسَمّیناهم ستّة نفر: «جمیل بن درّاج» و «عبدالله بن مسکان» و «عبدالله بن بکیر» و «حمّاد بن عثمان» و «حمّاد بن عیسی» و «أبان بن عثمان».

قالوا: وزعم أبو إسحاق الفقیه - وهو ثعلبه بن میمون - أنّ أفقه هؤلاء جمیل بن درّاج، وهم أحداث أصحاب أبی عبدالله علیه السلام. (۱)

عصابة اتفاق دارند بر حکم کردن به صحّت روایتی که تا این افراد سندش صحیح

ص: ۴۳۱

باشد؛ یعنی در آنان اشکال و تردیدی نیست. آنان را در گفته هایشان تصدیق، و به فقاهتشان اقرار دارند؛ البتّه مقام فقاهتشان کمتر از طایفه ی اوّل است. آنان عبارتند از:

«جمیل بن درّاج»، «عبدالله بن مسکان»، «عبدالله بن بکیر»، «حمّاد بن عثمان»، «حمّاد بن عیسی» و «ابان بن عثمان».

فقهای امامی گفته اند: ابواسحاق فقیه - یعنی ثعلبه بن میمون - معتقد بوده فقاهت «جمیل بن درّاج» بیشتر از رفقای او است.

درباره ی گروه سوّم که از شاگردان و راویان امام هفتم و هشتم علیهما السلام هستند نیز چنین می نویسد:

فی تسمیه الفقهاء من أصحاب أبی ابراهیم وأبی الحسن الرضا علیهما السلام: أجمع أصحابنا علی تصحیح ما یصحّ عن هؤلاء و تصدیقهم وأقرّوا لهم بالفقه والعلم، وهم سته نفر آخر دون سته نفر الذین ذکرناهم فی أصحاب أبی عبدالله علیه السلام.

منهم: «یونس بن عبدالرحمن»، و «صفوان بن یحیی بیاع السابری»، و «محمّد بن ابی عمیر» و «عبدالله بن المغیره» و «الحسن بن محبوب» و «أحمد بن محمّد بن ابی نصر».

وقال بعضهم: مکان «الحسن بن محبوب» «الحسن بن علی بن فضّال»، و «فضاله بن ایوب». وقال بعضهم: مکان «فضاله بن ایوب»، «عثمان بن عیسی».

وَأَفَقَهُ هَؤُلَاءِ یونس بن عبدالرحمن و صفوان بن یحیی. (۱)

اصحاب، اجماع دارند بر صحیح شمردن روایتی که سندش تا این افراد صحیح باشد.

آنان را تصدیق می کنند و به مقام علمی و فقهی آنان اقرار دارند. ایشان غیر از شش نفری هستند که در اصحاب امام صادق علیه السلام نامشان ذکر شد. اسامی آنان عبارت است از:

«یونس بن عبدالرحمان»، «صفوان بن یحیی بیاع سابری»، «محمّد بن ابی عمیر»، «عبدالله بن مغیره»، «حسن بن محبوب»، و «أحمد بن محمّد بن ابی نصر».

بعضی از فقها «حسن بن علی بن فضّال» و «فضاله بن ایوب» را به جای «حسن بن

ص: ۴۳۲

محبوب» گفته اند؛ و برخی به جای «فضاله بن ایوب»، «عثمان بن عیسی» را نام برده اند.

فقیه ترین آنان، «یونس بن عبدالرحمان» و «صفوان بن یحیی» هستند.

از ملاحظه ی این سه عبارت استفاده می شود - در عبارت دوّم و سوّم چیزی تازه تر از گذشته، و مطلب جدیدی اضافه تر ندارد. - امتیاز این هیجده نفر از بقیه ی راویان که از اصحاب اجماع نیستند، این است که عدالتشان اتّفاقی است و کسی درباره ی آنان اشکال نکرده و خرده نگرفته است.

صاحب وسائل رحمه الله می فرماید: معنای این سه عبارت آن است که اگر سند روایتی تا یکی از این افراد صحیح بود، باید به صحت آن روایت حکم کنیم؛ و کاری به وثاقت یا ضعف راویان پس از این گروه نداشته باشیم؛ حتی اگر راوی یهودی یا مجهول الحال یا متجاهر به فسق باشد و یا روایت را به نحو مرسل نقل کنند؛ در همه ی صورت ها روایت برای ما حجت است؛ مثلاً- اگر روایتی از زراره داشتیم باید افرادی که بین ما و زراره واقع شده اند، بررسی گردد؛ اگر موثق بودند و سند زراره صحیح باشد، از زراره به بعد مشکلی نیست؛ زراره از هر کسی روایت کرده باشد، آن روایت برای ما حجت است. (۱)

نقد نظر صاحب وسائل رحمه الله

اوّلًا: کَشّی در گروه اوّل چنین بیانی ندارد؛ بلکه گفته: «أجمعت العصابة علی تصدیق هؤلاء» و در گروه دوّم و سوّم عبارتش چنین است: «أجمعت العصابة علی تصحیح ما یصحّ عن هؤلاء و تصدیقهم لما یقولون» و «أجمع أصحابنا علی تصحیح ما یصحّ عن هؤلاء و تصدیقهم».

آیا برای طبقه ی دوّم و سوّم امتیاز خاصّی قائل شده است؟ در حالی که مقام طبقه ی اوّل به مراتب از طبقه ی دوّم و سوّم بالاتر است.

ثانیاً: صاحب وسائل و علّامه ی بحر العلوم رحمهما الله و غیر ایشان در عبارت کَشّی رحمه الله دقّت نکرده اند؛ اگر مقصود کَشّی رحمه الله از «أجمعت العصابة علی تصحیح ما یصحّ عن هؤلاء» این است که اصحاب اجماع دارای خصوصیتی هستند که به رجال پس از آنان نباید نگاه

ص: ۴۳۳

کرد، با عبارت «تصدیقهم علی ما یقولون» چگونه جمع می شود؟

توضیح: در ابتدای جمله می گویند: این افراد دارای عظمت و شخصیتی هستند که از هر شخصی روایت داشته باشند بدون چون و چرا می پذیریم؛ و به دنبالش بگویند آنان دروغ نمی گویند، خودشان صادق اند، عادل اند؛ آیا چنین تعریفی صحیح است؟

مرحوم فیض کاشانی و دیگران نیز با ما در این مطلب هم عقیده هستند؛ لیکن به ترتیبی که ما از این عبارت استفاده کردیم، نتوانسته اند استدلال کنند.

ثالثاً: بر فرض این که عبارت چنین معنایی را افاده کند، در اصول تحقیق کردیم که اجماع منقول حجیت ندارد؛ اجماع هایی که بعد از کشتی رحمه الله نیز ادعا شده است، منشأ و سندش همین اجماع کشتی رحمه الله است؛ نه این که خودش اجماع مستقلاً باشد.

نتیجه ای که از مباحث گذشته گرفته شد، این است که کتاب زید نرسی را اگر ابن ابی عمیر هم روایت کرده باشد، به صرف این که ابن ابی عمیر از اصحاب اجماع است، نمی توان گفت: برای ما حجّت است و کفایت می کند.

جهت دوم: مشایخ ابن ابی عمیر

در خصوص ابن ابی عمیر بیانی از شیخ طوسی رحمه الله در عدّه الأصول داریم؛ ایشان فرموده است:

«وإذا كان أحد الراويين مسنداً والآخر مرسلًا نظر في حال المرسل، فإن كان ممن يعلم إنّه لا يرسل إلّا عن ثقة موثق به فلا ترجيح لخبر غيره على خبره ولأجل ذلك سوت الطائفة بين ما يرويه محمّد بن أبي عمير وصفوان بن يحيى وأحمد بن محمد بن أبي نصر وغيرهم من الثقات الذين عرفوا بأنهم لا يروون ولا يرسلون إلّا عن يوثق به وبين ما أسنده غيرهم»^(۱).

در بحث حجیت خبر واحد می گویند: اگر دو روایت و دو راوی با هم معارضه کردند، لیکن روایت یکی مرسل و دیگری مسند است، باید دید «مرسل» کیست و چه شخصیتی

ص: ۴۳۴

۱- (۱). عدّه الاصول، ج ۱، ص ۳۸۶ و ۳۸۷.

دارد؟ اگر از افراد عادی و معمولی است، روایت مرسله طرح می شود و نمی تواند با روایت مسند معارضه داشته باشد؛ اما اگر مرسل مانند «محمد بن ابی عمیر»، «صفوان بن یحیی» و «احمد بن محمد بن ابی نصر بزنطی» و مانند ایشان است که فقط از روای ثقه روایت می کنند؛ - اگر روایت را هم مرسل بیاورند روای آن ثقه بوده است - در این صورت فرقی بین این روایت مرسل با روایت مسند نیست؛ به همین جهت، علمای امامی گفته اند:

مرسلات این افراد با مسنداتشان مساوی است. هر دو یک حکم دارد و هر دو حجّت است. (۱)

بیان شیخ طوسی رحمه الله از دو حال خارج نیست که به بررسی هر دو احتمال آن می پردازیم:

الف: آن چه مفاد اجماع کثّی در گروه سوّم است، با این عبارت بیان کرده است.

ب: در مقام بیان مطلبی زاید بر اجماع کثّی است؛ یعنی می خواهد مزیتی علاوه بر اصحاب اجماع بودن برای ابن ابی عمیر و غیر او اثبات کند.

اولاً: احتمال دارد شیخ طوسی همان عبارت کثّی رحمه الله را به این صورت تقریر کرده باشد؛ اگر احتمال دوّم تثبیت شود، لازمه اش برتری «ابن ابی عمیر» از «زراره» است؛ زیرا، زراره فقط از اصحاب اجماع است، ولی ابن ابی عمیر علاوه بر آن، مزیت عدم روایت و ارسال مگر از افراد ثقه را نیز دارد.

مگر این که گفته شود: اگر این احتمال صحیح باشد، حقّ بود نام زراره و امثال او را نیز مطرح کند؛ از این که فقط به نام سه نفر از اصحاب اجماع سوّم اکتفا کرده، معلوم می شود می خواسته مزیت فوق العاده ی این افراد را باز گو کند.

ثانیاً: اگر بگویید: شیخ طوسی رحمه الله از اصحاب اجماع بودن، این مطلب را استفاده کرده که این بزرگان به طور مرسل یا مسند فقط از ثقه روایت می کنند، می گوئیم این مطلب از کلام کثّی رحمه الله به توضیحی که گذشت فهمیده نمی شود.

ص: ۴۳۵

۱- (۱). ایشان در صفحه ی ۳۵۶ تفصیل الشریعه کتاب الحدود به بیان نجاشی رحمه الله نیز اشاره کرده اند که فرموده است: «قيل: إن اخته دفنت كتبه في حال استتارها وكونه في الحبس أربع سنين فهلكت الكتب، وقيل: بل تركتها في غرفة فسال عليها المطر فهلكت، فحدّث من حفظه ومما كان سلف له في أیدی الناس، فهذا أصحابنا يسكنون إلى مراسيله». رجال نجاشی، ص

۳۲۶.

و اگر بگویید: شیخ طوسی رحمه الله در مقام افاده ی مطلبی جدید علاوه بر اصحاب اجماع بودن است، می گوییم: از کجا احراز کرده اید «ابن ابی عمیر لایرسل و لایروی الّما عن ثقه»؟ آیا خودش به این مطلب تصریح کرده، یا در کتابی از کتاب هایش متذکر آن شده است؟ چنین تصریحی در دست نداریم.

اگر بگویید: در اثر تتبع و تحقیق فهمیدیم تمام افرادی که ابن ابی عمیر از آنان روایت دارد، ثقه هستند؛ می گوییم: بر فرض صحّت جستجوی شما، این مطلب در مسندات ابن ابی عمیر تمام می شود؛ اما در مراسلاتش که می گوید: «عن رجل» یا «عن بعض أصحابنا»، چگونه واسطه را می شناسید تا بفهمید ثقه است یا غیر ثقه؟

از این رو، تنها راهی که می توان فهمید ابن ابی عمیر فقط از ثقه روایت می کند، تصریح خودش به این مطلب است؛ وگرنه با عدم تصریح، مسأله امری اجتهادی می شود و اجتهاد شیخ طوسی رحمه الله در حقّ ما از آن جهت که اجتهاد است، حجّت نیست.

نقد دیگر ادله ی وثاقت زید نرسی

دلیلی که سید بحرالعلوم رحمه الله به عنوان مناقشه ی ابن غضائری رحمه الله بر مرحوم صدوق مطرح کرد، برای اثبات وثاقت زید نرسی کافی نیست؛ زیرا ابن غضائری رحمه الله به توثیق زید نپرداخته است. بلکه درباره اش سکوت کرده است، و سکوت، بیانگر وثاقت نیست. شاید به علّت عدم اطلاع از حالات زید نتوانسته او را قدح یا توثیق کند، و این با تأیید کتابش منافات ندارد. ابن غضائری رحمه الله می گوید: کتابش مجعول نیست، و شخص زید آن را نوشته است؛ بنابراین، صدوق و استادش ابن ولید رحمهما الله اشتباه کرده اند که آن را مجعول پنداشته اند.

تأیید کتاب، اثبات وثاقت زید نرسی نیست؛ همان طور که سکوت نیز اعمّ از وثاقت و ضعف است.

دلیل دیگر، وقوع زید نرسی در اسناد کامل الزیارات بود، هرچند ابن قولویه رحمه الله در ابتدای کتابش فرموده است: من در این کتاب از ثقات اصحاب روایت می کنم؛ اما این مطلب تولید اشکال می کند؛ زیرا، فرقی بین توثیق ابن قولویه و نجاشی نیست؛ از وقوع نام راوی در اسناد کامل الزیارات و ثاقتش کشف می شود. اما در خصوص زید، ابهاماتی وجود دارد. زیرا،

اگر فردی ثقه و مورد اعتماد اصحاب بوده، چرا در کتاب کافی، من لایحضره الفقیه، تهذیب و استبصار بیش از دو سه روایت از او نقل نکرده اند؛ با آن که این بزرگان اصرار بر جمع روایات داشتند؟ لذا، نمی توان به صرف وجود نام زید در اسناد کامل الزیارات در روایتی مربوط به فضیلت زیارت امام رضا علیه السلام اکتفا کرده و به وثاقتش حکم کرد.

نتیجه ی تمام مباحث این می شود که دلیلی بر وثاقت زید نرسی در دست نیست.

تعجب ما از کتاب های رجالی است که به بحث وثاقت زید و عدم آن پرداخته اند.

عدم اثبات کتاب زید نرسی

زید نرسی از اصحاب امام صادق علیه السلام بوده، و در قرن دوّم هجری می زیسته است. وفات مرحوم مجلسی در سال ۱۱۱۰ یا ۱۱۱۱ قمری است؛ و فاصله ی بین مؤلف و مرحوم مجلسی نزدیک به ده قرن است. ایشان نیز به نسخه ای که به خط شیخ منصور بن حسن آبی است، دست یافته که در تاریخ ۳۷۴ هجری قمری نوشته شده است. در این جا جهاتی مورد بحث است:

جهت اوّل: از کجا اثبات می شود نسخه ای که به دست شیخ منصور رسیده همان کتاب زید نرسی است. فاصله ی بین شیخ منصور و زید نرسی حدود دو قرن است، واسطه ها چه کسانی هستند؟ ممکن است کتابی که به دست مرحوم مجلسی رسیده، کتاب موضوع و مجعولی به نام زید نرسی باشد؛ لذا، در کتاب های روایی باید استناد کتاب به مؤلفش ثابت باشد؛ مانند کتب اربعه که از راه تواتر ثابت است از آن مرحوم کلینی، صدوق و شیخ طوسی رحمهم الله هستند. بزرگانی که اهل احتیاط هستند به این مقدار نیز اکتفا نمی کنند و به هریک از این کتاب ها اجازاتی دارند که به زمان مؤلفش منتهی می شود.

از این رو، ما واسطه ی بین مرحوم مجلسی و شیخ منصور کاتب کتاب در سال ۳۷۴ هجری را نمی شناسیم؛ و همین طور واسطه ی بین شیخ منصور تا زید نرسی نیز مجهول است.

مؤید این اشکال، وجود نسخه ی معروف کتاب زید نزد صاحب وسائل رحمه الله است؛ در حالی که ایشان یک روایت از آن، در کتاب وسائل الشیعه نقل نکرده است.

مطلبی که می تواند تا حدی از اشکال بکاهد، روایاتی است که به عنوان زید نرسی در کتب اربعه و تفسیر علی بن ابراهیم قمی و کتاب عدّه الداعی ابن فهد حلّی رحمه الله و غیر آن آمده است، و با روایات این کتاب که به نام زید نرسی است، متحد می باشد. این مطلب سبب تولید اطمینان می گردد؛ زیرا، بعید است فرد یا افرادی به فکر جعل یک کتاب علیه زید نرسی افتاده باشند، و برای این کار، تمام روایاتی که به نام او در کتاب های روایی است، پیدا کرده، دروغ هایی به آن ضمیمه، و به عنوان اصل زید نرسی منتشر کرده باشند. این کار ثمره ای نداشته است؛ زیرا، زید نرسی نه امام بوده و نه شخصیت آن چنانی داشته که فایده ای بر جعل کتاب به نام او مترتب گردد. بنابراین، می توان مطمئن شد نسخه ای که به دست علامه ی مجلسی رحمه الله رسیده، همان کتاب زید نرسی است که ابن ابی عمیر از او روایت کرده است.

جهت دوّم: متن روایت: مرحوم حاجی نوری رحمه الله پس از آن که در مستدرک الوسائل از کتاب زید نرسی روایت را نقل می کند، در ذیلش می نویسد:

قلت هكذا متن الخبر في نسختين من الأصل، وكذا نقله المجلسي فيما عندنا من نسخ البحار، ونقله في المستند عنه، ولكن في كتاب الطهارة للشيخ الأعظم تبعاً للجواهر ساقا متنه هكذا:

«عن الصادق عليه السلام في الزبيب يدق ويلقى في القدر ويصب عليه الماء، فقال:

«حرام حتى يذهب الثلثان» وفي الثاني: «حرام إلا أن يذهب ثلثاه» قلت:

الزبيب كما هو يلقي في القدر، قال: «هو كذلك سواء»، إذا أدت الحلاوه إلى الماء فقد فسد، كلما غلى بنفسه أو بالنار فقد حرم «حتى يذهب ثلثاه» وفي الثاني: «إلا أن يذهب ثلثاه».

بل فيه نسبة الخبر إلى زید الزرّاد وزید النرسی فی مقام الاستدلال، وردّه، ولا يخفى ما في المتن المذی ساقاه من التحريف والتصحيف والزيادة، وكذا نسبه إلى الزرّاد فلاحظ. (۱)

ص: ۴۳۸

۱- (۱). مستدرک الوسائل، ج ۱۷، ص ۳۸، باب ۲ از ابواب اشربه ی محرّمه، ح ۱.

ایشان می فرماید: دو نسخه ای که من از زید نرسی دیدم، همین گونه که نقل کرده ام هست؛ و همین طور است در نسخه ی «بحاری» که نزد ما از مرحوم مجلسی هست؛ لیکن شیخ انصاری رحمه الله در کتاب طهارت به تبعیت از صاحب جواهر رحمه الله متن روایت را با اضطراب و زیاده و نقصان نقل کرده است. این نقل تمام نیست؛ بلکه نقلی که از اصل زید نرسی آوردیم و مطابق با نقل مجلسی رحمه الله در بحار است، تمام می باشد.

جهت سوّم: دلالت روایت: بنا بر متنی که مرحوم نوری صحیح می داند، عصیر زبیبی و تمری دو قسم شده است؛ صورتی که خود به خود غلیان پیدا کند، امام می فرماید: «فقد حرّم» خوردنش حرام و غیر جایز است؛ و صورتی که به وسیله ی آتش به جوش آید، در این جا فرموده است: «فقد فسد».

آیا معنای «فسد» با «حرّم» یکی است، یا آن که دو معنای جداگانه دارند؟ یعنی «حرّم» به معنای تحریم و بیان حکمی شرعی است و «فسد» یعنی مسکر شده، و در بیان امری تکوینی است، یا این که مقصود از «فسد»، فساد شرعی - حرمت - است؟

به نظر می رسد امام علیه السلام در مقام بیان حکم شرعی است و نه امری تکوینی. کار امام علیه السلام بیان مسائل تکوینی نیست؛ او حکم شرعی را بیان می کند؛ لیکن در ابتدا فرمود: حرام است؛ و در فرع بعد، تعبیر را تغییر داده و فرمود: فاسد است.

نتیجه ی بحث: اگر از ضعف سند بگذریم، دلالت روایت بر حرمت تمام است؛ لیکن بحث ما در اثبات حدّ برای شرب عصیر زبیبی است و روایت نمی تواند آن را ثابت کند.

از آن جا که فقط همین روایت مستند حرمت و حدّ است، لذا امام راحل رحمه الله می فرماید:

عصیر زبیبی و عنبی در حرمت و حدّ به مسکر ملحق نمی گردد؛ زیرا، روایت در نظر ایشان فاقد حجّیت بوده است. و بر فرض اثبات حرمت، نمی توان حدّ را با آن ثابت کرد.

[ثبوت الحدّ علی تناول المسکر قليلاً أو كثيراً وحکم صورالإمتزاج]

مسأله ۴ - لا إشکال فی أنّ المسکر قليله وکثيره سواء فی ثبوت الحدّ بتناوله ولو کان قطره منه ولم یکن مسکراً فعلاً، فما کان کثيره مسکراً یكون فی قليله حدّ.

کما لا إشکال فی الممتزج بغيره إذا صدق اسمه عليه وکان غيره مستهلكاً فيه. کما لا إشکال فی الممتزج بغيره إذا کان مسکراً ولم یخرج بامتزاجه عن الإسکار ففي کلّ ذلك حدّ.

وأما إذا امتزج بغيره کالأغذیه والأدویه بنحو استهلاكه فيه ولم یصدق اسمه ولم یکن الممتزج مسکراً ففي ثبوت الحدّ به إشکال، وإن کان حراماً لأجل نجاسه الممتزج.

فلو استهلك قطره منه فی مایع فلا شبهه فی نجاسه الممتزج، ولكن ثبوت حدّ المسکر عليه محلّ تأمل وإشکال، لكن الحكم بالحدّ معروف بین أصحابنا.

ثبوت حدّ بر تناول مسکر و حکم صورت های امتزاج

اشاره

سیر بحث تاکنون

گفتیم موجب حدّ مسکر دو چیز است:

موجب اول: تناول مسکر؛ مسکر را از هر چیزی بسازند یا از هر ماده ای بگیرند؛ به طوری که هر چیزی که عنوان مسکر به خود بگیرد، حرام است و بر تناولش حدّ مترتب می گردد.

موجب دوم: فقّاع؛ که اگر مسکر هم نباشد، حرام است. به دنبال آن بحث از عصیر عنبی پیش آمد که در صورت غلیان خوردنش حرام است، لیکن موجب حدّ نمی شود. و پس از آن، بحثی از عصیر زبیبی و تمری داشتیم که دلیلی بر حرمت آن نداریم تا نوبت به اقامه ی حدّ بر تناولش برسد.

در مسأله ی چهارم، امام راحل رحمه الله نسبت به موجب اول بحث می کنند؛ مبنی بر آن که چه مقدار از مسکر را تناول کند حدّ ثابت می گردد؟ و پس از آن، به حکم صورت های امتزاج می پردازند. لذا، در این مسأله دو فرع مطرح است:

تناول یک قطره از هر چیزی که شائیت اسکار داشته باشد، هر چند به علت کم بودن فاقد مسکریّت بالفعل باشد، موجب ثبوت حدّ است. بنابراین، در این حکم بین تناول مسکر کم با کثیر فرقی نیست.

دلیل بر این مطلب روایات متعدّدی است که صاحب جواهر رحمه الله از آن ها به نصوص مستفیض تعبیر کرده است. پس از آن ترقّی کرده، می فرماید: بلکه متواترند. (۱)

از نظر فتوا در این مسأله مخالفی دیده نشده است؛ طوری که صاحب جواهر رحمه الله می فرماید: اجماع محصّل و منقول بر آن دلالت دارد. (۲) فقط صدوق رحمه الله در کتاب مقنع گفته است: «إذا شرب حسوه من خمر جلد ثمانین وإن اخذ شارب النبیذ ولم یسکر لم یجلد حتّی یری سکراناً»؛ (۳) اگر کسی مقدار کمی خمر بنوشد به او هشتاد تازیانه می زنند؛ ولی اگر شارب نبیذ دستگیر شود و مست نباشد، به او تازیانه نمی زنند؛ مگر آن که او را مست بیابند.

ظاهر عبارت صدوق رحمه الله وجود تفاوت بین نبیذ و خمر است؛ لیکن در گذشته گفتیم: به حسب واقع دو گونه نبیذ داریم: مسکر و غیر مسکر؛ اما خمر فقط یک نوع دارد. در این فرع، اگر خمر غیر مسکر را فرض کردیم، عدم اسکارش به علت قلت و کمی آن است نه به علت تنوع خمر.

از این رو، می توان گفت: مقصود صدوق رحمه الله این است که اگر کسی را به جرم شرب نبیذ دستگیر کردند، اما معلوم نیست که نبیذ مسکر تناول کرده است یا غیر مسکر؟ در صورتی که حالت مستی نداشته باشد، چون احتمال می دهیم از نبیذ غیر مسکر استفاده کرده باشد، بر او حدّ نمی زنیم؛ مگر آن که در وی حالت مستی مشاهده کنیم.

بنا بر ظاهر کلام صدوق رحمه الله، ایشان در مقام فرق گذاشتن بین نبیذ کم و زیاد نیست؛ بلکه می خواهد تفاوت بین نبیذ مسکر و غیر مسکر را بیان کند. یعنی اگر شارب نبیذی را گرفتیم در حالی که نمی دانیم از کدام قسم نبیذ تناول کرده است، نمی توانیم بر او حدّ جاری

ص: ۴۴۱

۱- (۱). جواهر الکلام، ج ۴۱، ص ۴۵۰.

۲- (۲). همان.

۳- (۳). المقنع، ص ۴۵۵.

کنیم؛ اما اگر شارب خمري دستگیر شد، هرچند مست هم نباشد، به مجرد این که احراز شود خمر نوشیده است، باید هشتاد تازیانه به او بزیم.

با توجه به مطالب گذشته نمی توان نظر شیخ صدوق رحمه الله را به عنوان مخالف قلمداد کرد؛ لذا، می توان ادعا کرد همه ی فقها این مطلب را معتقدند که اگر مسکری باشد که شأنیت اسکار داشته باشد، در ثبوت حدّ بین تناولِ قلیل و کثیر فرقی نیست.

بیان روایات مسأله

۱ - وعن علی بن ابراهیم، عن محمّد بن عیسی، عن یونس، عن عبداللّه بن سنان، قال: قال أبو عبداللّه علیه السلام: الحدّ فی الخمر أن یشرب منها قلیلاً أو کثیراً، الحدیث. (۱)

فقه الحدیث: در این روایت صحیحه امام صادق علیه السلام فرمود: مناط و ملاک حدّی که اسلام درباره ی خمر ثابت کرده، شرب خمر است؛ همین که این عنوان محقق شد، حدّ ثابت است؛ خواه کم باشد یا زیاد.

این روایت به صراحت دلالت دارد اگر خمر قلیل هم باشد، هرچند در خمر کم حالت اسکار وجود ندارد: تمام ملاک برای ترتّب حدّ در آن وجود دارد.

۲ - محمّد بن علی بن الحسین فی (العلل) عن محمّد بن موسی بن المتوکل، عن إسحاق بن عمّار، قال: سألت أبا عبداللّه علیه السلام عن رجل شرب حسوه خمر قال: یجلد ثمانین جلده، قلیلها و کثیرها حرام. (۲)

فقه الحدیث: در این موثقه (۳) از امام صادق علیه السلام درباره ی مردی می پرسد که مقدار اندکی خمر نوشیده است. امام علیه السلام فرمود: هشتاد تازیانه به او می زنند؛ کم و زیادش حرام است.

نکته ای که از روایت استفاده می شود، این است که امام علیه السلام در ابتدا فرمود «یجلد

ص: ۴۴۲

۱- (۱). وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۴۶۹، باب ۴ از ابواب حدّ مسکر، ح ۳.

۲- (۲). همان، ص ۴۶۸، باب ۳ از ابواب حدّ مسکر، ح ۷.

۳- (۳). روایت مرسل است؛ زیرا «محمّد بن موسی بن المتوکل» استاد صدوق رحمه الله نمی تواند از فردی که معاصر با امام صادق و کاظم علیهما السلام است، روایت داشته باشد.

ثمانین جلد»، آن گاه در ادامه فرمود: «قلیلها و کثیرها حرام». روایاتی هم داریم که می گوید: «ما أسکر کثیره فقلیله حرام»؛^(۱) این روایات در مقام بیان حرمت تکلیفی محض نیست، بلکه می خواهد حد آن را نیز بیان کند؛ وگرنه اگر فقط حرمت تکلیفی را می خواست برساند، چرا آن را به عنوان تعلیل برای حکم «یجلد ثمانین جلد» آورده است؟

بنابراین، می توانیم بگوییم از نظر روایات، این معنا مسلم است که هرچه زیادش سبب اسکار و مستی می شود، کم آن نیز حرام است؛ و از تعلیلی که در موثقه اسحاق آمده، می فهمیم بین قلیل و کثیر فرقی نیست؛ هر دو حرام بوده، و بر هر دو حد مترتب است.

بررسی مفاد روایات منافی

۱ - محمد بن الحسن باسناده عن الحسين بن سعيد، عن محمد بن الفضیل، عن أبي الصّباح الكنانی، عن أبي عبد الله عليه السلام فی حدیث: قلت أ رأیت إن اخذ شارب التّیذ ولم یسکر أ یجلد؟ قال: لا.^(۲)

فقه الحدیث: در این صحیح، ابوالصباح از امام صادق علیه السلام می پرسد: اگر شارب، نبیذی را که مست نبود دستگیر کردند، آیا به او تازیانه می زنند؟ امام علیه السلام فرمود: نه.

ممکن است گفته شود: ظاهر روایت این است که اگر اندکی از نبیذ را نوشیده است به طوری که در او حالت مستی ایجاد نکرده است، حدی ندارد.

می گوییم: عبارت «لم یُسکر» را می توان از باب افعال دانست؛ در این صورت فاعلش نبیذ خواهد بود و یا ثلاثی مجرد (لم یَسکر) گرفت که فاعلش شارب نبیذ می شود. اگر ضمیر به نبیذ برگردد، یعنی شارب نبیذی را گرفته اند که آن نبیذ حالت اسکاری ندارد - یعنی نوع آن نبیذ مسکر نیست - در این صورت، به علت عدم اسکار حدی هم نیست. و اگر ضمیر به شارب برگردد، یعنی شارب نبیذ مسکری را گرفتیم که به علت قلت شرب، حالت مستی پیدا نکرده است. هر دو احتمال در روایت وجود دارد؛ اما قرینه ای از خارج داریم که ضمیر به نبیذ بر می گردد نه به شارب نبیذ؛ قرینه اش در روایت صحیح ی حلبی

ص: ۴۴۳

۱- (۱). ر. ک: وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۲۵۹، باب ۱۵ از ابواب اشربه ی محرّمه، ح ۱ و ۴ و ۱۷ و احادیث باب ۱۷.

۲- (۲). همان، ص ۴۶۹، باب ۴ از ابواب حدّ مسکر، ح ۴.

است که می گوید:

وإسناده عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن ابن أبي عمير، عن حمّاد، عن الحلبي، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام قلت: رأيت إن اخذ شارب النبيذ ولم يسكر أيجلد ثمانين؟ قال: لا، وكلّ مسكر حرام. (۱)

فقه الحديث: از امام صادق علیه السلام پرسید اگر شارب نبیدی را بگیرند در حالی که مست نباشد، آیا هشتاد تازیانه به او می زنند؟ امام علیه السلام فرمود: نه؛ و هر مسکری حرام است.

صدر روایت و جواب امام علیه السلام با روایت قبل یکی است، ولی آن چه امام علیه السلام در ذیل روایت فرمود: «وكلّ مسكر حرام»، بیانگر این است که «لم یسکر» از باب افعال است؛ زیرا، اگر ثلاثی مجرد «لم یسکر» باشد، ذیل روایت با سؤال راوی ارتباط پیدا نمی کند. اگر می گفت: «كلّ من سكر يجب عليه الحدّ» می فهمیدیم «لم یسکر» بوده تا تناسب بین سؤال و قاعده ی کلی برقرار گردد؛ ولی از این که فرمود «كلّ مسكر حرام»، معلوم می شود سؤال از نبیدی بوده است که در آن حالت اسکار وجود ندارد؛ امام علیه السلام نیز فرمود: تازیانه ندارد؛ زیرا، هر مسکری حرام است.

با توجه به این راه حل، مجبور نیستیم مانند شیخ طوسی رحمه الله (۲) روایت را بر تقیّه حمل کنیم. این دو روایت در مقام بیان فرق بین نبید مسکر و غیر مسکر است؛ و کاری به کم و زیادی ندارد.

۲ - قال أبو جعفر عليه السلام: إذا سكر من النبيذ المسكر والخمر جلد ثمانين. (۳)

فقه الحديث: امام باقر علیه السلام فرمود: اگر از نبید مسکر و خمر مست شود، هشتاد تازیانه به او می زنند.

در این روایت، فاعل «سکر» نبید نیست؛ بلکه شارب نبید است؛ و معنای روایت این است که اگر خمر و نبید به مقداری باشد که سبب مستی نگردد، حدی ندارد.

ص: ۴۴۴

۱- (۱). وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۴۶۹، باب ۴ از ابواب حدّ مسکر، ح ۵.

۲- (۲). الاستبصار، ج ۴، ص ۲۳۶.

۳- (۳). وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۴۷۰، باب ۴ از ابواب حدّ مسکر، ح ۸.

در نقد این روایت، گفته اند: روایت مرسله است و اعتبار ندارد؛ لیکن این وجه تمام نیست؛ زیرا، در گذشته گفتیم: صدوق رحمه الله دو نوع مرسله دارد: ۱ - مرسلاتی که آن‌ها را به صورت «رُوی» آورده است؛ این گونه روایات، قابل اعتماد نیست. ۲ - مرسلاتی که به صورت «قال» مطرح کرده است. با وجود فاصله ای که بین صدوق رحمه الله و امام معصوم علیه السلام هست، به خود جرئت داده بگوید: «قال أبو جعفر» چنین تعبیری بیانگر توثیق تمام واسطه های بین مرحوم صدوق و امام معصوم علیه السلام است؛ لذا، از حیث سند نمی توان روایت را کنار گذاشت.

در اصول ثابت کردیم جمله ی شرطیه مفهوم ندارد؛ و بر فرض وجود مفهوم برای قضیه ی شرطیه، این روایت مورد اعراض همه ی فقها حتّی شخص صدوق رحمه الله است؛ زیرا، صدوق رحمه الله در عبارت مقنع تصریح داشت: اگر اندکی خمر بیاشامد، باید حدّ بخورد؛ هر چند مست نشده باشد. (۱)

بنابراین، با سقوط این روایت از حجّیت به سبب اعراض مشهور، می گوییم: تناول خمر، نبیذ مسکر و هر مسکر دیگری که شأنیت اسکار دارد، موجب حدّ است؛ خواه شاربش مست گردد یا به علّت قلّت یا اعتیاد در او، حالت اسکار پدیدار نشود.

فرع دوم: امتزاج مسکر با غیر مسکر

اشاره

در این فرع، امام راحل رحمه الله در تحریر الوسیله سه صورت برای امتزاج بیان می فرماید:

صورت اوّل: اگر مقدار زیادی خمر را با مایع حلالی مانند آب یا سرکه و... مخلوط کنند، به گونه ای که عنوان خمر از بین نرود، مثلاً به ده من خمر یک کیلو آب اضافه کنیم؛ قهراً مایع دیگر مستهلک می گردد و عنوان «خمر» از دید عرف و عقلا بر این مایع صادق است. در این صورت، نوشیدن چنین مایعی حرام، و موجب ثبوت حدّ می گردد.

دلیل آن: صدق شرب خمر به نظر عرف و عقلا بر شرب این مایع است. همان عرفی که باید اصل عنوان «خمر» را تشخیص بدهد، چنین امتزاجی را مانع از بقای عنوان خمر نمی داند؛ لذا، حدّ بر آن مترتب می شود.

ص: ۴۴۵

صورت دوّم: اگر امتزاج به صورتی باشد که عنوان خمر از بین برود ولی مایع جدید هم مسکر باشد، در این صورت نیز بدون شبهه حدّ مترتب است؛ زیرا، وجوب حدّ بر عنوان شرب خمر مترتب نشده؛ بلکه موضوعش «کلّ مسکر» است؛ لذا، بر هرچه عنوان مسکر صادق باشد، تناولش موجب حدّ است. شاهدش این که اگر مایع مسکر را از ترکیب دو یا چند چیز بسازند به گونه ای که خود مواد اولیه حرمتی نداشته باشند لیکن از ترکیب آن ها مایعی مسکر به دست آید، شربش حرام و موجب حدّ است.

صورت سوّم: اگر خمر یا مسکر را با دوا یا غذایی به گونه ای مخلوط کنند که در آن دوا یا غذا مستهلک گردد و عنوان خمر و مسکر صدق نکند، لیکن یقین داریم اجزا و ذراتی از خمر در این دوا وجود دارد. معروف بین فقها، بلکه اجماع، بر حرمت تناول این مرکب و ترتب حدّ بر آن است؛^(۱) لیکن فقهای متأخر و متوسط در مقام اشکال بر آمده و گفته اند: اگر این مسأله اجماعی باشد، با اجماع مخالفت نداریم؛ اما اگر بخواهیم بر طبق موازین و قواعد حکم مسأله را به دست آوریم، نمی توان به این فتوا ملتزم شد.^(۲)

دلیل مخالف: دارویی که به فرض از بیست ماده تشکیل شده و یکی از مواد آن خمر است؛ ترکیب هم به صورتی است که نه عنوان خمر صادق است و نه تولید حالت اسکار و مستی می کند، با چه میزان و قاعده ای بگوییم: بر تناول آن حدّ جاری می شود؟

بر کسی که این دارو را می خورد، عنوان «شارب خمر» صادق نیست؛ بنابراین، اگر مسأله اجماعی نباشد، نمی توان به این فرد حدّ زد.

مخالفت صاحب جواهر رحمه الله

ایشان می فرماید: چیزی که حرمت ذاتی پیدا کرد و حرمتش وابسته ی به اسم نبود - «المحرّم ذاتاً لا من حیث الاسم» - حکم آن به سبب امتزاج تغییر نمی کند؛ هرچند قلیل و اندک باشد. چنین موردی با موارد دیگر که حکم بر عنوان مترتب است، فرق دارد؛ علاوه بر این روایاتی در این باب رسیده و حکم را دائر مدار شرب نکرده است؛ مثلاً

ص: ۴۴۶

۱- (۱). الجامع للشرایع، ص ۵۵۷؛ قواعد الأحکام، ج ۲، ص ۲۶۳؛ المهذب البارع، ج ۵، ص ۸۰.

۲- (۲). مجمع الفائدة والبرهان، ج ۱۳، ص ۱۸۵ و ۱۸۶؛ كشف اللثام، ج ۲، ص ۴۱۷.

می فرمود: امیر مؤمنان علیه السلام در خمر و نینذ هشتاد تازیانه می زد. (۱) لذا، این مسأله خالی از هر اشکالی است و از راه قواعد و موازین، با قطع نظر از اجماع، می توانیم به حرمت صورت سوّم و ترتّب حدّ بر آن حکم کنیم. (۲)

نقد نظر صاحب جواهر رحمه الله

ما نتوانستیم مقصود صاحب جواهر رحمه الله از عبارت «المحرّم ذاتاً لا من حیث الاسم» را تعقل کنیم. اگر در باب خمر، اسم خمر موضوعیت ندارد، چرا می گوئید: «الخمر إذا انقلب خلّاً» حرمتش برداشته می شود؟ برای چه با انقلاب و تبدّل، به تغییر حکم فتوا می دهید در حالی که این همان خمر خارجی است که به سرکه مبدّل شده است؟ در این جا ذات و موضوع عوض نشده است؛ بلکه یک ذات دو حالت به خود گرفته، در یک حالت عنوان «خمر» دارد و در حالت دیگر عنوان «خلّ» و «سرکه»؛ تا زمانی که عنوان اوّل صادق است، متّصف به حرمت می باشد. پس از زوال عنوان اوّل و صدق عنوان دوّم، می گوئیم:

حلال شد. لذا، وجهی برای فرق گذاشتن بین خمر و دیگر عناوین محرّم نیست.

تمام عناوینی که برای حکم به حرمت، موضوع واقع می شوند، در این خصوصیت یکسان هستند و حکم بر روی عنوان می آید؛ و با رفتن عنوان، حکم نیز از بین می رود. در این فرع، اگر خمر به اندازه ای کم باشد که به سبب امتزاج، عنوان «خمر» صادق نباشد، دیگر خمری نیست تا تناول خمر یا شرب خمر صادق آید؛ و روایت مذکور نیز قابل تطبیق نیست؛ زیرا، مسأله، از باب سالبه ی به انتفاء موضوع است؛ «یضرب الخمر والنّبیذ ثمانین جلد» (۳) «وهذا لیس بخمر». ما به کلمه ی «شرب» از جهت مضاف کار نداریم،

ص: ۴۴۷

۱- (۱). وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۴۶۹، باب ۴ از ابواب حدّ مسکر، ح ۲.

۲- (۲). جواهر الکلام، ج ۴۱، ص ۴۵۰ و ۴۵۲.

۳- (۳). وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۴۶۹، باب ۴ از ابواب حدّ مسکر، ح ۲.

بلکه مضاف الیه - یعنی «خمر» - صادق نیست. به نظر ما بیان صاحب جواهر رحمه الله در این جا تمام نیست.

امام راحل رحمه الله می فرماید: هرچند معروف بین اصحاب، ثبوت حدّ در صورت سوّم است، لیکن ما در این حکم اشکال و تأمل داریم. سپس به یک نکته اشاره می کنند که در کلام دیگران آن را ندیده ایم، می فرمایند: خوردن دارویی که یکی از اجزایش خمر است، موجب حدّ نیست؛ امّا به علّت نجاست، حرام است؛ زیرا، فرض این است که خمر مایع است و پس از امتزاج با ذرات دیگر دارو، آن ها را نجس می کند؛ لذا، ادّله ای که خوردن نجس را حرام می داند، شامل این مورد هم می گردد.

نقد استدلال امام راحل رحمه الله

روایتی در این باب داریم که از آن، حرمت این دارو از جهت وجود اجزای خمر استفاده می شود و نه به علّت نجاست؛ یعنی حرمت دائر مدار نجاست نیست؛ بلکه بر عنوان خمر دور می زند؛ هرچند مستهلک شده و عنوان صادق نباشد.

وعن علی بن ابراهیم، عن ابيه، عن ابن ابي عمير، عن عبدالرحمن بن الحجاج، قال: استأذنت لبعض اصحابنا علي ابي عبد الله عليه السلام فسأله عن النبيذ فقال: حلال.

فقال: أصلحك الله إنّما سألتك عن النبيذ الذي يجعل فيه العكر فيغلي حتى يسكر. فقال أبو عبد الله عليه السلام قال رسول الله صلى الله عليه وآله: كلّ ما أسكر حرام.

فقال الرجل: إنّ من عندنا بالعراق يقولون إنّ رسول الله صلى الله عليه وآله عنى بذلك القدح الذي يسكر؟ فقال أبو عبد الله عليه السلام: إنّ ما أسكر كثيره فقليله حرام. فقال له الرجل: فأكسره بالماء؟ فقال له أبو عبد الله عليه السلام: لا وما للماء يحلّ الحرام، إنّ الله ولا تشربه. (1)

فقه الحديث: در این روایت صحیح، عبدالرحمن بن حجاج برای شخصی اجازه ی ورود به خدمت امام صادق علیه السلام می گیرد. وی از امام علیه السلام درباره ی نبیذ می پرسد. امام علیه السلام در پاسخ فرمود: حلال است،... سائل گفت: نبیذی را می گویم که در آن «عکر» (ته نشین و رسوبات نبیذ یا زیتون) می ریزند تا به غلیان آید و حالت مسکر به خود گیرد؟ امام علیه السلام فرمود: رسول خدا صلی الله علیه و آله فرمود: هر مست کننده ای حرام است.

ص: ۴۴۸

سائل گفت: بعضی از عراقی ها می گویند: مقصود رسول خدا صلی الله علیه و آله قدحی است که مست کننده باشد؟ امام علیه السلام فرمود: هرچه زیاد آن مست کننده باشد، اندکش نیز حرام است.

سائل گفت: آیا می توانم حالت مسکریّت و خمیرتیش را با آب بشکنم؟ - یعنی آن را با آب مخلوط کنم تا حالت اسکارش از بین برود؛ آیا جایز است؟ - امام علیه السلام فرمود: آب چه کاره است که حرام را حلال کند، چه اثری می تواند داشته باشد؟ از خدا بترس و آن را نیشام.

از این روایت استفاده می شود در جایی که خمر با آب مخلوط گردد، حرمتی که باقی می ماند به واسطه ی نجاست نیست. این عبارت به مسأله ی نجاست ربطی ندارد. عنوانش این است که آب نمی تواند حرام خدا را حلال کند.

به عبارت دیگر، اگر حرمت را معلول نجاست بدانیم، قبل از امتزاج و بعد از آن نجاست هست؛ لیکن حضرت در روایت، حرمت را به خمر مستند کرده و می گوید: آب نمی تواند نقشی در حلّیت داشته باشد. شاید امام راحل رحمه الله به این روایت توجه نکرده اند.

نظر بر گزیده و دلیل قول مشهور

از روایت اسحاق بن عمّار - «قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل شرب حسوه خمر، قال: يجلد ثمانين جلده، قليلها وكثيرها حرام»^(۱) - استفاده می شود بر شرب مقدار بسیار کمی از خمر هشتاد تازیانه است. آن گاه فرمود: کم و زیادش حرام است. - در این موثقه، شرب خمر کم موجب حرمت و ترتّب حدّ دانسته شده است - در صحیححه ی عبدالرحمان بن حجّاج نیز امام علیه السلام فرمود: «إِنَّ ما أسكر كثيرا فقليله حرام»^(۲) آیا مقصود فقط بیان حرمت مقدار کم است و کاری به حدّ ندارد؟ به نظر می رسد امام علیه السلام فقط در مقام بیان حرمت تکلیفی نباشند، بلکه حدّش نیز از روایت دانسته می شود؛ ذیل روایت که می گوید:

«إتق الله ولا تشربه»^(۳) به قرینه ی صدر روایت، فقط بیان حرمت نیست؛ بلکه حدّ را نیز بیان می کند.

ص: ۴۴۹

۱- (۱). وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۴۶۸، باب ۳ از ابواب حدّ مسکر، ح ۷.

۲- (۲). همان، ج ۱۷، ص ۲۶۹، باب ۱۷ از ابواب اشربه ی محرّمه، ح ۷.

۳- (۳). همان.

از این رو، به کمک این دو روایت، می‌توانیم بگوییم: نیازی به کلام صاحب جواهر رحمه الله و اجماع نیست؛ بلکه همین روایات دلیل بر قول مشهور هستند. زیرا، می‌گوید: آب نمی‌تواند حرام خدا را حلال کند؛ بلکه این مخلوط حرام است و بر شربش حدّ مترتب می‌شود.

بنابراین، در دو نقطه بر امام راحل رحمه الله اشکال داریم:

اول: در عدم استناد حرمت این مخلوط به نجاست، بلکه به خمر.

دوم: در ترتب حدّ بر شرب چنین مایعی.

ص: ۴۵۰

مسأله ۵ - لو اضطرَّ إلى شرب المسکر لحفظ نفسه عن الهلاک أو من المرض الشدید فشرَب لیس علیه الحدّ.

حکم اضطرار به شرب خمر

اگر کسی به سبب حفظ جاننش از هلاکت - مثلاً در بیابانی به عطش شدید دچار شده و آبی در دسترس ندارد - یا از مرض سختی، ناچار به شرب خمر شد، حدّ ندارد.

اگر شخصی به بیماری و مرضی مبتلا شده که متخصصان راه علاجش را منحصر به شرب خمر بدانند، - هرچند در پاره ای از روایات آمده است که خداوند علاج و مداوایی در خمر قرار نداده است(۱) - در صورت نوشیدن، حدّی بر شارب مترتب نمی شود؛ زیرا، موضوع ترتب حدّ، شرب مسکر حرام است؛ یعنی شربی که بر آن معصیت خداوند شود.

اما بر شرب مسکر مباح یا بالاتر از مباح - در صورتی که حفظ جان متوقف بر آن باشد، واجب است - چگونه حدّ مترتب می گردد؟

به عبارت دیگر، حرمت شرب در رتبه ای مقدّم بر ترتب حدّ است؛ یعنی حدّ در موردی است که حرمت تناول باشد؛ با انتفای حرمت، حدّ هم منتفی می گردد.

اگر بگویید: ترتیب بین حرمت و تناول مسکر و ترتب حدّ را قبول نداریم، بلکه حرمت و حدّ هر دو بر شرب مسکر بار شده است. تقدّم و تأخیری نیست، و هر دو در یک رتبه هستند.

می گوئیم: «رفع ما اضطرّوا إليه»(۲) همه ی احکامی که در شریعت بر شرب مسکر مترتب شده است را برمی دارد؛ یکی از آن احکام، حرمت، و حکم دیگر وجوب اقامه ی حدّ است. بنابراین، از دو راه می توان وارد شد: یکی آن که حدیث رفع حرمت را بردارد و خود به خود حدّ منتفی گردد؛ و دیگر آن که هر دو به حدیث رفع مرفوع گردند. به نظر، راه اول اظهر است؛ زیرا، موضوع ترتب حدّ مقید به حرمت است.

ص: ۴۵۱

۱- (۱). ر. ک: وسائل الشیعه، ج ۱۷، ص ۲۷۴، باب ۲۰ از ابواب اشربه ی محرّمه.

۲- (۲). همان، ج ۱۱، ص ۲۹۵، باب ۵۶ از ابواب جهاد نفس، ح ۳.

مسأله ۶ - لو شرب المسکر مع علمه بالحرمة وجب الحدّ، ولو جهل أنّه موجب للحدّ.

ولو شرب مایعاً، بتخیل أنّه محرم غیر مسکر فاتّضح أنّه مسکراً، لم یثبت الحدّ علیه.

ولو علم أنّه مسکر وتخیل أنّ الموجب للحدّ ما أسکر بالفعل فشرّب قلیله، فالظاهر وجوب الحدّ.

جهل به موضوع یا حکم شرب

اشاره

این مسأله سه فرع دارد:

۱ - اگر شخص به حرمت شرب مسکر عالم بود، ولی نسبت به ثبوت حدّ بر آن جاهل بود، بر شربش حدّ واجب می شود.

۲ - اگر مایعی را به خیال این که حرام غیر مسکر است، نوشید، و پس از آن معلوم شد مسکر بوده است، در حقّش حدّی ثابت نمی شود.

۳ - اگر علم به مسکر بودن مایع داشت ولی خیال می کرد مسکر بالفعل حدّ دارد، به همین جهت، مقدار اندکی از آن را نوشید، ظاهراً حدّ واجب می شود.

فرع اول: علم به حرمت شرب، و جهل به حدّ

در مسأله ی اوّل گفتیم: ترتّب حدّ متوقّف است بر عدم جهل به موضوع و حکم؛ لذا، اگر شخص به خمریت مایع جاهل باشد، هرچند عالم به حرمت باشد، به او حدّ نمی زنند؛ هم چنین اگر نمی داند خمر حرام است و این جهل در حقّش امکان داشته باشد، مانند فردی که تازه مسلمان شده است، به او حدّ نمی زنند. روایتی نیز در این مورد داشتیم:

امیر مؤمنان علیه السلام فرمود: او را بر مهاجر و انصار عرضه کنید، تا معلوم شود کسی بر او آیه ی حرمت خمر را تلاوت کرده است یا نه؛ پس از آن که معلوم شد این آیه به گوشش نخورده است، امام علیه السلام فرمود: این دفعه چون جاهل به حرمت بودی، کاری با تو نداریم؛ ولی اگر

بار دیگر شرب خمر کنی، حدّ را بر تو اقامه می کنیم. (۱)

در این فرع می گویند: اگر کسی می داند فلان مایع خمر است و شرب خمر هم حرام است، آیا جریان حدّ مشروط است به عالم بودن ترتّب حدّ؟

مرحوم امام می فرماید: علم به ترتّب حدّ لازم نیست؛ زیرا، مفاد روایت «من شرب حسوه من خمر جلد ثمانین» (۲) این است که هر که اندکی از خمر را بیاشامد، هشتاد تازیانه می خورد. ما اطلاق آن را به واسطه ی ادلّه ی دیگر مقید کردیم به صورتی که علم به خمریت مایع و حرمتش داشته باشد؛ اما مقیدی برای علم به ترتّب حدّ نداریم. حدّ حکم، تکلیفی نیست که بگویید: در حقّ جاهل فعلیت پیدا نمی کند؛ بلکه عقوبت و کیفر است. بله، اگر حکم تکلیفی بود، حدیث رفع آن را شامل می شد. لذا، اطلاق دلیل این فرد را می گیرد.

اگر ترتّب حدّ را مشروط به علم به آن کنیم، لازمه اش عدم اقامه ی حدّ در حقّ کسانی است که جاهل به حدّ یا به مقدار آن هستند. آیا می توان گفت: در مورد این افراد حدّ جاری نیست؟ حکم این فرع بر طبق قاعده است، نه این که تعبّدی باشد.

فرع دوم: علم به حرمت شرب، جهل به اسکار

اگر مایعی که در واقع خمر است، و شخص به حرمت شرب آن از جهت دیگری غیر از خمریت علم داشت، مثلاً قطره ای خون در آن چکیده و این شخص فکر می کند حرمت شرب به جهت نجاست است، لذا، آن مایع را آشامید و بعد از آن معلوم شد که خمر است؛ مرحوم امام در این مورد می فرمایند: چنین شربی موجب حدّ نیست.

ممکن است تصوّر شود، این فرد می دانسته شرب این مایع حرام است و با علم به حرمت مرتکب آن شده است، لذا، دلیل ترتّب حدّ شاملش می گردد. این تصوّر باطل است؛ زیرا، در ترتّب حدّ باید موضوع نزد محدود محرز باشد، همان گونه که در شبهه ی موضوعیه براءت شرعی جاری است؛ کسی که نمی داند این مایع خمر است و مرتکب شود،

ص: ۴۵۳

۱- (۱). وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۴۷۵، باب ۱۰ از ابواب حدّ مسکر، ح ۱.

۲- (۲). همان، ج ۷، ص ۴۶۸، باب ۳ از ابواب حدّ مسکر، ح ۷.

برائت عقلی اگر جاری نباشد، جریان برائت شرعی بدون اشکال جاری است و حدّ ساقط می گردد؛ با آن که احتمال خمر می داده است. در این فرع، امر روشن تر است، زیرا یقین دارد که خمر نیست، بلکه مایع نجسی است.

از این رو، می گوییم: در ترتّب حدّ احراز دو امر لازم است: «هذا مسکر» و «شرب المسکر حرام» و در این مقام، احراز امر اول را ندارد.

اگر بگوییم: فردی که حاضر است مایع نجس را بیاشامد، برای او فرقی بین این حرام با حرام دیگر نیست. می گوییم: محرّمات با یکدیگر فرق دارند؛ چه بسا فردی حرام ضعیفی را مرتکب شود ولی به هیچ وجه حاضر به شرب خمر نباشد. در مفروض بحث، فرد با یقین به عدم خمر و علم به نجس بودن مایع، آن را آشامیده است، هرچند عمل حرامی مرتکب شده، لیکن ربطی به ترتّب حدّ ندارد.

فرع سوّم: علم به مسکر با جهل به موجب حدّ

شخصی می داند فلان مایع مسکر است، لیکن خیال می کند حدّ در صورتی واجب می شود که مقدار زیادی از آن را تناول کند؛ و مقدار اندکی از آن را می آشامد، برای این فرد دو مطلب مسلم است: الف: مسکریّت مایع، ب: ترتّب حدّ بر شرب مسکر؛ لیکن اعتقاد اشتباهی دارد.

این فرع دو صورت دارد؛ زیرا، شخصی که می داند شرب مسکر زیاد موجب حدّ است، نسبت به مقدار کم، ممکن است جاهل به حرمت و حدّ، هر دو باشد و خیال کند مسکری حرام و موجب حدّ است که سبب مستی گردد؛ و ممکن است علم به حرمت داشته باشد و بداند که بین مقدار کم و زیاد تفاوتی نیست، اما گمان می کند مسکر قلیل موجب حدّ نیست.

بنابراین، آن چه امام راحل رحمه الله فرمود: «الظاهر وجوب الحدّ» مربوط به صورتی است که عالم به حرمت قلیل و کثیر باشد؛ زیرا، در فرع اول گفتیم: در ترتّب حدّ، علم به حرمت مسکر کافی است؛ و نیازی به دانستن ترتّب حدّ نیست. ولی اگر گمان می کند مسکر قلیل حرام نیست، با جهل به اصل حرمت، حدّی جاری نمی شود.

عبارت تحریر الوسيله این است: «لو علم أنه مسكر وتخیل أن الموجب للحدّ ما أسكر بالفعل فشرّب قليله فالظاهر وجوب الحدّ»؛ و این عبارت همان فرض اوّل را می گوید؛ لیکن باید در معنای آن کمی تأمل شود: اگر می داند که این مایع مسکر است و خیال می کند موجب حدّ، مسکر بالفعل است. مرحوم امام نفرمود: «تخیل أن المحرّم ما أسكر بالفعل»، که اگر این گونه می گفت، بر عبارت، اشکال وارد بود؛ ظاهر عبارت بیانگر عالم به حرمت بودن است، پس حدّ مترتب می شود.

مسأله ۷ - یثبت شرب المسکر بالإقرار مرتین، ویشرط فی المقرّ البلوغ والعقل والحریه والاختیار والقصد، ویعتبر فی الإقرار أن لا یقرن بشیء یحتمل معه جواز شربه کقوله: شربت للتداوی أو مکرهاً.

ولو أقرّ بنحو الإطلاق وقامت قرینه علی أنه شربه معذوراً لم یثبت الحدّ.

ولو أقرّ بنحو الإطلاق ثم ادّعی عذراً قبل منه، ویدرأ عنه الحدّ لو احتمل فی حقّه ذلك. ولا یکفی فی ثبوته الرأحه والنکحه مع احتمال العذر.

راه های ثبوت شرب مسکر

اشاره

شراب خواری به دو راه ثابت می شود:

۱ - اقرار

اشاره

این مسأله چهار فرع دارد:

۱ - شرب مسکر با دو اقرار ثابت می شود؛ و در این اقرار، بلوغ، عقل، حریت، اختیار، قصد، عدم اکراه و عدم اقتران به چیزی که با وجود آن احتمال جواز شرب داده شود، شرط است.

۲ - اگر به صورت مطلق اقرار کند و بر معذور بودنش در شرب قرینه یا بیینه ای قائم گردد، حدّ ندارد.

۳ - اگر به صورت مطلق اقرار کند و پس از آن، ادّعی عذری کند که در حقّش پذیرفته است، حدّ ساقط می شود.

۴ - در صورتی که احتمال عذر داده شود، بوی شراب برای اثبات شرب مسکر کافی نیست.

فرع اول: ثبوت شرب مسکر به اقرار

یکی از راه های ثبوت شرب مسکر، دو مرتبه اقرار فاعل آن است. مرحوم محقق رحمه الله به جنبه ی منفی نیز تصریح می کند:

«ولا تکفی المرّه» (۱) ایشان در مسائل گذشته مانند قذف

١- (١). شرايع الاسلام، ج ٤، ص ٩٥٠.

نیز در کفایت یک اقرار تردید می کردند. علتش عموم «إقرار العقلاء علی أنفسهم جایز»^(۱) بود که لازمه ی عمومش، کفایت یک اقرار در ترتب حدّ است؛ زیرا، این قاعده اختصاصی به مسائل مالی و حقوقی ندارد.

در بحث های گذشته به طور مکرر گفتیم: از روایات^(۲) باب حدّ زنا و مانند آن استفاده کردیم اقرار به منزله ی شهادت است؛ و تفاوت این دو، در نوع شهادت است که اولی شهادت بر نفس، و دومی شهادت بر غیر است؛ لذا، در اقرار عدالت معتبر نیست به خلاف شهادت؛ چرا که انسان به نفس خودش آگاه و بر ضرر خود اقرار می کند؛ اما آیا تعدّد معتبر است؟

اگر اقرار، شهادت باشد، در شهادت، تعدّد هست؛ بینه دو شاهد عادل است؛ هر جا که به دو شاهد نیاز بود، دو اقرار لازم است؛ و هر جا به چهار شاهد نیاز داشتیم، چهار اقرار نیز لازم است. برخی از فقها به صورت یک قاعده ی کلی گفته اند: هر حدی که در ثبوتش نیاز به دو شاهد عادل باشد، با دو مرتبه اقرار نیز ثابت می شود و یک اقرار کافی نیست.

مطلبی که در این جا داریم، آن است که مرحوم شیخ طوسی^(۳) در خصوص مسأله ی شرب مسکر بر عدم کفایت یک اقرار ادعای اجماع کرده است. اگر روی قاعده و ضابطه مشی کنیم، نباید به ضرس قاطع بگوییم یک مرتبه اقرار کافی نیست، همان طور که در مسائل گذشته با تردید می گفتیم.

به هر حال، شرب مسکر با دو اقرار ثابت می شود؛ شرایطی هم در مقرّ لازم است مانند:

بلوغ، عقل و حرّیت - اعتبار حرّیت به علت این است که چه بسا اقامه ی حدّ بر عبد،

ص: ۴۵۷

۱- (۱). وسائل الشیعه، ج ۱۶، ص ۱۱۱، کتاب اقرار، باب ۳، ح ۲.

۲- (۲). ر. ک: همان، ج ۱۸، ص ۳۷۷، باب ۱۶ از ابواب حدّ زنا.

۳- (۳). المبسوط، ج ۸، ص ۶۱.

ضرری به او بزند که آن ضرر متوجه مالکش می گردد؛ زیرا، عبد، مالکِ خودش نیست. - اختیار در مقابل اکراه و قصد در مقابل کسی است که به شوخی و هزل و مزاح به شرب خمر و مسکر اقرار می کند. این شرایط را در بحث های گذشته به صورت مفصل مطرح کرده ایم؛ لذا، در این جا بحث نمی کنیم.

یکی از شرایط پذیرش اقرار، عدم اقترا ن به منافی است؛ لذا، اگر کسی اقرار به شرب مسکر کرد، لیکن بلافاصله گفت: به خاطر معالجه بود یا به شرب اکراه شدم، این اقرار سبب ترتب حدّ نمی گردد؛ زیرا، شرب مسکری که برای تداوی و معالجه یا از روی اکراه باشد، مباح است نه حرام، لذا، حدّ بر آن مترتب نمی گردد. علاوه بر این که اگر دلیل ما «إقرار العقلاء علی أنفسهم جایز»^(۱) باشد که موضوعش اقراری است که به ضرر مقرّ تمام شود و یا از باب شهادت که موضوعش شهادت بر نفس است، - هر کدام از این دو، دلیل ما باشد - در این جا موضوعش تحقیقی ندارد؛ لذا، اگر اقرارش مکرّر هم باشد، مفید ثبوت حدّ نیست.

فرع دوم: اقرار مطلق با وجود قرینه بر عذر

اگر شخصی به نحو اطلاق به شرب مسکر اقرار کرد و در کلام و حالاتش قرینه ای بر منافی نبود، لیکن از خارج قرینه ی معتبر که از نظر عقلا قابل اعتماد و اعتبار است، بر معذور بودنش قائم شد. مانند این که شرب مسکر برای معالجه بوده است؛ در این صورت، با اقرارش حدّ ثابت نمی شود؛ زیرا، آن قرینه و بیّنه ی خارجی به منزله ی مفسّر اقرار است و با آن منافاتی ندارد. اقرارش به اصل شرب مسکر است و بیّنه، مورد و غایت شرب را بیان می کند.

فرع سوم: اقرار مطلق با ادّعی عذر با فاصله

اگر به صورت مطلق به شرب مسکر اقرار کرد و در کلام و حالاتش قرینه ی متّصلی بر خلاف نیاورد، لیکن پس از گذشت ساعتی می گوید: من در این شرب مسکر معذور بودم، و آن را برای معالجه یا از روی اکراه مرتکبش شدم. مرحوم امام در این صورت تفصیل داده و می فرماید: اگر این عذر در حقّش امکان دارد، مانند این که کسالتی در وجودش بوده که با شراب معالجه می شده یا شخصی ضعیف النفس است و تحت تأثیر تهدید و اکراه شرب خمر کرده است، ادّعایش را می پذیریم. در گذشته روایتی در باب زنا داشتیم، در

ص: ۴۵۸

۱- (۱). وسائل الشیعه، ج ۱۶، ص ۱۱۱، کتاب اقرار، باب ۳، ح ۲.

مورد فردی که زنایش ثابت شده بود، مرد گفت: من بر این کار مجبور شدم. و آن اکراه در موردش امکان داشت. (۱) این ادعا را می پذیرفتیم؛ زیرا، ما علم به خلاف این معنا نداریم، و نمی دانیم ادعایش دروغ است یا راست، و چه بسا مسائلی است که فقط از طریق مقرر می توان فهمید؛ لذا، یکی از مصادیق روشن «الحدود تدرأ بالشبهات» (۲) همین مورد است. پس، حد از او ساقط می گردد.

اما اگر مدعی منافی، کسی باشد که عذر در حقیقتش امکان نداشته باشد، مانند این که سابقه ی هیچ کسالتی نداشته تا مجوز شرب مسکر باشد و الآن می گوید: برای معالجه نوشیدیم؛ در حقیقت، می فهمیم ادعایش دروغ است. ادعای دروغ کالعدم است؛ لذا، اقرار اولش به قوت خود باقی است و بر آن، اثر مترتب می گردد. یا فردی که از هیچ کس نمی ترسد، ادعا کند مرا بر شرب مسکر تهدید کردند، در این صورت نیز ادعایش را نمی پذیریم و حد جاری است.

فرع چهارم: عدم ثبوت شرب به بوی شراب

اگر به فردی برخورد کردیم که دهانش بوی شراب می دهد، آیا این را می توان منشأ ثبوت حد دانست؟ ابوحنیفه (۳) به ثبوت حد معتقد است. ضعف این حرف روشن است؛ زیرا، بوی دهان (نکته رائحه الفم) دلیل بر شرب مسکر هست؛ اما هر شرب مسکری موجب ترتب حد نیست؛ ممکن است این فرد در شربش مجاز بوده و برای تداوی یا اکراه یا اضطرار و...

آن را آشامیده باشد. لذا، نمی توان شرب را کاشف از تحقق معصیت و مخالفت گرفت.

صاحب جواهر رحمه الله فتوایی از مقنعه ی مرحوم مفید شبیه به فتوای ابوحنیفه نقل می کند که فرمود: اگر کسی را در حال مستی گرفتیم، همان مست بودن دلیل بر شرب خمر است و نیازی به اقرار پس از مستی، یا بیینه بر شرب مسکر نداریم. (۴)

پاسخ نظر مرحوم مفید نیز همان است که در جواب ابوحنیفه گفته شد؛ مبنی بر آن که

ص: ۴۵۹

۱- (۱). وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۳۸۲، باب ۱۸ از ابواب حد زنا، ح ۱.

۲- (۲). همان، ص ۳۳۶، باب ۲۴ از ابواب مقدمات الحدود، ح ۴.

۳- (۳). المغنی لابن قدامه، ج ۱۰، ص ۳۳۱؛ المبسوط للسرخسی، ج ۳۲، ص ۲۴؛ شرح فتح الغدیر، ج ۵، ص ۷۶.

۴- (۴). جواهر الکلام، ج ۴۱، ص ۴۵۶.

مست بودن دلیل بر شرب مسکر هست، اما دلیل بر شرب مسکر به صورت حرام نیست.

اگر کسی را بر شرب مسکر اکراه کنند، مست می شود؛ ولی حدّی مترتب نمی گردد. لذا، نمی توان مستی را راه سوّمی برای ثبوت حدّ شرب مسکر دانست.

عبارت شیخ مفید رحمه الله که می گوید: «و سکره بیّنه علیه أنّه شرب المخمور ولا یترقّب لذلك إقرار منه فی حال صحوه به ولا شهاده من غیره علیه»^(۱) تمام نیست؛ زیرا، کار فقیه بحث از مسائل تکوینی نیست؛ بلکه پیدا کردن راهی برای ثبوت حکم شرعی است، شرب خمیری که دو احتمال دارد و بر یک احتمال حدّ مترتب می شود و بر احتمال دیگرش - که مسأله ی حلّیت و جواز و معذوریت است - حدّ ندارد، چه ارتباطی به فقیه دارد؟

ص: ۴۶۰

مسأله ۸ - ويثبت بشاهدين عادلين، ولا تقبل شهادة النساء منفردات ولا منضمّات.

ولوشهد العدلان بنحو الإطلاق كفى في الثبوت. ولو اختلفا في الخصوصيات كأن يقول أحدهما: «إنّه شرب الفقّاع» والآخر: «إنّه شرب الخمر»، أو قال أحدهما: «إنّه شرب في السوق» والآخر: «إنّه شرب في البيت»، لم يثبت الشرب، فلاحدّ؛ وكذا لو شهد أحدهما: «بأنّه شرب عالماً بالحكم» والآخر: «بأنّه شرب جاهلاً» وغيره من الاختلافات. ولو أطلق أحدهما وقال: «شرب المسكر» وقيد الثاني وقال: «شرب الخمر»، فالظاهر ثبوت الحدّ.

۲ - شهادت بينه

اشاره

این مسأله دو فرع دارد:

۱ - شرب مسکر به شهادت دو مرد عادل ثابت می شود؛ و شهادت زنان به تنهایی و با انضمام پذیرفته نیست.

۲ - اگر دو شاهد عادل به نحو اطلاق شهادت دادند، کفایت می کند؛ ولی اگر در خصوصیات اختلاف کنند، شربی ثابت نمی گردد. پس، حدی نیز مترتب نمی شود. لیکن اگر یکی مطلق و دیگری مقید بیاورد، حدّ اقامه می شود.

فرع اول: ثبوت شرب مسکر به شهادت دو عادل

مقتضای دلیل حجّیت بینه کفایت آن در تمام موضوعات است، و این بحثی ندارد. سخن در این است که اگر پس از اقامه ی شهادت دو شاهد عادل، مشهودّ علیه ادّعا کرد من برای تداوی، یا به نحو اکراه و اضطرار مرتکب شرب خمر شدم، آیا ادّعایش پذیرفته است؟ دو صورت دارد:

الف: اگر شهادت بینه به نحو مطلق باشد، یعنی بگویند: ما شرب مسکر را از زید دیدیم و زید نیز بگوید: آری مسکر را برای تداوی یا از روی اضطرار و اکراه نوشیدم؛ ظاهراً در

این صورت ادّعی منافی را می پذیریم. زیرا، فرقی بین شهادت و اقرار نیست؛ و در مسأله ی گذشته گفتیم: اگر اقرار مطلق بود و ادّعی عذر کرد، آن را می پذیریم. به تفصیلی که گذشت.

ب: اگر شهادت بینة مقیّد به عدم عذر باشد، مثل این که بگویند: دیدیم زید مسکر را در حالی که عذر نداشت؛ در این صورت، ادّعی شارب را نمی پذیریم. مرحوم امام در عبارت تحریر الوسیله اشاره ای به این مطلب ندارند.

امام راحل رحمه الله با مشهور فقها هم عقیده هستند بر این که شهادت زنان در باب حدود - (مگر موردی که در باب زنا دلیل داشتیم) - پذیرفته نمی شود؛ نه به صورت استقلال و نه به صورت انضمام.

در بحث های گذشته این مطلب را ردّ کرده و گفتیم: صورت انضمام را می پذیریم؛ لیکن در هر جایی باید به قدر متیقّن از انضمام اخذ کرد؛ زیرا، دلیل، اطلاق ندارد. بنابراین، در موردی که چهار شاهد عادل لازم بود، قدر متیقّنش سه مرد و دو زن بود؛ و نمی توانستیم دو مرد و چهار زن را بگوییم. در این مقام که انضمام مراتب ندارد، فقط یک مرتبه است که به جای یک مرد، دو زن شهادت بدهد، شهادتشان پذیرفته می شود.

فرع دوّم: کیفیت شهادت

اگر دو شاهد عادل به طور مطلق شهادت دادند، امام راحل رحمه الله می فرماید: در ثبوت حدّ کافی است. لیکن باید بحث گذشته، یعنی ادّعی مشهوّد علیه و عدم آن را مطرح می کردند.

در ثبوت حدّ، شهادت مطلق کافی است؛ نیاز به ذکر خصوصیات مسکر، زمان و مکان و جهات دیگر نیست؛ اما اگر متعرّض خصوصیات شدند، اگر یکی مطلق بگوید و دیگری خصوصیات را تفصیل بدهد، مثل این که بگوید زید در فلان شب در فلان جا شرب مسکر کرد، این دو شهادت با یکدیگر منافات ندارد و مانند مطلق و مقیّد هستند، هر دو پذیرفته می شود و حدّ جاری می گردد.

اگر هر دو شاهد خصوصیات را ذکر کردند و اختلافی نداشتند، باز بحثی ندارد؛ ولی اگر در ذکر خصوصیات اختلاف کردند، یکی می گوید: در بازار شرب مسکر کرد، دیگری

می گوید: در خانه؛ در این صورت جمع بین دو شهادت ممکن نیست.

اگر گفته شود: ممکن است در هر دو مکان شرب مسکر کرده است که یکی را این شاهد دیده و دیگری را آن شاهد.

می گوئیم: عمل شرب خمر یا مسکر باید به دو شاهد عادل ثابت گردد؛ یعنی بر یک عمل دو شاهد شهادت بدهند؛ اگر به طور مطلق می گفتند، می پذیرفتیم؛ اما وقتی که مقید به خصوصیات کردند، هر چند در جزئی ترین مطالب اختلاف باشد، یکی بگوید: رو به قبله شراب خورد و دیگری بگوید: پشت به قبله بود. اختلاف، به اصل شهادت ضربه می زند.

اگر در خصوصیات مسکر نیز اختلاف کردند، مثلاً یکی گفت: خمر بود، و دیگری گفت: فقاع بود؛ یا یکی گفت: عالم به حرمت شرب مسکر بود، و دیگری گفت: جاهل بود، و امثال این اختلاف ها، حدّ ثابت نمی شود؛ مگر این که یکی بگوید: شرب مسکر کرد، و دیگری بگوید: خمر خورده است، این جا مطلق و مقید هستند و تنافی ندارد؛ پس، حدّ مترتب می گردد.

ص: ۴۶۳

مسأله ۹ - الحدّ فی الشرب ثمانون جلدہ کان الشارب رجلاً أو امرأه؛ والکافر إذا تظاهر بشربه یحدّ، وإذا استتر لم یحدّ، وإذا شرب فی کنائسهم ویعهم لم یحدّ.

مقدار حدّ شرب مسکر و حکم کافر در نوشیدن آن

اشاره

این مسأله دو فرع دارد:

۱ - مقدار حدّ، در شرب مسکر، هشتاد تازیانه بر مرد و زن است.

۲ - کافر اگر به شرب مسکر تظاهر کند، حدّ می خورد؛ و اگر به طور مخفیانه یا در عبادت گاهشان از کنیسه و کلیسا به شرب آن پردازند، حدّ ندارند.

فرع اول: مقدار حدّ شرب مسکر

مرحوم امام پس از بیان موجب حدّ و کیفیت ثبوتش به اقرار یا قیام بینه، اکنون به بیان مقدار حدّ می پردازند. در کتاب خدا نسبت به شرب خمر حدّی مطرح نیست؛ هر چند نسبت به حدّ قذف تصریح داشت: **وَ الَّذِينَ يَزْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً (۱)**.

ولی به اصل ثبوت حدّ مسکر در کتاب خدا اشاره نشده است، تا چه رسد به مقدارش.

صاحب جواهر رحمه الله می فرماید اجماع محض و منقول به نحو مستفیض، بلکه به صورت متواتر داریم که حدّ شرب مسکر هشتاد تازیانه است؛ روایات مستفیضه نیز بر این معنا دلالت دارد. (۲) لیکن در مقابل این روایات، احادیثی داریم که در کمیت و خصوصیت تازیانه مخالفت دارند؛ به نمونه های از آن اشاره می کنیم:

وعن علی بن ابراهیم عن ابيه، عن ابن أبي عمير، عن حمّاد بن عثمان، عن الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قلت له: رأيت النبي صلى الله عليه وآله كيف كان يضرب في الخمر؟

ص: ۴۶۴

۱- (۱). سوره ی نور، ۴.

۲- (۲). جواهر الکلام، ج ۴۱، ص ۴۵۶.

قال: كان يضرب بالتعال ويزداد إذا أتى بالشارب ثم لم يزل الناس يزيدون حتى وقف ذلك على ثمانين أشار بذلك علي عليه السلام على عمر فرضي بها. (١)

فقه الحديث: در این صحیح، از امام صادق علیه السلام پرسید: کیفیت اقامه ی حدّ رسول خدا صلی الله علیه و آله در شرب خمر چگونه بود؟

امام صادق علیه السلام فرمود: رسول خدا صلی الله علیه و آله با نعالی که به پایش بود، می زد؛ شارب را که می آوردند، بیشتر می زد، - زیرا شارب دوّم در جریان کتک خوردن شارب اوّل واقع شده و باید مرتکب شرب خمر نمی شد. یکی از فلسفه های اجرای حدّ این است که از ترس اقامه ی حدّ بر آنان مرتکب عمل خلاف نمی شوند. - مردم مقدار زدن را اضافه می کردند تا بر هشتاد تازیانه متوقّف شد. امیر مؤمنان علیه السلام به آن اشاره کردند و عمر پذیرفت.

روایت اوّل این باب نیز از ابی بصیر از امام صادق علیه السلام، عین عبارات روایت حلبی را داراست. (٢)

وعن زراره، قال: سألت [سمعت] أبا جعفر عليه السلام وسمعتهم يقولون: إنّه عليه السلام قال: إذا شرب الرجل الخمر فسکر هذى، فإذا هذى افتري، فإذا فعل ذلك فاجلدوه جلد المفتری ثمانين. (٣)

فقه الحديث: زراره می گوید: از امام باقر علیه السلام و مردم شنیدم که می گویند:

امیر مؤمنان علیه السلام می فرمود: کسی که شرب خمر می کند، مست می شود، و به دنبالش هذیان می گوید؛ حرف های بی ربط می زند و افترا می بندد؛ نسبت زنا و لواط به دیگران می دهد؛ هنگامی که مرتکب چنین کاری شد، هشتاد تازیانه به او به عنوان حدّ افترا بزیند.

از روایت استفاده می شود که عدد هشتاد ارتباط مستقیم به شرب خمر ندارد، تناول مسکر به خودی خود اقتضای هشتاد تازیانه ندارد؛ بلکه شرب خمر زمینه ای را برای قذف فراهم می آورد. لذا، اگر قذفی به دنبالش واقع شد، حدّ قذف ثابت می گردد.

ص: ۴۶۵

۱- (١). وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۴۶۷، باب ۳ از ابواب حدّ مسکر، ح ۳.

۲- (٢). همان، ص ۴۶۶، ح ۱.

۳- (٣). همان، ص ۴۷۰، باب ۴ از ابواب حدّ مسکر، ح ۷.

به بیان دیگر، آن چه موضوع هشتاد تازیانه است، قذف و افترا می باشد و شرب خمر غالباً زمینه ی آن را فراهم می آورد؛ هرگاه قذفی محقق شد، حدّش جاری می شود. در حالی که ما گفتیم: شرب مسکر و خمر بماهو شرب مسکر موضوع هشتاد تازیانه است؛ حتی اگر مقدار اندکی از آن را تناول کند و به مستی نیز نرسد و قذف و افترای هم نباشد، مرتکب کار حرام شده و باید به او حدّ بزنند.

علاوه بر این که قذفی که در حالت مستی و سکران از فرد سر می زند، چگونه می تواند موضوع ثبوت حدّ باشد؟ فرد مست، آدم عاقل نیست، او به دیوانه شبیه است، اگر دیوانه قذف کند، حدّی ندارد؛ لذا، بنا بر قواعد نباید قذف در حال مستی حدّ داشته باشد.

تذکر: از نظر فتوا مسلم است که حدّ شرب مسکر، هشتاد تازیانه است؛ لیکن به دلیل عدم طرح در قرآن مجید و اختلاف روایات در کیفیت اجرای این حدّ توسط رسول خدا صلی الله علیه و آله، اطلاع بر مطالب زیر سودمند است.

صاحب جواهر رحمه الله از مرحوم شهید ثانی در مسالک نقل می کند: شیعه و سنّی روایت کرده اند که پیامبر خدا صلی الله علیه و آله شارب مسکر را با دست (سیلی) و نعال می زد و مقداری هم در روایات بر این ضرب معین نشده است، در زمان خلافت عمر، پس از مشورت با امیر مؤمنان علیه السلام حضرت، عدد هشتاد را پیشنهاد دادند و علت آن را مستی و هذیان و افترا پس از شرب مسکر بیان فرمود. عمر نیز این پیشنهاد را پذیرفت. بیشتر عامّه به مضمون این روایت عمل کرده اند و برخی از آنان نیز چهل را به طور مطلق پذیرفته اند؛ یعنی خواه با تازیانه یا نعال یا دست؛ زیرا، صحابه روایت می کنند که در زمان رسول خدا صلی الله علیه و آله بر عدد چهل تکیه می شده است.

هشتاد تازیانه که امیر مؤمنان علیه السلام معین کردند، روی پایه ی تفویض است؛ یعنی به اختیار آنان گذاشته شده است؛ در حقیقت امیر مؤمنان علیه السلام چهل تازیانه بر عددی که در زمان پیامبر صلی الله علیه و آله بود، افزودند. یعنی این عدد ارتباط مستقیم با امیر مؤمنان علیه السلام دارد. (۱)

صاحب جواهر رحمه الله در ادامه ی مطلب می فرماید: در کتاب الاستغاثه فی بدع الثلاثه (۲) آمده

ص: ۴۶۶

۱- (۱). مسالک الافهام، ج ۱۴، ص ۴۶۳؛ جواهر الکلام، ج ۴۱، ص ۴۵۷.

۲- (۲). کتابی کوچک تر از معالم است.

است: زدن هشتاد تازیانه در حدّ شرب مسکر، از بدعت های خلیفه ی دوّم است و پیامبر بنا به اجماع اهل روایت، عدد چهل را با نعال یا شاخه ی خرما و مانند آن اجرا می کرد. عمر پس از آن که حدّ را هشتاد تازیانه قرار داد، تعلیل به مستی و هذیان و افترا کرد. (روایتی که شهید در مسالک، به امیر مؤمنان علیه السلام نسبت داده است، صاحب استغاثه به عمر نسبت می دهد).

فاضل هندی رحمه الله در کشف اللثام می فرماید: شاید صاحب کتاب استغاثه می خواسته اهل سنّت را به چیزی که مورد خودشان است، ملزم کند؛ همان گونه که سید بن طاوس رحمه الله در طرائف نظیرش را گفته است: از طرفه های عامه مطلبی است که بر ضرر عمر شهادت می دهند و می گویند: شریعت پیامبر را تغییر داد و معرفتش به مقام انبیا و خلفایشان اندک بود. آن مطلب عبارت است از چیزی که حمیدی در جمع بین صحیحین (صحیح مسلم و صحیح بخاری) گفته است: در مسند انس بن مالک، حدیث ۹۱، از مطالب اجماعی و مورد اتّفاق این است که: پیامبر در شرب خمر با شاخه ی خرما و نعل می زد و ابوبکر چهل تازیانه می زد - یعنی ابوبکر دو مخالفت با پیامبر داشت: یکی خرما و نعال را به تازیانه مبدّل کرد و دیگر آن که عدد آن را چهل تازیانه قرار داد - وقتی حکومت به عمر رسید، با صحابه مشورت کرد، عبدالرحمان بن عوف گفت: سبک ترین حدّها هشتاد تازیانه است؛ و عمر حرف او را پذیرفت. - لذا، کار عمر بر خلاف عمل پیامبر و ابوبکر است -.

حمیدی در مسند سائب بن یزید در حدیث چهارمی که فقط بخاری نقل کرده و در صحیح مسلم نیامده است، می نویسد: در زمان رسول خدا صلی الله علیه و آله و امارت ابوبکر و ابتدای خلافت عمر وقتی شارب خمر را می آوردند، با دست و نعال و عبایمان به جان او می افتادیم و به حسابش می رسیدیم، تا در اواخر حکومت، عمر، مقدارش را چهل تازیانه قرار داد؛ و هنگامی که سرکشی و عصیان شدیدتر شد، مقدارش را هشتاد تازیانه قرار دادند. (۱)

ص: ۴۶۷

با مراجعه ی به وسائل الشیعه می بینیم که روایات مستفیض، بلکه متواتر داریم که مفاد آن ها بیانگر این است که هشتاد تازیانه به عنوان حدّ شرب مسکر مطرح بوده است؛ به گونه ای که در بعضی از کتاب های استدلالی، متعزّض دلیل آن نشده اند؛ و تقریباً این مطلب را به عنوان یک مسأله ی روشن در فقه تلقّی کرده اند.

تذکر: مسأله ی حرّ و عبد در کتاب شرایع و غیر آن مطرح شده است، ولی امام راحل رحمه الله در تحریرالوسیله مسائل مربوط به عبد را متعزّض نشدند. روایاتی بر اختلاف حدّ حرّ و حدّ عبد دلالت دارد که از طرح آن ها صرف نظر می کنیم.

فرع دوم: حکم کافر در نوشیدن مسکر

امام راحل رحمه الله کافر را به طور مطلق عنوان و مقید به ذمی کرده اند؛ اگر کافر در ملاء عام و در حضور مسلمانان به شرب خمر تظاهر کرد، بر او حدّ می زنند؛ ولی اگر در خانه اش یا مخفیانه شراب خورد، حدّ ندارد. در این جا سه بحث مطرح است:

بحث اول: تفاوت کافر ذمی و حربی

مرحوم علامه رحمه الله در قواعد و فاضل هندی رحمه الله در شرح آن (کشف اللثام) گفته اند: کافر حربی هر چند متظاهر به شرب خمر باشد، حدّ نمی خورد؛ چرا که گرفتار گناهی بالاتر از شرب خمر - یعنی گناه کفر - است؛ در ذمه ی اسلام هم نیست و تعهدی نسبت به حکومت اسلامی ندارد تا حدّ شرب در حقّش جاری باشد. بله، اگر عنوان فساد و افسادی بر شربش مترتب بود، مانند ترتّب یک اثر تبلیغی بر آن، از باب تحقق معصیت و خلاف، باید تأدیب گردد؛ نه به جهت شرب خمر. (۱)

بیان امام راحل رحمه الله در تحریرالوسیله مطلق است؛ و ظاهرش عدم فرق بین ذمی و حربی است.

به نظر، این فتوا صحیح است؛ زیرا، کافر ذمی متعهد شده که در برابر چشم مسلمانان مبادرت به شرب خمر نکند و کافر حربی هم با مسلمانان در احکام و حدود مشترک است؛ و اطلاق روایاتی که می گوید: «من شرب المسکر یجلد ثمانین» (۲) شامل هر دو گروه

ص: ۴۶۸

۱- (۱). القواعد، ج ۲، ص ۲۶۳؛ کشف اللثام، ج ۲، ص ۴۱۷.

۲- (۲). وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۴۶۹، باب ۴ از ابواب حدّ مسکر، ح ۱ و ۲ و....

مسلمان و کافر می گردد؛ همان گونه که أَقِيمُوا الصَّلَاةَ (۱) شامل طایفه می شود. زیرا، کفار همان طور که به اصول مکلف اند، به فروع نیز مکلف هستند.

بنابراین، حدّ نیز که یکی از احکام الهی است، باید در حقّ کافر جاری شود؛ و در باب حدود، حدّی نداریم که به مسلمان و مؤمن اختصاص داشته باشد؛ بلکه موضوع حدود مطلق و عامّ است. فقط در باب زنا، حاکم شرع مخیر است اگر کافری زنا کند بر طبق موازین شرع او را محاکمه کند، یا او را به اصل نخله اش تحویل دهد که حکم دینش را درباره اش پیاده کنند؛ ولی در باب شرب خمر، چنین دلیلی نداریم. بنابراین، اگر کافر به شرب خمر متظاهر بود، ادلّه ی حدود شامل حالش می شود.

اگر کافر در حال استتار و در خانه اش شراب خورد، به حسب بعضی از روایات، بر او حدّ نمی زنند.

۱ - محمد بن یعقوب، عن محمد بن یحیی، عن أحمد بن محمد، عن الحسن بن علی، عن إسحاق بن عمّار، عن أبي بصير، عن أحدهما عليه السلام، قال: كان عليّ عليه السلام يضرب في الخمر والنبيذ ثمانين، الحرّ والعبد واليهودي والنصراني.

قلت: وما شأن اليهودي والنصراني؟ قال: ليس لهم أن يظهروا شربه، يكون ذلك في بيوتهم. (۲)

فقه الحدیث: در این موثقه، امام باقر یا امام صادق علیهما السلام فرمودند: امیر مؤمنان علیه السلام هشتاد تازیانه در حدّ خمر و نبیذ بر حرّ، عبد، یهودی و نصرانی می زد.

ابوبصیر گفت: چرا یهودی و نصرانی؟ آنان که خمر را حلال می دانند، به چه مناسبت باید هشتاد تازیانه بخورند؟

ص: ۴۶۹

۱- (۱). سوره ی بقره، ۴۳.

۲- (۲). وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۴۷۱، باب ۶ از ابواب حدّ مسکر، ح ۱.

امام علیه السلام فرمود: آنان حق ندارند علنی و آشکارا شرب خمر کنند؛ در خانه هایشان چنین حقی دارند؛ ولی اگر تظاهر کنند، باید تازیانه بخورند.

۲ - وعلی بن ابراهیم، عن محمد بن عیسی، عن یونس، عن سماعه، عن ابي بصیر، قال: کان امیر المؤمنین علیه السلام یجلد الحرّ والعبد والیهودی والنصرانی فی الخمر والنبید ثمانین. قلت: ما بال یهودی والنصرانی؟ فقال: إذا اظهروا ذلک فی مصر من الأمصار، لأنهم لیس لهم أن یظهروا شربها. (۱)

فقه الحدیث: این روایت با روایت قبل در باطن یکی است؛ هرچند صاحب وسائل رحمه الله آن را مستقل آورده است.

ابوبصیر گفت: امیر مؤمنان علیه السلام هشتاد تازیانه به حرّ، عبد، یهودی و نصرانی در خمر و نبید می زد. سؤال می کند چرا به یهودی و نصرانی؟ امام علیه السلام فرمود: وقتی است که در شهری از شهرها به شرب مسکر تظاهر کنند؛ زیرا، حقّ چنین کاری را ندارند.

از روایت استفاده می شود این حکم مخصوص کافر ذمی است؛ زیرا، کافری که تظاهر ندارد و متعهد شده آشکارا مسکر نخورد، کافر ذمی است؛ امّا کافر حربی تعهدی ندارد؛ در ذمه ی اسلام و در پناه حکومت اسلامی نیست. بنابراین، اگر ما باشیم و این دو روایت که در حقیقت یک روایت است، می گوئیم: موردش کافر ذمی است و از طرفی با اقامه ی حدّ در کافر حربی نیز منافات ندارد. او مانند مسلمانان است؛ و فرقی بین حالت تظاهر و استتارشان نیست؛ زیرا، کفار مکلف به اصول و فروع هستند. پس، همان گونه که مسلمان حقّ ندارد مخفیانه و آشکارا شراب بخورد، کافر نیز مانند او چنین حقی ندارد.

استثنای کافر ذمی به سبب تعهد و قراردادی است که با مسلمانان بسته است؛ او متعهد شده به طور علنی شرب خمر نکند؛ لذا، اگر در خانه اش شراب خورد، بر خلاف قرارداد عمل نکرده است. در حقیقت، شارع مقدّس یک نوع ارفاقی برای کافر ذمی قائل شده است؛ با آن که می داند در خانه اش شراب می نوشد، امّا او را از حدّ معاف کرده است. این ارفاق فقط مخصوص کافر ذمی است و شامل مسلمان و کافر نمی گردد.

از مطالب گذشته معلوم شد تفصیلی که امام رحمه الله در تحریر الوسیله بیان می کنند، در مورد کافر ذمی جاری است نه کافر حربی؛ در حقّ کافر حربی مانند مسلمان حدّ اجرا می شود؛ خواه متظاهر به شراب خواری باشد یا نه. دلیل ما همین دو روایت است که دلالتش در

ص: ۴۷۰

خصوص کافر ذمی است.

آن چه امام رحمه الله فرمود: «إذا شرب فی بیعهم وکنائسهم لم یحدّ» به سبب این است که در روایت می گفت: «یکون ذلک فی بیوتهم»؛ برای خانه خصوصیتی نیست؛ آن چه مهم است، شراب خواری اش دور از چشم مسلمانان است. بنابراین، اگر به بیابانی رفت و شراب خورد، همین حکم را دارد. پس، اگر در عبادتگاه خودشان نیز شراب خوردند، از موارد استتار، و در حکم خانه است.

ص: ۴۷۱

مسأله ۱۰ - یضرب الشارب علی ظهره و کتفه و سایر جسده، ویّتقی وجهه و رأسه و فرجه، والرجل یضرب عریاناً ما عدا العوره قائماً والمرأه تضرب قاعده مربوطه بثیابها. ولا یقام علیهما الحدّ حتّی یفیکا.

کیفیت زدن حدّ

اشاره

این مسأله دو فرع دارد.

فرع اول: کیفیت ضرب شارب

درباره ی کیفیت ضرب حدّ به شارب خمر و مسکر می گویند: به همان صورتی که درباره ی زانی و زانیه ضرب و تازیانه پیاده می شد، درباره ی شارب مسکر نیز به همان صورت است؛ و فقط در مقدار با هم تفاوت دارند؛ در باب زنا صد تازیانه بود و در باب شرب خمر هشتاد تازیانه است.

در باب زنا گفتیم: بدن مرد زانی را به غیر از عورتینش برهنه می کنند و در حالت ایستاده، نه نشسته یا خوابیده بر تمام بدنش تازیانه می زنند؛ به گونه ای که هر عضو بهره ای از این تازیانه ببرد؛ لیکن لازم نیست به طور مساوی تقسیم شود. هرچند بعضی از اعضای بدن مانند: سر و صورت و آلت رجولیت استثنا بودند.

به زن زانی در حالی که نشسته است و لباس هایش را به او پیچیده اند، تازیانه می زنند؛ زیرا، تمام بدنش عورت است. لذا، نباید هیچ جایی از بدنش برهنه و بدون لباس باشد؛ اما تازیانه را بر تمام بدنش تقسیم می کنند.

در باب زنا این نکته را بیان کردیم که تازیانه را باید با شدّت بزنند؛ ولی در این مسأله، تصریحی به شدّت و ضعف نشده است؛ سؤال این است که حدّ شرب مسکر در این جهت نیز مانند حدّ زنا است؟

در باب زنا روایات متعدّدی داشتیم که بر خصوصیات مذکور دلالت می کرد. بعضی از آن ها قیام و قعود را، برخی عاری و مجرّد بودن را و عدّه ای بر تفریق تازیانه ها بر بدن و

استثنای سر و صورت و عورت دلالت داشت؛ ولی در این مقام یک روایت داریم که دلالت آن را مورد بررسی قرار می دهیم. محمد بن یعقوب، عن علی بن ابراهیم، عن محمد بن عیسی، عن یونس، عن عبدالله بن مسکان، عن اَبی بصیر، فی حدیث قال: سألته عن السكران والزَّانی.

قال: یجلدان بالسیاط مجرّدين من بین الکتفین، فأما الحدّ فی القذف فیجلد علی ما به ضرباً بین الضّربین. (۱)

فقه الحدیث: سند این روایت صحیح و قابل اعتماد است. روایت تتمه ی حدیث قبل است نه این که مضمومه باشد.

ابوبصیر از امام علیه السلام می پرسد: کیفیت ضرب زانی و مست چگونه است؟

امام علیه السلام در پاسخ فرمود: آنان را برهنه کرده، بین دو کتفشان تازیانه می زنند. اما در باب حدّ قذف با همان لباسی که پوشیده است، ضرب متوسطی بین شدید و ضعیف به او می زنند.

اگر بر ظاهر روایت جمود کنیم، محلّ زدن تازیانه بین دو کتف است؛ و بنابراین، حقّ تعدّی به کمر و پا را نداریم.

صاحب جواهر رحمه الله از مرحوم شیخ طوسی در مبسوط نقل می کند که فرمود: شارب را برهنه نمی کنند؛ زیرا، پیامبر صلی الله علیه و آله امر به ضرب کرد، ولی فرمانی به برهنه کردن نداد. (۲) لیکن روایت صحیحه فوق برای ردّ این نظر کافی است؛ زیرا، صراحت در تجرید و عریان کردن دارد.

اشکال استدلال به روایت

اگر روایت دلالت بر تساوی سکران و زانی دارد، پس باید به ضرب شدید در حقّ شارب مسکر نیز قائل شد.

ص: ۴۷۳

۱- (۱). وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۴۷۴، باب ۸ از ابواب حدّ مسکر، ح ۱.

۲- (۲). جواهر الکلام، ج ۴۱، ص ۴۶۰؛ المبسوط: ج ۸، ص ۶۹.

پاسخ آن است که اگر زانی و سکران در تجرّد و ضرب بین کتفین مشترک بودند، از کدام قسمت روایت استفاده می کنید در سایر خصوصیات نیز مساوی هستند؟

به دیگر سخن: در باب زانی روایات متعدّدی داشتیم که بر خصوصیات دلالت داشت، ولی در باب شرب خمر همین یک روایت صحیح را داریم؛ آیا از بیان امام علیه السلام که فرمود:

«یجلدان بالسیاط مجرّدين بين الكتفين» تمام خصوصیات استفاده می شود؟ و می توان گفت: همان طور که در زنا برای بین دو کتف خصوصیتی نبود، در باب سکران نیز همین طور است؛ و همان گونه که در باب زنا بین زن و مرد فرق بود، این جا نیز فرق هست؟

و به عبارت سؤم: آیا روایت قدرت تحمیل این معنا را دارد؟ یک ضابطه ی کلی «کلّ ما تحقّق فی باب الزنا متحقّق فی باب السکران» از آن استفاده شود تا از این کلیت، شدت ضرب را نیز بفهمیم؟

از مقابله ای که در روایت بین حدّ سکران و زانی با حدّ قذف صورت گرفته است، دو مطلب فهمیده می شود: ۱ - در حدّ زانی و سکران به خلاف حدّ قذف تجرّد و برهنگی هست؛ ۲ - در حدّ قذف، تازیانه با ضربی متوسط زده می شود، ولی چنین مطلبی در مورد زانی نداریم؛ پس در مورد سکران نیز محقّق نیست.

به هر حال، اشکال ما بر عبارت تحریر الوسيله و دیگران باقی است. اگر حدّ زانی و شارب خمر در تمام خصوصیات مگر در عدد تازیانه با هم یکسان هستند، چرا شدت ضرب را نگفته اند؛ و اگر یکسان نیستند، خصوصیات قائم بودن مرد و تفریق تازیانه بر جسد و... را از کجا فهمیدید؟ ما غیر از این روایت، حدیث دیگری نداریم.

صاحب جواهر رحمه الله می گوید: وینبغی أن یفرق علی سایر بدنه لیذوق العقوبه ما سری فیہ المشروب کما روی عن علی علیه السلام من قوله للجلاّد: «أعط کلّ عضو حقه». (۱)

ایشان بر خلاف عبارت تحریر الوسيله که فرمود: «یضرب الشارب علی ظهره وکتفیه وسایر جسده» که ظهور در وجوب دارد، از کلمه ی «ینبغی» استفاده می کند؛ و مستندش روایت امیر مؤمنان علیه السلام است که به صورت تعلیل فرمود: سهم هر عضوی را به آن عطا کن و حقش را بده.

ص: ۴۷۴

این تعلیل به منزله ی یک عَلت کَلّی است که در تمام حدود جاری است؛ و برای باب زنا نیست. بنابراین، «بین الکتفین» خصوصیتی ندارد، و روایت دلالت بر انحصار ضرب بین دو کتف ندارد؛ بلکه می گوید بین کتفین جایز است و روایت «أعط کلّ عضو حَقّه» دلالت بر جواز تفریق دارد.

اگر بگویید: «أعط کلّ عضو حَقّه» ظهور در وجوب دارد نه جواز تفریق، باز مطلب مشکل می شود و اشکال ما پابرجا می ماند.

فرع دّوم: عدم جریان حدّ در حالت مستی

این فرع دلیل مستقلّی ندارد؛ لیکن از عَلت اقامه ی حدّ، به برهانش پی می بریم؛ زیرا، چنین فردی کار حرامی را مرتکب شده است، و شارع می خواهد با این تازیانه ها مانع از تکرار معصیت او گردد. اگر در حال مستی به او تازیانه بزنند، حالت تبه و انزجار برایش پیدا نمی شود؛ زیرا، شخص مست درد را نمی فهمد. برای فهمیدن درد و تعقل این مطلب که تازیانه به خاطر فساد و حرامی است که مرتکب شده، باید در حالت افاقه ی از مستی به او حدّ بزنند.

مسأله ۱۱ - لا يسقط الحدّ بعروض الجنون ولا بالارتداد، فيحدّ حال جنونه وارتداده.

عدم سقوط حدّ به عروض جنون و ارتداد

اگر فردی در حال عقل یا اسلام شراب خورد و پس از آن دیوانه شد یا از اسلام برگشت، جنون و ارتدادش سبب سقوط حدّ نمی گردد؛ زیرا، اگر بر مرتدّ حدّ جاری نشود، هر فردی که حرامی را مرتکب شد، از ترس کیفر مرتدّ می گردد. بنابراین، بر مجنون و مرتدّ حدّ زده می شود.

اگر بگویید: چه فرقی بین مستی و دیوانگی است؟ برای فرد مست باید صبر کنیم تا به هوش آید، امّا نسبت به مجنون می گوئید: حدّ را جاری می کنند؟

می گوئیم: فرق واضح است. حالت مستی یک حالت موقت و زود گذر است، به خلاف جنون که احتمال بقایش تا آخر عمر هست؛ علاوه بر این که فرد مست درد را احساس نمی کند، امّا دیوانه حسّ می کند. بنابراین، می بینیم بسیاری از افراد دیوانه از ترس کتک خوردن مرتکب پاره ای از کارها نمی شوند.

اگر دیوانه ای پیدا کنیم که ضرب و کتک در او اثری نداشته باشد، شاید بتوانیم او را استثنا کنیم؛ آن هم از باب این که ضرب اثری ندارد و ضرب به لحاظ تأثیرش، واقع می شود؛ ولی نوع دیوانه ها این طور نیستند، و از ضرب، متألم و متأثر می گردند.

در مورد فرد مست دلیلی نداریم که باید بلافاصله به او حدّ زد. امیر مؤمنان علیه السلام نجاشی شاعر معروف زمان خودش را که در ماه رمضان شراب خورده بود، اول هشتاد تازیانه زد، یک شب او را نگاه داشتند و فردای آن روز بیست تازیانه ی دیگر زد. وقتی اعتراض کرد چرا به من صد تازیانه زدید؟ امام علیه السلام فرمود: هشتاد تازیانه برای شرب خمر و بیست تازیانه برای مراعات نکردن احترام ماه رمضان بود. (۱)

ص: ۴۷۶

بنابراین، فرق بین مستی و جنون روشن است؛ در فرد مست صبر می کنند تا از حالت مستی خارج شود و حالت تألم و تأثر پیدا کند تا از ضرب تازیانه منتبّه و منزجر گردد؛ اما دیوانه حالت تألم و تأثر دارد. بنابراین، حدّ در مورد او جاری می شود.

ص: ۴۷۷

مسأله ۱۲ - لو شرب کراراً ولم یحدّ خلالها کفی عن الجمیع حدّ واحد، ولو شرب فحدّ قتل فی الثالثه وقیل فی الرابعه.

حدّ شرب مکرّر مسکر

اشاره

این مسأله دو فرع دارد:

۱ - اگر چند مرتبه شراب خورد و بعد از آن گرفتار شد، بر او یک حدّ می زنند.

۲ - اگر پس از هر شرب خمیری حدّ جاری شد، در مرتبه ی سوّم او را می کشند. بعضی گفته اند: حدّ قتل در مرتبه ی چهارم است.

فرع اوّل: حکم شرب مکرّر بدون فاصله شدن حدّ

اگر کسی چند بار مرتکب شرب خمر شده باشد و بینه نیز بر آن قائم شود که سه یا چند بار شراب خورده است، فقط هشتاد تازیانه به او می زنند؛ زیرا، موضوع دلیل وجوب حدّ «من شرب المسکر» است و این عنوان صادق است بر کسی که یک مرتبه شراب خورده باشد یا چند مرتبه؛ همان طور که بین مسکر کم و زیاد فرق نمی گذارند و می گویند: بر هر دو عنوان شرب مسکر صادق است.

اگر به این مطلب ملتزم نشویم، در این صورت فردی که دو لیتر شراب می خورد، بر هر جرعه ای که از گلوش پایین می رود، یک شرب مسکر صادق است؛ پس، باید بر او چندین حدّ جاری گردد. این حرف صحیح نیست. بنابراین، می گوئیم: آن چه مهمّ است، تحقّق عنوان شرب مسکر است؛ خواه به قلیل یا کثیر، یک یا چند مرتبه محقّق گردد، بین شرب ها فاصله باشد یا نه، تا زمانی که بر شربی حدّ نخورده باشد، همه در حکم یک شرب است و یک حدّ دارد.

این مسأله شبیه نواقض وضو است که در باب تداخل اسباب می گوئیم: هر ناقضی یک وضو نیاز ندارد؛ بلکه اگر نواقض متعدّد بود، یک وضو کافی است.

اشاره

در صورتی که پس از هر شربی بر شارب، حدّ اقامه شد، در مرتبه ی سوّم باید کشته گردد؟ در این مسأله اختلاف شدیدی وجود دارد؛ شهرت عظیمی از فقهای شیعه بر تحقّق قتل در مرتبه ی سوّم است؛ و در غنیه ادّعی اجماع شده است. (۱) شیخ طوسی رحمه الله در خلاف (۲) و مبسوط (۳) و شیخ صدوق رحمه الله در مقنع (۴) قتل را در مرتبه ی چهارم دانسته اند؛ علامه (۵)، فخرالدین (۶) و شهید رحمه الله (۷) نیز به این فتوا متمایل هستند.

ادله ی مخالفین با قتل در مرتبه ی سوّم

۱- در باب زنا با آن همه اهمّیتش، قتل در مرتبه ی چهارم است؛ شرب خمر که گناهِش بالاتر از زنا نیست، بلکه یا مساوی با آن و یا کمتر است. شاهدش این که در باب زنا، صد تازیانه داریم و در باب شرب خمر هشتاد تازیانه؛ و این، کاشف اعظم بودن زنا از شرب خمر است. بنابراین، معقول نیست در شرب خمر در مرتبه ی سوّم قتل باشد و در باب زنا در مرتبه ی چهارم.

۲- قال الصدوق (فی الفقیه): وروی أنّه یقتل فی الرابعه. (۸)

فقه الحدیث: این مرسله از مرسلات معتبر مرحوم صدوق نیست؛ زیرا، به صورت «روی» آمده است.

۳- قال النبی صلی الله علیه و آله: من شرب الخمر فاجلدوه، ثمّ إن شرب فاجلدوه، ثمّ إن شرب فاجلدوه، ثمّ إن شرب فاقتلوه. (۹)

ص: ۴۷۹

- ۱- (۱). غنیه النزوع، ص ۴۲۹.
- ۲- (۲). الخلاف، ج ۵، ص ۴۷۳، مسأله ۱.
- ۳- (۳). المبسوط، ج ۸، ص ۵۹.
- ۴- (۴). المقنع، ص ۴۵۵.
- ۵- (۵). ارشاد الأذهان، ج ۲، ص ۱۸۰.
- ۶- (۶). ایضاح الفوائد، ج ۴، ص ۵۱۵.
- ۷- (۷). اللّمعه الدمشقیه، ص ۱۶۹.
- ۸- (۸). وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۴۷۷، باب ۱۱ از ابواب حدّ مسکر، ح ۹.
- ۹- (۹). سنن بیهقی، ج ۸، ص ۳۱۴.

فقه الحدیث: مرحوم شیخ طوسی به این روایت در کتاب خلاف^(۱) تمسک کرده است.

این روایت در سنن بیهقی آمده است، ولی در کتاب های شیعه اثری از آن دیده نمی شود.

مضمون روایت وقوع تازیانه در سه مرتبه و وقوع قتل در مرتبه ی چهارم است.

ادله ی موافقین با قتل در مرتبه ی سوم

اولاً: یک روایت عام و کلی داریم که در تمام ابواب حدود جاری است؛ می گوید:

وعنه، عن أحمد، عن صفوان، عن یونس، عن أبي الحسن الماضي عليه السلام قال:

أصحاب الكبائر كلها إذا اقيم عليهم الحدود مرتين قتلوا في الثالثة.^(۲)

فقه الحدیث: در این صحیح، امام کاظم علیه السلام فرمود: وقتی دو مرتبه بر مرتکب گناه کبیره حد اقامه شد، در مرتبه ی سوم کشته می شود.

این روایت عام است و اگر مخصیصی در میان باشد، قابل تخصیص است؛ لذا، به واسطه ی دلیل معتبر در باب زنا آن را تخصیص زدیم؛ ولی در باب شرب مسکر مخصیصی نداریم. اگر بگویید: روایت مرحوم صدوق و روایت نبوی مخصیص هستند، می گوییم: آن دو روایت مرسله (صدوق، نبوی) حجیتی ندارند تا بتوانند مخصیص این دلیل معتبر گردند.

ثانیاً: ادله و روایاتی داریم که حکم را بر عنوان خمر مترتب کرده است:

۱ - محمد بن یعقوب، عن محمد بن یحیی، عن أحمد بن محمد، عن ابن أبي عمير، عن هشام بن سالم، عن سليمان بن خالد، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله من شرب الخمر فاجلدوه، فإن عاد فاجلدوه، فإن عاد الثالثة فاقتلوه.^(۳)

فقه الحدیث: سند این روایت صحیح و دلالتش واضح و روشن است.

۲ - وعن أبي علي الأشعري، عن محمد بن عبد الجبار، عن صفوان، عن

ص: ۴۸۰

۱- (۱). الخلاف ج ۵ ص ۴۷۳ مسأله ۱.

۲- (۲). وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۴۷۶، باب ۱۱ از ابواب حد مسکر، ح ۳.

۳- (۳). همان، ح ۱.

منصور بن حازم، عن أبي عبيدة، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: من شرب الخمر فاجلدوه، فإن عاد فاجلدوه، فإن عاد فاقتلوه. (۱)

فقه الحديث: این صحیحہ نیز مانند دو روایت قبل است.

۳ - وعنه، عن أحمد، عن علي بن حديد وابن أبي عمير جميعاً، عن جميل بن دراج، عن أبي عبد الله عليه السلام، أنه قال: في شارب الخمر إذا شرب ضرب، فإن عاد ضرب، فإن عاد قتل في الثالثة. (۲)

فقه الحديث: سند و دلالت روایت تمام است.

۴ - قال الكليني: قال جميل: وروى عن بعض أصحابنا: أنه يقتل في الرابعة، قال ابن أبي عمير: كأن المعنى أن يقتل في الثالثة، ومن كان إنما يؤتى به يقتل في الرابعة. (۳)

فقه الحديث: جميل بن دراج که قتل را در مرتبه ی سوم نقل کرد، می گوید: بعضی از اصحاب به قتل در مرتبه ی چهارم قائل هستند. ابن ابی عمیر که راوی از جميل است به توجیه قتل در مرتبه ی چهارم پرداخته، می گوید: شاید مقصود روایت از «يقتل في الرابعة» همان قتل در مرتبه ی سوم باشد؛ ولی علت این که فرمود: در مرتبه ی چهارم، این است که فردی را برای بار سوم گرفتند، خواستند حدّ را در حقیقت جاری کنند، فرار کرد و بار دیگر شراب خورد؛ پس، در مرتبه ی سوم حدّی بر او جاری نشده است؛ بنابراین، با عدم تخلّل حدّ در مرتبه ی سوم، پس از گرفتاری در مرتبه ی چهارم او را می کشند.

مرحوم مجلسی رحمه الله در مرآت العقول عبارت را به صورتی که گفتیم معنا می کند؛ می فرماید: در کلمه ی «فی الرابعة» دو عامل «یؤتی» و «یقتل» از جمله «ومن كان إنما يؤتى به يقتل في الرابعة» تنازع می کنند. در حقیقت، عبارت این گونه است: «ومن كان

ص: ۴۸۱

۱- (۱). وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۴۷۶، باب ۱۱ از ابواب حدّ مسکر، ح ۳.

۲- (۲). همان، ص ۴۷۷، ح ۶.

۳- (۳). همان، ح ۷.

إنما يؤتى به في الرابعة يقتل في الرابعة»^(۱).

۵- وعن محمد بن الحسن، عن زراره، عن أحدهما في حديث، قال: سمعته يقول: من شرب الخمر فاجلدوه، فإن عاد فاجلدوه فإن عاد فاقتلوه في الثالثة^(۲).

فقه الحديث: دلالت و سند^(۳) روایت مانند روایات قبل است.

ثالثاً: ادله روایاتی هستند که حکم را بر روی هر مسکری برده است؛ لذا، نباید توهم شود قتل در مرتبه ی سوم اختصاص به خمر دارد؛ بلکه در هر مسکری جاری است.

۱- محمد بن یعقوب، عن محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد، عن [و] علي بن النعمان، عن أبي الصّباح الكناني، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: كلّ مسكر من الأشربة يجب فيه كما يجب في الخمر من الحد^(۴).

فقه الحديث: در این صحیح، امام صادق علیه السلام فرمود: حدی که در خمر واجب است، در هر شراب مسکری واجب می باشد.

کلمه ی «من الحد» در روایت اطلاق دارد؛ شامل تازیانه و قتل می گردد. و روایت نسبت به هر مسکری عمومیت دارد؛ زیرا، فرمود: «کلّ مسکر...». در نتیجه، به اطلاق روایت تمسّک کرده و می گوییم: در هر مسکری، در مرتبه ی اول و دوم حدّ تازیانه و مرتبه ی سوم حدّ قتل اقامه می شود.

۲- وعنه، عن محمد بن الفضيل، عن أبي الصّباح الكناني، قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: كان النبي صلى الله عليه وآله إذا أتى بشارب الخمر ضربه، فإن أتى به ثانيةً ضربه، فإن أتى به ثالثةً ضرب عنقه.

ص: ۴۸۲

۱- (۱). مرآت العقول، ج ۲۳، ص ۳۳۸.

۲- (۲). وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۴۷۷، باب ۱۱ از ابواب حدّ مسکر، ح ۸.

۳- (۳). سند روایت مرسل است؛ زیرا، مقصود از «محمد بن الحسن» در سند، «ابن الولید» است و او نمی تواند بدون واسطه از «زراره» روایت داشته باشد.

۴- (۴). وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۴۷۳، باب ۷ از ابواب حدّ مسکر، ح ۱.

قلت: النبيذ؟ قال: إذا أخذ شاربہ قد انتشىء ضرب ثمانين، قلت: أرأيت إن أخذته ثانيه، قال: اضربه، قلت: فإن أخذته ثالثه، قال: يقتل كما يقتل شارب الخمر. (1)

فقه الحديث: در این صحیحہ، امام صادق علیہ السلام فرمود: وقتی شارب الخمر را نزد پیامبر می آوردند، در دفعه اول و دوم او را می زد و در مرتبه ی سوم او را می کشت.

ابوالصباح کنانی پرسید: حکم نبیذ چگونه است؟

امام علیہ السلام فرمود: اگر شارب نبیذ را گرفتند در حالی که مست بود و رخوت و سستی داشت - در گذشته گفتیم، نبیذ بر دو نوع مسکر و غیر مسکر است - در مرتبه ی اول و دوم او را تازیانه می زدند، و در دفعه ی سوم همانند شارب خمر می کشند.

۳- روایت دوازدهم و سیزدهم (2) این باب نیز بر همین مطلب دلالت دارد.

با توجه به روایات گذشته، مجالی برای مناقشه در ثبوت حدّ قتل در مرتبه ی سوم نمی ماند.

تذکر: آیا با وجود این همه روایات معتبر، حقّ داریم شرب خمر را با زنا مقایسه کرده و بگوییم: وقتی در زنا قتل در مرتبه ی چهارم بود، قتل شراب خواری که گناهش در اهمیت به پای زنا نمی رسد، باید در مرتبه ی چهارم باشد. ما چه می دانیم، فقیه دست به ملاکات ندارد و کاری هم به ملاکات ندارد؛ بلکه او تابع دلیل است. دلیل در باب زنا قتل را در مرتبه ی چهارم گفته و در این باب در مرتبه ی سوم، ما نیز باید به آن عمل کنیم.

در مقام فلسفه بافی ممکن است بگوییم: وجود شهوت و غریزه ی جنسی در وجود انسان، او را به زنا وادار می کند؛ انسان نیز امکان دارد تحت تأثیر این غریزه مرتکب زنا گردد؛ ولی کدام غریزه در وجود انسان اقتضا دارد که انسانیت و عقل خود را از دست بدهد؟ شراب خواری ربطی به غریزه ی انسانی ندارد. از این رو، شارع در باب زنا حدّ قتل را در مرتبه ی چهارم و در این باب در مرتبه ی سوم قرار داده است.

ص: ۴۸۳

۱- (۱). وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۴۷۸، باب ۱۱ از ابواب حدّ مسکر، ح ۱۱.

۲- (۲). همان، ح ۱۲ و ۱۳.

مسأله ۱ - لو شهد عدل بشربه و آخر بقيئه وجب الحدّ، سواء شهد من غير تاريخ أو بتاريخ يمكن الاتّحاد، ومع عدم إمكانه لا يحدّ.

وهل يحدّ إذا شهدا بقيئه؟ فيه إشكال.

حکم شهادت به شرب مسکر و قیء آن

اشاره

این مسأله دو فرع دارد:

۱ - اگر یکی از دو شاهد عادل شهادت به شرب مسکر داد و دیگری گفت: شربش را ندیدم، لیکن دیدم خمر را قیء کرد؛ در این صورت، حدّ واجب است؛ خواه شهادتشان بدون تاریخ باشد یا مقرون به تاریخی که اتّحاد شرب و خمر امکان داشته باشد. و در صورتی که اتّحاد ممکن نباشد، مانند این که یکی بگوید: اوّل ماه شراب خورد، و دیگری بگوید: در دهم ماه او را در حال قیء کردن خمر دیدم، حدّ جاری نمی شود.

۲ - اگر هر دو به قیء کردنش شهادت بدهند، در اجرای حدّ اشکال داریم.

فرع اوّل: شهادت به شرب و قیء مسکر

در عبارت تحریر الوسیله آمده است: «سواء شهد من غير تاريخ»؛ اما صحیح آن است که گفته شود: «سواء شهدا من...».

منشأ این حکم وقوع حادثه ای در زمان خلافت عمر بن خطاب است. باید بررسی کنیم آیا حکمی بر خلاف قاعده است یا بر طبق موازین و قواعد؟ آیا امکان تعدی هست یا نه؛ به گونه ای که اگر شهادت به قیء خمر دادند، حدّ ثابت می شود؟

محمّد بن یعقوب، عن محمّد بن یحیی، عن محمّد بن أحمد، عن موسی بن جعفر البغدادی، عن جعفر بن یحیی، عن عبد اللّٰه بن عبد الرّحمن، عن الحسین بن زید، عن أبی عبد اللّٰه علیه السلام، عن أبیه علیه السلام قال: اتی عمر بن الخطاب بقدامه بن مظعون وقد شرب الخمر فشهد علیه رجلا ن أحدهما خصی وهو

عمرو التميمی والآخر المعلی بن الجارود. فشهد أحدهما أنه رآه يشرب وشهد الآخر أنه رآه يقيء الخمر.

فأرسل عمر إلى ناس من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله فيهم أمير المؤمنين عليه السلام، فقال لأمير المؤمنين عليه السلام ما تقول يا أبا الحسن عليه السلام؟ فإني كنت أرى رسول الله صلى الله عليه وآله: أنت أعلم هذه الأمة وأقضاها بالحق، فإن هذين قد اختلفا في شهادتهما. قال: ما اختلفا في شهادتهما وما قاءها حتى شربها. فقال: هل تجوز شهادة الخصي؟ قال: ما ذهاب لحيه إلا كذهاب بعض أعضائه. (١)

سند حدیث: در سند این روایت حسین بن زید یا یزید واقع شده است که در کتاب های رجالی به وثاقتش حکم نشده است؛ لیکن دو جهت در او هست: ۱ - وی از جمله افرادی است که صفوان از او روایت می کند و در بحث های گذشته گفتیم: شیخ طوسی رحمه الله درباره ی صفوان و ابن ابی عمیر و بزنی می فرماید: «لایروون ولا یرسلون إلا عن ثقه.» ما در این جهت اشکال کردیم و گفتیم: روایت این گروه از فردی، دلیل وثاقت او نیست.

۲ - وی از رجال تفسیر علی بن ابراهیم قمی است. در گذشته به این مطلب اشاره کردیم که مؤلف کتاب کامل الزیارات، در مقدمه اش به وثاقت تمام راویان واقع در اسناد روایات حکم کرده است؛ علی بن ابراهیم قمی رحمه الله نیز در مقدمه ی کتابش می گوید: ما در این کتاب اخبار و روایاتی که افراد موثق نقل کرده اند، می آوریم؛ و حسین بن زید یکی از راویان واقع در اسناد تفسیر قمی است. لذا، به این جهت می توان به اعتبار روایت حکم کرد.

از این دو جهت که بگذریم، جهت دیگری در این روایت هست که سبب اعتبار آن می گردد. بنابراین، لازم نیست بر دو جهت اول تکیه کنیم؛ و آن این که:

أولاً: این روایت را مرحوم کلینی، صدوق، شیخ طوسی (مشایخ ثلاثه رحمهم الله) نقل کرده اند.

و ثانیاً: همه ی فقها بر طبق آن فتوا داده اند و کسی در آن مناقشه نکرده است. لذا، شهرت عملی اصحاب ضعف سندش را جبران می کند.

فقه الحدیث: امام باقر علیه السلام فرمود: قدامه بن مظعون را نزد عمر بن خطاب آوردند در

ص: ۴۸۶

۱- (۱). کافی، ج ۷، ص ۴۰۱، ح ۲؛ وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۴۸۰، باب ۱۴ از ابواب حدّ الشرقة، ح ۱.

حالی که شراب خورده بود. (۱) دو نفر علیه او شهادت دادند: یکی عمرو تمیمی که خصی بود و جهت رجولیت در او نبود، و دیگری معلی بن جارود.

یکی از این دو نفر شهادت داد: شراب خوردنش را دیدم؛ و دیگری گفت: قدامه را در حالی دیدم که شراب را استفراغ می کرد. عمر در حکم مسأله درمانده شد؛ زیرا، به حسب ظاهر این دو شهادت با هم اختلاف دارند؛ یکی شهادت بر شرب، و دیگری شهادت بر قیء است. از این رو، به دنبال گروهی از صحابه که یکی از آنان امیر مؤمنان علیه السلام بود، فرستاد.

پس از حضور و اجتماع صحابه، رو به آن حضرت کرده، گفت: نظر شما در این موضوع چیست؟ تو آن کسی هستی که رسول خدا صلی الله علیه و آله درباره ات فرمود: داناترین این امت و آشناترین آنان به حق در مقام قضاوت و داوری هستی. این دو نفر در شهادت دادن اختلاف کردند. - (در کتاب وسائل بیست جلدی، کلمات: «قال: ما اختلفا فی شهادتھما» افتاده است) -.

امام علیه السلام فرمود: آنان در شهادتشان اختلاف نکردند - آن گاه در علت عدم اختلاف فرمود: - استفراغ نکرد مگر آن که شراب خورده است؛ یعنی امکان ندارد کسی که شراب نخورده باشد، شراب قیء کند. استفراغ شراب کاشف از شرب آن است. بنابراین، شهادت دومی نیز به شرب خمر بازگشت دارد.

همه ی فقها به این روایت در مورد خودش فتوا داده اند، و کسی مخالفت نکرده است.

فرع دوم: شهادت بینہ بر استفراغ شراب

اشاره

اگر دو شاهد عادل شهادت دادند: «ما استفراغ شراب را از زید دیدیم». حکمش چیست؟

امام راحل رحمه الله در تحریر الوسیله در ترتب حدّ بر آن اشکال دارند. اکنون بحث در این است که آیا روایت گذشته حکمی بر خلاف قاعده دارد؟ که مجبور باشیم بر موردش توقف کنیم و حقّ تعدی از آن را نداشته باشیم؛ همان گونه که اگر هر دو نفر بر استفراغ خمر شهادت بدهند، نمی توان فتوا به حدّ داد؛ یا روایت بر طبق ضوابط و قواعد است، پس تعدی ممکن است؟

ص: ۴۸۷

۱- (۱). اهل سنت به عدالت تمام صحابه معتقدند در حالی که عمر بر بعضی از آنان اقامه ی حدّ کرده است. (استاد).

بنا بر قواعد و ضوابط، شهادت به استفراغ فایده ندارد؛ زیرا، آن چه موضوع ترتب حدّ است، شهادت بر شرب تنها نیست؛ بلکه شهادت بر شرب اختیاری غیر اکراهی سبب ترتب حدّ می گردد. در مقام ما، استفراغ خمر کشف از شرب آن می کند، ولی کاشف از شرب اختیاری نیست.

اگر استفراغ شراب دلالت داشت که شرب شارب از اکراه نبوده، و فرد با میل، رغبت، رضا، اختیار، متصدی شرب شده است، می توانستیم بگوییم: حدّ جاری است. بنابراین، ناچاریم به این روایت فقط در موردی که یکی از شهود بر شرب خمر و دیگری بر استفراغ خمر شهادت بدهد، عمل کنیم.

باید توجه داشت که ما ادعا نمی کنیم این روایت بیانگر قضیه ای در واقعه ای است. بین دو مطلب «عدم تعدی» و «قضیه فی واقعه» تفاوت است؛ اگر به صورت «قضیه فی واقعه» به مسأله نگاه کنیم، یعنی در هر زمان و در هر جا اگر کسی به شرب خمر و دیگری به قیء خمر شهادت داد، حق اجرای حدّ نداریم و این مختصّ به امام معصوم علیه السلام بوده است؛ اما بنا بر عدم تعدی، ما به این حکم به صورت کلی در هر وقت و هر زمان در خصوص شهادت به شرب خمر از یکی و شهادت به قیء دیگری، فتوا می دهیم.

از این رو، هر چند تعلیل در روایت «ما قاءها حتی شربها» عامّ است، ولی در جایی که هر دو به استفراغ شراب شهادت بدهند، چون حکمی بر خلاف قاعده است، به آن فتوا نمی دهیم؛ بلکه بر طبق قاعده رفتار کرده، به عدم ترتب حدّ حکم می کنیم.

مرحوم محقق حلی رحمه الله در کتاب شرایع می فرماید: «ویلزم علی ذلک وجوب الحدّ لو شهدا بقیئها، نظراً إلى التعلیل المروی، وفیه تردّد، لاحتمال الإکراه علی بعد، ولعلّ هذا الاحتمال یندفع بأنّه لو کان واقعاً لدفع به عن نفسه»^(۱).

کتاب شرایع با آن که کتابی استدلالی نیست و متن فقه است، لکن مرحوم محقق در پاره ای از موارد به بیان برهان و استدلال پرداخته است؛ از جمله ی آن موارد این مسأله است که می فرماید:

ص: ۴۸۸

اگر دو نفر شهادت به قیء خمر دادند، باید حدّ در موردش اجرا گردد؛ نظر به تعلیلی که در روایت آمده است. لیکن در این فتوا مردّدیم؛ زیرا، این احتمال بعید است که فرد مکره بوده باشد. بنابراین، قیء شراب کشف از شرب اختیاری نمی کند، و با وجود احتمال، حدّ ساقط می گردد.

دلیل قائلین به تعدی

مرحوم محقق رحمه الله در ردّ احتمال اکراه می فرماید: «اگر واقعاً اکراهی وجود داشت، فرد می تواند از خود دفاع کند؛ پس، در جایی که شهود بر ضرر مشهودّ علیه شهادت می دهند، مشهود علیه سکوت کرد و نگفت: این شرب، اضطراری، اکراهی و... بود، عدم دفاع، دلیل بر اختیاری بودن شرب است.» (۱)

در بحث شهادت مشهود به استفراغ خمر نیز همین مطلب جریان دارد. نظیر این بحث را در گذشته داشتیم؛ اگر بینه بر شرب خمر زید شهادت داد، گفتیم: اگر زید سکوت کرد و حرفی نزد، شهادت اثرش را می بخشد و حدّ مترتب می گردد؛ ولی اگر در مقابل این شهادت ایستاد و گفت: برای معالجه خوردم یا شرب اکراهی و اضطراری و مانند آن بود و ما علم به کذبش نداشتیم، ادعایش را در صورتی که در حقّش چنین احتمالاتی امکان داشته باشد، می پذیریم؛ مانند این که کسالتی دارد و احتمال بدهیم شرب خمر برای معالجه ی آن بوده است.

در شهادت به قیء نیز این معنا جا دارد. پس از آن که شهادت به استفراغ کاشف از شرب خمر بود و کیفیت شرب را از سکوت مشهودّ علیه استفاده کردیم، حدّ مترتب می شود.

به بیان دیگر، موضوع ترتّب حدّ دو چیز است: یکی احراز شرب مسکر، دیگری احراز خصوصیت شرب که اختیاری بوده و نه برای علاج و اضطرار و اکراه؛ همان گونه که شهادت بینه بر شرب اگر با سکوت مشهودّ علیه همراه نباشد، فایده ندارد، در مورد شهادت به قیء نیز همین مطلب را می گوئیم. به نظر ما، فرقی بین دو شهادت نیست.

ص: ۴۸۹

اگر بگویید: وقتی مشهود شهادت بر شرب خمر می دهند، احتمال اکراه و دست و پای شارب را بستن و به زور در گلویش خمر ریختن منتفی است؛ به خلاف شهادت به قیء که این احتمالات راه دارد.

می گوئیم: اولاً: احتمالات دیگر مانند شرب برای معالجه یا اضطرار راه دارد. و ثانیاً:

احتمال این که نامه ای به او نوشته اند که اگر شراب نخوری، تمام حیثیت تو را به باد می دهیم، آیا دافعی دارد؟ از این راه به شرب خمر تهدید و اکراه شده باشد.

بنابراین، تمام احتمالاتی که در شهادت به قیء شراب می آید، در شهادت به شرب شراب نیز هست؛ لذا، به نظر ما، نه تنها باید از مورد روایت تعدی کرد، بلکه اگر روایتی هم در کار نبود، جایی که شهود، بر قیء خمر شهادت بدهند، بر طبق قاعده حکم می کنیم که شهادت به قیء، شهادت به شرب شراب و کاشف از آن و دلیل بر آن است. امّا خصوصیت شرب را از راه سکوت و عدم سکوت مشهودّ علیه احراز می کنیم؛ همان طوری که در باب بینه در تحریر الوسیله و غیر آن گفته اند: اگر در مقابل بینه قیام کرد و ادّعا کرد شربش برای تداوی و... بوده است، در صورتی که در حقّش محتمل باشد، آن را می پذیریم.

به عبارت دیگر، بینه راه ثبوت شرعی برای تحقّق شرب است و مقتضی برای ترتّب حدّ است، به شرط آن که مانعی در کار نباشد.

اگر بگویید: بنا بر آن چه مطرح شد، اگر حاکم شرع از رایحه ی شراب، علم به شرب مسکر پیدا کرد، یعنی علم به جای بینه نشست، باید به ثبوت حدّ ملتزم گردید.

می گوئیم: در این صورت نیز اگر شارب خمر ادّعا کند شرب من برای تداوی و مانند آن بود، علم از اثر می افتد؛ لیکن صرف رائحه ی شراب نمی تواند اثبات شرب خمر کند.

زیرا، ممکن است این شخص برای رفع درد دندان خمر را چند دقیقه در دهانش نگاه داشته و آن گاه بیرون ریخته باشد، به گونه ای که شرب خمر و تناول صادق نباشد. با وجود این احتمال، حکایت گری رائحه از شرب مسکر محل تأمل و اشکال است.

خلاصه ی کلام: اگر به صرف احتمال می خواهید حدّ را ساقط کنید و شهادت به قیء را

خلاف قاعده بدانید، احتمالاتی که در شهادت به قیء داده می شود در شهادت به شرب نیز راه دارد؛ به خصوص این که از کجا می دانیم این شرب، حرام است یا جایز و شهود از کجا به حرمت یا حلیت آن پی می برند؟ کسی نمی تواند شهادت بدهد به این که زید به نحو حرام شراب خورد. چه بسا مرضی دارد یا مضطر به خوردن خمر است و هکذا.

بنابراین، مسأله ی شهادت به استفراغ شراب بر طبق قاعده است؛ و فرقی بین این دو نوع شهادت نیست.

مسأله ۲ - من شرب الخمر مستحلّاً لشربها أصلاً وهو مسلم، استتيب فإن تاب اقيم عليه الحدّ، وإن لم يتب ورجع إنكاره إلى تكذيب النّبي صلى الله عليه و آله قتل من غير فرق بين كونه ملئياً أو فطرياً. وقيل: حكمه حكم المرتدّ لا يستتاب إذا ولد على الفطره، بل يقتل من غير استتابه. والأول أشبه.

ولا يقتل مستحلّ شرب غير الخمر من المسكرات مطلقاً بل يحدّ بشربه خاصّه مستحلّاً كان له أو محرّماً.

وبایع الخمر يستتاب مطلقاً فإن تاب قبل منه، وإن لم يتب ورجع استحلاله إلى تكذيب النّبي صلى الله عليه و آله قتل، وبایع ما سواها لا يقتل وإن باعه مستحلّاً ولم يتب.

حکم مستحلّ خمر

اشاره

این مسأله سه فرع دارد:

۱ - کسی که شراب بخورد در حالی که آن را حلال می شمارد، او را توبه می دهند؛ اگر توبه کرد، حدّ شرب خمر بر او اقامه می گردد؛ و اگر نپذیرفت و انکارش به تکذیب پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله بازگشت داشت، کشته می شود. فرقی در این حکم بین مرتدّ ملّی و فطری نیست. برخی از فقها گفته اند: باید بین مرتدّ ملی و فطری فرق گذاشت؛ اولی را توبه می دهند و دوّمی بدون توبه کشته می شود؛ ولی قول اوّل به قواعد و روایات شبیه تر است.

۲ - کسی که شرب غیر خمر از مسکرات را حلال بداند، کشته نمی شود؛ فرقی بین ففّاع و غیر آن نیست؛ بلکه به فردی که شرب مسکر کرده، فقط حدّ می زنند.

۳ - فروشنده ی خمر را توبه می دهند خواه مستحلّ باشد یا نه. اگر توبه کرد، می پذیریم؛ و اگر زیر بار نرفت و استحلالش به انکار و تکذیب نبی صلی الله علیه و آله منتهی شد، او را می کشند. بایع غیر خمر را نمی کشند؛ هرچند در فروش آن مستحلّ باشد و توبه هم نکند.

اگر فردی شرب خمر کند در حالی که آن را حلال می داند، در حکمش دو قول است:

۱- قولی که مطابق با قاعده و موافق با سایر موارد فقه است؛ یعنی اگر کسی حرام ضروری را منکر گردد، در حقیقت، ضروری دین را انکار کند، مرتدّ است؛ و مرتدّ بر دو نوع است:

الف: مرتدّ فطری: حکمش در صورتی که مرد باشد، بدون مطالبه ی توبه، قتل است؛ یعنی توبه اش به حسب ظاهر قبول نمی شود و حاکم نیز از وی مطالبه ی توبه نمی کند. و اگر زن باشد، از او مطالبه ی توبه می شود؛ اگر توبه کرد، می پذیرند؛ و گرنه حبس ابد می گردد - یکی از موارد حبس ابد در اسلام همین مورد است - و در اوقات نماز او را می زنند.

ب: مرتدّ ملّی: حکمش این است که ابتدا او را توبه می دهند؛ اگر توبه نکرد، او را می کشند؛ به شرط آن که مرد باشد؛ و حکم زن مرتدّ ملّی با زن مرتدّ فطری یکسان است.

۲- مرحوم شیخ مفید رحمه الله (۱) در مقنعه و شیخ طوسی رحمه الله (۲) در کتاب نهاییه و مرحوم ابن سعید در جامع (۳) با استناد به پاره ای از روایات، گفته اند: از چنین فردی مطالبه ی توبه می کنیم؛ خواه مرتدّ ملّی باشد یا فطری. اگر توبه کرد، هشتاد تازیانه به عنوان حدّ شرب خمر به او می زنیم؛ و اگر توبه نکرد، او را می کشیم.

این مطلب در عبارتشان نیست که حدّ مستحلّی که توبه نمی کند، فقط قتل است، یا باید ابتدا هشتاد تازیانه به او بزنینم، آن گاه او را بکشیم؟ صاحب جواهر رحمه الله قتل را بعد از حدّ گفته است. (۴)

قول دوّم، بر خلاف قاعده است؛ آیا با استناد به دو روایتی که در این مورد رسیده است، می توان آن را ثابت کرد؟

۱- محمّد بن محمّد المفید فی (الإرشاد) قال: روت العامّه والخاصّه أنّ

ص: ۴۹۳

۱- (۱). المقنعه، ص ۷۹۹.

۲- (۲). النهایه فی مجرّد الفقه والفتوی، ص ۷۱۱.

۳- (۳). الجامع للشرایع، ص ۵۵۸.

۴- (۴). جواهر الکلام، ج ۴۱، ص ۴۶۴.

قدامه بن مظعون شرب الخمر فأراد عمر أن يحده، فقال: لا- يجب عليّ الحدّ، إنّ الله يقول: لَيْسَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعِمُوا إِذَا مَا اتَّقَوْا وَآمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ ثُمَّ اتَّقَوْا وَآمَنُوا فَدَرَأَ عَنْهُ عَمْرُ الْحَدِّ.

فبلغ ذلك أمير المؤمنين عليه السلام فمشى إلى عمر فقال: ليس قدامه من أهل هذه الآية ولا من سلك سبيله في ارتكاب ما حرّم الله، إنّ المذنب آمنوا وعملوا الصّالحات لا يستحلّون حراماً فإردد قدامه فاستتبه ممّا قال، فإن تاب فأقم عليه الحدّ، وإن لم يتب فاقتله فقد خرج من المله.

فاستيقظ عمر لذلك، وعرف قدامه الخبر فأظهر التّوبه والإقلاع فدرأ عنه القتل ولم يدر كيف يحده، فقال لعليّ عليه السلام: أشر عليّ.

فقال: حدّه ثمانين جلده، إنّ شارب الخمر إذا شربها سكر وإذا سكر هذى وإذا هذى افتري، فجلده عمر ثمانين جلده. (١)

سند روایت: از تعبیر «روت العامّه والخاصّه» چه چیزی استفاده می شود؟ آیا روایت مرسله ای همانند مرسله ی صدوق رحمه الله - که می فرمود: «رُوی أنّه یقتل فی الرابعه» (٢) - است؟ یعنی هر دو حدیث اسناد به روایت داده اند؛ منتهی یکی به صورت فعل مجهول (رُوی) و دیگری به صورت فعل معلوم (رَوَتْ). به هر حال، دو روایت مرسل بی اعتبار است؛ یا تعبیر «روت العامّه والخاصّه» بیانگر معنایی دیگر است؟ یعنی این روایت را به طور مکرر نقل کرده اند به گونه ای که اختصاص به شیعه نداشته، بلکه شیعه و سنی در نقلش اتفاق نظر دارند.

ظاهراً نمی توان حکم به اعتبار روایت کرد. حدّا کثر چیزی که می توان گفت: قدر و مقام چنین روایتی بالاتر از روایت مرسلی است که به صورت «روی» باشد.

فقه الحدیث: عامّه و خاصّه گفته اند: قدامه بن مظعون شرب خمر کرد و این مسأله با بینه ثابت شد. عمر تصمیم گرفت بر این صحابی پیامبر خدا صلی الله علیه و آله حدّ اقامه کند. قدامه گفت:

ص: ۴۹۴

۱- (۱). وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۴۶۵، باب ۲ از ابواب حدّ مسکر، ح ۱.

۲- (۲). همان، ص ۴۷۷، باب ۱۱ از ابواب حدّ مسکر، ح ۹.

اجرای حدّ در حقّ من واجب نیست. من خصوصیتی دارم که مانع از اجرای آن می شود.

عمر گفت: چه خصوصیتی؟

قدامه گفت: من از اهل این آیه هستم که خداوند متعال فرمود: «آنانی که ایمان آوردند و عمل صالح انجام دادند، در آن چه که می خورند، باک و جناحی بر آنان نیست؛ اگر اهل تقوی و ایمان باشند». من مصداق الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا حَسَنًا هستم به مقتضای این آیه، نباید به من حدّ بزنی؛ و گرنه لازمه اش جناح است، نه «لیس علیهم جناح».

عمر پس از شنیدن استدلال قدامه از اجرای حدّ بر او خودداری کرد؛ و حدّ را از وی ساقط نمود. این مطلب به امیر مؤمنان علیه السلام رسید. نزد عمر آمد و فرمود:

قدامه از مصادیق این آیه نیست. هرکسی که مانند وی مرتکب حرام خدا گردد نیز اهل این آیه نیست. کسانی که ایمان آوردند و عمل صالح انجام می دهند، حرام خدا را حلال نمی دانند. بنابراین، اگر کسی حرام خدا را حلال دانست، اهل این آیه نیست. - اگر دنباله ی روایت نبود، می گفتیم: قدامه در عمل آن را حلال دانسته است نه در اعتقاد؛ ولی جملات بعدی شاهد بر این است که نامبرده اعتقاد به حلیّت و عدم حرمت خمر پیدا کرده بود. - امیر مؤمنان علیه السلام فرمود: قدامه را بیاور و توبه بده؛ اگر توبه کرد، حدّش بزنی؛ و گرنه او را به قتل برسان. زیرا، از ملت اسلام خارج شده است. - «فقد خرج من الملة»، قرینه ی بر اعتقاد به حلیّت است. -

عمر یک دفعه از خواب بیدار شد و به حکم خداوند توجه پیدا کرد. خبر گفتگوی امیر مؤمنان علیه السلام به گوش قدامه رسید، اظهار توبه و پشیمانی کرد؛ و گفت: اشتباه کردم. با این توبه، قتل از او ساقط شد. اما عمر ندانست حدّ را چگونه اجرا کند؛ به امیر مؤمنان علیه السلام گفت: مرا راهنمایی کن.

امیر مؤمنان علیه السلام فرمود: حدّش هشتاد تازیانه است. زیرا، شارب خمر پس از شرب خمر به ترتیب مست می شود، هذیان می گوید، افترا می بندد. - حدّ افترا هشتاد تازیانه است. -

۲ - وبالإسناد عن یونس، عن عبد الله بن سنان، قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: الحدّ

فی الخمر أن یشرب منها قليلاً أو كثيراً، ثم قال: اتى عمر بقدامه بن مظعون وقد شرب الخمر وقامت عليه البيئه، فسأل علياً عليه السلام فأمره أن يجلد ثمانين.

فقال قدامه: يا أمير المؤمنين ليس عليّ حدّ، أنا من أهل هذه الآية: لَيْسَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعَمُوا .

فقال عليّ عليه السلام: لست من أهلها، إنّ طعام أهلها لهم حلال ليس يأكلون ولا يشربون إلّما أحلّ الله لهم، ثم قال: إنّ الشارب إذا شرب لم يدر ما يأكل ولا ما يشرب، فاجلدوه ثمانين جلده. (۱)

فقه الحديث: در این صحیح، امام صادق علیه السلام فرمود: حدّ شرب خمر هشتاد تازیانه است؛ به مجرد صدق مسماى شرب (خمر قلیل باشد یا کثیر) حدّ واجب می گردد. آن گاه امام صادق علیه السلام فرمود: قدامه بن مظعون را نزد عمر آوردند، بیینه بر شراب خواری اش اقامه شد. از امیر مؤمنان علیه السلام درباره ی حدّش پرسید. امام علیه السلام فرمود: هشتاد تازیانه به او بنزید.

قدامه گفت: حدی بر من ثابت نیست؛ من از اهل این آیه هستم لَيْسَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعَمُوا .

امام علیه السلام فرمود: تو از مصادیق این آیه نیستی. طعام آنانی که اهل این آیه هستند، حلال است. آنان جز آن چه را خداوند حلال کرده، نمی خورند و نمی آشامند. آن گاه فرمود:

شارب خمر وقتی شراب خورد، دیگر حلال و حرام را نمی فهمد؛ هرچه به دست می آورد، می خورد و می آشامد؛ زیرا، شعور و تمیزش را از دست می دهد. بنابراین، باید هشتاد تازیانه به او زد.

تفاوت این دو روایت

در حدیث ابن سنان مسأله ی استحلال و توبه و قتل طرح نشده است. محور آن شرب خمر توسط قدامه است. وی خیال می کرد، از اهل آیه شریفه است؛ لذا، حدّ از او مرتفع است. و امام علیه السلام در ردّش فرمود: «فیما طعموا» طعام و شراب حلال است و تو مرتکب حرام شده ای، و اهل این آیه نیستی.

ص: ۴۹۶

ظاهر روایت دوّم، مسأله ی استحلال و اعتقاد به آن نیست؛ بلکه به عقیده ی قدامه آیه ی شریفه مَخْصِيصِ ادْلَه ی حدّ است؛ یعنی هرچند شراب حرام خورده، اما آیه به کلمه «لَيْسَ عَلَيْهِمْ جُنَاحٌ» حدّ را از او برمی دارد. ولی امام علیه السلام او را مشمول دلیل حدّ دانست و از مصادیق آیه ی شریفه ندانست.

به عبارت دیگر، در ذهن قدامه این بوده که آیه ی شریفه حدّ را از مؤمنان برداشته است؛ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا از نظر عقوبت دنیایی مستثنا هستند؛ ولی کاری به حرمت خمر نداشته است. اصلاً آیه ی شریفه نمی تواند حرمت را بردارد؛ زیرا، فرمود: «لَيْسَ عَلَيْهِمْ جُنَاحٌ فِيمَا طَعَمُوا» یعنی جناح را بعد از طعام و خوردن نفی می کند نه قبل از آن.

لذا، آیه دلالت روشنی دارد بر نفی جُنَاحی که بر طعام و خوردن مترتب است. ظهور آیه در توسعه ی بعد از طَعَمُوا می باشد به این معنا که این افراد در سعه هستند نه در مضیقه بعد از طعام. بنابراین، نمی توان از روایت دوّم استفاده کرد قدامه مستحلّ شرب خمر بوده است.

به سخن دیگر، در روایت دوّم مسأله ی استحلال بیان نشده است؛ شاهدش این که صحبتی از استتابه و قتل نیست. بنابراین، از این روایت می فهمیم شبهه ای برای قدامه بوده است؛ وی خیال می کرده هرکسی که مصداق آیه الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ...

باشد اگر مرتکب حرامی گردد که در شریعت حدّ دارد، این افراد از ثبوت حدّ مستثنا هستند.

در مسائل گذشته گفتیم: اگر کسی علم به حرمت خمر داشت، لیکن خیال می کرد حدّی بر آن مترتب نمی شود؛ بر وی حدّ را اقامه می کنند. قدامه بن مظعون نیز عالم به حرمت خمر بوده، لیکن خیال می کرده حدّ از او منتفی است. امیر مؤمنان علیه السلام شبهه اش را از بین برده و فرمود: فِيمَا طَعَمُوا طعام حرام را شامل نیست؛ بلکه اختصاص به طعام حلال و شراب حلال دارد. از آن جایی که قدامه عالم به حرمت خمر بود، امام علیه السلام دستور داد هشتاد تازیانه در موردش پیاده شود.

در حدیث مفید رحمه الله: امیر مؤمنان علیه السلام معنای طَعَمُوا را به استحلال بر می گرداند و می فرماید: کسانی که ایمان آورده و عمل صالح انجام می دهند، حرام خدا را حلال نمی شمارند؛ لذا، قدامه و هم فکرائش که حرام خدا را حلال می دانند، اهل این آیه نیستند.

بنابراین، فرمود: او را بخوان و توبه بده. اگر توبه کرد، هشتاد تازیانه بزن، و اگر توبه نکرد، او را به قتل برسان.

نظر برگزیده

به نظر ما، دو روایت با هم در مقام تعارض است؛ یکی مسأله را دایره مدار استحلال و عدم آن دانسته است، و دیگری کاری به استحلال ندارد. این دو یک واقعه را نقل می کنند، اما با این اختلاف و تناقض.

یک روایت مرسله است، اما ارسالش به نحو «روت العامه والخاصه» است و روایت دیگر صحیحه است. آیا عمل مرحوم شیخ طوسی و مرحوم شیخ مفید و تابعانشان سبب قوت روایت می گردد؛ به گونه ای که آن را شبهه و اصلح قرار بدهیم، همان طوری که امام راحل رحمه الله در تحریر الوسیله فرمود؟ چند اشکال در این جا مطرح است که مانع تمسک به روایت اول می شود. در نتیجه، باید به روایت دوم که صحیحه و بر طبق قاعده است، فتوا داد.

۱- از کجای روایت استفاده می کنید که ارتداد قدامه، فطری بوده است؟ تا بگویید فرقی بین مرتد ملی و فطری در این باب نیست؛ هر دو را باید توبه داد؛ اگر توبه نکردند، کشته می شوند.

۲- اگر کسی شراب خواری را حلال می داند، اما مرتکب شرب خمر نمی گردد، آیا می توان مضمون حدیث را درباره ی کسی که شراب خورده و آن را حلال می داند، پیاده کنیم؟ او را توبه دهیم و بعد از توبه، هشتاد تازیانه بر او بزنیم؛ اگر توبه نکرد، او را بکشیم؛ ولی اگر شارب نبود و فقط حلال می دانست، به مجرد این که مرتد فطری است، او را بکشیم؟

به عبارت دیگر، لازمه ی این فتوا، اخف بودن حکم شارب خمر مستحل است از حد فردی که شارب نیست ولی شرب خمر را حلال می داند.

نتیجه: حکم مرتد ملی مطابق با قاعده است، او را توبه می دهند؛ اگر توبه کرد، حدش می زنند؛ وگرنه کشته می شود. بحث در مرتد فطری است که بنا بر قواعد، جای توبه نیست؛ بلکه اگر استحلالش به تکذیب نبی منتهی گردد، بدون توبه او را می کشند.

ص: ۴۹۸

بنابراین، فتوایی که شهید رحمه الله در مسالک (۱) به متأخرین نسبت داده و مرحوم محقق رحمه الله در شرایع (۲) آن را قوی دانسته است، در این جا جریان دارد. و بین این مورد با موارد دیگری که انکار ضروری دین است، فرقی نیست.

اگر انکار ضروری به جهت این است که این منکر قریب العهد به اسلام است، تازه مسلمان شده و آشنا به احکامش نیست؛ یا در شهری زندگی می کند که دسترسی به افراد آشنای به اسلام ندارد؛ این انکار، ضرری نمی زند و اثری بر آن مترتب نمی گردد. روایت زیر را در گذشته مطرح کردیم: فرد تازه مسلمانی را که شراب خورده بود، نزد ابوبکر آوردند؛ در حکمش معطل ماند؛ امیر مؤمنان علیه السلام فرمود: او را به محافل انصار و مهاجر ببرید و ببینید آیا کسی آیه ی خمر را برایش تلاوت کرده است؟ پس از آن که معلوم شد کسی این آیه را برایش نخوانده است، امام علیه السلام فرمود: به تو حدّ نمی زنیم، ولی اگر بار دیگر خمر خوردی، بر تو حدّ جاری می شود. (۳)

از این رو، در تمام ضروریات دین می گوئیم: اگر انکار، مستند به قرب عهد به اسلام یا دوری از بلاد مسلمانان باشد، سبب ارتداد و ثبوت حدّ نمی گردد؛ اما اگر چنین خصوصیتی وجود نداشت، فرقی بین ضروریات نیست.

اگر بگوئید: «إِنَّ الحدود تدرأ بالشبهات». (۴)

می گوئیم: در این جا شبهه ای نیست؛ خصوصیتی در این مسأله وجود ندارد که آن را از بقیه ی موارد جدا کنیم. همان حکم مرتد را در این مسأله پیاده می کنیم.

ص: ۴۹۹

۱- (۱). مسالک الافهام، ج ۱۴، ص ۴۶۹.

۲- (۲). شرایع الاسلام، ج ۴، ص ۹۵۰.

۳- (۳). وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۴۷۵، باب ۱۰ از ابواب حدّ مسکر، ح ۱.

۴- (۴). قاعده ای برگرفته از حدیث: «إدرأوا الحدود بالشبهات». وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۳۳۶، باب ۲۴ از ابواب مقدمات

الحدود، ح ۴.

اگر فردی مسکرات دیگر، غیر از خمر را شرب کند در حالی که آن را حلال می داند، مثلاً شرب نیبذ یا فقّاع می کند و آن را حلال می داند، آیا مسأله ی قتل بعد از توبه مطرح است؟

در این جا به طور کلی مسأله ی قتل منتفی است؛ زیرا، حدّ قتل در صورتی است که منکر ضروری دین شده باشد. اگر منکر ضروری مذهب و ضروری بین علمای امامیه باشد، به قتل نمی رسد.

به عبارت دیگر، هرگاه انکار ضروری به تکذیب نبی صلی الله علیه و آله بازگشت داشت، حدّش قتل است؛ و هر زمان که به تکذیب نبی صلی الله علیه و آله منتهی نگردد، حدّش قتل نیست. همانند نیبذ که هر چند مسکر هم باشد، ابوحنیفه (۱) و اتباعش به حلّیت آن معتقدند. در حقیقت، مسأله ی «کل مسکر حرام» را به نحو کلی قبول ندارند؛ می گویند: خمر خصوصیت دارد و برای حرمتش دلیل خاصّ داریم؛ اما غیر آن، دلیل ندارد. بنا بر این فتوا، پیروان ابوحنیفه شرب نیبذ می کنند و آن را حلال می دانند. آیا می توان آنان را به قتل رسانید؟

طرح اشکال: در مباحث گذشته گفتیم: اگر فردی عالم به حرمت بود ولی جاهل به ترتب حدّ باشد، حدّ در حقّش اجرا می گردد؛ ولی اگر جاهل به حرمت باشد، مانند تازه مسلمان - که حدّیش در همین مسأله نقل شد - حدّ از او ساقط است؛ با توجه به این مقدمه، بیان امام راحل رحمه الله در تحریر الوسیله که می فرماید: «بل یحدّ بشر به خاصّه مستحلاً کان له أو محرّماً» چگونه قابل توجیه است؟

کسی که به حلّیت شرب نیبذ معتقد است، هر چند اعتقادش بر خلاف واقع است، چگونه بر او حدّ می زنید؟ چنین فردی مانند کسی است که مایعی را که یقین دارد خمر نیست، بخورد؛ که هر چند به حسب واقع خمر باشد، به او حدّ نمی زنند.

به عبارت دیگر، مقصود از مستحلّ این نیست که در ظاهر حلّیت را اظهار کند، ولی در باطن به این حرف اعتقاد ندارد؛ بلکه مستحلّ به کسی می گویند: که در ظاهر و واقع عمل حرامی را حلال بداند؛ هر چند اعتقادش بر خلاف واقع باشد. مثل چنین فردی مثل شخصی است که به جهت شبهه ی موضوعیّه، خمری را مایع حلال پنداشته و آن را آشامیده است. بنابراین، موردی برای ترتب حدّ نیست. در پاره ای از کلمات صاحب جواهر رحمه الله نیز اشعار به این معنا وجود دارد؛ بلکه بالاتر از اشعار، دلالت بر آن دارد. زیرا، فرمود: «بل المتّجه عدم الحدّ علیه بذلك، لعدم العلم بالحرمة عند الشارب أو العلم

ص: ۵۰۰

بعدها والفرض معذوریته، لكون المسأله غیر ضروریه حتی لو كانت قطعیه لکنها نظریه...» (۱).

مرحوم امام در عبارت تحریر الوسيله می فرماید: «ولا یقتل مستحلّ شرب غیر الخمر من المسکرات مطلقاً...» کلمه ی «مطلقاً» را برای ردّ نظر مرحوم حلبی می آورد. ایشان در کتاب الکافی فی الفقه بر فقّاع همان حکم خمر را مترتب کرده است. می خواسته بفرماید:

حرمت فقّاع مانند حرمت خمر از ضروریات دین است. لذا، بر مستحلّ شارب آن، حکم مستحلّ شارب خمر پیاده می شود. (۲)

کلام مرحوم حلبی قابل قبول نیست؛ زیرا، از بیانات ائمه علیهم السلام استفاده می شود فقهای سنّی به حرمت فقّاع معتقد نبوده اند؛ لذا، در برخی از روایات می گوید: «الفقّاع خمر استصغره الناس». (۳) یعنی مردم و سنّی ها فقّاع را کوچک شمرده، و به حساب نیاوردند؛ در حالی که فقّاع یا خمر واقعی است یا خمر تنزیلی - ظاهراً خمر تنزیلی است -.

بنابراین، وقتی در حکم فقّاع بین مسلمانان اختلاف است و گروهی آن را حلال می دانند، چگونه می توان آن را در ردیف خمر قرار داد و گفت: منکر حرمتش همانند منکر حرمت خمر مرتدّ است؟ پس، همان حدّی که بر مستحلّ مسکرات دیگر غیر خمر می زنند، بر مستحلّ فقّاع نیز زده می شود.

فرع سوّم: حکم بایع مسکرات

اشاره

امام راحل رحمه الله در مورد بایع خمر می فرماید: او را توبه می دهند؛ خواه مستحلّ خمر باشد یا نباشد. اگر توبه کرد، او را رها می کنند؛ و اگر توبه نکرد و استحلالش به تکذیب برگردد، او را می کشند.

در حقیقت، حکم بایع خمر و شارب آن را یکی می فرماید؛ لیکن فرق هایی دارد. مثلاً اگر شارب خمر مستحلّ توبه کرد، حدّ می خورد؛ ولی بر بایع تائب حدّی نیست و....

ص: ۵۰۱

۱- (۱). جواهر الکلام، ج ۴۱، ص ۴۶۶.

۲- (۲). الکافی فی الفقه، ص ۴۱۳.

۳- (۳). وسائل الشیعه، ج ۱۷، ص ۲۹۲، باب ۲۸ از ابواب اشربه ی محرّمه، ح ۱.

دو مطلب عمده در این جا مورد اشکال است و بر آن دلیل مطالبه می کنیم: یکی طلب توبه از بایع، و دیگری کشتن بایع بر فرض عدم توبه. منشأ این دو حکم چیست؟ برهانش چه می باشد؟ در مسأله ی شارب خمر، هرچند در روایاتش مناقشه داشتیم، لیکن دو روایت آمده بود؛ اما در بایع خمر روایتی نداریم. شهید ثانی رحمه الله نیز می فرماید: نصّ و روایتی بر این مطلب پیدا نکردیم. (۱)

استدلال صاحبان فتوا

آیا می توانیم حکم شارب خمر را به طریق اولی در این جا پیاده کنیم؟ زیرا، حرمت خمر یکی از ضروریات دین اسلام است، و انکارش انکار ضروری دین می باشد. در مورد بیع خمر نیز حرمتش حتّی به نحو استحلال، اجماعی است، و نه ضروری، به علّت این که در باب بیع شبهاتی وجود دارد. از کسی پرسید چرا دکان خمر فروشی باز کردی؟ ممکن است بگوید: گاه برای معالجه و مانند آن مضطرّ به خریدن خمر می گردند؛ لذا، نمی توان گفت: حرمت بیع خمر همانند حرمت شرب خمر است.

از این رو، وقتی شارب خمر مستحلّ را با آن که حرمتش ضروری است، توبه می دهند، در بایع خمر که حرمتش ضروری نیست، به طریق اولی باید استتبابه وجود داشته باشد؛ و اگر در شارب خمر توبه پذیرفته می شود، در بایعش به طریق اولی باید پذیرفته شود؛ ولی اگر توبه نکرد و استحلالش به تکذیب نبیّ صلی الله علیه و آله بازگشت داشت، دیگر اولویتی در کار نیست؛ زیرا، استحلال شرب و استحلال بیع اگر منتهی به تکذیب نبیّ صلی الله علیه و آله گردد، سبب قتل است؛ هرچند استحلال شرب به سبب ضروری بودنش زودتر به تکذیب نبیّ صلی الله علیه و آله منتهی می گردد؛ ولی ما قضیّه را تعلیقی آوردیم و گفتیم: اگر استحلال به تکذیب نبیّ صلی الله علیه و آله رجوع داشت، کُشته می گردد.

ص: ۵۰۲

به نظر می‌رسد مفاد روایت شارب الخمر را به اولویت در بایع خمر پیاده کرده‌اند. اگر آن روایت را بپذیریم، همین نتیجه‌ای که گفتیم، گرفته می‌شود؛ ولی اگر در دلالت روایت مناقشه کردیم و مسأله‌ی گذشته را بر طبق ضوابط و قواعد تمام کردیم، در این فرع نیز باید بر طبق قاعده مشی کنیم و بگوییم:

شخصی که خمر می‌فروشد، هرچند آن را حلال بداند، در درجه‌ی اول از او مطالبه‌ی توبه می‌شود، بلکه می‌توانیم او را تعزیر کنیم؛ زیرا، بیع خمر یکی از محرمات است و از وی سرزده است. مگر این که بگوییم: در باب تعزیر نیز علم به حرمت فعل لازم است؛ همان گونه که در باب حدّ لازم بود. لذا، در صورتی که آن را حلال می‌داند، باید ارشاد گردد نه تعزیر.

اگر توبه نکرد، باید دید آیا استحلال بیع خمر به تکذیب نبی صلی الله علیه و آله منتهی می‌گردد تا مسأله‌ی قتل پیاده شود یا نه؟ اگر حرمتش از ضروریات بود، به آسانی، انکارش به تکذیب نبی صلی الله علیه و آله رجوع می‌کرد، ولی اگر ضروری فقه بود، حکم چیست؟ چه بسا احکامی در فقه ضروری است، لیکن در اسلام ضروری نیست؛ به گونه‌ای که هر که اسلام را می‌شناسد آن را بداند. در جهان، اسلام را به عنوان مخالف با شرب خمر می‌شناسند، آیا به عنوان مخالف با بیع خمر هم می‌شناسند؟

آیا ارتداد دائر مدار انکار ضروری دین است یا ملاکش تکذیب نبی صلی الله علیه و آله است هرچند حکم مورد انکار، ضروری دین هم نباشد؟ و به عبارت دیگر، دایره‌ی ارتداد وسیع تر از انکار ضروری است؛ لذا، اگر کسی قطع پیدا کند پیامبر صلی الله علیه و آله مطلبی را فرموده است و آن را انکار کند، مرتدّ است.

از این رو، کسانی که در زمان رسول الله صلی الله علیه و آله مسأله‌ی ولایت را شنیدند و پس از حصول علم به مراد پیامبر صلی الله علیه و آله آن را تکذیب کردند، مرتدّ هستند؛ هرچند مسأله‌ی امامت ضروری دین نیست؛ لیکن بر این تکذیب آثار ارتداد پیاده می‌شود.

نتیجه: در این مقام، مستحلّ بیع خمر توبه داده می شود؛ اگر توبه نکرد و به تکذیب نبی صلی الله علیه و آله بازگشت، او را می کشند؛ هرچند حرمت بیع خمر مانند حرمت شربش ضروری دین نباشد.

بایع غیر خمر از مسکرات

همان طور که در شرب غیر خمر از سایر مسکرها گفتیم: مسأله ی قتل مطرح نیست، بر بیعش نیز قتل مترتب نمی شود. اگر مستحلّ است، او را توبه می دهیم؛ و اگر توبه نکرد، او را نمی کشیم؛ زیرا، حکم مسکرها ی غیر خمر بین مسلمانان اختلافی است و گروهی از فقهای مسلمان به حلّیتش قائل هستند. بنابراین، ممکن است بیعش نیز در رابطه ی با همان حلّیت باشد.

ص: ۵۰۴

مسأله ۳ - لو تاب الشارب عنه قبل قيام البینه عليه بشربه سقط عنه الحدّ، ولو تاب بعد قيامها لم يسقط وعليه الحدّ.

ولو تاب بعد الإقرار فلا يبعد تخییر الإمام علیه السلام فی الإقامه والعفو، والأحوط له الإقامه.

حکم توبه ی شارب مسکر

اشاره

این مسأله دو فرع دارد:

۱ - اگر شارب خمر قبل از قیام بینه توبه کند، حدّ از وی ساقط می گردد؛ ولی بعد از قیام بینه، توبه اش اثری در سقوط حدّ ندارد.

۲ - اگر پس از اقرار توبه کند، بعید نیست امام علیه السلام مخیر بین اقامه ی حدّ و عفو باشد؛ احتیاط برای امام علیه السلام اقامه حدّ است.

فرع اول: حکم توبه بعد از ثبوت شرب توسط بینه

نظیر این مسأله را در باب زنا و لواط داشتیم؛ در آن جا گفتیم: اگر توبه اش قبل از قیام بینه باشد، حدّ ساقط می گردد؛ و اگر بعد از قیام بینه باشد، حدّ باقی است. زیرا، اگر توبه ی پس از بینه را بپذیریم، لازمه اش عدم اجرای حدود الهی مگر در موارد نادری است. چرا که نوع جرم ها با بینه ثابت می شود و مجرمی که خود را در آستانه ی اجرای حدّ می بیند، توبه می کند. بنابراین، پذیرش توبه منافات کامل با جعل حدود دارد. دلیل این بحث با دلیل بحث زنا و لواط مشترک است و مطلب جدیدی ندارد؛ به همان مطلب مراجعه شود.

فرع دوم: حکم توبه بعد از ثبوت شرب با اقرار

در مسأله ی زنا حاکم شرع مخیر بود زانی را عفو کند یا حدّ بزند؛ و این، به خاطر روایاتی بود که در آن باب رسیده بود. سخن در این است که آیا حاکم در باب شرب خمر نیز چنین اختیاری دارد؟

امام راحل رحمه الله در تحریر الوسیله فرموده است: «فلا- یبعد تخییر الإمام فی الإقامه والعفو، والأحوط له الإقامه». مقصود از «امام»، حاکم شرع است؛ زیرا، معنا ندارد ما برای امام معصوم علیه السلام تکلیف معین کنیم. احتیاط در حق امام معصوم علیه السلام جا ندارد؛ چرا که او عارف به حکم است. در گذشته نیز فرمودند: هر حکمی در حق امام معصوم علیه السلام جاری باشد، در حق نایبش نیز نافذ است؛ و مخیر بودن اختصاص به معصوم علیه السلام ندارد.

در باب زنا روایاتی بر تخییر داشتیم؛ اما در شرب خمر، روایت و دلیلی نداریم که بگویید اگر شارب خمر پس از اقرار توبه کند، نایب امام می تواند او را عفو کند و حد را اقامه نکند. از این رو، جماعتی مانند مرحوم ابن ادریس، (۱) شیخ رحمه الله در مبسوط (۲) و خلاف (۳) و مرحوم محقق در شرایع (۴) گفته اند: حاکم شرع باید حد را در موردش پیاده کند و تخییری نیست؛ و نمی توان باب شرب خمر را به باب زنا قیاس کرد؛ زیرا، قیاس باطل و مردود است. علاوه بر وجود فرق بین دو باب، مثلاً در باب زنا تخییر فقط در خصوص رجم است نه تازیانه.

گفته اند: حد رجم حد سنگین و مشکلی است، شاید اسلام خواسته در حق کسی که اقرار به گناه کرده و پس از آن تائب شده، تسهیل و ارفاقی کرده باشد؛ اما در زنا معمولی که حدش تازیانه است، چنین تخییری وجود ندارد.

لیکن ما در باب زنا به این نتیجه رسیدیم که امام علیه السلام و نایبش در حد رجم و تازیانه مخیر هستند؛ لذا، وجهی برای کلام اخیر قائلین به عدم تخییر نیست.

هرچند در این مقام روایتی نداریم؛ ولی آیا می توان مسأله را با اولویت تمام کرد و گفت: باب زنا که اهمیتش از شرب خمر بیشتر و حدش سنگین تر است، حاکم با توبه ی بعد از اقرار، بین عفو و اقامه ی حد مخیر است. بنابراین، در باب شرب خمر که اهمیتش کمتر از زنا و حدش سبک تر از آن است، به طریق اولی تخییر وجود دارد؟

ص: ۵۰۶

۱- (۱). السرائر، ج ۱۴، ص ۴۷۰.

۲- (۲). المبسوط، ج ۸، ص ۴.

۳- (۳). ر. ک: مختلف الشیعه، ج ۹، ص ۲۰۶.

۴- (۴). شرایع الاسلام، ج ۴، ص ۹۵۰.

انصاف این است که به این اولوئیت نمی توان اعتماد کرد؛ زیرا، ممکن است سبک بودن حدِّ علّت عدم تخییر باشد؛ و در باب زنا، رجم یک عقوبت سنگین بوده و تازیانه اش نیز بیشتر از حدِّ مسکر است. علاوه بر این که زنا مسأله ای است که ممکن است انسان تحت تأثیر غریزه ی شهوت مرتکب آن گردد، ولی شرب خمر یا مسکر با هیچ یک از غریزه های انسان تناسبی ندارد تا به سبب آن غریزه، به جانب این گناه تمایل پیدا کند. لذا، این اولوئیت مورد اشکال است. از این رو، امام راحل رحمه الله فرمود: احتیاط در اقامه ی حدِّ است؛ با آن که این احتیاط را در باب زنا و لواط مطرح نکردند.

اگر گفته شود: شارب مسکر با میل و رغبت شراب می خورد، پس شرب خمر نیز مناسب با میل و خواهش نفسانی شارب است.

می گوئیم: مراد ما از غریزه ی جنسی، وجود نیرویی در درون انسان است که شبیه یک عامل جبری و قهری او را به این کار وادار کند؛ و گرنه شخصی که مشروب می خورد، برای این کارش فایده هایی تصوّر می کند؛ مثل این که ساعتی از افکارش نجات پیدا کند و مانند آن.

بنابراین، بیان ما در تضعیف اولوئیت است. اگر در باب زنا تخییر ثابت شد، نمی توان به اولوئیت قطعی در این جا نیز به تخییر حکم کرد. به همین جهت، امام رحمه الله در این جا احتیاط کرده و به قرینه ی «لا- یبعد» که قبل از آن فرموده، این احتیاط، احتیاط مستحبّی است.

مسأله ۴ - من استحلّ شيئاً من المحرّمات المجمع على تحريمها بين المسلمين كالميتة والدم ولحم الخنزير والرباء فإن ولد على الفطره يقتل إن رجح إنكاره إلى تكذيب النبی صلی الله علیه و آله أو إنكار الشرع وإلّا فیعزّر.

ولو كان إنكاره لشبهه مّمّن صحّت فی حقّه فلا یعزّر، نعم لو رفعت شبهته فأصرّ على الإستحلال قتل لرجوعه إلى تكذيب النبی صلی الله علیه و آله.

ولو ارتكب شيئاً من المحرّمات غير ما قرّر الشارع فيه حدّاً، عالماً بتحريمها لا مستحلاًّ عزّر سواء كانت المحرّمات من الكبائر أو الصغائر.

حدّ مستحلّ محرّمات

اشاره

این مسأله سه فرع دارد:

۱ - کسی که چیزی از محرّماتی را که بین تمام مسلمانان بر حرمتش اجماع است، مانند میتة، خون، گوشت خوک و ربا، حلال بشمارد، اگر مرتدّ فطری باشد، در صورتی که انکارش به تکذیب نبی صلی الله علیه و آله یا شرع منجر شود، او را می کشند؛ وگرنه تعزیرش می کنند.

۲ - اگر انکارش به سبب شبهه ای بود، و آن شبهه نیز در حقّ چنین فردی صحیح باشد، او را تعزیر می کنند. اگر پس از دفع شبهه اش، بر استحلال اصرار ورزید، به قتل می رسد؛ زیرا، انکارش به تکذیب نبی برمی گردد.

۳ - اگر مرتکب کار حرامی شد که در شریعت برایش حدّی معین نشده است، در صورتی که علم به تحریمش داشته باشد و آن را حلال نشمارد، تعزیر می گردد؛ خواه آن کار حرام از کبایر باشد یا از صغایر.

فرع اول: مستحلّ محرّمات اجماعی بین مسلمانان

اشاره

این مسأله به دنبال مسأله ی گذشته مطرح می شود. در این جا باید فرق مُرتدّ مَلّی با مُرتدّ فطری را متذکّر شویم.

ارتداد فطری در صورتی محقق می‌گردد که در حال انعقاد نطفه، أحد الأبویین مسلمان باشند، و پس از گذراندن دوران کودکی، در ایام بلوغ نیز مدتی به حالت اسلام زندگی کرده باشد، آن گاه از دین برگردد.

قدر متیقن از ارتداد جایی است که یکی از ضروریات دین اسلام را منکر شود؛ ضروری به این معنا است که ارتباطی با اسلام به قدری بدیهی است که هر شخصی که با اسلام آشنا باشد، قطعاً ارتباط آن با اسلام را هم می‌داند؛ مانند وجوب نماز در اسلام؛ اگر کسی منکر وجوبش شد، منکر ضروری اسلام شده و قدر متیقن از ارتداد محقق گشته است.

یک درجه پایین تر از این مقدار، حکمی است که مورد اتفاق فقهای شیعه و سنی باشد؛ فرقی بین حکم واجب و حرام نیست، مانند حرمت ربا، اکل میت، خون و گوشت خوک. امام راحل رحمه الله در این مورد نیز به متابعت بسیاری از فقها می‌فرماید: اگر این استحلال به تکذیب نبی اکرم صلی الله علیه و آله یا به انکار اصل شرع رجوع داشته باشد، حکم انکار ضروری را دارد.

در بحث گذشته گفتیم: انکار ضروری بماهو ضروری، موضوعیتی در تحقق ارتداد ندارد. تمام ملاک و تمام موضوع، برای تکذیب نبی صلی الله علیه و آله و انکار اسلام است. هر انکاری که به اینها برگشت کند، ارتداد است؛ هر چند عنوان ضروری هم نداشته باشد.

تذکر: مستحل امر اجماعی دو گونه است:

۱- فردی که می‌داند حرمت میت بین مسلمانان اجماعی است و از این اجماع هم قطع پیدا کرده است به این که حکم اسلام درباره میت حرمت است؛ و با این حال، به حلیتش حکم می‌کند. چنین فردی مکذب نبی صلی الله علیه و آله و منکر شرع و اسلام است.

۲- فردی معتقد است فقهای اسلام اشتباه کرده‌اند و اجماعشان کاشف از نظر رسول اکرم صلی الله علیه و آله نیست. می‌گوید: هر چند آیه *يٰۤاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا لَا تَتَّبِعُوْا السُّبُوْحَةَ عَلَيْهِمْ حُرْمَةٌ عَلَيْهِمْ اَلْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخٰزِرِیْرِ... (۱)* ظهور در حرمت دارد، لیکن صریح در این مطلب نیست؛ و ممکن است قرینه‌ای بر خلاف این ظهور پیدا کنیم.

ص: ۵۰۹

چنین استحلالی به تکذیب نبی صلی الله علیه و آله و انکار اسلام و شرع رجوع ندارد، و سبب ارتداد نمی گردد.

فرق بین انکار ضروری دین و انکار امر اجماعی بین مسلمانان در همین نکته است.

انکار ضروری همیشه به تکذیب نبی صلی الله علیه و آله و انکار دین رجوع دارد؛ به خلاف انکار امر اجماعی. فقط در مورد کسی که تازه مسلمان باشد یا از بلاد مسلمانان دور است و دسترسی به احکام و معارف دین ندارد، امکان انکار ضروری که به تکذیب نبی صلی الله علیه و آله منتهی نشود، تصوّر دارد؛ ولی این فرد نادر است. بنابراین، می توان در فرق غالبی بین دو باب گفت: بین انکار ضروری دین و تکذیب نبی صلی الله علیه و آله ملازمه ی دائمی است؛ به خلاف انکار امر اجماعی که گاه مستلزم تکذیب نبی صلی الله علیه و آله است و گاه چنین التزامی ندارد.

نقدی بر عبارت تحریر الوسیله

در عبارت تحریر الوسیله می فرماید: «من استحلّ شیئاً من المحرّمات... فإن ولد علی الفطره یقتل إن رجع إنکاره إلی تکذیب النبیّ أو إنکار الشرع وإلّا فیعزّر.» ظاهر عبارت این است که اگر انکار به تکذیب نبی صلی الله علیه و آله منجر شود، و این فرد مرتدّ فطری باشد، کشته می شود؛ و گرنه او را تعزیر می کنند.

تعزیر را بر استحلال مترتب کرده اند نه بر ارتکاب فعل حرام. آیا در صورتی که استحلال به تکذیب منتهی نگردد، تعزیر بر نفس این عقیده، صحیح است؟! شخصی معتقد است اکل میته حلال است، اما آن را نخورد، آیا می توان او را تعزیر کرد؟ بعید است مقصود امام رحمه الله تعزیر بر نفس استحلال باشد. استحلال یک مسأله ی قلبی و نفسی است؛ و تا کنون برای چنین امری، تعزیر ندیده ایم. تعزیر بر عمل خارجی مترتب می گردد. خوردن گوشت حیوان مرده و گوشت خوک و مانند آن تعزیر دارد، نه اعتقاد به حلیتیش. لذا، به نظر می رسد در عبارت ایشان مسامحه ای وجود دارد.

حکم مستحلّ محرّمات اجماعی بین امامیه

اگر شیعه ای حکمی که بین تمام فقهای امامیه اجماعی بود را انکار کرد و چنین حرامی را حلال شمرد؛ استحلال او سبب ارتداد نیست؛ زیرا، انکار حکم ضروری و اجماعی بین

مسلمانان نیست. آیا می توان در این مورد نیز حکم ارتداد را پیاده کرد؟

به نظر ما، در این صورت نیز حکم ارتداد پیاده می شود؛ زیرا، اگر با اجماع علمای امامیه به نظر معصوم علیه السلام قطع پیدا کرد، و پس از آن بگوید: «میته حلال است؛ و بی جهت گفته اند: حرام است». این، تکذیب امام صادق علیه السلام است که تکذیبش تکذیب نبی صلی الله علیه و آله و خداوند است. بنابراین، نباید دایره ی ارتداد را به امر اجماعی بین مسلمانان محصور کنیم.

صاحب جواهر رحمه الله فرمود: اگر امری اجماعی بین فقهای شیعه مورد انکار یک شیعه قرار گیرد، از آن جا که امامیه به عصمت امامان علیهم السلام معتقدند و می گویند: نبی اکرم صلی الله علیه و آله آنان را مبین احکام خداوند قرار داده است، لذا اگر بر خلاف اجماع قائل شد، و آن چه را که علما به اجماع حرام دانسته اند، حلال شمرد، او تکذیب امام علیه السلام کرده که به تکذیب نبی صلی الله علیه و آله راجع است و ارتداد، صدق می کند؛ و با وجود شرایط دیگر، حکم قتل درباره اش پیاده می شود. (۱)

ولی اگر یک سنی، مطلبی که نزد شیعه اجماعی است را انکار کند، هرچند انکارش به تکذیب امام معصوم علیه السلام رجوع می کند، اما چون معتقد به امامت و عصمت امامان علیهم السلام نیست و آنان را مبین احکام خداوند نمی داند، لذا انکارش به تکذیب نبی صلی الله علیه و آله رجوع ندارد. پس، مرتد نمی گردد و احکام ارتداد در حقیقت پیاده نمی شود.

بنابراین، باید دید آیا استحلالش به تکذیب نبی صلی الله علیه و آله منتهی می گردد یا نه؟ اگر قبول دارد این حکم را اسلام داده، ولی معتقد به آن نیست و آن را تکذیب می کند، این تکذیب، سبب ارتداد می شود؛ اما اگر اصل مطلب را منکر است، یعنی خیال می کند فقهای شیعه و سنی یا فقهای شیعه اشتباه کرده اند و آن چه را به عنوان حکم اسلام مطرح کرده اند، صحیح نیست؛ مانند کسی که می گفت: من هرچه فکر می کنم اصلاً احتمال نمی دهم اسلام با موسیقی مخالفت کرده باشد، من صددرصد یقین دارم به این که اسلام با موسیقی موافق است؛ چنین کسی را نمی توان مرتد دانست.

نظر شهید ثانی رحمه الله

صاحب مسالك رحمه الله انكار اجماع مسلمانان و انكار اجماع امامیه را سبب ارتداد نمی داند. (۲)

ص: ۵۱۱

۱- (۱). جواهر الکلام، ج ۴۱، ص ۴۶۹.

۲- (۲). مسالك الافهام، ج ۱۴، ص ۴۷۲.

ایشان فرضی را مطرح کرده که از اجماع، برای انسان به حکم اسلام قطع پیدا نشود.

بنابراین، مرتّب می گوید: حجّیت اجماع ظنّی است نه قطعی. از راه اجماع صددرصد به حکم شرعی قطع پیدا نمی شود.

از بیان ایشان معلوم می گردد مناقشه ی صغروی دارد؛ یعنی موردی را قصد کرده که از اجماع ظنّ حاصل شود؛ ولی اجماع قطع آور در کلامش مطرح نیست. به عبارت دیگر، صاحب مسالک رحمه الله می گوید: وجوهی که برای حجّیت اجماع مطرح است، وجوهی اجتهادی است که از آن ها قطع حاصل نمی شود.

صاحب جواهر رحمه الله فرموده است: اشکال های شهید ثانی رحمه الله صغروی است و بحث ما در کبری است. (۱) لذا، با ما مخالفتی ندارد تا کلامش را مورد نقد و ایراد قرار بدهیم. ما گفتیم:

هرجا که استحلال به تکذیب نبی صلی الله علیه و آله رجوع کند، ارتداد است. برای ما لازم نیست صغرا را مطرح کنیم و به اثباتش پردازیم، بلکه کبرا را به صورت یک قضیه ی تعلیقی مطرح می کنیم.

فرع دوم: انکار به سبب وجود شبهه

اگر استحلال ناشی از شبهه ای باشد، و به گونه ای که با توجه به خصوصیات و زمان و مکان و سایر جهات، این شبهه در حقّ مستحلّ امکان داشت، جای تعزیر نیست.

آری، اگر شبهه اش را برطرف کنیم به صورتی که راهی برای مخالفت برایش باقی نماند و به حکم اسلام قطع پیدا کرد، با این حال، بر استحلال اصرار داشت؛ در این صورت، استحلالش به تکذیب نبی صلی الله علیه و آله رجوع می کند؛ زیرا، با برطرف شدن شبهه اش و تسلیم وی به دفع شبهه، اصرار بر استحلال معنایی غیر از تکذیب نبی ندارد.

فرع سوم: ارتکاب حرامی که حدّ معین ندارد

ص: ۵۱۲

با توجه به این فرع می‌توانیم بگوییم: مقصود امام رحمه الله از «من استحلَّ شيئاً من المحرمات» صرف استحلال نیست؛ بلکه ارتکاب همراه با استحلال است. قرینه‌ی دیگر هم «وإلا فيعزر» بود که در گذشته به آن اشاره کردیم.

اگر کسی مستحلّ نیست، در عین اعتقاد به حرمت فعلی، مرتکب آن شد و برای آن عمل حرام در شریعت مطهره حدی معین نشده باشد، او را تعزیر می‌کنند؛ حال عملش از گناهان کبیره باشد یا صغیره.

تذکر: آن چه امام راحل رحمه الله در این فرع مطرح می‌کنند با آن چه را که در مسأله‌ی پنج از احکام قذف مطرح کردند، تنافی دارد؛ در آن جا فرمود: «كلّ من ترك واجباً أو ارتكب محرماً فلإمام وناثبه تعزيره بشرط أن يكون من الكبائر».

دلیلی که در مسأله‌ی پنجم به آن اشاره شده، آیه‌ی شریفه‌ی: **إِنْ تَجْتَبُوا كِبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَنُدْخِلْكُمْ مُدْخَلًا كَرِيمًا (۱)** بود.

از آیه می‌فهمیم دو نوع گناه داریم؛ از یکی به «کبائر» و از دیگری به «سئیّه» تعبیر می‌کنند؛ یعنی «کبیره» را در مقابل «سئیّه» همان «صغیره» قرار داده است. آیه در مقام بیان عنایتی از خداوند متعال در حقّ بندگان است؛ می‌فرماید: اگر از گناهان کبیره اجتناب کنید، گناهان صغیره‌ی شما را می‌پوشانیم؛ «تکفیر» یعنی مستور کردن، کأن لم یکن فرض کردن.

به عبارت دیگر، هر کسی که از گناهان کبیره اجتناب کند، هیچ اثری بر گناهان صغیره اش مترتب نمی‌شود؛ و او را تعزیر نمی‌کنند. زیرا، گناه صغیره‌ای که تکفیر شد، گویا واقع نشده است تا مرتکبش را تعزیر کنند.

مفاد این آیه وقتی محقق می‌گردد که از تمام گناهان کبیره اجتناب کند نه این که از یک یا چند گناه کبیره مجتنب باشد؛ اگر از تمام گناهان کبیره اجتناب کردید، گناهان صغیره‌ی شما را می‌پوشانیم و کاری با شما نداریم. لذا، در صورتی که فرد مرتکب کبیره توبه کند، آیه شامل حالش نمی‌گردد؛ بلکه وقتی دور همه‌ی گناهان کبیره را قلم بگیرد، پاداش و عنایتی شامل حالش می‌شود که گناهانش را نادیده می‌گیرند.

این آیه، شبیه قول پدری است که به فرزندش می‌گوید: اگر به من قول بدهی فلان کار را انجام ندهی، بد اخلاقی‌ها و کارهای زشت جزئی‌ات را نادیده می‌گیرم.

اگر گفته شود: از آیه استفاده می‌شود جعل گناهان صغیره لغو است؛ اگر فردی از گناهان

ص: ۵۱۳

کبیره اجتناب کند، گناه صغیره اش رانادیده می گیرند؛ چرا آن را جعل کردید که نادیده بگیرید؟

می گوئیم: اولاً، گناهان صغیره گاه با عدم اجتناب از کبیره همراه است؛ در این حال، در برابر هر دو نوع گناه مسئولیت دارد. بنابراین، در جعل آن لغویتی نیست.

ثانیاً، خداوند در باب توبه فرمود: **إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعاً (۱)** آیا فتح باب توبه با جعل گناهان منافات دارد؟ تا بگوییم: خداوند تو که باب توبه را قرار دادی تا بر تمام گناهان قلم بکشی، چه لزومی داشت امر و نهی کنی تا زمینه ای برای تحقق گناه پیدا شود و آن گاه ببخشی؟ این دو باهم منافات ندارد. گناه در جای خودش محفوظ و عنایت الهی، لطف، تفضل و توبه نیز در جای خودش محفوظ است؛ لذا، جعل توبه یا بخشش گناهان صغیره در صورت اجتناب از کبائر، سبب لغویتی نمی گردد.

معنای «نکفر» این است که کاری می کنیم که گویا این گناه صغیره از شما سر نزده است؛ به دلیل آیه **وَنُذِخْكُمْ مِذْحَالاً كَرِيماً حَتَّى تَنْزَلَ مَقَامَ وَرْتَبِهِ أَيْ هَم نِيَسْت؛ بَلَكِه شَمَا رَا بَه يَك مَدخَل وَ جَاي كَرِيْمِي وَارِد مِي كْنِيَم.**

تکفير مطلق است و اختصاصی به آخرت ندارد؛ «نکفر أي نحکم بآنکم لم تعطوا بالسینات» اگر چنین حکمی بر گناه صغیره از جانب حق مترتب می شود، چگونه معنا دارد به حاکم شرع بگوید: فاعلش را تعزیر کن؟ این دو مطلب با یکدیگر تنافی دارد. در جایی که دلیل خاص بر تعزیر داریم، سخنی نیست؛ اگر دلیل خاص نداشتیم، در آن جا نیز می گفتیم: به مقتضای آیات توبه و غفران و تکفیر، تعزیری نیست؛ لیکن از آیه تفصیل استفاده می شود. به این صورت که اگر مرتکب صغیره از کبائر اجتناب کند، تعزیر نمی گردد؛ به شرط این که اصرار بر صغیره نداشته باشد؛ زیرا، با اصرار، گناه صغیره به کبیره مبدل می شود و زمینه ی ترتب تعزیر آماده می گردد.

خلاصه: اگر مرتکب صغیره مجتنب از کبیره باشد، تعزیری نیست؛ و اگر مرتکب کبیره

ص: ۵۱۴

هم باشد، باید تعزیر گردد. فرقی نمی کند این تحقق گناه به انجام دادن حرام باشد یا به ترک واجب. کسی که دینش را ادا نمی کند، مخالفت با دستور الهی کرده است و او را تعزیر می کنند. این یک قانون کلی است؛ هر جا معصیتی از مکلف سر زد که در شرع مطهر عقوبتش معین نشده باشد، او را به تفصیلی که از آیه فهمیدیم، تعزیر می کنند؛ یعنی اگر فرد مرتکب کییره یا مصرّ بر صغیره باشد، آیه دلالت کامل بر این تفصیل دارد و دلیلی بر خلافش پیدا نکردیم.

مسأله ۵ - من قتله الحدّ أو التعزیر فلا ديه له إذا لم يتجاوزہ.

کشته شدن به سبب حدّ یا تعزیر

اشاره

اگر حاکم شرع یا کسانی که مأمور اجرای احکام هستند، حدّ تازیانه یا تعزیر را بر مجرمی اقامه کردند، لیکن محدود در زیر ضربات تازیانه از دنیا رفت - تازیانه و حدّ موجب قتلش شد - آیا بر این قتل که مسبب از اجرای حدّ یا تعزیر است، در شرع مطهر دیه ای جعل شده است؟ و آیا بین تعزیر و حدّ فرق است؛ به این معنا که در باب حدود که مقدار تازیانه را شارع معین کرده، دیه ندارد؛ اما در تعزیر که حاکم شرع مقدارش را معین می کند، دیه دارد؟ در باب حدود نیز بین حقّ الله مانند لواط و زنا با حقّ الناس مثل حدّ قذف، آیا تفاوت است؛ در اولی دیه ندارد، به خلاف دومی که دیه دارد؟

نظرات موجود در مسأله

۱ - مشهور بین فقها همین فتوایی است که امام راحل رحمه الله در تحریر الوسیله فرمودند؛ یعنی بین حدّ و تعزیر تفاوتی نیست؛ در حدود نیز بین حقّ الله و حقّ الناس فرقی نیست. در تمام این موارد، اگر قتلی اتفاق افتاد، هیچ گونه ضمانی و دیه ای بر عهده ی بیت المال نیست؛ البته به شرط این که از مقدار و کیفیت حدّ تجاوز نشده باشد. اگر حدّ هشتاد تازیانه است، نود تازیانه نزند و اگر تعزیری را سی تازیانه معین کرد، مأمور اجرا، تعدادی تازیانه به آن اضافه نکند. اگر ضرب متوسط باید به او بزنند، ضرب شدید وارد نکنند. بنابراین، اگر از حدّ و حدودی که شارع معین کرده است، تجاوز شود، موجب ضمان و دیه است.

۲ - شیخ طوسی رحمه الله در کتاب استبصار بین حقوقی که حقّ الله است مانند لواط و زنا و حدودی که حقّ الله نیست، مانند حدّ قذف، فرق گذاشته و فرموده: در اولی دیه نیست ولی در دومی، دیه اش بر بیت المال است؛ باید یک دیه ی کامل در اختیار ورثه بگذارند. (۱)

ص: ۵۱۶

۳ - شیخ طوسی رحمه الله در مبسوط فرموده است: دلیلی بر سقوط دیه در باب تعزیر نداریم؛ زیرا، اولاً- روایاتی که در این مورد رسیده، مختصّ باب حدود است؛ و ثانیاً: ممکن است حاکم شرع در تشخیص مقدار تعزیر اشتباه کرده باشد. بنابراین، این قتل، شبیه قتل خطایی است و دیه دارد. (۱)

۴ - شیخ مفید رحمه الله در مقنعه در حقّ الناس فرموده است: «الإمام ضامن».

بررسی ادله و روایات

الف: «قاعده ی احسان» - که مفاد آیه ی شریفه ی ما عَلَى الْمُحْسِنِينَ مِنْ سَبِيلٍ (۲) است. - بیان می کند: حاکمی که بر مسند قضاوت نشسته و احکام اسلام را پیاده می کند، محسن است؛ و آیه می فرماید بر عهده ی محسن چیزی نیست.

ممکن است در مقام اشکال بگوییم: آیه می گوید: بر شخص قاضی یا مجری حکم چیزی نیست و آنان نباید دیه را از جیب و مالشان بردازند، اما نفی دیه از بیت المال نمی کند.

به عبارت دیگر، بحث ما در جایی است که از مقدار، کمیت و کیفیت شرعی تعدی نکرده باشد؛ این که از یک سو بگویند اجرای حدّ و تعزیر واجب است؛ و از سوی دیگر بگویند: اگر سبب قتل گردید، موجب ضمان است؛ این دو مطلب با هم نمی خوانند و لذا، دیه ای بر عهده ی حاکم شرع یا مجری حکم نیست.

ب: وپاسناده عن علی بن ابراهیم، عن ابيه، عن ابن ابي عمير، عن حمّاد، عن الحلبي، عن ابي عبد الله عليه السلام قال: أئما رجل قتله الحدّ أو القصاص فلا ديه له، الحديث. (۳)

فقه الحديث: در این صحیحه، امام صادق علیه السلام فرموده است: هر مردی که اجرای حدّ یا قصاص سبب قتلش گردد، دیه ندارد. - معلوم است مراد از قصاص، قصاص در اعضا است نه قصاص نفس که همان قتل است. -

ص: ۵۱۷

۱- (۱). المبسوط ج ۸ ۶۳۸

۲- (۲). سوره ی توبه ۹۱.

۳- (۳). وسائل الشیعه، ج ۱۹، ص ۴۷، باب ۲۴ از ابواب قصاص نفس، ح ۹.

«حدّ» در روایت اطلاق دارد و شامل حقّ الله و حقّ الناس می گردد؛ اما آیا معنای اعمّی دارد که تعزیر را هم شامل گردد یا مختصّ به حدّ اصطلاحی است؟ علت این پرسش، ورود روایاتی است که می گوید: اجرای حدّ در زمین بهتر از بارش چهل شبانه روز باران است. (۱) روشن است که مقصود از این حدّ، اعمّ از حدّ اصطلاحی و تعزیر است.

در این روایت، به دنبال کلمه ی «حدّ»، قصاص هم آمده است؛ همین مطلب قرینه ای است برای بیان حکم عام. و به بیان دیگر، نباید بر ظاهر لفظ حدّ جمود کرد؛ بلکه به تناسب حکم و موضوع، می گوئیم: علتی که سبب می شود در باب حدّ، دیه نباشد، در باب تعزیر نیز وجود دارد. به عبارت دیگر، وقتی روایت را به دست عرف بدهند، عدم شمولش را نسبت به تعزیر نمی فهمد؛ حتی احتمال عدم شمول را نمی دهد.

لذا، از این روایت دو مطلب استفاده می شود؛ یکی: نفی دیه در حدّ و تعزیر؛ و دیگری:

نفی دیه به طور مطلق؛ یعنی نه بر بیت المال دیه ای واجب است و نه بر حاکم. اگر می گفت:

«لا- دیه علی الحاکم»، ممکن بود بگوئیم: دیه را باید از بیت المال بدهد؛ لیکن روایت، ماهیت دیه را نفی می کند؛ بنابراین، دیه هم از حاکم و هم از بیت المال نفی می گردد.

ج: محمّد بن یعقوب، عن محمّد بن یحیی، عن أحمد بن محمّد، عن محمّد بن إسماعیل بن بزيع، عن محمّد بن الفضیل، عن أبي الصباح الكناني، عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث قال: سألته عن رجل قتله القصاص، له ديه؟ فقال:

لو كان، لم يقتصّ ذلك من أحد، وقال: من قتله الحدّ فلا ديه له.

ورواه الشيخ بإسناده عن أحمد بن محمّد مثله، وعن عليّ بن إبراهيم، عن أبيه، عن محمّد بن عيسى عن يونس، عن مفضل بن صالح، عن زيد الشحام، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام وذكر نحوه. (۲)

فقه الحدّ: این روایت دو سند دارد؛ یکی: از طریق ابی الصباح کنانی، و دیگری: از طریق زید شحام؛ و صاحب جواهر رحمه الله (۳) به طریق دوّم اشاره کرده است.

ص: ۵۱۸

۱- (۱). وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۳۸۰، باب ۱ از ابواب مقدمات حدود، ح ۲ و ۴ و ۵.

۲- (۲). همان، ج ۱۹، ص ۴۶، باب ۲۴ از ابواب قصاص نفس، ح ۱.

۳- (۳). جواهر الکلام، ج ۴۱، ص ۴۷۱.

راوی از امام صادق علیه السلام پرسید: اگر کسی در اثر قصاص کشته شود، آیا دیه دارد؟

امام علیه السلام فرمود: اگر دیه در کار باشد، هیچ کس جرأت نمی کند غیر نفس کسی را قصاص کند. - موضوع، قصاص غیر نفس است؛ در قصاص غیر نفس، هر فردی احتمال می دهد قصاصش به قتل منجر گردد؛ اگر قتل هم دیه داشته باشد، به جای آباد کردن خراب کرده است. در حقیقت امام علیه السلام یک نوع استدلالی برای عدم ثبوت دیه در قصاص فرموده است. -

آن گاه امام صادق علیه السلام فرمود: کسی که به سبب اجرای حد کشته شود، در آن قتل دیه ای نیست.

این دو روایت با سند صحیح، دلالت تام بر نفی دیه در حد و تعزیر، حق الله و حق الناس آن، بر حاکم و بیت المال دارند؛ لیکن در مقابل، روایت زیر بر تفصیل دلالت می کند:

وعن محمد بن یحیی، عن أحمد بن محمد، عن ابن محبوب، عن الحسن بن صالح الثوری، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: سمعته يقول: من ضربناه حداً من حدود الله فمات فلا دية له علينا، ومن ضربناه حداً من حدود الناس فمات فإنّ دية علينا. (1)

فقه الحدیث: سند روایت مشتمل بر حسن بن حسن بن صالح ثوری است که ضعیف است؛ اما راویان قبل از او خوب اند.

حسن بن صالح می گوید: از امام صادق علیه السلام شنیدم که می فرمود: اگر بر کسی حدی از حدود خدا را جاری کنیم و بمیرد، دیه ای بر عهده ی ما نیست؛ اما اگر حدی از حقوق الناس را اقامه کردیم، و محدود مُرد، دیه اش به عهده ی ما است.

تعبیر امام علیه السلام در روایت: «فإنّ دية علينا» ممکن است دلیل مدّعی مرحوم شیخ

ص: ۵۱۹

۱- (۱). وسائل الشیعه، ج ۱۹، ص ۴۶، باب ۲۴ از ابواب قصاص نفس، ح ۳.

باشد؛ اگر مقصود از آن بیت المال باشد، ولی اگر مراد، اموالی است که از جهت منصب امامت یا اموال شخصی آن بزرگواران باشد، دلالتی ندارد. به هر حال، روایت از نظر دلالت مجمل است.

اگر این روایت صحیح بود، می توانست مقید آن دو روایت باشد؛ ولی با ضعف سند و عدم عمل مشهور به آن - فقط شیخ طوسی رحمه الله در کتاب استبصار به مضمونش فتوا داده است. (۱) - جابری برای ضعف سند نداریم. بنابراین، فتوای مشهور بر طبق قاعده و صناعت است.

ص: ۵۲۰

۱- (۱). الاستبصار، ج ۴، ص ۲۷۹.

[حکم ظهور فسق الشاهد بعد قتل المشهود علیه]

مسأله ۶ - لو أقام الحاكم الحد بالقتل فظهر بعد ذلك فسق الشاهدين أو الشهود كانت الدية في بيت المال، ولا يضمنها الحاكم ولا عاقلته.

ولو أنفذ الحاكم إلى حامل لإقامه الحدّ عليها أو ذكرت بما يوجب الحدّ فأحضرها للتحقيق، فخافت فسقط حملها، فالأقوى أنّ دية الجنين على بيت المال.

حکم ظهور فسق شاهد بعد از قتل

اشاره

این مسأله دو فرع دارد:

۱ - اگر حاکم حدّ قتل را در مورد مجری پیاده کرد، و پس از آن معلوم شد شهود فاسق بوده اند، دیه اش در بیت المال است و حاکم و عاقله ی وی ضامن آن نیست.

۲ - اگر حاکم به دنبال زن آبستنی فرستاد تا حدّ را بر او جاری کند، یا نام زنی نزد حاکم مذکور شد و سبب حدّی را به او نسبت دادند، آن زن را برای تحقیق احضار کرد، و در هر دو صورت، بر اثر ترس، بچه اش را سقط کرد، دیه ی جنین در بیت المال است.

فرع اول: ظهور فسق شهود

اشاره

این فرع شبیه فرع قبلی است. اگر حاکمی حدّ قتل یا حدّی که به قتل منتهی گردد را اقامه کند، مثلاً چهار شاهد بر زنای احصانی شهادت دادند و حاکم به رجم زانی فرمان داد یا خودش در رجم شرکت کرد، پس از اجرای مراسم، معلوم شد تمام شهود یا بعضی از آنان فاقد شرایط شهادت بوده اند، که حاکم به عدالتشان معتقد بوده است، ولی در حقیقت، آنان هنگام شهادت فاسق بوده اند، در این صورت، دیه ی مقتول بر عهده ی حاکم و عاقله اش نیست؛ بلکه در بیت المال است. در این فرع، از دو جهت بحث داریم:

الف: علت عدم ضمان حاکم

آیه ی ما عَلَى الْمُحْسِنِينَ مِنْ سَبِيلٍ (۱) بر مطلوب ما دلالت دارد؛ زیرا، حاکم جز احسان

نقش دیگری نداشته است. فرض این است که در باب احراز عدالت شهود نیز کوتاهی نکرده، و آن چه وظیفه اش بوده را به طور کامل انجام داده است؛ لیکن بعد از آن، کشف خلاف شده است. این طور نیست که هر فردی آن چه را احراز و تحقیق کرده، مطابق با واقع در آید.

از این رو، حاکم کمترین تقصیری نداشته است؛ پس، هیچ گونه مسئولیتی نیز به عنوان جبران خسارت و پرداختن دیه در این رابطه ندارد. از سوی دیگر، قتلی در این جا واقع شده که نباید واقع می شد؛ زیرا، در حقیقت، حدّ الهی در مورد این فرد قتل نبوده است؛ لذا، باید دیه ی آن را به ورثه ی مقتول پردازند.

دیه ی قتل بر عهده ی شهود نیست؛ زیرا، اگر فاسقی در غیر باب زنا و لواط شهادت داد، مرتکب گناه نشده است. - در این دو باب چون قذف صادق است، باید حدّ قذف بخورد.

اجرای حدّ قذف بر فاسق بیانگر وجود تقصیری در شاهد نیست. به هر حال، شهود در این میان نقشی ندارند و از حاکم نیز جز انجام وظیفه، عملی سر نزده است. بنابراین، قتلی بدون سبب شرعی واقع شده است.

فرق این فرع با فرع قبل در این است که در آن جا اجرای حدّ واجب بود و در اثر اجرای آن، قتل محقق گردید. اما در این جا اصلاً حدّ مجرم قتل نبوده است، و نباید او را می کشتند.

حاکم به علت این که خیال می کرده، شهود عادل اند، حکم به قتل داده است.

ب: دلیل ثبوت دیه در بیت المال

به علت وجود روایتی که همه بر طبق آن فتوا داده و مخالفی هم ندارد، حکم به ثبوت دیه در بیت المال شده است.

محمد بن علی بن الحسین یاسناده عن الأصمغ بن نباته، قال: قضی أمير المؤمنین علیه السلام أنّ ما أخطأت القضاء فی دم أو قطع فهو علی بیت مال المسلمین. (۱)

ص: ۵۲۲

۱- (۱). وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۱۶۵، باب ۱۰ از ابواب آداب القاضی، ح ۱.

فقه الحدیث: این روایت از مراسلات صدوق رحمه الله است که به صورت جزمی روایت کرده است؛ بنابراین، سندش معتبر است.

امیر مؤمنان علیه السلام یک حکم کلی صادر کرده اند که هر کجا قاضیان به خطا رفتند، خواه در رابطه ی با خون باشد یا قطع ید، دیه اش بر بیت المال مسلمانان است.

از مطالب گذشته معلوم شد وجه مشترک دو مسأله، عدم دیه بر حاکم است؛ و وجه افتراقشان نفی ماهیت دیه در اولی و ثبوت حقیقت دیه در بیت المال مسلمانان در دومی است.

فرع دوم: دیه ی جنین ساقط شده بر اثر احضار زن آبستن

اگر حاکم شرع به دنبال زن آبستنی بفرستد که اجرای حدّ بر او واجب است، یا او را برای تحقیق مسائلی که درباره اش طرح شده، احضار کرد، و آن زن در اثر ترس، بچه اش را سقط کرد و جنین از بین رفت، دیه اش بر عهده ی کیست؟

به عبارت دیگر، این فرع دو صورت دارد که در حکم مشترک هستند:

۱ - احضار زن توسط حاکم پس از ثبوت محکومیت او و برای اجرای حدّ است.

۲ - احضار زن برای بررسی و تحقیق است.

به هر حال، در این دو صورت، باید دیه ی جنین را پردازند؛ زیرا، این مورد مثل فرع سابق نیست که حدّ یا تعزیر سبب تحقق قتل شده بود. و روایت اصبع بن نباته بر این مطلب دلالت دارد؛ زیرا، یکی از مصادیق «ما أخطات القضاء فی دم» همین مورد است. در این جا یک قتل خطایی واقع شده، نه قصد قتل در کار بوده است و نه آلت قتاله ای. لیکن در قتل خطا دیه بر عاقله ی قاتل است؛ ولی به سبب این روایت، فتوا به دیه بر بیت المال می دهیم.

مرحوم ابن ادریس (۱) بر خلاف مشهور، بلکه بالاتر از مشهور گفته است: این خطا مانند

ص: ۵۲۳

خطای سایر مردم که دیه بر عهده ی عاقله ی قاتل است، می باشد؛ و در این جا نیز دیه بر عاقله ی حاکم شرع است. مستند نظر ابن ادریس رحمه الله روایت زیر است:

محمّد بن یعقوب، عن أحمد بن محمد العاصمی، عن علی بن الحسن المیشمی، عن علی بن أسباط، عن عمّه یعقوب بن سالم، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: كانت امرأة تؤتی فبلغ ذلك عمر فبعث إليها فرّوعها وأمر أن یجاء بها إليه، ففرغت المرأة فأخذها الطلق فذهبت إلى بعض الدّور فولدت غلاماً فاستهلّ الغلام ثمّ مات، فدخل عليه من روعه المرأة ومن موت الغلام ما شاء الله.

فقال له بعض جلسائه: يا أمير المؤمنين ما عليك من هذا شيء، وقال بعضهم:

وما هذا؟ قال: سلوا أبا الحسن عليه السلام.

فقال لهم أبو الحسن عليه السلام: لئن كنتم اجتهدتم ما أصبتم، ولئن كنتم برأيكم قلتم لقد أخطأتم، ثمّ قال: عليك ديه الصّبی.

ورواه المفید فی (الارشاد) مرسلًا نحوه إلّا أنّه قال: فقال علیّ عليه السلام: الدّیه علی عاقلتك، لأنّ قتل الصّبی خطأ تعلّق بك.

فقال: أنت نصحتنی من بینهم لا تبرح حتّی تجری الدّیه علی بنی عدیّ، ففعل ذلك أمير المؤمنين عليه السلام. (۱)

فقه الحدیث: سند هر دو روایت ضعیف است. لذا، نمی توان به آن ها اعتماد کرد.

خلاصه ی مضمون دو حدیث، این است: زن بد کاری در زمان عمر وجود داشت، عمر او را احضار کرد، وحشت و ترس آن زن را فرا گرفت و خانه به خانه فرار کرد. در اثر این اضطراب و وحشت، پسری زایید. نوزاد پس از گریه ای مُرد. جریان را به عمر گفتند. دلهره و اضطراب زیادی در عمر به سبب این معنا پدیدار شد، اطرافیان به او دلداری داده، گفتند:

شما در این جریان جرمی نداشتید؛ بچه ای مُرده، ربطی به شما ندارد؛ کاری که شما انجام دادی احضار آن زن بود نه بیشتر.

عمر گفت: این مشکل به دست ابوالحسن علیه السلام حلّ می گردد. بنابر نقل صاحب جواهر رحمه الله (۲) آن حضرت حاضر نشد در این مسأله جوابی بدهد. پس از اصرار عمر، فرمود:

ص: ۵۲۴

۱- (۱). وسائل الشیعه، ج ۱۹، ص ۲۰۰، باب ۳۰ از ابواب موجبات الضمان، ح ۱ و ۲.

۲- (۲). جواهر الکلام، ج ۴۱، ص ۴۷۲.

آن چه یاران گفتند، اگر اجتهاد کرده اند، اجتهادشان اشتباه است و اگر همین طور نظر دادند، راه خطا پیموده اند. در روایت اوّل فرمود: دیه بر عهده ی عمر است و در روایت دوّم، دیه را بر عاقله اش دانست و تعلیل کرد به این که قتل جنین خطایی بوده است؛ لذا، دیه اش بر عاقله ی تو است. عمر آن حضرت را وادار کرد از طایفه ی بنی عدیّ دیه ی جنین را بگیرد و به وارثش بپردازد.

نقد این دو روایت

اوّلًا: هر دو روایت ضعیف است. بنابراین، قابل اعتماد نیستند.

ثانیًا: در یکی دیه را بر شخص عمر و در دیگری بر عاقله اش گفته است.

ثالثًا: به گفته ی صاحب جواهر رحمه الله بر فرض صدور چنین روایتی و وقوع چنین حادثه ای، هیچ ربطی به بحث ما ندارد؛ زیرا، سخن ما در حاکم شرع صالح برای قضاوت و حکومت اسلامی است و عمر فاقد این صلاحیت است، بلکه او همانند مردم عادی است که اگر قتل خطایی از آنان سرزند، دیه اش بر عاقله ی قاتل است. (۱) این فرمایش صاحب جواهر رحمه الله، متین و جالب است.

با منافات نداشتن روایت، آن چه مشهور فرموده اند که دیه از بیت المال داده می شود، تمام است؛ و فتوای ابن ادریس رحمه الله مستندی صحیح ندارد.

ص: ۵۲۵

بسمه تعالی

هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

آیا کسانی که می‌دانند و کسانی که نمی‌دانند یکسانند؟

سوره زمر / ۹

مقدمه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، از سال ۱۳۸۵ هـ. ش تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن فقیه امامی (قدس سره الشریف)، با فعالیت خالصانه و شبانه روزی گروهی از نخبگان و فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

مرامنامه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان در راستای تسهیل و تسریع دسترسی محققین به آثار و ابزار تحقیقاتی در حوزه علوم اسلامی، و با توجه به تعدد و پراکندگی مراکز فعال در این عرصه و منابع متعدد و صعب الوصول، و با نگاهی صرفاً علمی و به دور از تعصبات و جریان‌های اجتماعی، سیاسی، قومی و فردی، بر مبنای اجرای طرحی در قالب «مدیریت آثار تولید شده و انتشار یافته از سوی تمامی مراکز شیعه» تلاش می‌نماید تا مجموعه ای غنی و سرشار از کتب و مقالات پژوهشی برای متخصصین، و مطالب و مباحثی راهگشا برای فرهیختگان و عموم طبقات مردمی به زبان های مختلف و با فرمت های گوناگون تولید و در فضای مجازی به صورت رایگان در اختیار علاقمندان قرار دهد.

اهداف:

۱. بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السلام)
۲. تقویت انگیزه عامه مردم بخصوص جوانان نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی
۳. جایگزین کردن محتوای سودمند به جای مطالب بی محتوا در تلفن های همراه، تبلت ها، رایانه ها و ...
۴. سرویس دهی به محققین طلاب و دانشجو
۵. گسترش فرهنگ عمومی مطالعه
۶. زمینه سازی جهت تشویق انتشارات و مؤلفین برای دیجیتالی نمودن آثار خود.

سیاست ها:

۱. عمل بر مبنای مجوز های قانونی
۲. ارتباط با مراکز هم سو
۳. پرهیز از موازی کاری

۴. صرفا ارائه محتوای علمی

۵. ذکر منابع نشر

بدیهی است مسئولیت تمامی آثار به عهده ی نویسنده ی آن می باشد .

فعالیت های موسسه :

۱. چاپ و نشر کتاب، جزوه و ماهنامه

۲. برگزاری مسابقات کتابخوانی

۳. تولید نمایشگاه های مجازی: سه بعدی، پانوراما در اماکن مذهبی، گردشگری و...

۴. تولید انیمیشن، بازی های رایانه ای و ...

۵. ایجاد سایت اینترنتی قائمیه به آدرس: www.ghaemiyeh.com

۶. تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و...

۷. راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی

۸. طراحی سیستم های حسابداری، رسانه ساز، موبایل ساز، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک، SMS و...

۹. برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم (مجازی)

۱۰. برگزاری دوره های تربیت مربی (مجازی)

۱۱. تولید هزاران نرم افزار تحقیقاتی قابل اجرا در انواع رایانه، تبلت، تلفن همراه و... در ۸ فرمت جهانی:

JAVA.۱

ANDROID.۲

EPUB.۳

CHM.۴

PDF.۵

HTML.۶

CHM.۷

GHB.۸

و ۴ عدد مارکت با نام بازار کتاب قائمیه نسخه :

ANDROID.۱

IOS.۲

WINDOWS PHONE.۳

WINDOWS.۴

به سه زبان فارسی ، عربی و انگلیسی و قرار دادن بر روی وب سایت موسسه به صورت رایگان .

در پایان :

از مراکز و نهادهایی همچون دفاتر مراجع معظم تقلید و همچنین سازمان ها، نهادها، انتشارات، موسسات، مؤلفین و همه

بزرگوارانی که ما را در دستیابی به این هدف یاری نموده و یا دیتا های خود را در اختیار ما قرار دادند تقدیر و تشکر می
نماییم.

آدرس دفتر مرکزی:

اصفهان - خیابان عبدالرزاق - بازارچه حاج محمد جعفر آواده ای - کوچه شهید محمد حسن توکلی - پلاک ۱۲۹/۳۴ - طبقه
اول

وب سایت: www.ghbook.ir

ایمیل: Info@ghbook.ir

تلفن دفتر مرکزی: ۰۳۱۳۴۴۹۰۱۲۵

دفتر تهران: ۰۲۱ - ۸۸۳۱۸۷۲۲

بازرگانی و فروش: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور کاربران: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹



مرکز تحقیقات رایانگی

اصفهان

گامی

WWW



برای داشتن کتابخانه های تخصصی
دیگر به سایت این مرکز به نشانی

www.Ghaemiyeh.com

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.

۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹

