



مرکز تحقیقات اسلامی

اصفهان

گامی



عمران  
علیه السلام

www.

www.

www.

www.

Ghaemiyeh

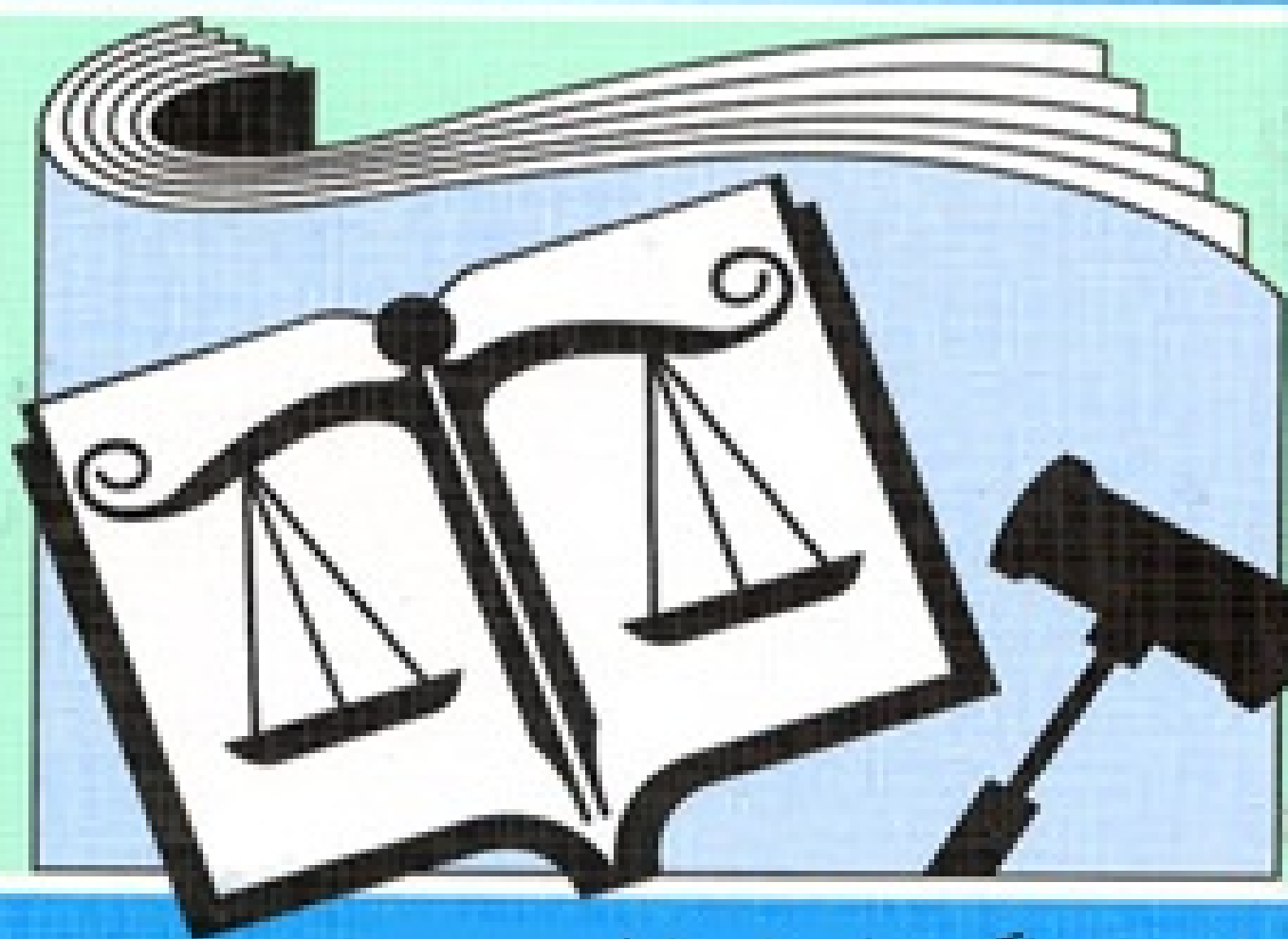
.com

.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
۲۳	أئین کیفری اسلام جلد ۳
۲۳	مشخصات کتاب
۲۳	اشاره
۳۲	بخش چهارم: حدّ سرقت
۳۲	فصل اول: خصوصیات سارق
۳۲	اشاره
۳۳	شرایط سارق
۳۳	اشاره
۳۳	شرط اول: بلوغ
۳۳	اشاره
۳۴	نقد مرحوم صاحب جواهر بر نظر شیخ طوسی رحمه الله
۳۴	بررسی روایات سرقت کودک
۴۱	کیفیت جمع بین روایات
۴۲	نظر برگزیده
۴۴	شرط دوم: عقل
۴۵	شرط سوم و چهارم: اختیار و عدم اضطرار
۴۶	شرط پنجم: هتک حرز
۴۸	شرط ششم: خارج ساختن کالا از حرز
۵۰	شرط هفتم: سارق پدر مسروق منه نباشد
۵۰	اشاره
۵۰	بحثی در جنبه ی نفی
۵۲	تعمیم عدم قطع نسبت به جدّ
۵۲	بحثی در جنبه ی اثبات

۵۳	استدلال به کتاب برای تخصیص آیه ی سرقت
۵۷	شرط هشتم: اخذ پنهانی
۵۸	حکم اشتراک در هتک حرز و انفراد در سرقت
۵۹	ارتفاع شبهه ی موضوعی و حکمی
۵۹	اشاره
۵۹	مثال شبهه ی حکمی
۶۰	مثال شبهه ی موضوعی
۶۲	حکم سارق غنیمت
۶۲	اشاره
۶۴	نظر برگزیده در تحقیق مطلب
۶۸	نظر برگزیده
۷۲	حکم سرقت از بیت المال
۷۶	تساوی مرد و زن، مسلمان و غیر مسلمان در حدّ سرقت
۷۶	اشاره
۷۶	دلیل مسأله
۷۸	حکم خیانت امین، سرقت راهن و موجر
۸۰	سرقت اجیر، زوج و زوجه از یکدیگر
۸۰	اشاره
۸۰	فرع اول: سرقت اجیر
۸۰	اشاره
۸۱	روایات مخالف با قاعده
۸۳	فرع دوّم: سرقت زوج و زوجه از یکدیگر
۸۴	فرع سوّم: سرقت زوجه از شوهر ممتنع
۸۶	فرع چهارم: سرقت میهمان
۸۹	اختلاف مالک و أخذ در سرقت
۹۱	سکوت مُخْرَج همراه با احتمال عدم سرقت

۹۳	فصل دّوم: خصوصیات مال مسروقه
۹۳	اشاره
۹۵	نصاب قطع دست
۹۵	اشاره
۹۵	اقوال فقها در مسأله
۹۶	بررسی روایات دالّ بر ربع دینار
۹۹	بررسی روایات دالّ بر خُمس دینار
۱۰۰	بررسی روایات دالّ بر دو درهم
۱۰۰	بررسی روایات دالّ بر یک دینار
۱۰۱	بررسی روایات دالّ بر ثلث دینار
۱۰۲	وجوه جمع بین روایات
۱۰۵	تعمیم نصاب ربع دینار به هر مال مسروقه ای
۱۱۰	ملاک ثبوت حدّ سرقت در طلا
۱۱۲	اختلاف در سکه های رایج
۱۱۳	اعتبار رایج بودن سکه
۱۱۶	عدم دخالت اعتقاد رسیدن سرقت به حدّ نصاب در ثبوت حدّ قطع
۱۱۸	حکم دزدی اضافه بر حدّ نصاب
۱۱۹	شرط دّوم مال مسروقه: در حرز بودن
۱۱۹	اشاره
۱۱۹	مطلب اوّل: اعتبار حرز در حدّ قطع
۱۱۹	اشاره
۱۲۱	بررسی روایات منافی
۱۲۷	مطلب دّوم: حقیقت و معنای حرز
۱۲۷	اشاره
۱۲۸	دلیل قول مشهور
۱۲۹	نقد دلیل شیخ طوسی رحمه الله در مبسوط و خلاف

- نقد دلیل شیخ طوسی رحمه الله در کتاب نهایی - ۱۳۰
- تناسب حرز با مال مسروقه - ۱۳۳
- سرقت از اماکن عمومی - ۱۳۶
- اشاره - ۱۳۶
- فرع اول: سرقت از اماکن عمومی - ۱۳۶
- فرع دوم: حرز نبودن مراعات و مراقبت مالک از مال - ۱۳۷
- فرع سوم: سرقت پرده ی کعبه و ... - ۱۳۸
- حکم جیب بری (طزاری) - ۱۴۱
- اشاره - ۱۴۱
- مقتضای قاعده در حکم جیب بری - ۱۴۱
- مقتضای روایات در حکم جیب بری (طزاری) - ۱۴۲
- حکم سرقت میوه - ۱۴۶
- بیان صورت های مسأله - ۱۴۶
- حکم صورت اول و دوم - ۱۴۶
- حکم صورت سوم - ۱۴۷
- حکم سرقت در سال قحطی - ۱۵۱
- اشاره - ۱۵۱
- سرقت مضطرّ در سال قحطی - ۱۵۱
- بررسی عبارت تحریر الوسیله - ۱۵۵
- حکم آدم ربایی - ۱۵۷
- اشاره - ۱۵۷
- عدم جریان حدّ سرقت در آدم ربایی - ۱۵۷
- بررسی روایات سرقت حرّ - ۱۵۸
- حکم سرقت معیر و مجیر - ۱۶۶
- اشاره - ۱۶۶
- فرع اول: سرقت مال مستعیر توسط معیر - ۱۶۶



- ۱۶۷ ----- فرع دّوم: سرقت مال مستأجر توسط موجر -----
- ۱۶۸ ----- فرع سوّم: سرقت مالک از مال غاصب واقع در حرز مغضوب -----
- ۱۷۰ ----- فرع چهارم: عدم قطع بر هتک حرز و بردن مال خود -----
- ۱۷۲ ----- سرقت از مال وقف، زکات و سهم امام علیه السلام -----
- ۱۷۲ ----- اشاره -----
- ۱۷۲ ----- فرع اول: سرقت از وقف -----
- ۱۷۲ ----- اشاره -----
- ۱۷۴ ----- حکم سرقت واقف یا موقوف علیه -----
- ۱۷۴ ----- فرع دّوم: حکم سرقت از زکات -----
- ۱۷۵ ----- فرع سوّم: حکم سرقت از مال امام علیه السلام -----
- ۱۷۹ ----- سرقت از باب حرز یا جدارش -----
- ۱۸۲ ----- حکم سرقت کفن و نبش قبر -----
- ۱۸۲ ----- اشاره -----
- ۱۸۲ ----- فرع اول: سرقت کفن -----
- ۱۸۲ ----- اشاره -----
- ۱۸۴ ----- مستند قول مشهور -----
- ۱۸۸ ----- مستند قول شیخ صدوق رحمه الله -----
- ۱۹۴ ----- اعتبار نصاب در کفن دزدی -----
- ۱۹۴ ----- اشاره -----
- ۱۹۵ ----- دلیل قول مشهور: اعتبار نصاب -----
- ۱۹۶ ----- دلیل قوم دّوم: عدم اعتبار نصاب -----
- ۱۹۶ ----- قول سوّم: تفصیل بین مرتبه ی اول و غیر آن -----
- ۱۹۷ ----- حکم نبش قبر بدون سرقت کفن -----
- ۱۹۷ ----- اشاره -----
- ۲۰۰ ----- فرع دّوم: حکم سرقت غیر کفن -----
- ۲۰۰ ----- فرع سوّم: حکم نبش قبر مکرر با فرار از سلطان -----

- ۲۰۰ ..... اشاره
- ۲۰۱ ..... دلیل فرع سوّم
- ۲۰۴ ..... فصل سوّم: راه های اثبات حدّ و انواع آن
- ۲۰۴ ..... اشاره
- ۲۰۶ ..... ثبوت حدّ سرقت به اقرار و بیّنه
- ۲۰۶ ..... اشاره
- ۲۰۶ ..... فرع اول: ثبوت حدّ به اقرار و بیّنه
- ۲۰۶ ..... اشاره
- ۲۰۷ ..... دلیل مشهور از اجماع و روایات
- ۲۰۷ ..... اشاره
- ۲۰۷ ..... روایات مستند مشهور
- ۲۱۰ ..... مستند قول شیخ صدوق رحمه الله
- ۲۱۴ ..... نقد استدلال به روایت دوّم فضیل
- ۲۱۴ ..... نقد نظر صاحب جواهر رحمه الله
- ۲۱۴ ..... اشاره
- ۲۱۵ ..... بازگشت به نقد روایت فضیل
- ۲۱۷ ..... نقد و توجیه روایت فضیل در باب سرقت
- ۲۱۸ ..... فرع دوّم: عدم قطع دست با یک بار اقرار و اخذ مال مسروقه
- ۲۱۸ ..... فرع سوّم: شهادت زنان - یک شاهد و قسم
- ۲۲۰ ..... شرایط مقرّ
- ۲۲۰ ..... اشاره
- ۲۲۰ ..... ۱- اعتبار بلوغ
- ۲۲۲ ..... ۲- اقرار مجنون
- ۲۲۲ ..... ۳- اقرار مکره
- ۲۲۳ ..... ۴- اعتبار قصد
- ۲۲۴ ..... اکراه بر اقرار و آوردن مال مسروقه

- ۲۲۴ ..... اشاره
- ۲۲۴ ..... اقوال در مسأله
- ۲۲۴ ..... دلیل قول اول (قطع دست)
- ۲۲۵ ..... نقد دلیل اول
- ۲۳۰ ..... نظر برگزیده و دلیل مشهور
- ۲۳۱ ..... حکم انکار بعد از اقرار و توبه
- ۲۳۱ ..... اشاره
- ۲۳۱ ..... فرع اول: حکم انکار پس از دوبار اقرار
- ۲۳۱ ..... اشاره
- ۲۳۲ ..... ادله ی قول اول (قطع دست)
- ۲۳۵ ..... ادله ی قول دوم (سقوط قطع دست)
- ۲۳۶ ..... مستند قول سوم (تخیر امام بین عفو و قطع دست)
- ۲۳۹ ..... فرع دوم: حکم انکار پس از یک اقرار
- ۲۴۰ ..... فرع سوم: حکم توبه قبل از قیام بینه و اقرار
- ۲۴۱ ..... فرع چهارم: حکم توبه بعد از قیام بینه
- ۲۴۴ ..... فرع پنجم: توبه ی بعد از اقرار
- ۲۴۴ ..... اشاره
- ۲۴۴ ..... مستند قول اول (باقی ماندن حکم قطع دست)
- ۲۴۶ ..... مستند قول دوم (تخیر حاکم)
- ۲۴۸ ..... مراتب حدّ سارق
- ۲۴۸ ..... اشاره
- ۲۴۸ ..... فرع اول: حدّ سرقت در مرتبه ی اول
- ۲۴۸ ..... اشاره
- ۲۵۲ ..... روایت منافی با روایات گذشته
- ۲۵۲ ..... اشاره
- ۲۵۴ ..... مسأله ی اول: حکم نقص در انگشتان

- ۲۵۴ ..... مسأله ی دوّم: حکم انگشت زائد
- ۲۵۷ ..... مسأله سوّم: کیفیت قطع اصابع
- ۲۵۸ ..... فرع دوّم: حد دوّم سرقت
- ۲۵۸ ..... اشاره
- ۲۶۱ ..... دلیل قول اوّل (قطع از مفصل قدم)
- ۲۶۲ ..... مستند قول دوّم (قطع از وسط قدم)
- ۲۶۴ ..... کیفیت جمع بین دو طایفه از روایات
- ۲۶۴ ..... فرع سوّم و چهارم: حدّ سوّم و چهارم سرقت
- ۲۶۹ ..... حکم تکرار سرقت
- ۲۷۱ ..... حکم قطع دست چپ و احتمال خطر جانی در قطع دست راست
- ۲۷۱ ..... اشاره
- ۲۷۴ ..... عدم قطع دست راست با احتمال خطر جانی
- ۲۷۷ ..... حکم مقطوع اليسار ومقطوع اليمين
- ۲۷۷ ..... اشاره
- ۲۷۷ ..... فرع اوّل: حکم مقطوع اليسار
- ۲۸۰ ..... فرع دوّم: حکم مقطوع اليمين
- ۲۸۱ ..... حکم مقطوع اليمين در حال سرقت
- ۲۸۱ ..... اشاره
- ۲۸۲ ..... دلیل قول اوّل (انتقال قطع به دست چپ)
- ۲۸۲ ..... اشاره
- ۲۸۲ ..... نقد دلیل قول اوّل
- ۲۸۳ ..... دلیل قول دوّم (انتقال قطع به پای چپ)
- ۲۸۳ ..... اشاره
- ۲۸۳ ..... نقد دلیل قول دوّم
- ۲۸۶ ..... حکم قطع دست چپ توسط مجری حدّ
- ۲۸۶ ..... اشاره

- ۲۸۶ ----- فرع اول: قطع دست چپ توسط مجری حدّ با علم به موضوع و حکم
- ۲۸۸ ----- فرع دوم: قطع دست چپ توسط مجری حدّ با اشتباه در موضوع یا حکم
- ۲۸۸ ----- اشاره
- ۲۸۸ ----- جهت اول: عقوبت مجری حدّ
- ۲۸۸ ----- جهت دوم: سقوط حدّ سرقت از سارق
- ۲۹۱ ----- سرایت حدّ به اعضای دیگر
- ۲۹۱ ----- اشاره
- ۲۹۲ ----- بررسی روایات معارض
- ۲۹۵ ----- فصل چهارم: ملحقات باب سرقت
- ۲۹۵ ----- اشاره
- ۲۹۷ ----- اشتراک در سرقت نصاب
- ۲۹۷ ----- اشاره
- ۲۹۹ ----- مقتضای قاعده در سرقت اشتراکی
- ۳۰۰ ----- مقتضای روایات در سرقت اشتراکی
- ۳۰۳ ----- حکم ثبوت سرقت مکّرر
- ۳۰۳ ----- اشاره
- ۳۰۳ ----- فرع اول: قیام حجّت بر سرقت دوم قبل از اجرای حدّ
- ۳۰۹ ----- فرع دوم: قیام حجّت پس از اجرای حدّ
- ۳۱۰ ----- توقّف اجرای حدّ بر مطالبه ی مال باخته
- ۳۱۰ ----- اشاره
- ۳۱۰ ----- فرع اول: توقّف اجرای حدّ بر مطالبه ی مال باخته
- ۳۱۰ ----- اشاره
- ۳۱۱ ----- دلیل قول مشهور
- ۳۱۴ ----- حکم فرع های سه گانه
- ۳۱۸ ----- حکم ارجاع مال مسروقه به حرز پس از اخراج
- ۳۱۸ ----- اشاره

- ۳۱۸ ..... حکم صورت اول (قرار گرفتن مال تحت ید مالک)
- ۳۲۰ ..... حکم صورت دوم (قرار نگرفتن مال تحت ید مالک)
- ۳۲۰ ..... اشاره
- ۳۲۰ ..... نقد کلام صاحب جواهر رحمه الله
- ۳۲۲ ..... صورت های هتک حرز اجتماعی و اخراج مال انفرادی
- ۳۲۲ ..... اشاره
- ۳۲۳ ..... صورت اول: اخراج مال توسط یک نفر
- ۳۲۴ ..... صورت دوم: نزدیک کردن مال به درب حرز و اخراج توسط دیگری
- ۳۲۴ ..... صورت سوم: آوردن مال تا وسط نقب و اخراج توسط دیگری
- ۳۲۷ ..... صورت چهارم: بردن مال از بین درب خانه
- ۳۲۹ ..... حکم اخراج نصاب در چند سرقت
- ۳۳۴ ..... حکم دستگیری سارق در حرز
- ۳۳۴ ..... اشاره
- ۳۳۴ ..... فرع اول: دستگیری در حرز
- ۳۳۶ ..... فرع دوم: احداث نقص در مال مسروقه
- ۳۳۶ ..... فرع سوم: سقوط از حدّ نصاب پس از اخراج
- ۳۳۸ ..... حکم صورت های بلعیدن مال مسروقه
- ۳۳۸ ..... اشاره
- ۳۳۸ ..... صورت اول: استهلاك مال مسروقه به بلعیدن
- ۳۳۹ ..... صورت دوم: تعدّر اخراج مال بلعیده شده
- ۳۳۹ ..... صورت سوم: امکان اخراج مال بلعیده شده
- ۳۴۱ ..... بخش پنجم: در حدّ محارب
- ۳۴۱ ..... اشاره
- ۳۴۲ ..... تعریف محارب
- ۳۴۲ ..... اشاره
- ۳۴۲ ..... مقدمه

- ۳۴۷ ----- محارب کیست؟
- ۳۴۸ ----- مراد از سلاح در تعریف محارب
- ۳۵۰ ----- مقصود از ترساندن مردم
- ۳۵۱ ----- کیفیت اخافه ی مأخوذ در تعریف
- ۳۵۲ ----- تعمیم محاربه به دریا و خشکی، شهر و بیابان، شب و روز
- ۳۵۴ ----- عدم اشتراط بودن از اهل ربه
- ۳۵۵ ----- تعمیم عنوان محارب نسبت به زن و مرد
- ۳۵۷ ----- موارد عدم ثبوت حدّ محارب
- ۳۵۷ ----- اشاره
- ۳۵۷ ----- بیان دو اشکال در عبارت شرایع و تحریرالوسیله
- ۳۵۸ ----- خروج «طلیع» از عنوان محارب
- ۳۵۹ ----- خروج «ردء» از عنوان محارب
- ۳۶۰ ----- خروج «مدافع» از عنوان محارب
- ۳۶۰ ----- خروج کودک، مجنون و شوخ از عنوان محارب
- ۳۶۲ ----- حکم دفاع و ترساندن با تازیانه و عصا و سنگ
- ۳۶۲ ----- اشاره
- ۳۶۲ ----- فرع اول: حکم دفاع از مال و جان
- ۳۶۲ ----- اشاره
- ۳۶۳ ----- ادّله ی دفاع از مال
- ۳۶۵ ----- مطلب دوّم: صدق عنوان محارب
- ۳۶۵ ----- توسعه و تضییق معنای محارب
- ۳۶۷ ----- فرع دوّم: ترساندن با سنگ و تازیانه و چوب
- ۳۶۸ ----- ثبوت محاربه به اقرار و شهادت
- ۳۶۸ ----- اشاره
- ۳۶۸ ----- ثبوت محاربه به اقرار
- ۳۶۹ ----- ثبوت محاربه به شهادت دو عادل

- ۳۷۰ ..... شهادت زنان در باب محاربه
- ۳۷۰ ..... شهادت دزدان و محاربین علیه یکدیگر
- ۳۷۱ ..... شهادت افراد قافله بر محاربه
- ۳۷۵ ..... حدّ محارب
- ۳۷۵ ..... اشاره
- ۳۷۵ ..... تخییری یا تعیینی بودن حدّ محارب
- ۳۷۶ ..... مقام اوّل: ترتیب یا تخییر؟
- ۳۷۶ ..... اشاره
- ۳۷۷ ..... ادّله ی تخییر
- ۳۷۸ ..... دلیل ترتیب
- ۳۸۱ ..... مقام دوّم: کیفیت ترتیب
- ۳۸۱ ..... اشاره
- ۳۸۳ ..... دلیل قول چهارم و نقد آن
- ۳۹۱ ..... کیفیت جمع بین روایات
- ۳۹۴ ..... تخییر حاکم به صورت مطلق در حدود اربعه
- ۳۹۴ ..... اشاره
- ۳۹۴ ..... تعیین محل نزاع
- ۳۹۵ ..... اقوال فقها در مسأله
- ۳۹۵ ..... اشاره
- ۳۹۶ ..... نقد قول دوّم
- ۳۹۶ ..... نقد قول سوّم
- ۳۹۶ ..... نظر برگزیده
- ۳۹۸ ..... حکم توبه ی محارب
- ۳۹۸ ..... اشاره
- ۳۹۸ ..... سقوط حدّ محاربه به وسیله ی توبه قبل از دستگیری
- ۳۹۹ ..... حکم توبه ی محارب پس از دستگیری



- ۴۰۰ ..... احکام لُصّ
- ۴۰۰ ..... اشاره
- ۴۰۰ ..... بیان محلّ نزاع در کلمات فقها
- ۴۰۰ ..... بررسی اقوال فقها
- ۴۰۳ ..... بررسی معنای لُصّ
- ۴۰۴ ..... طرح اشکال بر عبارت تحریر الوسیله
- ۴۰۴ ..... اشاره
- ۴۰۵ ..... توضیح مفاد روایات
- ۴۰۶ ..... بررسی معنای عبارت «اللصّ محارب»
- ۴۰۶ ..... اشاره
- ۴۱۲ ..... دیدگاه مرحوم صاحب جواهر رحمه الله
- ۴۱۴ ..... کیفیت صلب محارب
- ۴۱۴ ..... اشاره
- ۴۱۴ ..... طرح محلّ نزاع
- ۴۱۵ ..... عدم جواز ابقای مصلوب بر دار بیش از سه روز
- ۴۱۸ ..... بیان مقصود از «ثلاثه آیام»
- ۴۲۰ ..... کیفیت تبعید محارب
- ۴۲۰ ..... اشاره
- ۴۲۰ ..... بیان مقصود از «ینفوا من الأرض»
- ۴۲۲ ..... بررسی معنای «نفی أرض»
- ۴۲۴ ..... دلالت روایات بر نفی أرض
- ۴۲۴ ..... اشاره
- ۴۳۰ ..... جمع بندی روایات
- ۴۳۵ ..... عدم اعتبار سرقت در حدّ محارب
- ۴۳۵ ..... اشاره
- ۴۳۵ ..... فرع اول: عدم اعتبار سرقت، نصاب و حرز در حدّ قطع

- ۴۳۵ ..... اشاره
- ۴۳۷ ..... طرح یک مسأله
- ۴۳۷ ..... فرع دوّم: کیفیت قطع دست و پا
- ۴۳۹ ..... فرع سوّم: حکم فاقد دست راست و پای چپ
- ۴۴۰ ..... حکم فاقد دست راست
- ۴۴۲ ..... حکم گرفتن مال به غیر از محاربه
- ۴۴۲ ..... اشاره
- ۴۴۲ ..... وجوه اخذ عدوانی مال مردم
- ۴۴۳ ..... حکم گیرنده ی مال به غیرسرقّت و محاربه
- ۴۴۹ ..... فصل یکم: حکم ارتداد، وطی میته و حیوان
- ۴۴۹ ..... اشاره
- ۴۵۱ ..... احکام مرتدّ مّلی و فطری
- ۴۵۱ ..... اشاره
- ۴۵۱ ..... ضابطه ی اسلام و کفر
- ۴۵۲ ..... تقسیم مرتدّ به مّلی و فطری
- ۴۵۲ ..... سه خصوصیت در مرتدّ فطری
- ۴۵۲ ..... اشاره
- ۴۵۳ ..... ۱- مقتضای عنوان مرتدّ فطری
- ۴۵۳ ..... ۲- روایات
- ۴۵۵ ..... خصوصیت دوّم: اسلام حکمی یا حقیقی؟
- ۴۵۸ ..... خصوصیت سوّم: اسلام أحد الوالدین
- ۴۶۱ ..... خصوصیت مرتدّ مّلی
- ۴۶۳ ..... احکام مرتدّ فطری
- ۴۶۳ ..... توبه ی مرتدّ فطری
- ۴۶۴ ..... مقصود از ظاهر و باطن
- ۴۷۱ ..... تحقیقی در مفاد روایات

۴۷۴	تنافی در عبارت تحریرالوسیله
۴۷۴	توجیه تنافی
۴۷۵	احکام زن مرتد
۴۸۰	کیفیت توبه ی زن مرتد
۴۸۰	اشاره
۴۸۱	طرح روایت منافی
۴۸۲	نقد توجیه شیخ طوسی رحمه الله
۴۸۳	احکام مرد مرتد مآلی
۴۸۳	اشاره
۴۸۳	مفاد روایات
۴۸۳	طایفه ی اول
۴۸۴	طایفه ی دوّم
۴۸۵	طایفه ی سوّم
۴۸۶	استتابه ی مرتد
۴۸۸	تقاضای حلّ شبهه توسط مرتد
۴۹۲	شرایط تحقّق ارتداد
۴۹۲	اشاره
۴۹۲	بلوغ
۴۹۲	اشاره
۴۹۳	بیان روایت معارض
۴۹۳	عقل
۴۹۴	اختیار
۴۹۵	قصد
۴۹۵	صدور ارتداد از روی غضب
۴۹۸	ادعای امری معارض با ارتداد
۴۹۸	اشاره

- قیام بینه بر موجب ارتداد - ..... ۵۰۰
- نقدی بر عبارت تحریرالوسیله ..... ۵۰۱
- حکم فرزندان مرتد ..... ۵۰۲
- اشاره ..... ۵۰۲
- حکم اختیار کفر به مجزء بلوغ ..... ۵۰۲
- حکم تکرار ارتداد ..... ۵۰۶
- اشاره ..... ۵۰۶
- دلیل قتل مرتد در مرتبه ی سوم ..... ۵۰۶
- دلیل قتل مرتد در مرتبه ی چهارم ..... ۵۰۹
- روایت معارض با هر دو قول ..... ۵۰۹
- عروض جنون پس از ارتداد ..... ۵۱۱
- حکم قتل مرتد ملى پس از توبه ..... ۵۱۲
- اشاره ..... ۵۱۲
- دلیل قائل به قصاص ..... ۵۱۲
- دلیل قائل به عدم قصاص ..... ۵۱۲
- حکم مرتد قاتل ..... ۵۱۵
- اشاره ..... ۵۱۵
- حکم قتل عمدی ..... ۵۱۵
- حکم قتل خطایی ..... ۵۱۵
- راه اثبات ارتداد ..... ۵۱۷
- فصل دوم: نزدیکی با چهارپایان و نزدیکی با مُرده ..... ۵۱۹
- اشاره ..... ۵۱۹
- عقوبت وطی بهیمه ..... ۵۲۱
- اشاره ..... ۵۲۱
- ثبوت تعزیر و نفی حدّ ..... ۵۲۱
- اشاره ..... ۵۲۱

- ۵۲۱ ..... طایفه ی اول: روایات تعزیر
- ۵۲۳ ..... طایفه ی دوّم: دون الحدّ
- ۵۲۴ ..... طایفه ی سوّم: ربع حدّ زانی
- ۵۲۵ ..... طایفه ی چهارم: حدّ
- ۵۲۷ ..... طایفه ی پنجم: قتل
- ۵۲۸ ..... کیفیت جمع بین این روایات
- ۵۳۱ ..... راه اثبات وطی بهیمه
- ۵۳۱ ..... اشاره
- ۵۳۱ ..... بیّنه
- ۵۳۳ ..... اقرار
- ۵۳۴ ..... حکم تکرار وطی بهیمه
- ۵۳۴ ..... اشاره
- ۵۳۴ ..... دلیل وجوب قتل در مرتبه ی سوّم یا چهارم
- ۵۳۶ ..... حدّ زناى با میت
- ۵۳۶ ..... اشاره
- ۵۳۶ ..... فرع اول: وطی با زن مرده
- ۵۳۶ ..... اشاره
- ۵۳۷ ..... مطلب اول: ثبوت حدّ زنا بر وطی با میت
- ۵۳۷ ..... اشاره
- ۵۴۰ ..... حلّ تنافی دو دسته از روایات
- ۵۴۱ ..... مطلب دوّم: دلیل تعزیر اضافی
- ۵۴۳ ..... فرع دوّم: حکم وطی با زوجه ی فوت شده
- ۵۴۴ ..... فرع سوّم: لواط با میت
- ۵۴۶ ..... شرایط ثبوت حدّ وطی با اموات
- ۵۴۷ ..... طرق اثبات وطی با اموات
- ۵۴۷ ..... اشاره

۵۴۷	.....	فرع اول: ثبوت وطی به میت با شهادت چهار مرد عادل
۵۴۷	.....	اشاره
۵۵۳	.....	راه ثبوت وطی به زوجه ی میت
۵۵۳	.....	فرع دوم: حکم شهادت زنان
۵۵۳	.....	اشاره
۵۵۴	.....	اشکالی بر عبارت تحریرالوسیله
۵۵۴	.....	راه اثبات لواط با میت
۵۵۵	.....	فرع سوم: ثبوت وطی میت به وسیله ی اقرار
۵۵۶	.....	عقوبت استمنا
۵۵۶	.....	اشاره
۵۵۶	.....	دلیل حرمت استمنا
۵۶۲	.....	راه ثبوت استمنا
۵۶۵	.....	فهرست منابع
۵۷۷	.....	درباره مرکز

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**



















ص: ۱۰

بخش چهارم: حدّ سرقت

فصل اوّل: خصوصیات سارق

اشاره



[الشرط الأوّل في حدّ السرقة البلوغ]

[مسأله ۱- يشترط في وجوب الحدّ عليه امور:

الأوّل: البلوغ، فلو سرق الطفل لم يحدّ ويؤدّب بما يراه الحاكم، ولو تكرّرت السرقة منه إلى الخامسة فما فوق.

وقيل: يعنى عنه أوّلًا، فإن عاد أدّب، فإن عاد حكّت أنامله حتّى تدمى، فإن عاد قطعت أنامله، فإن عاد قطع كما يقطع الرجل.

وفى سرقة روايات، وفيها «لم يصنعه إلّا رسول الله صلى الله عليه وآله وأنا»- أى أمير المؤمنين عليه السلام- فالأشبه ما ذكرنا.

### شرايط سارق

#### اشاره

وجوب جريان حدّ بر سارق هشت شرط دارد:

#### شرط اوّل: بلوغ

#### اشاره

اگر کودکی دزدی کند، حدّ بر او اقامه نمی شود؛ بلکه به هر صورتی که حاکم صلاح بدانند، تأدیب و تعزیر می گردد؛ حتّی اگر سرقتش از مرز پنج بار دزدی نیز بگذرد. به طور کلّ، در مورد طفل سارق، حدّی وجود ندارد؛ بلکه حاکم هرچه را که مانع دزدی کودک باشد، اجرا می کند.

علّت طرح این مسأله، مخالفت شیخ طوسی رحمه الله در کتاب نهاییه (۱) است. ایشان می فرماید: در اوّلین سرقت، بچه را تعزیر نمی کنند؛ بلکه عفو می شود. در دزدی دوّم او را تعزیر می کنند؛ و در مرتبه ی سوّم سر انگشتانش را چنان بمانند که خون جاری گردد. در مرتبه ی چهارم سر انگشتانش را می بُرند؛ و اگر اثر نکرد، در دفعه ی پنجم دستش را مانند دست افراد بالغ قطع کنند.

توجه داشته باشید هریک از این عقوبت های پنج گانه در صورتی اجرا می گردد که

عقوبت قبل از آن اجرا شده باشد. بنابراین، اگر بچه ای پنج بار دزدی کرده و برای اولین بار گرفتار شده است، او را عفو می کنند.

امام راحل پس از طرح فتوای شیخ طوسی رحمه الله می فرماید: در سرقت کودک روایاتی رسیده است و در پاره ای از آن ها این عبارت دیده می شود: «لم يصنعهُ إِلَّا رسولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَأَنَا» (۱). یعنی اجرای این گونه کیفرها مختص به رسول خدا و علی مرتضی علیهما السلام است و غیر معصوم حق اقامه ی چنین کیفری را ندارد؛ بلکه اشبه به قواعد، همان است که بیان شد.

### نقد مرحوم صاحب جواهر بر نظر شیخ طوسی رحمه الله

ایشان می فرماید: روایتی مشتمل بر ترتیبی که شیخ طوسی رحمه الله در نهاییه به آن فتوا داده است، نداریم؛ هرچند روایات زیادی از صحیح و موثقه در این مورد رسیده است. (۲)

### بررسی روایات سرقت کودک

مشهور فقها در مورد سرقت کودک همان مطلبی را که در بقیه ی حدود به آن معتقدند، قائل اند؛ یعنی می گویند: حاکم، کودک را به آن چه مصلحت می بیند، تعزیر می کند. در مقابل مشهور، شیخ طوسی رحمه الله و عدّه ای مراتب پنج گانه را مطرح کرده اند.

با بررسی روایات زیادی که در این مورد رسیده است، می توان راهی برای حلّ این مشکل پیدا کرد؛ زیرا، این روایات مستفیض، بلکه متواتر به تواتر اجمالی هستند؛ به گونه ای که انسان به صدور برخی از آن ها یقین پیدا می کند.

این که مشهور روایات صحیح را کنار گذاشته و به تعزیر در تمام مراتب دزدی کودک فتوا می دهند، کشف از وجود خللی در روایات می کند. برای کشف این خلل باید به بررسی آن ها پردازیم.

۱- محمّد بن یعقوب، عن علی بن إبراهیم، عن محمّد بن عیسی بن عبید، عن یونس، عن عبد الله بن سنان، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الصبي

۱- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۵۲۴، باب ۲۸ از ابواب حدّ سرقت، ح ۹.

۲- جواهر الکلام، ج ۴۱، ص ۴۷۶.

یسرق، قال: یعنی عنه مَرّه ومرتین وبعزّز فی الثّالثه فإن عاد قطعت أطراف أصابعه، فإن عاد قطع أسفل من ذلك. (۱)

فقه الحدیث: در این صحیح، عبدالله بن سنان از امام صادق علیه السلام در مورد کودکی که دزدی کرده است، می پرسد. امام علیه السلام در پاسخ فرمود: مرتبه ی اوّل و دوّم عفو می شود.

- (تعبیر «یعنی عنه مَرّه أو مرتین»، تعبیر خوبی نیست؛ زیرا، معلوم نیست آیا حاکم یک بار و دوبار را می تواند عفو کند، یا عفو کردن بر او واجب است؟ این عبارت موهم تخییر است؛ زیرا، اگر عفو واجب باشد، کلمه ی «مَرّه» لغو خواهد بود. از دنباله ی روایت و نقل صاحب جواهر رحمه الله استفاده ی تخییر می گردد. به هر حال، تخییر در عفو یا تعیین عفو در مرتبه ی دوّم با روایات دیگر تنافی دارد).

در مرتبه ی سوّم تعزیر می شود؛ در مرتبه ی چهارم سر انگشتانش قطع، و در مرتبه ی پنجم از قسمت پایین ترش می برند. (این تعبیر با قطع از بند دوّم و یا از ریشه ی انگشتان ملایمت دارد. بنابراین، روایت ظهوری در قطع از ریشه ی انگشتان ندارد).

این روایت بر فتوای مرحوم شیخ در نهاییه دلالت ندارد؛ زیرا، وی عفو را در مرتبه ی اوّل، و تعزیر را در مرتبه ی دوّم می گوید؛ در حالی که روایت، در مرتبه ی اوّل و دوّم بر عفو دلالت دارد و تعزیر را به مرتبه ی سوّم اختصاص می دهد. شیخ طوسی رحمه الله در این مرتبه حکّ انامل را می گوید؛ و روایت، در مرتبه ی پنجم بر قطع پایین تر از سر انگشتان دلالت دارد، در حالی که مرحوم شیخ رحمه الله می گوید: «قطع کما یقطع الرجل»؛ یعنی قطعی که در شخص بالغ پیاده می شود، در مورد کودک نیز جاری می گردد.

۲- وعنه، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن حماد بن عثمان، عن الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: إذا سرق الصّبي عفى عنه، فإن عاد عزّز، فإن عاد قطع أطراف الأصابع، فإن عاد قطع أسفل من ذلك. (۲)

فقه الحدیث: در این صحیح، امام صادق علیه السلام فرمود: اگر کودکی دزدی کرد، بخشیده

۱- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۵۲۲، باب ۲۸ از ابواب حدّ سرقه، ح ۱.

۲- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۵۲۳، ح ۲.

می شود؛ در مرتبه ی دوّم تعزیر می گردد؛ برای بار سوّم سر انگشتانش قطع می گردد؛ و در مرتبه ی چهارم از پایین تر از سر انگشتان می بُرند.

این روایت با روایت قبل منافات دارد؛ زیرا، در صحیحہ ی ابن سنان به تعزیر در مرتبه ی سوّم تصریح شده بود، و صحیحہ ی حلبی به تعزیر در مرتبه ی دوّم دلالت دارد.

روایت ابن سنان «قطع أسفل من ذلك» را در مرتبه ی پنجم می گفت، ولی این روایت، در مرتبه ی چهارم می گوید.

صحیحہ ی حلبی بر فتوای شیخ رحمه الله نیز دلالت ندارد؛ زیرا، مرحوم شیخ در مرتبه ی سوّم حکّ انامل را می گفت و این روایت قطع انامل را مطرح می کند. شیخ رحمه الله در مرتبه ی چهارم به قطع سر انگشتان فتوا داد و روایت، به قطع پایین تر از آن که ظهور در بند دوّم دارد، دلالت می کند.

۳- وبالإسناد عن صفوان، عن إسحاق بن عمار، قال: قلت لأبي إبراهيم عليه السلام:

الصبيان إذا أتى بهم عليّ [عليّاً] عليه السلام قطع أناملهم من أين قطع؟ فقال: من المفصل، مفصل الأنامل. (۱)

فقه الحدیث: در این روایت معتبر، اسحاق بن عمار به امام کاظم علیه السلام گفت: کودکان دزد را که نزد امیر مؤمنان علیه السلام - (در متن روایت «علیّ» و نسخه ی بدل «علیّاً» آورده است که از نظر ادبی، «علیّاً» صحیح است) - می آوردند، آن حضرت انگشتانشان را قطع می کرد - (راوی قطع انگشتان را مسلم گرفته است، و این سؤال را طرح می کند) - از کدام قسمت آن ها قطع می کرد؟ امام علیه السلام در پاسخ فرمود: از مفصل انامل.

مقصود این است که امام علیه السلام به سر انگشت اکتفا نمی کرد؛ بلکه از بندش قطع می کرد؛ لیکن روایت دلالت ندارد بریدن انگشتان در چه مرتبه ای بوده است.

۴- وعن عدّه من أصحابنا، عن سهل بن زیاد، وعن محمّد بن یحیی، عن أحمد بن محمّد جمیعاً، عن ابن محبوب، عن عبد الله بن سنان، عن

۱- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۵۲۳، باب ۲۸ از ابواب حدّ سرقت، ح ۵.

أبي عبد الله عليه السلام في الصبى يسرق، قال: يعنى عنه مرّه، فإن عاد قطعت أنامله أو حكت حتى تدمى، فإن عاد قطعت أصابعه، فإن عاد قطع أسفل من ذلك. (۱)

فقه الحديث: در سند روایت سهل بن زیاد واقع شده که مورد بحث و اختلاف است. (۲)

امام صادق علیه السلام در مورد کودک دزد فرمود: در مرتبه ی اول او را می بخشند؛ اگر بار دیگر دزدی کرد، سر انگشتانش را قطع کرده و یا به گونه ای می مالند که خون درآید؛ در مرتبه ی سوم انگشتانش را می برند؛ و در بار چهارم، از پایین تر از آن قطع می کنند.

در این روایت سه عنوان «قطع أنامل» در مرتبه ی دوم، «قطع أصابع» در مرتبه ی سوم، «قطع أسفل من ذلك» در مرتبه ی چهارم دیده می شود. «قطعت أنامله» به قرینه ی روایات دیگر یعنی از مفصل و بند اول قطع می شود؛ لذا «قطعت أصابعه» بر قطع از مفصل دوم و «قطع أسفل من ذلك» بر قطع از ریشه ی انگشتان دلالت دارد.

تخیری که در این روایت بین قطع انامل و حک آن بود، در روایات دیگر نداریم؛ این تخیر قابل هضم نیست؛ زیرا، یک طرفش سبک و یک طرفش خیلی سنگین است؛ قطع کردن و بریدن بند انگشت با مالیدن آن بر روی زمین تا خون درآید قابل مقایسه نیست.

تخیر بین یک مطلب شدید و یک مطلب خیلی معمولی و عادی چگونه معقول است؟

۵- وعن حميد بن زياد، عن ابن سماعه، عن غير واحد من أصحابه، عن أبان بن عثمان، عن زراره، قال: سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: أتى عليّ عليه السلام بغلام قد سرق، فطُرف أصابعه، ثم قال: لئن عدت لأقطعنها، ثم قال: أما إنّه ما عمله إلّارسول الله وأنا. (۳)

فقه الحديث: در این روایت مرسله، امام باقر علیه السلام فرمود: غلامی را نزد امیر مؤمنان علیه السلام

۱- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۵۲۴، باب ۲۸ از ابواب حدّ سرقت، ح ۷.

۲- حضرت استاد در کتاب تفصیل الشریعه از روایت به صحیحی ابن سنان تعبیر می کند (ص ۳۸۶) و این تعبیر به لحاظ دو سندی بودن روایت تمام است؛ زیرا سند کلینی از عده ای از اصحاب از محمد بن یحیی از احمد بن محمد از ابن محبوب از ابن سنان صحیح است.

۳- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۵۲۴، باب ۲۸ از ابواب حدّ سرقت، ح ۸.

آوردند در حالی که سرقت کرده بود. امام علیه السلام انگشتانش را خونین کرد- (تطریف اصابع مانند حکک انامل است.)- آن گاه فرمود: اگر برای بار دوم دزدی کنی، انگشتانت را قطع می کنم. سپس فرمود: آگاه باشید این کار را فقط رسول خدا صلی الله علیه و آله و من انجام داده ایم.

تذکر ۱: مخالفت مضمون این روایت با روایات گذشته و فتوای شیخ طوسی رحمه الله روشن است؛ زیرا، رنگین کردن انگشتان به خون در دفعه ی اول بوده است. از این روایت، عفو و تخیری استفاده نمی شود؛ در مرتبه ی اول تطریف و در مرتبه ی دوم بریدن انگشتان است که هم بر قطع بند اول و هم بر قطع تمام انگشت دلالت دارد.

تذکر ۲: عبارتی که امام راحل رحمه الله در تحریرالوسیله آورده اند، از این روایت و روایت بعد مأخوذ است. بیان ایشان هرچند ظهور ندارد، ولی دلالت و اشعاری در آن هست که بریدن انگشتان دست کودک اگر واقعیت هم داشته باشد، از شئون معصوم علیه السلام است؛ فقط او می تواند چنین کاری را انجام دهد، دیگران حقّ چنین امری ندارند.

برای این که بتوانیم نظر صحیح را ابراز کنیم، باید روایت دوم را ملاحظه نماییم.

۶- وعن حمید، عن ابن سماعه، عن غیر واحد، عن أبان، عن عبدالرحمن بن أبی عبدالله، عن أبی عبدالله علیه السلام قال: إذا سرق الصّبی ولم یحتلم قطع أطراف أصابعه، قال: وقال: لم یصنعه إلّا رسول الله صلی الله علیه و آله وأنا. (۱)

فقه الحدیث: این روایت نیز مانند روایت قبل مرسل است. امام صادق علیه السلام فرمود: اگر کودکی که به سنّ احتلام نرسیده است دزدی کند، سر انگشتانش را می برند. آن گاه امام علیه السلام فرمود: این کار را کسی غیر از رسول خدا صلی الله علیه و آله و من انجام نداده است.

امام صادق علیه السلام در این روایت عمل امیر مؤمنان علیه السلام را حکایت نمی کند؛ فاعل «قال»:

ولم یصنعه إلّا رسول الله صلی الله علیه و آله وأنا» شخص امام صادق علیه السلام است. از سوی دیگر، حضرت تحت سلطه ی خلفای عباسی بودند و موردی را سراغ نداریم که حدّی از حدود توسط ایشان اقامه شده باشد. بیان حدود و احکامش توسط آن حضرت فراوان است؛ لیکن اجرای حدود آن هم در مورد کودک و به صورت قطع دست در سرقت، مسأله ای

جنجال آفرین است. این مطالب فهم روایت را مشکل می کند.

صاحب جواهر رحمه الله می فرماید: «وفی خبر البصری عن أبی عبداللّٰه علیه السلام: إذا سرق الصبّی ولم یحتلم قطعت أطراف أصابعه، وقال علیّ علیه السلام لم یصنعه إلّا رسول اللّٰه صلی الله علیه و آله وأنا» (۱) به نظر می رسد این نقل صاحب جواهر صحیح باشد و در وسائل روایت به اشتباه نقل شده باشد. بنا بر نقل صاحب جواهر رحمه الله مشکل حل می شود؛ لیکن روایت برخلاف آن چه که تحریر الوسیله به آن اشعار دارد، دلالت می کند. در روایت گذشته جریانی از امیر مؤمنان علیه السلام نقل می شود؛ ولی در این روایت، امام صادق علیه السلام دو مطلب را می فرماید:

مطلب اوّل: «إذا سرق الصبّی ولم یحتلم قطعت أطراف أصابعه». این، یک حکم کلی است؛ ظاهرش قطع اطراف اصابع کودکی است که سرقت می کند.

مطلب دوّم: «قال علیّ علیه السلام: لم یصنعه إلّا رسول اللّٰه صلی الله علیه و آله وأنا». نقل این مطلب به دنبال مطلب اوّل، دلالت و اشعار بر اختصاص داشتن حکم اوّل به معصوم علیه السلام ندارد.

به عبارت دیگر، روایت در مقام بیان حکم کلی در مورد سرقت کودک است؛ و به دنبالش، از یک جریان خارجی خبر می دهد که از نظر اجرا فقط رسول خدا صلی الله علیه و آله و امیر مؤمنان علیه السلام موقّف به اجرای این حدّ شدند؛ خلفای دیگر چنین توفیقی نداشتند. از این رو، نمی توان گفت: روایت در مقام بیان حکم اختصاصی معصوم علیه السلام است. ممکن است روایت قبل چنین اشعاری داشته باشد، لیکن با این روایت، شبهه ی آن رفع می شود؛ لذا، هیچ دلالتی بر اختصاص حکم به معصوم علیه السلام ندارد.

دلالت این روایت نیز بر خلاف روایات گذشته و مطلوب شیخ طوسی رحمه الله است؛ زیرا، ظاهرش این است که حدّ قطع اطراف اصابع در سرقت کودک غیر محتلم برای دفعه ی اوّل است؛ و عفو، تخیر، تأدیب و تعزیر ندارد.

۷- وعن محمّد بن یحیی، عن محمّد بن الحسین، عن بعض أصحابه، عن العلاء بن رزین، عن محمّد بن مسلم، قال: سألت أبا جعفر علیه السلام عن الصّبّی یسرق، قال: إن کان له تسع سنین قطعت یدیه، ولا یضیع حدّ من

## حدود الله تعالى. (۱)

فقه الحدیث: محمد بن مسلم از امام باقر علیه السلام حکم سرقت کودک را می پرسد. امام علیه السلام فرمود: اگر نه ساله باشد، دستش را قطع می کنند و حدی از حدود خداوند را ضایع نمی کنند.

در روایت فرمود: «قطعت یده» که اشاره به آیه ی شریفه ی «فَأَقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا (۲)» دارد؛ احتمال این که قطع سر انگشتان اراده شده باشد، جا ندارد.

۸- وعنه، عن القاسم بن محمد، عن عبد الصمد بن بشير، عن إسحاق بن عمار، عن أبي الحسن عليه السلام، قال: قلت: الصبي يسرق؟ قال: يعنى عنه مرتين، فإن عاد الثالثة قطعت أنامله فإن عاد المفصل الثاني، فإن عاد قطع المفصل الثالث وترك راحته وإبهامه. (۳)

فقه الحدیث: در این حدیث، اسحاق بن عمار از امام هفتم علیه السلام درباره ی حکم سرقت می پرسد. امام علیه السلام فرمود: برای دو مرتبه او را عفو می کنند؛ در مرتبه ی سوم انگشتانش را از بند اول قطع می کنند؛ در مرتبه ی چهارم بند دوم بریده می شود؛ و در مرتبه ی پنجم، بند سوم را می برند و انگشت شصت و کف دستش را به حال خود رها می کنند. - (یعنی در مرتبه ی پنجم، مانند سارق بالغ از ریشه ی انگشتان می برند و کف دست و انگشت ابهام باقی می ماند).-

۹- ویاسناده عن الحسين بن سعيد، عن عثمان بن عيسى، عن سماعه، قال:

إذا سرق الصبي ولم يبلغ الحلم قطعت أنامله. وقال أبو عبد الله عليه السلام: اتى أمير المؤمنين عليه السلام بغلام قد سرق ولم يبلغ الحلم فقطع من لحم أطراف أصابعه، ثم قال: إن عدت قطعت يدك. (۴)

۱- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۵۲۵، باب ۲۸ از ابواب حد سرقت، ح ۱۰.

۲- سوره ی مائده، ۳۸.

۳- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۵۲۶، ابواب حد سرقت، ح ۱۵.

۴- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۵۲۶، ابواب حد سرقت، ح ۱۴.



فقه الحدیث: در این موثقه سماعه فرمود: اگر کودکی دزدی کند، انگشتانش قطع می گردد. - ظاهر روایت، بریدن انگشتان در مرتبه ی اول است. - و امام صادق علیه السلام فرمود:

کودک دزدی را نزد امیر مؤمنان علیه السلام آوردند، آن حضرت مقداری از گوشت سر انگشتش را برید و فرمود: اگر بار دیگر دزدی کنی، دست را می برم.

این روایت بر بریدن مقداری از گوشت سر انگشتان دلالت دارد نه بر قطع گوشت و استخوان؛ و در مرتبه ی دوم فرمود: «قطع یدک»، که به ظهور یا اطلاق بر همان قطع دستی که در مورد سارق مطرح است، دلالت دارد.

### کیفیت جمع بین روایات

برخی از فقها خواسته اند اختلاف بین این روایت ها را با مسأله ی اطلاق و تقیید یا تعارض به عموم و خصوص من وجه، و رجوع در ماده ی اجتماع به عامّ فوق حلّ کنند؛ لیکن ما مبنای آن را قبول نداریم؛ لذا، از این وجه جمع، اعراض می کنیم؛ زیرا، چگونه امکان دارد بین روایتی که صریح در عفو در مرتبه ی اول است با روایتی که صریح در عفو در مرتبه ی اول و دوم است، جمع به اطلاق و تقیید کرد؟

در روایت صحیحی حلی آمد: «إذا سرق الصبّی عفی عنه فإن عاد عزر»؛ (۱) در روایت هفتم: «یعنی عنه مرّه»، (۲) و در روایت اول: «یعنی عنه مرّه و مرتین» (۳) ذکر شد.

بعضی گفته اند: در «یعنی عنه مرّه فإن عاد»، کلمه ی «فإن عاد» اطلاق دارد؛ آن را به قرینه ی روایت «یعنی عنه مرتین» تقیید کرده و می گوئیم: اگر بعد از مرتبه ی دوم عود کند.

مسأله اطلاق و تقیید یک امر رایج است و مانعی ندارد.

روشن است این وجه جمع صحیح نیست؛ زیرا، عود بعد از مرتبه ی اول، مرتبه ی دوم

۱- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۵۲۳، باب ۲۸ از ابواب حدّ سرقت، ح ۲.

۲- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۵۲۴، ح ۷.

۳- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۵۲۲، ح ۱.

است و اطلاق ندارد؛ اگر «عاد» بعد «یعفی عنه مرّه» نبود، می گفتیم: اطلاق دارد. معنای روایت بنا بر این جمع، چنین است: «یعفی عنه مرّه فإن عاد بعد المرّه الثالثه»؛ آیا روایت نسبت به مرتبه ی دوّم سکوت کرده و دلالتی ندارد؟ این، چگونه جمع به اطلاق و تقیید است؟ اصولاً از نظر عقلا بین مطلق و مقیّد تعارضی نیست؛ و مطلق و مقیّد از موضوع دو خبر متعارض خارج است.

ما منکر اصل اطلاق در «إن عاد» هستیم. معنای «إن عاد» این است که «إن عاد بعد المرّه الاولى»؛ لذا، بین روایات در این که عفو فقط در مرتبه ی اوّل است، یا در مرتبه ی اوّل یا دوّم، اختلاف غیر قابل حلّ است؛ و با اطلاق و تقیید نمی توان مشکل را از بین برد.

### نظر برگزیده

هرچند این روایات متعدّد و متکثر هستند؛ امّا به یک صورت نیستند که بتوانیم به آن ها عمل کنیم. مرحوم محقق در نکت النهایه فرموده است: اختلاف اخبار به گونه ای نیست که بتوان به آن ها عمل کرد. (۱) با وجود اختلاف شدید بین روایات و عدم امکان جمع بین آن ها، می بینیم مشهور از آن ها اعراض کرده اند با آن که دلالتش روشن و سند پاره ای از آن ها معتبر است؛ این اعراض، کاشف از وجود خللی در آن ها است. بی اعتنایی مشهور کشف می کند که آنان واقعیت را در طرف دیگر دیده اند. آنان معتقد بوده اند این روایات برای بیان حکم اللّه واقعی صادر نشده است؛ لذا، به آن ها ترتیب اثر نداده اند.

با توجه به این مبنا، می توانیم روایات را طرح کرده و در مورد کودک به همان نظر مشهور اکتفا کنیم؛ لیکن، اگر بخواهیم جانب احتیاط را ملاحظه کرده باشیم، می گوییم:

هرچند حاکم شرع اختیار دارد هرچه را صلاح می داند در مورد کودک پیاده کند، حتّی به زندان یا جریمه ی مالی و مانند آن؛ زیرا، در مباحث گذشته این مطلب را ثابت کردیم که تعزیر به تازیانه اختصاص ندارد؛ و شواهدی نیز بر این مطلب از مسالک (۲) و ریاض (۳) داریم. فرموده اند: آن چه در این روایات وارد شده است را مصداق تعزیر قرار می دهیم؛ لیکن در دفعه ی پنجم به مشکل برخورد کرده اند؛ زیرا، تعزیر نباید به مرحله ی حدّ

۱- جواهر الکلام، ج ۴۱، ص ۴۸۰؛ نکت النهایه، ج ۳، ص ۳۲۴.

۲- مسالک الافهام، ج ۱۴، ص ۴۷۸.

۳- ریاض المسائل، ج ۱۰، ص ۱۵۴.

برسد. و با نظر مرحوم شیخ و روایات، در دفعه ی پنجم باید انگشتان کودک را از ریشه (بند سوّم) قطع کرد.

به هر حال، می گوییم: مانعی ندارد که تعزیر کودک با حکّ انامل به شدّت بر زمین محقّق گردد؛ به گونه ای که خون جاری شود. یا مقداری از گوشت سر انگشتش را ببرد. به این مقدار باید اکتفا کرد، اما قطع انگشت از مفصل اوّل و دوّم و یا ریشه (بند سوّم) مشکل است؛ و فقیه جرأت نمی کند به آن فتوا بدهد.

بنا بر مبنای ما، مشکل حل می شود؛ فتوای مشهور را با مراعات احتیاط در انتخاب حکّ انامل یا بریدن مقداری از گوشت سر انگشت به عنوان تعزیر، اختیار می کنیم.

اما کسی که اعراض مشهور را قبول ندارد، چگونه می تواند مشکل را نسبت به کودکی که دوبار عفو شده و برای بار سوّم دست به دزدی زده، حل کند؟ یک روایت بر حکّ انامل دلالت دارد؛ و روایت دیگر بر قطع از بند اوّل؛ آیا می شود بین حکم سبک و سنگین به تعخیر فتوا داد؟ آیا بین این دو حکم تناسبی وجود دارد که در مرتبه ی اوّل و دوّم، عفو؛ و در مرتبه ی سوّم، تعخیر بین حکّ انامل و قطع سر انگشت باشد؟ حدّی که برای مصلحت اجتماع جعل شده، و به عنوان ردع از ارتکاب محارم و محرّمات مطرح است، در یک مرحله تعخیرش به این سبک باشد. انسان نمی تواند چنین تعخیری را بپذیرد. بنابراین، این مبنا مخدوش بوده و مختار مشهور به قواعد نزدیک تر است. به خصوص با توجه به این که در تمام حدودی که در گذشته مطرح شد و یا در آینده از آن ها بحث می کنیم، هیچ حدّی در مورد غیر بالغ مطرح نیست. در زنا با آن عظمت، در لواط، سحق، قیادت، شرب مسکر و ...

می گوییم: حدیث «رفع القلم عن الصبّی حتّی یحتلم»<sup>(۱)</sup> حدّ را از غیر بالغ برمی دارد.

۱- وسائل الشیعه، ج ۱، ص ۳۲، باب ۴ از ابواب مقدّمات العبادات، ح ۱۱.

[الشرط الثانی: العقل]

[الثانی: العقل، فلا یقطع المجنون ولو أدواراً إذا سرق حال إدواره، وإن تکررت منه، ویؤدب إذا استشعر بالتأدیب وأمكن التأثير فیه.]

### شرط دوّم: عقل

شرط دوّم از شرایطی که در حدّ سارق معتبر است، عقل است. بنابراین، اگر سارق مجنون باشد؛ خواه جنون اطلاقاً یا ادواری، به فرض تحقق سرقت در حال جنون، حدّی بر او جاری نمی‌گردد؛ همان گونه که حدود دیگر نیز بر وی اقامه نمی‌شود. حتی اگر در مورد کودک به فتوای شیخ طوسی رحمه الله در نهاییه ملتزم شویم، وجهی برای تعدّی از آن و سرایتش به مجنون نیست؛ زیرا، آن روایات بر حکمی خلاف قاعده دلالت داشتند؛ بنابراین، باید بر همان مورد توقّف کنیم؛ و حقّ سرایت به موارد مشابه آن نیست.

به عبارت دیگر، قاعده ی اوّلی در مورد کودک «رفع القلم عن الصبیّ حتی یحتلم»<sup>(۱)</sup> است، که از این قاعده به سبب برخی روایات، دست برداشتیم؛ و در مرتبه ی اوّل و دوّم به عفو، و در مرحله ی سوّم به تعزیر یا اشباه آن، در مرحله ی چهارم به قطع انگشتان، و در مرحله ی پنجم به قطع دست همانند شخص بالغ فتوا دادیم. این یک مطلب تعیّدی صرف و بر خلاف قاعده است که باید بر موردش وقوف کرد.

اگر مجنونی دارای ادراک و شعور است، به گونه ای که تعزیر در وی اثر گذاشته و مانع تکرار عمل می‌گردد، باید قاعده ی اوّلی - یعنی تعزیر به آن چه حاکم شرع مصلحت می‌بیند - در حقّ وی اجرا گردد؛ اما مراحل پنجگانه ای که در مورد کودک مطرح بود، نسبت به مجنون وجهی ندارد؛ علاوه بر این که کسی در بین فقها به آن قائل نشده است.

لیکن اگر شخص به صورتی دیوانه باشد که یا از تازیانه و تعزیر متأثر نمی‌شود، و یا بر فرض تأثیر، به آن اندازه شعور ندارد که بفهمد برای چه تازیانه می‌خورد، از آن جا که تعزیر در رادعیّت و مانعیّت از تکرار عمل نقشی ندارد، اجرا نمی‌شود.

۱- وسائل الشیعه، ج ۱، ص ۳۲، باب ۴ از ابواب مقدّمات العبادات، ح ۱۱.

[الشرط الثالث والرابع: الاختيار وعدم الاضطرار]

[الثالث: الاختيار، فلا يقطع المكره.

الرابع: عدم الاضطرار، فلا يقطع المضطرّ إذا سرق لدفع اضطراره.]

### شرط سوّم و چهارم: اختیار و عدم اضطرار

اگر کسی از روی اکراه دزدی کند، به گونه ای که هیچ اختیاری در ارتکاب سرقت نداشته باشد، حدیث «رفع ما استکره علیه»<sup>(۱)</sup> حدّ را از این فرد برمی دارد.

هم چنین، اگر به سرقت اضطرار پیدا کند، مانند این که جانش در مخاطره است به گونه ای که اگر دزدی نکند، هلاک می شود؛ فرض کنید غذایی در اندرون خانه ای است و درب آن خانه قفل باشد، این شخص برای رفع گرسنگی شدیدی که اگر رفع نشود به مرگ منتهی می شود، دست به سرقت غذا از آن خانه می زند؛ این اضطرار، موجب می شود حدّ قطع مترتب نگردد؛ زیرا، «ما اضطرّوا إليه»<sup>(۲)</sup> نیز در ردیف «ما استکرهوا علیه»<sup>(۳)</sup> است.

باید توجه داشت، دزدی به حدّی که اضطرار رفع گردد، حدّ ندارد؛ اما بر مازاد آن، اگر به حدّ نصاب برسد، حدّ سرقت مترتب می شود. بنابراین، در تحریر الوسیله می فرماید: اگر دزدی برای رفع اضطرار باشد، دست مضطرّ قطع نمی گردد.

۱- وسائل الشیعه، ج ۱۱، ص ۲۹۵، باب ۵۶ از ابواب جهاد نفس، ح ۳.

۲- وسائل الشیعه، ج ۱۱، ص ۲۹۵، باب ۵۶ از ابواب جهاد نفس، ح ۳.

۳- وسائل الشیعه، ج ۱۱، ص ۲۹۵، باب ۵۶ از ابواب جهاد نفس، ح ۳.

[الشرط الخامس: هتك الحرز]

[الخامس: أن يكون السارق هاتكاً للحرز منفرداً أو مشاركاً، فلو هتك غير السارق وسرق هو من غير حرز لا يقطع واحد منهما وإن جاء معاً للسرقة والتعاون فيها. ويضمن الهاتك ما أتلفه والسارق ما سرقه.]

### شرط پنجم: هتك حرز

پنجمین شرطی که در ترتب حدّ سرقت مطرح است، دزدی از حرز می باشد. به این معنا که مال در حفاظت باشد- (به صورت عادی امکان دسترسی به آن نباشد؛ مثل این که مال را در دکانی گذاشته، و درب آن را قفل کرده اند)-. اگر سارق هاتک حرز بود و آن را از بین برد، حدّ سرقت بر وی اقامه می گردد؛ امّا اگر دو نفر با هم قرار گذاشتند یکی حرز را بردارد و دیگری مال را بیرون آورد و به تعبیر دیگر، هاتک حرز یک فرد و بیرون آورنده ی مال فرد دیگر باشد، حدّ سرقت بر هیچ کدام اجرا نمی گردد؛ زیرا، کسی که درب را گشوده و حرز را از بین برده، مالی نبرده است، و آن که مال را برده، حرزی را نشکسته است.

با این شرط، در موارد زیر حدّ سرقت پیاده نمی شود:

الف: اگر درب دکان یا خانه ای باز باشد و شخصی بدون این که صاحب مال متوجه گردد مال او را ببرد.

ب: سرقت از مراکز عمومی مانند: مسجد، کاروانسرا، مدرسه و مانند آن که اموال در حرز قرار نگرفته باشد.

ج: اگر کسی درب خانه ای را باز کرد و رفت، دیگری نیز از فرصت استفاده کند و از این خانه مالی را ببرد.

د: اگر دو نفر با هم قرار دزدی بگذارند و یکی متعهد باز کردن حرز گردد و دیگری متعهد بردن مال؛ در این صورت، هاتک حرز ضامن قفل و آن چه تلف کرده، هست؛ و سارق مال، ضامن اموال مسروقه است؛ ولی قطع دست در حقّ هیچ کدام جاری نیست.

زیرا، یکی هاتک بوده و سارق نبوده و دیگری برعکس وی، سارق است و هاتک نیست.

اما اگر دو نفر به کمک یکدیگر حرز را بردارند و یکی از آنان مال را ببرد، دست او را می‌بُرند؛ زیرا، هاتک و سارق است. ولی دست فرد دیگر را که فقط هاتک است، قطع نمی‌کنند.

این شرط از شروط مسلم در باب حدّ سرقت است که روایاتش در آینده بررسی خواهد شد.

[الشرط السادس: إخراج السارق المتناع من الحرز]

[السادس: أن يخرج المتناع من الحرز بنفسه أو بمشاركه غيره. ويتحقق الإخراج بالمباشرة كما لو جعله على عاتقه وأخرجه، وبالتسبيب كما لو شدّه بحبل ثم يجد به من خارج الحرز أو يضعه على دابّه من الحرز يخرجها، أو على جناح طائر من شأنه العود إليه، أو أمر مجنوناً أو صبيّاً غير ممّيز بالإخراج. وأما إن كان ممّيزاً ففي القطع إشكال بل منع.]

### شرط ششم: خارج ساختن کالا از حرز

دو چیز در تحقق سرقت موجب حدّ معتبر است: یکی بیرون بردن مال از خانه یا دکان، دیگری مستند بودن اخراج به سارق؛ لذا، اگر مال را از نقطه ای از حرز بردارد و در نقطه ی دیگر بگذارد، دستش را نمی بُرنند؛ مانند این که دزدی اموال را از اتاق جمع کرد ولی هنگامی که آن ها را در حیاط گذاشت، صاحب خانه بیدار شده، او را دستگیر کرد. در این صورت، حدّ سرقت پیاده نمی شود؛ زیرا، اخراج از حرز محقق نشده است.

علامه آن که اخراج باید به سارق مستند گردد؛ مانند این که ریسمانی به آن مال ببندد و خودش در خارج حرز بایستد ریسمان را بالا- بکشد و مال را بیرون آورد؛ یا اموال مسروقه را بر حیوانی بار کند و افسار و دهنه ی حیوان را بگیرد و یا از پشت سر آن حیوان را به خروج تحریک کند و یا حیوان خود به خود بیرون بیاید، یا مالی را که از نظر کیفیت با ارزش است بر بال کبوتری که به سوی سارق باز می گردد، ببندد و آن کبوتر را از داخل حرز به هوا رها کند؛ در تمام این صورت ها، اخراج مستند به سارق است و حدّ اجرا می گردد و قابل اشکال نیست.

اشکال در موردی است که به بچه ای یا مجنونی دستور بدهد آن اموال را بیرون بیاورد.

در این حالت، دو صورت مطرح است:

۱- بچه و مجنون هیچ حالت تمیز و شعوری نداشته باشند و معنای سرقت و دزدی را نفهمند. در این صورت، اخراج مستند به سارق است و آن مجنون یا کودک آلت دست او



هستند. در حقیقت، حکم حیوانی را دارند که مال مسروقه را بر پشتش بار می کند.

۲- اگر کودک و مجنون ممیز باشند و معنای سرقت را بفهمند، در صورتی که سارق دست به مال مسروقه نزده و کودک یا دیوانه به فرمان او آن را بیرون آورده باشند، امام راحل رحمه الله می فرمایند: در این صورت، ترتب قطع دست محل اشکال، بلکه محل منع است؛ زیرا، با وجود شعور و تمیز در کودک و مجنون، سرقت مستند به آنان است و نه سارق.

نظر برگزیده: به نظر ما، گاه کودک هرچند ممیز است و تشخیص می دهد، لیکن مسخر و تحت قدرت پدر و اوامرش است؛ به گونه ای که حکم آلت دست را دارد. در این صورت، بعید نیست به قطع دست حکم کنیم؛ امّا اگر استیلا به این صورت نباشد، قطع دست محل اشکال و منع است.

[الشرط السابع: عدم كون السارق والداً للمسروق منه]

[السابع: أن لا يكون السارق والد المسروق منه، فلا يقطع الوالد لمال ولده.

ويقطع الولد إن سرق من والده، والامّ إن سرت من ولدها، والأقرباء إن سرق بعضهم من بعض.]

### شرط هفتم: سارق پدر مسروق منه نباشد

### اشاره

شرط هفتم اجرای حدّ سرقت این است که سارق پدر مسروق منه نباشد؛ بنابراین، اگر پدری از مال فرزندش بدون رضایت او و با تحقق تمام شرایطی که در اقامه ی حدّ سرقت معتبر است، سرقت کند، دست پدر را نمی برند؛ اما دیگر خویشان با بقیه ی مردم یکسانند.

از این رو، اگر پسری از پدر، یا مادری از فرزند، یا خویشاوندی از خویشاوندش دزدی کند و شرایط حدّ سرقت موجود باشد، دستش قطع می گردد.

این شرط دو جنبه دارد؛ یکی جنبه ی منفی، و دیگر جنبه ی اثبات.

### بحثی در جنبه ی نفی

آیه ی شریفه ی وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا (۱) به اطلاقش شامل پدر نیز می گردد؛ لذا، باید دلیلی بر تقیید آیه پیدا کرد.

صاحب جواهر رحمه الله می فرماید: اجماع محض و منقول بر استثنای پدر قائم است. (۲) از هیچ یک از فقها مخالفتی دیده نشده است؛ علاوه بر آن، روایات زیر نیز دلالت بر این مطلب دارد.

۱- وعنه، عن أبي حمزه الثمالي، عن أبي جعفر عليه السلام إن رسول الله صلى الله عليه وآله قال لرجل: أنت ومالك لأبيك. ثم قال أبو جعفر عليه السلام: ما أحبّ [لا تحبّ] أن يأخذ من مال ابنه إلّا ما احتاج إليه ممّا لا بدّ منه، إنّ الله لا يحبّ الفساد. (۳)

۱- سوره ی مائده، ۳۸.

۲- جواهر الكلام، ج ۴۱، ص ۴۸۷.

۳- وسائل الشيعه، ج ۱۲، ص ۱۹۵، باب ۸۷ از ابواب مايكتسب به، ح ۲.

فقه الحدیث: امام باقر علیه السلام فرمود: رسول خدا صلی الله علیه و آله به مردی فرمود: تو و مالت از آن پدرت هستی. آن گاه امام باقر علیه السلام فرمود: دوست نمی دارم پدری از مال فرزندش زیادتراز مقدار نیازش بردارد، خداوند فساد را دوست ندارد.

تقریب استدلال: «لام» در «لأبیک» برای ملکیت نیست؛ زیرا، طرف خطاب پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله حرّ بوده است. قواعد و ضوابط اقتضا دارد اموال حرّ در ملک خودش باشد و نه در ملک پدرش. این ملکیت منحصر به فرزند است؛ نه این که دو ملکیت طولی داشته باشیم: یکی برای پدر و دیگری برای پسر.

از این رو، مستفاد از روایت این است که تو و مالت در اختیار پدرت هستی؛ و او می تواند در مال تو تصرفاتی انجام دهد. اگر نتوانستیم این معنا را از روایت استفاده کنیم، قدر متیقّنش این است که اگر پدری مال فرزندش را به سرقت برد، مانند سرقت از دیگران نیست. این مال مسروقه یک نحوه اضافه ای به سارق دارد، لذا، حدّ سرقت در این مورد اجرا نمی شود.

اگر گفته شود که باید دست پدری که از مال فرزندش سرقت کرده است، بریده شود.

می گوئیم: لازمه ی بریدن دست پدر، بی نقش و اثر شدن «لام» است.

۲- محمّد بن یعقوب، عن علی بن إبراهیم، عن أبيه، عن ابن محبوب، عن العلاء بن رزین، عن محمّد بن مسلم، قال: سألت أبا جعفر علیه السلام عن رجل قذف ابنه بالزنا. قال: لو قتله ماقتل به وإن قذفه لم یجلد له ... الحدیث. (۱)

فقه الحدیث: محمّد بن مسلم از امام باقر علیه السلام پرسید: اگر مردی پسرش را به زنا قذف کند، حکمش چیست؟

امام علیه السلام در مقام استدلال فرمود: اگر پدری فرزندش را به عمد بکشد، قصاص نمی شود؛ آن وقت شما انتظار دارید که به سبب قذف فرزند، حدّ بر پدر جاری گردد!

۱- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۴۴۷، باب ۱۴ از ابواب حدّ قذف، ح ۱.

تقریب استدلال: اگر پدر در مورد قتل فرزندش قصاص نمی شود و یکی از شرایط قصاص، عدم ابوت قاتل نسبت به مقتول است، به طریق اولی در مورد سرقت نیز حد قطع درباره ی پدر اجرا نمی گردد؛ به خصوص با توجه به این که حد قذف مجازاتی سبک تر از قطع دست است و در این روایت نفی شده است. پس، به طریق اولی مسأله ی قطع مطرح نیست.

اگر بگویید: نفی حد قطع به سبب این که روایت حد قذف را نفی کرده، قیاس است.

می گوئیم: استدلال امام علیه السلام در مورد سرقت نیز جریان دارد. امام علیه السلام از راه نفی قصاص، حد قذف را نفی می کند؛ ما نیز از راه نفی قصاص، نفی قطع در مورد پدر می کنیم؛ به خصوص با توجه به سنگین تر بودن حد قطع نسبت به حد قذف. زیرا، حد قذف تازیانه ای بیش نیست؛ ولی قطع دست مجازاتی است که برای همیشه گریبان گیر سارق خواهد بود. بنابراین، در این فتوا هیچ اشکالی نیست.

### تعمیم عدم قطع نسبت به جد

صاحب مسالک رحمه الله می فرماید: حکم عدم قطع اختصاص به پدر ندارد، بلکه در جد پدری نیز جریان دارد؛ همان گونه که در باب قصاص نیز اختصاص به پدر بدون واسطه نداشت. (۱)

بیان ایشان تمام است و ادله همین مطلب را اقتضا دارد.

### بحثی در جنبه ی اثبات

اگر مادر از فرزند، یا اقربا از یکدیگر سرقت کنند، اطلاق آیه ی شریفه ی وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا (۲) محکم است و آنان را شامل می گردد؛ و دلیلی نیز بر خروجشان نداریم.

برخی از فقها همانند ابوالصلاح حلبی رحمه الله (۳) مادر را به پدر ملحق کرده، و مرحوم علامه ی حلی (۴) نیز به این الحاق تمایل نشان داده است؛ لیکن ادله ی آنان وافی به اثبات مطلب نیست. برای نمونه به آن ها اشاره می کنیم.

الف: مادر، أحد الابوین است. معنای این دلیل، اطلاق «اب» بر مادر است؛ زیرا، در

۱- مسالک الافهام، ج ۱۴، ص ۴۸۷.

۲- سوره ی مائده، ۳۸.

۳- الکافی فی الفقه، ص ۴۱۱.

۴- مختلف الشیعه، ج ۹، ص ۲۴۵، مسأله ۹۶.

مقام تشبیه ی مادر و پدر، «ابوین» گفته می شود؛ لذا، آثار «اب» بر او نیز مترتب می گردد.

اشکال این دلیل روشن است. زیرا، اطلاق «ابوین» از باب تغلیب است؛ همان طور که به شمس و قمر می گویند: «شمسین». علاوه آن که معنای تشبیه، مترتب کردن تمام آثار فرد قوی بر فرد ضعیف نیست.

ب: از پاره ای روایات استفاده می شود لزوم احترام مادر از پدر شدیدتر و مؤکدتر است. (۱)

این دلیل نیز ناقص است. زیرا، مسأله ی لزوم احترام به جای خود محفوظ است؛ ولی در مسأله ی حدّ، جنبه ی عمومی و اجتماعی و حفظ نظام در نظر گرفته شده است. لذا، فردی از مادرش به رسول خدا صلی الله علیه و آله شکایت کرد. و آن حضرت دستور داد: او را حبس کن تا با دیگران تماس نگیرد.

مسأله ی احترام، مسأله ای است و جنبه های اجتماعی و عمومی مسأله ی دیگری است. از این رو، احترام به مادر ملازمه ای با عدم اجرای حدّ سرقت بر فرض سرقت مادر ندارد.

بنابراین، اگر حدّ سرقت در مورد مادر تخصیص نخورده باشد و اطلاق آیه آن را شامل شود، نسبت به اقوام و خویشان دیگر، همانند: دزدی برادر از خواهر و برادر، یا عموزاده از عموزاده و غیر آنان، به طریق اولی حدّ جاری می گردد.

اهل سنت عدم اجرای حدّ در مورد اقوام را از طریق استحسان حلّ می کنند. می گویند:

اقربا به یکدیگر نیاز دارند و می خواهند از همدیگر کمک بگیرند، به همین دلیل حدّ سرقت نباید در مورد آنان اجرا گردد. (۲) لیکن اصل مبنا و استحسانشان باطل است.

### استدلال به کتاب برای تخصیص آیه ی سرقت

لَيْسَ عَلَى الْمَاعَمَى حَرْجٌ وَلَا عَلَى الْأَعْرَجِ حَرْجٌ وَلَا عَلَى الْمَرِيضِ حَرْجٌ وَلَا عَلَى أَنْفُسِكُمْ أَنْ تَأْكُلُوا مِنْ مِثْلِ ثِيَابِكُمْ أَوْ ثِيَابِ آبَائِكُمْ أَوْ ثِيَابِ أُمَّهَاتِكُمْ أَوْ ثِيَابِ إِخْوَانِكُمْ أَوْ ثِيَابِ أَعْمَامِكُمْ أَوْ ثِيَابِ عَمَتِكُمْ أَوْ ثِيَابِ أَخَوَاتِكُمْ أَوْ ثِيَابِ

۱- وسائل الشیعه، ج ۱۵، ص ۲۰۷، باب ۲۹ از ابواب احکام اولاد، ح ۱، ۲ و ۳.

۲- الخلاف، ج ۵، ص ۴۴۸، مسأله ۴۵، ۴۶، ۴۷.

خَلْتِكُمْ أَوْ مَا مَلَكَتُمْ مَفَاتِحَهُ وَ أَوْ صَدِيقِكُمْ لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَأْكُلُوا جَمِيعًا أَوْ أَشْتَاتًا. (۱)

خلاصه ی معنای آیه: بر شما اشکالی نیست از خانه ی پدر، برادر، عمه، خاله، دایی و دوستانتان بخورید، یعنی انسان می تواند وارد خانه ی افراد مذکور شده، از میوه، شیرینی و غذاهای دیگر موجود در آن جا استفاده کند، حتی اگر صاحب خانه حاضر نباشد، و بر ورود او هم اطلاع و آگاهی نداشته باشد- از نظر فتوا در صورتی جایز است که به عدم رضایت علم نداشته باشیم، و الا با علم به عدم رضایت جایز نیست در اموال مذکور تصرف کرد-.

به بیان دیگر: آیه در مقام بیان فرق بین افراد مذکور با افراد اجنبی است، نسبت به افراد اجنبی تا احراز رضایت نشود حق تصرف نیست، «لا يجوز لأحد أن يتصرف في مال غيره إلا بإذنه» (۲) اما در افراد مذکور احراز رضایت لازم نیست؛ همین مقدار که به عدم رضایت علم نداشته باشد، آیه اجازه ی تصرف می دهد؛ لذا، اگر به خانه ی عمو وارد شد و شک داشت آیا راضی است از غذاهای او بخورد می تواند تناول کند؛ اما اگر وارد خانه ی همسایه شد، باید رضایت او را احراز نماید؛ هرچند این احراز به شهادت حال باشد؛ و اذن صریح لازم نیست.

از این آیه نمی توانیم استفاده کنیم در صورتی که یکی از خویشاوندان هتک حرز کند و مال یکی از افراد مذکور را به سرقت برد، حد سرقت اقامه نمی گردد؛ زیرا، بین این دو مطلب تلازمی نیست. مورد آیه سوره ی نور با موضوع سرقت کاملاً فرق دارد؛ چرا که در مورد مذکور (مأكولات و خوردنی ها) حرزی وجود ندارد؛ بر خلاف این که صندوقی را باز کند و از درونش چیزی بردارد.

در این زمینه روایت به خصوص داریم که بیانگر این است که بر دزدی از حرز، دست قطع می گردد:

محمد بن یعقوب، عن علی بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن محبوب، عن

۱- سوره ی نور، ۶۱.

۲- وسائل الشیعه، ج ۱۰، ص ۴۴۸، باب ۹۰ از ابواب المزار و ما یناسبه، ح ۲.

أبي أيوب، عن أبي بصير قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن قوم اصطحبوا في سفر رفقاء فسرق بعضهم متاع بعض. فقال: هذا خائن لا يقطع ولكن يتبع بسرقة وخيائه.

قيل له: فإن سرق من أبيه؟ فقال: لا يُقطع لأن ابن الرجل لا يحجب عن الدخول إلى منزل أبيه، هذا خائن. وكذلك إن أخذ من منزل أخيه أو اخته إن كان يدخل عليهم لا يحجبانه عن الدخول. (۱)

فقه الحديث: در این معتبره، ابوبصیر از امام باقر علیه السلام پرسید: گروهی از رفقا با یکدیگر به سفر رفتند، بعضی از آنان کالای دیگری را دزدید، حکمش چیست؟

امام باقر علیه السلام فرمود: عنوان سارق بر این فرد منطبق نیست. او خائن است و دست خائن قطع نمی گردد؛ لیکن او را تعزیر می کنند، و مال مسروقه را ضامن است. - علت عدم قطع، عدم حرز است؛ زیرا، رفقای که با یکدیگر به مسافرت می روند، اموالشان با هم مخلوط است و عنوان حرز صادق نیست، تا سرقت تحقق یابد؛ بلکه در این جا، رضایت صادق است. -

پرسیدند: اگر فرزندی از پدرش دزدی کند، حکمش چیست؟

امام باقر علیه السلام فرمود: دستش را نمی برند؛ زیرا فرزند در خانه ی پدر رفت و آمد دارد؛ و خانه ی پدر برایش حرز نیست؛ مانع آمد و شد او نمی شوند. بنابراین، اگر متاعی را از خانه ی پدرش محرمانه بیرون برد، دستش را قطع نمی کنند. - (تعلیل روایت بر آن طرف قصه نیز دلالت دارد؛ یعنی اگر مال مسروقه به گونه ای بود که در مورد فرزند هم حجاب وجود داشت، مانند پولی که در صندوق گذاشته و آن را قفل می کند؛ در این حالت، با تحقق حرز و هتک آن، حد سرقت جاری می شود.

بنابراین، روایت شریفه با تعلیلش، ملاک را به ما می آموزد. از باب مفهوم نیست که حجیتش مورد نزاع باشد. علت عدم قطع، عدم تحقق حرز است. -

۱- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۵۰۸، باب ۱۸ از ابواب حد سرقت، ح ۱.

امام علیه السلام در دنباله ی جواب فرمود: اگر کسی از منزل برادر یا خواهرش مالی را سرقت کند، در مورد او نیز قطع نخواهد بود؛ به شرط این که ورودش به منزل آنان آزاد باشد و مانع رفت و آمد او نشوند؛ و او را از دخول به منزل منع نکنند. - اگر دو برادر با هم رابطه ای ندارند و منزل هر کدام نسبت به دیگری عنوان حرز دارد، در صورت سرقت، حدّ اقامه می گردد و دست سارق را می بُرند.

نتیجه ای که از روایت می گیریم، این است که هر جا عنوان حرز صادق بود، اطلاق آیه ی وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا (۱) محکم است و آن را می گیرد؛ خواه سارق با مسروق منه نسبت خویشاوندی داشته باشد یا نه. فقط بر یک مورد، یعنی سرقت پدر از فرزند، دلیل بر تقیید آیه داریم.



[الشرط الثامن: أخذ المتاع من الحرز سرّاً]

[الثامن: أن يأخذ سرّاً، فلو هتك الحرز قهراً ظاهراً وأخذ لا يقطع، بل لو هتك سرّاً وأخذ ظاهراً قهراً فكذاك.]

### شرط هشتم: اخذ پنهانی

شرط هشتم اقامه ی حدّ قطع در مورد سارق، اخذ مال مسروقه در خفا و پنهانی است.

بنابراین، اگر در روز روشن در مقابل چشم مردم حرزی را شکست و مال آن را برداشت، یا مخفیانه حرز را از بین برد، ولی آشکارا مال را بُرد، حدّ قطع در موردش اجرا نمی گردد.

سارق عنوان خاصّ و مصداق ویژه ای از مصادیق غاصب است. سرقت استیلائی خاصّ و با کیفیت مخصوص بر مال غیر است؛ از این رو، در برخی احکام با مطلق غصب شراکت دارد؛ مثلاً از نظر حرمت تصرّف و ضامن بودن مال مسروقه. ولی اقامه ی حدّ قطع در مورد این غاصب- سارق- مشروط به شرایطی است که پاره ای از آن ها گذشت و شرط هشتم آن، دزدی از حرز به صورت مخفیانه است. لذا، اگر این شرط وجود نداشت، از نظر عرفی و شرعی سرقت صادق نیست و حدّش نیز اجرا نمی گردد.

از دیدگاه عرف، فرق است بین کسی که با قهر و غلبه در حضور مردم مال شخصی را بگیرد و بُرد و بین فردی که مخفیانه هتک حرز کند و مال مردم را ببرد. نسبت به اولی سرقت صادق نیست، به خلاف دوّمی.

فرضی که در عبارت تحریرالوسیله نیامده، این است: اگر هتک حرز علنی بود لیکن بُردن مال مخفیانه باشد، مثلاً در روز روشن حرز را برداشت، قفل را شکست و شب اموال را برد، در این حالت عنوان سرقت صادق است؛ زیرا، در تحقّق سرقت دو مطلب لازم است: ۱- هتک حرز، ۲- اخذ مال به طور سرّی؛ و سرّی بودن فقط در اخذ دخیل است، نه در هتک حرز.

از مطالب گذشته معلوم است که به اقامه ی دلیل بر این شرط نیاز نداریم؛ زیرا، سارق یک معنای عرفی دارد و در صدق آن سرّی بودن اخذ از نظر عرف دخالت دارد. عرف به کسی که با قهر و غلبه به طور آشکار مال مردم را ببرد، سارق نمی گوید؛ بلکه او را غاصب می شمارد. می گوید: ظالمانه، غاصبانه مال مردم را به یغما برد.

[حکم الاشتراك فى الهتك والإنفراد فى السرقة والعكس]

[مسأله ۲- لواشتركا فى الهتك وانفرد أحدهما بالسرقة يقطع السارق دون الهاتك.]

ولو انفرد أحدهما بالهتك واشتركا فى السرقة قطع الهاتك السارق. ولو اشتركا فيهما قطعاً مع تحقق سائر الشرائط.]

### حکم اشتراك در هتك حرز و انفراد در سرقت

مرحوم امام این مسأله را در مباحث گذشته متعرض شدند؛ فقط مطلبی اضافه دارد که اگر در شرط ششم آن را گفته بودند، تکرار لازم نبود.

در شرط ششم بیان شد: سارق باید هتك حرز کند؛ خواه به طور مستقل یا با کمک دیگری. لذا، اگر یکی هتك کرد و دیگری مال را بُرد، بر هیچ کدام حدّ سرقت پیاده نمی گردد؛ زیرا، کسی که هاتك بوده مالی نبرده، و کسی که مال را گرفته، هتكی نکرده است؛ هرچند با یکدیگر شریک باشند، و تقسیم کار سبب شده باشد یکی دست به هتك حرز بزند و دیگری مال را بیرون بیاورد.

با توجه به مطالبی که آن جا گفتیم، آن چه که مرحوم امام در این فرع فرمود، تکراری است؛ زیرا، می فرماید: اگر دو نفر در هتك حرز شریک بودند ولی یکی مال را بُرد، دست سارق هاتك را می برند نه دست هاتك تنها را و اگر یکی هتك کرد و هر دو مال را بُردند، باز دست هاتك سارق را می بُرند نه سارق غیر هاتك را؛ و اگر هر دو در هتك و سرقت شراکت داشتند، در صورت تحقق سایر شرایط، دستشان را قطع می کنند.

نسبت به سایر شرایط در آینده بحث می کنیم. مثلاً یکی از شرایط مال مسروقه این است که به حدّ نصاب برسد؛ حال باید در محلّ خودش این مطلب را تحقیق کنیم که آیا سهم هریک از دو سارق شریک باید به حدّ نصاب برسد تا حدّ جاری گردد، یا اگر مجموع سرقت به حدّ نصاب باشد، برای قطع دست کافی است؟

[اشتراط عدم الشبهه الموضوعیة والحکمیة فی ثبوت حدّ السرقة]

[مسأله ۳- يعتبر فی السرقة وغيرهما ممّا فیہ حدّ، إرتفاع الشبهه- حکماً وموضوعاً- فلو أخذ الشریک المال المشترك بظنّ جواز ذلك بدون إذن الشریک لا قطع فیہ، ولو زاد ما أخذ علی نصیبه بما یبلغ نصاب القطع، وكذا لو أخذ مع علمه بالحرمة لكن لا للسرقة بل للتقسیم والإذن بعده لم یقطع.

نعم لو أخذ بقصد السرقة مع علمه بالحکم یقطع.

وكذا لا یقطع لو أخذ مال الغير بتوهم ماله، فإنّه لا یكون سرقة، ولو سرق من المال المشترك بمقدار نصیبه لم یقطع وإن زاد علیه بمقدار النصاب یقطع.]

### ارتفاع شبهه ی موضوعی و حکمی

#### اشاره

در این فرع به یک حکم کلی که در جریان تمام حدود دخالت دارد، اشاره می کنند؛ و به ذکر مصادیقی در رابطه ی با آن می پردازند:

اقامه ی تمام حدود مشروط است به این که شبهه ی موضوعی و حکمی وجود نداشته باشد؛ با وجود شبهه، قاعده ی کلی «الحدود تدرأ بالشبهات»<sup>(۱)</sup> پیاده می گردد. برای تطبیق شبهه مثال هایی در تحریر الوسیله آورده اند:

#### مثال شبهه ی حکمی

اگر شریکی مال مشترک را برداشت به ظنّ و اعتقاد این که می تواند بدون گرفتن اجازه از شریکش در آن مال تصرف کند- مراد از ظنّ در این جا اعتقاد است؛ یعنی معتقد بود شریک می تواند در مال مشترک تصرف کند- آن را از انبار بیرون آورده به خانه اش برد، در این صورت، عنوان سرقت صادق نیست؛ هرچند بیشتر از سهم خودش نیز باشد و از حدّ نصاب نیز بگذرد. در این جا شبهه حکمی است؛ لذا، قطعی نخواهد بود.

این فرد در اصل حکم اشتباه کرده، و اعتقادی بر خلاف حکم شارع پیدا کرده است.

۱- قاعده ای اصطیادی از حدیث «ادروا الحدود بالشبهات»؛ وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۳۳۶، باب ۲۴ از ابواب مقدمات الحدود، ح ۴.

شارع می گوید: یا باید مال مشترک تقسیم شود یا با اجازه ی شریک در آن تصرف کنند.

بدون تقسیم و اذن شریک، تصرف در مال مشترک حرام است. این فرد خیال کرده با تحقق شراکت نیازی به اذن و اجازه نیست، و شریک می تواند در مال مشترک تصرف کند.

با وجود چنین اعتقادی، هرچند سایر شرایط اقامه ی حد سرقت هم موجود باشد، حد اجرا نمی گردد؛ مثلاً اگر مالی در درون انبار است، قفل را شکست و آن را بیرون آورد، در این جا عنوان سرقت محرم، محقق نیست تا حد جاری شود.

بلکه بالاتر از این می گوئیم: اگر شریک بداند تصرف در مال مشترک بدون اجازه ی شریک حرام است، لیکن این حرمت را در رابطه ی با سرقت نمی داند؛ شاید در ذهن بسیاری از متشرّعه این مطلب باشد که بیرون آوردن مال مشترک از انبار بدون اجازه ی شریک حرام است، اما این کار را سرقت نمی دانند، در این صورت نیز حدی ندارد.

تذکر ۱: در عبارت تحریر الوسیله آمده است: «وکذا لو أخذ مع علمه بالحرمة لکن لا للسرقة بل للتقسیم والإذن بعده لم یقطع».

به نظر می رسد عبارت صحیح «بل للتقسیم بدون اذنه» باشد؛ یعنی حرمت کار را می داند، اما آن را مستند به سرقت نمی داند؛ بلکه، به خاطر این که تقسیم نکرده اند و اذن نگرفته است؛ زیرا می خواهد مستند حرمت را بیان کند. در دو صورت تصرف در مال مشترک جایز است: تقسیم مال مشترک، اذن شریک با عدم تقسیم، و در غیر این دو صورت، حرام است.

تذکر ۲: مقصود عبارت «لو أخذ بقصد السرقة، مع علمه بالحکم یقطع» چیست؟ اگر به قصد سرقت با علم به حکم، مال مشترک را ببرد دستش قطع می شود؟ به چه مقدار؟ آیا باید مال مسروقه به حد نصاب برسد تا دستش را ببرند، خواه مازاد بر نصیبش باشد یا نه؟

یا مازاد بر نصیب باید به حد نصاب باشد؟

### مثال شبهه ی موضوعی

اگر کسی در موضوع اشتباه کرد، یعنی مال دیگری را به اعتقاد این که مال خودش هست، بُرد، مثلاً در خانه ی زید فرشی را دید به خیال این که فرش خودش است، قفل را شکست و

آن را برد، بعد معلوم شد اشتباه کرده و باورش درست نبوده است؛ در این صورت، حدّ قطع جا ندارد؛ زیرا، این کار سرقت نیست.

امام راحل رحمه الله بعد از بیان مثال شبهه ی موضوعی، دوباره به بحث قبل یعنی مال مشترک برمی گردند و عبارت قبلی را تفسیر می کنند، می فرمایند:

اگر از مال مشترک به اندازه ی سهم خودش بردارد، هرچند عالم به حکم باشد و تمام خصوصیات نیز موجود باشد، دستش را نمی بُرنند؛ هرچند نصیبش بیش از حدّ نصاب باشد؛ ولی اگر بیش از نصیب خود بردارد و به مقدار نصاب برسد، دستش قطع می گردد.

تفسیر بودن این عبارت برای عبارت قبلی، مخالف نوشتن متن فقهی است. شاید در این جا خلطی رُخ داده باشد؛ که در مسأله ی چهارم به آن اشاره می کنیم.

[حکم السارق من المغنم]

[مسأله ۴- فی السرقة من المغنم روايتان: إحداهما لا يقطع والاخرى يقطع إن زاد ما سرقة على نصيبه بقدر نصاب القطع.]

**حکم سارق غنیمت****اشاره**

به دنبال مسأله ی (۳) که درباره ی دزدی از مال مشترک بود، این مسأله را عنوان می کنند که با آن ارتباط دارد. می فرماید: در مورد سرقت از مال غنیمت که مربوط به مجاهدان است و این فرد نیز در آن شریک و سهیم است، دو روایت رسیده است. بنا بر مضمون یکی دست سارق قطع نمی شود؛ ولی بنا بر روایت دوم، اگر مال مسروقه زیادتر از سهمش باشد و این مازاد به اندازه ی نصاب باشد، حدّ قطع جاری می گردد.

از عبارت تحریرالوسیله معلوم می شود امام راحل رحمه الله در این مسأله مردّد بوده و نتوانسته اند هیچ کدام را بر دیگری ترجیح بدهند.

یک اشکال در این جا مطرح است؛ و آن این که: روایتی که می گوید در سرقت از مغنم قطعی نیست، اطلاق دارد؛ و روایت دوم که در مورد خاصی، قطع را واجب می داند، مقتید است؛ بنا بر قاعده ی حمل مطلق بر مقتید باید دست از اطلاق «لا یقطع» برداریم. چرا ایشان در این دو روایت، مسأله اطلاق و تقیید را پیاده نمی کنند؟ آیا این کار را به عهده ی مقلّد گذاشته اند؟ یا در مسأله مردّد باقی مانده اند؟ ظاهر مطلب این است که ایشان مسأله را به حال تردید رها کرده اند.

دو نکته در این جا قابل تذکر است:

نکته ۱: در رابطه با مسأله ی (۳) روایت مستقلی نداریم؛ بلکه از روایاتی که درباره ی سرقت از غنیمت رسیده، مطالبی استفاده می شود.

نکته ۲: فقها مسأله ی گذشته را به صورت دو شرط مطرح کرده اند: یکی ارتفاع شبهه، و این که شبهه ای در کار نباشد؛ دیگری ارتفاع شرکت؛ و این که سارق شریک در مال نباشد.

مرحوم محقق رحمه الله در شرایع فرموده است:

الثالث: ارتفاع الشبهه، فلو توهم الملك فبان غير مالك لم يقطع وكذا لو كان الملك مشتركاً فأخذ ما يظن أنه قدر نصيبه».

الرابع: ارتفاع الشركه، فلو سرق من مال الغنيمه ففيه روايتان: إحداهما لا يقطع والاخرى إن زاد ما سرقه عن نصيبه بقدر النصاب يقطع والتفصيل حسن، ولو سرق من المال المشترك قدر نصيبه لم يقطع، ولو زاد بقدر النصاب قطع (۱).

از عبارت ایشان به خوبی استفاده می شود ارتفاع شبهه، شرط مستقلاً در برابر ارتفاع شرکت است؛ لیکن در مسأله ی چهارم ارتفاع شرکت را از روایات غنیمت استفاده می کند؛ به دلیل این که شرکت ضعیفی در غنیمت وجود دارد. زیرا، کسی که چیزی را از غنیمت می برد خودش نیز سهمی و اعتباری در آن مال دارد. لذا، مرحوم محقق مسأله ی ارتفاع شبهه را بر طبق قواعد و مسأله ی ارتفاع شرکت را بر طبق روایات سرقت از غنیمت تمام کرده است.

امام راحل رحمه الله مسأله ی ارتفاع شرکت و شبهه را تحت عنوان ارتفاع شبهه حکماً و موضوعاً قرار داده و مثال هایی در این رابطه آورده اند؛ از این رو، به ایشان اشکال می شود:

با عبارت «لو اخذ بقصد السرقة مع علمه بالحکم يقطع» چه می کنید؟ در این صورت شبهه ای نیست تا از مسائل ارتفاع شبهه باشد و حکم را بنا بر قاعده تمام کرده باشید. زیرا، اگر کسی از مال مشترک بردارد، با علم به حرمت تصرف بدون اذن شریک و تقسیم مال، باید دستش قطع گردد. اما دست او برای چه مقدار مال قطع می شود؟ اگر بخواهید بر طبق قاعده قید بزنید، باید به کلام دقیق صاحب جواهر رحمه الله مراجعه کرد. ایشان می فرماید:

معنای شرکت اشاعه است؛ لذا، هر چیزی از این مال بین سارق و شریکش به نحو اشاعه است. از طرفی سارق باید مال غیر را به اندازه ی نصاب برد تا حدّ سرقت پیاده گردد، یعنی باید دو شرط مال غیر بودن و به حدّ نصاب رسیدن را داشته باشد تا دستش را ببرند.

بنابراین، اگر مالی را که شریک به سرقت برده به اندازه ی نصف دینار باشد، باید دستش قطع گردد. زیرا، این نصف دینار به نحو مشاع بین او و شریکش هست؛ لذا، مال

غیر را که دزدیده، به حدّ نصاب رسیده است؛ هر چند سهم سارق از این مال به مراتب بیش از نصف دینار باشد. مثل این که یک دهم سهمش را برداشته باشد؛ لیکن در این حصّه ی مشاع، اگر سهم شریکش به اندازه یا بیشتر از ربع دینار باشد، بنا بر قاعده باید حکم قطع اجرا گردد. (۱)

اگر امام رحمه الله در عبارت «لو أخذ بقصد السرقة مع علمه بالحکم یقطع» شرایط دیگر را نیز در نظر داشته اند، چرا در آخر مسأله فرمود: «لو سرق من المال المشترك بمقدار نصیبه لم یقطع وإن زاد علیه بمقدار النصاب یقطع»؛ یعنی قطع را در صورتی می داند که مازاد بر نصیب به اندازه ی نصاب باشد. این قید را از کجا آورده اند؟

اگر بگویید: قاعده آن را اقتضا می کند. می گوئیم: اقتضای قاعده همان بیان صاحب جواهر رحمه الله است. اگر در یک دهم نصیب این فرد نیز نصاب قطع محقق باشد، با بیانی که گذشت، باید دستش را قطع کنند؛ زیرا، شبهه ای نیست و تمام مسائل برای سارق روشن بوده است.

و اگر بگویید: روایات مغنم این مطلب را افاده می کند. می گوئیم: شما در روایات مغنم بر تردید باقی ماندید؛ و یک طرف را ترجیح ندادید. ظاهر عبارتتان، تمام کردن مطلب بر طبق قاعده است نه روایت. با وجود تردید در روایات غنیمت، و فتوای جزمی به عدم قطع دست شریک دزد در صورتی که مال مسروقه به اندازه ی سهم خودش باشد، و قطع دست در صورتی که مازاد بر نصیب، به حدّ نصاب باشد، تهافتی غیر قابل تصحیح و جواب است؛ و نمی توان کلامشان را انسجام بخشید.

### نظر برگزیده در تحقیق مطلب

اگر روایت مغنم به لحاظ تعلیل و پاره ای از خصوصیات، به باب غنیمت اختصاص نداشته نباشد، و بلکه حکم را بر مغنم از آن جهت که مال مشترک است مترتب کرده باشد، در این صورت، تمام موارد شرکت را می توانیم زیر پرچم روایات مغنم ببریم؛ خواه حکمش بر طبق قاعده باشد یا خلاف قاعده.



و اگر از روایات مغنم، خصوصیتی برای غنیمت استفاده شد، در این صورت باید مسأله شرکت را بر طبق قاعده تمام کنیم؛ و قاعده در صورت علم سارق به حرمت اخذ و صدق سرقت بر بردن مال شراکت، این است که نصیب شریک در مال مسروقه به اندازه ی نصاب هست یا نه، هرچند مال مسروقه به اندازه ی سهم سارق هم نباشد. در صورتی که سهم شریک در مال مسروقه به حد نصاب برسد، دست سارق را باید قطع کرد.

از این رو، باید در دو مقام بحث کنیم:

مقام اول: کیفیت دلالت روایات باب غنیمت. دو گونه روایت در این باب رسیده است؛ یک دسته مطلقاً بر عدم قطع دلالت دارد و یک دسته بر قطع در صورتی که مازاد بر نصیبش به حد نصاب برسد. برخی از فقها این دو روایت را از مصادیق باب اطلاق و تقيید دانسته و حمل مطلق بر مقید کرده اند، اما امام راحل رحمه الله در این مسأله مردّد مانده اند.

مقام دوم: آیا روایات به باب غنیمت اختصاص دارد؟

مقام اول: دلالت روایات

۱- محمّد بن یعقوب، عن عدّه من أصحابنا، عن سهل بن زياد وعن عليّ بن إبراهيم، عن أبيه جميعاً عن ابن أبي نجران، عن عاصم بن حميد، عن محمّد بن قيس، عن أبي جعفر عليه السلام: أن علياً عليه السلام قال في رجل أخذ بيضه من المقسم [المغنم]، فقالوا: قد سرق أقطعه، فقال: إني لم أقطع أحداً له فيما أخذ شرك. (۱)

فقه الحدیث: این روایت به دو طریق نقل شده که یکی از آن ها به طور یقین صحیح است؛ که عبارت باشد از: «کلینی از علی بن ابراهیم از پدرش از ابن ابی نجران از عاصم بن حمید از محمد بن قیس»، اما طریق دیگر مشتمل بر سهل بن زیاد است که در وثاقت او اختلاف و بحث است.

امام باقر علیه السلام فرمود: در زمان خلافت امیر مؤمنان علیه السلام مردی را که کلاه خودی از مغنم

۱- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۵۱۸، باب ۲۴ از ابواب حد سرقت، ح ۱.

دزدیده بود، نزد آن حضرت آوردند و گفتند: دزدی کرده، دستش را قطع کن.

امام علیه السلام فرمود: من قطع نمی کنم دست کسی را که مالی سرقت کرده باشد که در آن شریک است.

۲- وعنہ، عن أبيه، عن الثَّوْفَلِيِّ، عن السَّيِّكُونِيِّ، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام: أربعه لا قطع عليهم: المختلس، والغلول، ومن سرق من الغنيمه، وسرقه الأجير فإنَّها خيانه. (۱)

فقه الحديث: امیر مؤمنان علیه السلام فرمود: چهار طایفه از موضوع قطع دست خارج اند:

۱- مختلس؛ اختلاس، در عرف، در موردی صادق است که اموال مشترکی در اختیار فردی باشد و او مقداری از آن ها را به نفع خودش ضبط کند. امام علیه السلام می فرماید: این شخص خائن است نه سارق؛ لذا، احکام خیانت در حقش مترتب می گردد و نه احکام سرقت.

۲- غلول (بافتحه ی غین یا ضمّه ی آن)؛ کسی که با نقشه و حقه یا غلّ و غشّ، و در حقیقت، با کلاهبرداری مال دیگری را برد؛ مانند این که فلزی را به عنوان طلا جا بزند و پول طلا را بگیرد.

۳- کسی که از غنیمت دزدی کند.

۴- اگر اجیر و کارگر نیز چیزی را به سرقت برد- چون حرزی در کار نبوده-؛ سرقت صادق نیست؛ بلکه خیانت محسوب می شود.

در هر چهار صورت، قطع دست به عنوان حدّ نداریم.

این دو روایت به اطلاقشان بر عدم حدّ قطع در مورد سرقت از غنیمت دلالت دارد.

بنابراین، باید روایت مفصّل و مقید را نیز بررسی کرد.

وإسناده عن يونس بن عبد الرحمن، عن عبد الله بن سنان، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قلت: رجل سرق من المغنم أيش الذي يجب عليه؟

۱- وسائل الشيعه، ج ۱۸، ص ۵۰۳، باب ۱۲ از ابواب حدّ سرقت، ح ۳.

أَيُقَطَعُ [الشئى ء الذى يجب على القطع].

قال: ينظر كم نصيبه، فإن كان الذى أخذ أقل من نصيبه عزّر ودفع إليه تمام ماله، وإن كان أخذ مثل الذى له فلا شئى ء عليه، وإن كان أخذ فضلاً بقدر ثمن مجنّ وهو ربع دينار قطع. (۱)

فقه الحديث: در این روایت صحیحه، ابن سنان به امام صادق علیه السلام گفت: مردی از غنیمت سرقت کرد، - «أیش» مخفف «أى شئى ء» است - چه چیزی علیه او واجب است؟

آیا دستش قطع می گردد؟ - در نسخه ی بدل، به جای «أیش» عبارت «الشئى ء الذى يجب عليه القطع» آمده است.

امام صادق علیه السلام فرمود: سهم سارق را از غنیمت محاسبه می کنند؛ اگر مال مسروقه کمتر از آن است، او را تعزیر کرده - زیرا بدون اجازه برداشته است - و بقیه ی نصیبش را به وی می دهند؛ و اگر مال مسروقه به اندازه ی سهمش باشد، چیزی بر او نیست. - ظاهر روایت عدم تعزیر در این صورت است؛ لذا، این معنا برای ما مبهم است که چرا اگر کمتر از نصیب برداشته، تعزیر می گردد؛ و اگر به اندازه ی نصیب بردارد، تعزیری وجود ندارد؟ این مطلب سبب وهن روایت می شود.

اگر مقدار مأخوذ بیشتر از نصیبش و به اندازه ی قیمت یک سپر (مِجَنَه) یعنی ربع دینار باشد، در این صورت دستش را می بُرنند.

کیفیت جمع بین دو طایفه از روایات

الف: جمع به اطلاق و تقييد. روایت محمّد بن قيس و سکونی مطلق است و اطلاقشان شامل موردی می شود که مازاد بر نصیب به اندازه ی ربع دینار برسد یا نه، و روایت ابن سنان قطع را در صورت رسیدن مال به حدّ نصاب می داند.

این طریق جمع به دو جهت امکان ندارد. جهت اوّل که چندان اهمیتی ندارد، این است که بگوییم: روایات مطلق دو عدد و روایات مفصّل یکی است، چگونه می تواند در برابر آن ها مقاومت کند؟

۱- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۵۱۹، باب ۲۴ از ابواب حدّ سرقت، ح ۴.

جهت دوّم، روایت محمّد بن قیس، علاوه بر دلالتش بر عدم قطع، مشتمل بر تعلیل است. جمله ی «إِنِّي لَمْ أَقْطَعْ أَحَدًا لَهُ فِيمَا أَخَذَ شَرَكًا» در این روایت فقط بیان حکم نیست، بلکه حکم و علّت آن را بیان می کند؛ یعنی شرکت نمی گذارد عنوان سرقت موجب حدّ صادق باشد.

نکته: در صورتی که دلیل مطلق مشتمل بر تعلیل حکم باشد- علّتی که در تمام مصادیق موضوع حکم جاری است- اگر دلیل مقیّد و مفصّلی برسد، نمی توان بلافاصله حمل مطلق بر مقیّد کرد؛ بلکه باید ملاحظه کنیم آیا ظهور دلیل مقیّد اقوا است یا ظهور تعلیل در شمول حکم نسبت به تمامی افراد؟

به نظر می رسد تعارض این دو ظهور- ظهور تعلیل با ظهور دلیل مقیّد- منشأ تردید امام راحل رحمه الله شده است و ایشان نتوانسته یکی از دو ظهور را بر دیگری ترجیح دهد.

### نظر بر گزیده

به نظر ما این وجه به دلایلی صحیح نیست:

اولاً: باید دو روایت را به عرف عرضه کنیم و بینیم در مقام جمع، آیا ظهور روایت مقیّد را بر ظهور تعلیل مقدم می کند؟ به نظر می رسد عرف ظهور دلیل مقیّد را در مدخلیت قید، قوی تر از ظهور تعلیل بداند.

ثانیاً: جمله ی «إِنِّي لَمْ أَقْطَعْ أَحَدًا فِيمَا لَهُ شَرَكًا» صریح در تعلیل نیست؛ بلکه ظهور در این معنا دارد. در جمله ی «لَا تَأْكُلِ الزَّيْمَانَ لِأَنَّهُ حَامِضٌ» به سبب لام تعلیل، می فهمیم تنها علّت بر عدم جواز اکل انار، ترشی آن است؛ ولی در عبارت حدیث، چنین صراحتی در تعلیل دیده نمی شود.

ثالثاً: احتمال می دهیم این جمله برای بیان تعلیل نباشد؛ بلکه بیان دیگری از «لَا يَجُوزُ الْقَطْعُ فِي الْمَالِ الْمَشْتَرَكِ» باشد که به صورت یک حکم کلی و قابل تقیید آمده است.

از مطالب گذشته نتیجه می گیریم ظهور روایت عبدالله بن سنان در تقیید قوی تر از ظهور روایت محمّد بن قیس و سکونی است، و به عنوان اظهریّت باید مقدم گردد.

تذکر: دو روایت دیگر در این باب وجود دارد که در مقام جمع، یا باید طرح گردد و یا بر

روایت ابن سنان حمل شود:

۱- محمّد بن الحسن یاسناده، عن الحسين بن سعيد، عن فضاله، عن أبان، عن عبدالرحمن بن أبي عبدالله، قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن البيضة التي قطع فيها أمير المؤمنين عليه السلام فقال: كانت بيضة حديد سرقها رجل من المغنم فقطعه. (۱)

فقه الحديث: در این روایت صحیح، عبدالرحمان بن ابی عبدالله از امام صادق علیه السلام راجع به کلاهخودی پرسید که امیر مؤمنان علیه السلام دست سارق را در رابطه ی با سرقتش قطع کرد. امام علیه السلام فرمود: کلاهخود آهنینی بود که مردی از غنایم دزدید، پس دستش را برید.

روایت بر موردی حمل می شود که کلاهخود از سهم سارق به اندازه ی حدّ نصاب بیشتر بوده است.

۲- ویاسناده، عن محمّد بن الحسن الصفّار، عن محمّد بن الحسن، عن محمّد بن إسماعيل بن بزيع، عن صالح بن عقبه، عن يزيد بن عبدالملك، عن أبي جعفر و أبي عبدالله و أبي الحسن عليهم السلام. وعن المفصل بن صالح، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: إذا سرق السارق من البيدر من إمام جائر فلا قطع عليه، إنّما أخذ حقه، فإذا كان من إمام عادل عليه القتل. (۲)

فقه الحديث: اگر کسی از بیت المال دزدی کند، در صورتی که حکومت به دست امام ظالم باشد، دستش را قطع نمی کنند؛ زیرا، حقش را گرفته است. ولی اگر از امام عادل باشد، او را می کشند.

این روایت قید عجیبی دارد. لذا، باید کنار گذاشته شود؛ زیرا، هیچ یک از فقها در مورد سرقت، به قتل سارق فتوا نداده است.

با کنار گذاشتن این دو روایت و یا حمل روایت اول بر موردی که روایت ابن سنان بر آن

۱- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۵۱۸، باب ۲۴ از ابواب حدّ سرقت، ح ۳.

۲- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۵۱۸، باب ۲۴ از ابواب حدّ سرقت، ح ۵.

دلالت دارد، نتیجه‌ی مختار، همان تفصیل روایت ابن سنان می‌گردد که صاحب مسالک رحمه الله (۱) آن را به اکثر فقها نسبت داده و مرحوم صاحب شرایع (۲) نیز آن را حسن دانسته است.

مقام دوّم: دلالت روایت بر تعمیم

آیا از روایاتی که در خصوص سرقت غنیمت رسیده است، می‌توان حکم مال مشترک را به دست آورد و گفت: در تمام اموال مشترک، اگر کسی مازاد بر سهمش را سرقت کرد، به گونه‌ای که بالغ بر حدّ نصاب باشد، دستش قطع می‌گردد؟

صاحب مسالک رحمه الله می‌فرماید: به طریق اولی، روایات غنیمت بر سرقت مال مشترک دلالت دارد؛ زیرا، در مسأله غنیمت کسی که مالی را به سرقت می‌برد، نسبت به مال مسروقه ملکیت به نحو اشاعه ندارد، بلکه فقط حقی در این غنیمت دارد؛ و این حقّ به صورت اضافه‌ی ملکیت نیست. با این حال، در سرقت چنین مالی قطع دست وجود دارد.

پس، به طریق اولی در مواردی که مال مشترک که ملکیت مشاع به معنای واقعی دارد، به سرقت رود، دست سارقش را باید برید.

به بیان دیگر، اگر قطع دست در مواردی که عنوان مالکیت ندارد جاری گردد، به طریق اولی در جایی که این عنوان صادق است باید اجرا گردد. (۳)

صاحب جواهر رحمه الله این اولویّت را منع کرده، ولی دلیل روشنی برای آن نیاورده است. (۴)

ممکن است بگوییم: دلیلی که صاحب مسالک رحمه الله آورده، اقتضای عدم اولویّت دارد؛ زیرا، در باب غنیمت به گفته‌ی ایشان ملکیتی نیست، و فقط نسبت به غنایم حقی وجود دارد. بنابراین، به سبب عدم ملکیت، دست سارق را می‌برند؛ ولی در باب مال مشترک، ملکیت به صورت اشاعه‌ای موجود است؛ لذا، اگر در مورد عدم ملکیت، حکم سارق، قطع دست بود، معنایش این نیست که باید این حکم در مورد ملکیت به طریق اولی پیاده شود.

بنابراین، از این راه نمی‌توان مطلب را تمام کرد.

۱- مسالک الافهام، ج ۱۴، ص ۴۸۴.

۲- شرایع الاسلام، ج ۴، ص ۹۵۲.

۳- مسالک الافهام، ج ۱۴، ص ۴۸۴.

۴- جواهرالکلام، ج ۴۱، ص ۴۸۳.

نظر برگزیده: با بیان نورانی امیرالمؤمنین علیه السلام در روایت محمد بن قیس می توان مطلب را ثابت کرد. «إِنِّي لَمْ أَقْطَع أَحَدًا لَهُ فِيمَا أَخَذَ شَرَكٌ» یک بیان کلی است، هرچند در سؤال از سرقت غنیمت گفته شده، لیکن امام علیه السلام مسأله ی غنیمت را عنوان نمی کند؛ بلکه مسأله ی شرکت را مطرح کرده و موضوعیت را برای آن بیان می کند. از این بیان می فهمیم مسأله ی غنیمت موضوعیتی ندارد و شرکت، تمام موضوع برای حکم است.

دایره ی شرکت وسیع است؛ و حتی مواردی که ملکیت هم تحقق ندارد- مانند غنایم- را شامل می گردد.

اگر گفته شود: در روایت ابن سنان، بحثی از شرکت نیست و حکم را بر سرقت از غنیمت مترتب کرده است.

می گوئیم: روایت ابن سنان مقید روایت محمد بن قیس است و از مجموع این دو روایت استفاده می شود: «لا-يجوز قطع يد الآخذ من المال المشترك إلا إذا أخذ زائداً على نصيبه بمقدار النصاب».

از جمع بین دو روایت چنین مستثنی منه و مستثنای فهمیده می شود؛ در نتیجه، می توانیم حکم تمام اموال مشترک را از این روایت استنباط کنیم.

از این رو، اگر کسی از بیت المال سرقت کند یا فقیری از زکات، سیدی از خمس و سهم سادات، یا اهل علمی از سهم امام مالی را بدزدند، بر طبق همین روایت حکمش را معین می کنیم.

علامه رحمه الله در کتاب قواعد فرموده است: در مثال های مذکور سهم این افراد معین نیست تا زاید بر نصیبش مشخص گردد و بر فرض وصول به حد نصاب دستش قطع شود، از کجا بدانیم سهم یک فقیر از زکات چه مقدار است؟ همین طور سهم یک سید فقیر از سهم سادات؟ (۱)

این اشکال قابل جواب است. می گوئیم: نصیب مشخص این افراد مقداری است که حاکم برایشان معین می کند. در مورد فقیر سید و غیر آن می توان سهم و نصیبش را مؤونه و مخارج یک سال او فرض کرد. اگر مازاد بر آن به حد نصاب برسد، می توان دستش را برید.

## حکم سرقت از بیت المال

روایت ابن سنان و محمد بن قیس بر حکم سرقت اموال مشترک دلالت دارد؛ لیکن در خصوص سرقت از بیت المال روایاتی داریم که با یکدیگر اختلاف دارند. بنابراین، لازم است مفاد آن‌ها را مورد بررسی قرار دهیم:

وعنهم، عن سهل، عن محمد بن الحسن، عن عبدالله بن عبدالرحمن الأصبم، عن مسمع بن عبدالملک، عن أبي عبدالله عليه السلام: أن علياً عليه السلام أتى برجل سرق من بيت المال، فقال: لا يقطع، فإن له فيه نصيباً. (۱)

فقه الحدیث: امام صادق علیه السلام فرمود: مردی را که از بیت المال دزدی کرده بود نزد امیر مؤمنان علیه السلام آوردند. آن حضرت فرمود: دستش قطع نمی‌شود؛ زیرا، در بیت المال نصیب دارد.

این روایت همانند روایت محمد بن قیس است که فرمود: «لم أقطع أحداً له فيما أخذ شرك». (۲)

محمد بن الحسن باسناده عن علی، عن أبيه، عن الوشاء، عن عاصم بن حميد، عن محمد بن قيس، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: قضى أمير المؤمنين عليه السلام في رجلين قد سرقا من مال الله: أحدهما عبد مال الله والآخر من عرض الناس.

فقال: أمّا هذا فمن مال الله ليس عليه شيء، مال الله أكل بعضه بعضاً، وأمّا الآخر فقدّمه وقطع يده، ثم أمر أن يطعم اللحم والسمن حتى برئت يده. (۳)

فقه الحدیث: این روایت صحیح‌ه از محمد بن قیس است، هرچند صاحب جواهر رحمه الله (۴) به اشتباه آن را به سکونی نسبت داده است.

۱- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۵۱۸، باب ۲۴ از ابواب حدّ سرقت، ح ۲.

۲- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۵۱۸، باب ۲۴ از ابواب حدّ سرقت، ح ۱.

۳- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۵۲۷، باب ۲۹ از ابواب حدّ سرقت، ح ۴.

۴- جواهر الکلام، ج ۴۱، ص ۴۸۵.



امام باقر علیه السلام فرمود: امیر مؤمنان علیه السلام درباره ی دو عبدی که از بیت المال دزدی کرده بودند که یکی متعلق به بیت المال بود و دیگری مملوک مردم، چنین قضاوت کرد:

اما عبدی که خودش مال الله محسوب می شود و از مال خدا سرقت کرده است، حدی ندارد؛ زیرا، مال الله را برده و صرف مال الله کرده است- مانند این که از بیت المال خرج نگاهداری بیت المال کنند- اما دست عبد مردم را قطع نمود و فرمان داد به او گوشت و روغن بخورانند تا بهبودی حاصل آید.

### کیفیت جمع بین روایات

روایت مسمع بر عدم قطع و روایت محمد بن قیس بر قطع دست دلاملت دارد؛ بین این دو روایت با توجه به روایات غنیمت جمع کرده و می گوئیم: «لایقطع» در جایی است که کمتر از نصیب یا نصاب سرقت کرده باشد؛ و «یقطع» در موردی است که به اندازه ی نصاب برسد.

محمد بن الحسن یاسناده عن علی بن ابراهیم، عن الحجاج، عن صالح بن السندی، عن الحسن بن محبوب، عن عبد الله بن غالب، عن ابيه، عن سعيد بن المسيب، عن علی بن ابي رافع، قال: كنت على بيت مال علي بن ابي طالب عليه السلام وكاتبه، وكان في بيت ماله عقد لؤلؤ كان أصابه يوم البصره، قال: فأرسلت إلى بنت أمير المؤمنين عليه السلام فقالت لي: بلغني أن في بيت مال أمير المؤمنين عليه السلام عقد لؤلؤ وهو في يدك وأنا أحب أن تعيرنيه أتجمل به في أيام عيد الأضحى، فأرسلت إليها: عاريه مضمونه مردوده؟ يا بنت أمير المؤمنين؟ قالت: نعم، عاريه مضمونه مردوده بعد ثلثه أيام، فدفعته إليها وأن أمير المؤمنين عليه السلام رآه عليها فعرفه، فقال لها: من أين صار إليك هذا العقد؟ فقالت: استعرته من علي بن ابي رافع خازن بيت مال أمير المؤمنين عليه السلام لأتزين به في العيد ثم أردّه.

قال: فبعث إلى أمير المؤمنين عليه السلام فجئته، فقال لي: أتخون المسلمين يا ابن

أبي رافع؟ فقلت له: معاذ الله أن أخون المسلمين.

فقال: كيف أعرت بنت أمير المؤمنين العقد العذی فی بیت مال المسلمین بغير إذنی و رضاهم؟! فقلت: یا أمير المؤمنين إنَّها ابنتک وسألتنی أن اعیرها إیاه تترین به فأعرتها إیاه عاریه مضمونه مردوده، فضمنته فی مالی وعلی أن أردّه سلیماً إلی موضعه.

قال: فردّه من یومک وإیاک أن تعود لمثل هذا فتتالك عقوبتی، ثمّ اولی لابنتی لو كانت أخذ العقد علی غیر عاریه مضمونه مردوده، لكانت إذا أوّل هاشمیّه قطعت یدها فی سرقة. إلی أن قال فقبضته منها و ردده إلی موضعه. (۱)

فقه الحدیث: این روایت را بالای منبرها می خوانند در حالی که سندش ضعیف است.

علی بن ابی رافع گفت: مأمور بیت المال علی علیه السلام و منشی او بودم. یک گردنبندی در جنگ جمل به دست امیر المؤمنین علیه السلام رسید و در بیت المال بود. دختر آن حضرت کسی را نزد فرستاد و پیام داد این گردنبند را به من عاریه بده تا در ایام عید قربان، خود را به آن زینت کنم. برایش پیام دادم: آیا به صورت عاریه ی مضمونه ی مردوده؟ یعنی اگر بدون تعدی و تفریط نیز تلف شد ضامن باشید؟ پاسخ داد، آری تا سه روز. گردنبند را برایش فرستادم. وقتی امیر مؤمنان علیه السلام گردنبند را نزد دخترش دید و شناخت، فرمود: از کجا آوردی؟ دخترش گفت: از علی بن رافع خازن بیت المال برای ایام عید قربان عاریه گرفتم تا خودم را به آن زینت کنم و آن گاه برگردانم.

علی بن رافع گفت: امام علیه السلام به دنبال فرستاد و فرمود: آیا به مسلمانان خیانت می کنی؟

گفتم: به خدا پناه می برم. فرمود: چرا به دخترم گردنبند را بدون اجازه ی من و رضایت مسلمانان عاریه دادی؟

گفتم: او دختر توست؛ و آن را به عنوان عاریه ی مضمونه ی مردوده گرفتم. خودم ضامن آن هستم تا سالم به بیت المال برگردانم.

فرمود: همین الآن باید برگردانی نه سه روز دیگر. اگر بار دیگر تکرار کردی، گرفتار عقوبتم خواهی شد. اگر دخترم این گردنبند را به صورتی غیر از عاریه ی مضمونه از تو گرفته بود، اول زن هاشمی بود که در اسلام به جرم سرقت دستش بریده می شد.

نظر ما پیرامون این روایت: اولاً: از نظر سند، مشتمل بر حجاج و صالح بن سندی و غیر این دو می باشد؛ هرچند اولی ثقه و دومی از رجال کامل الزیارات است. لیکن به واسطه ی راویان دیگر سندش ضعیف است.

ثانیاً: بر فرض که گردنبند را به صورت غیر عاریه ی مضمونه گرفته بود، ملاک اقامه ی حد سرقت در آن نبود؛ مگر از حرز برداشته بود؟، در این جا امینی در بیت المال خیانت کرد و مالی را در اختیار دیگری گذاشت، عنوان سارق بر او صادق نیست. حتی در سرقت معمولی، اگر کسی مخفیانه از حرزی مالی را به سرقت برد و آن را به شخص دیگری به عنوان بیع یا هبه یا امانت واگذار کند و این فرد بداند مال دزدی را به او می دهد، در حق او ملاکی برای قطع دست نیست.

مورد این روایت جایی است که دختر امیر مؤمنان علیه السلام کسی را نزد خازن بیت المال فرستاد. فرض کنیم علی بن رافع خیانت کرده و حقی برای این کار نداشت، چگونه عنوان سارق بر دختر امیر مؤمنان علیه السلام صدق می کرد تا دستش را قطع کنند؟

ثالثاً: عاریه ی مضمونه و غیر آن چه دخلی در تحقق عنوان سرقت و عدمش دارد؟ آیا عاریه ی مضمونه عنوان سرقت را از بین می برد، ولی با عاریه ی غیر مضمونه این عنوان باقی است؟

اگر علی بن رافع در تحویل گردنبند به دختر امیر مؤمنان علیه السلام مجاز بوده است، فرقی بین عاریه ی مضمونه و غیر آن نیست؛ و اگر مجاز نبود، باز هم فرقی نیست.

از این رو، با وجود مطالبی در این روایت که بر خلاف موازین و قواعد است، امکان تطبیق متن آن بر قواعد باب سرقت وجود ندارد؛ و لذا، این روایت ارزش فقهی ندارد.

نتیجه: روایات سرقت از غنیمت، مسأله را به طور کلی ثابت می کند و در تمام موارد شرکت و بیت المال و امثال آن، تفصیل روایت ابن سنان جریان دارد.

[عدم الفرق بين الذكر والأنثى والمسلم وغيره في حد السرقة]

[مسأله ۵- لا فرق بين الذكر والأنثى، فتقطع الأنثى فيما يقطع الذكر، وكذا المسلم والذمي فيقطع المسلم وإن سرق من الذمي، والذمي كذلك، سرق من المسلم أو الذمي.]

### تساوی مرد و زن، مسلمان و غیر مسلمان در حد سرقت

#### اشاره

مرحوم امام در این مسأله می فرماید: فرقی بین مرد و زن، مسلمان و غیر مسلمان در اقامه ی حد سرقت نیست. بنابراین، دست زن را می برند در همان موردی که دست مرد بریده می شود؛ دست مسلمان را می برند هرچند از ذمی سرقت کرده باشد؛ و دست ذمی را قطع می کنند خواه از مسلمان سرقت کرده باشد یا از ذمی.

#### دلیل مسأله

در آیه ی شریفه *وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا (۱)* به صراحت حکم زن و مرد آمده است. با وجود آیه به دلیل دیگری نیاز نداریم؛ همان گونه که در باب زنا نیز به حکم هردو تصریح (۲) شده بود.

اگر مسلمانی از مسلمان سرقت کند و شرایط اجرای حد موجود باشد، دست سارق را می برند. در صورتی که مسلمانی از ذمی مالی را به سرقت برد، باز حد قطع دست جاری است؛ زیرا، کافر ذمی که به شرایط ذمه عمل می کند، جان و مالش محترم است. لازمه ی حرمت مال، مترتب شدن احکام مال مسلمان بر آن است. بنابراین، در صورت سرقت مال ذمی، حکم مال مسلمان بر آن مترتب می گردد.

باب سرقت با باب قصاص تفاوت دارد. یکی از شرایط قصاص تساوی در دین است.

لذا، اگر مسلمانی کافر ذمی را بکشد، قصاص وجود ندارد؛ مگر در صورتی که به کشتن کفار معتاد باشد. ولی عدم تساوی در باب قصاص، لازمه ای با عدم تساوی در باب سرقت

۱- سوره ی مائده، ۳۸.

۲- سوره ی نور، ۲.

ندارد؛ یعنی اگر مسلمانی کافری را کشت او را قصاص نمی کنند؛ و این سبب نمی شود که اگر مال کافر ذمی را سرقت کرد، دستش را نبرند. بین این دو باب ملازمه نیست.

صاحب جواهر رحمه الله (۱) به نکته ای اشاره کرده و می فرماید: قطع دست از حقوق خداوند است و ربطی به مسروق منہ ندارد. بنابراین، اگر سرقت با شرایطش نزد حاکم ثابت شود، هرچند مسروق منہ سارق را عفو کند، تأثیری در اقامه ی حد ندارد؛ اما مسأله قصاص حق الناس است. ورثه ی مقتول می توانند قصاص کنند یا به جای قصاص دیه بگیرند. لذا، با وجود تفاوت روشن بین این دو باب، اگر در باب قصاص تساوی در دین شرط بود، نمی توان گفت: در باب سرقت نیز شرط است؛ بلکه ارتباطی بین این دو مطلب نیست.

در باب سرقت ذمی نمی توان او را به حکام خودشان ارجاع داد؛ زیرا، زمانی که ذمی پذیرفت در ذمه ی اسلام زندگی کند، اگر بر خلاف مسائل مربوط به اجتماع و نظام عمل کند، احکام اسلام در حق او پیاده می گردد.

به عبارت دیگر، آیه ی سرقت مقید به اسلام نیست؛ نمی گوید: «السارق المسلم والسارقه المسلمه فاقطعوا أيديهما» بلکه حکم را روی مطلق سارق و سارقه برده است.

لذا، اگر ذمی از مسلمانی یا ذمی دیگر سرقت کند، دستش را قطع می کنیم؛ زیرا، این مسأله به حفظ نظام و جنبه ی اجتماعی و مصلحت آن ارتباط دارد. پس، برای حفظ نظام باید به این معنا ملتزم باشند.

و به بیان سوم، ادله ی حدود اطلاق دارد. موضوع باب زنا، لواط، سرقت و مانند آن مسلمان نیست؛ بلکه هر فردی که این عنوان ها بر او صادق باشد، موضوع ادله است.

بنابراین، حاکم شرع باید حکم اسلام را در مورد مجرم پیاده کند؛ خواه مسلمان باشد یا غیر مسلمان. فقط در مورد زنا در پاره ای از موارد حاکم حق داشت زانی کافر را به قاضیان هم کیش او ارجاع بدهد؛ لذا، به همان اندازه ای که دلیل داریم، عمل می کنیم.

[حکم ما لو خان الأمين]

[مسأله ۶- لو خان الأمين لم يقطع ولم يكن سارقاً، ولو سرق الراهن لم يقطع، وكذا لو سرق الموجر عين المستأجره.]

**حکم خیانت امین، سرقت راهن و موجر**

اگر امین خیانت کرد، عنوان سارق بر او منطبق نیست؛ به همین دلیل دستش را نمی‌برند؛ و اگر راهن از عین مرهونه یا موجر از عین مستأجره دزدی کنند، حدّ قطع ندارند.

تذکر: عبارت ذکر شده در نسخه ی تحریرالوسیله «عين المستأجره» اشتباه است؛ بلکه «العین المستأجره» صحیح است.

اگر مالی به عنوان امانت به کسی سپرده شود و او در آن مال خیانت کرد، عنوان خائن بر او منطبق می‌گردد؛ ولی عنوان سارق بر او صدق نمی‌کند. زیرا، شرط اقامه ی حدّ سرقت، یعنی سرقت از حرز پس از هتک آن، وجود ندارد. مالی که به عنوان امانت در دست اوست، حرز ندارد تا هتک حرز و سرقت صدق کند.

هرچند سرقت یکی از مصادیق غصب و ضمان است و فرد خائن نیز ضامن می‌باشد، ولی مجرّد اشتراک در ضمان سبب اشتراک در تمام احکام نیست، تا عنوان سرقت صادق نباشد، قطع دست در اینجا وجود ندارد.

اگر مالک، عبایی را به فردی اجاره داد و مستأجر آن را به خانه برد و در حرز گذاشت، مالک نیز نیمه ی شب حرز را هتک کرده، و عبا را به سرقت برد، در این صورت نیز حدّ سرقت در مورد سارق پیاده نمی‌گردد؛ زیرا:

اولاً: از نظر عرف در این جا سرقت صادق نیست. می‌گویند: فلانی مال خودش را برداشته است؛ هرچند کار بی‌جایی کرده است. لیکن این عمل نابجا ملازم با انطباق عنوان سرقت نیست.

ثانیاً: ظاهر روایاتی که حدّ نصاب را معین می‌کند، این است که مال مسروقه باید به ربع دینار برسد؛ و این قیمت در رابطه با مال مسروقه و همان چیزی است که به سرقت رفته

است. لازمه ی این روایات عدم تحقّق سرقت در موردی است که مال مسروقه ملک سارق باشد؛ بلکه باید مال مسروقه ملک مسروقّ منه باشد. در فرض مسأله، عین مسروقه در ملک سارق است و مسروقّ منه فقط منفعتی را مالک است که وجود مشخص خارجی ندارد، بلکه یک امر اعتباری تدریجی است و در آن واحد تحقّقی ندارد؛ بلکه به تدریج وجود گرفته، منعدم می شود. لذا، آن ادلّه شامل سرقت منفعت نمی گردد؛ زیرا، ظهورش در این است که قیمت مال مسروقه باید به اندازه ی ربع دینار برسد. در نتیجه، اگر مالک، عین مستأجره را سرقت کرد، سرقت شرعی موجب حدّ، بر آن منطبق نیست.

در باب رهن، مالک عین مرهونه را در مقابل دینی نزد مرتهن گرو می گذارد؛ و به سبب رهن، مرتهن حقی نسبت به عین پیدا می کند، به گونه ای که رهن بدون اجازه ی او نمی تواند آن را بفروشد. حال، اگر عین مرهونه در قبض مرتهن بود و مالک هتک حرز کرده، آن را به سرقت برد، حدّ قطع جا ندارد. زیرا، رهن مالک عین مرهونه است و مرتهن فقط حقی بر آن دارد به این معنا که اگر رهن دین خود را پرداخت، مرتهن عین مرهونه را به او باز می گرداند؛ و گرنه می تواند با فروش عین مرهونه طلبش را وصول کند. وجود چنین حقی سبب تحقّق عنوان سارق نسبت به مالک عین مرهونه نمی گردد.

علاوه بر این مطلب، دلیلی که در باب اجاره گفتیم در این جا نیز دلالت دارد؛ زیرا، ظاهر روایات این است که ربع دینار در رابطه با قیمت عین مسروقه است؛ یعنی اگر به اندازه ی ربع دیناری از مال مسروق منه در اختیار سارق قرار گیرد و شرایط دیگر را نیز دارا باشد، دستش را می برند. اما در مسأله ی مورد بحث، اگر رهن آن چه را که دزدیده به صد دینار هم برسد، هیچ ارتباطی به مرتهن ندارد.

در عرف می گویند: این فرد مال خودش را به ناحق برده است، اما او را سارق نمی دانند. به نظر عرفی، سرقت در جایی است که مال مسروق منه را ببرد؛ نه مال خودش را.

[سرقه الأجير والزوج أو الزوجه من الآخر]

[مسأله ۷- إذا سرق الأجير من مال المستأجر فإن استأمنه عليه فلا قطع، وإن أحرز المال من دونه فهتك الحرز وسرق يقطع.

وكذا يقطع كل من الزوج والزوجه بسرقة مال الآخر إذا أحرز عنه، ومع عدم الإحراز فلا، نعم إذا أخذ الزوجه من مال الرجل سرقه عوضاً من النفقه الواجبه التي منعها عنها فلا قطع عليها، إذا لم يزد على النفقه بمقدار النصاب.

وكذا الضيف يقطع إن أحرز المال عنه وألا لا يقطع.]

### سرقه اجير، زوج و زوجه از يكديگر

#### اشاره

این مسأله چهار فرع دارد:

۱- اگر کارگری از مال صاحب کار سرقت کند، در صورتی که به او اعتماد کرده و وی را امین دانسته است، فقط خیانت در امانت به شمار می آید؛ بنابراین، دستش را قطع نمی کنند. ولی اگر به وی اطمینان نکرده، مال را در حرز گذاشته است، اما کارگر حرز را هتک و مال را به سرقت برده است، دستش را قطع می کنند.

۲- دست هریک از زن و شوهر را اگر از مال دیگری سرقت کند، می بُرنند؛ در صورتی که مال را در حرز نگهداری می کرده است؛ و اگر حرزی وجود نداشته باشد، حدّ قطع هم نیست.

۳- اگر زنی که نفقه ی او بر شوهرش واجب است و از پرداخت نفقه امتناع می کند از مال شوهرش در عوض نفقه سرقت کند، در صورتی که مال مسروقه مازاد بر حَقّش به قدر نصاب نرسد، دست قطع نمی گردد.

۴- اگر مهمان از مال احراز شده سرقت کند، دستش قطع می گردد؛ ولی در غیر حرز دستش قطع نمی گردد.

### فرع اول: سرقه اجير

#### اشاره

اگر کارگری را اجیر کردیم و او به سرقت اموال خانه دست زد، از دو حال خارج نیست:

الف: از اموالی که در مرأی و منظرش قرار داشته، سرقت کرده است؛ یعنی صاحب خانه



بر او اعتماد کرد، درب اتاق را باز گذاشت و کارگر فرش آن را جمع کرد و بُرد، در این جا سرقت شرعی محقق نشده است؛ بلکه همان عنوان خیانت مترتب است در این صورت او را تعزیر می کنند و ضامن مالی می باشد که برداشته است.

ب: اگر مالی در حرز بود، مانند این که پولی را در گنجی یا صندوق گذاشته اند و درب آن را قفل زده اند، کارگر قفل را شکست و آن را بُرد. در این صورت احکام سرقت مترتب می گردد.

به عبارت دیگر، قاعده در این گونه مسائل اقتضای تفصیل می کند؛ هر جا مسأله ی استیمان وجود داشته باشد، یعنی حرز و مانعی برای آن فرد نباشد، اگر مالی را به سرقت برد، قطع دست نیست؛ ولی اگر مال در حرز بود و به این شخص اطمینان نکرده اند و او نیز حرز را هتک کرده مال را بُرد، دستش قطع می گردد.

### روایات مخالف با قاعده

دو سه روایت در این باب داریم که ممکن است خیال شود بر حکمی خلاف قاعده دلالت دارد و مقتضای آن ها عدم قطع به طور کلی در مورد سرقت اجیر است. لذا، باید به بررسی آن ها پردازیم.

۱- محمد بن یعقوب، عن علی بن ابراهیم، عن أبیه، عن ابن أبی عمیر، عن حمّاد، عن الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام، أنه قال في رجل استأجر أجيراً وأقعدته على متاعه فسرقه، قال: هو مؤتمن. (۱)

فقه الحدیث: در این روایت صحیحه، حلبی از امام صادق علیه السلام درباره ی مردی که فردی را اجیر کرد تا از متاعش محافظت کند، و اجیر به جای حفظ متاع، آن را برداشت و رفت، می پرسد.

امام علیه السلام فرمود: این شخص را امین بر مالش قرار داده و او خیانت کرده است.

این روایت را که بر طبق قاعده قطع دست صورت گیرد، شامل نمی شود؛ زیرا، موردش

---

۱- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۵۰۵، باب ۱۴ از ابواب حدّ سرقت، ح ۱.

جایی است که اجیر را برای حفظ متاع اجاره کرده اند. لذا، سرقت صادق نیست تا قطع دست مترتب گردد.

۲- وعن محمد بن یحیی، عن أحمد بن محمد، عن ابن محبوب، عن أبي أيوب الخزاز، عن سليمان بن خالد، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يستأجر أجيراً فيسرق من بيته، هل تقطع يده؟ فقال: هذا مؤتمن ليس بسارق، هذا خائن. (۱)

فقه الحدیث: در این روایت صحیحه، سلیمان بن خالد از امام صادق علیه السلام راجع به حکم مردی که او را اجیر می کنند و او از خانه ی مستأجر متاعی را می دزدد، می پرسد که آیا دستش را می بُرنند؟

امام علیه السلام فرمود: این فرد را امین دانسته اند؛ او سارق نیست، بلکه خائن است.

توهم این که روایت به اطلاقش دلالت دارد بر این که دست اجیر دزد را نمی بُرنند، توهمی نادرست است؛ زیرا، در بیان امام علیه السلام که می فرماید: «هذا مؤتمن»، دو احتمال هست:

۱- امام علیه السلام از این کلام، معنای «أنت جعلته أميناً» را قصد کرده است؛ یعنی تو او را امین قرار دادی؛ در را بر رویش نبستی؛ حرز و منعی ایجاد نکردی؛ در این صورت، او سارق نیست و خیانتکار است.

با این احتمال، باید مال مسروقه را ملاحظه کنیم که از چه قسمی است؛ آیا مستأجر اجیر را نسبت به آن امین دانسته است و در مرأی و منظرش قرار داده است؛ یا آن را در حرز گذاشته، فقل بر آن زده، و اجیر حرز را هتک و مال را برده است؟

به عبارت دیگر، بنا بر این احتمال، معنای روایت این است: «هذا مؤتمن بالنسبة إلى الأموال التي جعلته أميناً وليس بسارق بالنسبة إلى تلك الأموال» این احتمال متعین است.

۲- شارع در مقام بیان یک حکم تعیندی است. اجیر مؤتمن است؛ خواه مستأجر اموالش را در حرز قرار بدهد یا در مرأی و منظر او. لذا، از هر قسمی از اموال که سرقت

۱- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۵۰۵، باب ۱۴ از ابواب حدّ سرقت، ح ۳.

کند، سرقت بر عملش صادق نیست؛ بلکه او خیانت کرده است. پس، دستش قطع نمی گردد. این احتمال در روایت خیلی بعید است. روایت در مقام بیان یک حکم خلاف قاعده نیست تا بگوییم بر عدم قطع دست اجیر به طور مطلق دلالت دارد.

۳- وعن عدّه من أصحابنا، عن أحمد بن محمد، عن عثمان بن عیسی، عن سماعة، قال: سألته عن رجل استأجر أجيراً فأخذ الأجير متاعه فسرقه.

فقال: هو مؤتمن، ثم قال: الأجير والضيف امناء ليس يقع عليهم حدّ السرقة. (۱)

فقه الحدیث: در این موثقه، سماعة از امام علیه السلام پرسید: مردی دیگری را اجیر کرد، اجیر کالای او را گرفت و به سرقت برد؛ چه حکمی دارد؟

امام علیه السلام فرمود: اجیر مؤتمن است. سپس فرمود: اجیر و میهمان امین هستند؛ بر آنان حدّ سرقت واقع نمی شود.

در این روایت نیز دو احتمال وجود دارد:

۱- اجیر برای حفظ متاع استیجار شده باشد؛ در این صورت، مفادش با روایت حلبی یکی خواهد بود.

۲- فرد برای کاری اجیر شده، و کالایی از مستأجر به سرقت برده است؛ در این صورت، مفادش با روایت سلیمان بن خالد یکی خواهد بود. در نتیجه، این روایات بر حکمی خلاف قاعده دلالت ندارد.

### فرع دوم: سرقت زوج و زوجه از یکدیگر

سرقت زوج و زوجه از یکدیگر حکم خاصی ندارد؛ بلکه همان حکم اولی در موردش جاری است. اگر شرایط اجرای حدّ موجود باشد، دست سارق را می برند. تنها تفاوتی که متصور است در جهت حرز و احراز مال می باشد. برای زوجه ای که در منزل شوهرش زندگی می کند، نسبت به اثاثیه ی منزل، فرش و لباس و مانند آن حرز و منعی نیست. لذا،

۱- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۵۰۵، باب ۱۴ از ابواب حدّ سرقت، ح ۴.

اگر از این وسائل چیزی را بردارد، سرقت صادق نیست. ولی اگر شوهرش اتاق یا صندوقی دارد که اموالش را درون آن قرار می دهد و دربش را قفل می کند، در این حالت نسبت به این اموال در حرز، سرقت صادق است؛ اگر زوجه هتک حرز کند، قفل را بشکند، درب را باز و مال شوهرش را ببرد.

همین مطلب را برای حکم سرقت زوج نیز می توان گفت؛ لذا، اگر زوجه اموال شخصی خود را در صندوقی مخصوص نگهداری می کند و درب آن را قفل می زند، نسبت به شوهرش حرز درست کرده است؛ و بر سرقت از این حرز، حدّ قطع جاری می گردد.

### فرع سوّم: سرقت زوجه از شوهر ممتنع

یک مورد از سرقت زوجه از مال زوج استثنا شده است. اگر شوهر نفقه ی واجب این زن را در اختیارش نمی گذارد و او نیز محتاج به آن است، اگر از مال شوهرش به اندازه ی نفقه سرقت کند، هرچند سرقت صادق است، لیکن حدّ قطع جاری نیست؛ ولی اگر بیش از مقدار نفقه و به اندازه ی حدّ نصاب دزدی کند، دستش را می برند.

روایتی در خصوص این مورد از اهل سنت داریم:

قالت هند زوجة أبي سفيان للنبي صلي الله عليه و آله: إنَّ أبا سفيان رجل شحيح وإنَّه لا يعطيني وولدي إلّما آخذ عنه سرّاً وهو لا يعلم فهل عليّ فيه شيء؟ فقال: خذي ما يكفيك وولدك بالمعروف. (۱)

فقه الحديث: هند زن ابوسفیان به پیامبر خدا صلی الله علیه و آله گفت: ابوسفیان مرد بخیل و خسیسی است، مخارج من و بچه هایم را نمی دهد؛ مگر این که محرمانه از مالش بردارم به گونه ای که او نفهمد، آیا این کارم سرقت محسوب می شود؟

پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله فرمود: از مال او به اندازه ای بردار که تو و بچه هایت را کفایت کند- معروف یعنی مقدار متوسط و به نحو اقتصاد و میانه روی-.

آیا فتوای به این استثنا، فتوایی مطابق قاعده است؛ به گونه ای که اگر روایت نبوی و

پاره ای از مؤیدات که مرحوم صاحب جواهر(۱) مطرح می کند در دست نبود، باز هم این فتوا صحیح بود؟

اگر بگوییم نفقه دینی است بر عهده ی زوج که باید به زوجه پردازد نه این که یک حکم تکلیفی باشد، بلکه زوج مدیون است و اگر از عهده ی ادای این دین بر نیامد، طلبکار یعنی زوجه می تواند به اندازه ی طلبش از مال او به عنوان تقاص بردارد. در این صورت، از عنوان و موضوع سرقت خارج خواهد بود و فتوا بر طبق قاعده می باشد. لیکن از کلمات چنین مطالبی استفاده نمی شود، هرچند در عبارت مرحوم صاحب جواهر(۲) به تقاص اشاره ای شده است.

ظاهراً مستند این فتوا همین روایت نبوی است که قصور سندی آن به عمل و فتوا بر طبقش جبران می گردد، هرچند محتمل است مستند فتوا قانون تقاص باشد.

مؤیداتی که صاحب جواهر رحمه الله نقل کرده، صحیح نیست؛ زیرا، فرموده: در روایت آمده است بر سرقت در سال قحطی و مجاعه به سبب اضطرار، قطع دست نیست.(۳) این تأیید مطابقتی با فتوای فقها ندارد؛ زیرا، فتوا را مقتید به صورت اضطرار و نیاز زن نکرده اند، به گونه ای که زن بدون مال مسروقه نتواند به زندگی خود ادامه بدهد.

ممکن است از روایت نبوی بتوان چنین قیدی را فهمید، لیکن معنای سخن هندی- «لایعطینی وولدی إلاما آخذ منه سرّاً»- این نیست که مال شخصی ندارم؛ راه دیگری برای ارتزاقم جز سرقت از مال ابوسفیان نیست؛ بلکه در مقام بیان این است که استیفای حقم فقط از راه دزدی امکان دارد.

بنابراین، روایاتی که در باب عامّ مجاعه وارد شده و حکم به عدم قطع در سال قحطی می کنند، ارتباط آن چنانی به بحث ما ندارد؛ خواه مستند فقها روایت نبوی باشد یا عنوان تقاص، هیچ کدام مقتید به ضرورت و نیاز نیست. فقط باید زن ناشزه نباشد تا نفقه اش بر شوهرش واجب باشد.

۱- جواهر الکلام، ج ۴۱، ص ۴۹۲.

۲- جواهر الکلام، ج ۴۱، ص ۴۹۲.

۳- جواهر الکلام، ج ۴۱، ص ۴۹۲.

### فرع چهارم: سرقت میهمان

اگر میهمانی از منزل صاحب خانه سرقت کند، در صورتی که بعد از هتک حرز مالی را برده باشد که به حد نصاب بوده، دستش را می برند؛ ولی اگر از اموالی که در اختیار او است مانند فرش و ظرف و ... چیزی را بردارد، سرقت با شرایطش محقق نشده است و به همین دلیل، قطع دست جا ندارد.

در حقیقت، فرقی بین میهمان و غیر او در مسأله ی سرقت نیست. فقط در تحقق عنوان حرز، میهمان با غیر او تفاوت دارد. فرش، ظروف و وسائلی که در اختیار میهمان است چه بسا برای افراد اجنبی عنوان حرز داشته باشد، اما برای او حرز نیست.

برخی از فقها با استناد به روایت صحیحی ای درصدد استثنای میهمان به طور کلی از آیه ی سرقت بر آمده اند و خواسته اند حکم مطلق را برای او اثبات کنند؛ یعنی بر میهمان خواه از حرز سرقت کند یا از غیر آن، قطع دست نیست.

شیخ طوسی رحمه الله در کتاب نهاییه (۱) به این مطلب فتوا داده است. این فتوا را به مرحوم صدوق (۲)، ابن جنید رحمه الله (۳) و مرحوم ابن ادریس (۴) نسبت داده اند.

هرچند ظاهر عبارت شیخ صدوق و اسکافی رحمهما الله بیانگر اطلاق حکم به عدم قطع دست میهمان است، لیکن تعلیلی که در ذیل کلامشان آورده اند، بر همان تفصیل قوم دلالت دارد. عبارت ابن ادریس رحمه الله در صدر و ذیل مبتلا به تناقض است و اضطراب شدیدی در آن دیده می شود. می فرماید: اگر بگوییم دست دزد در حالتی بریده می شود و در حالتی قطع نمی شود، یعنی او همانند سارقان دیگر است. اگر شرایط اقامه ی حد را دارا بود، دستش قطع می شود؛ وگرنه دست او را نمی برند. پس، چه خصوصیت و امتیازی برای میهمان قائل شده ایم؟

ایشان در ادامه ی مطلب می نویسند: اگر بخواهیم برای میهمان امتیاز قائل شویم، بر

۱- النهایه فی مجرد الفقه والفتوی، ص ۷۱۷.

۲- المقنع، ص ۴۷۷؛ من لا یحضره الفقیه، ج ۴، ص ۶۵.

۳- مختلف الشیعه، ج ۹، ص ۲۱۹، مسأله ۷۷.

۴- السرائر، ج ۳، ص ۴۸۸.

خلاف کتاب و سنت رفتار کرده ایم. میهمان فقط یک خصوصیت دارد، و آن این که حرزی که نسبت به اجنبی محقق است، نسبت به میهمان در اشیا و وسائلی که در اختیارش هست، تحقق ندارد.

با وجود این تناقض صریح و آشکار در عبارت مرحوم ابن ادریس، تنها فردی که به عنوان مخالف در مسأله می توان معرفی کرد، شیخ طوسی رحمه الله در کتاب نهاییه است؛ و این کتاب متن روایات فقهی است. لذا، باید به بررسی روایت وارد در این موضوع پردازیم:

محمد بن یعقوب، عن عده من أصحابنا، عن سهل بن زیاد، وعن علي بن إبراهيم، عن أبيه جميعاً، عن ابن محبوب، عن علي بن رئاب، عن محمد بن قيس، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: الضيف إذا سرق لم يقطع، وإذا أضاف الضيف ضيفاً فسرق قطع ضيف الضيف. (۱)

فقه الحدیث: کلینی رحمه الله روایت را با دو سند نقل کرده، که یکی از آن ها صحیح است.

امام باقر علیه السلام فرمود: اگر میهمان دزدی کند، دستش را نمی برند؛ و اگر میهمان میهمان دزدی کرد، دستش را می برند.

اطلاق روایت دلالت بر عدم قطع دست در صورت شرایط اقامه ی حدّ دارد؛ یعنی اگر تمام شرایط موجود بود، هتک حرز کرده و به اندازه ی نصاب برده باشد، باز دستش قطع نمی گردد؛ اما اگر میهمان میهمان چیزی را سرقت کرد، دستش را می برند؛ زیرا، ارتباطی با صاحب خانه ندارد.

این روایت را باید با روایت مؤثقه ی سماعه سنجدی، در آن روایت، امام علیه السلام فرمود:

«الأجير والضيف امناء ليس يقع عليهم حدّ السرقة» (۲) از آن جا که اجیر و میهمان امین هستند، حدّ سرقت بر آنان واقع نمی شود. روایت محمد بن قیس، حکم را بیان می کند و این روایت، وجه و نکته ی آن را؛ یعنی حاصل جمع دو روایت این است: «إذا سرق الضيف لم يقطع، لأنه أمين، لأنه مؤتمن». در بحث های گذشته گفتیم: عدم قطع دست مربوط به

۱- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۵۰۸، باب ۱۷ از ابواب حدّ سرقت، ح ۱.

۲- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۵۰۶، باب ۱۴ از ابواب حدّ سرقت، ح ۴.

اموری است که در رابطه ی با آن ها برای میهمان حرزی قرار نداده اند؛ مانند: وسایل ظاهری؛ لیکن نسبت به چیزهایی که داخل گنجه یا صندوق است و قفل دارد، و میهمان آن قفل را می شکند و می برد، امین و مؤتمن نبوده است.

نتیجه: اگر فقط صحیحه ی محمد بن قیس را داشتیم، می گفتیم: اطلاق آیه ی وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا (۱) همان طور که نسبت به سرقت پدر تخصیص خورد، نسبت به سرقت میهمان نیز تخصیص می خورد؛ اما با وجود روایات دیگری که حکم را بیان می کند، به مختار مشهور فتوا می دهیم.



[اختلاف المالك والآخذ في السرقة]

[مسأله ۸- لوأخرج متاعاً من حرز، وادّعى صاحب الحرز أنه سرقة، وقال المخرج:

«وهبني» أو «أذن لي في إخراجه» سقط الحدّ إلّا أن تقوم البينة بالسرقة.

وكذا لو قال: «المال لي» وأنكر صاحب المنزل فالقول وإن كان قول صاحب المنزل يمينه وأخذ المال من المخرج بعد اليمين لكن لا يقطع.]

### اختلاف مالک و آخذ در سرقت

اگر شخصی مالی را از حرز بیرون آورد، اما بین او و صاحب حرز و منزل اختلاف شد، صاحب منزل ادعا می کند که این فرد به عنوان سرقت و دزدی مال را برده است و من به او اجازه ای ندادم. خارج کننده نیز می گوید: آن را به من بخشید یا به من اجازه ی اخراجش را داد، یا مال خودم بود که از آن جا برداشتم. به هر حال، عنوان سرقت محقق نیست و نباید دست مُخْرِج را برید.

به عبارت دیگر، اگر بین صاحب حرز و آخذ در تحقق عنوان سرقت و عدم آن اختلاف بود، وظیفه ی حاکم شرع در چنین اختلافی چیست؟

اگر صاحب حرز بینه ای بر وقوع سرقت اقامه کرد، حاکم شرع بر طبق بینه حکم می کند؛ و یکی از آثار اقامه ی بینه بر سرقت، قطع دست است.

باید توجه داشت اقامه ی بینه بر سرقت به جهت این نیست که صاحب منزل مدّعی سرقت است و هر مدّعی نیاز به بینه دارد، بلکه از جهت این است که حاکم شرع احتمال سرقت می دهد و تا زمانی که سرقت ثابت نشود، نمی تواند بر آن احتمال، اثری بار کند؛ ولی پس از اقامه ی بینه، سرقت اثبات شده و حکمش مترتب می گردد.

در صورت فقدان بینه بر تحقق سرقت در هر سه صورت، آخذ مال و خارج کننده آن، مدّعی و صاحب حرز، منکر محسوب می شود؛ زیرا، او مدّعی هبه، یا اذن و یا ملکیت است و در کتاب قضا این مطلب مبرهن است که اگر مالی در دست کسی باشد و دیگری ادعا کند متعلق به من است، باید بر ادعایش بینه اقامه کند.

اگر مدّعی در هر یک از این سه فرض، بر دعوایش بیّنه آورد، بحثی نیست؛ زیرا، با اقامه ی بیّنه بر هبه یا اخراج و یا ملکیت، سرقت معنا ندارد تا حدّش اقامه گردد.

اگر مدّعی بیّنه نداشت، منکر بر عدم اذن یا هبه یا ملکیت قسم می خورد. در این حال، آن مال را به منکر می دهند. سخن در این است که آیا با قسم منکر سرقت ثابت می شود؟

امام راحل رحمه الله می فرماید: با این قسم، سرقت ثابت نمی گردد تا حدّش مترتب شود. زیرا:

اولاً: یکی از راه های اثبات سرقت، قسم نیست. اثری که بر قسم منکر مترتب است، اخذ مال از مدّعی و تحویل آن به منکر است. شارع مقدّس قسم را به عنوان یک راه تعبّدی برای فصل خصومت قرار داده است.

ثانیاً: صاحب حرز قسم می خورد بر نفی آن چه مدّعی ادّعا می کند. خارج کننده مال مدّعی هبه است، و مالک قسم می خورد که هبه نکردم. و اگر او ادّعا می کند صاحب منزل به من در اخراج این مال اجازه داد، مالک بر عدم اذن قسم یاد می کند. بنابراین، متعلّق قسم، سرقت نیست تا سرقتی با آن ثابت شود.

ثالثاً: بر فرض ثبوت سرقت با قسم، صاحب منزل مدّعی سرقت است و مُخرج مال منکر آن، یعنی جای مدّعی و منکر عوض می شود. در حالی که بنا بر فتوا، قسم متوجّه صاحب حرز است.

رابعاً: کار و اثر قسم نفی ادّعای مدّعی است؛ یعنی نفی هبه، عدم اذن به اخراج، و مالِ آخذ نبودن. پس از نفی این امور، ذوالید بودن اقتضا دارد که آن مال از آخذ گرفته شود و به صاحب حرز رد گردد.

بنابراین، پس از قسم صاحب حرز، حاکم شرع احتمال سرقت می دهد و این احتمال تا زمانی که به مرحله ی اثبات نرسد، احتمال است؛ و بر آن اثری مترتب نمی گردد. بلکه یکی از مصادیق «الحدود تدرأ بالشبهات»<sup>(۱)</sup> می باشد.

روایت صحیحی حلی نیز بر آن چه قاعده اقتضا می کند دلالت دارد:

محمد بن یعقوب، عن علی بن ابراهیم، عن أبیه، عن ابن أبی عمیر، عن حمّاد، عن الحلّبی، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل نقب بيتاً فاخذ قبل

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

أن يصل إلى شيء؟ قال: يعاقب، فإن اخذ وقد أخرج متاعاً فعليه القطع.

قال: وسألته عن رجل أخذوه [اخذ] وقد حمل كاره من ثياب، وقال:

صاحب البيت أعطانيها.

قال: يدرأ عنه القطع إلا أن تقوم عليه بينه، فإن قامت البينة عليه قطع. (۱)

فقه الحديث: حلبی از امام صادق علیه السلام پرسید: مردی نقبی به منزلی زد تا اموالش را به سرقت برد، اما قبل از آن که موفق به سرقت گردد، دستگیر شد. حکمش چیست؟

امام صادق علیه السلام فرمود: او را تعزیر می کنند. اما اگر در حالی دستگیر شد که کالایی را از آن جا بیرون آورده بود، دستش قطع می شود.

حلبی گفت: مردی را دستگیر کردند در حالی که عدل پارچه ای بر دوشش بود، او ادعا می کند صاحب خانه این پارچه ها را به من بخشیده است. حکمش چیست؟

امام علیه السلام فرمود: قطع دست از او برداشته می شود؛ مگر آن که بینه قائم گردد؛ که در آن صورت دستش را می برند.

این روایت اطلاق دارد. پس از آن که آخذ گفت: صاحب خانه پارچه ها را به من بخشیده است، امام علیه السلام فرمود: دستش را قطع نمی کنند، خواه صاحب خانه او را تأیید کند یا نه. لذا، صورت انکار صاحب خانه را نیز شامل است. و قطع دست به صورت اقامه ی بینه منحصر می شود؛ و برای قسَم صاحب خانه و عدمش اثری نیست.

### سکوت مُخْرَج همراه با احتمال عدم سرقت

اگر بیرون آورنده ی مال هیچ ادعایی نکند، ولی حاکم شرع احتمال می دهد اخراجش به سبب هبه ی صاحب حرز یا اذن او باشد، یا به علت این است که مال خود آخذ است، آیا در این صورت نیز حدّ قطع ساقط می گردد؟ آیا قاعده ی «الحدود تدرأ بالشبهات» (۲) جریان دارد؟

۱- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۴۹۸، باب ۸ از ابواب حدّ سرقت، ح ۱.

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

به دیگر سخن، مورد صحیحہ ی حلبی جایی است که آخذ ادّعا می کند صاحب منزل این کالا را به من بخشیده است، آیا این ادّعا در سقوط حدّ دخالت دارد: یا صرف احتمال، سبب سقوط حدّ می شود؛ همین مقدار که احتمال عدم سرقت داده شود، حدّ ساقط می گردد؟

به عبارت سوّم، اگر بینه بر تحقّق سرقت قائم شد، بحثی در اجرای حدّ نیست؛ لیکن اگر کسی شبانه وارد حرزی شد و فرشی را از آن جا بیرون آورد، بینه ای هم بر سرقت اقامه نشد و در فعل این فرد احتمال سرقت و عدم آن راه داشت، او نیز هیچ ادّعایی نمی کند ولی حاکم شرع احتمال می دهد اخراج مال به جهت سرقت نباشد، در این صورت نیز حدّ برداشته می شود؛ زیرا، سرقت به راه های خاصی ثابت می گردد. با عدم آن طرق و عدمش، قسم صاحب خانه و عدمش، هیچ اثری در ثبوت سرقت نیست؛ از این رو، اگر پنجاه نفر غیر عادل بر سرقتی شهادت دادند ولی برای حاکم شرع علم پیدا نشد، حقّ اجرای حدّ را ندارد.

صحیحہ ی حلبی (۱) ثبوت حدّ را در اقامه ی بینه منحصر می کند. موردی که بینه وجود ندارد ادّعای صاحب خانه یا مُخرج نقشی در ثبوت و عدم ثبوت سرقت ندارد. این احتمال در روایت، عرفی تر از احتمال دخالت ادّعای مخرج در سقوط حدّ است.

آن چیزی که در مسأله نقش دارد، قیام بینه بر سرقت و عدم آن است. پس، اگر اخراج با ادّعای مخرج نیز توأم نباشد، به مقتضای قاعده ی «الحدود تدرأ بالشبهات» (۲) و با تأمل در صحیحہ ی حلبی می توان گفت: مسأله ی قطع راه ندارد.

۱- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۴۹۸، باب ۸ از ابواب حدّ سرقت، ح ۱.

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

ص: ٧١

فصل دوّم: خصوصيات مال مسروقه

اشاره



[نصاب قطع اليد]

[مسأله ۱- نصاب القطع ما بلغ ربع دينار ذهباً خالصاً مضروباً عليه السكّه، أو ما بلغ قيمته ربع دينار كذائي من الألبسه والمعادن والفواكه والأطعمه رطبه كانت أو لا، كان أصله إلاباحه لجميع الناس أو لا، كان ممّا يسرع إليه الفساد كالخضروات والفواكه الرطبه ونحوها أو لا، وبالجمله كلّ مال يملكه المسلم إذا بلغ الحدّ فيه القطع حتّى الطير وحجاره الرخام].

### نصاب قطع دست

#### اشاره

یکی از شرایط ثبوت حدّ قطع بر سارق، وصول مال مسروقه به حدّ نصاب است. یعنی اگر مال مسروقه طلا باشد، نصاب قطع دست، ربع دينار طلای خالص سکه دار خواهد بود؛ و اگر غیر آن باشد، باید قیمتش به اندازه ی قیمت ربع دينار طلای خالص سکه دار برسد. در این جهت، فرقی بین انواع و اقسام مال مسروقه نیست؛ لذا، مال مسروقه می تواند از قبیل لباس یا اشیاء معدنی یا میوه و طعام (تر و تازه آن یا خشکبارش)، یا چیزی که در اصل برای همه ی مردم مباح است یا غیر آن، چیزی که تباهی و فساد بر آن سریع باشد مانند سبزی ها و میوه های تازه یا غیر آن باشد؛ و به طور خلاصه، هر چیزی که در ملکیت مسلمان باشد، مانند پرنده و سنگ مرمر اگر قیمتش به حدّ نصاب برسد، بر سرقت آن در صورت تحقق شرایط دیگر، قطع دست مترتب می گردد.

#### اقوال فقها در مسأله

از خصوصیات مهمی که در مال مسروقه برای تحقق حدّ سرقت لازم است، رسیدن مال مسروقه به حدّ نصاب است. لزوم حدّ نصاب برای ترتب حدّ بین تمام فقهای شیعه و سنّی اتّفاقی است؛ و هیچ یک از فقهای اسلام حدّ را بر مطلق سرقت نگفته اند؛ احتمالش را هم نداده است. هرچند در اندازه ی نصاب بین شیعه و سنّی و حتّی بین فقهای امامیه اختلاف است؛ لیکن اصل نصاب اتّفاقی است. (۱)

۱- الجامع لاحکام القرآن، ج ۶، ص ۱۶۰؛ المغنی لابن قدامه، ج ۱۰، ص ۲۴۲؛ نیل الاوطار، ج ۷، ص ۱۲۴.

مشهور از فقهای شیعه و سنی حدّ نصاب را یک ربع دینار از طلای خالص مسکوک گفته اند؛ در صورتی که مال مسروقه طلای خالص سکه دار باشد. یا قیمت یک ربع دینار طلای خالص مسکوک، اگر مال مسروقه غیر آن باشد. لذا، بر سرقت کمتر از این مقدار، حدّ قطع مترتب نمی شود. لیکن شیخ صدوق رحمه الله (۱) و برخی از متأخران (۲) نصاب را خمس دینار گفته اند. و عمّانی (۳) آن را یک دینار کامل می داند.

مجموع روایاتی که در این مورد رسیده را می توان به پنج طایفه ی زیر تقسیم کرد: ۱- روایاتی که بر قول مشهور یعنی ربع دینار دلالت دارد.

۲- روایاتی که مستند قول صدوق رحمه الله است.

۳- روایتی که مدرک فتوای عمّانی است.

۴- روایاتی که نصاب را ثلث دینار گفته است.

۵- روایاتی که نصاب را دو درهم مطرح کرده است. البته ممکن است این روایات را به قول صدوق رحمه الله یعنی خمس دینار برگردانیم؛ زیرا، در زمان صدور روایات هر دینار با ده درهم برابری می کرد؛ لذا، دو درهم، خمس دینار بوده است.

اگر کسی این مطلب را قبول نکند و بگوید، در زمان های مختلف قیمت درهم و دینار بالا و پایین می رفته است، و باید بر عنوان دو درهم توقّف کرد، در این صورت، روایات ما پنج طایفه خواهد بود که باید یک یک آن ها را بررسی کنیم. آن گاه به جمع بین آن ها پردازیم و به نتیجه ای که به دست می آید ملتزم گردیم.

### بررسی روایات دال بر ربع دینار

۱- قال النبی صلی الله علیه و آله: لا قطع إلفی ربع دینار. (۴)

فقه الحدیث: راویان اهل سنت مدعی صدور این روایت به نحو جزم از رسول خدا صلی الله علیه و آله

۱- المقنع ص ۴۴۴ من لا یحضره الفقیه ج ۴ ص ۶۴.

۲- مختلف الشیعه.

۳- مختلف الشیعه.

۴- سنن بیهقی، ج ۸، ص ۲۵۴.



هستند. مفاد روایت عدم قطع در سرقت کمتر از ربع دینار است.

۲- محمّد بن یعقوب، عن محمّد بن یحیی، عن أحمد بن محمّد، عن ابن محبوب، عن أبي أيوب، عن محمد بن مسلم، قال: قلت: لأبي عبد الله عليه السلام في كم يقطع السارق؟ قال: في ربع دینار. قال: قلت له: في درهمين؟ قال:

في ربع دینار بلغ الدینار ما بلغ.

قال: قلت له: أرايت من سرق أقل من ربع دینار هل يقع عليه حين سرق إسم السارق؟ وهل هو عند الله سارق؟ فقال: كل من سرق من مسلم شيئاً قد حواه وأحرزه فهو يقع عليه إسم السارق وهو عند الله سارق، ولكن لا يقطع إلا في ربع دینار أو أكثر، ولو قطعت أیدی السارق فيما أقل هو من ربع دینار لألقت عامه الناس مقطّعين. (۱)

فقه الحدیث: در این روایت صحیحه، محمد بن مسلم به امام صادق علیه السلام گفت: در چه اندازه از سرقت مال، دست دزد را می بُرند؟

امام علیه السلام فرمود: در ربع دینار.

محمد بن مسلم گفت: در دو درهم چگونه؟

امام علیه السلام فرمود: ما به دو درهم کاری نداریم؛ قطع در ربع دینار است. دینار هر قیمتی داشته باشد تفاوت ندارد؛ خواه با ده درهم برابری کند یا کمتر یا بیشتر. اگر دو درهم به اندازه ی ربع دینار بود، قطع هست والا نه.

محمد بن مسلم گفت: اگر کسی کمتر از ربع دینار سرقت کرد، آیا عنوان سارق بر او نزد مردم و خدا منطبق است؟

امام علیه السلام فرمود: بر هر کسی که از مسلمانی چیزی را بدزد که در حرز قرار داده است، سارق نزد خدا و مردم صادق است، لیکن دست سارقی هر را قطع نمی کنند؛ بلکه قطع در سرقتی است که ربع دینار یا بیشتر باشد. - آن گاه امام علیه السلام به بیان حکمت این مطلب می پردازد- اگر قرار بود دست سارق را در کمتر از ربع دینار ببرند، هر آینه توده ی مردم را

۱- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۴۸۲، باب ۲ از ابواب حدّ سرقت، ح ۱.

بی دست می دیدی.

۲- وعن علی بن إبراهیم، عن محمد بن عیسی بن عبید، عن یونس، عن عبد اللہ بن سنان، عن أبی عبد اللہ علیہ السلام، قال: لا یقطع ید السارق إلّا فی شیء تبلغ قیمته مجناً، وهو ربع دینار. (۱)

فقه الحدیث: در این روایت صحیحہ، امام صادق علیہ السلام فرمود: دست دزد را نمی برند؛ مگر در سرقت چیزی که قیمتش به اندازه ی سپر باشد، یعنی به ربع دینار برسد.

۳- وبالإسناد، عن یونس، عن سماعه بن مهران، عن أبی عبد اللہ علیہ السلام قال:

قطع أمير المؤمنین علیہ السلام فی بیضه، قلت: وما بیضه؟ قال: بیضه قیمتها ربع دینار، قلت: هو أدنی حدّ السارق؟ فسکت. (۲)

فقه الحدیث: امام صادق علیہ السلام فرمود: امیر مؤمنان علیہ السلام برای سرقت کلاهخودی دست دزد را قطع کرد. سماعه پرسید: چه کلاهخودی؟ امام علیہ السلام فرمود: کلاهخودی که قیمتش ربع دینار بود. سماعه پرسید: آیا این مقدار کمترین حدّ نصاب است؟ امام علیہ السلام سکوت کرد. - سکوت امام علیہ السلام بیانگر موافقت اوست نه تردید یا مخالفت.

۴- وبإسناده عن یونس بن عبد الرحمن، عن عبد اللہ بن سنان، عن أبی عبد اللہ علیہ السلام، قال: قلت: رجل سرق من المغنم أیش الذی یجب علیہ؟

أیقطع؟ [الشیء الذی یجب علیہ القطع].

قال: ینظر کم نصیبه، فإن کان الذی أخذ أقلّ من نصیبه عزّر ودفع إلیه تمام ماله وإن کان أخذ مثل الذی له فلا شیء علیہ، وإن کان أخذ فضلاً بقدر ثمن مجن وهو ربع دینار قطع. (۳)

فقه الحدیث: این روایت صحیحہ را در باب سرقت از غنیمت مطرح کردیم. امام علیہ السلام

۱- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۴۸۳، باب ۲ از ابواب حدّ سرقت، ح ۲.

۲- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۴۸۳، باب ۲ از ابواب حدّ سرقت، ح ۴.

۳- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۵۱۹، باب ۲۴ از ابواب حدّ سرقت، ح ۴.

فرمود: اگر مقداری که سرقت کرده کمتر یا مساوی سهمش در این غنیمت است، دستش را نمی برند؛ اما اگر مازاد بر نصیبش به اندازه ی قیمت سپری یعنی ربع دینار باشد، دستش قطع می شود.

### بررسی روایات دال بر خمس دینار

۱- وبالإسناد عن یونس، عن محمد بن حمران، عن أبيه وعن ابن أبي عمير، عن جميل بن درّاج جميعاً عن محمد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام، قال:

أدنى ما يقطع فيه يد السارق خمس دینار. (۱)

فقه الحدیث: امام باقر علیه السلام فرمود: کمتر چیزی که به خاطرش دست سارق را می برند، خمس دینار است.

۲- وبإسناد عن یونس، عن محمد بن حمران، عن محمد بن مسلم، قال:

قال أبو جعفر عليه السلام: أدنى ما تقطع فيه يد السارق خمس دینار، والخمس آخر الحد الذي لا يكون القطع في دونه ويقطع فيه وفيما فوقه. (۲)

فقه الحدیث: این روایت مانند روایت قبل از محمد بن مسلم است؛ لیکن اضافه ای دارد. امام باقر علیه السلام فرمود: کمترین چیزی که در سرقتش دست سارق قطع می شود، خمس دینار است. خمس آخرین حدی است که قطع در کمتر از آن راه ندارد؛ بلکه قطع بر خودش و مازاد بر آن هست.

۳- وعنه، عن ابن أبي عمير، عن حماد، عن الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام قال:

يقطع السارق في كل شيء بلغ قيمته خمس دینار إن سرق من سوق أو زرع أو ضرع أو غير ذلك. (۳)

۱- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۴۸۳، باب ۲ از ابواب حدّ سرقت، ح ۳.

۲- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۴۸۵، باب ۲ از ابواب حدّ سرقت، ح ۱۳.

۳- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۴۸۵، باب ۲ از ابواب حدّ سرقت، ح ۱۳.

فقه الحدیث: در این صحیح، امام علیه السلام فرمود: دست سارق در سرقت هر چیزی که قیمتش به خمس دینار برسد، از بازار یا زراعت یا حرز یا غیر آن باشد، قطع می شود.

۴- قال: ورؤی أنه یقطع أيضاً فی خمس دینار أو فی قیمه ذلک. (۱)

فقه الحدیث: این روایت از مراسلات صدوق رحمه الله است که این نحوه مراسلاتش معتبر نیست؛ زیرا، فرمود، روایت شده: در خمس دینار یا قیمت آن دست قطع می گردد.

### بررسی روایات دال بر دو درهم

وباسناده عن الصّفّار، عن یعقوب بن یزید، عن یحیی بن المبارک، عن عبداللّه بن جبلة، عن إسحاق بن عمّار، عن أبی عبداللّه علیه السلام فی رجل سرق من بستان عذقاَ قیمته درهمان، قال: یقطع به. (۲)

فقه الحدیث: در این موثقه امام صادق علیه السلام فرمود: مردی که از بستانی درخت خرمایی را به قیمت دو درهم دزدیده بود، دستش به سبب این کار بریده می شود.

این روایت را بنا بر این که هر دیناری ده درهم بوده است می توان از احادیث طایفه ی دوّم شمرد یا برای دو درهم عنوان مستقّلی باز کرد.

### بررسی روایات دال بر یک دینار

وعنه عن ابن محبوب، عن أبی حمزه، قال: سألت أبا جعفر علیه السلام فی کم یقطع السّارق؟ فجمع کفّیه؛ ثمّ قال: فی عددها من الدّراهم. (۳)

فقه الحدیث: در این روایت صحیح، ابو حمزه ی ثمالی از امام باقر علیه السلام پرسید: برای سرقت چه مقدار مال دست سارق را می بُرنند؟

۱- وسائل الشیعه ج ۱۸ ص ۴۸۶ باب ۲ از ابواب حد سرقت ح ۲۰.

۲- وسائل الشیعه ج ۱۸ ص ۴۸۶ باب ۲ از ابواب حد سرقت ح ۱۴.

۳- وسائل الشیعه ج ۱۸ ص ۴۸۵، ح ۹.

امام علیه السلام دو دست مبارک را جمع کرده و فرمود: به اندازه ی مجموع انگشتان از درهم؛ یعنی به قیمت یک دینار؛ زیرا، در آن زمان هر دینار مساوی با ده درهم بوده است.

### بررسی روایات دال بر ثلث دینار

۱- وعنه، عن عثمان بن عیسی، عن أبی بصیر، عن أبی عبد الله علیه السلام قال: قطع أمير المؤمنين علیه السلام رجلاً فی بیضه، قلت: وأی بیضه؟ قال بیضه حدید قیمتها ثلث دینار، فقلت: هذا أدنی حدّ السارق؟ فسکت. (۱)

فقه الحدیث: در این موثقه، امام صادق علیه السلام فرمود: امیر مؤمنان علیه السلام دست سارق بیضه ای را قطع کرد،- شاید راوی خیال کرد که قطع دست به جهت سرقت یک تخم مرغ بوده است. به همین جهت،- از امام علیه السلام پرسید: چه بیضه ای؟ امام علیه السلام فرمود: کلاهخودی به قیمت ثلث دینار.

راوی پرسید: این پایین ترین مقدار حدّ نصاب سرقت است؟ امام علیه السلام ساکت شد.- این سکوت معنای موافقت دارد.-

۲- وعنه، عن عثمان، عن سماعه، قال: سألته علی کم یقطع السارق؟ قال:

أدناه علی ثلث دینار. (۲)

فقه الحدیث: در این موثقه از امام علیه السلام سؤال شده است: بر چه مقداری دست سارق را می بُرنند؟ امام علیه السلام فرمود: کمترین اندازه اش ثلث دینار است.

مجموع روایاتی که بر این چهار یا پنج طایفه دلالت دارند، از نظر سند و دلالت تمام هستند. حالی که در جهت سندی نمی توان مناقشه و اشکالی کرد، باید در جهت صدور یا دلالت تصرّف کنیم.

۱- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۴۸۵، باب ۲ از ابواب حدّ سرقت، ح ۱۰.

۲- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۴۸۵، باب ۲ از ابواب حدّ سرقت، ح ۱۱.

## وجوه جمع بین روایات

وجه اول: شیخ طوسی رحمه الله روایات دال بر خمس دینار را بر تقیه حمل کرده، و آن‌ها را موافق با عامه دانسته است.

با مراجعه‌ی به کتاب خلاف<sup>(۱)</sup> می‌بینیم بین اهل سنت در حد نصاب سرقت اختلاف است. قول مشهور بین آنان ربع دینار است که به اعتماد روایت نبوی «لا قطع إلفی ربع دینار»<sup>(۲)</sup> فتوا داده‌اند؛ حتی بعضی از آنان گفته‌اند: این روایت متفق علیه است. اقوال غیر مشهور آنان نیز عبارت است از: ۱- نصابی مطرح نیست؛ و بر سرقت قلیل و کثیر دست بریده می‌شود؛ ۲- ابوحنیفه و اصحابش نصاب را ده درهم یا یک دینار گفته‌اند؛ ۳- مالک بین طلا و نقره فرق قائل است. نصاب طلا را ربع دینار و نصاب نقره را سه درهم می‌داند که تقریباً ثلث دینار است؛ ۴- عده‌ای از علمای اهل سنت نیز نصاب را نصف دینار دانسته‌اند.

فقط شخصی به نام زیاد بن ابی‌زیاد که فقیه ناشناخته‌ای است، نصاب را دو درهم گفته که حمل بر خمس دینار می‌شود؛ و ممکن است برای دو درهم موضوعیت قائل بوده است؛ زیرا، گروهی از عامه، نصاب را پنج درهم گفته‌اند و برخی از آنان نصف دینار، از طرح دو قول معلوم می‌شود که بر عنوان درهم خصوصیتی قائل بوده است.<sup>(۳)</sup>

باتوجه به اقوال علمای اهل سنت، حمل روایات خمس دینار بر تقیه جا ندارد؛ آن‌هم به خاطر فتوای فقیهی مجهول که در زمان امامان علیهم السلام موقعیت و ارزش اجتماعی آن چنانی نداشته که امام علیه السلام مجبور به تقیه گویی شود.

وجه دوم: با تحقق تعارض بین روایات ربع دینار، خمس دینار، ثلث دینار و یک دینار باید قواعد باب تعارض پیاده شود.

اولین مرجحی که در باب تعارض داریم، شهرت فتوایی است؛ یعنی اگر دو یا چند روایت با هم متعارض بودند به گونه‌ای که عرف و عقلا به خاطر این که عام و خاص، ظاهر

۱- الخلاف، ج ۵، ص ۴۱۱، مسأله ۱.

۲- سنن البیهقی، ج ۸، ص ۲۵۴.

۳- (ر. ک) الجامع لاحکام القرآن، ج ۶، ص ۱۶۰؛ المغنی لابن قدامه، ج ۱۰، ص ۲۴۲؛ نیل الاوطار، ج ۷، ص ۱۲۴؛ المبسوط للسرخسی، ج ۹، ص ۱۳۷؛ بدایه المجتهد، ج ۲، ص ۴۴۲.

و اظهر، نصّ و ظاهر، مطلق و مقید نیستند، نتوانند بین آن ها جمع کنند، در این صورت، باید مرجح دار را بر فاقدش مقدم کنیم. از طرفی، شهرت فتوایی موافق با روایات ربع دینار است؛ و تنها صدوق رحمه الله (۱) به خمس دینار و مرحوم عمّانی (۲) به یک دینار فتوا داده اند. لذا، روایات ربع را اخذ و بقیه ی طوایف را طرح می کنیم. بر طبق این مبنای ما دیگر تحیر و تردیدی باقی نمی ماند.

وجه سوّم: ترجیح روایات خمس دینار؛ فقهای که اعراض مشهور را موهن و عمل مشهور را جابر ضعف سند نمی دانند؛ و هم چنین اولین مرجح بین روایات متعارض را نیز شهرت فتوایی نمی دانند، روایات خمس را بر روایات ربع ترجیح داده اند.

تقریب استدلالشان به این صورت است: روایات ده درهم را باید بر تقیه حمل کنیم؛ زیرا این روایت از طرفی بر خلاف فتوای قطعی فقها مگر عمّانی است و از طرف دیگر، مخالف با کتاب می باشد. روایت ثلث نیز به همین دو اشکال مبتلا است و حمل بر تقیه اش بعید نیست؛ زیرا، ثلث دینار تقریباً برابر سه درهم است و جماعتی از علمای عامّه حدّ نصاب را سه درهم دانسته اند. بنابراین، امر دائر بین روایات ربع و خمس می شود. حمل روایات خمس بر تقیه وجهی ندارد؛ بلکه باید روایات ربع را بر تقیه حمل کرد و با چشم پوشی از حمل بر تقیه و تحقق تعارض، روایات خمس از جهت موافقت با کتاب مقدم می گردد؛ زیرا، یقین داریم آیه ی سرقت وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوْهُ اُیْدِیْهِمَا (۳) به مقدار خمس تخصیص خورده است؛ و بر کمتر از این مقدار، قطع دست نیست؛ لیکن نمی دانیم بر مازاد خمس تا ربع، قطع دست هست یا نه؟ ظاهر آیه اطلاق دارد. از این رو، روایتی که با این اطلاق موافق باشد، اخذ؛ و روایت مخالف با این اطلاق را طرح می کنیم.

در نتیجه، روایات خمس مقدم بر روایات ربع می گردد.

به عبارت دیگر، مقتضای اطلاق کتاب، وجوب قطع در هر سرقتی است؛ لیکن از خارج به طور یقینی می دانیم در کمتر از خمس قطع نیست؛ به همین جهت، از اطلاق آیه به

۱- المقنع، ص ۴۴۴؛ الفقیه، ج ۴، ص ۶۴.

۲- مختلف الشیعه، ج ۹، ص ۲۲۷، مسأله ۸۳.

۳- سوره ی مائده، ۳۸.

این مقدار دست برمی داریم. امّا تخصیص آیه به زیادت‌تر از این مقدار به سبب معارضه ثابت نیست. لذا، با توجه به این که اولین مرجح را موافقت کتاب می دانیم، روایات رُبع را به عنوان مخالفت با کتاب طرح می کنیم. (۱)

نقد وجه سوّم: در مناقشه ی بر این وجه می توان گفت:

اولاً: با هردو مبنای ایشان مخالفیم؛ زیرا، ما عمل مشهور را جابر ضعف سند و اعراض آنان را سبب وهن روایت صحیح‌السند می دانیم؛ و اولین مرجح در باب دو خبر متعارض را با استفاده از مقبوله ی عمر بن حنظله شهرت فتوایی می دانیم.

ثانیاً: بر فرض صحّت مبنا، این استدلال تمام نیست؛ زیرا، با مخالفت عمّانی چگونه می گوئید: روایت «عشره درهم» بر خلاف فتوای قطعی بین اصحاب است؟

با وجود مخالفت یک فقیه، عنوان مشهور و غیر مشهور محقّق می گردد. عمّانی از اصحاب و فقهای امامی مذهب است، و قولش ارزش فقهی دارد. از این رو، کسی که اعراض مشهور را موجب ضعف روایت نمی داند، چگونه روایت ده درهم را از دایره ی تعارض خارج می کند؟

ثالثاً: آیا آیه ی وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا (۲) اطلاق دارد که قابل تقيید باشد؟ هرچند در مواردی به اطلاقش تمسّک کردیم، لیکن وجود اطلاق در آیه، محلّ بحث و اشکال بوده و از امور مسلّم و حتمی نیست. احتمال می دهیم این آیه همانند آیه ی وَ أَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَ آتُوا الزَّكَاةَ (۳) که به طور مکرّر در قرآن آمده است، در مقام تشریح اصل حکم باشد؛ این گونه آیات در مقام بیان حکم به نحو اجمال هستند؛ لذا، نمی توان اطلاق گیری کرد.

رابعاً: بر فرض تحقّق اطلاق در آیه، یقین داریم به این اطلاق تقيیدی خورده است؛ لیکن نمی دانیم مقیّد خمس است یا ربع؛ در این گونه موارد، باید بر عنوان تکیه کنیم، نه بر مقدار و مصادیقی که به واسطه ی مقیّد خارج می گردد.

۱- مبانی تکلمه المنهاج، ج ۱، ص ۲۹۵-۲۹۶.

۲- سوره ی مائده، ۳۸.

۳- سوره ی بقره، ۴۳.



به عبارت دیگر، ملاک تقیید زاید یا غیر زاید را باید در رابطه با خود عنوان دید و نه در رابطه ی با مصادیقش؛ ما کاری به مصادیق نداریم تا بگوییم با این عنوان صد نفر خارج می شود و با عنوان دیگر، صدوپنجاه نفر؛ بلکه باید ببینیم این مطلق، دو قید می خورد یا یک قید؟ اگر روایات خمس و ربع به این گونه بود که اگر ربع را بگیریم بر آیه دو قید وارد می شود و اگر خمس را اخذ کنیم یک قید خورده است؛ در این صورت، می گفتیم: وقتی امر بین یک تقیید و دو تقیید دایر شد، باید یک تقیید را اخذ کنیم و تقیید زاید را کنار بگذاریم؛ لیکن در مقام ما این گونه نیست. هر کدام از روایات را که اخذ کنیم یک تقیید وارد شده است نه بیشتر؛ لذا، هر دو دسته از روایات، مخالف ظاهر آیه هستند و هیچ کدام با ظاهر قرآن موافق نیستند. بنابراین، اگر به مبنای شما هم قائل باشیم و اولین مرجح را موافقت با کتاب بدانیم، وجهی برای ترجیح روایات خمس نیست.

نتیجه: تنها راه فرار از تعارض، کنار گذاشتن روایاتی است که مخالف با مشهور هستند؛ فتوای امام راحل رحمه الله در تحریر الوسيله نیز روی همین ملاکی است که عرض شد.

### تعمیم نصاب ربع دینار به هر مال مسروقه ای

ملاک اقامه ی حدّ از نظر امامیه این است که مال مسروقه در ملک مسروق منته باشد؛ و کاری نداریم آن را از کجا آورده و به چه سببی مالک شده است؛ خواه آن را خریده باشد، یا مباحی بوده و بر اثر حیازت مالک شده باشد؛ مانند این که به جنگل رفته و مقداری چوب حیازت کرده، به منزل آورده و در حرز قرار داده باشد- بر خلاف ابوحنیفه (۱) که می گوید: اگر اصل مال از اشیای مباحه باشد، سرقت محقق نمی گردد-، یا مال مسروقه از اموری باشد که زود فاسد می شود؛ مانند سبزی ها و میوه های تازه- برخلاف ابوحنیفه (۲) که سرقت این امور را سبب اقامه ی حدّ نمی داند-، و یا مال مسروقه پرنده، یا سنگ مرمر و مانند آن باشد.

علت تصریح به این موارد اعلام مخالفت با ابوحنیفه در پاره ای از آن ها و ورود

۱- بدائع الصنائع، ج ۶، ص ۱۰-۱۲؛ المغنی لابن قدامه، ج ۱۰، ص ۲۴۳.

۲- بدائع الصنائع، ج ۶، ص ۱۰-۱۲؛ المغنی لابن قدامه، ج ۱۰، ص ۲۴۳.

روایاتی در مورد فواکه و سبزی ها، طیر و سنگ مرمر است که باید به آن ها رسیدگی کنیم.

۱- ویاسناده عن محمد بن علی بن محبوب، عن أحمد بن عبدوس، عن الحسن بن علی بن فضال، عن أبي جميله، عن الأصْبَغ، عن أمير المؤمنين عليه السلام قال: لا يقطع من سرق شيئاً من الفاكهه، وإذا مرّ بها فليأكل ولا يفسد. (۱)

فقه الحدیث: امیر مؤمنان علیه السلام فرمود: اگر کسی از میوه ها سرقت کند، دستش قطع نمی گردد؛ کسی که به میوه ها مرور کند، می تواند بخورد؛ ولی حقّ از بین بردن آن ها را ندارد.

توجیه روایت: ذیل حدیث قرینه ای است بر این که مقصود میوه ای است که در حرز نباشد؛ میوه باغی که در و دیوار ندارد؛ و گرنه اگر باغ دارای حصار باشد، معنا ندارد بگوید:

به عنوان اکل ماژه اشکالی نیست.

به عبارت دیگر، یک بار میوه را از داخل حرز سرقت می کند؛ به این صورت که درب باغ را می شکند و یا قفل آن را باز می کند؛ این معنا با ذیل روایت تناسب ندارد. ذیل روایت بیانگر این معنا است که از میوه ای که در مسیرش هست و بر آن مرور می کند، می تواند بخورد؛ اما حقّ بردن آن را ندارد؛ از این رو، اگر چنین کاری را انجام داد، قطع دست درباره ی او نیست.

بنابراین، این روایت، بر فتوای ابوحنیفه داللتی ندارد. او می گوید: بر دزدی میوه اگر تمام شرایط موجود باشد، حدّ قطع نیست؛ در حالی که روایت فقط صورت عدم حرز را بیان می کند.

۲- محمد بن یعقوب، عن علی بن إبراهيم، عن أبيه، عن التّوفلي، عن السكوني، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: لا قطع في ثمر ولا كثر - والكثير شحم النخل. - (۲)

۱- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۵۱۷، باب ۲۳ از ابواب حدّ سرقت، ح ۵.

۲- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۵۱۷، باب ۲۳ از ابواب حدّ سرقت، ح ۳.

ورواه الصدوق بإسناده عن السكوني مثله إلا أنه قال: والكثير الجمار. (۱)

فقه الحديث: پیامبر خدا صلی الله علیه و آله فرمود: در مورد میوه و شکوفه ی خرما قطع دست نیست.

این روایت را مرحوم صدوق از سکونی نقل می کند؛ لیکن معنای «کثر» را «جمار» یعنی سنگ ها گفته است.

روایت سکونی اطلاق دارد؛ خواه میوه در حرز باشد یا غیر حرز، هر دو را می گیرد.

قرینه ای هم نیست بر این که مقصود، میوه ای است که در خارج حرز باشد؛ لیکن روایت را باید به یکی از دو راه توجیه کرد:

الف: هرچند روایات سکونی معتبر است، اما در شرح حالش گفته اند: روایاتش در جایی اعتبار دارد که متفرد نباشد؛ اگر تفرد در نقل داشت، روایتش از اعتبار ساقط است.

در مقام ما نیز چنین است؛ زیرا، روایت گذشته مربوط به سرقت با عدم حرز است.

ب: مشهور بر طبق این روایت فتوا نداده اند؛ به این جهت، روایت را کنار می گذاریم.

امام راحل رحمه الله در پایان مسأله، در ضابطه ای کلی می فرماید: «کلّ ما یملکه المسلم حتّی الطیر وحجر الرخام»؛ بر سرقت هر چیزی که مسلمان مالکش باشد، حتّی پرنده و سنگ مرمر، اگر به حدّ نصاب برسد، قطع دست هست. این تعمیم نیز به خاطر وجود روایاتی، بر خلاف می باشد.

۳- محمّد بن یعقوب، عن علی بن إبراهیم، عن أبيه، عن التّوفلی، عن السّیّکونی، عن أبي عبد الله علیه السلام قال: لا قطع علی من سرق الحجاره یعنی الرخام وأشباه ذلك. (۲)

فقه الحديث: امام صادق علیه السلام فرمود: اگر کسی سنگ مرمر را سرقت کرد، دستش را

۱- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۵۱۷، باب ۲۳ از ابواب حدّ سرقت، ح ۳.

۲- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۵۱۶، ح ۱.

قطع نمی کنند؛ هر چیزی مانند سنگ مرمر نیز همین حکم را دارد.

در روایت قبل نیز بنا بر نقل مرحوم صدوق «کثر» به «جمار» معنا شده بود. به هر حال، با توجه به دو توجیه و جوابی که در روایت گذشته دادیم، این روایت نیز کنار می رود.

۴- محمّد بن یعقوب، عن محمّد بن یحیی، عن أحمد بن محمد بن عیسی، عن محمد بن یحیی الخزاز، عن غیاث بن ابراهیم، عن أبي عبد الله عليه السلام، أنّ عليّاً أتى بالكوفة برجل سرق حماماً فلم يقطعه، وقال: لا أقطع في الطير. (۱)

فقه الحدیث: امام صادق علیه السلام فرمود: مردی را در کوفه نزد امیر مؤمنان علیه السلام آوردند که پرنده ای را دزدیده بود، امام دستش را نبرید و فرمود: در مورد پرنده دست قطع نمی کنم.

اگر در این روایت، علت را بیان نمی کرد، می گفتیم: شاید کبوتر در حرز نبوده، و یا قیمتش به ربع دینار نمی رسیده است؛ از این رو، قطع نکرده است؛ لیکن امام علیه السلام علت را بیان فرموده که: «لا أقطع في الطير» من در سرقت طیر دست نمی برم؛ یعنی قطع دست در مورد سرقت طیر نیست؛ هرچند در حرز باشد و قیمتش به ربع دینار هم برسد.

۵- وعن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن التوفلي، عن السكوني، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام: لا قطع في ريش يعني الطير كله. (۲)

فقه الحدیث: امیر مؤمنان علیه السلام فرمود: در ریش یعنی در سرقت پرندگان، قطع دست نیست.

هرچند روایت از سکونی است، لیکن در این مقام، متفرد به نقل نیست و روایت غیاث بن ابراهیم نیز بر همین مطلب دلالت دارد.

مرحوم محقق در شرایع (۳) نکته ی عدم فتوا به این دو روایت را ضعف سندشان دانسته است؛ در حالی که روایت غیاث، معتبر و روایانش ثقه هستند. از طرفی، مشهور بر طبق این دو روایت فتوا نداده اند و ملازمه ای بین باب سنگ مرمر با طیر نیست؛ زیرا، در آن باب، سکونی متفرد بود؛ ولی در این باب متفرد نیست. بنابراین، نمی توان در مورد پرنده فتوا به عدم قطع داد.

۱- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۵۱۶، باب ۲۲ از ابواب حدّ سرقت، ح ۱.

۲- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۵۱۶، باب ۲۲ از ابواب حدّ سرقت، ح ۲.

۳- شرایع الاسلام، ج ۴، ص ۹۵۴.

به عبارت دیگر، اگر فتوا ندادن مشهور از جهت اعراض از این دو روایت بود، ما چون اعراض مشهور را موهن می دانیم، هر دو روایت را کنار می گذاشتیم؛ اما در این مقام، می بینیم مرحوم محقق رحمه الله در کتاب شرایع علّت طرح دو روایت را ضعف سند می داند؛ در صورتی که روایت غیاث بن ابراهیم ضعیف نیست؛ زیرا، مرحوم کلینی از محمد بن یحیی عطار از احمد بن محمد بن عیسی از محمد بن یحیی خزار از غیاث بن ابراهیم روایت می کند و تمامی این افراد ثقه هستند. بنابراین، کار ما با اشکال مواجه می شود.

از طرفی بین فتوا به جریان احکام سرقت بر سرقت سنگ مرمر و جریانش در مورد پرنده ملازمه ای نیست؛ زیرا، تنها دلیل در آن باب روایت سکونی بود که نقلش متفرد است؛ آن روایت را کنار گذاشتیم؛ ولی در مورد پرنده فقط روایت سکونی نیست، روایت صحیحه دیگری نیز علاوه بر آن داریم؛ لذا، به نظر می رسد مسأله در باب پرنده مقداری مشکل دارد.

[الملاك في ثبوت حد السرقة، بلوغ قيمه المسروق ربع الدينار]

[مسأله ۲- لا فرق في الذهب بين المسكوك وغيره، فلو بلغ الذهب غير المسكوك قيمه ربع دينار مسكوك قطع، ولو بلغ وزنه وزن ربع دينار مسكوك لكن لم تبلغ قيمته قيمه الربع لم يقطع، ولو انعكس وبلغ قيمته قيمته و كان وزنه أقل يقطع.]

### ملاك ثبوت حد سرقت در طلا

در طلا فرقی بین طلای مسکوک و غیر آن نیست؛ اگر قیمت طلای غیر مسکوک با قیمت ربع دینار طلای مسکوک برابری کند، در سرقتش دست بریده می شود؛ و اگر وزن طلای غیر مسکوک به اندازه ی وزن ربع دینار طلای مسکوک باشد، اما قیمتش کمتر از آن بود، دست قطع نمی گردد. اگر مطلب بر عکس شد، یعنی طلای غیر مسکوک در قیمت با طلای مسکوک برابری کرد، ولی وزنش کمتر بود، باز دست دزد را می برند.

مقدمه: از روایاتی که در گذشته مطرح کردیم، معلوم شد نصاب سرقت دو قید دارد:

یکی رُبُع، و دیگر، دینار بودن آن؛ یعنی ربعی که مضاف به دینار است.

مرحوم صاحب جواهر<sup>(۱)</sup> که از نژاد عرب است و حرفش در این مورد برای ما حجیت دارد، می گوید: دینار عبارت است از طلای مسکوک، طلای سکه دار، خواه بر روی آن عکس سلطان یا خلیفه ای نقش شده باشد، و یا عنوان و نوشته ای بر آن حک شده باشد؛ به هر حال، دینار به سکه ی طلا می گویند.

از طرفی وزن هر دینار یک مثقال شرعی است؛ هر مثقال شرعی نیز سه چهارم مثقال صیرفی است؛ یعنی مثقال صیرفی ۲۴ نخود و مثقال شرعی ۱۸ نخود است. از این رو، هر دینار ۱۸ نخود طلای خالص مسکوک و نقش دار است.

از طرف دیگر، در پاره ای از روایات، به این مطلب تصریح شده بود که لازم نیست عین مسروقه از جنس دینار باشد؛ بلکه اگر قیمتش نیز به ربع دینار برسد، کفایت می کند. در روایت کلاخود، حضرت صادق علیه السلام فرمود: قیمتش به ربع دینار می رسد. در نتیجه، مال

۱- جواهر الکلام، ج ۴۱، ص ۴۹۸.

مسروقه یا باید خودش ربع دینار باشد و یا قیمتش به این مقدار برسد.

با توجه به نکات بالا، دلیل مسأله ی دوّم روشن می شود؛ زیرا فرمود: اگر طلای غیر مسکوکِ همانند انگشتر طلا قیمتش به ربع دینار برسد، قطع دست جا دارد؛ ولی اگر طلایی در وزن به ربع دینار یعنی  $4/5$  نخود طلا برسد، ولی در قیمت به اندازه ی  $4/5$  نخود طلای مسکوک نباشد، قطع دست جا ندارد. و بر عکس، اگر در وزن، کمتر از  $4/5$  نخود بود ولی در قیمت بیش از ربع دینار ارزش داشت، دست دزد را می بُرنند؛ زیرا، قیمتش به اندازه ی ربع دینار یا بیشتر است. لذا، کاری به وزن نداریم؛ و در طلای غیر مسکوک باید قیمت را ملاحظه کرد؛ اگر قیمت آن به اندازه ی قیمت ربع طلای مسکوک می رسد، قطع دست هست و گرنه دست دزد بریده نمی شود.

[حکم الاختلاف فی السکک الرائجه]

[مسأله ۳- لو فرض رواج دینارین مسکوکین بسکتین و کانت قیمتہما مختلفہ لا لأجل النقص أو الغش فی أحدهما بل لأجل السکہ، فالأحوط عدم القطع إلابلوغہ ربع قیمہ الأكثر، وإن کان الأشبه کفایہ بلوغ الأقل.]

### اختلاف در سکه های رایج

اگر دو نوع دینار رایج وجود داشته باشد، به گونه ای که در رواج مساوی هستند، و یکی رایج تر از دیگری نیست، از نظر وزن نیز با هم مساوی اند؛ یعنی هر دو یک مثقال شرعی طلای خالص و بدون غش هستند، لیکن از جهت سکه با یکدیگر اختلاف قیمت دارند، مانند سکه ی بهار آزادی با سکه ی پهلوی مثلاً، اگر سکه ی اول از جهت تناسب با انقلاب ارزش بیشتری داشته باشد، اگر کسی در چنین زمانی دست به سرقت زد، می فرمایند:

احتیاط آن است که ربع دینار را به قیمت اکثر حساب کنیم؛ هرچند اگر به قیمت اقل نیز حساب شود، به قواعد شباهت دارد.

دلیل این مطلب: اگر مال مسروقه به قیمت اقل برسد، باز صادق است که به اندازه ی ربع دینار سرقت کرده است؛ زیرا، این سکه از نظر وزن و رواج و مسکوک بودن با آن سکه هیچ تفاوتی ندارد و مفاد روایات، قطع دست بر سرقت ربع دینار است؛ لذا، آن عنوان در این مقام مصداق پیدا کرده است.

در روایات فقط به جنبه ی اثباتی یعنی بلوغ مال مسروقه به اندازه ی ربع دینار تصریح شده است و هیچ بیانی نسبت به جنبه ی نفی- یعنی نبودن دیناری با ارزش تر از این دینار- ندارد؛ بنابراین، آن چه ملاک قطع دست است، در این صورت واقع شده؛ البته مقتضای احتیاط در نظر گرفتن اکثر است. زیرا، اکثر قدر متیقن و اقل فی نفسه مشکوک است.

هرچند با ملاحظه ی روایات در انطباق اقل نیز نباید تردید داشت؛ اما مراعات جانب احتیاط نیکوست.



[المراد بالمسكوك هو المسكوك الرائج]

[مسأله ۴- المراد بالمسكوك هو المسكوك الرائج فلو فرض وجود مسكوك غير رائج فلا- اعتبار في ربع قيمته، فلو بلغ ربع قيمته ولم يكن قيمه ربعه بمقدار قيمه ربع الدارج لم يقطع.]

### اعتبار رایج بودن سکه

مقصود از سکه، سکه‌ی رایج است. از این رو، اگر سکه، سکه‌ی غیر رایجی بود، در حدّ نصاب، اعتباری به قیمت آن نیست؛ لذا، اگر مال مسروقه به اندازه‌ی قیمت ربع دینار غیر رایج و کمتر از قیمت ربع دینار رایج ارزش داشت، دست سارق را نمی‌برند.

مقدمه: از روایات وارد در این باب استفاده شد که حدّ نصاب ربع دینار است و به گفته‌ی صاحب جواهر رحمه الله (۱) دینار در طلای مسکوک حقیقت است؛ در این مسأله امام راحل رحمه الله قید رایج بودن را نیز اضافه می‌کنند؛ یعنی باید آن سکه در بازار متداول باشد.

در زمان گذشته درهم و دینار، سکه‌های طلا و نقره، به جای اسکناس در بازار رواج داشته است، درهم و دینار را به عنوان ثمن کالا می‌پرداختند. پس، معنای رواج سکه این است که داد و ستد با آن متداول باشد، مثلاً اگر خلیفه‌ای بر روی کار می‌آمد و به نامش سکه می‌زدند، سکه‌های خلفای قبل از او، از رواج می‌افتاد. در این زمان نیز درهم و دینار به عنوان ثمن رایج نیستند، بلکه با آن‌ها معامله‌ی کالا می‌شود و عنوان مبیع دارند.

پس سؤال این است که معنای رواج و رایج بودن سکه در این زمان چیست؟ در زمان گذشته که پول‌ها طلا- و نقره بود، معنای رواج روشن است؛ ولی در این زمان که جنبه‌ی مبیعی و مثنی دارد، آیا مقصود از رواج، یعنی در بازار بیشتر خرید و فروش می‌شود؟ در صورتی که سکه عنوان مبیع داشته باشد، این مطلب واضح و روشن نیست.

نظر برگزیده: به نظر می‌رسد دو عنوان در این جا مطرح است؛ مسکوک بودن و رایج بودن. مسکوکیت در معنا و حقیقت دینار مأخوذ است؛ اما بر رایج بودن، دلیلی جز

انصراف نداریم. زیرا، در ماهیت دینار دخل ندارد. دینار دو نوع است: رایج و غیر رایج.

اگر گفته می شود: روایاتی که حد نصاب را ربع دینار می گفت، انصراف به دینار رایج در بازار دارد.

می گوئیم: در صورتی که دینار در بازار به عنوان ثمن و بهای کالا به کار رود، چنین انصرافی صحیح است؛ مثلاً در عراق، دینار به اسکناس عراقی و در کویت به اسکناس کویتی انصراف دارد. اما بحث ما بر روی دیناری است که فقط جنبه ی مبیعی دارد، رواج و تداول به چه معنا در این صورت صادق است.

فرق بین دینار در دو حالت روشن است. اگر دینار ثمن باشد، متداول و رایج است؛ افراد تمایل بیشتری به آن دارد؛ به خلاف موردی که مثن باشد؛ در این صورت، راغب و مشتری کمتری دارد، به ویژه در زمان ما که کمتر کسی در مقام خرید آن برمی آید؛ به جهت این که عنوانی ندارد؛ پول نیست که مورد نیاز همگان باشد، افراد خاصی برای مقاصد مخصوصی آن را می خرند. در این صورت، رواج به چه صورتی صدق می کند؟

با توجه به این که رایج بودن در حقیقت دینار دخالتی ندارد و انصراف نیز مربوط به زمانی است که دینار به عنوان پول و ثمن رایج بوده است، و به زمان ما ربطی ندارد، لذا، آن چه بر این مطلب متفرع کرده اند، ناتمام خواهد بود.

تفریع ایشان در صورتی صحیح است که دینار ثمن رایج باشد و رایج بودن نیز در نصاب معتبر باشد. اگر کسی مالی را سرقت کرد که به قیمت ربع دینار غیر رایج هست ولی به قیمت ربع دینار رایج نیست، شرط قطع دست محقق نشده است.

تذکر ۱: یک سگه تمام بهار آزادی- بنا بر تحقیقی که برخی از برادران کرده اند- چهل و دو نخود است؛ یعنی از دو مثقال صیرفی شش نخود کمتر است. البته قیمت آن در زمان های مختلف در تغییر و نوسان است، آن چه ملاک است، قیمت زمان سرقت است که بایستی به ربع دینار- یعنی ۴/۵ نخود- برسد؛ و کاری به زمان دستگیری یا حکم حاکم نداریم. یعنی نصاب در مال مسروقه مطرح است. آن زمانی که سرقت کرده، عنوان مسروقه محقق شده و در همان زمان باید نصاب را دید. خواه در زمان حکم، قیمت بالا

رفته باشد یا تنزل کرده باشد.

تذکر ۲: در تعریف دینار گفتیم: طلای خالص مسکوک است. باید توجه داشت یک مقدار کمی ناخالصی برای تحقق سکه و ضرب آن لازم است، این مقدار مضر نیست؛ زیرا، اگر این خلیط نباشد، اصلاً عنوان مسکوکیت به خود نمی گیرد.

[عدم تأثیر اعتقاد وصول السرقة إلى حدّ النصاب في الحدّ]

[مسأله ۵- لو سرق شيئاً وتخيّل عدم وصوله إلى حدّ النصاب، كأن سرق ديناراً بتخيّل أنّه درهم، فالظاهر القطع، ولو انعكس وسرق ما دون النصاب بتخيّل النصاب لم يقطع.]

### عدم دخالت اعتقاد رسیدن سرقت به حدّ نصاب در ثبوت حدّ قطع

اگر چیزی را به خیال این که به حدّ نصاب نمی رسد سرقت کرد، مانند این که دیناری را به تصوّر این که درهم است، دزدید، بنا بر ظاهر دستش را می برند و اگر مطلب برعکس بود، و کمتر از نصاب را به تصوّر این که به حدّ نصاب است، دزدید، دستش قطع نمی گردد.

در روایات، نصاب قطع دست ربع دینار معین شده است؛ این نصاب یک واقعیّت است؛ خواه برای سارق روشن باشد یا نه. در مقام سرقت، اراده ی دزدی به حدّ نصاب را داشته باشد یا نه. نصاب از عناوین قصدی نیست، از امور عبادی نمی باشد که در آن ها قصد معتبر است؛ مانند تعظیم نیست که در مفهوم و حقیقتش قصد معتبر است.

از این رو، اگر کسی به خیال این که مال مسروقه کمتر از حدّ نصاب است، آن را دزدید، یا شخصی سگه ای را به خیال این که درهم است، بُرد، ولی در حقیقت دینار بود، دستش را می بُرند. و به طور کلی، مثلاً اگر کسی معنای سرقت را نداند، در خانه ی مردم را شکست و مخفیانه به اندازه ی نصاب یا بیشتر، از اموال آن به سرقت بُرد، حدّ درباره اش جاری می شود. در تمام عناوینی که سبب ثبوت حدّ می گردد، همین مطلب جاری است. این ها یک عناوین واقعی هستند؛ لذا، اگر کسی کلمه ی قذف به گوشش نخورده و مسلمانی را قذف کرد، حدّ بر او جاری می گردد.

در عناوین واقعی، قصد داشته باشد یا نه، قصد خلاف کند یا نه، جاهل به عنوان باشد یا نه، هیچ یک از دو طرف در تحقق عنوان دخالتی ندارد. بنابراین، اگر قصد بُردن حدّ نصاب را داشته ولی در واقع کمتر از آن بُرده باشد، حدّ جاری نیست. لذا، قاعده ی کلی این است که اگر مال مسروقه به حدّ نصاب باشد، دست دزد را می بُرند و الاّ نمی برند.

زنا واقعیتی است، و هرچند این کلمه به گوش زانی نخورده باشد، لیکن بدانند مقاربت با زن جایز نیست، همین مقدار برای اقامه ی حدّ کافی است. غصب یعنی استیلای بر مال مردم، خواه قصد داشته باشد یا نه. در روایات، ربع دینار مطلق است، و مقید به علم و قصد نیست؛ هر جا این واقعیت محقق گردد، قطع دست نیز هست و الاّ قطعی نیست.

[حکم السرقة فيما زاد على النصاب]

[مسأله ۶- ربع الدينار أو ما بلغ قيمه الربع هو أقل ما يقطع به، فلو سرق أكثر منه يقطع كقطعه بالربع بلغ ما بلغ، وليس في الزيادة شيء غير القطع.]

### حکم دزدی اضافه بر حد نصاب

ربع دينار یا قیمت آن کمترین حدی است که بر آن دست سارق قطع می گردد. اگر بیش از این مقدار به هر اندازه نیز سرقت کند، بر زیاده از ربع چیزی غیر از قطع دست نیست.

روایاتی که ربع دينار را به عنوان نصاب مطرح می کند، فقط در مقام تحدید حدّ اقل است. در گفتار ما نیز این مطلب استعمال دارد؛ می گوئیم: قیمتش کمتر از فلان مقدار نباشد. مفهومی این است که بر زیادتر از آن حدّ و حصری نیست. لذا، اگر ربع دينار سرقت کرد، دستش قطع می شود. این مقدار حدّ اقل است؛ و اگر میلیون ها تومان نیز سرقت کند، باز حدّش قطع دست است؛ و فرقی بین دو سارق در مقدار حدّ نیست.

[الشرط الثانی فی المسروق: أن يكون فی الحرز]

[مسأله ۷- یشرط فی المسروق أن يكون فی حرز ككونه فی مكان مقفل أو مغلق أو كان مدفوناً أو أخفاه المالك عن الأنظار تحت فرش أو جوف كتاب أو نحو ذلك مما يعدّ عرفاً محرزاً.]

وما لا يكون كذلك لا يقطع به وإن لا يجوز الدخول إلّا بإذن مالکة فلو سرق شيئاً عن الأشياء الظاهره فی دكان مفتوح لم يقطع وإن لا يجوز دخوله فيه إلّا بإذنه.]

### شرط دوّم مال مسروقه: در حرز بودن

#### اشاره

این مسأله درباره ی دو مطلب سخن می گوید: یکی اعتبار در حرز بودن مال مسروقه، دوّم در معنای حرز و مصادیقش. مرحوم امام بیان کرده است:

شرط تحقّق سرقتی که بر آن حدّ قطع مترتب می گردد، این است که مال مسروقه در حرزی باشد؛ مانند این که در مکان قفل دار، یا دربسته ای، یا در زمینی مدفون باشد و یا مالک دور از چشم دیگران آن را در زیر فرش یا وسط کتابی مخفی کرده باشد و به طور کلی، هرچه را عرف محرّز می داند.

هر مالی که در حرز نباشد، در سرقتش قطع دست نیست؛ هرچند جایز نیست بدون اجازه ی مالکش به آن جا داخل گردند. بنابراین، اگر چیزی که ظاهر است و آن را مخفی نکرده اند، مثلاً از دکان مفتوحی ببرند، قطع دست در آن نیست؛ اگرچه بدون اجازه ی مالکش نمی توان به آن جا داخل شد.

### مطلب اوّل: اعتبار حرز در حدّ قطع

#### اشاره

از نظر فتوا و نصوص این مطلب مسلم است که مال مسروقه باید در حرز باشد و از حرز به سرقت رفته باشد تا حدّ قطع مترتب گردد. اما در کتاب های لغت، در حرز بودن را در ماهیت سرقت معتبر ندانسته اند؛ «الأخذ خفاءً» و «الأخذ خفیه» بردن پنهانی سرقت است، حتّی از حرز بردن را از باب نمونه و به عنوان مورد استعمال هم ذکر نکرده اند. پس، معلوم می شود در معنای لغوی سرقت، بردن از حرز نقشی ندارد؛ بلکه در اصطلاح فقهی

شرعی معتبر است. بنابراین، باید دلیل آن را در روایات جستجو کرد.

۱- محمّد بن یعقوب، عن محمّد بن یحیی، عن أحمد بن محمّد، عن ابن محبوب، عن أبي أيوب، عن محمد بن مسلم، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام في كم يقطع السارق؟ قال: في ربع دينار، قلت له: في درهمين؟ قال: في ربع دينار بلغ الدينار ما بلغ.

قلت له: أرأيت من سرق أقل من ربع دينار هل يقع عليه حين سرق إسم السارق؟ وهل هو عند الله سارق؟ فقال: كل من سرق من مسلم شيئاً قد حواه وأحرزه فهو يقع عليه اسم السارق وهو عند الله سارق، ولكن لا يقطع إلفي ربع دينار أو أكثر.

ولو قطعت أيدي الشراق فيما أقل هو من ربع دينار لألقيت عامه الناس مقطّعين. (۱)

فقه الحديث: این روایت صحیحہ را در مسأله ی حدّ نصاب به طور مفصّل مطرح کردیم. آن چه در این بحث مورد نظر است، گفتار امام علیه السلام: «كل من سرق...» است؛ یعنی هر کسی که از مسلمانی چیزی را به سرقت برد در حالی که آن مال را در حرز گذاشته و مخفی کرده باشد، او نزد خدا سارق است و اسم سارق بر او صدق می کند.

در این روایت، فاعل «قد حواه وأحرزه» نمی تواند سارق باشد؛ ظهور روایت در رجوع ضمیر فاعلی در هر دو فعل به «مسلم» است. بنابراین، سائل از نصاب پرسید؛ ولی امام علیه السلام علاوه بر نصاب، شرط دیگری را نیز در جوابش فرمود. در کتاب جواهر و کتاب های دیگر به این روایت تمسّک نکرده اند، ولی به بیانی که گذشت، می توان در اعتبار حرز به آن استناد کرد.

۲- وبهذا الإسناد عنه: قال: لا يقطع إلفان نقب بيتاً أو كسر قفلاً. (۲)

۱- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۴۸۲، باب ۲ از ابواب حدّ سرقت، ح ۱.

۲- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۵۰۹، باب ۱۸ از ابواب حدّ سرقت، ح ۳.



فقه الحدیث: سکونی از امام صادق علیه السلام نقل می کند که آن حضرت به عنوان ضابطه فرمود: تا زمانی که کسی فقلی را نشکند یا نقب و سوارخی به منزل مردم نزنند که از آن راه وارد شود و مال را از نقب بیرون آورد، قطع دست نیست.

۳- العیاشی فی تفسیره عن جمیل، عن بعض أصحابه عن أحدهما، قال:

لا یقطع إلامن نقب بیتاً أو کسر قفلاً. (۱)

فقه الحدیث: این روایت، همان روایت سکونی است که جمیل به صورت ارسال نقل کرده است.

بنابراین، با توجه به این روایات و احادیث دیگر، بدون تردید اعتبار حرز در قطع دست استفاده می شود.

### بررسی روایات منافی

ابن ابی عقیل از علمای شیعه معتقد است که در حدّ سرقت حرز اعتبار ندارد. سه روایت بر مطلوب ایشان دلالت دارد.

۱- محمّد بن الحسن باسناده عن الحسين بن سعيد، عن ابن أبي عمير، عن جميل بن درّاج، قال: إشتريت أنا والمعلی بن خنیس طعاماً بالمدينة وأدرکنا المساء قبل أن ننقله فترکناه فی السوق فی جوالیقه وانصرفنا، فلما کان من الغد غدونا إلى السوق فإذا أهل السوق مجتمعون علی أسود قد أخذوه وقد سرق جوالقاً من طعامنا وقالوا: إن هذا قد سرق جوالقاً من طعامکم فارفعوه إلى الوالی فکرها أن نتقدّم علی ذلك حتّى نعرف رأی أبی عبد الله علیه السلام، فدخل المعلی علی أبی عبد الله علیه السلام وذكر ذلك له، فأمرنا أن نرفعه، فرفعناه فقطع. (۲)

فقه الحدیث: در این روایت صحیحه، جمیل بن درّاج می گوید: همراه با معلی بن

۱- وسائل الشیعه ج ۱۸ ص ۵۱۰ باب ۱۸ از ابواب حدّ سرقت ح ۵.

۲- وسائل الشیعه ج ۱۸ ص ۵۳۱، باب ۳۳ از ابواب حدّ سرقت، ح ۱.

خنیس طعامی را در مدینه خریدیم. قبل از آن که گندم را منتقل کنیم، شب فرا رسید. ما آن جنس را در کیسه ها و جوال ها در بازار گذاشتیم و به خانه رفتیم. فردا برای نقل و انتقال گندم ها به بازار آمدیم؛ دیدیم بازاریان بر گرد سیاهی جمع شده اند و او را دستگیر کرده اند؛ در حالی که کیسه ای از گندم های ما را دزدیده بود. به ما گفتند: از اموال شما دزدی کرده است، او را نزد حاکم و والی ببرید.

جمیل می گوید: ما کراحت داشتیم قبل از آن که از رأی امام صادق علیه السلام آگاه شویم، اقدامی کنیم؛ زیرا، والی از طرف خلیفه ی جور در مدینه منصوب بود. معلی نزد امام صادق علیه السلام رفت؛ جریان را بازگفت و کسب تکلیف کرد. امام علیه السلام فرمان داد: دزد را نزد قاضی و والی ببریم. والی حکم به قطع دست کرد و دست او را بریدند.

کیفیت دلالت: ظاهر روایت این است که گندم ها در حرز نبوده است؛ در همان بازار و محل رفت و آمد عمومی رها شده بود، حتی حرزی که شیخ طوسی رحمه الله در کتاب نهاییه بیان کرده و در آینده مطرح می کنیم، وجود نداشته است؛ با این حال، دست سارق را قطع کرده اند.

اگر گفته شود: امام صادق علیه السلام به قطع حکم ندادند، والی دست او را به ناحق قطع کرده است.

می گوییم: امام علیه السلام می دانست اگر نزد والی بروند، دستش قطع می گردد. با این حال، فرمان داد او را پیش والی ببرند؛ لیکن از این فرمان امام علیه السلام نمی توان استفاده کرد که قطع حکم واقعی بوده است. زیرا، احتمال دارد مصلحت عامی اقتضای این مطلب را داشته است. لذا، با آن که امام علیه السلام می دانست قطع دست مخالف با واقع و بر خلاف حکم اسلام است و با رجوع به حاکم دست سارق قطع می گردد، این فرمان را صادر کرد؛ زیرا، مسأله علنی و آشکارا شده بود و اگر امام علیه السلام از رجوع به حاکم منع می کرد، حکومت متوجه می شد و به عنوان مخالف با دستگاه خطراتی در پی داشت. از این رو، مصلحت تقیه این معنا را اقتضا می کرده است.

ممکن است مسأله را به تقیه برنگردانیم و بگوییم: اگر امام علیه السلام دستور مراجعه ی به

والی را نمی داد، سبب تحقق هرج و مرج در جامعه می شد؛ زیرا، اگر در این مورد می فرمود: نزد والی نروید، فردا اگر دزد واقعی هم پیدا می شد، او را نزد والی نمی بردند؛ و امنیت و آسایش مردم به خطر می افتاد. لذا، امام علیه السلام ترجیح دادند دست یک فرد بی جهت قطع گردد؛ هرچند بر خلاف واقع حکم اسلام باشد؛ لیکن مردم خود را موظف به مراجعه ی به مسئولین بدانند تا جلوی هرج و مرج گرفته شود.

در مورد امیر مؤمنان علیه السلام، همه ی مظلومیت های آن حضرت به تقیّه بر نمی گردد؛ گاه مصالح عمومی اسلام اقتضا می کرده است حضرت مطلبی را بفرماید یا عملی را انجام بدهد. از این رو، می بینیم صاحب وسائل رحمه الله نیز عنوان باب را «باب حکم رفع السارق إلى الوالی» قرار داده است. با این دو توجیه روایت دلالتی بر عدم اعتبار حرز ندارد.

۲- محمّد بن الحسن یاسناده عن أحمد بن محمد بن عیسی، عن محمد بن سنان، عن حماد بن عثمان، وعن خلف بن حماد، عن ربعی بن عبد الله، عن الفضیل بن یسار، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: إذا أخذ الرجل من النخل والزرع قبل أن يصرم فليس عليه قطع، فإذا صرم النخل وحصد الزرع وأخذ قطع. (۱)

فقه الحدیث: این روایت دو طریق دارد؛ طریقی که مشتمل بر محمد بن سنان نیست، صحیح است.

امام صادق علیه السلام فرمود: اگر کسی از درخت خرما قبل از چیدن میوه اش و از زراعت قبل از درو کردنش سرقت کند، قطع دست بر او نیست؛ اما بعد از چیدن و درو کردن دست سارق را می برند.

دلالت روایت: خرمای بر درخت و دانه نچیده، معلوم است که در حرز نیست؛ از این رو، امام علیه السلام فرمود «فلیس علیه قطع». این مطلب یک امر متعارف و مسأله ی عادی است. زراعت های آن زمان مانند این زمان در بیابان و صحرا بدون حرز است، بیشتر درخت های خرما نیز حرزی ندارد؛ در باغ نیست که دور آن دیوار کشیده باشند، لذا بر سرقت آن ها قطع دست مترتب نمی گردد.

۱- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۵۱۷، باب ۲۳ از ابواب حدّ سرقت، ح ۴.

اما اگر بعد از چیدن خرما یا دروی زرع دزدی کند، دستش را قطع می کنند. ما باشیم و روایت، ملاک قطع دست و عدمش را چیدن و نچیدن محصول قرار داده است، و عنوان حرز مطرح نیست؛ لذا، اگر خرما می خرمن شده در پای درخت را بدزدد، باید دستش را ببرند.

در توجیه این روایت می گوئیم: خرما و زراعت قبل از چیده شدن با عدم حرز ملازم است؛ اما بعد از چیدن، عادت بر جمع آوری محصول و انبار کردن است. البته هرچیزی حرزی متناسب با خودش دارد. لذا روایاتی که بر اعتبار حرز دلالت دارد، قرینه ی این روایات می شود. حکم به قطع در این روایات مربوط است به جایی که سرقت میوه و زرع از حرز باشد. شاهدش این که گندم و خرما را تا نچیده اند، مراقب و نگهبانی ندارد؛ ولی پس از حصاد و چیدن، کمال مراقبت برای نگهداریش را مبذول می دارند.

۳- وعن علی بن ابراهیم، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن حماد عن الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن الرجل يأخذ اللص يرفعه أو يترکه؟ فقال: إن صفوان بن أمية كان مضطجعا في المسجد الحرام، فوضع رداءه وخرج يهريق الماء، فوجد رداءه قد سرق حين رجع إليه، فقال: من ذهب بردائي؟ فذهب يطلبه، فأخذ صاحبه فرفعه إلى النبي صلى الله عليه وآله، فقال النبي صلى الله عليه وآله: أقطعوا يده، فقال الرجل: تقطع يده من أجل رداي يا رسول الله؟ قال: نعم، قال: فأنا أهبه له، فقال رسول الله صلى الله عليه وآله: فهلاً كان هذا قبل أن ترفعه إليّ.

قلت: فالإمام بمنزله إذا رفع إليه؟ قال: نعم، قال: وسألته عن العفو قبل أن ينتهي إلى الإمام؟ فقال: حسن. (۱)

فقه الحديث: این روایت را شیعه و سنی نقل کرده اند و صاحب وسائل رحمه الله آن را با سند صحیح آورده است.

حلبی از امام صادق علیه السلام پرسید: دزدی را که دستگیر می کنند نزد حاکم ببرند یا رهایش کنند؟

۱- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۳۲۹، باب ۱۷ از ابواب مقدمات حدود، ح ۲.

امام صادق علیه السلام فرمود: صفوان بن امیه - در نقل مرحوم صدوق دارد پس از مسلمان شدنش - در مسجد الحرام خوابیده بود، ردایش را گذاشت و برای تطهیر از مسجد خارج شد. پس از بازگشت آن را نیافت. در طلب سارق به جستجو پرداخت تا او را دستگیر کرد نزد پیامبر خدا صلی الله علیه و آله آورد. پیامبر فرمان داد دست سارق را ببرند.

صفوان بن امیه گفت: به جهت عباى من، دستش را می بُرنند؟ پیامبر فرمود: آری، گفت:

او را بخشیدم، آن حضرت فرمود: اگر قبل از آن که مسأله را نزد من بیاوری او را عفو کرده بودی، مانع قطع دست بود ولی الآن فایده ای ندارد.

حلبی از امام صادق علیه السلام پرسید: آیا این خصوصیت در امام معصوم نیز هست زمانی که سارق را نزد او بیاورند؟ امام علیه السلام فرمود: آری.

پرسید: آیا می توان قبل از آن که مطلب به امام برسد، سارق را عفو کرد؟ امام علیه السلام فرمود: عفو کار خوبی است.

دلالت روایت: مسجد الحرام یک مکان عمومی و محل رفت آمد همگان است، با آن که عبا در حرز نبوده و سارق آن را برده، پیامبر خدا صلی الله علیه و آله فرمان قطع دست سارق را داد. در مسائل آینده می گوئیم: اگر کسی از اماکن عمومی مانند مدرسه، مسجد و ... چیزی را به سرقت برد، به خاطر نبودن حرز قطع دست مترتب نمی شود؛ در حالی که روایت صحیح بر خلاف این فتوا دلالت دارد.

توجیه روایت: شیخ صدوق رحمه الله می فرماید: کسی که از مساجد و اماکنی که بدون اجازه در آن ها رفت و آمد می شود همانند حمام، آسیاب و کاروانسرا چیزی را سرقت کند، دستش قطع نمی گردد. علت این که رسول خدا صلی الله علیه و آله دستور به قطع دستش داد، این بود که صفوان بن امیه عبایش را مخفی کرده بود و دزد آن را از حرز برداشته بود. اگر عبا در حرز نبود، پیامبر خدا صلی الله علیه و آله دستش را نمی برید، بلکه او را تعزیر می کرد. (۱)

این توجیه صحیح نیست. زیرا، از عبارت «کان مضطجعاً فی المسجد الحرام فوضع ردائه» چنین به ذهن تبادر می کند که صفوان عبا را پهن و روی آن خوابیده بود؛ پس از آن

بلند شد و برای تطهیر به خارج از مسجد رفت. از کدام قسمت روایت استفاده می کنید که آن را در حرز گذاشته و دزد آن را از مخفی گاه برده است؟

بهتر آن است که بگوییم: یکی از خصوصیات مسجد الحرام که به عنوان مأمن و محل امن است، قطع دست سارق است؛ هرچند از حرز نیز سرقت نکرده باشد. لذا، اگر کفشی، عبایی، ردائی را از آن جا ببرند، به سبب ویژگی مسجد الحرام دست سارق را باید برید.

اجماعی بر خلاف این مطلب قائم نیست و از نظر فقهی فرق بین مسجد الحرام با مساجد و اماکن دیگر مسلم است.

برای این توجیه مؤیدی نیز داریم؛ مرحوم صاحب وسائل رحمه الله روایتی در کتاب حجّ به این مضمون می آورد:

وفی (العلل) وفی (عیون الأخبار) عن أحمد بن زیاد بن جعفر الهمدانی، عن علی بن إبراهيم، عن أبيه، عن عبد الله بن صالح الهروي، عن الرضا عليه السلام (فی حدیث) قال: قلت له بأی شیء یبدأ القائم منکم إذا قام؟ قال: یدء بینی فیقطع أیدیهم لأنه «لأنهم» سراق بیت الله تعالی. (۱)

فقه الحدیث: عبد الله بن صالح به امام رضا علیه السلام گفت: زمانی که امام عصر عجل الله تعالی فرجه الشریف قیام کند، در مقام اجرای حدود، به کدام حدّ آغاز می کند؟

امام رضا علیه السلام فرمود: به بنی شیبه (کلیدداران خانه ی خدا) شروع می کند دستشان را می برد. زیرا، آنان دزدان خانه ی خدا هستند و در خانه ی خدا دزدی می کردند.

دلالت روایت: در بیت الله حرزی نیست، و بنی شیبه دزدانی هستند که از غیر حرز سرقت کرده اند. در عین حال امام زمان علیه السلام دستشان را می برد. این معنا بیانگر ویژگی مسجد الحرام است.

مؤیدی برای روایت نیز هست. کسی که وارد مسجد الحرام می شود، باید از یک امتیّت و آرامش فکری برخوردار باشد تا بتواند از جنبه های معنوی آن مکان مقدّس بهره ببرد؛ لذا، لازم نیست در آن جا حرزی باشد، بلکه بر سرقت از خارج حرز نیز قطع دست

مترتب می گردد.

نتیجه: یکی از شرایط ثبوت حدّ سرقت، سرقت از حرز است و روایاتی که به عنوان مخالف مطرح بود، یا مخالفی نداشت و یا حکم اختصاصی مسجد الحرام را بیان می کرد.

فقهای امامی مذهب غیر از مرحوم ابن ابی عقیل عَمّانی بر اعتبار این مطلب متفق اند.

### مطلب دوّم: حقیقت و معنای حرز

#### اشاره

از مجموع اقوال فقها سه معنا برای حرز فهمیده می شود:

۱- اگر چیزی را در مکانی گذاشته باشند که ورود به آن مکان بدون اذن و اجازه ی صاحبش جایز نباشد، آن مال در حرز است. بنابراین، اگر خانه ای فاقد درب باشد، یا این که درفش باز است، اموالی که درون آن خانه هست، اموال داخل حرز محسوب می شود. لذا، اگر کسی وارد آن خانه شود و یا از مغازه ای که باز است چیزی را محرمانه بردارد، سرقت از حرز صادق بوده و دست آخذ را می برند. این معنا را شیخ طوسی رحمه الله در کتاب نهاییه (۱) و برخی از فقها (۲) قائل اند.

۲- شیخ طوسی رحمه الله در کتاب مبسوط (۳) و خلاف (۴) معتقد است، لازم نیست مال در مکانی باشد که بدون اجازه ورود به آن ممنوع باشد، بلکه اگر در محل و اماکن عمومی مانند مسجد، مدرسه و ... نیز باشد، همین مقدار که صاحب مال مراقب مالش هست، حرز درست می شود؛ بنابراین، اگر صاحب مال یک لحظه غفلت کرد و سارق از این فرصت استفاده کرده و عبا را برد، دست سارق را قطع می کنند.

۳- حرز به جایی می گویند که مقفل باشد، دربی داشته باشد، و ورود به آن جا بدون شکستن درب یا بریدن قفل یا نقب زدن ممکن نباشد. مشهور فقها و از جمله امام راحل رحمه الله در تحریر الوسيله به همین معنا فتوا داده اند.

۱- النهایه فی مجرد الفقه والفتوی، ص ۷۱۴.

۲- من لا یحضره الفقیه، ج ۳، ص ۱۹۲.

۳- المبسوط، ج ۸، ص ۲۲.

۴- الخلاف، ج ۵، ص ۴۱۹، مسأله ۶.

**دلیل قول مشهور**

روایاتی که در اثبات مطلب اوّل مطرح کردیم، برای اثبات مطلب دوّم مجدّداً بررسی می شود.

۱- بهذا الإسناد عنه قال: لا يقطع إلّا من نعب بيتاً أو كسر قفلاً. (۱)

دلالت حدیث: امام صادق علیه السلام به صورت نفی و اثبات- یعنی حصر- می فرماید: قطع دست نیست مگر آن که نقبی به خانه ای بزند یا قفلی را بشکند. این روایت به صورت ارسال از جمیل نیز نقل شده است. (۲)

از خارج می دانیم خصوصیتی برای شکستن قفل نیست. اگر کلید بیندازد و قفل را باز کند، باز هم سرقت به حساب می آید؛ یا اگر نعب و بُریدن قفل هم نباشد، بلکه از دیوار مرتفع و بلندی بالا- آمد و به درون خانه رسید و اشیایی را بُرد، باز سرقت صادق است. به عبارت دیگر، از دو عنوان نعب و شکستن قفل نسبت به موارد مشابه با آن، الغای خصوصیت می کنیم؛ اما نمی توان به هر مکانی که دخول به آن بدون اجازه ی صاحبش جایز نیست، تعمیم داد.

از این رو، اگر کسی فراموش کند درب خانه اش را ببندد و فردی بدون هیچ مانع و رادعی وارد منزل شود و کالایی را ببرد، نمی توان این عمل را مشمول روایت قرار داد و از نعب و کسر قفل تا به این حدّ الغای خصوصیت کرد.

۲- ویاسناده عن أحمد بن محمد بن عیسی، عن محمد بن یحیی، عن طلحه بن زید، عن جعفر، عن أبیه، عن علیّ علیه السلام، قال: لیس علی السارق قطع حتّی یرج بالسرقة من البیت. (۳)

فقه الحدیث: در این روایت معتبره- هر چند صحیحه نیست- حضرت امیر مؤمنان علیه السلام می فرماید: تا هنگامی که سارق مال را از خانه بیرون نیاورد، دستش را قطع نمی کنند.

۱- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۵۰۹، باب ۱۸ از ابواب حدّ سرقت، ح ۳.

۲- وسائل الشیعه ج ۱۸ ص ۵۱۰، ح ۵.

۳- وسائل الشیعه ج ۱۸ ص ۴۹۹، باب ۸ از ابواب حدّ سرقت، ح ۴.



دلالت حدیث: در این روایت نیز مسأله نفی و اثبات مطرح است؛ یعنی قطع دست را بر خارج ساختن مال از خانه منحصر می‌کند. خصوصیت خانه این است که نوعاً دارای درب است و آن درب نیز قفل یا چیزی شبیه به قفل دارد- (خانه در مقابل دکان نیست، به این جهت کاری ندارد؛ لذا، اگر کاسبی دگانش را بسته، به منزل رفت و دزدی قفل را برید و کالای مغازه اش را برد، سرقت صادق و حد قطع جاری می‌گردد)-.

اگر گفته شود: بر عکس عنایتی به اخراج نیست، بلکه به «بیت» عنایت دارد و آما می‌فرمود، «حتی یخرج بالسرقه من المحلّ الذی کان المال فیه موجوداً».

می‌گوییم: امام علیه السلام در مقام بیان ضابطه است؛ لذا، این حکم بر چنین موردی مترتب است. و از طرفی می‌دانیم خصوصیت «بیت بما هو بیت» مطرح نیست؛ بلکه هر محلی که ویژگی‌های خانه را داشته باشد، حرز است و اخراج از آن‌ها اخراج از حرز و مصداق سرقت است.

### نقد دلیل شیخ طوسی رحمه الله در مبسوط و خلاف

روایت صحیحی حلی که مشتمل بر جریان صفوان بن امیه بود مستند فتوای شیخ طوسی رحمه الله در این دو کتاب است. بنا بر فتوای او، تحقق حرز به مراقبت صاحب مال از مالش می‌باشد. مفاد روایت این بود که صفوان بن امیه عبای خود را گذاشت و برای تطهیر از مسجد الحرام خارج شد، با توجه به این که امام صادق علیه السلام در مقام قصه‌گویی نیست، بلکه آن چه در حکم دخالت دارد را بیان می‌کند، معلوم می‌شود واقع بودن کالای مسروقه در محل و محرز برای ترتب قطع دست لازم نیست.

در ردّ نظر و دلیل شیخ طوسی رحمه الله می‌گوییم از کدام قسمت روایت استفاده می‌کنید صفوان بن امیه مراقب عبایش بود، لحظه‌ای غفلت کرد و عبا به سرقت رفت؟ لذا، این احتمال منتفی است که بر صرف سرقت و مراعات ولو در یک مکان عمومی، عنوان حرز صادق باشد.

### نقد دلیل شیخ طوسی رحمه الله در کتاب نهاییه

مدرک شیخ طوسی رحمه الله و فقهای دیگری که حرز را مکانی دانسته اند که ورود به آن جا بدون اجازه ممنوع است، ممکن است روایات زیر باشد:

۱- وعنه، عن أبيه، عن الثوفلي، عن السكوني، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام كلّ مدخل يدخل فيه بغير إذن فسرق منه السارق فلا قطع فيه؛ يعني الحمامات والخانات والأرحية. (۱)

فقه الحدیث: امیر مؤمنان علیه السلام فرمود: اگر از محلی که ورود به آن نیاز به اذن خاصّ ندارد، چیزی را بدزدند، مکافات سرقتش قطع دست نیست. آن گاه مثال می زند- (احتمال دارد مثال ها از امام صادق علیه السلام باشد و احتمال دارد از سکونی راوی حدیث باشد)- به حمام ها، کاروانسراها و آسیاب ها که محل رفت و آمد عمومی است.

نقد استدلال: این روایت سکونی با روایتی که بر اعتبار نقب یا شکستن قفل دلالت داشت، هیچ منافاتی ندارد؛ برای عبارت «کلّ مدخل يدخل فيه بغير إذن فلا قطع فيه» مفهومی نیست، بلکه در مقام اثبات عدم قطع در این مورد است؛ دلالتی بر اثبات قطع در غیر این مورد ندارد. اگر بگوییم: هر کسی در مدرسه ی فیضیه سرقت کرد یا از اماکن عمومی چیزی را برد، دستش قطع نمی شود، و علت عدم قطع را معین نکنیم، آیا به جهت این است که نیاز به اذن نیست یا به خاطر مقفل نبودن و عدم نیاز به نقب زدن است؟ از آن گفتار نمی توان مفهوم گرفت.

علاوه بر این که عبارت «کلّ مدخل...» به صورت جمله ی شرطیه نیست تا مفهوم داشته باشد و اگر جمله ی شرطیه هم باشد، به نظر ما مفهوم ندارد.

بنابراین، روایت سکونی با روایت قبل هیچ منافاتی ندارد. در این روایت می گوید: بر دزدی از اماکن عمومی قطع دست نیست، ولی علت را مشخص نمی کند؛ روایت سکونی اول قطع را منحصر و به شکستن قفل و ایجاد نقب می کند، در حقیقت، علت عدم قطع را در این روایت توضیح می دهد، پس منافاتی بین آن روایات با این روایت نیست تا در مقام

۱- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۵۰۹، باب ۱۸ از ابواب حدّ سرقت، ح ۲.

جمع متخیر بمانیم.

۲- محمّد بن یعقوب، عن علی بن ابراهیم، عن أبيه، عن ابن محبوب، عن أبي أيوب، عن أبي بصير، قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن قوم اصطحبوا في سفر رفقاء فسرق بعضهم متاع بعض.

فقال: هذا خائن لا يقطع ولكن يتبع بسرقة وخيانته.

قيل له: فإن سرق من أبيه، فقال: لا يقطع لأن ابن الرجل لا يحجب عن الدخول إلى منزل أبيه، هذا خائن، وكذلك إن أخذ من منزل أخيه أو اخته إن كان يدخل عليهم لا يحجبانه عن الدخول. (۱)

فقه الحديث: ابوبصیر در این روایت صحیحہ از امام باقر علیہ السلام پرسید: گروهی به عنوان رفاقت با همدیگر همسفر شدند، بعضی از آنان متاع دیگری را دزدید، حکمش چیست؟

امام علیہ السلام فرمود: خیانتکار است، دستش را قطع نمی کنند؛ لیکن سرقت و خیانتش باید دنبال شود.

به امام علیہ السلام عرض شد: اگر از منزل پدرش چیزی را ببرد؟ فرمود: این فرد خائن است و همین طور اگر از منزل برادر یا خواهرش چیزی را بردارد، به شرط این که مانع رفت و آمدش نباشند.

نقد استدلال: در دو جای این روایت، تعلیل شده است:

۱- «لأن ابن الرجل لا يحجب عن الدخول إلى منزل أبيه» درب خانه ی پدر بر روی پسر بسته نیست. این تعبیری عرفی است؛ یعنی پدر برای فرزندش حرز ایجاد نمی کند.

برادر برای برادر، خواهر برای برادر نوعاً مانع از رفت و آمد درست نمی کنند.

۲- «إن كان يدخل عليهم لا يحجبانه عن الدخول» این فقره نیز همان معنا را افاده می کند؛ منتهی به صورت قضیه ی تعلیقی. هر دو علت امر را دایره مدار حرز و عدم حرز کرده اند، نه اذن و عدم اذن. در مباحث گذشته و در مسأله ی میهمان گفتیم: میهمان با آن که اذن ورود پیدا کرده، اما حق ندارد درب گنجی ی مقفل را باز کند و چیزی بردارد. اگر چنین

۱- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۵۰۸، باب ۱۸ از ابواب حدّ سرقت، ح ۱.

عملی را انجام داد، سرقت به شمار می آید.

فرق فرزند با غیر او، این است که نسبت به بیگانه تمام موارد و کالاها و نسبت به میهمان بعضی از متاع ها در حرز است؛ لیکن نسبت به فرزند حرزی نیست؛ لذا، این روایت هیچ دلالت و اشعاری بر فتوای مرحوم شیخ در نهاییه ندارد؛ و اگر اشعاری هم داشته باشد، در مقابل آن ضابطه ی کلی که در روایت سکونی و طلحه بن زید و مرسل جمیل آمده بود، نمی تواند مقاومت کند. بنابراین، آن چه را امام راحل رحمه الله در تحریر الوسيله فرموده است، مقتضای روایات بوده و شهرت فتوائیه نیز بر آن قائم است.



با توجه به این که فاعل «قد حواه وأحرزه» همان «مسلم» است و نه سارق، یعنی کسی که از فرد مسلمانی چیزی را به سرقت برد در حالی که آن فرد مسلمان آن چیز را در حرز قرار داده است، نزد خدا و عرف سارق است؛ البته تقیید به ربع دینار در ذیل همین روایت آمده است.

بنابراین، «حرز» عنوانی است که عرف باید آن را معنا کند. لذا، اگر دربی باز بماند و دزد وارد شود، و اشیای داخل خانه یا مغازه را ببرد، عرف آن اموال را در حرز نمی داند؛ به خلاف موردی که درب را بسته و دزد نیاز به شکستن قفل، یا نقب زدن و یا از دیوار بالا رفتن دارد. عرف اموال داخل این خانه را در حرز می داند.

از نظر عرف، حرز اشیا با یکدیگر تفاوت دارد؛ مثلاً حرز طلا و جواهر غیر از حرز فرش و گوسفند است. از این رو، اگر کسی اصطبلی در بیرون شهر دارد، اصطبل حرز برای حیوان است نه فرش و جواهر؛ هرچند درب و پیکر داشته و دربش نیز بسته باشد. عرف آن را حرز برای قالیچه ی ابریشمی نمی بیند، بلکه برای گاو و گوسفند و شتر حرز می داند.

مثال دیگر: فرشی که داخل اتاق است، هرچند درب اتاق باز باشد، اما با بسته بودن درب منزل، حرز دارد؛ ولی حرز پول و اسناد و مانند آن، اتاق نیست، بلکه باید در درون صندوق یا لای کتاب و مانند آن مخفی کرده باشد.

مثال سوم، از امام راحل رحمه الله در تحریر الوسيله است: کسی درب اصطبل را به قصد سرقت اسب شکست، اما از روی تصادف کیف پول صاحب اصطبل روی زمین افتاده بود آن را برداشت و برد، در این جا او از حرز سرقت نکرده است؛ لذا، مقتضای قاعده عدم قطع دست اوست؛ زیرا، شرط قطع، سرقت از حرز است و اصطبل حرز پول نیست؛ و عبارت «قد حواه و أحرزه» مصداق پیدا نکرده، مقتضای احتیاط نیز عدم قطع است.

آری، اگر صاحب پول در اصطبل گودالی کننده و پول را در آن جا مخفی کرده باشد، یا در خانه پول را لابلای کتاب ها پنهان سازد، در این صورت عنوان سرقت از حرز صادق است.

نکته ی مهم: هرچند از نظر عرف حرز اشیای مختلف با یکدیگر تفاوت دارند، ولی

دلیلی نداریم که برای تمام اشیا حرز قائل باشند، بلکه پاره ای از امتعه بدون حرز هستند؛ مثلاً گله ی گوسفندی که در بیابان همراه با چوپان مشغول چریدن است، مراقبت چوپان از آن ها جنبه ی حرزی به گوسفندان نمی دهد، اگر آنان را به آغل ببرد و درب طویله را ببندد، در این صورت گوسفندان در حرز هستند.

در نتیجه، صرف مراقبت و محافظت و مراعات، سبب در حرز بودن مال نمی گردد؛ بلکه حرز یک معنای عرفی دارد؛ هر کجا محقق شد، سرقت از آن جا موجب قطع دست خواهد بود. این مسأله بنا بر قاعده تمام است و آن چه برخی از فقها در این مورد فرموده اند، از باب بیان مصادیق است. وظیفه ی فقیه بیان ضابطه ی کلی است؛ یعنی آن چه را عرف حرز بداند، و تعیین مصداق به عهده ی او نیست.

[السرقه من الأماكن العامه]

[مسأله ۹- ما ليس بمحرز لا- يقطع سارقه كالسرقه من الخانات والحمامات والبيوت التي كانت أبوابها مفتوحه على العموم أو على طائفه، ونحو المساجد والمدارس والمشاهد المشرفه والمؤسسات العامه، وبالجملة كل موضع اذن للعموم أو لطائفه.

وهل مراعاة المالك ونحوه ومراقبته للمال حرز فلو كانت دابته في الصحراء وكان لها مراعيًا يقطع بسرقة أو لا؟ الأقوى الثاني.

وهل يقطع سارق ستاره الكعبه؟ قيل: نعم، والأقوى عدمه، وكذا سارق ما في المشاهد المشرفه من الحرم المطهر أو الرواق والصحن.]

### سرقت از اماکن عمومی

#### اشاره

این مسأله سه فرع دارد:

۱- جایی که محرز به شمار نمی آید، بر سرقت از آن قطع دست نیست؛ مانند سرقت از کاروانسراها، حمام ها، خانه هایی که بر روی مردم یا طایفه ی خاصی باز است، مساجد، مدارس، مشاهد مشرفه و مؤسسات عمومی. خلاصه هر جایی که ورودش برای عموم یا گروهی آزاد است.

۲- آیا مراعات و مراقبت مالک از مالش حرز به شمار می آید؟ پس، اگر حیوانش را به چرا فرستاد، آیا دست سارق این حیوان را می بُرنند؟ قول قوی تر عدم قطع است.

۳- آیا کسی که پرده ی خانه ی کعبه را به سرقت برد، دستش قطع می شود؟ گروهی فتوای به قطع داده اند و اقوا عدم قطع است؛ و همین طور حکم سارق اشیای مشاهد مشرفه از حرم و رواق و صحن با حکم سارق پرده ی کعبه یکی است.

### فرع اول: سرقت از اماکن عمومی

مثال هایی که در عبارت تحریر الوسیله آمده است به حسب زمان ها و مکان تفاوت دارد. در حمام های امروز که برای هر فردی کمد و جایگاه مخصوصی وجود دارد که لباس های



خود را در آن قرار می دهد و دربش را قفل می کند، اگر کسی چیزی را بردارد، سرقت از حرز به شمار می آید. در زمان های گذشته که لباس ها را بر سر حمام می گذاشتند، جنبه ی حرزی نداشت.

خانه ای که دربش به روی عموم باز است، مانند خانه ی مراجع تقلید و یا گروه خاصی اجازه ی ورود به آن جا را دارند، مانند مؤسسه ی اختصاصی، دزدی از آن جا نیز سرقت از حرز محسوب نمی گردد. در گذشته گفتیم: ملاک تحقق سرقت، دزدی از حرز است و اجازه ی ورود و عدم آن دخیل در تحقق حرز و عدم آن ندارد؛ لذا، اگر ورود به خانه یا مؤسسه ای برای طلاب مثلاً جایز بود و فردی غیر طلبه به آن جا وارد شد و چیزی را برداشت، باز سرقت محقق نمی گردد و قطع دست مرتب نمی شود. تفاوت بین این دو فقط در مأذون بودن و عدم آن است. از جهت حرز و عدم آن فرقی بین این دو نفر نیست.

### فرع دوم: حرز نبودن مراعات و مراقبت مالک از مال

در بحث گذشته این مطلب را به طور مفصل مطرح کردیم. شیخ طوسی رحمه الله در کتاب خلاف (۱) و مبسوط (۲) مسأله ی مراعات را مطرح کرده و آن را حرز شمرده است. دلیل وی را مرحوم صاحب ریاض (۳) روایت صحیحه ی حلبی (۴) قرار داده است. در آن بحث گفتیم: هرچند این جریان به طرق مختلف نقل شده، لیکن ما باید به طریق صحیح آن اعتماد کنیم و خصوصیتی را که در روایت صحیحه هست، ملاحظه نماییم.

از صحیحه ی حلبی استفاده می شود صفوان بن امیه مراقبت و محافظتی از عبایش داشته است؛ اگر از راه قاعده وارد شوید و بگویید: همین نگاه کردن، چشم را بر چیزی متمرکز کردن، حرز محسوب می شود.

می گوئیم: اولاً: از نظر عرفی، به نگاه کردن و مانند آن حرز محقق نمی شود.

۱- الخلاف، ج ۵، ص ۴۱۹، مسأله ۶.

۲- المبسوط، ج ۸، ص ۳۳.

۳- ریاض المسائل، ج ۱۰، ص ۱۶۹.

۴- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۳۲۹، باب ۱۷ از ابواب حدّ سرقت، ح ۲.

ثانیاً: به گفته ی صاحب جواهر رحمه الله حرز یک عنوان و خصوصیتی در رابطه ی با خود مال است «إذ هو (أى الحرز) الشىء المعدّ لحفظ الشىء فى نفسه، والمراقبه ونحوها إنما هى حراسه للشىء لا حرز له عرفاً» (۱).

مال درون منزل قرار می گیرد یا در اندرون صندوق می گذارند و خلاصه مال در یک مکان محفوظی واقع می شود، اما عبا را در مدرسه ی فیضیه گذاشتن و از دور مراقبت نمودن، جنبه ی حرزی به مال نمی دهد.

اگر وقتی شما مشغول نگاه کردن هستید عبا را ببرد، می توان گفت: از حرز برد؟ آیا این سرقت است یا غصب؟ در معنای سرقت به نظر عرف عنوان خفا و سرّ معتبر است.

اگر یک لحظه غفلت کردید و عبا را بُرد، شما که مراقب عبا نبودید تا عنوان حرز محقق گردد و سرقت صادق آید، مراقبت قبلی مفید فایده نیست؛ زیرا، باید سرقت مال از حرز صادق باشد تا قطع دست مترتب گردد. این نکات بیانگر این است که مراقبت و مواظبت سبب تحقق حرز نمی گردد.

### فرع سوّم: سرقت پرده ی کعبه و ...

اگر بر طبق قواعد و ضوابط بحث کنیم، خانه ی خدا و مشاهد مشرفه از اماکن عمومی هستند که رفت و آمد در آن ها آزاد است و نیاز به اذن و اجازه ندارد. اگر کسی از کتاب ها، قرآن های نفیس، فرش و مانند آن ها که در آن مکان مقدّس وجود دارد، سرقت کند، از جهت عدم حرز و عدم منع و رادع بین اموال و مردم، سرقت از حرز صادق نیست. در مساجد و مشاهد مشرفه نیز حکم بنا بر قاعده همین است.

اگر بر طبق نصوص و روایاتی که از معصومین علیهم السلام رسیده است بخواهیم مطلب را تمام کنیم، روایت صحیحی ی عبدالسلام هروی از امام رضا علیه السلام بیانگر این مطلب است که امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشریف، دست بنی شبیه (کلیدداران خانه ی کعبه) را می برد و در روایت دیگر دست آن ها را به بیت الله آویزان می کند و منادی ندا می دهد: اینان گروهی هستند که از خدا و بیت الله دزدی کرده اند. (۲)

۱- جواهر الکلام، ج ۴۱، ص ۵۰۳.

۲- وسائل الشیعه، ج ۹، ص ۳۵۶، باب ۲۲ از ابواب مقدّمات طواف، ح ۱۳.

مرحوم شهید ثانی می فرماید: بنی شیبیه متولّی مسجد الحرام هستند و اموال آن جا و بیت الله به دست آنان می باشد، حتّی در زمان ما نیز چنین است. (۱) از روایات استفاده می شود بنی شیبیه در این اموال خیانت می کنند و گاه در امور شخصی خودشان مصرف می کنند.

در روایت عبدالسّلام هروی علّت قطع دست را سارق بودن بنی شیبیه قلمداد کرده است و پاره ای از روایات که مشتمل بر لام تعلیل نیست باز عرف از آن ها استفاده ی علّیت می کند؛ زیرا، فرمود: «أما إنّ قائمنا لو قد قام لقد أخذهم فقطع أيديهم وطاف بهم وقال:

هولاء سراق الله» (۲)

زمانی که قائم ما عجل الله تعالی فرجه الشریف قیام کند، آنان را گرفته دست هایشان را قطع می کند و منادی ندا می کند اینان دزدان خدای اند.

روایت در مقام بیان توجیه کردن مردم است، این حکم خشن و سخت از آن رو درباره ی بنی شیبیه پیاده شد که دزد هستند.

صاحب جواهر رحمه الله با وجود این که روایات صراحت در علّیت دارند می فرماید: احتمال می دهیم قطع دستشان ارتباطی به سرقت نداشته باشد، بلکه از جهت مفسد بودن آنان باشد؛ یعنی حدّ محارب بر آنان پیاده شود. همان آیه ی: *إِنَّمَا جَزَاؤُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسِيْعُونَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خَلْفٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ* (۳)

این بیان صحیح نیست، زیرا:

اولاً: در روایات، سرقت را علّت قطع دست گفته است.

ثانیاً: در آیه ی محاربه فقط قطع دست نیست، بلکه دست همراه با پا قطع می گردد. در بحث حدّ محارب به تفصیل پیرامون آیه سخن خواهیم گفت؛ لذا، آیه به هیچ وجه بر این

۱- وسائل الشیعه، ج ۹، ص ۳۵۳، باب ۲۲ از ابواب مقدّمات طواف، ح ۶.

۲- وسائل الشیعه، ج ۹، ص ۳۵۳، باب ۲۲ از ابواب مقدّمات طواف، ح ۹.

۳- سوره ی مائده، ۳۳.

مورد که در قطع دست صراحت دارد، قابل انطباق نیست و این احتمال ساقط می گردد.

احتمال دیگر این است که روایات قطع دست بنی شیبه در مورد سرقت آنان از حرز وارد شده باشد و متضمن امری بر خلاف قاعده نباشد، یعنی برای خانه ی خدا دو نوع اموال وجود دارد یک قسمت اموال در مرآی و منظر مردم و قابل دسترسی همگان است و یک قسمت دیگر در انبارهای مقفل و در بسته است، بنی شیبه آن قفل ها را می شکسته و از اموال محرز سرقت می کرده اند.

از این رو، در اموال کعبه و مشاهد مشرفه نیز قاعده را پیاده می کنیم و می گوئیم: هر جا از درون حرزی مالی را به سرقت بردند، مانند شکستن ویرین های مقفل و مانند آن، در این صورت حدّ قطع مترتب است؛ اما اگر از اموالی که در معرض دید همگان است مانند فرش و کتاب و غیر آن بردارد، حدّ قطع جاری نیست.

برای تقریب مطلب، اگر در اداره ای صندوقی هست که زیر نظر رئیس اداره است، او بر طبق ضوابط و قانون حقّ دارد بگوید فلان مبلغ را به فلان شخص بده یا در فلان کار مصرف کنید، اگر شبانه آمد قفل صندوق را به صورتی باز کرد و از غیبت صندوقدار استفاده کرد، اموالی از آن را بالا کشید، سرقت صادق است و حدّ قطع در موردش پیاده می شود.

از این رو، نباید گمان کنیم هر کسی که عنوان تولیت نسبت به مالی پیدا کرد، برای او هیچ حرزی نیست. خلاصه ی مطلب این که روایات سرقت از کعبه در مقابل روایاتی که دلالت بر حرز می کرد، مطلب زایدی ندارد.

تذکر: آن چه در کلمات فقها مطرح است دزدی ستاره و پرده ی خانه ی خدا است.

پرده ی خانه در حرز نیست و در دسترس همه ی مردم است. مجرد مراقبت از آن هم عنوان حرز ندارد. اگر این روایات در مورد پرده ی کعبه رسیده بود، می گفتیم: با روایات حرز منافات دارد و جمع بین دو دسته روایت مشکل می شد؛ ولی این دسته روایات سرقت از بیت الله را مطرح می کند که با توجه به روایات حرز، آن ها را حمل می کنیم به جایی که سرقت از حرز بوده است.

[مسأله ۱۰- لو سرق من جیب انسان، فإن كان المسروق محرراً كأن كان فی الجیب الذی تحت الثوب أو كان علی درب جیبه آله كالألات الحدیثه تحرزها فالظاهر ثبوت القطع، وإن كان فی جیبه المفتوح فوق ثیابه لا یقطع. ولو كان الجیب فی بطن ثوبه الأعلى فالظاهر القطع، فالميزان صدق الحرز.]

### حکم جیب بری (طزاری)

#### اشاره

اگر جیب کسی را بریدند و مالی را از آن به سرقت بردند، از دو حال خارج نیست:

۱- مال مسروقه در حرز باشد، خواه در جیب لباس های زیر باشد یا در جیب لباس روپوش؛ لیکن یا درب آن به وسیله ی تکمه و زیب و غیر آن مسدود باشد، و یا در طرف داخل لباس- جیب بغلی- واقع باشد؛ به هر حال، ملاک، صادق بودن حرز است. در این صورت دست سارق قطع می گردد.

۲- اگر مال در جیب لباس روپوش بوده و درب آن نیز باز باشد، سرقتش حدّ قطع ندارد.

#### مقتضای قاعده در حکم جیب بری

قواعد اقتضا می کند حکم نسبت به انواع جیب اختلاف داشته باشد؛ زیرا، جیب ها یا ظاهر و آشکارند؛ مانند جیب کت و شلوار، قبای طلبگی، و گاهی مخفی و داخلی هستند؛ فرقی نمی کند در طرف آستر لباس روپوش باشد مانند جیب بغلی یا در لباس های زیر مانند جلیقه و پیراهن باشد. از طرفی، جیب های آشکار یا دربش باز و یا به وسیله ی تکمه و زیب و مانند آن مسدود است.

از طرفی در مسائل گذشته گفتیم: حرز هر چیزی به حسب خودش می باشد؛ و عرف، برای هر چیزی، حرزی را متناسب می بیند، البته عرف نمی گوید: هر چیزی باید حرز داشته باشد. بنابراین، پولی که در جیب بغل یا جیب های زیر یا جیب مسدود لباس روپوش باشد آن را در حرز می بیند. فقط در صورتی که جیب روی لباس و دربش باز باشد، آن را

بی حرز و حفاظ می شمارد؛ لذا، اگر قلمی گران بها در جیب کوچک کت یا پیراهن رو باشد اگر به سرقت رود، موجب قطع نیست؛ زیرا، حرز صدق ندارد.

در کلمات فقها علاوه بر جیب، مسأله ی آستین را نیز مطرح کرده اند و با همین تفصیل، فتوا و تعبیرهای فقها از آستین و جیب ظاهری و باطنی بر آن چه گفتیم قابل انطباق است و بر همین عنوان ظاهر و باطن ادّعی شهرت، لا خلاف و بلکه بالاتر، ادّعی اجماع (۱) شده است.

### مقتضای روایات در حکم جیب بری (طّزّاری)

۱- محمّد بن یعقوب، عن حمید بن زیاد، عن الحسن بن محمّد بن سماعه، عن عدّه من أصحابه، عن أبان بن عثمان، عن عبدالرحمن بن أبی عبدالله، عن أبی عبدالله علیه السلام، قال: لیس علی الذی یستلب قطع، ولیس علی الذی یطرّ الدراهم من ثوب الرجل قطع. (۲)

فقه الحدیث: امام صادق علیه السلام فرمود: بر رباینده (به کسی که پول را از چنگ شخصی با سرعت در آورده و فرار می کند، مُشْتَلِبْ گویند) و بر طّزار (کسی که جیب را می شکافد، پارچه را می بُرد، همیان را پاره می کند و پول را از آن بیرون می آورد و می بُرد)، قطع دست نیست. روایت به اطلاق بر عدم قطع دست طّزار دلالت دارد، مانند روایت دیگر این باب:

۲- محمّد بن الحسن یاسناده عن الحسن بن محبوب، عن عیسی بن صبیح، قال: سألت أبا عبدالله علیه السلام عن الطّزار والتّباش والمختلس، قال: لا یقطع. (۳)

فقه الحدیث: در این صحیح از امام صادق علیه السلام از حکم طّزار و تّباش (شکافنده ی قبر برای سرقت کفن، کفن دزد) مختلس (کسی که از اموال عمومی به نفع خودش استفاده کند) پرسیده می شود؛ امام علیه السلام در پاسخ فرمود: دستشان قطع نمی شود.

۱- جواهر الکلام، ج ۴۱، ص ۵۰۴؛ الخلاف، ج ۵، ص ۴۵۱، مسأله ۵۱؛ غنیة النزوع، ص ۴۳۴.

۲- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۵۰۴، باب ۱۳ از ابواب حدّ سرقت، ح ۱.

۳- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۵۰۴، باب ۱۳ از ابواب حدّ سرقت، ح ۴.

۳- وعن محمد بن جعفر الكوفي، عن محمد بن عبد الحميد، عن سيف بن عميره، عن منصور بن حازم، قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: يقطع التباش والطزار، ولا يقطع المختلس. (۱)

فقه الحديث: در این صحیح، امام صادق علیه السلام فرمود: دست کفن دزد و طزار، بریده می شود، اما دست مختلس قطع نمی گردد.

اطلاق این روایت بر خلاف اطلاق دو روایت گذشته است؛ لیکن با روایت زیر که مفصل است، تنافی بین دو اطلاق رفع می شود. این حدیث به دو طریق نقل شده، پس در حقیقت دو روایت است، لیکن مضمون آن ها متحد می باشد. از این رو، صاحب وسائل رحمه الله پس از نقل به طریق اول، طریق دوم را بر آن عطف کرده است.

وعن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن التوفلي، عن السيكوني، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: أتى أمير المؤمنين عليه السلام بطزار قد طرّ دراهم من كمّ رجل.

قال: إن كان طرّ من قميصه الأعلى لم أقطعه وإن كان طرّ من قميصه السافل [الداخل] قطعته وعن عدّه من أصحابنا، عن سهل بن زياد، عن محمد بن الحسن بن شمون، عن عبد الله بن عبد الرحمن الأصمّ، عن مسمع بن أبي سيّار، عن أبي عبد الله عليه السلام مثله. (۲)

فقه الحديث: امام صادق علیه السلام فرمود: مردی را نزد امیر مؤمنان علیه السلام آوردند در حالی که از آستین مردی دراهمی را زده بود، امام علیه السلام فرمود: اگر از لباس روپوش برده باشد، دستش را نمی بُرم؛ و اگر از لباس زیر باشد، دستش را قطع می کنم.

بنا بر نقل صاحب جواهر رحمه الله متن روایت دوم به این گونه است:

إن أمير المؤمنين عليه السلام قد أتى بطزار قد طرّ من رجل، فقال: إن كان طرّ من قميصه الأعلى لم أقطعه، وإن كان طرّ من قميصه الأسفل قطعناه.

۱- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۵۰۴، باب ۱۳ از ابواب حدّ سرقت، ح ۳.

۲- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۵۰۴، باب ۱۳ از ابواب حدّ سرقت، ح ۲.

این دو روایت به هر تقدیر با فتوای قوم مخالفت دارد؛ زیرا، قوم حکم را بر جیب ظاهر و باطن مترتب کردند، در حالی که به مقتضای این دو روایت، حکم بر لباس رو و زیر مترتب است. در نتیجه، اگر از جیب داخلی لباس روپوش سرقت کرده باشد، بنا بر روایت، دستش قطع نمی‌گردد؛ ولی بنا بر فتوای قوم، دست او را باید بُرید.

به بیان دیگر، مشهور کلمه ظاهر و باطن را وصف جیب قرار داده‌اند، در حالی که در روایت، اعلی و اسفل را صفت قمیص آورده است، و این معنا با عرف و فتوای قوم و امام راحل رحمه الله مطابقت ندارد.

صاحب جواهر رحمه الله در توجیه مفاد روایت، احتمالی را فرموده و با مؤیدی آن را تأکید کرده است. ایشان می‌فرماید: اعلی و اسفل را صفت برای «قمیص» نمی‌گیریم، بلکه مفعول برای «طرّ» قرار می‌دهیم. معنای روایت بنا بر این احتمال چنین است: اگر اعلا و ظاهر از پیراهن را بریده است، دستش را نمی‌بُرم و اگر سافل و داخل آن را شکافته است، دستش را می‌بُرم.

به عبارت دیگر، هر پیراهنی، ظاهر و باطنی دارد، بر طّاری از رو قطع نیست؛ اما بر طّاری از داخل و زیر قطع دست هست. بنا بر این احتمال، روایت با قاعده و مبنای قوم مخالفت و تنافی ندارد.

نظر برگزیده: اگر توجیه صاحب جواهر رحمه الله را نپذیریم، راه دیگری برای طرح این دو روایت داریم؛ راوی روایت اول سکونی است که متفرد در نقل است، و طبق مبنای مرحوم شیخ طوسی، اگر سکونی متفرد در نقل باشد روایتش مقبول نیست. سند دوم مشتمل بر افراد ضعیف است و شهرت عملی و فتوایی هم بر طبق آن نیست تا جابر ضعف سند باشد؛ زیرا، در فتوای مشهور قطع و عدم قطع دست بر جیب ظاهر و باطن مترتب شده است، نه بر لباس زیر و رو. لذا، اگر بر معنای دوم حمل شود، با فتوای مشهور مطابق خواهد بود.

مؤید معنای دوم: لازمه‌ی معنای اول این است که دو لباس برای عرب تصوّر کنیم، در حالی که عرب‌ها در آن زمان دو لباس نمی‌پوشیدند، الآن نیز غالب آنان نیز بیش از یک



پیراهن به تن نمی کنند، در یک پیراهن، اعلا و اسفل جز به ظاهر و باطن صدق ندارد.

اگر احتمال دوم در معنای روایت تشبیه شود، شاهد جمع دو روایت مطلق خواهد بود؛ زیرا، یکی به اطلاقش بر عدم قطع دست طرار دارد؛ خواه از جیب ظاهر باشد یا مخفی، و دیگری به اطلاقش بر قطع دست طرار دلالت می کند؛ خواه از جیب ظاهر باشد یا باطن؛ و این روایت بین جیب آشکار و مخفی تفصیل می دهد، و با مقتضای قاعده نیز مطابق است.

[حکم سرقة الثمار]

[مسأله ۱۱- لا إشكال فی ثبوت القطع فی أثمار الأشجار بعد قطفها، إذا حرزها، ولا فی عدم القطع إذا كانت علی الأشجار، إن لم تكن الأشجار محرزه، وأمّا إذا كانت محرزه كأن كانت فی بستان مقفل فهل یقطع بسرقة ثمرتها أو لا؟ الأحوط بل الأقوی عدم القطع.]

### حکم سرقت میوه

### بیان صورت های مسأله

سرقت میوه سه صورت دارد:

- ۱- اگر میوه را چیده و انبار کرده اند- یعنی در حرز واقع شده باشد- بر سرقتش، قطع دست هست.
- ۲- اگر میوه بر درختی باشد که حرز و دیواری آن درختان را احاطه نکرده باشد، بر سرقتش دست سارق را نمی برند.
- ۳- اگر میوه بر درخت است و آن درختان در باغ و بوستانی مقفل است، احتیاط، بلکه اقوا آن است که بر سرقتش قطع دست نیست.

### حکم صورت اول و دوم

در صورتی که میوه ها را چیده باشند و در انباری که در و پیکری دارد، قرار دادند و درب آن را بستند، بر سرقت این میوه ها، سرقت از حرز صادق، و بدون اشکال، حدّش قطع دست است.

اگر میوه ها بر درخت است و آن درختان در محلی واقع شده که دیواری آن ها را احاطه نکرده، حرزی ندارد؛ مانند درختان خرما در بعضی از مناطق؛ در این صورت، بر سرقت خود درخت قطع دست نیست، چون حرز ندارد؛ تا چه رسد به سرقت میوه های آن.

**حکم صورت سوّم**

در صورتی که درختان در باغی باشد که دارای حصار و دیوار و درب مقفل است، اگر کسی میوه های چنین باغی را به سرقت برد، با توجه به روایات، حکمش چیست؟

هذا الإسناد قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: لا قطع في ثمر ولا كثر - والكثير شحم النخل، ورواه الصدوق بإسناده عن السكوني مثله إلا أنه قال: والكثير الجمار. (۱)

فقه الحديث: رسول خدا صلى الله عليه وآله فرمود: بر سرقت میوه و «کثر» قطع دست نیست - دو معنا برای این لغت در همین روایت شده است: شکوفه ی خرما و حالت ابتدایی خرما، سنگ و حجاره» -.

روایت به اطلاق سرقت هر نوع میوه ای را شامل می شود.

محمّد بن الحسن بإسناده عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن محمد بن سنان، عن حماد بن عيسى وعن خلف بن حماد، عن ربعي بن عبد الله، عن الفضيل بن يسار، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: إذا أخذ الرجل من النخل والزرع قبل أن يصرم فليس عليه قطع، فإذا صرم النخل وحصد الزرع فأخذ قطع. (۲)

فقه الحديث: در این صحیح، امام صادق علیه السلام فرمود: اگر مردی از خرما و زراعت قبل از چیدن و درو کردن سرقت کند، دستش را نمی برند؛ اما اگر پس از چیدن خرما و درو کردن زراعت دزدی کند، دستش را قطع می کنند.

روایت بر عدم قطع دست در مورد سرقت میوه ی چیده نشده دلالت دارد؛ و از این لحاظ، اطلاق دارد.

وإسناده عن محمد بن علي بن محبوب، عن أحمد بن عبدوس، عن الحسن بن علي بن فضال، عن أبي جميلة، عن الأصمغ، عن أمير المؤمنين عليه السلام، قال:

۱- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۵۱۷، باب ۲۳ از ابواب حدّ سرقت، ح ۳.

۲- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۵۱۷، باب ۲۳ از ابواب حدّ سرقت، ح ۴.

لا يقطع من سرق شيئاً من الفاكهه، وإذا مرّ بها فليأكل ولا يفسد. (۱)

فقه الحدیث: امیر مؤمنان علیه السلام فرمود: دست کسی که میوه دزدی کند، قطع نمی گردد، اگر کسی به میوه ها عبور کند، از آن ها بخورد ولی افساد نکند.

در مباحث گذشته گفتیم: روایت در مورد میوه ای است که در حرز واقع نشده است.

روایت فضیل نیز بر همین مطلب دلالت دارد. شاهدش این که «زرع» را به «نخل» عطف کرد و معمولاً در صحرا برای کشتزارها حرزی نیست. لذا، این دو روایت را بر سرقتی حمل می کنیم که از حرز نبوده است.

ویاسناده عن إسحاق بن عمار، عن أبي عبد الله عليه السلام في رجل سرق من بستان عذقاً قيمته درهمان قال: يقطع به. (۲)

فقه الحدیث: در این موثقه امام صادق علیه السلام در مورد مردی که درخت خرمايي را دزدید که دو درهم قیمت داشت، فرمود: به سبب این کار دستش را می بُرند.

اولاً: روایت، قطع دست را بر دو درهم مترتب کرده است که معمولاً برابر با ربع دینار نیست.

ثانياً: بحث ما در سرقت میوه است نه سرقت درخت. چه بسا درخت مانند بقیه ی اشیا و اموال باشد. اگر از حرز به سرقت رود، قطع دست به دنبال داشته باشد؛ شاهدش این که شارع در مورد میوه تسهیلاتی مانند «حق الماره» قائل شده است، لذا ممکن است میوه ای که از حرز و مکان مقفل چیده شود و به سرقت رود، قطع دست نداشته باشد، دلیلی بر بطلان این احتمال نداریم؛ وجهی برای الغای خصوصیت هم نیست تا گفته شود: وقتی بر سرقت درخت از حرز، قطع دست هست، از خصوصیت درخت بودن الغای خصوصیت کرده، آن را به میوه نیز تعمیم می دهیم.

با کنار گذاشتن موثقه ی اسحاق بن عمار، روایات دیگر بر قطع دست در مورد سرقت میوه از باغ اتفاق دارند. روایت اصبع «لا يقطع من سرق شيئاً من الفاكهه» هر چند اطلاق

۱- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۵۱۷، باب ۲۳ از ابواب حدّ سرقت، ح ۵.

۲- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۵۱۷، باب ۲۳ از ابواب حدّ سرقت، ح ۷.

دارد، لیکن به قرینه ی ذیلش «وإذا مرّ بها فليأكل ولا يفسد» ظهور در عدم حرز دارد.

روایات مطلق دیگر به جز روایت فضیل بن یسار از نظر سند ضعیف هستند.

مضمون روایت قبل این است که اگر میوه را نچیده اند و زراعت را درو نکرده اند، بر سرقت از آن ها قطع دست نیست؛ و اگر چیده اند، قطع دست هست. معمولاً میوه را پس از چیدن به انبار می برند و در حرز قرار می دهند، لذا اطلاق این روایت شامل سرقت میوه ی چیده نشده از حرز و غیر حرز می شود.

صاحب جواهر رحمه الله می فرماید: اطلاق این نصوص و فتاوا منصرف است به میوه ای که در حرز نباشد؛ زیرا، غالب در میوه ها این است که تا مادامی که بر درخت هست حرزی ندارد. (۱) در حقیقت، به نظر ایشان فرقی بین میوه و غیر آن نیست؛ اگر از باغ مقفل میوه ای را دزدید، قطع دست مترتب می شود و الا نه.

این وجه صحیح نیست؛ به خصوص با توجه به روایتی که در سابق به طور مفصل گذشت، در آن روایت فرمود:

وبهذا الإسناد قال: قضی النبی صلی الله علیه و آله فیمن سرق الثمار فی کمه فما أكلوا منه فلا شیء علیه وما حمل فیعزر ویغرم قیمته مرتین. (۲)

کسی که میوه ها را در اوائل رشدش - چغاله ی میوه - آن هنگامی که در غلاف است مانند بادام و غیر آن سرقت کند، مقداری که خورده مانعی ندارد، ولی بر آن چه برده است، تعزیر می گردد؛ و دو برابر قیمت باید غرامت بپردازد.

این روایت بر تعزیر دلالت داشت، خواه تعزیر مالی (دو برابر قیمت آن را پرداخته باشد) یا آن که تعزیر مالی غیر از تعزیر بدنی است. به هر تقدیر، از روایت استفاده می شود قطع دست در مورد سرقت میوه نیست.

روایت فضیل بن یسار نیز از اطلاقی قوی برخوردار است. روایات مطلق دیگر که قرینه ای بر عدم حرز داشت، از نظر سند ضعیف بود؛ و وجهی برای انصراف اطلاق این صحیح به موردی که صاحب جواهر رحمه الله می گوید نمی بینیم. از طرفی در فتاوا یک شهرت

۱- جواهر الکلام، ج ۴۱، ص ۵۰۷.

۲- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۵۱۶، باب ۲۳ از ابواب حدّ سرقت، ح ۲.

محقق و محصلی نداریم، بلکه مخالف در این مسأله بیش از دو سه نفر نیستند که با صاحب جواهر رحمه الله هم عقیده هستند، مرحوم علامه (۱) و پسرش (۲) و شهید ثانی رحمه الله در مسالک (۳) و شرح لمعه (۴) با این اطلاق مخالف هستند.

مخالفت این چند نفر کاشف از وقوع شهرت در طرف اطلاق است و با این شهرت می توان ضعف سند روایات مطلق را جبران کرد. بنابراین، بر طبق این روایات می توان فتوا داد و همان طور که امام راحل رحمه الله فرموده است: مقتضای احتیاط، بلکه بالاتر، اقوا این است که در سرقت میوه به طور مطلق خواه از حرز چیده باشد یا از غیر حرز، دست را نمی بُرنند.

و به عبارت دیگر، تا هنگامی که میوه بر درخت است، اگر سارق آن ها را بچیند و ببرد، دستش قطع نمی گردد؛ اما پس از چیدن و انبار کردن و بستن درب انبار، میوه نیز مانند اشیای مسروقه ی دیگر خواهد بود؛ در صورتی که شرایط قطع دست موجود باشد، دست سارق قطع می شود.

نکته ی این استثنا در روایات چیست؟ فقیه بما هو فقیه به آن کار ندارد؛ ما دنبال حکمت احکام نیستیم، بلکه تابع دلایم؛ و دلیل اقتضای این فتوا را دارد.

۱- قواعد الأحكام، ج ۲، ص ۲۶۸.

۲- ایضاح الفوائد، ج ۴، ص ۵۳۱.

۳- مسالک الافهام، ج ۱۴، ص ۵۰۰.

۴- الروضه البهیه، ج ۹، ص ۲۵۰.

[حکم السرقة فى عام المجاعة]

[مسأله ۱۲- لا قطع على السارق فى عام مجاعة إذا كان المسروق مأكولاً ولو بالقوه كالحبوب، وكان السارق مضطراً إليه.

وفى غير المأكول وفى المأكول فى غير مورد الإضرار محلّ إشكال، الأحوط عدم القطع، بل فى المحتاج إذا سرق غير المأكول لا يخلو من قوه.]

**حکم سرقت در سال قحطی****اشاره**

اگر در سال قحطی و خشک سالی کسی دست به سرقت بزند، با دو شرط دستش قطع نمی گردد:

۱- مال مسروقه از خوردنی ها- ولو بالقوه مانند حبوبات- باشد.

۲- سارق نیز اضطرار به آن داشته باشد.

در اقامه ی حدّ در صورتی که یکی از دو شرط مفقود، یعنی یا مال مسروقه ی غیر مأكول باشد یا اضطراری به مأكول نداشته باشد، اشکال داریم؛ احتیاط در پیاده نکردن حدّ است؛ بلکه اگر محتاج و نیازمند هم غیر مأكول را به سرقت برد، عدم قطع دست خالی از قوت نیست.

**سرقت مضطرّ در سال قحطی**

یکی از عناوینی که در روایات و کتب فقهی مطرح است، سرقت در سال قحطی و گرسنگی می باشد.

در صورتی که سارق به ارتکاب سرقت مضطرّ گردد، به گونه ای که اگر مال مأكول را سرقت نکند و نخورد، جانش در مخاطره و خطر مرگ قرار می گیرد، فرض را در جایی مطرح می کنیم که اگر در ابتدا نزد مالک نیز می رفت و به او التماس می کرد، حاضر بود با قیمت مضاعف آن مأكول را بخرد، اما مالک راضی به فروش نمی شد؛ از این رو، ناچار شد شب و نیمه شبی قفل را بشکند و آن مأكول را برده جان خود را از خطر هلاکت نجات دهد، بر این سرقت اضطراری قطع دست نیست، بلکه حدیث رفع به لحاظ «رفع ما اضطرّو»

إليه» (۱) حدّ را بر می دارد. علاوه بر این که در ابتدای بحث حدّ سرقت، یکی از شرایط جریان حدّ را عدم اضطرار گفتیم.

حدیث رفع، حکم تکلیفی حرمت تصرف در مال غیر و ثبوت حدّ سرقت را بر می دارد، اما مسأله ی ضمان به ادای مثل یا قیمت با حدیث رفع مرتفع نمی گردد، و در جای خود محفوظ است.

این حکم یعنی عدم اجرای حدّ قطع در صورت اضطرار هر دو حالت مال مسروقه را شامل می شود؛ یعنی خواه مال مسروقه مأکول بالفعل باشد به گونه ای که نیاز به پختن و مانند آن نداشته باشد و یا پس از طی مقدماتی قابل خوردن می شود مانند گندم و لوبیا و ....

برای اثبات حکم در فرض اضطرار نیاز به دلیل خاصّی نداریم، و همان ادلّه ی عمومی رفع اضطرار کافی است.

روایاتی که در این باب رسیده، مسأله را در یک شعاع گسترده تر از حالت اضطرار مطرح کرده است، لذا باید به بررسی دلالت و سند آن ها پردازیم.

۱- محمّد بن یعقوب، عن محمّد بن یحیی، عن محمّد بن أحمد، عن محمّد بن عیسی بن عبید، عن زیاد القندی عمّن ذکره، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال:

لا يقطع السارق في سنة المحل (المحق) في شيء مما يؤكل مثل الخبز واللحم وأشباه ذلك. (۲)

فقه الحدیث: در این مرسله، امام صادق علیه السلام فرمود: دست سارق در سال قحطی - (محل و محق به معنای گرسنگی و قحطی است) - در مورد سرقت خوردنی ها مانند نان و گوشت و غیر آن قطع نمی گردد.

۲- وعن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن الثّوّفلي، عن الشّكّوني، عن

۱- وسائل الشیعه، ج ۱۱، ص ۲۵۹، باب ۵۶ از ابواب جهاد نفس، ح ۳.

۲- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۵۲۰، باب ۲۵ از ابواب حدّ سرقت، ح ۱.



أبي عبد الله عليه السلام قال: قال: لا يقطع السارق في عام سنة يعني عام مجاعه. (۱)

فقه الحديث: امام صادق عليه السلام فرمود: در سال قحطی دست سارق را نمی برند.

۳- وعن عدّه من أصحابنا، عن سهل بن زياد، وعن محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد، جميعاً عن عليّ بن الحكم، عن عاصم بن حميد، عمّن أخبره، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: كان أمير المؤمنين عليه السلام لا يقطع السارق في أيام المجاعه. (۲)

فقه الحديث: در این مرسله، امام صادق عليه السلام فرمود: امیرمؤمنان عليه السلام در سال قحطی دست سارق را نمی برید.

۴- محمد بن عليّ بن الحسين يأسناده، عن السّكوني، عن جعفر بن محمد عليهما السلام، عن أبيه عليه السلام، قال: لا يقطع السارق في عام سنة مجدبه - يعني في المأكول دون غيره. (۳)

فقه الحديث: امام صادق عليه السلام از پدرش نقل می کند که فرمود: دست سارق را در سال قحطی و تنگی نمی برند. عدم قطع در مأکول و خوردنی است و نه غیر آن.

عبارت «يعني في المأكول دون غيره» مردّد است بین این که تفسیری از امام صادق عليه السلام باشد که در توضیح بیان امام باقر عليه السلام فرموده اند، و ممکن است شرحی از شیخ صدوق رحمه الله با توجه به روایت زیاد قندی باشد.

در مورد دلالت این روایات، جهاتی باید تحقیق گردد.

جهت اول: آیا عدم قطع مختصّ به سرقت مأکول است یا تعمیم دارد؟

روایت دوم و سوم مطلق است و مقید به چیزی نیست. در روایت اول از عبارت «في شىء مما يؤكل مثل الخبز واللحم وأشباه ذلك» مفهومی استفاده نمی شود که مطلقاً را

۱- وسائل الشيعه، ج ۱۸، ص ۵۲۰، باب ۲۵ از ابواب حدّ سرقت، ح ۲.

۲- وسائل الشيعه، ج ۱۸، ص ۵۲۰، باب ۲۵ از ابواب حدّ سرقت، ح ۳.

۳- وسائل الشيعه، ج ۱۸، ص ۵۲۱، ح ۴.

تقیید کند؛ زیرا، اثبات شیئی نفی ما عدا نمی کند. در روایت چهارم نیز عبارت «فی المأکول دون غیره» مردّد است بین این که کلام معصوم علیه السلام باشد یا برداشتی از شیخ صدوق رحمه الله که با توجه به روایت زیاد قندی فرموده است؛ از این جهت، روایت اجمال پیدا می کند. لذا، اختصاصی به مأکول ندارد و دلیلی بر این اختصاص هم نداریم.

اگر گفته شود: تناسب حکم و موضوع اقتضا می کند حکم عدم قطع را به مأکولات اختصاص دهیم؛ زیرا در سال قحطی فقط مسأله ی خوردن و آشامیدن مطرح است نه غیر آن.

می گوئیم: نباید راه را منحصر به سرقت مأکول کرد؛ چه بسا نتواند به مأکول دسترسی پیدا کند اما می تواند با سرقت غیر مأکولی و فروختنش و خرید مأکول جان خود را حفظ کند.

جهت دوّم: بر فرض اختصاص حکم به مأکولات، شکی نیست که شامل مأکول بالفعل و بالقوه می شود؛ زیرا، در روایت زیاد قندی به نان و گوشت و مانند آن مثال زده بود هرچند نان یک حالت دارد ولی گوشت دو حالتی است اگر مطبوخ باشد قابل خوردن هست و الا غالب مردم گوشت نپخته را نمی خورند؛ و بنا بر متعارف، گوشت غیر مطبوخ جزء مأکولات بالفعل به شمار نمی آید.

جهت سوّم: آیا حکم عدم قطع در سال قحطی به سرقت اضطراری اختصاص دارد، یا به طور کلی در سال قحطی، بر سرقت، قطع دست مترتب نمی گردد خواه مضطرّ به سرقت باشد یا نباشد؟

مرحوم شیخ طوسی رحمه الله در کتاب مبسوط فرمود: اگر در سال مجاعه و قحطی، قوت و غذا موجود است لیکن قیمت آن سنگین و گران بوده و فرد هم قدرت خرید دارد، گرانی قیمت مجوّز سرقت نیست و دستش را قطع می کنند، ولی اگر تنها راه رسیدن به قوت و غذا دزدی آن است، در این صورت مضطرّ به سرقت است و دستش را نمی برند. (۱)

شیخ طوسی رحمه الله در کتاب خلاف، آن چه را در مسبوط اختیار کرده است به شافعی نسبت می دهد و می فرماید: روایات امامیه و اصحاب مسأله را به صورت مطلق مطرح کرده، و

تفصیلی بین اضطرار و غیر آن نداده اند. (۱)

تحقیق در مطلب: اگر کسی بگوید: روایات وارد در باب قحطی به صورت اضطرار انصراف دارد. از این رو، اطلاقی ندارد تا در غیر صورت اضطرار نیز به عدم قطع حکم کنیم.

می‌گوییم: اولاً: دلیلی بر حمل مطلقات بر صورت اضطرار نداریم؛ زیرا، ممکن است شارع مقدّس به خاطر تسهیل و ارفاق حکم قطع دست در سال مجاعه و قحطی را برداشته باشد؛ چرا که در سال قحطی مظنه‌ی اضطرار و زمینه آن وجود دارد.

ثانیاً: اگر مطلقات مختصّ به حالت اضطرار باشد، لازمه اش این است که روایات بیانگر مطلب جدیدی نباشد. زیرا، یکی از شرایط ثبوت حدّ قطع عدم اضطرار بود و با تحقق اضطرار حدّ ساقط است؛ خواه سال قحطی باشد یا نه. ادله‌ی رفع اضطرار، حدّ را بر می‌دارد و نیاز به دلیل دیگری نداریم.

در حالی که این روایات در مقام بیان خصوصیتی برای سال قحطی است؛ در این سال زمینه‌ی اضطرار بیشتر است، و شارع برای تسهیل، عدم قطع را در سرقت مجاعه به صورت کلی جعل کرده است.

اگر گفته شود: لازمه‌ی عدم اجرای حدّ سرقت در سال قحطی وقوع هرج و مرج در جامعه است.

می‌گوییم: فقط حدّ قطع برداشته شده است، اما تمام احکام سرقت به جای خود باقی است.

در صورتی که فرد مضطّر نبوده، کار حرامی را مرتکب شده و او را بر این عمل حرام تعزیر می‌کنند، و ضامن برگرداندن مال مسروقه یا بدل آن خواهد بود؛ همان‌گونه که فرد مضطّر نیز ضامن بدل از مثل یا قیمت است. مقتضای احتیاط نیز عدم اجرای حدّ قطع در سال قحطی است.

### بررسی عبارت تحریر الوسيله

امام راحل رحمه الله می‌گوید: «وفی غیر المأکول وفی المأکول فی غیر الإضطرار محلّ الإشکال والأحوط عدم القطع» یعنی: در دو مورد، احتیاط در عدم قطع است؛ یکی سرقت غیر مأکول با اضطرار، و دیگری سرقت مأکول بدون اضطرار. ایشان در شمول

روایات عدم قطع نسبت به این دو مورد تردید کرده، سپس احتیاط را به عدم قطع می‌داند. پس از آن ترقی کرده و می‌فرماید: «بل فی المحتاج إذا سرق غیر المأکول لا یخلو عن قوه».

مقصود از محتاج کیست؟ آیا مضطرّ اراده شده، لیکن از باب تفنّن در عبارت به این صورت آمده است؟ در این صورت، نیاز به «لا یخلو عن قوه» نیست؛ زیرا، حکم صورت اضطرار روشن است که دست نباید قطع گردد.

تعبیر «لا یخلو عن قوه» هرچند فتوایی ناشی از تردید بین دو طرف است، اما یک جانب را تقویت می‌کند و یک مرتبه ای از رجحان در آن هست؛ یعنی فتوا می‌باشد.

بنابراین، اگر شخصی برای نجات خود ناچار به سرقت غیر مأکول شد، نان در بازار گران است و او هم پول ندارد، جنس یا پولی معادل قیمت نان سرقت می‌کند و فروخته و با ثمن آن نان تهیه می‌کند، هرچند این فرد به سرقت غیر مأکول مضطرّ شده است، لیکن اضطرارش سبب رفع حدّ است و نیاز به «لا یخلو عن قوه» نیست.

اگر مقصود از محتاج، فرد غیر مضطرّ است، کسی که نیازش به حدّ اضطرار نمی‌رسد، چگونه بر سرقت غیر مأکولش عدم قطع را «لا یخلو عن قوه» می‌دانید؟ یعنی در سرقت مال غیر مأکول توسط محتاج غیر مضطرّ در سال قحطی قطع دستی نیست، زیرا فاعل «لا یخلو من قوه» عدم قطع است و نه قطع دست. بحث سابق در عدم قطع بود، بنابراین ضمیر در «لا یخلو» نیز به عدم قطع برمی‌گردد.

خلاصه اشکال این که اگر مقصود از محتاج، فرد مضطرّ است، در این حال به طور جزم و یقین قطع دست مرفوع است و تردید و اشکال جا ندارد تا بگوییم: «لا یخلو عن قوه»؛ و اگر مقصود فرد نیازمند غیر مضطرّ است و با توجه به روایت زیاد قندی این مطلب را فرموده، قید «غیر مأکول» صحیح نیست؛ زیرا، روایت فقط مورد مأکول را می‌گوید.

ما نتوانستیم توجیه صحیحی برای این عبارت داشته باشیم. شاید در چاپ و مانند آن اشتباهی رخ داده است و صحیح آن «بل فی المحتاج إذا سرق المأکول» باشد.

[حکم سرقة الحرّ]

[مسأله ۱۳- لو سرق حرّاً كبيراً أو صغيراً ذكراً أو انثى لم يقطع حدّاً، فهل يقطع دفعاً للفساد؟ قيل: نعم، وبه روايه، والأحوط ترك القطع وتعزيره بما يراه الحاكم.]

## حکم آدم ربایی

### اشاره

اگر مرد یا زن آزاد، بزرگ یا کوچکی را بدزدد، به عنوان حدّ سرقت دستش را نمی برند؛ اما آیا برای دفع فساد دستش را قطع می کنند؟ برخی از فقها گفته اند: آری، روایتی نیز در مورد قطع داریم؛ لیکن ترك قطع و تعزیر به آن چه حاکم صلاح می داند، مطابق با احتیاط است.

این مسأله در کلمات فقها به طور گسترده و مبسوط و به صورت کلی «سرقت انسان» مطرح است؛ آن گاه تفصیل می دهند، انسان عبد باشد یا غیر عبد. لیکن در زمان ما مسأله عبد منتفی است، از این رو، امام راحل رحمه الله در هیچ جای تحریر الوسیله متعرض مسائل آن نشده و فقط به سرقت حرّ پرداخته اند.

### عدم جریان حدّ سرقت در آدم ربایی

فقها سرقت حرّ را نیز به دو صورت گفته اند: یک بار فقط آدم ربایی است و یک بار پس از ربودن، او را به فروش می رساند؛ این صورت نیز در زمان ما مطرح نیست. به هر تقدیر، آیا سرقت حرّ نیز مانند سرقت اموال است که حدّ قطع بر آن مترتب گردد؟ شیخ طوسی رحمه الله در کتاب مبسوط به آیه ی سرقت: **وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا (۱)** تمسک کرده است. (۲) برخی گفته اند: هر چند آیه ی سرقت در مورد سرقت اموال است و اصولاً عنوان سرقت در لغت و عرف، در سرقت اموال حقیقت است؛ لیکن همان ملاکی که در سرقت اموال وجود دارد، به طریق اولویت در سرقت نفس نیز موجود است. اگر مال کسی را دزدیدند شارع دست سارق را می بُرد، اما اگر خودش را ربوده اند آیا نباید به طریق اولی دست رباینده را قطع کنند؟

۱- سوره ی مائده، ۳۸.

۲- المبسوط، ج ۸، ص ۳۱.

این استدلال‌ها با مبانی فقه، فتوای علما و روایات سازگار نیست؛ زیرا، سرقتی که آیه، حدّ قطع را در موردش می‌گوید مربوط به سرقت اموال است، آن هم مالی که به حدّ نصاب یعنی ربع دینار برسد، لذا نفس سرقت در قطع دست کفایت نمی‌کند؛ بلکه باید به حدّ نصاب برسد و انفس مالیت ندارد، تا ببینیم آیا به حدّ نصاب می‌رسد یا نه، لیکن باید به بررسی روایات پرداخت تا مستفاد از آن‌ها معلوم گردد.

اگر فرض کنیم انسان صغیر یا فرد حرّ کبیری را که در حال خواب داخل حرز است از حرز بیرون ببرند، تمام جهات سرقت در او موجود است؛ هرچند کبیر است؛ لیکن در حال خواب قدرت بر مدافعه و تحفظ ندارد، لذا نباید از این جهات اشکال کرد. بلکه تمام اشکال در عدم مالیت انسان حرّ است، و عنوان سرقت در عرف و شرع بر سرقت اموال حقیقت است، نه بر سرقت حرّ.

### بررسی روایات سرقت حرّ

۱- وعن علی بن إبراهیم، عن أبیه، عن التّوفلی، عن السّیکونی، عن أبی عبد اللّٰه علیه السلام أنّ أمیر المؤمنین علیه السلام اتی برجل قد باع حرّاً فقطع یده. (۱)

سند روایت: راوی این روایت سکونی است و در گذشته اشاره کردیم هر جا سکونی در روایت متفرد باشد و روایتی برخلاف روایتش نزد امامیه نداشته باشیم، به روایتش عمل می‌کنیم؛ بلکه بالاتر، محقق حلّی رحمه الله در بعضی از کتاب‌هایش تصریح به وثاقت سکونی کرده است.

فقه الحدیث: مردی را نزد امیرمؤمنان علیه السلام آوردند که انسان حرّی را فروخته بود، امام علیه السلام دستش را قطع کرد.

۲- محمّد بن یعقوب، عن محمّد بن یحیی، عن محمّد بن الحسین، عن حنّان، عن معاویه بن طریف بن سنان الثوری، قال: سألت جعفر بن محمّد علیهما السلام، عن رجل سرق حرّه فباعها، قال: فقال: فیها أربعة حدود: أمّا

۱- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۵۱۴، باب ۲۰ از ابواب حدّ سرقت، ح ۲.

أولها فسارق تقطع يده، والثانية إن كان وطأها جلد الحد، وعلى الذي اشترى إن كان وطأها وقد علم إن كان محصناً رجم، وإن كان غير محصن جلد الحد، وإن كان لم يعلم فلا شيء عليه، وعليها هي إن كان استكرهها فلا شيء عليه وإن كانت أطاعته جلدت الحد.

ورواه الصدوق بإسناده عن طريف بن سنان مثله. (۱)

سند روایت: کلینی رحمه الله روایت را از معاویه بن طریف بن سنان نقل می کند؛ ولی صدوق رحمه الله از طریف بن سنان آن را نقل می کند. بنا بر روایت کلینی رحمه الله سائل معاویه است و بنا بر روایت مرحوم صدوق، سائل پدر معاویه است؛ به هر حال هیچ کدام توثیق ندارند.

فقه الحدیث: از امام صادق علیه السلام درباره ی مردی می پرسد که زن حری را سرقت کرد و فروخت. امام علیه السلام فرمود: در این مسأله چهار حد اجرا می گردد:

۱- دست سارق را می برند.

۲- اگر با زن مجامعت کرده باشد، او را حد می زنند.

۳- خریدار اگر مقاربتی با زن داشته، یا جاهل به حریت و سرقت زن است و فکر می کند کنیزی را به او فروخته اند، هیچ عقوبتی ندارد؛ و الا اگر می داند زن حر را دزدیده اند و به او فروخته اند، با این حال عمل مقاربت را انجام داده است، اگر شرایط زنا ی احصائی در او وجود دارد، عقوبتش رجم است؛ و گرنه حدش تازیانه خواهد بود.

۴- اگر زن بر زنا اکراه شده باشد، حدی ندارد و اگر با میل و رغبت به این کار تن داده است، به او حد می زنند.

۳- وعنه، عن أبيه، عن محمد بن حفص، عن عبد الله بن طلحة، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يبيع الرجل وهما حران، يبيع هذا هذا، وهذا هذا ويفران من بلد إلى بلد فيبيعان أنفسهما ويفران بأموال الناس، قال: تقطع أيديهما لأنهما سارقا أنفسهما وأموال الناس [المسلمين]. (۲)

۱- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۵۱۴، باب ۲۰ از ابواب حد سرقت، ح ۱.

۲- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۵۱۵، باب ۲۰ از ابواب حد سرقت، ح ۳.

فقه الحدیث: در سند روایت عبدالله بن طلحه وجود دارد که ضعیف است. از امام صادق علیه السلام درباره ی مردی پرسید که هر دو حزنند، هر کدام دیگری را می فروشد و پس از گرفتن ثمن از آن شهر فرار می کنند و در دیار دیگر عمل خود را تکرار می کنند و اموال مردم را برمی دارند و فرار می کنند؟

امام صادق علیه السلام فرمود: دستشان را باید برید؛ زیرا، سارق خود و مال مردم هستند، در نسخه بدل به جای «الناس»، «المسلمین» دارد.

۴- محمّد بن الحسن یاسناده عن محمّد بن علی بن محبوب، عن محمّد بن عیسی العیسی، عن عبدالله بن محمّد، عن أبی هاشم البرّاز، عن حنان، عن معاویه، عن طریف بن سنان قال: قلت لأبی عبدالله علیه السلام: أخبرنی عن رجل باع امرأته؟ قال: علی الرّجل أن تقطع یده وترجم المرأه، وعلی الذی اشتراها إن وطأها إن كان محصناً أن یرجم إن علم، وإن لم یکن محصناً أن یجلد مائه جلده، وترجم المرأه إن كان الذی اشتراها وطأها. (۱)

فقه الحدیث: طریف بن سنان از امام صادق علیه السلام درباره ی مردی پرسید که زنش را می فروشد. حکمش چیست؟

امام علیه السلام فرمود: دست مرد را می برند و زن را سنگسار می کنند- به قرینه حکم امام علیه السلام به رجم، ظاهراً زن به این معامله راضی بوده است- و خریدار در صورتی که عالم به مطلب است، اگر محصن باشد، رجم؛ و اگر محصن نباشد، صد تازیانه می خورد؛ و زن موطوئه نیز سنگسار می گردد.

۵- ویاسناده عن محمّد بن أحمد بن یحیی، عن العباس بن موسی البغدادی، عن یونس بن عبدالرحمن، عن سنان بن طریف، قال: سألت أبا عبد الله علیه السلام وذكر مثل معناه بألفاظه مقدّمه ومؤخّره. (۲)

۱- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۳۹۹، باب ۲۸ از ابواب حدّ زنا، ح ۱.

۲- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۳۹۹، باب ۲۸ از ابواب حدّ زنا، ح ۲.



تذکر: این دو روایت از روایتی که در باب (۲) سرقت نقل شده، مستقل نیست؛ بلکه همان روایتی است که مرحوم کلینی از معاویه بن طریف بن سنان و صدوق رحمه الله از طریف بن سنان حکایت کرد؛ لیکن شیخ طوسی رحمه الله در یک سندش راوی را به عنوان طریف بن سنان و در سند دیگرش به عنوان سنان بن طریف مطرح می کند. به هر تقدیر، یک روایت به چند کیفیت نقل شده است.

#### بررسی مفاد روایات

جهت اول: امام راحل رحمه الله فرموده است: «لو سرق حرّاً کبیراً أو صغیراً ذکراً أو انثی لم یقطع حدّاً، فهل یقطع دفعاً للفساد؟ قیل: نعم؛ وبه روایه، والأحوط ترک القطع وتعزیره بما یراه الحاکم». امام راحل رحمه الله که به تمام شقوق مسأله اشاره کرده اند، باید به مسأله بیع و عدم آن نیز اشاره ای می کردند؛ زیرا، ممکن است کسی بین صورت بیع حرّ و عدمش فرق بگذارد.

جهت دوم: گفته اند: این روایات از نظر سند ضعیف هستند؛ لذا، در صورتی بر آن ها می توانیم اعتماد کنیم که شهرت فتوایی جبران ضعف سند آن ها را بنماید، و چنین شهرتی در این مسأله نیست. زیرا منشأ حکم به قطع دست سارق حرّ فتوای شیخ طوسی رحمه الله در کتاب نهاییه است؛<sup>(۱)</sup> در حالی که از این فتوا در کتاب خلاف برگشته است؛ زیرا، بزرگان و اهل تراجم می گویند: اولین کتابی که شیخ طوسی رحمه الله تألیف کرده نهاییه می باشد، لذا اگر در کتاب خلاف مسأله ای برخلاف نهاییه دیدیم، بیانگر عدول مرحوم شیخ از فتوای سابقش است.

شیخ طوسی رحمه الله در کتاب خلاف فرموده است: «لا قطع علیه، للإجماع علی أنه لا قطع إلا فی ما قیمته ربع دینار فصاعداً والحرّ لا- قیمه له، وقال مالک: علیه القطع وقد روی ذلك أصحابنا». <sup>(۲)</sup> کسی که حرّی را سرقت کرده، به فروش برساند، دستش را قطع نمی کنند؛ زیرا، بر عدم

۱- النهایه فی مجرد الفته و الفتوی ص ۷۱۴.

۲- الخلاف، ج ۵، ص ۴۲۸، مسأله ی ۱۹.

قطع در چیزی که قیمتش به ربع دینار و مازاد بر آن نرسد، اجماع داریم، و برای حرّ قیمت و ارزشی نیست. «مالک» گفته است: دست سارق را می برند؛ اصحاب نیز قطع را روایت کرده اند. شیخ طوسی رحمه الله به این روایات در کتاب خلاف با جمله ی «وقد روی ذلك أصحابنا» اشاره کرده و ظاهرش این است که به آن فتوا نداده است؛ زیرا، در ابتدای جمله می فرماید: «لا قطع علیه». بنابراین، معلوم می شود شهرت جابر ضعف سند نداریم؛ از این رو، امام راحل قدس سره نیز به عدم قطع فتوا داده اند.

نظر برگزیده: به این مقدار از بیان نمی توان اکتفا کرد و روایات را کنار گذاشت؛ زیرا:

اولاً: برخی از این روایات، مانند حدیث سکونی (حدیث دوّم) به جابر نیاز ندارد؛ زیرا، این روایت معتبره است. مرحوم محقق حلّی رحمه الله در بعضی از کتاب هایش از روایت سکونی به معتبره و موثّقه تعبیر کرده است. سکونی در این مطلب متفرد هم نیست؛ زیرا، غیر او مانند عبدالله بن طلحه و طریف بن سنان هم این مطلب را روایت کرده اند.

ثانیاً: عدول مرحوم شیخ در کتاب خلاف ضرری به شهرت نمی زند؛ و اگر در ثبوت شهرت نسبت به عمل به این روایات شبهه داشته باشیم، جمع زیادی از فقها بر طبق آن ها فتوا داده اند.

ثالثاً: آن چه شیخ طوسی رحمه الله در خلاف فرمود که «لا قطع علیه للإجماع علی أنه لا قطع إلّا فیما قیمته ربع دینار فصاعداً» نفی قطع از جهت سرقت می کند، یعنی به خاطر سرقت حرّ دستش را نمی برند؛ و این معنا منافات ندارد با این که قطع به سبب دیگری ثابت گردد.

ممکن است همان گونه که مشهور قائل شده اند، بگوییم: قطع دست به خاطر فساد و مفسد بودن فرد باشد نه به سبب سرقت.

اگر گفته شود: مرحوم شیخ در کتاب خلاف پس از نقل کلام مالک گفت: «وقد روی ذلك أصحابنا» معلوم می شود ورود این روایات را در خصوص باب سرقت می دیده است. می گوییم: اگر اثبات شد که روایات، حدّ قطع را در مورد سرقت می گوید، ما به آن قائل نمی شویم؛ ولی اگر از باب دیگر نه باب سرقت باشد، در فهم، تابع شیخ طوسی رحمه الله نیستیم.

ظاهر روایات در حقّ ما حجّت است. عدم تعرّض شیخ طوسی رحمه الله، قطع دست را به خاطر فساد و افساد، شاید به جهت طرح مسأله در باب سرقت بوده است؛ لذا، فتوای خود را از

این جهت مطرح کرده است.

به هر تقدیر، نمی توانیم به عبارت مرحوم شیخ در کتاب خلاف استناد کرده و روایات را کنار بگذاریم و بگوییم: مطلق قطع در مورد سرقت حرّ نداریم، بلکه حاکم شرع آن گونه که صلاح می بیند، سارق را تعزیر کند.

جهت سوّم: اگر روایات را کنار بگذاریم و به عدم قطع دست فتوا دهیم، نوبت به بحث در جهت سوّم نمی رسد؛ ولی اگر قائل به قطع دست سارق حرّ گشتیم، جای این بحث باقی است که این قطع از جهت سرقت است یا افساد؟

اگر به ظاهر روایات جمود کنیم، در بیشتر آن ها در سؤال و جواب، عنوان سرقت و مشتقاتش دیده می شود؛ در روایت اول سائل می گوید: «سألت عن رجل سرق حرّه» و امام علیه السلام نیز فرمود: «أما أولها فسارق تقطع يده»<sup>(۱)</sup> یا در روایت سوّم امام علیه السلام جنبه ی تعلیلی به آن داد، فرمود: «تقطع أيديهما لأنهما سارقا أنفسهما وأموال المسلمين»<sup>(۲)</sup>.

توجه به این روایات، این مطلب را قوّت می بخشد که قطع دست در رابطه ی با سرقت است؛ یعنی همان طور که در سرقت اموال، دست را می برند، در سرقت انسان حرّ نیز دست قطع می گردد.

در این جا توجه به سه نکته لازم است:

۱- روایات در مقام این نیست که بگوید: سارق بر دو نوع است: سارق عرفی و سارق شرعی تعبّدی. سارق عرفی کسی است که مالی را می برد؛ و سارق شرعی فردی است که آدم ربایی می کند؛ زیرا، اگر در مقام بیان این مطلب بود، تعلیل جا نداشت، تعلیل باید به چیزی باشد که از نظر مردم پذیرفته و مقبول باشد. اگر یک حکم تعبّدی را به یک امر تعبّدی تعلیل کنند، کار صحیحی نیست؛ چرا دست رباینده باید قطع گردد با آن که سارق عرفی نیست و مردم آن را سارق نمی دانند؟ در جواب بگویید: چون سارق است، عرف در سارق بودنش حرف دارد و نمی پذیرد. از این رو، معلوم می شود روایات بر روی سارق بودنش تکیه ندارد.

۱- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۵۱۴، باب ۲۰ از ابواب حدّ سرقت، ح ۱.

۲- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۵۱۴، باب ۲۰ از ابواب حدّ سرقت، ح ۳.

۲- اگر بگوییم: حدّ قطع به خاطر سرقت است؛ در سرقت، بیع مال مسروقه نقشی ندارد. اگر کسی مالی را دزدید، آیا باید بفروشد تا حدّ قطع درباره اش اجرا گردد؟ باتوجه به این مطلب، می بینیم در این روایات بر بیع حرّ تکیه شده است، حتی در روایت سکونی، سخنی از سرقت به میان نیامده است و در عین حال قطع دست هست. بنابراین، عنوانی که در این روایات مطرح است و قطع دست به سبب تحقق آن است، عنوان بیع حرّ است که منشأ فساد و مفسدیت است.

۳- در روایتی که مشتمل بر تعلیل است «لأنّهما سارقا أنفسهما» به طور کلی سرقت منتفی است؛ زیرا، آن دو نفر با هم تبانی کرده بودند تا یکدیگر را بفروشند؛ و اصلاً مسأله ی آدم ربایی در کار نبوده است. بین آن دو نفر توافقی برای کلاهبرداری و بردن و چاپیدن اموال مردم بوده است، لذا چطور می توانیم قطع دست را مستند به سرقت کنیم؟

نتیجه ای که از نکات گذشته به دست می آید، عدم نقش سرقت در قطع دست است.

آن چه در این معنا دخالت دارد، فروش حرّ خواه با رضایت او یا با عدم رضایتش است.

همین که حرّی را مورد معامله قرار دهند و به عنوان عبد بفروشند، یکی از مصادیق فساد خواهد بود.

از این رو، در صورتی که بچه ی صغیری که قدرت بر تحفظ نفس نداشته باشد را از داخل حرز برابند ولی او را بفروشند و در معرض بیع قرار ندهند، عقوبتش قطع دست نیست؛ زیرا، روایات دلالتی بر این مورد ندارد و موضوع سرقت از نظر عرف مال است نه حرّ که مالیتی ندارد. مکافات بچه دزدی از آن جهت که عمل حرامی است تعزیر است، به مقداری که حاکم شرع مصلحت می بیند؛ و کیفر انسان فروشی قطع دست می باشد.

جهت چهارم: اگر روایات، حدّ قطع را به عنوان افساد مطرح کرده است، خصوصیتی برای قطع در باب افساد نیست؛ باید یکی از چهار مطلبی که در آیه ی افساد هست، یعنی قتل، به دار آویختن، قطع دست و پا برخلاف یکدیگر و تبعید را می گفت.

و بر فرض این که فقط می خواسته به قطع اشاره کند، چرا بر قطع دست حکم کرده است و قطع پا را نگفته است در حالی که در آیه ی شریفه قطع دست و پا روی هم رفته یک عقوبت است؟ جواب این شبهه واضح است. در این روایات بر انسان فروشی قطع دست را

به عنوان مجازات گفته است؛ اَمَّا این که علت این حکم چیست یا عنوانش چه می باشد، به ما ربطی ندارد. بیع حرّ خودش یک عنوانی با حکم مستقلّ قطع دست است، و لازم نیست در عنوان سرقت یا افساد داخل باشد تا قطع دست بر آن مترتب گردد، حتّی بر بیع حرّ با رضایت طرفین نیز حدّ قطع دست هست.

این حکم با هیچ قاعده ای از قواعد، تنافی و تهافتی ندارد؛ یک عنوان و موضوع مستقلّی با حکمی مستقلّ است؛ شارع مقدّس برای انسان حرّ این مقدار ارزش قائل شده است که اگر کسی بخواهد به حرّیتش ضربه بزند، دستش را قطع می کند.

جهت پنجم: شیخ طوسی رحمه الله حکم را به سرقت صغیر اختصاص داده است؛ زیرا، حرّ کبیر بر تحفّظ و نگهداری خودش قدرت دارد، لذا کسی نمی تواند او را بدزدد. (۱)

این فتوا صحیح نیست؛ زیرا، روایات اطلاق داشت، و بلکه برخی از آن ها مانند آن دو نفری که بر فروش یکدیگر تبانی داشتند، صراحت در کبیر دارد؛ علاوه بر این که گاهی از اوقات، کبیر نیز قدرت بر تحفّظ خودش ندارد؛ مانند این که در خواب باشد. بنابراین، فرقی بین صغیر و کبیر نیست و خوب بود در تحریر الوسيله بین بیع حرّ و سرقت حرّ فرق می گذاشتند.

[حکم سرقة المعير أو المجير من المستعير أو المستأجر]

[مسأله ۱۴- لو أعار بيتاً مثلاً فهتك المعير حرزه فسرق منه مالاً للمستعير قطع، ولو آجر بيتاً مثلاً وسرق منه مالاً للمستأجر قطع.]

ولو كان الحرز مغصوباً لم يقطع بسرقة مالكة، ولو كان ماله في حرز فهتكه وأخرج ماله لم يقطع، وإن كان ماله مخلوطاً بمال الغاصب فأخذ بمقدار ماله أو أزيد بما دون النصاب.]

### حکم سرقت معير و مجير

#### اشاره

این مسأله چهار فرع دارد:

۱- اگر خانه اش را به فردی عاریه داد، پس از آن با هتک حرز آن خانه مال عاریه گیرنده را به سرقت برد، دستش قطع می گردد.

۲- اگر خانه اش را به فردی اجاره داد و پس از آن، مالی را از مستأجر با هتک حرز از آن خانه به سرقت برد، دستش قطع می گردد.

۳- اگر خانه اش را غصب کردند و صاحب خانه هتک حرز کرده، از آن خانه مال غاصب را سرقت کرد، دستش قطع نمی گردد.

۴- اگر شخصی مال دیگری را غصب کرد و در درون حرزی جا داد، صاحب مال اگر هتک حرز کند و مال خود را ببرد، دستش قطع نمی شود؛ و همین طور در صورتی که مالش با مال غاصب مخلوط گردد و صاحب مال مقداری از مال غاصب را علاوه بر مال خودش بردارد لیکن آن مقدار به اندازه نصاب نرسد.

### فرع اول: سرقت مال مستعیر توسط معیر

مقدمه: یکی از عقودی که در فقه مطرح است، عاریه می باشد که اختصاص به منقولات ندارد؛ بلکه اموال غیر منقول را نیز می توان عاریه داد. در عاریه ملکیت منفعت نیست، بلکه ملکیت انتفاع هست. عاریه از عقود جایز است یعنی عاریه دهنده هر زمان بخواهد می تواند در آن رجوع کند. لذا، اگر خانه ای را شش ماهه عاریه داد ولی روز دوم از

عاریه اش برگشت، عاریه بهم می خورد. اگر انسانی خانه اش را عاریه داد و مستعیر (عاریه گیرنده)، در آن منزل ساکن شد و اثاثیه و لوازم زندگی خود را به آن جا آورد، صاحب خانه (معیر) به آن خانه دستبرد زد و با هتک حرز قسمتی از اموال مستعیر را به سرقت برد، فقها گفته اند: دست سارق را می بُرنند. بعضی از محققان در دلیل عدم قطع دست فرموده است: عاریه از عقود جایز است. بنابراین، معیر هر زمان اراده کند می تواند از عاریه اش برگردد. بنابراین، حرز و احرازی نیست تا سرقت صادق باشد و دست سارق را قطع کنند. (۱)

این دلیل ناتمام است؛ زیرا، قبول داریم معیر حق رجوع دارد، لیکن فرق روشنی بین رجوع و هتک حرز است. معنای رجوع در عاریه این است که مستعیر از زمان رجوع به بعد حق انتفاع بردن از مال و خانه را ندارد؛ و در فرض ما معیر قصد عدم انتفاع مستعیر را ندارد. پس، رجوعی واقع نشده است؛ بلکه سوء استفاده و دستبردی از طرف معیر اتفاق افتاده است.

علاوه بر این، به گفته ی صاحب جواهر رحمه الله، اگر کسی خانه اش را عاریه داد و مستعیر اثاثیه و لوازمش را به داخل آن منزل آورد، وقتی معیر از عاریه اش برمی گردد، باید به مستعیر زمانی را مهلت دهد که بتواند اسباب کشی کرده و وسائالش را از آن جا منتقل سازد، و نمی تواند او را غافل گیر کند. (۲)

خلاصه ی مطلب این که اولاً رجوع، غیر از هتک حرز است؛ و ثانیاً برای رجوع شرایطی هست که در این جا وجود ندارد؛ لذا تمام شرایط اجرای حدّ سرقت موجود است و باید دست سارق را قطع کرد.

### فرع دوم: سرقت مال مستأجر توسط موجر

اگر فردی خانه اش را اجاره داد و مستأجر بعد از تحویل خانه، اسباب و وسایلیش را به آن جا انتقال داد، صاحب خانه و مالک با زدن نقب، یا شکافتن دیوار و مانند آن وارد آن خانه شده و اسباب و وسایلی را از مستأجر به سرقت برد، علمای امامی مذهب به قطع

۱- مسالک الافهام، ج ۱۴، ص ۵۱۴.

۲- جواهر الکلام، ج ۴، ص ۵۱۲.

دست سارق فتوا داده اند؛ در حالی که ابوحنیفه (۱) گفته است: این فرد، مالک خانه و حرز است، لذا به او نمی گویند: هتک حرز کرده است، تا شرایط سرقت محقق، و در نتیجه، دستش قطع گردد.

دلیل ابوحنیفه ناقص است؛ زیرا، این فرد صاحب خانه است ولی مستأجر مالک منفعت می باشد. در حقیقت، با اجاره کردن و مالک منفعت شدن برای اموالش حرز ایجاد کرده است؛ و کسی حق نفوذ و تعرض به این حرز را ندارد. فرقی نیست هتک حرز اجنبی باشد یا مالک. هر کسی که این حرز را بشکند و مالی را ببرد، سارق محسوب می شود.

اگر مالک بگوید: درب خانه ی خودم را شکستم یا قفلش را بریدم و مانند آن، به گفتار او اعتراض می شود که تو نسبت به این خانه حقی نداری، خانه در اختیار مستأجر است؛ بنابراین، اگر شرایط دیگر قطع دست وجود داشته باشد، دست مالک را به عنوان سرقت از مال مستأجر می بَرند.

### فرع سوم: سرقت مالک از مال غاصب واقع در حرز مغصوب

اگر شخصی خانه ای را غصب و اسباب و وسائش را به آن جا منتقل کرد و در آن منزل ساکن شد، مالک خانه، هتک حرز کرده و وارد خانه اش شد، قسمتی از اموال غاصب را به سرقت برد، در این صورت دستش را نمی برند؛ زیرا، این حرز در ملک سارق است و مالک در ملک خویش به هر نحوی که بخواهد می تواند وارد شود؛ درب منزل را بشکند، قفل را ببرد یا از پشت بام داخل گردد. هیچ مانع شرعی برای او نیست.

به بیان دیگر، منزل مغصوب، برای غاصب حرز نیست، و یکی از شرایط قطع دست این بود که سارق مال مسروقه را از جایی بیرون بیاورد که دربش به روی او بسته باشد؛ و فرد حق باز کردن آن درب و ورود به آن جا را نداشته باشد. در این فرع، غاصب استیلای عدوانی بر این خانه دارد و از نظر شرع دست مالک از این خانه کوتاه نیست، لذا اگر به اندازه ی نصاب و بیشتر هم از مال غاصب ببرد، قطع دست در حق او جاری نمی گردد؛ چون حرزی را هتک نکرده است.



از این بیان، فرق بین دو فرع گذشته با این فرع روشن شد. در اجاره و عاریه، دست مالک از خانه اش کوتاه می شود و آن خانه برای اموال مستعیر و مستأجر حرز به شمار می آید، به خلاف باب غصب.

در همین فرع، اگر مالک پس از ورود به خانه غاصب، چیزی از اموال او را به ضمیمه ی مال خودش برداشت و خارج شد، به عبارت دیگر او هتک حرز را به خاطر اخذ مال خودش انجام داد لیکن از فرصت استفاده کرد فرشی از صاحب خانه را نیز برداشت که به حدّ نصاب قطع می رسد؛ آیا حدّ سرقت جاری است؟

در ابتدا به نظر می رسد شرایط قطع دست موجود است؛ زیرا، او هتک حرز کرده و مال مردم را به سرقت برده است؛ لیکن حقّ این است که تفصیل بدهیم آیا هتک حرز مشروع بوده است که در این صورت سرقت موجب قطع نخواهد بود. زیرا، شارع به او اجازه ی هتک حرز داده است، او نیز وارد منزل شد در آن جا تصمیمش تغییر کرد و مال مردم را به ضمیمه ی مال خودش برداشت. این فرع شبیه موردی است که زید و عمرو با هم توافق کنند، یکی حرز را بشکند و دیگری مال را بیرون آورد، بر هیچ کدام قطع دست نیست؛ زیرا، هتک حرز، سارق نبوده و برعکس، سارق، هتک حرز نبوده است؛ در این فرع نیز هتک حرز مشروع بوده، لذا سرقت همراه با هتک حرز نیست.

اما اگر هتک حرز نامشروع بود، اگر مال خودش را بردارد، حدّی نیست؛ چون سرقت محقق نشده است، ولی اگر مال مردم را بردارد، خواه به صورت مستقلّ یا به ضمیمه ی مال خودش، اگر مال مسروقه به حدّ نصاب برسد، قطع دست ثابت می گردد.

نتیجه این که در اخذ مال نمی توان به طور کلی حکم به قطع دست کرد؛ بلکه باید ملاحظه مشروعیت هتک حرز و عدم آن را نمود به تفصیلی که گذشت.

تذکر: مرحوم امام در عبارت تحریر الوسيله فرمود: «ولو كان الحرز مغصوباً لم يقطع بسرقة مالكة» آیا از این جمله می توان فهمید دست غیر مالک را بر فرض سرقت از خانه قطع می کنند؟ آیا به این مطلب اشعاری دارد؟ یعنی اگر فردی غیر از مالک هتک حرز که و از مال غاصب سرقت نمود، حکمش چیست؟

در کتاب قواعد، (۱) مسالک (۲) و مبسوط (۳) فرموده اند: خانه ی غصبی حرز نیست؛ زیرا، استیلائی فرد غاصب بر آن خانه نامشروع است؛ لذا حرزى که تهیه کرده مانند عدم حرز است. به خانه ای شبیه است که دربش باز می باشد؛ زیرا، غاصب حق بستن درب را ندارد، و هر تصرفی از او در این خانه ممنوع و نامشروع است. بنابراین، اگر غاصب درب خانه را باز می گذاشت حرزى محقق نبود، در صورتی که دربش را قفل کند، چون تصرف غاصبانه و نامشروع است، گویا قفلى نزده است، لذا اگر غیر مالک نیز هتك حرز کند و مالی را ببرد، سرقت به شمار نمی آید تا دستش قطع گردد.

عبارت تحریر الوسیله به خلاف آن چه در کتب مذکور آمده، اشعار دارد؛ زیرا، عدم قطع را به سرقت مالک مقید کرده است. نکته اش این است که حرز یک معنای عرفی دارد، و مشروعیت در آن دخالت ندارد، عرف خانه ی غصبی را نسبت به مالکش حرز نمی بیند، اما برای غیر مالک حرز می داند.

به بیان دیگر، یک حساب و رابطه ای بین غاصب و مغضوب منه است و دیگران از این رابطه بهره ای ندارند. بنابراین، اگر غاصب درب منزل را قفل کند، به نظر عرف در حق دیگران حرز به شمار می آید. این فتوا از بعضی از بزرگان و جهی ندارد؛ زیرا، تقسیم حرز به شرعی و غیر شرعی ناتمام است، و سرقت غیر غاصب، سرقت از حرز محسوب می گردد. بنابراین، اگر شرایط دیگر وجود داشته باشد، دستش را می برند.

#### فرع چهارم: عدم قطع بر هتك حرز و بردن مال خود

اگر صاحب خانه ای فرشی را از شخصی غصب، و در خانه اش پهن کرد، مالک فرش تنها راه رسیدن به مالش را سرقت شبانه با هتك حرز تشخیص داد و دست به این کار زد، حکم این عمل چیست؟

حکم یک فرضش روشن است؛ جایی که تنها راه رسیدن به مال، هتك حرز باشد، صاحب مال درست است که هتك حرز کرده، و چون راه منحصر به فرد برای رسیدن به

۱- قواعد الاحکام، ج ۲، ص ۲۷۰.

۲- مسالک الافهام، ج ۱۴، ص ۵۰۴.

۳- المبسوط، ج ۱۴، ص ۵۰۴.

مالش هتک حرز بوده، عملش مشروع است. از طرفی از مال مردم نیز چیزی را به سرقت نبرده و مال خود را برداشته است. بر اخذ مال خود سرقت صادق نیست، چرا که مفهوم سرقت به اخذ مال غیر مقتید می باشد.

از این رو، هتک حرز و اخذ مالش هر دو بر طبق موازین شرع خواهد بود و بر آن حدی مترتب نیست.

اگر راه رسیدن به مال منحصر در هتک حرز نبود و راه های دیگری نیز امکان داشت، ولی او دست به هتک حرز زد، درست است این عمل نامشروع است، لیکن سرقت بر اخذ مالش صادق نیست، تا قطع دست مترتب گردد.

اگر مالی را با صاحب خانه شریک است، مثلاً صد کیلو گندم در انبار شریکش به نحو شرکت و اشاعه داشت، پس از مطالبه، شریک از تحویل دادنش امتناع کرد او نیز هتک حرز کرده، سهم خود یا اضافه تر از آن را برداشت، اگر مقدار زاید به اندازه ی نصاب یا بیشتر باشد، امام رحمه الله فرمود: در آن دو روایت است: یکی بر عدم قطع دلالت دارد و دیگری می گوید: دستش قطع می گردد.

اما اگر کمتر از آن است، حکم مسأله مبتنی بر مطالبی است که در مورد سرقت از غنیمت گذشت. در آن جا گفتیم اگر از این روایات صرف نظر کنیم، مقتضای قاعده مطلب دیگری است، یعنی قاعده نمی گوید: ملاحظه شود آیا به اندازه ی سهمش برداشته است یا نه؛ بلکه می گوید: مقدار گندمی که برداشته با شریکش به نحو اشاعه شراکت دارد، نیمی از آن متعلق به او و نصف دیگرش در ملک شریکش می باشد، اگر در این مال مشاع، سهم شریکش به اندازه ی نصاب باشد، قاعده اقتضای ثبوت حد سرقت را دارد.

روایات برخلاف قاعده دلالت داشت و می گفت: اگر مال مسروقه به اندازه ی سهم یا اضافه تر از آن، لیکن اگر زاید بر سهم به حد نصاب نرسد، قطع دست در کار نیست. امام راحل رحمه الله با توجه به آن روایات در این جا فرمود: اگر به اندازه ی سهم یا مازاد بر آن ولی کمتر از حد نصاب ببرد، دستش قطع نمی گردد.

اشکال بر ایشان آن است که شما در این جا به ضرس قاطع فتوا به عدم قطع می دهید، در حالی که در آن جا تردید داشتید.

[حکم السرقة من الموقوفات والزكوات وسهم الإمام عليه السلام]

[مسأله ۱۵- لو كان المسروق وقفاً يقطع لو قلنا بأنه ملك للواقف كما في بعض الصور أو للموقوف عليه، ولو قلنا إنه فك ملك لدر المنفعة على الموقوف عليه لم يقطع.

ولو سرق ما يكون مصرفه أشخاصاً كالزكاة بناءً على عدم الملك لأحد لم يقطع.

ولو سرق مالاً يكون للإمام عليه السلام كنصف الخمس بناءً على كونه ملكاً له عليه السلام فهل يقطع بمطالبه الفقيه الجامع للشرايط أو لا؟ فيه تردد، وبناءً على عدم الملك وكونه عليه السلام ولي الأمر لا يقطع على الأحوط.]

### سرقت از مال وقف، زکات و سهم امام عليه السلام

#### اشاره

این مسأله سه فرع دارد:

۱- اگر مال مسروقه وقف باشد، در صورتی که به ملکیت واقف معتقد باشیم همان طور که در بعضی از صورت ها مالک است، مانند جایی که مالک مالش را چند سال حبس کرده باشد و یا به ملکیت موقوف علیه باور داشته باشیم، بر سرقت چنین مالی قطع دست هست؛ ولی اگر وقف را آزاد ساختن ملک برای منفعت بردن موقوف علیه بدانیم، قطعی در سرقتش نیست.

۲- اگر مال مسروقه مالی است که باید به مصرف اشخاص معینی برسد مانند زکات، بنا بر این که آیه بیانگر مورد مصرف زکات باشد، قطع دست وجود ندارد.

۳- اگر از مالی که متعلق به امام است مانند سهم امام علیه السلام چیزی به سرقت برد، در صورتی که قائل به ملکیت امام باشیم، در این که با مطالبه ی فقیه جامع شرایط دست سارق را می برند، تردد داریم. بنا بر این که امام علیه السلام را مالک ندانیم، بلکه او متولی امور مسلمانان باشد، دستش را بنا بر احتیاط نمی برند.

### فرع اول: سرقت از وقف

#### اشاره

اگر کسی مال وقفی را دزدید، امام راحل رحمه الله در حکم سارق تفصیل داده و می گویند: اگر در مسأله وقف بعد از تمام شدن صیغه ی وقف و تحقق آن، عین موقوفه را در ملک مالکی

بدانیم، دست سارق با احراز شرایط دیگر قطع می گردد؛ و گرنه قطع دست به عنوان حکم سارق نخواهیم داشت.

مالک عین موقوفه در برخی از صورت ها، همان مالک واقف است، مانند این که مالی را برای چند سال حبس کند، ملکیت مالک از بین نمی رود، بلکه جواز بیع و سایر تصرّفات او منتفی می گردد.

در برخی از صورت ها، مالک عین موقوفه موقوف علیه است، ظاهر عبارت تحریر الوسیله عدم فرق بین وقف عام و خاص است؛ لذا در وقف بر اولاد که مال بر بطن اول وقف می گردد پس از انقراضش نوبت به بطن دوّم می رسد، ظاهر وقف خاص این است که موقوف علیه مالک است، لیکن حقّ بیع و انتقال را ندارد و فقط می تواند از آن استفاده کند، یا اجاره دهد و یا منفعتش را به کسی صلح کند.

در حقیقت وقف عام مانند وقف کتاب یا مدرسه ای برای طلاب و محصّل ها و ...

اختلاف است؛ یک احتمال، مالکیت شاغلین مثلاً طلبه ها و ... می باشد، احتمال دوّم که در وقف خاص خیلی بعید، ولی در وقف عام شاید قوی باشد، عدم مالکیت عنوان طلبه و مشتغل و غیر آن است، بلکه واقف با وقف، اضافه ی ملکیت را از خودش فکّ کرده و آن مال موقوفه را از ملکیت آزاد نموده است، به منظور این که منافعش بر افراد آن عنوان ریزش کند و از آن بهره مند گردند.

بنابراین، مال موقوفه پس از وقف مالکی ندارد. وقف رها کردن و فکّ ملک است؛ در پاره ای از موارد ناگزیریم این مطلب را بپذیریم؛ مانند زمین و ساختمانی که به عنوان مسجد وقف می گردد مالکی ندارد، نمی توانیم بگوییم: در ملک خداوند است؛ زیرا خداوند مالک حقیقی اشیاء است، بحث ما در ملکیت اعتباری در فقه است که به استناد آن معاملات و تصرّفات محقّق می گردد، مسجدی که وقف می گردد، مالک و اعتبار ملکیتی برایش باقی نمی ماند. در باب وقف عام، احتمال عدم مالکیت عنوان اقوای از ملکیت آن است.

بنابراین، اگر در وقف عام یا خاص، فردی غیر از موقوف علیهم از مال وقفی سرقت کند، مرحوم امام می فرمایند: با فرض ملکیت موقوف علیهم قطع دست هست؛ مانند وقف بر اولاد یا در حبس؛ و با فرض عدم ملکیت قطع دست نیست مانند وقف عام که فکّ ملک

است نه نقل ملک به موقوف علیه.

دلیل عدم قطع این است که برای ثبوت حدّ قطع شرایطی لازم است؛ از جمله ی آن ها این است که باید مال مسروقه مال غیر باشد؛ یعنی هم مالیت داشته باشد- لذا بر سرقت حرّ حدّی نیست- و هم مالیت مضاف به غیر باشد؛ یعنی اضافه ی ملکیت به غیر داشته باشد.

از این رو، بر سرقت مال بدون مالک حدّی مترتب نمی گردد. اگر در وقف عامّ، وقف را فکّ ملکیت گرفتیم، پس، از دایره ملکیت خارج و مالکی ندارد تا به او اضافه گردد؛ لذا، سرقت مال غیر محقق نشده تا حدّش ثابت گردد.

البته باید توجه داشت تحقیق این مطلب که آیا در وقف خاصّ و عامّ فکّ ملکیت است یا انتقال ملکیت به موقوف علیه، باید در کتاب وقف بحث شود. در این جا به نحو قضیه ی شرطیه مطرح می کنیم، اگر ملکیتی پس از وقف هست، دست سارق را قطع می کنند؛ و اگر ملکیتی وجود ندارد، قطع دست نیست.

### حکم سرقت واقف یا موقوف علیه

اگر قائل به ملکیت موقوف علیه شدیم و واقف را مالک ندانستیم، فرقی بین مالک و اجنبی نیست؛ اما اگر واقف، مالک باشد، سرقت مال غیر محقق نشده تا حدّ قطع ثابت گردد.

اگر یکی از موقوف علیه، با فرض ملکیت موقوف علیه، از مال وقفی سرقت کند، بحثی که در مورد سرقت شریک از شریک داشتیم، در این جا نیز مطرح است؛ لذا، قطع دست در موردش ثابت نیست.

تذکر: بحث ما در فرع اول و در فرع دیگر به مواردی اختصاص دارد که سارق در مال مسروقه سهم نباشد.

### فرع دوم: حکم سرقت از زکات

مقدمه: در مورد زکات دو قول وجود دارد:

۱- آیه ی شریفه ی **إِنَّمَا الصَّدَقَتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ وَالْعَمِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمَوْلَّاهِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَرَمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ**

حَكِيمٌ (۱) دلالت دارد بر این که اصناف هشت گانه به نحو اشاعه مالک زکات هستند، ظهور «لام» در ملکیت بیانگر این معنا است. در حقیقت، زکات مالک دارد و مالکش اصناف مذکور در آیه به نحو اشاعه می باشند؛ بنابراین، اگر فردی از غیر این گروه از مال زکات که در انباری محافظت و نگهداری می شود، سرقت کرد، بنا بر قاعده باید دست سارق را برید.

۲- اگر معتقد باشیم آیه ی شریفه در مقام بیان موارد مصرف زکات است و برای زکات مالکی وجود ندارد، دست سارق زکات را اگرچه از حرز هم برده باشد، قطع نمی کنند؛ زیرا، هر چند زکات مالیت دارد اما این مال اضافه ی ملکیت به غیر ندارد.

تحقیق این مطلب که مفاد آیه و روایات باب زکات، ملکیت است یا بیان مورد مصرف، در محل خودش در باب زکات می باشد.

### فرع سوم: حکم سرقت از مال امام علیه السلام

در مورد سهم امام علیه السلام نیز دو مبنا وجود دارد:

۱- امام معصوم علیه السلام نیمی از خمس را مالک است، و تصرف فقیه در آن، از باب این است که با عدم دسترسی به امام معصوم علیه السلام، سهم امام را در مواردی که یقین و قطع به رضایت امام معصوم علیه السلام دارد، مصرف کند؛ مانند شئون دین، ترویج مسائل شرعی، اقامه ی حوزه های علمیّه و مانند آن.

بنا بر مبنای مالک بودن امام علیه السلام، اگر کسی مقداری از سهم امام را از حرز سرقت کرد و تمام شرایط ثبوت حدّ وجود داشت، مالی را که مالک دارد به سرقت برده است و باید دستش قطع گردد؛ اما در آینده خواهیم گفت: اجرای حدّ سرقت منوط و وابسته ی به تقاضای مالک مال مسروقه می باشد. اگر مسروق منتهی اجرای حدّ را مطالبه نکند یا سارق را عفو کند، حاکم نمی تواند دست سارق را قطع کند.

آیا فقیه جامع شرایط که از طرف امام علیه السلام نمایندگی دارد، می تواند به جای او مطالبه ی قطع دست کند؟ امام راحل رحمه الله می فرماید: در این مطلب تردید و اشکال داریم. زیرا نمی دانیم آیا دایره ی نمایندگی فقیه از امام علیه السلام تا این حدّ توسعه دارد به طوری که شامل

مطالبه ی قطع دست هم می شود؟

به دیگر سخن، اگر فردی از لوازم شخصی امام معصوم علیه السلام سرقت کرد، آیا نیابت عامه ی فقیه جامع شرایط تا حدّ مطالبه ی قطع دست سارق مال شخصی امام علیه السلام هم شمول دارد؟ و آیا روایت «... و أمّا الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواه حدیثنا» (۱) این مورد را می گیرد؟ آیا این مورد نیز یکی از مسائل و حوادثی است که امام علیه السلام به فقها ارجاع داده است؟

در شمول و توسعه ی نیابت فقیه تا به این حدّ که حتّی مسائل شخصی و خصوصی زندگی امام معصوم علیه السلام را شامل شود، تردّد و اشکال هست. بنابراین، اگر قائل به ملکیت امام علیه السلام در سهم امام باشیم و از طرفی در اجرای حدّ، مطالبه ی مسروق منه واقعی را لازم بدانیم، فقیه نمی تواند به نمایندگی از امام معصوم علیه السلام، مطالبه ی اجرای حدّ کند؛ زیرا، با شکّ در مطالبه و عدم مطالبه، مشروعیت اجرای حدّ ثابت نمی گردد.

۲- اگر به ملکیت امام علیه السلام معتقد نباشیم، بلکه بگوییم: این مال به عنوان ولایت در اختیار امام علیه السلام یا نایبش قرار می گیرد تا در مصالح اسلام و مسلمانان و ترویج دین و تبلیغ اسلام مصرف کنند و پیامبر خدا و ائمه علیهم السلام هیچ کدام مالک آن نیستند، در این صورت، قطع دست خود به خود منتفی می گردد.

علّت این که مرحوم امام برخلاف دو فرع گذشته (وقف و زکات) به ضرس قاطع فتوا به عدم قطع در مورد سرقت از سهم امام علیه السلام نداده اند، این است که روایت صحیحی در این باب داریم که با وجود آن، فتوا به عدم قطع مشکل می شود.

محمّد بن الحسن یاسناده عن علیّ، عن أبیه، عن الوشاء، عن عاصم بن حمید، عن محمّد بن قیس، عن أبی جعفر علیه السلام، قال: قضی أمير المؤمنین علیه السلام فی رجلین قد سرقا من مال الله أحدهما عبداً مال الله والآخر من عرض الناس.

فقال: أمّیا هذا فمن مال الله، لیس علیه شیء، مال الله أكل بعضه بعضاً، وأمّا الآخر فقدّمه وقطع یده، ثم أمر أن يطعم اللحم والسمن حتّی برئت یده. (۲)

۱- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۱۰۱، باب ۱۱ از ابواب صفات القاضی، ح ۹.

۲- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۵۲۷، باب ۲۹ از ابواب حدّ سرقت، ح ۴.



فقه الحدیث: امیر مؤمنان علیه السلام درباره ی دو عبدی که از مال الله سرقت کردند حکم فرمودند: اما آن که از مال الله و بیت المال است، چیزی بر عهده او نیست؛ قسمتی از بیت المال قسمتی دیگر از آن را خورده است. اما دست عبد دوم را قطع کرد و دستور داد گوشت و روغن بخورد تا بهبودی حاصل گردد.

کیفیت دلالت: مال الله، خواه معنای وسیعی داشته باشد یا نه، شامل سهم امام می گردد، زیرا در آیه خمس: **وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَ لِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ إِنْ كُنْتُمْ ءَامِنْتُمْ بِاللَّهِ (۱)** نصف خمس، ریشه اش ارتباط به خداوند تبارک و تعالی دارد. هیچ موردی به روشنی سهم امام علیه السلام، مصداق مال الله نیست؛ زیرا، در زکات هشت صنف را مطرح می کند و مالک یا مورد مصرفش همین هشت گروه اند و اگر بخواهیم به خدا نسبت دهیم، فقط از باب این که زکات را خداوند واجب کرده است، می باشد.

با توجه به این که سهم امام علیه السلام «مال الله» هست، امام درباره ی دو فرد سارق از مال الله، نسبت به یکی که عبد بیت المال بود، حکمی و حدی را جاری ساخت؛ ولی سارق دیگر را که احتمال دارد فرد آزادی بوده - گرچه به قرینه ی حکم «عرض الناس» احتمال عبد مردم بودنش قوی تر است - دستش را برید؛ آنگاه فرمود: مقداری گوشت و روغن به او بخورانید تا دستش بهبودی حاصل کند و به دنبال کار و زندگی اش برود.

با وجود این روایت صحیح السند که دلالتش نیز تام است، امام راحل قدس سره به شک و تردید افتاده اند. در باب سرقت از وقف و زکات به طور صریح امر قطع دست را دایره مدار ملکیت و عدم آن کردند، ولی در این جا بنا بر ملکیت در فتوای به عدم قطع، احتیاط می کند.

صاحب جواهر رحمه الله روایت را به عنوان مؤید مطرح کرده است؛ (۲) گویا در سندش اشکال

۱- سوره ی انفال، ۴۱.

۲- جواهر الکلام، ج ۴۱، ص ۵۱۳.

دارد؛ و حال آن که سند روایت صحیح است.

نظر برگزیده: بحث ما در صورتی است که در مورد سهم امام به ملکیت امام علیه السلام قائل نباشیم؛ در این فرض، بر طبق قاعده باید به عدم قطع فتوا داد؛ لیکن با وجود این روایت صحیح السند والدلاله چگونه می توان چنین فتوایی داد؟!

منشأ احتیاط امام راحل رحمه الله وجود همین روایت است؛ با وجود آن، شکّ در ثبوت حدّ داریم؛ و مقتضای قاعده «إنّ الحدود تدرأ بالشبهات»<sup>(۱)</sup> سقوط حدّ است و با چنین روایتی نمی توان به حکمی بر خلاف قاعده فتوا داد.

---

۱- قاعده ای اصطیادی از حدیث «قال رسول الله صلى الله عليه وآله، «إدراؤا الحدود بالشبهات» است. وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۳۳۶، باب ۲۴ از ابواب مقدّمات حدود، ح ۴.

[حکم السرقة من باب الحرز أو جداره]

[مسأله ی ۱۶- باب الحرز وكذا ما بنى على الباب والجدار من الخارج ليس محرزاً فلا قطع بها، نعم الظاهر كون الباب الداخل وراء باب الحرز محرزاً بباب الحرز فيقطع به، وكذا ما على الجدار داخلياً، فإذا كسر الباب ودخل الحرز وأخرج شيئاً من أجزاء الجدار الداخل يقطع.]

### سرقت از باب حرز یا جدارش

باب حرز و آن چه بر درب حرز واقع شده و دیوار خارج حرز، محرز نیستند؛ لذا، اگر کسی آن ها را به سرقت برد، دستش قطع نمی گردد. اگر خانه ای دو درب دارد یکی در طول دیگری، درب دوّم به درب اوّل محرز شده، لذا اگر آن را سرقت کرد، دستش را می برند؛ و همین طور اگر درب را بشکنند، داخل خانه و حرز گردد و چیزی از دیوار داخلی ببرد، دستش قطع می گردد.

علّت طرح این فرع مطلبی است که شیخ طوسی رحمه الله در کتاب مبسوط فرموده است.

ایشان بیان کرده: همان طور که اثاثیه ی منزل به واسطه ی وجود درب، در حرز واقع شده است، این درب هم در عمارت داخل است و به واسطه ی بازوها و گوشه های آن که در دیوار قرار گرفته، محرز شده است؛ یعنی نصب در عمارت و ثابت بودنش سبب محرز بودنش گشته است. لذا، اگر کسی درب را بکند و ببرد با آن که وارد حرز نشده، لیکن صادق است که مالی را از حرز بیرون آورده و برده است. (۱)

مرحوم امام در تحریرالوسیله با این مطلب مخالف کرده، می فرماید: درب منزل در حرز قرار نمی گیرد؛ مگر جایی که منزل دو درب طولی داشته باشد؛ یعنی اگر درب اول را باز کند وارد محوطه ای شده و سپس از آن به درب دوّم برسد. آن درب دوّم به وسیله ی درب اول در حرز واقع شده است؛ و بر بردن آن سرقت صادق است؛ ولی بر ربودن درب اول سرقت موجب حدّ منطبق نیست.

برخی از اعلام در طی این مطلب، فرموده است: اگر شک داشته باشیم آیا درب اول محرز هست یا نه؟ قاعده اقتضا دارد دست دزد قطع گردد؛ زیرا، در اصول در باب عام و خاص گفتیم: اگر عامی داشتیم و مخصیص منفصلی بیاید که مجمل بوده و امرش دایر بین اقل و اکثر است، در مقدار متیقن خاص به همان خاص اخذ می کنیم و در مقدار مشکوکش به عام مراجعه می شود.

توضیح: اگر دلیل عام «أكرم العلماء» را با مخصیص منفصل «لا تکرّم الفساق من العلماء» داشته باشیم و مفهوم فسق مردّد بین مرتکب کبیره و اعّم از مرتکب کبیره و صغیره باشد، در این جا مرتکب کبیره قطعاً فاسق است و مرتکب صغیره مشکوک الفسق می باشد؛ عالم مرتکب صغیره را نمی دانیم باید اکرام کنیم یا نه، در این صورت، نسبت به مرتکب کبیره یقین به تخصیص عام داریم ولی نسبت به مرتکب صغیره شک در خروج آن داریم، به عموم عام تمسک می کنیم؛ این بحث در مطلق و مقتید نیز مطرح است.

در مقام ما آیه ی وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِّنَ اللَّهِ (۱) مطلقاً است که روایات دالّ بر لزوم حرز به صورت منفصل آن را تقیید می کنند. از طرفی در مفهوم حرز تردید داریم و نمی دانیم آیا معنای وسیعی دارد که درب بیرونی خانه را شامل گردد یا نه،- یعنی در معنای حرز، بین اقل و اکثر تردید داریم،- قدر متیقن از آن جایی است که در خانه باشد نه متصل به دیوار خانه، امّا آن چه متصل به دیوار است، مشکوک است که محرز می باشد یا نه؟ در نتیجه، شک می کنیم آیا در این صورت، حدّ پیاده می شود یا نه، باید مانند مواردی که قطع داریم حدّ را اجرا کنیم. (۲)

نظر برگزیده: با توجه به این که بحث در شبهه ی مفهومی است، یعنی نمی دانیم مفهوم حرز چه اندازه وسعت دارد، فقط اندرون خانه را شامل می گردد یا درب بیرونی را نیز فرا می گیرد؟ شبهه ی مصداقیه نیز نیست؛ زیرا، شبهه ی مصداقیه در جایی است که معنا را می دانیم ولی در انطباق معنا بر خارج تردید داریم. اگر درب خانه بسته باشد هتک حرز کرده است، امّا اگر باز باشد، هتک حرز نکرده است؛ ولی اگر شک باشد که درب خانه باز

۱- سوره ی مائده، ۳۸.

۲- تکمله المنهاج، ج ۱، ص ۲۸۸.

بوده یا نه، در این صورت شبهه ی مصداقیه می باشد.

این بیان بعضی از اعلام تمام نیست؛ زیرا، اگر اعتبار حرز در مفاد مفهوم سرقت از باب ورود یک دلیل تعیندی بود، یعنی مطلقاً داشتیم و مقیددی منفصل بر اعتبار حرز دلالت داشت، این مطلب تمام بود؛ لیکن حقّ این است که مسأله ی حرز در ماهیت سرقت دخالت دارد. لذا، اگر مقیددی هم نداشتیم، در مواردی که مال مسروقه در بیرون از حرز باشد، حکم به اجرای حدّ و شمول آیه شریفه نمی کردیم. زیرا، در معنای عرفی سرقت، حرز دخالت دارد.

در روایت محمد بن مسلم امام صادق علیه السلام فرمود: «كُلُّ مَنْ سَرَقَ مِنْ مُسْلِمٍ شَيْئًا قَدْ حَوَاهُ وَأَحْرَزَهُ فَهُوَ يَقَعُ عَلَيْهِ اسْمُ السَّارِقِ وَهُوَ عِنْدَ اللَّهِ سَارِقٌ، وَلَكِنْ لَا يَقْطَعُ إِلَّا فَيُرْبِعُ دِينَارًا أَوْ أَكْثَرَ»<sup>(۱)</sup>. از این روایت، استفاده می شود حکم قطع دست به نصاب ربع دینار مقید می گردد و اگر دلیل نصاب نبود، آیه بر قطع دست در سرقت یک ریال نیز دلالت داشت؛ ولی مسأله ی حرز، مانند مسأله ی نصاب نیست؛ زیرا، امام علیه السلام فرمود: کسی که از حرز دزدی کند اسم سارق بر او منطبق است؛ یعنی در عرف و شرع به او سارق می گویند.

لذا در معنای سارق و ذات و حقیقتش سرقت از حرز افتاده است، گویا فرموده باشد:

«السارق عن حرز». در این صورت، اگر شک کنیم آیا درب بیرون خانه محرز هست یا نه؟ نمی توان به اطلاق آیه تمسّیک کرد؛ زیرا، آیه اطلاق ندارد.

۱- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۴۸۲، باب ۲ از ابواب حدّ سرقت، ح ۱.

[حکم سارق الكفن مع نبش القبر]

[مسأله ی ۱۷- یقطع سارق الكفن إذا نبش القبر وسرقه ولو بعض أجزائه المندوبه بشرط بلوغه حدّ النصاب، ولو نبش ولم يسرق الكفن لم يقطع ويعزّر.

وليس القبر حرزاً لغير الكفن، فلو جعل مع الميّت شیء فی القبر فنیش وأخرجه لم یقطع به علی الأ-حوط، ولو تکرّر منه النیش من غیر أخذ الكفن وهرب من السلطان، قیل: یقتل، وفیه تردّد.]

### حکم سرقت کفن و نبش قبر

#### اشاره

این مسأله دو فرع دارد:

۱- اگر فردی قبر میّتی را بشکافد و اجزای کفن او را به سرقت برد، خواه اجزای واجب کفن باشد یا اجزای مستحب آن، در صورتی که به حدّ نصاب برسد، دست سارق را قطع می کنند؛ اما اگر قبر را نبش کرد ولی کفنی به سرقت نبرد، دستش را نمی برند و فقط تعزیر می گردد.

۲- قبر فقط برای کفن حرز است و برای غیر آن حرز نیست؛ لذا، اگر همراه میّت چیزی را گذاشتند و شخصی قبر را شکافت و به سرقت برد، بنا بر احتیاط دستش قطع نمی گردد.

اگر چند بار نبش قبر کند و از ترس حکومت فرار کند، قولی بر کشتن او داریم.

### فرع اول: سرقت کفن

#### اشاره

در صورتی که نبش قبر کند و کفن میّت را به سرقت ببرد، حکم سرقت از زنده ها در مورد سارق پیاده می گردد؛ زیرا، قبر به منزله ی حرز برای کفن است؛ همان طور که درب خانه برای متاع های درونش حرز می باشد. اگر کسی هتک حرز کند و چیزی را ببرد، سرقت صادق و حکمش مترتب می گردد؛ حال اگر دزدی قبر را نبش کند و کفن میّت را ببرد، همین حکم پیاده می شود.

مشهور بین فقها همین فتوا است و برخی نیز بر آن ادّعی اجماع (۱) کرده اند؛ در مقابل

١- غنيه النزوع، ص ٤٣٤؛ السرائر، ج ٣، ص ٥١٤.

مشهور، فتوای شیخ صدوق رحمه الله در مقنع (۱) و من لایحضره الفقیه (۲) است که فرموده است: اگر نبش قبر مکزّر باشد، قطع دست هست ولی بر یک بار نبش قبر دست را نمی برند.

در عبارت مرحوم صدوق به این مطلب تصریح نشده است که چند مرتبه باید قبر را بشکافد؟ و آیا همراه با نبش باید چیزی را نیز به سرقت برده باشد تا دستش قطع گردد یا نه؟ زیرا، دو عنوان محرم داریم: یکی: نبش قبر مؤمن مگر در مواردی که استثنا شده است.

دوم سرقت کفن. ظاهراً صدوق رحمه الله همین معنا را در نظر دارد؛ یعنی نبش قبر به انضمام سرقت کفن، با وجود شرایط ثبوت حدّ به دو دلیل:

۱- فتوای مرحوم صدوق را در مقابل فتوای مشهور آورده اند و سخن مشهور در مورد سرقت کفن همراه با نبش قبر است.

۲- معمولاً هدف تّبّاش از نبش قبر بردن کفن است؛ وگرنه صرف شکافتن قبر یک کار عقلایی نیست تا بر آن اثری عاقلانه مترتب گردد. نبش قبر مانند باز کردن قفل خانه ی مردم است که برای بردن اموالش این کار را می کند و آلا صرف باز گذاشتن درب خانه ی مردم، یک امر عقلایی به شمار نمی آید.

از این رو، هر چند به دنبال کلام صدوق رحمه الله سخنی از سرقت نیامده است، ولی مراد ایشان نبش قبر با سرقت کفن است.

روایاتی که در این مورد داریم دو دسته است: یک دسته بر قول مشهور دلالت دارد و یک طایفه می تواند مستند قول مرحوم صدوق باشد.

### مستند قول مشهور

۱- محمّد بن یعقوب، عن علی بن ابراهیم، عن أبیه، وعن محمّد بن اسماعیل، عن الفضل بن شاذان جمیعاً، عن ابن ابی عمیر، عن حفص بن البختری، قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: حدّ التّبّاش حدّ السّارق. (۳)

۱- المقنع ص ۴۴۷.

۲- من لایحضره الفقه ج ۴ ص ۶۷.

۳- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۵۱۰، باب ۱۹ از ابواب حدّ سرقت، ح ۱.



فقه الحدیث: در این روایت صحیحه، امام صادق علیه السلام فرمود: حدّ نباش همان حدّ سارق است.

هرچند ظاهر روایت دلالت دارد حدّ نبش قبر خواه سرقتی به دنبال داشته باشد یا نه، همان حدّ سارق است؛ و امکان این مطلب که در شریعت اسلام برای نبش قبر حدّی معین شده باشد، هست؛ لیکن به قرینه ی روایات دیگر و به قرینه ی غرض نوعی از نبش قبر، مطلب مقید به سرقت است؛ زیرا، در نبش قبر به خودی خود غرضی عقلایی وجود ندارد.

از شکافتن قبر هدفی دارد و آن دزدیدن کفن است.

بر فرض این که مردّد باشیم، آیا بر مطلق نبش قبر، حدّ سرقت جاری است یا وقتی که با سرقت کفن توأم باشد، از باب قدر متیقّن، مورد و بحث ما را شامل می شود.

۲- ویاسناده عن الصفّار، عن الحسن بن موسی الخشاب، عن غیاث بن کلوب، عن إسحاق بن عمّار، إنّ علیاً علیه السلام قطع نباش القبر، فقیل له: أتقطع فی الموتی؟ فقال: إنّنا نقطع لأمواتنا كما نقطع لأحيائنا. (۱)

فقه الحدیث: در این روایت معتبره آمده است: امیر مؤمنان علیه السلام دست نباش قبر را بریدند، گفته شد: در سرقت از اموات نیز دست می بُرید؟ امام علیه السلام فرمود: همان گونه که بر سرقت از زندگان دست می بریم، بر سرقت از مردگان نیز دست قطع می کنیم.

هرچند به نظر می رسد روایت مرسله باشد، لیکن اسحاق بن عمّار در بیشتر روایاتش از امام صادق علیه السلام روایت می کند. شاید اشتباهی رخ داده و نام امام معصوم علیه السلام افتاده باشد.

دلالت روایت: اگر کسی درب خانه ای را بشکند و از آن به اندازه ی نصاب سرقت کند، دستش را قطع می کنند. امام علیه السلام فرمود: در خصوص اموات نیز همین حکم جاری است، فرقی بین مرده و زنده نیست. لذا، همان گونه که با تحقّق سرقت با تمام شرایط در مورد

۱- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۵۱۳، باب ۱۹ از ابواب حدّ سرقت، ح ۱۲.

سرقه از زندگان دست قطع می گردد، در خصوص اموات نیز باید سرقه با تمام شرایطش محقق گردد تا بتوان دست سارق را برید. بنابراین، هرچند در روایت به سرقه نباش تصریح نشده است ولی ذیل روایت بیانگر این است که امام علیه السلام حکم را در مورد نباش دزد اجرا کرده است؛ وگرنه نباش را عنوان مسأله قرار دادن، و بعد از آن، به مسأله ی سرقه تعلیل آوردن، با هم تناسب ندارد. این روایت مؤید روایت گذشته است که می فرمود: «حدّ التّباش حدّ السارق» یعنی نباش سارق کفن.

به عبارت دیگر، تردیدی نداریم عبارت «نقطع لأحيائنا» قطع به خاطر سرقه است.

وقتی امام علیه السلام، اموات را به احیا تشبیه می کند، معلوم می شود در مشبه نیز مسأله سرقه مطرح است؛ لیکن سرقه که در رابطه ی با اموات می باشد.

۳- وعن حبيب بن الحسن، عن محمد بن الوليد، عن عمرو بن ثابت، عن أبي الجارود، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام يقطع سارق الموتى كما يقطع سارق الأحياء. (۱)

فقه الحدیث: سند این روایت معتبر نیست. امام علیه السلام فرمود: دست سارق از اموات همانند دست سارق از احیا قطع می گردد.

دلالت روایت: خیلی قوی است و جلوی هر گونه توهمی را می گیرد. در اضافه شدن، کمترین ملابستی کافی است؛ وقتی سارق را به مردگان نسبت می دهد، یعنی سارق از اموات نه سارق خود مُرده ها.

۴- وعنه، عن أبيه، عن آدم بن إسحاق، عن عبد الله بن محمد الجعفي، قال:

كنت عند أبي جعفر عليه السلام وجاءه كتاب هشام بن عبد الملك في رجل نبش امرأة فسلبها ثيابها ثم نكحها فإنّ الناس قد اختلفوا علينا، طائفه قالوا:

اقتلوه، وطائفه قالوا: أحرقوه.

فكتب إليه أبو جعفر عليه السلام: إنّ حرمة الميت كحرمة الحيّ، تقطع يده لنبشه وسلبه الثياب ويقام عليه الحدّ في الزنا، إن احصن رجم وإن لم يكن احصن جلد مائه. (۲)

۱- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۵۱۱، باب ۱۹ از ابواب حدّ سرقه، ح ۴.

۲- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۵۱۰، ح ۲.

فقه الحدیث: سند این روایت معتبر نیست. راوی می گوید: نزد امام باقر علیه السلام نشسته بودم، نامه ی هشام بن عبدالملک به دست آن حضرت رسید. در آن نوشته بود: مردی قبر زنی را شکافت و لباسش را دزدید و با او مقاربت کرد. حکم این فرد چیست؟ علمایی که در این جا هستند اختلاف کرده اند، گروهی می گویند: او را بکشید، و جمعی به سوزاندنش فتوا می دهند.

امام باقر علیه السلام به او نوشت: احترام میت همانند احترام حی است. دست او را به خاطر نبش قبر و کفن دزدی می برند و حدّ زنا بر او اقامه می شود؛ اگر محصن است رجم، و گرنه صد ضربه تازیانه به او می زنند.

دلالت روایت بر قطع دست همراه با بیان علت تمام است؛ و از آن معلوم می شود مجرد نبش کافی نیست، بلکه قبر به منزله ی حرز، و کفن مانند متاع داخل حرز است.

۵- وعنه، عن محمد عبدالحمید العطار، عن سیار، عن زید الشّحام، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: اخذ تباش في زمن معاوية، فقال لأصحابه: ما ترون؟

فقالوا: نعاقبه ونخلى سبيله، فقال رجل من القوم: ما هكذا فعل علي بن أبي طالب، قال: و ما فعل؟ قال: فقال: يقطع التباش وقال: هو سارق وهتاك للموتى. (۱)

فقه الحدیث: امام صادق علیه السلام فرمود: در زمان معاویه تباشی را گرفتند، از اصحابش پرسید: حکمش چیست؟ گفتند: او را عقوبتی می کنیم و رهایش می سازیم. مردی بلند شد و گفت: در مورد تباش علی بن ابیطالب این طور حکم نکرد. معاویه گفت: چگونه عمل می کرد؟ گفت: دست او را می برید و می فرمود: تباش، نسبت به مردگان سارق و هتاک است.

دلالت روایت: روایت دلالت دارد که نبش به تنهایی کافی نیست، بلکه سارق و هتاک

بودن در قطع دست نقش دارد. مقصود از هتاک، هتک حرز است نه هتک حیثیت؛ هرچند هتک حرز، هتک احترام و حیثیت میّت را نیز به دنبال دارد؛ لیکن کلمه ی سارق که قبل از آن آمده، بر هتک حرز، از هتاک قرینه است.

جمع بندی: دلالت این روایات بر فتوای مشهور تامّ و تمام است؛ اگر در مقابل آن ها روایت دیگری نداشتیم، می توانستیم به آن ها فتوا دهیم؛ زیرا، در بین آن ها روایت صحیح و معتبر وجود دارد؛ ولی باید روایات منافی با آن را نیز ببینیم.

### مستند قول شیخ صدوق رحمه الله

۱- وبالإسناد عن الفضیل، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: التّبّاش إذا كان معروفاً بذلك قطع. (۱)

فقه الحدیث: در این روایت صحیح، امام علیه السلام فرمود: تبّاش اگر به این عمل مشهور باشد، دستش قطع می گردد.

دلالت روایت: اگر این حدیث بخواند دلیل نظر صدوق رحمه الله باشد، باید به دو چیز در این روایت ملتزم شویم:

۱- بگوئیم: روایت مفهوم دارد؛ یعنی اگر تبّاشی معروف به تبّاشی نبود، دستش را نباید قطع کرد.

۲- معروف را به معنای متعدّد و مکرّر بگیریم؛ یعنی تبّاش اگر به طور مکرّر به این عمل دست زد، باید دستش را ببرند.

ما هر دو مطلب را منکریم، زیرا:

اولاً: برای قضیه ی شرطیه مفهوم قائل نیستیم تا چه برسد به قضیه ی وصفیه و قضایای دیگر. محل این بحث باب مفاهیم در اصول است.

ثانیاً: معنای معروف، تکرّر فعل نیست؛ زیرا، ممکن است کسی صدها بار به نبش قبر پرداخته باشد ولی معروف و مشهور نباشد از جهت این که محرمانه و مخفیانه به این کار دست می زده است؛ و یک نفر یک بار مرتکب نبش شده باشد و او را شناسایی کنند و در جامعه به این عمل معروف گردد. به هر حال، بین دو عنوان نسبت عموم و خصوص مطلق برقرار است.

۱- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۵۱۳، باب ۱۹ از ابواب حدّ سرقت، ح ۱۵.

احتمال می دهیم روایت در مقام بیان مطلب دیگری باشد. مقصود از «إذا كان معروفاً بذلك»، «إذا ثبت كونه تباشاً» باشد؛ زیرا، قطع دست بر روی سرقت واقعی نرفته است؛ بلکه سرقتی که اثبات گردد؛ یعنی تباشی به اقرار یا بینه ثابت گردد. در این صورت روایت از ادله ی مشهور خواهد بود نه صدوق رحمه الله.

۲- وعنہ، عن فضالہ، عن موسیٰ، عن علی بن سعید، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألتہ عن رجل اخذ وهو يئبش، قال: لا أرى عليه قطعاً إلّا أن يؤخذ وقد نبش مراراً فأقطعه. (۱)

فقه الحدیث: علی بن سعید مجهول و مدح و ذمی ندارد. از امام صادق علیه السلام پرسید:

مردی را در حالی که نبش قبر می کرد، دستگیر کردند؛ حکمش چیست؟ امام علیه السلام فرمود:

بر او قطع دست نمی بینم مگر آن که چندین مرتبه نبش قبر کرده باشد؛ در این صورت، دستش را قطع می کنند.

۳- ویاسنادہ، عن أحمد بن محمد بن عیسیٰ، عن الحسين بن سعید، عن ابن أبي عمیر، عن محمد بن أبي حمزہ، عن علی بن سعید، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن التباش. قال: إذا لم يكن التباش له بعاده لم يقطع ويعزر. (۲)

وحدت یا تعدّد: هر چند صاحب وسائل رحمه الله این روایت و روایت قبل را به عنوان دو روایت مطرح کرده است، ولی در حقیقت یک روایت و از یک راوی هستند؛ راوی یک بار این مطلب را از امام پرسیده و آن حضرت جواب داده است؛ لیکن علی بن سعید مطلب را یک بار بر محمد بن ابی حمزه بازگو کرده و یک بار بر موسی. معنای دو روایت، یعنی دو بار سؤال کردن و جواب گرفتن.

فقه الحدیث: علی بن سعید از امام صادق علیه السلام از حکم تباش پرسید. امام علیه السلام فرمود:

اگر تباشی، کار و عادت او نباشد، یعنی چندین مرتبه تکرار نشده باشد، دستش را نمی بُرنند

۱- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۵۱۳، باب ۱۹ از ابواب حدّ سرقت، ح ۱۱.

۲- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۵۱۳، باب ۱۹ از ابواب حدّ سرقت، ح ۱۳.

و فقط او را تعزیر می کنند.

نظر برگزیده: این روایت را از جهت ضعف سند کنار می گذاریم؛ لذا، نوبت به تعارض و جمع دلالتی نمی رسد. زیرا، جمع دلالتی و اعمال قواعد باب تعارض و مانند آن در صورتی است که دو طایفه از روایات معتبر باشند. اگر روایتی با قطع نظر از معارضه حجیت نداشت، دیگر جایی برای این بحث که تعارض دارد یا نه، باقی نمی ماند؛ زیرا، اگر معارضی هم نبود، نمی توانستیم به آن استناد کنیم.

۳- ویاسناده، عن أحمد بن محمد، عن ابن فضال، عن الحسن بن الجهم، عن ابن بکیر، عن بعض أصحابنا، عن أبي عبد الله عليه السلام في التباش إذا أخذ أول مره عزّر فإن عاد قطع. (۱)

فقه الحدیث: در این روایت مرسل، امام صادق علیه السلام فرمود: تباش را در دفعه ی اول تعزیر می کنند؛ اگر بار دیگر انجام داد، دستش را می بُرند.

این روایت با فتوای مرحوم صدوق موافق نیست؛ زیرا، ظاهر روایت، قطع دست در مرتبه ی دوم است؛ ولی ظاهر عبارت صدوق رحمه الله در کتاب مقنع و من لایحضره الفقیه، قطع دست در مرتبه ی سوم به بعد است.

اگر گفته شود: در لفظ «تباش» تکرر نهفته است، زیرا «تباش» بر وزن «فَعِيَال» صیغه ی مبالغه است؛ همان طور که صاحب جواهر رحمه الله این مطلب را فرموده است. (۲)

می گوئیم: تباش همان معنای فاعلی را دارد؛ به دلیل این که اسم فاعلی برای «نبش ینبش» به صورت «تباش» ندیدیم؛ و جایی استعمال نشده است. لذا، تباش به همان معنای اسم فاعلی به کار رفته است. دلیل دیگر، استعمال تباش در همین روایت مرسله در مورد کسی که دفعه ی اول به نبش قبر پرداخته است.

این روایت را نیز به جهت ضعف سند کنار می گذاریم.

۴- ویاسناده، عن محمد بن علی بن محبوب، عن أحمد بن محمد، عن

۱- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۵۱۴، باب ۱۹ از ابواب حدّ سرقت، ح ۱۶.

۲- جواهر الکلام، ج ۴۱، ص ۵۲۰.

الحسن بن محبوب، عن أبي أيوب، عن الفضيل، عن أبي عبد الله عليه السلام عن الطرّار والتبّاش والمختلس، قال: لا يقطع. (۱)

فقه الحديث: از امام علیه السلام از حکم طرّار و تبّاش و مختلس پرسیده می شود؛ و آن حضرت می فرماید: دست هیچ کدام را قطع نمی کنند.

تذکر: در حاشیه ی وسائل الشیعه گفته اند: این روایت هیچ ربطی به روایت فضیل ندارد؛ بلکه روایت عیسی بن صبیح است که به عنوان روایت دهم این باب و روایت چهارم باب سیزدهم آورده است. از این جا معلوم می شود روایت عیسی بن صبیح دو گونه نقل شده است. روایت چهاردهم این باب با روایت چهارم باب سیزدهم از نظر متن روایت یکی است؛ ولی روایت دهم باب سیزدهم این گونه است:

وإسناده، عن الحسين بن سعيد، عن ابن محبوب، عن عيسى بن صبيح، قال:

سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الطرّار والتبّاش والمختلس قال: يقطع الطرّار والتبّاش ولا يقطع المختلس.

اختلاف دو روایت در این است که در یکی بین طرّار و تبّاش با مختلس فرق گذاشته شده است. در دو عنوان اول به قطع دست حکم می کند، ولی در عنوان اخیر به عدم آن فرمان می دهد؛ اما در روایت چهاردهم این باب و چهارم باب سیزدهم در هر سه عنوان، حکم را عدم قطع می گوید.

از این جهت، معلوم می شود اشتباهی رخ داده و در دو روایت اخیر (۱۴ ب ۱۹-۴ ب ۱۳) جمله ای افتاده است.

توجه نکردن به این مطلب، سبب بروز اشکال مهمی شده است؛ زیرا، روایت صحیحه اگر از فضیل بن یسار باشد و بر عدم قطع دست دلالت کند، با روایات صحیحه ای که بر قطع دست دلالت داشت، تعارض پیدا می کند. مرحوم صاحب جواهر راه حلّ تعارض را به این دانسته که این روایت را بر موردی که فقط قبر را شکافته ولی چیزی نبرده است، حمل می کنیم. (۲)

۱- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۵۱۳، باب ۱۹ از ابواب حدّ سرقت، ح ۱۴.

۲- جواهر الکلام، ج ۴۱، ص ۵۱۸.

با توجه به آن چه گفتیم، نیازی به این وجه جمع نیست؛ زیرا:

اولاً: این روایت ربطی به فضیل بن یسار ندارد؛ زیرا، در تهذیب از عیسی بن صبیح نقل شده است.

ثانیاً: در روایت جمله ای افتاده است و یک طرف قصه نقل نشده است. مؤید این مطلب روایت صحیحی ی زیر است:

وعن محمد بن جعفر الكوفي، عن محمد بن عبد الحميد، عن سيف بن عميرة، عن منصور بن حازم، قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: يقطع التباش والطرار ولا يقطع المختلس. (۱)

فقه الحديث: ظاهر روایت این است که در همان جلسه ای که عیسی بن صبیح مطلب را می پرسیده، منصور بن حازم حکم را از امام علیه السلام شنیده است. امام علیه السلام در دو عنوان اول به قطع دست و در عنوان سوم به عدمش حکم کرد.

در نتیجه، روایت عیسی بن صبیح و روایت منصور بن حازم، از ادله ی قول مشهور هستند؛ و نه قول صدوق رحمه الله. در حقیقت، ما روایت صحیحی ای نداریم که بر عدم قطع در دفعه ی اول دلالت کند تا به جمع دلالی یا اعمال قواعد باب تعارض نیاز داشته باشیم؛ زیرا، اعمال قواعد باب تعارض یا جمع دلالی فرع حجیت روایت از حیث سند است.

بنابراین، تا این جا مقتضی برای فتوای مشهور تمام شد، لیکن روایاتی در این مقام داریم که حکم تباش را پایمال کردن او زیر پای مردم گفته است:

۱- وعنه، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن غير واحد من أصحابنا قال: أتى أمير المؤمنين عليه السلام برجل تباش فأخذ أمير المؤمنين عليه السلام بشعره فضرب به الأرض ثم أمر الناس أن يطؤوه بأرجلهم فوطؤوه حتى مات. (۲)

فقه الحديث: تباشی را دستگیر و نزد امیر مؤمنان علیه السلام آوردند. آن حضرت موی سر او را گرفت و به زمین انداخت. آن گاه دستور دادند مردم بر روی او راه بروند و لگد کوبش

۱- وسائل الشیعه ج ۱۸ ص ۵۰۵ باب از ابواب حد سرقت ح ۳.

۲- وسائل الشیعه ج ۱۸ ص ۵۱۱، باب ۱۹ از ابواب حد سرقت، ح ۳.



کنند؛ و او در زیر قدم های مردم جان سپرد.

۲- محمّد بن علی بن الحسین باسناده إلى قضایا امیر المؤمنین علیه السلام إنّه قطع تَباش القبر، فقيل له: أتقطع فی الموتی؟ فقال: إنا لنقطع لأمواتنا كما نقطع لأحيائنا، قال: واتی بتباش فأخذ بشعره وجلده به الأرض وقال: طؤوا عباد الله، فوطىء حتى مات. (۱)

فقه الحديث: سند صدوق رحمه الله به قضایای امیر مؤمنان علیه السلام صحیح است. امام علیه السلام دست تَباش قبری را برید. اعتراض شد، فرمود: ما برای اموات همانند احیا دست قطع می کنیم.

و فرمود: تَباشی را نزد امام امیر مؤمنان علیه السلام آوردند، آن حضرت موی او را گرفت و به زمینش زد؛ آن گاه فرمود: بندگان خدا لگد کوبش کنید؛ پس، در اثر پامال شدن زیر پای مردم از دنیا رفت.

در عبارت «قال: اتی...» فاعل «قال» صدوق رحمه الله است و این قسمت از روایت مرسل است؛ لیکن مرحوم صدوق یک بار به نحو «رُوی» روایت را نقل می کند. در این حال، اعتباری برای آن روایت نیست و یک بار گویا ناظر و حاضر در آن مسأله و جریان بوده است. در این مقام به این صورت فرموده؛ یعنی واقعیتهای را حکایت می کند و مسأله را به طور مستقیم به امام امیر مؤمنان علیه السلام نسبت می دهد. این نحوه از مرسلات صدوق رحمه الله، توثیق تمام واسطه های محذوف در سند است. لذا، این روایت از نظر ما معتبر است و نمی توانیم در سندش اشکال کنیم.

وعنه، عن أبي يحيى الواسطي، عن بعض أصحابنا، عن أبي عبد الله عليه السلام قال:

أتى أمير المؤمنين عليه السلام بتباش فأخّر عذابه إلى يوم الجمعة، فلما كان يوم الجمعة ألقاه تحت أقدام الناس فما زالوا يتوطؤنه بأرجلهم حتى مات. (۲)

فقه الحديث: این روایت مرسله همان قضیه را به این صورت مطرح کرده است. پس، قصه و داستان متعدّد نبوده است؛ هر چند این روایت مرسل از ابی یحیی واسطی،

۱- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۵۱۲، باب ۱۹ از ابواب حدّ سرقت، ح ۸.

۲- وسائل الشیعه ج ۱۸ ص ۵۱۴، ح ۱۷.

اعتباری ندارد.

امام صادق علیه السلام فرمود: نباشی را گرفتند نزد امیرمؤمنان علیه السلام آوردند، عقوبتش را تا روز جمعه به تأخیر انداخت. در روز جمعه او را زیر قدم های مردم قرار داد؛ مرتب روی او راه رفتند تا مرد.

این قضیه از طریق ابن ابی عمیر نیز نقل شده بود که به صورت «غیر واحد من أصحابنا»<sup>(۱)</sup> بود؛ چنین مرسلی را نیز نمی توان کنار گذاشت. از طریق صدوق رحمه الله هم که مرسل معتبر بود؛ لذا این قضیه سند قابل اعتماد دارد، لیکن:

اولاً: مطلب در این دو روایت معتبر به امام معصوم علیه السلام اسنادی ندارد.

ثانیاً: شهرت فتوایی برخلاف آن است. لذا باید فتوای مشهور را پذیرفت.

### اعتبار نصاب در کفن دزدی

#### اشاره

نتیجه ی بحث های گذشته این شد که اگر کسی نبش قبر کرد و کفن میت را دزدید، عنوان سارق بر او منطبق است؛ و همان حدی که در سرقت از احیا مترتب بود، در این حالت نیز اجرا می گردد؛ لیکن بحثی بین فقها در اعتبار بلوغ قیمت کفن به حد نصاب می باشد، سه قول در این مطلب هست:

۱- اعتبار نصاب، همان طوری که امام راحل رحمه الله در تحریرالوسیله اختیار کرده اند، و مختار شیخ مفید،<sup>(۲)</sup> سلار<sup>(۳)</sup> و ابن حمزه رحمه الله<sup>(۴)</sup> می باشد؛ بلکه به اکثر نسبت داده اند.<sup>(۵)</sup> یعنی شرایط کفن دزدی را با سرقت اموال دیگر یکسان می بینند، فقط اختلاف در مرده و زنده بودن است؛ و گرنه کفن، مال غیر و قبر هم حرز برای آن است، شکافتن قبر نیز هتک حرز به شمار می آید.

۱- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۵۱۱، باب ۱۹ از ابواب حد سرقت، ح ۳.

۲- المقنعه، ص ۸۰۴.

۳- المراسم، ص ۲۶۰.

۴- غنیه النزوع، ص ۴۳۴.

۵- ریاض المسائل، ج ۱۰، ص ۱۷۹؛ المختلف، ج ۹، ص ۲۴۱.

۲- مرحوم شیخ طوسی (۱) و قاضی ابن براج رحمهما الله (۲) و علمامه رحمه الله در ارشاد (۳) و مرحوم ابن ادریس (۴) در آخر کلامش معتقدند نصابی برای کفن دزدی مطرح نیست.

۳- مرحوم ابن ادریس (۵) در اوّل کلامش تفصیل می دهد به این که اگر مرتبه ی اوّل کفن دزدی او است، باید به حدّ نصاب برسد؛ و اگر در مرتبه های دیگر است؛ نصاب لازم نیست.

### دلیل قول مشهور: اعتبار نصاب

عمده دلیل مشهور تعبیری است که در بعضی از روایات به این مضمون «إِنَّا نَقْطَعُ لِأَمْوَاتِنَا كَمَا نَقْطَعُ لِأَحْيَانَا» (۶) رسیده بود. از این تشبیه فقط شباهت قطع دست در سرقت اموال اموات با قطع دست در سرقت اموال احیا استفاده نمی شود؛ یعنی روایت در مقام بیان این مطلب باشد که ما در سرقت از اموات دست را قطع می کنیم؛ خواه مال مسروقه به حدّ نصاب برسد یا نه، همان طور که در سرقت از احیا دست دزد را قطع می کنیم در صورتی که مال مسروقه به حدّ نصاب برسد.

روایت در مقام القای شباهت بین دو مطلب از تمام جهات و خصوصیات است؛ یعنی به همان کیفیتی که در باب سرقت از احیا، قطع دست هست، در سرقت از اموات نیز قطع دست می باشد. به خصوص با توجه به این که در بعضی از روایات، عنوان سارق بر ثبّاش منطبق شده بود و اطلاق سارق بر ثبّاش یک اطلاق مسامحی و مجازی نیست؛ لذا، در تعبیرات زبان فارسی نیز به او کفن دزد می گویند. عنوان غضب، اختلاس و مانند آن را در مورد ثبّاش بکار نمی برند، بلکه در روایتی آمده بود: «هو سارق وهتاك للموتى» (۷).

۱- النهایه فی مجرد الفقه و الفتوی، ص ۷۲۲.

۲- المهدب، ج ۲، ص ۵۴۲.

۳- ارشاد الأذهان، ج ۲، ص ۱۸۳.

۴- السرائر، ج ۳، ص ۵۱۴.

۵- السرائر، ج ۳، ص ۵۱۲.

۶- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۵۱۱، باب ۱۹ از ابواب حدّ سرقت، ح ۴ و ۵.

۷- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۵۱۱، باب ۱۹ از ابواب حدّ سرقت، ح ۴ و ۵.

اگر نَباش سارق است، ادله ای که مفادش اعتبار نصاب در ثبوت حدّ سرقت است شاملش می گردد؛ زیرا، این ادله به سرقت از زنده ها انصراف ندارد؛ بلکه اطلاق آن هر سرقت موجب قطعی را مقتید به حدّ نصاب می کند. از این رو، اگر قیمت مال مسروقه و کفنی را که دزدیده است به حدّ نصاب نرسد، دست نَباش را قطع نمی کنند.

### دلیل قوم دوّم: عدم اعتبار نصاب

دلیل این قول روایاتی است که به طور مطلق گفته است: «يقطع التّیاش والطّار ولا یقطع المختلس»<sup>(۱)</sup>. این بزرگان یک نظر ابتدایی به روایات کرده اند و از عدم تقیید این دسته روایات به نصاب حدّ سرقت، عدم دخل نصاب را فهمیده اند؛ «یقطع التّبّاش» خواه کفن به اندازه ی نصاب برسد یا نه.

نقد این فتوا واضح است؛ زیرا، باید مجموعه ی روایات را با هم ملاحظه کرد، از روایاتی که مشتمل بر تشبیه است مانند «إنّا نقطع لأمواتنا کما نقطع لأحیائنا»<sup>(۲)</sup> و روایاتی که مفادش تعلیل است مانند «هو سارق وهتاک للموتی»<sup>(۳)</sup> می فهمیم: عنوان منطبق بر نَباشی که واجب است دستش را قطع کنیم، عنوان سارق است. اطلاق این عنوان هم به نحو مجاز و مسامحه نیست، بلکه از نظر عرف و عقلا به نحو حقیقت به کفن دزد نَباش، سارق می گویند.

بنابراین، قطع دست به خاطر تطبیق عنوان سارق است. به همین جهت، تمام خصوصیات و شرایطی که در ثبوت حدّ نسبت به سارق لازم است، در این جا نیز باید وجود داشته باشد. از جمله ی آن شرایط، اعتبار نصاب است.

### قول سوّم: تفصیل بین مرتبه ی اوّل و غیر آن

۱- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۵۱۲، باب ۱۹ از ابواب حدّ سرقت، ح ۷ و ۱۰.

۲- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۵۱۱، ح ۴.

۳- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۵۱۱، ح ۵.

ابن ادریس رحمه الله فرموده است: در مرتبه ی اوّل عنوان سرقت صادق است؛ لذا، باید نصاب سرقت وجود داشته باشد تا حدّ سرقت پیاده گردد، امّا در مراتب بعدی عنوان «مفسد» صادق است و قطع دستی که در باب مفسد فی الارض مطرح است، مشروط به نصاب نیست. (۱)

نقد این دلیل نیز روشن است؛ زیرا، دلیلی که می گوید: نصاب لازم است مقید به مرتبه ی اول و غیر آن نیست و بلکه مطلق است، شامل مرتبه ی دوّم و سوّم و... نیز می گردد. اگر این دلیل مقید به مرتبه ی اول بود، حقّ با اینان بود؛ لیکن با عدم تقیید، هر حدّی که در سرقت از زنده ها در مرتبه ی دوّم جاری می کنند در حقّ سارق از اموات نیز همان را اجرا می کنند.

این مطلب را از کدام دلیل استفاده می کنید و سرقت در مرتبه ی دوّم و سوّم را در باب افساد و مفسد داخل می کنید؛ آن گاه می گوئید در باب مفسد، نصاب مطرح نیست؟ لذا، در سرقت مرتبه ی اوّل چون عنوان سارق صادق است، باید به حدّ نصاب برسد تا دستش را قطع کنیم؛ ولی در سرقت مرتبه ی دوّم و سوّم و... عنوان مفسد منطبق است. لذا، نیاز به نصاب نیست. همه ی این مطالب بدون دلیل است، در مراتب بعد نیز همان دلیل مرتبه ی اوّل منطبق می گردد.

### حکم نبش قبر بدون سرقت کفن

#### اشاره

اگر نباشی قبر را شکافت ولی کفن میت را به سرقت نبرد، بلکه برای اهانت به میت، یا زناى با آن، یا دفن مرده ی دیگر و مانند آن دست به این کار زد، امام راحل رحمه الله می فرمایند:

حکمش قطع دست نیست، بلکه او را تعزیر می کنند.

کلمات اصحاب و فقها در این مسأله واضح و روشن نیست. از باب نمونه، در جمع بین روایاتی که بر قطع دست دلالت می کرد و روایت فضیل (۲) که بر عدم قطع دلالت دارد، صاحب ریاض رحمه الله فرموده است: جمعی که عدّه ای از اصحاب گفته اند، این است که روایات دالّ بر قطع دست را بر مورد سرقت کفن و روایات عدم قطع را بر مورد نبش تنها و مجرد از سرقت کفن حمل می نماییم؛ لذا در خصوص این فرع، نظر اصحاب بر عدم قطع و

۱- السرائر، ج ۳، ص ۵۱۲.

۲- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۵۱۳، باب ۱۹ از ابواب حدّ سرقت، ح ۱۴.

تعزیر است. (۱)

نظر برگزیده: در مباحث گذشته گفتیم روایت فضیل همان روایت عیسی بن صبیح است و در نقل روایت اشتباهی رخ داده است؛ علاوه بر این که در روایاتی که «نباش» به طور مطلق به کار رفته است، ظاهراً مقصود از این عنوان، نباش سارق است و نه فقط صرف نباشی؛ زیرا، غرضِ نوعی عقلایی از نبش قبر، بردن کفن میت است؛ اگرچه گاه به طور نادر اغراض دیگری نیز در این عمل وجود دارد.

علاوه بر این که تعبیر «إِنَّمَا نَقَطِعُ لِأَحْيَانًا كَمَا نَقَطِعُ لِأَمْوَاتِنَا» (۲) اگر سرقتی در کار نباشد، صادق نیست؛ و این قطع در مورد نباش غیر سارق پیاده نمی شود؛ و هم چنین است روایتی که عنوان «هو سارق وهتاك للموتى» (۳) را داشت.

در نتیجه، روایاتی که بر قطع دست دلالت دارد، موردی را می گوید که نبش قبر همراه با سرقت کفن باشد؛ لیکن در این مقام روایتی نیز وجود دارد که برخلاف مدّعی ما دلالت دارد؛ و آن روایت عبارت است از:

محمّد بن محمّد بن النعمان المفید فی کتاب (الاختصاص)، عن علی بن ابراهیم بن هاشم، عن أبيه، قال: لما مات الرضا عليه السلام حججنا فدخلنا على أبي جعفر عليه السلام وقد حضر خلق من الشيعة - إلى أن قال - فقال أبو جعفر سئل أبي عن رجل نبش قبر امرأه فنكحها، فقال أبي: يقطع يمينه للنبش ويضرب حدّ الزنا، فإن حرمه الميتة كحرمه الحيّة، فقالوا: يا سيّدنا تأذن لنا أن نسألك؟ قال: نعم، فسألوه في مجلس عن ثلاثين ألف مسألة فأجابهم فيها وله تسع سنين. (۴)

فقه الحدیث: ابراهیم بن هاشم می گوید: پس از رحلت امام هشتم علی بن موسی الرضا علیه السلام به حجّ مشرف شدیم و بر امام جواد علیه السلام وارد گشتیم. گروهی از شیعیان در

۱- ریاض المسائل، ج ۱۰، ص ۱۸۰.

۲- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۵۱۱، باب ۱۹ از ابواب حدّ سرقت، ح ۴.

۳- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۵۱۱، باب ۱۹ از ابواب حدّ سرقت، ح ۵.

۴- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۵۱۱، باب ۱۹ از ابواب حدّ سرقت، ح ۴ و ۶.

محضر آن بزرگوار بودند. امام جواد علیه السلام فرمود: از پدرم امام رضا علیه السلام درباره ی مردی پرسیدند که قبر زنی را نبش و با میت زنا کرده بود. پدرم فرمود: دستش را برای نبش قبر می برند و حدّ زنا بر او می زنند؛ زیرا، مردگان از نظر احترام با زندگان برابری می کنند.

جمعیت حاضر اجازه خواست تا پرسش هایش را مطرح کند. پس از اذن امام در آن جلسه، سی هزار سؤال پرسیدند و جواب گرفتند؛ در حالی که امام جواد علیه السلام بیش از نه سال نداشت.

در این روایت سخنی از سرقت کفن نیست. امام علیه السلام قطع دست را به نبش قبر تعلیل کرد؛ و ظهور روایت قابل انکار نیست. اما در مقابل ظهور روایات گذشته نمی تواند مقاومت کند؛ زیرا، در آن ها عناوین و تعلیل هایی بود که بر نباش منطبق می شود مثلاً می فرمود: «إِنَّا نَقَطِعُ لَأَمْوَاتِنَا كَمَا نَقَطِعُ لَأَحْيَائِنَا»، (۱) «وهو سارق وهتاك للموتى». (۲)

اگر سرقت کفن در قطع دست دخالت نداشت، تشبیه و تعلیل نادرست بود؛ زیرا، اگر کسی حرز مال زنده ها را هتک کند و وارد خانه گردد امّا چیزی نبرد، قطع دست نیست. اگر در مورد نبش قبر، بر صرف این عمل قطع دست را مترتب کنیم و سرقت کفن و عدمش را دخیل ندانیم، چگونه تشبیه و تعلیل صحیح خواهد بود؟

اگر گفته شود: در مورد نبش قبر بدون سرقت، عنوان مفسد و افساد منطبق است، و از این رو، دست نباش را قطع می کنند.

می گوئیم: روایات گذشته با ظهور قوی دلالت داشت بر این که عنوان سرقت در قطع دست نقش دارد؛ لذا آن روایات قرینه ی بر مراد از این حدیث می گردد؛ یعنی نباش پس از شکافتن قبر و زنا با میت، کفن او را نیز برده است. روایت دیگری نیز داریم که بر کفن دزدی و زنا دلالت می کرد. (۳)

علاوه بر این که در روایت، مطلبی هست که باور کردن آن مشکل است؛ در یک مجلس چگونه امکان دارد سی هزار سؤال مطرح و پاسخ داده شود؛ هرچند جواب ها به صورت

۱- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۵۱۱، باب ۱۹ از ابواب حدّ سرقت، ح ۴.

۲- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۵۱۱، باب ۱۹ از ابواب حدّ سرقت، ح ۵.

۳- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۵۱۰، ح ۲.

آری و نه باشد.

نتیجه ای که از حاصل روایات گرفته می شود، این است که در جایی که نبش قبر همراه با سرقت به حدّ نصاب باشد، قطع دست هست؛ و الاّ اگر سرقتی در کار نبود یا به حدّ نصاب نرسید، نباش را تعزیر می کنند.

### فرع دوم: حکم سرقت غیر کفن

اگر قبر میت را نبش کرد و چیز دیگری که همراه با میت است به سرقت برد، امام راحل رحمه الله می فرماید: قبر فقط برای کفن حرز است، اما اشیای دیگر محرز به قبر نمی گردد. این مسأله مانند مسأله ی هشتم تحریرالوسیله است. در آن جا فرمود: اگر دزدی به اصطبلی که حرز برای حیوان است داخل شود و کیف پول صاحب اصطبل که روی زمین افتاده است را بردارد، بر سرقت پول، قطع دست نیست؛ زیرا، اصطبل و طویله حرز برای حیوان است و نه پول. قبر نیز حرز برای کفن است و برای اشیای دیگر، حرز محسوب نمی شود.

نظر برگزیده: به نظر می رسد اطلاق فتوای تحریرالوسیله را باید مقید کنیم و بگوییم: اگر در عرف و جامعه ی آن محل، متعارف است که همراه با میت، علاوه بر کفن، اشیای دیگری نیز می گذارند، بعید نیست همان طور که قبر برای کفن حرز است برای آن اشیا نیز حرز باشد؛ ولی اگر متعارف نباشد و چیزی را برخلاف رسم و عادت، همراه با میت در قبر گذاشتند، بر سرقت آن قطع دست مترتب نمی گردد؛ زیرا، صرف دفن کردن، حرز به شمار نمی آید و در سرقت لازم است سارق هتک حرز کرده و از حرز مالی را به بیرون آورده باشد تا قطع دست به عنوان مجازات در حقّش اجرا گردد.

بنابراین، عبارت تحریرالوسیله که فرمود: اگر همراه با میت چیزی را بگذارند و نباشی قبر را بشکافد و بیرون آورد، اگر بنا بر اقوی نگوییم، لااقل بنا بر احتیاط قطع دست نیست.

### فرع سوم: حکم نبش قبر مکّز با فرار از سلطان

#### اشاره

این مسأله در کلام مرحوم شیخ مفید<sup>(۱)</sup> و شیخ طوسی رحمهما الله<sup>(۲)</sup> و دیگران مطرح است.<sup>(۳)</sup> اگر

۱- المقنعه، ص ۸۰۴.

۲- النهایه فی مجرد الفقه و الفتوی، ص ۷۲۲.

۳- المراسم، ص ۲۶۰.



فردی به طور مکرّر به نبش قبر پرداخت ولی کفنی را به سرقت نبرد، به گفته ی شیخ مفید رحمه الله بدون این که گرفتار حکومت و سلطان گردد، به این عمل ادامه داد سلطان می تواند او را بکشد. ظاهر عبارت شیخ مفید رحمه الله مختار بودن سلطان در قتل و عدم آن است. (۱)

شیخ طوسی رحمه الله می فرماید: اگر به طور مکرّر نبش قبر کرد و بر او حدّ اقامه کردند، واجب است او را بکشند. (۲) در عبارت تحریرالوسیله مسامحه ای هست؛ زیرا، فرمود: «یقتل» که ظهور در تعیین قتل دارد؛ و این با عبارت شیخ مفید رحمه الله سازگار نیست. زیرا، او فرمود:

«فله أن یقتل» با عبارت مرحوم شیخ نیز منافات دارد. زیرا، فرار از حکومت و سلطان را ندارد.

### دلیل فرع سوّم

صاحب جواهر رحمه الله می فرماید: ما ادّله را زیر و رو کردیم، ولی مطلب و دلیلی بر این فرع نیافتیم. فقط همان سه روایتی که در گذشته به آن اشاره کردیم، هست که امام علی علیه السلام نباش را زیر قدم مردم انداخت تا در اثر لگدکوبی جان سپرد (۳)؛ تکرار فعل را نیز از صیغه ی نباش که صیغه ی مبالغه است، می فهمیم. (۴)

در نقد این دلیل می گوئیم: در زبان عرب، اسم فاعلی بر وزن «فاعل» برای «نبش ینبش» نداریم و این بیانگر استعمال نباش به جای نباش است. لذا، از این کلمه نمی توان نبش قبر مکرّر را استفاده کرد. نباش یعنی کسی که قبر را نبش کند؛ خواه مرتبه ی اوّلش باشد یا مرتبه های مکرّر.

در کفایها لاصول (۵) آمده است: گاه در اسم فاعل جنبه ی حرفه و صناعت ملاحظه

۱- المقنعه، ص ۸۰۴.

۲- النهایه فی مجرد الفقه والفتوی، ص ۷۲۲؛ الاستبصار، ج ۴، ص ۲۴۸.

۳- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۵۱۱، باب ۱۹ از ابواب حدّ سرقت، ح ۳ و ۸ و ۱۸.

۴- جواهر الکلام، ج ۴۱، ص ۵۲۰.

۵- کفایه الاصول، ص ۷۷.

می شود؛ بدون این که مسأله ی تکرار مطرح باشد. تاجر یعنی کسی که شغلش تجارت است، نباش یعنی کسی که دست به این کار بزند.

از این رو، مفاد این روایات سه گانه با روایات گذشته تعارض دارد. به سبب این تعارض، آن دسته از روایات که با فتوای مشهور مطابقت داشت را اخذ می کنیم و علم این دسته از روایات را نیز به اهلش ردّ می کنیم.

مرحوم محقق (۱) پس از نقل کلام شیخ مفید رحمه الله دلیلی می آورد و می فرماید: «لردع» جایز است سلطان نباش را در مرتبه سوّم و چهارم نباشی به قتل برساند تا به این وسیله مانع دیگران از ارتکاب این عمل بشود، و با کشتن این نباش از فساد و افساد جلوگیری کند. در حقیقت، مرحوم محقق مطلب را بر عنوان افساد و مفسد مبتنی کرد؛ یعنی اگر کسی یک بار یا دوبار نبش قبر کند، به او مفسد فی الارض نمی گویند؛ ولی اگر سه مرتبه یا بیشتر دست به این کار زد، مفسد است و احکام مفسد در حقش جاری می گردد.

اولاً: در تحقیق عنوان مفسد فی الارض و محارب نسبت به چنین فردی تأمل داریم؛ و در بحث محارب به این مسأله رسیدگی می شود.

ثانیاً: بر فرض تحقیق و انطباق این عنوان، در کدام صورت تحقیق اقرار است؟ کسی که به طور مکرر نبش قبر کرده و گرفتار سلطان نشده است یا کسی که پس از هر نبش قبری عقوبت و تعزیر شده است و باز دست از این کار برنداشته است؟

لذا، اگر بر عنوان «مفسد و افساد» تکیه می کنید، باید آن را به «هرب من السلطان» یا «فات السلطان» مقید نکنید؛ بلکه به اقامه ی تعزیر در مرتبه ی اول و دوّم و عدم ردع او گردد. پس، این وجه از مرحوم محقق تمام نیست.

تنها راه حلی که ممکن است قتل را در مورد نباش پیاده کند، این است که بگوییم بر مطلق نبش قبر، قطع دست مترتب می گردد. لذا، در مرتبه ی اول دست راست، در مرتبه ی دوّم، دست چپ، و در مرتبه ی سوّم بنا بر صحیححه ی یونس که اصحاب کبائر را در مرتبه ی سوّم می کشند، قتلش متعین می گردد؛ ولی این مطلب با فتوای شیخ مفید رحمه الله ملایمتی ندارد.

زیرا، می فرمود: «فله قتله»، بلکه با فتوای مرحوم شیخ طوسی با در نظر گرفتن دو مقدمه

موافقت دارد. یکی در نبش قبر به حدّ قطع قائل باشیم و دیگر آن که هر جا حدّی اقامه شد آن را گناه کبیره بدانیم؛ زیرا، عنوان روایت یونس «اصحاب الكبائر» است تا بتوانیم حدّ را پس از دوبار اقامه ی حدّ، قتل بدانیم.

اگر در هر یک از این دو مقدمه اشکال کنیم، خصوصاً در مقدمه ی اول، حدّ قتلی نخواهیم داشت. از این رو، امام رحمه الله در مسأله تردید کردند و ما بالاتر از تردید می گوییم، یعنی جانب نفی را ترجیح می دهیم.

فصل سوم: راه های اثبات حدّ و انواع آن

اشاره



[ثبوت حدّ السرقة بالإقرار والبيّنه]

[مسأله ۱- یثبت الحدّ بالاقرار بموجبه مرّتين وبشهاده عدلین. ولو أقرّ مرّه واحده لا یقطع، ولكن یؤخذ المال منه. ولا یقطع بشهاده النساء منضمّات ولا منفردات ولا بشاهد ویمین.]

### ثبوت حدّ سرقت به اقرار و بیّنه

#### اشاره

این مسأله سه فرع دارد:

۱- حدّ قطع دست با اقرار به سرقتی که شرایط و خصوصیات را برای حدّ قطع داشته باشد و یا با شهادت دو عادل ثابت می گردد.

۲- اگر یک مرتبه اقرار کند، دستش را قطع نمی کنند؛ اما مال مسروقه را از او می گیرند و به صاحبش می دهند؛ زیرا، در اقرار به مال مردم یک مرتبه اقرار کافی است؛ ولی برای ثبوت حدّ، به دو اقرار نیاز داریم.

۳- شهادت زنان به تنهایی یا با انضمام به شهادت مردان کافی نیست و به یک شاهد و یمین نیز دست قطع نمی گردد.

### فرع اول: ثبوت حدّ به اقرار و بیّنه

#### اشاره

از نظر فتوا، این مطلب مسلم است که برای ثبوت حدّ سرقت بیش از دو اقرار لازم نیست؛ (۱) یعنی باب سرقت مانند باب زنا نیست که چهاربار اقرار لازم دارد. لیکن بحث در این طرف مسأله است که آیا یک بار اقرار کافی است یا باید دوبار اقرار کند تا حدّ سرقت ثابت گردد؟

معروف بین اصحاب، بلکه ادعای لاخلاف و اجماع (۲) و مانند آن هم داریم بر این که به کمتر از دو اقرار حدّ سرقت ثابت نمی شود؛ ولی از کتاب مقنع مرحوم صدوق استفاده

۱- کشف اللثام، ج ۲، ص ۴۲۷.

۲- الخلاف، ج ۵، ص ۴۴۳، مسأله ۴۰.

می شود که یک بار اقرار نزد امام کافی است (۱). آیا مقصود از امام، معصومین علیهم السلام است یا اعم از امام معصوم و حاکم شرع است که باید در این موضوع بحث کرد. ایشان در متابعت از روایت چنین فتوایی داده است.

### دلیل مشهور از اجماع و روایات

#### اشاره

۱- به صورت ضابطه و قاعده ی کلی گفته اند: در تمام حدود یک بار اقرار کافی نیست؛ و آن چه که شنیده اید یک مرتبه اقرار کفایت می کند، مربوط به حقوق مالی است.

اولاً: این اجماع مخالفی همانند صدوق رحمه الله دارد.

ثانیاً: اگر مخالفی هم نداشته باشد، به طور کلی در باب حدود اجماع نمی تواند کاشف از رأی معصوم علیه السلام باشد؛ زیرا، هر بابی که وارد شویم چند روایت دارد که فتوای اصحاب مستند به آن است، لذا اجماعی که مستند به دلیل دیگر است، اصالت ندارد؛ بلکه تابع آن دلیل است. اگر کسی آن دلیل را پذیرفت، می تواند بر طبقش فتوا بدهد و هر که آن دلیل را رد کرد، اجماع نمی تواند برایش مشکل ساز باشد.

بنابراین، نمی توانیم به اجماع به عنوان یک دلیل مستقل در ردیف ادله ی دیگر نگاه کنیم و با آن، حکمی شرعی را ثابت کنیم. پس، باید به بررسی روایات پرداخت.

### روایات مستند مشهور

۱- محمّد بن یعقوب، عن محمّد بن یحیی، عن أحمد بن محمد، عن علی بن حدید، عن جمیل بن درّاج، عن بعض أصحابنا، عن أحدهما علیهما السلام فی حدیث، قال: لا یقطع السّارق حتّی یقرّ بالسّرقه مرّتين، فإن رجع ضمن السّرقه ولم یقطع إذا لم یکن شهوداً. (۲)

فقه الحدیث: امام باقر یا امام صادق علیهما السلام فرمود: دست سارق قطع نمی شود؛ مگر این که دوبار به سرقت اقرار کند. اگر از اقرارش برگشت، مال مسروقه را ضامن است؛ ولی

۱- المقنع، ص ۴۴۸.

۲- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۴۸۷، باب ۳ از ابواب حدّ سرقت، ح ۱.

دستش را نمی بُرند- (انکار بعد از اقرار نسبت به اموال دیگران پذیرفته نیست؛ همان طور که اگر اقرار کند این کتاب مال زید است، کتاب را از او می گیرند و تحویل زید می دهند، اگر از اقرارش برگردد و بگوید: دروغ گفتم، اشتباه کردم. کسی به انکارش توجه نمی کند و بر آن اثری مترتب نیست).- بنابراین، با انکارش قطع دست نیست ولی ضامن مال مسروقه هست. اگر سرقت به بیّنه ثابت شده باشد، انکارش سبب سقوط حدّ نیز نمی گردد.

دلالت روایت بر مدّعی مشهور تمام است؛ اما این روایت مرسله ای از جمیل می باشد.

۲- ویاسناده عن محمد بن علی بن محبوب، عن علی بن السّندی، عن ابن اَبی عمیر، عن جمیل، عن اَبی عبد الله علیه السلام، قال: لا یقطع السّارق حتّی یقرّ بالسرقه مرّتين، ولا یرجم الزّانی حتّی یقرّ أربع مرّات. (۱)

فقه الحدیث: امام صادق علیه السلام فرمود: دست سارق را نمی بُرند تا دوبار به سرقت اقرار کند و زانی را سنگسار نمی کنند تا چهار مرتبه به زنا اقرار کند.

سند روایت مشتمل بر علی بن السندی است که توثیقی ندارد؛ لذا، هر دو روایت جمیل از درجه ی اعتبار ساقط است.

۳- وعنه، عن فضاله، عن اَبان بن عثمان، عن اَبی عبد الله علیه السلام أنّه قال: کنت عند عیسی بن موسی فاتی بسارق وعنده رجل من آل عمر، فأقبل یسألنی.

فقلت: ما تقول فی السّارق إذا أقرّ علی نفسه أنّه سرق؟ قال: یقطع، قلت: فما تقول فی الزّنا إذا أقرّ علی نفسه مرّات؟ قال: نرجمه.

قلت: وما یمنعکم من السّارق إذا أقرّ علی نفسه مرّتين أن تقطعوه فیکون بمنزله الزّانی. (۲)

فقه الحدیث: در این روایت صحیحه، امام صادق علیه السلام فرمود: نزد عیسی بن موسی بودم (ظاهراً این فرد والی مدینه از طرف خلفای جور بوده است) دزدی را نزد او آوردند؛ یکی

۱- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۴۸۸، باب ۳ از ابواب حدّ سرقت، ح ۶.

۲- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۴۸۸، باب ۳ از ابواب حدّ سرقت، ح ۴.



از نواده های عمر بن خطاب نیز آن جا بود؛ می خواست از من مطلبی را بپرسد. از او سؤال کردم چه می گویی در مورد سارقی که یک بار به سرقت اقرار کند؟ گفت: دستش را می بریم.

گفتم: اگر زانی چند مرتبه (ظهور در چهار مرتبه دارد) اقرار کند، حکمش چیست؟ گفت: او را سنگسار می کنیم.

گفتم: چرا شما درباره ی سارق مانند زانی رفتار نمی کنید؛ اگر دوبار اقرار کرد، دستش را ببرید؟ چه چیزی مانع شما می شود که در باب سرقت با یک اقرار دست می بُرید و دو اقرار را لازم نمی دانید؛ با دو اقرار دستش را قطع کنید تا به زانی شباهت پیدا کند؟

امام علیه السلام با این بیان می خواهند استدلال کنند و به ارتباط بین باب زنا و سرقت اشاره نمایند. به گفته ی صاحب جواهر رحمه الله گویا امام علیه السلام می فرماید: در باب زنا چهار اقرار را معتبر می دانید و از طرفی به چهار شاهد نیز زنا ثابت می گردد. در حقیقت، هر اقراری جانشین شهادت شاهی است - با توجه به این نکته که از روایات باب زنا استفاده کردیم، هر اقراری به منزله ی شهادتی است. امیرمؤمنان علیه السلام به دنبال هر اقراری که از آن زن سر می زد، می فرمود: خدایا این یک شهادت، دو شهادت و در مرتبه ی آخر فرمود: **اللَّهُمَّ إِنَّهُ قَدْ ثَبَتَ عَلَيْهَا أَرْبَعُ شَهَادَاتٍ** - (۱)

لذا، امام علیه السلام در مقام استدلال می فرماید: شما که در مسأله ی زنا چهار شاهد یا چهار اقراری که به منزله ی چهار شاهد است را لازم می دانید، چرا در باب سرقت این حساب را پیاده نمی کنید؟ همان گونه که به دو شاهد در اثبات سرقت لازم است و شهادت یک شاهد کافی نیست، در خصوص اقرار نیز بگویید: دو اقرار لازم است و با یک اقرار حدّ ثابت نمی گردد. (۲)

بنابراین، در دلالت روایت بر مدّعی مشهور هیچ نقص و قصوری نیست. نمی توان گفت: بر تعدّد اقرار اشعار دارد، بلکه دلالتش قوی است؛ علاوه بر این که مشتمل بر استدلال نیز می باشد.

۱- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۳۷۷، باب ۱۶ از ابواب حدّ زنا، ح ۱.

۲- جواهر الکلام، ج ۴۱، ص ۵۲۱.

این توجیه صاحب جواهر رحمه الله تمام است. بر فرض این که کیفیت استدلال امام علیه السلام را نفهمیدیم، باز در دلالت روایت بر اصل مطلب قصوری نیست؛ زیرا، امام علیه السلام در مقام بیان این است که یکی از آل عمر نظرش بر کفایت یک اقرار برای قطع دست بود و من او را رد کردم و گفتم: دوبار اقرار لازم است.

دلالت روایت بر این معنا تمام است؛ نمی توان اسم دلالت را اشعار گذاشت، نفهمیدن تعلیل امام علیه السلام سبب قصور و ضعف در دلالت روایت نمی شود.

با این روایت که از نظر سند و دلالت، روایت تامی است، قول مشهور ثابت می شود.

### مستند قول شیخ صدوق رحمه الله

محمّد بن الحسن یاسناده عن الحسين بن سعيد، عن ابن محبوب، عن أبي أيوب، عن الفضيل، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: إن أقرّ الرجل الحرّ على نفسه مرّه واحده عند الإمام قطع. (۱)

فقه الحدیث: در این روایت صحیحه، امام صادق علیه السلام فرمود: اگر انسان حرّی یک بار به سرقت نزد امام اعتراف کند، دستش قطع می گردد.

صاحب جواهر رحمه الله هنگام نقل روایت، کلمه ی «عند الإمام» را نیاورده است و اولین اشکالی که به مرحوم صدوق می کند، این است که شما می گوئید: یک بار اقرار نزد امام کافی است؛ قید «عند الإمام» را از کجا آوردید در حالی که روایت فاقد آن است. (۲)

فتوای شیخ صدوق رحمه الله و نسخه های صحیحی که این روایت از آن جا نقل شده، مشتمل بر این قید است؛ شاید نسخه ای که صاحب جواهر رحمه الله داشته، فاقد این کلمه بوده است.

مقصود از «عند الإمام» کدام امام است، آیا مطلب مختصّ به امام معصوم علیه السلام است یا نایب خاصّ و عامّ و به طور کلی حاکم شرع را شامل می شود؟

اگر مقصود از امام، اعمّ باشد که امام معصوم و نایبش را نیز شامل گردد، در این صورت،

۱- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۴۸۸، باب ۳ از ابواب حدّ سرقت، ح ۳.

۲- جواهر الکلام، ج ۴، ص ۵۲۲.

ممکن است اشکال کنیم: اجرای تمام حدود به اقرار مجرم یا شهادت شهود نزد حاکم شرع بستگی دارد، و برای سرقت خصوصیتی نیست. لذا، این اشکال مؤید این مطلب است که مقصود، امام معصوم علیه السلام می باشد.

احتمال دیگری در روایت می آید؛ و آن این که: مجرم یک بار نزد حاکم شرع به سرقت اقرار می کند، و یک بار هم نزد دیگران؛ در امور مالی فرقی بین این دو اقرار نیست. اگر پیش حاکم شرع به مالی برای زید اقرار کند با جایی که نزد دو عادل چنین اقراری از او سرزند، از نظر حکم مساوی هستند. اقرار مؤثر است و با آن مالکیت زید نسبت به مال ثابت می گردد.

شاید روایت در مقام فرق بین این دو اقرار از نظر اجرای حدّ است؛ یعنی یک اقرار به سرقت نزد حاکم شرع برای ثبوت حدّ کافی است، ولی نزد دیگران یک اقرار فایده ندارد و باید اقرار متعدّد باشد.

صاحب جواهر رحمه الله دو احتمال دیگر در معنای روایت می دهد که هر دو خلاف ظاهر است؛ آن ها عبارتند از:

الف: «مرّه واحده» قید برای سرقت باشد نه برای اقرار. به این تقریب که بگوییم: اگر مرد حرّی به یک بار دزدی اقرار کرد، اقرار مقید به «مرّه واحده» نیست؛ روایت در مقام تعدّد و وحدت اقرار نباشد. از این حیث، روایت مطلق است.

در مجلس کسانی بوده اند که توهم کرده اند برای یک بار سرقت نباید دست را برید، بلکه باید چندین مرتبه مرتکب سرقت شده باشد تا بتوان دستش را قطع کرد. امام علیه السلام برای دفع این توهم، فرموده باشد: اگر اقرار به یک سرقت کرد، دستش را می برند. با روایات دیگر، لزوم دوبار اقرار ثابت می گردد. (۱)

این احتمال بعید است و وجهی ندارد؛ زیرا، صاحب جواهر رحمه الله در نقل روایت اشتباه کرده است. می فرماید: «إذا أقرّ علی نفسه بالسرقه مرّه واحده قطع» در حالی که در وسائل الشیعه کلمه ی «بالسرقه» را ندارد و مقرّ به را از کلمه ی «قُطِع» می فهمیم. قبل از این کلمه،

متن روایت چنین است: «إِذَا أَقْرَ الرَّجُلُ الْحِرَّ عَلَى نَفْسِهِ مَرَّةً وَاحِدَةً عِنْدَ الْإِمَامِ» سخنی از سرقت نیست تا مرّه واحده را قید برای آن بدانیم.

بر فرض این که کلمه ی سرقت نیز در روایت آمده باشد، باز «مرّه واحده» قید برای اقرار است نه برای مقربّه.

ب: معنای «قَطَعَ» قطع دست نباشد؛ بلکه قطع کلام و سخن مقّر باشد؛ یعنی اگر کسی یک بار به سرقت اقرار کرد، جلوی اقرارش را می گیریم تا بار دیگر اعتراف نکند؛ زیرا، با تعدّد اقرار، مصیبت به بار می آید؛ دستش را باید ببریم. (۱)

این احتمال نیز خلاف ظاهر است. زیرا، در روایات زیادی کلمه ی «يقطع»، «تقطع»، «قطع» آمده است و حتّی کلمه «ید» به دنبالش ذکر نشده است. همه ی این روایات اشاره ای به آیه سرقت وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا (۲) دارد.

بنابراین، ظهور روایت در این معنا است که اگر کسی نزد امام یک مرتبه به سرقت اقرار کند، دستش قطع می گردد. روایت دیگری نیز از فضیل داریم که بر همین مطلب دلالت دارد.

۲- محمّد بن الحسن باسناده 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 مرّة واحده حرّاً كان أو عبداً أو حرّه، كانت أو أمه فعلى الإمام أن يقيم الحدّ عليه للذی أقرّ به على نفسه كائناً من كان إلّا الزانی المحصن، فإنّه لا يرجمه حتّی يشهد عليه أربعة شهداء فإذا شهدوا ضربه الحدّ مائه جلده ثمّ يرجمه.

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

۱- جواهر الکلام، ج ۴۱، ص ۵۲۳.

۲- سوره ی مائده، ۳۸.

قال: فقال له بعض أصحابنا: يا أبا عبد الله فما هذه الحدود التي إذا أقرّ بها عند الإمام مرّه واحده على نفسه اقيم عليه الحدّ فيها؟ فقال: إذا أقرّ على نفسه عند الإمام بسرقة قطعه، فهذا من حقوق الله، وإذا أقرّ على نفسه أنّه شرب خمراً حدّه، فهذا من حقوق الله، وإذا أقرّ على نفسه بالزنا وهو غير محصن فهذا من حقوق الله.

قال: وأما حقوق المسلمين فإذا أقرّ على نفسه عند الإمام بفرية لم يحدّه حتّى يحضر صاحب الفرية أو وليه، وإذا أقرّ بقتل رجل لم يقتله حتّى يحضر أولياء المقتول فيطالبوا بدم صاحبهم. (۱)

فقه الحديث: در این روایت صحیح، امام صادق علیه السلام فرمود: کسی که یک مرتبه به حقی از حقوق خدا نزد امام اقرار کند، بر امام واجب است آن حدّ را اقامه کند. مقرّ حرّ باشد یا عبد، حرّه باشد یا کنیز، هر که می خواهد باشد، مگر زانی محصن که امام، حقّ رجم او را ندارد تا چهار شاهد بر زنایش شهادت بدهند. در این صورت، به او صد تازیانه می زند؛ آن گاه سنگسارش می نماید.

اگر کسی به حدّی مربوط به حقّ و حقوق مسلمانان نزد امام اعتراف کرد، امام، حقّ ندارد حدّ را بر او جاری سازد تا آن که صاحب حقّ یا ولی او از امام اجرای آن را بخواهد.

برخی از یاران گفتند: حدودی که با یک مرتبه اقرار باید اجرا شود، برای ما مشخص کنید، به همان ضابطه ی کلی، اکتفا نفرمایید.

امام علیه السلام فرمود: کسی که به سرقت نزد امام اقرار کند، دستش را قطع می کند؛ این حدّ از مصادیق حقوق الله است، اگر به شرب خمر اعتراف کند، حدّش می زند. این هم از حدود خداوند می باشد و به مطالبه نیاز ندارد. اگر مقرّ به زنا ی غیر احصانی باشد، حدّ زنا ی غیر احصانی از حقّ الله به شمار می آید.

اما حقوق مسلمانان مانند کسی که نزد امام به قذفی اقرار کند، و نسبت زنا به فردی بدهد، امام حقّ ندارد بر او حدّ قذف جاری کند تا آن که صاحب حقّ یا ولی او از امام

۱- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۳۴۳، باب ۳۲ از ابواب مقدّمات الحدود، ح ۱.

اجرای حدّ را طلب کند؛ و همین طور اگر به قتلی اقرار کرد، حاکم حقّ کشتن قاتل را ندارد؛ مگر آن که اولیای مقتول حاضر شوند و از او مطالبه ی خون مقتول را بنمایند.

از صدر و ذیل روایت استفاده می شود که با یک مرتبه اقرار در باب سرقت حدّ اقامه می گردد. صدر روایت به صورت یک ضابطه ی کلی فرموده و ذیل روایت در کلام بعض اصحاب قید «مرّه واحده» آمده است و امام علیه السلام نیز حدّ سرقت را به عنوان نمونه ذکر کرده اند؛ لیکن دایره ی اجرای حدّ، محدود به امام است، یعنی یک مرتبه اقرار نزد امام.

### نقد استدلال به روایت دوّم فضیل

این روایت را نمی توان به عنوان مستند و دلیل اخذ کرد؛ زیرا، مشتمل بر مواردی است که برخلاف روایات دیگر و فتوای اصحاب است. برای نمونه به بعضی از آن ها اشاره می شود:

۱- در روایت، تصریح به عدم فرق بین اقرار عبد و حرّ دارد؛ در حالی که در باب سرقت، فضیل بن یسار روایتی صحیحه دارد که با اقرار عبد، دستش قطع نمی گردد و آن این است:

محمّد بن علی بن الحسین یاسناده عن الحسن بن محبوب، عن أبي أيوب، عن الفضيل بن يسار، قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: إذا أقرّ المملوك على نفسه بالسرقه لم يقطع، وإن شهد عليه شاهدان قطع. (۱)

فقه الحدیث: امام صادق علیه السلام فرمود: اگر برده ای به سرقت اقرار کند، دستش را نمی بُرند؛ و اگر دو شاهد بر سرقتش شهادت دادند، دستش قطع می گردد.

### نقد نظر صاحب جواهر رحمه الله

#### اشاره

از صاحب جواهر رحمه الله تعجب می کنیم که چگونه می فرماید: با این صحیحه ی فضیل، صحیحه ی قبلی را تقیید می کنیم؛ در حالی که روایت اوّل اطلاقی نداشت، بلکه به عدم

۱- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۵۳۲، باب ۳۵ از ابواب حدّ سرقت، ح ۱.

فرق بین حرّ و عبد تصریح دارد. می فرماید: «حرّاً كان أو عبداً أو حرّاً كانت أو أمه».

امام علیه السلام به صورت یک ضابطه ی کلی در حقوق الله فرمود: «یک اقرار کافی است و فرقی بین حرّ و عبد نیست». اگر ما بودیم و این ضابطه و ذیل روایت نبود که امام علیه السلام ضابطه را بر سرقت تطبیق داده اند، می گفتیم: این ضابطه نسبت به باب سرقت تقیید می گردد.

به عبارت دیگر، وقتی اصحاب از امام علیه السلام سؤال کردند این ضابطه ی کلی که شما فرمودید در چه مواردی پیاده می گردد؟ امام علیه السلام سرقت را به عنوان اولین مصداق و مجرای آن ضابطه معرفی می کند. این تزییل روایت به منزله ی تصریح به کفایت اقرار عبد در اجرای حدّ قطع است؛ لذا، قابل تخصیص و تقیید نیست. در اصول گفته ایم: اگر عامی در موردی وارد شد نسبت به آن مورد امکان ندارد تخصیص بخورد، بلکه نسبت به مورد ورودش صراحت دارد.

اگر کسی از مولا- پرسید زید عالم را اکرام کنم؟ مولا- بگوید: همه ی علما را اکرام کن، نمی توان عموم «أکرام العلماء» را نسبت به زید عالم تخصیص زد؛ زیرا، در وجوب اکرام زید عالم صراحت دارد؛ اگر بخواهد تخصیص بزند و مورد سؤال خارج از حکم عام باشد، عقلاً نمی پذیرند و زیربار چنین تخصیصی نمی روند.

بنابراین، اگر مسأله ی سرقت به عنوان مثال برای آن قاعده ی کلی ذکر نشده بود، می توانستیم عبد را از عموم قاعده بیرون کنیم؛ اما با وجود تصریح امام علیه السلام به سرقت در پاسخ بعض اصحاب، امکان تقیید نیست.

### بازگشت به نقد روایت فضیل

۲- در این ضابطه ی کلی، امام علیه السلام می فرماید: پس از اقرار به حقی از حقوق الله بر امام واجب و متعیّن است که حدّ را اقامه کند. در حالی که در موارد مکرّر گفتیم: اگر حدّی به واسطه ی اقرار ثابت شد، امام در اجرای حدّ یا عفو مجرم مخیر است؛ لذا، ظاهر روایت با روایات باب تخییر حاکم بین عفو و اجرای حدّ منافات دارد.

۳- در استثنای زانی محصن دو جهت مخالفت با روایات و فتوا وجود دارد:

اولاً: مستفاد از این صحیحه انحصار راه ثبوت زناى احصانى به بينه است، به خلاف زناى غير محصنه؛ در حالى كه بر طبق روايات و فتاوا، فرقى بين دو نوع زنا در اثباتشان به اقرار و بينه نيست.

ثانياً: روايت در زناى احصانى به ثبوت صد تازيانه و رجم حكم مى كند، در حالى كه تازيانه در مقابل رجم است؛ در زناى غير احصانى فقط تازيانه و در زناى احصانى فقط رجم به عنوان حدّ نزد مشهور مطرح است.

۴- در آينده به اين مطلب مى پردازيم كه در سرقت نيز مطالبه ي مسروق منه براى اجراى حدّ لازم است؛ در حالى كه در اين روايت به طور صريح مى گويد: مطالبه ي مسروق منه يا ولى او در اجراى حدّ دخلى ندارد.

احتمال مى دهيم روايت فضيل بن يسار كه در باب سرقت آورده اند، قسمتى از همين روايت مفضل باشد نه اين كه روايت مستقل باشد؛ ليكن اين احتمال مبيدى دارد و آن تقيد روايت باب سرقت به «رجل حرّ» است. در روايت فرمود: «إن أقرّ الرجل الحرّ على نفسه مَرّه واحده عند الإمام قطع» (۱) در حالى كه در اين روايت مفضل به عدم فرق بين حرّ و عبد تصريح شده است. البته بنا به نقل صاحب جواهر رحمه الله كه كلمه ي «حرّ» وجود ندارد- «إذا أقرّ على نفسه بالسرقه مَرّه واحده قطع»-(۲) احتمال يكي بودن قوی است؛ به خصوص با توجه به اين كه راوى در هر دو فضيل بن يسار از امام صادق عليه السلام باشد.

اگر احتمال اتحاد دو روايت تقويت شد، روايت باب سرقت نيز از اعتبار ساقط مى گردد؛ زيرا، جزئى از روايت مفضل است و آنها مشتمل بر موهناتى برخلاف روايات و فتواى فقها است؛ لذا، نمى توان به چنين روايتى عمل كرد.

اگر اين احتمال تقويت نشد، روايت مفضل فضيل با روايت ديگرش در باب سرقت عبد (۳) معارضه مى كند؛ زيرا، به عدم فرق بين حرّ و عبد تصريح دارد و اين روايت به بى اعتبارى اقرار عبد در باب سرقت تصريح کرده است. لذا، در اثر تعارض روايت مفضل

۱- وسائل الشيعه، ج ۱۸، ص ۴۸۸، باب ۳ از ابواب حدّ سرقت، ح ۳.

۲- جواهر الكلام، ج ۴۱، ص ۵۲۲.

۳- وسائل الشيعه، ج ۱۸، ص ۵۳۲، باب ۳۵ از ابواب حدّ سرقت، ح ۱.



ساقط می گردد و روایت باب سرقت یعنی «إن أقر الرجل الحرّ على نفسه عند الإمام قطع» باقی می ماند.

### نقد و توجیه روایت فضیل در باب سرقت

اگر مقصود از «عند الإمام» در روایت «إن أقر الرجل الحرّ على نفسه عند الإمام قطع» امام معصوم علیه السلام باشد، برای ما لازم نیست این معنا را دنبال کنیم که آیا یک مرتبه اقرار نزد معصوم علیه السلام کافی است یا نه؟ امام معصوم علیه السلام وظیفه ی خود را می داند.

اگر مقصود از «عند الإمام» اعم از هر حاکم شرعی باشد خواه به نیابت خاصّه یا نیابت عامّه، در این صورت، روایت با روایات مشهور معارضه می کند و امکان جمع دلالتی هم نیست؛ همان طور که اگر مقصود، امام معصوم علیه السلام باشد، جای اطلاق و تقييد است؛ زیرا، روایات مشهور می گویند: مطلقاً دو اقرار لازم است و این روایت می گویند: نزد امام معصوم علیه السلام یک اقرار کفایت می کند. اما اگر مقصود از امام، حاکم شرع باشد، بین دو دسته روایت تعارض برقرار، و روایات مشهور از جهت موافقت با شهرت فتواییه یعنی اولین مرجح، بر روایت فضیل مقدم می گردد؛ در نتیجه، در باب سرقت دو مرتبه اقرار لازم است.

صاحب جواهر رحمه الله روایت دیگری از کتاب تحصین سید بن طاووس رحمه الله نقل می کند، خلاصه ی روایت این است که اگر عبدی به سه بار سرقت اقرار کند، دستش قطع می گردد:

عن الأصعب: أنه أتى أمير المؤمنين عليه السلام جماعه بعبد أسود موثق أكتافاً، فقالوا: جئناك بسارق، فقال له: يا أسود أنت سارق؟ فقال: نعم يا مولاي، ثم قال: ثانياً يا أسود أنت سارق؟ فقال: نعم يا مولاي، قال:

إن قلتها ثلثه قطعت يمينك، يا أسود أنت سارق، قال: نعم، فقطع يمين الأسود. (۱)

به گفته ی صاحب جواهر رحمه الله این روایت به دو دلیل باید کنار گذاشته شود:

- ۱- کسانی که به تعدّد اقرار فتوا داده اند، بیش از دو اقرار را لازم نمی دانند. لذا، کسی به این روایت عمل نکرده است.
  - ۲- در مورد عبد، اگر ده بار هم اقرار کند اثری بر اقرارش مترتب نمی گردد؛ زیرا، به طور کلی اقرار عبد در باب سرقت پذیرفته نمی شود.
- بنابراین، قول مشهور به لزوم و کفایت دو اقرار در باب سرقت بر طبق قاعده است.

### فرع دوم: عدم قطع دست با یک بار اقرار و اخذ مال مسروقه

تعدّد اقرار در ثبوت حدّ مؤثر است؛ یعنی اگر بخواهد قطع دست مترتب گردد، باید دوبار به سرقت اقرار کند. لذا اگر یک بار اقرار کرد، دستش را نمی برند. از این حیث، اقرار بی اثر است؛ امّا از جهت ضمان و برگرداندن مال مسروقه- اگر موجود است عین آن را باید برگرداند و اگر تلف شده، و مثلی است مثل آن را، و اگر قیمی است، قیمت آن را باید بدهد.

اقرار در باب سرقت همانند اقرار در حقوق مالی دیگر است. اگر گفت: کتابی که در دستم هست متعلق به زید است، یا گفت: من مال زید را تلف کردم، در صورت اول کتاب را و در صورت دوم مثل یا قیمت آن مال را از او گرفته به زید می دهند. در این خصوص فرقی بین باب سرقت و دیگر اقرارهای مالی نیست.

### فرع سوم: شهادت زنان - یک شاهد و قسم

این فرع را به طور مکرر بحث کرده ایم؛ امام راحل رحمه الله در باب زنا به واسطه ی دلیل خاص برای شهادت زنان به انضمام شهادت مردان اعتبار قائل شدند و در سایر موارد می فرماید:

شهادت زنان به طور مستقل یا منضمّ به شهادت مردان معتبر نیست.

ما با استفاده از روایات، برخلاف این مطلب فتوا دادیم و گفتیم: همیشه دو زن از باب قدر متیقّن می توانند به مردان منضم گردد؛ لذا، با شهادت دو زن عادل و یک مرد عادل، سرقت ثابت و حدّش مترتب می گردد.

این بحث مبنایی است و جای بحث مفصّلش در کتاب شهادات است؛ همان گونه که

بحث از اعتبار یمین در باب حدود نیز در همان کتاب باید مطرح گردد. امام راحل رحمه الله فرمود: به شهادت یک شاهد و سوگند مسروق منه، سرقت ثابت نمی شود؛ زیرا، به حسب آن چه در باب شهادات تحقیق شده و روایات هم دلالت دارد،<sup>(۱)</sup> صاحب حدّ نباید قسم بخورد؛ یعنی سوگندش بی اعتبار است.

---

۱- ر. ک: وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۱۹۲، باب ۱۴ از ابواب کیفیه الحکم واحکام الدعوی.

[مسأله ۲- يعتبر في المقرّ البلوغ والعقل والاختيار والقصد، فلا يقطع بإقرار الصبيّ حتّى مع القول بقطعه بالسرقة، ولا- بإقرار المجنون ولو أدواراً دور جنونه ولا- بالمكره ولا- بالهازل والغافل والنائم والساهي والمغمى عليه، فلو أقرّ مكرهاً أو بلا قصد لم يقطع ولم يثبت المال.]

### شرایط مقرّ

### اشاره

در مقرّ چهار شرط بلوغ، عقل، اختیار و قصد معتبر است. حرّیت نیز از شرایط مقرّ است که به لحاظ عدم ابتلا مطرح نکرده اند. روایت صحیحی فضل بن یسار بر این مطلب تصریح دارد:

قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: إذا أقرّ المملوك على نفسه بالسرقة لم يقطع وإن شهد عليه شاهدان قطع. (۱)

بنابراین، با اقرار کودک بر سرقت، دستش قطع نمی گردد؛ حتّی اگر قائل باشیم دست کودک را در سرقت می برند. و همین طور به اقرار مجنون هر چند جنون ادواری داشته باشد و در زمان جنون اقرار کند، و به اقرار فردی که به اقرار اکراه شده باشد و به اقرار هازل، غافل، نائم، ساهی و بیهوش بر سرقت، دستشان قطع نمی شود. بنابراین، اگر از روی اکراه یا بدون قصد اقرار کند، قطع دست و مال مسروقه ثابت نمی گردد.

### ۱- اعتبار بلوغ

یکی از مسائل مسلّم فقهی بی اثر بودن اقرار غیربالغ است؛ زیرا، غیربالغ از نظر شرعی مسلوب العبارة است؛ یعنی کلام و گفتارش کالعدم است. بر طبق همین مبنا، جمع زیادی از فقها یکی از شرایط متعاقدين را بلوغ می دانند. مقصود از متعاقدين، همان کسی است که

۱- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۵۳۲، باب ۳۵ از ابواب حدّ سرقت، ح ۱.

صیغه ی عقد را اجرا می کند؛ خواه مجری عقد، بایع واقعی باشد یا از طرف او و کالت داشته باشد. لذا گفته اند: اگر صبی صیغه ی عقدی را هرچند به و کالت نیز اجرا کند، آن عقد مانند عدم عقد است یعنی گویا سخنی از او سر نزده است «کأنه لم یصدر منه کلام و كأنه لم یتحقق هناک لفظ».

از این رو، وقتی عقد کودک بی اثر بود و نفوذی نداشت، اقرارش نیز مانند عقدش نافذ نخواهد بود.

ممکن است بگوییم: دلیل معروف «إقرار العقلاء علی أنفسهم جایز»<sup>(۱)</sup> به عقلای بالغ انصراف دارد؛ لذا، کودک هرچند دیوانه هم نباشد و مرتبه ای از عقل را نیز دارا باشد، از این دلیل خارج است.

بنا بر این عبارت و گفتار، کودک را کالعدم ندانسته ایم؛ لذا، در مواردی که به و کالت از طرف مالک، صیغه ی عقد را بخواند، عقدش صحیح است؛ لیکن از جهت انصراف دلیل اقرار، از اقرار کودک، در تمام حقوق مالی و غیر آن، اقرارش منشأ اثر نخواهد بود.

تذکر: در مسأله اول بحث سرقت، در اولین شرط ثبوت حدّ گفتیم: مشهور معتقدند در سرقت کودک اگر به طور مکرر هم باشد، دستش بریده نمی شود؛ در مقابل مشهور، روایات و اقوالی داریم که می گفت: در مرتبه ی اول عفو، در مرتبه ی دوم تأدیب، در مرتبه ی سوم، انگشتانش را با فشار بر روی زمین مالش می دهند تا خون درآید، در مرتبه ی چهارم سرانگشتانش را قطع، و در مرتبه ی پنجم همانند افراد بالغ دستش را می برند.

با توجه به این مسأله، ممکن است کسی توهم کند اگر در مرتبه ی پنجم دست کودک را می بُرند، یا در مراتب قبل او را تأدیب می کنند، لازمه اش این است که سرقت او به هر راهی ثابت شود این عقوبت ها در حقیقت اجرا گردد؛ یعنی فرقی بین اقرار کودک یا قیام بینه بر سرقتش و یا علم حاکم به این عمل نیست.

به عبارت دیگر، اگر حدّ و تعزیر در حقّ کودک اقامه می گردد؛ پس، معلوم می شود بین ترتب این احکام و نفوذ اقرارش رابطه است.

امام راحل رحمه الله در دفع این توهم فرموده است: دست کودک با اقرارش به سرقت قطع نمی گردد؛ حتی اگر بگوییم در سرقت کودک حد قطع داریم. زیرا بین ثبوت حد و پذیرش اقرار رابطه ای نیست. اگر سرقتش با بینه یا علم قاضی ثابت گردد، حد و تعزیری می شود؛ و گرنه اقرارش نافذ نیست.

به عبارت دیگر، در سرقت کودک به تعزیر قائل شویم یا مراتب پنج گانه را طی کنیم، جریان تعزیر یا مراتب پنج گانه ربطی به این مسأله که سرقت صبی چگونه ثابت می شود، ندارد. بر فرض که ما در آن مسأله، به قطع دست کودک فتوا بدهیم، اما معنای آن فتوا این نیست که اقرار کودک مقبول و نافذ است.

## ۲- اقرار مجنون

شخص در زمان جنون، از تحت قاعده ی «إقرار العقلاء علی أنفسهم جائز» (۱) خارج است.

## ۳- اقرار مکره

به مقتضای حدیث «رفع ما اکره علیه»، «رفع ما استکرهاوا علیه» (۲) اقرار شخصی که اکراه شده نافذ نیست؛ بلکه به سبب انصراف قاعده ی «إقرار العقلاء علی أنفسهم جائز» (۳) نیز می توان اقرار مکره را بی اثر دانست؛ زیرا، به تناسب حکم و موضوع، این قاعده می گوید:

اگر عاقل بر ضرر خودش اقرار کند، باید آن را بپذیریم. علت پذیرش اقرار عاقل این است که او عاقل است و به واقعیتی اعتراف می کند، به این مال برای زید اقرار می کند، در معنای این قاعده، اختیار افتاده است؛ یعنی مسأله ی پذیرش و نفوذ اقرار را به جایی منحصر می کند که عاقل در اقرارش مختار باشد. از این رو، اگر کسی را با تهدید و ضرب و شتم به اقرار وادار کنند، عموم «إقرار العقلاء علی أنفسهم جائز» او را شامل نمی گردد. لذا، اگر ادله ی رفع اکراه هم نبود، همین قاعده بیانگر عدم نفوذ اقرار در صورت اکراه و استکراه است.

۱- وسائل الشیعه، ج ۱۶، ص ۱۱۱، کتاب الاقرار، باب ۳، ح ۲.

۲- وسائل الشیعه، ج ۱۱، ص ۲۵۹، باب ۵۶ از ابواب جهاد نفس، ح ۳.

۳- وسائل الشیعه، ج ۱۶، ص ۱۱۱، کتاب الاقرار، باب ۳، ح ۲.

**۴- اعتبار قصد**

با این عنوان اقرار افرادی که بدون قصد و توجه اقرار می کنند، خارج می شود؛ لذا، شخصی که به شوخی، یا بدون توجه، یا در حال خواب، یا به اشتباه و یا در حالت بیهوشی اقرار کند، اقرارش نافذ نیست. در این موارد، شخص یا التفات و توجهی ندارد و یا متوجه معنا هست اما آن را به جدّ اراده نکرده، یعنی مقصود جدّی متکلم نیست. بنابراین، اگر به صورت مکرّر هم چنین اقراری از او سرزند، هیچ کدام از حدّ سرقت و مال مسروقه، ثابت نمی شود.

[حکم الإكراه على الإقرار ثم الإتيان بالمال المسروقه]

[مسأله ۳- لو أكرهه على الإقرار بضرب ونحوه فأقرّ ثم أتى بالمال بعينه لم يثبت القطع إلّا مع قيام قرائن قطعیه على سرقة بما يوجب القطع.]

### اکراه بر اقرار و آوردن مال مسروقه

#### اشاره

اگر فردی را با کتک یا وسایل دیگر بر اقرار به سرقت مجبور کردند و او به سبب این اکراه، اقرار کرد؛ و پس از اقرار، همان مال مسروقه را آورد و تحویل داد، دستش قطع نمی گردد؛ مگر آن که قرائن قطعی بر سرقتش وجود داشته باشد، آن هم سرقتی که عقوبتش قطع دست باشد؛ یعنی قرائن خارجی سبب ایجاد یقین به تحقق سرقتی گردد که تمام شرایطی که برای قطع دست لازم است را دارا باشد.

#### اقوال در مسأله

شیخ طوسی رحمه الله در کتاب نهاییه (۱) و مرحوم ابن براج در مهذب (۲) و یحیی بن سعید رحمه الله در جامع (۳) و علامه رحمه الله در مختلف (۴) به قطع دست در این مورد قائل شده اند؛ ولی مرحوم ابن ادریس (۵) و جمیع متأخرین از او گفته اند: قطع دست در کار نیست. لذا باید ادله ی دو طرف را رسیدگی کنیم.

#### دلیل قول اول (قطع دست)

شخصی را که بر اقرار به سرقت اکراه می کنند و او پس از اقرارش مال مسروقه را می آورد و تحویل می دهد، بر تحویل مال مسروقه اکراه نشده است، آوردن مال مسروقه به اختیار

۱- النهایه فی مجرد الفقه والفتوی، ص ۷۱۸.

۲- المهذب، ج ۲، ص ۵۴۴.

۳- الجامع للشرایع، ص ۵۶۱.

۴- المختلف، ج ۹، ص ۲۲۴-۲۲۵، مسأله ۸۱.

۵- السرائر، ج ۳، ص ۴۹۰.



خودش دلیل بر آن است که او سرقت کرده است. این مسأله شبیه موردی است که یکی از دو شاهد، بر شراب خوردن زید و دیگری بر قی کردن شراب شهادت دهند؛ در چنین موردی، فتوا به اقامه ی حدّ شرب خمر داده اند؛ هرچند یک شاهد بر شراب خواری شهادت داده و شاهد دیگر شراب خواری را ندیده و بلکه بر قی کردن شراب شهادت داده است؛ لیکن گفته اند: قی کردن شراب، دلیل بر شرب آن است. در این مقام، اگر فرد سرقت نکرده بود، پس چرا مال مسروقه را به اختیار خودش آورد و تحویل داد؟ بنابراین، قاعده اقتضای قطع دست سارق را دارد.

باید به این نکته توجه داشت که بحث ما در جایی است که فردی را فقط بر اقرار کردن اکراه می کنند؛ اما نسبت به ردّ مال هیچ اکراهی نیست. این مطلب نیز امکان دارد که یک فرد یا شخصیتی را بخواهند لکه دار کنند، و به همین جهت او را به اقرار بر دزدی اکراه می کنند. هدف از این اکراه، مال مسروقه نیست، و الا اگر اکراه به گونه ای باشد که اکراه بر ردّ مال باشد بر چنین اقرار و ردّ مالی، حدّ سرقت مترتب نیست. لذا بحث ما مربوط به فردی است که او را بر اقرار به دزدی اکراه می کنند و او پس از اقرار با اختیار خود، مال مسروقه را می آورد و تحویل می دهد. چنین جایی را به مسأله شهادت بر قی شراب تشبیه کرده و گفته اند: همان طور که در باب شراب، روایت می گفت: «ما اختلفا فی شهادتهما وما قاءها حتی شربها»؛ (۱) آن دو نفر در شهادت دادن اختلافی ندارند، زیرا این فرد شراب قی نکرد مگر بعد از آن که شرب خمر کرده است؛ لذا اگر روایتی هم در بین نباشد، قاعده اقتضای اجرای حدّ سرقت را دارد.

### نقد دلیل اوّل

اوّلًا حکم به ترتّب حدّ در باب شراب حکمی برخلاف قاعده بود و اگر به آن فتوا دادیم، به خاطر ورود روایت معتبره در آن باب بود؛ و باید بر مورد خودش نیز متوقف گردیم، و حقّ تعدّی به موارد مشابه نداریم. لذا در آن جا این بحث مطرح بود که اگر هر دو شاهد بر قی شراب شهادت دهند آیا می توان حدّ را اقامه کرد؟ اگر حکم در روایت روی قاعده بود، به

۱- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۴۸۰، باب ۱۴ از ابواب حدّ مسکر، ح ۱.

این مورد نیز بدون شبهه می توانستیم تعدی کنیم؛ اما از تردید و تحیر اصحاب معلوم می شود حکم در روایت خلاف قاعده است.

هرچند قیء شراب دلیل بر شراب خواری است، اما هر شرب خمیری حد ندارد. ممکن است فردی را بر شرب خمر اکراه کرده باشند، یا به عنوان معالجه شراب نوشیده باشد، و یا به عطش شدیدی دچار و ناچار به شرب خمر شده باشد، به هر تقدیر، قیء شراب، دلیل بر شرب آن است؛ اما دلیل بر شربی که به دنبالش حد ثابت می شود، نیست.

بنابراین، همان طور که حکم به ترتب حد در آن مسأله برخلاف قاعده بود، در این مسأله نیز برخلاف قاعده و ضوابط است؛ زیرا، اگر کسی را بر اقرار اکراه کردند و به سبب تهدید و ترس جان و ... اقرار کرد، پس از آن مال مسروقه را از ترس به اختیار خودش آورد، دلیل بر سرقت مال نیست؛ زیرا، ممکن است این مال توسط صاحبش نزد او به امانت گذاشته شده باشد و اکنون به ردش اقدام کرده است، هم چنین امکان دارد با یک عقد خیاری این مال را خریده باشد و اکنون به فسخ معامله اقدام کرده، آن را رد می کند.

به هر حال، آن چه مهم است اثبات این مطلب است که رد مال کشف از سرقتی کند که بر آن سرقت حد مترتب است و با وجود این احتمال ها نمی توان رد مال را کاشف از سرقت دانست؛ یعنی رد مال هیچ ربطی به اقرار به سرقت ندارد. چه بسا فرشی را از زید به عاریه گرفته باشد، در این اثنا او را بر اقرار به سرقت همان فرش اکراه کنند و او از ترس جان و ...

اقرار کرد، آیا پس از این اقرار حق دارد مال مردم را بالا بکشد؟ یا به حکم شرع باید آن را به صاحبش برگرداند، این رد مال چه کاشفیتی از سرقت دارد؟ چه ارتباطی بین این دو مطلب- اقرار به سرقت از روی اکراه و رد مال- وجود دارد؟

بنا بر این که باب تمام احتمال ها بسته شود و فقط احتمال سرقت تثبیت گردد، رد مال مسروقه چگونه می تواند دلیل بر سرقت موجب حد باشد، چه بسا او را بر سرقت این مال اکراه کرده باشند یا ...؟ لذا، نمی توان مسأله را بر طبق قاعده تمام کرد؛ و باید روایت وارد در این باب را ملاحظه کرد.

محمد بن یعقوب، عن علی بن ابراهیم، عن أبیه، عن ابن اَبی عمیر، عن

هشام بن سالم، عن سلیمان بن خالد، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل سرق سرقة فكابر عنها فضرب فجاء بها بعينها، هل يجب عليه القطع؟ قال: نعم، ولكن لو اعترف ولم يجيء بالسرقه لم تقطع يده لأنه اعترف على العذاب. (۱)

فقه الحدیث: در این روایت صحیحه، سلیمان بن خالد از امام صادق علیه السلام پرسید: مردی که مرتکب سرقت شد و انکار کرد، او را زدند و مال مسروقه را آورد، آیا دستش را باید قطع کنند؟

امام صادق علیه السلام فرمود: آری؛ ولی اگر اقرار کرد و مالی نیاورد، دستش قطع نمی گردد.

کیفیت دلالت: روایت این مورد را شامل می شود؛ زیرا بحث در موردی بود که فردی را بر اقرار به سرقت وادار می کنند، در حقیقت سرقتی ثابت نشده است و با همین اقرار باید ثابت گردد؛ و در این صحیحه نیز شخص سؤال می کند از سرقتی که سارق آن را انکار می کند و پس از کتک خوردن، به اختیار خودش مال مسروقه را می آورد. امام علیه السلام در فرض سؤال حکم به قطع دست می کند.

نقد دلالت روایت: در عبارت سائل «رجل سرق سرقة» کلمه ی «سرقه» مفعول به است نه مفعول مطلق؛ مانند «ضرب ضرباً» نیست، بلکه در روایات بر مال مسروقه کلمه ی «سرقه» اطلاق شده است؛ لذا، معنای روایت سؤال از مردی است که مالی را به سرقت برده است. در حقیقت، وجود سرقت مسلم است. وقتی از مال می پرسند «فکابر عنها» ضمیر به مال مسروقه و «سرقه» برمی گردد؛ و پس از کتک خوردن مال مسروقه را می آورد و تحویل می دهد ضرب و کتک برای ثبوت سرقت نیست، بلکه امر سرقت، مسلم و واضح است ولی تا متوسل به زور نگردند، حاضر نیست مال مسروقه را بیاورد و به صاحبش بدهد.

ضمائر مؤنث به سرقت برمی گردد و سرقت نیز به معنای مال مسروقه است؛ شاهدش ذیل روایت در کلام امام علیه السلام است که فرمود: «لکن لو اعترف ولم يجيء بالسرقه لم تقطع

۱- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۴۹۷، باب ۱۷ از ابواب حد سرقت، ح ۱.

یده... بنابراین، موضوع روایت صحیحه، جایی است که سرقتی ثابت شده، و مسلم است؛ ولی سارق از بازگرداندن مال مسروقه امتناع می ورزد، او را می زنند، بر اثر کتک خوردن مال مسروقه را می آورد و تحویل می دهد؛ لیکن موضوع بحث ما، سرقتی است که ثابت نشده و پس از اقرار اگراهی، مال را آورده تحویل می دهد؛ لذا، روایت نمی تواند دلیلی بر موضوع بحث ما باشد.

اگر بگویید: به گونه ای که شما روایت را معنا کردید، یعنی در پی سرقت مسلمی، دزد را بر آوردن مال مسروقه اگراه کردند، اگر سرقت مسلم و ثابت شده است، ترتب قطع دست بر آن واضح می باشد و نیازی به سؤال نبود، چرا سائل از امام علیه السلام پرسیده است؟ با توجه به این اشکال، معلوم می شود روایت بر همان مطلوب مستدلّ دلالت دارد؛ یعنی کسی را بر سرقت اگراه کرده اند و او به دنبال اقرارش مال مسروقه را آورد و تحویل داد، لذا راوی سؤال می کند آیا قطع دست واجب هست یا نه؟

می گوئیم: علت پرسش راوی این است که پس از کتک خوردن سارق که به دنبال آن مال مسروقه را می آورد و تحویل می دهد آیا قطع دست هست یا نه؟ و به عبارت دیگر، آیا کتک زدن سارق جای حدّ سرقت می نشیند یا نه؟ امام علیه السلام در جواب می فرماید: این دو با هم ارتباطی ندارند، اگر سارق را بزنند تا مال مسروقه را از چنگش بیرون آورند، این ضرب رافع حدّ سرقت نیست؛ بلکه حدّ سرقت در جای خودش محفوظ است.

تذکر: ارتباط ذیل روایت «لکن لو اعترف ولم یجیء بالسرقه لم تقطع یده لانه اعترف علی العذاب» که در برخی از نسخه ها «لانه اعترف علی العذاب»<sup>(۱)</sup> است، با صدر روایت ابهام دارد؛ هر چند ذیل روایت تصریح به این دارد که مراد از سرقت در صدر روایت مال مسروقه است، اما ارتباط بین صدر و ذیل را نمی فهمیم.

ظاهر عبارت این است که اگر به اصل تحقّق سرقت اعتراف کرد- یعنی دوبار اقراری که لازم است- لیکن مال مسروقه را نیاورد و تحویل نداد، دستش را نمی برند؛ زیرا، اعترافی بر عذاب خودش کرده است. اگر بخواهیم به این ظاهر اخذ کنیم، به ملاحظه ی

مسائلی که در آینده خواهد آمد، باید حمل بر این مطلب کنیم که اگر سرقت با اقرار ثابت شد بر حاکم شرع قطع دست تحتم و تعین ندارد؛ بلکه بین عفو و اجرای حدّ مخیر است و مقصود از «لم تقطع یده» یعنی «لم یتعین قطع یده». زیرا این فرد با پای خودش سراغ عذاب آمده و خود را در معرض اجرای حدّ قطع قرار داده است؛ اسلام برای چنین فردی ارفاق و تسهیلی قائل شده، یعنی حاکم را بین عفو و اجرای حدّ مخیر کرده است.

اگر معنای روایت همین باشد که گفتیم، تقیید آن به عدم آوردن مال مسروقه روی چه حسابی است؟ و بین این قسمت روایت با قسمت قبل آن که امام علیه السلام به کلمه ی «لکن» استدراک می کند چه ارتباطی وجود دارد؟ این دو مطلب باید روشن گردد. کسی را ندیدم متعزّض آن شده باشد. (۱)

به هر تقدیر، دو احتمال در «لو اعترف» هست:

الف: سرقت به اقرار ثابت شده باشد. در این صورت، تقیید به «لم یجیء بالسرقه» وجهی ندارد؛ زیرا، «لم تقطع یده» یعنی قطع دست تحتم و تعین ندارد؛ حاکم مخیر به عفو و حدّ است. آوردن یا نیاوردن مال مسروقه دخالتی در عدم قطع ندارد؛ چه بسا اگر مال مسروقه را بیاورد، ارفاق بیشتری در حقش روا دارند تا کسی که آن را نمی آورد. لذا، تقیید مبهم می ماند.

ب: «اعترف» در مقابل «کابر عنها» باشد؛ یعنی مکابره و امتناعی از ردّ عین مسروقه ندارد. در این صورت، چرا دستش قطع نگردد. علت عدم قطع چیست؟ اگر سرقت کسی با بینه ثابت شد و او از ردّ مال مسروقه امتناع نکرد، آیا نباید دستش قطع گردد؟ علاوه بر این که تعلیل «لأنّه اعترف بالعذاب» با این احتمال سازگار نیست، زیرا ظاهر تعلیل با اعتراف به سرقت می سازد یعنی اصل سرقت با اعتراف و اقرار ثابت شده است.

۱- در این روایت، امام با «لکن لو اعترف...» از موردی که متهم در اثر کتک خوردن اعتراف کرده ولی عین مسروقه ای را نیاورده، استدراک می کند؛ زیرا اقرارش در اثر کتک خوردن بوده است و به عبارت دیگر قول امام «لأنّه اعترف علی العذاب»، «علی» به معنای سببیت است مانند آیه «وَلْتُكَبِّرُوا لِلَّهِ عَلٰی مَا هَدَاكُمْ» (سوره ی حج، ۳۷) و شاهد این معنا ذکر روایت در وسائل الشیعه در باب «من أقرّ بالسرقه بعد الضرب أو العذاب أو الخوف» است.

به هر تقدیری که ذیل را معنا کنیم، مبهم خواهد ماند و نقطه‌ی ابهامش حلّ نمی‌گردد؛ ولی به ظهور صدر روایت ضرر نمی‌زند. در صدر روایت می‌گوید: از فردی سرقت مسلّم سرزده و او از ردّ مال مسروقه امتناع می‌کند، اما بر اثر شکنجه و ضرب مال مسروقه را می‌آورد. این معنا ربطی به بحث ما ندارد.

### نظر برگزیده و دلیل مشهور

پس از عدم دلالت روایت بر قطع دست، دنبال اقرار اکراهی، با آوردن مال مسروقه، به ناچار باید حکم مسأله را بر طبق قاعده به پایان ببریم. در گذشته گفتیم که اقرار اکراهی با ردّ مال هیچ ارتباطی ندارند؛ زیرا، امکان دارد ردّ از باب ردّ امانت، یا ردّ عاریه، یا ردّ مال غصبی، یا ردّ در باب فسخ عقد و مانند آن باشد و بر ردّ عناوین مذکور، دست قطع نمی‌گردد. بنابراین، ردّ مال کاشف از تحقق سرقتی که بر آن حدّ مترتب است، نمی‌باشد.

[حکم الإنكار بعد الإقرار وحكم التوبه]

[مسأله ۴- لو أقر مرتين ثم أنكر فهل يقطع أو لا؟ الأحوط الثاني والأرجح الأول، ولو أنكر بعد الإقرار مره يؤخذ منه المال ولا يقطع.

ولوتاب أو أنكر بعد قيام البينه يقطع، ولو تاب قبل قيام البينه وقبل الإقرار سقط عنه الحد، ولو تاب بعد الإقرار يتحتم القطع، وقيل: يتخير الإمام عليه السلام بين العفو والقطع.]

### حکم انکار بعد از اقرار و توبه

#### اشاره

این مسأله پنج فرع دارد.

- ۱- اگر دوبار اقرار کند آن گاه منکر سرقت گردد، احتیاط در عدم قطع دست، و ارجح قطع دست اوست.
- ۲- اگر یک مرتبه اقرار کند، آن گاه منکر سرقت شود، مال مسروقه را از او می گیرند، ولی دستش را نمی برند.
- ۳- اگر پس از قیام بینه توبه یا انکار کند، دستش را قطع می کنند.
- ۴- اگر قبل از قیام بینه یا قبل از اقرار توبه کرده باشد، حدّ از او ساقط می شود.
- ۵- اگر توبه اش پس از اقرار باشد اقامه ی حدّ حتمی است؛ و برخی گفته اند: امام علیه السلام مخیر بین عفو و قطع است.

### فرع اول: حکم انکار پس از دوبار اقرار

#### اشاره

کسی که پس از دو اقرار اختیاری، از اقرارش برگردد و بگوید: سرقتی در کار نبود و من دروغ گفتم، این جا توبه نکرده و بلکه از اقرارش رجوع نموده است، آیا با تکذیب اقرار اول، قطع دست منتفی می شود؟

در این مسأله سه قول است:

- ۱- قطع دست به حال خودش باقی است و با این تکذیب و رجوع از بین نمی رود. این

قول مختار مرحوم شیخ طوسی (۱) در بعضی از کتاب هایش و ابن ادریس حلّی (۲) و علامه حلّی رحمهما الله (۳) در پاره ای از کتاب هایش، و مختار شهید اول (۴) و ثانی رحمهما الله (۵) می باشد.

۲- قطع دست در اثر این انکار ساقط می گردد. این قول مختار شیخ رحمه الله در کتاب نهاییه، (۶) تهذیب، (۷) استبصار، (۸) و قول قاضی ابن براج، (۹) حلبی، (۱۰) ابن زهره (۱۱) و علامه رحمهم الله (۱۲) در کتاب مختلف است. این قول بین قدماء اشهر بوده و مرحوم ابن زهره بر آن ادّعی اجماع دارد.

۳- امام مخیر است بین این که مجرم را عفو کند یا دستش را ببرد. این قول نیز مختار مرحوم شیخ در جایی از نهاییه (۱۳) و در کتاب خلاف (۱۴) است؛ و عجیب این است که مرحوم شیخ بر آن در کتاب خلاف ادّعی اجماع می کند.

### ادّله ی قول اوّل (قطع دست)

۱- محمّد بن یعقوب، عن محمّد بن یحیی، عن أحمد بن محمد، عن أبان، عن الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام في رجل أقرّ على نفسه بحدّ ثمّ جحد بعد.

فقال: إذا أقرّ على نفسه عند الإمام أنّه سرق ثمّ جحد، قطعت يده وإن رغم

۱- المبسوط، ج ۸، ص ۴۰.

۲- کتاب السرائر، ج ۳، ص ۴۹۰.

۳- قواعد الاحکام، ج ۲، ص ۲۷۰؛ ارشاد الاذهان، ج ۲، ص ۱۸۴.

۴- اللّمعنه الدمشقيه، ص ۱۷۱.

۵- الروضه البهيّه، ج ۹، ص ۲۷۸؛ مسالك الافهام، ج ۱۴، ص ۵۱۷.

۶- النهايه في مجرد الفقه والفتوى، ص ۷۱۸.

۷- تهذيب الاخبار، ج ۱۰، ص ۱۲۶.

۸- الاستبصار، ج ۴، ص ۲۵۰.

۹- المهذب، ج ۲، ص ۵۴۴.

۱۰- الكافي في الفقه، ص ۴۱۲.

۱۱- غنيه النزوع، ص ۴۳۴.

۱۲- المختلف، ج ۹، ص ۲۲۵.

۱۳- النهايه في مجرد الفقه والفتوى، ص ۷۱۸.

۱۴- كتاب الخلاف، ج ۵، ص ۴۴۴، مسأله ۴۱.



أنفه. وإن أقرّ على نفسه أنه شرب خمراً أو بفريه فاجلدوه ثمانين جلده.

قلت: فإن أقرّ على نفسه بحدّ يجب فيه الرّجم، أكنت راجمه؟ فقال: لا، ولكن كنت ضاربه الحدّ.

ورواه الشيخ بإسناده عن أحمد بن محمد، وبإسناده عن الحسين بن سعيد، عن ابن أبي عمير، عن حمّاد، عن الحلبي وعن محمد بن الفضيل، عن الكناني، وعن فضاله، عن العلاء، عن محمد بن مسلم، عن أبي عبد الله عليه السلام مثله. (۱)

سند روایت: مرحوم کلینی با سند صحیح و شیخ طوسی رحمه الله نیز با یک طریق صحیح از حلبی و با دو طریق صحیح دیگر از محمّد بن مسلم روایت می کند. صاحب وسائل رحمه الله با این که دو روایت از دو راوی است، آن ها را به صورت یک روایت آورده است، برخلاف موارد دیگر که یک روایت را به صورت روایات متعدّد می آورد. در این جا، یک مطلبی را حلبی از امام صادق علیه السلام نقل و همان مطلب را محمد بن مسلم روایت می کند؛ معنای این کار، تعدّد روایات است. لذا، دو روایت صحیحه داریم.

فقه الحدیث: مردی علیه خودش به موجب حدّی اقرار و پس از آن انکار کرد، حکمش چیست؟- سؤال راوی اطلاق دارد، از عنوان کلی حدّ می پرسد و نه خصوص سرقت-.

امام صادق علیه السلام در جوابش فرمود: اگر به سرقت نزد امام علیه السلام اقرار کرده آن گاه منکرش شد، دستش را می برند و دماغش را به خاک می مالند تا خیال نکند با انکار بعد از اقرار می تواند از حدّ الهی فرار کند؛ و اگر به شراب خواری یا قذف اعتراف داشته، به او هشتاد تازیانه می زنند.

راوی پرسید: اگر به حدّی اقرار کند که موجب رجم است، آیا او را سنگسار می کنید؟

امام علیه السلام فرمود: نه، بلکه او را حدّ می زنم.

دلالت این دو صحیحه روشن و تمام است. برخی روایت موثقه ی سماعه بن مهران را

۱- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۳۱۸، باب ۱۲ از ابواب مقدّمات الحدود، ح ۱.

مؤید این دو صحیحه قرار داده اند؛ و حتی اگر نتواند به عنوان مؤید کمکی کند، ضرری به دلالت آن دو روایت نمی زند؛ باید ببینیم آیا می تواند مؤید باشد یا نه؟

وعن عدّه من أصحابنا، عن أحمد بن محمد بن خالد، عن عثمان بن عیسی، 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 الذي سرق له: أنا أهبه له لم يدعه إلى الإمام حتى يقطعه إذا رفعه إليه، وإنما الهبه قبل أن يرفع إلى الإمام، وذلك قول الله عز وجل: وَالْحَفِظُونَ لِحُدُودِ اللَّهِ فإذا إنتهى الحد إلى الإمام فليس لأحد أن يتركه. (۱)

فقه الحدیث: امام صادق علیه السلام فرمود: اگر مسروق منه دزدش را گرفت و او را بخشید، این بخشیدن حقّ او است. اگر دزد را گرفت و نزد امام آورد و آن جا دزدی او ثابت شد، امام دستش را می بُرد. اگر مسروق منه گفت: من این مال را به سارق می بخشم، امام دزد را رها نمی کند؛ مگر پس از قطع کردن دستش. یعنی هبه ی صاحب مال پس از ارجاع امر به امام اثری ندارد. اگر پیش از آن که مسأله به نزد امام کشیده شود، او را ببخشد، هبه اش مؤثر خواهد بود. دلیل این مطلب قول خداوند متعال است که فرمود: وَالْحَفِظُونَ لِحُدُودِ اللَّهِ. (۲) اگر حدّی به امام منتهی شد، هیچ کس حقّ ندارد مانع اجرای آن گردد.

کیفیت دلالت: با آن که مورد روایت مسأله عفو مسروق منه است، ولی در ذیل روایت امام علیه السلام به صورت یک ضابطه ی کلی فرمود: وقتی حدّ به امام منتهی شود، کسی نمی تواند مانع اجرای آن گردد. می توان گفت: مقرّ نیز پس از ارجاع امر به امام و اقرار کردن نزد او حقّ ندارد با انکارش جلوی اجرای حدّ را بگیرد.

به عبارت دیگر، روایت در مقام بیان یک ضابطه ی کلی است و می گوید: وقتی مسأله نزد امام علیه السلام مطرح شد، کار تمام است؛ مطرح شدنش به بینه باشد یا اقرار یا به هر راه دیگری.

اگر بگویید: در مورد روایت مسأله ی مسروق منه و عفو او است و ربطی به اقرار ندارد.

۱- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۳۳۰، باب ۱۷ از ابواب مقدمات حدود، ح ۳.

۲- سوره ی توبه، ۱۱۲.

می‌گوییم: روایت را به عنوان دلیل مطرح نکرده‌اند، بلکه به عنوان مؤید گفته‌اند؛ اگر آن را به این عنوان هم نپذیریم، ضربه‌ای به دلالت دو روایت صحیح‌ه ی قبلی نمی‌زند.

### آدله ی قول دوّم (سقوط قطع دست)

محمّد بن یعقوب، عن محمد بن یحیی، عن أحمد بن محمد، عن علی بن حدید، عن جمیل بن درّاج، عن بعض أصحابنا، عن أحدهما علیهما السلام فی حدیث، قال: لا یقطع السارق حتّی یقرّ بالسّرقة مرّتين، فإن رجع ضمن السّرقة ولم یقطع إذا لم یکن شهوداً. (۱)

فقه الحدیث: امام باقر یا صادق علیهما السلام فرمود: دست سارق را تا وقتی دو بار به سرقت اعتراف نکند، قطع نمی‌کنند؛ اگر از اقرارش رجوع کرد، ضامن مال مسروقه است؛ ولی دستش قطع نمی‌گردد، در صورتی که ثبوت سرقت به یننه نباشد.

کیفیت دلالت: در مباحث قبل گفتیم: اگر یک بار اقرار کند، مال مسروقه را ضامن است اما دستش را نمی‌برند؛ در این مرسله نیز می‌گوید: اگر از اقرارش بر گردد، ضامن مال مسروقه هست ولی دستش قطع نمی‌گردد.

در نقد استدلال به روایت می‌گوییم: از کدام قسمت روایت می‌فهمید رجوع، بعد از دو اقرار است تا بر بحث ما منطبق باشد؟ احتمال می‌دهیم روایت در مقام بیان و افاده ی مطلب دیگری باشد. حصر در عبارت «لا یقطع السارق حتّی یقرّ بالسّرقة مرّتين» حصر حقیقی نیست؛ زیرا، لازمه اش بی اعتبار بودن یننه است؛ در حالی که در ذیل روایت می‌فرماید: «إذا لم یکن شهوداً» یعنی برای شهود حساب باز کرده است، لذا حصر در روایت، حصر اضافی خواهد بود، و مقصود این است که اگر بخواهد سرقت از راه اقرار ثابت گردد، باید دوبار اقرار کند. پس، روایت بر تعدّد اقرار تکیه دارد. به دنبال این مطلب، با «فاء» تفریع می‌فرماید: «فإن رجع» یعنی اگر تعدّدی نباشد، بلکه به جای اقرار مرتبه ی دوّم، انکار کرد، ضامن مال مسروقه هست ولی دستش قطع نمی‌گردد.

۱- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۴۸۷ باب ۳ از ابواب حدّ سرقت، ح ۱.

عدم دقت در معنای روایت، اقتضا می کند بگوییم: بر انکار بعد از دو اقرار دلالت دارد، اما تأمل و دقت در مفاد آن، و در نظر گرفتن «فاء» تفریع بیانگر معنایی است که ما استظهار کردیم. اگر تنزل کنیم، احتمالی در مقابل احتمال بوده، و هر دو در عرض یکدیگر هستند؛ لذا دلالت روایت ناتمام خواهد بود.

از نظر سند، روایت مرسله می باشد؛ و ممکن است ضعف سندش را به عمل اکثر قداما به آن جبران کرد. لذا، اشکال عمده ی ما بر سر سند روایت نیست، بلکه به ضعف دلالت آن را ساقط می کنیم.

### مستند قول سوّم (تخیر امام بین عفو و قطع دست)

مستند قولی که مختار شیخ طوسی رحمه الله در کتاب خلاف است (۱) و بر آن ادّعی اجماع کرده، دو روایت زیر است که باید به بررسی آن ها پردازیم.

وعنه، عن محمّد بن یحیی، عن طلحه بن زید، عن جعفر علیه السلام، قال: حدّثنی بعض أهلی أنّ شاباً أتى أمير المؤمنين عليه السلام فأقرّ عنده بالسّرقه، قال: فقال له علیّ علیه السلام إنی أراک شاباً لا بأس بهتک، فهل تقرأ شیئاً من القرآن؟ قال: نعم، سورة البقره، فقال: قد وهبت یدک لسورة البقره.

قال: وإنما منعه أن یقطعه لأنّه لم یقم علیه بیّنه. (۲)

سند روایت: مشتمل بر طلحه بن زید است؛ و این فرد هرچند عامی است، لیکن ثقه و روایاتش معتبر می باشد. لذا، تضعیف این روایت توسط صاحب جواهر رحمه الله صحیح نیست. (۳)

فقه الحدیث: طلحه بن زید می گوید: جعفر - این گونه تعبیر کردن از امام صادق علیه السلام بیانگر عامی بودن راوی است - فرمود: بعضی از بستگانم برایم گفت: جوانی خدمت

۱- کتاب الخلاف، ج ۵، ص ۴۴۴، مسأله ۴۱.

۲- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۴۸۸، باب ۱۳ از ابواب حدّ سرقه، ح ۵.

۳- جواهر الکلام، ج ۴۱، ص ۵۲۸.

امیر مؤمنان علیه السلام آمد و به سرقت اقرار کرد. امام علیه السلام فرمود: من تو را جوان می بینم - (شاید مقصود امام علیه السلام فقط جوانی از نظر سن و سال نبوده است، بلکه او را جوانمرد می دیده است؛ زیرا، به سرقت اقرار کرده بود) - اشکالی ندارد در حق تو بخششی داشته باشیم. - در نسخه ی جواهر الکلام به جای «لابأس بهبتک»، «لابأس بهیئتک» (۱) دارد که صحیح نیست.

امام علیه السلام فرمود: آیا با قرآن سروکار داری؟ جوان گفت: آری؛ سوره ی بقره را حفظ هستیم. امام علیه السلام فرمود: دست را به سوره ی بقره بخشیدم.

امام علیه السلام فرمود: عدم قیام بینه بر سرقت این جوان مانع از تعیین حدّ قطع در مورد او شد؛ یعنی اگر بینه قائم می شد، نمی توانستیم از قطع دست صرف نظر کنیم؛ اما اکنون که بینه ای در کار نیست، دست حاکم و امام باز است. می تواند او را مورد عفو قرار بدهد یا دستش را ببرد.

کیفیت دلالت: احتمالی که در مرسله ی جمیل راه داشت، در این جا راه ندارد؛ زیرا، اگر یک بار اقرار کرده بود، معصوم علیه السلام در مقام تعلیل نباید بفرماید: چون بینه بر این سرقت قائم نشده است؛ بلکه باید به دو مطلب تعلیل کند: یکی، عدم قیام بینه و دیگری، عدم اقرار کامل. لذا، این احتمال که صاحب جواهر رحمه الله (۲) مطرح کرده، صحیح نیست؛ و سند و دلالت روایت تمام است.

اشکالی که بر استدلال به این روایت می توان وارد کرد، عدم تطابق روایت با مدّعی مرحوم شیخ است. زیرا، بحث ما در مورد انکار بعد از اقرار است؛ در حالی که در روایت سخنی از انکار نیست. از کجا بفهمیم: صورتی که اقرار می کند و حاکم مخیر بین عفو و اجرای حدّ است با صورتی که از اقرارش برمی گردد، یکسان است؟

اگر گفته شود: در صورت اقرار، حاکم مخیر است، پس در صورت انکار به طریق اولی تخیر دارد.

می گوئیم: در صورتی که انکار نکند و فقط اقرار باشد، اولویت هست. به عبارت دیگر،

۱- جواهر الکلام، ج ۴۱، ص ۵۲۷.

۲- جواهر الکلام، ج ۴۱، ص ۵۲۸.

اولویت برعکس است. در یکی از روایات گذشته خواندیم «لأنه اعتراف بالعذاب»<sup>(۱)</sup> یعنی اگر کسی به عذاب اقرار و اعتراف کند<sup>(۲)</sup> این لایق برای تخفیف است؛ لذا، کسی که از اقرارش برمی گردد، چگونه با آن کسی که بر اقرارش پای بند است مساوی می باشد؟

امیرمؤمنان علیه السلام می فرماید: چون اقرار کرده، دست ما باز است. اگر بینه قائم شده بود، نمی توانستیم او را ببخشیم. به هر حال، روایت با بحث ما ربطی ندارد. این روایت در مقام مقابله بین اقرار و بینه است و کاری به رجوع از اقرار ندارد، و نمی توان از آن الغای خصوصیت کرد.

محمد بن الحسن یاسناده، عن محمد بن أحمد بن یحیی، عن أبي عبد الله البرقي، عن بعض أصحابه، عن بعض الصادقين عليهما السلام قال: جاء رجل إلى أمير المؤمنين عليه السلام فأقرّ بالسرقة فقال له: أتقرأ شيئاً من القرآن؟ قال: نعم، سورة البقره. قال: قد وهبت يدك لسورة البقره.

قال: فقال الأشعث: أتعطّل حدّاً من حدود الله؟ فقال: وما يدريك ما هذا؟ إذا قامت البینه فليس للإمام أن يعفو، وإذا أقرّ الرجل على نفسه فذاك إلى الإمام إن شاء عفى، وإن شاء قطع.<sup>(۳)</sup>

فقه الحدیث: این روایت مرسله ای است که برقی نقل می کند. ظاهر روایت بیان همان قصه است. مردی نزد امیرمؤمنان علیه السلام آمد و به سرقت اعتراف کرد؛ امام علیه السلام به او فرمود:

چیزی از قرآن را می خوانی؟ گفت: آری، سوره ی بقره را. امام علیه السلام فرمود: دستت را به سوره ی بقره بخشیدم.

اشعث بن قیس در مقام اعتراض گفت: آیا حدی از حدود خداوند را تعطیل می کنی؟

امام علیه السلام فرمود: تو چه می فهمی علت عفو من چیست؟ اگر بینه بر وقوع جرم قائم شد، امام

۱- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۴۹۷، باب ۷ از ابواب حدّ سرقت، ح ۱، در متن حدیث «لأنه اعترف على العذاب» است؛ لیکن

نقل صاحب جواهر رحمه الله «لأنه اعتراف بالعذاب» می باشد. ج ۴۱، ص ۵۲۵.

۲- در گذشته گفتیم معنای این جمله کسی است که به جهت کتک خوردن به سرقت اقرار کند.

۳- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۳۳۱، باب ۱۸ از ابواب مقدمات حدود، ح ۲.

حَقَّ عَفْوٍ نَدَارِدُ؛ وَلِيَّ إِذَا جَرَّمَ مَجْرَمَ خُودِهِ بِغَنَاءِ اِقْرَارِهِ، اخْتِيَارَ عَفْوٍ يَأْجُرُ حُدَّ بِهِ دَسْتِ اِمَامٍ اِسْت.

تذکر: صاحب وسائل رحمه الله پس از نقل روایت به طریق شیخ طوسی رحمه الله، طریق مرحوم شیخ صدوق رحمه الله را نیز در ذیل آن آورده و می گوید: «ورواه الصدوق بإسناده إلی قضایا أمير المؤمنین» اسناد صدوق رحمه الله به قضایای امیر مؤمنان صحیح و قابل اعتماد است. آن گاه طریق دیگر مرحوم شیخ به روایت را می آورد: «وإسناده عن الحسين بن سعيد، عن محمد بن یحیی، عن طلحة بن زید، عن جعفر بن محمد علیهما السلام نحوه».

بنابراین، معلوم می شود یک جریان بیشتر نبوده است؛ لیکن بعضی از طرق و اسنادش ارسال دارد و برخی از آن ها معتبر است. لذا، همان اشکالی که بر روایت اول داشتیم، در این روایت نیز جاری و ساری است. یعنی موضوع روایت، جایی است که سارق اقرار کرده است. از این رو، به جایی که به دنبال اقرارش انکار می کند، ربطی ندارد.

اگر دو روایت صحیحی ای که بر قول اول اقامه کردیم در کار نبود، می توانستیم مسأله ی تخیر را استصحاب کنیم و بگوییم: هنگامی که سارق اقرار کرد، حاکم شرع معزیر بین عفو و اجرای حدّ بود؛ پس از انکار سارق، آیا تخیر باقی است؟ اما با وجود آن دو روایت صحیح السند در مورد انکار بعد از اقرار، قطع دست متعین و حتمی است.

### فرع دوم: حکم انکار پس از یک اقرار

مرسله ی جمیل و قواعد اقتضا می کند فردی که پس از یک بار اقرار انکار کند، ضامن مال مسروقه باشد، ولی دستش قطع نگردد؛ زیرا، با یک اقرار، حدّ ثابت نمی شود. ثبوت حدّ متوقف بر اقرار متعدّد است. از طرفی، انکار بعد از اقرار نیز اشتغال ذمه را به مال مسروقه از بین نمی برد و به مقتضای «إقرار العقلاء علی أنفسهم جائز»<sup>(۱)</sup> باید عین مال مسروقه را اگر موجود است برگرداند؛ وگرنه مثل یا قیمتش را به صاحب مال بدهد.

۱- وسائل الشیعه، ج ۱۶، ص ۱۱۱، باب ۳، کتاب الاقرار، ح ۲.

### فرع سوم: حکم توبه قبل از قیام بینه و اقرار

توبه غیر از انکار بوده، و بلکه یکی از مؤیدات اقرار است. توبه دلیل بر تحقق و وقوع جرم است؛ اگر کسی قبل از اقرار یا قیام بینه نزد حاکم شرع توبه کند، توبه اش مانع ثبوت حدّ می گردد.

گفتار کسی که می گوید: «من به سرقت مبتلا شدم و توبه می کنم»، کاشف از این است که سرقت را قبول دارد ولی اقرار کامل نیست تا موجب ترتّب حدّ گردد.

علاوه بر روایاتی که در خصوص این مطلب داریم، تمام فقها در این فتوا اتفاق نظر دارند و در مسأله مخالفی وجود ندارد.

محمّد بن یعقوب، عن علی بن ابراهیم، عن أبیه، عن ابن محبوب، عن عبد الله بن سنان، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: السارق إذا جاء من قبل نفسه تائباً إلى الله عز وجل تردّ سرقة إلى صاحبها ولا قطع عليه. (۱)

فقه الحدیث: در این روایت صحیحه، امام صادق علیه السلام فرمود: اگر سارق خودش آمد- عنوان «السارق إذا جاء من قبل نفسه» است، یعنی سارق با پای خودش آمد و او را نگرفته اند- در حالی که به درگاه خداوند توبه و بازگشت کرده است، مال مسروقه را از او می گیرند و به صاحبش ردّ می کنند- زیرا توبه اش متضمّن یک اقرار ضمنی به مال مردم است؛ لذا، به نفس توبه، مال مسروقه بر گردنش ثابت می شود و باید آن را برگرداند- ولی قطع دست مترتب نمی گردد.

در سند و دلالت این روایت هیچ اشکالی نیست. قدر متیقّن از روایت، موردی است که توبه قبل از اقرار و قیام بینه باشد. در بحث بعد و فرع چهارم به این جهت اشاره می کنیم که آیا روایت صورت توبه ی بعد از اقرار و قیام بینه را نیز شامل می شود یا نه؟

اگر گفته شود: مفاد روایت عدم قطع است در صورتی که توبه قبل از اقرار باشد، ولی اگر پس از آن بر سرقتش بینه قائم شد، روایت دلالتی ندارد.

می گوئیم: اگر بار دیگر دو مرتبه اقرار کند، چگونه این اقرار بی اثر است؟ توبه اثر

۱- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۳۲۷، باب ۱۶ از ابواب مقدمات الحدود، ح ۱.



بینه ی بعدی را هم از بین می برد. به عبارت دیگر، اگر «لا قطع علیه» به جهت عدم ثبوت سرقت بود، با ثبوت سرقت به اقرار متعدّد، یا قیام بینه منافاتی ندارد؛ امّا روایت به این مطلب ناظر نیست؛ بلکه به طور کلی می خواهد قطع دست را از چنین مجرمی بردارد به گونه ای که مانع تأثیر اقرار یا بینه ای می گردد که پس از آن اقامه شود.

وعن محمّد بن یحیی، عن أحمد بن محمد، عن علی بن حدید وابن اَبی عمیر جمیعاً، عن جمیل بن درّاج، عن رجل عن أحدهما علیهما السلام فی رجل سرق أو شرب الخمر أو زنی، فلم یعلم ذلک منه ولم یؤخذ حتّی تاب و صلح.

فقال: إذا صلح وعرف منه أمر جمیل لم یقم علیه الحدّ. الحدّ. (۱)

فقه الحدّ: در این روایت مرسل، درباره ی مردی که مرتکب سرقت یا شرب خمر یا زنا شده است و کسی متوجه گناهش نشد و او را دستگیر نکردند مگر پس از آن که توبه کرد و انسان صالحی شد، امام علیه السلام فرمود: اگر توبه ی حقیقی کرده و انسان صالحی شده و از او کارهای نیکویی معروف شده باشد، حدّ بر او جاری نمی گردد.

دلالت روایت بر مطلوب تمام است، زیرا امام علیه السلام می فرماید پس از توبه نباید بر او حدّ جاری گردد؛ یعنی حدّی که بعد از توبه به اقرار یا بینه ثابت می شود، در حقش نافذ نیست.

سند روایت مرسل است و با وجود روایت قبل و فتاوی اصحاب، نیازی به آن نداریم.

### فرع چهارم: حکم توبه بعد از قیام بینه

اگر سارق بینه را تکذیب یا سرقتش را انکار کرد، بدون شبهه، حدّ درباره اش جاری می شود؛ زیرا، از عدم اجرای حدّ لغویت بینه لازم می آید. کسی در این مطلب مخالف نیست. سخن در جایی است که شخص پس از قیام بینه، توبه کند؛ آیا توبه سبب سقوط حدّ می شود؟

برای سقوط حدّ باید دلیل بیاوریم و الا ثبوت حدّ محتاج به دلیل نیست؛ اطلاق دلیل

حجیت بینة، اقتضای ترتب اثر و ثبوت حدّ می کند.

به بیان دیگر، در دلیل حجیت بینة اهمال و اجمالی نیست تا بگوییم: با فرض اجمال به قدر متیقّن آن اخذ می شود و قدر متیقّنش جایی است که بینة اقامه شده و به دنبالش توبه ای سر نزده است؛ بلکه اطلاق دلیل اعتبار بینة روشن است. اگر در مقابل این اطلاق، مانع و مقیدی نداشتیم باید به آن عمل کنیم؛ و اطلاقش صورت عدم توبه و توبه بعد از اقامه ی بینة را شامل می شود.

اگر نوبت به شکّ برسد، باز مقتضای استصحاب عدم سقوط حدّ است؛ زیرا، یقین به ثبوت حدّ قبل از توبه داریم؛ شکّ می کنیم با توبه ساقط شد یا نه؟ با استصحاب، حکم به بقای حدّ می کنیم.

از این رو، با توجه به تمامیت دلیل ثبوت حدّ پس از توبه، باید برای سقوط حدّ دلیل اقامه کنند. بعضی به روایت صحیحی ی ابن سنان تمسّک کرده و گفته اند:

مقصود از عبارت «السارق إذا جاء من قبل نفسه تائباً إلى الله عزّ وجلّ تردّ سرقته ولا قطع علیه»<sup>(۱)</sup> سارقی است که سرقتش به بینة یا اقرار ثابت شده باشد. چنین فردی اگر پس از قیام بینة توبه کند، حکم قطع دست از بین می رود.

برخی در ردّ این استدلال گفته اند: مقصود سارقی است که سرقتش به اقرار ثابت شده باشد و پس از اقرار، توبه کند؛ زیرا، اطلاقش به مورد ثبوت سرقه به اقرار انصراف دارد.

لذا، روایت نمی تواند دلیل فرع چهارم باشد؛ بلکه دلیل فرع پنجم است؛ یعنی ثبوت سرقه به وسیله ی بینة از موضوع روایت خارج است.

نقد ما: دلیل و ردّش هر دو نادرست است؛ زیرا، مقصود از کلمه ی سارق «من ثبت سرقته» نیست. بلکه مقصود کسی است که نزد حاکم آمده و توبه ی از سرقه را مطرح کرده است و هیچ راهی برای اثبات سرقتش نداریم. توبه، اقرار ضمنی به سرقه است که به سبب این اقرار حدّی ثابت نمی شود؛ ولی مال مسروقه را باید برگرداند. شاهدش نیز روایت مرسله ی جمیل است که می گوید: «فی رجل سرق أو شرب الخمر أو زنی فلم

۱- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۳۲۷، باب ۱۶ از ابواب مقدّمات حدود، ح ۱.

یعلم ذلک منه ولم یؤخذ حتی تاب و صلح» (۱) در عین این که کلمه ی «سرق» را دارد، می گوید: «فلم یعلم ذلک منه» یعنی سرقتش ثابت نشده و در این باره هیچ محکومیتی ندارد. لذا معنای «سارق»، «من ثبت سرقته» نیست تا بگوییم: اطلاق دارد و جایی که سرقت با بینه ثابت شده نیز شامل می گردد.

توهم دوم نیز جا ندارد که بگوییم: «سارق یعنی من ثبت سرقته» ولی اطلاقش انصراف دارد به جایی که سرقت با اقرار ثابت شده باشد.

دلیل دوم: شکی نیست که عذاب آخرت نسبت به عذاب دنیا از اهمیت بیشتری برخوردار است و با توبه ی صحیح و واقعی عذاب آخرت با آن اهمیت از بین می رود، چگونه شما می گوید: با توبه، عذاب دنیایی از بین نمی رود؟ در حالی که مسأله برعکس است.

این دلیل نیز نادرست است؛ زیرا، در عذاب آخرت فقط بر گناه و گناهکار تکیه می شود و جهات فردی در آن مؤثر است؛ برخلاف عذاب و کیفر در دنیا، اگر دین اسلام می گوید: دست سارق باید قطع گردد، نظر به جنبه ی فردی و اجتماعی آن دارد. قطع دست سارق در امتیت اجتماعی دخالت دارد. وقتی ببینند دست دزد بریده می شود، کسی به فکر دزدی نمی افتد و آرامش و امتیت بر جامعه حکم فرما می گردد.

در آیه ی شریفه می فرماید: *وَلْيَشْهَدْ عَذَابُهُمَا طَآلِفُهُ مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ*؛ (۲) حضور گروهی از مؤمنان برای چیست؟ آیا برای تأثیرپذیری آنان و بازگو کردن مطلب برای دیگران نیست تا به این وسیله از فحشا و فساد جلوگیری شود؟

از این رو، نمی توان عذاب های دنیا را با عذاب های آخرت مقایسه کرد و حدود الهی را همانند آن ها گرفت و گفت: همان گونه که عذاب اخروی با توبه از بین می رود، حدود الهی نیز با توبه ساقط گردد. لذا، اطلاق دلیل اعتبار بینه اقتضای قطع دست دارد و اگر نوبت به شک رسید، استصحاب نیز همین مطلب را ثابت می کند.

۱- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۳۲۷، باب ۱۶ از ابواب مقدمات حدود، ح ۳.

۲- سوره ی نور، ۲.

## فرع پنجم: توبه ی بعد از اقرار

### اشاره

در این فرع نیز دو قول وجود دارد:

۱- ابن ادریس رحمه الله (۱) می گوید: توبه ی بعد از اقرار همانند توبه ی بعد از بیّنه هیچ اثری ندارد و حکم قطع را از بین نمی برد، وجودش کالعدم است.

۲- مرحوم شیخ طوسی در کتاب نهاییه، (۲) ابن سعید رحمه الله در کتاب جامع (۳) و از اطلاق برخی از کتاب ها مانند: کافی مرحوم حلبی (۴) و غنیه ی ابن زهره رحمه الله (۵) استفاده می شود، اثر توبه ی بعد از اقرار، تخییر حاکم بین عفو و اجرای حدّ است.

### مستند قول اول (باقی ماندن حکم قطع دست)

دلیل حجّیت اقرار همانند دلیل حجّیت بیّنه اطلاق دارد. اطلاق دلیل «إقرار العقلاء علی أنفسهم جایز» (۶) در باب سرقت به دو مرتبه اقرار تقیید شد؛ دلیل مقید از این حیث ضربه ای به اطلاق از حیث دیگر نمی زند. پس از تحقّق دو اقرار، نمی دانیم آیا توبه از نفوذ اقرار می کاهد و آن را از بین می برد یا نه؟ به اطلاق دلیل نفوذ اقرار تمسّک می کنیم و می گوئیم: برای توبه اثری نیست.

بر فرض تنزّل، اگر نوبت به شکّ رسید، باز مقتضای استصحاب، ترتّب قطع و تحمّ آن است.

صاحب جواهر رحمه الله دلیل دوّمی اضافه کرده و می گوید: صحیحه ی حلبی (۷) می گفت: اگر کسی دوبار اقرار کند و سپس از اقرارش برگردد، حدّ در حَقّش حتمی و متعیّن است. از این روایت حکم توبه نیز استفاده می شود. (۸)

۱- السرائر، ج ۳، ص ۴۹۱.

۲- النهایه فی مجرد الفقه والفتوی، ص ۷۱۸.

۳- الجامع للشرایع، ص ۵۶۱.

۴- الکافی فی الفقه، ص ۴۱۲.

۵- غنیه النزوع، ص ۴۳۴.

۶- وسائل الشیعه، ج ۱۶، ص ۱۱۱، باب ۳، کتاب الاقرار، ح ۲.

٧- وسائل الشيعة، ج ١٨، ص ٣١٨، باب ١٢ از ابواب مقدمات الحدود، ح ١.

٨- جواهر الكلام، ج ٤١، ص ٥٤٠.

نقد دلیل قول اول: این دلیل نادرست است؛ زیرا، نمی توان روایتی را که در خصوص انکار بعد از اقرار رسیده به مورد ما که توبه ی بعد از اقرار است، سرایت داد؛ زیرا، با انکار می خواهد اقرارش را متزلزل سازد. از این رو، باید مانع تزلزل اقرار شد؛ ولی توبه، مفاد اقرار را تقویت می کند. لذا در مورد انکار، شارع می گوید به رغم انف او باید حد بخورد؛ اما در توبه ممکن است ارفاق و تخفیفی قائل شده باشد، همانند باب زنا که اگر زانی بعد از اقرارش توبه می کرد، اسلام به او تخفیفی می داد، پس انکار یک داستان دارد و توبه داستانی دیگر.

عجیب این است که: کسی که در مسأله ی بینة، اطلاق روایت «السارق إذا جاء من قبل نفسه تائباً» (۱) را منصرف از صورت قیام بینة می دانست و می گفت: مورد این روایت جایی است که سرقت با اقرار ثابت گردد، در چند سطر بعد در مسأله توبه ی بعد از اقرار می گوید:

«ما دلیلی بر عدم قطع نداریم» (۲).

اگر روایت مذکور به اثبات سرقت به اقرار منصرف است، چگونه می گویید: دلیلی بر عدم قطع نداریم؟ این روایت به صراحت دلالت بر عدم قطع دست دارد.

### مستند قول دوم (تخیر حاکم)

مستند این قول روایت طلحه بن زید است که مربوط به اقرار جوانی نزد امیرمؤمنان علیه السلام به سرقت است؛ و آن حضرت فرمود: آیا از قرآن چیزی می دانی؟ جوان گفت: سوره ی بقره را حفظ هستم. امام علیه السلام فرمود: دستت را به سوره ی بقره بخشیدم. در سند این روایت نمی توان اشکال کرد؛ زیرا، اولاً: این روایت معتبره است؛ ثانیاً: طریق شیخ صدوق رحمه الله به قضایای امیرمؤمنان علیه السلام صحیح است. لذا، تضعیف مرحوم محقق رحمه الله در شرایع (۳) وجهی

۱- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۳۲۷، باب ۱۶ از ابواب مقدمات حدود، ح ۱.

۲- تکمله المنهاج، ج ۱، ص ۳۰۹.

۳- شرایع الاسلام، ج ۴، ص ۹۵۶.

ندارد.

این روایت معتبره با مرسله ی برقی که در آن اشعث بر امام اعتراض کرد و گفت: چرا حدّ الهی را تعطیل می کنی؟ بر تخییر امام علیه السلام بین عفو و اجرای حدّ دلالت دارد. (۱)

نقد دلیل این قول: بحث ما در حکم توبه ی بعد از اقرار است؛ اما در این دو روایت، مسأله ی توبه مطرح نشده و هیچ ذکری از توبه نیست.

اگر بگویید: در جایی که توبه نباشد امام مخیر بین عفو و اجرای حدّ است، با توبه ی مجرم، به طریق اولی دست حاکم شرع برای عفو باز می باشد.

می گوئیم: این مطلب تمام است؛ لیکن این دو روایت در مورد خودش که اقرار بدون توبه باشد، مورد عمل اصحاب واقع نشده است. هیچ یک از فقها به تخییر امام در باب سرقت، در جایی که به اقرار ثابت شده ولی همراه با توبه نباشد، فتوا نداده است. بنابراین، روایتی که در مورد خودش قبول نشده، چگونه می توان حکمش را به موارد دیگر سرایت داد؟

به دیگر سخن، اگر به روایت در مورد خودش عمل کرده بودند، می توانستیم آن را به موردی که مجرم پس از اقرار توبه کند، تعمیم دهیم؛ لیکن هیچ فقیهی به تخییر امام و حکم بدون توبه قائل نیست.

نکته ی مهم تر این که اگر در مورد اقرار به سرقت، حاکم مخیر و این معنا ثابت بود، نیازی به مطرح کردن توبه ی بعد از اقرار نداشتیم؛ زیرا، اگر توبه، حکم مسأله را آسان تر نکند، مشکل تر نمی کند. طرح مسأله توبه ی بعد از اقرار، کاشف از این است که در اقرار بدون توبه، امام مخیر نیست.

نظر برگزیده: با عدم دلالت این دو روایت بر تخییر امام و حاکم شرع در توبه ی بعد از اقرار باید از قاعده کمک گرفت؛ مقتضای قاعده عدم تخییر حاکم و ثبوت حکم قطع دست است. فرقی بین توبه بعد از یتنه با توبه ی بعد از اقرار نیست. و بر فرض تنزل، اگر نوبت به شکّ برسد، مقتضای استصحاب نیز بقای حدّ و تعیین آن است.

[مراتب حدّ السارق]

[مسأله ۱- حدّ السارق فی المزمه الاولى قطع الأصابع الأربع من اصولها من اليد اليمنى ويترك له الراحة والإبهام. ولو سرق ثانياً قطعت رجله اليسرى من تحت قبه القدم حتى يبقى له النصف من القدم ومقدار قليل من محلّ المسح. وإن سرق ثالثاً حبس دائماً حتى يموت ويجرى عليه من بيت المال إن كان فقيراً.

وإن عاد وسرق رابعاً ولو في السجن قتل].

### مراتب حدّ سارق

#### اشاره

این مسأله چهار فرع دارد:

- ۱- در سرقت، برای بار اول چهار انگشت دست راست دزد از ریشه و اصول بریده می شود، و انگشت ابهام و کف دست رها می گردد.
- ۲- اگر پس از اجرای حدّ سرقت، باز مرتکب دزدی شد، در این مرتبه از زیر برآمدگی پای چپ می برند؛ به گونه ای که نصف قدم و مقدار اندکی از محل مسح باقی بماند.
- ۳- پس از دوبرابر اجرای حدّ سرقت، اگر بار دیگر مرتکب سرقت شد، او را زندانی می کنند و تا پایان عمرش در زندان می ماند. اگر فقیر باشد، نفقه اش را از بیت المال می دهند.
- ۴- اگر برای بار چهارم در زندان یا غیر آن دست به سرقت زد، حدّش قتل است.

### فرع اول: حدّ سرقت در مرتبه ی اول

#### اشاره

همان طور که در توضیح مسأله گفتیم، برای سرقت چهار حدّ مختلف وجود دارد. فقط حدّ مرتبه ی اول قطع انگشتان دست راست است؛ حدّ مرتبه ی دوم قطع پای چپ با توضیحی که گذشت و خواهد آمد؛ حدّ مرتبه ی سوم حبس ابد؛ و حدّ مرتبه ی چهارم قتل است. لذا، نباید بگوییم: حدّ سرقت قطع دست است، بلکه اطلاق آیه ی شریفه ی وَالسَّارِقُ



و السَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا (۱) توسط روایات به حدّ در مرتبه ی اوّل تقیید شده است.

پس از بیان این نکته، اجماع فقهای شیعه (۲) بر قطع چهار انگشت دست راست سارق و باقی گذاشتن کف دست و انگشت ابهام است.

توجه به این نکته لازم است که کف یک معنای عامّ و گسترده ای دارد که بر مجموعه باطن انگشتان و راحه اطلاق می گردد؛ و «راحه» عبارت است از نصف کف، و آن قسمتی که به میچ متصل است.

مستند فتوای فقها روایات متعددی است که به بعضی از آن ها اشاره می کنیم:

۱- وعن أبي عليّ الأشعري، عن محمّد بن عبد الجبّار، عن صفوان، عن إسحاق بن عمّار، عن أبي إبراهيم عليه السلام، قال: تقطع يد السارق ويترك إبهامه و صدر راحته، و تقطع رجله و يترك له عقبه يمشي عليها. (۳)

فقه الحدیث: در این موثقه، امام کاظم علیه السلام می فرماید: دست سارق را قطع می کنند- شاید از این که تعبیر به «تقطع يد السارق» آورده اند، در مقام اشاره به آیه ی حدّ سرقت بوده اند؛ لذا، به دنبالش مقصود از «ید» را بیان فرمود:- و انگشت شصت و کف دست او را رها می کنند. اگر قرار بود کلّ دست را تا میچ قطع کنند، دیگر معقول نبود انگشت ابهام باقی بماند. بنابراین اگر ابهام و کف دست باید باقی بماند پس مقداری که به عنوان حدّ سرقت قطع می گردد، همان انگشتان سارق، البته نه از سر انگشت؛ بلکه از بیخ و ریشه بریده می شود تا صدر راحه و انگشت ابهام فقط باقی بماند.

تذکر: در روایات دیگر آمده است: راحه و ابهام را باقی می گذارند؛ اما در این روایت، فرمود: صدر راحه و ابهام را رها می کنند. مقصود از صدر راحه بعضی از کف نیست؛ بلکه صدر در مقابل ذیل است؛ زیرا، دست بالا و پایین دارد، صدرش بالای انگشتان و ذیلش کف انگشتان است. لذا، معنای این روایت با روایات دیگر متحد است.

۱- سوره ی مائده، ۳۸.

۲- جواهر الکلام، ج ۴۱، ص ۵۲۸.

۳- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۴۹۰، باب ۴۰ از ابواب حدّ سرقت، ح ۴.

۲- وعن محمّد بن يحيى، عن محمّد بن الحسين، عن محمّد بن عبد الله بن هلال، عن أبيه، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: قلت له: أخبرني عن السارق لم يقطع يده اليمنى ورجله اليسرى ولا تقطع يده اليمنى ورجله اليمنى؟ فقال: ما أحسن ما سألت! إذا قطعت يده اليمنى ورجله اليمنى سقط على جانبه الأيسر ولم يقدر على القيام، فإذا قطعت يده اليمنى ورجله اليسرى، اعتدل واستوى قائماً.

قلت له: جعلت فداك، وكيف يقوم وقد قطعت رجله؟ فقال: إنَّ القطع ليس من حيث رأيت يقطع، إنّما يقطع الرجل من الكعب ويترك من قدمه ما يقوم عليه ويصلّي ويعبد الله. قلت له: من أين تقطع اليد؟

قال: تقطع الأربع أصابع ويترك الإبهام يعتمد عليها في الصّلاه ويغسل بها وجهه للصّلاه. قلت: فهذا القطع من أول من قطع؟ قال: قد كان عثمان بن عفّان حسن ذلك لمعاويه (۱).

فقه الحديث: در این موثقه، عبدالله بن هلال از امام صادق علیه السلام پرسش هایی پیرامون حدّ سرقت دارد. می پرسد: چرا دست راست و پای چپ سارق را می برند؛ و دست راست و پای راستش را نمی برند؟

امام علیه السلام فرمود: سؤال نیکویی است. اگر هر دو را از طرف راست قطع کنند، سارق بر جانب چپ می افتد و قدرت بر قیام و ایستادن پیدا نمی کند؛ ولی اگر از دو طرف بریده شود، اعتدال برقرار می گردد.

پرسید: چگونه می تواند قیام کند در حالی که پایش را قطع کرده اند؟

امام علیه السلام فرمود: قطع پا به این صورت که رایج است، صحیح نیست؛ بلکه باید از کعب قدم قطع کنند تا از قدمش مقداری باقی بماند که با آن قیام کند و نماز به جا آورد و عبادت خدا را انجام دهد.

پرسید: دست سارق را از کجا می برند؟

۱- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۴۹۴ باب ۵ از ابواب حدّ سرقت، ح ۸.

امام علیه السلام فرمود: تنها چهار انگشت را می برند و انگشت ابهام را رها می کنند.

- بدیهی است که در چنین صورتی کف دست نیز باقی می ماند- امام علیه السلام در تعلیل این حکم فرمود: راحه و انگشت ابهام را باقی می گذارند تا در نماز به آن تکیه کند و صورتش را با آن برای نماز بشوید.- این بیان امام در مقابل اهل سنت است که دست را از میچ قطع می کنند. اگر کف دست باقی باشد، برای بلند شدن و سجده کردن و وضو گرفتن وسیله ای ندارد.-

۳- وعنهم، عن أحمد بن محمد بن خالد، عن عثمان بن عيسى، عن سماعه بن مهران، قال: قال: إذا اخذ السارق قطعت يده من وسط الكف، فإن عاد قطعت رجله من وسط القدم، فإن عاد استودع السجن فإن سرق في السجن قتل. (۱)

فقه الحدیث: در این روایت مضمهره- راوی، امام را معین نکرده است- فرمود: اگر سارق را دستگیر کنند، دستش را از وسط کف می برند. اگر باز به دزدی ادامه داد، پایش را از وسط قدم قطع می کنند؛ اگر بار سوم مرتکب سرقت شد، زندانی می شود؛ و اگر در زندان دزدی کرد او را می کشند.

مقصود از وسطی که در روایت فرمود: «قطعت يده من وسط الكف» این است که کف دست دو قسمت بیشتر ندارد: صدر و ذیل کف، به انگشتان ذیل، و به بقیه تا میچ، صدر کف می گویند. لذا، مقصود از وسط، وسط حقیقی و هندسی نیست.

۴- محمد بن يعقوب، عن الحسين بن محمد، عن معلى بن محمد، عن علي بن مرداس، عن سعدان بن مسلم، عن بعض أصحابنا عن الحارث بن حضيره قال: مررت بحبشي وهو يستقي بالمدينة فإذا هو أقطع، فقلت له:

من قطعك؟ قال: قطعني خير الناس، إنا أخذنا في سرقة ونحن ثمانيه نفر، فذهب بنا

۱- وسائل الشيعه، ج ۱۸، ص ۴۹۳، باب ۵ از ابواب حدّ سرقت، ح ۴.

إلى علي بن أبي طالب عليه السلام فأقرنا بالسرقة، فقال لنا: تعرفون أنها حرام؟  
فقلنا: نعم.

فأمر بنا فقطعت أصابعنا من الراحة وخليت الإبهام، ثم أمر بنا فحبسنا في بيت يطعمنا فيه السمن والعسل حتى برئت أيدينا، ثم أمر بنا فأخرجنا وكسانا فأحسن كسوتنا، ثم قال لنا: إن تتوبوا وتصلحوا فهو خير لكم يلحقكم الله بأيديكم في الجنة، وإلا تفعلوا يلحقكم الله بأيديكم في النار. (۱)

فقه الحديث: در این روایت مرسل، حارث بن حضيره می گوید: در مدینه به یک فرد حبشی برخوردیم که دستش قطع شده بود، از او پرسیدم: چه کسی دستت را برید؟

گفت: بهترین مردم دستم را برید. ما هشت نفر بودیم که در رابطه ی سرقتی دستگیر شدیم. ما را نزد علی بن ابیطالب علیه السلام بردند. در حضور آن بزرگوار به سرقت اقرار کردیم.

فرمود: آیا می دانستید سرقت حرام است و مرتکب آن شدید؟ گفتیم: آری.

فرمان داد: انگشتانمان را از آن قسمت که متصل به راحه است، بریدند؛ و راحه را با انگشت ابهام باقی گذاشتند. آن گاه ما را در خانه ای حبس کرده، به ما روغن و عسل خوراندند تا این بریدگی و جراحت بهبودی یافت. پس از آن، فرمان داد ما را بیاورند؛ به ما لباس های نیکو پوشانید و فرمود: اگر توبه کنید و تصمیم بگیرید دیگر مرتکب سرقت نشوید برای شما بهتر است؛ خداوند بین شما و انگشتانتان در بهشت جمع می کند؛ و اگر توبه نکردید، شما را به انگشتانتان در جهنم ملحق خواهد کرد.

روایات دیگری نیز در این باب و ابواب دیگر وجود دارد؛ اما همین مقدار برای اثبات مطلب کافی است. تعبیری که امام راحل رحمه الله در تحریر الوسیله دارند- «قطع الأصابع من مفصل أصولها»- در متون، دیده نمی شود و تعبیر جالبی است؛ یعنی چهار انگشت از بیخ بریده شود.

### روایت منافی با روایات گذشته

#### اشاره

محمد بن یعقوب، عن علی بن إبراهيم، عن أبيه، وعن محمد بن يحيى، عن

أحمد بن محمّد جميعاً، عن ابن أبي عمير، عن حمّاد، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: قلت له من أين يجب القطع؟ فبسط أصابعه وقال من ههنا، يعني من مفصل الكف. (۱)

فقه الحدیث: در این روایت صحیحه، حلبی از امام صادق علیه السلام پرسید: از کجای دست در باب سرقت می برند؟ امام علیه السلام انگشتانش را باز کرده و فرمود: از این جا. راوی می گوید:

امام علیه السلام به مفصل کف اشاره کردند.

مفصل کف از مچ می شود و این روایت موافق با اهل تسنن (۲) و برخلاف فتوای مسلم شیعه ی امامی است. لذا، آن را باید بر تقیه حمل کرد. علاوه بر این که در دلالت آن نیز تأمیل داریم؛ زیرا، اگر امام علیه السلام می خواست مفصل کف را بگوید چه نیازی به باز کردن انگشتان داشت؟ باز و بسته بودن انگشتان دخیلی در مطلب ندارد. به نظر می آید در نقل های بعد، تفسیر حلبی را اشتباه نقل کرده اند؛ زیرا، بسط اصابع با قطع اصابع مناسبت دارد، وقتی اراده داشته باشد بگوید: انگشتان باید قطع گردد، آن ها را باز می کند و می گوید: از این جا.

اگر بگویید: شما گفتید کف صدر و ذیلی دارد، شاید مقصود مفصل ذیل کف یعنی همان محل اتصال انگشتان باشد.

می گویم: مفصل کف جایی است که کف را به بقیه ی دست متصل می کند؛ و به آن چه انگشتان را متصل می کند مفصل اصابع می گویند نه مفصل کف.

به هر تقدیر، گشودن انگشتان با بریدن از مفصل کف هیچ تناسب و رابطه ای ندارد. با سقوط این روایت، فتوای قوم بر قطع دست از اصول اصابع دست راست با باقی ماندن راحه و انگشت ابهام، تامّ و تمام است.

نکته: شیخ طوسی رحمه الله در خلاف می فرماید: اگر کسی بگوید: در آیه ی شریفه وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا (۳) امر به قطع دست چگونه با قطع انگشتان امثال

۱- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۴۸۹، باب ۴ از ابواب حدّ سرقت، ح ۱.

۲- الامّ، ج ۶، ص ۱۵۰؛ بدایه المجتهد، ج ۲، ص ۴۴۷؛ المغنی لابن قدامه، ج ۱۰، ص ۲۶۴.

۳- سوره ی مائده، ۳۸.

می شود، و قطع دست بر قطع اصابع تطبیق می کند؟

در پاسخ می گوئیم: خداوند فرمود: **لَلَّذِينَ يَكْتُبُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ...** (۱) برای کتابت از کلمه ی آیدی استفاده شده، در حالی که مقصود از آن انگشتان است؛ زیرا کتابت به غیر انگشتان امکان ندارد.

این نکته از شیخ طوسی رحمه الله در مقابل اهل سنت که به قطع دست از مفصل کف، و خوارج که به قطع دست از منکب قائل اند، نیکوست؛ و گرنه ما پیرو روایات اهل بیت علیهم السلام هستیم و ائمه علیهم السلام آیه ی سرقت را به صورتی که بیان شد، تفسیر کرده اند.

در این جا طرح برخی از مسائل در فرع اول لازم است.

### مسأله ی اول: حکم نقص در انگشتان

اگر کسی غیر از انگشت ابهامش، چهار انگشت ندارد، بلکه کمتر از این مقدار مثلاً سه انگشت یا دو انگشت یا یک انگشت دارد، حکمش چیست؟

از روایات استفاده می شود برای اجرای حد سرقت باید انگشتان غیر از ابهام قطع گردد و انگشت ابهام و راحه باقی بماند؛ لذا، با وجود انگشتی در دست راستش غیر از انگشت ابهام، آن را می بریم؛ البته اگر هیچ انگشتی در دست راست نداشت، حکمش در مسائل آینده در تحریرالوسیله مطرح می شود که در همان جا مورد بررسی قرار می دهیم.

بنابراین، نباید بر عدد چهار تکیه کرد؛ مستفاد از روایت، قطع چهار انگشت اصلی است در صورتی که وجود داشته باشد؛ اما اگر چهار انگشت نبود، هر تعدادی که وجود دارد را قطع می کنیم؛ به گونه ای که انگشت ابهام و کف دست بماند.

### مسأله ی دوم: حکم انگشت زائد

اگر کسی در دست راستش انگشت اضافی دارد که آن بر دو نوع است: گاه به انگشتی

متصل است و از توابع آن محسوب می گردد، و گاه برای خودش انگشت مستقلی است.

مقصود از تبعیت این است که اگر بخواهیم انگشت اصلی را قطع کنیم، به ناچار این هم قطع می گردد؛ چون از اضافات و توابع آن است؛ و مراد از استقلال این است که آن انگشت مانند دیگر انگشتان باشد، به گونه ای که نتوانیم بین انگشتان، انگشت زاید را تشخیص دهیم. فقط علم اجمالی به زیادی یکی از انگشتان داریم؛ بنابراین، سه صورت دارد:

۱- در مورد تبعیت، صاحب جواهر رحمه الله از مرحوم علمای حلی در قواعد (۱) مطلبی را نقل می کند، می فرماید: انگشتان دیگر را می بریم و به مقداری از انگشت اصلی قطع می کنیم که سبب از بین رفتن انگشت اضافی نگردد. حق نداریم آن را از ریشه قطع کنیم؛ زیرا، قطع آن از ریشه سبب از بین رفتن انگشت اضافی می شود و قطع انگشت اضافی حرام است. لذا برای حفظ آن از باب مقدمه، مقداری از انگشت اصلی را باقی می گذاریم.

احتمال این که تمام انگشتان اصلی بریده شود، هر چند سبب از بین رفتن انگشت زاید باشد، احتمال ضعیفی است. (۲)

نقد نظر صاحب جواهر رحمه الله

احتمالی که ایشان تضعیف کرد، به نظر می رسد قوی باشد؛ زیرا، با ملاحظه ی روایات فهمیدیم که اربع بما هو اربع خصوصیتی ندارد. مقصود روایات این است که چهار انگشت اصلی بریده شود. اگر یکی از انگشتان تابعی داشت، وجود تابع مانع از اجرای حکم در متبوع نیست. در کدام روایت داریم که تابع نباید بریده شود؟ روایات می گوید: «یترک ابهامه وراحتة» (۳) علت ابقای ابهام و راحه امکان وضو گرفتن، تکیه کردن بر دست برای قیام و عبادت و مانند آن است.

دلیل بر حرمت قطع انگشت زائد چیست؟ روایات حکم به قطع چهار انگشت اصلی کرده و قطع آن ها مستلزم از بین رفتن انگشت زاید است. دلیلی بر نفی این قطع و حرمتش نداریم. بنابراین، با ملاحظه ی روایات و فهم عرفی، احتمالی که صاحب جواهر رحمه الله تضعیف می کند، به قواعد نزدیک تر است.

۱- قواعد الاحکام، ج ۲، ص ۲۷۱.

۲- جواهر الکلام، ج ۴۱، ص ۵۳۰.

۳- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۴۹۰، باب ۴ از ابواب حدّ سرقت، ح ۴.

۲- اگر عنوان تبعیت در کار نباشد و انگشت زائد معلوم و مشخص باشد، چهار انگشت اصلی را باید برید؛ دلیلی بر این که بیش از چهار انگشت بریده شود، نداریم.

به عبارت دیگر، درست است که در روایت می گوید: «یترك الراحة والإبهام»<sup>(۱)</sup> و ما بر این عبارت تکیه کردیم، لیکن معنای عبارت قطع غیر از این دو نیست. یعنی روایت می گوید: چهار انگشت را قطع و راحه و ابهام را باقی بگذارید.<sup>(۲)</sup> نسبت به غیر این ها ساکت است و تعرّضی ندارد؛ لذا، دلیلی بر جواز قطع نسبت به این انگشت اضافی نداریم.

و جوب ابقای انگشت زائد احتیاج به دلیل ندارد؛ جواز قطع یا وجوبش نیازمند اقامه ی برهان است.

۳- اگر انگشت زائد مشخص نباشد، آیا با قرعه زائد را تعیین کنیم؟ زیرا «القرعه لكلّ أمر مشكل» یا «لكلّ أمر مشتهبه»<sup>(۳)</sup> با قرعه اصلی را از غیر اصلی تشخیص دهیم و آن را قطع کنیم و دیگری را باقی بگذاریم. توهم نشود هر پنج انگشت مشتهبه هستند، بلکه مورد فردی است دو انگشت کوچک داشته باشد، ندانیم کدام یک اصلی و کدام یک زائد است.

احتمال دیگر این است که بگوییم: در این جا امر بین محذورین است؛ زیرا، یکی از دو انگشت واجب است قطع گردد و دیگری حرام است بریده شود؛ یعنی ما علم اجمالی به وجوب قطع یکی و حرمت قطع دیگری داریم و راهی برای تشخیص واجب از حرام نداریم؛ در این موارد، تخییر عقلی مطرح است و نیازی به قرعه نیست.

احتمال سوّم: غیر از ابهام و راحه باید بقیه ی انگشتان قطع گردد؛ زیرا، مستفاد از روایات ابقای راحه و ابهام و قطع انگشتان است. ذکر «أصابع أربع» در روایت به لحاظ غالب افراد است که انگشت اضافی ندارند؛ لذا چهار انگشت هیچ خصوصیتی ندارد. باید راحه و انگشت ابهام برای وضو و نماز و قیام باقی بماند، بقیه قطع گردد.

نظر برگزیده: از سه احتمالی که مطرح شد، احتمال اوّل یعنی قرعه به قواعد نزدیک تر است؛ زیرا، مسأله ی دوران امر بین محذورین در جایی است که یک عمل مانند نماز جمعه

۱- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۴۹۰، باب ۴ از ابواب حدّ سرقت، ح ۴.

۲- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۴۹۴، باب ۵ از ابواب حدّ سرقت، ح ۸.

۳- وسائل الشیعه، ج ۱۷، ص ۵۷۷، باب ۲ از ابواب میراث الخثی، ح ۷.



را ندانیم در زمان غیبت واجب است یا حرام. این جا، تخییر عقلی پیاده می شود؛ اما در مقام ما به لحاظ دو انگشت، دو فعل وجود دارد؛ یکی واجب و دیگری حرام است؛ پس، جای اصالة التخییر نیست.

احتمال سوّم نیز بعید است؛ زیرا، لازمه اش وجوب قطع در انگشت اضافی شخص است. در صورتی که روایت می گوید: «تقطع الأربع أصابع ويترك الإبهام»<sup>(۱)</sup>. یعنی چهار انگشت اصلی این مجرم قطع گردد. پس، نمی توان گفت: غیر از ابهام بقیه ی انگشتان را باید برید؛ زائد باشد یا غیر زائد، مشخص باشد یا غیر مشخص.

از این رو، بهترین راه مراجعه ی به قرعه است؛ هر چند ما قرعه را در حقوق مردم جاری می کنیم؛ و این مورد نیز در حقیقت از حقوق الناس است؛ زیرا، انگشتان انسانی را می خواهند قطع کنند.

### مسأله سوّم: کیفیت قطع اصابع

آیا برای بریدن انگشتان باید از آهن و مانند آن استفاده کرد؟ این جا مسأله ی تزکیه ی حیوانات نیست که روایات بر ذبح آن ها با آهن تأکید کرده است؛ بلکه باید دست سارق قطع گردد، به هر وسیله و کیفیتی که باشد؛ حتّی با آلات برقی نیز اشکالی ندارد. شیخ طوسی رحمه الله در کتاب مبسوط بعد از بیان این مطلب می گوید: دلیلی بر قطع با آهن پیدا نکردیم.<sup>(۲)</sup>

نظر برگزیده: قاعده اقتضا دارد دست سارق به عنوان عقوبت قطع گردد؛ یعنی انگشتانش را از او بگیرد تا در بسیاری از کارها لنگ شود و در جامعه به عنوان سارق شناخته شود. به همین اندازه دلیل داریم؛ اما نسبت به شکنجه دادن به سارق و عذابی اضافه تر از قطع دست در حَقّش دلیلی نداریم؛ لذا اگر دو چاقو باشد، یکی تُند و دیگری کُند، و بخواهیم با چاقوی کُند دستش را ببریم تا عذاب بیشتری بکشد، این کار به گفته ی شیخ طوسی رحمه الله مشروعیت ندارد.

۱- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۴۹۴ باب ۵، ابواب حدّ سرقت، ح ۸.

۲- المبسوط، ج ۸، ص ۳۵.

بنابراین، در هر عصری برای قطع دست سارق از قوی ترین آلات و سریع ترین وسایل باید استفاده کرد تا زجرش کمتر باشد و مقید به چاقو و ساطور و مانند آن نیست. آیه ی شریفه ی «فَمَا قَطُّعُوا» از نظر کیفیت قطع اطلاق دارد و روایات وارد در این موضوع نیز مطلق است، و نباید این مسأله را با ذبح و تزکیه مقایسه کرد. هیچ ارتباطی بین این مسائل نیست.

از این رو، در زمان ما که امکان بی حس کردن و بیهوشی موضعی هست، باید از امکانات موجود استفاده شود. نفس قطع انگشتان که به دنبالش افتضاح و رسوایی وجود دارد، در عقوبت سارق کافی است.

### فرع دوم: حد دوم سرقت

#### اشاره

اگر شخصی به طور مکرر دزدی کند و حدّ درباره اش اجرا نشده باشد، پس از دستگیری همان حدّ اول سرقت در حقیقت جاری می گردد. اگر پس از جریان حدّ اول باز مرتکب سرقت شد، همه ی فقها می گویند: نوبت به پای چپش می رسد. اهل تسنن نیز در این مطلب با ما موافق اند.

اهل تسنن می گویند: باید پای چپ از مفصل ساق بریده شود؛ یعنی فقط پاشنه ی پا بماند؛ و در روایات و لسان عرب از آن به «عقب» تعبیر می کنند.

علمای امامیه در مقدار قطع پا بر دو قول هستند که علامه ی حلی رحمه الله در کتاب مختلف آورده است:

۱- مرحوم محقق در شرایع، (۱) و نافع رحمه الله (۲)، علامه رحمه الله در اکثر کتاب هایش، (۳) مرحوم شیخ مفید در کتاب مقنعه، (۴) شیخ طوسی رحمه الله در کتاب نهایی، (۵) سلار رحمه الله در مراسم، (۶) و شهید ثانی رحمه الله

۱- شرایع الاسلام، ج ۴، ص ۹۵۶.

۲- مختصر النافع، ص ۳۰۳.

۳- ارشاد الاذهان، ج ۲، ص ۱۸۴؛ قواعد الاحکام، ج ۲، ص ۲۷۰؛ تحریر الاحکام، ج ۲، ص ۲۳۱.

۴- المقنعه، ص ۸۰۲.

۵- النهایه فی مجرد الفقه والفتوی، ص ۷۱۷.

۶- المراسم، ص ۲۶۱.

در شرح لمعه (۱) فرموده اند: «يقطع من مفصل القدم، ويترك له العقب يعتمد عليها».

تعبیر این بزرگان مفصل قدم است نه مفصل ساق؛ یعنی محل جدایی پا و قدم از ساق که آخر قدم است به گونه ای که تنها باشه ی پا برایش باقی بماند که بتواند به آن اعتماد کرده بایستد.

این قول با فتوای اهل سنت موافق است؛ شواهدی از روایات نیز دارد.

شیخ صدوق رحمه الله در کتاب مقنع می فرماید: «إنما يقطع من وسط القدم» (۲) یعنی طول قدم را نصف کنید، نیمه اش قبه ی قدم یا برآمدگی روی پا است که با ساق پا مقداری فاصله دارد و به تعبیر امام رحمه الله در تحریر الوسیله، جایی که مقداری از محل مسح باقی می ماند.

شیخ طوسی رحمه الله در کتاب خلاف (۳) و مبسوط (۴) می فرماید: «يقطع من عند مقعد الشراك» از جایی که بند نعلین عربی را می بندند، قطع می گردد؛ بند نعل عربی روی همان برآمدگی قدم واقع می شود که از آن به «قبه القدم» و «کعب» تعبیر می کنند. در کتاب وضو کلمه ی «کعب» به واسطه ی استعمالش در آیه ی وضو وَاْمْسُحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلِكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ (۵) قیل و قال زیادی دارد.

صاحب جواهر رحمه الله در آن بحث و در این بحث می گوید: بیشتر علما مگر افراد نادر و اهل لغت معتقدند «کعب» همان «قبه القدم» و برآمدگی روی پا است. (۶) شیخ طوسی رحمه الله در توضیحی اضافه می فرماید: «من عند الناتی علی ظهر القدم» از پهلوی آن چیزی که روی پا برآمدگی دارد.

مرحوم حلبی در کتاب کافی (۷) و ابن زهره در غنیه (۸) گفته اند: «إنه من عند مقعد الشراك

۱- الروضه البهيه، ج ۹، ص ۲۸۴.

۲- المقنع، ص ۴۴۵.

۳- الخلاف، ج ۵، ص ۴۳۷، مسأله ۳۱.

۴- المبسوط، ج ۸، ص ۳۵.

۵- سوره ی مائده، ۶.

۶- جواهر الکلام، ج ۲، ص ۲۱۵-۲۲۴ و ج ۴۱، ص ۵۳۱.

۷- الکافی فی الفقه، ص ۴۱۱.

۸- غنیه النزوع، ص ۴۳۲.

ویترک له مؤخر القدم والعقب» آخر قدم و پاشنه ی پا را برایش باقی می گذارند. مؤخر قدم غیر از عقب و پاشنه ی پا است؛ بلکه همان فاصله ی بین قبه و مفصل است که بر روی پا واقع است؛ در حالی که عقب در باطن پا و زیر آن قرار دارد.

ابن سعید رحمه الله در جامع می گوید: «إِنَّهُ مِنَ الْكَعْبِ وَإِنَّهُ بَاقِي لَهْ عَقْبِهِ» (۱) قطع پا از کعب است و پاشنه ی پا را باقی می گذارند. اگر ایشان کعب را در کتاب طهارت (۲) به «قبه القدم» معنا نکرده بود، می گفتیم: منظورش آخر قدم است؛ امّا با توجه به آن معنا، مقصودش قطع از «قبه القدم» است.

امّا آن چه فرمود: «وإِنَّهُ بَاقِي لَهْ عَقْبِهِ» مراد این نیست که چنان قطع کنند تا فقط پاشنه ی پا باقی بماند و با قول اوّل یکی باشد؛ زیرا، در این صورت بین قطع از «قبه القدم» و باقی ماندن پاشنه ی پا تعارض است؛ ولی با تفسیر «کعب» توسط مرحوم ابن سعید، به قبه القدم ظهوری قوی پیدا می شود که مقصودش فقط باقی ماندن «عقب» نیست، بلکه همان مطلبی را می گوید که از کتاب کافی حلبی رحمه الله و غنیه نقل کردیم یعنی: «یترک له مؤخر القدم والعقب».

سید مرتضی رحمه الله در کتاب انتصار می فرماید: «يقطع من صدر القدم ويبقى له العقب» (۳) معنای عبارتش این است که از روی پا قطع کنند؛ پس از ذیل آن باید مقداری باقی بماند؛ و گرنه قطع صدر و ذیل می شود و دنباله ی کلامش «ببقی له العقب» نیز همان توجیهی را دارد که کلام ابن سعید رحمه الله را به آن موجه ساختیم.

بنابراین، هرچند کلمات این گروه با یکدیگر تفاوت داشت، ولی همه بیانگر یک معنا هستند؛ یعنی باید از وسط قدم و برآمدگی آن برید. مرحوم امام در مقابل قول اوّل که قطع را از مفصل قدم قائل است، در تحریر الوسیله قول دوّم را اختیار کرده اند؛ زیرا، فرموده است:

«ولو سرق ثانياً قطعت رجله اليسرى من تحت قبه القدم حتّى يبقى له النصف من القدم ومقدار قليل من محلّ المسح». مقدار خیلی از محلّ مسح داخل در نصف قدمی است که باقی مانده است، نه این که غیر از آن باشد.

۱- الجامع للشرایع، ص ۵۶۱.

۲- الجامع للشرایع، ص ۳۶.

۳- الانتصار، ص ۵۲۸.

از آن جا که این مسأله بین علمای شیعه اختلافی است، باید ادله‌ی هر دو قول را بررسی کنیم.

### دلیل قول اول (قطع از مفصل قدم)

۱- وعن أبي علي الأشعري، عن محمد بن عبد الجبار، عن صفوان، عن إسحاق بن عمار، عن أبي ابراهيم عليه السلام، قال: تقطع يد السارق ويترك إبهامه وصدر راحته وتقطع رجله ويترك له عقبه يمشى عليها. (۱)

فقه الحدیث: در این موثقه امام کاظم علیه السلام فرمود: دست سارق را می برند و انگشت ابهام و صدر راحه‌ی او را رها می کنند؛ پایش را جدا می کنند و عقب را برایش می گذارند تا با آن راه برود.

نقد دلالت روایت: امام علیه السلام در روایت معین نکرده قطع پا از کجا باشد؛ آیا می توان گفت: مقصود این است که از مفصل ساق بریده شود و فقط پاشنه‌ی پا باقی بماند، به خصوص با توجه به ذیل روایت که می گوید: «یترک له عقبه یمشى عليها»؟ با پاشنه‌ی پا که نمی توان راه رفت؛ اگر پا را از مفصل ساق جدا کنند، شاید بتواند بر روی آن بایستد؛ ولی راه رفتن امکان ندارد.

اگر روایت مانند کلام محقق رحمه الله «یترک له العقب یعتمد علیها» (۲) بود، ممکن بود بگوییم: «یعمد علیها» یعنی بتواند روی پا بایستد؛ لیکن روایت می گوید: «یمشى علیها» با نصف پا به زحمت می توان راه رفت تا چه رسد فقط با پاشنه‌ی پا بخواهد حرکتی داشته باشد.

در روایت شریفه، عبارت «یترک له عقبه یمشى علیها» به منزله‌ی تعلیل است، لذا باید مقداری باقی بماند که راه رفتن با آن مقدار امکان داشته باشد.

۲- وعن محمد بن یحیی، عن أحمد بن محمد، عن علي بن الحكم، عن علي بن أبي حمزه، عن أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام: القطع من وسط الكف

۱- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۴۹۰ باب ۴ از ابواب حد سرقه، ح ۴.

۲- شرایع الاسلام، ج ۴، ص ۹۵۶.

ولا يقطع الإبهام، وإذا قطعت الرجل ترك العقب لم يقطع. (۱)

فقه الحدیث: دست را از وسط می برند و ابهام را جدا نمی کنند؛ و در صورت بریدن پا، عقب و پاشنه ی پا قطع نمی گردد. دلالت این روایت از دلالت روایت گذشته ظاهرتر است. اگر در مقابلش، روایات قول دوم را نداشتیم، می توانستیم به آن اخذ کنیم.

### مستند قول دوم (قطع از وسط قدم)

۱- وعن عدّه من أصحابنا، عن أحمد بن محمد بن خالد، عن عثمان بن عيسى، عن سماعه بن مهران، قال: قال: إذا أخذ السارق قطعت يده من وسط الكفّ، فإن عاد قطعت رجله من وسط القدم، فإن عاد استودع السجن، فإن سرق في السجن قتل. (۲)

فقه الحدیث: در این موثقه بیان شده است: وقتی سارق را دستگیر کردند، دستش را از وسط می برند؛ اگر بار دوم مرتکب سرقت شد، پا را از وسط قدم قطع می کنند؛ اگر بار سوم دزدی کرد، زندانی می شود و اگر در زندان سرقتی داشت، او را می کشند.

تعبیری که در روایت دارد: «وسط القدم»، همان تعبیری است که شیخ صدوق رحمه الله در کتاب مقنع (۳) دارد. پای او را از وسط قدم می برند یعنی نصفش را جدا می سازند، نصف را به لحاظ کف پا حساب می کنند. وقتی می گویند: هفت قدم و نیم، به لحاظ کف پا و باطنش آن را به کار برده اید نه به لحاظ ظاهر پا. از این رو، وقتی نصف قدم را به لحاظ باطن پا قطع کنند، مقداری از محلّ مسح باقی خواهد ماند.

۲- محمّد بن علی بن الحسین بإسناده عن الحسن بن محبوب، عن علی بن رئاب، عن زراره، عن أبي جعفر عليه السلام في حديث السرقة قال: وكان إذا قطع

۱- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۴۸۹، باب ۴ از ابواب حدّ سرقت، ح ۲.

۲- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۴۸۹، باب ۴ از ابواب حدّ سرقت، ح ۳.

۳- المقنع، ص ۴۴۵.

اليد قطعها دون المفصل، فإذا قطع الرجل قطعها من الكعب، قال: وكان لا يرى أن يعفى عن شيء من الحدود. (۱)

فقه الحديث: امام باقر عليه السلام در کیفیت قطع دست و پای سارق توسط امیر مؤمنان علیه السلام فرمود: وقتی دست دزد را می برید، از پایین تر از مفصل - به قرینه ی روایات دیگر ساق مراد است - و زمانی که پایش را می برید، از کعب جدا می ساخت.

دلالت روایت بر قطع از کعب - همان تعبیری که ابن سعید (۲) داشت یعنی از قبه و برآمدگی قدم - تام و تمام است؛ زیرا، کعب آخر قدم نیست، بلکه همان برآمدگی روی پا است.

۳- عن محمد بن يحيى، عن محمد بن الحسين، عن محمد بن عبدالله بن هلال، عن أبيه، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: ... قلت له: جعلت فداك، وكيف يقوم وقد قطعت رجله؟ فقال: إنَّ القطع ليس من حيث رأيت يقطع، إنما يقطع الرجل من الكعب ويترك من قدمه ما يقوم عليه ويصلى ويعبد الله. (۳)

فقه الحديث: محمد بن عبدالله بن هلال از امام صادق علیه السلام پرسید: وقتی پای سارق را می برند، چه طور می ایستد و راه می رود؟

امام علیه السلام فرمود: پای سارق را از جایی که تو دیده ای در جامعه قطع می کنند، نباید برید؛ بلکه آن را از کعب قطع می کنند و به مقداری که بتواند بر آن بایستد و نماز بخواند و عبادت پروردگار را انجام دهد، برایش باقی می گذارند.

دلالت روایت: با توجه به کلام صاحب جواهر رحمه الله که فرمود: تمام علما مگر افراد نادری کعب را به قبه القدم معنا کرده اند، (۴) دلالت روایت بر قول دوم تمام است؛ و ذیل روایت نیز

۱- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۴۹۱، باب ۴ از ابواب حدّ سرقت، ح ۸.

۲- الجامع للشرايع، ص ۵۶۱.

۳- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۴۹۴، باب ۵ از ابواب حدّ سرقت، ح ۸.

۴- جواهر الکلام، ج ۴۱، ص ۵۳۳.

آن را تأیید می‌کند. باید به مقداری باقی بماند که بتواند درست قیام کند، با بقای پاشنه ی پا فقط قدرت بر قیام ندارد تا چه برسد به این که بتواند راه برود.

### کیفیت جمع بین دو طایفه از روایات

این دسته از روایات که بر قول دوّم دلالت ظاهر و روشن داشت، در آن‌ها تعبیر «کعب» یا «وسط قدم» استعمال شده بود و در برخی از آن‌ها علامت نیز آمده بود، قرینه ای بر مراد از روایت ابوبصیر است که مقصود از «إذا قطعت الرجل ترک عقبه لم یقطع» چیست.

به عبارت دیگر، روایتی که می‌گوید: «یقطع من وسط القدم»، نقطه ی ابهامی در دلالتش نداریم؛ روایت دیگر که می‌گوید: «یقطع من الکعب» مقصود از کعب را نیز می‌دانیم که قبه القدم است؛ روایت ابوبصیر که می‌گوید: «ترک عقبه لم یقطع»، بیان نمی‌کند از کجا قطع گردد، فقط متعرّض ترک پاشنه ی پا و عدم قطع آن شده است؛ اما نمی‌گوید: فقط پاشنه ی پا را باقی بگذارید. لذا در مقام جمع بین دو دسته روایات، طایفه ی دوّم قرینه ی بر مراد از طایفه ی اوّل است و ظهور طایفه ی اوّل به حدّی نیست که اگر معارض نداشت می‌توانستیم بر آن اعتماد کنیم. لذا، با وجود چنین معارضی نوبت به ظهور روایات طایفه ی اوّل نمی‌رسد و قول دوّم مطابق با قواعد است و در تحریر اختیار شده است.

### فرع سوّم و چهارم: حدّ سوّم و چهارم سرقت

اگر سارقی مرتکب سرقت شد و حدّ قطع دست درباره اش اجرا شد، بار دوّم دزدی کرد و پای او را بریدند، اما در مرتبه ی سوّم سرقت کرد، علما بر این حدّ در این مرتبه توافق و اتفاق نظر دارند؛ و چندین روایت صحیحه نیز بر این مطلب دلالت دارد.

۱- وعن عدّه من أصحابنا، عن أحمد بن محمّد، عن الحسين بن سعید، عن النّضر بن سوید، عن القاسم، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن رجل سرق،



فقال: سمعت أبي يقول: اتى علي عليه السلام فى زمانه برجل قد سرق فقطع يده ثم اتى به ثانية فقطع رجله من خلاف ثم اتى به ثالثة فخلده فى السجن وأنفق عليه من بيت مال المسلمين وقال: هكذا صنع رسول الله صلى الله عليه وآله لا اخالفه. (۱)

فقه الحديث: در این روایت صحیحه، از امام صادق علیه السلام درباره ی حکم دزد پرسید.

امام علیه السلام فرمود: از پدرم شنیدم که فرمود: مردی را در زمان امیرمؤمنان علیه السلام نزد آن حضرت آوردند که دزدی کرده بود. امیرمؤمنان علیه السلام دستش را قطع کرد؛ بار دوم سرقت کرد و او را آوردند پایش را بر خلاف (یعنی دست راستش را که بریده بود، در مرتبه ی دوم پای چپش را) - قطع کرد- (البته در بحث حدّ محارب، در توضیح «من خلاف» اختلافات را مطرح می کنیم) - در مرتبه ی سوم که مرتکب دزدی شد او را زندانی کرد و از بیت المال مسلمانان به او نفقه داد و فرمود: رسول خدا صلى الله عليه وآله این گونه عمل کرد و من برخلاف آن حضرت کاری نمی کنم.

دلالت این روایت خوب است. اطلاق نفقه دادن از بیت المال به روایات دیگر که به صورت فقر مقید است، تقیید می گردد؛ زیرا اگر کسی از مال شخصی مشروع خودش می تواند مخارجش را تأمین کند، معنا ندارد از بیت المال به او انفاق کنند.

۲- محمّد بن یعقوب، عن علی بن ابراهیم، عن أبيه، وعن عدّه من أصحابنا، عن سهل بن زياد جميعاً، عن ابن أبي نجران، عن عاصم بن حميد، عن محمّد بن قيس، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: قضى أمير المؤمنين عليه السلام فى السارق إذا سرق قطعت يمينه، وإذا سرق مّره اخرى قطعت رجله اليسرى، ثم إذا سرق مّره اخرى سجنه، وتركت رجله اليمنى يمشى عليها إلى الغائط ويده اليسرى يأكل بها ويستنجى بها، فقال: إنى لأستحيى من الله أن أتركه لا ينتفع بشىء ولكنى أسجنه حتى يموت فى السجن، وقال: ما قطع رسول الله صلى الله عليه وآله من سارق بعد يده ورجله. (۲)

فقه الحديث: در این روایت صحیحه، امام باقر علیه السلام فرمود: اگر شخصی دزدی کند،

۱- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۴۹۳، باب ۵ از ابواب حدّ سرقت، ح ۳.

۲- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۴۹۲، ح ۱.

امیر مؤمنان علیه السلام به قطع دست راستش قضاوت کرد. اگر بار دوم مرتکب سرقت گردد، باید پای چپش را برید. و اگر بار سوم دست به دزدی زد، او را زندانی می کنند و پای راستش را قطع نمی کنند تا برای تطهیر بتواند از آن استفاده برد، و دست چپش را نیز نمی برند تا با آن غذا بخورد و استنجا و تطهیر کند.

آن گاه امام علیه السلام فرمود: من از خداوند حیا می کنم که دست چپ و پای راستش را نیز قطع کنم؛ و او را موجودی رها کنم که نتواند از هیچ چیزی استفاده کند. او را زندانی می کنم تا در زندان بمیرد. رسول خدا صلی الله علیه و آله نیز چنین عمل می کرد و از بدن سارق، بعد از قطع دست و پایش چیز دیگری را نبرد.

۳- وعن علی بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن حماد، عن الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث السرقة قال: تقطع اليد والرجل، ثم لا يقطع بعد، ولكن إن عاد حبس وانفق من بيت مال المسلمين. (۱)

فقه الحدیث: در این روایت صحیح امام صادق علیه السلام فرمود: دست و پای دزد را می برند- (به قرینه ی روایات دیگر بریدن دست را به دست راست در مرتبه ی اول و بریدن پا را به پای چپ در مرتبه ی دوم مقتید می کنیم)- پس از آن، اگر مرتکب دزدی شد، چیزی از بدنش را نمی بُرند؛ بلکه او را زندانی کرده و از بیت المال به او نفقه می دهند.

در این روایت، زمانی برای زندان معین نشده است. ممکن است بگوییم عدم تقیید حبس و زندان به مدتی، ظهور در حبس ابد دارد، و اگر این ظهور را نپذیرفتیم و روایت را مطلق دانستیم، آن را به روایاتی که بر حبس ابد دلالت دارد، تقیید می کنیم.

۴- محمّد بن علی بن الحسين یاسناده إلى قضایا أمير المؤمنين علیه السلام، أنه كان إذا سرق الرجل أولاً قطع يمينه، فإن عاد قطع رجله اليسرى، فإن عاد ثلثه خلّده السجن وأنفق عليه من بيت المال. (۲)

۱- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۴۹۴، باب ۵ از ابواب حدّ سرقت، ح ۷.

۲- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۴۹۵، ح ۱۰.

فقه الحدیث: اسناد صدوق رحمه الله به قضاوت های امیر مؤمنان علیه السلام صحیح است.

امیر مؤمنان علیه السلام در مرتبه ی اول حدّ، دست راست سارق را می برید. اگر دوباره سرقت می کرد، پای چپش را قطع می کرد؛ و در مرتبه ی سوّم، او را به زندان ابد محکوم و از بیت المال نفقه اش را می داد.

۵- وعنهم، عن أحمد بن محمد بن خالد، عن عثمان بن عيسى، عن سماعة بن مهران، قال: قال: إذا اخذ السارق قطعت يده من وسط الكفّ، فإن عاد قطعت رجله من وسط القدم، فإن عاد استودع السجن، فإن سرق في السجن قتل. (۱)

فقه الحدیث: امام صادق علیه السلام فرمود: اگر سارق دستگیر شد، دستش را از وسط کفّ می برند؛ در بار دوّم پایش را از وسط قدم قطع می کنند؛ در بار سوّم زندانی می شود؛ و اگر در زندان سرقت کرد، او را می کشند.

هرچند در روایت، سرقت در بار چهارم را مقید به «فی السجن» کرد، لیکن این تقيید از باب مثال است؛ لذا، اگر از زندان فرار کند و در بیرون زندان مرتکب دزدی شود، باز همین حدّ در موردش اجرا می شود؛ فقها بین دو حالت فرقی نگذاشته اند.

۶- قال: وروی أنه من سرق في السجن قُتل. (۲)

فقه الحدیث: این روایت از مرسلات صدوق رحمه الله است که به نحو «روی» گفته شده است؛ لذا، فی نفسه اعتباری ندارد؛ مگر این که با عمل مشهور ضعفش را جبران کنیم؛ لیکن با وجود روایات معتبر نیازی به آن نیست.

نتیجه: با روایات گذشته، حدّ سوّم یعنی زندان ابد، و حدّ چهارم یعنی قتل ثابت شد؛ لذا،

۱- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۴۹۳، باب ۵ از ابواب حدّ سرقت، ح ۴.

۲- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۴۹۵، ح ۱۱.

اطلاق آیه ی وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا (۱) را با این روایات معتبر به اولین حدّ سرقت مقید می کنیم؛ آیه نسبت به مرتبه ی دوّم و سوّم و چهارم تعرّضی ندارد.

تذکّر: روایاتی که بر حدّ سوّم سرقت دلالت داشت، حاوی چنین عباراتی بود: «فخلّده فی السّجن» (۲)، «خلّده فی السّجن» (۳) و «فإن عاد استودع السّجن» (۴).

از مجموع این روایات حبس ابد استفاده می شود، لیکن صاحب جواهر رحمه الله می فرماید:

«فإن سرق ثلثه حبس دائماً حتّی یموت أو یتوب» (۵) اگر در مرتبه ی سوّم دزدی کرد، او را حبس ابد می کنند تا بمیرد یا توبه کند. ما نفهمیدیم از کدام دلیل توبه را استفاده کرده است؟

زندان به عنوان حدّ از حدود الهی نسبت به سارق است؛ چه دلیلی قائم است بر این که اگر توبه کرد، از زندان آزاد می گردد؟ ایشان دلیلی ذکر نکرده و ما نیز دلیلی پیدا نکردیم.

یکی از مواردی که حبس ابد داریم، در مورد زن مرتدّ است که او را زندانی می کنند. اگر توبه کرد، آزاد می شود؛ اگر توبه در این مورد خاصّ سبب آزادی است، دلیل نمی شود در باب سرقت نیز همین طور باشد. البتّه توبه با عفو تفاوت دارد و دو عنوان هستند که نباید با هم اشتباه شود. توبه سبب سقوط حدّ نمی شود مگر در موارد خاصّی که دلیل داشتیم و گذشت؛ و الاّ اگر توبه را سبب سقوط حدّ بدانیم، لازمه اش عدم اجرای اکثر حدود است.

زیرا، مجرمی که می بیند الآن او را می کشند یا تازیانه می زنند، چه بسا توبه ی واقعی هم انجام دهد؛ زیرا، وقتی مشاهده می کند به دنبال عمل و جنایتش چنین عقوبتی هست، داعی بر تکرار پیدا نمی کند.

از این رو، ما نمی توانیم به این تخییر فتوا دهیم؛ زیرا، دلیلی بر آن پیدا نکردیم؛ اما امکانش را نیز نفی نمی کنیم.

۱- سوره ی مائده، ۳۸.

۲- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۴۹۲-۴۹۴، باب ۵ از ابواب حدّ سرقت، ح ۳، ۱، ۷، ۱۰ و ۵.

۳- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۴۹۳، ح ۳، ۱، ۷، ۱۰ و ۵.

۴- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۴۹۴، ح ۳، ۱، ۷، ۱۰ و ۵.

۵- جواهر الکلام، ج ۴۱، ص ۵۳۳.

## [حکم تکرار السرقة]

[مسأله ۲- لو تکررت منه السرقة ولم يتخلل الحدّ کفی حدّ واحد. فلو تکررت منه السرقة بعد الحدّ قطعت رجله ثمّ لو تکررت منه حبس ثمّ لو تکررت قتل.]

**حکم تکرار سرقت**

اگر کسی چند بار مرتکب سرقت شد و پس از آن دستگیر شد، یک حدّ کافی است؛ اما اگر پس از اجرای حدّ دزدی کرد، پایش را می برند؛ اگر باز به دزدی پرداخت، او را زندانی می کنند؛ و اگر در مرتبه ی چهارم دزدی کرد او را می کشند.

با عدم تخلّل حدّ بین سرقت ها یک حدّ بیشتر اجرا نمی شود، لذا اگر کسی ده بار- مثلاً- دزدی کرد و شهود بر ده بار سرقتش شهادت دادند، فقط حدّ مرتبه ی اول درباره اش اجرا می شود. اگر پس از قطع انگشتان دست راست، چندین بار دزدی کرد و دوباره دستگیر شد، حدّ دوم یعنی پای چپش به تفصیلی که گذشت بریده می شود. اگر پس از آن نیز چندین بار دزدی کرد، او را به زندان می اندازند. اگر در زندان هم به طور مکرّر سرقت کند، او را می کشند. بنابراین، اگر بین سرقت ها حدی متخلّل نشد، سرقت های مکرّر حکم یک سرقت را دارد. شاهد این مطلب روایت زیر است:

محّمّد بن یعقوب، عن عدّه من أصحابنا، عن سهل بن زیاد وعن علی بن إبراهیم، عن أبيه جميعاً، عن ابن محبوب، عن عبدالرحمن بن الحجاج و [عن] بکیر بن أعین، عن أبي جعفر عليه السلام فی رجل سرق فلم يقدر عليه، ثمّ سرق مرّه اخرى ولم يقدر عليه وسرق مرّه اخرى فاخذ فجاءت البینه فشهدوا عليه بالسرقة الاولى والسرقة الأخيرة.

فقال: تقطع يده بالسرقة الاولى ولا تقطع رجله بالسرقة الأخيرة. فقيل له: وكيف ذاك؟ قال: لأنّ الشهود شهدوا جميعاً فی مقام واحد بالسرقة الاولى والأخيرة قبل أن يقطع بالسرقة الاولى، ولو أنّ الشهود شهدوا عليه بالسرقة الاولى ثمّ أمسكوا يقطع ثمّ شهدوا عليه بالسرقة الأخيرة

## قطعت رجله اليسرى. (۱)

سند حدیث: اگر عبدالرحمان بن حجاج این روایت را از بکیر بن اعین روایت کرده باشد، همان طور که بعضی از نسخه ها «عبدالرحمن بن الحجاج عن بکیر بن أعین» دارد، یک روایت محسوب می شود؛ ولی اگر عبدالرحمان به طور مستقیم از امام باقر علیه السلام نقل کرده دو روایت هست. به هر حال، روایت، به تمام معنا صحیح است.

فقه الحدیث: از امام باقر علیه السلام درباره ی مردی که دزدی کرد و نتوانستند او را دستگیر کنند، فرار کرد و بار دوّم نیز مرتکب دزدی شد و فرار کرد، پس از سرقت در مرتبه ی سوّم او را گرفتند، بینه نزد حاکم شرع بر سرقت مرتبه ی اول و مرتبه ی سوّم شهادت داد- (هرچند سه بار دزدی کرده بود لیکن نزد حاکم مرتبه ی اول و آخر ثابت شد)- سؤال شد.

امام باقر علیه السلام فرمود: دستش را برای سرقت اوّل می برند، ولی پایش را برای سرقت دوّم قطع نمی کنند. اعتراض شد، دلیلش چیست؟ بینه بر دو سرقت شهادت داده است؟

امام علیه السلام فرمود: شهود در یک مجلس بر هر دو سرقتش شهادت دادند، تخلّل حدّی بین دو شهادت نبود. اگر شهود پس از شهادت اوّلشان صبر می کردند تا حدّ درباره اش اجرا گردد سپس بر سرقت اخیر شهادت می دادند، پای چپش نیز قطع می شد.

فرع غیر مذکور: اگر به شهود پس از شهادت بر سرقت اوّل گفتند: دست نگاه دارید شهادت ندهید با آن که در آن مجلس حاضر بودند، پس از قطع دست سارق به آن ها بگویند: الآن بر سرقت دیگرش شهادت دهید، به همین مقدار در تخلّل حدّ کافی است، و حدّ مرتبه ی دوّم اجرا می شود. این فرع در متون فقهی و تحریرالوسیله مطرح نشده است.

[حکم قطع اليسار مع الخوف في قطع اليمين]

[مسأله ۳- لا تقطع اليسار مع وجود اليمين، سواء كانت اليمين شلاءً واليسار صحيحه أو العكس أو هما شلاءً، نعم لو خيف الموت بقطع الشلاء لاحتمال عقلائي له منشأ عقلائي كإخبار الطبيب بذلك لم تقطع احتياطاً على حياه السارق، فهل تقطع اليسار الصحيحه في هذا الفرض أو اليسار الشلاء مع الخوف في اليمين دون اليسار، الأشبه عدم القطع.]

### حکم قطع دست چپ و احتمال خطر جانی در قطع دست راست

#### اشاره

بریدن دست راست به عنوان مرتبه ی اول حدّ سرقت آیا اطلاق دارد یا در بعضی از فروض اجرا نمی گردد؟

ابتدا فرض های متصور آن را مطرح می کنیم.

۱- اگر سارقی از دست چپ و راست صحیح و سالم برخوردار است، قدر متیقّن از اجرای مرتبه ی اول حدّ سرقت، بریدن دست راست اوست؛ در این فرض، هیچ تردید و اشکالی نیست.

۲- اگر دست راست سالم و طبیعی است، ولی دست چپ شلّ و ناسالم، یعنی نمی تواند از آن استفاده ای ببرد، فرض کنید فردی که سگته کرده و دست چپش از کار افتاده است، با بریدن دست راست این فرد به عنوان حدّ اول سرقت، از کارآیی هر دو دست محروم می شود، آیا با چنین فرضی می توان دست راستش را برید؟

۳- اگر دست چپش صحیح و سالم ولی دست راست شلّ و ناسالم باشد، در صورتی که مرتکب سرقت شد، باید همان دست ناسالم را قطع کرد؟

طرح این فرض به جهت این شبهه است که در قطع دست راست اثری مترتب نیست؛ زیرا، سارق قبل از بریدن آن هم نمی توانسته از این دست معیوب استفاده ای ببرد؛ گویا این قطع کالعدم است و برای او عقوبتی نیست.

۴- اگر هر دو دست معیوب باشد، باز جای این اشکال هست که چه اثر و فایده ای بر

قطع دست راست مترتب است.

در این سه فرض، باید به اطلاق آیه و روایات تمسک کرده و به قطع دست راست حکم کنیم؛ بر فرض این که در اطلاق آیه شبهه شود، روایات مطلق تعدادشان زیاد است.

حق این است که آیه و روایات اطلاق دارند و قطع دست را به سالم بودن هر دو دست یا شل نبودشان یا شل نبودن دست راست و مانند آن مقید نکرده است. بر فرض اشکال در اطلاقات، روایاتی در خصوص این مورد داریم که هر شک و شبهه ای را زائل می کند:

۱- محمد بن یعقوب، عن محمد بن یحیی، عن أحمد بن محمد بن عیسی، عن ابن محبوب، عن ابن سنان، عن أبي عبد الله عليه السلام في رجل أشل اليد اليمنى أو أشل الشمال، سرق. قال: تقطع يده اليمنى على كل حال. (۱)

فقه الحدیث: در این روایت صحیح، ابن سنان از امام صادق علیه السلام پرسید: مردی که دست راستش یا دست چپش شل و معیوب است، سرقت می کند؛ حکمش چیست؟

امام علیه السلام فرمود: دست راستش به هر حال قطع می گردد.

از این روایت می فهمیم هر دو دست شل باشد یا دست راست یا دست چپ، فرقی نمی کند؛ به هر تقدیر، در حد سرقت باید دست راستش را برید. لذا، روایت بیانگر همان مطلبی است که از اطلاقات استفاده می شود.

۲- محمد بن علی بن الحسین یاسناده عن الحسن بن محبوب، عن علاء، عن محمد بن مسلم، عن زراره، عن أبي جعفر عليه السلام. وعن ابن محبوب، عن عبد الله بن سنان، عن أبي عبد الله عليه السلام، أن الأشل إذا سرق قطعت يمينه على كل حال، شلاءً كانت أو صحیحه، فإن عاد فسرق قطعت رجله اليسرى فإن عاد خلمد في السجن وأجرى عليه من بيت المال وكف عن الناس. (۲)

فقه الحدیث: روایت به یک سندش از طریق زراره به امام باقر علیه السلام منتهی می شود؛ و

۱- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۵۰۱، باب ۱۱ از ابواب حد سرقت، ح ۱.

۲- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۵۰۲، ح ۴.



سند دیگرش از طریق عبدالله بن سنان به امام صادق علیه السلام می رسد؛ و هر دو سند صحیح است.

امام علیه السلام فرمود: دست راست اشلّ به هر حال قطع می گردد؛ خواه این دست سالم باشد یا معیوب. اگر بار دوم مرتکب سرقت شد، پای چپش را می برند؛ و بر دزدی مرتبه ی سوم او را زندان کرده، از بیت المال مخارجش را می پردازند و شرش را از سر مردم کم می کنند.

این دو روایت، بلکه به تعبیری سه روایت، صحیح و معتبر بوده و با دلالت واضح و روشن بر فتوای مشهور دلالت دارد.

ابوعلی اسکافی رحمه الله فرموده است: اگر کسی دستش شلّ باشد، نباید آن را برید. (۱) دلیل ایشان روایت زیر است:

ویاسناده، عن یونس بن عبدالرحمن، عن المفضل بن صالح، عن بعض أصحابه، قال: قال أبو عبدالله علیه السلام إذا سرق الرجل ویده اليسرى شلّاء لم تقطع يمينه ولا رجلاه وإن كان أشلّ ثم قطع يد رجل قصّ منه، یعنی لا تقطع فی السرقة ولكن يقطع فی القصاص. (۲)

فقه الحدیث: روایت مرسل است و در وثاقت مفضل بن صالح نیز اشکال شده است.

اگر این مناقشه را نپذیریم، ارسال روایت را نمی توان نادیده گرفت.

امام صادق علیه السلام فرمود: اگر مردی که دست چپش شلّ و معیوب است، دزدی کند، دست راستش بریده نمی شود؛ برای این که کسی خیال نکند حالا که دست راست را نمی برند، پس در همین مرتبه، حدّ دوم سرقت را جاری، و پای او را قطع می کنند. در دفع این توهم فرمود: -پایش نیز قطع نمی گردد- گویا در این مرحله بر سرقت هیچ اثری بار نمی شود.

اگر این فرد اشلّ، دست راست کسی را قطع کند، در مقام قصاص دست راستش را می برند. بنابراین، در باب سرقت، دست راست کسی که دست چپش معیوب است بریده نمی شود، به خلاف باب قصاص.

۱- مختلف الشیعه، ج ۹، ص ۲۴۲، مسأله ۹۳.

۲- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۵۰۲، باب ۱۱ از ابواب حدّ سرقت، ح ۲.

نقد دلالت روایت:

اولاً: سندش ارسال دارد و اگر از این جهت صرف نظر کنیم، این روایت فقط یک فرض از فروض سه گانه را می گوید؛ یعنی صورتی که دست چپ سارق شلّ و دست راستش سالم است؛ با قطع دست راستش مانند افراد بی دست می گردد؛ و برای غذا خوردن، تطهیر و استنجا به مشکل برخورد می کند. در آخر روایت صحیحہ ی عبدالرحمان بن حجاج چنین آمده: «وکان علیّ علیه السلام یقول: اِنّی لأستحیی من ربّی أن لا أدع له یداً یستنجی بها أو رجلاً یمشی علیها» (۱). امیر مؤمنان علیه السلام می فرمود: من از خداوند حیا می کنم برای او دستی نگذارم تا با آن استنجا و تطهیر کند یا پایی نگذارم که با آن راه برود. این قسمت روایت تأیید کلام مرحوم اسکافی است. او می گوید: چنین فردی که دست چپش معیوب است اگر دست راستش بریده شود، با چه وسیله ای نیازهای خود را برطرف کند؟

لیکن بیان ایشان بر فرض اغماض از ارسال روایت، در جایی که دست راست شلّ و دست چپ سالم و یا هر دو دست شلّ باشد، جا ندارد.

روایت صحیحہ ی عبدالرحمان بر فرض این که بیان امام امیرالمؤمنین علیه السلام به منزله ی تعلیل باشد، نمی تواند در مقابل روایات صحیحہ ای که می گوید: «تقطع یمینه علی کلّ حال» و مشهور نیز بر طبق فتوا داده اند، مقاومتی داشته باشد. بنابراین، ما نمی توانیم از چند روایت صحیحہ که صریح در مطلب است و مورد عمل و فتوای غیر اسکافی است در مقابل روایت مرسل یا شبه تعلیلی دست برداریم.

### عدم قطع دست راست با احتمال خطر جانی

امام راحل رحمه الله در ادامه ی این مسأله فرمود: اگر احتمال خطر جانی در قطع دست راست ناسالم سارق دهیم، و این احتمال عقلایی با منشأ و اساس عقلایی باشد، مانند این که طیب به ما بگوید: اگر دستش را قطع کنید، می میرد و یا احتمال مردنش قوی است؛ در این صورت، به خاطر این که بر حیات و جان سارق محافظت کرده باشیم، دستش را نمی بریم؛ لیکن آیا دست چپ سالم یا دست چپ ناسالم که در قطعش احتمال خطری نیست، قطع

۱- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۴۹۵، باب ۵ از ابواب حدّ سرقت، ح ۹.

می گردد؟ شبهه به قواعد عدم قطع است.

در حقیقت، این کلام، استثنایی از حکم فرع سابق است که شیخ طوسی رحمه الله در کتاب مبسوط (۱) به آن اشاره کرده است. در افراد سالم پس از قطع دست، اگر از غذاهای مقوی مانند عسل و روغن و گوشت استفاده کنند، پس از گذشت زمانی محل بریدگی بهبود یافته، به گونه ای که گویا در این جا انگشتی نبوده است. در پاره ای از روایات گذشته نیز دیدیم امیر مؤمنان علیه السلام پس از قطع دست سارق دستور می دادند به آنان گوشت و عسل و روغن بدهند تا جراحت مندمل گشته، التیام یابد.

در برخی افراد که شل هستند، اگر دست معیوب را قطع کنند به علت نقص و عیبی که وجود دارد، دهانه ی رگ های بریده شده مسدود نمی شود و به هم نمی آید؛ و با قطع این رگ ها تمام خون بدن سارق خارج شده و می میرد. در چنین صورتی که پس از قطع دست امکان التیام و بهبودی نیست و خوف مرگ و هلاکت سارق وجود دارد، نمی توان گفت اطلاقات قطع دست راست شامل این فرد نیز می شود؛ بلکه به طور حتم و یقین ادله ی مطلق از این مورد منصرف است.

البته این ترس باید منشأ عقلایی داشته باشد؛ یعنی طیب و متخصصی خبر دهد؛ که در این صورت، دست راست سارق را قطع نمی کنیم. امّا آیا او را رها سازیم یا دست چپش را اگر سالم است یا بر فرض ناسالم بودن اگر مبتلا به چنین عارضه و خوفی نیست، قطع کنیم؟

اگر در بریدن دست چپ نیز همین خوف و احتمال عقلایی باشد، مسأله روشن است که حق بریدنش را نداریم؛ بحث در جایی است که یا دست چپ صحیح است یا دکتر و طیب خبر می دهد که قطع دست راست خطر جانی دارد؛ ولی در قطع دست چپ چنین عارضه ای نیست. وظیفه ی حاکم شرع چیست؟

حق این است که ما نمی توانیم دست چپش را ببریم؛ زیرا، دلیلی بر آن نداریم. اگر یک دلیل کلی داشتیم که دست دزد باید در مرتبه ی اول بریده شود، در درجه ی اول دست راست و در درجه ی دوم دست چپ، می گفتیم: پس از عدم امکان اجرای قطع در دست

راست، نوبت به دست چپ می رسد؛ ولی چنین دلیلی در مقام ما وجود ندارد.

در روایت مرسله ای که در آینده مطرح می کنیم، امام علیه السلام فرموده است: «لم تقطع یمینه ولا رجله»؛<sup>(۱)</sup> بنابراین، با عدم امکان قطع دست راست، نوبت به قطع دست چپ یا پا نمی رسد، و سارق در این سرقتش بلا حدّ است، و دلیلی نداریم که سارق در مرتبه ی اول نمی تواند بدون حدّ باشد، یا باید به چیز دیگری منتقل گردد. لذا، در مباحث گذشته گفتیم:

اگر فردی یک انگشت اصلی و انگشت ابهام داشته باشد، فقط همان انگشت اصلی را می برند و نباید انگشت شصت را جدا کنند.

نتیجه ی این مسأله: در حدّ اول، دست راست هر گونه باشد از صحیح و معیوب بریده می شود؛ مگر در صورتی که در قطع دست راست خطر جانی باشد. در این حال، حدّی ندارد.

۱- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۵۰۲، باب ۱۱ از ابواب حدّ سرقت، ح ۲.

## [حکم مقطوع اليسار ومقطوع اليمين]

[مسأله ۴- لو لم يكن للسارق يسار قطعت يمينه على المشهور، وفي رواية صحيحه لا تقطع، والعمل على المشهور، ولو كان له يمين حين ثبوت السرقة، فذهبت بعده لم تقطع اليسار.]

**حکم مقطوع اليسار ومقطوع اليمين****اشاره**

این مسأله دو فرع دارد:

۱- اگر دزدی دست چپ نداشت، دست راستش به جهت سرقت قطع می گردد؛ هر چند در روایت صحیحه ای، عدم قطع آمده است، لیکن عمل بر قول مشهور است.

۲- اگر دزدی در هنگام سرقت، دست راست داشت ولی پس از سرقت، به سبب غیر حدّ سرقت قطع شده باشد، دست چپش به عنوان حدّ سرقت بریده نمی شود.

**فرع اول: حکم مقطوع اليسار**

مسأله سوّم تحریرالوسیله در موردی بود که سارق از نعمت دو دست بهره مند است، لیکن هر دو دست صحیح یا ناسالم بود و یا یکی معیوب و دیگری سالم بود. گفتیم: در هر چهار صورت، باید دست راست را برید. بحث در این فرع مربوط به کسی است که دست چپ ندارد و دزدی کرده است، آیا دست راستش را می برند؟ فقدان دست چپ از جهت نقصان در خلقت باشد یا به خاطر قصاص بریده باشند، یا به سبب عارض دیگری جدا شده است، فرقی در حکم مسأله ندارد.

شیخ طوسی رحمه الله در مبسوط (۱) و بیشتر فقها، بلکه به تعبیر صاحب جواهر علیه السلام (۲) و مرحوم امام، مشهور به قطع دست راست قائل اند. فقدان دست چپ مانع شمول اطلاق آیه ی وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا (۳) نمی گردد، درست است آیه را به «یمنی» مقید

۱- المبسوط، ج ۸، ص ۳۹.

۲- جواهر الکلام، ج ۴۱، ص ۵۳۷.

۳- سوره ی مائده، ۳۸.

کردیم، ولی پس از این تقييد، اطلاقش نسبت به دست راست محفوظ است؛ يعنى خواه دست چپ داشته باشد يا نه.

در مقابل مشهور، روايت صحيح و معتبرى است که بر عدم قطع دست راست در اين صورت دلالت دارد و اسکافی رحمه الله بر آن فتوا داده است.

وإسناده عن يونس بن عبد الرحمن، عن عبد الرحمن بن الحجاج، قال:

سألت أبا عبد الله عليه السلام عن السارق سرق فتقطع يده، ثم يسرق فقطع رجله، ثم يسرق، هل عليه قطع؟ فقال في كتاب علي عليه السلام إن رسول الله صلى الله عليه وآله مضى قبل أن يقطع أكثر من يد ورجل، وكان علي عليه السلام يقول: إنني لأستحي من ربّي أن لا أدع له يداً يستنجى بها أو رجلاً يمشى عليها.

قال: فقلت له: لو أنّ رجلاً قطعت يده اليسرى في قصاص فسرق ما يصنع به؟ قال: فقال: لا يقطع، ولا يترك بغير ساق. قال: قلت: فلو أنّ رجلاً قطعت يده اليمنى في قصاص ثم قطع يد رجل أيقص منه، أم لا؟ فقال: إنما يترك في حق الله عزّ وجلّ، فأما في حقوق الناس فيقتص منه في الأربع جميعاً.

فقه الحديث: در اين روايت صحيحه ي به تمام معنا، راوى از امام صادق عليه السلام در مورد سارقي که دست راست و پاى چپش را بریدند، و بار ديگر مرتكب سرقت شد، مى پرسد که حکمش چيست؟ آيا باز قطع دست و پا درباره ي او هست؟

امام عليه السلام فرمود: در کتاب علي عليه السلام اين جمله وجود دارد که رسول خدا صلى الله عليه وآله از دنيا رفت در حالى که در مورد سارق بيش از يك دست و يك پا قطع نکرد. كنايه از اين که وحى فقط در محدوده ي قطع دست و پا بوده است نه بيشتر، در مرتبه ي سوّم قطعى در كار نيست.

امير مؤمنان عليه السلام مى فرمود: از خداوند حيا مى کنم سارق را بدون دستى که با آن تطهير و پاىی که بر آن راه برود رها سازم.

راوى گفت: اگر دست چپ سارقي را به جهت قصاص بریدند، سپس دزدى کرد، با او

چه می کنند؟ امام علیه السلام فرمود: دست راستش را نمی برند و او را بدون ساق رها نمی کنند.

معنای جمله ی «لا یتَرَکْ بَغیرِ ساق»

اولاً: سؤال در مورد سرقت و مرتبه ی اول حدّ است؛ در صورتی که مسأله پا و ساق مربوط به مرتبه ی دوّم حدّ سرقت است. بنابراین، معنای این جمله چیست؟

ثانیاً: در مرتبه ی دوّم پا را از کعب و برآمدگی روی پا می برند، و کاری به ساق ندارند؛ حتّی اگر از مفصل ساق نیز قطع کنند، باز ساق در جای خودش محفوظ است.

ثالثاً: بر فرض این که در مرتبه ی اول از ساق بریده شود، معنای «لا یتَرَکْ بَغیرِ ساق» چیست؟ بر فرض که ساق دست چپ را بریدیم، ساق در دست راست محفوظ است؛ بنابراین، روایت اجمال دارد.

صاحب جواهر رحمه الله می فرماید: بعضی گفته اند ساق به معنای پا نیست، بلکه به معنای امر مشکل، سخت و غیر آسان است؛ لذا، معنای روایت این است که اگر کسی دست چپ ندارد و سرقت کرده است، دست راستش را نمی برند؛ ولی او را بدون عقوبت رها نمی کنند؛ بلکه به یک امر مشکل و سخت مانند تعزیر او را تأدیب می کنند. (۱)

به هر حال، روایت نسبت به این جمله مجمل باقی می ماند؛ ولی این اجمال ضروری به ظهور «لا یقطع» نمی زند؛ به خصوص به قرینه ی ذیل روایت که راوی پرسید:

اگر مردی دست راستش به سبب قصاص قطع شده بود و او جنایتی انجام داد، دست دیگری را برید، آیا بار دیگر قصاص می شود؟ یعنی دست چپش را می برند و او را بدون دست می گذارند؟

امام علیه السلام فرمود: آن چه در مورد رعایت این فرد گفتیم مربوط به حقّ خدا است که باید دستی باقی بماند تا تطهیر کند، پایی بماند تا بر آن راه برود؛ ولی قصاص حق الناس است، و کاری ندارند دست و پای باقی می ماند یا نه. در قصاص هر چهار دست و پا نیز قطع می گردد.

ذیل روایت به صورت یک ضابطه و قاعده ی کلی در تأیید «لا یقطع» واقع در صدر روایت است؛ و از آن استفاده می شود کسی که دست چپ ندارد، نباید دست راستش را

ببرند. بنا بر آن چه گفتیم، اجمال «لایترک بغیر ساق» ضربه ای به این دلالت نمی زند.

دلالتش ظاهر و مورد اعتماد نزد عقلا است.

نقد استدلال به روایت: تنها کسی که به این روایت عمل کرده، ابوعلی اسکافی رحمه الله است و مشهور از آن اعراض کرده اند؛ اگر کسی اعراض مشهور را موهن و قادح در حجیت بداند، باید روایت را همان گونه که امام راحل رحمه الله کنار گذاشتند، طرح کند.

اگر کسی اعراض مشهور را سبب سقوط روایت از حجیت نداند، باید بر طبق آن، به عدم قطع دست راست سارق در موردی که دست چپ ندارد، فتوا دهد؛ در این صورت، به جای اجرای حدّ، سارق را تعزیر می کنند.

### فرع دوم: حکم مقطوع الیمین

اگر سارقی در زمان سرقت دست راست داشت ولی پیش از اجرای حدّ، دست راستش قطع شد، آیا دست چپش قطع می گردد؟

دلیلی بر ثبوت قطع نسبت به دست چپ نداریم؛ زیرا، دست راست موضوع اجرای حدّ بود که حالا از بین رفته و مجرد حکم حاکم علت جاری شدن حکم در دست چپ نمی شود. مثلاً اگر حاکم شرعی حکم کرد زید را به علت زنا با محارم به قتل برسانند، قبل از اجرای حدّ، در راه سگته کرد و مرد، آیا می توان گفت: دیگری را به جای او بکشند تا حکم حاکم اجرا شده باشد؟ از این رو، در این بحث، به علت نبودن موضوع اجرای حدّ، حدّ قطع منتفی است.

سؤال دیگر آن است که آیا پس از سقوط حدّ، تعزیر ثابت می گردد؟

ممکن است بگوییم: تعزیر مخصوص به موردی است که قبل از آن حکمی از حاکم نداشته باشیم؛ اما اگر حاکم حکم داد و به علتی آن حکم اجرا نشد، برای حکم جدید و تعزیر وجهی وجود ندارد. بنابراین، به احتمال قوی در این مورد، نه انتقال به دست چپ هست و نه تعزیر.



[حکم مقطوع الیمین فی حال السرقة]

[مسأله ۵- من سرق و لیس له الیمنی، قیل: فإن كانت مقطوعه فی القصاص أو غیر ذلك وكانت له الیسری قطعت یسراه، فإن لم تكن له أيضاً الیسری قطعت رجله الیسری، فإن لم یکن له رجل لم یکن علیه أكثر من الحبس، والأشبه فی جمیع ذلك سقوط الحدّ والانتقال إلى التعزیر.]

### حکم مقطوع الیمین در حال سرقت

#### اشاره

مورد این فرع، سارقی است که در حین سرقت، فاقد دست راست باشد، خواه در اصل خلقت فاقد بوده یا به خاطر حادثه یا قصاصی دست راست او قطع شده باشد و بخواهند حدّ اول سرقت را درباره اش اجرا کنند، قائل گفته است: اگر شخص فاقد دست راست، دست چپ داشته باشد، آن را قطع می کنند؛ و اگر فاقد هر دو دست است، پای چپش را می برند؛ و اگر پا ندارد، حکمش فقط حبس و زندان است.

امام راحل رحمه الله می فرماید: سقوط حدّ و انتقال به تعزیر به قواعد شبیه تر است.

ظاهر کلام امام راحل رحمه الله این است که قائل واحدی گفته است با عدم وجود دست راست به قطع دست چپ و با عدم هر دو به قطع پای چپ منتقل می گردیم، در حالی که با مراجعه ی به منابع می بینیم برای ایشان در نقل اقوال اشتباهی رخ داده است؛ در حالی که اقوال مختلفی در قسمت اول یعنی فاقد دست راست وجود دارد.

۱- شیخ طوسی رحمه الله در کتاب نهاییه، (۱) ابن حمزه رحمه الله در کتاب وسیله، (۲) قاضی ابن براج رحمه الله در کتاب کامل (۳) معتقدند حدّ در این صورت بر دست چپ پیاده می شود.

۲- شیخ طوسی رحمه الله در کتاب مبسوط می فرماید: اظهر نزد ما- ظاهرش این است که اصحاب به این معنا معتقدند- انتقال به پای چپ است؛ یعنی حدّ مرتبه ی دوّم جانشین حدّ

۱- النهایه فی مجرد الفقه والفتوی، ص ۷۱۷.

۲- الوسیله، ص ۴۲۰.

۳- المختلف، ج ۹، ص ۲۲۲، مسأله ۷۸.

اول سرقت گردد. اگرچه قول اول یعنی انتقال به دست چپ نیز روایت شده است. (۱) قاضی ابن براج رحمه الله نیز در مهذب از شیخ طوسی رحمه الله تبعیت کرده است. (۲)

۳- سقوط حدّ به طور کلی و انتقال به تعزیر؛ زیرا، با عدم دست راست، دلیلی بر انتقال به دست یا پای چپ نداریم. مثل این که شارع در حقّ این سارق ارفاق کرده است. مرحوم محقق در شرایع این نظر را اختیار می کند (۳) و ابن ادریس رحمه الله نیز در پاره از فروض به تعزیر تصریح دارد. (۴)

### دلیل قول اول (انتقال قطع به دست چپ)

#### اشاره

دلیل قول اول در ابتدا، قوی به نظر می رسد؛ زیرا، می گوید: اطلاق آیه ی شریفه ی وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا (۵) شامل دست راست و چپ می گردد. این اطلاق را به روایاتی که مقصود از دست را در آیه معین می کرد، مقید کردیم؛ لیکن سؤال این است که آیا آیه ی شریفه به طور مطلق به دست راست تقیید می شود یا فقط در خصوص موردی که دست راستی وجود داشته باشد؟

در صورتی که دست راست وجود دارد، می گوییم: اطلاق آیه به دست راست مقید شده است، اما در فرضی که فاقد دست راست باشد، به چه دلیل از اطلاق آیه دست برداریم؟ به اطلاق آیه تمسک کرده، می گوییم: باید دست سارق قطع گردد، لذا دست چپش را می بریم.

#### نقد دلیل قول اول

حقّ این است که همان طور که دلیل مطلق اطلاق دارد، دلیل مقید نیز اطلاق دارد. اگر مولایی گفت: «أعتق رقبة» و بعد مقیدی آورد «لا تعتق رقبة كافره» تقیید اطلاق «رقبة»

۱- المبسوط، ج ۸، ص ۳۹.

۲- المهذب البارع، ج ۲، ص ۵۴۴.

۳- شرایع الاسلام، ج ۴، ص ۹۵۶.

۴- السرائر، ج ۳، ص ۴۹۰.

۵- سوره ی مائده، ۳۸.

به «رقبه مؤمنه» آیا مختص به موردی است که رقبه ی مؤمنه وجود داشته باشد؟ و با عدم آن می توان رقبه ی کافره را آزاد کرد؟ یا باید بگوییم: همان گونه که دلیل مطلق، اطلاق دارد، دلیل مقید هم اطلاق دارد؟ یعنی دلیل مقید می گوید: رقبه ی کافره به هیچ دردی نمی خورد و اصلاً فایده ندارد، خواه رقبه ی مؤمنه ای باشد یا نباشد، و اطلاق دلیل مقید همانند خود دلیل مقید حاکم بر اطلاق دلیل مطلق است.

به عبارت دیگر، مفاد «لا تعتق رقبه کافره» خروج رقبه ی کافره از دایره ی حکم دلیل مطلق است، خواه رقبه ی مؤمنی در کار باشد یا نه؛ وقتی این دلیل با دلیل مطلق روبرو شد، نتیجه می دهد حکم واقعی عتق رقبه ی مؤمنه است و نوبت به رقبه ی کافر نمی رسد.

در آیه ی شریفه، اطلاق «فاقطعوا أیدیہما» دست راست و چپ را شامل می گردد؛ و روایات بسیاری می گوید: باید دست راست را برید. این روایات مطلق است یعنی می گوید: فرقی ندارد سارق دست چپی داشته باشد یا نه. به طور کلی مقصود خداوند قطع دست راست است و دست چپ به هیچ وجه مطرح نیست. بنابراین، با وجود چنین اطلاقی برای دلیل مقید نمی توان گفت: اطلاق آیه به فرضی که دست راست وجود دارد، تقیید می شود و با عدم دست راست نوبت به دست چپ می رسد.

### دلیل قول دوم (انتقال قطع به پای چپ)

#### اشاره

دلیلش یک امر اعتباری است. وقتی در باب حدّ سرقت، حدّ اول، قطع دست راست بود و در مرتبه ی دوم قطع پای چپ و در مرتبه ی سوم حبس، لذا اگر به واسطه عدم دست راست نمی توانیم حدّ اول را پیاده کنیم، حدّ مرتبه ی دوم جایگزین آن می گردد.

#### نقد دلیل قول دوم

اگر حدّی را در مرتبه ی دوم وضع کردند، معنایش این نیست که می تواند جانشین حدّ مرتبه ی اول گردد. مطلبی باقی می ماند که شیخ رحمه الله در مبسوط فرموده است: اگرچه قول اول روایت شده است. (۱) ظاهر این عبارت، وجود روایت برای هر دو قول می باشد.

مؤید قول اول فتوای مرحوم شیخ در کتاب نهاییه است. (۱) شیخ طوسی رحمه الله در کتاب نهاییه مفاد روایات و نصوصی که از ائمه علیهم السلام رسیده بود را آورده است. لذا، با این کتاب فقهی، معامله ی کتاب روایی می شود؛ زیرا، بنای شیخ رحمه الله این بوده که احکام موجود در روایات را به عین الفاظی که در روایات هست بیاورد. لذا با وجود فتوای شیخ رحمه الله در نهاییه به قول اول و گفتارش در مبسوط که قول اول روایت شده است، انسان دچار اشکال می گردد.

اگر در کتاب نهاییه فتوا نداده بود و در کتاب مبسوط می فرمود: «هو مروی»، می گفتیم روایتی مرسله بر این مطلب رسیده که حجت نیست؛ ولی با وجود فتوای او در نهاییه نمی توان به آسانی گذشت. معنای این کلام، معامله ی روایات صحیح با فتوای کتاب نهاییه نیست؛ لیکن نمی توان آن ها را نیز به عنوان ارسال کنار گذاشت.

تذکر: ظاهر عبارت تحریرالوسیله که فرمود: «من سرق ولیس له الیمنی، قیل: فإن کانت مقطوعه فی القصاص أو غیر ذلک و کانت له الیسری قطع یسراه، فإن لم تکن له أيضاً الیسری قطع رجله الیسری...» این است که تا این جا دنباله ی کلام قائل است؛ و در این صورت، با فتوای شیخ طوسی رحمه الله در مبسوط (۲) موافق است.

مرحوم کاشف اللثام (۳) می فرماید: شیخ طوسی رحمه الله در نهاییه فرموده است: اگر فاقد دست راست و چپ باشد، نوبت به پای راست می رسد؛ و اگر پا هم نداشته باشد، نوبت به حبس می رسد.

هر دو فتوا دلیلی ندارد. اگر مقطوع الیدین است، به چه دلیل نوبت به پای راست یا چپ می رسد؟ البته امکان دارد دلیل اعتباری برایش درست کنیم، و بگوییم قائل به قطع دست و پای راست، اقرب بودن آن را به دست راست در نظر گرفته است؛ و قائل به قطع پای چپ، به سبب این که بعد از دست نوبت به پای چپ می رسد. ولی با این امور اعتباری نمی توان فتوا داد. در هیچ کدام از روایاتی که داریم این مطلب نیست که در حدّ اول سرقت می توان

۱- النهاییه فی مجرد الفقه والفتوی، ص ۷۱۷.

۲- المبسوط، ج ۸، ص ۳۹.

۳- کشف اللثام، ج ۲، ص ۴۲۹.

پا را به جای دست، و در فرض نبودن دو دست قطع کرد. بنابراین، همان طور که در صورت عدم دست و پا، ابن ادریس رحمه الله (۱) به تعزیر و مرحوم شیخ (۲) به حبس قائل شده، در این جا نیز باید به تعزیر قائل شد.

شیخ طوسی رحمه الله در کتاب حلیات که جواب مسائل مردم حلب است در چنین موردی، اول مسأله ی تعزیر را مطرح می کند و به دنبالش می گوید: بعید نیست انسان مسأله ی حبس را پیاده کند. (۳)

صاحب جواهر رحمه الله در ردّ نظر شیخ رحمه الله فرموده است: قوّت این معنا از کجا ثابت شده که بتوانیم در حدّ اول سرقت برای فاقد دست و پا حبس ابد را پیاده کنیم؟ (۴)

ادله ی حدّ سرقت، حدّ اول سرقت را حبس نمی گوید؛ و از طرفی دلیل اقامه نشده که در تمام مراتب سرقت باید حدّ وجود داشته باشد. لذا، مانعی از ثبوت تعزیر نسبت به این فرد نداریم. بنابراین، اشبه به قواعد، بلکه اقرب ثبوت، تعزیر است؛ همان گونه که امام راحل، مرحوم محقق رحمه الله و صاحب جواهر رحمه الله اختیار کرده اند. یعنی کسی که دست راست ندارد، خواه واجد دست چپ باشد یا نه، پای راست و چپ داشته باشد یا نه، حدّ اول سرقت در مورد او ساقط و فقط تعزیر در حقّش ثابت است.

۱- السرائر، ج ۳، ص ۴۹۰.

۲- النهایه فی مجرد الفقه والفتوی، ص ۷۱۷.

۳- المختلف، ج ۹، ص ۲۲۳، مسأله ۷۸.

۴- جواهر الکلام، ج ۴۱، ص ۵۴۱.

[حکم ما لو قطع الحدّاد اليسار مع العلم]

[مسأله ۶- لو قطع الحدّاد يساره مع العلم حكماً وموضوعاً فعليه القصاص ولا يسقط قطع اليمينى بالسرقة. ولو قطع اليسرى لاشتباه فى الحكم أو الموضوع فعليه الدية، فهل يسقط قطع اليمين بها؟ الأقوى ذلك].

### حکم قطع دست چپ توسط مجرى حدّ

#### اشاره

این مسأله دو فرع دارد:

۱- اگر پس از ثبوت سرقت و حکم حاکم، مجرى حدّ، عالم به حکم- یعنی جدا کردن چهار انگشت دست راست- و عالم به موضوع- یعنی تشخیص دادن دست راست- بود، و با این حال، دست چپ سارق را جدا کرد، سارق حقّ دارد به عنوان قصاص، انگشتان دست چپ مجرى حدّ را قطع کند و قطع دست راست به واسطه ی سرقت ساقط نمی گردد.

۲- اگر قطع دست چپ توسط مجرى حدّ به خاطر اشتباه در حکم یا موضوع بود، باید دیه ی آن را بپردازد. اما سؤال این است که آیا قطع دست راست به واسطه ی این عمل ساقط می گردد؟ اقوا سقوط حدّ از دست راست است.

### فرع اوّل: قطع دست چپ توسط مجرى حدّ با علم به موضوع و حکم

در این فرع از دو جهت بحث است:

۱- مجازات مجرى حدّ چیست؟

۲- آیا حدّ سرقت از سارق ساقط می شود؟

جهت اوّل: حدّ قصاص در حقّ مجرى حدّ ثابت است و سارق می تواند انگشتان دست چپ او را به عنوان قصاص قطع کند؛ زیرا، قطع دست چپ سارق عمدی بوده و هیچ خطا و اشتباهی نیز در کار نبوده است.

جهت دوّم: آیا می توان قطع دست چپ را به جای قطع دست راست پذیرفت؟ زیرا، از سارق باید در مرحله ی اوّل دستی جدا شود و آن هم جدا شد.

حقّ این است که بگوییم: دست قطع شده به عنوان حدّ سرقت جدا نشده است. مجرى

حد حکم افراد اجنبی را دارد؛ اگر شخصی قبل از اجرای حد سرقت، دست چپ سارق را قطع کند، مانعی در راه اجرای حد سرقت پدید می آید؟ دلیل سقوط حد سرقت چیست؟

در این بحث دست چپ سارق به عمد و علم قطع شده، موضوع ادله ی قصاص است؛ زیرا جنایتی از حدّاد سرزده است؛ اما دست راستش باید برای اجرای حد سرقت قطع گردد.

در بعضی از روایات و اقوال آمده است که نباید دزد را بدون دست گذاشت؛ بلکه باید برای او دستی بماند تا با آن غذا بخورد، تطهیر کند و وظایفی که به عهده ی دست است را با آن انجام دهد. در صحیح ی عبدالرحمان بن حجاج امیرمؤمنان علیه السلام فرمود: «إِنِّي لِأَسْتَحِيَّ مَنْ رَبِّي أَنْ لَا أَدْعَ لَهُ يَدًا يَسْتَنْجِي بِهَا أَوْ رَجُلًا يَمْشِي عَلَيْهَا» (۱).

نقد این دلیل: به دو وجه است:

الف- قوت این کلام به قدری نیست که با آن بتوان اطلاق ادله و آیه ی شریفه را کنار گذاشت. به سبب جنایت حدّاد، دست چپ سارق قطع شده است؛ چه ربطی دارد بگوئیم:

چنین دزدی حد ندارد و نباید مفاد آیه ی شریفه در حقیقت اجرا گردد؟

ب- گفتار امیرمؤمنان علیه السلام به دنبال این مطلب است که رسول خدا صلی الله علیه و آله از دنیا رفت در حالی که بیش از یک دست و پا قطع نکرد؛ لذا، مفاد کلامش این است که از سارق در رابطه با سرقتش بیش از یک دست و پا قطع نمی شود. دو دست یا دو پا در رابطه با سرقت از سارق نمی بُرم. این کلام با مقام ما هیچ تناسبی ندارد و ارتباطی بین مسأله قطع دست راست به جهت حد سرقت با قطع شدن دست چپ به سبب جنایت جانی وجود ندارد.

اگر امام علیه السلام می فرمود: به هر کیفیتی باید برای سارق یک دست و پا باقی بماند، استدلال به روایت صحیح بود؛ اما سخن در باب سرقت است، چرا دو دست یا دو پا را قطع نمی کنید؟ امام علیه السلام می فرماید: من از خدا حیا می کنم که دو دست سارق را ببرم و او را بدون دست بگذارم.

بنابراین، اگر دست چپ سارق به سبب دیگری قطع شده باشد، کلام امیرمؤمنان علیه السلام در

۱- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۴۹۵، باب ۵ از ابواب حد سرقت، ح ۹.

این صحیحه نمی خواهد مانع اجرای حدّ در آن مورد هم باشد؛ و گرنه لازمه ی پذیرش و تعمیم این کلام به همه ی موارد، تعطیل حدّ الهی است.

### فرع دوم: قطع دست چپ توسط مجری حدّ با اشتباه در موضوع یا حکم

#### اشاره

اگر حاکم شرع پس از ثبوت سرقت، فرمان به قطع دست راست سارق داد ولی حدّاد در گرفتن حکم یا پیاده کردنش بر دست راست اشتباه کرد و دست چپ دزد را برید، دو سؤال مطرح می شود:

۱- عقوبت مجری حدّ چیست؟

۲- آیا حدّ سرقت از سارق ساقط می شود؟

#### جهت اول: عقوبت مجری حدّ

از آن جا که موضوع قصاص، جنایت عمدی است؛ لذا، در رابطه با حدّاد، قصاصی ثابت نیست؛ زیرا در این مورد شبهه عمد است که حکم خطا را دارد. بنابراین، سارق می تواند به مجری حدّ مراجعه و دیه بگیرد.

#### جهت دوم: سقوط حدّ سرقت از سارق

اگر بخواهیم بر طبق ضوابط عمل کنیم، باید بگوییم: در این فرض نیز حدّ سرقت اجرا نشده است؛ هر چند حدّاد به خیال اجرای حدّ دست چپ را بریده است؛ لیکن حدّ الهی، قطع دست راست است که در خارج واقع نشده است. اما در این مقام، روایتی داریم که معتبر و صحیحه است؛ هر چند صاحب جواهر رحمه الله آن را تضعیف کرده و فرموده جابری ندارد.

محمّد بن یعقوب، عن علی بن ابراهیم، عن أبیه، وعن عدّه من أصحابنا، عن سهل بن زیاد جمیعاً، عن ابن أبی نجران، عن عاصم بن حمید، عن محمّد بن قیس، عن أبی جعفر علیه السلام، قال: قضی أمر المؤمنین علیه السلام فی رجل أمر به أن تقطع یمینه، فقدّمت شماله فقطعوها وحسبوا یمینه، وقالوا: إنّما قطعنا



شماله، أقطع يمينه؟ قال: فقال: لا، لا تقطع يمينه، قد قطعت شماله.... (۱)

سند روایت: مرحوم کلینی رحمه الله در کافی این حدیث را به دو سند نقل می کند: یکی محمد بن یعقوب از علی بن ابراهیم از پدرش ابراهیم بن هاشم از ابن ابی نجران از عاصم بن حمید عن محمد بن قیس است که این سند صحیح است؛ زیرا، در گذشته گفتیم: به نظر ما ابراهیم بن هاشم ثقه است.

سند دوم، مرحوم کلینی از عدّه ای از سهل بن زیاد از ابن ابی نجران از عاصم بن حمید از محمد بن قیس نقل می کند؛ این سند مشتمل بر سهل بن زیاد است که در وثاقت بحث و اشکال است. بنابراین، حدیث معتبر و صحیح است و نمی توان در سندش اشکال و مناقشه ای کرد.

فقه الحدیث: امام باقر علیه السلام فرمود: امیر مؤمنان علیه السلام به قطع دست راست مردی حکم نمود و فرمان اجرا داد. در هنگام قطع دست، مجرم، دست چپ را به جای دست راست گذاشت و مجری خیال کرد دست راست است و آن را قطع کرد. پس از روشن شدن مسأله، نزد امام علیه السلام آمدند و واقعه را گفتند و پرسیدند: آیا دست راستش را ببریم؟

امام علیه السلام فرمود: نه، اکنون که دست چپش را بریدید، دیگر دست راستش قطع نمی شود.

#### بررسی دلالت روایت

از این روایت نمی توان یک ضابطه ی کلی را برای همه جا استفاده کرد و گفت: هر جا دست چپ به هر صورتی قطع شد، نباید دست راست را به عنوان حدّ سرقت بُرید. زیرا، در روایت تصریح دارد که قطع دست برای اجرای حدّ سرقت بوده و در موضوع اشتباه شده است؛ ما حکم را به اشتباه حکم نیز تعمیم می دهیم، این مقدار قدر متیقّن از روایت است.

از این رو، با وجود این روایت معتبر و صحیح، دست از قواعد و ضوابط برمی داریم؛ به گونه ای که اگر این روایت نبود، به قطع دست راست حکم می دادیم. زیرا، حدّ الهی هنوز اجرا نشده است.

۱- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۴۹۶، باب ۶ از ابواب حدّ سرقت، ح ۱.

شیخ طوسی رحمه الله در کتاب مبسوط (۱) و علماءمه رحمه الله در کتاب تحریر (۲) می گویند: در این جا نیز باید دستش قطع گردد. صاحب جواهر رحمه الله روایت را ضعیف می داند و شهرت جابری را در کار نمی بیند و از این بزرگان تبعیت کرده است. (۳) مرحوم محقق نیز مسأله را به صورت تردید وا گذاشته است. (۴)

از طرفی علماءمه ی حلّی رحمه الله در کتاب مختلف (۵) و دیگران به این روایت عمل کرده اند. لذا، شهرتی بر خلاف روایت و مطابق آن ثابت نمی شود.

نظر برگزیده: اقوا همان است که امام راحل قدس سره اختیار کرده اند؛ یعنی در صورتی که مجری حدّ به اشتباه دست سارق را قطع کند، دست راست را نمی بُرند. دلیل آن نیز روایت صحیحه ی محمد بن قیس است که سند و دلالتش تامّ و قابل اعتماد است.

- ۱- المبسوط، ج ۸، ص ۳۹.
- ۲- تحریر الاحکام، ج ۲، ص ۲۳۱.
- ۳- جواهر الکلام، ج ۴۱، ص ۵۴۲.
- ۴- شرایع الاسلام، ج ۴، ص ۹۵۷.
- ۵- المختلف، ج ۹، ص ۲۵۵، مسأله ۱۰۹.

[سرایه الحدّ لیست مضمونه]

[مسأله ۷- سرایه الحدّ لیست مضمونه، لا علی الحاکم ولا علی الحدّاد، وإن اقیم فی حرّ أو برد، نعم، یتحبّ إقامته فی الصیف فی أطراف النهار، وفی الشتاء فی وسطه لتوقّی شدّه الحرّ والبرد.]

### سرایت حدّ به اعضای دیگر

#### اشاره

اگر انگشتان سارق را بریدند و جراحت بدنش با مداوا و علاج بهودی یافت، بحثی نیست؛ اما اگر این جراحت عفونت کرد و به اعضای دیگر سرایت کرد، گاه به حدّ مرگ نیز می رسد. در صورتی که حکم حاکم صحیح و مجری حدّ نیز همان حکم را بدون کم و کاست پیاده کرده باشد، هیچ کس ضامن نیست.

البته مسأله مربوط به جایی است که در اجرای حدّ، ترس خطر جانی بر مجرم نباشد؛ همان طور که در باب قطع دست شلّ گفتیم. با وجود احتمال عقلایی با منشأ عقلایی حقّ قطع دست نداریم.

دلیل این مطلب، روایات معتبری است که به عدم ضمان تصریح دارد؛ لیکن در مقابل آن ها روایات ضعیفی هست که بین حقّ الله و حقّ الناس تفصیل می دهد؛ لذا، به یک روایت از دسته ی اوّل اکتفا می شود و روایات دسته ی دوّم را برای بررسی و حلّ تعارض مطرح می کنیم.

و یاسناده عن علی بن ابراهیم، عن ابيه، عن ابن ابي عمير، عن حمّاد، عن الحلبي، عن ابي عبد الله عليه السلام قال: أيما رجل قتله الحدّ أو القصاص فلا ديه له. (۱)

فقه الحدیث: در این روایت صحیحه، امام صادق علیه السلام فرمود: هر مردی که اجرای حدّ یا قصاص سبب مرگش شود، دیه ای در قتلش وجود ندارد.

۱- وسائل الشیعه، ج ۱۹، ص ۴۷، باب ۲۴ از ابواب قصاص نفس، ح ۹.

ظهور عرفی عبارت «أَيُّمَا رَجُلٍ قَتَلَهُ الْحَدَّ أَوْ الْقِصَاصَ فَلَا دِيَةَ لَهُ» در این است که حدّ یا قصاصش قتل نبوده است؛ بلکه یا تازیانه بوده، همان طور که در باب زنا و لواط داشتیم و یا قطع دست راست و پای چپ، که در باب سرقت گذشت.

از طرفی ظهور و اطلاق روایت از صورتی که ترس خطر جانی باشد، انصراف دارد؛ بلکه مربوط به موردی است که برخلاف عادت و طبیعت اجرای حدّ به سرایت جراحی یا مرض موت منتهی شود. در چنین موردی، روایت، طبیعت دیه را از بیت المال و حاکم و مجری نفی می نماید.

روایات دیگری نیز مانند: روایت اَبی صباح کنانی وجود دارد که در آن می فرماید:

«من قتلته الحدّ فلا ديه له»<sup>(۱)</sup>.

نکته: هرچند روایات در باب موت رسیده و عنوان کلیّ مسأله ما سرایت است که یکی از مصادیقش «موت» می باشد، لیکن وقتی حدّ به مرگ منتهی می شود و دیه ای ندارد، به طریق اولی اگر حدّی سبب سرایت مرض و جراحی به اعضای دیگر شد، دیه ای نخواهد داشت؛ لذا، اگر مجری حدّ انگشتان دست راست را قطع کرد لیکن جراحی عفونت کرد و دست از شانه از بین رفت، دیه ای بر هیچ کس ثابت نیست.

### بررسی روایات معارض

وعن محمّد بن یحیی، عن أحمد بن محمد، عن ابن محبوب، عن الحسن بن صالح الثّوری، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: سمعته يقول: من ضربناه حدّاً من حدود الله فمات فلا ديه له علينا، ومن ضربناه حدّاً من حدود الناس فمات فإنّ ديته علينا.<sup>(۲)</sup>

فقه الحدیث: حسن بن صالح ثوری ضعیف است و هیچ توثیقی ندارد. او می گوید: از امام صادق علیه السلام شنیدم که می فرمود: اگر به کسی حدّی از حدود خدا را بزنیم و در اثر آن

۱- وسائل الشیعه، ج ۱۹، ص ۴۶، باب ۲۴ از ابواب قصاص نفس، ح ۱.

۲- وسائل الشیعه، ج ۱۹، ص ۴۶، باب ۲۴ از ابواب قصاص نفس، ح ۳.

بمیرد، دیه ای بر عهده ی ما نیست؛ و اگر حدّی از حدود مردم را نسبت به کسی پیاده کردیم و او مُرد، دیه اش به عهده ی ما خواهد بود.

مفاد این روایت، عدم ثبوت دیه در حدود الله مانند زنا و لواط و ثبوت آن در حقوق الناس مانند قذف و سرقت است.

در آینده در یکی از مباحث، مسأله سرقت را مطرح خواهیم کرد و پیرامون حقّ الناس بودنش بحث خواهد شد. آن چه این جا به طور اجمال می گوئیم این است که تا صاحب مال مسروقه از حاکم شرع تقاضای قطع دست سارق را ننماید، دستش قطع نمی گردد. حدّ سرقت مانند حدّ زنا و لواط نیست که به مجرّد اثبات نزد حاکم شرع حدّ باید اجرا گردد؛ بلکه پس از ثبوت با مطالبه ی مسروق منه دست سارق را می برند. از این رو، می توان گفت: قطع در باب سرقت جنبه ی حقّ الناس دارد؛ و بنابراین، مفاد روایت درباره ی آن صادق است.

اگر بگوئید: روایت در خصوص موردی رسیده که حدّ ضرب تازیانه باشد؛ زیرا، امام علیه السلام فرمود: «من ضربناه حدّاً من حدود الله فمات» در حالی که بحث ما در حدّ سرقت است که حدّش ضرب نیست، بلکه قطع است.

می گوئیم: مقصود از این جمله یعنی: «من أجرینا علیه حدّاً من حدود الله» خواه آن حدّ ضرب تازیانه باشد یا قطع دست و پا، معنای عرفی عبارت همین است که گفتیم، و می توان مورد روایت را مانند «رجل شكك بين الثلاث والأربع» دانست که در آن الغای خصوصیت کرده و حکم را نسبت به زنان نیز جاری می دانند.

بنابراین، دلالت روایت تمام است؛ ولی در سند آن مشکل هست.

محمد بن علی بن الحسین، قال: قال الصادق عليه السلام: من ضربناه حدّاً من حدود الله فمات فلا ديه له علينا، ومن ضربناه حدّاً من حدود الناس فمات فإنّ ديته علينا. (۱)

سند حدیث: این روایت از مراسلات مرحوم صدوق است که به نحو «قال» فرموده

۱- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۳۱۲، باب ۳ از ابواب مقدمات الحدود، ح ۴.

است؛ یعنی مطلب را به طور جزم به معصوم نسبت می دهد. مکرر گفته ایم: ما به چنین مراسلاتی اعتماد می کنیم؛ لذا، سند روایت تمام و دلالتش نیز مانند روایت گذشته است.

قواعد اقتضا دارد این روایت مقید روایت حلبی و غیر آن باشد؛ زیرا آن روایت به اطلاقش می گوید: دیه ای در اجرای حدّ الهی و حقّ الناس نیست؛ و این روایت تفصیل می دهد که اگر حقّ الله است دیه ندارد و اگر حقّ الناس است دیه ثابت می باشد.

اشکال در این است که هیچ یک از فقها به این روایت عمل نکرده اند؛ لذا، شهرت فتوایی، بلکه بالاتر از آن برخلاف روایت منعقد شده است. بنابراین، نمی توان روایت را مقید اطلاقات عدم ثبوت دیه دانست.

اگر گفته شود: متن روایت صدوق رحمه الله با روایت حسن بن صالح ثوری یکی است، لذا سندش ضعیف است.

می گوئیم: اتحاد در متن سبب متحد بودن روایت نمی شود؛ چه بسا یک مطلبی را چند راوی از امام علیه السلام شنیده و نقل کرده باشند، مانند روایت محمد بن قیس که دو سند داشت به یک سند معتبر بود و با سند دیگر غیرمعتبر؛ لذا، نمی توان روایت صدوق رحمه الله را به علت ضعف سند کنار گذاشت.

تذکر: امام رحمه الله در ذیل مسأله می فرمایند: مستحب است حدّ را در فصل تابستان در ابتدا یا انتهای روز (صبح و غروب) و در زمستان در وسط روز اقامه کنند تا از شدت گرما یا سرما کاسته شده باشد. این بحث به طور مفصل در بحث زنا گذشت، لذا: در این جا نیاز به تکرار آن نیست.

ص: ۲۷۱

فصل چهارم: ملحقات باب سرقت

اشاره





[حکم الإشتراك فی سرقة النصاب]

[مسأله ۱- لو سرق إثنان نصاباً أو أكثر بما لا يبلغ نصيب كل منهما نصاباً، فهل يقطع كل واحد منهما أو لا يقطع واحد منهما؟  
الأشبه الثاني.]

### اشتراک در سرقت نصاب

#### اشاره

اگر دو یا چند نفر دزدی کردند ولی سهم هر کدام به اندازه ی نصاب نرسید، آیا دست همه ی آنان قطع می گردد یا دست هیچ کدام قطع نمی شود؟ آن چه به قواعد شبیه تر است، عدم قطع دست می باشد.

در این فرع سه صورت متصور است:

۱- اگر چند نفر با کمک یکدیگر درب خانه ای را باز کرده و فرش قیمتی را با هم برداشتند و بردند به گونه ای که سهم هر کدام از این مال مسروقه به اندازه ی ربع دینار رسید، بدون هیچ شک و شبهه ای باید دست هریک از دزدها بریده شود؛ زیرا، نسبت به هر کدام شرایط اجرای حد وجود دارد.

۲- اگر پس از ورود به خانه هر کدام برای خود چیزی را برداشت که قیمتش کمتر از حد نصاب است، لیکن اگر مجموع مال مسروقه را حساب کنیم به اندازه ی نصاب یا بیشتر است؛ در این فرض، دست هیچ کدام را نمی برند؛ زیرا، نسبت به هر کدام از آنان شرایط اجرای حد وجود ندارد. مجموع مال مسروقه به اندازه ی نصاب است؛ و این معنا دخالتی در تحقق شرط ندارد. اگر قرار باشد نصاب را به لحاظ مجموع حساب کنیم، باید بگوییم:

اگر در یک شب در شهر یا در غیرشهری در ده جا دزدی شد اگر مجموع اموال مسروقه به حد نصاب می رسد، باید دست دزدان را قطع کنیم، آیا می توان به چنین مطلبی ملتزم شد؟

بنابراین، اگر هر کدام به نحو استقلال چیزی را برداشتند که کمتر از حد نصاب سرقت است، بدون اشکال دستش قطع نمی گردد.

۳- اگر دو یا چند نفر به حرزی وارد شوند و با کمک یکدیگر مالی را از آن جا خارج کنند که مجموع مال به اندازه ی نصاب باشد ولی سهم هر کدام به این حد نرسد، در این

فرض، مسأله محلّ اشکال است.

تفاوت جوهری صورت سوّم با صورت دوّم در این است که در این صورت مال مسروقه را با هم به نحو اشتراک خارج می کنند و در فرض دوّم هر کدام به تنهایی چیزی را برداشته است. وجه اشتراک دو صورت این است که مجموع مال مسروقه به حدّ نصاب می رسد ولی سهم هر کدام کمتر از حدّ نصاب است.

در صورت سوّم، دو احتمال، بلکه دو قول وجود دارد: قطع دست هر کدام از دزدان و عدم قطع؛ البته احتمال سوّمی نیز وجود دارد که عبارت است از قطع دست یکی از دزدان؛ که این احتمال نابجایی است؛ زیرا، به سبب نبودن هیچ امتیازی ترجیح یکی بر دیگری، ترجیح بدون مرجّح خواهد بود.

از طرفی جای اجرای قرعه نیز نیست؛ زیرا، قرعه در جایی راه دارد که واقعیّتی در خارج باشد، آن را شناسیم و به آن جهل داشته باشیم که به کمک قرعه، آن مجهول را معین می کنیم. در این فرض، واقع مسأله این است که دو نفر به شراکت مالی را از حرز خارج کرده اند، و مجموع مال به اندازه ی نصاب است ولی سهم هر کدام کمتر از نصاب می باشد و تمام شرایط و خصوصیات در هر دو یکسان است و بر همدیگر ترجیح ندارند.

امرشان مردّد است بین این که دست هر دو قطع گردد یا دست هیچ کدام؛ لذا، قرعه در این موارد کاربردی ندارد.

فقها در حکم این فرض بر دو دسته اند:

الف: مشهور بین قدما، مانند: شیخ طوسی رحمه الله در نهاییه،<sup>(۱)</sup> سید مرتضی رحمه الله در انتصار،<sup>(۲)</sup> ابن زهره رحمه الله در غنیه<sup>(۳)</sup> قطع دست سارقان است.

ب: مشهور بین متأخرین از ابن ادریس رحمه الله<sup>(۴)</sup> به بعد که بر عدم قطع دست فتوا داده اند.

این مسأله را باید از دو جهت مورد بررسی قرار داد:

۱- النهایه فی مجرد الفقه والفتوی، ص ۷۱۸.

۲- الانتصار، ص ۵۳۱.

۳- غنیه النزوع، ص ۴۳۳.

۴- السرائر، ج ۳، ص ۴۹۲.

۱- مقتضای قاعده چیست؟ و فتوای کدام گروه با آن موافق است؟

۲- مقتضای روایاتی که در این خصوص رسیده، چیست؟

### مقتضای قاعده در سرقت اشتراکی

مقصود شارع از مال مسروقه ای که باید به حدّ نصاب برسد تا دست دزد در رابطه ی با سرقتش قطع گردد، مال مسروقه ای است که در یک سرقت به یک سارق ارتباط داشته باشد؛ وگرنه اگر بگوییم: مقصود از آن مجموع مالی است که به سرقت رفته، لازمه اش این است که حکم به قطع دست کنید؛ هرچند سارق یا سرقت متعدّد باشد، مانند این که در یک شب، در یک شهر، ده سارق هر کدام کمتر از حدّ نصاب سرقت کنند یا سارقی از ده جا و از هر جا کمتر از حدّ نصاب سرقت کند، یا از یک جا در شب های متوالی کمتر از حدّ نصاب برود، آیا اگر مجموع اموال مسروقه به حدّ نصاب برسد، می توان دست دزد یا دزدان را برید؟ هرگز کسی به این مطلب ملتزم نمی شود.

از این رو، می فهمیم باید مسأله ی اعتبار نصاب را در رابطه ی با یک سرقت و یک سارق حساب کنیم؛ یعنی اگر سارقی در یک سرقت به اندازه ی نصاب مال مردم را از حرز بیرون آورد و شرایط دیگر وجود داشت، دستش را باید برید؛ اما اگر چند نفر به شراکت، به اندازه ی نصاب یا بیشتر در یک سرقت مالی را برداشتند به گونه ای که سهم هر کدام به اندازه ی نصاب نرسد یا در سرقت های متعدّد به اندازه ی نصاب را برده اند، قطع دستی وجود ندارد.

ضابطه ی مسأله این است که اگر توانستیم سرقت مال مسروقه را به یکی از آنان به نحو استقلال نسبت دهیم و به حدّ نصاب باشد، جای اجرای حدّ هست؛ ولی اگر در مقام اسناد می گویید: زید و عمرو فرش را به سرقت بردند اگر سهم هر کدام به اندازه ی نصاب نرسد، نمی توان گفت: زید به اندازه ی نصاب سرقت کرده است، تا این جمله صدق نکند، نباید دست زید را برید.

بنابراین، اگر ما بودیم و قواعدی که در باب سرقت به دستمان رسیده است، باید می گفتیم: مقتضای قواعد عدم قطع دست است و با فتوای مشهور متأخرین موافق است.

### مقتضای روایات در سرقت اشتراکی

محمّد بن الحسن باسناده، عن محمد بن أحمد بن يحيى، عن محمد بن عيسى، عن يوسف بن عقيل، عن محمد بن قيس، عن أبي جعفر عليه السلام، قال:

قضى أمير المؤمنين عليه السلام في نفر نحرُوا بعيراً فأكلوه فامتحنوا أيهم نحرُوا فشهدوا على أنفسهم أنهم نحرُوا جميعاً لم يخصوا أحداً دون أحد، فقضى عليه السلام أن تقطع أيما نهم.

ورواه الصدوق باسناده عن محمد بن قيس (۱).

فقه الحدیث: این روایت صحیح را علاوه بر شیخ طوسی رحمه الله مرحوم شیخ صدوق رحمه الله نیز نقل کرده است. امام باقر علیه السلام فرمود: گروهی شتری را دزدیده، نحر کردند و خوردند.

امیرمؤمنان علیه السلام فرمود: تحقیق کنید کدام یک از آنان شتر را کشته است؟

دزدان گفتند: همگی با هم و به کمک هم شتر را کشتیم. در این حال امیرمؤمنان علیه السلام به قطع دستشان فرمان داد.

نقد استدلال به روایت

اولاً: در این روایت هیچ اشعاری به سرقت شتر نیست؛ نحر بعیر با غضب آن نیز امکان دارد؛ یعنی در مقابل دیدگان صاحب شتر، آن را کشته، و خورده باشند.

ثانیاً: بر فرض این که بگویید: ذیل روایت «فقضى عليه السلام أن تقطع أيما نهم» قرینه ی صدر آن است، زیرا قطع دست فقط در مورد سرقت است؛ از این رو، می فهمیم روایت مربوط به شتری است که آن را دزدیده اند.

می گوییم: از این روایت استفاده می شود که امام علیه السلام قطع دست را بر خوردن شتر مترتب کرده است، بلکه بالاتر بر نحر شتر؛ زیرا، امام علیه السلام فرمود: تحقیق کنید کدام یک از آنان مرتکب نحر حیوان شده است؛ در حالی که قطع دست بر سرقت مترتب است و ربطی به وجود یا عدم مال مسروقه بعد از سرقت ندارد؛ لذا اگر شتری را به سرقت بردند از آن

۱- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۵۳۱، باب ۳۴ از ابواب حدّ سرقت، ح ۱.

هیچ استفاده ای هم نبردند و اکنون زنده است، در صورتی که شرایط قطع دست موجود باشد، دست سارق را می بُرند.

بنابراین، نمی توان ذیل روایت را قرینه گرفت و گفت: روایت در خصوص سرقت شتر وارد شده است. در روایت هیچ اشاره ای به سرقت نیست و تمام تکیه ی آن بر نحر شتر است؛ قطع دست به خاطر این فعل بوده است. لذا باید این قضاوت را «قضیه فی واقعه» دانست؛ زیرا، ما به خصوصیات آن واقعه آگاهی نداریم تا بفهمیم چگونه امام علیه السلام فرمان به قطع دست داده است.

از این رو، در مورد فرش یا چیز دیگری که به شراکت دزدیده اند و سهم آنان به حدّ نصاب نمی رسد ولی مجموع مال مسروقه اندازه ی نصاب یا بیشتر است، و الآن نیز موجود است، حکم به قطع دست را به گردن این روایت گذاشت و گفت: روایت در مقام افاده ی یک حکم کلی است؛ یعنی: هرگاه چند نفر به شراکت به اندازه ی نصاب یا بیشتر سرقت کردند، باید دستشان را برید؛ هرچند سهم هر کدام به حدّ نصاب نرسد.

بعضی ها گفته اند: این روایت صحیح را حمل می کنیم بر سرقت شتری که سهم هر یک از دزدان از آن به اندازه ی نصاب رسیده است.

این توجیه صحیح نیست؛ زیرا، سه نفر نمی توانند یک شتر را بخورند. ظاهر امر این است که جماعتی در حدود بیست یا سی نفر دست به این کار زده اند؛ و نه نفر ده نفر که نمی توانند یک شتر را بخورند، بر فرض که این تعداد باشند مگر قیمت یک شتر در آن زمان چه مقدار بوده است؟ باید لااقل پنج مثقال طلای مسکوک ارزش داشته باشد، تا سهم هر کدام به حدّ نصاب برسد.

روایت دوّم:

قال الطوسی فی الخلاف: روی أصحابنا أنّه إذا بلغت السرقة نصاباً وأخرجوا بأجمعهم وجب علیهم القطع. (۱)

فقه الحدیث: اگر مال مسروقه به اندازه ی نصاب باشد و همگی در بیرون بردنش از

حرز دخالت داشته باشند دستشان قطع می گردد.

نقد استدلال به روایت: گفته اند: روایت مرسله ای است که شیخ طوسی رحمه الله در خلاف نقل کرده و به اصحاب نسبت داده است و از قبیل مرسلات صدوق رحمه الله که به نحو جزم به معصوم علیه السلام اسناد می دهد، نیست؛ لذا، اعتباری ندارد.

مرحوم صاحب جواهر رحمه الله می فرماید: شهرت مسلم بین قدما بر همین مطلب است؛ بلکه برخی از آنان بر این فتوا ادعای اجماع کرده اند. (۱) این شهرت محقق و مسلم بین قدما ضعف و ارسال روایت را جبران می کند. شهرت بین متأخران بر عدم قطع قابل معارضه با شهرت بین قدما نیست؛ زیرا، آن چه در بحث شهرت به عنوان جابر مطرح است و به عقیده ی بعضی از بزرگان حجیت روایت نیز به آن اختصاص دارد، شهرت بین قدما است و نه شهرت بین متأخران.

شهرت بین متأخران هیچ ارزشی ندارد؛ زیرا، مدارکی که در دسترس آنان بوده، همین مدارکی است که امروز ما داریم. به خلاف قدما که آنان از مدارک و کتاب هایی بهره مند بوده اند که به دست متأخران نرسیده است.

از این رو، وجود شهرت مسلم بین قدما می تواند جابر ضعف سند این روایت باشد؛ شاید منشأ توقف مرحوم محقق در شرایع همین مطلب بوده است. (۲) با وجود چنین شهرتی، مسأله مشکل می گردد؛ زیرا، از طرفی قاعده اقتضای عدم قطع دارد، و از سوی دیگر این روایت برخلاف قاعده از چنین پشتوانه ای برخوردار است؛ لذا نمی توانیم به ضرس قاطع یک طرف را اختیار کنیم و بر طرف دیگر ترجیح دهیم.

آن چه بر این اشکال می افزاید، مخالفت شیخ مفید رحمه الله در مقنعه (۳) و شیخ طوسی رحمه الله در کتاب خلاف (۴) و مبسوط (۵) است.

۱- جواهر الکلام، ج ۴۱، ص ۵۴۶.

۲- شرایع الاسلام، ج ۴، ص ۹۵۷.

۳- المقنعه، ص ۸۰۴.

۴- کتاب الخلاف، ج ۵، ص ۴۲۱، کتاب سرقت، مسأله ۸.

۵- کتاب المبسوط، ج ۸، ص ۲۸.

[حکم من سرق مکرراً]

[مسأله ۲- لو سرق ولم يقدر عليه، ثم سرق ثانيه فاخذ واقامت عليه البيّنه بهما جميعاً معاً دفعهً واحدهً، أو أقرّ بهما جميعاً كذلك قطع بالاولى يده، ولم تقطع بالثانيه رجله، بل لايبعد أن يكون الحكم كذلك لو تفرّق الشهود فشهد إثنان بالسرقه الاولى ثم شهد إثنان بالسرقه الثانيه قبل قيام الحدّ، أو أقرّ مرتين دفعهً بالسرقه الاولى ومرّتين دفعه اخرى بالسرقه الثانيه قبل قيام الحدّ، ولو قامت الحجّه بالسرقه ثم أمسكت حتى اقيم الحدّ وقطع يمينه ثم قامت الاخرى قطعت رجله.]

### حکم ثبوت سرقت مکرّر

#### اشاره

این مسأله دو فرع دارد.

۱- اگر شخص سرقت کرد و دستگیر نشد، بار دیگر دزدی کرد و او را گرفتند و بیّنه بر هر دو سرقتش یک دفعه قائم شد یا خودش به هر دو سرقت اعتراف کرد، برای سرقت بار اول دستش را می بُرنند؛ ولی پایش را به خاطر سرقت دوّم قطع نمی کنند؛ بلکه بعید نیست حکم همین طور باشد اگر بیّنه بر سرقت اول شهادت داد و قبل از اقامه حدّ در مجلس دیگر بر سرقت دوّم شهادت دهد یا دو مرتبه به سرقت اول اقرار کرد و قبل از اقامه ی حدّ دو مرتبه به سرقت دوّم اعتراف کرد.

۲- اگر بر ثبوت سرقت حجّت اقامه شد و حدّ در مورد سارق اجرا شد آن گاه بر سرقت دوّم حجّت اقامه شد در این فرض، به حجّت دوّم پای او را می برند.

### فرع اول: قیام حجّت بر سرقت دوّم قبل از اجرای حدّ

در مسائل گذشته گفتیم: اگر شخصی به طور مکرّر دست به دزدی زد و گرفتار نشد، پس از

دستگیری اگر بینه به تمام سرقت هایش شهادت دهد یا خودش به تمام آن ها اقرار کند، یک حد بر او پیاده می شود؛ هر چند شهادت یا اقرار به دو سرقت است.

در این فرع، بحث درباره ی این است که آیا این حد، بریدن دست است یا قطع کردن پا؟

یقین داریم دو حد جاری نیست؛ لیکن باید معین شود حد اول سرقت جاری گردد یا حد دوم.

بسیاری از فقها معتقدند حد اول سرقت یعنی بریدن دست باید اجرا گردد؛ لیکن مرحوم محقق و عده ای از علما می گویند: اگر شهادت به دو سرقت است، حد دوم و اگر شهادت به سه سرقت است، حد سوم یعنی حبس اجرا می شود. (۱) لازمه ی این قول، اجرای حد چهارم یعنی قتل است؛ در صورتی که شهود به چهار سرقت در مجلس واحد شهادت دهند.

این فرع در کلمات فقها از جمله صاحب جواهر رحمه الله (۲) درست بررسی نشده است. معلوم نیست آیا مسأله را بر طبق قواعد تمام می کنند یا بر اساس روایتی که در این باب رسیده است. ما روایت را در بحث های گذشته مطرح کردیم و گفتیم: دو سند دارد، که در یک سند آن، سهل بن زیاد وجود دارد که مورد اختلاف و مناقشه است؛ در سند دیگر نیز ابراهیم بن هاشم است که ما او را ثقه و روایاتش را صحیح می دانیم. تعبیر مرحوم صاحب جواهر (۳) از روایت، «حسن کالصحیح أو الصحیح» است؛ لذا، این روایت یا صحیح است یا حسنه؛ مگر این که مبنا در پذیرش روایات، عمل به خبر صحیح باشد و این روایت را حسنه بدانید؛ یا مبنا عمل به خبر صحیح اعلائی باشد یعنی بر وثاقت هریک از راویان دو نفر شهادت داده باشند.

طرف سخن ما در این جا، صاحب جواهر رحمه الله است. ایشان اگر روایت را قبول دارد، چرا بحث ضوابط و قواعد را مطرح می کند؛ و اگر روایت را نمی پذیرد و می خواهد بر طبق قاعده عمل کند، چرا مسأله ی روایت را به میان می آورد؟ کلمات ایشان اضطراب دارد.

مبنای بحث را مشخص نمی کند؛ گاه بحث را مرتبط به روایت می کند و گاه چنان بحث می کند که گویا روایتی در این مورد نداریم، و گاه ثمره ی نزاع را مطرح ساخته و می گوید:

اگر به سرقت اول ترتیب اثر دهیم یا به سرقت دوم چه ثمره ای دارد؟

۱- شرایع الاسلام، ج ۴، ص ۹۵۷.

۲- جواهر الکلام، ج ۴۱، ص ۵۴۸.

۳- جواهر الکلام، ج ۴۱، ص ۵۴۸.



به ایشان می‌گوییم: ثمره اش روشن است؛ اگر حدّ اوّل درباره اش جاری گردد دستش را می‌برند؛ و اگر حدّ دوّم اجرا شود، پای چپش را قطع می‌کنند. آیا فایده ای بالاتر از این مقدار می‌خواهید؟ روایت نیز به صراحت می‌گوید: «تقطع یده بالسرقه الاولى ولا تقطع رجله بالسرقه الاخيره»<sup>(۱)</sup>.

به هر تقدیر، اگر بر اساس روایت بحث می‌کنید و آن را صحیحه می‌دانید و در پایان فرع می‌گویید: هرچه مفاد روایت است متّجه و پذیرفته است، چرا دنبال این معنا می‌روید که ثمره ی اختلاف چیست و دست و پا می‌زنید ثمره ی آن را پیدا کنید؟

صاحب جواهر رحمه الله می‌گوید: بعضی در ثمره ی نزاع گفته اند: اگر سارقی از دو نفر سرقت کرده باشد با توجّه به مسأله ی آینده که اجرای حدّ سرقت مشروط به مطالبه ی مسروق منه است، اگر سرقت ثابت شود ولی مسروق منه مطالبه ی اجرای حدّ نکند، حدّ جاری نمی‌شود؛ در صورتی که بینه بر هر دو سرقت اقامه شود و یکی از دو مسروق منه اجرای حدّ را مطالبه و دیگری سارق را عفو کند، اگر قطع دست را در رابطه ی با سرقت اوّل بدانیم با عفو مسروق منه اوّل، نباید دست دزد را برید؛ هر چند مسروق منه دوّم اجرای حدّ را مطالبه کند.

صاحب مسالک رحمه الله در ردّ این قول گفته است: هر کدام از این دو نفر حدّ را مطالبه کند، اجرا می‌شود؛ زیرا، هر یک از سرقت ها برای وجوب قطع سبب مستقلّی هستند.<sup>(۲)</sup>

صاحب جواهر رحمه الله در مقام ردّ نظر مرحوم صاحب مسالک مثل این که حرفی ندارد بزند، پای روایت را به میان می‌آورد و می‌گوید: بنا بر روایت، سرقت اوّل سببیت دارد نه سرقت دوّم. پس از طرح کلام کاشف اللثام رحمه الله<sup>(۳)</sup> نیز دست به دامن روایت می‌زند.<sup>(۴)</sup>

بیان مقتضای روایت

اگر روایت وارد در این موضوع را قبول داریم، باید در مفادش دقت کنیم و آن چه می‌گوید، بپذیریم؛ اگر آن را ردّ می‌کنیم، باید ببینیم مقتضای قاعده چیست. لذا، روایت را بار دیگر

۱- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۴۹۹، باب ۹ از ابواب حدّ سرقت، ح ۱.

۲- مسالک الافهام، ج ۱۴، ص ۵۲۹.

۳- کشف اللثام، ج ۲، ص ۴۳۰.

۴- جواهر الکلام، ج ۴۱، ص ۵۴۸.

مورد بحث و بررسی قرار می دهیم.

محمد بن یعقوب، عن عدّه من أصحابنا، عن سهل بن زیاد، وعن علی بن ابراهیم، عن أبيه جميعاً، عن ابن محبوب، عن عبدالرحمن بن الحجاج و [عن] بکیر بن أعین، عن أبي جعفر عليه السلام فی رجل سرق فلم يقدر عليه، ثم سرق مرّه اخرى ولم يقدر عليه، وسرق مرّه اخرى فاخذ فجاءت اليّنه فشهدوا عليه بالسرقه الاولى والسرقه الأخيره.

فقال: تقطع يده بالسرقه الاولى ولا تقطع رجله بالسرقه الأخيره.

فقیل له: وكيف ذاك؟ قال: لأنّ الشهود شهدوا جميعاً فی مقام واحد بالسرقه الاولى والأخيره قبل أن يقطع بالسرقه الاولى، ولو أنّ الشهود شهدوا عليه بالسرقه الاولى ثمّ أمسكوا حتّى يقطع ثمّ شهدوا عليه بالسرقه الأخيره قطعت رجله اليسرى. (۱)

سند حدیث: در ابتدای فرع گفتیم: روایت دو طریق دارد؛ یک طریقی مشتمل بر سهل بن زیاد است ولی طریق دوّم، مرحوم کلینی از علی بن ابراهیم از ابراهیم بن هاشم است که وثاقش را ترجیح دادیم و در بقیه ی سند هم افراد ثقه هستند؛ لذا روایت از طریق علی بن ابراهیم صحیح است.

فقه الحدیث: از امام باقر علیه السلام پرسیدند: مردی سرقت کرد و نتوانستند او را بگیرند، بار دوّم مرتکب سرقت شد و گیر نیفتاد، پس از سرقت سوّم او را دستگیر کردند. بینه بر سرقت اوّل و آخرش شهادت داد، حکمش چیست؟

امام علیه السلام فرمود: دستش را به سبب سرقت اوّل می برند، اما پایش را به جهت سرقت اخیر قطع نمی کنند. - (از این بیان می فهمیم مقصود از «السرقه الأخيره» سرقت سوّم نیست؛ زیرا، در سرقت سوّم حدّ قطع پا نداریم؛ بلکه سارق را زندانی می کنند. پس سرقت متأخر از سرقت اوّل یعنی سرقت دوّم مقصود است). -

۱- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۴۹۹، باب ۹ از ابواب حدّ سرقت، ح ۱.

سپس امام علیه السلام فرمود: اگر شهود پس از شهادت به سرقت اوّل صبر می کردند تا حدّ در مورد سارق اجرا گردد آن گاه شهادت دوّم اقامه می شد، پای چپش نیز قطع می گشت.

#### دلالت روایت

اوّلًا بر سرقت اوّل تکیه شده است و ثانیاً به قطع دست و نه قطع پا تصریح کرده است. با این دلالت واضح و روشن، جای بحث از ثمره ی نزاع نیست؛ چه فایده ای مهم تر از این که پای دزد را ببریم یا دستش را؟

به هر حال، در مسأله ای که دو قول وجود دارد، گروهی به قطع دست و گروهی به قطع پا فتوا داده اند، معنا ندارد فایده ی دیگری را مطرح کنیم. و به دیگر سخن، اگر هر دو گروه بر قطع دست اتّفاق داشتند و اختلافشان در این بود که قطع دست مستند به سرقت اوّل است یا دوّم، جا داشت بنشینیم و ثمره ای برای اختلاف پیدا کنیم؛ مثل این که روایت می گفت: «تقطع یده بالسرقه الاوّلی ولا تقطع بالسرقه الاخیره» ولی با تصریح روایت به «تقطع یده بالسرقه الاوّلی ولا تقطع رجله بالسرقه الاخیره» جایی برای ردّ و ایراد در ثمره ی نزاع باقی نیست.

#### بیان چند نکته

نکته اوّل: از آن چه در ذیل روایت در مقام تعلیل بیان شده، می فهمیم تا زمانی که به سبب سرقت اوّل حدّ جاری نگردد، نوبت به مراتب دیگر نمی رسد؛ باید مراتب حفظ گردد.

نمی توان با جاری نشدن حدّ مرتبه اوّل حدّ مرتبه ی دوّم را اجرا کرد.

نکته دوّم: هر چند روایت در خصوص موردی رسیده که شهود در یک مجلس به سرقت های مکرّر سارقی شهادت داده اند، ولی از تعلیل در ذیل روایت می فهمیم اگر دو شاهد بر سرقت اوّل شهادت دادند و رفتند، قبل از اجرای حدّ، دو شاهد دیگر نیز بر سرقت دوّم شهادت دهند، فقط یک حدّ، یعنی قطع دست اجرا می گردد؛ زیرا، کلام امام علیه السلام: «قبل أن یقطع بالسرقه الاوّلی» بیانگر این ملاک و ضابطه است که اگر شهادت شهود بعدی پس از قطع دست به سبب سرقت اوّل باشد، جای قطع پا هست؛ ولی اگر شهادتشان قبل از اجرای حدّ باشد، با آن که شهود دوّم غیر از شاهدان اوّل هستند، پای سارق قطع نمی شود؛

زیرا، هنوز دستی قطع نشده تا نوبت به قطع پا برسد.

نکته سوّم: روایت در خصوص بیّنه است؛ امّا از آن جا که حدّ سرقت به بیّنه یا اقرار سارق ثابت می شود، پس احکام بیّنه در مورد اقرار نیز جاری است؛ لذا اگر دوبار بگویید:

«من دیشب از خانه ی زید و عمرو چیزی را به سرقت بردم» یا دوبار بگویید: «دیشب به خانه زید دستبرد زدم»، و قبل از اجرای حدّ، بگویید: «در فلان شب از خانه ی عمرو سرقت کردم»، به مقتضای تعلیل روایت، فقط دستش را می برند.

نکته ای در مقتضای قاعده

بنا بر این که روایت را معتبر ندانیم - خواه آن را تضعیف کنیم یا روایات حسنه را برای فتوا کافی ندانیم - می گوییم: سارقی که در یک مجلس، بیّنه به دو سرقتش شهادت داده است، چرا نزاع می کنید که آیا به سرقت اوّل قطع می کنند یا به سرقت دوّم؟ بنا بر قاعده می گوییم:

به سرقت اول دستش را و به سرقت دوّم پایش را می برند. این که شما می گوئید: در چنین موردی یک قطع بیشتر نیست، این مطلب مورد تسلّم است؛ لیکن اختلاف در این است که آیا قطع دست است یا قطع پا؟ از کجا و به چه دلیلی این تسلّم پیدا شده است؟

نکته ای که از روایات حدّ سرقت استفاده می شود، این است که زمانی نوبت به قطع پا می رسد که دست قطع شده باشد. قطع پا مقدّم بر حبس ابد، و زندان مقدّم بر قتل است؛ یعنی مراتب بر یکدیگر تقدّم دارد. معنای تقدّم این است که شما حقّ ندارید اول پا را قطع کنید و سپس دست را ببرید. پای کسی را می توان برید که دستش را قبلاً بریده باشید.

بنابراین، در مقام ما که شهود بر دو سرقت شهادت داده اند، اوّل دست سارق را قطع کنید و سپس پایش را.

با کنار گذاشتن روایت، دلیلی بر وحدت حدّ نداریم؛ دو مرتبه دزدی ثابت شده و دو سبب برای حدّ آمده است، هر دو را باید اجرا کرد. لذا، تسلّم این معنا که یک حدّ بیشتر نیست و نزاع در این که قطع در رابطه با سرقت اوّل است یا دوّم با قواعد نمی سازد.

اگر بگویید: دو سبب با هم تداخل می کنند، لذا یک حدّ جاری می شود.

می گوییم: تداخل در جایی است که امکان تکرار نباشد و در این مقام، یک قطع بر

دست و دیگری بر پا اجرا می شود؛ پس قطع قابل تکرار است. علاوه بر این که دلیل به تعدّد سبب، و در نتیجه، به تعدّد مسبب حکم می کند. یک سبب برای قطع دست و سبب دوّم برای قطع پا؛ و تداخل جایی است که اسباب مختلف، ولی مسبب واحد باشد؛ مانند نواقض وضو.

اگر بگویید: در این جا سبب واحد است، زیرا یک بیّنه بر دو سرقت شهادت داده است نه دو بیّنه.

می گوییم: بیّنه سبب قطع نیست؛ بلکه بیّنه موجب ثبوت سرقت است و جنبه ی اثباتی دارد؛ لذا می گویید: به علت سرقت دستش را بریدند و نمی گویید: به سبب بیّنه دستش را قطع کردند. بیّنه همانند اقرار سارق یا علم حاکم راهی برای ثبوت سرقت است.

در نتیجه، کسی که روایت را قبول ندارد، چاره ای جز پذیرش تعدّد حدّ ندارد؛ لیکن اوّل دست را می برند و سپس پا را. بنا بر این مبنا نوبت به طرح فرع دوّم نمی رسد؛ زیرا، وقتی با عدم تخلّل حدّ به تعدّدش قائل هستیم، با تخلّل حدّ به طریق اولی باید قائل شد.

### فرع دوّم: قیام حجّت پس از اجرای حدّ

در روایت صحیح به این فرع تصریح شده بود. امام علیه السلام فرمود: اگر بیّنه پس از شهادت به سرقت اوّل سکوت کرد تا حدّ اجرا شد، سپس به سرقت دوّم شهادت داد، پایش را می بُرند؛ زیرا، شهادت دوّم باید اثر داشته باشد؛ و اثرش، قطع پای چپ سارق است.

بنابراین، آن چه امام راحل در متن تحریرالوسیله در این مسأله بیان کردند، از صریح روایت یا با الغای خصوصیت فهمیده می شود و جای تردید نیست. روایت در این مطالب ظهور دارد، و بلکه نصّ است.

[توقف إجراء الحدّ على مطالبه المسروق منه]

[مسأله ۳- لو اقيمت البيّنه عند الحاكم أو أقرّ بالسرقه عنده أو علم ذلك لم يقطع حتّى يطالبه المسروق منه.

فلو لم يرفعه إلى الحاكم لم يقطعه، ولو عفى عنه قبل الرفع سقط الحدّ، وكذا لو وهبه المال قبل الرفع، ولو رفعه إليه لم يسقط الحدّ، وكذا لو وهبه بعد الرفع.

ولو سرق مالاً فملكه بشراء ونحوه قبل الرفع إلى الحاكم وثبوتة سقط الحدّ، ولو كان ذلك بعده لم يسقط.

### توقف اجرای حدّ بر مطالبه ی مال باخته

#### اشاره

این مسأله چهار فرع دارد:

۱- اگر سرقت سارقی از راه قیام بیّنه یا اقرار سارق نزد حاکم یا علم حاکم ثابت شود، در صورتی که مال باخته بیّنه را نیاورده باشد، دست سارق را بدون مطالبه ی مسروق منه نمی توان برید.

۲- اگر مسروق منه جریان سرقت را نزد حاکم مطرح نکنند، حاکم نمی تواند دست سارق را ببرد؛ ولی اگر مطرح کند، حدّ ساقط نمی شود.

۳- اگر کسی که مال از او دزدیده شده، قبل از طرح سرقت نزد حاکم، مال مسروقه را به سارق ببخشد، قطع دست سارق می شود؛ ولی اگر بخشش بعد از طرح باشد، ساقط نمی گردد.

۴- اگر سارق قبل از طرح سرقت توسط مال باخته نزد حاکم، به خریدن یا غیر آن، مالک مال مسروقه شود، حدّ ساقط می گردد؛ و اگر بعد از طرح باشد، حدّ جاری می شود.

### فرع اول: توقف اجرای حدّ بر مطالبه ی مال باخته

#### اشاره

مورد این فرع جایی است که سرقت نزد حاکم به یکی از سه طریق: قیام بیّنه یا اقرار سارق و یا علم حاکم ثابت شده است؛ مسروق منه اصلاً مراجعه ای به حاکم نداشت، ولی بیّنه از باب امور حسبیّه به خاطر مصالحی نزد حاکم رفت و به سرقت شهادت داد- در حجیت

بینه حسیبه اختلاف است؛ امّا بیشتر فقها آن را حجّت می دانند- لذا بینه از طرف مال باخته اقامه نشده است، یا سارقی برای تخفیف در گناهانش نزد حاکم به سرقت اقرار کرد، همانند باب زنا و لواط که زانی و لائط اقرار می کرد و حدّ درباره اش جاری می شد و یا حاکم شرع از روی قراین و شواهد، به سرقت علم پیدا کرد، بحث در این است که آیا به مجرد ثبوت سرقت می توان حدّ را در مورد سارق اجرا کرد؟

مشهور بین فقها توقّف اجرای حدّ بر مطالبه ی مال باخته است. باب سرقت برخلاف باب زنا، لواط و ... است که به مجرد ثبوتش حدّ جاری می شد و حالت انتظاری نداشت. تا مال باخته مطالبه ی حدّ نکند، حدّ سرقت پیاده نمی شود. دلیل این مسأله روایاتی است که در این خصوص رسیده است؛ لیکن مبتلا به معارض است. بنابراین، باید هر دو طایفه را مطرح کنیم:

### دلیل قول مشهور

وعن علی بن محمّد، عن محمّد بن أحمد المحمودی، عن أبیه، عن یونس، عن الحسین بن خالد، عن أبی عبد الله علیه السلام، قال: سمعته یقول: الواجب علی الإمام إذا نظر إلى رجل یزنی أو یشرب الخمر أن یقیم علیه الحدّ، ولا یحتاج إلى بینه مع نظره، لأنّه أمين الله فی خلقه، وإذا نظر إلى رجل یسرق أن یزبره وینهاه ویمضی ویدعه.

قلت: وکیف ذلک؟ قال: لأنّ الحقّ إذا کان لله فالواجب علی الإمام إقامته وإذا کان للناس فهو للناس. (۱)

فقه الحدیث: امام صادق علیه السلام فرمود: اگر امام مردی را دید که مرتکب زنا یا شرب خمر شده است، بر او واجب است حدّ را در حقّ مجرم پیاده کند و نیازی به اقامه ی بینه نیست؛ در حالی که خودش دیده است؛ زیرا او امین خدا و نماینده ی خدا در بین مردم است- لذا،

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

باید مانع اموری گردد که مخالفت با خداوند محسوب می شود و حق الله را استیفا کند- ولی اگر شخصی را دید که مشغول سرقت است بر امام واجب است او را نهی از منکر کند و رهایش کند و برود؛ بیش از این مقدار لازم نیست.

راوی گفت: چرا بین این دو مطلب فرق است؟

امام علیه السلام فرمود: زیرا اگر حق مربوط به خدا باشد، بر امام اقامه اش واجب است و اگر در رابطه ی با مردم است، مردم نیز باید دخالت داشته باشند و نظر موافق بدهند.

روایات دیگری نیز در این باب هست که مضمون آن ها توقّف قطع بر مطالبه ی مال باخته است؛ لیکن در مقابل این روایات، روایت صحیحی ای داریم که بین حق الله و حق الناس تفصیل می دهد. به قسمتی از آن که به بحث ما مربوط است، اشاره می کنیم.

... فقال له بعض أصحابنا يا أبا عبد الله فما هذه الحدود التي إذا أقرّ بها عند الإمام مرّه واحده على نفسه اقيم عليه الحدّ فيها؟ فقال: إذا أقرّ على نفسه عند الإمام بسرقة قطعه، فهذا من حقوق الله وإذا أقرّ على نفسه أنه شرب خمراً حدّه فهذا من حقوق الله. (۱)

فقه الحدیث: شخصی از امام صادق علیه السلام پرسید: کدام است آن حدودی که اگر یک بار به آن نزد امام اقرار کنند، حدّ را جاری می سازد؟

امام صادق علیه السلام فرمود: وقتی نزد امام به سرقت اقرار کند، امام دستش را می برد.

- (حالت انتظاری ندارد؛ اذن و مطالبه ی مسروق منه لازم نیست)- اگر به شراب خواری اقرار کند، او را حدّ می زند- (سرقت و شرب خمر را به همدیگر عطف می کند در حالی که در روایت حسین بن خالد بین این دو فرق گذاشته بود)-.

حلّ تعارض

۱- روایت حسین بن خالد مربوط به موردی است که سرقت با علم و نظر حاکم ثابت شود؛ و روایت فضیل بن یسار در مورد اقرار است؛ لذا، تعارضی نیست؛ زیرا، موضوع در دو

۱- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۳۴۴، باب ۳۲ از ابواب مقدّمات حدود، ح ۱.



روایت با هم تفاوت دارد.

نقد این راه حل: تعلیل «لأنه أمين الله في خلقه» بیانگر این است که حق الله به مجزّدی که ثابت شد- ثبوتش از هر راهی که باشد (اقرار، بیّنه، علم حاکم)- باید حدّ بدون معطلی و حالت انتظار پیاده گردد. ورود روایت در مورد علم و نظر حاکم سبب انحصار حکم به نظر حاکم نمی شود؛ یعنی مورد، مخصّص و مقید نیست.

۲- صحیحی ی فضیل با قرآن و سنّت موافق است؛ از این رو، در مقام تعارض بر روایت حسین بن خالد مقدّم می شود. نتیجه ی این تقدیم، عدم توقّف اجرای حدّ سرقت بر اذن و مطالبه ی مسروق منه است.

نقد این راه جمع: اشکالاتی در روایت فضیل دیده می شود که با توجه به آن ها شاید از درجه ی اعتبار ساقط گردد و نوبت به معارضه نرسد. به پاره ای از آن ها اشاره می کنیم:

۱- این روایت، یک اقرار را در باب سرقت کافی می داند؛ در حالی که مشهور گفته اند:

به کمتر از دو اقرار سرقت ثابت نمی شود. در این روایت، سؤال این است که کدام حدّ با یک اقرار جاری می شود و امام علیه السلام فرمود: سرقت.

۲- در صدر روایت، حدّ زنا ی احصانی را که با بیّنه ثابت شود، صد تازیانه و رجم گفته است؛ در صورتی که مشهور فقط به رجم قائل اند و صد تازیانه را حدّ زنا ی غیراحصانی می دانند.

با توجه به این اشکال ها و جهات دیگری که در بحث های گذشته به آن اشاره شد، این روایت به عنوان مخالفت با مشهور کنار گذاشته می شود.

بر فرض تحقّق تعارض، اولین مرجّحی که مقبوله ی عمر بن حنظله (۱) مطرح می کند، شهرت فتوایی است نه موافقت کتاب، لذا با تحقّق شهرت فتوایی بر وفاق صحیحی حسین بن خالد، این صحیحی مقدّم می گردد؛ در نتیجه، اگر سرقت به اقرار سارق یا بیّنه حسبیّه یا علم حاکم ثابت شود، بدون مطالبه ی مال باخته حقّ اجرای حدّ را ندارند.

۱- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۷۵، باب ۹ از ابواب صفات قاضی، ح ۱.

**حکم فرع های سه گانه**

در این سه فرع، امام راحل، بین قبل از مراجعه ی به حاکم و بعد از آن در امر سرقت تفصیل داده و می فرمایند: اگر قبل از مراجعه ی به حاکم عفو یا هبه یا ملکیت مال مسروقه حادث شود، سبب سقوط حدّ می گردد؛ و اگر بعد از آن باشد، حکم قطع باید جاری شود.

**توضیح مطلب**

اگر سارق ی به عنوان مثال مال مسروقه را به صاحبش عودت داد و مال باخته نیز قبل از مراجعه ی به حاکم او را عفو کرد، حدّ سرقت ساقط می شود. ثمره ی این مسأله در جایی ظاهر می گردد که صاحب مال غایب بود، سارق ی به خانه اش زد و به مقدار نصاب برداشت و همسایگان او را گرفتند و تحویل حاکم دادند؛ با وجود این که سرقت ثابت شده است تا زمانی که مسروق منه مطالبه نکند، حدّ جاری نمی شود. اگر صاحب مال، دزد را بخشید، حدّ قطع منتفی می شود؛ ولی اگر عفو پس از مراجعه ی به حاکم بود، اثری ندارد.

همین جریان در مورد هبه ی مال مسروقه به سارق مطرح است؛ اگر هبه کردن قبل از مراجعه حاکم باشد، مؤثر است؛ و گرنه تأثیری در سقوط حدّ ندارد. اما بر سارق لازم نیست مال مسروقه را برگرداند.

این بحث در جایی که مال مسروقه به بیع یا هبه و مانند آن به سارق منتقل گردد، مطرح می شود. اگر انتقال قبل از مراجعه ی به حاکم باشد حدّ را ساقط می کند؛ اما اگر پس از آن باشد، اثری ندارد.

مستند حکم این سه فرع، روایات است؛ باید دید آیا این روایات بر این احکام دلالت دارد یا نه؟

۱- وعن عدّه من أصحابنا، عن أحمد بن محمد بن خالد، عن عثمان بن عیسی، 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 الذی سرق له: أنا أهبه له لم يدعه إلى الإمام يقطعه إذا رفعه إليه، وإئتما الهبه قبل أن يرفع إلى الإمام وذلك قول الله عزّ وجلّ: وَ الْحَفِظُونَ لِحُدُودِ اللَّهِ فَإِذَا انْتَهَى الْحَدَّ إِلَى الْإِمَامِ

فلیس لأحد أن یترکه. (۱)

فقه الحدیث: حضرت در این موثقه می فرماید: اگر کسی سارقش را گرفت- پس از التماس و درخواست دزد- او را بخشید، حق دارد که دزد خانه اش را عفو کند؛ اما اگر مسأله به امام و حاکم شرع منتهی شود، باید حد قطع اجرا گردد.

اگر مال باخته بگوید: مال دزدیده شده را به او می بخشم، این هبه اثری ندارد؛ امام باید حد الهی را جاری سازد. هبه اگر قبل از مراجعه ی به امام باشد، مؤثر است. دلیل این مطلب قول پروردگار است که فرمود: کسانی که حافظ حدود الهی هستند؛ امام حافظ حدود الهی می باشد، وقتی مسأله به او منتهی شد، راهی برای عدم اجرای حد الهی نیست. او باید حد را حفظ کند، هیچ کس نمی تواند حد الهی را ترک کند و کنار گذارد.

دلالت روایت

این موثقه، صورت عفو و هبه را به صراحت بیان کرده است. از آن جا که هبه با بیع و صلح و مانند آن فرقی ندارد، سقوط حد و عدمش دایره مدار مراجعه ی به حاکم و عدم آن است.

اگر قبل از مراجعه یکی از این امور (عفو، هبه، انتقال) سرزند، منافاتی با وَ الْحَفِظُونَ لِجُدُودِ اللَّهِ (۲) ندارد؛ اما اگر پس از مراجعه باشد، تنافی هست. لذا، از این روایت حکم بیع و صلح و ... نیز استفاده می شود.

به عبارت دیگر، عرف برای هبه خصوصیتی نمی بیند؛ بلکه می گوید: مقصود از هبه یعنی مال به سارق منتقل شده باشد، خواه به انتقال معاوضی یا غیرمعاوضی، هبه باشد یا بیع یا صلح و یا هر عقد دیگر. لذا به کمک عرف، فرع چهارم نیز از روایت فهمیده می شود.

۲- وعن علی بن ابراهیم، عن ابیه، عن ابن ابی عمیر، عن حماد، عن الحلبي، عن ابی عبد الله علیه السلام قال: سألته عن الرجل يأخذ اللص یرفعه أو یترکه؟ فقال: إن صفوان بن امیه کان مضطجعاً فی المسجد الحرام، فوضع رداءه وخرج یهريق الماء، فوجد رداءه قد سرق حین رجع إلیه، فقال: من ذهب

۱- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۳۳۰، باب ۱۷ از ابواب مقدمات حدود، ح ۳.

۲- سوره ی توبه، ۱۱۲.

بردائی، فذهب یطلبه، فأخذ صاحبه فرفعه إلى النبی صلی الله علیه و آله فقال النبی صلی الله علیه و آله:

اقطعوا یده. فقال الرجل: تقطع یده من أجل ردائی یا رسول الله؟ قال: نعم، قال: فأنا أهبه له. فقال رسول الله صلی الله علیه و آله: فهلما كان هذا قبل أن ترفعه إلیّ؟ قلت: فالإمام بمنزلته إذا رفع إلیه؟ قال: نعم. قال: وسألته عن العفو قبل أن ينتهی إلى الإمام؟ فقال: حسن.

وعن محمّد بن یحیی، عن أحمد بن محمّد بن عیسی، عن علی بن الحکم، عن الحسین بن أبی العلاء قال: سألت أبا عبد الله علیه السلام و ذکر نحوه. (۱)

فقه الحدیث: حلبی از امام صادق علیه السلام پرسید: فردی دزدش را می گیرد؛ او را رها کند یا نزد حاکم برود؟ تکلیفش چیست؟

امام علیه السلام فرمود: صفوان بن امیه در مسجد الحرام خوابیده بود، ردایش را گذاشت و برای تطهیر از مسجد خارج شد. وقتی به مسجد برگشت دید عبایش را دزدیده اند. گفت:

چه کسی عبایم را برده است؟ به جستجوی آن پرداخت تا سارق را پیدا کرد. او را نزد رسول خدا صلی الله علیه و آله آورد، پیامبر خدا صلی الله علیه و آله فرمان داد دست دزد را قطع کنند.

صفوان گفت: آیا برای ردای من دست این بیچاره را می برید؟

پیامبر خدا صلی الله علیه و آله فرمود: آری. صفوان گفت: عبایم را به او بخشیدم - (احتمال دارد مقصود صفوان بخشیدن جرم و سرقت باشد؛ هر دو احتمال جا دارد اگرچه احتمال اول ظاهرتر و احتمال دوم عرفی تر است؛ زیرا، عرف می گوید: گذشت کردم، او را بخشیدم) -.

آن حضرت فرمود: چرا قبل از مراجعه ی به من او را نبخشیدی؟ الآن هبه اثری ندارد؛ باید این دست بریده شود.

حلبی به امام صادق علیه السلام گفت: آیا امام نیز همان منزلت پیامبر را داراست؟ یعنی آیا این حکم اختصاصی نیست؟

امام علیه السلام فرمود: فرقی بین امام و پیغمبر از این جهت نیست.

راوی پرسید: آیا می توان قبل از مراجعه ی به امام سارق را بخشید؟ فرمود: کار

نیکویی است.

این روایت را کلینی رحمه الله به سند دیگری از حسین بن ابی العلاء نقل می کند. هر دو طریقیش صحیح است؛ لیکن اشکالی در سابق بر این روایت در مسأله اعتبار حرز مطرح شد؛ زیرا، مفاد روایت عدم اعتبار حرز و جریان حدّ در سرقت از اماکن عمومی است.

۳- محمد بن یعقوب، عن عدّه من أصحابنا، عن سهل بن زیاد، وعن علی بن ابراهیم، عن أبیه جمیعاً، عن ابن محبوب، عن ابن رثاب، عن ضریس الكناسی، عن أبی جعفر علیه السلام قال: لا یعفی عن الحدود الّتی لله دون الإمام، فأما ما کان من حقّ الناس فی حدّ فلا بأس بأن یعفی عنه دون الإمام. (۱)

فقه الحدیث: این روایت دو طریق دارد. در یک طریقی سهل بن زیاد واقع شده است؛ لذا، نمی توان حکم به صحّت آن طریق کرد؛ اما طریق دومش صحیح است.

امام باقر علیه السلام فرمود: حدودی که حقّ الله است احدی غیر از امام در آن ها حقّ عفو ندارد- (این استثنا اطلاق ندارد، بلکه مخصوص مواردی است که حدّ با اقرار ثابت شده باشد؛ لذا در موارد قیام بینه با توبه ی مجرم نیز حقّ عفو نیست)- اما حدودی که حقّ الناس است، غیر از امام علیه السلام نیز می تواند عفو کند. البتّه کسی که در آن حدّ دخلی داشته باشد؛ و مقصود هر کسی نیست.

دلالت روایت: روایت بر جواز عفو در حدود الناس دلالت دارد؛ لیکن اطلاقی ندارد که هر دو حالت قبل از رفع و بعد از آن را شامل گردد؛ بلکه به طور اجمال می خواهد به پاره ای از مواردی که غیر امام حقّ عفو دارد، اشاره کند.

بر فرض قبول اطلاق روایت، این اطلاق با روایات گذشته تقیید می گردد.

نتیجه: در هر سه فرعی که در تحریرالوسیله مطرح شد، اگر عفو یا هبه یا انتقال قبل از بردن مرافعه نزد حاکم باشد، حدّ قطع ساقط می شود؛ ولی اگر بعد از رفع امر باشد، حدّ به جای خود محفوظ است.

۱- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۳۳۰، باب ۱۸ از ابواب مقدمات حدود، حیث ۱.

[حکم ما لو أعاد السارق المسروق إلى الحرز]

[مسأله ۴- لو أخرج السارق المال من حرزه ثم أعاده إليه، فإن وقع تحت يد المالك ولو في جملة أمواله لم يقطع، ولو أرجعه إلى حرزه ولم يقع تحت يده كما لو تلف قبل وقوعه تحت يده فهل يقطع بذلك؟ الأ شبه ذلك، وإن لا يخلو من إشكال.]

### حکم ارجاع مال مسروقه به حرز پس از اخراج

#### اشاره

اگر سارقی پس از هتک حرزی، مالی را از آن خارج ساخت، اما پشیمان شد و آن را به حرز برگردانید و در جای خودش قرار داد، دو صورت متصور است:

الف: مال مسروقه در ردیف سایر اموال و تحت يد مالک قرار بگیرد، مانند این که وقتی صاحب خانه بیدار می شود ببیند مالش بدون هیچ نقصان و تغییری در جای خودش باقی است، گویا سرقتی واقع نشده است. در این صورت، قطع دستی واجب نمی شود.

ب: اگر مال مسروقه پس از ارجاع تحت يد مالک قرار نگرفت، مانند این که فرش مسروقه را از اتاق بیرون آورد و از خانه خارج کند، پس از پشیمانی آن را در حیاط خانه گذاشت و رفت، در اثر حریق و مانند آن تلف شد؛ در این صورت، اشبه به قواعد جریان حدّ است؛ هر چند خالی از اشکال نیست.

### حکم صورت اول (قرار گرفتن مال تحت يد مالک)

این حکم را به شیخ طوسی رحمه الله در کتاب خلاف (۱) و مبسوط (۲) نسبت داده اند؛ در صورتی که سارق مال را از حرز خارج کند، هر چند پشیمان شود و آن را برگرداند، سرقت به معنای واقعی تحقق پیدا کرده است. پشیمان شدن سارق و برگرداندن مال مسروقه سبب نمی شود سرقت محقق شده از بین برود، لذا باید دست سارق را قطع کرد.

صاحب جواهر رحمه الله (۳) و دیگران در نقد کلام شیخ طوسی رحمه الله گفته اند: بحث ما در وقوع

۱- الخلاف، ج ۵، ص ۴۲۲، مسأله ۱۱.

۲- المبسوط، ج ۸، ص ۳۰.

۳- جواهر الکلام، ج ۴۱، ص ۵۵۳.

سرقه و عدمش نیست؛ بلکه بحث در تحقق سرقه است که سبب ثبوت حدّ می شود؛ وگرنه اگر کسی نذر کند مرتکب سرقه نشود، همین که مالی را مخفیانه از حرز خارج کرد، هرچند بعد از اخراج آن را به جای خودش برگرداند، عنوان سرقه و نقض نذر صادق است.

بنابراین، در فرض مسأله سرقه واقع شده، اما ثبوت حدّ بر سرقه مشروط به مطالبه ی مال باخته است؛ یعنی باید به حاکم مراجعه کند و بگوید: مال را دزدیده اند من آن را می خواهم. در این فرض مطالبه معنا ندارد؛ زیرا، مالش دست نخورده و در جای خودش باقی است، لذا در مسأله ی گذشته از روایات استفاده می شد که اگر مال مسروقه را قبل از مراجعه ی به حاکم بخشید یا فروخت، حدّ ساقط می شود. زیرا مطالبه امکان ندارد.

به عبارت دیگر، پس از ارجاع مال مسروقه به جای خودش توسط دزد، فرقی بین این مال و بقیه ی اموال مسروق منه نیست؛ فقط یک جنایت اجتماعی واقع شده است که به همه ی افراد اجتماع مربوط است نه فقط به فردی که مالش را دزدیده اند. اگر مال را ارجاع ندهد، مال باخته بر سایر افراد جامعه امتیاز دارد؛ یعنی می تواند از حاکم شرع مالش را مطالبه کند و به دنبال مطالبه اش اگر شرایط دیگر وجود دارد، حدّ سرقه مترتب گردد؛ اما در صورتی که مال را برگرداند یا صاحبش به دزد هبه کند و یا آن را بفروشد، امکان مطالبه نیست. پس، حدّ نیز ثابت نمی شود.

شیخ طوسی رحمه الله در مسأله قبل فرمود: اگر مال باخته مال مسروقه را قبل از رجوع به حاکم، به سارق بفروشد، حدّ قطع منتفی می گردد. از ایشان می پرسیم: علت انتفای قطع چیست؟ آیا علتی غیر از عدم شرط دارد؟ به سبب این که مطالبه امکان ندارد، حکم به سقوط قطع کردید؛ پس معلوم می شود شما به شرطیت مطالبه قائل هستید. بنابراین، چگونه در این مسأله حکم به قطع می دهید با آن که شرط، یعنی مطالبه ی مسروق منه، معدوم است.

از این رو، در صورتی که سارق مال مسروقه را به حرز برگرداند و تحت ید صاحبش

قرار گیرد، به علت عدم امکان مطالبه از سوی مال باخته، حدّ قطع ثابت نمی شود.

### حکم صورت دوم (قرار نگرتن مال تحت ید مالک)

#### اشاره

اگر سارق مال مسروقه را پس از اخراج از حرز به حرز برگردانید لیکن در اختیار مالک واقع نشد و تلف گشت، امام راحل رحمه الله می فرماید: شبهه ثبوت قطع است؛ لیکن خالی از اشکال نیست. شبهه ی ایشان ناشی از بیان صاحب جواهر رحمه الله است که فرمود: در این مورد شکّ داریم که آیا این نوع سرقت و با این خصوصیت، سبب ثبوت قطع دست هست یا نه؟

زیرا، از ادله نمی توان استفاده کرد، اگر سارقی مال مسروقه را پس از اخراج از حرز به آن ارجاع داد، لیکن قبل از آن که تحت ید مالک قرار گیرد تلف شد، سرقت حدّی بر آن ثابت است یا نه؟ با فرض این که سارق هیچ نقشی در تلف مال نداشته است. با وجود شکّ در تحقق سرقت موجب حدّ و عدم دلیل بر ثبوت قطع، اصل عدم جاری می گردد. (۱)

#### نقد کلام صاحب جواهر رحمه الله

اگر ارجاع مال مسروقه توسط سارق به حرز مسقط حدّ باشد، یعنی به مجرد وقوع سرقت حدّ ثابت می گردد و ارجاع سبب اسقاط آن می شود؛ این مسأله همانند خیار است که به مجرد وقوع عقد ثابت شده و پس از آمدن مسقط، ساقط می گردد. بنا بر این مبنا، یقین به وقوع سرقت و ثبوت حدّ داریم، اگر سارق مال مسروقه را برگرداند به طوری که تحت ید مالک قرار بگیرد، به سقوط حدّ یقین پیدا می کنیم؛ اما اگر در اختیار مالک قرار نگرفت و تلف شد، نمی دانیم آیا مسقطی برای آن حدّ آمده است یا نه، جای استصحاب بقای حدّ است که برخلاف فرمایش صاحب جواهر می باشد.

اگر بحث را بر شرطیت مطالبه ی مال باخته در ثبوت حدّ متمرکز کنیم نه بر مسقطیت ارجاع مال مسروقه حدّ سرقت را، باید دید آیا در فرض مسأله ی ما مالک حقّ مطالبه دارد؟

از آن جا که سرقت یکی از مصادیق غضب است، لذا در هر دو باب، قاعده ی «علی الید ما أخذت حتی تؤدی» (۲) جاری است و نقطه ی افتراق در ثبوت حدّ برای سرقت است. لذا

۱- جواهر الکلام، ج ۴۱، ص ۵۵۵.

۲- مستدرک الوسائل، ج ۱۴، ص ۸، کتاب ودیعه، باب ۱، ح ۱۲.



با توجه به این مطلب تا زمانی که «حتی تؤدی» محقق نشود، حق مطالبه ی مالک محفوظ است. از طرفی، برگرداندن مال مسروقه به حرز و تلف شدنش قبل از آن که تحت ید مالک قرار گیرد، سبب صادق بودن «حتی تؤدی» نیست. هرچند سارق در این تلف نقشی ندارد، امّا این تلف زمانی واقع شده که مال به دست صاحبش نرسیده است. بنابراین، همان طور که در تلف مال غصبی به آفت سماوی می گوئیم ضامن است و باید قیمت را بپردازد با وجود این که اتلافی در کار نیست. زیرا در شمول قاعده ی علی الید فرقی بین تلف و اتلاف نیست. در این جا نیز می گوئیم: سارق ضامن است و مالک حق مطالبه دارد؛ پس، شرط ثبوت حدّ سرقت وجود دارد.

بر اساس این دو مبنا، بیان صاحب جواهر رحمه الله تمام نیست؛ زیرا، اگر نفس سرقت در ثبوت حدّ کافی باشد و ردّ مال مسروقه مسقط حدّ است، شکّ داریم چنین ردّی مسقط هست یا نه؟ لذا، استصحاب بقای قطع جاری است. و اگر سخن در تحقّق شرط قطع یعنی مطالبه است، پس با وجود ضمان و باقی بودن حق مطالبه برای مالک، حدّ ثابت است.

در نتیجه، در صورت اول این مسأله، حدّ قطع وجود ندارد؛ و در صورت دوم، علی القاعده باید دست سارق را قطع کرد.

[حکم ما لو هتك الحرز جماعه وأخرج المال أحدهم]

[مسأله ۵- لو هتك الحرز جماعه فأخرج المال منه أحدهم فالقطع عليه خاصه، ولو قرّبه أحدهم من الباب وأخرجه الآخر من الحرز فالقطع على المخرج له.

ولو وضعه الداخل في وسط النقب وأخرجه الآخر الخارج، فالظاهر أنّ القطع على الداخل، ولكن لو وضعه بين الباب الذي هو حرز للبيت بحيث لم يكن الموضوع داخلاً ولا خارجاً عرفاً فالظاهر عدم القطع على واحد منهما، نعم، لو وضعه بنحو كان نصفه الخارج ونصفه في الداخل فإن بلغ كلّ من النصفين النصاب يقطع كلّ منهما، وإن بلغ الخارج النصاب يقطع الداخل وإن بلغ الداخل ذلك يقطع الخارج.]

### صورت های هتك حرز اجتماعی و اخراج مال انفرادی

#### اشاره

اگر جماعتی به اشتراک حرزی را هتك کردند، خواه سهمشان در این عمل به نحو تساوی باشد یا به اختلاف، لیکن هتك حرز به همه ی آنان مستند باشد، در این مسأله به حکم چهار صورت از اخراج مال از حرز اشاره شده است.

۱- یکی از آن جماعت وارد حرز شود و مال مسروقه را بیرون بیاورد؛ در این صورت، حدّ قطع در مورد همین فرد اجرا می گردد و نه دیگران.

۲- دو نفر داخل حرز گردند یکی مال را تا نزدیک درب حرز بیاورد و دیگری از آن جا خارج کند؛ در این صورت نیز حدّ در مورد خارج کننده ی مال هست نه آن دیگری.

۳- اگر یکی داخل شود و مال را تا وسط نقب بیاورد و دیگری از آن جا بیرون ببرد، دست فرد داخل شده را می بُرنند نه آن فردی که خارج است.

۴- اگر یکی داخل شد و مال را بین درب حرز گذاشت، به گونه ای که از نظر عرف نه داخل به شمار می آید نه خارج، و دیگری از آن جا برداشت، چهار صورت دارد:

الف: اگر نصف مال داخل خانه و نصف مال خارج از خانه باشد، دست هر دو را می بُرنند به شرط آن که هر کدام از دو نصف به حدّ نصاب برسد.

ب: اگر مقداری که خارج از خانه است به حدّ نصاب باشد ولی مقداری که داخل خانه

است کمتر از حدّ نصاب باشد، دست دزد داخل خانه را می برند.

ج اگر مقدار خارج از خانه کمتر از نصاب و مقدار داخل به اندازه ی نصاب باشد، دست دزدی که در خارج خانه است قطع می گردد.

د: اگر هیچ کدام (نصف داخل و خارج) به حدّ نصاب نرسد، قطعی در کار نیست.

### صورت اول: اخراج مال توسط یک نفر

در این صورت که تمام دزدان در هتک حرز شرکت داشته اند لیکن یکی از آنان مال مسروقه را خارج کرد، فقط دست کسی را می برند که شرایط قطع در موردش وجود دارد.

در مسائل گذشته گفتیم: در ثبوت حدّ سرقت، هتک حرز و اخراج مال از حرز توسط هتاک شرط است؛ لذا اگر یکی حرز را می شکست، و دیگری مال را بیرون می آورد، حدّ بر هیچ کدام جاری نمی شد؛ زیرا، آن فردی که هتک حرز کرده، مالی نبرده است و آن کسی که مال را برده، هتک حرزی نکرده است. در مقام ما نسبت به یکی از دزدان هر دو شرط محقق است، پس حدّ در حقیقت جاری می گردد؛ زیرا، ما دلیلی نداریم که هتک حرز باید به نحو استقلال باشد؛ به نحو اشتراک نیز کافی است.

اگر کسی بگوید: باید به نحو استقلال هتک حرز کند تا حدّ ثابت گردد، می گوئیم:

لازمه ی این قول، عدم ثبوت حدّ است بر جماعتی که به کمک یکدیگر حرزی را هتک کنند و به آن جا داخل شوند و هر کدام به اندازه ی نصاب بردارند، آیا کسی احتمال می دهد در این صورت حدّ قطع نباشد؟ تالی فاسدش این است که افراد دزد برای جلوگیری از اجرای حدّ قطع به اشتراک دست به هتک حرز بزنند.

از این بیان معلوم می شود، یکی از شرایط ثبوت حدّ، هتک حرز است؛ خواه به نحو استقلال باشد یا به نحو اشتراک. در این فرع، مُخرج مال مسروقه هر دو شرط را دارا است، ولی رفقاییش فقط در هتک حرز شریک اند و فاقد شرط دیگر هستند، لذا عنوان مُخرج مال از داخل حرز بر آنان صادق نیست تا قطع در موردشان ثابت گردد.

ابوحیفه (۱) در این فرض می گوید: از آن جا که مال مسروقه بین دزدان تقسیم می شود،

اگر سهم هر کدام به اندازه ی نصاب رسید، دستش را می برند؛ و گرنه دست هیچ کدام از آنان قطع نمی گردد.

این بیان با قواعد و ضوابطی که در باب سرقت داریم سازگار نیست؛ در ثبوت حدّ سرقت، هتک حرز و اخراج مال از حرز معتبر است و این دو عنوان فقط در مورد یکی از دزدان صادق است، پس دست او بریده می شود نه دست دیگران.

### صورت دوّم: نزدیک کردن مال به درب حرز و اخراج توسط دیگری

در این فرض، دزدان به اشتراک حرز را می گشایند، داخل آن شده یکی مال مسروقه را تا نزدیک درب حرز می آورد و دیگری از آن جا اخراج می کند؛ شکی نیست در این که باید دست خارج کننده ی مال را قطع کرد. زیرا، عنوان هتک حرز و مخرج مال از حرز بر او صادق است، امّا نسبت به دیگری عنوان اوّل صادق است به خلاف عنوان دوّم؛ چرا که مالی را از حرز بیرون نیاورده است. بین این دزد و کسی که داخل حرز می شود و مالی را از نقطه ای به نقطه ی دیگر حرز منتقل می کند، فرقی نیست؛ همان طور که نسبت به این فرد قطعی در کار نیست، در فرض ما نیز قطعی نخواهد بود.

ابوحنیفه(۱) می گوید: دست هیچ کدام را نباید برید، و دلیلی بر این مطلب اقامه نکرده است.

### صورت سوّم: آوردن مال تا وسط نقب و اخراج توسط دیگری

اگر برای دسترسی پیدا کردن به مال مسروقه نقبی زدند و یکی از دزدها از راه نقب وارد شد و مال مسروقه را برداشت و تا وسط نقب آورد، دیگری از آن جا به خارج منتقل کرد، این مسأله محل اختلاف آرا است. شیخ طوسی رحمه الله در کتاب مبسوط(۲) دو قول در آن

۱- المبسوط للسرخی، ج ۹، ص ۱۴۷؛ شرح فتح القدير، ج ۵، ص ۱۴۸.

۲- المبسوط، ج ۸، ص ۲۶ و ۲۷.

مطرح می کند:

۱- دست هر دو سارق بریده می شود؛ زیرا، هر دو در هتک حرز و اخراج مال نقش داشته اند؛ فقط یکی تا وسط نقب آورده، دیگری از آن جا منتقل کرده است.

۲- مختار شیخ طوسی رحمه الله عدم قطع دست است؛ زیرا هر دو در اخراج نقش داشته اند ولی اخراج کامل یا به تعبیر شیخ رحمه الله: «إخراج من کمال الحرز» نسبت به هیچ یک نشده است، یعنی فردی که از داخل تا وسط نقب آورده، اخراج کامل نکرده است. این مورد شبیه جایی است که فردی نقب بزند و دیگری از آن عبور کند و مالی را به سرقت ببرد؛ برای هیچ کدام قطع دست نیست.

ابن ادریس رحمه الله (۱) حمله ی تندى بر مرحوم شیخ دارد، و می گوید: به کدام مبنای فتوا به عدم قطع دست هر دو سارق می دهید؟ مگر فردی که مال را از وسط نقب برداشته و بیرون برده است، از نظر انطباق عنوان سرقت چه کمبودی دارد؟ بر این فرد عنوان سارق منطبق و به حکم آیه ی شریفه وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوْهُمَا (۲) باید دستش را برید. ما مجوزی برای تعطیل کردن حدود الهی نداریم. فریب این تعبیرها را نباید خورد. شما می گوید: «إخراج من کمال الحرز» محقق نشده است. این عبارت و قید را از کجا آوردید؟ در باب سرقت چنین شرطی نداریم. با این تعبیرها نمی توان حکم الهی را درست کرد؛ فقط اخراج از حرز شرط است، نه چیز دیگر.

مال مسروقه ای که در وسط نقب است از دو حال خارج نیست: یا داخل حرز است یا خارج از آن، صورت سومی ندارد. اگر می گوئید: فرش داخل حرز است، سارق خارج از خانه آن را می برد؛ پس اخراج از حرز صادق است و باید دستش را برید؛ و اگر بگوئید:

فرش خارج از حرز است، آیا سارق داخل خانه آن را از حرزش خارج نکرده است؟

بنابراین، بر هر تقدیر باید دست یکی از این دو سارق را برید. اگر وسط نقب حرز است، دست سارق خارج از خانه را و اگر حرز نیست دست سارق داخل خانه را باید قطع کرد؛ لذا، وجهی برای فتوای شیخ طوسی رحمه الله نیست که فرمود: اصح این است که دست هیچ کدام قطع نمی گردد، بلکه باید دستی بریده شود. از آن جا که قطع دست سارق داخلی قائلی

۱- السرائر، ج ۳، ص ۴۸۹.

۲- سوره ی مائده، ۳۸.

ندارد، پس قول سوّمی احداث می کنیم و می گوئیم: آن دزدی که خارج از خانه است و از وسط نقب مال مسروقه را می برد، دستش بریده می شود.

مرحوم محقق رحمه الله با ابن ادریس رحمه الله موافقت می کند. (۱) صاحب جواهر رحمه الله قطع دست سارق داخل خانه را به «قیل» نسبت می دهد، (۲) در حالی که ابن ادریس رحمه الله می گفت: قائلی ندارد؛ و امام راحل رحمه الله نیز آن را اختیار کرده اند.

نظر برگزیده: آیا نقب داخل حرز است یا خارج از آن؟ از کلام امام راحل رحمه الله استفاده می شود که ایشان نقب را خارج از حرز گرفته اند؛ و به همین جهت، فرمودند: دست سارقی بریده می شود که مال مسروقه را تا وسط نقب آورده است؛ زیرا، اگر بگوئیم: «هذا أخرج المال من داخل الحرز إلى خارجه» کلام صادقی است، ولی نسبت به دیگری این کلام صادق نیست؛ بلکه او شبیه به دزدی است که مال مسروقه ای را که سارقی تا بیرون خانه آورده، از آن جا به جایی دیگر منتقل کند.

توجه به این نکته لازم است که حرز به مکانی گفته می شود که حافظ مال است، لذا اگر نقبی بزنند که چند متری در خانه یا دکان پیش رفته باشد، از آن جا که عنوان حافظ مال بر آن صادق نیست، عرف آن را حرز نمی داند. مسأله ملکیت و عدمش در تحقق حرز دخالت ندارد؛ لذا ما قبول داریم کسی که مالک زمینی شود از تخوم ارض تا عنان سماء را مالک است، لیکن اگر در خانه اش سردابی بسازد، آن سرداب حرز به شمار می آید؛ اما اگر به خانه اش نقب بزنند از جهت این که جنبه ی حفاظتی ندارد، حرز نیست. در گذشته گفتیم: هر چیزی حرز خاصی دارد و حرز تمام اشیا یکسان نیست؛ مثلاً اگر پول را در وسط منزل بگذارد، آن جا برای پول حرز نیست؛ بلکه باید آن را داخل اتاقی یا گنجی ای یا لابلائی کتابی یا در صندوقی و مانند آن قرار دهد تا حرز صدق کند؛ و از طرفی ملکیت نیز دخالتی در حرز ندارد. لذا، نقب اگر در اعماق ملک مالک نیز زده شود از نظر عرف، حرز به شمار نمی آید.

بنابراین، کسی که مال را از وسط نقب برمی دارد، انتقال مال از حرز توسط او صادق

۱- شرایع الاسلام، ج ۴، ص ۹۵۸.

۲- جواهر الکلام، ج ۴۱، ص ۵۵۸.

نیست؛ ولی سارقى که مال را تا وسط نقب می آورد عنوان مخرج مال از حرز بر او منطبق است، پس دستش را باید برید.

روایت به خصوصى در این مسأله نداریم؛ باید حکم آن را بر طبق ضوابط و قواعد تمام کرد. اگر در جایی بر برداشتن مال از وسط نقب اخراج از حرز صادق بود، در آن جا دست سارق خارجى نیز قطع می گردد.

ابن ادریس رحمه الله فرمود: اگر نقب خارج از حرز باشد، دست سارق داخلى بریده می شود؛ لیکن کسی به آن قائل نشده است. از این رو، به ناچار باید بگوییم: دست دزد خارجى را می برند.

در نقد ایشان می گوییم: در این مسأله اجماع بسیط و مرکبى نیست؛ روایتى هم نداریم.

پس باید بر طبق ضوابط عمل کرد؛ علاوه بر این که استفاد از کشف اللثام (۱) این است که قائل هم دارد، هر چند صاحبش را معین نکرده است.

ظاهر حال این است که نمی توانیم نقب را مانند اتاق حرز بدانیم. عرف با این معنا مساعد نیست. بنابراین، مختار امام راحل رحمه الله در بین چهار قول ظاهرترین اقوال است. کم بودن قائل در مسأله نیز لطمه ای نمی زند؛ زیرا، نقب معمولاً حرز نیست. اگر بر مکانى عنوان حرز صادق بود، دست دزد خارجى را نیز می بریم.

### صورت چهارم: بردن مال از بین درب خانه

دو نفر به کمک یکدیگر درب منزلى را باز کردند، یکی از آن دو نفر داخل شد و مالی را از داخل خانه برداشت و بین درب گذاشت، و دیگری از آن جا برداشت و برد؛ می فرمایند: دو حالت دارد:

۱- عرف که با این منظره مواجه می شود، می گوید: نمی توان گفت: مال داخل خانه است یا خارج از خانه، بین اجزای آن نیز تفکیک نمی کند که بگوید: نصف یا ثلثی از آن داخل و بقیه خارج است یا برعکس. در این حالت بر هیچ کدام از دو سارق، عنوان اخراج مال از

حز صاڑق نلست؛ ٲس، ءستشان قٲع نمل ٱرءء؛ هرچنء هر ءو هاتك حزرنء، اما مخرج مال از حز بر هلچ كءام صءق نءارء.

اٱر ٱفته شوء: اشكالل كه ءر صورت سوَم بر شلخ ٲوسل رحمه الله كرءلء بر شما وارد مل شوء، زلرا راه خوبل برال ءزءان باز مل شوء، با كمك هم حز را برءارنء و لل كل ءاقل شوء و مال مسروقه را بلن ءرب بٱٱارء ءلٱرل از آن ٱا منتقل كنء، ءست هلچ كءام هم قٲع نٱرءء.

مل ٱوللم: ءرست است كه قٲع ءست منتفل مل ٱرءء؛ اما ءعزلر، ضمان مال، و حكم ءكللفل حرمت ءصرّف ءر مال ٱلر ءر ٱال خود محفوظ است. بنابرلن، ءر موارءل كه شبله ل صءق عنوان سرقت هست به استنءا ءلن كه راه ءزءل باز مل شوء، نبالء حكم به قٲع ءست ءاء.

۲- اٱر عرف حكم را بر رول ابعاض مال برء؛ مل ٱولء: نصف مال ءاقل و نصفل از آن خارج است یا ءلش ءاقل و مابقل خارج و مانند آن. ءر ءلن حالت سه فرض متصور است:

الف: اٱر هر للك از ٱزه ءاقلل و خارجل به ٲور مستقل به ءء نصاب باشد، ءست هر ءو سارق قٲع مل ٱرءء. ءست ءزء ءاقل را مل برلم چون به انءازه ل نصاب از حز خارج كرده است؛ ءست ءزء خارج را قٲع مل كنلم، زلرا نصف ءاقل منزل را به خارجش انتقال ءاءه است.

ب: اٱر هلچ كءام از ءو ٱزه به ءنهلل به ءء نصاب نبوء، ءست هلچ للك از ءزءان برلءه نمل شوء.

ج: اٱر ٱزه ءاقل به انءازه ل نصاب باشد ولل ٱزه خارج شده كمءر از نصاب بوء، ءست ءزء خارج را مل برلم؛ زلرا، او مخرج نصاب از حز مل باشد؛ ولل بر ءلٱرل ءلن عنوان صاڑق نلست، و اٱر عكس ءلن مطلب بوء، فقط ءست ءزء ءاقل را مل برلم.



[حکم اخراج النصاب فی دفعات]

[مسأله ۶- لو أخرج النصاب دفعات متعدده، فإن عدت سرقة واحده كما لو كان شيئاً ثقیلاً ذا أجزاء فأخرجه جزءاً فجزءاً بلا فصل طویل یخرجه عن اسم الدفعه عرفاً یقطع. وأما لو سرق جزءاً منه فی لیلہ وجزءاً منه فی لیلہ اخرى فصار المجموع نصاباً فلا یقطع. ولو سرق نصف النصاب من حرز ونصفه من حرز آخر فالأحوط لو لم یکن الأقوی عدم القطع.]

### حکم اخراج نصاب در چند سرقت

اگر دزدی نصاب را طی چند سرقت از حرز خارج کرد، عملش خالی از یکی از سه صورت زیر نیست:

۱- اگر به نظر عرف، اخراج نصاب در چند مرتبه یک سرقت به شمار آید، مانند این که مال سنگینی را مجبور شود قطعه قطعه خارج کند بدون آن که فاصله ی طولانی بین هر اخراجی فاصله شود که آن را از عنوان یک سرقت خارج کند، دست سارق قطع می گردد.

۲- اگر کمتر از نصاب را در یک شب و کمتر از نصاب را در شب دیگر سرقت کرد، به گونه ای که مجموعش به حد نصاب برسد، دستش را نمی برند.

۳- اگر مقداری از نصاب را از حرزی و بقیه را از حرز دیگری دزدید، بنا بر احتیاط دست قطع نمی شود، اگر این احتیاط اقوا نباشد.

نظر برگزیده: برای این که بتوانیم دلیل این سه صورت را اقامه کنیم، باید بحث را ریشه یابی کرده و به نقطه ای برسیم که حکم هر سه صورت با دلیلش واضح گردد.

اساس این مسأله بر این مطلب متمرکز است که نصاب معتبر در حد سرقت، در رابطه ی با چه سرقتی ملاحظه می شود؟ آیا باید هر دفعه را جداگانه حساب کرد به گونه ای که هرگاه سرقتی به حد نصاب رسید، در آن حد هست؛ ولی اگر مجموع چند سرقت به این حد برسد، بر هیچ کدام حدی نیست. بنابراین اگر سارقی در طی چند شب تمام اسباب خانه ای را ببرد، ولی در هر شب کمتر از نصاب را خارج کرده باشد، دستش را نباید برید؛ یا این که

حدّ نصاب در رابطه ی با مال مسروقه ملاحظه می گردد؛ از این رو، اگر در سرقت های متعدّد حتّی با فاصله ی طولانی به اندازه ی نصاب برده باشد، دستش قطع می شود؟ در این مسأله اقوال مختلفی وجود دارد.

مرحوم محقق رحمه الله در شرایع می فرماید: قول اخیر اصحّ است؛<sup>(۱)</sup> یعنی اگر در چند دفعه به اندازه ی نصاب را هر چند با فاصله ی طولانی اخراج کند، حدّ واجب می شود؛ زیرا دلیلی بر اعتبار مرّه و دفعه نداریم. دلیل می گوید: کسی که به اندازه ی نصاب سرقت کند، قطع دستش واجب است. قید «دفعه واحده» یا «مرّه واحده» در روایات نیامده است. لذا، به اطلاق دلیل تمسک می کنیم؛ زیرا، صادق است بگوییم: «هذا أخرج النصاب من الحرز».

مرحوم شیخ طوسی رحمه الله در مبسوط،<sup>(۲)</sup> ابن ادریس رحمه الله در سرائر،<sup>(۳)</sup> قاضی رحمه الله در جواهر الفقه<sup>(۴)</sup> نیز همین قول را اختیار کرده اند.

صاحب جواهر رحمه الله در ردّ قول مرحوم محقق می فرماید: سارقی که از یک محل دو بار سرقت می کند، بر سرقت دوّم هتک حرز صادق نیست؛ زیرا، در دفعه ی اول، حرز را هتک کرده است؛ و در دفعه ی دوّم از حرز هتک شده دزدی می کند؛ لذا، اثری بر سرقت دوّم نیست.<sup>(۵)</sup>

در نقد نظر ایشان می گوییم: مسأله را به این صورت مطرح می کنیم که سارقی در شب اول درب خانه را باز کرده و کمتر از نصاب را می برد، صاحب خانه متوجه شده درب خانه را بست؛ شب دوّم نیز سارق آن درب را باز کرد و مقداری مال برد که مجموع دو سرقت به اندازه ی نصاب شد، دلیل شما، این صورت را شامل نیست؛ به طور کلی فرضی که شما تصوّر کردید، خارج از بحث ما است. بحث در جایی است که سرقت کاملی با تمام شرایط واقع شده، ولی مال مسروقه کمتر از نصاب است و مجموعش به حدّ نصاب می رسد.

۱- شرایع الاسلام، ج ۴، ص ۹۵۸.

۲- المبسوط، ج ۸، ص ۲۹.

۳- السرائر، ج ۳، ص ۴۹۸.

۴- جواهر الفقه، ص ۲۲۸، مسأله ۷۹۰.

۵- جواهر الکلام، ج ۴۱، ص ۵۵۹.

ایشان فرمود: عنوان اخراج نصاب توسط سارق از حرز بر مجموع سرقت‌ها صادق است، و شک داریم آیا مطلقاتی که بر اعتبار نصاب دلالت دارد، مقتید به قید و شرط «دفعه واحده» شده است یا نه؟ چنین مواردی جای تمسک به اصله الاطلاق است.

اگر در ردّ نظر ایشان گفته شود: عرف از ادله‌ی اعتبار نصاب می‌فهمد هر دفعه‌ای باید به مقدار نصاب برسد؛ در حقیقت متفاهم عرفی از این ادله‌ی اشتراط مرّه است. یا بگوییم:

ادله‌ی اعتبار نصاب به جایی که سرقت واحد باشد، انصراف دارد؛ این دو راه ممکن است صحیح باشد، ولی در مقام اثبات با مشکل مواجه می‌شویم؛ زیرا، ممکن است کسی زیر بار متفاهم عرفی یا انصراف نرود.

راه صحیح آن است که بگوییم: اگر ادله‌ی اعتبار نصاب نبود، آیه شریفه *وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا (۱)* اطلاق داشت؛ زیرا در آن هیچ صحبتی از نصاب نیست؛ اما روایات مستفیضه می‌گویند: وجوب حدّ سرقت مشروط به رسیدن مال مسروقه به حدّ نصاب است. بنابراین، روایات، نصاب را در ترتّب حدّ سرقت شرط می‌دانند.

از طرفی، سرقت یک طبیعت و ماهیتی دارد. اگر بگویند: فلان چیز در فلان ماهیت معتبر است، معنایش این است که هر فردی که آن قید و شرط را دارد، مصداق آن طبیعت است؛ ولی اگر دو فرد هیچ کدام واجد شرط نبودند، اما در مجموعشان شرط وجود داشت، نمی‌توان مجموع را مصداق طبیعت دانست؛ زیرا، طبیعت، فردی به نام «مجموع الفردین» ندارد. اگر زید و بکر دو فرد برای طبیعت انسان است، آیا مجموع زید و بکر نیز فردی برای این طبیعت است؟

بنابراین، ادله‌ی اعتبار نصاب در سرقت می‌گویند: در هر مصداقی از مصادیق طبیعت سرقت، نصاب معتبر است. در این مقام اگر بگویید: چند سرقت، یک سرقت است، این خلاف فرض است؛ زیرا، بحث ما در جایی است که در دو شب دزدی کرده است؛ به گونه‌ای که عرف می‌گویند: در این چند روز دوبار خانه زید را زده‌اند. و الا اگر در یک شب

در ظرف چند دقیقه ده بار وارد و خارج شده و در هر بار چیزی را بیرون بیاورد، عرف نمی گوید: ده بار از منزل زید دزدی شده است؛ بلکه می گوید: دیشب خانه ی زید را زده اند.

این از بحث ما خارج است؛ زیرا، یک سرقت محسوب می شود. اگر مجموع مال مسروقه به حدّ نصاب برسد، دست دزد قطع می گردد.

بنابراین، با تحقق چند سرقت، ادله ی اعتبار نصاب می گوید: در سرقت، نصاب معتبر است؛ یعنی مصادیق سرقت باید به حدّ نصاب برسد. سرقت اول واجد این شرط نیست و سرقت دوم فاقد این قید است؛ اما مجموع دو سرقت این شرط را دارد، ولی مصادیق طبیعت نیست، در حالی که دلیل اعتبار نصاب به نظر عقلی و دقّی می گوید: در ماهیت سرقت، برای قطع دست، نصاب معتبر است.

از این رو، به مرحوم محقق می گوئیم: ما در روایات «أُخْرِجَ نَصَابًا» نداریم، بلکه آیه می گوید: وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا (۱) و ادله ی اعتبار نصاب ناظر به این عنوان و طبیعت سرقت است؛ لذا، اگر جنبه ی عرفی را هم کنار بگذاریم و از انصراف نیز بگذریم، نظر دقّی و عقلی هم تقیید هر سرقتی را به حدّ نصاب اقتضا دارد.

از این مطالب چنین نتیجه گرفتیم که اگر بر مجموع ورود و خروج ها سرقت واحد صادق باشد و مال مسروقه به حدّ نصاب برسد، دست دزد قطع می گردد؛ ولی اگر سرقت متعدّد به شمار آید و با هر اخراجی کمتر از نصاب بیرون آورده باشد، حدّی واجب نیست.

به گفته ی مرحوم صاحب جواهر (۲) برخی گفته اند: باید در هر ورود و خروجش به اندازه ی نصاب برده باشد تا حدّ قطع مترتب گردد؛ لذا، اگر در ظرف نیم ساعت چندبار وارد شد و در هر مرتبه کمتر از نصاب را خارج کرد، حدّی ثابت نمی شود.

این مطلب تمام نیست. زیرا، سرقت یک معنای عرفی دارد و شارع به آن قیودی را اضافه کرده است و حقیقت شرعیّه ای ندارد؛ لذا، وحدت و تعدّد در رابطه با این مفهوم عرفی، به نظر عرف است؛ در هر موردی که عرف ورود و خروج های متعدّد را یک سرقت

۱- سوره ی مائده، ۳۸.

۲- جواهر الکلام، ج ۴۱، ص ۵۶۰.

شمرد، حکم سرقت واحد مترتب می گردد؛ و هر زمان که عرف سرقت متعدّد دانست، برای هر سرقتی حکم خودش بار می شود. از این جا حکم صورت سوّم مسأله نیز روشن می شود. اگر دزدی در یک شب و یک ساعت از خانه ی دو همسایه دیوار به دیوار دزدی کرد به گونه ای که مال مسروقه ی از هر منزل به حدّ نصاب نمی رسد ولی مجموعش به اندازه ی نصاب است، عرف آن را دو سرقت می بیند. زیرا، یکی سرقت از خانه ی زید و دیگری از خانه ی بکر است؛ حرزها مختلف است. بنابراین، دستش را نمی برند.

اما اگر دزدی به یک خانه وارد شد، درب صندوق را شکست و پول برداشت، از داخل اتاق نیز فرشی به دوش کشید و خارج شد، هرچند سارق دو حرز را هتک کرده است، چرا که حرز پول غیر از حرز فرش است؛ ولی به نظر عرف یک سرقت واقع شده است.

خلاصه ی دلیل: از آن جا که سرقت مقیّد به نصاب است، و سرقت یک مفهوم عرفی است، لذا به نظر دقّی عقلی، طبیعت سرقت مقیّد به مقدار نصاب است. هر جا از نظر عرف سرقت واحد حساب شد، نصاب را در مجموع مال مسروقه ملاحظه می کنیم؛ و هر جا سرقت متعدّد به شمار آید، برای هر سرقتی حسابی باز می کنیم.

[حکم ما لو أخذ السارق في الحرز قبل إخراج النصاب]

[مسأله ۷- لو دخل الحرز فأخذ النصاب وقبل الإخراج منه أخذ لم يقطع.]

ولو أحدث في الشيء العذی قدر النصاب داخل الحرز ما أخرجه عن النصاب ثم أخرجه لم يقطع كما لو ذبح الشاه أو خرق الثوب داخل الحرز.]

### حکم دستگیری سارق در حرز

#### اشاره

این مسأله دو فرع دارد:

۱- اگر سارقی حرزی را هتک و داخل آن شد و به اندازه ی نصاب مال برداشت، ولی قبل از خروج از حرز دستگیر شد، حدّ قطع ندارد.

۲- اگر در داخل حرز، سارق عملی بر روی مال مسروقه انجام داد که باعث نقصان قیمت و خروج از حدّ نصاب شد، مانند ذبح حیوان یا پاره کردن پارچه، سپس آن را بیرون برد، سرقتش موجب قطع نیست.

#### فرع اول: دستگیری در حرز

با فرض این که دزد نتوانسته نصاب را از حرز خارج کند، هرچند هتک حرز کرده است، لیکن شرط دیگر ثبوت حدّ، اخراج نصاب از حرز بود که محقق نشده است. لذا حدّ واجب نمی شود.

عدم اخراج به اختیار باشد یا به اکراه، در این حکم اثری ندارد؛ و اثر بر اخراج مال مترتب است. از این رو، در ناحیه ی اخراج باید اختیاری باشد تا حدّ ثابت شود و اگر اضطراری بود، حدّ ندارد.

توهم این که عدم اخراج مال به سبب گیر افتادن سارق است و اگر دستگیر نمی شد، مال مسروقه را خارج می کرد، توهمی نابجا است؛ زیرا، شرط ثبوت حدّ، اخراج حقیقی است و نه فرضی و تعلیقی. بنابراین، به حکم قواعد و ضوابط، در این مورد قطعی نیست و نیازی برای اثبات حکم فرع به روایات نداریم؛ لیکن به عنوان مؤید آن ها را نقل می کنیم.

۱- وعنه، عن أبيه، عن الثَّوْفَلِيِّ، عن السَّيِّدِ كُونِي، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام في السَّارِقِ إِذَا أَخَذَ وَقَدْ أَخَذَ الْمَتَاعَ وَهُوَ فِي الْبَيْتِ لَمْ يَخْرُجْ بَعْدَ، قَالَ: لَيْسَ عَلَيْهِ الْقَطْعُ حَتَّى يَخْرُجَ بِهِ مِنَ الدَّارِ. (۱)

فقه الحدیث: از امیر مؤمنان علیه السلام پرسیدند: اگر سارقی پس از برداشتن مال مسروقه، و قبل از خروج، در خانه دستگیر شود، حکمش چیست؟

امام علیه السلام فرمود: قطع واجب نیست؛ مگر این که مال را از خانه بیرون برد.

دو تذکر در این جا لازم است:

۱- سائل دستگیری دزد را در «بیت» تصویر کرده است و بیت معمولاً به اتاق اطلاق می شود؛ در حالی که امام علیه السلام می فرماید: وجوب قطعی نیست مگر این که متاع را از خانه بیرون ببرد، یعنی حرز اصلی برای متاع همان خانه است نه اتاق.

۲- حرز پول صندوقی است که در داخل خانه باشد و الا اگر پول را داخل صندوق گذاشته و صندوق را در کوچه بگذارد، نمی توان چنین صندوقی را حرز پول دانست؛ یا اگر پول را در وسط حیاط ریخته باشد و دزدی آن را ببرد، باز اخراج از حرز صادق نیست؛ زیرا، در مباحث قبل گفتیم: حرز هر چیزی متناسب با آن است.

۲- ویاسناده عن محمد بن الحسن الصِّفِّیِّ فار، عن الحسن بن موسی الخشاب، عن غیاث بن کلوب، عن إسحاق بن عمَّار، عن جعفر، عن أبيه، أن علياً عليه السلام كان يقول: لا قطع على السَّارِقِ حَتَّى يَخْرُجَ بِالسَّرِقَةِ مِنَ الْبَيْتِ وَيَكُونُ فِيهَا مَا يَجِبُ فِيهِ الْقَطْعُ. (۲)

فقه الحدیث: امیر مؤمنان علیه السلام می فرمود: تا زمانی که سارق مال مسروقه ی به اندازه ی نصاب را از خانه بیرون نبرد، قطعی در حقش نیست.

دو نکته در این جا قابل ذکر است:

نکته ی اول: هر دو روایت از نظر سند ضعیف است؛ روایت اولی به علت نوفلی و روایت

۱- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۴۹۸، باب ۸ از ابواب حدّ سرقت، ح ۲.

۲- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۴۹۸، باب ۸ از ابواب حدّ سرقت، ح ۳.

دوم به سبب غیاث بن کلوب؛<sup>(۱)</sup> لیکن ضعف سند ضربه ای به بحث ما نمی زند؛ زیرا، به عنوان مؤید آن ها را نقل می کنیم.

نکته ی دوم: روایت سکونی در خصوص بحث ما وارد شده است، ولی موضوع روایت اسحاق بن عمار کلی می باشد؛ و یکی از مصادیقش عدم خروج است. مصداق دیگرش پشیمان شدن سارق و رها کردن مال مسروقه در حرز است.

### فرع دوم: احداث نقص در مال مسروقه

سارق مالی را که به حد نصاب است از داخل حرز برمی دارد، اما در آن تصرفی می کند که نقصان قیمت ایجاد شده و از حد نصاب می افتد؛ مانند این که پارچه را می بُرد یا گوسفند را سر بُرید و آن را خارج کرد. اگر قبل از این تصرف، مال مسروقه را خارج می کرد، حدش قطع دست بود؛ زیرا مالی که به حد نصاب بوده را پس از هتک حرز، از حرز خارج کرده است.

امّا در فرض مسأله، حد قطع واجب نمی شود؛ زیرا، مالی را که خارج کرده، ارزشی کمتر از نصاب دارد؛ فقط نسبت به نقصانی که ایجاد کرده، ضامن است؛ ولی ربطی به سرقت ندارد. شرط ثبوت حد، اخراج مال به مقدار نصاب است و این شرط در بحث ما وجود ندارد.

### فرع سوم: سقوط از حد نصاب پس از اخراج

مرحوم محقق رحمه الله این فرع را در شرایع آورده است؛<sup>(۲)</sup> ولی مرحوم امام آن را در تحریرالوسیله مطرح نکرده اند، اگر کسی داخل حرز شد و مالی را به سرقت برد که در زمان سرقت به اندازه ی ربع دینار ارزش داشت، لیکن پس از سرقت، قیمت بازار تنزل کرد و مال مسروقه از نصاب افتاد. در این صورت، حد قطع ثابت است؛ زیرا، قیمت در حال سرقت ملاک

۱- شیخ طوسی در عده الاصول می فرماید: «انه من العامه ولکنه عملت الطائفه بأخباره اذا لم یکن لها معارض من طریق الحق».

۲- شرایع الاسلام، ج ۴، ص ۹۵۸.



است؛ اما بعد از سرقت، خواه قبل از مرافعه باشد یا پس از آن، اثری ندارد.

اشکال ادبی: در عبارت تحریرالوسیله آمده است: «لو أحدث فی الشیء الذی قدر النصاب داخل الحرز ما أخرجہ عن النصاب ثم أخرجہ لم یقطع»؛ در این عبارت، «الذی» صفت برای «الشیء» و موصول است که نیاز به صلّه دارد؛ اما «قدر النصاب» نمی تواند صلّه باشد. بنابراین، به احتمال قوی چیزی در چاپ حذف شده است.

[حکم ابتلاع النصاب داخل الحرز]

[مسأله ۸- لو ابتلع النصاب داخل الحرز، فإن استهلك في الجوف كالطعام لم يقطع، وإن لم يستهلك لكن تعذر إخراجه فلا قطع ولا سرقة، ولو لم يعتذر إخراجه من الجوف ولو بالنظر إلى عادته فخرج وهو في جوفه ففي القطع وعدمه وجهان، أشبهها القطع إذا كان البلع للسرقة بهذا النحو وإلا فلا قطع.]

### حکم صورت های بلعیدن مال مسروقه

#### اشاره

اگر سارق داخل حرز شد و مال مسروقه را که به اندازه ی نصاب بود بلعید، سه صورت متصور است:

- ۱- مال مسروقه غذایی بود که در اثر بلعیدن و ورود به شکم مستهلك می شود؛ در این صورت قطعی نیست.
- ۲- مال مسروقه مستهلك نشده، اما بیرون آوردنش متعذر و غیرممکن است؛ مانند بلعیدن مروارید یا غیر آن که فقط از راه جراحی امکان خارج شدن آن است. در این صورت، سرقت به شمار نمی آید، لذا حدّ قطع ندارد.
- ۳- اگر اخراج مال مسروقه متعذر نیست و شخص به قیء کردن و بیرون آوردنش عادت دارد، اگر در این حال از حرز خارج شود، شبهه به قواعد در صورتی که بلعیدن به خاطر سرقت بوده، ثبوت قطع است؛ و گرنه قطع واجب نیست.

#### صورت اول: استهلاك مال مسروقه به بلعیدن

سارقی گرسنه وارد منزلی شد، غذاهای چرب و لذیذی در آن جا بود، به اندازه ی نصاب از آن ها تناول کرد، از نظر عرف این غذا تلف شده است، و گویا چیزی نبوده است. لذا اگر دزد با این حالت از خانه خارج گردد، مالی را از حرز بیرون نبرده است تا حدّ ثابت شود؛ چرا که غذای خورده شده مالیتی ندارد.

**صورت دوم: تعدّر اخراج مال بلعیده شده**

اگر سارقی در داخل حرز لیره یا مروارید یا غیر آن را بلعید و اخراجش به طور طبیعی متعذر باشد، هرچند عین مال مسروقه در شکم موجود است، امّا حکم مال تلف شده را دارد، زیرا، لیره یا مرواریدی که داخل شکم است و به هیچ وجه امکان دسترسی به آن نیست، عنوان مالیت ندارد؛ و حکم طعام و غذا را دارد. بنابراین، اگر دزد با این حالت خارج گردد، قطع دست واجب نمی شود.

**صورت سوم: امکان اخراج مال بلعیده شده**

اگر امکان اخراج مال مسروقه از شکم سارق باشد، خواه به واسطه ی استفراغ یا تخلّی، در تحریرالوسیله می فرمایند: تحقیق می کنیم انگیزه اش از بلعیدن چه بوده است؟ اگر بلعیدن را به عنوان راهی برای سرقت انتخاب کرده باشد، شرایط ثبوت حدّ سرقت وجود دارد، زیرا به اندازه ی نصاب از حرز به قصد سرقت برداشته و بلعیده است و با امکان اخراج، مال مسروقه در حکم تلف نیست.

امّا اگر برای تمیز کردن لؤلؤ آن را به دهان گذاشت و بی اختیار پایین رفت، یعنی آن را به قصد سرقت نبلعیده است، بلکه قصدش پاکیزه کردن مال مسروقه و اخراجش به طریق دیگر مانند در دست گرفتن یا در جیب گذاشتن بوده است، می فرمایند حدّ قطع مترتب نیست.

به نظر، این تفصیل تمام نیست؛ زیرا، با فرض این که سارق قصد سرقت مال مسروقه را داشته و امکان اخراج آن از شکم او هم هست، سرقت محقق است و شرایط ثبوت حدّ وجود دارد.

ولی اگر قصد سرقت نداشت و آن را برداشت به دهان گذاشت تا تمیز شود و پس از آن تماشا کند، به طور اتّفاقی پایین رفت، بعید نیست در این فرض حکم به عدم قطع کنیم؛ زیرا، قاصد اخراج مال مسروقه از حرز نبوده است و به تعبیر دیگر این اخراج از روی اختیار و اراده اش سرزده است؛ چرا که بی اختیار پایین رفته است؛ و از طرفی، دزد نمی تواند در منزل مردم باقی بماند تا مال مسروقه خارج گردد، لذا صادق نیست بگوییم لؤلؤ را به اختیار و اراده از حرز خارج کرد تا حدّ قطع ثابت شود.

بنابراین، باید بین این دو صورت فرق گذاشت. اگر قصد سرقت داشته لیکن نه به نحو بلعیدن و به طور اُتفاقی بلعید، باید حدّ اجرا گردد؛ زیرا این فرد مانند کسی است که تصمیم می گیرد دوچرخه ای را بدون این که چرخ هایش بر زمین قرار گیرد سرقت کند؛ آن را بغل کرد ولی در وسط راه از دستش رها شد و چرخ هایش با زمین تماس گرفته چند متری به جلو حرکت کرد، آیا چون این فرد قصد نداشته دوچرخه بر زمین حرکت کند، پس سرقت صادق نیست؟

بدون شک سرقت صادق است. در فرض مسأله در این صورت نیز سرقت صادق دارد به خلاف جایی که اراده ی سرقت نداشت و بی اختیار بلعید.

ص: ۳۱۷

بخش پنجم: در حدّ محارب

اشاره



[تعریف المحارب]

[مسأله ۱- المحارب هو كل من جرّد سلاحه أو جهّزه لإخافه الناس وإرادته الإفساد في الأرض في برّ كان أو في بحر في مصر أو غيره، ليلاً أو نهاراً.]

ولا يشترط كونه من أهل الرية مع تحقّق ما ذكر ويستوى فيه الذكر والأنثى.

وفي ثبوته للمجرّد سلاحه بالقصد المزبور مع كونه ضعيفاً لا يتحقّق من إخافته خوف لأحد إشكال بل منع. نعم لو كان ضعيفاً لكن لا بحدّ لا يتحقّق الخوف من إخافته بل يتحقّق بعض الأحيان والأشخاص فالظاهر كونه داخلاً فيه.]

### تعريف محارب

#### اشاره

محارب کسی است که برای ترساندن مردم و به قصد ایجاد فساد در زمین، خشکی، دریا، شهر یا غیر آن، در شب یا روز اسلحه بردارد، یا سلاح برهنه کند.

علاوه بر آن چه ذکر شد، شرط دیگری مانند اهل ریه بودن معتبر نیست. در تحقّق معنای محارب فرقی بین مرد و زن نیست.

صدق عنوان محارب بر فردی که به قصد افساد و اخافه اسلحه می کشد ولی به سبب ضعیف و ناتوان بودن کسی از او نترسد و حساب نبرد، مشکل و بلکه ممنوع است؛ اما اگر ناتوانی اش به حدّی نیست که همه ی مردم نترسند، بلکه برخی از مردم یا در پاره ای از اوقات مردم از اخافه اش ترس برمی دارند، عنوان محارب بر او صادق است.

#### مقدمه

یکی از عناوینی که همانند زنا و لواط و شرب خمر، موضوع حدّ در کلمات فقها واقع شده، عنوان محارب است. این عنوان از آیه ی زیر اقتباس شده است:

إِنَّمَا جَزَاُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِّنْ خَلْفٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذَلِكُمْ لَهُمْ جَزَاُ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ. (۱)

«کیفر کسانی که با خدا و رسول محاربه می کنند و در ایجاد فساد در زمین می کوشند، این است که یا آنان را بکشند و یا به صلیب بکشند یا دست و پایشان را برخلاف یکدیگر ببرند یا از آن سرزمین تبعید گردند. این عقوبت برای خواری و ذلتشان در دنیا است و در آخرت عذاب بزرگی دارند؛ مگر کسانی که قبل از دستگیری توبه کنند. پس آگاه باشید خداوند آمرزنده ی مهربان است.»

چند نکته پیرامون آیه ی شریفه

۱- در آیه، محارب با خدا و رسول، موضوع حدّ است؛ در حالی که در کلمات فقها «محارب» مطلق است و مقید به چیزی نیست. از آن جا که نظر به همین آیه دارند، معلوم می شود مقصودشان همان مقید است.

۲- آیا حدود چهارگانه (قتل، صلب، قطع دست و پا، نفی بلد) به نحو تخییر است یا ترتیب؟ بنا بر تخییر، حاکم شرع در اجرای هر یک از چهار حدّ مخیر است و بنا بر ترتیب باید تناسب جرم را با حدّ در نظر بگیرد؛ یعنی اگر محاربی مرتکب قتل شده باشد، او را می کشند یا به دار می آویزند، اگر مالی را با تهدید و ارباب گرفته باشد دست و پا قطع می گردد، و اگر شمشیر کشیده و فقط مردم را ترسانیده است، او را تبعید می کنند. این بحث در مسأله پنجم به طور مفصّل خواهد آمد.

۳- آیا استفاد از عبارت الّذین یحارّبون الله ورسوله و یبشعون فی الارض فسیاداً دو عنوان مستقلّ «محارب» و «مفسد فی الارض» است؟ در این صورت، گاه محارب، مفسد فی الارض هست و گاه نیست؟

اگر موصول «الذین» در آیه تکرار شده بود، می گفتیم: این دو عنوان هر چند در حدّ با هم مشترک اند، لیکن در حقیقت و ماهیتشان با هم تغایر دارند؛ مانند زنا ی احصائی و لواط که حدّشان قتل است، با آن که در حقیقت مختلف بوده و به یکدیگر ارتباط ندارند.



از آن جا که در آیه شریفه موصول تکرار نشده است، دو احتمال متصور است:

الف: این چهار حدّ در حقّ محارب خاص یعنی محارب مفسد فی الأرض مقرّر شده است؛ پس هر جا دو عنوان با هم جمع گردد، این حدود جاری است.

ب: عبارت یَسْعُونَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا بیانگر علّت و نکته ی ترتّب حکم بر محارب است؛ یعنی کسانی که محارب با خدا و رسول اند، به سبب این عمل، مفسد فی الأرض هستند و باید این حدود در حقّشان اجرا شود. پس، نسبت بین محارب و مفسد فی الأرض عموم و خصوص مطلق است؛ یعنی هر محاربی مفسد است، لیکن هر مفسدی محارب نیست.

۴- در کتاب حدود، موضوعی به عنوان «مفسد فی الأرض» نداریم، لیکن در تعریف محارب می گویند: «المحارب هو کلّ من جرّد سلاحه أو جهّزه لإخافة الناس وإرادة الإفساد فی الأرض». از این تعریف می فهمیم عنوان محارب متقوم به اراده ی افساد فی الأرض است و جریان این چهار حدّ بر محارب از جهت این است که نامبرده یکی از مصادیق مفسد فی الأرض محسوب می شود. از آیه ی شریفه نیز همین معنا استفاده می شود؛ آیه می فرماید: جزای محارب به سبب این که در ایجاد فساد در زمین کوشش می کند قتل، صلب، قطع یا نفی بلد است.

از آن چه گفته شد، معلوم می شود بین عنوان «محارب» و «مفسد فی الأرض» تساوی نیست؛ زیرا، ممکن است مفسدی باشد که خصوصیات محارب بر او منطبق نگردد.

هم چنین نسبت تباین نیز نمی باشد؛ زیرا، در آیه، موصول تکرار نشده است. نسبت عموم و خصوص من وجه هم نیست که محارب به مفسد و غیرمفسد تقسیم گردد. از آیه این مطلب استنباط می شود که محارب بما آتّه محارب، موضوع حدود چهارگانه است، و نکته ی ترتّب این حدود بر محارب، مفسد فی الأرض بودن است. چند شاهد نیز بر این مطلب داریم:

شاهد اول: امام راحل رحمه الله و صاحب جواهر رحمه الله (۱) و بسیاری از فقها اراده ی افساد فی الارض را جزء ماهیت محارب قرار داده اند. لذا، نمی توان بین محارب و مفسد فی الأرض تفکیکی قائل شد تا نسبت عموم من وجه گردد.

شاهد دوّم: بیان عموم مفسّران است که موضوع حدود اربعه را مطلق محارب گرفته اند، نه محارب به شرط این که مفسد فی الأرض باشد. اگر محارب مشروط، موضوع باشد، معنایش این است که دو نوع محارب داریم: محارب مفسد و محارب غیرمفسد. محارب مفسد موضوع حدود اربعه است. پس، بین این دو عنوان تفکیکی قائل نشده اند.

شاهد سوّم: آیه ی دیگری در سوره ی مائده است که می فرماید:

مِنْ أَجْلِ ذَٰلِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ وَ مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا؛ (۱) «به همین جهت در حقّ بنی اسرائیل نوشتیم هرکسی انسانی را بکشد که در مقابل نفس دیگری نباشد، عنوان قصاص نداشته باشد، یا قتلش به خاطر ایجاد فساد در زمین نباشد، مانند این است که همه ی انسان ها را به قتل رسانده است؛ و هر کسی که نفسی را زنده کند، مثل این است که همه ی مردم را زنده کرده است».

از این آیه استفاده می شود که اگر در مورد فساد فی الارض قتلی واقع شود، قتل به ناحق نیست؛ بلکه مانند قصاص است که فرمود: وَ لَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيٰوةٌ يَاۤؤُلِيۤاَ الْمُلۡبِ (۲) یعنی دو مورد استثنا شده است: قتل به عنوان قصاص، و قتل مفسد فی الأرض.

اشکال: اوّلماً: ما در غیر این دو مورد نیز حدّ قتل داریم؛ مانند زنای با محارم یا لواط ایقابی، زنای احصائی و ... آیا این موارد داخل در مستثنی است یا در مستثنی منه؟ چرا در آیه ی شریفه این موارد نیامده است و به قتل قصاصی و افسادی بسنده شده است؟

ثانیاً: با آن که آیه ی شریفه حدّ مفسد فی الأرض را در این آیه متعرّض شده، چرا فقها در کتاب حدود آن را مطرح نکرده اند؟

۱- سوره ی مائده، ۳۲.

۲- سوره ی بقره، ۱۷۹.

جواب: تمام مواردی که حدّ قتل ثابت است از مصادیق مفسد فی الأرض است؛ یعنی همان طور که آیه ی شریفه محارب را از مصادیق مفسد فی الأرض می داند، زنا ی احصانی، لواط و ... نیز از مصادیق مفسد فی الأرض است؛ زیرا، قدر مسلّم از محارب کسی است که به قصد ترساندن مردم و ایجاد فساد چاقو در آورد و مردم را دنبال کند. آیا این فرد مصداق مفسد فی الأرض هست ولی شخصی که مرتکب لواط، یا زنا ی با محارم یا زنا ی احصانی می شود مفسد نیست؟ بلکه به طریق اولی از مصادیق مفسد فی الأرض است.

شاهد این مطلب: در مفسد فی الأرض به عنوان کلی یکی از حدود چهارگانه ی قتل، صلب، قطع، نفی بلد، یا به نحو تخیر یا به نحو ترتیب اجرا می گردد؛ اقیما در لواط یا زنا که فساد خاصّ مهمّی است، فقط حدّ قتل اقامه می شود. همین طور در مواردی که دو حدّ یا سه حدّ (بنا بر اختلاف موارد یا مبانی) اجرا می شد، در مرتبه ی سوّم یا چهارم حدّش قتل بود، این هم از باب فساد فی الأرض است. کسی که یکبار شراب می خورد و به او حدّ می زنند، نمی توان او را مفسد فی الأرض نامید؛ اگر بار دیگر مرتکب شرب خمر شد و حدّ خورد و باز هم دست برنداشت، مرتبه ی دیگر و مرتبه ی دیگر تازیانه در او مؤثر واقع نمی شود، با تکرار عمل، عنوان مفسد فی الأرض بر او صادق است.

بنابراین، در تمام مواردی که حدّش قتل است، می توان ادعا کرد فساد خاصّ فی الأرض محقق شد. از این رو، قتل به عنوان حدّ تعین دارد؛ و هر دو اشکال برطرف می گردد. یعنی بر تمام مواردی که حدّش قتل است، عنوان فساد فی الأرض صادق است؛ لذا لازم نیست یکی یکی استثنا گردد.

و از طرفی فقها در کتاب حدود یا زنا و لواط و ... و سرانجام محارب، لازم ندیده اند آن را به صورت مستقلّ مطرح کنند؛ زیرا، اگر مفسد فی الأرض از باب زنا یا لواط و مانند آن باشد، حدّش به طور مفصّل بحث شد و اگر غیر از این موارد باشد، عنوان محارب بر او صادق و حدّ آن درباره اش اجرا می گردد.

### محارب کیست؟

محارب کسی است که سلاح خود را برای ترساندن مردم و به قصد ایجاد فساد در زمین برهنه کند و مردم از او بترسند. بنابراین، فقط داشتن قصد کافی نیست، بلکه باید با چاقوی

برهنه به قصد ترساندن مردم یا گرفتن اموالشان خارج شود و آنان نیز از او بترسند.

### مراد از سلاح در تعریف محارب

آیا مسلّح بودن در عنوان محارب دخالت دارد؟ به گونه ای که اگر سلاح نداشت، محارب نیست؛ مانند ورزشکاری قوی که با مشت و لگد به جان مردم می افتد؟

مقصود از سلاح چیست؟ بدون تردید سلاح اعمّ از سلاح های خطرناک امروزی، مثل تفنگ، کلت و ... است و شامل شمشیر و حتی چاقوی برهنه نیز می شود؛ اما اگر کسی وسیله ای آهنی نداشت اما با چوب یا سنگ و آجر و مانند آن به مردم حمله ور شد، باز هم محارب است؟

در کلمات فقها و روایات، لفظ «سلاح» به کار رفته است؛ لیکن باید دید آیا از سلاح معنای عرفی آن اراده شده است یا معنای عامّ؟ اگر معنای عامّ مقصود باشد، یعنی هر چیزی که وسیله ای برای ترسانیدن مردم و فساد در زمین باشد، خواه سنگ باشد یا چوب یا نیروی بازو. و اگر معنای خاصّش مراد است، یعنی چیزی که در عرف به آن اسلحه می گویند مانند چاقو و شمشیر اما بر سنگ و چوب به نحو مجاز سلاح استعمال می شود؛ مانند اطلاق سلاح در دعای کمیل بر گریه: «وسلاحه البکاء»؛ لذا، باید با مراجعه ی به روایات مشکل را حلّ کرد.

محَمَّد بن الحسن بإسناده عن مُحَمَّد بن عَلِيّ بن محبوب، عن أَحْمَد بن مُحَمَّد، عن البرقي، عن النَّوْفلي، عن السَّيِّكُوني، عن جعفر، عن أبيه، عن عَلِيّ عليه السلام في رجل أقبل بنار فأشعلها في دار قوم فاحترقت واحترق متاعهم:

أنه يغرم قيمة الدار وما فيها ثم يقتل. (۱)

فقه الحديث: در سند این روایت نوفلی است که در وثاقتش اختلاف می باشد. مردی در خانه ی قومی آتش انداخت، آن خانه با اثاثیه اش سوخت. امیرمؤمنان علیه السلام فرمود: باید غرامت خانه و اثاثیه اش را پردازد، آن گاه او را به قتل برسانند.

۱- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۵۳۸، باب ۳ از ابواب حدّ محارب، ح ۱.

آیا به وجه دیگری غیر از عنوان محارب می توان قتل این مرد را توجیه کرد؟ احتمال دارد از جهت مفسد فی الأرض بودن حکم به قتل داده است. از کدام قسمت روایت محارب بودنش استفاده می شود؟

پاسخ قطعی برای این سؤال نداریم؛ لیکن از جهت تناسب حکم و موضوع و نقل صاحب وسائل رحمه الله روایت را در باب محارب و استناد فقها به آن در همین باب، می توان گفت اجرای حدّ قتل از جهت صدق عنوان محارب بوده است.

محمّد بن الحسن یاسناده عن محمّد بن علی بن محبوب، عن سلمه بن الخطّاب، عن علی بن سیف بن عمیره، عن عمرو بن شمر، عن جابر، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: من أشار بحدیده فی مصر قطعت یده ومن ضرب بها قتل. (۱)

فقه الحدیث: سند روایت به جهت عمرو بن شمر اعتبار ندارد. امام باقر علیه السلام فرمود:

کسی که در شهری به آهنی اشاره کند (شمشیر یا چاقویش را نشان بدهد) بدون این که ضرب و جرحی با آن انجام بدهد، باید دستش بریده گردد؛ و اگر با آن ضرب و جرحی وارد کرد، باید کشته شود.

دلالت روایت: نسبت به حکم قطع و قتل که به نحو تخییر است یا ترتیب؟ در مسأله پنجم بحث خواهیم کرد. الآن سخن در این است که از جمله ی «من أشار بحدیده» حصر و اختصاص فهمیده نمی شود؛ زیرا، امکان دارد روایت در مقام بیان یک مصداق روشن و واضح است. بنابراین، اگر کسی با چوب و سنگ هم ایجاد رعب و ترس کند، همین حکم را داشته باشد.

اگر از روایت انحصار فهمیده می شد، با روایت سکونی تنافی داشت؛ اما با ضعف سند از یک طرف و عدم دلالت بر انحصار از طرف دیگر، نمی توان آن را منافی با روایت سکونی دانست.

---

۱- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۵۳۸، باب ۲ از ابواب حدّ محارب، ح ۳.

مشکل ما در این مسأله، کلمه ی سلاح است که فقها در تعریف محارب آورده اند. اگر کسی بر این تعریف جمود داشته باشد، به کسی که با سنگ و چوب رعب ایجاد می کند، نمی تواند محارب بگوید؛ زیرا به سنگ و چوب سلاح نمی گویند.

نظر برگزیده: هرچند فقها تعریف محارب را به سلاح مقید کرده اند، لیکن قوام و حقیقت محاربه به این است که قصدش ترساندن مردم و ایجاد فساد باشد و کاری از او سرزند که این نتیجه را به دنبال داشته باشد. در تحقّق این معنا، فرقی بین چاقو و سنگ و چوب نیست. نمی توان گفت: اگر اخافه و افساد با آهن و چاقو باشد، محارب است و گرنه محارب نیست.

از سوی دیگر، ترتّب حدود بر محاربه از جهت این است که مصداقی از مصادیق افساد در زمین است، پس معلوم می شود «سلاح» مأخوذ در تعریف محارب، در کلمات فقها یک معنای وسیعی دارد؛ یعنی کسی که با وسیله ای به ترساندن مردم و افساد در زمین پردازد.

این وسیله هر چیز و از هر جنس باشد.

### مقصود از ترساندن مردم

امام راحل رحمه الله در تحریرالوسیله در تعریف محارب فرمود: «محارب کسی است که برای ترساندن مردم سلاح برهنه کند یا بردارد». آیا مقصود از مردم، جمعیت و گروه است به گونه ای که اگر قصدش ترساندن یک نفر باشد محارب صدق نکند یا بر اخافه ی یک نفر هم عنوان محارب صادق است؟

در تعبیر اکثر فقها قید «الناس» مضاف الیه «اخافه» است، ولی در بعضی از کلمات «اخافه» را بدون مضاف الیه آورده اند؛ که در این صورت، با ترساندن یک نفر نیز محاربه محقّق می گردد. ولی بنا بر تفسیر اخافه به «الناس» نیز می توان گفت: ترساندن یک نفر در صدق عنوان کافی است؛ زیرا اگر فردی انسانی را بی جهت آزار دهد، در تعبیر فارسی می گویند: فلانی مردم آزار است. مردم آزاری مقید به آزار دادن گروه و جمعیت نیست؛ به آزار یک نفر نیز صدق دارد. إخافهالناس نیز به ترساندن یک نفر صادق است.

مقصود از «الناس» آیا خصوص مسلمانان است تا ترساندن اهل ذمه ای که به شرایط

ذمه عمل می کنند، محاربه به شمار نیاید یا از تناسب حکم و موضوع می فهمیم مقصود کسانی هستند که ترساندن ایشان حرام باشد؟ و گرنه اگر کسی شمشیر برهنه کند و لشکر دشمن را بترساند، نه تنها این عمل جایز است، بلکه واجب هم می باشد.

بنابراین، شخص ذمی که در پناه اسلام است، ترساندنش همانند ترساندن مسلمان حرام است و حدی که در مورد محارب جعل شده، اختصاص به ترساندن مسلمان و مملکت اسلام ندارد. لذا، اگر کسی در دارالکفر مسلمانان را بترساند، حکم محارب بر او مترتب می شود.

### کیفیت اخافه ی مأخوذ در تعریف

ترساندن بر دو نوع است:

۱- اخافه ای که قصد و غرض فاعلش ترساندن مردم و ایجاد فساد در روی زمین باشد؛ یعنی قصد دارد با این کارها گردن کلفتی کرده، بر مردم ناحیه ای سیطره پیدا کند. این نوع ترساندن سبب تحقق عنوان محارب و ترتب حد آن می گردد.

۲- فردی که به عرض و آبرویش توسط فرد یا گروهی تجاوز شده و یا متعرض ناموسش شده اند یا اموالش را غصب کرده اند، برای انتقام، یا ترساندن طرف چاقو می کشد؛ با چنین ترساندنی مصداق برای مفسد فی الأرض نمی شود و عنوان محارب بر او صادق نیست.

صاحب جواهر رحمه الله می فرماید: اصحاب این مسأله را درست تنقیح نکرده اند و خودشان اظهار تمایل به دخول تمام موارد بالا در حکم محارب دارند؛<sup>(۱)</sup> لیکن واقع مسأله این است که اخافه ی افسادی، ترساندن خاصی است که در همه جا صادق نیست؛ مثلاً اگر مرتعی بر طبق شرع و قانون به یک روستایی تعلق داشت و اهالی روستای دیگری آن را غصب کردند، صاحبان مرتع با چوب و شمشیر به راه افتادند تا آنان را بترسانند و مال خود را باز پس گیرند، بدون اشکال، این ترساندن افسادی نیست و عنوان محارب بر آن صادق نیست. لذا امام راحل رحمه الله فرمود: «لإخافه الناس وإرادته الفساد» یعنی فاعل هر اخافه ای

۱- جواهر الکلام، ج ۴۱، ص ۵۶۹، س ۷.

که به قصد تولید فساد باشد، محارب است.

امام راحل در پایان این مسأله می فرماید: آیا همراه با قصد اخافه ی فرد، در بین مردم نیز باید ترسی پیدا شود تا عنوان محارب صدق کند؟، لذا اگر فرد ضعیفی به قصد ترساندن مردم شمشیر کشید ولی هیچ کس خوف و وحشت نکرد آن را به شوخی و مزاح گرفتند، محارب نیست و حد آن را نیز ندارد.

ظاهر مطلب این است که باید از ترساندنش، ترس نیز حاصل شود؛ و گرنه بر او صادق نیست.

تأثیر اخافه در خوف و ترسیدن مردم تا چه مقدار لازم است؟ آیا باید تمام مردم بازار یا محله بترسند یا یک نفر، دو نفر که ترس بردارند، کافی است؟ یا اگر مردان نترسیدند اما زنان به علت ضعفی که در وجودشان هست تحت تأثیر واقع شدند، باز عنوان محارب صادق است؟

ظاهر این است که اخافه ی همه ی مردم لازم نیست؛ بلکه اگر شرایط دیگر را دارا باشد و به قصد اخافه و ایجاد رعب اسلحه کشید و یک یا چند نفر ترسیدند، محارب صادق است و باید حد اجرا گردد.

### تعمیم محاربه به دریا و خشکی، شهر و بیابان، شب و روز

در شأن نزول آیه ای که در حد محارب نازل شده، بین مفسران اختلاف است؛ گروهی از آنان معتقدند آیه مربوط به قطاع الطریق است، یعنی کسانی که در جاده ها راه مسافران را گرفته و با سلاح آنان را تهدید و تمام یا مقداری از اموالشان را می گیرند.<sup>(۱)</sup> برخی از فقها نیز خیال کرده اند آیه، اختصاص به همین مورد دارد؛ لذا اگر چنین اخافه ای در شهر رخ داد، عنوان قطاع الطریق و محارب صادق نیست؛ پس، حد محارب نیز جاری نمی گردد.

در نقد این گروه می گوئیم:

اولاً: بر فرض این که آیه مربوطه به قطاع الطریق باشد، شأن نزول سبب اختصاص

۱- مجمع البیان، ج ۳، ص ۳۱۲؛ الکشاف، ج ۱، ص ۶۲۸؛ تفسیر القمی، ج ۱، ص ۱۶۷؛ المنتخب من تفسیر القرآن، ج ۱، ص ۲۲۳.



نمی‌گردد. آیات زیادی داریم که شأن نزول خاصی دارد و در عین حال، معنای آیه عامّ و گسترده است.

ثانیاً: روایاتی داریم که در آن‌ها به کلمه ی «مصر» تصریح شده است و عاملش را نیز محارب نامیده است.

محمّد بن یعقوب، عن محمّد بن یحیی، عن أحمد بن محمّد، عن ابن محبوب، عن أبي أيوب، عن محمد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام، قال:

من شهر السلاح في مصر من الأمصار فعقر اقتص منه ونفى من تلك البلد، ومن شهر السلاح في مصر من الأمصار وضرب و عقر وأخذ المال ولم يقتل فهو محارب فجزاؤه جزاء المحارب.... (۱)

فقه الحدیث: در این روایت صحیح، امام باقر علیه السلام فرمود: کسی در شهری از بلاد سلاح بکشد و مردم را دنبال کرده پایشان را قطع کند، پس از قصاص جنایت از آن شهر تبعید می‌شود؛ و اگر کسی سلاح کشید، مردم را پی کرد و زد و مالشان را گرفت ولی کسی را نکشت، محارب است و حدّ محارب عقوبت است.

در این روایت صحیح، امام علیه السلام عنوان محارب را بر کسی که در شهر مرتکب این امور گردد تطبیق می‌کند. برای حدّ در این روایت ترتیب قائل شده که باید مقتضای جمع بین این روایت و روایات دیگر را ملاحظه کنیم.

وعن علي بن إبراهيم، عن أبيه، وعن أبي علي الأشعري، عن محمد بن عبد الجبار جميعاً، عن صفوان بن يحيى، عن طلحة النهدي، عن سوره بن كليب، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: رجل يخرج من منزله يريد المسجد أو يريد الحاجه فيلقاه رجل ويستعقبه فيضربه ويأخذ ثوبه.

قال: أي شيء يقول فيه من قبلكم؟ قلت: يقولون هذه دغاره معلنه، وإنما المحارب في قري مشرکه. فقال: أيهما أعظم؟ حرمه دار الإسلام أو دار

۱- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۵۳۲، باب ۱ از ابواب حدّ محارب، ح ۱.

الشرك؟ فقلت: دار الإسلام.

فقال: هؤلاء من أهل هذه الآية: إِنَّمَا جَزَأُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَ... (۱)

فقه الحدیث: سند روایت بد نیست. راوی به امام علیه السلام گفت: مردی برای رفتن به مسجد یا انجام کاری از خانه اش خارج می شود، در راه به مردی برخورد می کند، آن مرد او را تعقیب کرده، می زند و لباسش را می گیرد، حکم ضارب چیست؟

امام علیه السلام فرمود: علمای اهل سنت که نزد شما هستند، در این مورد چه می گویند؟

راوی گفت: آن را غارتگری علنی می دانند، و محاربه را مخصوص بلاد کفر و شرک می دانند.

امام علیه السلام فرمود: احترام مملکت اسلام بیشتر است یا کفر؟

راوی گفت: مملکت اسلام.

امام علیه السلام فرمود: این فرد از مصادیق آیه ی محاربه است.

دلالت روایت بر مطلوب ما تمام است. امام علیه السلام عنوان محارب را بر کسی که اخافه اش در شهر واقع شده، منطبق کرده اند؛ لیکن در روایت ذکری از سلاح و چوب نیست. ممکن است روایت را دلیل قرار دهیم و بگوییم: اگر فردی به نیروی بازویش تکیه کرد و در مقام ترساندن مردم برآمد، همین مقدار در تحقق عنوان محارب کافی است.

### عدم اشتراط بودن از اهل ربه

امام راحل رحمه الله می فرماید: علاوه بر آن چه تا این جا گفتیم، شرط دیگری در عنوان محارب دخالت ندارد، لازم نیست محارب اهل ربه باشد.

مقصود از اهل ربه، کافر و مشرک بودن نیست؛ بلکه مراد انسان لایابالی است که هر آینه احتمال می دهیم از سلاح استفاده کند و کسی را به قتل برساند و چیزی را باقی نگذارد. روایات و آیه مقید به اهل ربه نیست؛ فقط یک روایت مشتمل بر این قید است:

۱- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۵۳۷، باب ۲ از ابواب حدّ محارب، ح ۲.

محمد بن الحسن باسناده عن محمد بن يحيى، عن العباس بن معروف، عن الحسن بن محبوب، عن علي بن رئاب، عن ضريس، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: من حمل السلاح بالليل فهو محارب إلا أن يكون رجلاً ليس من أهل الرّيبه. (۱)

فقه الحديث: سند روایت خوب است. امام باقر علیه السلام فرمود: کسی که در شب با خودش سلاح بردارد، محارب است مگر آن که اهل ریه نباشد.

گفته اند: از روایت استفاده می شود در تحقق عنوان محارب، اهل ریه بودن شرط است؛ زیرا، امام باقر علیه السلام کسی را که اهل ریه نباشد از محاربین استثنا کرد.

نقد استدلال: در محارب دو نوع بحث وجود دارد: بحث ثبوتی و اثباتی؛ یعنی یکبار بحث ما در حقیقت و معنای محارب است، چه خصوصیات و شرایطی در آن دخالت دارد، و یکبار سخن در کیفیت اثبات محارب است که با چه چیزی ثابت می شود فلان شخص محارب است.

این روایت بیانگر مقام اثبات است نه ثبوت؛ زیرا، اگر در صدد بیان معنای محارب بود، باید قید اخافه و اراده ی افساد فی الأرض و غیر آن را نیز مطرح کند. علاوه بر این که قید «لیل» دخلی در تحقق محاربه ندارد، لذا روایت می گوید: اگر کسی را دیدید شب سلاح برداشته و از اهل ریه است، او محارب است؛ یعنی محاربه به حمل سلاح در شب به شرط اهل ریه بودن ثابت می گردد؛ در حالی که بحث ما در مقام ثبوت است.

### تعمیم عنوان محارب نسبت به زن و مرد

در حدود گذشته مانند حدّ زنا، سرقت، شرب مسکر، بین زن و مرد تفاوتی نبود. در آیه ی شریفه می فرماید: **إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُجَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا (۲) «الَّذِينَ»** جمع موصول مذکر است، آیا با توجه به این مطلب می توان گفت: حدّ

۱- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۵۳۷، باب ۲ از ابواب حدّ محارب، ح ۱.

۲- سوره ی مائده، ۳۳.

محاربه مختص مردان است یا این آیه را نیز باید تعمیم داد همانند آیات و روایاتی که موصول مذکر به کار رفته و حکم شامل مرد و زن می شود مانند يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ (۱)، يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ارْكَعُوا وَاسْجُدُوا وَاعْبُدُوا رَبَّكُمْ وَافْعَلُوا الْخَيْرَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ (۲) و ...؟

صاحب جواهر رحمه الله فرموده است: مرحوم ابن ادریس در کتاب سرائر پس از نقل عبارت خلاف (۳) و مبسوط (۴) مبنی بر تساوی ذکور و اناث در حدّ محاربه می فرماید: «بیشتر احکامی که در این دو کتاب هست، احکام اهل سنت و مخالفان است، و شیخ طوسی رحمه الله نیز در این مسأله قول آنان را پذیرفته است، در حالی که در آیه ی محاربه موصول مذکر استعمال شده است؛ اگر در مواردی می گفتیم زنان با مردان مساوی هستند، دلیل بود؛ ولی در این مقام هیچ دلیلی بر تعمیم وجود ندارد؛ لذا، باید به اختصاص حدّ محارب به مردان فتوا داد». (۵)

صاحب جواهر رحمه الله می فرماید: مرحوم ابن ادریس در صفحه ی بعد می گوید: «ثابت کردیم در حدّ محاربه برای زنان و مردان فرقی نیست؛ زیرا، آیه ی شریفه به اطلاق و عمومش بر تساوی مرد و زن دلالت دارد». این کیفر بی ادبی است که ابن ادریس رحمه الله نسبت به شیخ طوسی رحمه الله و دیگران روا داشته است. (۶)

۱- سوره ی مائده، ۳۵.

۲- سوره ی حج، ۷۷.

۳- الخلاف، ج ۵، ص ۴۷۰، مسأله ۱۵.

۴- المبسوط، ج ۸، ص ۵۶.

۵- السرائر، ج ۳، ص ۵۰۸.

۶- جواهر الکلام، ج ۴۱، ص ۵۶۸.

[موارد عدم ثبوت حدّ المحارب]

[مسأله ۲- لا- یثبت الحکم للطلیع، وهو المراقب للقوافل ونحوها لیخبر رفقاءه من قطع الطريق، ولا- للردء، وهو المعین لضبط الأموال، ولا لمن شهر سيفه أو جهّز سلاحه لإخافه المحارب ولدفع من یقصد به بسوء ونحو ذلك ممّا هو قطع الفساد لا الفساد، ولا للصغیر والمجنون ولا للملاعب.]

### موارد عدم ثبوت حدّ محارب

#### اشاره

در موارد زیر حدّ محارب ثابت نمی گردد.

۱- طلیع: کسانی که مراقب کاروان ها هستند و رسیدن کاروان را به محدوده ی قطع الطريق خبر می دهند. در حقیقت، کانال اطلاعاتی دزدان است.

۲- ردء: کسی است که در جمع آوری اموال به محارب کمک می کند.

۳- مدافع: کسی که برای ترساندن محارب، یا دفع فسادش، یا دفع کسی که قصد سوئی نسبت به او دارد و مانند آن، سلاح بردارد یا برهنه کند.

۴- حدّ محارب در حقّ صغیر و مجنون و ملاعب ثابت نمی شود.

### بیان دو اشکال در عبارت شرایع و تحریرالوسیله

مرحوم محقق رحمه الله بعد از تعریف محارب می فرماید: «ولا یثبت هذا الحکم للطلیع ولا للردء»؛<sup>(۱)</sup> امام راحل رحمه الله نیز در تحریرالوسیله به تبع شرایع می فرماید: «لا یثبت الحکم للطلیع ولا للردء و...» ظاهر دو عبارت این است که افراد مذکور از مصادیق محارب اند، امّا حکمش را ندارند. به عبارت دیگر، خروج این افراد، خروج تخصیصی و حکمی است نه خروج موضوعی و تخصّصی. اگر چنین معنایی مقصود مرحوم محقق و امام راحل باشد، دو اشکال وارد می شود:

۱- در عبارت شرایع و تحریرالوسیله تا به این جا حکم محارب ذکر نشده است، چگونه

۱- شرایع الاسلام، ج ۴، ص ۹۵۹.

مرحوم محقق می فرماید: «لا یثبت هذا الحکم...؟» ضمیر اشاره به کدام حکم اشاره دارد؟

امام رحمه الله نیز می فرماید: «لا- یثبت الحکم». کدام حکم منظور است؟ در حالی که حکم محارب در مسأله پنجم تحریر الوسیله مطرح شده است.

۲- موارد مذکور در دو عبارت خروج موضوعی دارد و نه خروج حکمی؛ یعنی عنوان محارب بر این موارد صادق نیست. لذا، نباید گفت: «لا یثبت الحکم...» بلکه باید گفت:

«لا یثبت عنوان المحارب...».

توجهی برای رفع اشکال: اگر بگوییم: مقصود از «حکم» در این دو عبارت حکم محارب نیست، بلکه مراد از «لا- یثبت الحکم»، «لا- یثبت الحکم بگونه محارباً» است؛ یعنی در مورد «طلیع» و «درء» و «مدافع» نمی توان حکم به ثبوت موضوع محارب کرد؛ با این توجه هر دو اشکال رفع می گردد.

### خروج «طلیع» از عنوان محارب

«طلیع» برگرفته از «اطلاع» و «مطلع» است؛ یعنی کسی که دزدان و راهزنان را از زمان عبور قافله آگاه می کند. در حقیقت افرادی که کانال اطلاعاتی قطاع الطريق هستند، معمولاً در کنار جاده می ایستادند. زمانی که قافله یا ماشینی برسد که شامل کالای مردم است، به راهزنان علامت می دهند تا آنان قافله را غارت کنند؛ ولی خودشان در چپاول و غارتگری دخالت نمی کنند. طلیع فقط جاسوسی می کند، نقش دیگری و یا حتی اسلحه هم ندارد.

اشکال: خروج طلیع از عنوان محارب بدیهی است و نیازی به طرح کردن نداشت؛ لازم نبود بگویند: حدّ محارب در حقیقت ثابت نمی شود.

جواب: در گذشته به این نکته اشاره شد که بسیاری از مفسران و فقها معتقدند آیه ی محارب در شأن قطاع الطريق نازل شده است. البته به اختصاص حکم آیه به قطاع الطريق معتقد نیستند؛ بلکه آنان را مصداق روشن محارب می دانند. از این رو، فقها درصدد برآمده اند حکم افرادی را که به صورتی راهزنان را یاری می دهند ولی خودشان در بستن راه بر قافله و اسلحه کشی و تهدید و غارت اموال دخالتی ندارند، روشن کنند. «طلیع»

اسلحه ای نکشیده و تهدیدی نکرده و مردم را ترسانیده است؛ لذا، تعریف محارب بر او صادق نیست. او فقط وسیله ی خبررسانی قطاع الطریق است.

### خروج «ردء» از عنوان محارب

«ردء» در لغت به معنای ناصر و مُعین است؛ و در باب محارب به افرادی می گویند که در جمع آوری اموال، راهزنان را یاری می کنند، بدون این که اسلحه ای بکشند یا کسی را بترسانند. فقط کارشان حَمالی و حفاظت از اموال است. لذا، بر این گروه نیز تعریف محارب صادق نیست.

سؤال: هرچند تعریف محارب بر «طلیع» و «ردء» صادق نیست، اما آیا این دو گروه مفسد فی الارض نیستند؟ در صدق این عنوان نیازی به تجرید اسلحه و اخافه ی مردم نیست، کسی که برای قافله خبرچینی می کند یا به جمع آوری اموال مردم پس از راهزنی می پردازد، مصداق «مفسد فی الأرض» است.

جواب: در تطبیق عنوان «مفسد فی الأرض» بر «طلیع» و «ردء» بحثی نیست؛ زیرا، در گذشته گفتیم: نسبت «مفسد فی الأرض» و «محارب» عموم و خصوص مطلق است؛ یعنی هر محاربی مفسد فی الأرض است، ولی هر مفسد فی الأرضی محارب نیست. اما بحث ما الآن در محارب است و نه مفسد فی الأرض؛ می خواهیم ببینیم آیا عنوان محارب بر این دو نفر صادق هست یا نه؟

شاهد این مطلب، طرح خصوصیات محارب از تجرید یا تجهیز سلاح، اخافه ی مردم، تساوی بین مرد و زن و مانند آن است. اگر موضوع بحث مفسد فی الأرض بود، نیازی به طرح این خصوصیات نبود.

به بیان دیگر، «مفسد فی الأرض» دایره ی وسیعی دارد؛ سرقت، زنا، لواط، شرب خمر و ... را شامل می گردد. یعنی تمام عناوینی که موضوع حدّ را می سازند، از مصادیق «مفسد فی الأرض» هستند. «تطبیق عنوان مفسد فی الأرض» بر آن ها سبب نمی شود که ما آن عناوین را یکی یکی و به طور مستقلّ مطرح نکنیم. بنابراین، از محارب نیز که یکی از مصادیق آن است، به طور مستقلّ بحث می شود. طلیع و ردء هرچند هر دو عمل حرام و از

مصادیق مفسد فی الأرض هستند، ولی عنوان محارب بر آن ها صدق نمی کند؛ زیرا، محارب از حرب مشتق شده است و در حرب نیاز به سلاح و تجرید آن است؛ و بدون سلاح محاربه محقق نمی گردد.

### خروج «مدافع» از عنوان محارب

کسی که شمشیر می کشد یا سلاح برمی دارد لیکن برای ترساندن محارب، مدافع نام دارد و نه محارب؛ زیرا، برای دفاع از مردم یا خودش سلاح می کشد و محارب را می ترساند؛ هرچند بیشتر قیود تعریف محارب در مدافع نیز وجود دارد، اما مدافع، با تجرید یا تجهیز سلاحش محاربی که مسلمان است را می ترساند؛ لذا، در آن تعریف، یک قید توضیحی «وإرادة الإفساد فی الأرض» بود؛ یعنی محارب این اعمال را برای ایجاد فساد در زمین انجام می دهد. این قید در مدافع که به جنگ محارب می رود، و قصدش دفع فساد است نه ایجاد فساد، وجود ندارد. لذا، از تعریف محارب خارج است.

اگر محاربی بالفعل وجود ندارد، یعنی شخصی که به قصد ترساندن مردم و ایجاد فساد، تجرید یا تجهیز سلاح کرده باشد، وجود ندارد؛ اما نسبت به این فرد قصد سوء دارند و درصدد اذیت و آزارش هستند، اگر برای دفاع از خود و جلوگیری از ضربات آنان سلاح بردارد، محارب نیست؛ زیرا، قصد فساد ندارد، بلکه می خواهد از تحقق فساد جلوگیری کند.

### خروج کودک، مجنون و شوخ از عنوان محارب

صاحب جواهر رحمه الله مسأله ی صغیر را در این باب مطرح نکرده اند؛ شاید به روشن بودن اعتبار بلوغ در اقامه ی حد اکتفا کرده اند. (۱)

در باب زنا، لواط، سرقت، شرب خمر، حکم صبّی را متعزّض شده اند، و عدم تعزّض فقها در باب محارب به خاطر عدم فرق بین بالغ و غیربالغ نیست؛ بلکه به علّت وضوح مسأله آن را مطرح نکرده اند. پس، همان گونه که در عناوین سابقه، شرط ثبوت حدّ، عقل و

۱- جواهر الکلام، ج ۴۱، ص ۵۷۰، سطر ۱۹.



بلوغ بود، در این مسأله نیز شرط است. البتّه به قول صاحب جواهر رحمه الله کلمات فقها در باب محارب منسجم و منضبط نیست، بلکه مشوّش و مضطرب است.

فردی که تجهیز یا تجرید سلاح می کند ولی قصدش شوخی و هزل است نیز از تعریف محارب خارج است؛ زیرا، اراده ی جدّی بر تحقّق فساد در زمین ندارد؛ بلکه می خواسته به عنوان شوخی و مزاح دوستان یا مردم را بترساند. روایت مؤیّدی نیز در این باب هست:

عبدالله بن جعفر فی (قرب الإسناد) عن عبدالله بن الحسن، عن جدّه علی بن جعفر، عن أخیه موسی بن جعفر علیهما السلام، قال: سألته عن رجل شهر إلى صاحبه بالرمح والسکین. فقال: إن كان يلعب فلا بأس. (۱)

فقه الحدیث: این روایت مورد اعتماد است. علی بن جعفر از برادرش امام هفتم علیه السلام می پرسد: اگر مردی چاقو یا نیزه بر روی ریفش بکشد، حکمش چیست؟

امام علیه السلام فرمود: اگر جنبه ی شوخی و ملاحظه داشته، حدّی ندارد.

از سؤال راوی: «شهر إلى صاحبه بالرمح والسکین» استفاده می شود جنبه ی جدّی نداشته است؛ زیرا، مقصود از صاحب، دوست و رفیق است؛ به همین جهت، امام علیه السلام نیز حکم صورت ملاحظه را فرمود. در روایات دیگر چون مسأله به صورت جدّی مطرح بوده، امام علیه السلام نیز پاسخ، محاربه ی جدّی را گفته اند.

---

۱- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۵۳۸، باب ۲ از ابواب حدّ محارب، ح ۴.

[حکم الإخافه من غير سلاح]

[مسأله ۳- لو حمل على غيره من غير سلاح ليأخذ ماله أو يقتله جاز بل وجب الدفاع في الثاني ولو انجز إلى قتله، لكن لا يثبت له حكم المحارب.]

ولو أخاف الناس بالسوط والعصا والحجر، ففي ثبوت الحكم إشكال، بل عدمه أقرب في الأولين.]

### حکم دفاع و ترساندن با تازیانه و عصا و سنگ

#### اشاره

این مسأله دو فرع دارد:

۱- اگر فردی بدون سلاح به دیگری برای گرفتن مال یا کشتن او حمله کرد، بر دومی جایز، بلکه واجب است از خود دفاع کند؛ هرچند به قتل اولی منجر شود. حکم محارب بر دومی ثابت نمی شود.

۲- اگر مردم را با تازیانه، یا عصا و یا سنگ بترساند، در ثبوت حکم محارب اشکال داریم؛ بلکه اقرب عدم ثبوت در مورد تازیانه یا عصا است.

#### فرع اول: حکم دفاع از مال و جان

#### اشاره

در این فرع دو مطلب باید بررسی شود:

۱- اگر فردی بدون سلاح برای گرفتن مال دیگری یا کشتنش به او حمله کند، فرد دوم چه عکس العملی می تواند انجام دهد و تا چه اندازه از خود دفاع کند؟

۲- آیا عنوان محارب بر فرد اول صادق است؟

مطلب اول: اگر اولی قصد جان دومی را کرده باشد، در این صورت، نه تنها جایز است که دومی از خود دفاع کند، بلکه واجب است؛ زیرا، در شرع مقدّس اسلام حفظ نفس واجب است. لذا بر او واجب است از خود دفاع کند و نگذارد مهاجم قصدش را عملی کند.

برای این دفاع حدّ و مرزی نیست؛ بلکه اگر به قتل مهاجم نیز منتهی گردد، اشکالی ندارد. زیرا، وجهی ندارد که فرد دوم برای زنده ماندن مهاجم خود را به کشتن بیندازد. او

بی جهت و به ناحقّ حمله کرده است و بر فرد دوّم واجب است برای حفظ جاننش از خود دفاع کند.

اگر اوّلی قصد مال دوّمی را دارد و نه جانش را، دفاع مشروعیت دارد و جایز است؛ اما وجوبی ندارد. عبارت تحریرالوسیله در این جا در تفصیل بین دفاع از جان و مال ظهور دارد، لیکن در کتاب امر به معروف و نهی از منکر در باب دفاع از نفس و مال، در تفصیل این مطلب می فرماید:

مسأله ۵: لو هجم علی ماله أو مال عیاله جاز له دفعه بأی وسیله ممکنه ولو انجزّ إلى قتل المهاجم.

مسأله ۶: یجب علی الأحوط فی جمیع ما ذکر أن یتصدی للدفاع من الأسهل فالأسهل، فلو اندفع بالتنبيه والإخطار بوجه کالتنحیح مثلاً فعل، فلو لم یندفع إلا بالصیاح والتهدید المدهش فعل واقتصر علیه، وإن لم یندفع إلا بالید اقتصر علیها، أو بالعصا اقتصر علیها، أو بالسیف اقتصر علیه جرحاً إن أمکن به الدفع، وإن لم یمكن إلا بالقتل جاز بكلّ آله قتاله ....

«اگر فردی به مال فرد دیگر یا مال و عیال او هجوم آورد، دفع او به هر وسیله ی ممکنی جایز است، هرچند به قتل مهاجم منتهی شود.

بنا بر احتیاط واجب، در دفاع از مرتبه ی پایین تر شروع کند؛ اگر مؤثر نبود، به مرتبه ی شدیدتر برسد. پس اگر با اخطار و سروصدا می تواند او را دفع کند، همان را انجام دهد؛ و اگر نیاز به داد و فریاد و تهدید است، به همان اکتفا کند؛ و به همین ترتیب، نوبت به دست و عصا و شمشیر برای ایجاد جراحت؛ و اگر هیچ کدام مؤثر نبود و دفع مهاجم جز با کشتن او امکان ندارد، با هر آلت قتاله ای می تواند او را به قتل برساند ...».

### ادله ی دفاع از مال

روایات متعدّدی در این مورد داریم. در کتاب شرایع و جواهرالکلام این بحث را در آخر کتاب حدود مطرح کرده اند و امام رحمه الله در کتاب امر به معروف و نهی از منکر تحریرالوسیله آورده اند. به قسمتی از روایاتش اشاره می کنیم:

محمد بن علی بن الحسین بإسناده عن العلاء، عن محمد بن مسلم، عن أحدهما عليهما السلام، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: من قتل دون ماله فهو شهيد، وقال: لو كنت أنا لتركت المال ولم اقاتل. (۱)

فقه الحديث: در این صحیح، امام باقر یا امام صادق علیهما السلام فرمودند: رسول خدا صلی الله علیه و آله فرمود: اگر کسی به عنوان دفاع از مالش کشته شود، شهید خواهد بود. امام علیه السلام فرمود: اگر من باشم، مال را برای او می گذارم و مقاتله نمی کنم.

از روایت استفاده می شود: مقاتله برای دفاع از مال اشکال ندارد؛ حتی اگر به قتل مدافع منتهی گردد. لیکن ذیل روایت بیانگر این است که شهادت در این مورد مانند شهادت در جهاد نیست؛ زیرا، فرمود: مال آن قدر ارزش ندارد که به خاطرش مقاتله کنیم؛ و چه بسا این مقاتله به کشتن ما تمام شود. نباید برای یک امر مادی جان نبی یا معصومی از دست برود؛ ما از این نوع شهادت، استقبال نمی کنیم.

به هر حال، این روایت بر جواز دفاع از مال تا حدّ مقاتله و شهید شدن دلالت دارد. در مقاتله، گاه انسان می کشد و گاهی او را می کشند. پس کشتن مهاجم نیز اشکالی ندارد. در روایت دیگر به جواز قتل مهاجم تصریح شده است.

محمد بن یعقوب، عن أحمد بن محمد، عن محمد بن أحمد القلانسی، عن أحمد بن الفضل، عن عبد الله بن جبلة، عن فزاره، عن أنس أو هيثم بن براء، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: قلت له: اللص يدخل علي في بيتي يريد نفسي ومالي. فقال: اقتله فاشهد الله ومن سمع أن دمه في عنقي. (۲)

فقه الحديث: در این روایت از امام باقر علیه السلام می پرسد: دزدی به خانه ام داخل می شود و قصد مال و جانم را دارد.

امام باقر علیه السلام فرمود: او را به قتل برسان. خونش به گردن من، خدا و شنوندگان شاهد این مطلب.

۱- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۵۸۹، باب ۴ از ابواب دفاع، ح ۱.

۲- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۵۸۸، باب ۳ از ابواب دفاع، ح ۱.

اشکال ادبی: امام راحل رحمه الله در تحریر الوسیله فرمود: «لو حمل علی غیره من غیر سلاح لیأخذ ماله أو یقتله جاز بل وجب الدفاع فی الثانی ولو انجرّ إلی قتله». اگر کسی بدون سلاح به دیگری حمله کند تا مالش را بگیرد یا او را بکشد، جایز است. فاعل «جاز» چیست؟ زیرا «بل وجب الدفاع فی الثانی» بیانگر این است که «الدفاع» فاعل وجب است. اگر می فرمود: «جاز الدفاع بل وجب فی الثانی» عبارت بهتر بود. علاوه بر این که «ولو انجرّ إلی قتله» فقط به «الثانی» می خورد؛ در حالی که با توجه به مسأله ی پنج و شش مسائل دفاع از کتاب امر به معروف و نهی از منکر، و روایات و فتوای اصحاب به هر دو می خورد.

### مطلب دوّم: صدق عنوان محارب

در مفروض مسأله، فرد مهاجم اسلحه ای حتّی چوب و سنگ و تازیانه نیز به همراه خود ندارد. امام رحمه الله می فرماید: عنوان محارب بر او صادق نیست؛ زیرا، محارب در روایات بر کسی اطلاق شده که از اسلحه استفاده کند، و اسلحه یک شیء مغایر با انسان و خارج از ذاتش می باشد. لذا به کسی که با مشت و لگد دیگری را می ترساند و مالش را می گیرد، نمی توان گفت: «جَهّز سلاحه» یا «جَرّد سلاحه»، تجرید و تجهیز سلاح در حقّش صادق نیست.

به بیان دیگر، «مُحارب» مشتقّ از «حرب» به معنای سلاح است. استعمال حرب در موردی که بدون سلاح زد و خوردی باشد، استعمال مجازی است نه حقیقی؛ هرچند دایره ی سلاح را اعمّ از سنگ و چوب و تازیانه هم بدانیم، ولی مهاجم مفروض از هیچ چیزی به عنوان سلاح استفاده نکرده است لذا، تعریف محارب بر او صادق نیست.

### توسعه و تضییق معنای محارب

در مسأله اوّل بحث محارب پس از طرح آیه ی شریفه گفتیم: مستفاد از آیه این است که محارب بما هو محارب هیچ نقشی در ترتّب حدود اربعه ندارد؛ بلکه این احکام به مطلق مفسد فی الارض تعلّق دارد؛ زیرا، علّت و ملاک ترتّب این حدود بر محارب و یَسْعُونَ فی

الأَرْضِ (۱) می باشد؛ و آیه ی مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ (۲) نیز مؤید این معنا بود. با توجه به این مطلب، باید بر «طلیع» و «ردء» و «مهاجم» مفروض این مسأله نیز حدود اربعه اقامه گردد. زیرا، این عناوین از عنوان «محارب» خارج اند، لیکن در عنوان «مفسد فی الأرض» داخل اند.

اگر فردی به قصد ترساندن غیر یا کشتن او چاقو بکشد، مفسد فی الأرض است اما اگر آدم نیرومندی به انسان ضعیفی به قصد ترساندن یا کشتن حمله ور شود، مفسد نیست؟

بنابراین، اگر به ظاهر آیه ی شریفه اعتماد کنیم، باید بر غیر از شوخ و مجنون، حدود اربعه اجرا گردد؛ لیکن فقها چنین توسعه ای در موضوع حدود اربعه قائل نیستند؛ یعنی حدود اربعه را فقط نسبت به محارب جاری می دانند. محارب نیز کسی است که تجرید یا تجهیز سلاح به قصد ترساندن و فساد در زمین بنماید.

از طرفی، در هدف و مقصود محارب از اسلحه کشی و اخافه توسعه داده و گفته اند:

فرقی نمی کند که قصد محارب از این اعمال، گرفتن مال مردم باشد، یا کشتن آنان، یا زیرسلطه درآوردن، یا به بندگی گرفتن و یا قبضه کردن قدرت و حکومت، مانند منافقین خلق که تمام قصدشان اسقاط حکومت جمهوری اسلامی است.

خلاصه ی کلام، فقها این چهار حد را به مفسد فی الأرض اختصاص می دهند که سلاح برگیرد و مردم را بترساند، و قصدش از این کار یکی از امور مذکور باشد. شاهد این مطلب کلمات قوم است که به یکی از آن ها از باب نمونه اشاره می کنیم:

وإنما يتحقق (المحاربة) لو قصدوا أخذ البلاد أو الحصون أو أسر الناس واستعبادهم أو سبي النساء والذرائر أو القتل أو أخذ المال قهراً مجاهرةً.... (۳)

مرحوم کاشف اللثام می فرماید: محارب محقق می گردد در جایی که مهاجمین قصد گرفتن شهرها، یا حصارها، یا اسیر کردن مردم، یا به بندگی گرفتن آنان، یا به اسارت بردن زنان و فرزندان، یا کشتن و یا بردن مال مردم به زور و علنی را داشته باشند.

۱- سوره ی مائده، ۳۳.

۲- سوره ی مائده، ۳۲.

۳- کشف اللثام، ج ۲، ص ۴۳۱.

عَلَّامَهُ رَحِمَهُ اللَّهُ مِي فَرَمَايِدُ: إِنَّمَا يَتَحَقَّقُ لَوْ قَصَدُوا أَخْذَ الْمَالِ قَهْرًا مُجَاهِرَةً، فَإِنْ أَخَذُوهُ خَفِيَّةً فَهَمَّ سَارِقُونَ، وَإِنْ أَخَذُوهُ اخْتِطَافًا وَهَرَبُوا فَهَمَّ مُنْتَهَبُونَ لَا قَطْعَ عَلَيْهِمْ. (۱)

تَحَقُّقِ مُحَارَبَةٍ بِهٖ كَرَفْتِنِ مَالِ مَرْدَمٍ بِهٖ زُورٍ وَعَلْنِيٍّ اسْت. اِگَر پَنهَانِي آن رَا بَر دَارَنْدِ سَارِقِ اَنْدِ؛ وَ اِگَر اَز غَفْلَتِ صَاحِبِ مَالِ اسْتَفَادَهٗ مِي كَنْدِ وَ مَالِش رَا مِي رِبَايِدِ، مَخْتَطْفِ وَ مُنْتَهَبِ مِي بَاشَنْدِ وَ حُدَّ قَطْعِ مُحَارَبِ بَرِ اَنَانِ پِيَادَهٗ نَمِي شُودِ.

### فِرْعِ دَوِّم: تِرْسَانْدِنِ بَا سَنَگِ وَ تَازِيَانَهٗ وَ جُوبِ

دَر مَسْأَلَهٗ يِ اَوَّلِ دَر مَعْنَايِ سَلَاخِ، اَيْنِ بَحْثِ رَا مَطْرَحِ كَرْدِيمِ. اِمَامِ رَا حَلِ اَيْنِ اَشْيَا رَا دَاخِلِ دَر سَلَاخِ نَمِي دَاَنْدِ؛ لَذَا حَكْمِ مُحَارَبِ بَرِ كَسِي كِهٖ اَن هَا رَا بِهٖ قَصْدِ اِخَافَهٗ يِ مَرْدَمِ بِهٖ كَارِ بَرْدِ، مَتَرْتَّبِ نَمِي كَنْنَدِ؛ بِهٖ خُصُوصِ دَر مَوْرِدِ تَازِيَانَهٗ وَ عَصَا. زِيْرَا سَلَاخِ اَلْتِ قَتْلِ اسْتِ وَلِيٍّ تَازِيَانَهٗ وَ عَصَا اَلْتِ قَتْلِ نَيْسْتَنْدِ؛ وَ جَنْبَهٗ يِ سَلَاخِي نَدَارَنْدِ؛ بَلَكِهٖ تَازِيَانَهٗ اَلْتِ ضَرْبِ اسْتِ.

نَهَايَتِ كَارِي كِهٖ اَز عَصَا حَاصِلِ مِي شُودِ، سَرِ شَكْسْتَنِ وَ مَانَنْدِ اَن اسْتِ.

نَسْبَتِ بِهٖ سَنَگِ اِحْتِيَاظِ مِي كَنْنَدِ؛ زِيْرَا، اَز قَدِيمِ الْاَيَّامِ سَنَگِ جَنْبَهٗ يِ سَلَاخِي دَاشْتَهٗ اسْتِ. وَ قَتِي كِهٖ سَلَاخِ دِيْگَرِي دَر دَسْتَرَسِ نَبَاشَدِ، اَز اَيْنِ سَلَاخِ طَبِيعِي اسْتَفَادَهٗ مِي شُودِ.

وَ سَايِلِي نِيْزِ بَرَايِ پَر تَابِ سَنَگِ وَ جُودِ دَارَدِ.

[اثبات المحاربه بالإقرار وشهاده عدلين]

[مسأله ۴- یثبت المحاربه بالإقرار مرّة، والأحوط مرّتين وبشهاده عدلين.

ولا تقبل شهاده النساء منفردات ولا منضّمات. ولا تقبل شهاده اللصوص والمحاربين بعضهم على بعض. ولا شهاده المأخوذ منهم بعضهم لبعض بأن قالوا جميعاً: تعرّضوا لنا وأخذوا منّا وأما لو شهد بعضهم لبعض وقال: تعرّضوا لنا وأخذوا من هؤلاء لا منّا، قبل على الأشبه.

### ثبوت محاربه به اقرار و شهادت

#### اشاره

محاربه به يک بار اقرار از محارب ثابت می شود؛ و احتیاط در دو اقرار است؛ و همین طور به شهادت دو مرد عادل ثابت می شود.

شهادت زنان همراه با شهادت مردان یا به تنهایی پذیرفته نیست. شهادت دزدها و محاربین بر یکدیگر قبول نمی شود. شهادت کسانی که مالشان را برده اند در حقّ یکدیگر مانند این که بگویند: فلان گروه متعرّض ما شدند و اموالمان را بردند، مقبول نیست. اما اگر بعضی از افراد به نفع بعض دیگر شهادت دهند، مانند این که بگویند: متعرّض ما شدند و اموال آنان را گرفتند، کاری به اموال ما نداشتند؛ پذیرش این شهادت به قواعد شبیه تر است.

### ثبوت محاربه به اقرار

اگر محارب برای تخفیف گناهانش در آخرت نزد حاکم آمد و اقرار کرد، بدون اشکال با اقرار محاربه ثابت می گردد؛ لیکن سخن در این است که آیا یک اقرار کافی است یا باید دو مرتبه اقرار کند؟

مقتضای عموم «إقرار العقلاء علی أنفسهم جایز»<sup>(۱)</sup> کفایت یک اقرار است؛ لیکن فقهای بزرگ مانند سلّار رحمه الله در مراسم<sup>(۲)</sup> و علامه رحمه الله در کتاب مختلف<sup>(۳)</sup> فرموده اند: هر عنوانی

۱- وسائل الشیعه، ج ۱۶، ص ۱۱۱، باب ۳، کتاب الاقرار، ح ۲.

۲- مراسم الامامی، ص ۲۶۱.

۳- المختلف، ج ۹، ص ۲۲۴، مسأله ۸۰.



که موضوع حدّ واقع می شود اگر با دو شاهد عادل ثابت شود، ثبوتش نیز به دو اقرار است.

در حقیقت، اقرار را مصداقی از مصادیق شهادت می دانند. به دلیل روایت آن زن آبستن که پس از هر اقرارش امیرمؤمنان علیه السلام فرمود: خدایا این شهادت اول ... تا در مرتبه ی چهارم فرمود: «اللّٰهُمَّ إِنَّهُ قَدْ ثَبِتَ عَلَيْهَا أَرْبَعَ شَهَادَاتٍ» (۱) امام علیه السلام هر اقراری را شهادتی شمرده است. بنا بر این مبنا، محاربه با شهادت دو عادل ثابت می شود. پس باید اقرار نیز دوبار باشد.

امام راحل رحمه الله با توجّه به این مطلب فرمود: یک اقرار کافی است، لیکن احتیاط در دو اقرار است. این احتیاط واجب نیست. نکته ی جالب توجّه این است که صاحب جواهر رحمه الله می فرماید: در خصوص مسأله ی محارب، فقیهی را نیز سراغ نداریم که به تعدّد اقرار فتوا داده باشد. (۲) آن ضابطه ی کلی را سلّار و علامه رحمهما الله در جاهای دیگر گفته اند، در این مسأله کسی اقرار متعدّد را لازم ندانسته است.

انطباق شهادت بر اقرار در روایت گذشته سبب نمی شود که برای اقرار بما هو اقرار موضوعیتی قائل نشویم؛ بلکه آن را از باب اعتبار شهادت بپذیریم. شاهدش این که فقها در تمام ابواب حدود برای اقرار حسابی مستقلّ و جدای از شهادت باز کرده اند، نه این که آن را از مصادیق شهادت بدانند. بنابراین، عموم قاعده ی «إقرار العقل علی أنفسم جائز» بر کفایت یک مرتبه اقرار دلالت دارد.

### ثبوت محاربه به شهادت دو عادل

مسأله ی ثبوت محاربه به شهادت دو عادل از فتاویی است که «قیاساتها معها»؛ زیرا، هر جا دلیل بر اعتبار شهادت بیش از دو عادل نداشته باشیم، مقتضای عموم دلیل بینه، لزوم شهادت دو عادل است. در مورد زنا و لواط دلیل خاص بر اعتبار شهادت چهار عادل

۱- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۳۷۷، باب ۱۶ از ابواب حدّ زنا، ح ۱.

۲- جواهر الکلام، ج ۴۱، ص ۵۷۱.

داشتیم؛ به همین جهت، دست از این عموم برداشتیم.

از این رو، لازمه‌ی عمومیت دلیل حجیت بینه این است که هر موضوع از موضوعات خارجی با دو شاهد عادل ثابت شود. اگر بینه بر خمر بودن مایعی شهادت داد، این شهادت معتبر است. محاربه نیز یکی از عناوین واقعی است؛ لذا، شهادت بینه بر محارب بودن فردی برای حاکم حجیت دارد و باید به آن ترتیب اثر دهد.

### شهادت زنان در باب محاربه

در موارد متعدّد به این بحث اشاره کرده ایم. امام راحل شهادت زنان را به طور مستقلّ یا منضمّ به شهادت مردان قبول ندارند؛ ولی ما از روایات وارده استفاده کردیم که شهادت زنان به طور مستقلّ در حدود کفایت نمی‌کند اما منضمّ به شهادت مردان فایده دارد؛ و گفتیم: اگر چهار شاهد مرد لازم باشد، قدر متیقّن از دلیل کفایت شهادت سه مرد و دو زن است. شهادت دو مرد و چهار زن از روایت استفاده نمی‌شود؛ اگر در موردی دو مرد عادل باید شهادت دهند تا بر آن شهادت اثری مترتب گردد، صورت انضمام شهادت زنان به شهادت مردان فقط به شهادت یک مرد و دو زن حاصل می‌شود و فرض دیگر ندارد.

### شهادت دزدان و محاربین علیه یکدیگر

از آن جا که مفسّران شأن نزول آیه‌ی محاربه را در مورد راهزنان و قَطّاع طریق گفته‌اند، لذا مسائلی که در باب محارب مطرح می‌شود، بیشتر در رابطه با قافله و قاطع طریق و امثال آن است. از این رو، طلیع و رده را نیز استثنا کردند.

به هر تقدیر، اگر بعضی از محاربین علیه رفقای خودشان شهادت دادند، شهادتشان پذیرفته نیست؛ زیرا، پذیرش شهادت، مشروط به عدالت است که محارب فاقد آن است.

فرض مسأله در جایی است که چند نفر از راهزنان را دستگیر کردند، آنان می‌گویند:

ما چند نفر نبودیم، بلکه زید و عمرو نیز با ما هم دست هستند. حاکم از زید و عمرو اطلاع نداشت که قاطع طریق اند؛ در این صورت، شهادت راهزنان علیه زید و عمرو مردود است. حتی اگر علم اجمالی داشته باشیم که همراه این راهزنان دو نفر دیگر بوده‌اند ولی آنان را نشناسیم، به استناد شهادت دستگیرشدگان نمی‌توان بر زید و عمرو حکم محارب داد.

## شهادت افراد قافله بر محاربه

اگر دو شاهد عادل که خارج از قافله هستند شهادت دهند این قافله مورد هجوم زید و عمرو و ... قرار گرفت، بدون اشکال محارب بودن مهاجمین ثابت می شود. اما اگر افراد قافله گفتند: زید و عمرو ... به قافله ی ما حمله کردند، افراد را ترسانیدند و اموالشان را به غارت بردند، در صورتی که افراد فاسقی باشند، شهادتشان مفید فایده نیست؛ امّا اگر افراد عادل هستند، شهادتشان چهار فرض دارد.

فرض اول: افراد قافله می گویند: فلان گروه متعرض ما شدند و اموالمان را گرفتند. از نظر فتوا و روایت عدم پذیرش این شهادت مسلم است.

از نظر عدالت، کمبود و نقصی دیده نمی شود؛ مانع پذیرفتن این شهادت، مسأله تهمت است. زیرا با هجوم مهاجمین به این قافله، در شهود عداوت و دشمنی نسبت به آنان ایجاد می شود؛ لذا، ممکن است شهادتشان مطابق با واقع نباشد. این اتهام مانع پذیرفتن شهادتشان می شود. در کتاب شهادت گفته اند: وجود عدالت در شاهد کافی نیست، بلکه باید مورد اتهام هم نباشد.

فرض دوم: هیچ یک از افراد قافله از دستبرد راهزنان مصون نمانده است، لیکن در مقام شهادت، زید و عمرو می گویند: «فلان گروه مزاحم ما شدند و مال بکر و خالد را بردند»؛ بکر و خالد نیز می گویند: «فلان گروه مزاحم ما شدند و مال زید و عمرو را گرفتند». آیا در این فرض نیز مانند فرض اول شهادت شهود ردّ می شود؟

کاشف اللثام رحمه الله می فرماید: دو احتمال در این جا می آید:

الف: پذیرش شهادت شهود؛ زیرا، هر بینه ای به نفع غیر خودش شهادت داده و پای خود را به میان نیاورده است؛ مانند این که چهار مدیون داشته باشیم، و دو نفر بر معسر بودن دو نفر دیگر شهادت دهند، و این دو نفر نیز شهادت بدهند آن دو نفر قدرت ادای دین را ندارند. همان طور که در مورد دین این شهادت ها مقبول است، در این مورد نیز پذیرفته شود.

ب: در این جا دو شهادت است و دو دعوا؛ چون شهادت بدون دعوا معنا ندارد و شهادت برای تثبیت دعواست، لذا با شهادت هر گروه به نفع دیگری، گروه ذی نفع مدّعی

می شود؛ در نتیجه همه ی آنان مدّعی هستند و مانند فرض اوّل است که شهادت مدّعی پذیرفته نیست. (۱)

فرض سوّم: راهزنان مال همه ی افراد قافله را گرفتند ولی زید و بکر شهادت دادند اموال عمرو و خالد را گرفتند و بردند، نسبت به خودشان سکوت کردند و عمرو و خالد نیز شهادتی ندادند.

از نظر قاعده، بدون در نظر گرفتن روایت، این شهادت باید پذیرفته شود؛ زیرا، اتّهامی در کار نیست و نمی توان گفت: به همدیگر نان قرض می دهند. دو عادل شهادت می دهند و هیچ سوءظن و تهمتی هم وجود ندارد؛ شهادتشان نقصی ندارد.

فرض چهارم: زید و بکر می گویند راهزنان متعرّض ما شدند ولی از ما چیزی نبردند، اموال عمرو و خالد را بردند. صاحب ریاض رحمه الله (۲) می فرماید: احتمال پذیرش شهادت در این فرض هست. صاحب جواهر رحمه الله (۳) بر او حمله کرده و می گوید: احتمال یعنی چه؟، باید به طور جزم و قطع بپذیرید؛ زیرا، فرقی بین شهادت این دو نفر با شهادت دو نفر اجنبی خارج از صحنه نیست. چرا که اتّهامی در کار نیست. زید و عمرو تصریح می کنند از ما چیزی نبردند ولی از بکر و خالد بردند. امام راحل رحمه الله می فرمایند: «قبل علی الأشبه»، ظاهر این عبارت عدم پذیرش شهادت در سه فرض گذشته است.

در فرض اوّل، اتّفاق بر قبول نکردن شهادت است؛ و در سه فرض دیگر، اختلاف دارند؛ پس باید به تحقیق مقتضای روایت و قاعده پردازیم.

وعن محمّد بن یحیی، عن أحمد بن محمّد، عن الحسين، عن علی بن أسباط، عن محمّد بن الصّیلت، قال: سألت أبا الحسن الرضا عليه السلام عن رفقہ كانوا فی طریق فقطع علیهم الطریق وأخذوا اللّصوص، فشهد بعضهم لبعض.

قال: لا تقبل شهادتهم إلّا بإقرار من اللّصوص أو شهاده من غیرهم علیهم. (۴)

۱- کشف اللثام، ج ۲، ص ۴۳۱.

۲- ریاض المسائل، ج ۱۰، ص ۲۰۷.

۳- جواهر الکلام، ج ۴۱، ص ۵۷۳.

۴- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۲۷۲، باب ۲۷ از ابواب الشهادت، ح ۲.

فقه الحدیث: محمّد بن صلت توثیق ندارد. از امام رضا علیه السلام پرسید: قافله ای در راهی می رفتند، راهزنان راه را بستند، پس از آن که قطاع الطريق دستگیر شدند،- احتمال دارد دستگیری آنان توسط افراد قافله یا نیروی دولتی یا پس از شناسایی دزدان، آنان را گرفته باشند- آیا شهادت بعضی از افراد قافله برای بعض دیگر مفید فایده است؟

امام رضا علیه السلام فرمود: شهادتشان مردود است؛ مگر آن که دزدان اقرار کنند یا افرادی غیر از افراد این کاروان علیه دزدان شهادت دهند.

دلالت روایت: روایت فرض اول و دوّم را شامل می گردد؛ زیرا، از تعبیر امام علیه السلام در جواب راوی که گفت: «شاهد بعضهم لبعض» می فهمیم روایت متعزّض صورتی است که همگی، هرچند با فاصله شهادت داده باشند.

فرض سوّم که فقط یک گروه به نفع گروه دیگر شهادت می دهند، مشمول تعبیر وارد در روایت نیست. اگر فرض سوّم خارج بود، فرض چهارم یا به حکم انصراف یا ظهور خارج است و صاحب ریاض رحمه الله که سه فرض اول را مشمول روایت می داند، به خروج فرض چهارم از نص و فتوا تصریح دارد.

با وجود ضعف سند روایت، صاحب ریاض رحمه الله می فرماید: اکثر، بلکه اشهر به آن عمل کرده اند؛ لذا روایت معتبر می گردد و در تمام مفادش هرچند برخلاف قاعده باشد، باید به آن عمل کرد. (۱)

صاحب جواهر رحمه الله می فرماید: مسأله به این صورت که صاحب ریاض رحمه الله می گوید، نیست. زیرا، مرحوم محقق (۲) و علّامه ی حلّی رحمه الله (۳) و جماعتی معتقدند در غیر فرض اول، شهادت شهود را می پذیریم. هرچند شمول عباراتشان نسبت به فرض دوّم روشن نیست، ولی خروج فرض سوّم و چهارم از تحت روایت قطعی است. (۴)

۱- ریاض المسائل، ج ۱۰، ص ۲۰۷ و ۲۰۸.

۲- شرایع الاسلام، ج ۴، ص ۹۵۹.

۳- قواعد الاحکام، ج ۲، ص ۲۷۲.

۴- جواهر الکلام، ج ۴۱، ص ۵۷۳.

آیا روایت شامل هر چهار فرض می شود، اما اصحاب فقط در فرض اول به آن عمل کرده اند یا این که روایت فقط صورت اول را شامل می شود و بقیه ی فروض را نمی گیرد؟ به هر حال، در فرض اول، شهادت شهود به طور قطع پذیرفته نمی شود؛ در فرض چهارم، بر طبق قاعده، باید پذیرفته شود؛ لیکن در فرض دوم و سوم اشکال است.

اگر جابری برای روایت داشتیم و شامل صورت دوم و سوم می شد، قاعده را کنار می گذاشتیم؛ لیکن در صورت سوم، باید قاعده را پذیرفت و شهادت شهود را قبول کرد، در صورت دوم همان طور که کاشف اللثام رحمه الله اشاره کرد، محتمل الوجیهین است؛ در یک وجهش به صورت اول بازگشت دارد؛ زیرا، تمام افراد مدعی می شوند؛ و در یک وجهش به شهادت مدیونین بازگشت دارد. این وجه نزدیک تر است؛ زیرا، فرقی بین این مسأله و مسأله ی مدیونین نیست.

امام راحل رحمه الله در فرض چهارم فرمود: «قبل علی الأشبه» یعنی قبول در این فرض بر طبق قاعده است؛ و ظاهرش این است که روایت آن را نمی گیرد. ظاهر کلام امام رحمه الله عدم قبول در سه فرض دیگر است؛ زیرا، فقط فرض چهارم را استثنا کرده اند.

نظر برگزیده: در فرض اول شهادت شهود پذیرفته نیست. در فرض دوم، دو وجه احتمال دارد که اقرب پذیرش شهادت است. در فرض سوم و چهارم نیز قبول شهادت علی القاعده است.

[مسأله ۵- الأَقْوَى فِي الْحَدِّ تَخْيِيرُ الْحَاكِمِ بَيْنَ الْقَتْلِ وَالصَّلْبِ وَالْقَطْعِ مُخَالَفًا وَالنَّفْيِ.]

ولا- یبعد أن يكون الأولى له أن يلاحظ الجنايه ويختار ما يناسبها، فلو قتل اختار القتل أو الصلب، ولو أخذ المال اختار القطع، ولو شهر السيف وأخاف فقط اختار النفي. وقد اضطرت كلمات الفقهاء والروايات، والأولى ما ذكرنا.]

## حدّ محارب

### اشاره

تخیر حاکم بین قتل، صلب، قطع دست و پا برخلاف یکدیگر و تبعید، اقواست؛ و بعید نیست اولی این باشد که حاکم به تناسب جنایت و جرم یکی از چهار حدّ را انتخاب کند.

اگر محارب کسی را کشته است، حدّ قتل یا صلب را بر او اقامه کند؛ اگر مالی را گرفته، قطع را؛ اگر شمشیری کشیده و فقط ترس ایجاد کرده، نفی بلد را برایش انتخاب کند.

### تخیری یا تعیینی بودن حدّ محارب

ظاهر آیه ی شریفه: **إِنَّمَا جَزَاُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خَلْفٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ...** (۱) به سبب کلمه ی «أو» تخیر بین حدود اربعه است؛ یعنی حاکم شرع مخیر است محارب را بکشد، یا به دار آویزد، یا دست و پایش را به طور مخالف قطع کند؛ یعنی از دست راست، تا اصول اصابع و از پای چپ تا کعب و برآمدگی آن؛ همان حدّ اول و دوم سارق را یک جا در مورد محارب اجرا کند، و یا او را از آن مکان تبعید گرداند.

کسی که بخواهد برخلاف ظهور آیه سخن بگوید و دست از تخیر بردارد و آن را بعید بداند، باید یکی از دو راه زیر را انتخاب کند:

۱- این حدود در رتبه ی واحد نیستند، بلکه آن ها متفاوت است؛ قتل با تبعید و قطع دست و پا چگونه هم سطح اند؟

۲- محارب مراتبی دارد. محاربی که مرتکب قتل می شود، محاربی که مال می برد، و محاربی که به قصد ترساندن مردم و فساد در زمین سلاح می کشد. آیا این سه مرتبه نیست؟ در یک درجه فقط ترساندن است، در درجه ی دوّم اخافه و مال بردن می باشد و در درجه ی سوّم اخافه و اخذ مال و خونریزی است؛ با اختلاف درجات چگونه می توان به یک نوع حدّ قائل شد؟ هر دو استبعاد در مقابل ظهور دلیل هیچ نقشی ندارد؛ یعنی اگر ما باشیم و این آیه ی قرآن و روایاتی نبود، نمی توانستیم به مجرد این استبعادها دست از ظهور آیه در تخییر برداریم؛ زیرا، این گونه استبعادها به استحسان بازگشت دارد که مبنای فقه امامیه بر آن متوقف نیست.

بنابراین، آیه ی شریفه بر تخییر دلالت می کند و اختیار را به دست حاکم می دهد؛ اما این مسأله به طور کامل مورد اختلاف بسیار مهمی واقع شده است. جماعتی از قدما مانند شیخ مفید،<sup>(۱)</sup> شیخ صدوق،<sup>(۲)</sup> ابن ادریس،<sup>(۳)</sup> و اکثر متأخرین و هم چنین امام راحل رحمه الله به تخییر قائل اند.

در مقابل، شیخ طوسی رحمه الله در کتاب نهاییه،<sup>(۴)</sup> و ابوعلی اسکافی رحمه الله<sup>(۵)</sup>، مرحوم ابن زهره در کتاب غنیه<sup>(۶)</sup> و کثیری از اتباع شیخ طوسی رحمه الله به ترتیب قائل اند؛ و در کیفیت ترتیب نیز اختلاف است. در حقیقت، دو اختلاف وجود دارد که باید در دو جهت بحث کرد:

۱- آیا دلیلی بر ترتیب داریم یا باید به تخییر قائل شد؟

۲- بر فرض ثبوت ترتیب، کیفیت آن چگونه است؟

### مقام اول: ترتیب یا تخییر؟

#### اشاره

روایت سه دسته اند: یک طایفه روایاتی که بر ترتیب دلالت دارد؛ و طایفه دوّم، روایاتی که بر کیفیت ترتیب دلالت دارد؛ یعنی اصل ترتیب را مفروغ عنه گرفته است. در مقابل این دو دسته، روایاتی داریم که بر تخییر دلالت دارد.

۱- المقنعه، ص ۸۰۴.

۲- الهدایه، ص ۲۹۶؛ المقنعه، ص ۴۵۰.

۳- السرائر، ج ۳، ص ۵۰۵.

۴- النهایه فی مجرد الفقه والفتوی، ص ۷۲۰.

۵- المختلف، ج ۹، ص ۲۵۸، مسأله ۱۱۰.

۶- غنیه النزوع، ص ۲۰۱.



## ادله ی تخییر

۱- وعنه، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن جميل بن درّاج، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن قول الله عزّ وجلّ إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ إِلَى آخِرِ الْآيَةِ، أَى شَىءٍ عَلَيْهِ مِنْ هَذِهِ الْحُدُودِ الَّتِي سَمَّى اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ؟ قال: ذلك إلى الإمام إن شاء قطع وإن شاء نفى، وإن شاء صلب، وإن شاء قتل.

قلت: النفي إلى أين؟ قال: من مصر إلى مصر آخر وقال: إِنَّ عَلَيَّ نَفْيَ رَجُلَيْنِ مِنَ الْكُوفَةِ إِلَى الْبَصْرَةِ. (۱)

فقه الحديث: جميل بن درّاج از امام صادق علیه السلام پیرامون آیه ی شریفه ای که درباره ی حدّ محارب نازل شده است، می پرسد: کدام یک از چهار حدّی که خداوند در آیه فرموده است، در حقّ محارب اجرا می شود؟

امام علیه السلام فرمود: امر موکول به مشیت و اراده ی حاکم است؛ هر کدام را انتخاب کند، مانعی ندارد.

جميل پرسید: به کجا او را تبعید کند؟ امام علیه السلام فرمود: از شهری به شهر دیگر.

امیرمؤمنان علیه السلام دو نفر را از بصره به کوفه تبعید کرد- شاید سائل تصوّر می کرده است تبعید باید به بیابان یا شهری با آب و هوای بد باشد، از این رو پرسید.-

دلالت روایت: در حقیقت، این روایت که با توجه به آیه ی شریفه صادر شده و همان مضمون آیه را تثبیت می کند. در سند روایت، ابراهیم بن هاشم است که به نظر ما، ثقه است.

۲- محمّد بن یعقوب، عن محمّد بن یحیی، عن أحمد بن محمّد، عن ابن محبوب، عن أبي أيوب، عن محمّد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام، قال:

من شهر السّلاح في مصر من الأمصار فعقر اقتصّ منه ونفى من تلك البلد،

۱- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۵۳۳، باب ۱ از ابواب حدّ محارب، ح ۳.

ومن شهر السلاح في مصر من الأمصار وضرب وعقر وأخذ المال ولم يقتل فهو محارب، فجزاؤه جزاء المحارب وأمره إلى الإمام إن شاء قتله وصلبه وإن شاء قطع يده ورجله، قال: وإن ضرب وقتل وأخذ المال فعلى الإمام أن يقطع يده اليمنى بالسرقه ثم يدفعه إلى أولياء المقتول فيتبعونه بالمال ثم يقتلونه.... (۱)

فقه الحديث: در این صحیح، امام باقر علیه السلام فرمود: کسی که در شهری از شهرها سلاح بکشد و پایی را قطع کند، از او قصاص می شود و از آن شهر تبعید می گردد؛ و اگر کسی در شهری از شهرها سلاح کشید، کتک کاری کرد، پی زد، مال گرفت ولی کسی را نکشت، او محارب است و عقوبتش به دست امام است؛ اگر خواست او را می کشد و به صلیب می آویزد- مجموع هر دو مقصود نیست، بلکه به نحو تخییر است- و اگر خواست، دست و پایش را قطع می کند....

دلالت روایت: در این حدیث، امام علیه السلام فردی را که دارای خصوصیات است، به عنوان محارب معرفی می کند. سپس می فرماید: امام بین حدود اربعه مخیر است.

### دلیل ترتیب

وعن علي بن إبراهيم، عن محمد بن عيسى، عن يونس، عن يحيى الحلبي، عن يزيد بن معاوية، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن قول الله عز وجل إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَذَلِكَ إِلَى الْإِمَامِ يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ.

قلت: فمفوض ذلك إليه؟ قال: لا، ولكن نحو الجنايه. (۲)

فقه الحديث: يزيد بن معاوية از امام صادق علیه السلام درباره ی آیه ی محارب پرسید؛ امام متوجه شدند که نظر برید درباره ی حدودی است که در آیه مطرح است. لذا، فرمود:

اجرای این حدود به دست امام است، هر کار می خواهد انجام می دهد- اگر به همین جا ختم

۱- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۵۳۲، باب ۱ از ابواب حد محارب، ح ۱.

۲- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۵۳۳، ح ۲.

شده بود، از ادله ی تخییر بود-.

راوی پرسید: آیا به امام واگذار شده است؟ امام علیه السلام فرمود: نه، لیکن به نحوه ی جنایت است.

مقصود از «نحو الجنایه» یعنی حدّ به مقدار و اندازه ی جنایت است؛ زیرا یکی از معانی «نحو»، اندازه و مقدار است. لذا، باید مرتبه و مقدار جنایت را ملاحظه و حدّی متناسب با آن انتخاب کرد.

صاحب جواهر رحمه الله (۱) به جای «لکن نحو الجنایه» «لکن بحقّ الجنایه» آورده است و می گوید: با توجه به روایات دیگر، مقصود از «بحقّ الجنایه»، حدّی است که به سبب آن جنایت، مستحقّ جانی است، و برای محارب سزاوار می باشد.

#### نقد دلالت روایت

دو اشکال اساسی در دلالت این روایت وجود دارد:

۱- پس از سؤال اوّل راوی، امام علیه السلام پاسخی می دهند که از دو حال خارج نیست؛ یا امام علیه السلام بر علم غیب اعتماد کرده و فهمیده است برید سؤال دوّمی دارد. از این رو، پاسخ اصلی را برای آن سؤال گذاشته است؟ یا در این مسائل علم غیب مطرح نیست، بلکه باید بر ظاهر حال، حکم کرد؟

حقّ همان شقّ دوّم است؛ لذا اشکال این است که پاسخ امام علیه السلام پاسخی کامل و بدون ابهام و حالت منتظره بود. و با سکوت امام علیه السلام می فهمیم جواب سؤال داده شده است. اگر برید سؤال نمی کرد روایت تا به این جا، دلالت بر تخییر داشت. از کجا برای امام علیه السلام مطلب روشن بود که بار دیگر سؤال می کند.

۲- پاسخ امام علیه السلام به سؤال اوّل «ذلک إلى الإمام یفعل ما یشاء» با سؤال دوّم راوی «فمفوّض ذلک إلیه» یک معنا و یک مضمون دارد. هر دو عبارت بیانگر تخییر امام و حاکم شرع است. جمع بین این دو مطلب چگونه است؟ در پاسخ سؤال اوّل جواب امام علیه السلام تخییر حاکم است؛ در سؤال دوّم وقتی راوی می پرسد: حاکم مخیر است؟ امام علیه السلام

می فرماید: نه، بلکه باید حدی متناسب با جرم اختیار کند. در حقیقت، می گوید: حاکم تخییری ندارد.

مرحوم محقق که قائل به تخییر است،<sup>(۱)</sup> با وجود روایات زیادی در کیفیت ترتیب می فرماید: روایات ترتیب، یا سندش ضعیف، یا متنش مضطرب و یا دلالتش قاصر است، شاید مقصودش از روایت مضطرب، همین روایت باشد.

نظر برگزیده: آیه ی شریفه و دو روایت اول ظهور در تخییر داشت؛ و این روایت مضطرب نمی تواند در مقابل تخییر قد علم کند؛ لذا، با قصور در دلالت، دست از ظهور آیه و روایات در تخییر بر نمی داریم.

اگر برای روایت برید ظهوری در تعیین بود، جا داشت بگوییم: روایت جمیل در تخییر ظهور دارد؛ امّا روایت برید بر عدم تخییر نصّ است و باید در مقام تعارض نصّ و ظاهر، نصّ را مقدّم بر ظاهر، و قرینه ی بر تصرّف در آن گرفت.

تذکر: بنا بر این که در حدّ محارب، حاکم مخیر بین یکی از حدود اربعه باشد، ممکن است بعضی توهم کنند اگر محاربی، دست به قتل و اخذ مال زد، بنا بر تخییر، حدّش سبک تر از غیر محارب است؛ زیرا، غیر محارب را قصاص می کنند؛ ولی می توان محارب را نفی بلد کرد یا دست راست و پای چپش را برید.

این توهم نابجا است؛ زیرا، مقصود از تخییر حاکم بین حدود چهارگانه، ثبوت حدی غیر از قصاص است؛ یعنی اگر در جایی ولیّ دم عفو کند، قتل به عنوان قصاص در مورد این فرد اجرا نمی شود. آیا در این صورت، امام در اجرای حدّ محارب مخیر است یا کشتن این فرد متعین است؟

بنابراین، در صورتی که محارب به عنوان قصاص کشته شد، موضوعی برای اجرای حدود چهارگانه به عنوان محارب باقی نمی ماند؛ اگر قصاص منتفی شد، نوبت به اجرای حدّ محارب توسط امام می رسد.

بنا بر مختار ما، نوبت به بحث در مقام دوّم نمی رسد؛ لیکن اگر کسی قائل به ترتیب شد، باید از کیفیت آن بحث کند.

روایاتی که دلالت بر ترتیب دارد، در کیفیت آن با هم اختلاف دارد؛ اقوالی که در مسأله کیفیت ترتیب هست نیز متفاوت است. ابتدا اقوال را مطرح می‌کنیم؛ سپس به بیان مقدار دلالت اخبار می‌پردازیم.

قول اول: در نهاییه (۱) و مهذب (۲) و فقه راوندی (۳) و تلخیص (۴) گفته اند: اگر از محارب قتلی سر زده است، او را می‌کشند.

صاحب جواهر رحمه الله (۵) در توضیح قتل می‌گوید: این قتل به نحو قصاص است. اگر مقتول هم طراز قاتل باشد و ولی دم عفو نکند، ولی در صورتی که ولی دم عفو کند یا هم ردیف نباشند، امام به عنوان حدّ محارب او را می‌کشد.

اگر محارب انسان کشته و مال برده است، اول مال یا بدلش را از او می‌گیرند سپس دست راست و پای چپش را قطع کرده، آن گاه او را می‌کشند، و سه روز بالای دار آویزان می‌کنند، تا مردم بیایند و او را تماشا کنند.

اگر مالی گرفته ولی کسی را نکشته است، دست و پایش برخلاف قطع می‌گردد؛ سپس او را تبعید می‌کنند.

اگر افرادی را مجروح کرده ولیکن مالی نبرده و کسی را نکشته است، در مقابل آن جراحت، قصاص می‌شود، یا در صورت رضایت مجروح دیه می‌گیرد؛ اگر آن جنایت دیه ی معینی دارد و اگر دیه ای در شرع معین نشده است به حکومت و حکم حاکم مقدارش معلوم می‌شود و او را تبعید می‌کنند.

اگر محاربی با سلاح کشیدن فقط به ترساندن مردم پرداخت، قتل و اخذ مال و جراحتی در کار نبود، فقط او را به تبعید می‌فرستند.

۱- النهایه فی مجرد الفقه والفتوی، ص ۷۲۰.

۲- المهذب لابن براج، ج ۲، ص ۵۵۳.

۳- فقه راوندی (فقه القرآن)، ج ۲، ص ۳۸۷.

۴- تلخیص (نکت الارشاد)، ص ۳۵۴.

۵- جواهر الکلام، ج ۴۱، ص ۵۷۴.

قول دوم: شیخ طوسی رحمه الله در تفسیر تبیان، (۱) و کتاب خلاف (۲) و مبسوط (۳) می فرماید:

اگر فقط مرتکب قتل شده است، او را می کشند؛ و اگر به قتل و اخذ مال دست زده، او را پس از کشتن به صلیب می کشند؛ و اگر به اخذ مال اکتفا کرده است، دست و پایش را بر خلاف یکدیگر می برند؛ و اگر فقط اخافه ای بوده نه بیشتر، تبعیدش می کنند.

قول سوم: ابن حمزه رحمه الله در وسیله (۴) می گوید: محارب از دو حال خارج نیست یا جنایتی از او سر زده یا نه؛ سپس به تقسیم بندی جانی می پردازد و می گوید: اگر جنایت جانی در صورت محاربه است، حق ندارد از او بگذرد و جنایتش را به مال صلح کند؛ ولی اگر در غیر صورت محاربه باشد، می تواند عفو کند یا دیه بگیرد.

اگر محارب جنایتی نکرد، فقط دست به ترساندن مردم زد، او را به تبعید می فرستند؛ در تبعید می ماند تا یا توبه کند یا بمیرد. اگر جنایتش مجروح کردن مردم بود، پس از قصاص، او را تبعید می کنند. اگر فقط اخذ مال کرده است، دست و پایش را می برند و تبعید می شود.

اگر غرض از اظهار سلاح، فقط کشتن بوده است و کسی را کشت، ولی دم بین قصاص، عفو و گرفتن دیه مخیر است. سر و کارش با حاکم شرع نیست؛ بلکه یک قتل عمدی واقع شده است و در این صورت، تمام اختیارات با ولی دم است.

اگر غرضش بردن مال بوده و قتل، مقدمه ی تحقق این غرض باشد، حاکم شرع پس از کشتن، او را به دار می آویزد؛ و اگر در این صورت، دست صاحب مال را قطع کرد و مالی نبرد، حدش قطع دست راست و پای چپ و نفی بلد است.

اگر جراحی ایجاد کند و فردی را به قتل برساند، پس از قصاص و قتل، به دار آویخته می شود. اگر دستی را قطع و مالی را برده یا جراحی انجام داده، اگر دست چپ را قطع کرده؛ به عنوان قصاص دست چپش را قطع و دست راست را برای مال می برند؛ و موالات بین دو قطع لازم نیست؛ می توانند با فاصله انجام دهند و اگر دست راست را بریده، دست

۱- التبیان، ج ۳، ص ۵۰۲.

۲- الخلاف، ج ۵، ص ۴۵۸، مسأله ۲.

۳- المبسوط، ج ۸، ص ۴۸.

۴- الوسیله، ص ۲۰۶.

راستش را به عنوان قصاص و پای چپ را برای حدّ می برند.

قول چهارم: بعضی از متأخران (۱) از عصر صاحب جواهر رحمه الله می فرماید: اگر سلاح برای ترساندن مردم کشیده است، حدّش تبعید می باشد. اگر علاوه بر ترساندن، جراحی بر پا وارد کرد، «عَقَر» پی کردن، پس از قصاص تبعید می گردد. اگر سلاح کشید و مالی را گرفت، دست و پایش قطع می گردد؛ و اگر سلاح کشیده، مال برد و کتک کاری کرد و جراحی بر پا وارد نمود، ولی مرتکب قتل نشد، حدّش موکول به امام است، مخیر بین قتل و صلب و قطع دست و پا است؛ و اگر محارب، انسانی را کشت ولی مالی را نبرد، امام باید او را بکشد. و در صورتی که علاوه بر قتل، اخذ مال هم داشت، دست راستش را به عنوان سرقت می برد و او را در اختیار اولیای مقتول می گذارد تا مال یا بدلش را از او بگیرند و به عنوان قصاص او را به قتل برسانند. اگر او را عفو کردند، در اختیار امام گذاشته می شود و امام او را می کشد. اولیای مقتول حقّ دیه گرفتن و آزاد کردن قاتل را ندارند، دو احتمال در این عبارت هست: ۱- ولی دم حقّ گرفتن پول ندارد؛ فقط می تواند عفو کند. ۲- می تواند پول بگیرد ولی حقّ رها کردن او را ندارد، باید او را در اختیار حاکم قرار دهد؛ زیرا، پولی که گرفته اند به عنوان بدل قصاص است و امام حدّ محارب را در موردش پیاده می کند.

صاحب ریاض رحمه الله نسبت به سه قول اول می فرماید: روایاتی که بر ترتیب دلالت می کند با هیچ یک از این سه تفصیل به طور کامل مطابقت ندارد. ممکن است برخی از روایات به بعضی از این تفصیلات نزدیک تر باشد (۲).

صاحب قول چهارم می گوید: دو صحیحه داریم که مقتضای جمع بین آن ها تفصیلی است که مطرح شد، در آغاز به تحقیق پیرامون این تفصیل می پردازیم.

### دلیل قول چهارم و نقد آن

۱- محمّد بن یعقوب، عن محمّد بن یحیی، عن أحمد بن محمّد، عن ابن محبوب، عن أبي أيوب، عن محمّد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام، قال:

۱- تکمله المنهاج، ج ۱، ص ۳۱۸.

۲- ریاض المسائل، ج ۱۰، ص ۲۱۰.

من شهر السلاح في مصر من الأمصار فعقر اقتص منه ونفى من تلك البلد.

ومن شهر السلاح في مصر من الأمصار وضرب وعقر وأخذ المال ولم يقتل فهو محارب، فجزاؤه جزاء المحارب وأمره إلى الإمام إن شاء قتله وصلبه، وإن شاء قطع يده ورجله. قال: وإن ضرب وقتل وأخذ المال فعلى الإمام أن يقطع يده اليمنى بالسرقه ثم يدفعه إلى أولياء المقتول فيتبعونه بالمال ثم يقتلونه.

قال: فقال له أبو عبيده: رأيت إن عفى عنه أولياء المقتول؟ قال: فقال أبو جعفر عليه السلام: إن عفوا عنه كان على الإمام أن يقتله لأنه قد حارب وقتل وسرق. قال: فقال أبو عبيده: رأيت إن أراد أولياء المقتول أن يأخذوا منه الدية ويدعونه، ألهم ذلك؟ قال: لا، عليه القتل. (۱)

فقه الحديث و نقدی بر دلالت روایت

امام باقر علیه السلام فرمود: «کسی که در شهری از شهرها سلاح بکشد و جراحی وارد کند، پس از قصاص تبعید می شود».

این قسمت از روایت هیچ اشاره ای به محارب بودن ندارد؛ و حکم چنین فردی را قصاص و نفی بلد گفته است. آیا این نفی بلد همان است که در آیه ی محاربه آمده است؟ که می گوید:

«و هر کسی که در شهری از شهرها سلاح بیرون آورد و مرتکب ضرب و عقر و اخذ مال شود، ولی کسی را نکشد، محارب است؛ و عقوبتش، عقوبت محارب است. اگر امام بخواهد او را می کشد و به دار می آویزد و اگر بخواهد دست و پایش را قطع می کند».

این قسمت از روایت همان فرض قبل است با اضافه ی اخذ مال، امام علیه السلام بر چنین فردی عنوان «محارب» را به کار برده است. مفهوم عرفی این جمله، این است که این فرد مصداق محارب است؛ ولی فرد قبل مصداقش نیست.

نکته ی دیگر در این فقره، آن است که امام علیه السلام جزای چنین فردی را جزای محارب

۱- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۵۳۲، باب ۱ از ابواب حدّ محارب، ح ۱.



معین می کند که اشاره به آیه ی شریفه دارد؛ لیکن امام علیه السلام یک طرف تخییر را، قتل و صلب و طرف دیگر را قطع دست و پا فرموده است. اگر مقصود از «إن شاء قتله وصلبه» همان تخییر بین قتل و صلب است و عطف به «واو» از جهت این است که هر دو به مرگ منتهی می شود، اشکال این است که چرا روایت، نفی بلد را که در آیه آمده، مطرح نمی کند؟ و اگر به ظاهر روایت نظر کنیم که «واو» برای جمع است، یعنی حاکم باید بین قتل و صلب جمع کند، در این صورت دو اشکال بر دلالت روایت داریم.

اول این که چرا نفی بلد را به عنوان حدّ محارب نگفته است؟

و دوم: در آیه، قتل و صلب با «أو» به یکدیگر عطف شده است؛ چه قائل به ترتیب بین حدود اربعه باشیم و چه به تخییر بین آن ها فتوا دهیم، جمع بین قتل و صلب نداریم؛ زیرا، در صورت تخییر، هر کدام را بخواهد می تواند انتخاب کند و در صورت ترتیب، قتل در موردی، و صلب در مورد دیگر پیاده می شود. بله، در مورد قطع دست و پا، آیه «واو» به کار برده است که مفادش توأم بودن قطع دست با قطع پا است.

در قسمت دیگری از روایت آمده است: «اگر از این فرد ضرب و قتل و اخذ مال سر زده است، امام علیه السلام دست راستش را برای سرقت می برد، سپس او را به اولیای مقتول تحویل می دهد تا مالشان را از او بگیرند و پس از آن، او را به قتل برسانند».

در این قسمت از روایت نیز چند اشکال داریم:

۱- در این جا سرقتی محقق نشده است تا قطع دست راست به خاطر سرقت باشد؛ زیرا، حقیقت سرقت به بردن مال مخفیانه و محرمانه متقوم است. کسی که در روز روشن مال فردی را از چنگش بیرون می آورد و می برد، مختلس است نه سارق.

۲- آیا این مورد از مصادیق محارب است؟ اگر جواب مثبت است، در آیه ی شریفه قطع دست راست توأم با قطع دست چپ به عنوان حدّ محارب آمده است و قطع دست راست به طور مستقلّ مطرح نیست.

اگر پاسخ منفی است، یعنی مصداق محارب نیست، می گوییم: چگونه در فرض قبل، محارب بود با آن که قتلی در کار نبود؟ این فرض نیز باید به طریق اولی مصداق محارب باشد.

«ابوعبیده پرسید: اگر اولیای مقتول، قاتل را بخشیدند، حکم چیست؟»

امام علیه السلام فرمود: امام باید او را به قتل برساند؛ زیرا، مرتکب محاربه و قتل و سرقت شده است.»

در این قسمت از روایت نیز امام علیه السلام عتقتل را صدق محاربه می داند؛ زیرا، اولیای مقتول از حق قصاص گذشتند، اما حد محارب که ساقط نشده است. در این صورت، اگر محارب است، جزایش یکی از حدود اربعه خواهد بود.

ابوعبیده پرسید: آیا اولیای مقتول حق دارند با گرفتن دیه، قاتل را رها کنند؟

امام علیه السلام فرمود: نه، باید به قتل برسد- یعنی قتل قصاصی به سبب گرفتن دیه یا عفو اولیای دم ساقط شد، ولی حد محاربه باقی است-.

بیان دو اشکال دیگر

۱- در فرض دوم روایت، یعنی موردی که مرتکب ضرب و عقر و اخذ مال شده است ولی کسی را نکشته است، حدش قتل و صلب یا قطع دست و پا معین شده است؛ در همین فرض، اگر کسی را کشته باشد، فقط دست راستش قطع و او را می کشند، یعنی بر غیرقاتل، قتل و صلب هر دو باید پیاده شود ولی در صورتی که قاتل باشد، فقط دست راستش را می برند و او را می کشند، صلبی در کار نیست.

۲- در فرض سوم امام علیه السلام می فرماید: دست راستش را ببرید. اگر قطع دست در رابطه ی با سرقت و اخذ مال است، چرا در صورت دوم آن را بیان نکردند؟ با آن که اخذ مال در هر دو صورت هست. اگر عنوان سرقت دارد، در هر دو صورت هست. آیا بین اخذ مالی که از قاتل سر می زند با اخذ مالی که از غیر قاتل محقق می گردد، تفاوتی هست؟

با توجه به این اشکالات، روایت اضطراب دارد و قابل استدلال نیست.

علی بن ابراهیم فی تفسیره، عن أبیه، عن علی بن حسان، عن أبی جعفر علیه السلام قال: من حارب [الله] وأخذ المال وقتل کان علیه أن یقتل أو یصلب، ومن حارب فقتل ولم يأخذ المال کان علیه أن یقتل ولا یصلب. ومن حارب وأخذ المال ولم یقتل کان علیه أن یقطع یده ورجله من خلاف، ومن حارب

ولم يأخذ المال ولم يقتل كان عليه أن ينفى، ثم استثنى عز وجل: إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ قَبْلِ أَنْ تَقْدِرُوا عَلَيْهِمْ يعني يتوبوا قبل أن يأخذهم الإمام. (۱)

سند روایت: علی بن ابراهیم در تفسیرش از پدرش ابراهیم بن هاشم از علی بن حسان این روایت نقل می کند. علی بن حسان بین علی بن حسان واسطی ثقه و علی بن حسان هاشمی غیرثقه مشترک است، لیکن از آن جا که علی بن ابراهیم در مقدمه ی تفسیرش می گوید: روایاتی که در این کتاب جمع کرده ام از ثقات نقل می کنم، لذا مشایخش در این کتاب توثیق می شوند؛ و از جمله ی آنان پدرش و علی بن حسان است. لذا، سند روایت معتبر است.

فقه الحدیث: امام جواد علیه السلام فرمود: محاربی را که مرتکب قتل و اخذ مال شود، می کشند یا به دار می آویزند. محاربی که کسی را کشته ولی مالی نبرده است، حدش قتل است نه صلب. محاربی که مال ببرد و کسی را نکشد، جزایش قطع دست و پا برخلاف یکدیگر است. و محاربی که مرتکب قتل و اخذ مال نشده است، حدش نفی بلد است؛ خداوند یک گروه را استثنا کرده و می فرماید: مگر کسانی که قبل از دستگیری توبه کنند.

دلالت روایت روشن و واضح است؛ و قائل به تفصیل چهارم می خواهد از جمع بین دو روایت، این تفصیل را بیرون بیاورد؛ در حالی که دو روایت با هم تعارض دارند و قابل جمع نیستند؛ زیرا:

اولاً: در موردی که اخذ مال بدون ارتکاب قتل بود، روایت محمد بن مسلم می گفت:

«أمره إلى الإمام إن شاء قتله وصلبه وإن شاء قطع يده ورجله من خلاف» و روایت علی بن حسان می گوید: «كان عليه أن يقطع يده ورجله من خلاف» یعنی در آن روایت امام مخیر بین قتل و قطع است؛ اما در این روایت، قطع بر امام، متعین است.

ثانیاً: در صورتی که شخص مرتکب قتل و اخذ مال شده است، روایت علی بن حسان می گوید: «كان عليه أن يقتل أو يصلب» تخیر بین قتل و صلب را می گوید؛ اما روایت محمد بن مسلم می گوید: «تقطع يده اليمنى» و بعد به عنوان قصاص یا حد کشته می شود.

ظهور روایت علی بن حسان در تعیین قتل یا صلب و عدم قطع دست است؛ در حالی که روایت محمد بن مسلم در تعیین قطع دست راست ظهور دارد، و نمی توان گفت: روایت علی بن حسان ساکت است و روایت محمد بن مسلم متعرض شده است، پس بین آن ها جمع می کنیم؛ خیر، مسأله ی سکوت نیست؛ بلکه روایت ظهور در خلاف دارد و در نتیجه، این تفصیل باطل است.

نظری به دلالت چند روایت

۱- وعن علی بن محمد، عن علی بن الحسن التیمی [المیثمی]، عن علی بن أسباط، عن داود بن أبی زید، عن عیید بن بشر الخثعمی، قال: سألت أبا عبد الله علیه السلام عن قاطع الطریق وقلت: الناس یقولون: إن الإمام فیہ مخیر أی شیء شاء صنع.

قال: لیس أی شیء شاء صنع ولكنه یصنع بهم علی قدر جنایتهم، من قطع الطریق فقتل وأخذ المال قطعت یده ورجله وصلب. ومن قطع الطریق فقتل ولم يأخذ المال قتل، ومن قطع الطریق فأخذ المال ولم یقتل قطعت یده ورجله، ومن قطع الطریق فلم يأخذ مالاً ولم یقتل نفی من الأرض. (۱)

سند حدیث: صاحب جواهر رحمه الله (۲) این را به عنوان روایت أبی عییده نقل کرده است؛ به هر تقدیر، «عیید بن بشر خثعمی» توثیق ندارد.

فقه الحدیث: راوی حکم قطع طریق را از امام صادق علیه السلام پرسید و گفت: علمای سنی می گویند: امام مخیر است هر کدام از حدود اربعه را درباره ی آنان اجرا کند.

امام صادق علیه السلام فرمود: برای امام اختیاری نیست؛ باید مقدار جنایت را در نظر بگیرد و حدّ مناسبی را برایش انتخاب کند. راهزنی که مرتکب قتل و اخذ مال شده، حدّش قطع دست و پا و صلب است؛ راهزنی که دست به قتل زده ولی مالی نبرده است، کشته می شود؛ راهزنی که مال برده و مرتکب قتل نشده، حدّش قطع دست و پا است؛ راهزنی که مرتکب

۱- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۵۳۴، باب ۱ از ابواب حدّ محارب، ح ۵.

۲- جواهر الکلام، ج ۴۱، ص ۵۷۶.

اخذ مال و قتل نشده است، تبعید می گردد.

توهم نشود اگر راهزن مال را نبرده پس چرا به راهزنی دست زده است؟ زیرا، راهزن به قصد بردن اموال مردم مرتکب قطع طریق می شود؛ ولی گاهی به هدفش نمی رسد و قبل از آن که مال را بردارد، دستگیر می شود.

این روایت به تفصیل شیخ طوسی رحمه الله در نهاییه نزدیک است؛<sup>(۱)</sup> ولی کاملاً بر آن منطبق نیست. زیرا، در فرض ارتکاب قتل و اخذ مال، روایت صلب و قطع را مطرح می کند و شیخ رحمه الله قطع و صلب و قتل، هر سه را گفته است.

این روایت، مانند روایت محمد بن مسلم اضطراب دارد؛ زیرا، «أو» را در آیه برای ترتیب بگیریم یا تخییر، به هر حال موردی هست که یا به نحو تخییر یا ترتیب صلب به طور مستقل پیاده می شود و سه حدّ دیگر همراهش نیست. در این روایت، در فرض اول:

ارتکاب قتل و اخذ مال، صلب را همراه با قطع مطرح کرده است.

۲- وعنه، عن أبيه، عن عمرو بن عثمان، عن عبيد الله المدائني، عن أبي الحسن الرضا عليه السلام، قال: سئل عن قوله الله عز وجل: إِنَّمَّا جَزَاؤُا الَّذِيْنَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَ يَسِيْعُونَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا، الْآيَةَ، فَمَا الْعَذْبُ إِذَا فَعَلَهُ اسْتَوْجِبَ وَاحِدَةً مِنْ هَذِهِ الْأَرْبَعِ؟ فَقَالَ: إِذَا حَارَبَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَسَعَى فِي الْأَرْضِ فَسَادًا فَقَتَلَ قَتْلًا بِهِ، وَان قَتَلَ وَأَخَذَ الْمَالَ قَتْلًا وَصَلَبًا، وَإِنْ أَخَذَ الْمَالَ وَلَمْ يَقْتُلْ قَطَعَتْ يَدُهُ وَرَجُلُهُ مِنْ خِلَافٍ، وَإِنْ شَهِرَ السَّيْفَ وَحَارَبَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَسَعَى فِي الْأَرْضِ فَسَادًا وَلَمْ يَقْتُلْ وَلَمْ يَأْخُذَ الْمَالَ نَفَى مِنَ الْأَرْضِ.<sup>(۲)</sup>

فقه الحدیث: عبيد الله المدائني ضعيف است. می گوید: از امام رضا علیه السلام پرسیدند در آیه ی محاربه «همانا پاداش کسانی که با خدا و رسول او می جنگند و در ایجاد فساد در زمین تلاش می کنند» کدام فعل است که اگر از محارب سرزند یک حدّ از این چهار حدّ

۱- النهایه فی مجرد الفقه والفتوی، ص ۷۲۰.

۲- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۵۳۴، باب ۱ از ابواب حدّ محارب، ح ۴.

اجرا می شود؟- ظاهراً ترتیب بین موارد در ذهن سائل مسلم بوده است، می خواسته ببیند در مورد چه فعلی کدام حد پیاده می شود.-

امام علیه السلام فرمود: اگر محاربی مرتکب قتل شد، کشته می شود؛ و اگر مال مردم را برد و کسی را نکشت، دست و پایش برخلاف یکدیگر قطع می گردد؛ و اگر شمشیر کشید و قصدش ایجاد فساد روی زمین بود ولی کسی را نکشت و مالی را نبرد، تبعیدش می کنند.

اشکال روایت علاوه بر ضعف سندش، استقلال ندادن به حد صلب است؛ بلکه آن را همراه با قتل آورده است؛ در حالی که در آیه صلب یک عنوان مستقل بوده و با «أو» عطف بر «أن یقتلوا» شده است.

یک روایت دیگری نیز در این باب هست که بر تخییر دلالت دارد و شأن نزول آیه را بیان می کند.

وعن محمّد بن یحیی، عن أحمد بن محمّد، عن علی بن حکم وعن حمید بن زیاد، عن ابن سماعه، عن غیر واحد جمیعاً، عن أبان بن عثمان، عن أبي صالح، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قدم على رسول الله صلى الله عليه وآله قوم من بني ضبّه مرضی، فقال لهم رسول الله صلى الله عليه وآله: أقيموا عندي فإذا برئتم بعثتكم في سرية، فقالوا: أخرجنا من المدينة، فبعث بهم إلى إبل الصدقة يشربون من أبوالها ويأكلون من ألبانها، فلما برأوا أو اشتدوا قتلوا ثلاثة ممن كان في الإبل، فبلغ رسول الله صلى الله عليه وآله الخبر، فبعث إليهم علياً عليه السلام وهم في واد قد تحيروا ليس يقدر أن يخرجوا منه، قريباً من أرض اليمن، فأسرهم وجاء بهم إلى رسول الله صلى الله عليه وآله فنزلت هذه الآية: **إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسِيءُونَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا. فَاخْتَار رسول الله صلى الله عليه وآله القطع، فقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف.** (۱)

فقه الحديث: این روایت از نظر سند، صحیح نیست. امام صادق علیه السلام فرمود: گروهی از طایفه ی بنی ضبّه در حالی که مریض بودند بر رسول خدا صلی الله علیه و آله وارد شدند، پیامبر خدا صلی الله علیه و آله

۱- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۵۳۵، باب ۱ از ابواب حدّ محارب، ح ۷.

به آنان فرمود: نزد من بمانید تا وقتی کسالتتان برطرف شد شما را برای جنگ اعزام کنم.

گفتند: ما را به خارج از مدینه بفرست؛ در مدینه نمی توانیم زندگی کنیم.

پیامبر خدا صلی الله علیه و آله آنان را به چراگاه شتران صدقه فرستاد تا از شیر و بول شتران استفاده کنند- شاید شرب بول ابل به جهت استشفای بوده است- وقتی سلامتی خود را به دست آوردند و چاق و چله شدند، سه نفر از محافظان را کشتند- و شترانی را با خود بردند-.

زمانی که رسول خدا صلی الله علیه و آله از جریان خبردار شدند، امیرمؤمنان علیه السلام را به دنبالشان فرستاد. بنی ضبّه در بیابانی نزدیک یمن سرگردان شده، نمی توانستند از آن خارج گردند.

امیرمؤمنان علیه السلام ایشان را دستگیر کرد و نزد پیامبر خدا صلی الله علیه و آله آورد. در این هنگام آیه ی محاربه نازل شد و رسول خدا صلی الله علیه و آله حدّ قطع را انتخاب و در حقّشان اجرا کرد.

روایات دیگری که در این باب وجود دارد، هر چند بر ترتیب دلالت دارند، لیکن سندشان ضعیف و دلالتشان اضطراب دارد.

### کیفیت جمع بین روایات

از مجموعه ی روایاتی که بر ترتیب دلالت داشت، دو حدیث صحیح السند داشتیم که علاوه بر اضطراب در متن با یکدیگر تعارض داشتند. روایات دیگر نیز علاوه بر ضعیف بودن سندشان به همین دو مشکل مبتلا هستند.

مرحوم محقق رحمه الله با آن که در فتوا دادن خیلی احتیاط می کند، اما در این بحث می فرماید:

«أما حدّ المحارب القتلى أو الصلب أو القطع مخالفاً أو النفي ... واستند في التفصيل إلى الأحاديث الدالة عليه، وتلك الأحاديث لا تنفك من ضعف في إسناد أو اضطراب في متن أو قصور في الدلالة، فالأولى العمل بالأول تمسكاً بظاهر الآية ...» (۱)

حدّ محارب قتل یا صلب یا قطع دست و پا برخلاف یکدیگر یا نفی بلد است. مستند کسانی که به ترتیب قائل اند، یا در سند و دلالت قصور دارد و یا اضطراب در متن دارد؛ پس اولی این است که به آیه ی شریفه تمسک کنیم و قائل به تخییر گردیم.

آیا ما نیز مانند محقق عمل کنیم و روایات ترتیب را به یکی از سه جهت مذکور کنار بگذاریم؟ یا به واسطه ی عمل مشهور، ضعف سند روایاتی که بر ترتیب دلالت دارد، جبران کنیم؟ زیرا مشهوری که قائل به ترتیب شده اند، دلیل دیگری غیر از این روایات ندارند؛ لذا، اصل ترتیب به این صورت درست می شود؛ همان گونه که صاحب ریاض رحمه الله فرموده است. ایشان می گوید: صحیحہ ی محمد بن مسلم و علی بن حسیان به هر حال دلالت بر ترتیب دارند، هر چند در کیفیت ترتیب با هم اختلاف دارند. (۱) روایات ضعیف دیگر نیز مؤید این دو صحیحہ خواهند بود. بنابراین، اصل ترتیب را قبول می کنیم؛ اما در کیفیت ترتیب متوقف می شویم. زیرا، فقهای قدما در آن اختلاف دارند. لذا بر هیچ یک از سه تفصیل در مسأله، شهرت جابری نداریم تا بتوانیم به آن معتقد شویم؛ ولی اصل ترتیب مسلم است.

راه سوم این است که آیه ی شریفه و صحیحہ ی جمیل بن درّاج که هر دو بر تخییر دلالت دارند، قرینه ی مُراد از روایات دیگر باشد؛ یعنی ترتیب، امر لازم و واجبی نیست، بلکه به عنوان افضل افراد مطرح است. به عبارت دیگر، بین حدود اربعه، قاضی مختیر است؛ لیکن مستحبّ است ترتیب را رعایت کند. همان راهی که امام راحل رحمه الله در تحریر الوسیله طی کردند.

به نظر می رسد راه سوم بهتر از دو راه دیگر است؛ زیرا، شدّت اختلاف بین روایات اصل ترتیب را متزلزل می کند. اگر ترتیب معتبر بود، معنا نداشت این همه اختلاف در روایات باشد. این اختلاف بیانگر لزومی نبودن ترتیب است.

به بیان دیگر، در مقابل آیه ی شریفه- به خصوص با توجه به روایتی که می گوید هر چه «أو» در قرآن بکار رفته، برای تخییر است- و صحیحہ ی جمیل بن درّاج که ظاهر در تخییر هستند و این ظهور حجّت است، باید حجّتی قوی تر پیدا کنیم تا بتوانیم دست از تخییر برداریم. اگر دلیل دیگر نیز ظهور داشت، از آن جا که دو ظهور در عرض یکدیگرند و رابطه ی بین آن ها عموم و خصوص مطلق نیست، لذا حقّ نداریم دست از ظهور کتاب



برداریم. بنابراین، اختیار تخیر سزاوارتر است.

اشکالی بر تحریر الوسیله: بنا بر این که قائل به اولویت ترتیب شویم، باید برای هر حدی از حدود اربعه مورد خاصیتی داشته باشیم؛ ولی این مطلب را در بیان امام راحل رحمه الله در تحریر الوسیله در مورد صلب نمی بینیم. زیرا، فرموده است: «لو قتل اختار القتل أو الصلب ولو أخذ المال اختار القطع ولو شهر السيف وأخاف فقط اختار النفي».

[تخیر الحاکم مطلقاً فی حدود الأربعة]

[مسأله ۶- ما ذکرنا فی المسأله السابقه حدّ المحارب سواء قتل شخصاً أو لا، وسواء رفع ولیّ الدّم أمره إلى الحاکم أو لا.

نعم، مع الرفع یقتل قصاصاً مع کون المقتول کفوّاً، ومع عفوّه فالحاکم مختار بین الامور الأربعة، سواء کان قتله طلباً للمال أو لا. وكذا لو جرح ولم یقتل کان القصاص إلى ولیّ. فلو اقتصّ کان الحاکم مختار بین الامور المتقدّمه حدّاً وكذا لو عفی عنه.]

### تخیر حاکم به صورت مطلق در حدود اربعه

#### اشاره

آن چه به عنوان حدّ محارب گفتیم، حدّ انواع محارب است؛ خواه شخصی را کشته باشد یا نه، یا ولیّ دم به حاکم مراجعه کرده باشد یا نه.

اگر ولیّ دم به حاکم مراجعه کند، در صورتی که قاتل و مقتول هم شأن باشند، ورثه ی مقتول می توانند قاتل را به عنوان قصاص بکشند؛ ولی اگر او را بخشیدند، حاکم شرع بین یکی از چهار حدّ مخیر است؛ خواه این قتل به خاطر رسیدن محارب به مالی بوده یا به جهت دیگر باشد. و همین طور اگر محارب کسی را مجروح کند و به قتل نرساند، حقّ قصاص برای ولیّ دم محفوظ است؛ پس از قصاص یا عفو، حاکم در اجرای یکی از چهار حدّ مخیر است.

#### تعیین محل نزاع

امام راحل رحمه الله می فرماید: حاکم شرع در اجرای حدود اربعه مخیر است؛ و بین انواع محارب فرقی نیست. عنوان محارب به هر کیفیتتی محقق گردد، تخیر برای حاکم ثابت است. البته گاهی محارب علاوه بر محارب بودنش موضوع عنوان دیگری نیز واقع می شود، مانند این که مالی را برده باشد، که به مقتضای قاعده ی «علی الید ما أخذت حتی تؤدی»<sup>(۱)</sup> ضامن است؛ باید عین یا بدلش را به صاحبش برگرداند. ضامن بودنش در این

۱- مستدرک الوسائل، ج ۱۴، ص ۸، باب ۱ از ابواب کتاب الودیعه، ح ۱۲.

صورت ربطی به تخییر حاکم در حدود اربعه ندارد؛ همانند سارق که ضامن مال مسروقه است و در عین حال حدّ سرقت نیز در موردش اجرا می شود.

اگر محاربی مرتکب قتل شد، قتل عمدی با شرایطی که در محل خودش گفته شده، موضوع قصاص است؛ یکی از آن شرایط هم کفو بودن قاتل و مقتول از نظر اسلام، حریت و ... است. در چنین موردی، فرد متّصف به دو عنوان محارب و قاتل است؛ او را در اختیار ورثه ی مقتول می گذارند، ولی دم می تواند قصاص کند یا ببخشد و یا دیه بگیرد. در صورت قصاص، موضوعی برای اجرای حدّ محارب باقی نمی ماند؛ ولی در دو صورت دیگر بین فقها بحث است آیا حاکم باز هم بین حدود اربعه مخیر است که یا قتل در حقّ محارب تعین دارد؟ سه قول در مسأله هست:

### اقوال فقها در مسأله

#### اشاره

۱- امام راحل رحمه الله و صاحب جواهر رحمه الله (۱) می فرمایند: تخییر حاکم اطلاق دارد و به موردی تخصیص نخورده است؛ حاکم می تواند هر کدام از چهار حدّ را که صلاح می داند، اجرا کند.

۲- مرحوم محقق در شرایع فرموده است: حاکم شرع باید انگیزه ی محارب را از قتل بفهمد؛ اگر قصد محارب از قتل، رسیدن به مال مقتول و بردن آن باشد، و به عبارت دیگر، اگر قتل مقدّمه ی اخذ مال بوده و نفس قتل موضوعیتی نداشته است، بر حاکم شرع واجب است او را به قتل برساند؛ اما اگر کشتن مقتول برای محارب موضوعیت داشته، حاکم شرع در اجرای حدود اربعه مخیر است. (۲)

این تفصیل فقط در صورت قتل جا دارد؛ و الا اگر محاربی جراحی وارد کرد، با قصاص مجروح یا عفو دیه اش، حاکم شرع مخیر است؛ خواه این جرح مقدّمه ی اخذ مال

۱- جواهر الکلام، ج ۴۱، ص ۵۸۰.

۲- شرایع الاسلام، ج ۴، ص ۹۶۰.

بوده یا خودش موضوعیت داشته است.

۳- محاربِ قاتل را باید کشت، خواه به قصد اخذ مال مرتکب قتل شده باشد یا کشتن مقتول برایش موضوعیت داشته است. این قول را شهید ثانی رحمه الله در شرح لمعه به جماعتی از فقها نسبت می دهد. (۱)

### نقد قول دوم

اولاً: شما روایات ترتیب را به سبب ضعف سند یا دلالت و یا اضطراب در متن کنار گذاشتید و با تمسک به ظاهر آیه ی شریفه تخییر را اختیار کردید، دلیل شما بر استثنا چیست؟

اگر مستند شما ذیل صحیحه ی محمد بن مسلم است که فرمود: «إن عفوا عنه كان على الإمام أن يقتله لأنه قد حارب وقتل و سرق» (۲) (اگر ولی دم او را عفو کنند بر امام واجب است او را به قتل برسانند، زیرا مرتکب محاربه و قتل و سرقت شده است)، اشکال این است که صحیحه ی محمد بن مسلم از ادله ی ترتیب است؛ شما که ترتیب را نپذیرفتید، چگونه به قسمتی از روایت که در خصوص ترتیب رسیده است تمسک می کنید؟

ثانیاً: بر فرض این که استناد شما به این روایت تمام باشد، تفصیلی که داده اید را از کدام قسمت روایت استفاده کرده اید؟ صحیحه ی محمد بن مسلم فرقی بین انواع محارب قاتل نگذاشته است.

### نقد قول سوم

دلیل این قول همان صحیحه ی محمد بن مسلم است. اگر این روایت را می پذیرند باید ترتیب بین حدود را نیز پذیرند؛ با رد ترتیب و عدم پذیرش روایت در خصوص ترتیب، نمی توانند دلیلی بر استثنای محارب قاتل از تخییر حاکم بین حدود اربعه داشته باشند.

### نظر برگزیده

مختار ما همان قول اول است. دلیلش این است که چنین فردی متّصف به دو عنوان است که هر کدام کیفر خاصی دارد و نباید با هم مخلوط گردد. از آن جهت که قاتل است موضوع

۱- شرح اللمعه (الروضه البهیة)، ج ۹، ص ۲۹۶.

۲- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۵۳۲، باب ۱ از ابواب حدّ محارب، ح ۱.

ادلّه ی قصاص می باشد؛ و از جهتی که محارب است، باید یکی از حدود اربعه درباره اش اجرا گردد؛ و هیچ یک از دو کیفر در دیگری مؤثر نیست. مسأله ی قصاص مربوط به ولیّ دم و حقّ الناس است، مسأله ی محارب حقّ الله و مربوط به خداست؛ به یکدیگر ربطی ندارند.

از این رو، ولیّ دم می تواند قصاص، یا عفو و یا دیه را اختیار کند. با اختیار قصاص، موضوع حدّ محارب منتفی می گردد؛ ولی در صورت عفو یا اخذ دیه، موضوع حدّ محارب موجود است. خداوند حاکم شرع را مخیر بین حدود چهارگانه کرده است و دلیلی نیز بر تخصیص نداریم، مگر صحیحه ی محمد بن مسلم. اگر کسی آن را پذیرفت، باید دست از تخیر بردارد و به ترتیب فتوا دهد.

در صورتی که محارب جراحتی بر کسی وارد کند، مانند این که دست یا پای فردی را قطع کند، مجنی علیه حقّ قصاص، یا عفو و یا دیه دارد؛ و هر کدام را خواست انتخاب می کند. پس از اختیار او، محارب در اختیار حاکم قرار می گیرد و او هر کدام از چهار حدّ را که بخواهد، در موردش اجرا می کند.

بنابراین، اگر محارب دست راست و پای چپ فردی را قطع کرد ولی مجنی علیه قصاص نکرد، بر حاکم قطع دست و پا متعین نیست؛ بلکه بین قطع و قتل و صلب و نفی بلد مخیر است. اگر به لزوم ترتیب یا اولویتش قائل شویم، قطع متعین یا راجح است.

بنابراین، به نظر ما حاکم شرع در تمام موارد محاربه بین حدود اربعه مخیر است و استثنا و مخصّصی نیز نداریم.

[حکم توبه المحارب]

[مسأله ۷- لو تاب المحارب قبل القدره عليه سقط الحدّ دون حقوق النَّاس من القتل والجرح والمال، ولو تاب بعد الظفر عليه لم يسقط الحدّ أيضاً.]

### حکم توبه ی محارب

#### اشاره

اگر محارب قبل از دستگیری توبه کند، حدّ محاربه ساقط می گردد؛ اما حقوق مردم مانند:

قصاص به سبب قتل یا جنایت و ضمان مال باقی است؛ و اگر بعد از دستگیری توبه کند، هیچ یک از دو حقّ ساقط نمی گردد.

#### سقوط حدّ محاربه به وسیله ی توبه قبل از دستگیری

دلیل سقوط حدّ محارب در این فرض آیه ی محاربه است که در ادامه ی آن به صورت استثنا می فرماید:

إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ قَبْلِ أَنْ تَقْدِرُوا عَلَيْهِمْ فَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ؛<sup>(۱)</sup> مگر افراد محاربی که قبل از آن که بر آنان قدرت پیدا کنید، توبه کنند. در روایت علی بن حسان این جمله را به این گونه تفسیر کرده است: «یعنی یتوبوا قبل أن يأخذهم الإمام»<sup>(۲)</sup> یعنی قبل از آن که امام آنان را بگیرد، توبه کرده باشند. خداوند آمرزنده ی مهربان است.

علاوه بر آیه ی شریفه در قسمتی از روایات نیز مسأله ی توبه مطرح شده است، هرچند با وجود آیه ی شریفه نیازی به آن روایات نیست.

حارثه بن زید در زمان امیر مؤمنان علیه السلام عنوان محارب پیدا کرد و پس از توبه نزد امام آمد و آن حضرت توبه اش را پذیرفت.<sup>(۳)</sup>

با توبه ی محارب قبل از دستگیری، حدّ محاربه ساقط می شود؛ اما اگر مرتکب قتل یا جرح یا اخذ مال شده باشد، قصاص نفس یا عضو و ضمان مال از بین نمی رود، بلکه باید

۱- سوره ی مائده، ۳۴.

۲- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۵۳۶، باب ۱ از ابواب حدّ محارب، ح ۱۱.

۳- جواهر الکلام، ج ۴۱، ص ۵۸۱.

مال را ردّ کند؛ و به فرمایش صاحب جواهر رحمه الله تا مال مردم را ردّ نکنند، توبه محقق نشده است؛<sup>(۱)</sup> همان طور که توبه ی در باب غصب به ردّ مال مغضوب به مالکش است.

بنابراین، توبه در سقوط قصاص و ضمان مال نقش ندارد، بلکه با عفو یا بخشش مجنیّ علیه و صاحب مال ساقط می گردد.

### حکم توبه ی محارب پس از دستگیری

آیه ی شریفه ظهور عرفی در تأثیر نداشتن توبه پس از دستگیری دارد، علاوه بر این که لازمه ی قبول توبه، لغویت جعل حدود است؛ زیرا، هر مجرمی وقتی می بیند می خواهند حدّ را درباره اش اجرا کنند، توبه می کند؛ و این بحث در تمام موارد حدود جاری است؛ مگر در باب زنا که به اقرار شخص ثابت شده باشد.

---

۱- جواهر الکلام، ج ۴۱، ص ۵۸۱.

[مسأله ۸- اللصّ إذا صدق عليه عنوان المحارب كان حكمه ما تقدّم وإلاّ فله أحكام تقدّمت في ذيل كتاب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.]

## احكام لَصّ

### اشاره

اگر بر لُصّ عنوان محارب صدق کند، حکمش همان است که گذشت؛ و الاّ اگر از مصادیق محارب نباشد، احکامش در کتاب امر به معروف و نهی از منکر گذشت.

### بیان محل نزاع در کلمات فقها

لُصّ از نظر اعراب به فتح و ضمّ و کسر لام صحیح است، همان طوری که در المنجد آمده است. اما سؤال این است که آیا لُصّ یکی از مصادیق محارب است؟ سه نظر، بلکه سه قول در این مسأله هست:

۱- مرحوم محقق در شرایع، لُصّ را به طور مطلق از مصادیق محارب می داند و می فرماید: «اللصّ محارب» یعنی یکی از مصادیق واقعی محارب است. (۱)

۲- برخی از فقها گفته اند: «حکمه حکم المحارب» (۲) یا «اللصّ بحکم المحارب» یعنی لُصّ از مصادیق محارب نیست، لیکن از روایات استفاده می شود حکمش همان حکم محارب است.

۳- از تعبیر امام راحل استفاده می شود که لُصّ بر دو قسم است، یک قسم از مصادیق محارب است و قسمی از مصادیق آن نیست.

### بررسی اقوال فقها

اگر لُصّ به معنای مطلق سارق باشد و هر دو نوع دزدی را شامل شود، یعنی سارقی که دست به سرقت مسلحانه می زند و با اتکای بر سلاحش به صورت زور و غلبه وارد خانه

۱- شرایع الاسلام، ص ۹۶۰.

۲- اللمعه الدمشقیه، ص ۱۷۲.



می شود، بیدار بودن صاحب خانه یا خواب بودنش برای او فرقی نمی کند و به تعبیر مرحوم محقق رحمه الله متغلبانه وارد خانه می شود، (۱) و سارق که مخفیانه با استفاده از تاریکی شب مرتکب دزدی می شود و کوشش می کند صاحب خانه بیدار نشود، معمولاً سلاحی همراه ندارد.

بنا بر این تعریف، تفصیلی که امام راحل رحمه الله داده اند، تمام است؛ زیرا سارقی که مسلح وارد خانه می شود تا اموال صاحب خانه را ببرد از مصادیق محارب است، ولی سارقی که بدون اسلحه وارد می شود، از مصادیق محارب نیست؛ زیرا، وجود سلاح به معنای خاص یا عامش که شامل سنگ و چوب و عصا هم شود، در حقیقت معنای محارب دخالت دارد.

مرحوم محقق رحمه الله می فرماید: «اللصّ محارب، فإذا دخل الدار متغلباً كان لصاحبها محاربه» (۲). ظاهر عبارت این است که تغلب در معنای لصّ دخالت دارد؛ یعنی سارقی که متغلب و متکی بر سلاح است؛ نه آن که لصّ دو نوع باشد: لصّ متغلب و لصّ غیر متغلب.

اگر بگوییم: لصّ معنای عامی دارد به گونه ای که هم مصداق محارب و هم غیر آن، هر دو را شامل می شود، آیا با استفاده از روایات می توان گفت: لصّ حکم محارب را دارد؛ هر چند مصداق محارب هم نباشد.

وعنه، عن محمد بن يحيى، عن غياث بن إبراهيم، عن جعفر، عن أبيه عليهما السلام، قال: إذا دخل عليك اللصّ يريد أهلك ومالك فإن استطعت أن تدره وتضربه فادره واضربه، وقال: اللصّ محارب لله ولرسوله فاقته، فما منك منه فهو عليّ. (۳)

فقه الحدیث: در این موثقه امام باقر علیه السلام فرمود: اگر دزدی به خانه ی شما داخل شد که نظر به مال و اهل تو داشته باشد - لازم نیست نظر به هر دو داشته باشد؛ نظر به یکی نیز کافی است - اگر قدرت داشتی بر او سبقت بگیری و او را بزنی، این کار را انجام بده. سپس

۱- شرایع الاسلام، ج ۴، ص ۹۶۰.

۲- شرایع الاسلام، ج ۴، ص ۹۶۰.

۳- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۵۴۳، باب ۷ از ابواب حدّ محارب، ح ۲.

فرمود: لَصَّ محارب با خدا و رسول است؛ او را بکش. اگر قتلی و چیزی از جانب تو بر او واقع شد، اشکالی ندارد و به گردن من باشد.

دلالت روایت: در این روایت باید به دو نکته توجه داشت:

- ۱- آیا کلام امام علیه السلام که می فرماید: «اللصّ محارب» ناظر به این است که لَصَّ مصداق حقیقی یا تعبّدی محارب است؟
- ۲- اگر فردی مصداق محارب معرّفی شد، باید به لحاظ ترتّب اثر مهم آن باشد؛ وقتی می گوید: «اللصّ محارب لله ورسوله» یعنی در دایره ی آیه ی شریفه داخل است که یکی از حدود اربعه، حدّ آن است و با اثبات جرم محارب، حاکم می تواند حدّش را انتخاب کند، به خصوص بنا بر مبنای تخییر که ممکن است حاکم قتل را انتخاب نکند. در حالی که در روایت می گوید: «اللصّ محارب لله ورسوله» و بعد با «فاء» تفریع می فرماید: «فاقتله» که دستوری برای صاحب خانه است و کاری به حاکم شرع ندارد؛ چه تناسبی هست که بگوید: «اللصّ محارب» بعد با فاء تفریع بفرماید: «فاقتله»؟

به عبارت دیگر، امام علیه السلام در مقام بیان یک امر کلی است؛ می فرماید: لَصَّ محارب با خدا و رسول است؛ اگر قتلی هم محقق شود، ناراحت نباش به عهده ی من؛ و هیچ مشکل شرعی ندارد. به هر تقدیر، اگر لَصَّ مصداق حقیقی محارب است، در تفریع «فاقتله» چه نکته ای وجود دارد؟ زیرا، در مباحث گذشته بیان شد: اگر دزدی محارب هم نباشد و اسلحه در دست نداشته باشد، صاحب خانه می تواند در مقام دفاع برآید؛ هرچند منجر به قتل سارق گردد. لذا، اثری بر محارب بودن نیست؛ چرا که هر دو را در مقام دفاع می توان کشت.

بنابراین، دقّت در مفاد روایت ما را با دو اشکال مواجه می کند؛ از طرفی لَصَّ را مصداق محارب قرار داده است و از سوی دیگر «فاقتله» را بر آن تفریع کرده است. در دو روایت دیگر این باب نیز همین تعبیر دیده می شود.

- ۱- محمّد بن الحسن باسناده عن أحمد بن محمد، عن البرقی، عن الحسن بن السّری، عن منصور، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: اللصّ محارب لله ورسوله

فاقتلوه فما دخل عليك فعلى. (۱) ۲- فی المجالس والأخبار عن الحسين بن إبراهيم القزويني، عن محمد بن وهبان، عن علي بن حبشي، عن العباس بن محمد بن الحسين، عن أبيه، عن صفوان بن يحيى، عن الحسين بن أبي عقدر [غندر]، عن أبي أيوب، قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: من دخل على مؤمن داره محارباً له فدمه مباح في تلك الحال للمؤمن وهو في عنقي. (۲)

مفاد هر دو روایت این است که اگر خون لُصّ ریخته شود، ناراحت مباش؛ به عهده و به گردن من باشد. لذا، تفریع «فاقتلوه» بر محارب بودن لُصّ کار را لنگ می کند.

نکته ای که باید به آن توجه داشت، این است که در حدّ محارب، بحثی از کیفیت مقابله با محارب نشده است، اگرچه در کتاب دفاع از نفس و مانند آن به طور کلی مباحثی هست.

لذا، نمی توان گفت مقاتله با محارب جایز بوده و تا سرحدّ مرگ می توان با او جنگید. چنین حکمی - به عنوان آنّه من أحكام المحارب - حتی در محارب واقعی هم بحث نشده است.

بنابراین، با وجود این که محارب حکم خاصی به این صورت ندارد، چگونه می فرماید:

«اللُصّ محارب» و بعد بر آن «فاقتلوه» را تفریع می کند؟ توضیحی در آینده در دفع این اشکال خواهیم داشت.

### بررسی معنای لُصّ

با مراجعه ی به کتاب لغت می بینیم لُصّ همان سارق است. «لُصّ الشیء أى سرقه، واللُصّ السارق». لکن سارق بر دو نوع است:

نوع اوّل: فردی که مخفیانه دست به سرقت می زند و کوشش می کند صاحب خانه متوجه او نگردد. این فرد لُصّ و سارق است؛ لیکن محارب نمی باشد.

نوع دوّم: گروه یا فردی مسلح و متغلبانه وارد خانه یا مغازه ای می شوند، صاحب خانه

۱- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۵۴۳، باب ۷ از ابواب حدّ محارب، ح ۱.

۲- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۵۴۳، باب ۷ از ابواب حدّ محارب، ح ۳.

هم بیدار و متوجه است. چنین لَصّ و سارقی محارب است. عنوان محارب به قاطع طریق اختصاص ندارد؛ هرچند شأن نزول آیه ی شریفه راهزن و قاطع طریق است؛ ولی اختصاص به آن ندارد، بلکه یکی از مصادیق محارب است. لذا، بیان امام راحل رحمه الله تا این جا تمام است که لَصّ بر دو نوع است: محارب و غیرمحارب.

از تعبیر مرحوم محقق رحمه الله در شرایع استفاده می شود لَصّ همان فردی است که شرایط و خصوصیات محارب را واجد است؛ زیرا، فرمود: «اللصّ محارب فإذا دخل دار قوم متغلباً...» (۱) لَصّ محارب است، هنگامی که با قهر و غلبه، حکومت و سلطه وارد خانه ای شد. پس، معلوم می شود تغلب و قهر و غلبه در معنای لَصّ مدخلیت دارد؛ لذا سارق معمولی لَصّ نیست.

از تعبیر دیگران استفاده می شود لَصّ از مصادیق محارب نیست، لیکن حکم محارب را دارد.

### طرح اشکال بر عبارت تحریر الوسیله

#### اشاره

#### مقدمه

در مسائل گذشته مطلبی را از بحث دفاع نفس کتاب تحریر الوسیله مطرح کردیم. امام راحل رحمه الله در آن بحث فرمود: اگر مهاجمی خواست مال دیگری را برباید، خواه در خیابان یا در خانه، اگر مهاجم هیچ اسلحه ای ندارد و با اتکای به زور و قدرتش می خواهد مال مردم را ببرد، صاحب مال می تواند از مالش دفاع کند؛ هر چند به کشتن مهاجم منتهی گردد. لیکن امام راحل می فرمود: احتیاط واجب آن است که از آسول فالأسهل شروع کند.

اگر با داد و فریاد می تواند او را دور کند، حق ندارد کتک کاری کند؛ اگر با زدن، امکان دفع مهاجم هست، نباید او را مجروح سازد؛ اگر با چاقو زدن، می توان او را متواری کرد، حق کشتنش را ندارد؛ و اگر تنها راه حفظ مال، قتل مهاجم باشد، در این صورت مصداق «من قتل دون ماله فهو شهید» (۲) خواهد بود.

۱- شرایع الاسلام، ج ۴، ص ۹۶۰.

۲- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۵۸۹، باب ۴ از ابواب الدفاع، ح ۱ و ۲.

در صورتی که مهاجم غیر مسلح باشد، باید مراتب دفاع را رعایت کرد؛ اما اگر مسلح بود، با او چگونه می توان برخورد کرد؟ صاحب جواهر رحمه الله (۱) می فرماید: قول صریحی از اصحاب در این رابطه پیدا نکردم؛ لیکن از روایات و کلمات اصحاب این مطلب به دست می آید که اگر محاربی حمله ور شد، برای دفاع از نفس و مال در همان مرحله ی اول می توان او را کشت و مانعی ندارد. اگر قوم و قافله ای گرفتار راهزنان و قاطع طریق شدند، لازم نیست از داد و فریاد شروع کنند؛ می توان دفاع را با به قتل رساندن محارب آغاز کرد.

بنابراین، می توان گفت: یکی از احکام مختص به محارب غیر از حدود اربعه و استرداد مال و قصاص، جواز قتل او در هنگام دفاع در مرحله ی اول است.

با توجه به این مقدمه، اشکال بر عبارت تحریر الوسیله روشن می شود؛ ایشان فرمود:

«اللصّ إذا صدق علیه عنوان المحارب حکمه ما تقدّم و إلفله أحكام تقدّم فی ذیل کتاب الأمر بالمعروف» احکامی که در گذشته نسبت به محارب گفتیم، همان حدود اربعه و قصاص و استرداد مال است؛ بنابراین، حکم جواز قتل محارب به عنوان دفاع تا به این جا در عبارت تحریر الوسیله نیامده است.

این اشکال بر مرحوم محقق وارد نیست؛ زیرا ایشان فرموده است: «اللصّ محارب، فإذا دخل داراً متغلباً کان لصاحبها محاربه فإن ادى الدفع إلى قتله كان دمه ضائعاً لا يضمنه الدافع» (۲).

### توضیح مفاد روایات

اشکالی که بر دو روایت گذشته داشتیم و می گفتیم: از طرفی می گوید: «اللصّ محارب» و از طرف دیگر حدّ محارب را بر آن مترتب نمی کند، بلکه می گوید: «فاقتله» چگونه بین این دو مطلب جمع کنیم؟، با آن چه در اشکال بر عبارت تحریر الوسیله گفتیم، مندفع می گردد؛ زیرا، مقصود امام از «فاقتله» حدّ محارب نیست، بلکه می خواهد بگوید: «يجوز قتله فی

۱- جواهر الکلام، ج ۴۱، ص ۵۸۲.

۲- شرایع الاسلام، ج ۴، ص ۹۶۰.

اول وهله» یعنی فرق محارب با غیرمحارب در این است که اگر مهاجم محارب بود، در همان آغاز کار می توان او را از پا درآورد؛ ولی اگر غیرمحارب بود، باید از آسپهل فأسهل شروع کرد.

### بررسی معنای عبارت «اللصّ محارب»

#### اشاره

در روایات که می فرماید: «اللصّ محارب»، (۱) آیا می خواهد به صورت تعبیدی لّصّ را در محدوده ی محارب وارد کند؟، یعنی لّصّ اگر شرایط محارب را هم واجد نباشد و سلاحی نداشته باشد، تعبداً محارب است؟ اثر این تنزیل و تعبد فقط جواز قتل لّصّ در اولین مرحله دفاع است؛ ولی احکام دیگر محارب بر او اقامه نمی شود.

یا روایت در مقام بیان این است که تمام افراد لّصّ حقیقتاً محارب بوده و خصوصیات محارب را دارا هستند؟ اگر چنین معنایی مقصود باشد، باید به کلام صاحب شرایع رحمه الله ملتزم شد که در معنای لّصّ، عنوان تغلب و قاهریت، و قهر و غلبه مأخوذ است و به مطلق سارق لّصّ نمی گویند.

آیا با مراجعه ی به روایات دیگر امکان حلّ این معما هست؟ در روایت زیر دقت کنید:

وعن علی بن ابراهیم، عن أبیه، عن ابن عمیر، عن أبان بن عثمان، عن رجل، عن الحلّبی، عن أبی عبد الله علیه السلام، قال: قال أمير المؤمنين علیه السلام: إذا دخل علیک اللصّ المحارب فاقتله، فما أصابک فدمه فی عنقی. (۲)

فقه الحدیث: در این روایت معتبره (۳) امام صادق علیه السلام فرمود: وقتی لّصّ محارب بر تو داخل شد، قتلش مشروعیت دارد، و می توانی او را بکشی؛ آن چه در این رابطه گریبانت را گرفت، خونسش به گردن من - یعنی مسأله ای نسبت به قتلش نیست -

آیا لفظ «المحارب» قید توضیحی برای لّصّ است یا قید احترازی؟ آیا این روایت

۱- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۵۴۳، ابواب حدّ محارب، ح ۱.

۲- وسائل الشیعه، ج ۱۱، ص ۹۳، باب ۴۶ از ابواب جهاد عدو، ح ۷ و ج ۱۸، ص ۵۹۰، باب ۶ از ابواب الدفاع، ح ۱.

۳- در تفصیل الشریعه کتاب حدود می فرمایند: «روایت مرسل است ولی صاحب جواهر آن را مثل موثق یا صحیح دانسته، ظاهراً به جهت این است که روایت از مرسلات ابن ابی عمیر می باشد و ما در بحث مسکر بر این مبنا اشکال کردیم.»

بیانگر آن است که لَصَّ محارب و غیرمحارب دارد؛ و حکم را بر لَصَّ محارب مترتب می کند؟ یا می خواهد بگوید: لَصَّ یک قسم بیشتر نیست و آنهم لَصَّ محارب است؟ از این روایت به خوبی معلوم نمی شود کدام اراده شده است؛ ولی روایت دیگری هست که تا حدّی مطلب را روشن می کند:

وفی (المجالس والأخبار) عن الحسين بن إبراهيم القزويني، عن محمد بن وهبان، عن علي بن حبشي، عن العباس بن محمد بن الحسين، عن أبيه، عن صفوان بن يحيى، عن الحسين بن أبي عقدر (غندر)، عن أبي أيوب، قال:

سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: من دخل على مؤمن داره محارباً له فدمه مباح في تلك الحال للمؤمن وهو في عنق. (۱)

فقه الحدیث: این روایت سند خوبی ندارد. ابو ایوب می گوید: از امام صادق علیه السلام شنیدم فرمود: کسی که به خانه ی مؤمنی با حالت محاربه وارد شود، ریختن خونس در آن حال برای مؤمن حلال است و من به گردن می گیرم.

از جمله ی «دخل داره محارباً» استفاده می شود، سارق برای بردن مال مردم به دو صورت می تواند وارد خانه شود؛ به صورت محارب و غیرمحارب؛ یعنی روایت با معنای لغوی لَصَّ مطابقت دارد.

با این روایت، از روایت حلبی رفع ابهام می شود و معلوم می گردد در عبارت: «إذا دخل عليك اللصّ المحارب»، «المحارب» قید توضیحی نیست؛ بلکه احترازی است. از کلمه ی «عليك» که مفید ضرر است می فهمیم ورود این فرد به خانه ی مؤمن غیر مشروع است و به کمک روایت ابی ایوب می فهمیم داخل غیرمجاز به دو نوع محارب و غیرمحارب تقسیم می شود.

تذکر: سخن ما در حدّ لَصَّ نیست؛ زیرا، اگر لَصَّ محارب باشد موضوع حدود اربعه است، حال به نحو تخییر یا به نحو ترتیب؛ و اگر محارب نیست این حدود در موردش

جاری نمی‌گردد، بلکه بحث در جواز قتل لَصّ به مجرّد وارد شدن است. از این رو، برای اثبات این مطلب بحث را دنبال می‌کنیم و روایاتی را مورد دقّت و بررسی قرار می‌دهیم.

علی بن ابراهیم، عن أبيه، عن النّوفلي، عن السّكوني، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام إنّ الله عزّ وجلّ ليمقت الرجل يدخل عليه اللصّ في بيته فلا يحارب. (۱)

فقه الحدیث: در این روایت، امام صادق علیه السلام فرمود: امیر مؤمنان علیه السلام فرمود: خداوند مبعوض می‌دارد کسی را که لَصّی وارد خانه اش شود و او بی تفاوت بنشیند و عکس العملی از خود نشان ندهد، آنهم عکس العمل محاربه‌ای - یعنی به هر کجا رسید ولو به سرحدّ قتل -.

در این روایت، موضوع «لَصّ» است و به دنبالش کلمه ی «محارب» به عنوان قید توضیحی یا احترازی نیامده است.

سؤال: بین مهاجمی که به خانه ی انسان برای بردن مالش حمله ور شود با مهاجمی که در خیابان به همین قصد حمله می‌کند، چه فرقی است که در اوّلی می‌گویید: جایز است در مرحله ی اوّل دفاع او را کشت و در دوّمی چنین فتوایی نمی‌دهید؟

جواب: خانه مانع و محل امنیت زن و بچه ی انسان و حریم و پناگاه اوست. از این رو، ممکن است شارع مقدّس برای این که امتیّت کامل به آن عطا کند، چنین حکمی را جعل کرده باشد. اگر کسی بدون اجازه و برای بردن مال صاحب خانه به آن وارد گردد چون حریم خانه را شکسته و امتیّتش را متزلزل ساخته است، شارع برای صاحب خانه، جواز قتل مهاجم را در مقام دفاع، تشریح کرده باشد.

صاحب جواهر رحمه الله (۲) در این باب روایات زیادی ذکر کرده که از آن‌ها می‌توان این مطلب را - هر چند به صورت احتمال - گفت: معنای «الّصّ محارب فاقتلوه» یعنی لَصّ به منزله ی محارب است؛ و اثر این تنزیل، جواز قتلش در ابتدای ورود و دفاع است. اما اگر

۱- وسائل الشیعه، ج ۱۱، ص ۹۱، باب ۴۶ از ابواب جهاد عدو، ذیل ح ۲؛ کافی، ج ۵، ص ۵۱، ح ۲.

۲- جواهر الکلام، ج ۴۱، ص ۵۸۳.



عنوان لصوصیت را از دست بدهد و عنوان مهاجم به خود بگیرد، قتلش ابتداءً جایز نیست؛ بلکه اگر راه دفاع منحصر به کشتن او شد، در آخرین مرحله می توان او را به قتل رسانید.

تا این جا با توجه به دو روایت «منصور(۱) و غیاث بن ابراهیم»(۲) که مفادش «اللصّ محارب لله ورسوله فاقتله» بود، نتیجه ی بحث این شد که لصّ هرچند شرایط محارب را دارا نباشد، یعنی با اسلحه وارد منزل نشده، بلکه به طور عادی داخل شده باشد، به همین مقدار که حریم و حرمت منزل را از بین برده و امتیّت خانه را بهم زده و در مخاطره انداخته است، بعید نیست نازل منزله ی محارب باشد و بتوان در همان وهله ی اوّل او را کشت.

از دو روایت ابی ایوب و حلبی: «من دخل علی مؤمن داره محارباً له فدمه مباح فی تلک الحال»(۳) و «إذا دخل علیک اللصّ المحارب فاقتله»(۴) استفاده می شود: هر لصّی جواز قتل ندارد، بلکه این حکم بر لصّ محارب مترتب است.

در مقابل، یک دسته از روایات نیز داریم که می گویند اگر کسی به قصد سرقت وارد منزلی شد- هرچند عنوان محارب هم نداشته باشد- قتلش جایز است؛ و از این پله بالاتر روایاتی نیز هستند که بر جواز قتل کسی که بدون اجازه وارد خانه ی مردم شود دلالت دارد؛ و از این هم بالاتر، اگر کسی از بلندی بر خانه ی مردم اشراف پیدا کند و به آن جا نظر کند، یا اگر از بلندی هم نباشد از سوراخ دیواری به درون خانه ی مردم نگاه کند، کشتن چنین فردی اشکال ندارد. به بعضی از این روایات اشاره می کنیم.

۱- علی بن ابراهیم، عن أبیه، عن النوفلی، عن السّیکونی، عن أبی عبد الله علیه السلام، قال: قال أمير المؤمنين علیه السلام: إنّ الله عزّ وجلّ لیمقت الرجل یدخل علیه اللصّ فی بینه فلا یحارب.(۵)

فقه الحدیث: در این روایت، امیرمؤمنان علیه السلام فرمود: خداوند مبعوض می دارد مردی را

۱- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۵۴۳، باب ۷ از ابواب حدّ محارب، ح ۱، ۲ و ۳.

۲- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۵۴۳، باب ۷ از ابواب حدّ محارب، ح ۱، ۲ و ۳.

۳- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۵۴۳، باب ۷ از ابواب حدّ محارب، ح ۱، ۲ و ۳.

۴- وسائل الشیعه، ج ۱۱، ص ۹۳، باب ۴۶ از ابواب جهاد عدو، ح ۷.

۵- وسائل الشیعه، ج ۱۱، ص ۹۱، باب جهاد العدو، ذیل ح ۲؛ کافی، ج ۵، ص ۵۱، ح ۲.

که دزد وارد خانه اش شود، امّا با او محاربه و مقاتله ننماید، بی تفاوت بنشیند و سکوت کند. گاه مقاتله به کشتن دزد نیز منتهی می گردد.

۲- ویا سنده عن جعفر، عن أبيه عليهما السلام، قال: إِنَّ اللَّهَ لِيَمَقَّت الْعَبْدَ يَدْخُلُ عَلَيْهِ فِي بَيْتِهِ فَلَا يُقَاتِلُ. (۱)

فقه الحدیث: این حدیث همان روایت قبل است که به جای «الرجل»، «العبد» و به جای «فلا یحارب»، «فلا یقاتل» دارد.

۳- وعنه، عن المختار بن محمد بن المختار وعن محمد بن الحسن، عن عبد الله بن الحسن العلوي، جميعاً عن الفتح بن يزيد الجرجاني، عن أبي الحسن عليه السلام في رجل دخل دار آخر للتصيص أو الفجور، فقتله صاحب الدار، أ يقتل به أم لا؟ فقال: إعلم أنّ من دخل دار غيره فقد أهدر دمه ولا يجب عليه شيء. (۲)

فقه الحدیث: این روایت صحیح نیست. فتح بن یزید از امام هفتم علیه السلام پرسید: مردی به خانه ی دیگری برای دزدی یا فجور و فحشا وارد شد و صاحب خانه او را کشت، آیا به عنوان قصاص صاحب خانه را می کشند، یا نه؟

امام علیه السلام فرمود: کسی که به خانه ی دیگری وارد شود، خونش هدر است و بر قاتل چیزی نیست.

سؤال راوی از مردی است که برای دزدی یا فجور به خانه ی دیگری وارد گردد، امّا امام علیه السلام این عناوین را کنار زده، حکم را بر داخل شونده خانه ی دیگری بدون اجازه مترتب کرد. این فرد به هر قصدی، خواه به قصد سرقت یا فجور یا تماشا و ... وارد خانه ی غیر گردد، چنین حکمی دارد.

۴- محمد بن الحسن یاسنده عن محمد بن علی بن محبوب، عن محمد بن

۱- وسائل الشیعه، ج ۱۱، ص ۹۱، باب جهاد العدو، ذیل ح ۲؛ کافی، ج ۵، ص ۵۱، ح ۲.

۲- وسائل الشیعه، ج ۱۹، ص ۵۱، باب ۲۷، قصاص نفس، ح ۲.

الحسین، عن ابن محبوب، عن أبي حمزه، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: قلت له: لو دخل رجل على امرأه وهي حبلی فوقع علیها فقتل ما فی بطنها فوثبت علیه فقتلته.

قال: ذهب دم اللص هدرأً وكان ديه ولدها على المعقله. (۱)

فقه الحدیث: ابو حمزه ی ثمالی از امام باقر علیه السلام پرسید: اگر مردی بر زنی آبستن داخل شود و با او گلاویز گردد و بچه اش را سقط کند و زن نیز با جهشی او را کشت، حکمش چیست؟

امام علیه السلام فرمود: خون لَص هدر است؛ و دیه ی آن بچه بر عاقله ی لَص است. - زیرا، لَص قصد کشتن بچه را نداشته، لذا قتل او خطایی است و دیه اش بر عهده ی عاقله ی دزد است. -

۵- وعنه، عن محمد بن عیسی، عن یونس، عن محمد بن سنان، عن العلاء بن الفضیل، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: إذا طلع رجل على قوم يشرف عليهم أو ينظر من خلل شيء لهم فرموه فأصابوه فقتلوه أو فقؤوا عينيه فليس عليهم غرم، وقال: إن رجلاً أطلع من خلل حجره رسول الله صلى الله عليه وآله فجاء رسول الله صلى الله عليه وآله بمشقص ليفقأ عينه فوجده قد انطلق، فقال رسول الله صلى الله عليه وآله: أي خبيث أما والله لو ثبت لي لفقأت عينك. (۲)

فقه الحدیث: امام صادق علیه السلام فرمود: اگر مردی بر قومی اشراف پیدا کند یا از سوراخی به آنان نگاه کند و از احوالشان خبردار گردد، پس آنان به سویش تیری پرتاب کنند و به هدف بخورد و او را بکشد، و یا چشمش را از حدقه درآورد، بر آن قوم هیچ غرامتی نیست.

سپس امام علیه السلام فرمود: مردی از سوراخ دیوار در حجره ی رسول خدا صلی الله علیه و آله نگاه می کرد،

۱- وسائل الشیعه، ج ۱۹، ص ۳۰۹، باب ۱۳ از ابواب العاقله، ح ۳.

۲- وسائل الشیعه، ج ۱۹، ص ۴۹، باب ۲۵ از ابواب قصاص، ح ۶.

آن حضرت، مَشْقَص - پیکان تیر - برداشتند تا چشمش را در آورد. پس او فرار کرد و رفت. پیامبر خدا صلی الله علیه و آله به او فرمود: ای خبیث! به خدا سوگند، اگر ایستاده بودی چشمت را بیرون می آوردم.

### دیدگاه مرحوم صاحب جواهر رحمه الله

صاحب جواهر رحمه الله (۱) پس از نقل این روایات می فرماید: اگر همه ی این روایات سندشان صحیح نباشد، اما در بین آن ها روایات معتبر دیده می شود؛ لیکن اجماع و کلمات فقها به ما اجازه ی چنین مطلبی را نمی دهد. نه تنها در مورد کسی که اشراف دارد، یا فردی که بدون اجازه وارد منزلی می شود یا در مورد سارق؛ بلکه در مورد لَصّ محارب نیز اجازه ی به قتل رساندن آن فرد مزاحم را نمی دهند.

بالاخر، حتّی در باره ی قاطع طریقی که قدر متیقّن از عنوان محارب است و به قافله ها حمله می کند و اموال و جانشان را به خطر می اندازد، در صورتی که با داد و فریاد یا کتک کاری یا جراحت امکان فراری دادن آنان باشد، فقها اجازه نمی دهند که در همان ابتدای دفاع به قتل محارب پرداخت؛ بلکه باید تدرّج و آسهل فالأسهل مراعات گردد. و جایز نیست فوراً متشبّث به قتل محارب شویم. حتّی برخی از فقها فتوا داده اند اگر محاربان به قافله هجوم بردند و بدون نیاز به کشتن آن ها در دفاع، فردی یا افرادی از آنان را کشتند، قصاص مطرح است؛ و قاتل را می توان به عنوان قصاص کشت.

نتیجه: از بیان صاحب جواهر رحمه الله استفاده می شود فتوایی که مرحوم محقّق و شهید اوّل رحمه الله و دیگر فقها داده اند مبنی بر آن که «جایز است لَصّ محارب را به قتل برسانند» (۲) و یا فتوای شهید ثانی رحمه الله که می گفت: «لَصّ در حکم محارب است»، یک فتوای لغوی است؟ از این رو، اثبات عنوان محارب برای لَصّ بی فایده است؛ زیرا، بین لَصّ محارب و فرد مهاجم هیچ فرقی نیست. در مقام دفاع باید آهسته آهسته و به تدریج پیش رفت. حقّ نداریم دفاع را با قتل محارب شروع کنیم.

۱- جواهر الکلام، ج ۴۱، ص ۵۸۷.

۲- شرایع الاسلام، ج ۴، ص ۹۶۰؛ شرح لمعه، ج ۹، ص ۲۹۶.

بنابراین، آن چه را صاحب شرایع رحمه الله فرموده است که: «اللصّ محارب فاذا دخل دار قوم متغلباً يجوز لصاحبها قتله» با اشکال مواجه است:

اولاً: آیا مقصود ایشان جواز قتل به عنوان آخرین راه حلّ مطرح است، یا می توان دفاع را با آن آغاز کرد؟

ثانیاً: اگر جواز قتل در آخر کار مطرح است، در این جهت چه فرقی بین لصوص محارب و سارق معمولی است؟

اگرچه در مسأله ی حدّ، حدّ سارق معمولی قطع دست است در حالی که حدّ محارب یکی از حدود چهارگانه تخیراً یا ترتیباً می باشد، ولی بحث ما در حدّ نیست؛ بلکه در دفاع از مال و جان است که هر دو از این نظر مساوی هستند.

ثالثاً: از روایات «اللصّ محارب فاقتله» می توان این مطلب را استفاده کرد که جواز قتل لصوص محارب از همان ابتداست، و گرنه فایده ای در این تنزیل نیست.

امام راحل رحمه الله در تحریر الوسیله گمان کرده اند بحث در لصوص از جهت اجرای حدود اربعه است، لذا فرموده اند: لصوص اگر محارب است، احکام محارب را دارد؛ و گرنه چنین حکمی را ندارد. در حالی که بحث فقها در حدّ لصوص نیست، بلکه در مرحله ی دفاع و جواز قتل است که قدر متیقّن از روایات، لصوص محارب است و نه فرد مهاجم.

نظر برگزیده: از بحث های گذشته نتیجه می گیریم: اگر لصوصی محارب بود، می توان در مقام دفاع در همان دقایق اول او را کشت، ولی نمی توان این حکم را گسترش داد و در مورد مهاجم یا کسی که بدون اذن وارد خانه ای می شود، پیاده کرد.

دقت در عبارات صاحب جواهر رحمه الله بیانگر این است که گفتار ایشان غیر از چیزی است که محقق و شهید اول و شهید ثانی رحمه الله در روضه و شرح لمعه مطرح کرده اند. (۱)

[کیفیت صلب المحارب]

[مسأله ۹- یصلب المحارب حیاً، ولا يجوز الإبقاء مصلوباً أكثر من ثلاثة أيام ثم ينزل، فإن كان میتاً یغسل ویکفن ویصلی علیه ویدفن، وإن كان حیاً قیل: یجهز علیه، وهو مشکل. نعم یمکن القول بجواز الصلب علی نحو یموت به، وهو أيضاً لا یخلو من إشکال.]

### کیفیت صلب محارب

#### اشاره

محارب را در حالی که زنده است به صلیب می کشند؛ اما بیش از سه روز جایز نیست بر بالای دار باقی باشد. پس از سه روز او را پایین می آورند، اگر مرده است، مراسم غسل میت و تکفین و نماز و تدفین را نسبت به او انجام می دهند؛ و اگر زنده باشد، برخی گفته اند:

او را می کشند؛ که این نظریه مشکل است. بله، ممکن است بگوییم: او را به گونه ای به صلیب بکشند که به سبب آن بمیرد؛ که این قول هم خالی از اشکال نیست.

#### طرح محلّ نزاع

اگر در مسأله محارب، به ترتیب قائل باشیم، روایات ترتیب، قتل و صلب را با هم مطرح کرده است. در صحیحہ ی محمد بن مسلم می فرمود: «إن شاء قتله وصلبه وإن شاء قطع یده ورجله» (۱) در حقیقت، بنا بر قول به ترتیب، موردی که صلب جدای از قتل باشد، نداریم؛ لذا، ممکن است گفته شود: صلب بعد از قتل چه اثری دارد؟

پاسخ این شبهه روشن است، هرچند نسبت به مقتول اثری ندارد؛ لیکن برای عبرت گرفتن دیگران مفید فایده است.

بنابراین، کسی که به ترتیب معتقد است، باید بگوید: «یصلب المحارب میتاً» اما بنا بر تخییر، قتل در مقابل صلب و قطع دست و پا و نفی بلد است. لذا، باید گفت: «یصلب المحارب حیاً» یعنی به دار آویختن عقوبت محارب است.

۱- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۵۳۲، باب ۱ از ابواب حدّ محارب، ح ۱.

### عدم جواز ابقای مصلوب بر دار بیش از سه روز

کیفیت دار زدن مجرم در عصر ما با زمان گذشته تفاوت دارد؛ امروز، با انداختن طناب به گردن مجرم و آویزان کردن او، راه تنفس بسته می شود و قتل محقق می گردد؛ ولی در زمان گذشته، چوب دار وسیله ای برای آویزان کردن مجرم بوده است؛ او بالای دار می ماند تا از گرسنگی و تشنگی بمیرد. به همین جهت، در داستان میثم تمار خوانده اید که بر بالای دار فضائل امیر مؤمنان علیه السلام را روایت می کرد. پس، ممکن است مصلوب بیش از سه روز نیز بر بالای دار زنده بماند.

اگر محاربی را به صلیب کشیدند، خواه در این حدّ به ترتیب قائل باشیم یا تخیر، بیش از سه روز جایز نیست او را بر بالای دار نگاه دارند؛ بلکه باید او را پایین بیاورند. اگر مرده است، او را تجهیز کرده و به خاک بسپارند؛ اما اگر زنده باشد، فقها در حکمش اختلاف دارند.

صاحب ریاض رحمه الله (۱) می فرماید: مسأله سه روز مطرح نیست، بلکه باید تا زمان حصول مرگ بر بالای دار باقی بماند؛ هر چند ده یا پانزده روز طول بکشد.

شهید ثانی رحمه الله (۲) و فاضل هندی رحمه الله (۳) می گویند: پس از سه روز، مجرم از دار پایین آورده می شود؛ لیکن او را با وسیله دیگری کشته و به حیاتش خاتمه می دهیم.

امام راحل رحمه الله فتوای به هر دو قول را مشکل می داند؛ پس، باید به بررسی روایات پردازیم تا ببینیم چه نتیجه ای از آن ها به دست می آید.

۱- محمّد بن یعقوب، عن علی بن ابراهیم، عن أبيه، عن الثّوّفلی، عن السّیّکونی، عن أبي عبد الله علیه السلام أنّ امیر المؤمنین علیه السلام صلب رجلاً بالحیره ثلاثه اّیام ثمّ أنزله فی الیوم الرّابع فصلّی علیه ودفنه. (۴)

۱- ریاض المسائل، ج ۱۰، ص ۲۱۲.

۲- مسالک الافهام، ج ۱۵، ص ۱۷.

۳- کشف اللثام، ج ۲، ص ۴۳۲.

۴- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۵۴۱، باب ۵ از ابواب حدّ محارب، ح ۱.

فقه الحدیث: امام صادق علیه السلام در این روایت معتبر فرموده است: امیرمؤمنان علیه السلام مردی را در حیره (نجف کنونی) سه روز به دار آویخت. سپس در روز چهارم او را پایین آورد؛ بر او نماز گذاشت و به خاکش سپرد.

۲- وبهذا الإسناد أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله قال: لا تدعوا المصلوب بعد ثلاثة أيام حتى ينزل فيدفن. (۱)

فقه الحدیث: در این روایت معتبر نیز امام صادق علیه السلام می فرماید: رسول خدا صلی الله علیه و آله فرمود: مصلوب را بعد از سه روز بر بالای دار رها نکنید؛ بلکه او را پایین آورده و دفن کنید.

۳- قال: وقال الصادق عليه السلام: المصلوب ينزل عن الخشبة بعد ثلاثة أيام ويغسل ويدفن ولا يجوز صلبه أكثر من ثلاثة أيام. (۲)

فقه الحدیث: این روایت از مرسلات معتبر صدوق رحمه الله است. امام صادق علیه السلام فرمود:

مصلوب را بعد از سه روز از دار پایین می آورند، غسل می دهند و دفن می کنند؛ و باقی ماندنش بر دار بیش از سه روز جایز نیست.

کیفیت دلالت: هر سه روایت، در مورد مصلوبی رسیده است که پس از سه روز که او را پایین می آورند، مرده باشد؛ زیرا، در تمامی آن ها مسأله ی دفن مطرح است.

آیا ممکن است بگوییم: «ثلاثة أيام» مربوط به مصلوبی است که یا مرده اش را به دار کشیده اند- بنا بر قول به ترتیب- یا زنده او را دار زده اند و در این سه روز جان داده است- بنا بر قول به تخییر بین حدود؛ امّا موردی که مصلوب پس از سه روز زنده بماند، از روایات خارج است؟ ما دلیلی نداریم که بگوییم: حدّ ثلاثة ايام در مورد فرد زنده ی بالای

۱- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۵۴۱، باب ۵ از ابواب حدّ محارب، ح ۲.

۲- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۵۴۱، باب ۵ از ابواب حدّ محارب، ح ۳.



دار پس از سه روز پیاده می شود؛ از طرفی آیه ی شریفه نیز مطلق است و مقید به سه روز نیست؛ روایات نیز در خصوص مصلوب میت رسیده است. با این بیان، فتوای صاحب ریاض رحمه الله مستدل می گردد.

اگر بگویید: غیر از صاحب ریاض رحمه الله کسی به این مطلب فتوا نداده است، بلکه همه ی فقها می گویند: پس از سه روز باید او را پایین آورد. لذا، امام راحل رحمه الله در تحریر الوسیله فرموده است: «نعم، يمكن القول بجواز الصلب على نحو يموت به وهو أيضاً لا يخلو من إشكال».

می گوئیم: نتیجه ی این اشکال، لزوم پایین آوردن مصلوب زنده از بالای دار است. امّا دلیل فتوای شهید رحمه الله که می فرماید: «با چیزی به حیاتش خاتمه دهیم»، چیست؟ آیا در حدود چهارگانه ای که به محارب مربوط است، مردن مطرح است؟ قطع دست و پا، نفی و تبعید دو تا از این حدود است که در آن ها مردنی نیست؛ علاوه بر این که صلب نیز در مقابل قتل واقع شده و این هم شاهدی است بر عدم لزوم وقوع قتل. این فرد را باید سه روز بالای دار نگاه داشت؛ اگر مُرد، او را پایین بیاورند و به خاک بسپارند؛ و اگر زنده ماند، او را رها کنند. عقوبت دیگری مطرح نیست.

شاهد دیگر ما در این مطلب که به ضرر صاحب ریاض رحمه الله تمام می شود، این است که فقها در حدودی که به قتل منتهی می شود- مانند رجم- می گویند: مجرم قبل از قتل غسل کند و پس از مرگش نیازی به غسل نیست. مرحوم محقق در شرایع می گوید: «ومن لا یصلب إلّا بعد القتل لا یفتقر إلی تغسیله لأنّه یقدّمه أمام القتل»<sup>(۱)</sup> بنا بر قول به ترتیب که اول محارب را می کشند و سپس او را به دار می زنند، نیازی به غسل میت نیست؛ زیرا، آن را قبل از کشته شدنش انجام داده است.

با توجه به این نکته که در تمام حدود منتهی به قتل جریان دارد، با مراجعه ی به این سه روایت، می بینیم در روایت اول و دوم متعزّض غسل نشده است؛ ولی در روایت سوم فرمود: «المصلوب ینزل عن الخشبه بعد ثلاثه آیام ویغسل ویدفن». بنابراین، اگر فتوای صاحب ریاض رحمه الله صحیح بود، یعنی به مقداری بالای دار بماند تا بمیرد و حق نداریم او را زنده پایین بیاوریم، مجرم باید غسل میت را قبل از صلب انجام بدهد؛ زیرا، صلیب و دار

۱- شرایع الاسلام، ج ۴، ص ۹۶۰.

مقدمه ی قتل است. در حالی که در روایت غسل را بعد از پایین آوردن مطرح کرده است. از این بیان می فهمیم صلب گاه به قتل منجر می شود و گاه مصلوب زنده می ماند؛ لذا، معنا ندارد غسل را مقدم بر صلب کنیم. بلکه او را به دار می زنند، اگر پس از سه روز مرده بود، غسلش می دهند؛ و گرنه نیازی به غسل ندارد.

از آن چه گفته شد، معلوم شد بیان صاحب ریاض رحمه الله مبتلا به اشکال است. و اشکال، در گفتار شهید ثانی و کاشف اللثام رحمهما الله جدی تر است. لذا، امام راحل رحمه الله فرمود: «وقیل یجہز علیہ وهو مشکل». نه تنها دلیلی بر فتوای این دو بزرگوار نداریم، بلکه آیه بر خلافش دلالت دارد. زیرا، صلب را به عنوان یکی از چهار حدّ در برابر قتل آورده است، و ظاهرش این است که صلب عقوبتی مستقلّ است و لازم نیست به قتل منتهی گردد؛ پس از نزول نیز دلیلی بر کشتن محارب نداریم.

بنابراین، روایت دوّم و سوّم به اطلاقش شامل محارب می گردد. می فرماید: مصلوب را بیش از سه روز بالای دار نگاه ندارید؛ خواه محارب باشد یا غیر محارب.

### بیان مقصود از «ثلاثة ایام»

آیا مصلوب باید سه شبانه روز بالای دار بماند یا سه روز و دو شب؟ محلّ نزاع در جایی است که در اوّل روز، مصلوب را به دار بزنند؛ مثلاً اگر صبح شنبه او را به صلیب کشیدند، آیا تا صبح روز سه شنبه باید بالای دار باقی باشد یا تا غروب روز دوشنبه؟ اما در صورت تلفیق، بدون شبهه، سه شب داخل در «ثلاثة ایام» هست. لذا اگر ظهر شنبه آغاز صلب باشد، پایانش ظهر سه شنبه خواهد بود. این صورت مورد بحث نیست، زیرا شبهه ای نیست که مراد از «ثلاثة ایام» سه روز متوالی است نه این که روز به دار بیاویزند و شب پایین بیاورند.

علّت طرح این مطلب، استعمال «یوم» در روایات و قرآن در هر دو معنای شبانه روز و روز است؛ لیکن در مقام ما مقصود شبانه روز است؛ زیرا، در روایت معتبره ی سکونی آمده است: «أنّ أمیر المؤمنین علیه السلام صلب رجلاً بالحیره ثلاثة ایام ثمّ أنزله فی الیوم الرابع فصلی علیہ ودفنه»<sup>(۱)</sup> پایین آوردن روز چهارم دلیل دخول شب سوّم در ثلاثة ایام است؛

۱- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۵۴۱، باب ۵ از ابواب حدّ محارب، ح ۱.

همان طور که دو شب متوسط داخل است.

با این بیان، اشکال بر شهید ثانی رحمه الله در مسالک<sup>(۱)</sup> روشن می شود که فرمود: سه روز معتبر است نه سه شبانه روز، و دو شب وسط به تبع داخل اند.<sup>(۲)</sup>

دفع توهم: شکی نیست که ابتدای سه روز از همان زمان صلب باید حساب شود نه از زمان موت؛ زیرا، بنا بر قول به تخییر، محارب را زنده به دار می کشند و چه بسا ممکن است با این صلب مرگش اتفاق نیفتد. لذا، احتمال این که مبدأ آویختن به دار از زمان مرگ محارب باشد، احتمال باطلی است.

تذکر: در عبارت تحریرالوسیله آمده است: «نعم، یمكن القول بجواز الصلْب علی نحو یموت به، وهو أيضاً لا یخلو من إشکال». بیان شد این عبارت ناظر به کلام صاحب ریاض رحمه الله<sup>(۳)</sup> است که می فرمود: «یصلب حتّی یموت». ممکن است نظر امام راحل رحمه الله به کیفیت دار زدن در این زمان باشد که طناب را به گردن مجرم انداخته او را به دار می زنند که منتهی به مرگش می شود. مؤید این مطلب جمله ی: «ویمکن القول بجواز الصلْب» است؛ یعنی ایشان بحث را در جواز و عدم جواز مطرح می کند؛ در حالی که صاحب ریاض رحمه الله به صورت وجوب آن را می فرماید.

بنا بر این احتمال، عبارت «لا یخلو من إشکال» ناظر به این معنا است که در زمان نزول آیه و صدور روایات، این طور نبوده که صلب همیشه مستلزم موت باشد؛ لذا، چگونه می توانیم کیفیت صلب را تغییر دهیم و مجرم را به کیفیتی که در این زمان متداول است دار بزیم؟ دلیلی بر مشروعیت آن وجود ندارد.

۱- مسالک الافهام، ج ۱۵، ص ۱۷.

۲- این مطلب را در کتاب تفصیل الشریعه فرموده اند.

۳- ریاض المسائل، ج ۱۰، ص ۲۱۲.

[کیفیت نفی المحارب عن البلد]

[مسأله ۱۰- إذا نفی المحارب عن بلده إلى بلد آخر یکتب الوالی إلى کلّ بلد یاوی إليه بالمنع عن مؤاکلته ومعاشرته ومبايعته ومناکحته ومشاورته. والأحوط أن لا یكون أقلّ من سنه وإن تاب. ولو لم یتب استمرّ النفی إلى أن یتوب. ولو أراد بلاد الشرك یمنع منها، قالوا: وإن مکنوه من دخولها قوتلوا حتّی یخرجوه.]

### کیفیت تبعید محارب

#### اشاره

زمانی که حاکم شرع حدّ محارب را تبعید به شهری دیگر معین کرد، به والی آن شهر نامه می نویسد و از او می خواهد که از هم غذا شدن مردم با محارب جلوگیری کند؛ و مانع معاشرت، خرید و فروش و طرف مشورت واقع شدن محارب با مردم گردد و کسی به او زن ندهد.

احتیاط واجب این است که زمان تبعید کمتر از یک سال نباشد؛ هرچند در این مدّت توبه کند. ولی اگر توبه نکرد، تبعیدش تا وقوع توبه ادامه خواهد داشت. اگر محارب بخواهد به سرزمین شرک برود، نمی گذارند به آن جا برود. فقها گفته اند: اگر مشرکان امکانات ورودش را فراهم کردند و او را راه دادند، باید با آنان جنگید تا محارب را بیرون کنند و به سرزمین های اسلام برگردد.

### بیان مقصود از «ینفوا من الأرض»

احتمالات، بلکه اقوالی در معنای این جمله از آیه ی شریفه وجود دارد.

۱- شیخ طوسی رحمه الله در مبسوط فرموده است: «أَمَّا قَوْلُهُ تَعَالَى: يُنْفَوْنَ مِنَ الْأَرْضِ مَعْنَاهُ إِذَا وَقَعَ مِنْهُمْ فِي الْمَحَارِبِ مَا يوجب شيئاً من هذه العقوبات يتبعهم الإمام أبداً حتّی یحدّهم ولا یدعهم فی مکان، هذا هو النفی من الأرض عندنا وعند قوم المنفی من قدر علیه بعد أن شهر السّلاح وقبل أن یعمل شيئاً». (۱)

در تفسیر آیه ی شریفه می فرماید: اگر به سبب محاربه یکی از حدود بر محاربین واجب شد- (شیخ طوسی رحمه الله به ترتیب قائل است لیکن ترتیبی که در نهاییه (۱) گفته غیر از ترتیبی است که در تبیان (۲) و مبسوط (۳) و خلاف (۴) می گوید)- امام باید محاربین را تعقیب کند تا به آنان دسترسی پیدا کرده و حدّ را بر آنان اجرا کند. اگر در این شهر آنان را نیافت، در شهر دیگر دنبالشان بگردد. این معنای *يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ* است.

این بیان مرحوم شیخ در صورتی تمام است که به جای «أو» در آیه ی شریفه «واو» باشد. در نتیجه، حدّ محارب یکی از سه امر قتل، صلب و قطع خواهد بود، و حاکم شرع نباید بنشیند که اگر به طور اتّفاقی محارب را دستگیر کردند و آوردند حدّ را درباره اش پیاده کند، بلکه باید به راه افتاده به تعقیب او پردازد تا او را پیدا کند و حدّش بزند.

بنابراین، «نفی» یکی از حدود محارب در ردیف قتل و صلب و قطع نیست و عنوان حدّی ندارد؛ بلکه در رابطه ی با اجرای حدّ است.

۲- سپس می فرماید: قومی گفته اند: منفی- کسی که نفی درباره اش اجرا می شود- فردی است که او را پس از اسلحه کشی دستگیر کنند، در حالی که مرتکب اخذ مال و قتل نشده باشد. نفی نزد این جماعت، زندانی کردن است؛ یعنی چنین فردی را از جامعه بیرون می بریم و دستش را از اجتماع کوتاه می کنیم. این امر به حبس محارب محقق می گردد.

۳- شیخ صدوق رحمه الله (۵) می فرماید: «ینبغی أن یکون نفیاً شیبهاً بالصلب والقتل، تثقل رجلاه ویرمی فی البحر» نفی باید عملی باشد که به صلب و قتل بخورد و در ردیف آن ها قرار گیرد. مقصود از نفی، بستن چیز سنگینی به پای محارب و به دریا انداختن اوست تا به اعماق دریا برود.

۱- النهایه فی مجرد الفقه والفتوی، ص ۷۲۰.

۲- التبیان، ج ۳، ص ۵۰۲.

۳- المبسوط، ج ۸، ص ۴۸.

۴- الخلاف، ج ۵، ص ۴۵۸، مسأله ۲.

۵- من لا یحضره الفقیه، ج ۴، ص ۶۸.

در حقیقت، مرحوم صدوق رحمه الله «ارض» را به معنای خشکی گرفته است؛ و به همین جهت، می گوید: او را باید از خشکی دور کرد. روایتی هم این بیان را تأیید می کند که در آینده نقل می کنیم.

۴- ابن سعید رحمه الله در جامع می فرماید: «نفی من الأرض بأن يغرق على قول أو يحبس على آخر أو ينفي من بلاد الإسلام سنة حتى يتوب وكتبوا أنه منفي محارب، فلا تؤووه ولا تعاملوه فإن أبوا قوتلوا» (۱). نفی محارب از زمین به غرق کردن او بنا بر قولی، یا به حبس کردنش بنا بر قول دیگر و یا به یک سال تبعید از بلاد اسلام تا توبه کند، صورت می پذیرد؛ و به مشرکان نامه نوشته می شود که او محارب است، به او جا و مکان ندهید و با او داد و ستد نکنید. اگر زیربار نرفتند و به او مأوی و مسکن دادند و با او معامله کردند، با آنان مقاتله می شود.

نظر برگزیده

در تفسیر و معنای آیه ی شریفه اگر به ظاهر آیه اکتفا شود و کاری به روایات نداشته باشیم، «أو ينفوا من الأرض» حدی در مقابل حدود سه گانه دیگر است؛ و ناظر به اجرای آن سه حد نیست.

### بررسی معنای «نفی أرض»

آیا مقصود، نفی از زمین اسلام است یا نفی از زمینی که در آن جنایت واقع شده، یا نفی از مطلق ارض است؛ یعنی باید او را از خشکی راند و به دریا انداخت و یا نفی از مطلق ارض؛ به این معنا که نگذاریم در یک جا آرام بگیرد و ساکن گردد. از محل محاربه او را بیرون کنیم و به هر شهری که وارد می شود، نامه بنویسیم تا با او معامله و داد و ستد نشود، مأوی و مسکن به او ندهند؛ و با این حال، نگذاریم حالت استقرار و آرامش پیدا کند؟

در دلیل احتمال اخیر گفته اند: «ارض» در آیه شریفه اطلاق دارد و مقتید به اسلام نیست؛ زیرا، در زمان نزول آیه ی شریفه ارض اسلام یک منطقه ی کوچکی بود؛ چرا که هنوز اسلام گسترش پیدا نکرده بود. لازمه ی تقیید «ارض» به ارض اسلام، تخصیص اکثر

است. بنابراین، برای این که تخصیص اکثر لازم نیاید، آن را مطلق می‌گذاریم. از این رو، معنای *يُنْفَوُا مِنَ الْأَرْضِ* آوارگی و تبعید از شهر به شهر است تا به وسیله تبعید استقرار و آرامشی پیدا نکند. (۱)

نقد این احتمال

اولاً: این احتمال با نفی تناسبی ندارد؛ زیرا، نفی به معنای تبعید کردن است.

ثانیاً: چاره‌ای از تقييد کردن مطلق ارض نیست. با توجه به روایات و نظر مشهور، ارض مطلق باید مقید گردد؛ خواه به ارض الجنایه یا ارض الإسلام؛ و با این تقييد، مشکلی پدید نمی‌آید؛ زیرا، باید بین دو باب تخصیص و تقييد فرق گذاشت. آن چه مستهجن است، تخصیص اکثر است. در باب تخصیص، چون عام ناظر به افراد است و حکم به طور مستقیم بر روی افراد رفته است، اگر بگویید: «أكرم العلماء» و پس از آن هشتاد درصد علما را خارج کند، تخصیص مستهجن است؛ اما در باب اطلاق و تقييد کاری به افراد ندارد؛ بلکه حکم یا روی طبیعت مطلق رفته است یا طبیعت مقید، لذا اگر «أعتق رقبة» به «لا- تعتق رقبة کافره» مقید شود، کاری به تعداد افراد مطلق و مقید نداریم؛ به همین جهت، اگر تعداد رقبة ی کافره بیش از رقبة ی مؤمنه باشد، این تقييد باطل نیست.

در این آیه ی شریفه وقتی «ارض» مطلق را به اسلام یا محل وقوع جنایت مقید کنیم، اطلاقی تقييد شده است؛ نه این که عامی تخصیص خورده باشد. به همین جهت، استهجان و قبحی لازم نمی‌آید. از این رو، این احتمال بسیار بعید است.

احتمال تقييد ارض به «ارض محاربه و جنایت» که موافق با متفاهم عرفی است، بیشتر به ذهن می‌آید؛ «أو ینفوا من الأرض» یعنی او را از بلد و مکان جنایت و محاربه تبعید کنند.

نکته: نفی به معنای تبعید کردن است. تضيیقاتی که در فتاوی فقها وجود دارد مبنی بر آن که حاکم شرع با والی هر شهری که محارب به آن جا می‌رود، مکاتبه کند و از او بخواهد در خوردن و نشست و برخاست و معامله و ازدواج بر او سخت بگیرند، در اصل نفی و

تبعید دخالتی ندارد. این که با منفی چه برخوردی باید صورت پذیرد، چه ربطی به اصل تبعید و نفی دارد؟

چیزی که در نفی نقش دارد، این است که او را از محل جنایت و محاربه بیرون کنند؛ از این رو، فقها فرموده اند: «ینفی من بلده»، ولی تعیین بلد دیگر هیچ ربطی به نفی ندارد.

بنابراین، آن چه در تحریرالوسیله فرموده اند که: «إذا نفی المحارب عن بلده إلى بلد آخر» تمام نیست و حقّ بود «إلى بلد آخر» را نمی فرمود. لذا، محارب می تواند به هر کجا که می خواهد برود، و به اختیار خودش هست. بله، هر جا خواست استقرار پیدا کند، حاکم شرع دستور می دهد او را از آن جا اخراج کنند؛ اما انتخاب محلّ سوّم با خودش هست، نه با حاکم.

نظر برگزیده در نفی ارض

اگر تمام نظر ما به آیه ی شریفه باشد، عبارت «أو ینفوا من الأرض» هیچ دلالتی بر قول شیخ طوسی، شیخ صدوق، ابن سعید حلّی رحمهم الله و بعضی از متأخران ندارد؛ بلکه مقصود، نفی از سرزمین جنایت و محاربه است.

### دلالت روایات بر نفی ارض

#### اشاره

۱- وعنه، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن جميل بن درّاج، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن قول الله عزّ وجلّ: **إِنَّمَا جَزَاؤُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ إِلَى آخِرِ الْآيَةِ أَي شَيْءٍ عَلَيْهِ مِنْ هَذِهِ الْحُدُودِ الَّتِي سَمَى اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ؟** قال: ذلك إلى الإمام إن شاء قطع وإن شاء نفى، وإن شاء صلب، وإن شاء قتل.

قلت: النفى إلى أين؟ قال: من مصر إلى مصر آخر، وقال إن علينا عليه السلام نفى رجلين من الكوفه إلى البصره. (۱)

۱- وسائل الشيعه، ج ۱۸، ص ۵۳۳، باب ۱ از ابواب حدّ محارب، ح ۳.



فقه الحدیث: در این صحیحہ کہ یکی از ادلہ ی تخیر بود و در گذشتہ مطرح شد، جمیل در سؤال دوّمش پرسید: محارب بہ کجا تبعید می شود؟ امام علیہ السلام فرمود: از شہری بہ شہر دیگر. سپس در تأیید این مطلب فرمود: امیرمؤمنان علیہ السلام دو نفر را از کوفہ بہ بصرہ تبعید کرد.

ظاهر روایت بیانگر این است کہ کوفہ محلّ جنایت و محاربه بودہ، امام علیہ السلام آنان را بہ بصرہ فرستادہ و محاربان در آن جا مستقرّ شدہ اند. سخنی از نوشتن نامہ ی امام علیہ السلام بہ والی بصرہ در انتقال دادنشان بہ شہر دیگر نیست.

این صحیحہ با احتمال اخیر مناسبت دارد. فقط ضمیمہ ای در آن وجود دارد، یعنی امام علیہ السلام بلد دیگر را معین کردہ اند.

صاحب جواهر رحمہ اللہ می فرماید: بہ سؤال دوّم جمیل یعنی قسمت اخیر روایت کسی غیر از مرحوم صدوق رحمہ اللہ در مقنع (۱) عمل نکرده است، و او ہم در من لا یحضرہ الفقیہ (۲) می گوید: باید چیز سنگینی بہ پای محارب بستہ و او را بہ دریا بیندازند؛ یعنی او را از خشکی بہ دریا تبعید کنند. (۳)

صاحب جواهر رحمہ اللہ در ادامہ ی کلامش می فرماید: استظهار من از آیہ، زمین و ارض محاربه است کہ باید از آن جانفی گردد؛ و کلام امیرمؤمنان علیہ السلام با آن کمال ملایمت را دارد.

لذا اگر جنایتی در قم واقع شد، او را باید از قم تبعید کرد بہ یزد؛ نہ از اصفہان بہ یزد. چرا کہ در اصفہان و یزد جنایتی انجام ندادہ، و برای او ہر دو شہر مساوی است.

توہم این کہ دائماً از شہری بہ شہر دیگر باید تبعید گردد، آن طور کہ برخی از بزرگان گفته اند، با استشہاد امام صادق علیہ السلام بہ فعل امیرمؤمنان علیہ السلام نمی سازد. امام علیہ السلام در رابطہ با

۱- المقنع، ص ۴۵۰.

۲- من لا یحضرہ الفقیہ: ج ۴، ص ۶۸.

۳- جواهر الکلام، ج ۴۱، ص ۵۹۲.

محرابه، دو نفر را از کوفه به بصره تبعید کردند. مسأله ی تبعید به همین جا ختم شد و دنباله ای نداشت.

۲- وعنه، عن أبيه، عن محمد بن حفص، عن عبد الله بن طلحه، عن أبي عبد الله عليه السلام في قول الله عز وجل: إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْرِجُونَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا الْآيَةَ، هذا نفى المحارب غير هذا النفي، قال: يحكم عليه الحاكم بقدر ما عمل وينفى ويحمل في البحر ثم يقذف به، لو كان النفي من بلد إلى بلد كأن يكون إخراج من بلد إلى بلد عدل القتل والصلب والقطع، ولكن يكون حدًّا يوافق القطع والصلب. (۱)

فقه الحديث: امام صادق عليه السلام در رابطه ی با آیه ی شریفه إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ و... (۲) فرمود: نفی محارب غیر از نفی و تبعید در ابواب دیگر است. حاکم قبل از آن که محارب را نفی کند، از حدود سه گانه ی دیگر متناسب با جنایتش حدی بر او اجرا می کند؛ سپس او را برمی دارند و دور می کنند و به دریا می اندازند.

آن گاه امام علیه السلام فرمود: اگر تبعید از شهری به شهر دیگر بود، باید این اخراج از بلدی به بلد دیگر، عدل و برابر قتل و صلب و قطع باشد- یعنی نفی از شهری به شهر دیگر، نمی تواند با سه حدّ دیگر سنخیت داشته باشد- باید نفی متناسب با حدود دیگر باشد.

این روایت از نظر سند صحیح نیست؛ لذا، اعتباری ندارد و بر فرض این که سندش هم معتبر باشد، نمی توانستیم به آن فتوا دهیم؛ زیرا، غیر از شیخ صدوق رحمه الله در کتاب مقنع (۳) کسی به آن عمل نکرده است.

۳- محمد بن الحسن یاسناده عن أحمد بن محمد، عن خلف بن حماد، عن موسى بن بكر، عن بكير بن أعين، عن أبي جعفر عليه السلام قال: كان أمير المؤمنين عليه السلام إذا نفى أحداً من أهل الإسلام نفاه إلى أقرب بلد من أهل الشرك إلى الإسلام فنظر في ذلك فكانت الديلم أقرب أهل الشرك إلى الإسلام. (۴)

۱- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۵۴۰، باب ۴ از ابواب حدّ محارب، ح ۵.

۲- سوره ی مائده، ۳۳.

۳- المقنع، ص ۴۵۰.

۴- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۵۴۰، باب ۴ از ابواب حدّ محارب، ح ۶.

فقه الحدیث: در این روایت صحیحہ امام باقر علیہ السلام فرمود: هر گاه امیر مؤمنان علیہ السلام می خواست مسلمانی را به تبعید بفرستد، او را به نزدیک ترین بلاد شرک به اسلام تبعید می کرد- یعنی بلدی که از نظر فکری و اعتقادی به اسلام نزدیک باشد- در زمان آن حضرت، بلاد دیلم از این نظر، نزدیک ترین بلاد به اسلام بود.

این حدیث با قول ابن سعید حلّی رحمه الله در جامع (۱) موافق است؛ یعنی محارب را از سرزمین اسلام به بلاد غیر اسلام تبعید کنند.

۴- وعنہ، عن الحسن بن سعید، عن الحسن، عن زرعه، عن سماعه، عن أبی بصیر، قال: سألتہ عن الإنفاء من الأرض کیف هو؟ قال: ینفی من بلاد الإسلام کلّھا، فإن قدر علیہ فی شیء من أرض الإسلام قتل، ولا أمان له حتّٰی یلحق بأرض الشّرك. (۲)

فقه الحدیث: این روایت صحیحہ نیز بر قول ابن سعید حلّی رحمه الله دلالت دارد. روایت مضمرة است؛ یعنی راوی، امامی را که مسئول عنه بوده، ذکر نکرده است.

ابوبصیر پرسید: تبعید از ارض چگونه است؟

امام علیہ السلام فرمود: باید از تمامی بلاد اسلام بیرون رود. اگر بر او در سرزمین اسلام دست یافتند، او را می کشند. برایش در دارالاسلام امانی نیست تا به سرزمین شرک پیوندد.

نقد این دو روایت

برخی از فقها فرموده اند: این دو روایت صحیحہ برخلاف ظاهر قرآن است؛ لذا آن ها را کنار می گذاریم.

این بیان تمام نیست؛ زیرا، تمام مقیدات برخلاف اطلاقات قرآن است. لازمه ی این

۱- الجامع للشرایع، ص ۲۴۱-۲۴۲.

۲- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۵۴۰، باب ۴ از ابواب حدّ محارب، ح ۷.

کلام این است که نتوانید مطلقاً و عمومات کتاب را تقيید یا تخصیص بزنیم. مخالفت به اطلاق و تقيید و عام و خاص، مخالفت شمرده نمی شود. از این رو، به این جهت نمی توان دو روایت را کنار گذاشت. بلکه از جهت اعراض مشهور غیر از ابن سعید حلّی رحمه الله طرح می شوند؛ زیرا، مشهور می گویند: اگر از بلاد اسلام فرار کرد و به بلاد شرک رفت، از والی آن جا می خواهند او را برگرداند و اگر حاضر نشدند، با آنان مقاتله و جنگ می کنند.

۵- محمّد بن یعقوب، عن علی بن ابراهیم، عن أبيه، عن حنّان، عن أبي عبد الله عليه السلام في قول الله عزّ وجلّ: إِنَّمَا جَزَؤُا الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَ... الآية قال: لا يبايع ولا يؤوى [ولا يطعم] ولا يتصدّق عليه. (۱)

فقه الحدیث: در این صحیح امام صادق علیه السلام در رابطه ی با آیه ی إِنَّمَا جَزَؤُا الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ ... فرمود: با محارب مبیعه و معامله نشود؛ به او پناه و مکان ندهند؛ او را اطعام نکنند؛ و به او صدقه ندهند.

هرچند در روایت ذکری از نفی و تبعید نیست؛ لیکن طبق قاعده این امور در رابطه ی با نفی از ارض مطرح است. آیا معنای نفی از ارض، عدم مبیعه و اطعام و پناه دادن و تصدّق است، یا این امور را باید پس از تبعید مراعات کرد؟

بنا بر ظاهر، باید احتمال دوّم را گرفت؛ زیرا، در حقیقت نفی، این امور نقش ندارد؛ بلکه باید او را از مکان جنایت و محاربه بیرون کرد. اما فقط به تبعید اکتفا نمی شود، بلکه باید امور مذکور در روایت نیز در حَقّش اجرا گردد.

۶- العیاشی فی تفسیره، عن زراره، عن أحدهما علیهما السلام فی قوله: إِنَّمَا جَزَؤُا الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَ... إلی قوله - أو یصلبوا قال: لا یبايع ولا یؤتی بطعام ولا یتصدّق علیه. (۲)

فقه الحدیث: این روایت شبیه روایت گذشته است با این تفاوت که نمی توان سندش را تصحیح کرد و در این روایت مشتمل بر کلمه ی «لا یؤوی» نیست، بلکه «لا یؤتی بطعام» دارد.

۱- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۵۳۹، باب ۴ از ابواب حدّ محارب، ح ۱.

۲- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۵۴۱، ح ۸.

این قرینه است که در روایت گذشته: «لا یؤوی ولا یطعم» همان «لا یؤتی بطعام» بوده که به این گونه تحریف شده است؛ یعنی در حقیقت، سه امر «لا یبایع ولا یؤتی بطعام ولا یتصدّق علیه» را امام علیه السلام فرموده است نه این که وجود «لا یؤوی» مسلم است و «لا یطعم» در آن روایت مردّد بین وجود و عدم باشد.

امام باقر یا صادق علیهما السلام در رابطه با آیه ی شریفه ی *إِنَّمَا جَزَأُ لَ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ* و فرمود: نباید با او معامله کرد؛ نباید او را بر سر سفره ای حاضر کنند؛ و نبایستی به او صدقه داد.

۷- وعنه، عن أبيه، عن عمرو بن عثمان، عن عبيد الله المدائني، عن أبي الحسن الرضا عليه السلام في حديث المحارب، قال: قلت: كيف ينفي؟ وما حدّ نفيه؟ قال: ينفي من المصر الذي فعل فيه ما فعل إلى مصر غيره، ويكتب إلى أهل ذلك المصر أنّه منفي فلا- تجالسوه ولا- تباعوه ولا تناكحوه ولا تؤاكلوه ولا تشاربوه، فيفعل ذلك به سنة. فإن خرج من ذلك المصر إلى غيره كتب إليهم بمثل ذلك حتّى تتمّ السنة.

قلت: فإنّ توجه إلى أرض الشّرك ليدخلها؟ قال: إنّ توجه إلى أرض الشّرك ليدخلها قوتل أهلها. (۱)

فقه الحديث: عبيد الله المدائني توثيق ندارد. از امام هشتم علیه السلام پرسید: محارب را چگونه تبعید می کنند، و مقدار تبعیدش چه اندازه است؟

امام رضا علیه السلام فرمود: از شهری که در آن مرتکب جنایت شده است، به شهر دیگری تبعید می شود. نامه ای به اهالی آن شهر می نویسند: این فرد تبعیدی است با او مجالست، معامله، مناکحه نکنید و هم غذا و هم مشرب او نشوید- (در جواهر الکلام «تساوره» دارد (۲) یعنی طرف مشورت قرار نگیرد)-. این امور تا یک سال ادامه دارد. اگر از آن شهر به شهر

۱- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۵۳۹، باب ۴ از ابواب حدّ محارب، ح ۶.

۲- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۵۳۹، باب ۴ از ابواب حدّ محارب، ح ۳.

دیگر رفت- (یعنی مانع سفرش نمی شوند، کسی حق ندارد او را از خروج منع کند)- برای اهالی آن شهر نیز همین امور را می نویسند تا یک سال به پایان رسد.

مدائنی پرسید: اگر به فکر پناهنده شدن به مشرکان افتاد و به سرزمین شرک رفت؟ امام رضا علیه السلام فرمود: اگر به آن جا رفته با اهل شرک مقاتله می کنند تا او را اخراج کنند.

۸- ورواه أيضاً عن إسحاق المدائنی، عن أبي الحسن عليه السلام نحوه إلا أنه قال:

فقال له الرجل فإن أتى أرض الشرك فدخلها؟ قال: يضرب عنقه إن أراد الدخول في أرض الشرك. (۱)

روایت گذشته را اسحاق مدائنی از امام رضا علیه السلام با اضافه ای نقل می کند. مردی پرسید:

اگر محارب به سرزمین شرک آمد و به آن داخل شد؟ امام علیه السلام فرمود: اگر می خواهد به سرزمین شرک برود، گردنش را می زنند.

۹- وعنه، عن محمد بن عيسى، عن يونس، عن محمد بن سليمان، عن عبيد الله بن إسحاق، عن أبي الحسن عليه السلام مثله إلا أنه قال في آخره: يفعل ذلك به سنه فإنه سیتوب وهو صاغر. قلت: فإن أم أرض الشرك يدخلها؟ قال: يقتل. (۲)

فقه الحدیث: این حدیث همان روایت مدائنی است. فقط در آخرش امام علیه السلام فرمود: تا یک سال با محارب به طریق مذکور عمل می شود. زود است توبه کند در حالی که خوار و ذلیل شده باشد.

راوی پرسید: اگر قصد دارد به سرزمین شرک برود، حکمش چیست؟ امام علیه السلام فرمود:

او را می کشند.

### جمع بندی روایات

نکته ی اول: در مباحث قبل گفتیم: آیه ی شریفه **أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ** بر تبعید محارب از محل وقوع جنایت دلالت دارد، اما آیه نسبت به محل تبعید بیانی ندارد. پس، لازم

۱- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۵۳۹، باب ۴ از ابواب حدّ محارب، ح ۴.

۲- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۵۳۹، باب ۴ از ابواب حدّ محارب، ح ۲.

نیست جای دیگری را برایش مشخص کنند به طوری که حقّ خروج از آن جا را نداشته باشد. روایت مدائنی هم بر این مطلب دلالت داشت؛ زیرا، فرمود: «... فَإِنْ خَرَجَ مِنْ ذَلِكَ الْمَصْرِ إِلَى غَيْرِهِ كَتَبَ إِلَيْهِمْ بِمِثْلِ ذَلِكَ حَتَّى تَتَمَّ السَّنَةُ...» (۱) اگر از آن شهر خارج شد، لازم نیست او را برگردانند؛ بلکه به شهر دومی که به آن وارد می شود نامه می نویسند که با او ازدواج و رفت و آمد نکنند و از او نخواهند در میهمانی شرکت کند.

بنابراین، نمی توان منکر این معنا شد که محارب را از محل وقوع جنایت باید تبعید کرد. حتی روایاتی که می گفت: او را به ارض شرک تبعید می کنند، بر این مطلب دلالت دارد.

نکته دوم: از روایات استفاده می شود حاکم شرع باید به والی شهری که محارب به آن جا می رود نامه بنویسد. دلیل این مطلب صحیحی حَنّان است که فرمود: «لَا يَبَايِعُ وَلَا يَطْعَمُ وَلَا يَتَصَدَّقُ»، (۲) روایت مدائنی نیز این مطلب را داشت: «... وَيَكْتُبُ إِلَى أَهْلِ ذَلِكَ الْمَصْرِ أَنَّهُ مَنْفَى فَلَا تَجَالِسُوهُ وَلَا تَبَايَعُوهُ وَلَا تَنَاقِحُوهُ وَلَا تَتَوَاكَلُوهُ وَلَا تَشَارِبُوهُ...» (۳) مشهور نیز به این مطلب فتوا داده اند. لذا، ما نیز به صحیحی حَنّان عمل می کنیم و به این امور، بعد از تبعید، فتوا می دهیم.

نکته سوم: عبارت صحیحی حَنّان: «لَا يَبَايِعُ، وَلَا يَأْوِي [وَلَا يَطْعَمُ] وَلَا يَتَصَدَّقُ عَلَيْهِ» (۴) بود؛ نسبت به جمله ی «لَا يَأْوِي» (به او مأوی و مسکن ندهید) که فقط در این روایت آمده است، اولاً: احتمال می دهیم: «لَا يَطْعَمُ» به جای «لَا يَأْوِي» باشد.

ثانیاً: مشهور نیز به آن فتوا نداده اند؛ بلکه فتوای مشهور برخلاف است؛ زیرا، عباراتشان همانند عبارت تحریرالوسیله است که فرمود: «يَكْتُبُ الْوَالِي إِلَى كُلِّ بَلَدٍ يَأْوِي إِلَيْهِ بِالْمَنْعِ عَنْ مَوَاكِلَتِهِ وَمَعَاشَرَتِهِ وَمَبَايَعَتِهِ وَمَنَاقِحَتِهِ وَمَشَاوَرَتِهِ»، یعنی هر مکانی را که مأوی و مسکن خود قرار داد، به والی آن جا می نویسد که امور فوق در رابطه با او انجام نگیرد.

- ۱- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۵۳۹، باب ۴ از ابواب حدّ محارب، ح ۱ و ۴.
- ۲- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۵۳۹، باب ۴ از ابواب حدّ محارب، ح ۱ و ۴.
- ۳- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۵۳۹، باب ۴ از ابواب حدّ محارب، ح ۱ و ۲.
- ۴- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۵۳۹، باب ۴ از ابواب حدّ محارب، ح ۱ و ۲.

بنابراین، با عدم ثبوت «لا یؤوی» و عدم فتوای مشهور به آن بر فرض ثبوت، کلام بعضی از محققان که می فرمود: «معنای نفی ارض سلب آرامش از محارب است و در این مطلب خلافی نیست.» مخدوش است؛ زیرا، از نفی ارض چنین مطلبی استفاده نمی شود و هیچ فقیهی نیز به این مطلب فتوا نداده است.

نکته چهارم: در مقدار تبعید سه قول وجود دارد:

۱- به یحیی بن سعید رحمه الله مؤلف کتاب جامع الشرایع نسبت می دهند مقدارش را یک سال گفته است. پس از آن، او را رها می کنند که به دنبال کارش برود؛ خواه توبه کرده باشد یا نه. (۱)

۲- مشهور قائل اند: حدّ و حدودی برای نفی نیست و تا زمان مرگش ادامه دارد.

۳- برخی همانند محقق رحمه الله در کتاب نافع (۲) و شهید ثانی رحمه الله در شرح لمعه (۳) گفته اند: نفی تا زمان مرگش ادامه دارد مگر آن که در وسط توبه کند که با توبه، نفی از بین می رود.

دلیل قول ابن سعید رحمه الله روایت مدائنی است: «یفعل ذلک به سنه». (۴) باید گفت: این روایت ضعیف است و مشهور به آن در این جهت عمل نکرده اند؛ لذا، جابری برای ضعف سند آن نداریم.

برای قول مشهور به اطلاق صحیحی حنّان تمسک شده است: «لا یبایع ولا یؤوی ولا یطعم ولا یتصدّق علیه» این احکام مقید به چیزی نشده است، لذا می فهمیم لایبایع مطلقاً و...؛ یعنی تا این موضوع باقی است، لا-یبایع، تا این تبعیدی وجود دارد، لا یؤوی و....

به نظر ما، روایت حنّان از این جهت در مقام بیان نیست تا بتوان به اطلاقش تمسک کرد؛ بلکه می خواهد بگوید: تبعیدی پس از تبعید آزاد و راحت نیست؛ و باید تحت فشار و مضیقه قرار گیرد؛ کاری ندارد زمان حدّش یک سال است یا بیشتر. بنابراین، روایت از این

۱- الجامع للشرایع، ص ۲۴۱ و ۲۴۲.

۲- مختصر النافع، ص ۳۰۴.

۳- الروضه البهیة، ج ۹، ص ۳۰۲.

۴- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۵۳۹، باب ۴ از ابواب حدّ محارب، ح ۲.



جهت اطلاقی ندارد تا بتوان به آن تمسک کرد.

دلیل قول مشهور اطلاق آیه ی شریفه است که فرمود: «أَوْ يَنْفُوا مِنَ الْأَرْضِ» اگر تبعید برای یک سال بود، باید آن را تقیید می کرد. از عدم تقیید استفاده می شود که برای تبعید، حدّ و اندازه ای نیست.

امام راحل رحمه الله در این مورد در تحریرالوسیله فرموده است: احتیاط این است که تبعید کمتر از یک سال نباشد؛ هرچند در بین سال توبه هم کرده باشد؛ ولی اگر توبه نکرد، نفی تا زمان توبه استمرار دارد. به عبارت دیگر، استمرار نفی و ادامه اش را تا زمان توبه قرار داده اند نه تا زمان مرگ. معلوم می شود ایشان همان قول محقق و شهید ثانی رحمهما الله را پذیرفته اند.

دلیل قول سوّم: روایت مدائنی است که فرمود: «يَفْعَلُ ذَلِكَ بِه سَنَةً فَإِنَّهُ سَيَتُوبُ وَهُوَ صَاغِرٌ...» (۱) تا یک سال با او معاشرت و مباحه و ... نمی شود؛ پس زود است که توبه کند در حالی که خوار باشد. از این روایت استفاده می شود ملاک پایان حدّ نفی توبه است؛ زیرا، به طور معمول کسی که تا یک سال در تبعید بماند، توبه می کند.

این روایت ضعیف و مورد عمل مشهور نیز واقع نشده است تا ضعف سندش جبران شود؛ لذا، مشکل است بگوییم: «إستمرار النفی إلى أن يتوب»، بلکه باید گفت: «إلی أن يتوب». آیه ی شریفه بر قبولی توبه قبل از دستگیری دلالت دارد و ما دلیلی بر قبول توبه در حین اجرای حدّ نداریم.

نکته پنجم: اگر محارب بخواهد از تبعید گاه به بلاد شرک برود، در روایت مدائنی می گفت «یقتل» (۲) و اگر خود را به آن بلاد رسانید، می گفت: «قوتل أهلها». (۳)

در این قسمت، از دو جهت بحث هست:

جهت اوّل: اگر محاربی تصمیم داشته باشد به بلاد کفر برود، نباید بگذارند به دولت شرک پناه برد. این مطلب را می توانیم از طبع قضیه استفاده کنیم؛ زیرا، ممکن است این فرد سبب انحراف دیگران شده و به عنوان مبلغی بر ضدّ اسلام در آن جا فعالیت کند؛ و

۱- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۵۳۹، باب ۴ از ابواب حدّ محارب، ح ۴.

۲- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۵۳۹، باب ۴ از ابواب حدّ محارب، ح ۲.

۳- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۵۳۹، باب ۴ از ابواب حدّ محارب، ح ۳.

چه بسا انحراف های دیگری نیز پیدا کند.

جهت دوّم: اگر فرار کرد و خود را به بلاد شرک رسانید، اوّلًا: دلیل جنگ با کفّار برای استرداد محارب همان روایت مدائنی است که ضعیف می باشد، علاوه بر این که به راه انداختن جنگ با کفّار برای برگرداندن یک محارب تناسبی ندارد.

ثانیاً: به گفته ی صاحب جواهر رحمه الله کفّاری که محارب به آنان پناهنده شده است، از دو حال خارج نیستند؛ یا خود محارب هستند که برای جنگیدن با آنان نیازی به فرار محارب نیست؛ دولت اسلام باید همیشه با کفّار حربی در حال جنگ باشد؛ و یا با آنان قرارداد صلح و هدنه منعقد شده است، که اگر شرط استرداد مجرم یکی از نکات قرارداد نباشد، معنا ندارد به مجرّد فرار یک محارب، پیمان صلح را زیر پا گذاشته به جنگ با آنان قیام نمایند. در احکام اهل ذمه چنین مطلبی مطرح نیست.

امام راحل نسبت به جهت اوّل می فرماید: مانع رفتن محارب به بلاد شرک می شوند، و نسبت به جهت دوّم می گوید: «قالوا: وإن مکنوه من دخولها قوتلوا حتّی یخرجوه» یعنی معلوم نیست این نظر صحیح باشد.

در مقدار نفی نیز می فرماید: احوط آن است که کمتر از یک سال نباشد؛ زیرا، کسی به کمتر از آن قائل نشده است؛ ولی بحث ما با ایشان در استمرار نفی تا توبه بود.

[عدم اعتبار السرقة في حدّ المحارب]

[مسأله ۱۱- لايعتبر في قطع المحارب السرقة فضلاً عن اعتبار النصاب أو الحرز، بل الإمام عليه السلام مخير بمجرد صدق المحارب.

ولو قطع فالأحوط البدأه بقطع اليد اليمنى ثم يقطع الرجل اليسرى، والأولى الصبر بعد قطع اليمنى حتى تحسم. ولو فقدت اليمنى أو فقد العضوان يختار الإمام عليه السلام غير القطع.]

### عدم اعتبار سرقت در حدّ محارب

#### اشاره

در این مسأله سه فرع مطرح است:

۱- در قطع دست و پای محارب، سرقت و نصاب و حرز مطرح نیست؛ بلکه امام علیه السلام به مجرد صدق محارب در اجرای حدود چهارگانه مخیر است.

۲- اگر امام قطع را اختیار کرد، احتیاط واجب آن است که به قطع دست راست آغاز کند، و سپس پای چپ را ببرد؛ و اولی این است که بریدن پا پس از قطع خونریزی دست راست باشد.

۳- اگر شخصی فاقد دست راست یا دست راست و پای چپ بود، امام حدّ دیگری را انتخاب می کند.

### فرع اول: عدم اعتبار سرقت، نصاب و حرز در حدّ قطع

#### اشاره

بر مبنای ما که به اختیار حاکم شرع بین حدود چهارگانه قائل شدیم، در قطع دست و پای محارب شرط و قیدی غیر از صدق عنوان محارب وجود ندارد؛ یعنی وقتی محارب «جهاز سلاحه أو شهره لإخافه الناس وإرادته الفساد فی الأرض» موضوع حدود چهارگانه محقق شده است، دیگر لازم نیست مالی را گرفته باشد، یا کسی را مجروح کرده و یا مرتکب قتل شده باشد.

و به بیان دیگر، حاکم شرع می تواند برای موردی که محارب مالی را نگرفته است، حدّ

قطع را از میان چهار حدّ گفته شده اختیار کند. بنابراین، معلوم می شود اخذ مال هیچ دخلی در این حدّ ندارد؛ لذا، بحث از اعتبار سرقت و نصاب و حرز وجهی ندارد. کافی است عنوان محارب صدق، و حاکم شرع نیز این حدّ را انتخاب کند.

بنا بر قول به ترتیب، حدّ قطع در جایی است که محارب مالی را برده باشد. بنابراین، مسأله قطع با اخذ مال ارتباط پیدا می کند؛ لذا، جای این بحث هست که آیا نصاب و سرقت و حرز معتبر است یا نه؟

شیخ طوسی رحمه الله در خلاف فرمود: اگر محاربی مالی را برده باشد، در صورتی حدّ قطع در موردش اجرا می شود که به اندازه ی نصاب باشد. (۱) دلیل ایشان اطلاق روایت نبوی است که اهل سنت نقل کرده اند: «القطع فی ربع دینار» (۲) یعنی قطع در هر کجا که باشد، در ربع دینار است و در کمتر از آن قطع نیست؛ خواه در باب سرقت یا باب محاربه.

به بیان دیگر، روایات دالّ بر ترتیب حدّ محارب به قرینه ی کلمه ی قطع می گوید: در صورتی که محارب به اندازه ربع دینار یا بیشتر برداشته باشد، حدّش قطع است؛ اما اگر مالی را نبرده یا کمتر از ربع دینار است، حدّش قطع نیست.

نقد قول شیخ طوسی رحمه الله: اولاً، روایت نبوی سند مورد اعتمادی ندارد. ثانیاً، این روایت منصرف به باب سرقت است؛ یعنی به جایی انصراف دارد که حدّش به طور متعین قطع است؛ نه جایی که قطع به عنوان یکی از حدود و در ردیف سه حدّ دیگر آمده باشد. لذا، با وجود این که متفاهم عرفی از روایت، باب سرقت است، نمی توان اطلاقی برایش ثابت کرد؛ زیرا، با وجود انصراف، مقدمات حکمت تمام نمی شود. معنای انصراف این است که وقتی مطلق را شنید، معنای مقید به ذهنش می آید. پس اطلاقی در کار نیست.

نسبت به اعتبار حرز نیز دلیلی نداریم؛ به خصوص با توجه به شأن نزول آیه ی شریفه که در مورد راهزن و قاطع طریق است. آنان به قافله ای حمله کرده اموالشان را به غارت می برند، ممکن است بعضی از اموال در حرز باشد ولی مقداری از آن ها مانند گندم، جو و ...

داخل در حرز نیست؛ زیرا، داخل در کیسه یا صندوق، بر پشت مرکب یا داخل ماشین

۱- الخلاف، ج ۵، ص ۴۶۴، مسأله ۷.

۲- سنن بیهقی، ج ۸، ص ۲۵۴.

است، در وسط بیابان این گونه از اموال حرز ندارد؛ پس معلوم می شود در اصل حکم، حرز معتبر نیست. مورد قاطع طریق و محارب غیر از مورد سرقت است.

### طرح یک مسأله

بنا بر قول به ترتیب و اعتبار نصاب و حرز، اگر محاربی بیش از نصاب را از حرز برداشت، در این حال دو عنوان محارب و سارق بر او صدق می کند؛ حال کدام حدّ بر او اجرا شود؟

آیا حاکم شرع مخیر است هر کدام از دو عنوان را که بخواهد بر او منطبق کرده، و حدّش را اقامه کند؟

ظاهراً باید حدّ محارب اجرا گردد؛ زیرا، حدّ محارب و سارق در این صورت یکسان است؛ ولی از ناحیه ی قلت و کثرت با هم تفاوت دارد. حدّ سرقت فقط قطع دست است، در حالی که حدّ محارب قطع دست و پا می باشد. بنابراین، با اجرای حدّ محارب، در حقیقت هر دو حدّ پیاده شده است، مگر آن که محارب سارقی باشد که مرتبه ی سوّم و چهارم حدّ سرقت باید در موردش اقامه شود.

به هر حال، حدّ اوّل و دوّم سرقت، با حدّ محارب مشترک است و اتحاد دارند؛ و هر دو قطع است. تفاوت اساسی در مطالبه ی مسروق منه برای اجرای حدّ سرقت است که در محاربه نیازی به آن نیست. لذا، از آن جا که حدّ سرقت و محارب هر دو در قرآن آمده، لازم نیست پس از صدق عنوان محارب، خود را گرفتار شرایط اجرای حدّ سرقت بنماییم.

به بیان دیگر، ادله ای که مطالبه و مرافعه ی مسروق منه را برای اجرای حدّ سرقت شرط می دانست، مربوط به موردی است که سارق بما هو سارق باشد و متّصف به عنوان دیگری نباشد. لیکن در این مقام، ادله ی محارب، اطلاق دارد و مقید به مرافعه ی مسروق منه نیست.

### فرع دوّم: کیفیت قطع دست و پا

مرحوم امام در تحریرالوسیله می فرمایند: احتیاط واجب آن است که اوّل دست راست را ببرند و سپس پای چپ را قطع کنند. ممکن است کسی بگوید: در آیه ی شریفه فرمود: **أَوْ**

تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِّنْ خَلْفِ (۱) قطع دست و پا را با «واو» به هم عطف داد، عطف با «واو» دلالت بر ترتیب ندارد؛ «جاء زید وعمرو» فقط بیانگر این است که هر دو آمده اند ولی کدام مقدم بوده است یا با هم آمده اند، از عبارت چیزی معلوم نمی شود؛ لذا، وجه احتیاط و جویی امام راحل رحمه الله باید مشخص شود؟

مبنای احتیاط این است که قطع پا شدیدتر از قطع دست است؛ لذا می بینیم حدّ اول سرقت قطع دست راست و حدّ دومش قطع پای چپ است، متناسب با حدود همین است که عقوبت مراتب بعدی سنگین تر از مراتب قبل باشد. از این رو، شاید امام رحمه الله به خاطر انتقال از ادنی به اعلی احتیاط کرده اند؛ به خصوص با توجه به این که در آیه و تمام روایاتی که بر قطع دلالت دارد، به قطع دست آغاز شده است.

تذکر: امام رحمه الله در پایان این فرع می فرمایند: اولی این است که اول دست راست را ببرند، و بعد مقداری صبر کنند تا التیام پیدا کند؛ آن گاه پای چپ قطع شود. ما دلیلی بر این مطلب نداریم؛ بلکه بر خلافش دلیل داریم؛ یعنی ادله ای که می گوید: در اجرای حدود تأخیر جایز نیست، مورد ما را نیز شامل می شود؛ بنابراین، باید بررسی کرد که چه مجوزی برای تأخیر داریم؟ آیا در باب سرقت می توان گفت یک انگشت را امروز قطع می کنیم، پس از بهبود یافتن، انگشت دوم را و ... چنین احتمالی در باب سرقت راه ندارد. در این باب نیز، قطع دست و پا به عنوان یک حدّ مطرح است، لذا اگر دلیلی بر تأخیر پیدا نکنیم، نمی توان به آن قائل شد.

اگر مقصود از «تحسم»، التیام و بهبودی باشد، این اشکال وارد است؛ لیکن اگر مقصود جلوگیری از خون آمدن باشد، اشکالی در عبارت نیست؛ در روایات باب سرقت به این مطلب اشاره شده بود که امیرمؤمنان علیه السلام پس از قطع دست دزد به قنبر فرمان داد به آنان عسل و روغن بخوراند تا دستشان خوب شود. (۲) در آن روایات به «بُراء» تعبیر شده بود.

بنابراین، پس از بریدن دست راست، اگر با وسیله ای خونریزی را قطع کنیم و پس از آن به بریدن پای چپ اقدام شد، بنا بر نظر امام راحل رحمه الله سزاوارتر است.

۱- سوره ی مائده، ۳۳.

۲- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۵۲۸، باب ۳۰ از ابواب حدّ سرقت، ح ۱، ۲ و ۳.

محقق رحمه الله می فرماید: «وکیفیه قطعه أن تقطع یمناه ثم تحسم ثم تقطع رجله اليسری وتحسم، ولو لم تحسم فی الموضعین جاز» (۱) ایشان در کیفیت قطع می فرماید: دست راستش را می بُرنند و خونریزی آن را قطع می کنند؛ سپس پای چپ را می بُرنند و مانع خونریزی آن می شوند؛ اگر جلوی خون آمدن را نگرفتند، اشکالی ندارد؛ زیرا، وظیفه ی حاکم اجرای حدّ است؛ و کاری به مداوا و بند آمدن خون ندارد.

در بحث سرقت سخنی از مرحوم شیخ طوسی آوردیم که می فرمود: عقوبتی که در حدّ سرقت در مورد سارق مطرح است، درد کشیدن و ناراحتی به هنگام قطع نیست؛ بلکه کیفرش یک عمر محرومیت از دست و پا می باشد تا علاوه بر این که دیگران عبرت می گیرند، او نتواند بسیاری از کارها را انجام دهد یا درست راه برود؛ لذا، قطع خونریزی و مانند آن در حقّ محارب اشکالی ندارد.

### فرع سوّم: حکم فاقد دست راست و پای چپ

اگر فردی فاقد دست راست بود، مانند این که دست راستش را به عنوان قصاص یا حدّ سرقت بریده اند یا فاقد دست راست و پای چپ بود، مانند فردی که دوبار سرقت کرده و دو حدّ قطع دست راست و پای چپ در حقّش اجرا شده است یا محارب بوده و حدّ قطع را ترتیباً یا تخیراً در موردش پیاده کرده اند، یا دست راست و پای چپش را به عنوان قصاص قطع کرده اند، اگر چنین فردی متّصف به عنوان محارب گردد، حکمش چیست؟

اگر مبنای ما در حدّ محارب تخیر باشد، در این صورت، یک طرف از اطراف واجب تخیری امکان ندارد؛ وظیفه اختیار اطراف دیگر است، همان گونه که در خصال افطار عمدی روزه ی ماه رمضان می گوئیم: بین شصت روز روزه یا اطعام شصت مسکین یا آزاد کردن یک بنده در راه خدا مخیر است؛ امروز که عتق رقبه امکان ندارد، بین دو طرف دیگر مخیر است.

بنا بر قول به ترتیب، در محاربی که مال برده ولی قتل و جرحی انجام نداده است، قطع دست راست و پای چپ متعیّن است؛ ولی این فرد فاقد آن است. بنابراین، امر دائر است

بین سقوط حدّ، یا تنزل به مرتبه ی بعد و یا قطع دست چپ و پای راست. احتمال سقوط حدّ بعید است؛ زیرا محاربی که در درجه ی بعد قرار گرفته، یعنی فقط اسلحه کشیده و مردم را ترسانیده، حکمش نفی از ارض است؛ اما محاربی که علاوه بر آن، اخذ مال هم کرده است، به علت بی دست و پا بودن حدّ نداشته باشد!

مقتضای قاعده این است که حدّ بعد، یعنی *أَوْ يُنْفَوُ مِنَ الْأَرْضِ* جریان پیدا کند؛ هرچند در بحث سرقت گفتیم: اگر دست راستش مقطوع بود، حدّ ساقط می شود و تعزیر ثابت است؛ امّا در این جا این مطلب را نمی گوییم. زیرا، در آن بحث برای حدّ مراتبی نبود؛ لیکن در این جا، حدّی ضعیف تر در مرتبه ی بعد واقع شده است.

احتمال می دهیم به جای دست راست و پای چپ، دست چپ و پای راست را قطع کنند؛ همان طور که در باب سرقت در موردی که دست راست را نداشت، احتمال انتقال به دست چپ داده می شد.

### حکم فاقد دست راست

در صورتی که دست راست نداشته ولی پای چپ داشته باشد، بنا بر قول به تخییر، حاکم شرع باید یکی از سه حدّ دیگر را انتخاب کند؛ زیرا، این صورت در واجب تخییری ممکن التحقّق و مقدور نیست؛ زیرا دستی وجود ندارد تا آن را قطع کند. بنابراین، حاکم باید افراد دیگر واجب تخییری را اختیار کند.

مرحوم محقق رحمه الله با آن که قائل به تخییر است، می فرماید: «لو فقد أحد العضوين اقتصرنا على قطع الموجود ولم ينتقل إلى غيره» (۱) مرحوم صاحب جواهر نیز بر ایشان اشکال نمی کند. (۲) در حالی که اشکال بر نظر هر دو بزرگوار روشن است؛ زیرا، قطع دست و پا، یکی از اطراف واجب تخییری است؛ اگر تحقّقش در خارج با تمام خصوصیات امکان دارد، می توان به عنوان فردی از افراد واجب تخییری آن را آورد و امثال واقع شده است؛ امّا در صورتی که امکان تحقّق این فرد با تمام خصوصیاتش در خارج نیست، چاره ای جز

۱- شرایع الاسلام، ج ۴، ص ۹۶۱.

۲- جواهر الکلام، ج ۴۱، ص ۵۹۶.



اختیار افراد دیگر واجب نداریم.

اگر قائل به ترتیب هستیم، می‌توانیم بگوییم: وظیفه‌ی حاکم قطع دست راست و پای چپ بوده است، اکنون که دست راست وجود ندارد، باید به همان موجود اکتفا کند؛ زیرا، قطع دست امکان ندارد ولی قطع پا مقدور است.

بنابراین، فتوای امام راحل رحمه الله بنا بر تخییر، تمام است.

تذکر: در عبارت تحریرالوسیله می‌خوانیم: «ولو فقدت الیمنی أو فقدت العضوان یختار الإمام علیه السلام غیر القطع»؛ بنابراین، مقصود از امام، مطلق حاکم است و این حکم اختصاصی معصوم علیه السلام نیست؛ لذا، احتمال دارد کلمه‌ی «علیه السلام» در این عبارت به صورت سهوی نوشته شده باشد.

[حکم أخذ المال بغير المحاربه]

[مسأله ۱۲- لو أخذ المال بغير محاربه لا يجرى عليه حكمها، كما لو أخذ المال وهرب، أو أخذ قهراً من غير إظهار سلاح، أو احتال في أخذ الأموال بوسائل كتزوير الأسناد أو الرسائل ونحو ذلك، ففيها لا يجرى حدّ المحارب ولا حدّ السارق، ولكن عليه التعزير حسب ما يراه الحاكم].

### حکم گرفتن مال به غیر از محاربه

#### اشاره

اگر کسی مال مردم را بدون محاربه بگیرد، احکام محارب بر او جاری نمی شود؛ مانند این که مال مردم را چپیده و فرار کند، یا با زور و قهر بدون اسلحه کشی، آن را بگیرد، و یا با حيله و کلک و جعل اسناد و نامه و مانند آن مال مردم را بالا می کشد. چنین فردی موضوع حدّ محارب و حدّ سارق نیست؛ بلکه به هر چیزی که حاکم مصلحت می بیند، او را تعزیر می کند.

#### وجه اخذ عدوانی مال مردم

در بحث های گذشته حکم فردی را که مال مردم را از راه سرقت یا محاربه ببرد، به طور مفصل بررسی نمودیم. در این فرع بحث در مورد حکم أخذ مال مردم به غیر طریق محاربه و سرقت است.

۱- عنوان «مستلب» از سلب مشتق شده است. و به فردی گفته می شود که در روز روشن مالی را از دست کسی می رباید و فرار می کند. مانند افرادی که در اطراف بانک کمین کرده، وقتی فردی با دسته ای اسکناس خارج می شود، چنگ می زنند و کیف پول را برداشته و می گیرند.

۲- عنوان «مختلس» بر فردی اطلاق می شود که از غفلت صاحب مغازه استفاده می کند و چیزی را برمی دارد. مثلاً وقتی پشت کاسب به سمت اوست، دست در صندوق برده و مقداری پول برمی دارد.

بعضی از اهل لغت، مختلس را با مستلب یکی دانسته اند؛ ولی برخی دیگر می گویند:

این دو واژه، دو معنای مقابل هم دارد. در روایات نیز مستلب و مختلس در مقابل یکدیگر به کار رفته است. به هر حال، مختلس کسی است که بدون قهر و غلبه و فرار کردن، از غفلت صاحب مال استفاده می کند، مالی را برداشته و به طور طبیعی بیرون می رود.

۳- بر کسی که با نیروی بدنی و قهر و غلبه و بدون نشان دادن سلاح و استفاده از آن، مال مردم را بگیرد، مانند فرد تنومند و قوی که در راه خلوتی به صاحب مال ناتوانی برخورد می کند و با اتکای به نیروی بدنی مال ضعیف را می گیرد، عنوان و اصطلاحی در کلمات فقها وضع نشده است.

۴- «محتال» کسی است که با حقه بازی، حيله و نقشه کشی مال مردم را می خورد؛ مانند کسی که جعل امضا کرده، با چک جعلی و یا اسناد جعلی اموال دیگری را تصاحب کند.

۵- «مُتَبَّحٌ وَ مُرْقِدٌ» کسی است که با خوراندن غذا یا دوايي، صاحب مال را بیهوش سازد و یا خواب کند و در زمان وقوع این حالت، مال او را چپاول کند. «مُتَبَّحٌ» از «بَنَكٌ» گرفته شده یعنی بیهوش کننده و «مُرْقِدٌ» یا «مُرْقِدٌ» به خوراندن غذاي خواب آور می گویند.

### حکم گیرنده ی مال به غیر سرقت و محاربه

عقوبت فردی که مال مردم را به غیر از طریق سرقت و محاربه می برد، تعزیر است؛ زیرا، در کتاب و سنت برای این اعمال خلاف، حدی معین نشده است. عنوان سارق و محارب نیز بر آنان صادق نیست، بلکه عناوین مستلب، مختلس، مهاجم، محتال، مبنج، مرقد و مانند آن صدق دارد. عدم دلیل بر ثبوت حدّ کافی است تا بگوییم حدّ ندارد.

در یک روایت، عقوبت مزور قطع گفته شده است؛ ولی روایاتی نیز داریم که قطع را نفی می کند. به آن روایات به عنوان مؤید بحث اشاره می کنیم؛ وگرنه صرف این که دلیلی بر ثبوت حدّ در این موارد نداشتیم، برای ما کافی است؛ و لازم نیست دلیل اقامه کنیم مبنی بر آن که این عناوین، موضوع حدود نیستند.

۱- محمّد بن یعقوب، عن أبي عليّ الأشعري، عن محمّد بن عبد الجبار، عن صفوان بن يحيى، عن إسحاق بن عمّار، عن أبي بصير، عن أحدهما عليهما السلام، قال: سمعته يقول: قال أمير المؤمنين عليه السلام لا أقطع في الدغاره المعلنه وهى الخلسه ولكن اعزّره. (۱)

فقه الحدیث: در این موثقه امام علیه السلام فرمود: من در دغاره ی آشکار، یعنی اختلاس دست کسی را نمی برم. - (خلسه در مقابل سرقت است. سرقت در خفا و پنهانی است، ولی اختلاس یک امر آشکار و ظاهر است؛ لیکن از غفلت صاحب مال سوء استفاده می کند) - لیکن فرد مختلس را تعزیر می کند.

روایت دوّم نیز تقریباً همین معنا را افاده می کند.

۲- وعنه، عن أبيه، عن الثّوّفلي، عن السّيكوني، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام أربعه لا قطع عليهم: المختلس والغلول ومن سرق من الغنيمه، وسرقه الأجير فإنّها خيانه.

فقه الحدیث: سند این روایت مورد اعتماد است. امیر مؤمنان علیه السلام فرمود: عقوبت چهار گروه قطع دست نیست - (ذکر این چهار گروه مفید حصر نیست تا گفته شود در غیر این چهار دسته حدّ قطع وجود دارد؛ بلکه از جهت نزدیک بودن عملشان به سرقت، که سبب توهم انطباق عنوان سرقت بر آنان و اجرای حدّ سرقت می گردد. از این رو، امام علیه السلام آنان را نام می برد) -.

۱- مختلس کسی است که از غفلت دیگری استفاده می کند و مالش را می رباید.

۲- غلول فردی است که از راه خیانت و حقّه بازی مال مردم را بالا می کشد. البته دایره ی غلول وسیع است؛ شاید غشّ در معامله نیز از مصادیق غلول باشد. کسی که گندم فروخته، جو تحویل دهد نیز خیانتکار است.

۳- مجاهدی که از غنیمت سرقت کند. - زیرا، غنیمت مال اشتراکی است. لذا، قبل از

---

۱- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۵۰۲، باب ۱۲ از ابواب حدّ سرقت، ح ۱ و ۳.

تقسیم، سهمش مشخص نیست؛ پس دست سارقش را نمی برند.

۴- اجیر اگر از خانه ی ماجر سرقت کند، بر عملش خیانت صادق است؛- (نه سرقت؛ زیرا، در مورد او حرزی وجود ندارد. چیزی که آشکار بوده را برداشته است).

۳- وبهذا الإسناد أنّ أمير المؤمنين عليه السلام أتى برجل اختلس درّه من اذن جاريه، فقال: هذه الدّغاره المعلنه، فضربه وحبسه. (۱)

فقه الحدیث: امام صادق علیه السلام فرمود: مردی را نزد امیرمؤمنان علیه السلام آوردند که گوشواره ای را از گوش دختری اختلاس کرد- از غفلت او استفاده کرده و گوشواره را از گوشش درآورد- امام علیه السلام فرمود: این اختلاسی روشن است؛ او را زد و به زندان انداخت.

۴- محمد بن الحسن یاسناده عن الحسن بن محبوب، عن عیسی بن صبیح، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الطّار والنّباش والمختلس؛ قال: لا یقطع. (۲)

فقه الحدیث: در این صحیح امام صادق علیه السلام در جواب سؤال راوی از حکم طّار و نباش و مختلس فرمود: قطعی در کار نیست.

نباش کسی است که قبر را برای بردن کفن می شکافد. در کتاب سرقت نسبت به نباش، قطع دست را ثابت کردیم؛ و نسبت به طّار نیز تفصیل دادیم که از جیب ظاهر و آشکار چیزی را برباید یا از جیب های مخفی و درونی؛ و روایت دیگری با همین سند حکم به قطع دست نباش و طّار و نفی قطع از مختلس می کند. در حقیقت، هر دو روایت در نفی قطع از مختلس موافق اند.

۵- ویاسناده عن الحسين بن سعيد، عن ابن محبوب، عن عیسی بن صبیح، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الطّار والنّباش والمختلس. قال: یقطع الطّار والنّباش، ولا یقطع المختلس. (۳)

۱- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۵۰۳، باب ۱۲ از ابواب حدّ سرقت، ح ۴.

۲- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۵۰۵، باب ۱۳ از ابواب حدّ سرقت، ح ۴.

۳- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۵۱۲، باب ۱۹ از ابواب حدّ سرقت، ح ۱۰.

۶- محمّد بن یعقوب، عن حمید بن زیاد، عن الحسن بن محمّد بن سماعه، عن عدّه من أصحابه، عن أبان بن عثمان، عن عبد الرحمن بن أبی عبد الله، عن أبی عبد الله علیه السلام، قال: ليس على الذي يستلب قطع، وليس على الذي يطرّ الدراهم من ثوب قطع. (۱)

فقه الحديث: در این موثقه، امام صادق علیه السلام فرمود: بر ربایندۀ قطعی نیست. در طرّاری که دراهم را به طرّاری می رباید، قطعی نیست. - در طرّار به واسطه ی روایات تفصیل دادیم.

#### روایت منافی

محمّد بن یعقوب، عن علی بن ابراهیم، عن أبیه، عن ابن أبی عمیر، عن حمّاد، عن الحلبي، عن أبی عبد الله علیه السلام، أنّه قال: فی رجل استأجر أجيراً وأقعدہ علی متاعه فسرقه، قال: هو مؤتمن.

وقال فی رجل أتى رجلاً وقال: أرسلنی فلان إليك لترسل إليه بكذا وكذا فأعطاه وصدّقه فقال له: إنّ رسولك أتانی فبعث إليك معه بكذا وكذا، فقال:

ما أرسلته إليك وما أتانی بشیء، فزعم الرسول أنّه قد أرسله وقد دفعه إليه.

فقال: إن وجد عليه بينه أنّه لم يرسله قطع يده، ومعنى ذلك أن يكون الرسول قد أقرّ مرّه أنّه لم يرسله، وإن لم يجد بينه فيمينه بالله ما أرسلته ويستوفى الآخر من الرسول المال.

قلت: رأيت إن زعم أنّه إنّما حمله على ذلك الحاجه، فقال: يقطع لأنّه سرق من مال الرّجل. (۲)

فقه الحديث: سند روایت بسیار خوب است. حلبی از امام صادق علیه السلام پرسید: مردی شخصی را اجیر، و اموالش را به او سپرد تا حفاظت کند و او سرقت کرد؟ امام علیه السلام فرمود:

۱- وسائل الشیعه ج ۱۸ ص ۵۰۴ باب ۱۳ از ابواب حد سرقت ح ۱.

۲- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۵۰۷، باب ۱۵ از ابواب حد سرقت، ح ۱.

اجیر امین است، عنوان خائن بر او صادق است نه عنوان سارق،- کسی را که بر مالی امین قرار دهند اگر آن مال را ببرد از مصادیق غلول و خیانت است.-

راوی پرسید: زیدی نزد عمرو آمد و به او گفت: بکر مرا نزد تو فرستاده تا فلان مال را از تو بگیرم و به او برسانم؛ عمرو پس از تصدیق زید، مال را به او تحویل داد. پس از مدتی که بکر را ملاقات کرد، گفت: واسطه ات پیش من آمد و فلان مال را برای تو گرفتم. بکر می گوید: من چنین کسی را نفرستادم و مالی به دستم نرسیده است. نزد واسطه آمدند می گوید: بکر مرا واسطه قرار داد و من اموال عمرو را در اختیارش قرار دادم، بکر بی جهت رسالتم و گرفتن اموال را انکار می کند. حکم چنین موردی چیست؟

امام علیه السلام فرمود: اگر بینه ای به نفع بکر اقامه شود که زید را به عنوان رسول و واسطه نفرستاده است، در این صورت دست واسطه را قطع می کنند.

در این جا توهم پیش می آید که بینه برای ثبوت چیزی اقامه می کنند و نه بر عدم؟ اگر فردی بگوید: فلانی به من تهمت زد، بینه اقامه می کند بر اثبات تهمت؛ زیرا، فعل در یک لحظه واقع می شود و در آن لحظه ممکن است بینه حاضر باشد و آن را مشاهده کند؛ ولی عدم مستمر است. چگونه می توان بینه اقامه کرد که این فرد تهمت نزده است؟

بنابراین، در این مقام نمی توان بینه ای به نفع بکر، بر عدم ارسال زید شهادت بدهد.

امام علیه السلام برای رفع این اشکال در کیفیت شهادت بینه می گوید:- معنای شهادت بینه این است که بگویند: زید نزد ما اقرار کرد که واسطه نبوده و بکر او را ارسال نکرده بود- اگر بینه ای در کار نبود، بکر قسم می خورد: «به خدا سوگند او را نفرستادم.»؛ با قسمش، عمرو اموالش را از زید می گیرد.- در صورت قبل نیز با قیام بینه عمرو اموالش را از زید باز پس می گیرد.-

حلبی از امام علیه السلام پرسید: اگر فقر و حاجت زید را وادار به این کار کرده است، او چاره ای ندیده مگر این که از این راه مالی به دست آورد.

امام علیه السلام فرمود: دستش قطع می گردد؛ زیرا، مال مردم را به سرقت برده است.

کیفیت دلالت: تعلیلی که در آخر روایت آمده است- «یقطع لأئنه سرق من مال الرجل»- چگونه با کار این فرد جور درمی آید؟ در سرقت اصطلاحی خفا و پنهان کاری

نقش دارد؛ در این جا یک نوع فریب و احتیال و حيله گری است، چگونه امام علیه السلام به کار او عنوان سرقت می دهد و با آن تعلیل می کند؟

اگر بخواهیم حکم قطع را اثبات کنیم و بگوییم: در غیر باب سرقت و محاربه نیز قطع دست داریم، با تعلیل منافات دارد؛ و اگر تعلیل را بگیریم، با خصوصیت خفا که در حقیقت و ماهیت سرقت معتبر است، نمی سازد. بنابراین، باید علم این روایت را به اهلش وا گذاشت.

نکته ی ابهام دیگر در روایت، متوجه کردن یمین و بینه به یک نفر است؛ «إن وجد علیه بینه أنه لم یرسله قطع یده ... وان لم یجد بینه فیمینه باللّه ما أرسلته» در حالی که بنا بر قواعد، بینه آوردن با مدّعی و قسم خوردن با منکر است؛ اگر منکر قسم نخورد و نکول کرد، نوبت به قسم خوردن مدّعی می رسد. در این فرض، زید مدّعی رسالت و بکر منکر آن است؛ بنا بر قاعده زید باید بر رسالتش بینه بیاورد.

نتیجه: در غیر باب سرقت و محارب در رابطه با اخذ مال، عنوانی که حدّش قطع دست باشد نداریم؛ بلکه در تمام فروضش به هر چه حاکم مصلحت بداند، تعزیر می شود.



ص: ۴۲۵

فصل یکم: حکم ارتداد، وطی میتة و حیوان

اشاره



## [أحكام المرتد]

[مسأله ۱- ذکرنا فی المیراث، المرتد بقسمیه وبعض احکامه، فالفطری لا یقبل إسلامه ظاهراً، ویقتل إن کان رجلاً، ولا تقتل المرأه المرتده ولو عن فطره، بل تحبس دائماً، وتضرب فی أوقات الصلوه ویضیق علیها فی المعیشه، وتقبل توبتها، فإن تابت أخرجت عن الحبس.

والمرتد الملی یتتاب، فإن امتنع قتل، والأحوط استتابته ثلاثه آیام وقتل الیوم الرابع.]

## احکام مرتد ملی و فطری

## اشاره

در باب میراث، به دو قسم مرتد و پاره ای از احکامش اشاره شد. مرتد فطری، پس از ارتدادش، بنا بر ظاهر، اسلام و توبه اش پذیرفته نمی شود و در صورتی که مرد باشد، او را می کشند.

اگر زنی مرتد شد، خواه ارتداد ملی یا ارتداد فطری داشته باشد، او را نمی کشند؛ بلکه وی را به حبس ابد می اندازند؛ در اوقات نماز او را می زنند و در نفقه و معیشت بر او سخت می گیرند؛ اگر توبه کند، توبه اش مقبول است و از حبس آزاد می شود.

اگر مردی مرتد ملی شد، او را توبه می دهند؛ اگر توبه کرد، می پذیرند؛ ولی اگر امتناع نمود، او را می کشند. احتیاط واجب آن است که سه روز او را توبه داده، در روز چهارم به قتل برسانند.

## ضابطه ی اسلام و کفر

یکی از عناوینی که در فقه، موضوع احکام متعددی واقع شده، عنوان ارتداد است. در باب ارث به لحاظ تقسیم اموال مرتد و محرومیتش از ارث، در باب نکاح به سبب انفساخ علقه ی زوجیت، در باب عِدَد به سبب وجوب عِدّه ی وفات بر زوجه ی مرتد، و سرانجام در کتاب حدود برای اثبات حدّش مورد بحث واقع شده است.

مرتد یعنی رجوع کننده، ارتداد به معنای رجوع است؛ به شخصی که از اسلام به کفر

رجوع کند، مرتد گویند. در این جا باید به طور خلاصه ملاک اسلام و کفر مطرح شود تا بفهمیم کفر و اسلام به چه چیزی محقق می شود. جای بحث کامل و تحقیقی آن در کتاب طهارت در ابواب نجاسات و در مسأله نجاست کافر است.

ملاک تحقق کفر، انکار ضروری دین و مسلمات آن است؛ انکار قولی باشد، یا فعلی و یا اعتقادی، فرقی نمی کند. اگر کسی بر خلاف ضروری مذهب، اعتقادی پیدا کند، مرتد است؛ خواه علم به ارتدادش پیدا کنیم یا نه. مقام اثبات، مقام دیگری است؛ و متوقف بر عمل یا قول نیست.

### تقسیم مرتد به ملّی و فطری

امام راحل رحمه الله این مطلب را در این بحث مطرح نکرده اند، بلکه بخشی از آن را در کتاب میراث آورده اند. لیکن ما برای تشخیص موضوع حدّ ناچاریم در این جا از سه خصوصیتی که در حقیقت مرتدّ فطری دخالت دارد، بحث کنیم.

### سه خصوصیت در مرتدّ فطری

#### اشاره

در تعریف مرتدّ فطری اختلاف است. بعضی گفته اند: مرتدّ فطری کسی است که در هنگام ولادت، پدر یا مادرش یا یکی از آن دو مسلمان باشد. (۱) و برخی گفته اند: «انعقدت نطفه و کانت أبواه أو أحدهما مسلماً»؛ (۲) یعنی: در زمان انعقاد نطفه والدینش یا یکی از آنان مسلمان باشد.

با توجه به فاصله ی زیادی که بین انعقاد نطفه و وضع حمل هست و ممکن است در این زمان طولانی از نظر اسلام و کفر حالات مختلفی برای پدر و مادر پیش بیاید، لذا باید به بررسی این خصوصیت پرداخت. چه بسا، در زمان انعقاد نطفه ابوی مسلمان باشند و در زمان تولد کافر شده باشند؛ و برعکس نیز امکان دارد. یعنی در زمان انعقاد نطفه کافر باشند و در زمان ولادت اسلام بیاورند. مختار ما زمان انعقاد نطفه است.

۱- شرایع الاسلام، ج ۴، ص ۹۶۱.

۲- قواعد الاحکام، ج ۲، ص ۲۷۶؛ مسالک الافهام، ج ۱۵، ص ۲۳.

**۱- مقتضای عنوان مرتد فطری**

مقتضای عنوان مرتد فطری چیست؟ می‌گوییم: مرتد فطری آن است که فطرتش - یعنی خلقتش - بر اسلام باشد و از آن برگشته باشد. خلقت از چه زمانی محقق می‌شود؛ از حین انعقاد نطفه یا هنگام ولادت؟

با توجه به عنوان مرتد فطری باید ملاک را زمان انعقاد نطفه بدانیم؛ زیرا، اولین مرحله‌ی خلقت انسان همان زمان است. مسأله ولادت مانند مرگ، انتقال از عالمی به عالم دیگر است.

**۲- روایات**

محمّد بن الحسن باسناده عن الحسين بن سعيد، قال: قرأت بخط رجل إلى أبي الحسن الرضا عليه السلام: رجل ولد على الإسلام ثم كفر وأشرك وخرج عن الإسلام، هل يستتاب أو يقتل ولا يستتاب؟ فكتب عليه السلام: يقتل. (۱)

فقه الحدیث: حسین بن سعید می‌گوید: نامه‌ی مردی را خواندم که به امام هشتم علیه السلام نوشته بود: مردی بر اسلام متولد شد؛ سپس کفر ورزید، شرک آورد و از اسلام خارج شد، آیا او را توبه می‌دهند یا می‌کشند؟ امام علیه السلام نوشت: او را می‌کشند.

آیا از عبارت «ولد علی الإسلام» ولادت در برابر انعقاد نطفه فهمیده می‌شود یا روایت می‌خواهد بگوید: ریشه اش ریشه‌ی اسلام، و مبدأش مبدأ اسلام است؟ و به بیان دیگر، ولادت دو نوع استعمال دارد؛ گاه به معنای خاص و در برابر انعقاد نطفه؛ و گاه به معنای ریشه و اساس است. ریشه و اساس آدمی از حین انعقاد نطفه می‌باشد.

از نظر عرف، بدون نیاز به دقت عقلی، در تعبیرهای وسیع و مسامحی ولادت در معنای ریشه و اساس به کار می‌رود، لذا اگر ذهنی خالی از مطلب باشد، با شنیدن «رجل ولد علی الإسلام» معنای خاص ولادت به ذهنش خطور نمی‌کند؛ به خصوص اگر تناسب حکم و موضوع را در نظر بگیریم، ولادت بماهی ولادت هیچ نقشی ندارد، بلکه تمام اثر و نقش

۱- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۵۴۵، باب ۱ از ابواب حد مرتد، ح ۶.

مال نطفه ی مرد است که در رحم زن واقع شده است. چیزی که با حالات مرد و زن می تواند ارتباط داشته باشد، حال انعقاد نطفه است؛ و الّا ولادت انتقال از مکانی به مکان دیگر، یعنی انتقال از شکم مادر به دنیای خارج است. بنابراین، احتمال می دهیم نظر مرحوم محقق نیز از «ولد علی الإسلام»، ولادت در برابر انعقاد نطفه نباشد؛ بلکه این تعبیر را از روایات اقتباس کرده و مقصود از آن انعقاد نطفه است.

وإسناده عن الحسين بن سعيد، عن عثمان بن عيسى، رفعه، قال: كتب عامل [غلام] أمير المؤمنين عليه السلام إليه: إني أصبت قوماً من المسلمين زنادقة، وقوماً من النصارى زنادقة، فكتب إليه: أمّا من كان من المسلمين ولد على الفطره ثم تزندق فاضرب عنقه ولا تستتبه ومن لم يولد منهم على الفطره فاستتبه فإن تاب وإلّا فاضرب عنقه وأمّا النصارى فما هم عليه أعظم من الزندقة. (۱)

فقه الحدیث: در این مرفوعه، عثمان بن عیسی گفت: عامل یا غلام امیر مؤمنان علیه السلام به آن حضرت در نامه ای نوشت: در محل مأموریتم با گروهی از مسلمانان و مسیحیان برخورد کرده ام که زندیق شده اند. تکلیفم با آنان چیست؟

امام علیه السلام در جوابش نوشت: مسلمانانی که بر فطرت (بر اسلام) ولادت یافته اند، گردنشان را بزن؛ و آنانی که ولادتشان بر اسلام نیست، توبه بده؛ اگر پذیرفتند، حدّی ندارند؛ و گرنه گردنشان را بزن. و نصاری دینشان بزرگتر از هر زندقه ای است.

در این روایت، امام علیه السلام به «ولد علی الفطره» تعبیر کرده است. فطرت به معنای اسلام است؛ و به اسلام، فطرت می گویند؛ زیرا، خلقت، خلقت اسلامی است. فطرت و خلقت نیز از زمان انعقاد نطفه است؛ یعنی قبل از زمان تولّد، او خلقت یافته است. تعبیر «ولد علی الفطره» جالب تر از «ولد علی الإسلام» است.

مؤید یا دلیلی که می توان بر این مطلب آورد، فتوایی است که فقها در کتاب ارث در باب ارث حمل دارند. می گویند: اگر مرد مسلمانی از دنیا رفت و همسر یا کنیزش از او

حمل داشت، باید به اندازه ی سهم دو مذکر کنار بگذارند تا اگر بچه زنده به دنیا آمد، سهمش از ارث محفوظ بماند. از آن جا که امکان آستن بودن زن به بیش از دو فرزند، فرض نادری است، لذا، سهم دو مذکر، جدا می شود؛ و بقیه ی مال بین ورثه تقسیم می گردد.

در صورتی که دو طفل مذکر به دنیا بیاید سهم الارث خود را می گیرند و اگر دختر بود یا پسر نصیبش را می برد و مابقی بین ورثه تقسیم می گردد.

از فتوای فقها در آن جا، معلوم می شود اسلام ملاک را انعقاد می داند؛ و گرنه در صورتی که پدر مسلمان از دنیا رفته و زوجه یا کنیزش غیرمسلمان باشد، در زمان ولادت أحد الابوین مسلمان نیست؛ زیرا، پدر که مرده است و دیگر به عنوان مسلم مطرح نیست؛ مادر هم بنا بر فرض غیرمسلمان است. از آن جا که فقها به طور مسلم حکم به اسلام ولد می کنند، راهی ندارند جز این که ملاک را زمان انعقاد نطفه بدانند.

امام راحل رحمه الله در تحریرالوسیله به انعقاد نطفه تصریح کرده اند و فقهای دیگر نیز به تبع روایات، تعبیراتی مانند: «ولد علی الإسلام» و ... استعمال کرده اند؛ در روایات نیز مقصود، همان انعقاد نطفه است.

### خصوصیت دوم: اسلام حکمی یا حقیقی؟

طفلی که نطفه اش بر اسلام احد الابوین یا هر دو منعقد شده است و تا قبل از بلوغ به حکم والدینش هست، آیا این اسلام تبعی برای حکم به ارتداد فطری بعد از بلوغ کافی است یا آن که به اسلام حقیقی نیاز است؟

به عبارت دیگر، اگر نطفه ی بچه ای در حال اسلام پدر و مادرش منعقد شد و در حال ولادتش نیز ابوین بر اسلام باقی بودند. حال این بچه به مجردی که بالغ شد، در اثر شبهات کفر را اظهار کرد. تا قبل از بلوغ، اسلامش حکمی و تبعی بود، یعنی به تبع پدر و مادرش، پس از بلوغ بلافاصله اظهار کفر کرد، آیا این اسلام حکمی و تبعی برای حکم به ارتدادش کافی است یا لازم است اسلام حقیقی بیاورد؛ و آن گاه اگر کفر و ارتدادی عارض شد، ارتدادش فطری خواهد بود؛ و گرنه حکم بقیه ی کفار را دارد و احکام مخصوص ارتداد در موردش جاری نیست؟

کلمات فقها در این مورد نیز مختلف است. مرحوم کاشف اللثام اسلام اصلی و اختیاری او را پس از بلوغ لازم می داند؛ (۱) ولی شهید ثانی رحمه الله همان اسلام حکمی را کافی می داند. (۲) امام راحل رحمه الله در بحث ارث به کلام کاشف اللثام رحمه الله تصریح کرده و می گویند: باید پس از بلوغ برهه ای از زمان بر او بگذرد تا مسلمان اصلی شده باشد؛ پس، اگر ارتدادی از او سر زد، احکام مرتد فطری بر او مترتب می شود. در این جا نیز باید به روایات متوسل شد.

وبالإسناد عن ابن محبوب، عن هشام بن سالم، عن عمّار السَّاباطی، قال:

سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: كل مسلم بين مسلمين ارتد عن الإسلام وجحد محمداً صلى الله عليه وآله نبوته وكذبه فإن دمه مباح لمن سمع ذلك منه، وامرأته بائنه منه يوم ارتد، ويقسم ماله على ورثته وتعتد امرأته عدّه المتوفى عنها زوجها وعلى الإمام أن يقتله ولا يستتبه. (۳)

فقه الحدیث: در این موثقه، امام صادق علیه السلام فرمود: هر مسلمانی که پدر و مادرش مسلمان بودند، اگر از اسلام برگشت و نبوت محمد صلی الله علیه و آله را انکار، و آن حضرت را تکذیب کرد، خونس برای هر کسی که ارتدادش را شنیده باشد حلال است. از روز ارتداد، زنش از او جدا، و مالش بین ورثه اش تقسیم می شود و زنش عدّه ی وفات می گیرد؛ و بر امام واجب است او را بکشد و توبه ندهد.

کیفیت دلالت: آیا ظاهر عرفی کلمه ی «مسلم» در عبارت «کل مسلم...» به گونه ای است که هم مسلمان بالاصل را بگیرد و هم محکوم به اسلام را به خاطر عدم بلوغ؟ تا نتیجه این باشد که اگر یک بچه ی مسلمانی مقارن با بلوغ یا یک لحظه بعد از بلوغ ارتداد پیدا کرد او را نیز شامل شود؟

ظاهر «کل مسلم» مسلم واقعی و بالأصله است؛ یعنی کسی که بعد از بلوغ اسلام را اختیار کرده باشد، بر چنین فردی اگر نبوت نبی را انکار و رسالت آن حضرت را تکذیب

۱- کاشف اللثام، ج ۲، ص ۴۳۶.

۲- مسالک الافهام، ج ۱۵، ص ۲۶.

۳- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۵۴۵، باب ۱ از ابواب حد مرتد، ح ۳.



کند، احکام مرتد فطری از قتل و عدم پذیرش توبه مترتب می گردد.

معنای «کَلَّ مسلّم»، یعنی کسی که با اختیار خودش اسلام را انتخاب کند. ظهور عرفی «کَلَّ مسلّم» را در مسلم بالأصله نمی توان انکار کرد؛ و در مسلمان تبعی و حکمی ظهور ندارد. اگر این فرد بعد از بلوغ با تشخیص و انتخاب خودش اسلام را به عنوان دین برگزید، ارتدادش فطری خواهد بود.

محمّد بن الحسن یاسناده عن الحسين بن سعيد، قال: قرأت بخط رجل إلى أبي الحسن الرضا عليه السلام رجل ولد على الإسلام ثم كفر وأشرك وخرج من الإسلام هل يستتاب أو يقتل ولا يستتاب؟ فكتب عليه السلام: يقتل. (۱)

کیفیت دلالت: در این صحیح، راوی از امام علیه السلام می پرسد: «رجل ولد على الإسلام»- به حسب اصطلاح، به غیربالغ «رجل» نمی گویند؛ بلکه «صبی»، «مراهق» و مانند آن اطلاق می شود. لذا راوی می پرسد: - بالغی که بر اسلام ولادت یافته سپس کفر و شرک ورزید و از اسلام خارج شد، آیا توبه داده می شود یا او را به قتل می رسانند؟ امام علیه السلام نوشت: کشته می شود.

عبارت روایت، «رجل ولد على الإسلام ثم كفر...» با به کارگیری «ثم» فاصله ی بین اسلام و کفر را بیان می کند؛ اگر این حرف نبود، ممکن بود بگوییم: کفر و بلوغش مقارن بوده است ولی با آمدن «ثم» می فهمیم شرکش متأخر از رجولیت است. بنابراین، در فاصله ی بین رجولیت و کفر، این فرد اسلام اصلی داشته است. دلالت این روایت اقوای از روایت سابق است.

در مرفوعه ی عثمان بن عیسی، عامل امیرالمؤمنین علیه السلام به آن حضرت نوشت: «إني أصبت قوماً من المسلمين زنادقة...»، و امام علیه السلام در جوابش نوشت: «أما من كان من المسلمين ولد على الفطرة ثم تزندق فاضرب عنقه ولا تستتبه ومن لم يولد منهم على الفطرة فاستتبه، فإن تاب وإلّا فاضرب عنقه». (۲) بیان امیرمؤمنان علیه السلام جواب یک واقعه ی

۱- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۵۴۵، باب ۱ از ابواب حدّ مرتد، ح ۶.

۲- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۵۵۲، باب ۵ از ابواب حدّ مرتد، ح ۵.

خارجی است؛ ولی تعبیری روشن دارد؛ می گوید: «أما من كان من المسلمين ولد على الفطره» این تعبیر مفید آن است که باید به عنوان يك اصل و حقیقت، اسلامشان قبل از حالت زندقه روشن گردد.

به بیان دیگر، آیا تعبیر امام علیه السلام «من كان من المسلمين ولد على الفطره» شامل بچه مسلمانی که بالغ شده و اسلامش به تبع والدینش بوده است، می شود؟ و آیا عامل آن حضرت نسبت به قتل چنین کودکانی بدون توبه می تواند اقدام کند یا باید مسلمان بودن طرف را احراز کند؟

ظاهر «من كان من المسلمين» مسلم بالأصله است و شامل مسلمان حکمی و تبعی نمی شود. بنابراین، از مجموعه ی این چند روایت، همان نتیجه ای را می گیریم که امام راحل در کتاب میراث بیان نمودند.

### خصوصیت سوّم: اسلام أحد الوالدین

شکی نیست که اگر در حین انعقاد نطفه والدین هر دو مسلمان باشند، فرزند محکوم به اسلام است. این مطلب از مسلمات فقه است. دلیل این فتوا موثقه ی عمار سبابی است که امام علیه السلام فرمود: «كلّ مسلم بين المسلمین» (۱) یعنی هر مسلمانی که از دو مسلمان به وجود آمده باشد.

بحث در این است که آیا برای حکم کردن به اسلام بچه، اسلام احد الأبوين کافی است؟

از عبارت «كلّ مسلم بين المسلمین» حصر فهمیده نمی شود به گونه ای که فقط در مورد متولّد از پدر و مادر مسلمان این حکم مترتب باشد، بلکه روایت در مقام بیان این است که اگر والدین هر دو مسلمان بودند، بچه اسلام تبعی پیدا می کند؛ اما اثبات شیئی ء نفی ماعدا نمی کند.

برای مسلمان بودن طفل به تبع احد الوالدین دو دلیل اقامه شده است:

۱- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۵۴۵، باب ۱ از ابواب حدّ محارب، ح ۳.

۱- روایاتی که در باب ارث در مورد فوت مرد مسلمانی رسیده است که زوجه یا کنیزش حامله باشد، باید به اندازه ی سهم دو پسر از ارث به عنوان این حمل کنار بگذاریم و مترصد آینده باشیم. اگر بچه ای زنده متولد شد سهم الارثش را به او بدهیم و مابقی را به ورثه برگردانیم؛ و اگر بچه سقط شد، آن چه کنار گذاشته اند، بین ورثه تقسیم می گردد.

در آن بحث گفته اند: بچه ی مسلمان در صورتی از میت ارث می برد که مسلمان واقعی یا محکوم به اسلام باشد. در حقیقت، کافر واقعی یا حکمی، ارث نمی برد. این روایات اطلاق دارد؛ گفته است اگر مرد مسلمانی مُرد و همسرش حامله بود، اطلاق زوجه و کنیز شامل مسلمان و غیرمسلمان می شود؛ لذا، نتیجه می گیریم اگر بچه ای زنده متولد شد، چون پدرش مسلمان بوده، محکوم به اسلام است و ارث می برد؛ خواه مادرش مسلمان، نصرانی یا یهودی باشد. بنابراین، معلوم می شود اسلام احدالأبوين کفایت می کند.

نظر برگزیده: قوام دلیل به وجود اطلاق در روایات است؛ و شرط اول اطلاق، در مقام بیان بودن متکلم است از آن جهت که می خواهیم اطلاق گیری کنیم. روایات باب ارث فقط در مقام بیان عدم مانعیت حمل برای ارث بردن است؛ بچه ای که در شکم مادری باشد از پدرش ارث می برد به شرط این که زنده به دنیا بیاید. از کدام قسمت روایت می فهمید بین بچه ای که از مادر مسلمان به دنیا بیاید با بچه ای که مادرش کافر است، فرقی نیست. این روایات به کفر و اسلام نظر ندارد؛ بلکه می گوید: حمل بودن جرمی نیست که به سببش بچه ارث نبرد.

بنابراین، روایات باب ارث کاری به شرایط ارث ندارد؛ ممکن است بچه ای از جهت حمل بودنش ممنوع از ارث نباشد؛ لیکن از جهت کفر مادرش از ارث محروم شود.

۲- روایاتی در باب ارتداد مطرح است که باید آن ها را ملاحظه کرد.

الف: محمّد بن یعقوب، عن عدّه من أصحابنا، عن أحمد بن محمّد بن عیسی، عن الحسین بن سعید، عن التّضر بن سوید، عن القاسم بن سلیمان، عن عیید بن زرارہ، عن أبي عبد الله عليه السلام في الصّبي يختار الشّرك وهو بين أبويه، قال: لا-يترك وذاك إذا كان أحد أبويه نصرانياً. (۱)

فقه الحدیث: در این روایت معتبره، از امام صادق علیه السلام درباره ی کودکی پرسید که همراه

۱- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۵۴۶، باب ۲ از ابواب حدّ مرتد، ح ۱.

پدر و مادرش مشرک می شود. امام علیه السلام فرمود: او را رها نمی کنند به شرط این که یکی از والدینش نصرانی باشد.

کیفیت دلالت: در این روایت، جواب امام علیه السلام مسأله را روشن می کند. بچه ای که مشرک شده در کنار پدر و مادر بوده است. اگر یکی از آنان نصرانی است، معلوم است که شرک را از همان گرفته است، اگر پدر و مادر هر دو نصرانی هستند، کاری به این بچه ندارند؛ اما اگر یکی از آنان نصرانی است، طبعاً دیگری مسلمان است و این بچه محکوم به اسلام می باشد و تحت تأثیر احدالأبویین مشرک قرار گرفته است؛ بنابراین، او را رها نمی کنند.

مستفاد از روایت، محکوم به اسلام بودن فرزندی است که احدوالوالدینش مُسَلِم باشند؛ و الاً اگر بین این بچه با بچه ای که پدر و مادرش نصرانی هستند، فرقی نباشد، چه خصوصیتی برای ذکر «إذا كان أحد أبويه نصرانياً» است

به بیان دیگر، عبارت «فی الصَّبِيِّ یختار الشرک وهو بین أبویه» می سازد با این که والدین هر دو مشرک باشند، یا یکی مشرک و دیگری مسلمان باشد. جواب امام علیه السلام که فرمود: «لا-یترک وذاک إذا كان أحد أبویه نصرانياً» به عدم ترک در صورتی که یکی از آنان نصرانی باشد، حکم می کند. معلوم می شود در این صورت، بچه محکوم به اسلام است، لذا نباید او را رها کرد و باید به حسابش رسید.

ب: وعن حمید بن زیاد، عن الحسن بن محمّد بن سماعه، عن غیر واحد من أصحابه، عن أبان بن عثمان، عن بعض أصحابه، عن أبي عبد الله عليه السلام في الصَّبِيِّ إذا شَبَّ فاختار النصرانيه وأحد أبويه نصراني أو مسلمين، قال:

لا يترک، ولكن يضرب على الإسلام. (۱)

سند روایت: این روایت به طریق کلینی رحمه الله مرسل است؛ اما صدوق رحمه الله همین روایت را با اسناد خودش از فضاله نقل می کند که اسنادش به فضاله صحیح است و فضاله از أبان از امام صادق علیه السلام آن را روایت می کند. از این رو، سند به روایت مرحوم صدوق صحیح و

معتبر است.

فقه الحدیث: از امام صادق علیه السلام پیرامون کودکی که پس از بلوغ نصرانی شد در حالی که یکی از والدینش نصرانی یا هر دو مسلمان بودند، سؤال شد. امام علیه السلام فرمود: او را رها نمی کنند، بلکه کتکش می زنند تا به اسلام برگردد.

دلالت این روایت روشن تر از روایت قبل است؛ لیکن اشکال ادبی در عطف «أو مسلمین» می باشد، ظاهراً لفظ «کانا» از عبارت روایت سقط شده باشد.

نتیجه ی بحث های گذشته: از سه خصوصیتی که لازم بود در مرتد فطری بحث شود، چنین نتیجه گرفتیم که ملاک در حکم کردن به اسلام طفل، زمان انعقاد نطفه است، و اسلام احدالوالدین کفایت می کند؛ شرط اجرای احکام مرتد فطری بر چنین فردی نیز گذشتن برهه ای از زمان پس از بلوغ است که در آن، اسلام اصیل و واقعی را اختیار کند. بنابراین، اگر پس از بلوغ، اسلام واقعی را اختیار کرد و سپس مرتد شد، عنوان ارتداد بر وی صادق است؛ زیرا، معنای ارتداد، رجوع از اسلام حقیقی به کفر حقیقی است.

### خصوصیت مرتد ملی

امام راحل رحمه الله در تحریرالوسیله در باب ارث فرموده است: مرتد ملی کسی است که در زمان انعقاد نطفه اش والدین او هر دو کافر باشند. این مطلب از بحث مرتد فطری روشن شد.

سخن در این است که آیا باید پس از بلوغ یک کفر اصیل و واقعی را انتخاب کند، و سپس اسلام واقعی را بپذیرد تا ارتدادش ملی باشد یا اگر بدون فاصله پس از بلوغ اسلام را اختیار کرد و سپس کافر شد، باز مرتد ملی بر او صادق است؟

امام رحمه الله در آن بحث می فرماید: باید بعد از بلوغ، کفر واقعی را اختیار کند و پس از آن مسلمان گردد، سپس کافر شود تا ارتدادش ملی باشد. باید دید آیا این مطلب از روایات استفاده می شود؟

وعنه، عن العمرکی بن علی، عن علی بن جعفر، عن أخیه أبی الحسن علیه السلام، قال: سألته عن مسلم تنصیر قال: یقتل ولا یستتاب، قلت: فنصرانی أسلم ثم

ارتدّ، قال: يستتاب فإن رجع وإلّا قتل. (۱)

فقه الحدیث: در این صحیحه، علی بن جعفر از برادرش موسی بن جعفر علیهما السلام پرسید:

مسلمانی نصرانی شد؛ چه حکمی دارد؟ امام علیه السلام فرمود: او را می کشند و توبه نمی دهند.

گفت: نصرانی اسلام آورد، سپس مرتدّ شد؟ امام علیه السلام فرمود: توبه می دهند؛ اگر دست از کفر برداشت که هیچ؛ و گرنه او را می کشند.

کیفیت دلالت: این روایت همان طور که در روایت عمار ساباطی گفتیم: معنای «کلّ مسلم» یعنی هر مسلمان حقیقی و اصیل. در این روایت نیز در معنای نصرانی می گوئیم:

نصرانی حقیقی و بالأصله، یعنی کسی که بعد از بلوغ با نیروی عقلش نصرانیت را اختیار کرد. حال، چنین فردی اسلام آورد یعنی واقعاً مسلمان شد؛ و سپس مرتدّ گشت؛ یعنی سه حالت کفر، اسلام، کفر، پس از بلوغ برایش رخ داد.

بنابراین، جمله ی اوّل روایت «مسلم تنصّر» بیانگر مرتدّ فطری و جمله دوّم «نصرانی أسلم ثمّ ارتدّ» بر ارتداد ملّی دلالت دارد؛ به صورتی که گذشت.

اشکال: قبول داریم روایت در مرتدّ فطری و مرتدّ ملّی، بر اسلام و کفر حقیقی تکیه دارد، لیکن به چه دلیل مرتدّ ملّی، مختصّ به همین فرد باشد؟ در این روایت یک مصداق روشن از مرتدّ ملّی را ذکر کرده اند، ممکن است دو فرد و دو مصداق داشته باشد که علی بن جعفر از یک موردش پرسیده و امام علیه السلام نیز پاسخ همان مورد را داده است.

جواب: دلیلی بر ثبوت حکم مرتدّ ملّی در غیر این صورت نداریم. اگر بگوئید: در مکاتبه ی والی امیرمؤمنان علیه السلام به آن حضرت این جمله بود که «... أمّا من كان من المسلمین ولد علی الفطره ثمّ تزندق فاضرب عنقه ولا تستبّه، ومن لم یولد منهم علی الفطره فاستبّه فإن تاب وإلّا فاضرب عنقه...» (۲) امام علیه السلام به او نوشت: هر کدام از مسلمان ها که زندیق شده و بر فطرت متولّد نشده اند، آنان را توبه بده. در کدام قسمت روایت گفته است: مسلمانی که زندیق شده باید قبل از اسلامش یک حالت کفری بعد از

۱- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۵۴۵، باب ۱ از ابواب حدّ مرتد، ح ۵.

۲- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۵۵۲، باب ۵ از ابواب حدّ مرتد، ح ۵.

بلوغ داشته باشد؟ و در حقیقت، روایت توسعه می دهد.

می گوییم: اولاً: این روایت مرفوعه است و اعتباری ندارد؛ در حالی که روایت علی بن جعفر صحیح است. و ما به عنوان مؤیدی علاوه بر صحیحی حسین بن سعید آن را آوردیم.

بنابراین، دلیل معتبری بر ترتب احکام مرتدّ ملی بر فردی که نطفه اش بر کفر منعقد شد، لیکن بلافاصله قبل از بلوغ اسلام آورد و سپس مرتدّ شده است نداریم.

ثانیاً: از روایت استفاده می شود محل حکومت عامل امیرمؤمنان علیه السلام جایی بوده است که مسلمان و نصرانی در کنار هم زندگی می کرده اند؛ زیرا، به امام علیه السلام نوشت: «إِنِّي أَصَبْتُ قَوْمًا مِنَ الْمُسْلِمِينَ زَنَادِقَهُ وَقَوْمًا مِنَ النَّصَارَى زَنَادِقَهُ»، لذا روایت اطلاقی ندارد که موردی را که حالت نصرانیت مقارن یا بعد از بلوغ نباشد، شامل گردد. این مناقشه را می توان دفع کرد؛ لیکن عمده همان اشکال سندی است.

نتیجه: در باب مرتدّ فطری، باید پس از بلوغ، اسلام را با عقلش پذیرفته باشد علاوه بر این که در زمان انعقاد نطفه اش والدین یا یکی از آنان مسلمان باشد و در مرتدّ ملی نیز باید پس از بلوغ یک کفر بالاصاله ای پیدا کند، سپس اسلام بالاصاله ای بیاورد و پس از آن مرتدّ گردد. این معنا با کلمه ی ارتداد نیز مساعدت دارد.

### احکام مرتدّ فطری

امام راحل در تحریرالوسیله در باب ارث می فرماید: توبه ی مردی که ارتدادش فطری باشد، مقبول نیست و باید کشته شود. زوجه اش از او جدا می شود و باید عده ی وفات (چهار ماه و ده روز) نگاه دارد. اموالش نیز بین ورثه اش تقسیم می گردد؛ یعنی شارع به سبب ارتداد از او سلب مالکیت کرده و حکم موت را بر او جاری می کند؛ و همان طور که به سبب مرگ اموالش به ورثه منتقل می شود، ارتداد نیز همان خصوصیت را دارد.

### توبه ی مرتدّ فطری

در مورد توبه ی مرتدّ فطری سه احتمال داده می شود: الف: ظاهراً و باطناً قبول نمی شود.

ب: در باطن قبول است، ولی در ظاهر نمی پذیرند. ج: توبه ی مرتدّ فطری مانند مرتدّ ملی

است. به اسکافی رحمه الله احتمال سوّم را نسبت داده اند؛<sup>(۱)</sup> یعنی اگر توبه کرد، تمام احکام مذکور لغو می شود. بنا بر این نظر، توبه اش ظاهراً و باطناً قبول می شود.

### مقصود از ظاهر و باطن

احتمال اوّل: مقصود از باطن، عالم آخرت است؛ یعنی اگر از مرتدّ فطری توبه ی جدّی سر زند و واقعاً توبه کند، توبه اش باطناً پذیرفته می شود و با آن توبه، او را در آخرت عقاب نمی کنند و به جهنّم نمی رود؛ جهنّمی که برای کافران مهیا شده است.

مقصود از ظاهر، احکام عالم دنیا است. همان گونه که کافر نجس است، مرتدّ فطری نجاستی شدیدتر از او دارد؛ زیرا، با توبه نجاست او از بین نمی رود و عباداتش باطل است.

به جهت این که صحّت عمل عبادی مشروط به اسلام است و این فرد غیرمسلمان است؛ پس از ارتداد، حقّ ازدواج با زن مسلمان را ندارد، حتّی پس از توبه به همسر سابقش نمی تواند رجوع کرده یا با او ازدواج کند. بنابراین، توبه اش نسبت به این عالم و احکام شرعی آن هیچ اثری ندارد؛ گویا از او توبه ای سر نزده است.

دو اشکال بر احتمال اوّل

مرحوم محقّق رحمه الله در شرایع تعبیر جالبی دارد.<sup>(۲)</sup> می فرماید: «لا یقبل إسلامه لو رجع، یتحتم قتله وتبین منه زوجته وتعتدّ منه عدّه الوفاه وتقسم أمواله بین ورثته وإن التحق بدار الحرب أو اعتصم بما یحول بین الإمام وقتله».<sup>(۳)</sup> می فرماید: این احکام باید بر مرتدّ فطری بار شود؛ هر چند مرتدّ فطری به یک کشور بیگانه پناهنده و کافر حربی گردد یا

۱- ر. ک: مسالک الافهام، ج ۱۵، ص ۲۴.

۲- کلمات مرحوم محقّق را باید با آب طلا نوشت؛ زیرا از نظر متن فقهی بین متقدّمان و متأخّران، شرایع نظیر ندارد. والد ما از مرحوم آیت الله بروجردی رحمه الله مطلبی را نقل می کردند- مرحوم بروجردی تبخّر زیادی در فقه داشت بر هر مسأله از مسائل فقهی یک پرونده تشکیل داده بود، سیر تاریخی آن مسأله و اختلاف اقوال و انظار حتّی اقوال اهل سنّت را با روایات جمع آوری کرده بود و به صورت رمز نوشته بود با چنین تبخّر و تسلّطی روزی پدرم به ایشان فرموده بود آیا می توانید یک صفحه همانند شرایع با این استحکام و متانت بنویسید؟ ایشان فرموده بود: نمی توانم و قدرت این کار را ندارم.

۳- شرایع الاسلام، ج ۴، ص ۹۶۱.



نقشه ای بکشد که حاکم شرع نتواند او را به قتل برساند؛ مانند این که خود را مخفی کند.

اشکال اول: آیا این فرد پس از توبه، مکلف به عبادت است؟ اگر بگویید: تکلیفی نسبت به عبادت ندارد، لازمه اش وجود فردی با عقل و کمال و تمیز است که از دایره ی تکلیف به نماز، روزه، حج و سایر عبادات خارج است؛ در حالی که کفار مکلف به فروع اند، همان گونه که مکلف به اصول هستند. و در توجیه این مطلب می گویید: راه برای کفار باز است، می توانند مسلمان شوند و نماز صحیح بخوانند؛ زیرا، نماز با کفر صحیح نیست؛ و شرط صحت عبادات، اسلام فاعل است.

و اگر می گویید: مرتد پس از توبه، مکلف به عبادت است، با قبول نشدن توبه اش قدرت بر انجام عبادت ندارد؛ زیرا کافر است. لذا، تکلیف در حقیقت، تکلیف به غیرمقدور است و راهی برای تصحیح عباداتش نیست. از طرفی فقها در باب قضای نماز می گویند:

اگر مرتد فطری از ارتدادش توبه کرد، باید نمازهای زمان ارتدادش را قضا کند؛ زیرا، در حال ارتداد اگر نماز نخوانده است، به سبب فوت شدن نماز باید قضا کند؛ و اگر نماز خوانده است به واسطه ی کفر، آن نمازها باطل است.

فتوای فقها در مسأله قضای نماز دلیل قبول توبه ی مرتد فطری در ظاهر است؛ و بر وجوب قضا اجماع شده است؛ بلکه سید مرتضی رحمه الله می فرماید: مسلمانان بر وجوب قضای نماز و عبادات فوت شده ی در حال ارتداد اجماع دارند. از طرفی فقیه کاری به قبول و عدم قبول عبادت ندارد، بلکه دنبال صحت و فساد آن است. اگر به وجوب قضا فتوا می دهد، معنایش این است که اگر انجام داد، صحیح خواهد بود.

بحث قبول عبادت، ربطی به فقیه ندارد و بحث دیگری است که *إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ اللَّهُ مِنَ الْمُتَّقِينَ* (۱) از این رو، روایاتی (۲) داریم که مفادش قبول شدن نمازی است که در تمام اجزایش متوجه پروردگارش باشد؛ اگر در مقداری از آن توجه داشته باشد، همان مقدار مقبول خواهد بود.

۱- سوره ی مائده، ۲۷.

۲- بحار الانوار، ج ۸۴ ص ۳۱۶، باب ۱۸، ح ۱.

اشکال دوّم: از آیه ی شریفه ای که حکم ارتداد را بیان کرده است استفاده می شود توبه ی مرتدّ فطری قبول است. آیه می فرماید: وَمَنْ يَزِدْ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ يَفِيئْتُمْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُولَئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَلُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ. (۱) «افرادی از شما که از دینشان برگردند و کافر بمیرند، اعمالشان در دنیا و آخرت باطل می گردد و آنان اصحاب آتش اند و در آن مخلد خواهند بود».

اگر قرار است توبه ی مرتدّ فطری قبول نشود، پس چرا قید «فیمت وهو کافر» را آورده است؟ در این صورت، فرقی نمی کند ارتداد تا هنگام مرگ ادامه پیدا کند یا نه. این قید بیانگر فرق بین ارتدادی است که تا مرگ ادامه پیدا کند و ارتدادی که استمرارش با توبه از بین برود؛ که در آن صورت، حکم عوض شده و جزایی که در آن مطرح است بر شخص مترتب نمی شود.

اگر بگویید: آیه در مورد مرتدّ ملّی است، می گوییم: آیه اطلاق دارد و مرتدّ فطری و ملّی، هر دو را شامل می شود. ظاهر اطلاقش نیز مؤثر بودن توبه برای مرتدّ فطری و ملّی است.

نقد صاحب جواهر رحمه الله بر دو اشکال

ایشان در نقد اشکال اول می گوید: اولاً: اختیار می کنیم مرتدّ مکلف به عبادت است؛ اما در عین حال عبادتش صحیح نیست. اگر قدرت بر انجام دادن عبادت ندارد، مسبب این امتناع خودش است؛ زیرا، با اختیار مرتدّ شده است و قاعده ی «الإمتناع بالإختیار لا ینافی الإختیار» در این مورد جریان دارد. این فرد با اراده ی خود مرتدّ شده و قدرتش را نسبت به انجام عبادت از بین برده است. به این کار سلب قدرت می گویند، نه غیر مقدور؛ زیرا، این امتناع منافاتی با اختیار ندارد.

ثانیاً: اگر هم اختیار کنیم مکلف به عبادت نیست، باز هم محذوری پیش نمی آید؛ زیرا، شارع او را میّت فرض کرده است. به همین خاطر به همسرش دستور می دهد عمده ی وفات بگیرد؛ اموالش را بین ورثه تقسیم کنند؛ لذا می گوییم: هیچ تکلیفی ندارد.

اما فقها مسأله ی نماز قضا را در رابطه ی با مطلب دیگری مطرح می کنند، می خواهند بین کافر و مرتدّ فرق گذارند. در مورد کافر می گویند: «الإسلام یجبّ ما قبله»<sup>(۱)</sup>. لذا، عبادت های زمان کفرش قضا ندارد؛ به خلاف مرتدّ که عبادت زمان ارتدادش را باید قضا کند. ولی بحث نکرده اند از کدام مرتدّ فطری قضا صحیح است. ممکن است نظرشان به زن مرتدّ فطری باشد که توبه اش قبول می شود.

بنابراین، طرح وجوب قضای عبادات فوت شده در زمان ارتداد فقط به خاطر فرق گذاشتن بین باب کفر و ارتداد است. و ممکن است مرد مرتدّ فطری به علّت عدم امکان قضا، از مسأله خارج باشد و این خروج، سبب نمی شود مسأله بدون مورد باقی بماند؛ زیرا، زنی که مرتدّ فطری است موضوع آن خواهد بود.

در حقیقت، صاحب جواهر رحمه الله مایل به همین احتمال اوّل است؛ زیرا، در ادامه ی کلامش می فرماید: در رابطه ی با توبه دو دسته دلیل داریم:

الف: ادلّه ای که به طور کلی و مطلق در باب توبه وارد شده مبنی بر این که خداوند توبه ی هر گناهکاری را می پذیرد.

ب: روایاتی که نصّ در عدم قبول توبه ی مرتدّ فطری است.

این دو دسته دلیل با هم معارض اند. عموماً و مطلقاً اقتضای قبول توبه ی مرتدّ را دارد، اما نصوص خاص بر عدم قبول توبه ی مرتدّ فطری دلالت دارد. در این جا شهرت، مرجّح روایات عدم قبول است. و اگر در ترجیح، شبهه و اشکال شود و نوبت به مقام شکّ برسد، استصحاب بر عدم قبول توبه ی مرتدّ فطری دلالت دارد؛ زیرا، یقین داریم قبل از تحقّق توبه این احکام- نجاست بدن، بطلان نکاح و عبادت و ...- مترتب بود، شکّ می کنیم آیا با توبه آن احکام زائل شد یا نه، مقتضای استصحاب بقای احکام است.<sup>(۲)</sup>

نقد بیان صاحب جواهر رحمه الله

مطلبی مورد اتفاق که جای تردید نیست، این است که اگر مرتدّ فطری توبه کند و توبه اش مقبول هم واقع شود، ربطی به قتلش ندارد؛ یعنی کسانی که توبه اش را قبول می دانند،

۱- بحار الانوار، ج ۷۰، ص ۲۷۱، باب ۵۶.

۲- جواهر الکلام، ج ۴۱، ص ۶۰۶-۶۰۸.

می گویند: با توبه، حدّ قتلش ساقط نمی شود.

نکته ی دیگری که مسلم و اتّفاقی است، این است که توبه ی مرتدّ فطری سبب نمی شود علقه ی زوجیتی که بین او و زوجه اش بود برگردد و نیازی به عقد جدید نباشد. به عبارت دیگر، توبه اش مانند رجوع در طلاق رجعی نیست که سبب بازگشت علقه ی سابق می گردد.

با توجّه به این دو نکته، محل نزاع و بحث در غیر این دو حکم است؛ آیا با توبه، کفر و نجاستش مبدّل به طهارت می شود؟ آیا حقّ دارد با زن مسلمانی ازدواج کند؟ بیانات صاحب جواهر رحمه الله وافی نیست. ایشان باید دلیل اقامه کند که توبه ی مرتدّ فطری کفرش را از بین نمی برد. مسأله «الامتناع بالاختیار لا ینافی الاختیار» را می توان در این جا پیاده کرد. جوان شانزده ساله ای از روی جهالت و نادانی، سخنی گفت و مرتدّ شد، پس از توجّه، توبه کرد، آیا هیچ عبادت صحیحی نمی تواند انجام دهد؟ اگر نودسال عمر کند به او بگوییم: ای بالغ عاقل صاحب تمیز و شعور، نماز شما فایده ای ندارد؛ شارع تو را میت فرض کرده است.

آیا اگر شارع فرمان داد زنش عدّه ی وفات نگاه دارد و اموالش تقسیم شود، معنایش آن است که این فرد میتی به تمام معناست؛ حتّی معامله و خرید و فروش با او صحیح نیست؟ به او نمی توان چیزی را هبه یا صلح کرد، ارث نمی برد.

اگر شارع در دو مورد احکام میت را تعیّداً بر او بار کرد و گفت: زوجه اش عدّه ی وفات نگه دارد و اموالش بین ورثه تقسیم شود، می توانیم بگوییم: در تمام آثار، او را به منزله ی میت دانسته است؟ اگر توبه ی واقعی از او سرزد، انسان آشنا به احکام و شریعت می تواند حکم به مکلف نبودن این فرد بنماید؟ یا بگوییم: مکلف هست اما چون به اختیار خود مرتدّ شده، پس عباداتش صحیح نیست؟

به سخن دیگر، ما در باب مرتدّ فطری دلیلی خاص بر عدم قبول توبه اش نداریم. آن چه در روایات آمده، «لا یستتاب»<sup>(۱)</sup> است؛ یعنی از او طلب توبه نمی کنند، و او را می کشند. این

۱- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۵۴۵، باب ۱ از ابواب حدّ مرتد، ح ۵.

در مقابل مرتدّ مَلّی است که او را توبه می دهند؛ اگر توبه نکرد، او را می کشند.

بنابراین، روایات نقش توبه را در باب مرتدّ مَلّی و فطری بیان می کند. در مرتدّ مَلّی توبه اش سبب سقوط حدّ قتل است ولی در مرتدّ فطری این اثر را ندارد. این تعبیرات نیز در رابطه ی با حاکم است که از مرتدّ مَلّی طلب توبه می کند ولی از مرتدّ فطری چنین تقاضایی را نمی کند؛ حتّی اگر خودش نیز توبه کند، مؤثر نیست.

و به عبارت روشن تر، اگر بخواهیم بر ظاهر روایات جمود کنیم، آن ها مسأله استتابه را مطرح کرده اند نه مسأله توبه را؛ در مرتدّ مَلّی حاکم باید طلب توبه کند؛ اما در مرتدّ فطری حق ندارد چنین چیزی را طلب کند. ما در مطلب توسعه می دهیم و می گوئیم: اگر خودش نیز توبه کند، فایده ندارد؛ حدّ قتل برداشته نمی شود.

با توجّه به آن چه گفتیم، صاحب جواهر رحمه الله باید دلیل اقامه کند مبنی بر این که توبه ی مرتدّ فطری برای از بین بردن کفر، نجاست و صحّت عباداتش مؤثر نیست. دلیلی بر این مطلب نداریم.

به هر حال، در نصّ و فتوا، اطلاق و عمومی نداریم که بر عدم قبول توبه ی مرتدّ فطری در همه ی احکام دلالت کند.

این که مرحوم صاحب جواهر می گوید: مرتدّ فطری یا مکلف نیست و یا عباداتش صحیح نمی باشد، به هیچ وجه قابل قبول نیست. انسان بالغ عاقل، صاحب تمیز و شعور از تمام افراد عالم مستثنی باشد!

اختصاص دادن مسأله ی قضای عبادات زمان ارتداد به زن مرتدّ فطری وجهی ندارد در حالی که در کلمات فقها اشعاری به این اختصاص وجود ندارد.

ایشان از آیه ی شریفه که به نفع ما و بر ضرر صاحب جواهر رحمه الله است نیز هیچ جوابی نداد. مفاد آیه مربوط به کسانی است که ارتدادشان به مرگشان متّصل شود. چنین افرادی در دنیا و آخرت مشمول حبّط اعمال اند؛ قول پروردگار وَ مَنْ يَزِدْ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ يَفِيْمَتْ وَ هُوَ كَافِرٌ (۱) یعنی مرگش در حالی باشد که از ارتداد و کفر توبه نکرده

است، مفهومش این است که اگر مرتد شد ولی توبه کرده، یعنی کافر نمرّد، حبط اعمالی نخواهد داشت.

تعارضی که بین عمومات و مطلقات ادله ی توبه با «لا تقبل توبه المرتد الفطری» بیان کردند و شهرت را مرجح عدم قبول قرار داد و بر فرض شک با استصحاب کار را تمام کرد نیز صحیح نیست.

اولاً: در باب مرتد فطری چنین دلیلی نداریم که بگویید: «لا تقبل توبه المرتد الفطری» بلکه ادله به صورت «لا یستتاب» است؛ آن هم فقط نسبت به حدّ قتل. ما با توسعه ای که دادیم، گفتیم: اگر خودش نیز توبه کند، اثری ندارد. لذا، عموم و اطلاقی در باب مرتد فطری وجود ندارد تا با عمومات و اطلاقات ادله ی توبه معارضه کند.

ثانیاً: در بحث اصول، این مطلب تحقیق شده است که اگر عامی داشتیم و در برابر آن، خاصّ منفصلی که مرّد بین اقلّ و اکثر است وجود داشت، نسبت به اقلّ به دلیل مخصّص مراجعه می شود؛ ولی نسبت به مازاد بر آن عموم عامّ مرجع است. مثلاً اگر عامّ «أکرم العلماء» به وسیله ی خاص «لا- تکرّم الفسّاق من العلماء» تخصیص خورد و معنای فاسق مشکوک بود که آیا به خصوص مرتکب کبیره می گویند یا اعمّ از مرتکب کبیره و صغیره است؟ نسبت به مرتکب کبیره، به خاص مراجعه می شود و در غیر آن، عموم عامّ و اصاله العموم حاکم است.

در بحث ما، بر فرض ورود دلیل: «لا- تقبل توبه المرتد الفطری»، یقین داریم این دلیل در مورد قتل و جدایی زوجه اش وارد شده است؛ شکّ داریم آیا حکم به طهارت و صحّت عباداتش را نیز شامل می شود یا نه؟ باید به ادله ی عامه ی توبه رجوع کنیم و حکم به قبولی توبه در این امور نماییم؛ از این رو، آثار قبولی توبه را مترتب می سازیم.

به بیان دیگر، ترجیح به شهرت، مخصوص جایی است که دو دلیل با هم معارض باشند؛ ولی جایی که بین دو دلیل امکان جمع دلایلی باشد، قواعد تعارض جا ندارد؛ بلکه وظیفه ی ما از نظر قواعد این است که به عامّ یا خاصّ عمل کنیم. با حلّ مشکل به کمک

أصالة العموم و أصالة الإطلاق تعارضی باقی نمی ماند که موضوع ترجیح به شهرت باشد.

نتیجه: مرتدّ فطری پس از آن که توبه کرد، پاک می شود؛ بنابراین، عباداتش صحیح خواهد بود، با زن مسلمان می تواند ازدواج کند، ازدواج با زوجه ی سابقش پس از گذشتن ایام عدّه ی وفات- از باب قدر متیقّن و إلّا برخی از فقها گفته اند: بعد از توبه- با عقد جدید اشکالی ندارد؛ اگر پدر یا مادرش مُرد، از آنان ارث می برد؛ و اگر کسب و تجارت و معامله ای کرد، مالک می شود.

### تحقیق در مفاد روایات

استثابه ای که در روایات استعمال شده، در درجه ی اوّل مربوط به قتل است و با مقداری توسعه، شامل جدایی و اعتداد زوجه و تقسیم اموال نیز می شود؛ یعنی با توبه، حدّش ساقط نمی شود، بینونت از بین نمی رود، و اموالی که تقسیم شده به ملکش برنمی گردد. در نوع روایات، عبارت «لا یستتاب» استعمال شده است؛ اما در یک روایت «لا توبه له» دارد؛ و آن روایت این است:

محمّد بن یعقوب، عن علی بن ابراهیم، عن أبیه، وعن عدّه من أصحابنا، عن سهل بن زیاد جمیعاً، عن ابن محبوب، عن العلاء بن رزین، عن محمّد بن مسلم، قال: سألت أبا جعفر علیه السلام عن المرتدّ، فقال: من رغب عن الإسلام و كفر بما انزل علی محمّد صلی الله علیه و آله بعد إسلامه فلا توبه له وقد وجب قتله و بانث منه امرأته و یقسّم ما ترک علی ولده. (۱)

سند روایت: این روایت دو سند دارد: یکی از آن ها: «محمّد بن یعقوب، عن علی بن ابراهیم، عن أبیه، عن الحسن بن محبوب، عن العلاء بن رزین، عن محمّد بن مسلم» است که سندی صحیح است؛ اما سند دیگر مشتمل بر سهل بن زیاد است که هرچند درباره اش گفته اند: «الأمر فی سهل سهل»، لیکن خالی از مناقشه نیست.

فقه الحدیث: محمّد بن مسلم از امام باقر علیه السلام از حکم مرتدّ پرسید- (سؤال مطلق است، شامل مرتدّ ملّی و فطری می شود، لیکن جواب امام علیه السلام در خصوص مرتدّ فطری است و

۱- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۵۴۴، باب ۱ از ابواب حدّ مرتد، ح ۲.

شاید، جواب، قرینه ای بر مورد سؤال راوی باشد)۔

امام باقر علیه السلام فرمود: کسی که از اسلام رو برگرداند و به آن چه بر پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله نازل شده کافر شود، پس از آن که اسلام آورده است، توبه ای برایش نیست؛ قتلش واجب می شود، زنش از او جدا گشته و اموالش بین ورثه تقسیم می گردد.

کیفیت دلالت: جمله ی «فلا- توبه له» اگر ذیلی نداشت و روایات دیگر هم نبود، بر مطلوب صاحب جواهر رحمه الله دلالت داشت. امّا امام علیه السلام پس از این جمله فرمود: «فقد وجب قتله وبانت منه امرأته ویقسم ما ترک علی ولده». این جمله، قرینه ی جمله ی صدر می شود؛ یعنی «لا توبه له» در رابطه ی با وجوب قتل، جدایی زوجه و تقسیم ترکه اش است؛ حتی اگر جمله ی ذیل هم نبود، روایات دیگر قرینه ی بر مراد از این روایت بود؛ مانند روایت صحیحی ی حسین بن سعید:

قال: قرأت بخط رجل إلى أبي الحسن الرضا عليه السلام رجل ولد على الإسلام ثم كفر وأشرك وخرج عن الإسلام، هل يستتاب أو يقتل ولا يستتاب؟ فكتب:

يقتل. (۱)

از امام علیه السلام سؤال می کند آیا مرتدّ فطری را توبه می دهند یا می کشند؟ استتابه و عدم آن را در رابطه ی با قتل قرار داده است. هرچند ما برای استتابه موضوعیت قائل نیستیم و در صورتی که خودش نیز توبه کند، نمی پذیریم؛ لیکن جواب امام علیه السلام بر عدم قبولی توبه در رابطه ی با قتل است. درست است که در این روایت، محطّ سؤال در رابطه ی با قتل بوده، لیکن روایات عمّار ساباطی نسبت به امور دیگر نیز تعمیم داده است.

قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: كلّ مسلم بين مسلمين ارتدّ عن الإسلام وجحد محمّداً صلى الله عليه و آله نبوتّه وكذّبه فإنّ دمه مباح لمن سمع ذلك منه، وامرأته بائنه منه يوم ارتدّ ويقسم ماله على ورثته وتعتدّ امرأته عدّه المتوفّي عنها زوجها وعلى الإمام أن يقتله ولا يستتبيه. (۲)

۱- وسائل الشيعه، ج ۱۸، ص ۵۴۴، باب ۱ از ابواب حدّ مرتد، ح ۶.

۲- وسائل الشيعه، ج ۱۸، ص ۵۴۴، باب ۱ از ابواب حدّ مرتد، ح ۳.



در این روایت، امام علیه السلام همه ی احکام را ذکر کرده اند و مسأله ی استتابة را در آخر روایت در رابطه ی با قتل مطرح می کند. ما از آن الغای خصوصیت کرده و می گوییم نسبت به تمام اموری که در روایت آمده، توبه قبول نیست؛ اما نسبت به مسائل و احکام دیگر به چه دلیل بگوییم: توبه اش مثل توبه نکردن است؟ کدام دلیل بر بقای نجاست مرتد فطری پس از توبه دلالت دارد؟ و کدام روایت می گوید: عباداتش باطل و حقّ ازدواج با زن مسلمان پس از توبه ندارد؟

بلکه بالاتر می گوییم: اگر مرتد فطری بعد از توبه اموالی را به عقد و تجارت و حیازت و مانند آن کسب کرد، مالک می شود و دلیلی بر وجوب تقسیم آن ها نداریم؛ بلکه ترقی کرده، می گوییم: اگر پس از ارتدادش، مالی را تحصیل کرد، مالک است و بر ملکیتش باقی می ماند؛ هرچند توبه هم نکرده باشد. دلیلی نداریم بر این که هرچه مرتد فطری به دست می آورد به ورثه اش منتقل می شود.

دلالت دلیل به همین اندازه است که اگر مسلمانی مرتد شد، اموالش بین ورثه تقسیم می گردد. مستفاد از این دلیل، اموال حین ارتداد است، نه اموالی که پس از ارتداد مالک شده است؛ مگر کفار مالک نمی شوند؟! اسلام شرط مالک شدن نیست. ادله ای که بر صحت معاملات دلالت دارد، در این جا نیز جاری است.

تقسیم اموال بین ورثه حکم اختصاصی مرتد است؛ و در کفار این مسأله وجود ندارد.

ادله همین مقدار را دلالت دارد و این حکم نیز برخلاف قاعده است که بگوییم اموال انسان زنده ای بین ورثه اش تقسیم گردد؛ لیکن به واسطه ی ورود روایات این حکم را تعیّداً می پذیریم. دایره ی این تعیّد فقط نسبت به اموال موجود در حین ارتداد وسعت دارد، اما مازاد بر آن را نه.

از مرحوم آیت الله بروجردی در رابطه با اموال فرد بهایی پرسیدند، ایشان جواب داد:

اموالی را که قبل از بهائیت مالک بوده است، به مجرد بهایی شدن به ورثه منتقل می گردد؛ زیرا، پذیرش این مسلک کفر و ارتداد است؛ اما اموالی را که بعد از بهائیت کسب می کند،

مالک هست و به ورثه منتقل نمی شود.

دقت در روایات مفید همین فتوا است. بهائیت به عنوان مصداقی از مصادیق ارتداد مطرح شد؛ ما بیش از این مقدار نمی توانیم از روایات استفاده کنیم.

### تنافی در عبارت تحریر الوسیله

امام راحل رحمه الله در تحریر الوسیله در باب حد مرتد فرمود: «فالْفطری لا یقبل إسلامه ظاهراً».

ایشان قیدی به آن نزده است؛ پس معنای آن، قبول توبه در باطن و عدم قبول در ظاهر است؛ لیکن در کتاب ارث می فرماید: «نعم تقبل توبته باطناً و ظاهراً أيضاً بالنسبه إلى بعض الأحكام فیطهر بدنه وتصح عباداته ویملک الأموال الجدیده بأسبابه الإختیاریه کالتجاره والحیازه، والقهریه کالارث، ویجوز له التزویج بالمسلمه بل له تجدید العقد علی زوجته السابقه»<sup>(۱)</sup>. توبه ی مرتد فطری در باطن و ظاهر نسبت به بعضی از احکام پذیرفته می شود. با توبه اش، بدنش طاهر، عباداتش صحیح می گردد، و مالک اموال جدیدی می شود که با اسباب اختیاری مانند تجارت و حیات یا اسباب قهری همانند ارث کسب می کند، ازدواج با زن مسلمان برایش جایز می گردد، بلکه می تواند عقد ازدواج زن سابقش را تجدید کند. از این رو، بین دو فتوا تنافی وجود دارد.

### توجیه تنافی

ممکن است در توجیه این مطلب بگوییم: مقصود از «لا یقبل توبته ظاهراً» در کتاب حدود نسبت به احکام خاصی مانند قتل و بینونت و اعتداد زوجه و تقسیم اموال است که در روایات به آن تصریح شده است، نه نسبت به تمام احکام.

با این توجیه، احتمال دوم در معنای باطن و ظاهر روشن می شود. صاحب جواهر رحمه الله می فرمود: «لا یقبل توبته ظاهراً» یعنی نسبت به هیچ حکمی از احکام توبه اش پذیرفته نیست؛ ولی باطناً توبه اش مقبول بوده و اثر آن رفع عذاب اخروی است.

احتمال دوم این است که «لا یقبل اسلامه ظاهراً» مربوط به همین چند حکم است؛ اگر ده سال از ارتدادش گذشته و صدبار هم توبه کرده باشد، هرگاه حاکم شرع او را یافت،

۱- تحریر الوسیله، کتاب میراث، موانع ارث، مسأله ۱۰.

می کشد؛ اموالش بین ورثه اش تقسیم و زنش از او جدا می شود. «ویقبل توبته باطناً» یعنی نسبت به رفع عذاب اخروی و احکام دیگر توبه اش مقبول است. و با این توجیه، تنافی از دو عبارت تحریرالوسیله برطرف می گردد و این احتمال مختار ما می باشد.

## احکام زن مرتد

بحث در مطلق زن مرتد است خواه فطری باشد یا ملّی. در عبارت تحریرالوسیله آمده است:

زن مرتد را نمی کشند خواه ملّی باشد یا فطری؛ بلکه او را به زندان ابد می اندازند و در اوقات نماز او را می زنند و در خورد و خوراک بر او سخت می گیرند؛ توبه اش پذیرفته می شود؛ پس، اگر توبه کرد، از زندان آزاد می شود.

در باب زن مرتد دو مطلب مسلم است و فتوا و نصّ بر آن اتفاق دارد: اول این که حدّش قتل نیست؛ اگر بر ارتدادش باقی ماند و حاضر نشد توبه کند، تا آخر عمر در زندان می ماند. بحث و اختلاف در توبه ی زن مرتد است، آیا توبه ی زن مرتد اعمّ از ملّی و فطری پذیرفته است و سبب آزادی اش از زندان می شود؟ یا باید بین مرتد ملّی و فطری فرق گذاشت؟ در مرتد فطری توبه اش در ارتباط با اخراج از زندان پذیرفته نمی شود، اما در رابطه ی با طهارت و عباداتش اثر دارد.

شهید ثانی رحمه الله در مسالک به تفصیل قائل است. (۱) لذا، باید روایات را برای بررسی تمام احکام زن مرتد ملاحظه کنیم، تا معلوم شود حقّ با شهید ثانی رحمه الله است یا با امام راحل رحمه الله و بسیاری از فقها که توبه ی مطلق زن مرتد را مقبول می دانند؛ و در نتیجه، حکم به آزادی او می دهند.

۱- محمّد بن الحسن یاسناده عن محمّد بن علی بن محبوب، عن یعقوب بن یزید، عن ابن ابي عمیر، عن حمّاد، عن ابي عبد الله عليه السلام في المرتدّ عن الإسلام، قال: لا تقتل وتستخدم خدمه شديده وتمنع الطعام والشّراب إلّا ما يمسك نفسها وتلبس خشن الثياب وتضرب على الصّلوات. (۲)

۱- مسالک الافهام، ج ۱۵، ص ۲۶.

۲- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۵۴۹، باب ۴ از ابواب حدّ مرتد، ح ۱.

فقه الحدیث: در این صحیحہ حمّاد از امام صادق علیه السلام احکام زن مرتدّ را می پرسد.

امام علیه السلام فرمود: او را نمی کشند؛ بلکه او را به کار سختی وادار می کنند؛ طعام و شراب به او نمی دهند، مگر مقداری که حیات او را حفظ کند و مانع مرگش شود؛ بر او لباس های خشن می پوشانند؛ و بر ترک نماز او را می زنند.

کیفیت دلالت: این روایت سؤال راوی از مطلق زن مرتدّ بود؛ زیرا، ظهوری در مرتدّ فطری یا مرتدّ ملّی ندارد. در روایت فرمود: «تضرب علی الصلوات» علّت ضرب این است که مرتدّ کافر است، یا نماز نمی خواند و یا نمازش باطل است. زیرا، کفر مانع صحت نمازش می باشد؛ لیکن آن چه در این روایت آمده است با فتوای فقها فرق دارد. در عبارت فقها «تضرب فی أوقات الصلوات» آمده، در حالی که در روایت «تضرب علی الصلوات» آمده است؛ این دو با هم فرق دارد. زیرا، اگر برای ترک یک هفته نماز یک بار او را بزنند «تضرب علی الصلوات» امثال شده است؛ ولی بنا بر فتوای فقها باید در هر شبانه روز دست کم سه مرتبه او را بزنند؛ یعنی در بین الطلوعین به عنوان نماز صبح، بین زوال و غروب به عنوان نماز ظهر و عصر و بین غروب و نصف شب برای نماز مغرب و عشا.

مطلبی که در روایت دیده نمی شود، حبس و زندان زن مرتدّ است؛ بلکه امام علیه السلام فرمود: «تستخدم خدمه شدیده وتمنع الطعام والشراب»، اگر بخواهند او را به خدمت سختی وادار کنند و از طعام و شراب بازدارند، باید دائماً در اختیار حاکم شرع باشد و راهی برای انجام این امور غیر از مسأله ی زندان نیست. از سوی دیگر، جملات «تستخدم خدمه شدیده وتمنع الطعام والشراب» اطلاق دارد و مقید به زمانی نیست. از این مطلب نیز استفاده می کنیم که این امور دائمی است. بنابراین، از اطلاق روایت، زندان و حبس دائم فهمیده می شود. البتّه روایات دیگر نیز بر این مطلب دلالت دارد.

۲- ویاسناده عن الحسين بن سعيد بن حمّاد، عن حرّیز، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: لا یخلد فی السّیجن إلّا ثلاثه: الذی یمسک علی الموت والمرأه ترتدّ عن الإسلام، والسارق بعد قطع الید والرّجل. (۱)

۱- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۵۵۰، باب ۴ از ابواب حدّ مرتد، ح ۳.

فقه الحدیث: امام صادق علیه السلام فرمود: در اسلام در سه مورد حبس ابد وجود دارد:

۱- انسانی که او را در زندان نگاه می دارند تا مرگش فرا رسد- (در روایت امساک بیان نشده است؛ ممکن است مقصود انسان خطرناکی است که آزادی او برخلاف مصلحت حکومت اسلامی باشد. و اگر آزاد باشد، سبب فساد و فتنه می شود. بنابراین، باید دائماً تحت نظر و مراقبت باشد)-.

۲- زنی که از اسلام برگردد. اطلاق این عبارت شامل مرتد فطری و ملی می شود.

۳- دزدی که دست و پایش به عنوان حدّ اول و دوم سرقت قطع شده باشد.

در این دو روایت، سخنی از توبه نیست. ممکن است به وجود اطلاق در روایت حرّیز اشکال کرده و بگویند: روایت فقط در مقام بیان موارد حبس ابد در اسلام است؛ و از جهت خصوصیات زن مرتد در مقام بیان نیست تا به اطلاقش تمسک کنیم.

به بیان دیگر، در این روایت مستثنی و مستثنی منه وجود دارد؛ اگر در مقام بیان هر دو یا در مقام بیان مستثنی بود، می توانستیم از آن اطلاق گیری کنیم؛ اما اگر هدف اصلی روایت، بیان مستثنی منه باشد، یعنی می خواهد بگوید: خیال نکنید در اسلام در همه جا حبس ابد وجود دارد، غیر از این سه مورد حبس ابد نداریم و دیگر کاری به خصوصیات این سه مورد ندارد؛ و نسبت به این که آیا در تمام افراد و حالاتش حبس ابد هست یا در بعضی از موارد؟ ساکت است. لذا، این اشکال در روایت حرّیز وجود دارد؛ ولی در روایت حمّاد از این جهت اشکالی نیست.

۳- محمّد بن یعقوب، عن علی بن ابراهیم، عن ابيه، عن ابن محبوب، عن غیر واحد من أصحابنا، عن أبي جعفر وأبي عبد الله علیهما السلام فی المرتدّ یستتاب، فإن تاب وإلّا قتل، والمرأه إذا ارتدت عن الإسلام استتبت، فإن تاب وإلّا خلّدت فی السجن وضیق علیها فی حبسها. (۱) سند روایت: این روایت را ابن محبوب از «غیر واحد من أصحابنا» روایت کرده است.

توجه به این نکته لازم است که باید بین «عن بعض اصحابنا»، «عدّه من أصحابنا» و «غیر

۱- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۵۵۰، باب ۴ از ابواب حدّ مرتد، ح ۶.

واحد من أصحابنا» فرق گذاشت. تعبیر اول سبب ارسال در روایت می شود؛ به خلاف تعبیر دوم و سوم. زیرا، این دو تعبیر بیانگر روات متعدّد و فراوان است به گونه ای که اگر بخواهد همه را نام ببرد، سند مفصل می شود. لذا، از یکی از این دو تعبیر استفاده می کند. در کلمات صاحب جواهر و شیخ انصاری رحمهما الله نیز این گونه تعبیرات دیده می شود؛ مثلاً می گویند «صرح غیر واحد من الفقهاء» یعنی جمعیت زیادی به این معنا تصریح کرده اند.

صاحب جواهر رحمه الله روایت را مرسله دانسته است؛<sup>(۱)</sup> لیکن روایت را باید صحیح دانست. اگر گفته بود: «عن بعض أصحابنا» یک راوی غیر مشخص که نمی دانیم توثیق دارد یا نه، سبب ارسال می شد؛ ولی وقتی می گوید: «جماعه من أصحابنا»، «عده من أصحابنا»، «غیر واحد من أصحابنا» دیگر روایت مرسل نیست و نیازی به جابر ضعف مسند ندارد. بنابراین، روایت به نظر ما صحیح است؛ همان طور که بعضی از بزرگان نیز آن را صحیح شمرده است.<sup>(۲)</sup>

فقه الحدیث: امام باقر و صادق علیه السلام درباره ی مرتدّ فرمودند: او را توبه می دهند؛ اگر توبه کرد، مطلبی نیست؛ وگرنه او را می کشند- (روایات مرتدّ فطری قرینه می شود بر این که حکم در این فقره ی روایت مربوط به مرتدّ ملی است؛ زیرا در مرتدّ فطری مسأله ی استتابه مطرح نیست)-.

زنی را که از اسلام برگشته است، توبه می دهند؛ اگر توبه کرد، رهایش می کنند؛ وگرنه حکمش زندان ابد است. در حبس او را در مضایقه و تنگنا و فشار قرار می دهند.

کیفیت دلالت: جمله ی اول روایت را به سبب روایات مرتدّ فطری مجبور شدیم بر مرتدّ ملی حمل کنیم؛ اما آیا این حمل ضروری به اطلاق جمله ی دوم می زند؟ صاحب مسالک رحمه الله می فرماید: به خاطر وحدت سیاق این جمله را نیز باید بر مرتدّ ملی حمل کنید؛ مقید اطلاق روایت حماد می شود و نتیجه می دهد توبه ی مرتدّ فطری اثری در زندانش ندارد. لذا، بین زن مرتدّ ملی و فطری تفاوت است؛ در مرتدّ ملی پس از توبه از حبس آزاد

۱- جواهر الکلام، ج ۴۱، ص ۶۱۲.

۲- مسالک الافهام، ج ۱۵، ص ۲۶.

می شود، ولی در مرتد فطری توبه اش سبب آزادی نمی گردد. (۱)

نقد استدلال شهید ثانی رحمه الله: در این روایت دو حکم بیان شده است؛ زیرا، دو موضوع دارد. یکی درباره ی مرد مرتد، و دیگری درباره ی زن مرتد. اگر در موضوع اول به قرینه ی روایات مرتد فطری تصرف کرده و آن را بر مرد مرتد ملی حمل نمودیم، چه ربطی به موضوع دوم دارد؟ به چه دلیل دست از اطلاق این قسمت از روایت برداریم؟ دلیلی بر عدم قبول توبه ی زن مرتد فطری قائم نشده است. از این رو، اطلاقش پا برجاست و ما به آن تمسک کرده و می گوئیم: در مطلق زن مرتد، ارتدادش فطری باشد یا ملی، توبه قبول می شود؛ همان گونه که صاحب جواهر رحمه الله فرموده است. (۲)

مؤید این مطلب، نحوه بیان امام علیه السلام است که موضوع اول را به صورت: «فی المرتد یستتاب فإن تاب و إلا قتل» فرمود؛ اگر مسأله عطف موضوع دوم بر آن بود، باید می فرمود: «وفی المرأة» تا بتوانیم به سبب وحدت سیاق، دومی را نیز بر ارتداد ملی حمل کنیم؛ اما امام علیه السلام به صورت جمله ی مستأنفه ی «والمرأة إذا ارتدت عن الإسلام استتیب» فرمود؛ یعنی بر جمله ی قبلی عطف نکرد؛ یک جمله ی مستقل و مستأنفه ای است که به ماقبل مربوط نیست.

۴- وعنه، عن الحسن بن محبوب، عن عباد بن صهیب، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: المرتد یستتاب فإن تاب و إلا قتل، والمرأة تستتاب فإن تابت و إلا حبست فی السجن واضربها. (۳)

سند روایت: صاحب جواهر رحمه الله از آن به خبر، تعبیر کرده، (۴) و ظاهرش این است که آن را ضعیف می داند؛ زیرا، می فرماید: برای این دو خبر- مرسل ابن محبوب و خبر عباد بن صهیب- جابر وجود دارد؛ در حالی که عباد بن صهیب را نجاشی رحمه الله توثیق کرده است؛

۱- مسالک الافهام، ج ۱۵، ص ۲۶.

۲- جواهر الکلام، ج ۴۱، ص ۶۱۲.

۳- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۵۵۰، باب ۴ از ابواب حد مرتد، ح ۴.

۴- جواهر الکلام، ج ۴۱، ص ۶۱۲.

هرچند عامی مذهب می باشد. پس، روایت موثقه است و نیازی به جابر ندارد.

فقه الحدیث: امام صادق علیه السلام فرمود: مرد مرتد را توبه می دهند؛ اگر نپذیرفت، او را می کشند؛ و زن مرتد را توبه می دهند؛ اگر زیربار نرفت، زندانی شده او را اذیت و آزار می دهند. - به همان شکلی که در قسمتی از روایات آمده بود؛ به او قوت لایموت می دهند و در اوقات نماز او را می زنند. -

کیفیت دلالت: شهید ثانی رحمه الله می فرماید: جمله ی اول را باید بر مرتد ملّی حمل کرد؛ جمله ی دوم نیز به حکم اتحاد سیاق مربوط به مرتد ملّی می شود. در نتیجه، بحث استتابة مربوط به مرتد ملّی است و برای زنی که ارتدادش فطری باشد، دلیلی بر استتابة نداریم. (۱)

صاحب جواهر رحمه الله می فرماید: این روایت، دو موضوع و دو حکم دارد. اگر صدر روایت به قرینه ی روایات دیگر بر مرتد ملّی حمل شد، چرا دست از اطلاق ذیل روایت برداریم؟

ذیل که قرینه ی برخلاف و دلیل بر تقييد ندارد؟ بنابراین، به اطلاق موضوع دوم تمسك کرده و می گوئیم: «المرأه المرتده تستتاب مطلقاً ای سواء كانت فطريه أم ملّیه». (۲)

ظاهراً حقّ با صاحب جواهر رحمه الله است. شهید ثانی رحمه الله نیز فتوای صریحی به تفاوت بین زن مرتد ملّی با فطری نداده است. می گوید: از نصوص چنین چیزی برداشت می شود.

نتیجه: از زنی که به ارتداد ملّی یا فطری مرتد شد، توبه طلب می کنند؛ اگر توبه کرد، از زندان آزاد می شود و هیچ مسأله ای ندارد؛ و اگر زیربار نرفت، به زندان ابد می افتد.

### کیفیت توبه ی زن مرتد

#### اشاره

استتابة و طلب توبه فقط یک مرتبه از طرف حاکم است، اگر به دنبال استتابة ی حاکم توبه نکرد، لیکن یک ماه بعد خودش اظهار توبه کرد، ظاهراً از او نمی پذیرند. این طور نیست که مسأله در اختیار زن باشد که هر وقت تصمیم گرفت، توبه کند. این توبه غیر از توبه ی به درگاه پروردگار است که هر وقت اراده کرد، می تواند توبه کند.

۱- مسالک الافهام، ج ۱۵، ص ۲۶.

۲- جواهرالکلام، ج ۴۱، ص ۶۱۲.



**طرح روایت منافی**

در باب زن مرتد سه مطلب مورد اتفاق فقها بود: عدم قتل، خلود در سجن و قبول توبه.

روایتی را صاحب وسائل رحمه الله نقل کرده است که با آن چه گفتیم، منافات دارد:

وعنه، عن النضر بن سويد، عن عاصم بن حميد، عن محمد بن قيس، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: قضى أمير المؤمنين عليه السلام في وليده كانت نصرانيته فأسلمت وولدت لسيدتها، ثم إن سيدتها مات وأوصى بها عتاقه السريه على عهد عمر فنكحت نصرانياً ديرايتاً وتنصيرت فولدت منه ولدین وحبلت بالثالث، فقضى فيها أن يعرض عليها الإسلام فعرض عليها الإسلام فأبت، فقال: ما ولدت من ولد نصرانياً فهم عبيد لأخيهم الذي ولدت لسيدتها الأول، وأنا أحبسها حتى تضع ولدها، فإذا ولدت قتلتها. (۱)

فقه الحدیث: سند روایت صحیح است. امام باقر علیه السلام فرمود: أم ولد نصرانی اسلام آورد و برای مولایش فرزندی زاید. اربابش مُرد و وصیت کرد پس از مرگش این کنیز آزاد گردد- ظاهراً مقصود از «عتاقه السریه» این است اگر سهم ولد به اندازه ای نباشد که مادرش آزاد شود، کاری کنند که آزاد شود- به هر تقدیر، ام ولد پس از مرگ صاحبش آزاد شد و با یک نصرانی دیرنشین ازدواج کرد و به دین نصاری درآمد. از آن مرد نصرانی دو فرزند به دنیا آورد و به فرزند سوم آبستن شد. این جریان ها در زمان خلافت عمر بن خطاب اتفاق افتاد. مطلب را نزد امیرالمؤمنین علیه السلام مطرح کردند. آن حضرت فرمود: اسلام را بر آن زن عرضه کنید. ولی او از پذیرفتن اسلام امتناع کرد. امام علیه السلام فرمود: دو بچه ای که در حال نصرانیت زاید عبد برادر مسلمانشان هستند. سپس فرمود: او را حبس می کنم تا وضع حمل کند، آن گاه او را خواهم کشت.

طرح اشکال: امام علیه السلام در مورد این زنی که مرتد ملی است، پس از امتناع از توبه، حکم به قتل داده است؛ در حالی که بر طبق روایات گذشته، باید او را به زندان ابد بیندازند.

۱- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۵۵۰، باب ۴ از ابواب حد مرتد، ح ۵.

شیخ طوسی رحمه الله در توجیه این روایت می گوید: «قضیه فی واقعه» یعنی حکمی از امیرمؤمنان علیه السلام می باشد که ما به خصوصیات آن واقعه، و علت حکم آگاهی نداریم.

بنابراین، حق نداریم از مورد روایت تعدی کنیم.

پس از آن فرمود: شاید این زن با مرد مسلمانی ازدواج کرده، سپس مرتد شده و به عقد ازدواج مرد نصرانی درآمده است. لذا، استحقاق قتل پیدا کرده است. (۱)

در توجیه کلام مرحوم شیخ می توان گفت: این زن پس از ارتداد باید عده ی طلاق نگه دارد؛ ولی او عده را مراعات نکرده و با مرد نصرانی ازدواج کرده است. در این صورت، زناى محصنه از او سرزده است؛ لذا، مستحق قتل خواهد بود.

### نقد توجیه شیخ طوسی رحمه الله

اولاً: در کدام قسمت روایت ازدواج این زن را با مرد مسلمان مطرح کرده است؟ ناقل این قضاوت امام باقر علیه السلام است، نه یک فرد معمولی تا بگوییم: فراموش کرده است.

ثانیاً: بر فرض تسلیم این مطلب که استحقاق قتل به خاطر وقوع زناى محصنه است، سؤال این است که آیا اگر این زن پس از عرضه ی اسلام بر او توبه می کرد و اسلام را می پذیرفت، باز هم کشته می شد یا مسأله ی قتل منتفی می گشت؟ بنابراین، قتل به سبب ارتداد بوده نه به علت ازدواج با مرد نصرانی.

نظر برگزیده: به دو جهت نمی توانیم این روایت صحیح را بپذیریم.

۱- با چه ضابطه و ملاکی دو فرزندی که در حال نصرانیت به دنیا آورده است، باید عبد برادرشان باشند؟ هیچ یک از ضابطه های رقیب و عبودیت در این جا تطبیق نمی کند.

راه های عبد و رق شدن یا عبد بودن پدر و مادر است یا اسیر شدن در جنگ؛ ارتداد و عدم قبول توبه سبب عبد شدن بچه هایش نمی شود.

۲- روایاتی که در بحث های گذشته نقل شد، هیچ کدام بر قتل زن مرتد دلالت نداشت؛ بلکه همه یک صدا می گفتند: در مورد زن مرتد قتل مطرح نیست. البته در مسائل بعد می گوییم: مرد مرتد ملی اگر از پذیرفتن توبه امتناع کرد، کشته می شود؛ ولی هیچ فقیهی در

مورد زن مرتد فتوا به قتل نداده است؛ به خصوص اگر ارتدادش ملّی باشد. از این رو، باید علم روایت را به اهلش ارجاع داد.

## احکام مرد مرتد ملّی

### اشاره

امام راحل رحمه الله فرمود: مرتد ملّی را توبه می دهند؛ اگر از پذیرش آن امتناع کرد، او را می کشند. احتیاط این است که او را سه روز توبه دهند و در روز چهارم او را می کشند.

اگر مرتد ملّی توبه کند، او را آزاد می کنند و هیچ حکمی ندارد؛ ولی اگر حاضر به توبه نشد، قتلی که بلافاصله بر مرتد فطری اجرا می شد، در حقش اقامه می گردد.

می فرمایند: سه روز او را توبه می دهند، دو احتمال دارد:

الف: در هر سه روز او را توبه می دهند؛ اگر استتابه ی در سه روز مفید واقع نشد، او را می کشند.

ب: روز اول از او طلب توبه می کنند و تا سه روز مهلت دارد که برگردد و مسلمان شود؛ اگر در ظرف این سه روز برگشت، آزاد می گردد؛ وگرنه در روز چهارم او را می کشند.

ظاهراً احتمال دوّم مقصود است که یک بار استتابه می شود و سه روز مهلت دارد تا رجوع کند.

### مفاد روایات

روایاتی که بیانگر این احکام هستند، سه دسته می باشد که باید در دلالت آن ها دقت کرد؛ طایفه ی اول، قتل را برای مطلق مرتد می گوید. طایفه ی دوّم، استتابه برای هر مرتدی هست. و طایفه ی سوّم، بین مرتد ملّی و فطری تفصیل می دهد، در مرتد فطری استتابه نیست به خلاف مرتد ملّی. از این رو، طایفه ی سوّم شاهد جمع بین دو طایفه ی اول و دوّم است.

### طایفه ی اول

محمّد بن یعقوب، عن علی بن ابراهیم، عن أبیه، وعن عدّه من أصحابنا، عن سهل بن زیاد جمیعاً، عن ابن محبوب، عن العلاء بن رزین، عن محمّد بن مسلم، قال: سألت أبا جعفر علیه السلام عن المرتد، فقال: من رغب عن الإسلام

و کفر بما انزل علی محمد صلی الله علیه و آله بعد اسلامه فلا- توبه له وقد وجب قتله و بانته منه امرأته و یقسّم ماترک علی ولده. (۱)

فقه الحدیث: در بحث های قبل گفتیم: این روایت دو سند دارد. یکی از آن ها مشتمل بر سهل بن زیاد است که مورد اختلاف و مناقشه است؛ ولی سند دیگرش صحیح است.

محمد بن مسلم از امام باقر علیه السلام حکم جنس و طبیعت مرتد را پرسید، فرقی بین ملّی و فطری نگذاشت. امام علیه السلام در جوابش به طور کلی فرمود: هر کسی از اسلام رو بر گرداند و به آن چه بر پیامبر صلی الله علیه و آله نازل شده کافر گردد، برایش توبه ای نیست؛ قتلش واجب است و زنش از او جدا می گردد و ماترکش بین فرزاندانش تقسیم می شود.

جواب امام علیه السلام به سؤال محمد بن مسلم انصرافی به مرتد فطری ندارد؛ زیرا، در زمان امام باقر علیه السلام مسیحی و یهودی فراوان بود. اگر روایتی در مقابل این حدیث نبود، در مطلق مرتد حکم به قتل می کردیم.

### طایفه ی دوّم

وعنه، عن الحسين بن محبوب، عن عباد بن صهيب، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: المرتد يستتاب فإن تاب وإلا قتل، والمرأه تستتاب فإن تابت وإلا حبست في السجن واضربها. (۲)

فقه الحدیث: در این موثقه، امام علیه السلام فرمود: مرد مرتد توبه داده می شود؛ اگر توبه کرد، آزاد می گردد؛ وگرنه او را می کشند- این روایت مطلق است و هیچ انصرافی به مرتد ملّی ندارد؛ حتی قیدی هم ندارد تا اختصاص به مرتد ملّی پیدا کند-.

۲- محمد بن یعقوب، عن علی بن ابراهیم، عن أبيه، عن ابن محبوب، عن غير واحد من أصحابنا، عن أبي جعفر وأبي عبد الله عليه السلام في المرتد يستتاب، فإن تاب وإلا قتل.... (۳)

۱- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۵۴۴، باب ۱ از ابواب حدّ مرتد، ح ۲.

۲- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۵۵۰، باب ۴ از ابواب حدّ مرتد، ح ۴.

۳- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۵۵۰، باب ۴ از ابواب حدّ مرتد، ح ۶.

فقه الحدیث: صاحب جواهر رحمه الله این روایت را مرسل می دانست و ما برخلاف ایشان آن را صحیح دانستیم. این روایت نیز در مطلق مرتد، حکم به استتابه می کند؛ اگر نپذیرفت، او را می کشند.

### طایفه ی سؤم

وعنه، عن العمرکی بن علی، عن علی بن جعفر، عن أخیه أبی الحسن علیه السلام قال: سألته عن مسلم تنصیر، قال: یقتل ولا یستتاب، قلت: فنصرانی أسلم ثم ارتد، قال: یستتاب فإن رجع، وإلا قتل. (۱)

فقه الحدیث: علی بن جعفر از امام هفتم علیه السلام پرسید: مسلمانی که سابقه ی کفر نداشته نصرانی شد، چه حکمی دارد؟ امام علیه السلام فرمود: او را بدون توبه دادن می کشند. پرسید:

نصرانی مسلمان شد سپس مرتد گشت؟ امام علیه السلام فرمود: او را توبه می دهند؛ اگر باز گشت، کاری با او ندارند؛ وگرنه اگر حاضر به توبه نشد، او را می کشند.

این روایت، شاهد جمع بین دو طایفه ی اول است؛ یعنی طایفه ی اول به قرینه ی این روایت بر مرتد فطری و طایفه ی دوم بر مرتد ملی حمل می شود.

روایت حسین بن سعید نیز تا حدی شاهد این جمع است:

محمد بن الحسن یاسناده عن الحسین بن سعید قال: قرأت بخط رجل إلى أبی الحسن الرضا علیه السلام: رجل ولد علی الإسلام ثم کفر وأشرك وخرج عن الإسلام هل یستتاب؟ أو یقتل ولا یستتاب؟ فکتب: یقتل. (۲)

فقه الحدیث: به امام رضا علیه السلام نامه نوشت: مردی بر اسلام متولد شد سپس کفر ورزید و

۱- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۵۴۵، باب ۱ از ابواب حد مرتد، ح ۵.

۲- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۵۴۵، باب ۱ از ابواب حد مرتد، ح ۶.

شرک آورد و از اسلام بیرون رفت. آیا او را توبه می دهند یا او را می کشند و توبه نمی دهند؟ امام علیه السلام نوشت: او را می کشند.

این روایت در خصوص مرتد فطری است. از مجموع روایات تفصیل بین مرتد ملّی و فطری استفاده می شود. فتاوی فقها نیز با آن موافق است.

### استتابه ی مرتد

۱- از روایاتی که مشتمل بر استتابه ی مرتد است، استفاده می شود این عمل بر حاکم شرع واجب است؛ زیرا، «یستتاب» جمله ی خبریه در مقام انشا است که دلالت بر وجوب دارد.

۲- در عبارت تحریرالوسیله درباره ی زن مرتد، استتابه مطرح نشده است؛ ولی در مرتد ملّی فرمود: «ویستتاب، فإن امتنع قتل، والأحوط استتابته ثلاثه آیام» چه فرقی بین زن مرتد با مرتد ملّی است که در یکی مسأله استتابه مطرح شده و در دیگری نیامده است با آن که روایاتی که در خصوص زن مرتد رسیده، مشتمل بر این لفظ هست؟ مثلاً در موثقه ی عباد بن صهیب فرمود: «والمرأه تستتاب...» (۱) و در صحیححه ی ابن محبوب فرمود: «والمرأه إذا ارتدت عن الإسلام استتیب...» (۲).

۳- اگر زن مرتد یا مرتد ملّی پیش از مطالبه ی حاکم توبه کند، توبه اش قبول و موضوع استتابه منتفی می شود. پذیرش توبه متوقف بر طلب حاکم نیست؛ اما پس از طلب حاکم، اگر در مدت مقرر توبه کرد، آزاد می شود؛ وگرنه مرد مرتد کشته و زن مرتد به زندان ابد می افتد. این طور نیست که هر وقت مرتد توبه کند، توبه اش را بپذیرند.

با این بیان، اشکال بر عبارت تحریرالوسیله روشن می شود؛ زیرا، ایشان فرمود: «وتقبل توبتها فإن تابت أخرجت عن الحبس». در چه زمانی توبه اش پذیرفته می شود؟ اگر یک سال پس از استتابه ی حاکم شرع توبه کند، چه دلیلی بر قبولی توبه اش داریم تا او را از زندان آزاد سازیم؟ تعبیر تحریرالوسیله با روایات باب سازش ندارد.

در موثقه عباد بن صهیب می گوید: «المرأه تستتاب فإن تابت وإلّا حبست فی السّجن» (۳) و در صحیححه حسین بن محبوب می فرماید: «والمرأه إذا ارتدت عن الإسلام استتیب فإن تابت وإلّا اخلدت فی السّجن...» (۴) در این دو روایت نفرمود: هر وقت توبه

- 
- ۱- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۵۵۰، باب ۴ از ابواب حدّ مرتد، ح ۴ و ۶.
  - ۲- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۵۵۰، باب ۴ از ابواب حدّ مرتد، ح ۴ و ۶.
  - ۳- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۵۵۰، باب ۴ از ابواب حدّ مرتد، ح ۴ و ۶.
  - ۴- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۵۵۰، باب ۴ از ابواب حدّ مرتد، ح ۴ و ۶.

کرد، آزاد می شود؛ بلکه فرمود: حاکم از او طلب توبه می کند، اگر بلافاصله جواب داد، آزاد می شود؛ و گرنه مخلص در حبس می گردد.

۴- امام راحل رحمه الله فرمود: احتیاط واجب این است که مرتدّ مَلّی را سه روز توبه دهند؛ اگر توبه نکرد، در روز چهارم کشته می شود. دلیل این مطلب روایتی است که صاحب جواهر رحمه الله آن را تضعیف کرده است؛<sup>(۱)</sup> لیکن روایت از طریق شیخ و کلینی رحمهما الله مشتمل بر سهل بن زیاد است و سندش مورد اعتماد نیست؛ اما از طریق صدوق رحمه الله معتبر است.

وعن عدّه من أصحابنا، عن سهل بن زیاد، عن محمّد بن الحسن بن شَمّون، عن عبد الله بن عبد الرحمن، عن مسمع بن عبد الملك، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام: المرتدّ عن الإسلام تعزل عنه امرأته ولا تؤكل ذبيحته، ويستتاب ثلاثه أيام فإن تاب وإلا قتل يوم الرابع ورواه الشيخ بإسناده عن سهل بن زیاد ... ورواه الصدوق بإسناده عن السكوني عن جعفر عن أبيه عن آبائه عليهم السلام مثله وزاد: إذا كان صحيح العقل.<sup>(۲)</sup>

فقه الحدیث: امیر مؤمنان علیه السلام فرمود: فردی که از اسلام به ارتداد مَلّی برگردد، زوجه اش از او جدا می شود؛- زیرا، زن مسلمان نمی تواند شوهر کافر داشته باشد، لیکن نحوه ی جدایی آن با جدایی مرتدّ فطری تفاوت دارد. در مرتدّ مَلّی عدّه ی طلاق می گیرد و در مرتدّ فطری عدّه ی وفات. در مرتدّ مَلّی اگر در زمان عدّه توبه کند، نکاح به حال خود باقی است و نیاز به عقد جدید ندارد، ولی در مرتدّ فطری نیاز به عقد جدید است. در باب نکاح این مسائل مطرح است- (ذبیحه ی چنین مرتدّی را نمی توان خورد؛ و سه روز استتابه می شود؛ اگر توبه کرد، آزاد می شود؛ و گرنه در روز چهارم او را می کشند)- روایت سکونی اضافه ای دارد: اگر این فرد عقلش سالم باشد.

۱- جواهر الکلام، ج ۴۱، ص ۶۱۳.

۲- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۵۴۸، باب ۳ از ابواب حدّ مرتد، ح ۵.

در استتابة ی سه روز دو احتمال هست: ۱- در هر روز از سه روز حاکم طلب توبه می کند. ۲- روز اول طلب توبه کرده و تا سه روز به او مهلت می دهد تا در این سه روز فکر کند و تصمیم بگیرد.

صاحب جواهر رحمه الله روایت را به علت ضعف کنار گذاشته، می گوید: باید به اطلاقات اخذ کنیم. (۱) روز اول حاکم شرع از او می خواهد توبه کند؛ اگر بلافاصله- با حفظ عرفیت مسأله- توبه کرد، می پذیرد و رهایش می سازد؛ وگرنه در همان روز او را می کشد.

به نظر ما، روایت به طریق مرحوم صدوق معتبر است؛ هرچند راوی آن سکونی از عامه است. بنابراین، به آن عمل می کنیم. علاوه بر این روایت، احتیاط در باب دماء و فروج نیز این مطلب را اقتضا می کند. از این رو، بنا بر اقوا یا احتیاط وجوبی، باید سه روز به مرتد ملی مهلت داد؛ اگر توبه نکرد، او را می کشند.

### تقاضای حلّ شبهه توسط مرتد

اگر حاکم شرع از مرتد ملی طلب توبه کرد، او گفت: برای من شبهه ای عارض شده است، آن را حل کنید تا به اسلام برگردم و الا بر کفر باقی خواهم ماند. علامه ی حلّی رحمه الله در کتاب قواعد فرمود: دو احتمال در مسأله وجود دارد:

۱- به او مهلت دهیم و از او بخواهیم با مراجعه ی به خبرگان و دانشمندان و تحقیق، شبهه اش را حلّ کند؛ و در این مدت او را آزاد بگذاریم. اگر نتوانست شبهه اش را حلّ کند، او را می کشیم؛ و اگر شبهه اش برطرف شد، به منزله ی توبه کردن است. حتی اگر پس از گذشت یک سال یا دو سال باشد.

۲- به او می گوئیم: الآن اظهار توبه و بازگشت به اسلام کن ولو در قلب مردّد و متزلزل باشی تا با این حال اظهار توبه ات محقق گردد. پس از توبه، او را به حلّ شبهه موظف می سازیم.

دلیل احتمال اول: انسانی که مبتلا به شبهه ای در اعتقاد شده، توبه و بازگشت به اسلام خواستن یک نوع تکلیف به مالایطاق کردن است. چگونه کسی که گرفتار شبهه است، می تواند اعتقاد قلبی به اسلام داشته باشد و در برابرش خضوع کند؛ لذا، باید به او مهلت



داد تا قدرت بر حلّ شبهه پیدا کند.

دلیل احتمال دوّم: حاکم شرع کاری به اعتقاد قلبی فرد ندارد؛ بلکه موظّف است ظواهر احکام را مترتب کند. از او می خواهد اسلام را اظهار کند؛ هرچند مخالف با اعتقادش باشد و قلباً در برابر اسلام خاضع نباشد. همانند منافقین در صدر اسلام که در نظر رسول اکرم صلی الله علیه و آله محرز بود اظهاراتشان با اعتقادشان مابینت دارد. با این حال، آثار اسلام و احکامش را بر آنان مترتب می کرد. این بحث در کتاب طهارت و نجاسات در باب کفر باید پیگیری شود؛ و در این جا باید دید مستفاد از روایات چیست؟ آیا روایاتی که استتابة ی مرتدّ را مطرح می کند، مربوط به مرتدّی است که گرفتار شبهه نباشد یا اطلاق دارد؟ همان طور که در اصل ارتدادش باید بررسی کرد آیا شخص عذری دارد یا نه؟

نظر برگزیده: به نظر ما، این فرد معذور نیست؛ زیرا، وقتی اسلام بر پایه ی استدلال متکّی بود، با وجود منطق اسلام، جایی برای این شبهات نیست. به عبارت دیگر، اگر کسی اسلامش از روی تحقیق و دقّت باشد، امکان ندارد شبهه در اعتقاداتش پیدا شود. عروض شبهه از نقص در تحقیق و عدم بررسی و مطالعه ی کامل در باب اسلام کشف می کند.

هر کسی دین اسلام را خالی از تعصّب و عناد مورد مطالعه و بررسی قرار دهد، امکان ندارد آن را نپذیرد. دینی که از یک طرف جهانی، و از طرف دیگر ابدی است، باید به یک اصول و قواعدی ارتباط و بستگی داشته باشد که هر عاقل و هر اهل منطق و محقّقی اگر با تحقیقی صحیح در اطرافش به کاوش پرداخت، در برابر اصولش خاضع خواهد شد. ما درباره ی اسلام چنین اعتقادی داریم. اگر تحقیق کامل و جامعی در اسلام کرد و آن را نپذیرفت، معلوم می شود گرفتار عناد و لجاجت یا خوف و وحشت و یا حبّ جاه و مقام بوده است. در قرآن نیز همین معنا علّت عدم ایمان علمای یهود و نصارا معرّفی شده است.

بنابراین، فردی که مرتدّ ملّی است؛ در سابق مسلمان نبوده و سپس به اسلام گرویده است؛ اگر اسلامش از روی تحقیق و بررسی مسائل اسلام باشد، گرفتار شبهه نمی شود؛ اگر امروز شبهه در اعتقادش پیدا شده، ناشی از عدم تحقیق کامل است. بنابراین، خودش مقصّر است و معذور نیست. و از طرفی دلیلی نداریم که باید به مرتدّ ملّی مهلت دهند تا شبهه اش را حل کند؛ هرچند زمان حلّ شبهه طولانی گردد.

به عبارت دیگر، مرتدّ ملی در اصل شبهه معذور نیست؛ لذا، حکم تغییر نمی کند و «المرتدّ یستتاب» به جای خود محفوظ است. بله، اگر معذور بود، می گفتیم: نمی توان او را تحت فشار قرار داد. امّا مسلمانی که وظیفه اش این است که از روی تحقیق به اصول و مبانی اولیه ی اسلام معتقد گردد، اگر در تحقیق قصور کرده است، معذور نخواهد بود.

بنابراین، حصول شبهه سبب تغییر حکم ارتداد نمی شود.

صاحب جواهر رحمه الله نیز همین مطلب را فرموده است. (۱) فاضل هندی رحمه الله به برخی از عامّه، مهلت تا زمان حلّ شبهه را نسبت می دهد؛ (۲) لیکن مقتضای اطلاقات، عدم امهال بیش از سه روز است. صاحب جواهر رحمه الله روایتی را نیز به عنوان تأیید آورده است. این روایت، سند خوبی ندارد؛ لیکن برای تأیید مطرح می کنیم.

محمّد بن الحسن باسناده عن الحسين بن سعيد، عن حمّاد و صفوان، عن معاوية بن عمّار، عن أبيه، عن أبي الطفيل، أنّ بنی ناجیه قوماً كانوا يسكنون الأسياف و كانوا قوماً يدعون في قريش نسباً، و كانوا نصارى، فأسلموا، ثم رجعوا عن الإسلام، فبعث أمير المؤمنين عليه السلام معقل بن قيس التميمي، فخرجنا معه، فلمّا انتهينا إلى القوم جعل بيننا وبينه أماره، فقال: إذا وضعت يدي على رأسی فضعوا فيهم السّلاح، فأتاهم فقال: ما أنتم عليه؟ فخرجت طائفه، فقالوا: نحن نصارى فأسلمنا لا نعلم ديناً خيراً من ديننا، فنحن عليه وقالت: طائفه: نحن كُنا نصارى ثمّ أسلمنا ثمّ عرفنا أنّه لا خير من الدين الذي كُنا عليه فرجعنا إليه، فدعاهم إلى الإسلام ثلاث مرّات فأبوا، فوضع يده على رأسه قال فقتل مقاتليهم و سبي ذراريهم.

قال: فأتى بهم عليّاً عليه السلام فاشترهم مصقله بن هبيرة، بمأه ألف درهم فأعتقهم و حمل إلى عليّ عليه الصلوة والسلام خمسين ألفاً فأبى أن يقبلها، قال فخرج بها فدفنه بداره و لحق بمعاوية. قال: فخرّب أمير المؤمنين عليه السلام

۱- جواهر الكلام، ج ۴۱، ص ۶۱۴.

۲- كشف اللثام، ج ۲، ص ۴۳۶.

## داره وأجاز عتقهم. (۱)

فقه الحدیث: راوی می گوید: بنی ناجیه قومی بودند که در اطراف اسیاف سکونت داشتند و ادعا می کردند با قریش ارتباط فامیلی دارند و همگی مسیحی بودند. اسلام آوردند و سپس مرتد شدند. امیرمؤمنان علیه السلام معقل بن قیس تمیمی را به سوی آنان فرستاد.

راوی می گوید: من از همراهان معقل بودم. وقتی به محلّ آنان رسیدیم، معقل گفت: هرگاه دست بر سرم گذاشتم معطل نکنید و با اسلحه به آنان حمله ور شوید.

معقل نزد آن طایفه آمد و از ایشان پرسید: حرفتان چیست؟ چه می گوئید؟ جمعیت دو گروه شد. گروه اول گفت: ما نصرانی بودیم، مسلمان شدیم؛ و اکنون دینی را بهتر از اسلام نمی دانیم، به آن معتقدیم. گروه دوم گفت: ما نصرانی بودیم، اسلام آوردیم؛ سپس فهمیدیم دین سابق ما بهترین ادیان است، به آن برگشتیم.

معقل سه بار از آنان تقاضای توبه کرد و آنان سرباز زدند. در این هنگام دست بر سرش گذاشت. سربازانش هجوم بردند، مردان جنگجو را کشتند و بچه هایشان را به اسارت گرفتند و نزد امیرمؤمنان علیه السلام آوردند.

مصقله بن هبیره اسیران را به صد هزار درهم خرید و آزاد کرد. معقل پنجاه هزار درهم نزد امیر مؤمنان علیه السلام آورد، حضرت از پذیرفتن آن امتناع کردند؛ او هم آن ها را برداشت و به خانه اش رفت و در آن جا دفن کرد و به معاویه ملحق شد. امیر مؤمنان علیه السلام خانه اش را خراب، و آزادی اسرا را اجازه داد.

ارتداد بنی ناجیه به سبب شبهه ای بود که عارض شده بود و مأمور امیرمؤمنان علیه السلام مهلتی برای رفع شبهه نداد؛ بلکه پس از سه بار طلب توبه، آنان را کشت. روایت به عنوان مؤید خوب است.

## [شروط تحقق الارتداد]

[مسأله ۲- يعتبر في الحكم بالارتداد البلوغ والعقل والاختيار والقصد، فلا عبره برده الصبي وإن كان مرهقاً، ولا المجنون وإن كان أديارياً دور جنونه ولا- المكره ولا- بما يقع بلا قصد كالهزل والساهي والغافل والمغمي عليه، ولو صدر منه حال غضب غالب لا يملك معه نفسه لم يحكم بالإرتداد.]

## شروط تحقق ارتداد

## اشاره

شروط تحقق ارتداد، بلوغ، عقل، اختیار و قصد است. پس، اعتباری به ارتداد صبی نیست؛ هر چند در آستانه ی بلوغ باشد و همین طور مجنون اگرچه ادواری باشد و در حالت جنون، از او عمل یا کلامی صادر شود که اگر فرد کاملی می گفت مرتد می شد از او بی اثر است. ارتداد فرد مکره نیز بی اثر است. اگر از کسی بدون قصد جدی عمل ارتدادی سرزند، مانند هازل، ساهی، غافل و بیهوش، حکم به ارتدادش نمی شود.

اگر از انسان در حال غضب که مالک نفسش نیست، ارتدادی تحقق یابد، مرتد نمی شود. این مسأله در تمام مواردی که موجب حد است، مشترک بود؛ و در حدود دیگر تا اندازه ای در مورد آن بحث کردیم و گفتیم: اگر غیر کاملی مرتکب سرقت یا زنا شود، حد در موردش اجرا نمی شود. در باب ارتداد نیز مطلب همان است.

## بلوغ

## اشاره

اگر از غیربالغی- اگرچه در آستانه ی بلوغ باشد- ارتدادی سرزند، حد ندارد. باب حدود مانند باب ضمان نیست که اگر در حال صباوت مال مردم را تلف کرد، بگوییم: پس از بلوغ واجب است از عهده ی ضمان و خسارت برآید. ارتداد صبی منشأ اثر نیست؛ پس از بلوغ نمی توان او را به جرم ارتداد قبل از بلوغ مجرم دانست. حتی حکم اسلام تبعی بر نابالغ مرتد مترتب بوده و بدنش طاهر است.

**بیان روایت معارض**

شیخ طوسی رحمه الله روایتی در کتاب خلاف نقل کرده است که با مطالب بالا منافات دارد.

قال: الصبى إذا بلغ عشر سنين اقيمت عليه الحدود التامة واقتص منه وتنفذ وصيته وعتقه. (۱)

فقه الحدیث: زمانی که کودک ده ساله شد، تمام حدود در موردش اجرا می گردد؛ و اگر مرتکب جنایت و نقص و قتلی شد، از او قصاص می شود؛ وصیت و عتقش نیز نافذ است.

این روایت قابل استدلال نیست. زیرا، مشهور فقها، بلکه بالاتر از مشهور، برخلافش فتوا داده اند. علاوه آن که روایات زیادی در باب حدود وارد شده و به طور اطلاق می گویند: «لا حدّ علی الصبى والمجنون». (۲) این روایات مورد عمل مشهور است. فتوای قوم اطلاق دارد و فرقی در عدم اجرای حدود بر کودک، بین کمتر از ده سال و بیشتر از آن نگذاشته اند. فقط به جهت مصالح عمومی و اجتماعی در مورد کودک، قائل به تعزیر هستند؛ اما موضوع حدود الهی، شخص بالغ است.

در باب وصیت غیر از مرحوم شیخ، برخی از فقها (۳) به نفوذ وصیت کودک ده ساله به بعد فتوا داده اند؛ ولی این دلیل نمی شود که در باب حدود نیز همین مطلب را بگویند.

**عقل**

در مورد مجنون نیز همه به اتفاق بر عدم اجرای حدّ فتوا داده اند؛ فرقی نمی کند مجنون اطلاق باشد یا مجنون ادواری در زمان جنونش. فقط در باب زنا قولی به تفصیل بین زناى مجنونه بود که حدّی بر آن مترتب نمی شد و زناى مجنون که حدّ داشت و روایتی (۴) نیز مؤید این قول بود، ولی مشهور آن را ردّ کردند.

۱- الخلاف، ج ۳، ص ۵۹۱ و ۵۹۲، مسأله ۲۰.

۲- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۳۱۶، باب ۸ از ابواب مقدمات حدود، ح ۱.

۳- النهایه، ص ۶۱۱؛ المقنعه، ص ۶۶۷؛ المهذب، ج ۲، ص ۱۱۹؛ المراسم، ص ۲۰۶؛ الجامع للشرایع، ص ۴۹۳ و ....

۴- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۳۸۸، باب ۲۱ از ابواب حدّ زنا، ح ۲.

## اختیار

در مورد مکره نیز روایت شریفه «رفع ما استکرها علیه»<sup>(۱)</sup> دلالت بر عدم حرمت عمل اکراهی دارد. عملی که حرام نبود، حدّ هم ندارد. بنابراین، در حدود دیگر نیز می گفتیم:

شرب خمر از روی اکراه، حرمت و حدّی ندارد.

علاوه آن که آیه ی شریفه ای در خصوص اکراه عمار بن یاسر بر کفر نازل شده است:

إِنَّمَا يَفْتَرِي الْكَاذِبُ الَّذِينَ لَمَّا يُؤْمِنُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَأَوْلِيَاكَ هُمُ الْكَافِرُونَ \* مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ مَّ بَعْدِ إِيمَانِهِ يِ إِلَّا مِنْ أَكْرَهٍ وَ قَلْبُهُ وَ مُطْمَلِنٌ م بِالْإِيمَانِ ... (۲) کفار مکه، عمار یاسر و پدر و مادرش را بر کفر اکراه می کنند. پدر و مادرش حاضر نشدند رسول خدا صلی الله علیه و آله را تکذیب کنند. از این رو، آنان را شهید کردند؛ ولی عمار خواسته ی کفار را انجام داد. پس از آن که خدمت پیامبر خدا صلی الله علیه و آله رسید و جریان را گفت، آن حضرت فرمود: «إِنْ عَادُوا عَلَيْكَ فَعَدَّ» اگر بار دیگر نیز گرفتار شدی و از تو خواستند اظهار کفر کنی انجام بده. آیه ی شریفه نیز در همین مورد نازل شد. مضمون آیه ی قرآن إِلَّا مِنْ أَكْرَهٍ وَ قَلْبُهُ وَ مُطْمَلِنٌ م بِالْإِيمَانِ می گوید: کسی که او را بر کفر و ارتداد مجبور کنند در حالی که قلبش از ایمان مطمئن است، تردید نیست.

در باب تقیه این مطلب مطرح است که آیا تبّری از تمام مراحل به اکراه جایز می شود؛ حتّی تبّری از رسول خدا و ائمه علیهم السلام یا این که اگر اکراه به آخرین درجه هم برسد، تبّری از این بزرگان جایز نیست؟ روایاتی بر عدم جواز دلالت دارد؛ ولی در باب تقیه گفته اند: اگر اکراه و تقیه مطرح است، فرقی نمی کند مسأله به صورت تبّری باشد یا کمتر از آن، هر دو جایز است.

نکته: اگر شخصی را بر ارتداد اکراه کردند، آیا لازم است پس از رفع اکراه، اسلام را اظهار کند؟ گویا ارتدادی هر چند به صورت اکراه محقق شد، پس باید اسلام را اظهار کند.

فقها در خصوص عرضه ی اسلام بر او گفته اند: واجب است بپذیرد و اظهار کند. زیرا، اگر امتناع ورزید، کشف می کند ارتدادش اکراهی نبوده و اختیاری بوده است.

۱- وسائل الشیعه، ج ۱۱، ص ۲۵۹، باب ۵۶ از ابواب جهاد نفس، ح ۳.

۲- سوره ی نحل، ۱۰۵ و ۱۰۶.

صاحب جواهر رحمه الله می فرماید: اظهار اسلام واجب نیست؛ زیرا، ارتداد اکراهی کالعدم است. گویا کفر و ارتدادی برای او پیش نیامده، و این فرد مسلمان است. مگر مسخره ی مردم است که هر کسی بر او اسلام عرضه کند، اظهار برای او واجب باشد. (۱)

اگر بر مسلمانی اسلام را عرضه کنند و او اظهار نکند، کاشف از این است که ارتدادی از او سرزده است؟ لذا، در جایی که می دانیم ارتدادش اکراهی بوده، او مسلمان حقیقی است و نیازی به اظهار اسلام ندارد.

### قصد

ارتدادی که از مرتدّ صادر می شود باید از روی اراده و حدّی باشد؛ لذا، اگر در مقام شوخی، یا در حال خواب، یا از روی غفلت و یا سهو ارتدادی از او سرزند، کافر نمی گردد و احکام مرتدّ بر او مترتب نمی شود. زیرا، ظاهر عناوینی که موضوع احکام واقع شده است، عناوین صادر از قصد است. اگر در روایت می گوید: «المرتدّ...» (۲) یا «من رغب الإسلام و کفر بما انزل علی نبینا بعد إسلامه» (۳) یعنی «من رغب عن جدّ و قصد» و این عناوین در مورد هازل، نائم، غافل و مانند آن صدق ندارد.

### صدور ارتداد از روی غضب

برای غضب مراتبی وجود دارد؛ بنابراین، نمی توان برای همه ی مراتبش یک حکم اجرا کرد. در خیلی از مراتبش اختیار از انسان سلب نشده و مالک نفس خود است. می تواند خود را کنترل کند، ولی گاه غضب به مرحله ای می رسد که عنان اختیار از کف انسان خارج می شود و نمی تواند خود را کنترل کند.

اگر غضب، از قسم اوّل باشد، آثار و احکام ارتداد بر ارتداد شخص مترتب می شود؛ یعنی فرد مرتدّ شده، طهارتش به نجاست مبدّل شده، همسرش از او جدا شده و ...

۱- جواهر الکلام، ج ۴۱، ص ۶۱۱.

۲- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۵۴۷، باب ۳ از ابواب حدّ مرتد، ح ۲.

۳- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۵۴۴، باب ۱ از ابواب حدّ مرتد، ح ۱.

اَمَّا اِذَا غَضِبَ مِنْ قِسْمٍ دَوِّمٍ فَهُوَ يَعْزِزُ ارْتِدَادَ رُؤْيِ قِصْدٍ وَ اخْتِيَارَ نَبَاشِدٍ وَ تَوَانِدَ خُودِ رَا كَنْتْرَلْ كَنْد، ارْتِدَادِش مَنْشَا اَثْرَ نَيْسْت؛ وَ نِيَازِي بَه دَلِيلِ خَاصِّ دَر اَيْنِ رَابِطَه نَدَارِيْم. دَر عَيْنِ حَال، رَوَايَتِي دَر اَيْنِ بَابِ دَارِيْم كَه مُؤَيِّدِ هَمِيْنِ فِتْوَا اسْت.

مَحْمَدُ بِنِ يَعْقُوْب، عَنِ عَلِيِّ بْنِ اِبْرَاهِيْم، عَنِ اَبِيهِ، عَنِ ابْنِ اَبِي عَمِيْر، عَنِ عَلِيِّ بْنِ عَطِيَه، عَنِ اَبِي عَبْدِ اللّٰهِ عَلَيْهِ السَّلَام، قَالَ: كُنْتُ عِنْدَهُ وَ سَأَلْتُهُ رَجُلًا عَنِ رَجُلٍ يَجِيءُ مِنْهُ الشَّيْءُ عَلَى جَهَةِ غَضَبٍ، يُوَاخِذُهُ اللّٰهُ بِه؟ فَقَالَ: اللّٰهُ اَكْرَمُ مَنْ اَنْ يَسْتَعْلِقَ عِبْدَهُ، وَ فِي نَسْخَه: يَسْتَعْلِقُ عِبْدَه. (۱)

فقه الحدیث: در این روایت معتبر، علی بن عطیه می گوید: در محضر امام صادق علیه السلام بودم، مردی پرسید: اگر انسانی در حال غضب مطلبی را بگوید، آیا خداوند او را به آن سخن می گیرد و مؤاخذه می کند؟- (سؤال سائل یا از کلام ارتدادی در حین غضب یا اعم از آن است که یک مصداقش قذف، مصداق دیگرش ارتداد و ... است. مقصود از مؤاخذه نیز اعم از عقوبت دنیایی مانند حد و تعزیر و عقوبت اخروی است)-.

امام صادق علیه السلام فرمود: خداوند گرامی تر از آن است که بنده اش را تحت فشار قرار دهد. اگر عبارت روایت «استغلاق» باشد، به معنای در مضیقه و فشار قرار دادن به گونه ای که اختیار از او سلب شود، هست. بنابراین، تناسب ندارد از یک طرف آدمی گرفتار غضبی گردد که هیچ کنترل و اراده ای نداشته باشد، در همین حال نیز به او بگویند: حق نداری مرتد شوی، فحش بدهی، قذف کنی، فلان عمل حرام را انجام دهی. این دو با هم تناسبی ندارد.

اَمَّا اِذَا ارْتَدَى اَوْ اَضْطَرَبَ وَ تَزَلَزَلَ مِنْ اَيِّدٍ؛ يَعْنِي خُودَ وَ بَزْرَگَ تَر اَز اَنْ اسْت كَه بِنْدَه اش رَا دَر اَضْطَرَابِ قَرَار دَهْد. بَايْد اَيْنِ مَعْنَا رَا نِيْز بَه مَعْنَايِ اَوَّلِ اِرْجَاعِ دَاوَه وَ بَكُوِيْم: مَقْصُوْد اَيْنِ اسْت كَه اِنْسَانُ مَضْطَرَبٌ بَاشْد؛ مَبَادَا غَضَبِي بِيْش اَيِّد كَه مَالِكُ نَفْسِ خُودِش نَبَاشْد وَ عَمَلِ حَرَامِي اَز اَوْ سَرَزَنْد وَ مَسْتَحَقَّ حُدِّ شُوْد.

۱- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۴۶۴، باب ۲۸ از ابواب حد قذف، ح ۱.



به عبارت دیگر، اگر در مسائل غیراختیاری احکامی مترتب گردد، انسان همیشه در حال اضطراب خواهد بود و می‌ترسد چنین امری حادث گردد؛ و به دنبالش، اثری مترتب شود. امام علیه السلام می‌فرماید: خداوند برتر از آن است که موجبات اضطراب بنده اش را فراهم آورد. یعنی اگر غضبش غیراختیاری شد، او را در تنگنای تکلیف قرار نمی‌دهد و بر آن احکام و حدود مترتب نمی‌کند.

[حکم ما لو ادعی أمراً یعارض الارتداد]

[مسأله ۳- لو ظهر منه ما یوجب الارتداد فادعی الإکراه مع احتمالہ، أو عدم القصد وسبق اللسان مع احتمالہ قبل منه. ولو قامت البینه علی صدور کلام منه موجب للارتداد فادعی ما ذکر قبل منه.]

### ادعای امری معارض با ارتداد

#### اشاره

اگر شخصی مرتد شد و حاکم شرع نمی داند که اکراهی بوده است یا از روی اختیار، اما فاعل ادعا می کند ناچار به ارتداد شده است، در صورتی که احتمال اکراه بدهیم، ادعایش پذیرفته می شود؛ و همین طور اگر ادعا کند قصد ارتداد نداشته، سبق لسان شد.

اگر بینه بر صدور کلام موجب ارتداد قائم شد و او ادعای اکراه یا سبق لسان کرد، می پذیریم.

در تحقق ارتداد و ترتب احکام آن اختیار معتبر است؛ لذا، اگر کسی را بر ارتداد اکراه کنند، نه تنها احکام ارتداد مترتب نمی شود که اصل ارتداد نیز محقق نمی گردد. چرا که وجود ارتداد اکراهی کالعدم است. این معنا در جایی است که اکراه را احراز کنیم؛ ولی اگر در جایی ارتدادی واقع شده و حاکم شرع نمی داند اکراهی است یا اختیاری، در صورتی که مرتد بگوید من را بر ارتداد اکراه کردند، آیا ادعایش پذیرفته می شود؟ دو صورت دارد:

۱- اماره یا قرینه ای بر اکراه وجود داشته باشد، این صورت، داخل در احراز اکراه است و ارتدادش اثری ندارد.

۲- اماره یا قرینه ای بر اکراه جز ادعای مرتد وجود ندارد؛ امام رحمه الله در حالی که از بسیاری فقها متابعت کرده اند، می فرماید: ادعای او را می پذیریم.

دلیل این مطلب روایت زیر است:

«محمد بن علی بن الحسین قال: قال رسول الله صلی الله علیه و آله: ادروا الحدود بالشبهات...» (۱).

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

فقه الحدیث: رسول خدا صلی الله علیه و آله فرمود: حدّ را با شبهه ساقط کنید.

سند روایت: این حدیث از مرسلاتی است که صدوق رحمه الله به نحو جزم و یقین آن را به معصوم علیه السلام اسناد داده است؛ با آن که فاصله ی بین مرحوم صدوق و رسول خدا صلی الله علیه و آله زیاد است، در عین حال می فرماید: «قال رسول الله صلی الله علیه و آله: ...» لذا، این گونه مرسلات همان طور که در بحث های گذشته نیز اشاره کردیم، از صدوق رحمه الله معتبر است؛ امّا مرسلاتی که به صورت «رُوی أنّ النبی صلی الله علیه و آله قال کذا» یا «هذا مروی عن النبی صلی الله علیه و آله» باشد، اعتبار ندارد.

با توجه به این روایت که فقها در همه ی ابواب حدود به آن استناد کرده و حدود را با عروض شبهه ساقط می دانند، اگر روایت فی نفسه هم اعتبار نداشته باشد، با عمل مشهور معتبر می گردد. لذا، حقّ نداریم روایت را به علّت ضعف سند کنار بگذاریم.

اشکال در دلالت حدیث: اگر مقصود از «ادراؤ الحدود بالشبهات» شبهه ی واقعی است، یعنی در واقع امر مردّد باشیم که عمل واقع شده یا نه، در بیشتر موارد این شبهه هست؛ حتّی در جایی که چهار شاهد عادل بر وقوع زنا شهادت دهند، انسان علم به وقوع زنا پیدا نکرده و نمی داند آیا زنا واقع شده است یا نه؟ در نتیجه، باید اکثر حدود جاری نگردند.

و اگر مقصود از شبهه، شبهه چه از نظر واقع و چه از نظر ظاهر باشد، موارد قیام بینه خارج می شود؛ زیرا، در این موارد به علّت معتبر کردن شارع بینه را، از نظر ظاهر شبهه نداریم. لذا، در این فرع می گوئیم: بینه بر ارتداد فرد قائم شده است، شکّ داریم آیا ارتداد اکراهی بوده یا اختیاری؟ استصحاب عدم اکراه و «أصالة عدم الإِکراه» شبهه ی ظاهری را رفع می کند؛ و در حقیقت، اثبات می شود که ارتداد با اکراه توأم نبوده است؛ و جایی برای جریان «ادراؤ الحدود بالشبهات» باقی نمی ماند.

نقد اشکال: در باب قیام بینه بر وقوع زنا، با شهادت چهار شاهد، شبهه ای باقی نمی ماند تا «ادراؤ الحدود بالشبهات» پیاده شود؛ ولی در باب استصحاب، آن چه حالت سابقه دارد و استصحاب نسبت به آن جاری است، عدم اکراه است؛ لیکن در بحث ما مفید فایده نیست. چیزی که مثمر ثمر است، استصحاب وقوع ارتداد بدون اکراه است که حالت سابقه

ندارد. نمی توان گفت: یک زمانی ارتداد غیر اکراهی بود، الآن شک می کنیم که آیا زائل شد یا نه؟ بقای آن را استصحاب می کنیم.

به عبارت دیگر، در روایت می فرماید: «المرتد یقتل» به واسطه ی ادله ی رفع اکراه آن را مقتید به «المرتد لا عن إكراه» می کنیم. برای ترتب حکم قتل، باید این موضوع احراز شود. با استصحاب عدم اکراه «إرتداد لا عن إكراه» را چگونه ثابت می کنید؟ مگر بنا بر اصل مثبت.

و به دیگر سخن، قید «لا عن إكراه» به صورت وصف و شرط در موضوع حکم دخالت دارد نه این که موضوع مرکب از دو شیء «مرتد» و «لا عن إكراه» باشد؛ یکی را با وجدان احراز کنیم و دیگر را با اصل. وقتی موضوع وحدت داشت و یک چیز بود، با جریان اصاله عدم اکراه اگر بخواهیم اثبات کنیم ارتداد غیراکراهی بوده است، اصل مثبت می شود؛ زیرا، لازمه ی عقلی عدم اکراه، تحقق ارتداد غیراکراهی است و ترتب آثار شرعی بر ارتداد به کمک این لازم عقلی، اصل مثبت غیرحجت می گردد.

پس از جاری نشدن استصحاب، در شک و تحیر باقی می مانیم. موضوع «ادراً أو الحدود بالشبهات» محقق است؛ پس حکم آن یعنی سقوط حد، مترتب می گردد.

در نتیجه، اگر کسی ادعای اکراه بر ارتداد کند و هیچ شاهد و اشاره ای بر صدق ادعایش نداشته باشد، ادعایش را می پذیریم و حد را از او برمی داریم. ممکن است در مطلب توسعه داده، و موارد ادعای هزل، شوخی، سبق لسان و یا حکایت قول دیگری را نیز شامل این بحث بدانیم.

از این رو، اگر جوانی، پیامبر صلی الله علیه و آله را تکذیب کرده او را نزد حاکم آوردند؛ به این مطلب اقرار کرد لیکن گفت: شوخی می کردم، یا سبق لسانی شده متوجه نبودم و یا به عنوان حکایت از زید مطرح کردم نه این که اعتقاد خودم باشد، در تمام این موارد ادعایش پذیرفته می شود؛ هرچند شاهد و قرینه ای بر اثبات دعوایش نداشته باشد.

### قیام بینه بر موجب ارتداد

امام راحل رحمه الله در تحریر الوسیله می فرماید: اگر بینه ای بر صدور کلام موجب ارتداد از زید اقامه شد، دو صورت دارد:

۱- موجب ارتدادی از زید سرزده؛ مثلاً تکذیب نبی صلی الله علیه و آله کرده است. وقتی از زید مطلب را می پرسند، بینه را تصدیق می کند، لیکن می گوید: من در مقام شوخی بودم و یا سبق لسان شد. در این صورت، بحث گذشته جاری و ساری است؛ یعنی ادعای او را می پذیریم و حد را ساقط می کنیم. زیرا، بینه را تکذیب نکرده، بلکه کار خودش را توجیه می کند. عبارت مرحوم امام در تحریرالوسیله ناظر به همین فرع است.

۲- اگر بینه بر ارتداد زید شهادت داد، نه بر صدور کلامی که دال بر ارتداد است، وقتی به زید مراجعه شود، می گوید: شوخی کردم. آیا ادعایش پذیرفته و حد از او ساقط می گردد، یا این ادعا، تکذیب بینه است؟ زیرا، بینه بر ارتدادش شهادت داد نه بر صدور کلامی که دال بر ارتداد است تا بگوید: شوخی می کردم.

به عبارت دیگر، اگر در باب زنا، چهار شاهد عادل بر زنا شهادت می دادند لازم نبود که از شهود پیرسیم آیا زید بالغ بود یا نه، و طی به شبهه بود یا نه، و...؛ بلکه به مجرد شهادتشان بر زنا، عنوان زنا ثابت می شد و حد مترتب می گشت. در این بحث نیز بینه بر ارتداد زید شهادت می دهد؛ اگر بخواهیم ادعای زید را مبنی بر شوخی بودن بپذیریم، لازمه اش تکذیب بینه در شهادتشان به ارتداد است؛ و ادعای مجرم را در تکذیب مشهود نمی پذیریم. همان طور که در باب زنا، به تکذیب زانی گوش نمی دادیم، در این جا نیز به ادعای شخص ترتیب اثر نمی دهیم.

### نقدی بر عبارت تحریرالوسیله

امام راحل رحمه الله در تحریرالوسیله بیان کردند: «ولو قامت البینه علی صدور کلام منه موجب للارتداد فادعی ما ذکر قبل منه»؛ به نظر، باید می فرمود: ادعای مرتد بر هزل و شوخی بر دو نوع است؛ اگر به صورتی باشد که به تکذیب بینه منتهی نشود، مقبول است؛ و گرنه رد می شود.

## [حکم ولد المرتد]

[مسأله ۴- ولد المرتد الملی قبل ارتداد به حکم المسلم، فلو بلغ واختار الکفر استتیب، فإن تاب وإلا قتل، وکذا ولد المرتد الفطری قبل ارتداد به حکم المسلم، فإذا بلغ واختار الکفر، وکذا ولد المسلم إذا بلغ واختار الکفر قبل إظهار الإسلام فالظاهر عدم إجراء حکم المرتد فطریاً علیهما بل یستتابان، وإلا فیقتلان.]

**حکم فرزندان مرتد****اشاره**

فرزند مرتد مملی قبل از ارتدادش به حکم مسلمان است. پس اگر بالغ شد و کفر را برگزید، او را توبه می دهند. اگر توبه کرد، کاری با او ندارند؛ وگرنه او را می کشند.

فرزند مرتد فطری نیز قبل از ارتداد پدر یا مادرش به حکم مسلمان است. اگر پس از بلوغ کافر شد و همین طور فرزند والدین مسلمان نیز اگر پس از بلوغ مرتد شد، ظاهراً احکام مرتد فطری بر آنان جاری نیست؛ بلکه ایشان را توبه می دهند؛ اگر نپذیرفتند، آنان را می کشند.

**حکم اختیار کفر به مجرد بلوغ**

در تعریف مرتد فطری گفتیم: این عنوان بر فردی اطلاق می شود که در حال انعقاد نطفه اش پدر و مادر یا یکی از آن ها مسلمان باشد، و پس از بلوغ با اختیار خودش اسلام را به عنوان دین انتخاب کند، سپس کفر ورزد و مرتد گردد.

و مرتد مملی نیز به فردی گفته می شود که نطفه اش در حال کفر والدینش منعقد شده باشد و پس از بلوغ، کفر را به عنوان دین اختیار کند، سپس اسلام آورد، و پس از آن، از اسلام روی برگرداند و به کفر برگردد.

اگر بچه ی مسلمانی که تا زمان بلوغ محکوم به اسلام است، به مجرد بلوغ، کفر اختیار کرد، یعنی اسلام حقیقی برایش محقق نشد، بر چنین فردی نه تعریف مرتد مملی صادق است و نه تعریف مرتد فطری؛ زیرا، شرط ارتداد فطری تحقق اسلام حقیقی بود که از این فرد واقع نشده است. او تا قبل از بلوغ، اسلام حکمی داشته و به مجرد بلوغ، کفر آورده است.

اگر نطفه ی بچه ای در حال اسلام والدین منعقد شد، سپس پدر و مادرش مرتد ملی یا فطری شدند، این بچه تا هنگام بلوغ، محکوم به اسلام است؛ بنابراین، اگر مادرش پس از انعقاد نطفه مرتد شد و در حالی که به این بچه آبستن است از دنیا رفت، به اعتبار این بچه مادرش را در مقابر مسلمانان دفن می کنند نه در قبرستان کفار. بر چنین بچه ای اگر بلافاصله پس از بلوغ کافر شد، تعریف مرتد فطری و ملی صادق نیست. در این دو فرض، ارتداد افراد چه حکمی دارد؟

از ملاحظه ی فتاوا استفاده می شود امر دایر بین دو احتمال است، و احتمال سوّمی نیست. یا باید احکام مرتد فطری جاری شود و بلافاصله او را کشت، یا احکام مرتد ملی را مترتب کنیم و او را توبه دهیم؛ و اگر توبه نکرد، او را به قتل برسانیم.

بنا بر مختار شهید ثانی رحمه الله در مسالک،<sup>(۱)</sup> چنین مرتدی حکم مرتد فطری را دارد؛ زیرا، ایشان شرط ارتداد فطری را گذشتن زمانی پس از بلوغ و اختیار اسلام حقیقی و سپس مرتد شدن نمی داند. همین مقدار که در کودکی محکوم به اسلام باشد، کافی است تا ارتداد پس از بلوغش ارتداد فطری باشد. از این رو، بر محقق رحمه الله در شرایع<sup>(۲)</sup> اشکال کرده و می گوید: در مورد مرتد فطری، محقق رحمه الله فرمود: او را بدون توبه دادن می کشند، امّا وقتی به این بحث می رسد، می نویسد: «إذا بلغ واختار الكفر استتیب وإلّا قتل»؛ بین این دو مطلب چگونه جمع می شود؟ این فرد نیز مرتد فطری است، باید بدون توبه او را کشت.

در نقد سخن شهید ثانی رحمه الله می گوئیم: همین فتوا قرینه است بر این که مرحوم محقق در تحقق ارتداد فطری سبقت اسلام حقیقی را پس از بلوغ لازم می داند؛ و به گفته ی صاحب جواهر رحمه الله<sup>(۳)</sup> کلمه ی «ارتداد» ظهور در این معنا دارد. ارتداد یعنی رجوع از اسلام حقیقی، نه رجوع از اسلام حکمی. بچه ای که بلافاصله پس از بلوغ، کافر شده نمی توان گفت: از اسلام رجوع کرده است؛ او اسلام را اختیار نکرده بود تا از آن برگردد. ما نیز در بحث مرتد فطری شواهدی از روایات برای اثبات این مطلب ذکر کردیم.

۱- مسالک الافهام، ج ۱۵، ص ۲۳ و ۲۸.

۲- شرایع الاسلام، ج ۴، ص ۹۶۲.

۳- جواهر الکلام، ج ۴۱، ص ۶۱۷.

با توجه به آن چه گفتیم، احکام مرتد فطری بر چنین شخصی بار نمی شود؛ و به ناچار، باید احکام مرتد ملی را در موردش اجرا کرد. یعنی او را توبه بدهند؛ اگر نپذیرفت، به قتل برسانند. ولی بنا بر مختار شهید ثانی رحمه الله و علامه ی حلی رحمه الله در تذکره (۱) احکام مرتد فطری مترتب می شود.

به بیان جامع، می گوییم: در سه فرضی که بچه تا زمان بلوغ محکوم به اسلام است، اگر بالغ شد و کفر اختیار کرد، مصداق مرتد ملی و فطری نیست. روایت و دلیلی نیز در مورد حکمش نرسیده است؛ لیکن از نظر فتوا این مطلب مسلم است که یا باید یکی از دو حکم مرتد فطری یا حکم مرتد ملی در حقیقت اجرا شود. امکان اجرای احکام مرتد فطری نیست. لذا، به ناچار احکام مرتد ملی مترتب می گردد.

مرحوم صاحب جواهر رحمه الله (۲) دو روایت در این جا مطرح می کند که هیچ ارتباطی با این بحث ندارد. خود ایشان نیز بر آن اشکال کرده است؛ لیکن روایت مرسلی از مراسلات معتبر صدوق مطرح است که باید دید آیا بر این بحث دلالتی دارد یا نه؟

محمد بن علی بن الحسین، قال: قال علی علیه السلام: إذا أسلم الأب جرّ الولد إلى الإسلام. فمن أدرك من ولده دعی إلى الإسلام، فإن أبی قتل، وإن أسلم الولد لم یجرّ أبویه ولم یکن بینهما میراث. (۳)

فقه الحدیث: امیر مؤمنان علیه السلام فرمود: اگر پدری مسلمان شد، فرزندش را به جانب اسلام می کشد. اسلام پدر روی فرزند اثر می گذارد. پس، هر کدام از بچه هایش که بالغ شدند، به اسلام دعوت می شوند؛ اگر امتناع کرد، او را می کشند. ولی اسلام فرزند، سبب اسلام پدر و مادر نمی گردد. لذا، اگر فرزند اسلام آورد ولی پدر و مادر بر کفر بودند، بین آنان توارث برقرار نمی شود.

کیفیت دلالت: از جمله ی «إذا أسلم الأب جرّ الولد إلى الإسلام» استفاده می شود

۱- تذکره الاحکام، ج ۲، ص ۴۶۵، (طبع قدیم).

۲- جواهر الکلام، ج ۴۱، ص ۶۱۷.

۳- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۵۴۹، باب ۳ از ابواب حد مرتد، ح ۷.



حکمی که در روایت آمده، مربوط به ولدی است که نطفه اش در حال کفر پدر منعقد شده؛ ولی ولادت بچه پس از اسلام پدر بوده است.

آیا می توان برای روایت اطلاقى درست کرد که حکمش مختصّ به مورد بالا نباشد، بلکه این مورد یکی از مصادیق آن باشد و مصداق دیگرش، فرزندی باشد که پدرش کافر بوده، مسلمان شده و در حال اسلام پدر، نطفه اش بسته شده است؟

ظاهراً روایت چنین اطلاقى دارد و به فرزندی که نطفه اش در حال کفر والدین منعقد شده است، اختصاص ندارد.

از جمله ی «فمن أدرك من ولده دعی إلى الإسلام فإن أبی قتل» معلوم می شود فرزند پس از بلوغش کفر را اختیار کرده است، دعوت به اسلام همان استتابه است؛ یعنی او را توبه بدهید، اگر از پذیرش اسلام امتناع کرد، او را به قتل برسانید.

اگر برای روایت اطلاقى درست شود که حال انعقاد نطفه را نیز شامل گردد، مسأله ی ما یکی از مصادیق آن، و روایت دلیلی بر ضرر صاحب مسالك رحمه الله خواهد بود؛ زیرا، اگر این فرد مرتدّ فطری است «دعی إلى الإسلام» در موردش معنا ندارد؛ باید به مجزّد ارتداد کشته شود؛ نه این که اسلام را بر او عرضه بدارند، اگر نپذیرفت به قتل برسد.

نکته ای که در پایان روایت به عنوان «لم یکن بینهما میراث» آمده، مقصود ارث نبردن پدر و مادر کافر از فرزند مسلمانشان است؛ زیرا، کفر و ارث مانع ارث بردن او می شود؛ ولی کفر مورث مانع ارث وارث مسلم نیست.

## [حکم تکرار الارتداد]

[مسأله ۵- إذا تكرر الارتداد من الملى، قيل: يقتل فى الثالثه، وقيل: يقتل فى الرابعه وهو أحوط.]

**حکم تکرار ارتداد****اشاره**

اگر ارتداد مرتدّ ملى مکرر گردد، يعنى او را توبه دهند، پس از توبه مرتدّ گردد باز استتابه کنند و او قبول کند، و برای بار سوم مرتدّ گردد، بعضی گفته اند: در ارتداد سوم کشته می شود و بعضی قائل اند: پس از ارتداد چهارم او را می کشند.

این فرع در مورد مرتدّ فطرى امکان ندارد؛ زیرا، او را با ارتداد اولش می کشند.

استتابه ای ندارد تا پس از آن مرتدّ گردد.

مرحوم محقق در شرایع می فرماید: «إذا تكرر الإرتداد قال الشيخ رحمه الله يقتل فى الرابعه وقال: روى أصحابنا يقتل فى الثالثه أيضاً»<sup>(۱)</sup> در صورت تکرار ارتداد، شیخ طوسی رحمه الله فرمود: در مرتبه ی چهارم کشته می شود و بر این مطلب در کتاب مبسوط ادعای اجماع کرده است؛ و آن را به روایتی که اصحاب کبائر در مرتبه ی چهارم باید کشته شوند اسناد داده است.

و می فرماید: اصحاب ما روایت کرده اند در مرتبه ی سوم کشته می شود. ظاهر بیانش این است که در خصوص مرتدّ روایتی رسیده است که بر قتلش در مرتبه ی سوم دلالت دارد؛ ولی صاحب جواهر رحمه الله می فرماید: روایت خاصی که بر این معنا دلالت کند، نداریم.<sup>(۲)</sup>

**دلیل قتل مرتدّ در مرتبه ی سوم**

۱- دلیل قتل روایت صحیحه ی یونس بن عبدالرحمان است که امام علیه السلام فرمود: کسانی که مرتکب گناه کبیره می شوند، پس از اجرای دو حدّ بر آنان، در مرتبه ی سوم کشته می شوند.

۱- شرایع الاسلام، ج ۴، ص ۹۶۳؛ الخلاف، ج ۵، ص ۵۰۴؛ المبسوط، ج ۷، ص ۲۸۴.

۲- جواهر الکلام، ج ۴۱، ص ۶۲۲.

محمد بن یعقوب، عن محمد بن یحیی، عن أحمد بن محمد، عن صفوان، عن یونس، عن أبي الحسن الماضي عليه السلام قال: أصحاب الكبائر كلها إذا أقيم عليهم الحد مرتين قتلوا في الثالثة. (۱)

نقد استدلال: اولاً: ظاهر «أصحاب الكبائر» افراد مسلمانی را شامل می شود که بر اسلام باقی هستند؛ لیکن مرتکب گناه کبیره شده اند. با ارتداد، فرد مرتد از صف مسلمانان خارج می گردد و از دایره ی اسلام بیرون می رود. ارتداد در ردیف گناهان کبیره نیست.

بنابراین، مرتد در موضوع روایت داخل نیست تا حکم آن را داشته باشد.

ثانیاً: مفاد روایت حکم به قتل پس از اجرای دو حدّ است. مرتد فطری را در مرتبه ی اول و دوم استتابه می دهند، و به او حدّی نمی زنند، آیا از قول امام علیه السلام: «المرتد يستتاب وإلا قتل» (۲) استفاده می شود دو نوع حدّ: «قتل» و «استتابه» در حقّ مرتدّ جعل شده است؟ «استتابه» حدّ نیست؛ بلکه حدّ مرتد، قتل است. در مرتدّ ملّی اجرای این حدّ مشروط به استتابه ی مرتدّ و عدم پذیرش اوست؛ و در مرتدّ فطری شرطی ندارد.

بنابراین، شرطی که در روایت یونس هست، یعنی دوبار اقامه ی حدّ، در مرتدّ ملّی وجود ندارد. پس، مفاد روایت در حقّش قابل اجرا نیست.

نقدی بر اولویت: اگر گفته شود وقتی در اصحاب کبائر در مرتبه ی سوم قتل اجرا می شود، به طریق اولی در مرتدّ ملّی نیز در مرتبه ی سوم قتل جاری است. می گوییم به دو دلیل، اولویت در این جا راه ندارد:

اولاً: عموم روایت یونس تخصیص خورده است؛ لذا، عموماً باقی و پابرجا نیست که بتوان به آن تمسک کرد.

ثانیاً: در اصحاب کبائر پس از آن که دوبار حدّ را اجرا کردند و او تحت تأثیر قرار نگرفت، او را می کشند. زیرا، معلوم می شود دو حدّ گذشته برای تنبیهش مؤثر نبوده است.

اما در مورد مرتدّ، تازیانه و زندانی مطرح نبوده، او را توبه داده اند؛ توبه، حدّ و عقوبت

۱- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۳۱۳، باب ۵ از ابواب مقدمات الحدود، ح ۱.

۲- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۵۴۵، باب ۱۰ از ابواب حدّ مرتد، ح ۵.

نیست تا بگوئیم پس از دوبار اجرای این حدّ معلوم می شود تأثیری در تنبیه مرتدّ نداشته است پس باید او را کشت. بنابراین، نمی توان به صحیحه ی یونس استدلال کرد.

۲- وعن محمّد بن یحیی، عن أحمد بن محمّد بن عیسی، عن علی بن حدید، عن جمیل بن درّاج وغیره، عن أحدهما علیهما السلام فی رجل رجع عن الإسلام فقال: یستتاب، فإن تاب وإلا قتل.

قیل لجمیل: فما تقول إن تاب ثم رجع عن الإسلام؟ قال: یستتاب، قیل: فما تقول إن تاب ثم رجع؟ قال: لم أسمع فی هذا شیئاً، لكنّه عندی بمنزله الزانی الذی یقام علیه الحدّ مرتین ثم یقتل بعد ذلك، وقال: روی أصحابنا أنّ الزانی یقتل فی المرّه الثالثه. (۱)

فقه الحدیث: علی بن حدید از راویانی است که توثیق نشده است. می گوید: جمیل گفت: امام باقر یا امام صادق علیهما السلام فرمود: در مورد مردی که مرتدّ شد، او را توبه می دهند؛ اگر نپذیرفت، او را می کشند.

به جمیل گفتند: اگر توبه کرد و باز مرتدّ شد، حکمش چیست؟ گفت: بار دیگر به او توبه می دهند. گفتند: اگر پس از توبه مرتدّ شد، حکمش چیست؟ گفت: در این مورد روایتی نشنیده ایم؛ لیکن به نظرم این فرد حکم زناکاری را دارد که دو بار به او حدّ زده اند که در مرتبه ی سوّم او را می کشند. اصحاب ما قتل زانی در مرتبه ی سوّم را نیز روایت کرده اند.

این روایت، حدیثی نیست که مستند به امام علیه السلام باشد؛ بلکه اجتهاد یکی از راویان را نقل می کند؛ به خصوص با توجه به این که در باب زنا، قتل در مرتبه ی سوّم را نپذیرفتم.

روایت شاهدهی است بر جریان داشتن اجتهاد در زمان امامان علیهم السلام، ائمه اصول را القامی کرده اند و اصحاب و شاگردان، فروع را از آن ها استخراج و استنباط می کردند. به همین جهت، فرمودند: «إنما علينا إلقاء الاصول وعلیکم التفریع». (۲)

۱- الکافی، ج ۷، ص ۲۵۶، باب حدّ مرتد، ح ۵؛ التهذیب، ج ۱۰، ص ۱۳۷، باب حدّ مرتد، ح ۵.

۲- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۴۱، باب ۶ از ابواب صفات القاضی، ح ۵۲.

**دلیل قتل مرتد در مرتبه ی چهارم**

پس از سقوط ادله ای که بر قتل در مرتبه ی سوم آورده بودند، به ناچار باید به حکم اجماعی که شیخ طوسی رحمه الله ادعا کرده، و به مقتضای استصحاب و احتیاط و روایتی که مرحوم شیخ به اصحاب اسناد داده است، به قتل مرتد در مرتبه چهارم فتوا دهیم.

**روایت معارض با هر دو قول**

وعن أبي عليّ الأشعري، عن محمّد بن سالم، عن أحمد بن النضر، عن عمرو بن شمر، عن جابر، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: اتى أمير المؤمنين عليه السلام برجل من بنى ثعلبه، قد تنصّر بعد إسلامه فشهدوا عليه.

فقال له أمير المؤمنين عليه السلام: ما يقول: هؤلاء الشهود؟ فقال: صدقوا وأنا أرجع إلى الإسلام، فقال: أما إنك لو كذبت الشهود لضربت عنقك. وقد قبلت منك فلا تعد، فإنك إن رجعت لم أقبل منك رجوعاً بعده. (۱)

فقه الحدیث: سند این روایت معتبر نیست. متن آن نیز با آن چه صاحب جواهر رحمه الله نقل می کند، تفاوت دارد؛ ولی مطلب یکی است.

امام صادق علیه السلام فرمود: مردی از بنی ثعلبه را نزد امیرمؤمنان علیه السلام آوردند. نامبرده پس از اسلام آوردن، به دین مسیحیت گرویده بود و شهود بر ضدش شهادت دادند. امام علیه السلام از او پرسید: شهود چه می گویند؟ گفت: راست می گویند، و من توبه می کنم و به اسلام بر می گردم.

امام علیه السلام فرمود: اگر شهود را تکذیب کرده بودی، گردنت را می زدم. توبه ات را پذیرفتم.

ارتداد را تکرار مکن. اگر از اسلام برگشتی، توبه ات را نخواهم پذیرفت. اولاً: استدلال به این روایت متوقف است بر این که در آن تصرّف کنیم و آن را بر مرتدّ ملّی حمل کنیم؛ اما این تصرّف شاهدی ندارد. از کجا که این مرد، مرتدّ فطری نبوده است؛ زیرا، در عصر خلافت امیرمؤمنان علیه السلام ده ها سال بر اسلام گذشته بود.

۱- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۵۴۷، باب ۲ از ابواب حدّ مرتد، ح ۴.

ثانیاً: بر فرض این که به قرینه ی روایات دیگر بر مرتدّ ملیّ حمل شود، مفادش این است که در ارتداد دوّم باید او را کشت. به این مطلب هیچ فقیهی فتوا نداده است.

ثالثاً: تکذیب شهود سبب زدن گردن نمی گردد؛ زیرا، تکذیب شهود خللی در شهادت ایجاد نمی کند. شهادت مؤثر است و باید حکمش هرچه هست اجرا شود؛ نه این که مکذّب را به قتل برسانند. مگر این که بگوییم: شهود، امام حسن و امام حسین علیهما السلام بوده اند که تکذیبشان به مسائل دیگر منتهی می شود؛ لیکن در روایت، اشعاری به این مطلب نیست.

بنابراین، با توجه به ضعف روایت و عدم عمل اصحاب به مضمون آن و نقایص دیگری که در آن بود، نمی توان به آن تمسّک کرد؛ و قتل مرتدّ ملیّ به مرتبه ی چهارم ارتداد موکول می شود.

[حکم عروض الجنون بعد الارتداد]

[مسأله ۶- لو جنّ المرتدّ الملی بعد ردّته وقبل استتابته لم یقتل، ولو طرء الجنون بعد استتابته وامتناعه المبیح لقتله یقتل، كما یقتل الفطری إذا عرضه الجنون بعد ردّته.]

### عروض جنون پس از ارتداد

اگر مرتدّ ملی پس از ارتداد و قبل از استتابه مجنون گردد، او را نمی کشند؛ و اگر عروض جنون پس از استتابه و امتناعش باشد، او را می کشند. همان طور که اگر مرتدّ فطری پس از ارتداد دیوانه گردد.

اگر ارتداد مرتدّ فطری در حال عقل و عدم جنون بوده، و پس از آن مرتدّ شده است، جنون پس از ارتداد سبب سقوط حدّ از او نمی گردد؛ زیرا، روایاتی که می گوید: «لا حدّ علی المجنون»<sup>(۱)</sup> مخصوص به گناهی است که در حال دیوانگی مرتکب شده است. کسی که در سلامت عقل، مرتدّ شده، اگر حدّش قتل است، معنای حدّش زائل شدن فرد از صفحه ی وجود است؛ بنابراین، در همان حال جنون او را می کشند.

در مرتدّ ملی اگر در حال عقل مرتدّ شده است، اما پس از استتابه، زیر بار توبه نرفت و جنون عارض شد، مانند مرتدّ فطری، باید از صفحه ی وجود پاک گردد. قتلش مشروط به استتابه بود و شرط هم حاصل شده است؛ لذا، جنونش مانع اجرای حدّ نمی گردد.

اگر پس از ارتداد و قبل از استتابه دیوانه شد، شرط اجرای حدّ قتل وجود ندارد؛ زیرا، همان طور که در اصل ارتداد، عقل شرط است، استتابه نیز مشروط به عقل می باشد؛ بنابراین، باید دست نگاه دارند. اگر جنون زائل شد، او را توبه بدهند؛ و اگر نپذیرفت، او را بکشند.

۱- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۳۱۶، باب ۸ از ابواب مقدمات حدود، ح ۱.

[حکم ما لو قتل المرتد الملی بعد التوبه]

[مسأله ۷- لو تاب المرتد عن مله فقتله من یعتقد بقاءه علی الردّه، قیل: علیہ القود، والأقوی عدمه، نعم علیہ الدیه فی ماله.]

### حکم قتل مرتد ملی پس از توبه

#### اشاره

اگر مرتد ملی توبه کرد، کسی به خیال این که توبه نکرده و بر ارتداد باقی است او را کشت.

برخی گفته اند: چنین فردی باید قصاص شود؛ ولی قول قوی تر عدم جریان قصاص، و وجوب دیه بر قاتل در مال او است.

#### دلیل قائل به قصاص

اگر مرتد ملی را توبه دادند و او توبه کرد، معنای توبه اش رجوع به اسلام است؛ پس، این فرد، مسلمان واقعی شده است و کسی حق کشتنش را ندارد. اگر در این حال، کسی به اعتقاد این که توبه نکرده و مستحق قتل است او را کشت، شیخ طوسی رحمه الله در کتاب خلاف (۱) و مبسوط (۲) فرمود: قاتل باید قصاص شود؛ زیرا، موضوع قصاص، وقوع قتل عمدی است؛ در این جا نیز قاتل با عمد و قصد مقتول را کشته است و هیچ شبهه ای در نظر قاتل وجود نداشته است؛ چرا که وی معتقد بوده این فرد واجب القتل است. این اعتقاد اشتباه و برخلاف واقع است، لیکن سبب نمی شود موضوع قتل عمد از بین برود. بنابراین، آیه ی شریفه ی ... النَّفْسِ بِالنَّفْسِ... (۳) شامل این مورد می گردد.

#### دلیل قائل به عدم قصاص

تحقق قتل عمد، موضوع قصاص نیست؛ زیرا، باید عنوان برای قاتل روشن باشد. یعنی بدانند فردی را که می کشد، مسلمان است. در مقام ما قاتل به اعتقاد این که مقتول مرتد و

۱- الخلاف، ج ۵، ص ۵۰۳، مسأله ۳.

۲- المبسوط، ج ۸، ص ۷۲.

۳- سوره ی مائده، ۴۵.



کافر است، او را کشته و آیه ی شریفه می گوید: وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاءُ لَهُ وَجْهٌ خَلِدًا فِيهَا (۱)؛ «هر کسی مؤمنی را از روی عمد به قتل برساند، جزایش جهنم جاودانی است».

آیا می توان آیه را شامل کسی دانست که شخصی را به خیال این که کافر است، می کشد؟ در کلمه ی «متعمداً» این مطلب نهفته است که باید عنوان مؤمن بودن برای قاتل روشن باشد، تا وقتی می خواهد اراده کند، قتل مؤمن را اراده کرده باشد.

بنابراین، هرچند در این بحث، قاتل از آلت قتاله استفاده کرده و قصد کشتن مقتول را نیز داشته است، پس قتلش خطا و شبه عمد نیست؛ ولی از آن جا که عنوان این شخص برایش روشن نبوده و او را به عنوان فردی کافر به قتل رسانیده و قتلش را وظیفه ی شرعی خود می دانسته است، پس قصاص جا ندارد؛ همان طور که صاحب جواهر رحمه الله فرموده و امام راحل رحمه الله نیز در تحریرالوسیله اختیار کرده اند.

صاحب جواهر رحمه الله برای این ادعا مؤیدی آورده است. می گوید: بعید نیست بگوییم:

روایت صدوق رحمه الله: «ادراًوا الحدود بالشبهات» (۲) به باب حدود اختصاص ندارد؛ و در باب قصاص نیز همین مطلب جریان دارد. یعنی هر جا شک کنیم آیا موضوع قصاص محقق هست یا نه؟ مانند همین بحث، به روایت، تمسک کرده و قصاص را ساقط کنیم. (۳)

ما نمی توانیم این مطلب را از مرحوم صاحب جواهر بپذیریم و روایت مذکور را شامل باب قصاص هم بدانیم؛ نیازی به آن هم نیست.

با سقوط قصاص، نوبت به دیه می رسد. در قتل خطایی محض دیه بر عهده ی عاقله ی قاتل است؛ و در غیر آن، به عهده ی قاتل می باشد، از اموال شخصی اش باید پردازد.

نکته: از عبارت تحریرالوسیله- «فقتله من یعتقد بقاؤه علی الرده»- استفاده می شود هر کسی می تواند مرتد را به قتل برساند؛ روایتی در مرتد فطری داشتیم که امام علیه السلام فرمود:

«کلّ مسلم بین مسلمین ارتدّ عن الإسلام وجحد محمداً صلی الله علیه و آله نبوته و کذب به فإنّ دمه

۱- سوره ی نساء، ۹۳ و ۹۴.

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

۳- جواهر الکلام، ج ۴۱، ص ۶۳۶.

مباح لمن سمع ذلك منه»<sup>(۱)</sup> هر مسلمانی که از اسلام برگردد و نبوت پیامبر صلی الله علیه و آله را انکار و آن حضرت را تکذیب کند، ریختن خونش برای هر شخصی که این مطلب را از او شنیده، مباح است.

مستفاد از روایت این است که لازم نیست مسأله را نزد حاکم ببرند و او حکم قتل را صادر کند. همین که انسان بچه مسلمانی را دید که پیامبر خدا صلی الله علیه و آله را تکذیب می کند و می تواند او را به قتل برساند. معلوم می شود حد مرتد فطری با بقیه ی حدود فرق دارد.

روایت مجوز شرعی درست می کند، لیکن در مقام اجرا باید به مصالح دیگر نیز توجه داشت؛ اگر فردی مرتد فطری را کشت، هرچند این قتل جایز است، لیکن باید نزد حاکم شرع ارتداد مرتد را اثبات کند؛ و اگر نتوانست، برای این قتل مؤاخذه می شود.

در بحث سرقت و دفاع از مال و جان نیز همین مطلب را گفتیم. اگر دزدی وارد خانه ای شد و قصد جان و مال و صاحب خانه را داشت، برای او جایز است تا سرحد کشتن سارق دفاع کند؛ ولی باید قدرت بر اثبات این مطلب را نزد حاکم شرع داشته باشد. زیرا، حاکم علم غیب ندارد؛ از کجا بفهمد قاتل راست می گوید. احتمال دارد قاتل مقتول را فریب داده، به خانه اش برده و عمداً او را کشته باشد. دافع این احتمال چیست؟

همین طور در موردی که فردی وارد خانه اش شد، دید مردی اجنبی با زوجه اش همبستر است، می تواند او را بکشد؛ لیکن باید قدرت اثبات این مطلب را نزد حاکم شرع داشته باشد و صرف ادعا کفایت نمی کند. حاکم شرع در تمام مواردی که شرع مقدس مجوز به قاتل داده است، دو احتمال می دهد: ۱- گفتار قاتل مطابق با واقع است؛ قتل بر حق بوده، پس قصاص در کار نیست. ۲- قاتل برای فرار از قصاص و دیه، این مطالب را می بافد؛ در حالی که مقتول به ظلم و عدوان کشته شده است. لذا، قاتل باید قصاص شود.

بنابراین، صرف مجوز شرعی داشتن برای قتل، باعث نمی شود انسان را رها کرده، به بازجویی و مؤاخذه اش نپردازند.

۱- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۵۴۵، باب ۱ از ابواب حد مرتد، ح ۳.

## [حکم المرتدّ لو قتل مسلماً]

[مسأله ۸- لو قتل المرتدّ مسلماً عمداً فلولوی قتله قوداً وهو مقدّم علی قتله بالردّه، ولو عفی الولیّ أو صالحه علی مال قتل بالردّه.]

**حکم مرتدّ قاتل****اشاره**

اگر مرتدّ، مسلمانی را عمداً به قتل رسانید، ولیّ مقتول حقّ دارد او را به عنوان قصاص بکشد و این حقّ مقدّم بر قتل به ارتداد است. اگر ولیّ او را عفو کرد، یا قتلش را با مالی مصالحه کردند، به سبب ارتداد کشته می شود.

**حکم قتل عمدی**

موضوع بحث فردی است که از وی دو موجب قتل سر زده است: یکی حقّ الناس است و دیگری حقّ الله. کدام یک از این دو حقّ در مقام اجرا مقدّم است؟

فقها بر تقدیم حقّ الناس اتفاق دارند؛ بنابراین، باید مرتدّ قاتل را در اختیار ورثه گذاشت. اگر قصاص را انتخاب کردند، مرتدّ به عنوان قصاص کشته می شود و موضوعی برای قتل ارتدادی باقی نمی ماند؛ اما اگر ورثه ی مقتول، قاتل را بخشیدند، یا حاضر شدند قتلش را با گرفتن مالی مصالحه کنند، و در نتیجه مرتدّ قصاص نشد، نوبت به حقّ الله می رسد و به سبب ارتداد او را می کشند.

**حکم قتل خطایی**

مطالب فوق در صورتی است که مرتدّ مرتکب قتل عمد باشد؛ ولی اگر قتل خطایی از شخص سر زده است، مثل این که تیری به طرف حیوانی پرتاب کرد، از قضا آن تیر به انسانی خورد و او را کشت، آیا در این مورد، دیه بر عهده ی عاقله ی قاتل است؟

تفصیل این بحث در کتاب دیات است؛ در این جا به احتمالات مسأله اشاره می کنیم.

در مرتدّ ملیّ دو احتمال داده اند:

۱- مانند قتل های خطایی دیگر که دیه اش بر عهده ی عاقله ی قاتل است، این جا نیز بر

عهده ی عاقله باشد؛ فرقی بین عاقله ی فرد مسلمان و عاقله ی فرد مرتد نیست «من له الغنم فعليه الغرم» کسی که غنیمت را می برد، غرامت را باید تحمّل کند؛ همان طور که عاقله از قاتل ارث می برد، باید دیه ی جنایتش را نیز پردازد.

۲- ثبوت دیه بر عاقله مربوط به جایی است که قاتل، مسلمان باشد؛ اما مرتد عاقله ای ندارد. بنابراین، باید از اموال شخصی اش دیه را پردازد. البتّه به صورت مغلّظ نه مخفّف - دیه ی مخفّف دیه ی اقساطی است که ظرف سه سال می پردازند؛ و دیه ی مغلّظ دیه ای است که باید یکجا پردازد.

اشکال در مرتد فطری است که به مجرّد ارتدادش، اموالش ملک ورثه می گردد؛ او مالک چیزی نیست تا دیه را از آن پردازد. بله، بنا بر آن چه ما اختیار کردیم، اموالی که مرتد فطری پس از ارتداد به حیات، یا عقد، هبه و مانند آن تحصیل می کند، متعلّق به خودش هست و ربطی به ورثه ندارد. در این صورت، دیه در مال مرتد فطری خواهد بود.

[مسأله ۹- یثبت الارتداد بشهادة عدلين وبالإقرار، والأحواط إقراره مرتین ولا یثبت بشهادة النساء منفردات ولا منضمّات.]

### راه اثبات ارتداد

ارتداد به شهادت دو عادل و به اقرار ثابت می شود. احتیاط در دو مرتبه اقرار است؛ و با شهادت زنان به تنهایی یا به انضمام مردان ثابت نمی گردد.

ارتداد با شهادت دو مرد عادل بدون تردید ثابت می شود؛ و دلیلش، عموم دلیل حجّیت بیّنه است. هر جا که دلیلی برخلاف این عموم نداشتیم به آن اخذ می کنیم. در باب زنا و لواط، دلیل خاصّ بر چهار شاهد دلائل داشت. دست از این عموم برداشتیم؛ ولی در باب ارتداد چنین دلیل خاصّی نداریم. ارتداد یکی از موضوع های خارجی است و با بیّنه ثابت می شود.

ارتداد با اقرار نیز ثابت می شود. اگر ما باشیم و عموم دلیل «إقرار العقلاء علی أنفسهم جائز»، (۱) یک اقرار کافی است؛ همان طور که در حقوق مالی به اقرار واحد ترتیب اثر می دهند. لیکن ورود قسمتی از روایات در باب حدود که مکرراً به آن ها اشاره کرده ایم مبنی بر این که اقرار به منزله ی شهادت است- همان طور که در روایت اقرار زن آبستن نزد امیرمؤمنان علیه السلام امام پس از هر اقراری فرمود: «... اللَّهُمَّ إِنَّهَا شَهَادَةٌ ... اللَّهُمَّ إِنَّهُمَا شَهَادَتَانِ ... اللَّهُمَّ هَذِهِ ثَلَاثُ شَهَادَاتٍ ... اللَّهُمَّ إِنَّهُ قَدْ ثَبَتَ عَلَيْهَا أَرْبَعُ شَهَادَاتٍ ...»- (۲) سبب حدوث شبهه ی زیر شده است:

اگر اقرار به منزله ی شهادت است، هر جا که دو شاهد نیاز بود، پس دو اقرار نیز لازم است. امام راحل رحمه الله به سبب این شبهه احتیاط واجب کرده اند؛ زیرا، حدّ در این جا یا قتل است و یا منتهی به قتل می شود. بنابراین، خیلی جرئت می خواهد با یک اقرار کار را تمام

۱- وسائل الشیعه، ج ۱۶، ص ۱۱۱، باب ۳ از ابواب کتاب الاقرار، ح ۲.

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

کنیم؛ احتیاط اقتضا می کند اقرار دو مرتبه باشد.

شهادت زنان به طور استقلال در باب حدود پذیرفته نمی شود؛ و این مطلب بارها بحث شده است. اشکال در صورت انضمام است؛ یعنی اگر یک مرد عادل و دو زن عادل بر ارتداد شهادت دادند، نظر امام راحل بر عدم پذیرش چنین شهادتی بود؛ ولی با بحث مفصّلی که در سابق داشتیم، گفتیم: روایات بیانگر کفایت شهادت انضمامی است؛ یعنی با حداقل انضمام که جانشین شدن دو زن به جای یک مرد است، البته در بحث ما، حداقل معنا ندارد؛ زیرا فقط یک صورت جایگزینی دارد (شهادت یک مرد همراه با شهادت دو زن)، لیکن در بحث زنا انضمام سه صورت دارد: سه مرد و دو زن، دو مرد و چهار زن، یک مرد و شش زن که حداقل آن: سه مرد و دو زن است.

بنابراین، ارتداد با شهادت دو مرد عادل، یا شهادت یک مرد عادل و دو زن عادل و بنا بر احتیاط واجب، به دو اقرار ثابت می شود.

**فصل دوم: نزدیکی با چهارپایان و نزدیکی با مُرده**

**اشاره**





[حکم من و طء البهيمه]

[مسأله ۱- فی و طء البهيمه تعزير، وهو منوط بنظر الحاکم، ويشترط فيه البلوغ والعقل والاختيار وعدم الشبهه مع إمكانها، فلا تعزير على الصبي، وإن كان ممیزاً يؤثر فيه التأديب أدبه الحاکم بما يراه، ولا على المجنون ولو أدواراً إذا فعل في دور جنونه، ولا على المكره ولا على المشتبه مع إمكان الشبهه في حقه حكماً أو موضوعاً.]

### عقوبت و طى بهيمه

#### اشاره

عقوبت و طى بهيمه تعزيرى است که حاکم شرع معين مى کند. ثبوت اين کيفر مشروط به بلوغ، عقل، اختيار و عدم شبهه برای فاعل است. بنابراین، صبي را تعزير نمى کنند. اگر کودک ممیزى است که تأديب در او مؤثر است، حاکم شرع او را ادب مى کند. تعزيرى بر مجنون نيست؛ حتى مجنون ادوارى. اگر در زمان جنون مرتكب و طى شده باشد، و همين طور بر فرد مکره و بر شخصى که شبهه در حقتش موضوعاً یا حکماً امکان داشته باشد.

### ثبوت تعزير و نفي حد

#### اشاره

اگر انسانی با شرایط بلوغ، عقل، اختيار و عدم اشتباه با حیوانى و طى کند، مشهور، بلکه بالاتر از شهرت، صاحب جواهر رحمه الله مى فرماید: «لا نعرف فيه خلافاً»<sup>(۱)</sup>؛ معتقدند عقوبت فاعل تعزيرى است که حاکم شرع تشخيص بدهد. البته با مراعات اين نکته که تعزير بايد کمتر از حد باشد. فتواى قوم دو جنبه ی اثبات و نفي دارد: اثبات تعزير، نفي حد. علت آن هم رواياتى است که در اين باب رسیده و داراى مضامين و احکام مختلفى است که بايد به بررسى آن ها پردازيم.

### طایفه ی اول: روايات تعزير

۱- وعنه، عن محمد بن سنان، عن حماد بن عثمان، وخلف بن حماد جميعاً،

۱- جواهر الكلام، ج ۴۱، ص ۶۳۸.

عن الفضیل بن یسار و ربیع بن عبد اللہ، عن أبی عبد اللہ علیہ السلام فی رجل یقع علی البهیمه، قال: لیس علیہ حدّ ولکن یضرب تعزیراً. (۱)

فقه الحدیث: از امام صادق علیه السلام از حکم مردی پرسید که با بهیمه ای وطی کند. امام علیه السلام فرمود: حدّی ندارد؛ او را تعزیر می کنند.

نکته ۱: وطی بهیمه موضوع احکامی است مثلاً گوشت حیوان حرام می شود؛ حرمت به نسلش سرایت می کند؛ اگر مال مردم است واطی ضامن است؛ و مانند این احکام. بحث ما در این جا به مناسبت کتاب حدود، در عقوبت و کیفر واطی است؛ و به احکام دیگرش کاری نداریم.

نکته ۲: امام علیه السلام فرمود: «یضرب تعزیراً» مفادش این است که تعزیر باید در ضمن ضرب محقق گردد؛ ولی در بحث های سابق گفتیم: تعزیر اختصاص به ضرب ندارد؛ بلکه به هر چیزی که حاکم شرع مصلحت بداند، محقق می شود.

روایتی هم در آینده مطرح می کنیم که عقوبت واطی را نفی بلد گفته است؛ لذا، با توجه به مجموع روایات، می گوئیم: مقصود از «یضرب تعزیراً» یعنی باید واطی را تعزیر کنند؛ و نحوه ی تعزیر به دست حاکم است، از ضرب، حبس، جریمه ی مالی و مانند آن؛ حتّی به صورت مرکّب مثل ضرب و حبس، به هر چه صلاح دید، حکم می کند.

به بیان دیگر، روایت نوع غالب تعزیر را که به صورت ضرب تازیانه است مطرح کرده، ولی دلالتی بر تعین آن ندارد؛ به خصوص با توجه به کاربرد «جلد» در باب حدود نه «ضرب». به هر تقدیر، اگر روایت ظهور در تعین ضرب هم داشته باشد، به قرینه ی روایات دیگر دست از این ظهور برمی داریم.

۲- وعنہ، عن محمّد بن سنان، عن العلاء بن الفضیل، عن أبی عبد اللہ علیہ السلام فی رجل یقع علی البهیمه، قال: قال: لیس علیہ حدّ ولکن تعزیر. (۲)

فقه الحدیث: امام صادق علیه السلام در مورد واطی یا بهیمه فرمود: حدّی بر او نیست؛ لیکن

۱- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۵۷۱، باب ۱ از ابواب نکاح البهائم، ح ۵.

۲- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۵۷۱، باب ۱ از ابواب نکاح البهائم، ح ۳.

تعزیرش می کنند.

۳- عبدالله بن جعفر فی (قرب الإسناد) عن الحسن بن ظریف، عن الحسين بن علوان، عن جعفر، عن أبيه، عن علي عليهم السلام، أنه سئل عن راكب البهيمة، فقال: لا رجم عليه ولا حدّ، ولكن يعاقب عقوبه موجهه. (۱)

فقه الحديث: از امیر مؤمنان علیه السلام راجع به عقوبت کسی که با بهیمه ای جمع شود، پرسید.

امام علیه السلام فرمود: حدّ و رجمی در کار نیست؛ لیکن او را کیفری دردناک می دهند.

### طایفه ی دوّم: دون الحدّ

۱- وعنه، عن سماعة، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يأتي بهيمة: شاه أو ناقة، أو بقرة، قال: فقال: عليه أن يجلد حدّاً غير الحدّ، ثمّ ينفى من بلاده إلى غيرها، وذكروا أنّ لحم تلك البهيمة محرّم ولبنها. (۲)

فقه الحديث: سماعة در این موثقه از امام صادق علیه السلام پرسید: مردی با گوسفند، یا ناقة و یا گاوی جمع می شود، حکمش چیست؟

امام علیه السلام فرمود: به او تازیانه می زنند؛ البتّه به مقدار حدّ نرسد. «يجلد حدّاً غير الحدّ» یعنی تازیانه می زنند به اندازه ای که به حدّ نرسد؛ سپس از وطنش او را تبعید می کنند. - این بیان امام علیه السلام قرینه ای بر عدم تعین ضرب است. امکان جمع هر دو نیز وجود دارد. - و گفته اند: گوشت و شیر این بهیمه حرام است.

۲- وبإسناده عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن ابن محبوب، عن إسحاق، عن حريز، عن سدير، عن أبي جعفر عليه السلام في الرجل يأتي البهيمة.

قال: يجلد دون الحدّ ويغرم قيمه البهيمة لصاحبها لأنه أفسدها عليه وتذبح وتحرق إن كانت ممّا يؤكل لحمه، وإن كانت ممّا يركب ظهره غرم قيمتها

۱- وسائل الشيعه، ج ۱۸، ص ۵۷۳، باب ۱ از ابواب نکاح البهائم، ح ۱۱.

۲- وسائل الشيعه، ج ۱۸، ص ۵۷۱، ح ۲.

و جلد دون الحدّ وأخرجها من المدينة التي فعل بها فيها إلى بلاد اخرى حيث لا تعرف فيبيعها فيها كيلاً يعير بها صاحبها. (۱)

فقه الحديث: در این روایت مؤثقه، سدیر از امام باقر علیه السلام پرسید: حکم مردی که با حیوانی جمع شود، چیست؟ امام علیه السلام فرمود: او را کمتر از حدّ تازیانه می زنند؛ سپس از وطنش او را تبعید می کنند. باید قیمت حیوان را به عنوان غرامت به صاحبش بپردازد؛ زیرا، آن را بر صاحبش فاسد کرده است. اگر حیوان مأكول اللحم است آن را کشته و می سوزانند؛ و اگر حیوانی است که در سواری و حمل و نقل از آن استفاده می شود، پس از پرداخت قیمت و تازیانه خوردن، حیوان را از آن شهر به جایی که او را شناسند می برد و می فروشد تا صاحبش مورد ملامت و سرزنش واقع نشود.

### طایفه ی سوّم: ربع حدّ زانی

محمد بن الحسن یاسناده عن یونس بن عبد الرحمن، عن عبد الله بن سنان، عن أبي عبد الله عليه السلام وعن الحسين بن خالد، عن أبي الحسن الرضا عليه السلام وعن صباح الحداء، عن إسحاق بن عمّار، عن أبي إبراهيم موسى عليه السلام في الرجل يأتي البهيمة، فقالوا جميعاً: إن كانت البهيمة للفاعل ذبحت فإذا ماتت احترق بالنار ولم ينتفع بها وضرب هو خمسة وعشرين [ون] سوطاً ربع حدّ الزانی.

وإن لم تكن البهيمة له قوّمت واخذ ثمنها ودفع إلى صاحبها وذبحت واحترق بالنار ولم ينتفع بها وضرب خمسة وعشرين [ون] سوطاً.

فقلت: وما ذنب البهيمة؟ فقال: لا- ذنب لها ولكن رسول الله صلى الله عليه وآله فعل هذا وأمر به لكيلا يجتري الناس بالبهايم وينقطع النسل. (۲)

۱- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۵۷۱، باب ۱ از ابواب نکاح البهايم، ح ۴.

۲- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۵۷۱، باب ۱ از ابواب نکاح البهايم، ح ۱.

فقه الحدیث: این روایت مشتمل بر سه سند است: عبدالله بن سنان از امام صادق علیه السلام، حسین بن خالد از امام رضا علیه السلام و اسحاق بن عمار از امام هفتم علیه السلام روایت می کند. به هر تقدیر، روایت صحیحه است.

هر سه امام بزرگوار در مورد مردی که با حیوانی وطی کند، فرمودند: اگر متعلق به فاعل است، آن را می کشد و می سوزاند؛ و هیچ انتفاعی از آن نمی برد؛ و بیست و پنج ضربه ی شلاق، ربع حدّ زانی به او می زنند.

اگر حیوان متعلق به دیگران است، باید قیمتش را به صاحبش پردازد؛ سپس آن را ذبح کرده، بسوزاند و از آن استفاده نکند؛ و بیست و پنج ضربه ی تازیانه به او می زنند.

راوی پرسید: گناه حیوان چیست؟

امام علیه السلام فرمود: گناهی ندارد؛ لیکن رسول خدا صلی الله علیه و آله این کار را کرد و به آن فرمان داد تا مردم با حیوانات جمع نشوند و نسل بنی آدم منقطع گردد.

### طایفه ی چهارم: حدّ

۱- وعنه، عن یونس، عن ابن مسکان، عن ابي بصیر، عن ابي عبد الله عليه السلام فی رجل اُتی بهیمه فأولج، قال: علیه الحدّ. (۱)

فقه الحدیث: در این صحیحه، امام صادق علیه السلام در موردی که فردی با بهیمه ای جمع شود و ایلاج کند، فرمود: بر او حدّ واجب می شود.

در روایات گذشته همراه با اتیان بهیمه، ایلاج مطرح نشده بود؛ آیا دو نوع اتیان داریم با ایلاج و بدون آن یا اتیان بدون ایلاج محقق نمی شود؟

شیخ طوسی رحمه الله در مقام جمع بین روایات، احادیث گذشته را بر اتیان بدون ایلاج حمل کرده است؛ و این روایت را بر اتیان با ایلاج، این جمع عرفی نیست؛ (۲) از نظر عرف و عقلا،

۱- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۵۷۲، باب ۱ از ابواب نکاح البهائم، ح ۸.

۲- تهذیب، ج ۱۰، ص ۶۲؛ ح ۱۰؛ استبصار، ج ۴، ص ۲۲۴.

اتیان بهیمه همیشه همراه با ایلاج است؛ اگر ایلاجی نباشد، اتیان صدق ندارد. اتیان بهیمه تعبیری کنایه ای از تحقق وطی و ایلاج است.

در دلالت روایت ابهامی نیست. وقتی امام علیه السلام فرمود: «علیه الحدّ»، از آن جا که اتیان بهیمه مشابه با زنا است، پس حدّش نیز حدّ زناست؛ و به عبارت دیگر، حدّ به حدّ زنا انصراف دارد.

۲- رواه الكلینی رحمه الله عن عدّه من أصحابنا، عن سهل بن زیاد، عن محمّد بن عیسی، عن یونس مثله إلّا أنّه قال: حدّ الزانی. (۱)

سند حدیث: همان روایت گذشته است؛ لیکن کلینی رحمه الله از عدّه ای از اصحاب از سهل بن زیاد نقل می کند. در این گونه موارد که به صورت «غیر واحد من أصحابنا» یا «عدّه من أصحابنا» آمده است، نمی توان حکم به ارسال روایت داد؛ به خلاف موردی که بگویند:

«عن بعض أصحابنا» یا «عن رجل». از این رو، اشکالی در روایت نیست؛ بلکه به خاطر وجود سهل بن زیاد در سند، نمی توانیم به صحت روایت حکم کنیم.

فقه الحدیث: در جواب امام علیه السلام به نوع حدّ تصریح شده است.

۳- ویاسناده عن محمّد بن علی بن محبوب، عن الحسن بن علی الكوفی، عن الحسین بن سیف، عن أخیه، عن أبیه، عن زید بن أبی اسامه، عن أبی فروه، عن أبی جعفر علیه السلام، قال: الذی یأتی بالفاحشه والذی یأتی البهیمه حدّه حدّ الزانی. (۲)

فقه الحدیث: سند این روایت معتبر نیست. امام باقر علیه السلام فرمود: حدّ کسی که مرتکب فحشا و اتیان بهیمه گردد، حدّ زانی است.

جمله ی «والذی یأتی البهیمه» تفسیر «الذی یأتی بالفاحشه» است؛ زیرا، اگر عطف بر جمله ی اوّل بود، می فرمود: «حدّهما حدّ الزانی». بنابراین، امام علیه السلام با جمله ی دوّم، فاحشه را معنا می کند. اگر بخواهیم معنای ظاهری جمله ی اوّل را بگیریم، «الذی یأتی

۱- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۵۷۲، باب ۱ از ابواب نکاح البهائم، ذیل ح ۸.

۲- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۵۷۲، باب ۱ از ابواب نکاح البهائم، ذیل ح ۹.

بالفاحشه» ظهور در زنا دارد. در این صورت، معنای جالبی نخواهد داشت؛ زیرا، می گوید:  
حدّ کسی که زنا می کند، حدّ زانی است.

### طایفه ی پنجم: قتل

۱- ویاسناده عن الحسين بن سعيد، عن ابن أبي عمير، عن جميل بن درّاج، عن أبي عبد الله عليه السلام في رجل أتى بهيمة، قال: يقتل. (۱)

فقه الحدیث: در این روایت صحیحه، امام صادق علیه السلام فرمود: مردی که با بهیمه ای جمع شود، حدّش قتل است.

این روایت مؤیّدی است بر این که مراد از اتیان، همان ایلاج است؛ وگرنه اگر اتیان همراه با ایلاج نباشد، جای توهم قتل نیست تا چه رسد به اجرای قتل.

صاحب وسائل رحمه الله روایت را بر ضرب شدید حمل می کند؛ لیکن این حمل برخلاف ظاهر است.

۲- وعنه، عن القاسم، عن عبد الصّمد بن بشیر، عن سلیمان بن هلال، قال:

سأل بعض أصحابنا أبا عبد الله عليه السلام عن الرّجل يأتي البهيمه، فقال: يقام قائماً ثمّ يضرب ضربه بالسيف أخذ السيف منه ما أخذ. قال: فقلت: هو القتل؟

قال: هو ذاك. (۲)

فقه الحدیث: سند این روایت معتبر نیست. فردی از امام صادق علیه السلام پرسید: مردی با حیوانی جمع شد؛ حکمش چیست؟

امام علیه السلام فرمود: او را ایستاده نگه می دارند، سپس ضربتی با شمشیر بر او می زنند تا هرچه می خواهد از او بگیرد. -  
سائل متوجه تعبیر کنایی امام علیه السلام نشد؛ از این رو،- پرسید:

یعنی او را می کشند؟ امام علیه السلام فرمود: آری.

۱- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۵۷۲، باب ۱ از ابواب نکاح البهائم، ح ۶.

۲- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۵۷۲، باب ۱ از ابواب نکاح البهائم، ح ۷.

## کیفیت جمع بین این روایات

۱- وجهی که از شیخ طوسی رحمه الله گذشت، روایات حدّ را بر صورت ایلاج و روایات دیگر را بر صورت غیر ایلاج حمل کرده و متعرض روایات قتل نشده است.

۲- روایات قتل را بر صورت تکرار و پس از دو یا سه بار تعزیر یا حدّ خوردن حمل کنیم.

۳- روایات قتل را بر تقیه حمل کنیم.

۴- نیازی به وجوه گذشته نداریم؛ چند طایفه از این روایات با هم متعارض اند؛ پس باید به مرجّحات باب تعارض مراجعه کنیم. اولین مرجّح، شهرت فتوایی است که با روایات تعزیر موافق است. لذا، بدون این که مرتکب جمع دلالی بشویم، روایات تعزیر را بر روایات دیگر مقدم می کنیم؛ اصلاً جای جمع دلالی شیخ رحمه الله نیست، به بیانی که گذشت؛ زیرا، در روایت قتل می فرماید: «فی رجل أتی بهیمه، قال یقتل» امکان ندارد حدیث را بر اتیان بدون ایلاج حمل کنیم. و از طرفی، حمل روایات قتل بر مرتبه ی سوم و چهارم شاهد می خواهد، دلیلش چیست؟

اما روایات تعزیر با روایات مادون حدّ تعارضی ندارد؛ صاحب جواهر رحمه الله روایات بیست و پنج تازیانه را بر مصداقی از مصداقی تعزیر حمل کرده است. بنابراین، سه دسته از روایات با هم تعارض دارند: روایات تعزیر، روایات حدّ زانی، روایات قتل. دو دسته ی اخیر را به سبب اعراض مشهور کنار می گذاریم و مسأله تمام می شود.

### گفتار بعضی از بزرگان

بعضی از بزرگان برای شهرت فتوایی هیچ ارزشی قائل نیست و عمل مشهور به خبر ضعیف را جابر ضعف سند نمی داند؛ و در مقام معارضه، شهرت فتوایی را به عنوان مرجّح قبول ندارد. و با چنین مبنایی، روایات تعزیر را مقدم داشته است؛ در حالی که راوی دو روایت از سه حدیث تعزیر، محمد بن سنان است (۱) که ایشان او را تضعیف کرده و فرموده است: روایاتش فاقد حجّیت و اعتبار است؛ و از سوی دیگر، جمع دلالی بین روایات را نیز

۱- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۵۷۲، باب ۱ از ابواب نکاح البهائم، ح ۳ و ۵.



نمی پذیرند. (۱) با وجود چنین مبانی، شگفت آور است که ایشان فتوا به تعزیر داده است.

مگر این که بگوییم: ایشان روایت قرب الإسناد را معتبر می دانند؛ و از این جهت، قائل به تعزیر شده است. لیکن در مقابل این روایت، روایت صحیحه ی جمیل بر قتل و صحیحه ی ابی بصیر بر حدّ زنا دلالت دارد. چگونه می توان روایت قرب الاسناد را که در سند و ارزش کتاب بحث است، بر روایات صحاح مقدّم کرد؟ در حالی که روایات دیگر در کتب اربعه آمده است. آن وقت بین این روایات تعارض برقرار کنیم و حکم به سقوط آن ها کرده، و در نتیجه، به عموم فوق مراجعه کنیم؛ یعنی به روایاتی که بر تعزیر در هر گناه کبیره و صغیره دلالت دارد.

به نظر ما، با توجه به مبانی ایشان، این وجه تقدیم صحیح نیست. به هر حال، بر مبنای ما، مطلب تمام است؛ و نتیجه، همان فتوای مشهور می شود. فرقی نمی کند بهیمة از حیواناتی باشد که گوشتش مطلوب است یا برای سواری و بارکشی از آن ها استفاده می شود. البتّه نقطه ی فرق، در احکام دیگر متعلّق به بهیمة است. حیوانی که گوشتش مطلوب است، باید کشته شود و آن را سوزاند؛ ولی اسب و الاغ را به شهر دوردست برده، می فروشند.

برای اجرای تعزیر نسبت به فاعل باید شرایطی مانند: بلوغ و عقل وجود داشته باشد.

لذا، اگر کودکی نابالغ مرتکب این عمل شد، او را تأدیب می کنند. در تأدیب، تعداد تازیانه ها باید کمتر از ده ضربه باشد؛ بعضی پنج تا شش تازیانه گفته اند.

فرق بین بالغ و نابالغ در حرمت و عدم حرمت عمل است. نابالغ تکلیف ندارد؛ لیکن از جهت حرمت خوردن گوشت و شیر فرقی بین فاعل بالغ و نابالغ نیست؛ ولیّ کودک از مال او قیمت حیوان را به صاحبش می پردازد؛ زیرا، با عمل کودک، حیوان حرام گوشت شده و از قابلیت استفاده می افتد. بنابراین، باید کودک را بر چنین عمل ناشایستی تنبیه کنند؛ همان گونه که در باب زنا و لواط نیز کودک نابالغ را تأدیب می کردیم.

مقصود از صبیّ، کودکی است که به حدّی از تمیز رسیده به گونه ای که تأدیب در او اثر

بگذارد؛ وگرنه اگر به این حدّ از شعور نرسیده باشد، تأدیب لغو خواهد بود. در شیر چنین حیوانی فقط حرمت شرب مطرح است، نه این که نجس شود.

در مورد مجنون نیز همین تفصیل جریان دارد. اگر کسی بر وطی بهیمه اکراه شده باشد، او نیز تعزیر ندارد.

در وطی به شبهه دو نوع تصوّر می شود:

۱- اشتباه حکمی: مسلمانی از حکم وطی بهیمه اطلاع ندارد؛ خیال می کند حرمتی برای آن جعل نشده است؛ احتمال حرمت هم نمی دهد تا برود سؤال کند. بر چنین فاعلی تعزیر نیست.

۲- اگر شبهه ی موضوعی نیز داشته باشد، مانند این که خیال می کند آن حیوان انسانی است که وطی او برای این فرد جایز است. در این صورت نیز تعزیری در کار نیست؛ زیرا، حدّ و تعزیر مخصوص فعلی است که فاعلش با قصد و توجه مرتکب آن گردد. بنابراین، در باب زنا، موارد وطی به شبهه را ملحق به وطی حلال می دانند و آثار وطی حلال بر آن می کند؛ و فرزندی که از آن وطی به وجود آید، حلال زاده می دانند.

[طرق اثبات وطء البهيمه]

[مسأله ۲- يثبت ذلك بشهادة عدلين، ولا يثبت بشهادة النساء لا منفردات ولا منضّمات، وبالإقرار إن كانت البهيمه له، وإلا يثبت التعزير بإقرار، ولا يجرى على البهيمه سائر الأحكام إلا أن يصدّقه المالك.]

### راه اثبات وطى بهيمه

#### اشاره

راه ثبوت وطى حيوان نزد حاکم، شهادت دو عادل است؛ ولی این عمل با شهادت زنان به تنهایی یا با انضمام به شهادت مردان ثابت نمی شود.

راه دیگر، اقرار فاعل است؛ در صورتی که حیوان در ملکش باشد؛ و گرنه با اقرارش تعزیر ثابت می شود؛ ولی احکام دیگر بر حیوان جاری نمی گردد؛ مگر آن که مالکش فاعل را تصدیق کند.

#### بیّنه

به مقتضای عموم دلیل حجّیت بیّنه، اگر دو شاهد عادل بر وطى با بهيمه شهادت دادند، آن عمل ثابت می شود. این عموم در همه جا حجّت است، مگر در موردی که دلیل بر خلافش داشته باشیم.

مرحوم فاضل هندی می فرماید: از بیان شیخ رحمه الله در مبسوط (۱) استفاده می شود در این مقام به چهار شاهد عادل، یا سه مرد و دو زن نیاز داریم؛ و با شهادت عدلین ثابت نمی گردد. (۲) دو احتمال در دلیل این مطلب ارائه داده اند:

الف: بر اساس مبنای قیاس این فتوا را داده است؛ زیرا، در باب زنا به چهار شاهد نیاز داریم؛ وطى با بهيمه نیز با زنا مشابهت دارد. بنابراین، به چهار شاهد نیاز دارد. این مبنا، قیاس است و امامیه به حجّیت آن اعتقاد ندارد.

۱- المبسوط، ج ۸، ص ۷.

۲- کشف اللثام، ج ۲، ص ۴۱۱.

ب: صاحب ریاض رحمه الله احتمال داده است که این فتوا مبتنی بر استقرا است نه قیاس؛ یعنی شیخ طوسی رحمه الله موارد مشابه آن را استقرا کرده و دیده است که در آن موارد به چهار شاهد نیاز است؛ در این مورد نیز گفته: علی القاعده باید چهار شاهد شهادت بدهند. گویا یک حکم کلی به دست آورده که هر جا وطی محزومی محقق گردد، همین حکم را دارد.

مرحوم صاحب ریاض می فرماید: اگر این استقرا مفید ظنّ قابل توجهی باشد، باید آن را پذیرفت؛ بلکه اگر مفید ظنّ هم نباشد، باز حرف شیخ مقبول است. زیرا، با شهادت دو مرد عادل نمی دانیم آیا تعزیر ثابت می شود یا نه، قاعده ی «الحدود تدرأ بالشبهات»<sup>(۱)</sup> تعزیر را برمی دارد. حدّ در این قاعده اصطلاح خاص در مقابل تعزیر نیست؛ بلکه اعمّ از حدّ اصطلاحی و تعزیر است.<sup>(۲)</sup>

این مطلب تمام نیست؛ زیرا، با وجود عموم دلیل حجّیت بینّه، شبهه ای مطرح نیست؛ اگر زنا و لواط ... از عموم این دلیل خارج شد، چه ملازمه ای با خروج وطی بهیمه دارد؟

اگر این استقرا مفید ظنّ هم باشد، به درد نمی خورد؛ زیرا، ظنّ غیر معتبر در مقابل ظنّ معتبر و عموم دلیل حجّیت اماره ارزشی ندارد.

قاعده ی «الحدود تدرأ بالشبهات»<sup>(۳)</sup> نیز نمی تواند عموم دلیل حجّیت بینّه را از بین ببرد؛ وگرنه لازمه اش این است که ما در یک مورد به شهادت عدلین اکتفا نکنیم؛ زیرا، احتمال می دهیم در باب حدود خصوصیتی باشد که شهادت عدلین کفایت نکند. شهادت عدلین در مورد ملکیت زید، نجاست لباس و مانند آن اعتبار داشته باشد؛ آیا چنین کلامی صحیح است؟

بنابراین، عموم دلیل حجّیت بینّه بر اعتبار شهادت دو عادل در تمام موارد دلالت دارد؛ مگر در باب زنا، لواط و ... که دلیل بر خروجشان از این عموم داریم.

شهادت زنان به تنهایی مقبول نیست؛ ولی شهادت دو زن عادل همراه با شهادت یک مرد بر مبنای مختار ما پذیرفته است. شرح و دلیلش در مسائل گذشته به طور مفصّل گذشت.

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

۲- ریاض المسائل، ج ۱۰، ص ۲۲۶.

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

## اقرار

وطی با بهیمه به یک اقرار ثابت می شود. در باب ارتداد، امام علیه السلام فرمود: احوط دوبار اقرار است؛ زیرا، اقرار را به منزله ی شهادت دانستن در باب حدود روایت داشت؛ ولی این جا تعزیر است نه حدّ. لذا، مقتضای عموم دلیل نفوذ اقرار، (۱) کفایت یک اقرار است و به دو بار اقرار نیازی نیست.

بنابراین، با یک بار اقرار، وطی بهیمه ثابت و به دنبال آن تعزیر مترتب می گردد؛ خواه مالک، فاعل حیوان باشد یا دیگری، فرقی نمی کند. نقطه ی فرق در جریان احکام دیگر است. اگر خودش مالک است، به مقتضای اقرار باید بهیمه را کشته، گوشتش را بسوزاند؛ خوردن گوشت و شیر آن حرام است و نسلی که از آن محقق گردد نیز حرام گوشت خواهد بود؛ و اگر بهیمه ای است که در عرف و عادت گوشتش مطلوب نیست، مانند: اسب و الاغ، باید به شهر دیگری برده شود و آن را بفروشند.

امّا اگر حیوان متعلّق به دیگران است، با اقرار فاعل، موطوء بودن حیوان ثابت نمی گردد؛ زیرا، اقرار در حقّ دیگران مردود است. بنابراین، احکام دیگر غیر از تعزیر مترتب نمی شود.

نکته: در برخی روایات آمده است حیوان را به شهرهای دوردست ببرند و بفروشند؛ با این که هر دو شهر از سرزمین های اسلام است، چرا چنین حکمی در روایات مطرح است؟

مرحوم محقق رحمه الله می فرماید: این حکم تعبّدی است و ما علّت آن را نمی دانیم؛ (۲) لیکن در ذیل روایت به علّتش اشاره شده بود: «وأخرجها من المدینه الّتی فعل بها فیها إلی بلاد اخری حیث لا تعرف، فیبیعها فیها کیلا یعیر بها صاحبها»؛ (۳) یعنی این حیوان را از شهری که با او وطی شده خارج کنند و به سرزمین دیگری که از این عمل اطلاع ندارند، ببرند و بفروشند تا صاحبش مورد سرزنش مردم واقع نشود.

۱- وسائل الشیعه، ج ۱۶، ص ۱۱۱، باب ۳، کتاب اقرار، ح ۲.

۲- شرایع الاسلام، ج ۴، ص ۹۶۶.

۳- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۵۷۱، باب ۱ از ابواب نکاح البهائم، ح ۴.

[حکم تکرّر و طء البهیمه]

[مسأله ۳- لو تکرّر منه الفعل فإن لم يتخلّله التعزیر فلیس علیه إلاّ التعزیر، ولو تخلّله فالأحوط قتله فی الرابعه.]

**حکم تکرار وطی بهیمه****اشاره**

اگر وطی بهیمه مکرّر شد، در صورتی که به دنبال هر وطی، تعزیری نباشد، فقط او را تعزیر می کنند؛ اما اگر پس از هر فعلی تعزیر شده است، بنا بر احتیاط در مرتبه ی چهارم او را می کشند.

این فرع را در موارد مشابه مطرح کردیم. اگر چندین بار مرتکب وطی بهیمه شد ولی بین آن ها تعزیر نشد، در این صورت هیچ کس قائل به قتل فاعل نشده است و دلیلی هم بر قتل نداریم؛ فقط باید او را تعزیر کنند. هر چند بیّنه بر چهاربار وطی شهادت می دهد، اما یک تعزیر واجب می شود نه بیشتر. همان طور که در باب زنا، اگر بیّنه بر چند مرتبه زنا شهادت می داد، حدّ واحد به او می زدند؛ اما اگر دو مرتبه او را تعزیر کردند، و بار سوّم مرتکب وطی با بهیمه شد، بر مبنای کسانی که قتل را در مرتبه ی سوّم می دانند، او را می کشند؛ اما پس از سه بار تعزیر، برای ارتکاب بعدی، او را به قتل می رسانند.

از این بیان معلوم شد، توهم اجرای قتل پس از یک بار تعزیر در چهارمین وطی، توهمی نادرست است؛ زیرا، قتل باید مسبوق به دو یا سه تعزیر باشد. بنابراین، اگر بیّنه ای بر ثبوت وطی قائم شد و او را تعزیر کردند، بار دیگر بیّنه بر سه بار وطی اقامه شد، باید او را تعزیر کنند، حدّش قتل نیست.

**دلیل وجوب قتل در مرتبه ی سوّم یا چهارم**

۱- محمّد بن یعقوب، عن محمّد بن یحیی، عن أحمد بن محمّد، عن صفوان، عن یونس، عن أبی الحسن الماضی علیه السلام، قال: أصحاب الكبائر کلّها إذا اقیم علیهم الحدّ مرّتين قتلوا فی الثالثه. (۱)

۱- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۳۱۳، باب ۵ از ابواب مقدمات الحدود، ح ۱.

فقه الحدیث: در این صحیح، امام هفتم علیه السلام فرمود: کسانی که مرتکب گناه کبیره می شوند، اگر دوبار حدّ درباره ی آنان اجرا شد، در بار سوّم کشته می شوند.

دفع توهم: شبهه ی اختصاص حکمی که امام علیه السلام در این روایت فرموده به باب حدود و نه تعزیرات، قابل دفع است؛ زیرا، حدّ در روایت به معنای اصطلاحی استعمال نشده، بلکه اعمّ از حدّ و تعزیر است. دلیل بر این مطلب نکته ای در روایت است؛ زیرا، از یک طرف اصحاب الکبائر جمع همراه با «الف و لام» است و از طرف دیگر به «کَلْهَا» تأکید شده است؛ و از سوی دیگر، برای تمام گناهان کبیره حدّ جعل نشده است؛ گناهایی که حدّ دارند در مقابل کبائری که حدّ ندارند، بسیار کم هستند. این سه جهت، بهترین قرینه و شاهد بر استعمال کلمه ی حدّ در اعمّ از حدّ و تعزیر است.

روایت صحیح بر قتل مرتکب کبیره در مرتبه ی سوّم دلالت دارد؛ لیکن در مقابل این روایت، شیخ طوسی رحمه الله در مبسوط ادعا می کند اصحاب ما به طور کلی اجماع دارند بر این که در گناهان کبیره قتل در مرتبه ی چهارم صورت می پذیرد. وی علاوه بر ادعای اجماع اصحاب، ادعا می کند اصحاب ما قتل را در مرتبه ی چهارم روایت کرده اند. (۱) این دو ادعا، زمینه ی احتیاط را فراهم می کند؛ لذا، می گوئیم: واطی بهیمه را در مرتبه ی سوّم نکشند؛ احتیاط اقتضا می کند که برای حفظ خون مسلمان، او را در مرتبه ی چهارم به قتل برسانند.

البته برای قتل در مرتبه ی سوّم مؤیّدی نیز وجود دارد؛ و آن، روایاتی است که بر قتل واطی در مرتبه ی اوّل دلالت داشت. لیکن ما آن روایات را در مقام تعارض به سبب اعراض مشهور کنار گذاشتیم. از این رو، نمی توانیم به این مؤیّد نیز اعتماد کنیم. پس، باید احتیاط کرده و قتل را در مرتبه ی چهارم اجرا کنیم.

[حدّ الوطء مع الميته]

[مسأله ۴- الحدّ فی وطء المرأه الميته كالحدّ فی الحیة رجماً مع الإحصان وحدّاً مع عدمه بتفصیل مرّ فی حدّ الزنا، والإثم والجنایه هنا أفحش وأعظم، وعلیه تعزیر زائداً علی الحدّ بحسب نظر الحاکم علی تأمل فیہ.

ولو وطأ امرأته الميته فعليه التعزیر دون الحدّ، وفي اللواط بالمیت حدّ اللواط بالحیّ ويعزّر تغليظاً علی تأمل.]

## حدّ زناى با میت

### اشاره

این مسأله سه فرع دارد:

۱- حدّ زناى با زن مرده همانند حدّ زناى با زن زنده است. اگر زناى او احصانى باشد، حدّش رجم؛ وگرنه تازیانه است؛ به همان تفصیلی که در باب زنا گذشت. گناه و جنایت در این جا بزرگ تر و فاحش تر است؛ علاوه بر حدّ مذکور، او را به آن چه حاکم مصلحت می بیند نیز تعزیر می کنند؛ البته در این مطلب تأمل داریم.

۲- اگر مردی با همسر میت خود جمع شد، او را تعزیر می کنند؛ و حدّی ندارد.

۳- اگر با میتی لواط کرد، همان حدّ لواط به اضافه تعزیر در حدّش اجرا می شود؛ البته در ثبوت تعزیر تأمل داریم.

تذکر: امام راحل رحمه الله در این مسأله می فرماید: «كالحدّ فی الحیة رجماً مع الإحصان وحدّاً مع عدمه» اگر نسخه غلط نباشد، سزاوار بود به جای «حدّاً»، «جلداً» می فرمود؛ زیرا، رجم نیز نوعی حدّ است و حدّ به تازیانه اختصاص ندارد؛ بلکه قتل، رجم و ... نیز انواعی از حدّ است.

## فرع اول: وطی با زن مرده

### اشاره

اگر مردی با زن مرده ی اجنبی زنا کرد، مانند کفن دزدهای سابق که پس از نبش قبر و کفن دزدی با میت زنا می کردند، حکم نبش قبر و سرقت کفن در مسائل گذشته به طور مفصّل گذشت، اکنون سخن در حکم عمل شنیع است. - می فرمایند: اگر فاعل همسر دارد و واجد



شرایط احصان است، باید رجم گردد؛ اما اگر زناى او زناى معمولی بود، فقط صد تازیانه به او می زنند؛ یعنی فرقی بین حدّ زناى با مردگان و زناى با زندگان نیست.

روایات و فتاوا در این حکم متّفق اند؛ بلکه زناى با میت شنیع تر از زناى با زنده است.

این جنایت غلیظتر و فجیع تر است. از این رو، گفته اند: علاوه بر حدّ، باید او را تعزیر کنند؛ زیرا، گناهش سنگین تر و عقوبت اخرویش شدیدتر است.

بنابراین، باید پیرامون دو مطلب سخن بگوییم:

۱- حدّ زنا بر وطی با میت مترتب است.

۲- دلیل بر تعزیر اضافی چیست؟

### مطلب اول: ثبوت حدّ زنا بر وطی با میت

#### اشاره

۱- وعنه، عن أیبه، عن آدم بن اسحاق، عن عبد الله بن محمد الجعفی، قال:

كنت عند أبي جعفر عليه السلام وجاءه كتاب هشام بن عبد الملك في رجل نبش امرأة فسلبها ثيابها ثم نكحها، فإنّ الناس قد اختلفوا علينا؛ طائفه قالوا:

اقتلوه، وطائفه قالوا: أحرقوه.

فكتب إليه أبو جعفر عليه السلام إنّ حرمة الميت كحرمة الحيّ، تقطع يده لنبشه وسلبه الثياب ويقام عليه الحدّ في الزنا إن احصن رجم وإن لم يكن احصن جلد مائه. (۱)

فقه الحدیث: در سند روایت، عبدالله بن محمد جعفی وجود دارد که نجاشی رحمه الله او را تضعیف کرده است. عبدالله بن محمد جعفی می گوید: خدمت امام باقر علیه السلام بودم. نامه ی هشام بن عبد الملك رسید. در آن نوشته بود: مردی قبر زنی را شکافت، کفنش را برداشت و با او وطی کرد. در عقوبتش بین علما اختلاف افتاده، گروهی می گویند: او را بکشید، و گروهی به سوزاندنش فتوا می دهند.

امام باقر علیه السلام در پاسخ نوشت: احترام مرده همانند احترام زنده است. دست این فرد را

۱- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۵۱۰، باب ۱۹ از ابواب حدّ سرقت، ح ۲.

به خاطر نبش قبر و دزدیدن کفن ببرید و بر او حدّ زنا بزنید؛ اگر محصن است، او را سنگسار کنید؛ و اگر زناى معمولی است، به او صد تازیانه بزنید.

۱- محمّد بن محمّد النعمان المفید فی کتاب (الإختصاص)، عن علی بن ابراهیم بن هاشم، عن أبيه، قال: لما مات الرضا عليه السلام حججنا فدخلنا على أبي جعفر عليه السلام وقد حضر خلق من الشيعة - إلى أن قال: فقال أبو جعفر عليه السلام:

سئل أبي عن رجل نبش قبر امرأة فنحكها، فقال أبي: يقطع يمينه للنبش ويضرب حدّ الزنا، فإنّ حرمة الميتة كحرمة الحيّة.

فقالوا: يا سيّدنا تأذن لنا أن نسألك؟ قال: نعم، فسألوه في مجلس عن ثلاثين ألف مسأله، فأجابهم فيها وله تسع سنين. (۱)

فقه الحديث: ابراهیم بن هاشم می گوید: پس از شهادت امام رضا علیه السلام به حجّ مشرف شدیم و به حضور امام جواد علیه السلام رسیدیم. گروهی از شیعه آن جا حاضر بودند- روایت مفصل است- امام جواد علیه السلام فرمود: شخصی از پدرم امام رضا علیه السلام پرسید: مردی قبر زنی را شکافت و با او مجامعت کرد؟ پدرم فرمود: دست راستش را برای نبش قبر می برند و به او حدّ زنا می زنند؛ زیرا، احترام میت همانند احترام زنده است.

شیعه ی حاضر در مجلس برای پرسیدن مشکلات از آن حضرت اجازه گرفتند و در یک مجلس سی هزار مسأله پرسیدند. امام جواد علیه السلام به آن ها پاسخ داد در حالی که از سن مبارکش بیش از نه سال نگذشته بود.

درباره ی قسمت اخیر روایت و پاسخ به سی هزار سؤال در یک مجلس، بزرگان توضیحاتی داده اند که به بحث ما مربوط نمی شود.

کیفیت دلالت: این دو روایت بر مطلوب ما به خوبی دلالت دارد؛ لیکن در مقام ما روایتی است که صاحب جواهر رحمه الله آن را ذکر نکرده و با آن چه گفتیم منافات دارد:

وعنه، عن علی بن محمّد القاسانی، عن القاسم بن محمّد، عن سلیمان بن

۱- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۵۱۱، باب ۱۹ از ابواب حدّ سرقت، ح ۶.

داود، عن النعمان بن عبد السلام، عن أبي حنيفة قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل زنى بميته، قال: لا حدّ عليه. (۱)

سند روایت: شیخ طوسی رحمه الله از محمد بن علی بن محبوب نقل می کند؛ و اسناد ایشان به کتاب او صحیح است. ابوحنیفه کنیه ی «سعید بن بیان» است که ثقة می باشد؛ نعمان بن عبدالسلام توثیق ندارد؛ و نجاشی رحمه الله سلیمان بن داود منقری را توثیق کرده است. بنابراین، سند روایت صحیح نیست.

فقه الحدیث: ابوحنیفه می گوید: از امام صادق علیه السلام درباره ی مردی پرسیدم که با میت زنا کرده است، امام علیه السلام فرمود: حدّی ندارد.

### حلّ تنافی دو دسته از روایات

۱- سند روایت ابوحنیفه ضعیف است. لذا، در مقابل آن دو روایت که یکی صحیح بود، نمی تواند مقاومت کند.

۲- بر فرض این که سند روایت ابوحنیفه معتبر باشد، بعضی گفته اند: دو روایت گذشته را بر زنای با میت اجنبی و این روایت را بر وطی با همسرش حمل می کنیم. در فرع بعد خواهیم گفت که مرد بر وطی با زوجه ی مُرده اش تعزیر می شود.

ممکن است بگویید: «لا حدّ علیه» هرگونه عقوبتی را نفی می نماید؛ زیرا، حدّ در معنای اعمّ از حدّ اصطلاحی و تعزیر استعمال می شود.

می گوییم: این سخن در این جا راه ندارد؛ زیرا، در روایت، قرینه ی برخلاف داریم.

سائل از زنای با میت می پرسد، جواب امام علیه السلام نیز مربوط به همین سؤال می شود. «لا حدّ علیه» یعنی حدّ زنا ندارد؛ لذا حدّ به معنای اصطلاحی به کار رفته است.

این حمل به طور کلی صحیح نیست؛ زیرا، وطی با زوجه حتّی پس از مرگش معنون به عنوان زنا نمی شود. بر هر وطی حرامی زنا صادق نیست؛ اگر کسی در حال حیض با همسرش مجامعت کند، عملش حرام است ولی زنا نیست. عنوان زنا متقوم است به این که

۱- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۵۷۴، باب ۲ از ابواب نکاح البهائم، ح ۳.

با طرف مقابل علقه ی زوجیت نداشته باشد. بنابراین، روایت ربطی به وطی با زوجه ی میت ندارد؛ و نمی توان آن را بر این معنا حل کرد.

۳- روایت ابوحنیفه را بر مقدمات وطی یعنی تفخیز و مانند آن و روایات دیگر را بر ایلاج و دخول حمل کنیم.

۴- اگر جواب امام علیه السلام به «لا حدّ علیه» را به صورت استفهام انکاری بخوانیم؛ در این صورت، روایت بر ثبوت حدّ زنا دلالت دارد.

نظر برگزیده: اگر با یکی از وجوه گذشته توانستیم بین روایات جمع کنیم، چه بهتر؛ اما اگر بین آن ها تعارض برقرار شد و نتوانستیم جمع دلالتی برقرار کنیم، روایات اول موافق با شهرت فتوایی است و حتی یک مخالف هم ندارد؛ بنابراین، مقدم می گردد.

### مطلب دوم: دلیل تعزیر اضافی

مرحوم محقق رحمه الله می فرماید: «ووطء الميته من بنات آدم كوطء الحيه في تعلق الإثم والحدّ، واعتبار الإحصان وعدمه، وهنا الجنایه أفحش فتغلّظ العقوبه زیاده عن الحدّ بما يراه الإمام».(۱)

نزدیکی با زن میت مانند زنا با زن زنده در گناه و حدّ و احصان و عدم احصان است.

در این صورت، جنایت فاحش تر است؛ بنابراین، باید عقوبتی زیاده تر از حدّ به آن چه امام مصلحت می بیند در حقش اجرا گردد؛ حتی در جایی که باید زانی را سنگسار کنند، قبل از رجم او را تعزیر کرده، سپس رجم می شود.

دلیل افحش بودن جنایت، مرسله ی ابن ابی عمیر است که می گوید:

وإسناده عن محمد بن علي بن محبوب، عن أيوب بن نوح، عن الحسن بن علي بن فضال، عن ابن أبي عمير، عن بعض أصحابنا، عن أبي عبد الله عليه السلام في الذي يأتي المرأة وهي ميتة، فقال: وزره أعظم من ذلك الذي يأتيها وهي حيّة.(۲)

۱- شرایع الاسلام، ج ۴، ص ۹۶۶.

۲- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۵۷۴، باب ۲ از ابواب نکاح البهائم، ح ۲.

سند روایت: این حدیث از مرسلات ابن ابی عمیر است. در باب عصیر عنبی بحث مفصّلی در این رابطه داشتیم. گفته اند: «ابن ابی عمیر لا یرسل إلّا عن ثقه»؛ امّا در آن جا بیان شد: برای ابن ابی عمیر و اصحاب اجماع امتیازی نیست؛ بلکه مانند رجال موثق دیگرند و مرسلاتشان اعتبار ندارد.

فقه الحدیث: از امام صادق علیه السلام درباره ی زنا ی با میّت پرسیدند. امام علیه السلام فرمود:

گناهش بزرگ تر از زنا ی با زن زنده است.

کیفیت دلالت این روایت: سنگین تر بودن وزر چه دلالتی بر عقوبت اضافی دارد؟ یک عمل با یک عنوان داریم، گناهش بیشتر از زنا ی با زنده است، ولی این سبب عقوبت اضافی نمی شود.

بعضی از علما معتقدند: ما گناه کبیره و صغیره نداریم؛ بلکه تمام گناهان کبیره است؛ لیکن وقتی گناهی را با گناه دیگر می سنجم، نسبت به آن صغیره و نسبت به مادونش کبیره است. این بحث در جای خودش باید مطرح گردد. به هر حال، گناهان در یک سطح نیستند؛ برخی سنگین تر و برخی سبک ترند؛ امّا این مطلب دلیل عقوبت بیشتر نمی شود. به همین دلیل، امام راحل رحمه الله در این مطلب تأمل می کند.

صاحب جواهر رحمه الله در این جا حرف مرحوم محقق را می پذیرد؛ و هیچ ردّ یا اشکالی بر او نمی کند. در بحث لواط با میّت نیز آن را پذیرفته است؛ لیکن در آخر بحث می گوید:

«ویحتمل عدم التعزیر لعدم الدلیل علیه». (۱)

نقد کلام محقق رحمه الله: تعزیر اضافی در جایی مطرح است که عمل معنون به دو عنوان و دو حیثیت گردد؛ مانند زنا ی در ماه رمضان یا در مشاهد مشرفه، که زانی با یک عمل مرتکب دو گناه: زنا و هتک زمان یا مکان محترم شده است؛ امّا در این بحث، یک عمل با یک عنوان است؛ پس، یک عقوبت هم دارد. برای تعزیر اضافی نیاز به دلیل است.

اگر گفته شود: وطی با میت به زنا ی اکراهی شباهت دارد، همان طور که اگر در زنا ی غیراحصانی، مردی زنی را به زنا اکره کند، عقوبتش سنگین می شود و باید او را کشت، در این بحث نیز عقوبت وطی با میت سنگین تر از وطی با زنده است.

می گوئیم: صرف شباهت، سبب اتحاد در حکم نمی گردد؛ باید بر تعزیر اضافی دلیل اقامه گردد.

### فرع دوم: حکم وطی با زوجه ی فوت شده

اگر مردی پس از فوت همسرش با او همبستر شد، بنا بر قاعده نباید او را حد زد؛ زیرا، تعبیراتی که در روایات گذشته مطرح بود، موضوعش غیر از زوجه است؛ مثلاً فرمود:

«سئل أبی عن رجل نبش قبر امرأه فنكحها...» (۱) معلوم است شوهر قبر همسرش را نمی شکافد. در روایت دیگر می گفت: «فی رجل نبش امرأه فسلبها ثيابها ثم نكحها» (۲) زوج برای سرقت کفن زوجه اش دست به نبش قبر نمی زند.

علاوه بر این، عنوان زنا در روایات بر اتیان زوجه صادق نیست؛ زیرا، زنا یک عنوان شرعی و عرفی است؛ و معنای آن به عدم علقه ی زوجیت بین دو طرف متقوم است. در صورت مرگ زوجه، علقه ی زوجیت به طور کلّ از بین نمی رود. بنابراین، شوهر می تواند بدن همسرش را عریان کرده، غسل دهد.

بنابراین، با عدم صدق عنوان زنا، اطلاقات ادله ی زنا و روایات وطی با میت شامل این بحث نمی گردد؛ هرچند این وطی حرام است و دلیلی بر جوازش نداریم؛ بلکه بر حرمتش اجماع قائم است. به طوری که اگر اجماع نبود، ممکن بود آن را حرام ندانیم؛ اما بر هر وطی حرامی حدّ جاری نمی شود.

بر فرض تحقّق شکّ، استصحاب به بقای زوجیت حکم می کند. به هر مقدار که دلیل داشتیم، دست از آثار و احکام زوجیت برمی داریم و نسبت به مابقی، آثار زوجیت مترتب است. بنابراین، بر این وطی، عنوان زنا صادق نیست؛ پس حدّ آن هم اقامه نمی گردد. اما از آن جا که زوج مرتکب کار حرامی شده است، باید تعزیر شود. به همین دلیل، امام رحمه الله و

۱- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۵۱۰، باب ۱۹ از ابواب حدّ سرقت، ح ۶ و ۲.

۲- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۵۱۰، باب ۱۹ از ابواب حدّ سرقت، ح ۶ و ۲.

دیگران به تعزیر فتوا داده اند؛ و بر مسأله ادّعی لاخلاف شده است. (۱)

اگر روایت ابوحنیفه را که فرمود: «لا حدّ علیه» (۲) بتوانیم بر زوجه حمل کنیم و از اشکال گذشته صرف نظر کنیم، این روایت دلیل خواهد بود. به هر تقدیر، این حمل صحیح باشد یا نه، برای ثبوت حدّ نیازمند دلیل هستیم. عدم دلیل، کافی است تا به تعزیر حکم کنیم.

### فرع سوّم: لواط با میّت

اگر کسی با مرده ای لواط کند، حدّ لواط بر او اقامه می گردد. در بحث لواط گفتیم: اگر لواط به ایقاب و دخول باشد، حدّش قتل به کیفیت مخصوصی است که گذشت؛ و اگر به دخول منجر نشود، حدّش صد تازیانه است. دلیل بر این مطلب، عبارت است از:

۱- اطلاقات ادلّه ی لواط در این مورد نیز پیاده می شود؛ زیرا، در تحقّق لواط فرقی بین مفعول زنده با مرده نیست؛ همان طور که تحقّق زنا به زنده بودن و مرده بودن زانیه متقوم نیست.

۲- در روایت جعفری، امام علیه السلام فرمود: «إِنَّ حَرَمَهُ الْمَيْتَ كَحَرَمِهِ الْحَيَّ» (۳)، یعنی آن حضرت، یک قاعده ی کلی فرمود؛ و سپس آن را بر مورد نبش قبر و سرقت کفن و زنا با میّت تطبیق داد. در روایت ابراهیم بن هاشم در تعلیل حدّ زنا فرمود: «إِنَّ حَرَمَهُ الْمَيْتَةَ كَحَرَمِهِ الْحَيَّةَ». (۴)

از این دو روایت استفاده می شود احترام زنده و مرده یکسان است؛ و از طرفی این مطلب مربوط به زنان نیست؛ بلکه مرد و زن در این حکم متحدند؛ و روایت در مقام بیان عدم تفاوت بین زنده و مرده است. لذا، می توان به آن استناد کرد. هرچند در مورد زنا رسیده است؛ زیرا، یکی ضابطه را بیان و دیگری حکم را معلّل می کند. در حقیقت، هر دو

۱- جواهر الکلام، ج ۴۱، ص ۶۴۵.

۲- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۵۷۴، باب ۲ از ابواب نکاح البهائم، ح ۳.

۳- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۵۱۰، باب ۱۹ از ابواب حدّ سرقت، ح ۲.

۴- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۵۱۱، ح ۶.



ضابطه به دست می دهند؛ یعنی احکامی که در مورد زندگان وجود دارد، نسبت به مردگان نیز جریان دارد؛ لذا، حدّ لواط بر کسی که با میت لواط کرده، اقامه می شود.

مرحوم محقق، تعزیر اضافی را مطرح کرده و به سبب عدم دلیل بر آن، امام راحل رحمه الله تأمل کرده اند. درست است که گناهش سنگین تر است، ولی این مطلب دلیل تعزیر اضافی نمی شود.

[شروط ثبوت حدّ الوطء بالمیّت]

[مسأله ۵- يعتبر فی ثبوت الحدّ فی الوطء بالمیّت ما يعتبر فی الحیّ من البلوغ والعقل والاختیار وعدم الشبهه.]

### شرایط ثبوت حدّ وطی با اموات

در ثبوت حدّ در وطی با مرده، تمام شرایط وطی با زنده، از بلوغ و عقل و اختیار و عدم شبهه معتبر است.

دلیل این فرع به طور مکرر در ابواب مختلف به طور مفصّل مطرح شد. از این رو، به بحث مجدد نیاز نیست.

تذکر: در مسأله چهارم سه فرع مطرح بود. وطی با زن میّت، وطی با زوجه ی میّت، و لواط با میّت؛ در این جا امام راحل رحمه الله فرمود: در وطی با مرده امور چهارگانه معتبر است.

آیا مفهومش این است که این امور در تعزیر لازم نیست؟

حقّ این است که فرقی بین حدّ و تعزیر نیست. در هر دو، امور مذکور معتبر است. اگر گفته شود: حدّ به معنایی اعمّ از تعزیر و حدّ اصطلاحی به کار رفته است؟ می گوییم: این نوع استعمال در روایات، زیاد است؛ ولی در متن نویسی و رساله متعارف نیست. بنابراین، بهتر بود می فرمود: «يعتبر فی ثبوت الحدّ والتعزیر ...».

نسبت به وطی کودک با مرده نیز، او را تأدیب می کنند؛ به شرحی که در باب وطی با حیوان گذشت.

[طرق اثبات الوطاء بالمیّت]

[مسأله ۶- یثبت الزنا بالمیّته واللواط بالمیّت بشهاده أربعه رجال، وقیل: یثبت بشهاده عدلین، والأوّل أشبه.

ولا یثبت بشهاده النساء منفردات ولا منضمّات حتّى ثلاثه رجال مع امرأتین علی الأ-حوط فی وطاء المیّته، وعلی الأقوی فی المیّت. وبالإقرار أربع مرّات.]

**طرق اثبات وطفی با اموات****اشاره**

این مسأله سه فرع دارد:

۱- زناى با زن مرده و لواط با مذکر مُرده با شهادت چهار مرد اثبات می گردد و گفته اند:

به شهادت دو مرد عادل ثابت می شود؛ ولی قول اوّل به قواعد شبیه تر است.

۲- این مطلب با شهادت زنان به طور استقلال و به صورت انضمامی ثابت نمی گردد؛ و حتّی شهادت سه مرد و دو زن بنا بر احتیاط در زناى با مرده، و بنا بر اقوا در لواط با میّت، نیز مفید فایده نیست.

۳- زناى با مرده یا لواط با او با چهاربار اقرار فاعل نیز ثابت می شود.

**فرع اوّل: ثبوت وطفی به میّت با شهادت چهار مرد عادل****اشاره**

عدّه ی زیادى از قدما مانند: شیخ مفید رحمه الله، (۱) شیخ طوسی رحمه الله، (۲) ابن حمزه رحمه الله، (۳) علّامه در کتاب مختلف (۴) و ابن سعید رحمه الله در کتاب جامع (۵) معتقدند برای ثبوت زناى با میّت دو شاهد عادل کافی است؛ در حالی که عدم کفایت دو شاهد عادل از امور مسلم نزد متأخرین است.

۱- المقنعه، ص ۷۹۰.

۲- النهایه، ص ۷۰۸.

۳- الوسیله، ص ۴۱۵.

۴- مختلف الشیعه، ج ۹، ص ۲۰۰، مسأله ۵۸.



دلیل قول اوّل (کفایت دو شاهد عادل)

۱- دلیل حجّیت بیّنه عمومیت دارد؛ و شهادت دو مرد عادل را در تمام موارد حجّت می داند. در هر جا که دلیل خاصّی برخلاف داشتیم، دست از این عموم برمی داریم. در مورد زنای با مرده، نمی دانیم آیا عموم تخصیص خورده است یا نه؟ به مقتضای حجّیت أصاله العموم به کفایت شهادت عدلین حکم می کنیم.

۲- محمّد بن یعقوب، عن علیّ بن إبراهیم، عن أبيه، عن أحمد بن محمّد بن أبي نصر، عن إسماعيل بن أبي حنيفة، عن أبي حنيفة، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام كيف صار القتل يجوز فيه شاهدان، والزنا لا يجوز فيه إلا أربعة شهود، والقتل أشد من الزنا؟ فقال: لأن القتل فعل واحد، والزنا فعلاّن، فمن ثم لا يجوز إلا أربعة شهود:

على الرجل شاهدان، وعلى المرأة شاهدان. (۱)

فقه الحدیث: ابی حنیفه سعید بن بیان است که ثقّه می باشد. وی از امام صادق علیه السلام پرسید: چرا در باب قتل دو شاهد عادل کفایت می کند و در باب زنا به چهار شاهد نیاز داریم، با آن که اهمّیت قتل به مراتب بیشتر از زنا است؟

امام صادق علیه السلام فرمود: زیرا، قتل فعل واحد است؛ فقط به قاتل ارتباط دارد، و از مفعول کاری سر نمی زند، محل صدور و جنبه ی فاعلی اش مربوط به قاتل است، ولی زنا دو فعل است. - (در آیه ی شریفه نیز آمده است: الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي (۲)) یعنی هر دو طرف فاعل اند؛ فعل مربوط به مرد، به او عنوان زانی می دهد و فعل مربوط به زن، او را به زانیه معنون می کند؛ ولی در باب قتل، یک طرف جنبه ی فاعلی، و طرف دیگر جنبه ی مفعولی دارد) - از این رو، چهار شاهد لازم است؛ دو شاهد بر مرد و دو شاهد بر زن.

کیفیت دلالت: گفته اند: در زنا با زنده، در دو طرف جنبه ی فاعلی تصوّر دارد؛ یعنی دو فعل از دو فاعل صادر می شود؛ ولی در زنا با مرده یک فعل بیشتر نیست و به قتل

۱- وسائل الشیعه، ج ۱۹، ص ۱۰۳، باب ۱ از ابواب دعوی القتل، ح ۱.

۲- سوره ی نور، ۲.

شبهات دارد؛ لذا، دو شاهد نیز برای اثباتش کافی است.

نقد استدلال به روایت

اولاً: در روایت اسماعیل بن ابی حنیفه واقع شده است؛ که این فرد توثیق ندارد.

ثانیاً: این تعلیل را نمی‌توانیم بپذیریم؛ زیرا، لازمه اش این است که در غیرزنای با مرده، اگر در زنایی فقط جنبه ی فاعلی از یک طرف بود و یک فعل صدق داشت، مانند زنا با زنی که خواب است و هیچ التفاتی ندارد، شهادت دو عادل کفایت کند؛ در حالی که چنین نیست. و همین طور در مواردی که زنا از یک طرف صادق است مانند این که مردی با زنی به خیال این که زوجه اش هست وطی کرد، ولی زن می‌داند که این مرد شوهر او نیست، زنا فقط از طرف زن است.

مرحوم صاحب جواهر رحمه الله زنای مکره را نیز به عنوان اشکال ذکر کرده و می‌فرماید: در زنا لازم نیست دست و پای طرف را ببندند و از او سلب اختیار کنند تا اکراهی باشد؛ بلکه اگر او را تهدید کنند به چیزی که سبب هتک حیثیت او گردد، اکراه محقق است. (۱) بنابراین، در صورت اکراه نیز دو فعل صادر می‌شود ولی بر یک فاعل، حدی نیست.

به بیان دیگر، اگر کسی را بر سیلی زدن به دیگری اکراه کنند، نمی‌توان گفت: از او فعلی صادر نشده است. فعلی که از مکره سر زده، منشأ اثر نیست؛ یعنی حرمت ندارد و بر آن عقوبتی مترتب نمی‌شود. بنابراین، در زنای اکراهی دو فعل واقع شده است و فقط بر فرد مختار حد می‌زنند.

مورد نقض دیگر، اگر فردی با زن دیوانه ای زنا کرد، از زن دیوانه نیز فعلی صادر شده است، لیکن فعلش منشأ اثر و موجب حد نیست.

ثالثاً: اگر دو نفر بر سرقت زید و عمرو و بکر و خالد شهادت دادند، با این شهادت سرقت همه ی آنان ثابت می‌شود؛ در حالی که شهادت بر چهار فعل داده اند. از این مطلب، نتیجه می‌گیریم کاربرد بینه در مورد فعل واحد نیست، بلکه اگر شهادت به افعال متعدّد از افراد متعدّد باشد، مانند مثال گذشته، یا شهادت به چند فعل از یک نفر مانند سرقت زید و

شرب خمرش نیز باشد کفایت می کند.

لازمه ی صحیح بودن تعلیل روایت، کفایت شهادت دو نفر عادل است؛ در صورتی که هر دو بر زنا ی زانی و زانیه شهادت دهند؛ در حالی که چنین چیزی مقبول نیست.

رابعاً: در قسمتی از روایات برای بطلان قیاس، امام علیه السلام فرمود: در قتل به دو شاهد نیاز است؛ در حالی که شدیدتر از زنا است؛ و در زنا که سبک تر از قتل است، چهار شاهد لازم است.

وعن أحمد بن الحسن القطان، عن عبدالرحمن بن أبي حاتم، عن أبي زرعه، عن هشام بن عمار، عن محمد بن عبدالله القرشي، عن ابن شبرمه، قال:

دخلت أنا وأبو حنيفة على جعفر بن محمد عليهما السلام، فقال لأبي حنيفة: اتق الله ولا تقس في الدين برأيك، فإن أول من قاس إبليس - إلى أن قال: ويحك أيهما أعظم؟ قتل النفس أو الزنا؟ قال: قتل النفس.

قال: فإن الله عز وجل قد قبل في قتل النفس شاهدين ولم يقبل في الزنا إلا أربعة.... (۱)

بنابراین، معلوم می شود لزوم چهار شاهد در زنا و دو شاهد در قتل، یک امر تعبدی است نه امری مطابق قاعده. اگر مطابق با قاعده بود، نمی توانست به عنوان دلیل بطلان قیاس مطرح گردد.

از آن چه گفته شد، معلوم می شود استدلال به این تعلیل ناتمام است؛ زیرا، اگر تعلیلی یک مورد نقض داشت، نمی تواند به عنوان تعلیل مطرح باشد؛ بلکه بیان حکمت خواهد بود و این خلاف ظاهر است؛ مثلاً اگر فرمود: «لا تشرب الخمر لأنه مسكر»، معنایش این است یک کبرای کلی افاده می کند. اگر یک مورد نقض داشته باشد، تعلیل «لأنه مسكر» باطل خواهد بود. بنابراین، باید روایت را توجیه کنیم و بگوییم در مقام بیان حکمت است نه تعلیل؛ و این توجیه نیز خلاف ظاهر است.

اگر روایتی در مقام بیان حکمت باشد، امکان موارد تخلف نفیاً و اثباتاً هست. در این صورت، چگونه می توان به آن تمسک کرد. لذا، از کجا بفهمیم دو شاهد عادل برای اثبات وطی به میت کافی است؟

نقد دلیل دوّم: با سه بیان دلیل دوّم را نقد می کنیم.

بیان اوّل: استدلال به عموم دلیل حجّیت بینة نیز صحیح نیست؛ زیرا، روایاتی که می گفت: حدّ زناى با مرده مانند حدّ زناى با زنده است، در مقام رفع ابهام یک حقیقت است. می خواهد بگوید: آن چه در آیه شریفه الزّانیة و الزّانی فاجلادوا کلاً و حدّ مَنهُمَا مائة جلدیه، (۱) اختصاصی به زناى با زنده ندارد، بلکه معنای آن وسیع تر است، شامل زنده و مرده می شود.

بیان دوّم: تعلیلی که در دو روایت وارد شده بود، می گفت: «حرمة المیت کحرمة الحی» این تعلیل بیانگر عدم فرق بین مرده و زنده است؛ بنابراین، همان طور که فرقی بین زناى در حال خواب با زناى در حال بیداری نیست، بین زناى با مرده و زناى با زنده نیز تفاوتی نیست.

بیان سوّم: روایات توضیحی در رابطه با معنای زنا می دهد و اتفاقاً عرف نیز با این مطلب مساعدت دارد؛ زیرا، اگر مردی با زن مرده ای جمع شود، در عرف می گویند: با مرده زنا کرد.

با توجه به مطالب بالا، وقتی بر این عمل شنیع زنا صادق بود، برای اثبات زنا به چهار شاهد نیاز داریم؛ ادله ای که می گفت: زنا با چهار شاهد ثابت می شود، در شمولش نسبت به این مورد قصور و کمبودی ندارد. بنابراین، اگر روایات خاصه ای هم در این مقام نداشتیم، از همان ادله ی اولیه مطلب استفاده می شد.

بنابراین، حقّ در مطلب همان است که مشهور بین فقها، بلکه به عنوان فتوای مسلّم بین متأخرین مطرح است؛ یعنی برای اثبات وطی به میت به چهار شاهد نیاز داریم.



**راه ثبوت وطی به زوجه ی میت**

مباحث گذشته در موردی بود که با میتی زنا کند؛ اما اگر با همسر مرده خودش وطی کرد، آیا چهار شاهد لازم است؟

صاحب جواهر رحمه الله می فرماید: مقتضای اطلاق عناوین، لزوم چهار شاهد عادل است؛ هرچند کیفرش تعزیر است. (۱)

نقد نظر صاحب جواهر رحمه الله: این مطلب در کلمات فقها مطرح نشده است؛ دلیل ما در ثبوت زنا با مرده، اطلاقات ادله ی زنا است. این ادله در مورد وطی با همسر مرده جریان ندارد؛ زیرا، به حسب عرف و شرع به وطی با زوجه زنا اطلاق نمی شود، و حدی بر آن مترتب نشده است. بنابراین، با عدم صدق زنا، دلیلی بر لزوم چهار شاهد عادل نداریم. از این رو، مقتضای قاعده کفایت دو شاهد عادل است.

**فرع دوم: حکم شهادت زنان****اشاره**

در باب زنا این مطلب تقریباً مسلم بود که با شهادت سه مرد و دو زن، زنا ثابت می شود. آیا در این جا نیز شهادتشان مفید فایده است؟ در این جا دو مبنا وجود دارد:

۱- مبنای امام راحل رحمه الله که به طور مکرر در ابحاث گذشته فرمود: شهادت زنان به صورت مستقل و منضم در باب حدود پذیرفته نمی شود؛ و نسبت به زنا فقط تخصیص خورده است.

۲- مبنای مختار ما، کفایت حداقل انضمام در تمام ابواب حدود است. این مطلب را از روایات استفاده کردیم. بر اساس این مبنا مطلب روشن است؛ همان طور که در باب زنا شهادت سه مرد و دو زن کفایت می کرد، در این جا نیز با چنین شهادتی، وطی با میت ثابت می گردد؛ و ما دلیلی بر مقبول نبودن شهادت زنان به طور کلی نداریم. جمع بین روایات چنین مطلبی را اقتضا می کرد و در مقام ما نیز مانعی از شمول ادله وجود ندارد.

اما بر مبنای اول، امام رحمه الله می فرماید: بنا بر احتیاط، شهادت انضمامی کفایت نمی کند؛

۱- جواهر الکلام، ج ۴۱، ص ۶۴۵.

در حالی که در زناى با شخص زنده چنین شهادتی را کافی می دانستند. در علت این احتیاط، می توان گفت: ایشان اصل اولی را عدم کفایت شهادت زنان به صورت مستقل و منضم می دانند. در باب زنا، دلیل خاص بر کفایت شهادت سه مرد و دو زن قائم شده است؛ قدر متیقن از این دلیل موردی است که با زنده زنا کرده باشد، ولی چنین دلیلی در صورت زناى با مرده نداریم. بنابراین، احتیاط اقتضا می کند شهادت انضمامی را نپذیریم.

### اشکالی بر عبارت تحریر الوسیله

امام راحل رحمه الله در مسأله چهارم حدّ لواط و زناى با میّت و تعزیر وطی به همسر مرده را فرمودند، ولی در این مسأله فقط به بیان راه اثبات لواط و زناى با میّت اکتفا نمودند. به هر تقدیر، یکی از دو اشکال برایشان وارد می شود:

۱- اگر بگویند: با مسامحه ی در کلمه زنا، عبارت «یثبت الزنا بالمیّته» شامل وطی به اجنبی و زوجه می شود؛ در نتیجه، چهار شاهد برای اثبات وطی به زوجه لازم است. این توجیه صحیح نیست؛ زیرا، وطی به زوجه از مصادیق زنا در شرع و عرف نیست؛ و عموم دلیل حجّیت بیّنه آن را شامل می شود.

۲- اگر بگویند: متعزّض این مطلب نشده ایم؛ وجهی برای عدم تعرّض نیست به خصوص با توجّه به اختلاف حکم وطی به اجنبی و وطی به زوجه، باید راه اثباتش را مطرح می کردند.

### راه اثبات لواط با میّت

در مباحث گذشته گفتیم: لواط با میّت از مصادیق لواط واقعی است؛ یعنی ادله ای که در حرمت تکلیفی و سایر احکام و آثار لواط وارد شده، اختصاص به لواط با زنده ندارد، بلکه شامل لواط با مرده نیز می شود. بنابراین، اثبات چنین لواطی همانند لواط با زنده به چهار شاهد نیاز دارد.

امام راحل رحمه الله فرمود: لواط به شهادت سه مرد و دو زن بنا بر اقوا ثابت نمی شود؛ علت اقوائیت این است که بر مبنای ایشان، لواط با زنده فقط به شهادت چهار مرد ثابت می گردد.

بنابراین، لواط با مرده بنا بر اقوا با شهادت انضمامی مردان و زنان ثابت نخواهد شد.

در همان بحث، اشکال کردیم و گفتیم: از روایات استفاده می شود شهادت سه مرد و دو زن برای اثبات لواط با زنده کفایت می کند؛ و فرقی بین لواط با زنده و لواط با مرده وجود ندارد. بنابراین، در این مورد نیز به کفایت شهادت سه مرد و دو زن فتوا می دهیم.

### فرع سوم: ثبوت وطی میت به وسیله ی اقرار

مسأله اقرار تابع شهادت است. کسانی که شهادت دو عادل را برای ثبوت وطی با میت کافی می دانستند، باید به دو مرتبه اقرار اکتفا کرده، حکم زنا را در این جا مترتب نکنند؛ ولی بر مبنای ما که شهادت چهار عادل معتبر است، برای ثبوت لواط به وسیله اقرار نیز چهار مرتبه اقرار لازم است.

مرحوم محقق رحمه الله می فرماید: «أما الإقرار فتابع للشهادة، فمن اعتبر في الشهود أربعة اعتبر في الإقرار مثله، ومن اقتصر على شاهدين قال في الإقرار: كذلك» (۱).

[فرع: من استمنى بیده او بغيرها من أعضائه عزّر، ويقدر بنظر الحاكم. ويثبت ذلك بشهادة عدلين والإقرار، ولا يثبت بشهادة النساء منضمّات ولا منفردات.]

### عقوبت استمنا

#### اشاره

هر کسی با دست یا اعضای دیگرش استمنا کند، باید تعزیر گردد؛ مقدار تعزیر به رأی و نظر حاکم بستگی دارد. استمنا به شهادت دو عادل و اقرار ثابت می شود؛ ولی شهادت زنان به صورت مستقل و یا منضمّ با مردان معتبر نیست.

### دلیل حرمت استمنا

در قسمتی از روایات بر حرمت استمنا به آیه ی شریفه سوره ی مؤمنون استدلال شده است: **وَ الَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَفِظُونَ \* إِلَّا عَلَىٰ أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ \* فَمَنْ ابْتَغَىٰ وَرَاءَ ذَٰلِكَ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْعَادُونَ؛ (۱)** «مؤمنان کسانی هستند که عورت های خود را حافظانند، مگر برای همسران و کنیزانشان؛ کسانی که از این موارد تعدی کنند و به دنبال مورد دیگری بروند، افراد متجاوزی هستند.

**فَمَنْ ابْتَغَىٰ وَرَاءَ ذَٰلِكَ** عنوان عامی است که شامل لواط، زنا، استمنا و ... می شود. در آیه «فروج» اعم از آلت ذکوریت و انوثیت است؛ که اگر در غیر رابطه ی ازدواج و کنیزان به کار رود، بر فاعل عنوان تجاوزگر، معصیت کار و متخلف از قانون صادق است.

بنابراین، آیه ی شریفه، بر حرمت این عمل دلالت دارد. در روایتی نیز برای اثبات حرمت به همین آیه تمسک شده است:

أحمد بن محمد بن عیسی فی نوادره، عن أبیه، قال: سئل الصادق علیه السلام عن الخضخضه، فقال: إثم عظیم قد نهى الله عنه فی کتابه وفاعله كناكح نفسه،

ولو علمت بما يفعله ما أكلت معه. فقال السائل: فبين لي يا بن رسول الله من كتاب الله فيه.

فقال: قول الله: فَمَنْ ابْتَغَى وَرَاءَ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْعَادُونَ وَهُوَ مِمَّا وَّرَاءَ ذَلِكَ.

فقال الرجل: أيما أكبر؟ الزنا أو هي؟ فقال: هو ذنب عظيم، قد قال القائل:

بعض الذنوب أهون من بعض، والذنوب كلها عظيم عند الله لأنها معاصي، وأن الله لا يحب من العباد العصيان، وقد نهانا الله عن ذلك لأنها من عمل الشيطان، وقد قال: لَأَتَعْبِدُوا الشَّيْطَانَ، إِنَّ الشَّيْطَانَ لَكُمْ عِدُوٌّ فَاتَّخِذُوهُ عِدُوًّا إِنَّمَا يَدْعُوا حِزْبَهُ وَلِيَكُونُوا مِنْ أَصْحَابِ السَّعِيرِ. (۱)

فقه الحديث: این روایت را صاحب وسائل رحمه الله به طور مستقیم از نوادر احمد بن محمد بن عیسی که از اصول اربعماه است، نقل می کند.

محمد بن عیسی می گوید: مردی از امام صادق علیه السلام از حکم استمنا پرسید. امام علیه السلام فرمود: گناه بزرگی است - بر گناه کبیره منطبق است - خداوند در کتابش از آن نهی کرده است. فاعلش مانند کسی است که با خودش وطی کند.

- (در جواهر: «لو علمت بمن يفعله ما أكلت معه» (۲) دو فعل «علمت» و «أكلت» را به صیغه ی متکلم وحده و مخاطب می توان خواند) - اگر خبردار شوم (شوی) کسی استمنا می کند، هیچ وقت حاضر نمی شوم (نمی شوی) با او هم غذا گردم (گردی)، - (زیرا، غالباً با دست استمنا می کنند؛ و از طرفی دست، وسیله ی غذا خوردن است) - سائل پرسید: در کجای قرآن، از این عمل نهی شده است؟

امام علیه السلام فرمود: گفتار خداوند که فرمود: هر کسی غیر از آن موارد را بجوید متجاوز است؛ و استمنا از مصادیق وَّرَاءَ ذَلِكَ می باشد.

سائل پرسید: گناه زنا بزرگ تر است یا گناه استمنا؟ - (این سؤال بیانگر آن است که

۱- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۵۷۵، باب ۳ از ابواب نکاح البهائم، ح ۴.

۲- جواهر الکلام، ج ۴۱، ص ۶۴۸.

سائل فهمید استمنا از گناهان کبیره است؛ و الا اگر از گناهان صغیره بود، این سؤال معنا نداشت.)-

امام علیه السلام فرمود: استمنا گناهی بزرگ است- (در حقیقت، امام علیه السلام به یک معنا از پاسخ دادن فرار کردند؛ زیرا، اگر بگوید: گناهش سنگین تر از زنا است مردم به سوی زنا می روند و می گویند: گناهش کمتر از استمنا است. و اگر زنا را از استمنا مهم تر بدانند، مسأله ی استمنا یک عمل بی اهمّیت برای مردم تلقی می شود. مثل این که می خواهد بفرماید: لازم نیست بین زنا و استمنا مقایسه کنی، استمنا یکی از گناهان کبیره است.)-

بنابراین، روایت محمد بن عیسی بر حرمت و کبیره بودن گناه استمنا دلالت دارد؛ بر ارتکاب گناه کبیره نیز تعزیر ثابت است.

۲- وعن عدّه من أصحابنا عن أحمد بن محمد بن خالد، عن العلاء بن رزین، عن رجل، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: سأله عن الخضخضه، فقال: هي من الفواحش، ونكاح الأمه خير منه. (۱)

فقه الحدیث: در این روایت مرسله، مردی از امام صادق علیه السلام از حکم استمنا پرسید.

امام علیه السلام فرمود: این عمل از فواحش است؛ و نکاح کنیز بهتر از آن است.

کیفیت دلالت: به مطلق معاصی فاحشه گفته نمی شود تا در گناه کبیره بودنش تردید شود. در قرآن بر گناهانی همانند لواط، زنا و ... فاحشه اطلاق شده است: أَتَأْتُونَ الْفَحِشَةَ مَا سَبَقَكُمْ بِهَا مِنْ أَحَدٍ مِنَ الْعَالَمِينَ (۲)، وَ لَاتَقْرَبُوا الزَّوْجَ إِنَّهُ وَ كَانَ فَحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا (۳) بنابراین، شبهه ای در کبیره بودن گناه استمنا نیست.

۳- محمد بن یعقوب، عن محمد بن یحیی، عن أحمد بن محمد بن الحسن، عن عمرو بن سعید، عن مصدق بن صدقه، عن عمّار بن موسی، عن أبي عبد الله عليه السلام في الرجل ينكح بهيمة أو يدلّك؟

۱- وسائل الشیعه، ج ۱۴، ص ۲۶۷، باب ۲۸ از ابواب نکاح محرم، ح ۵.

۲- سوره ی اعراف، ۸۰.

۳- سوره ی اسراء، ۳۲.

فقال: كل ما أنزل به ماء الرجل من هذا وشبهه فهو زنا. (۱)

فقه الحدیث: عیار بن موسی از امام صادق علیه السلام پرسید: حکم مردی که با بهیمه جمع می شود یا استمنا می کند، چیست؟

امام علیه السلام فرمود: هر عملی که سبب انزال منی مرد گردد، خواه به وطی بهیمه باشد یا به استمنا و مانند آن حکم زنا را دارد.

کیفیت دلالت: عبارت «فهو زنا» در کلام امام علیه السلام، در حقیقت، عبارت استعاره ای است؛ مانند: «زید أسد». یعنی حرمتی که در باب زنا ثابت است، در نکاح بهیمه و استمنا نیز جریان دارد.

اگر ما بودیم و همین روایت، این روایت حد زنا را نیز بر استمنا ثابت می کرد؛ لیکن به واسطه ی قرائن دیگر، به این مطلب ملترم نمی شویم. قدر متیقن از آن، تشبیه در حرمت و شدت آن است.

۴- محمد بن علی بن الحسین (فی الخصال)، عن أبيه، عن سعد بن عبد الله، عن محمد بن خالد الطيالسي، عن عبد الرحمن بن عون، عن أبي نجران التميمي، عن عاصم بن حميد، عن أبي بصير، قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: ثلاثة لا يكلمهم الله يوم القيامة ولا ينظر إليهم ولا يزكّهم ولهم عذاب أليم: الناتف شبيهه، والناكح نفسه والمنكوح في دبره. (۲)

فقه الحدیث: امام صادق علیه السلام فرمود: خداوند در روز قیامت با سه گروه سخن نمی گوید؛ به آنان نظر لطف ندارد و آنان را تزکیه نمی کند؛ و برایشان عذاب دردناک ثابت است:

۱- کسی که در پیری ریشش را بتراند- (شیب، به موی سفید گفته می شود. احتمال ضعیف می دهیم مقصود کسی است که موهای سفیدی که در صورتش پیدا می شود را بکند

۱- وسائل الشیعه، ج ۱۴، ص ۲۶۴، باب ۲۶ از ابواب نکاح محرم، ح ۱.

۲- وسائل الشیعه، ج ۱۴، ص ۲۶۸، باب ۲۸ از ابواب نکاح محرم، ح ۷.

و از بین ببرد. اگر این معنا مقصود باشد، دلیلی بر حرمتش نداریم).

۲- کسی که با دست یا سایر اعضایش استمنا کند.

۳- کسی که ملوط و مفعول واقع گردد.

با توجه به این روایات که در آن‌ها صحیحه و موثقه نیز وجود دارد، بدون شک و تردید، می‌توان گفت: استمنا از گناهان کبیره است؛ بنابراین، فاعل آن را باید تعزیر کرد.

روایت منافی با روایات گذشته

وعنه، عن البرقی، عن ثعلبه بن میمون وحسین بن زراره، قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن رجل يعبث بيده حتى ينزل. قال: لا بأس به ولم يبلغ به ذاك شيئاً. (۱)

فقه الحدیث: روایت معتبر است؛ هرچند حسین بن زراره توثیق نشده است؛ اما راوی دیگر یعنی ثعلبه بن میمون توثیق دارد.

راوی از امام باقر علیه السلام می‌پرسد: مردی با دستش بازی می‌کند تا منی انزال می‌شود؛ حکمش چیست؟

امام علیه السلام فرمود: مانعی ندارد. (شاید مراد از «ولم يبلغ به ذاك شيئاً» این است که به حدی که عنوان زنا یا لواط پیدا کند، نمی‌رسد. از عناوین محرّمه ای که در آن‌ها بأس است، نمی‌باشد. یا بگوییم: اموری که در زنا و لواط هست، گریبان این فرد را نمی‌گیرد).

راه حلّ تنافی روایت

۱- سائل می‌گوید: «يعبث بيده»؛ احتمال دارد مقصودش «يعبث بيده مع زوجته» باشد.

زیرا، نگفته است با دستش با چه چیزی بازی می‌کند. در این صورت عملش اشکال ندارد.

یکی از استمناهای مرد از زوجه یا کنیزش، عبث با دست است که اگر به دنبالش انزال شود، اشکالی ندارد.

۲- شیخ طوسی رحمه الله فرموده است: مقصود از «لا بأس به» یعنی حدّ معین و مقرّری

۱- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۵۷۵، باب ۳ از ابواب نکاح البهائم، ح ۳.



ندارد. یکی از معانی حدّ، مقدار و اندازه است؛ اما روایت، تعزیر را به حسب آن چه حاکم مصلحت می بیند، نفی نمی کند.

اگر این دو حمل پذیرفته شود، نوبت به اعمال قواعد باب تعارض نمی رسد؛ ولی اگر آن ها را ردّ کردیم و گفتیم: «یعبث بیده» ظهور در استمنا دارد، تعارض مستقر می گردد. در این صورت، شهرت فتوایی با روایات دسته ی اول است. بنابراین، حرمت استمنا، بلکه شدّت حرمتش اثبات می گردد؛ و یکی از گناهان کبیره به شمار می آید و تعزیرش به حسب نظر حاکم خواهد بود. زیرا، در تمام موارد تعزیر رأی و تشخیص حاکم ملاک است.

البته روایتی در مورد کیفر استمنا رسیده که ممکن است ایجاد شبهه کند؛ مبنی بر این که شاید تعزیر در باب استمنا همین عقوبتی باشد که امیرمؤمنان علیه السلام در حقّ آن مرد اجرا کردند و ما حقّ تعدّی از آن را نداشته باشیم.

وإسناده عن أحمد بن محمد، عن البرقي، عن ابن فضال، عن أبي جميله، عن زراره، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: إنّ عليّاً عليه السلام اتى برجل عبث بذكره حتّى أنزل، فضرب يده حتّى احمرت. قال: ولا اعلمه إلّا قال: وزوجه من بيت مال المسلمين. (۱)

فقه الحدیث: امام باقر علیه السلام فرمود: مردی را که استمنا کرده بود، نزد امیرمؤمنان علیه السلام آوردند. امام علیه السلام آن قدر با تازیانه به دستش زدند که دستش سرخ شد. امام باقر علیه السلام فرمود: و برایش از بیت المال مسلمانان زن گرفت.

در این قسمت، به دو نکته باید توجه کرد:

نکته ی اول: آیا زدن دست تا این که سرخ شود، به عنوان تعزیر استمنا متعین است؟

یعنی اگر حاکم شرعی مصلحت را در نوع دیگری از تعزیر دانست، حقّ ندارد آن را اجرا کند؛ و باید به همین صورت مجرم را کیفر دهد؟

این مطلب از روایت استفاده نمی شود؛ بلکه چنین کیفری یکی از انواع تعزیر است.

نکته ی دوّم: آیا اگر کسی استمنا کرد و او را کیفر دادند، باید از بیت المال برایش زن بگیرند؟ به گفته ی مرحوم محقق رحمه الله در شرایع، امام علیه السلام مصلحت دیده اند او را زن بدهند؛ این ربطی به استمنا ندارد؛ اگر آن حضرت امکانات داشت، برای هر جوان عزب فقیر از بیت المال زن می گرفت؛ خواه مرتکب استمنا شده بود یا نه.

در نتیجه: روایت دلالتی بر تعیین تعزیر مخصوص در باب استمنا و وجوب تزویج مستمنی از بیت المال ندارد. بنابراین، به هر کیفیت حاکم مصلحت دید، عمل می کند.

در باب استمنا مانند موارد دیگر، اگر سه بار مجرم را تعزیر کردند و باز مرتکب این گناه شد، در مرتبه ی چهارم او را می کشند.

### راه ثبوت استمنا

امام راحل رحمه الله پس از بیان تعزیر و مقدار آن، راه های اثبات استمنا را معرفی می کنند.

می فرمایند: «ویشب ذلک بشهادة عدلین والإقرار».

مقتضای عموم ادله ی حجّیت بینّه، ثبوت استمنا به دو شاهد عادل است؛ زیرا، دلیل خاصی بر اعتبار بیش از دو شاهد نداریم.

صاحب جواهر رحمه الله می فرماید: «ویشب ذلک بشهادة عدلین کاللواط»<sup>(۱)</sup> ظاهراً در این عبارت اشتباه شده و سهو قلمی پیش آمده است؛ زیرا، لواط از زنا غلیظتر است. امام راحل در زنا، شهادت سه مرد عادل و دو زن را کافی می دانستند؛ ولی در باب لواط می گویند: باید چهار مرد عادل شهادت دهند، و شهادت انضمامی کفایت نمی کند.

راه دیگر اثبات استمنا، اقرار واحد از فاعل است. عموم قاعده ی «إقرار العقلاء علی أنفسهم جایز»<sup>(۲)</sup> اقتضا می کند با یک مرتبه اقرار نیز استمنا ثابت شود؛ و ما دلیلی بر تخصیص این عموم نداریم. در باب زنا، بر اعتبار چهار اقرار دلیل داشتیم؛ در باب سرقت، برای ثبوت حدّ به سبب ورود دلیل خاص دو اقرار لازم بود؛ ولی در این مورد، دلیل خاصی نداریم. بنابراین، مسمای اقرار کافی است.

۱- جواهر الکلام، ج ۴۱، ص ۶۴۹.

۲- وسائل الشیعه، ج ۱۶، ص ۱۱۱، باب ۳، کتاب اقرار، ح ۲.

امام راحل رحمه الله فرمود: استمنا به شهادت زنان به صورت انضمام و استقلال ثابت نمی شود؛ و ما در بحث های گذشته گفتیم: به صورت استقلال شهادت زنان مفید فایده نیست؛ ولی به صورت انضمام، یعنی با شهادت یک مرد عادل و دو زن عادل، استمنا ثابت می شود.

بحث حدود در کلام امام راحل رحمه الله در تحریر الوسیله به پایان رسید. فقها مسائلی را تحت عنوان دفاع از نفس و مال و مانند آن مطرح کردند که امام راحل این مسائل را در خاتمه ی کتاب امر به معروف و نهی از منکر آورده اند.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین



## فهرست منابع

\*- قرآن كريم

- ١- الإحكام فى أصول الأحكام، على بن محمد الأمدى، بيروت، دار الكتاب العربى، الطبعة الثالثة، ١٤١٨ هـ.
- ٢- أحكام القرآن، ابوبكر احمد بن على الرازى الجصاص، بيروت، دار إحياء التراث العربى، ١٤١٢ هـ.
- ٣- اختيار معرفه الرجال، معروف به رجال الكشّى، محمد بن الحسن الطوسى، دانشگاه مشهد، الطبعة الاولى، ١٣٤٨ ش.
- ٤- الإرشاد، محمد بن محمد بن النعمان، معروف به شيخ مفيد، بيروت، دار المفيد، الطبعة الثانية، ١٤١٤ هـ.
- ٥- إرشاد الأذهان إلى أحكام الإيمان، حسن بن يوسف بن المطهر الحلى، قم، مؤسسه النشر الإسلامى، الطبعة الاولى، ١٤١٠ هـ.
- ٦- الإستبصار فيما اختلف من الأخبار، محمد بن الحسن الطوسى، تهران، دار الكتب الإسلاميه، الطبعة الثالثة، ١٣٩٠ هـ.
- ٧- أسهل المدارك، ابوبكر بن حسن الكشناوى، بيروت، دار الكتب العلميه، الطبعة الاولى، ١٤١٦ هـ.
- ٨- إصباح الشيعه، محمد بن الحسين البيهقى الكيدرى، قم، مؤسسه الإمام الصادق عليه السلام، الطبعة الاولى، ١٤١٦ هـ.

- ٩- إفاضه القدير فى أحكام العصور (چاپ شده به همراه قاعده لا ضرر)، ميرزا فتح الله بن محمد جواد النمازى الشيرازى، مشهور به شيخ الشريعه الإصفهانى، قم، مؤسسه النشر الإسلامى، ١٤٠٦ هـ.
- ١٠- أقرب الموارد، سعيد الشرتونى، بيروت، مكتبه لبنان، الطبعة الثانية، ١٩٩٢ م.
- ١١- الامم، محمد بن ادریس الشافعى، بيروت، دار المعرفة.
- ١٢- الإنتصار، سيد على بن الحسين الموسوى، معروف به شريف مرتضى علم الهدى، قم، مؤسسه النشر الإسلامى، الطبعة الاولى، ١٤١٥ هـ.
- ١٣- إيضاح الفوائد فى شرح إشكالات القواعد، فخر المحققين محمد بن الحسن بن يوسف بن المطهر، قم، المطبعة العلميه، الطبعة الاولى، ١٣٨٧ هـ.
- ١٤- بحار الأنوار، علامه محمد باقر بن محمد تقى المجلسى، تهران، دار الكتب الإسلاميه، ١٣٨٥ هـ.
- ١٥- بدائع الصنائع فى ترتيب الشرائع، ابوبكر بن سعود الكاسانى، بيروت، دار إحياء التراث العربى، الطبعة الاولى، ١٤١٧ هـ.
- ١٦- بدايه المجتهد ونهايه المقتصد، محمد بن احمد بن رشد القرطبى، قم، منشورات الشريف الرضى، ١٤٠٦ هـ.
- ١٧- البرهان فى تفسير القرآن، سيد هاشم البحرانى، قم، دار الكتب العلميه.
- ١٨- تبصره المتعلمين، علامه جمال الدين الحسن بن يوسف بن المطهر الحلى، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامى، چاپ اول، ١٤١١ هـ.
- ١٩- التبيان فى تفسير القرآن، محمد بن الحسن الطوسى، بيروت، مؤسسه الأعلمى للمطبوعات، [افست از روى چاپ نجف اشرف].
- ٢٠- تحرير الأحكام، علامه جمال الدين الحسن بن يوسف بن المطهر الحلى، قم، مؤسسه آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، چاپ سنگى.
- ٢١- تحرير الوسيله، امام خمينى، قم، مؤسسه النشر الإسلامى، الطبعة السادسة، ١٤١٧ هـ.
- ٢٢- التحصين لأسرار ما زاد من أخبار كتاب اليقين، على بن موسى بن طاووس الحلى، قم، مؤسسه دار الكتاب، ١٤١٣ هـ.
- ٢٣- تحف العقول عن آل الرسول صلى الله عليه و آله، حسن بن على بن الحسين بن شعبه الحرانى، قم، مؤسسه

النشر الإسلامى، ١٤١٧ هـ.

٢٤- تعليقات على منهج المقال، علامه محمد باقر بن محمد أكمل، ملقب به وحيد بهباني، چاپ شده در حاشیه منهج المقال، تهران، ١٣٠٧ هـ (چاپ سنگی).

٢٥- تفسير العياشي، محمد بن مسعود بن محمد بن عياش السمرقندي، تهران، المكتبة العلميه الإسلاميه.

٢٦- تفسير القمي، علي بن ابراهيم القمي، مكتبة الهدى، مطبعة النجف، ١٣٨٧ هـ.

٢٧- تفسير نور الثقلين، عبد علي بن جمعه الحويزي، قم، مطبعة الحكمة.

٢٨- تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيله، كتاب الطهاره، النجاسات وأحكامها، محمد فاضل لنكراني، قم، المطبعة العلميه، الطبعة الاولى، ١٤٠٩ هـ.

٢٩- تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيله، كتاب القضاء والشهادات، محمد فاضل لنكراني، قم، مركز فقهی ائمه اطهار عليهم السلام، الطبعة الاولى، ١٤٢٠ هـ.

٣٠- تلخيص الخلاف، مفلح بن حسن الصيمري البحراني، قم، كتاب خانه آيت الله مرعشي نجفي، الطبعة الاولى، ١٤٠٨ هـ.

٣١- التنقيح الرائع لمختصر الشرائع، جمال الدين مقداد بن عبد الله السيوري الحلّي، معروف به فاضل مقداد، قم، كتاب خانه آيت الله مرعشي نجفي، الطبعة الاولى، ١٤٠٤ هـ.

٣٢- التنقيح في شرح العروه الوثقى، ميرزا علي التبريزي الغروي، نجف اشرف، مطبعة الآداب.

٣٣- تهذيب الأحكام في شرح المقنعه، محمد بن الحسن الطوسي، تهران، دار الكتب الإسلاميه، ١٤٠١ هـ.

٣٤- ثواب الأعمال، محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي، معروف به شيخ صدوق، تهران، مكتبة الصدوق.

٣٥- جامع الرواه، محمد بن علي الأردبيلي الغروي الحائري، قم، مكتبة المصطفوي.

٣٦- الجامع لأحكام القرآن، محمد بن احمد الأنصاري القرطبي، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٤٠٥ هـ.

٣٧- الجامع للشرائع، سعيد الحلّي، قم، مؤسسه سيد الشهداء العلميه، ١٤٠٥ هـ.

٣٨- جامع المسانيد والسنن، اسماعيل بن عمر القرشي الدمشقي، بيروت، دار الفكر، ١٤١٥ هـ.

۳۹- الجوامع الفقهيہ، گروہی از دانشمندان، قم، کتاب خانہ آیت اللہ مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ هـ.



- ٤٠- جواهر الفقه، قاضى عبد العزيز بن البرّاج الطرابلسى، قم، مؤسسه النشر الإسلامى، الطبعة الاولى، ١٤١١ هـ.
- ٤١- جواهر الكلام فى شرح شرائع الإسلام، محمّد حسن بن باقر النجفى، بيروت، دار إحياء التراث العربى، الطبعة السابعة.
- ٤٢- حاشيه ردّ المحتار على الدرّ المختار، محمّد أمين مشهور به ابن عابدين، بيروت، دار الفكر، ١٤١٢ هـ.
- ٤٣- الحاوى الكبير، على بن محمّد بن حبيب الماوردى، بيروت، دار الفكر، الطبعة الاولى، ١٤١٤ هـ.
- الحدائق الناضرة فى أحكام العترة الطاهرة، يوسف بن احمد البحرانى، قم، مؤسسه النشر الإسلامى.
- ٤٤- خلاصه الأقوال فى معرفه الرجال، علّامه جمال الدين الحسن بن يوسف بن المطهر الحلى، مؤسسه نشر الفقاهه، الطبعة الاولى، ١٤١٧ هـ.
- ٤٥- الخلاف، محمّد بن الحسن الطوسى، قم، مؤسسه النشر الإسلامى، الطبعة الاولى، ١٤١٨ هـ.
- ٤٦- الدرّ المشثور فى التفسير بالمأثور، جلال الدين عبد الرحمن بن ابى بكر بن محمّد جلال الدين السيوطى، قم، كتاب خانه آيت الله مرعشى نجفى، ١٤٠٤ هـ.
- ٤٧- الدرّ النجفيه، سيد محمّد مهدى بحر العلوم، بيروت، دار الزهراء، الطبعة الثانيه، ١٤٠٦ هـ.
- ٤٨- الدروس الشرعيه فى فقه الإماميه، محمّد بن جمال الدين مكّى العاملى، معروف به شهيد أوّل، قم، مؤسسه النشر الإسلامى، الطبعة الثانيه، ١٤١٧ هـ.
- ٤٩- دعائم الإسلام، نعمان بن محمّد بن منصور بن احمد بن حيون التميمى المغربى، بيروت، دار المعارف، ١٣٨٣ هـ.
- ٥٠- ذكرى الشيعه، محمّد بن جمال الدين مكّى العاملى، معروف به شهيد أوّل، مؤسسه آل البيت عليهم السلام، الطبعة الاولى، ١٤١٩ هـ.
- ٥١- الرجال، احمد بن على بن احمد بن العباس النجاشى الاسدى الكوفى، قم، مؤسسه النشر الإسلامى، الطبعة السادسه، ١٤١٨ هـ.
- ٥٢- الرجال، محمّد بن الحسن بن على الطوسى، نجف اشرف، مطبعة الحيدريه، ١٣٨٠ هـ.
- ٥٣- الرجال، سيد محمّد مهدى بحر العلوم، تهران، مكتبه الصادق، الطبعة الاولى، ١٣٦٣ ش.

- ٥٤- روح المعانى فى تفسير القرآن العظيم والسبع المثانى، سيد محمود بن عبدالله الحسينى الألوسى البغدادى، بيروت، دار إحياء التراث العربى.
- ٥٥- الروضه البهيّه فى شرح اللمعه دمشقيّه، زين الدين بن على العاملى، معروف به شهيد ثانى، بيروت، دار إحياء التراث العربى، الطبعة الثانيه، ١٤٠٣ هـ.
- ٥٦- روضه المتقين، مولى محمد تقى مجلسى، قم، بنياد فرهنگ اسلامى، مطبعه العلميه.
- ٥٧- رياض المسائل فى بيان الأحكام بالدلائل، سيد على بن محمد على الطباطبائى، بيروت، دار الهادى، الطبعة الاولى، ١٤١٢ هـ.
- ٥٨- السرائر الحاوى لتحرير الفتاوى، محمد بن منصور بن احمد بن ادريس الحلّى، قم، مؤسسه النشر الإسلامى، الطبعة الثانيه، ١٤١٠ هـ.
- ٥٩- سنن ابن ماجه، محمد بن يزيد القزوينى، دار إحياء التراث العربى، ١٣٩٥ هـ.
- ٦٠- سنن أبى داود، سليمان بن الأشعث السجستانى الأزدي، بيروت، دار ابن حزم، الطبعة الاولى، ١٤١٩ هـ.
- ٦١- سنن الدارمى، عبدالله بن بهرام الدارمى، بيروت، دار الفكر، ١٤١٤ هـ.
- ٦٢- السنن الكبرى (سنن البيهقى)، احمد بن حسين بن على البيهقى، حيدر آباد، مجلس دائره المعارف العثمانيه، ١٣٤٤ هـ.
- ٦٣- سنن النسائى، احمد بن شعيب بن على بن بحر النسائى، بيروت، دار الجيل.
- ٦٤- السيره الحلبيه فى سيره الأمين المأمون، على بن برهان الدين الحلبي، بيروت، دار المعرفه.
- ٦٥- شرائع الإسلام فى مسائل الحلال والحرام، محقق حلّى، نجم الدين جعفر بن حسن بن سعيد الهذلى، تهران، انتشارات استقلال.
- ٦٦- شرح فتح القدير، محمد بن عبد الواحد، معروف به ابن الهمام الحنفى، بيروت، دار الكتب العلميه.
- ٦٧- الشرح الكبير (المطبوع فى ذيل المغنى)، عبدالرحمن بن محمد بن احمد بن قدامه المقدسى، بيروت، دار الكتب العلميه.
- ٦٨- الصحاح (تاج اللغة وصحاح العربيه)، اسماعيل بن حماد الجوهري، بيروت، دار الفكر، الطبعة الاولى، ١٤١٨ هـ.
- ٦٩- صحيح البخارى، محمد بن اسماعيل بن ابراهيم بن المغيره بن بردزبه البخارى الجعفى،

بيروت، دار الفكر، ١٤١٩ هـ.

٧٠- صحيح مسلم، مسلم بن الحجاج القشيري النيشابوري، بيروت، دار ابن حزم، الطبعة الاولى، ١٤١٦ هـ.

٧١- الطهارة، شيخ مرتضى انصاري، چاپ سنگي.

٧٢- الطهارة، امام خميني، نجف اشرف، مطبعة الآداب، ١٣٨٩ هـ.

٧٣- عدّه الداعي ونجاح الساعي، احمد بن محمد بن فهد الحلّي، تهران، دار الكتاب الإسلامي، الطبعة الاولى، ١٤٠٧ هـ.

٧٤- العدّه في اصول الفقه، محمّد بن الحسن الطوسي، قم، مطبعة ستاره، الطبعة الاولى، ١٤١٧ هـ.

٧٥- علل الشرائع، محمّد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي، معروف به شيخ صدوق، نجف اشرف، مكتبة الحيدريه، ١٣٨٥ هـ.

٧٦- عوالي اللئالي، محمّد بن علي بن ابراهيم الإحسائي، معروف به ابن أبي جمهور، قم، مطبعة سيد الشهداء عليه السلام، الطبعة الاولى، ١٤٠٣ هـ.

٧٧- غايه المراد في شرح نكت الإرشاد، محمّد بن جمال الدين مكي العاملي، معروف به شهيد اول، مخطوط.

٧٨- غايه المرام في شرح شرائع الإسلام، مفلح بن حسن بن رشيد بن صلاح الصيمري البحراني، بيروت، دار الهادي، الطبعة الاولى، ١٤٢٠ هـ.

٧٩- غنيه النزوع إلى علمي الاصول والفروع، سيد حمزه بن علي بن زهره الحلبي، قم، مؤسسه الإمام الصادق عليه السلام، الطبعة الاولى، ١٤١٧ هـ.

٨٠- الفقه على المذاهب الأربعة، عبد الرحمن الجزيري، بيروت، دار الفكر، الطبعة الاولى، ١٤١١ هـ.

٨١- فقه القرآن، قطب الدين سعيد بن هبه الله الراوندي، قم، كتاب خانه آيت الله مرعشي نجفي، الطبعة الاولى، ١٤٠٥ هـ.

٨٢- الفقه المنسوب للإمام الرضا عليه السلام، قم، مؤسسه آل البيت عليهم السلام، الطبعة الاولى، ١٤٠٦ هـ.

٨٣- فقيهه (من لا يحضره الفقيه)، محمّد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي، معروف به شيخ صدوق، قم، مؤسسه النشر الإسلامي، الطبعة الثانيه، ١٤٠٤ هـ.

٨٤- الفهرست، محمّد بن الحسن بن علي الطوسي، قم، مؤسسه نشر الفقاهه، الطبعة الاولى،

٨٥- قاموس الرجال، محمد تقى التستري، قم، مؤسسه النشر الإسلامى، الطبعة الثانية، ١٤١٠ هـ.

٨٦- القاموس المحيط، محمد بن يعقوب الفيروزآبادى، بيروت، دار الجيل.

٨٧- قواعد الأحكام فى معرفة الحلال والحرام، علامه حسن بن يوسف بن المطهر الحلى، قم، منشورات الرضى، ١٤٠٤ هـ.

٨٨- الكافى، ثقة الإسلام محمد بن يعقوب الكلينى، تهران، دار الكتب الإسلاميه، الطبعة الثالثة، ١٣٨٨ هـ.

٨٩- الكافى فى الفقه، ابوالصلاح تقى الدين بن نجم الحلبي، اصفهان، مكتبه الإمام أميرالمؤمنين عليه السلام، الطبعة الاولى، ١٤٠٣ هـ.

٩٠- كامل الزيارات، جعفر بن محمد بن قولويه القمى، قم، نشر الفقاهه، ١٤١٧ هـ.

٩١- الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، محمود بن عمر الزمخشري، قم، نشر أدب الحوزه.

٩٢- كشف اللثام، محمد بن الحسن بن محمد الإصفهاني، معروف به فاضل هندی، قم، كتاب خانه آيت الله مرعشى نجفى، ١٤٠٥ هـ.

٩٣- كنز العرفان فى فقه القرآن، جمال الدين مقداد بن عبدالله السيورى الحلى، معروف به فاضل مقداد، تهران، مكتبه المرتضويه لإحياء الآثار الجعفريه، ١٣٨٤ هـ.

٩٤- كنز العمال فى سنن الأقوال والأفعال، على المتقى بن حسام الدين الهندي، بيروت، مؤسسه الرساله، ١٤٠٩ هـ.

٩٥- اللعه دمشقيه فى فقه الإماميه، محمد بن جمال الدين مكى العاملى، معروف به شهيد اول، تهران، مركز بحوث الحج والعمرة، الطبعة الاولى، ١٤٠٦ هـ.

٩٦- لؤلؤه البحرين، يوسف بن احمد البحرانى، قم، مؤسسه آل البيت عليهم السلام.

٩٧- مبانى تكمله المنهاج، سيد أبوالقاسم الموسوى الخوئى، نجف اشرف، مطبعة الآداب.

٩٨- المبسوط، محمد بن أبى سهل السرخسى، بيروت، دار الكتب العلميه، الطبعة الاولى، ١٤١٤ هـ.

٩٩- المبسوط فى فقه الإماميه، محمد بن الحسن الطوسى، تهران، مكتبه المرتضويه لإحياء الآثار الجعفريه، ١٣٥١ ش.

١٠٠- متشابه القرآن ومختلفه، محمد بن علي بن شهر آشوب المازندراني، قم، انتشارات بيدار.

- ١٠١- مجمع البحرين ومطلع التيرين، فخر الدين بن محمد الطريحي، قم، مؤسسه البعثه، الطبعة الاولى، ١٤١٤ هـ.
- ١٠٢- مجمع البيان فى تفسير القرآن، فضل بن الحسن الطبرسى، بيروت، دار الفكر، ١٤١٤ هـ.
- ١٠٣- مجمع الرجال، عناية الله بن شرف الدين على القهبائى، قم، مؤسسه إسماعيليان.
- ١٠٤- المجموع شرح المهذب، محيى الدين يحيى بن شرف النووى، بيروت، دار الفكر، الطبعة الاولى، ١٤١٧ هـ.
- ١٠٥- المحاسن، احمد بن محمد بن خالد البرقى، قم، المجمع العالمى لأهل البيت عليهم السلام، الطبعة الثانية، ١٤١٦ هـ.
- ١٠٦- المحلّى بالآثار، محمد على بن احمد بن سعيد بن حزم الأندلسى، بيروت، دار الكتب العلميه، ١٤٠٨ هـ.
- ١٠٧- مختصر المزنى (چاپ شده به همراه الامم)، اسماعيل بن يحيى المزنى، بيروت، دار المعرفه.
- ١٠٨- المختصر النافع فى فقه الإماميه، جعفر بن الحسن الحلّى، بغداد، مكتبها لأهليه، ١٣٨٣ هـ.
- ١٠٩- مختلف الشيعه فى أحكام الشريعه، علامه حسن بن يوسف بن المطهر الحلّى، قم، مركز الأبحاث والدراسات الإسلاميه، الطبعة الاولى، ١٤١٢ هـ.
- ١١٠- المدوّنه الكبرى، مالك بن أنس، مصر، مطبعه السعاده.
- ١١١- مرآه العقول، مولى محمد باقر بن محمد تقى المجلسى، دار الكتب الإسلاميه، الطبعة الاولى، ١٤٠٤-١٤١١ هـ.
- ١١٢- المراسم العلويّه فى الأحكام النبويّه، حمزه بن عبد العزيز الديلمى، معروف به سلّار، بيروت، دار الحقّ، ١٤١٤ هـ.
- ١١٣- مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام، زين الدين بن على العاملى، معروف به شهيد ثانى، قم، مؤسسه المعارف الإسلاميه، الطبعة الاولى، ١٤١٣-١٤١٩ هـ.
- ١١٤- مستدرک الوسائل ومستنبط المسائل، ميرزا حسين النورى الطبرسى، قم، مؤسسه آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، الطبعة الاولى، ١٤٠٨ هـ.
- ١١٥- مستند الشيعه، مولى احمد بن محمد مهدي النراقى، قم، كتاب خانه آيت الله مرعشى نجفى، ١٤٠٥ هـ.

- ١١٦- المسند، احمد بن حنبل، بيروت، دار الفكر، الطبعة الثانية، ١٤١٤ هـ.
- ١١٧- المصنّف، عبد الرزّاق بن همام الصنعاني، بيروت، المكتب الإسلامي، الطبعة الثانية، ١٤٠٣ هـ.
- ١١٨- معالم العلماء، محمّد بن علي بن شهر آشوب المازندراني، نجف اشرف، مكتبة الحيدريه، ١٣٨٠ هـ.
- ١١٩- المعتبر في شرح المختصر، جعفر بن الحسن بن سعيد، المحقّق الحلّي الهذلي، قم، منشورات مؤسّسه سيد الشهداء عليه السلام، ١٣٦٤ ش.
- ١٢٠- معجم رجال الحديث، سيد ابوالقاسم الموسوي الخوئي، قم، مركز آثار الشيعة، الطبعة الرابعة، ١٤١٠ هـ.
- ١٢١- معجم مقاييس اللغة، احمد بن فارس بن زكريا، قم، مكتب الإعلام الإسلامي، ١٤٠٤ هـ.
- ١٢٢- المغني، عبد الله بن احمد بن محمّد بن قدامه المقدسي الحنبلي، بيروت، دار الكتب العلمية.
- ١٢٣- مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، محمّد بن احمد الشربيني الخطيب، بيروت، دار الفكر.
- ١٢٤- المفردات في غريب القرآن، حسين بن محمّد بن المفضل، معروف به راغب اصفهاني، تهران، مكتبة المرتضويه.
- ١٢٥- المقتصر في شرح المختصر، احمد بن محمّد بن فهد الحلّي، مشهد، مجمع البحوث الإسلامية، الطبعة الاولى، ١٤١٠ هـ.
- ١٢٦- المقنع، محمّد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي، قم، مؤسّسه الإمام الهادي عليه السلام، ١٤١٥ هـ.
- ١٢٧- المقنعه، محمّد بن محمّد بن النعمان العكبري البغدادي، معروف به شيخ مفيد، قم، مؤسّسه النشر الإسلامي، الطبعة الثانية، ١٤١٠ هـ.
- ١٢٨- ملاذ الأخيار في فهم تهذيب الأخبار، مولى محمّد باقر بن محمّد تقي المجلسي، قم، كتاب خانه آيت الله مرعشي نجفي، قم، ١٤٠٧ هـ.
- ١٢٩- المنتخب من تفسير القرآن والنكت المستخرجه من كتاب التبيان، محمّد بن احمد بن ادريس الحلّي، قم، كتاب خانه آيت الله مرعشي نجفي، الطبعة الاولى، ١٤٠٩ هـ.

- ١٣٠- المهذب، عبد العزيز بن البراج الطرابلسي، قم، مؤسسه النشر الإسلامى، الطبعة الاولى، ١٤٠٦ هـ.
- ١٣١- المهذب البارع فى شرح المختصر النافع، احمد بن محمد بن فهد الحلّى، قم، مؤسسه النشر الإسلامى، الطبعة الثالثة، ١٤١٤ هـ.
- ١٣٢- الموطأ، مالك بن انس، بيروت، دار الفكر، ١٤١٩ هـ.
- ١٣٣- الناصريات (مسائل الناصريات)، سيد على بن الحسين بن موسى الشريف المرتضى، تهران، مركز البحوث والدراسات العلميه، ١٤١٧ هـ.
- ١٣٤- نكت النهايه، جعفر بن الحسن بن سعيد الهذلى الحلّى، قم، مؤسسه النشر الإسلامى، الطبعة الاولى، ١٤١٢ هـ.
- ١٣٥- النهايه فى غريب الحديث والأثر، مبارك بن محمّد الجزرى، معروف به ابن اثير، بيروت، دار الفكر، الطبعة الثانيه، ١٣٩٩ هـ.
- ١٣٦- النهايه فى مجرد الفقه والفتاوى، محمّد بن الحسن الطوسى، بيروت، دار الكتاب العربى، الطبعة الاولى، ١٣٩٠ هـ.
- ١٣٧- نهج الحقّ وكشف الصدق، علامه حسن بن يوسف المطهر الحلّى، قم، دار الهجره، ١٤٠٧ هـ.
- ١٣٨- نيل الأوطار من أحاديث سيد الأخيار، محمّد بن على بن محمّد الشوكانى، بيروت، دارالكتب العلميه.
- ١٣٩- الهدايه، محمّد بن على بن الحسين بن بابويه القمى، معروف به شيخ صدوق، مؤسسه الإمام الهادى عليه السلام، الطبعة الاولى، ١٤١٨ هـ.
- ١٤٠- الهدايه شرح بدايه المبتدى، على بن ابى بكر بن عبد الجليل الرشدانى المرغينانى، بيروت، دارالكتب العلميه.
- ١٤١- الوافى، محمّد محسن، مشهور به فيض كاشانى، اصفهان، مكتبه الإمام أمير المؤمنين عليه السلام، الطبعة الاولى، ١٤١٢-١٤١٦ هـ.
- ١٤٢- وسائل الشيعه (تفصيل وسائل الشيعه إلى تحصيل مسائل الشريعه)، محمّد بن الحسن الحرّ العاملى، تهران، دارالكتب الإسلاميه، ١٣٧٦ هـ.
- ١٤٣- الوسيله إلى نيل الفضيله، محمّد بن على الطوسى، معروف به ابن حمزه، قم، كتاب خانه آيت الله مرعشى نجفى، الطبعة الاولى، ١٤٠٨ هـ.



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 جریانات اجتماعی، سیاسی، قومی و فردی، بر مبنای اجرای طرحی در قالب «مدیریت آثار تولید شده و انتشار یافته از سوی تمامی مراکز شیعه» تلاش می نماید 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](http://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](http://www.ghbook.ir)

ایمیل: [Info@ghbook.ir](mailto: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](http://www.Ghaemiyeh.com)**

[www.Ghaemiyeh.net](http://www.Ghaemiyeh.net)

[www.Ghaemiyeh.org](http://www.Ghaemiyeh.org)

[www.Ghaemiyeh.ir](http://www.Ghaemiyeh.ir)

مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.

۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹

