



مرکز تحقیقات اسلامی

اصفهان

گامی



عمران
علیه السلام

www.

www.

www.

www.

Ghaemiyeh

.com

.org

.net

.ir



دروس خارج فقه
سال ۹۰-۸۹
حضرت آیت الله خراسانی

((به همراه صوت دروسی))

WWW.GHBOOK.IR

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

آرشیو دروس خارج فقه آیت الله سبحانی ۹۰-۸۹

نویسنده:

آیت الله العظمی جعفر سبحانی

ناشر چاپی:

سایت مدرسه فقاہت

ناشر دیجیتالی:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

۵	فهرست
۱۱	آرشیو دروس خارج فقه آیت الله سبحانی ۸۹-۹۰
۱۱	مشخصات کتاب
۱۱	وجوب اخفات القراءه خلف الإمام المسأله الثانيه و العشرون كتاب الصلاه
۱۸	هرگاه ماموم در دو رکعت اخير و قبل از رکوع امام اقتدا کند، خواندن حمد و سوره بر او واجب است المسأله الثانيه و العشرون كتاب الصلاه
۲۶	متن درس خارج فقه حضرت آیت الله جعفر سبحانی - دوشنبه ۲۹ شهریور ماه كتاب الصلاه
۳۷	متن درس خارج فقه حضرت آیت الله جعفر سبحانی - سه شنبه ۳۰ شهریور ماه كتاب الصلاه
۴۳	متن درس خارج فقه حضرت آیت الله جعفر سبحانی - چهارشنبه ۳۱ شهریور ماه كتاب الصلاه
۵۲	در صورت اختلاف ماموم با امام در اجزاء و شرائط نماز اجتهاداً یا تقلیداً، آیا ماموم می تواند به امام اقتدا کند؟ المسأله الثانيه و العشرون كتاب الصلاه
۶۱	هل يجوز إقتداء المأموم بالإمام فيما كان اختلافهما إختلافاً حكماً؟ المسأله الثانيه و العشرون كتاب الصلاه
۶۹	المسئله الثالثه و الثلاثون المسأله الثانيه و العشرون كتاب الصلاه
۷۹	فی صحه صلاه المأموم بعد كشف بطلان صلات الإمام لكفره، أو فسقه أو غير ذلك كتاب الصلاه
۸۸	علت فتاواى مختلف در يك مسئله كتاب الصلوه
۹۶	حكم نماز ماموم در صورتی که بداند نماز امام نقص دارد كتاب الصلوه
۱۰۴	حكم اقتدا به امامی که خیال می کند مجتهد است و حال آنکه مجتهد نیست كتاب الصلوه
۱۱۴	شرائط امام جماعت كتاب الصلوه
۱۲۱	شرائط امام جماعت كتاب الصلوه
۱۳۰	شرائط امام جماعت كتاب الصلوه
۱۳۹	شرائط امام جماعت كتاب الصلوه
۱۴۶	شرائط امام جماعت كتاب الصلوه
۱۵۵	شرائط امام جماعت كتاب الصلوه
۱۶۲	شرائط امام جماعت كتاب الصلوه
۱۷۰	شرائط: امام جماعت كتاب الصلوه
۱۷۷	حكم امامت غير بالغ بر غير بالغ كتاب الصلوه
۱۸۶	حكم اقتدا به محدود و اعرابی كتاب الصلوه
۱۹۵	ماهيت و حقيقت عدالت كتاب الصلوه
۲۰۷	ماهيت و حقيقت عدالت كتاب الصلوه

۲۱۵	ماهیت و حقیقت عدالت کتاب الصلوه
۲۲۵	تقسیم گناه به کبیره و صغیره کتاب الصلوه
۲۳۴	طرق و راههای شناخت عدالت المسأله الرابعه عشر کتاب الصلوه
۲۴۴	حکم امامت کسی که خودش را عادل نمی داند کتاب الصلوه
۲۵۲	ما هو المرجحات عند التشاح الأئمه؟ کتاب الصلوه
۲۵۹	مستحبات جماعت کتاب الصلوه
۲۶۶	مستحبات جماعت کتاب الصلوه
۲۷۳	مستحبات جماعت کتاب الصلوه
۲۸۱	مکروهات صلات جماعت کتاب الصلوه
۲۹۳	مکروهات صلات جماعت کتاب الصلوه
۳۰۴	وظیفه شخصی که نماز مغرب را به عشاء امام اقتدا کرده و در حال قیام شک می کند که آیا رکعت سوم امام است یا رکعت چهارم، چیست؟ کتاب الصلوه
۳۱۳	آیا در جایی که امام نماز واجب و ماموم نماز احتیاطی می خوانند، احکام جماعت جاری است یا نه؟ کتاب الصلوه
۳۲۱	وظیفه ی ماموم در جایی که امام زدوتر از نماز فارغ شود، چیست؟ کتاب الصلوه
۳۳۲	جواز تبدیل المكان للمأموم مع ضیق الصف کتاب الصلوه
۳۴۰	جواز اقتدا به عبد و غلام کتاب الصلوه
۳۵۰	حکم اعاده صلات مع احتمال خلل یا عدم احتمال خلل کتاب الصلوه
۳۶۰	حدود و تعزیرات از منظر فقه اسلامی کتاب الحدود
۳۷۰	شرائط ثبوت حد زنا کتاب الحدود
۳۷۹	تعریف وطی به شبهه کتاب الحدود
۳۹۲	شرائط احسان کتاب الحدود
۴۰۱	شرائط احسان کتاب الصلوه
۴۱۱	شرائط احسان کتاب الحدود
۴۲۰	ثبوت زنا با اقرار کتاب الحدود
۴۲۸	ثبوت زنا با اقرار کتاب الحدود
۴۳۶	ثبوت زنا با یتنه کتاب الحدود
۴۴۳	طرق و راههای ثبوت زنا کتاب الحدود و التعزیرات
۴۵۰	طرق و راههای ثبوت زنا کتاب الحدود و التعزیرات
۴۶۰	آیا لازم است شهود همزمان برای اقامه شهادت حاضر شوند؟ کتاب الحدود و التعزیرات

۴۶۹	
۴۷۷	حکم زناى با محارم کتاب الحدود و التعزیرات
۴۸۶	حکم زناى با محارم کتاب الحدود و التعزیرات
۴۹۷	حکم زناى عنفی کتاب الحدود و التعزیرات
۵۰۴	حکم زناى شیخ و شیخه کتاب الحدود و التعزیرات
۵۱۲	حکم زناى شیخ محصن و شیخه محصنه کتاب الحدود و التعزیرات
۵۱۹	حکم زناى محصنه کتاب الحدود و التعزیرات
۵۲۵	حکم زناى بکر و بکره کتاب الحدود و التعزیرات
۵۳۵	حکم زناى مریض و مستحاضه کتاب الحدود و التعزیرات
۵۴۵	چگونگی و کیفیت رجم کتاب الحدود و التعزیرات
۵۵۵	چه کسی آغاز گر رجم باشد؟ کتاب الحدود و التعزیرات
۵۶۶	شهادت شهود بر زنا و ادعای زن بر باکره بودن خودش کتاب الحدود و التعزیرات
۵۷۳	آیا شهادت زوج بر زناى همسرش همراه با سه شاهد دیگر مسموع است یا نه؟ کتاب الحدود و التعزیرات
۵۸۴	حکم جایی که یکی از چهار شهود از شهادتش بر گردد کتاب الحدود و التعزیرات
۵۹۳	آیا انسان می تواند کسی را که با همسرش در حال زنا کردن است بکشد؟ کتاب الحدود و التعزیرات
۶۰۴	تعریف لواط و احکام آن کتاب الحدود و التعزیرات
۶۱۳	لواط و احکام آن کتاب الحدود و التعزیرات
۶۲۰	حکم التفخیز کتاب الحدود و التعزیرات
۶۲۸	حکم دو مردی که به صورت برهنه و عربان زیر یک لحاف بخوابند کتاب الحدود و التعزیرات
۶۳۸	حکم دو زنی که برهنه و عربان زیر لحاف واحد بخوابند کتاب الحدود و التعزیرات
۶۴۸	تعریف سحوق و مساحقه کتاب الحدود و التعزیرات
۶۵۶	هرگاه طرفین (دو زن) عمل مساحقه را تکرار کنند، حکم شان چیست؟ کتاب الحدود و التعزیرات
۶۶۵	معنای قیادت و حدّ آن کتاب الحدود و التعزیرات
۶۷۲	مسائل پنجگانه قذف کتاب الحدود و التعزیرات
۶۸۳	شرائط مقذوف کتاب الحدود و التعزیرات
۶۹۱	هرگاه کسی جمعی را قذف کند کتاب الحدود و التعزیرات
۷۰۰	قذف و احکام آن کتاب الحدود و التعزیرات
۷۰۸	آیا راه و طریقی برای سقوط حد قذف وجود دارد یا نه؟ کتاب الحدود و التعزیرات

۷۱۷	حکم سَابِ النَّبِيِّ، سَائِرِ أَنْبِيَاءِ الْهَيْبَةِ وَ أُمَّةِ يَ مَعْصُومِينَ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ، چيست؟ كِتَابِ الْحُدُودِ وَ التَّعْزِيرَاتِ
۷۲۶	تَعْزِيرِ نَبَايَدِ بِيَشْتَرِ: اَزْ حُدِّ بَاشِدْ كِتَابِ الْحُدُودِ وَ التَّعْزِيرَاتِ
۷۳۵	أَيَا دَرِ اسْلَامِ فَحَقُّ خَمْرٍ حَرَامٌ اسْتِ يَأْ هَرِ مَسْكُرِي؟ كِتَابِ الْحُدُودِ وَ التَّعْزِيرَاتِ
۷۴۳	أَيَا حُدِّ شَارِبِ الْخَمْرِ دَرِ زَمَانِ بِيغَمْبَرِ اَكْرَمِ مَعِينٍ شَدِه؟ كِتَابِ الْحُدُودِ وَ التَّعْزِيرَاتِ
۷۵۳	اِحْكَامِ مَسْكِرِ كِتَابِ الْحُدُودِ وَ التَّعْزِيرَاتِ
۷۶۳	هَرِ گَاهِ كَسِي حَلَالِ بَشْمَارِدِ چِيَزِي رَا كِه مَسْلَمَانَانِ اِجْمَاعِ بَرِ حَرْمَتِ اَنْ دَارِنْدِ كِتَابِ الْحُدُودِ وَ التَّعْزِيرَاتِ
۷۷۳	ظُهْرُورِ فِسْقِ شَهْوِدِ بَعْدِ اَزْ اِجْرَايِ حُدِّ، چِه حَكْمِي دَارْد؟ كِتَابِ الْحُدُودِ وَ التَّعْزِيرَاتِ
۷۸۳	ظُهْرُورِ فِسْقِ شَهْوِدِ بَعْدِ اَزْ اِجْرَايِ حُدِّ، چِه حَكْمِي دَارْد؟ كِتَابِ الْحُدُودِ وَ التَّعْزِيرَاتِ
۷۹۲	حُدِّ سَرْقَتِ وَ شُرَايِطِ اَنْ كِتَابِ الْحُدُودِ وَ التَّعْزِيرَاتِ
۸۰۱	حُدِّ سَرْقَتِ وَ شُرَايِطِ اَنْ كِتَابِ الْحُدُودِ وَ التَّعْزِيرَاتِ
۸۱۰	أَيَا حُدِّ سَرْقَتِ بَرِ اِجْبِرِ وَ گَارِگَرِي كِه اَزْ مَالِ كَارِ فَرْمَا چِيَزِي رَا سَرْقَتِ مِي كِنْدِ، جَارِي مِي شَوْد؟ كِتَابِ الْحُدُودِ وَ التَّعْزِيرَاتِ
۸۲۱	اِقْوَالِ عِلْمَا دَرِ بَارِهِ مَقْدَارِ مَسْرُوقِ كِتَابِ الْحُدُودِ وَ التَّعْزِيرَاتِ
۸۳۱	دِيْدِگَاهِ شَيْخِ طَوْسِي دَرِ بَارِهِ حَرْزِي؟ كِتَابِ الْحُدُودِ وَ التَّعْزِيرَاتِ
۸۳۹	أَيَا اِگَرِ كَسِي غَلَامِ وَ عِبْدِ صَغِيرِ رَا بَرَبَايِدِ، سَرْقَتِ صَدَقِ مِي كِنْدِ يَأْ نَه؟ كِتَابِ الْحُدُودِ وَ التَّعْزِيرَاتِ
۸۴۷	حَكْمِ نَبَاشِ وَ سَارْقِيْنَ كَفْنِ كِتَابِ الْحُدُودِ وَ التَّعْزِيرَاتِ
۸۵۸	هَرِ گَاهِ كَسِي دَرِ اَثْرِ شَكْنَجِهِ اِقْرَارِ بِه سَرْقَتِ كِنْدِ، حَكْمَشِ چِيَسْت؟ كِتَابِ الْحُدُودِ وَ التَّعْزِيرَاتِ
۸۶۷	كَيْفِيَّتِ حُدِّ سَرْقَتِ كِتَابِ الْحُدُودِ وَ التَّعْزِيرَاتِ
۸۷۶	كَيْفِيَّتِ حُدِّ سَرْقَتِ كِتَابِ الْحُدُودِ وَ التَّعْزِيرَاتِ
۸۸۴	كَيْفِيَّتِ حُدِّ سَرْقَتِ كِتَابِ الْحُدُودِ وَ التَّعْزِيرَاتِ
۸۹۱	حَكْمِ جَايِي كِه حُدَادِ اَزْ رُويِ عِلْمِ وَ اَگَاهِي بِه جَايِ دَسْتِ رَاسْتِ، دَسْتِ چِپِ سَارْقِ رَا قَطْعِ كِنْدِ كِتَابِ الْحُدُودِ وَ التَّعْزِيرَاتِ
۹۰۰	هَرِ گَاهِ دُو نَفَرِ بَا كَمَكِ هَمْدِيگَرِ بِه اِنْدَازِه نَصَابِ سَرْقَتِ كِنْدِ، حَكْمَشِ چِيَسْت؟ كِتَابِ الْحُدُودِ وَ التَّعْزِيرَاتِ
۹۰۹	أَيَا قَاضِي مِي تَوَانْدِ قَبْلِ اَزْ مَرَافِعِه دَسْتِ سَارْقِ رَا قَطْعِ كِنْد؟ كِتَابِ الْحُدُودِ وَ التَّعْزِيرَاتِ
۹۱۹	أَيَا سَارْقِ بَعْدِ اَزْ پَشِيْمَانِ شَدْنِ وَ بَرِگَرْدَانْدِنِ مَالِ مَسْرُوقِه بِه حَرْزِشِ، بَازِ هَمِ مَسْئُولِيَّتِ دَارْدِ يَأْ نَه؟ كِتَابِ الْحُدُودِ وَ التَّعْزِيرَاتِ
۹۲۶	أَيَا خُرُوجِ تَدْرِيجِي مَقْدَارِ نَصَابِ، حَكْمِ خُرُوجِ دَفْعِي رَا دَارْد؟ كِتَابِ الْحُدُودِ وَ التَّعْزِيرَاتِ
۹۳۴	مَعْنَايِ مَحَارِبِ دَرِ قُرْآنِ وَ اِحَادِيْثِ كِتَابِ الْحُدُودِ وَ التَّعْزِيرَاتِ
۹۴۲	جَزَا وَ كَيْفِرِ مَحَارِبِ كِتَابِ الْحُدُودِ وَ التَّعْزِيرَاتِ
۹۵۰	مَحَارِبِ وَ اِنكِيْزِه هَايِشِ كِتَابِ الْحُدُودِ وَ التَّعْزِيرَاتِ
۹۵۸	مَحَارِبِ اِصْطِلَاحِي وَ قُرْآنِي كِتَابِ الْحُدُودِ وَ التَّعْزِيرَاتِ

- تعریف مرتد و احکام آن کتاب الحدود و التعزیرات ۹۷۷
- کفایه اسلام أحد العمودین کتاب الحدود و التعزیرات ۹۸۷
- آیا توبه مرتد فطری قبول است یا نه؟ کتاب الحدود و التعزیرات ۹۹۵
- حکم مرتده ی فطری کتاب الحدود و التعزیرات ۱۰۰۷
- آیا محدود کردن انسان به دین خاصی، منافات با آزادی او ندارد؟ کتاب الحدود و التعزیرات ۱۰۱۷
- حکم ولد مرتد ملی کتاب الحدود و التعزیرات ۱۰۲۵
- آیا می شود کافر را بر اسلام اکراه کرد؟ کتاب الحدود و التعزیرات ۱۰۳۴
- حکم کافری که در حال سکر و مستی اظهار اسلام نماید، یا مسلمانی در حال مستی انکار نبوت کند، چیست؟ کتاب الحدود و التعزیرات ۱۰۴۴
- آیا مرتد نسبت به دخترش ولایت دارد؟ کتاب الحدود و التعزیرات ۱۰۵۴
- حکم وطنی و آمیزش با حیوانات و اموات کتاب الحدود و التعزیرات ۱۰۶۲
- آیا در ثبوت وطنی و آمیزش با حیوانات، اقرار واحد کافی است؟ کتاب الحدود و التعزیرات ۱۰۷۶
- آیا در ثبوت آمیزش با زن میت و مرده، اقرار واحد کافی است؟ کتاب الحدود و التعزیرات ۱۰۸۸
- موارد تعزیر کتاب الحدود و التعزیرات ۱۱۰۱
- موارد تعزیر کتاب الحدود و التعزیرات ۱۱۱۳
- موارد تعزیر کتاب الحدود و التعزیرات ۱۱۲۴
- موارد تعزیر کتاب الحدود و التعزیرات ۱۱۳۵
- قصاص از نظر آیات قرآنی کتاب الحدود و التعزیرات ۱۱۴۴
- اشکالاتی که بر قصاص گرفته اند کتاب الحدود و التعزیرات ۱۱۵۶
- اقسام قتل عمد کتاب الحدود و التعزیرات ۱۱۶۶
- اقسام قتل تسبیبی کتاب الحدود و التعزیرات ۱۱۷۵
- هرگاه شخص در اثر جراحی که دیگری بر او وارد کرده مبتلا به بیماری شود و از آن بیماری بمیرد، حکمش چیست؟ کتاب الحدود و التعزیرات ۱۱۸۵
- هرگاه کسی را در دریا بیندازد و او نتواند بیرون بیاید یا تخاذلاً بیرون نیاید و بمیرد، حکمش چیست؟ کتاب الحدود و التعزیرات ۱۱۹۳
- هرگاه «شخص» روی دیگری بیفتد و بمیرد، حکمش چیست؟ کتاب الحدود و التعزیرات ۱۲۰۱
- حکم جایی که به وسیله سحر کسی را بکشد کتاب الحدود و التعزیرات ۱۲۰۸
- اقسام قتل تسبیبی کتاب الحدود و التعزیرات ۱۲۱۸
- هرگاه شخص بدون إذن صاحب خانه یا با دعوت او، وارد خانه اش بشود و از غذای مسمومش بخورد، حکمش چیست؟ کتاب الحدود و التعزیرات ۱۲۲۷
- حکم جایی که کسی را در محل درنده ها بیندازد، پس درنده ها او را بکشد کتاب الحدود و التعزیرات ۱۲۳۵

هرگاه کسی را جلوی مار بیندازد یا مار را به سوی او پرت کند یا او را با مار در یک مکان جمع نماید و بدین طریق سب قتلش را فراهم آورد، حکمش چیست؟ کتاب الحدود و التعزیرات ۱۲۴۰

هرگاه کسی را در چاهی که دیگری آن کنده بیندازد و بمیرد یا او را از بلندی بیندازد و قبل از رسیدن به زمین، دیگری او را با شمشیر دو نصف کند، حکمش چیست؟ کتاب الحدود و التعزیرات ۱۲۴۹

هرگاه شخص به دیگری امر کند که مرا بکش و الا خودت را می کشم، آیا او می تواند بکشد یا نه؟ کتاب الحدود و التعزیرات ----- ۱۲۵۸

حکم جایی که دو نفر یا چهار نفر علیه دیگری به چیزی شهادت بدهند که موجب قتل یا رجم است و بعد از اجرای حد یا قصاص، دروغ شان ثابت شود کتاب الحدود و التعزیرات ----- ۱۲۶۷

در باره مرکز ----- ۱۲۷۷

مشخصات کتاب

سرشناسه: سبحانی تبریزی، جعفر، ۱۳۰۸

عنوان و نام پدیدآور: آرشیو دروس خارج فقه آیت الله سبحانی ۹۰-۸۹ جعفر سبحانی تبریزی.

به همراه صوت دروس

منبع الکترونیکی: سایت مدرسه فقاقت

مشخصات نشر دیجیتالی: اصفهان: مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، ۱۳۹۶.

مشخصات ظاهری: نرم افزار تلفن همراه و رایانه

موضوع: خارج فقه

وجوب اخفات القراءه خلف الإمام المسأله الثانيه و العشرون كتاب الصلاه

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: وجوب اخفات القراءه خلف الإمام

المسأله الثانيه و العشرون

يجب الإخفات في القراءه خلف الإمام و إن كانت الصلاه جهريه، سواء كان في القراءه الإستجابيه، كما في الأولتين مع عدم سماع صوت الإمام، أو الوجوبيه، كما إذا كان مسبقاً بركعه أو ركعتين، و لو جهر جاهلاً أو ناسياً، لم تبطل صلاته، نعم لا يبعد استحباب الجهر بالبسمله، كما في سائر موارد وجوب الإخفات.

بحث ما در احكام صلوات جماعت بود، ظاهراً به اینجا رسیدیم که در صلوات اخفاتیه، یعنی صلوات ظهر و عصر، خواندن قرائت برای ماموم محل اختلاف بود، حتی برخی جایز ندانستند، البته برخی جایز دانستند، ولی در صلوات جهریه، گفتند اگر ماموم صدای امام را ولو همهمه ی امام را نمی شنود، مانع ندارد که قرائت را بخواند، جای دیگر که باید ماموم قرائت را بخواند، جایی است که رکعت دوم ماموم باشد و رکعت سوم امام، مسلماً باید قرائت را بخواند، پس در سه مورد ماموم می تواند قرائت را بخواند:

الف: در صلوات اخفاتیه، البته محل بحث است، یعنی گروهی جایز می دانند و گروهی هم جایز نمی دانند.

ب: در صلوات جهریه همه جایز می دانند، به شرط اینکه صدای امام را نشنود.

ج: در جایی که رکعت دوم ماموم باشد و رکعت سوم امام، امام تسیحات اربعه را می خواند و ماموم قرائت را، بحث در اینجاست آیا ماموم که قرائت را می خواند، کی جهر و کی اخفات بخواند؟ ظاهراً در همه ی صور باید مخافتاً بخواند، اما در صلوات یومیه، وقتی که خود امام سرّاً می خواند، ماموم هم باید سرّاً بخواند، البته اگر بگوییم خواندن جایز است، اما در صلوات جهریه، در جایی که امام جهرّاً می خواند و صدای امام را می شنود، این نباید اصلاً بخواند، اما آنجایی که صدای امام را نمی شنود، حتماً باید اخفاتاً بخواند، چرا؟ روایت داریم که می فرماید باید سرّاً بخواند، «فی نفسه» بخواند، چون قرائت «فی نفسه» معنایش این است که سرّاً و اخفاتاً بخواند.

ص: ۱

الفرع الأول

إذا كانت الصلاة جهريه (یومیه را نگفت، چون یومیه جای بحث نیست که اگر امام اخفاتاً بخواند، دیگر فرع زاید بر اصل نمی شود، اصلاً یومیه را نمی گوید، فقط دوتا را می گوید، یکی جهریه ی امام، دیگری هم رکعت دوم ماموم و رکعت سوم امام) فقد تقدم استحباب القراءة للمأموم مع عدم سماع صوت الإمام أو مهمته، يجب عليه الإخفات. چرا؟ دلیل عقلی نداریم، بلکه دلیل روایی داریم، در صلوات یومیه می شود یک دلیل عقلی اقامه کرد و گفت در جایی که امام آهسته می خواند، دیگر ماموم به طریق اولی باید آهسته بخواند، علاوه بر این، صلوات یومیه، طبعاً صلوات اخفاتیه اند، انما الکلام در صلوات جهریه که امام جهرّاً می خواند و من در صورتی که نمی شنوم، می توانم بخوانم، اما همسنگ.

ففي صحيحه قتيبه عن أبي عبد الله عليه السلام: «إذا كنت خلف إمام ترتضى به في صلاة يجهر بها في القراءة، فلم تسمع قراءته، فاقراء أنت بنفسك»، یعنی آهسته بخوان، این کنایه است همانطور که کثر الرماد، کنایه از کثرت مهمان و پخت و پز است، «فاقرأ أنت بنفسك»، یعنی خودت بشنوی و دیگران نشوند، پس در صورتی که امام جهرّاً می خواند و من در صورت نشنیدن می توانم قرائت را بخوانم، روایت صحیحه می گوید آهسته بخواند.

الفرع الثاني

الفرع الثاني: إذا كانت الصلاة جهريه و دخل في الجماعه في ثالثه امام أو رابعته، تجب عليه القراءة كما تقدم.

فرع دیگر این است که امام در رکعت سوم است و من در رکعت دوم، آیا من می توانم جهرّاً بخوانم یا نه؟

ص: ۲

گفتیم که امام دیگر متحمل نیست، امام رکعت اول و دوم را متحمل است، حالا- که رکعت سومش است، خودت بخوان، و لکن «تقرأ إخفاً»، دلیلش روایت زراره است، پس دوتا روایت داشتیم، یکی روایت قتیبه و دیگری روایت زراره بود، روایت قتیبه راجع به صلوات جهریه است که با امام هماهنگ است، روایت زراره راجع است به صلوات جهریه، آنجا که با امام هماهنگ نیست، چون رکعت سوم امام و دوم من است، می فرماید: «إن أدرك من الظهر أو من العصر أو من العشاء ركعتين، وفاتته ركعتان، قرأ في كل ركعه مِمَّا أدرك خلف الإمام في نفس بأم الكتاب وسوره» الوسائل: ج ۵، ۱ باب ۴۷ من أبواب صلاة الجماعة، الحديث ۴.

بنابراین، هر دو فرع روایت داشت، صلوات جهریه که با امام هماهنگ است، یعنی دومی من، دومی او است، صلوات جهریه، با امام هماهنگ نیست، یعنی سوم امام است و دوم من، یا سوم امام است و اول من، در اینجا آهسته می خوانیم.

پس دو فرع را خواندیم:

الف: صلوات جهریه با امام هماهنگ ،

ب: صلوات جهریه، با امام هماهنگ نیست، اولی روایت قتیبه است، دومی روایت زراره.

الفرع الثالث

فرع سوم این است که من اگر جاهلانه بلند خواندم، هم در اولی که هماهنگ هستیم و هم در دومی که هماهنگ نیستیم، جهراً خوانم، و بعد از آنکه نماز را تمام خواندم، فهمیدم که من جهراً خواندم و حال آنکه حقش این بود که آهسته بخوانم، آیا نماز این آدم درست است یا نه؟

نمازش درست است، چرا؟ چون «لا تعاد الصلاة إلّا من خمسه» و این جزء خمسه نیست.

ص: ۳

«يجب الإخفات في القراءة خلف الإمام و إن كانت الصلاه جهريه، سواء كان في القراءة الإستجابيه (این فرع اول است، یعنی جایی که با امام هماهنگ است، اول من، اول اوست)، كما في الأولتين مع عدم سماع صوت الإمام، أو الوجوبيه (این در جایی است که هماهنگ نباشد) كما إذا كان مسبقاً برکعه أو رکعتين، و لو جهر جاهلاً أو ناسياً، لم تبطل صلاته (این فرع سوم است، دلیل فرع اول، روایت قتیبه است، چنانچه دلیل فرع دوم، روایت زراره می باشد و دلیل فرع سوم، حدیث لا تعاد است)

سوال: مرحوم سید یک فرع را نگفت و آن عبارت است از صلوات یومیه، در صلوات یومیه اگر بنا شد که ماموم قرائت را بخواند، نفرموده که آهسته بخواند یا جهراً، چرا نگفته است؟

جواب: لوضوح حکمها، جایی که امام اخفاتاً بخواند، ماموم باید به طریق اولی باید اخفاتاً بخواند، فرع نمی تواند زاید بر اصل باشد، علاوه براین، صلوات یومیه در واقع، صلوات اخفاتیه است.

الفرع الرابع

فرع چهارم از کلمه ی «نعم» شروع می شود: «نعم لا یبعد استجاب الجهر بالبسمله، كما في سائر موارد وجوب الإخفات»

آیا بسم الله را من در فرع اول که هماهنگ است و در فرع دوم که هماهنگ نیست، بسم الله را هم باید آهسته بگویم یا بسم الله را هم جهراً بخوانم؟ مرحوم سید می فرماید:

اشکالی ندارد که اگر جهراً بخواند، چرا؟ چون علائم المؤمن خمس، که یکی از آنها جهر به بسم الله الرحمن الرحيم است، من از سید تعجب می کنم که چطور این فتوا را داده است، اصولاً- روایاتی که در جهر به بسم الله است، ناظر به این صور نیست، روایاتش را آقایان در کتاب قرائت مطالعه کنید، در دو مورد است، یکی جایی که امام جهر بخواند، دیگری در جایی که منفرد جهر بخواند، همین دو مورد است، مجموع روایاتی که در بسم الله است در باب قرائت، دو مورد است، یا امام را می گوید یا منفرد را می گوید و اما جایی که من با امام، ماموم هستم هماهنگ یا ماموم و غیر هماهنگ، اصلاً ناظر به این صور نیست، چطور سید تمسک به اطلاق می کند، روایات جهر به بسم الله دو مورد است، یا امام را می گیرد یا منفرد را، اما آنجا که ماموم باشم و پشت سر امام، و بخوادم قرائت بخوانم، اصلاً ناظر به آنجا نیست که آنجا هم من جهراً بخوانم، بلکه دو روایت قبلی، یعنی روایت قتیبه و زراره، بهترین شاهد است که اخفاتاً بخواند، چون روایت قتیبه این بود که: «إذا كنت خلف إمام ترتضى به في صلاة يجهر بها في القراءة، فلم تسمع قراءته، فقرأ أنت بنفسك». در این روایت فرق نگذاشته بین بسم الله و غیر بسم الله، و هم چنین روایت زراره که می فرماید: «إن أدرك من الظهر أو من العصر أو من العشاء ركعتين، و فاتته ركعتان، قرأ في كل ركعة مِمَّا أدرك خلف الإمام في نفس بأم الكتاب وسوره» در این روایت ندارد بسم الله، اولاً روایت جهر به بسم الله کوتاه است، زیرا موردش یا امام است یا منفرد، اما ماموم، پشت سر امام، اصلاً ناظر به آنجا نیست، خواه ماموم هماهنگ باشد یا نا هماهنگ.

علاوه بر این، این دو روایت، بسم الله را استثناء نکرد. بلکه گفت هسنگ بخواند و لذا ما معتقدیم که حتی بسم الله را هم هسنگ بخواند نه غیر همسنگ، در اینجا مسئله ی بیست و دوم با چهار فرعش به پایان رسید.

المسأله الثالثه و العشرون

المأموم المسبوق برکعه يجب عليه التشهد في الثانيه منه، الثالثه للإمام، فيختلف عن الإمام و يتشهد ثم يلحقه في القيام، أو في الركوع، إذا لم يمهلہ للتسيحات، فيأتي بها و يكتفي بالمرّه و يلحقه في الركوع أو السجود، و كذا يجب عليه التخلف عنه في كل فعل و جب عليه دون الإمام من ركوع أو سجود أو نحوهما فيفعله ثم يلحقه، إلّا ما عرفت من القراءه في الأولين.

این مسئله چیز جدیدی ندارد، چیزی دارد که همه ی شما هم به آن علم دارید و هم به آن عمل کردید، و آن این است که ماموم متاخر، به قول ایشان ماموم مسبوق، باید کاری بکند که واجبات صلات را انجام بدهد، مامومی که مسبوق است، امامی که سابق است، نباید به خاطر تبعیت را ترک کند، مثلاً رکعت سوم امام است، برخاست، من نباید بر خیزم، بلکه باید تشهد را بخوانم و اگر تشهد را خواندم، و سپس توانستم امام را در قیام درک کنم، چه بهتر، اما اگر من تشهد را خواندم و لی امام را در قیام درک نکردم، یعنی وقتی من بلند شدم، دیدم که امام در رکوع است، من باید لا اقل یک تسیحه را بخوانم، اگر یک تسیح را خواندم و امام را در رکوع درک کردم، که چه بهتر، اما اگر درک نکردم، در سجود اول یا دوم درک می کنم، خلاصه نباید ماموم بخاطر تبعیت، واجبات را فدای تبعیت کند، تبعیت مهمما ممکن واجب است، اما فرائض نماز واجب است، مهمما ممکن باید انجام بدهم، ولو تبعیت کم و بیش عقب بیفتد.

ما معتقدیم که تبعیت یک امر عرفی است، حال اگر من امام را در قیام درک نکردم، چنانچه در رکوع هم درک کنم کافی است، حتی اگر در رکوع هم درک نکردم و در سجود درک کردم، باز هم کافی است. در باب صلوات جمعه طرف، دیگری را فشار داده بود حتی رکوع و سجود امام را درک نکرد، حضرت فرمود، رکوع و سجود را انجام بده، در رکعت دوم به امام ملحق باشد،

بنابراین، این مسئله ی ما یک مسئله ی جدیدی نیست و همه به آن عمل کردیم، حرف جدیدی که در اینجا زدیم این بود که تبعیت یک امر عرفی است، عقب ماندن اشکال ندارد، اما اگر شما مشکل دارید، قصد انفراد کنید و جدا بشوید، ولی از نظر ما فرادا لازم نیست، چون تبعیت یک امر عرفی است، فلذا لازم نیست که من التکبیرة إلى التسلیم هماهنگ باشند، اگر واقعاً معذور باشد و مختصر عقب بماند، اشکالی ندارد و مخل نیست. «المأموم المسبوق برکعه (رکعت سوم امام است و رکعت دوم ماموم)، المأموم المسبوق برکعه، يجب علیه التّشهُد فی فی الثانیة منه، الثالثه للإمام، فیتخلف عن الإمام (از امام عقب می ماند) و یتشهد، ثم یلحقه فی القیام، أو فی الرکوع، اگر امام را در قیام درک کرد، مثل جایی که امام تسبیحات اربعه را آرام آرام می خواند، اگر در قیام درک نکرد، در رکوع درک می کند، کی؟ إذا لم یمهله للتسیحات (یعنی مهلت نداد که این آدم، تسبیحات را انجام بدهد، فلذا در رکوع رفت و امام را در رکوع درک کرد) فیأتی بها (تسبیحات) و یکتفی بالمرّه و یلحقه فی الرکوع أو السجود.

قانون کلی است هر کجا که عقب مانده، باید آن عقب مانده ها را انجام بدهد. و کذا يجب عليه التخلّف عنه في كلّ فعل وجب عليه دون الإمام من ركوع أو سجود أو نحوهما في فعله ثم يلحقه، إلّا ما عرفت من القراءة في الأوّلين (امام فقط قرائت را از ماموم تحمل می کند، سایر چیزها را باید خود ماموم انجام بدهد و در این مورد روایت هم داریم) و تدل عليه روايات.

۱: محمد بن يعقوب كليني، عن محمد بن يحيى عطار قمى، عن محمد ابن حسين (متوفى ۲۶۲، ابى الخطاب، محمد بن حسين، أبى خطاب است) عن صفوان بن يحيى، عن عبد الرحمن بن الحجاج (ایشان از تلامیذ امام صادق عليه السلام است و فوتش در سال ۱۵۰ است) قال: «سألت أبا عبد الله عن الرجل يدرك الركعة الثانية من الصلاة مع الإمام، (ركعت دوم امام است و اول ماموم)، و هي له الأولى، كيف يصنع إذا جلس الإمام؟ امام برای تشهد می نشیند، چگونه می نشیند؟ متجافياً، یعنی به صورت نیم خیز، تجافى به آن جلوسى می گویند که انسان متمكن نیست) قال: يتجا فى، و لا- يتمكن من القعود، فإذا كانت الثالثة للإمام، و هي له الثانية، فيلبث قليلاً إذا قام الإمام بقدر ما يتشهد، (كلمه ى «بقدر» متعلق به يلبث است ثم يلحق بالإمام . (الوسائل ج ۵، الباب ۴۷ من اباب صلاة الجماعة، الحديث ۲.

المسأله الثالثه و العشرون: يجب عليه التشهد في الثانيه منه، الثالثه للإمام، فيختلف عن الإمام و يتشهد ثم يلحقه في القيام، أو في الركوع، إذا لم يمهل للتسيحات، فيأتى بها و يكتفى بالمرّه و يلحقه في الركوع أو السجود، و كذا يجب عليه التخلّف عنه في كلّ فعل وجب عليه دون الإمام من ركوع أو سجود أو نحوهما في فعله ثم يلحقه، إلّا ما عرفت من القراءة في الأوّلين.

بنابراین، این مسئله ۲۳ از مسائلی است که همگان می دانند و به آن عمل می کنند، عمده این است که اگر ماموم عقب ماند چه کار کند؟ مرحوم سید می فرماید اگر عقب ماند، اشکال ندارد، اگر در قیام درک کرد که چه بهتر، و اگر در قیام درک نکرد و در رکوع درک کرد، و اگر در قیام نشد در سجود درک کند باز هم کافی است.

البته بعضی احتیاط می کند در تبعیت، اگر احتیاط کرد، قصد انفراد کند، ولی از نظر ما تبعیت یک امر عرفی است و اگر در قیام درک نکرد، در رکوع اگر درک کند باز کافی است و اگر در رکوع هم درک نکرد، در سجود درک کند هم کفایت می کند مگر اینکه امام خیلی سریع نماز را بخواند، در اینجا باید قصد فرادا بکند. بحث ما در مسئله ی بیست و سوم هم تمام شد.

هرگاه ماموم در دو رکعت اخیر و قبل از رکوع امام اقتدا کند، خواندن حمد و سوره بر او واجب است المسأله الثانيه و العشرون کتاب الصلاه

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: هرگاه ماموم در دو رکعت اخیر و قبل از رکوع امام اقتدا کند، خواندن حمد و سوره بر او واجب است.

المسأله الرابعه و العشرون

إذا أدرك المأموم الإمام في الأخيرتين فدخل في الصلاه معه قبل ركوعه، وجب عليه قراءة الفاتحه و السوره إذا أمهله لهما، و إلا كفته الفاتحه على ما مرّ الخ.

بحث ما در مسئله ی بیست و چهارم است و در آن دو فرع وجود دارد:

فرع اول

فرع اول این است که اگر من وارد شدم و دیدم که امام در رکعت سوم و چهارم است، یعنی یا ظهر و یا عشاء، اگر من بدانم که اگر اقتدا کنم، امام را درک می کنم یا هم حمد را می توانم بخوانم و هم سوره را، چه بهتر، می توانم اقتدا کنم، مثلاً امام تسبیحات اربعه را می خواند و من حمد و سوره را و اگر نمی تواند هر دو را، لا- اقل یکی را بخواند بنام فاتحه، این فرع اول است.

ص: ۸

فرع دوم

فرع دوم این است، من اگر وارد شوم، می دانم که نه حمد را می رسم و نه سوره را، فرض کنید که امام در تسبیحه ی اخیر است و اگر من اقتدا کنم، به او نمی رسم یعنی نه حمد را می توانم بخوانم و نه سوره را. آیا من می توانم اقتدا کنم یا نه؟

بنابراین، در مسئله ی بیست و چهارم دو فرع داریم، فرع اول هم خودش خیلی روشن است و هم دلیلش ، اگر امام را در رکعت سوم و چهارم درک کردم، می دانم اگر اقتدا کنم، به حمد و سوره می رسم، یا اقل به حمد می رسم، دومی مشکل است، من اگر وارد بشوم، اصلاً امام را درک نمی کنم، یعنی حمد را و نه سوره را، امام فوراً به رکوع می رود و من در «الحمد لله رب العالمین» هستم، آیا من می توانم در اینجا اقتدا کنم یا نه؟

دیدگاه مرحوم سید در فرع اول

مرحوم سید می فرماید: بهتر این است که اقتدا نکنند و صبر نمایند تا امام به رکوع برود و آن وقت اقتدا کنند، چون حمد و سوره در این صورت ساقط است، اما دلیل فرع اول، که امام را من می توانم درک کنم، هم حمد و هم سوره را یا تنها حمد را، در این زمینه دو روایت داریم، یکی روایت زراره است که قبلاً خواندیم، دیگری هم ذیل روایت عبد الرحمن بن حجاج، روایت زراره:

۱: و باسناده (بر می گردد به اسناد شیخ) عن الحسين بن سعيد اهوازی، عن محمد بن أبي عمير، عن عمر بن أذينة، عن زراره عن أبي جعفر عليه السلام سند نور علی نور است ، قال: «إذا أدرك الرجل بعض الصلاة و فاتته بعض خلف إمام يحتسب بالصلاة خلفه جعل أوّل ما أدرك أوّل صلاته إن أدرك من الظهر أو من العصر أو من العشاء ركعتين و فاتته ركعتان قرء في كلّ ركعه ممّا أدرك خلف إمام في نفسه بأّم الكتاب و سوره، فإن لم يدرك السوره تامّه أجزأته أمّ الكتاب فإذا سلم الإمام قام فصلّي ركعتين لا- يقرء فيهما، لأن الصلاة إنّما فيها (في) بالأولتين في كلّ ركعه بأّم الكتاب و سوره، و في الأخيرتين لا يقرء فيهما، إنّما هو تسبيح و تكبير و تهليل و دعاء ليس فيهما قراءه، و إن أدرك ركعه قرء فيها خلف الإمام، فإذا سلم الإمام قام فقرء بأّم الكتاب و سوره ثم قعد فتشهد، ثم قام فصلّي ركعتين ليس فيهما قراءه» و رواه الصدوق باسناده عن عمر بن أذينة مثله إلا أنّه اسقط قوله: فإن لم يدرك السوره تامّه أجزأته أمّ الكتاب، و ترك أيضاً من قوله: قلا- يقرء فيهما إلى قوله: لا- يقرء فيهما. الوسائل، ج ۵، الباب ۴۷ من أبواب صلاة الجماعة، الحديث ۴.

۲: اما روایت مرحوم عبد الرحمن بن حجاج را دیروز نقل کردیم، ولی آنکه مربوط به امروز است، نقل نکردیم و لذا از وسائل اضافه کنیم

«قال: و سألته عن الرجل الذي يدرك الركعتين الأخيرتين من الصلاة كيف يصنع بالقراءة؟ فقال: إقرأ فيهما فإنتهما لك الأوتان (یعنی حمد و سوره را بخوان، ولی این قسمت را ندارد که اگر وقت برای خواندن سوره نداشت، اکتفا به فاتحه الكتاب بکند بلکه دارد که هردو را بخواند) و لا تجعل أول صلاتك آخرها. الوسائل، ج ۵، الباب ۴۷ من أبواب صلاة الجماعة»، الحديث.

بنابراین، ما روایت روشنی داریم که اگر امام در رکعت سوم و چهارم است و من رکعت اولم هست، اگر توانستم هردو را می خوانم و اگر نشد، صریح روایت زراره این است که فاتحه الكتاب را بخوان. این فرع اول بود.

فرع دوم

فرع دوم این است که من رسیدم و دیدم که امام در تسبیح اخیر است و اگر بخواهم اقتدا کنم نه به سوره می رسم و نه به فاتحه الكتاب، آیا می توانم اقتدا کنم یا نه؟ اگر اقتدا کنم، دوتا دلیل با هم متعارض است و آن دو دلیل عبارت است از دلیل متابعت که می گوید باید از امام متابعت کرد، اگر متابعت کنم، حمد را نمی توانم بخوانم، اگر حمد را بخوانم، متابعت نمی توانم بکنم، فلذا هردو دلیل ساقط می شود، وقتی هردو دلیل ساقط شد، احتیاط این است که اقتدا نکنم، امام برود به رکوع و در رکوع اقتدا کنم و حمد از من ساقط است و اگر اقتدا کنم، دو دلیل با همدیگر می جنگند، دلیل متابعت می گوید برو همراه امام هر چند فاتحه الكتاب را نخوانی، اما «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب» می گوید، حتما باید فاتحه الكتاب را بخوانی، هردو تعارض کردند و چون هیچکدام بر دیگری ترجیحی ندارد، ناچاریم که عمل به احتیاط کنیم و بعدا اقتدا کنیم، مگر اینکه کسی حرف ما را بزند و بگوید که متابعت یک امر عرفی است، فلذا اگر امام را در رکوع درک نکرد، در سجود، در سجود هم درک نکرد، و در تشهد کرد، باز هم کافی است.

إذا أدرك المأموم الإمام في الأخيرتين فدخل في الصلاة معه قبل ركوعه، (فرع اول) وجب عليه قراءه الفاتحه و السوره إذا أمهله لهما، و إلا كفته الفاتحه على ما مرّ (دليلش روايت صحيحه زراره و ذيل روايت عبد الرحمن بن حجاج بود، البته ذيل او گفت فقط حمد و سوره را بخواند، اما مهلت و عدم مهلت را بحث نکرد)، فرع دوم: و لو علم أنه لو دخل معه لم يدخله لإتمام الفاتحه أيضاً، فالأحوط عدم الإحرام (چرا احوط عدم الإحرام است؟ چون دليل با همدیگر تعارض می کند، دليل متابعت می گوید برو، حدیث «لا صلاة إلا بفاتحه الكتاب» می گوید حمد و سوره را بخوان) إلا بعد ركوعه، فيحرم حينئذ و يركع معه، وليس عليه الفاتحه حينئذ.

إذا حضر المأموم الجماعة، و لم يدر أنّ الإمام في الأوليين أو الأخيرتين، قرأ الحمد و السوره بقصد القربه الخ.

مسئله ی بیست و پنجم این است که من وارد شدم، ولی نمی دانم که امام در رکعتین اولتین است تا من قرائت و فاتحه الكتاب را نخوانم، یا در رکعتین اخیرتین است تا من فاتحه الكتاب را بخوانم و گاهی برای انسان یک چنین اتفاقی می افتد که امام مشغول نماز است و نمی داند که در رکعتین اولتین است تا من ساکت بشوم و قرائت را نخوانم یا در رکعتین اخیرتین است تا من به جای تسبیحه ی او، فاتحه الكتاب را بخوانم؟

ایشان می فرماید: احتیاطاً این آدم تکبیر را بگوید و حمد و سوره را رجاء بخواند، چرا؟ چون اگر رکعتین اخیرتین باشد، حمد و سوره اش مورد دارد و این هم حمد و سوره را خوانده و اگر در رکعتین اولتین باشد، مضر نیست، کاری غیر واجب را انجام داده است، پس حق دارد این آدم اقتدا کند، حمد و سوره را رجاء بخواند، اگر رکعت سوم و چهارم امام باشد، حمد و سوره ی این آدم به موقع است، اما اگر اولتین باشد، در اولتین حمد و سوره واجب نیست، چه اشکال دارد که من غیر واجب را انجام بدهم؟

من در اینجا یک سوال دارم و آن این است که آیا جایگاه این مسئله در صلوات جهریه است یا در صلوات اخفاتیه؟ من وارد مسجد بشوم و ندانم که امام در کعتین اولتین است یا رکعتین اخیرتین، که اگر اخیرتین باشد، حتماً باید بخوانم و اگر در اولتین باشد، خواندن واجب نیست، آیا جایگاه این مسئله در صلوات جهریه است یا در صلوات اخفاتیه؟ در صلوات اخفاتیه، اصلاً در صلوات جهریه متصور نیست. چرا؟ زیرا یا صدای امام را می شنوم یا نمی شنوم، اگر صدای امام را می شنوم، می فهمم که امام یا در رکعتین است یا در اولتین، اما اگر صدای امام را نشنوم، به کسانی که به بغل دستم قرار دارند نگاه می کنم، اگر دیدم که ساکت هستند، می فهمم که در اولتین است و اگر دیدم که زیر لب چیزی می خوانند، می فهمم که در اخیرتین است.

بنابراین، جایگاه این مسئله نمی تواند صلوات جهریه باشد، قهراً باید صلوات اخفاتیه باشد، قطعاً باید در صلوات اخفاتیه باشد، در صلوات اخفاتیه یک مشکلی است و آن اینکه بعضی ها حرام دانسته اند، گفتیم در صلوات اخفاتیه قرائت ماموم، در جایی که همهمه ی امام را نمی شنود، بعضی ها حرام دانسته اند و بعضی مکروه،

بنابراین، من نمی توانم قصد قربت کنم و بگویم من حمد و سوره را می خوانم، اگر در رکعتین اخیرتین است، جا دارد و اگر در رکعتین اولتین است، پس قصد قربت می کنم، مسئله اینطور نیست، بلکه اختلافی است، یعنی در صلوات اخفاتیه سه قول وجود دارد:

الف: قول بالتحريم، ب: و قول بالکراهه،

ج: و قول بالجواز، فلذا مسئله به این صافی و روشنی هم نیست که بگویند من حمد و سوره را می خوانم و اگر رکعتین اخیرتین است که چه بهتر، و اگر رکعتین اولتین است، جایز است، بلکه بنا به بعضی اقوال حرام است و بنا به بعضی از اقوال مکروه است و بنا به بعضی از اقوال جایز.

بنابراین، این مسئله اصلاً موضوع ندارد، اگر در جهریه باشد، شک ندارم و رفع شک می‌کنم، یا به وسیله‌ی امام یا به وسیله‌ی ماموم و اگر در صلوات اخفاتیه باشد، جای شک است، اما احتمال می‌دهم که رکعت اول و دوم باشد و خواندن قرائت حرام باشد، این مشکل است، چون این مشکل است، مرحوم آیه الله حکیم و آیه الله خوئی گفته اند که ما رفع شک از جای دیگر می‌کنیم، یعنی به وسیله استصحاب رفع شک می‌کنیم و ما استصحاب می‌کنیم و ثابت می‌کنیم که این دو رکعت، رکعت اولتین است، پس وارد شود و حمد و سوره را نخواند، چطور استصحاب می‌کنند؟

من استصحاب را تقریر می‌کنم، کسانی که مبنای ما را در استصحاب ازلی می‌دانند، می‌توانند اشکال کنند، من نخست بیان این دو بزرگوار را عرض می‌کنم و سپس اشکال می‌کنم، این دو بزرگوار می‌گویند ما از طریق استصحاب رفع شک می‌کنیم، رفع شبهه و ثابت می‌کنیم که این رکعت امام، رکعت اول است، سابقاً امام در رکعت اول بود، نمی‌دانیم که از رکعت اول خارج شده یا نه؟ اصاله بقاء امام در رکعت اول، پس اقتدا کن و حمد و سوره را نخوان، از این راه وارد می‌شوند، ما نسبت به این استصحاب اشکال داریم،

اشکال این است که اقتدا بر امام در صورتی مسقط حمد و سوره است که من اقتدا کنم به امام، موصوفاً بآنچه فی أحد الأولتین، حمد و سوره موقعی ساقط است که من اقتدا کنم به امام در حالی که در یکی از دو رکعت اول است، این حالت سابقه ندارد، آنکه حالت سابقه دارد، امام در رکعت اول بود و اصل بقاء او در رکعت اول است، ولی این موضوع اثر نیست، موضوع اثر، اقتدا به امامی است که در رکعت اول بود، اولی این است که امام در رکعت اول بود، این اثر ندارد، آنکه اثر دارد، من اقتدا کنم به امامی که در رکعت اول است، این حالت سابقه ندارد، من کی به این امام اقتدا کردم که در رکعت اول بود؟

به بیان دیگر موضوع ما مرکب از دو چیز است:

۱: الإقتداء خلف الإمام،

۲: اقتدا فی زمان کان فی الرکعتین الأولتین، این دومی محرز نیست، اقتدا خلف الإمام محرز است، اما اقتدا به امامی که در رکعتین اولتین است، این حالت سابقه ندارد، کی من به این اقتدا کرده بودم که امام در رکعتین اولتین است، این اشکال ما به مرحوم حکیم و خوئی در استصحابات ازلی وارد است و کسانی که استصحابات ازلی را درست خوانده اند، استصحاب عدم قرشیت، این اشکال را بهتر متوجه می شوند، همیشه وحدت حکم، تابع وحدت موضوع است، موضوع باید واحد باشد، تا وحدت حکم باشد، ثبوت القراءه رفته روی یک موضوع مرکب و آن موضوع مرکب عبارت است از: الإقتدا خلف الام و هو فی الرکعتین الأولتین، این مرکب حالت سابقه ندارد، اما اینکه امام در رکعتین اولتین بود، این به درد من نمی خورد، امام در رکعتین اولتینش موضوع برای ثبوت قرائت نیست، ثبوت قرائت موضوع مرکب است: الإقتداء خلف امام و هو فی الرکعتین الأولتین، این حالت سابقه ندارد، همیشه این آقایان خلط می کنند و می گویند دو چیز داریم، اقتدا هست، امام هم که در رکعت اول است.

ما می گوئیم این فایده ندارد، چون یکی در شرق و دیگری در غرب است.

به بیان دیگر ما هم قبول داریم که هم اقتدا هست و هم اولتین، استصحاب اولتین کردیم، ولی این استصحاب فائده ندارد، چون اقتدا این طرف واقع شده، رکعت اولتین هم در طرف دیگر، و حال آنکه این دو را با همدیگر جوش بدهیم و بگوئیم اقتدایت بامام و هو فی الأولتین، این مرکب، حالت سابقه ندارد، یکی در شرق است و دیگری در غرب، اقتدا کردم و وارد شدم و تکبیر را گفتم، امام هم در رکعتین اولتین است، استصحاب کردم، می گوئیم استصحاب اولتین یک طرف، اقتدا یک طرف، موضوع حکم نیست، بلکه باید این دو مرکباً حالت سابقه داشته باشد، یسقط القراءه، کی؟ در اقتداء به امامی که در رکعتین اولتین است، این صفت و موصوف حالت سابقه ندارد.

ص: ۱۴

بنابراین، از این راه هم ما نمی توانیم موضوع را احراز کنیم، پس مسئله را بگویم، مسئله این است که من وارد مسجد شدم، نمی دانم که امام در رکعت اولتین است یا در رکعتین اخیرتین، ما عرض کردیم سید می فرماید که وارد بشود، قرائت را بخواند قربه إلی الله، لو صادف الإخیرتین، قرائت به مورد است، لو صادف الأولتین، قرائت امر مستحب است، ما تجزیه و تحلیل کردیم و گفتیم اولاً در صلوات جهریه، مسئله موضوع ندارد، چون امام در رک می کند که امام در اولتین است یا در اخیرتین، اگر در اولتین باشد، یا صدای امام را می شنود یا سکوت مامومین را، اگر اخیرتین باشد، هر چند صدای امام را نمی شنود، اما حرف زدن ماموم را می شنود، و اگر در صلوات اخفاتیه باشد، بفرمایید که من در آنجا نمی توانم حمد و سوره را بخوانم، چون بعضی ها حمد و سوره را در رکعتین اولتین حرام می دانند، از این رو من نمی توانم حمد و سوره را بخوانم قربه إلی الله، اگر اخیرتین باشد، می توانم بخوانم، اما اگر اولتین باشد، بنا به عقیده ی بعضی حرام است، بهتر این است که این آدم اقتدا نکند، مرحوم حکیم و خوئی می گویند ما با استصحاب احراز موضوع می کنیم، یعنی امام در رکعتین اولتین است، چطور؟ می گویم سقوط قرائت رفته روی دو موضوع:

الف: به امام اقتدا کن، ب: امام هم در رکعتین اولتین است، اقتدا را بالوجدان احراز می کنیم، رکعتین اولتین را هم بالأصل احراز می کنیم، موضوع مرکب، احدهما را بالوجدان احراز کردیم، موضوع، اقتداست، یعنی اقتدا به امام وجدانی است، آن دیگری را هم که امام در رکعت اول است، بالأصل احراز می کنیم، ما می گوئیم موضوع دو چیزی جدا از هم نیستند، که بگوئیم یکی اقتداست که بالوجدان محرز است، آن دیگری رکعتین اولتین است و آن را بالأصل احراز کنیم، بلکه باید این دو با همدیگر جوش بخورند، موضوع واحد باشند برای حکم واحد، حکم واحد کدام است؟ تسقط القراءه، این حکم است، موضوع باید واحد باشد، واحد چیه؟ الأقتداء بامام، هو فی الرکعتین الأولتین، این حالت سابقه ندارد.

بله! به صورت تک تک، محرز هستند، یعنی یکی بالوجدان و دیگری بالأصل محرز است، ولی تک تک موضوع نیست، موضوع مرکب است، همیشه حکم واحد، موضوع واحد می خواهد، حکم واحد کدام است؟ تسقط القراءة، این حکم است، موضوعش کدام است؟ موضوعش دو چیز پراکنده نیست تا بگوییم یکی اقتداست، دیگری هم امام در رکعتین اولتین است، بلکه صفت و موصوف است، اقتدا یا امام، هو فی الركعتین الأولتین، مجموع حالت سابقه ندارد.

بنابراین، راهی که این دو بزرگوار انتخاب کرده اند، موضوع را ثابت نمی کند، از نظر ما امر دایر است بین جواز و حرمت، زیرا در صلوات اخفاتیه، بعضی ها خواندن قرائت خلف الإمام را حرام می داند، امر دایر است بین وجوب و حرمت، قصد قربت متمشی نمی شود، پس این آدم اقتدا نکند حتی تتبیین له الحال، معلوم بشود که آیا در رکعتین اولتین است یا در اخیرتین.

خلاصه مسئله را در استصحابات عدم ازلی ببینید، ما کراراً در آنجا گفته ایم که وحدت حکم، وحدت موضوع می خواهد، به قول حضرت امام رحمه الله علیه یکی در شرق و دیگری در غرب فایده ندارد، بلکه باید این دو با همدیگر جوش بخورند و اگر جوش بخورند، صفت و موصوف حالت سابقه ندارد، تک تک شان حالت سابقه دارد، منتها یکی بالوجدان محرز است و دیگری بالأصل، اما جفت شان را یکی قرار بدسیم، حالت سابقه ندارد، جفت شان که الأقتداء یا امام و هو فی الركعتین الثانیه أو الأولى، این حالت سابقه ندارد، پس از نظر ما بهتر این است که صبر کند حتی تتبیین له الحال.

متن درس خارج فقه حضرت آیت الله جعفر سبحانی – دوشنبه ۲۹ شهریور ماه کتاب الصلاة

إذا تخيل أنّ الإمام في الأوليين فترك القراءة ثمّ أنّه في الأخيرتين الخ.

بحث ما در مسئله ی بیست و ششم است و در آن چند فرع وجود دارد:

فرع اول

فرع اول این است که اگر من تصور و خیال کنم که امام در دو رکعت اول است، یعنی وارد مسجد شدم و اقتدا کردم و خیال نمودم که امام در دو رکعت اول است، از این رو حمد و سوره را نخواندم، بعداً معلوم شد که امام در دو رکعت اخیر است، یعنی در رکعت سوم و چهارم است، وظیفه ی من خواندن حمد و سوره است، البته امام هم وظیفه اش تسبیحات اربعه است، این دو حالت دارد، گاهی من هنوز امام به رکوع نرفته، واقع را می فهمم، یعنی می فهمم که امام در سوم است و من در اول هستم، اگر قبل از رفتن امام به رکوع فهمیدم، باید من شروع به خواندن حمد کنم، یعنی وظیفه ی من خواندن حمد است، اما اگر در رکوع امام بفهمم، نمی توانم ساکت بنشینم، باید حمد را بخوانم، البته در اینجا صوری است و آن اینکه اگر من حمد را خواندم و چنانچه به امام به رکوع می رسم، چه بهتر، و اگر در رکوع به امام نمی رسم، کلّ علی میناه.

ما معتقدیم که اگر عقب بماند، اشکالی ندارد چون تبعیت یک معنای عرفی است، اما در اینجا دو احتمال دیگر هم است و آن این است که عدول به انفراد کند، کسانی که می گویند تبعیت خیلی دقیق است، حالا که تبعیت ممکن نیست، عدول به انفراد کند، در هر صورت مسئله در جایی است که امام در رکعت سوم و چهارم است و من وارد شدم و خیال کردم که در دو رکعت اول است، چیزی نگفتم، ولی قبل از رکوع فهمیدم، حتماً باید فاتحه را بخوانم، حالا یا جماعت را ادامه می دهیم طبق عقیده ی ما، یا اگر دیدیم که فاصله خیلی زیاد است، قصد فرادا می کنیم، اما اگر بعد از آنکه امام به رکوع رفت، من فهمیدم که رکعت سوم بوده نه رکعت اول، من قرائت را ترک کردم، جماعت من صحیح است یا نه؟ صحیح است، چرا؟ «لا- تعاد الصلاة إلّا من خمس» من بعد از رکوع فهمیدم، فلذا مشکلی بر من نیست، این فرع اول است، پس فرع اول این بود که در اولین است و حال آنکه در آخرین بوده، این خودش دو حالت دارد، اگر قبل از رکوع فهمیدم، حتماً باید فاتحه را بخوانم، اگر مشکلی هم پیدا شد، دو راه دارد، یا ادامه می دهم یا قصد فرادا می کنم، اما اگر بعد از رکوع باشد، مشکلی نیست، ترک قرائت سهواً مایه ی بطلان نیست.

ص: ۱۷

فرع دوم

فرع دوم عکس فرع اول است، یعنی خیال کردم که امام در اخیرتین است، معلوم شد که امام در اولین است، من هم اشتباهاً حمد و سوره را خوانده بودم، آیا خواندن حمد و سوره مبطل است یا مبطل نیست، من خیال کردم که در اولین است، حمد را

خواندم، بعد معلوم شد که امام در آخرین است، آیا حمدی که من خواندم، مایه ی بطلان است یا نه، فرق نمی کند که قبل از رکوع بفهمم یا بعد از رکوع، آیا مبطل است یا مبطل نیست؟

مبطل نیست، «لا تعاد الصلاة إلا من خمس» یا زیادی یا نقیصه، هیچکدام از اینها مبطل نیست، مگر این پنج تا، غیر این پنج تا زیادی و نقیصه اش مسلماً مبطل نیست، خصوصاً اگر عن نسیان و سهو باشد. تمّ الکلام فی المسأله السادسه و العشرون.

متن عروه

إذا تخيّل أنّ الإمام في الأوليين فترك القراءة ثمّ تبين أنّه في الأخيرتين، فإن كان التبين قبل الركوع، قرء و لو الحمد فقط و لحقه، و إن كان بعده (ركوع) صحّت صلاته، (چون ترك قرائت عن سهو مبطل نیست) و إذا تخيّل أنّه في إحدى الأخيرتين فقرأ، ثمّ تبين كونه في الأوليين (این قرائت مضر نیست) فلا بأس، و لو تبين في أثنائها لا يجب إتمامها (القراءة). يني تا گفتم: اهدنا الصراط المستقيم، دیدم که امام هم در رکعت اول است، همانجا من قرائت را قطع می کنم و زیادی مبطل نیست.

المسأله السابعه و العشرون

مسئله ی بیست و هفتم دارای پنج فرع است که دو فرع آن را در این جلسه و سه فرع دیگر را در جلسه ی آینده مورد بررسی قرار می دهیم:

ص: ۱۸

اگر من وارد مسجد شدم و شروع به نافله کردم، خواه این نوافل، نوافل یومیه باشد یا مطلق نماز مستحب، در همین هنگام بود که نماز جماعت هم شروع شد، من چه کار کنم؟ می گویند نافله را قطع می کند و فریضه را انجام می دهد در اینجا یقطع النافله.

پس موضوع بحث در جایی است که من وارد مسجد شدم و شروع کردم به نافله خواندن، در همین هنگام بود که امام جماعت آمد و گفت: «قد قامت الصلاة» و شروع کرد به فریضه، من در اینجا جماعت در فریضه را مقدم بر نافله می کنم چه می کنم؟ نافله را قطع می کنم، آنگاه وارد فریضه می شوم، کی؟ به شرط اینکه بدانم اگر این نافله را ادامه بدهم، به جماعت نمی رسم، اما چنانچه بدانم که اگر نافله را ادامه بدهم، به جماعت می رسم، چون من نافله را تند و سریع می خوانم، و حال آنکه امام فریضه را آرام آرام می خواند اینجا دیگر قطع کردن معنا ندارد قطع در جایی است که بدانم اگر نافله را بخوانم به جماعت نمی رسم، سؤال من این است که من به جماعت نمی رسم، آیا فقط به یک رکعت نمی رسم ولو به سه رکعت می رسم یا اصلاً به جماعت نمی رسم، این دو حالت دارد اگر من نافله را ادامه دهم، من به جماعت نمی رسم، آیا یک رکعت جماعت از من کم می شود یا اصلاً به جماعت نمی رسم؟ علی الظاهر هر دو صورت را می گیرد یا به یک رکعت نمی رسم و به بقیه می رسم یا اصلاً به جماعت نمی رسم فلذا فرق نمی کند:

متن عروه

إذا كان مشغلاً به نافله فاقیمت الجماعة و خاف من إتمامها (نافله) عدم إدراك الجماعة ولو كان بفوت الركعة الأولى منها جاز له قطعها، بل استحَبَّ ذلك (حتى در صورت ابتدا، این در صورت استدامه است در صورت ابتدا هم همین طور است، مثلاً من وارد مسجد شدم و هنوز نافله را شروع نکرده بودم که امام گفت: «قد قامت الصلاة» اینجا هم من باید نافله را ترک کنم) بل استحَبَّ ذلك ولو قبل احرام الإمام للصلاة، یک موقع امام می گوید الله اکبر و من نافله را قطع می کنم، ولی گاهی حتی تکبیره الحرام (الله اکبر) را هم نگفته، من در نافله هستم قطع می کنم، کی؟ اگر بدانم که نماز جماعت از من فوت می شود.

بحث ما اینجاست که من وارد مسجد شدم و شروع کردم به نافله، اتفاقاً جماعت منعقد شد من نافله را می توانم قطع کنم، کی؟ به شرط اینکه بدانم اگر من نافله را ادامه بدهم به جماعت نمی رسم ولو یک رکعت از من فوت می شود، یک رکعت جماعت افضل از این است که من نافله را ادامه دهم من غیر فرق این که من در نافله باشم و هنوز امام تکبیر الاحرام نگفته، یعنی مؤذن گفته «قد قامت الصلاة» ولی امام الله اکبر نگفته، من قطع می کنم یا هم مؤذن گفت و هم امام، من قطع می کنم.

« علی کل تقدیر» من می توانم قطع کنم اگر نافله سبب فوت جماعت می شود، سواء كان که من در نافله باشم و امام لم یحرم یا امام احرم.

کلمات علما

۱: قال الشيخ في «الخلافة»: إذا شرع في نافله فأحرم الإمام، قطعها إن خشي الفوات، تحصيلاً لفضيله الجماعه سواء خاف فوت النافله، أو لا، ولو لم يخف الفوات، أتم النافله، ثم دخل في الفريضة.

۲: قال المحقق: إذا شرع المأموم في نافله، فأحرم الإمام، قطعها، واستأنف إذا خشي الفوات، وإلا أتم ركعتين استحباباً. و إلا اگر نه امام تند نمی خواند، بلکه آرام آرام می خواند، من نافله را تمام می کنم، آنگاه وارد جماعت می شوم.

«علی ای حال» اگر می داند که می تواند جمع کند بین نافله و فريضة، چه بهتر، اما اگر نمی تواند جمع کند، ول کند، و نقلها فی «جواهر الکلام» عن «النافع» و «المنتهی» و «الدروس» و «البيان» و «اللمعه» و غيرها. المستدرک: ۷، الباب ۴۴ من أبواب صلاة الجماعة، الحديث ۱.

ص: ۲۰

مرحوم صاحب حدائق آدمی اخباری مسلک است و می گوید ما بر این مسئله دلیلی نداریم و فقط استحسان است، یعنی یک دلیل روشنی که این مسئله را برای ما بیان کند، نداریم که إذا اقمیت صلاه الجماعه، تو در نافله هستی، نافله را قطع کن و برو سراغ جماعت، کی؟ اگر دیدی که بینهما نمی توانی جمع کنی، می گوید هیچ دلیلی نداریم جز اعتبارات و یک سلسله مسائل استحسانی که مثلاً جماعت فضیلتش بالاست و نافله فضیلتش کم است، إذا دار الأمر بین فضیلت بالا و فضیلت کم، فضیلت بالا را درک کن، ولی در عین حال دو روایت هست، این دو روایت را ببینیم که دلیل بر این مسئله هست یا نه؟ آن دو روایت عبارت است از:

۱: الرضوی، یعنی (الفقه الرضوی) یعنی فقه امام رضا علیه السلام، یا این کتاب به قلم امام علیه السلام یا مال پدر صدوق است، به نظر من این کتاب مال پدر صدوق است، پدر صدوق کتابی دارد الشرائع، این همان است، چون عبارت شرائع با این کتاب یکی است: «و إن كنت فی صلاه النافله و اقیمت الصلاه، فأقطعها وصلّ الفریضه مع الامام». المستدرک: ج ۷، الباب ۴۴ من أبواب صلاه الجماعه، الحدیث ۱.

ج ۴، الباب ۴۴ من أبواب صلاه الجماعه، الحدیث ۱.

۲. صحیحہ عمر بن یزید: «أنه سأل أبا عبدالله عليه السلام عن الروايه التي يروون أنه لا ينبغي أن يتطوع في وقت فريضه، ما حدّ هذا الوقت؟ قال: إذا أخذ المقيم (اقامه گو) في الإقامه، فقال له: إن الناس يختلفون في الإقامه (یعنی یکی اقامه را در یک دقیقه می گوید، دیگری اقامه را در ده دقیقه می گوید، می فرماید تابع مقيم خودت باش) فقال: المقيم الذي تصلّى معه» آنکس که اقامه را می گوید، همان را حساب کن، او اگر تند می گوید، حساب کن تند، اگر طول می دهد، اشکالی ندارد، نافله را بخوان . الوسائل: ج ۴، الباب ۴۴ من أبواب صلاه الجماعه، الحدیث ۱

این روایت چطور دلیل می شود بر مسئله ی ما، مسئله ی ما این است که من داخل نماز مستحبی بودم، اتفاقاً جماعت منعقد شد؟ این روایت فقط یک صورت را می گیرد که همان ابتدا باشد، یعنی وارد شدم و هنوز شروع به نافله نکرده بودم، که مقیم شروع کرد به اقامه گفتن، اینجا می گویند لا تطوع، ولی بحث ما در اینجا نیست، بحث ما در استفاده است، یعنی من در حال خواندن نماز نافله بودم که مقیم شروع به اقامه کرد، استدلال با این روایت، مبنی بر القای خصوصیت است که بگوییم لا فرق بین الإبتداء و الإستدامة، خواه وارد بشوم و هنوز شروع به خواندن نافله نکرده بودم که مقیم شروع به اقامه گفتن کرد، یا شروع کرده بودم و اهدنا الصراط المستقیم را می گفتم که مقیم شروع به اقامه گفتن کرد، و الإستدلال مبنی علی إرادة الأعم من غیر فرق بین الإبتداء و الإستدامة، اتفاقاً مرحوم حدائق اعم را فهمیده و این روایت می تواند دلیل بر هر دو صورت باشد، یعنی هم جایی که فعلاً بحث ما نیست و هم جایی که فعلاً بحث ما است، ظاهراً حرف صاحب حدائق، حرف صحیحی باشد.

صاحب جواهر هم می گوید اعم است، یعنی از روایت می توانیم اعم را استفاده کنیم، فرق نمی کند بر اینکه من وارد بشوم و هنوز شروع به نماز نکرده بودم که یک مرتبه گفت، قد قامت الصلاة، یا شروع کرده بودم و رسیدم به و لا الضالین که شروع به اقامه کرد.

در اینجا یک مطلب باقی ماند و آن اینکه حضرت فرمود: «لا ینبغی سأل أبا عبدالله علیه السلام عن الروایه الّتی یروون أنّه لا ینبغی أن یتطوّع فی وقت فریضه، ما حدّ هذا الوقت؟ معنایش این است که انسان نماز خود را شروع نکند اگر در ابتدا باشد، و اگر در اثناء باشد، قطع کند، این قطع چرا مستحب است؟ زیرا از سه حالت خالی نیست، کسی نمی تواند بگوید قطع واجب است. چرا؟ چون مقدمه ی جماعت است، و قتی که جماعت مستحب شد، مقدمه اش نمی تواند واجب باشد، نمی توانیم بگوییم جاز، یعنی مباح است، چون اباحه در عبادت معنا ندارد، ناچاریم که بگوییم مستحب است، استحباب را از اینجا استفاده کنیم، پس این مسئله فاقد دلیل است، دو دلیل بیشتر ندارد، یکی فقه رضوی است، دیگری صحیحی ی عمر بن یزید، منتها به شرط اینکه القای خصوصیت کنیم بین الإبتداء و الإستدامة، من یک دلیل عقلی آوردم که این قطع باید مستحب باشد، نمی تواند واجب باشد، چون ذی المقدمه واجب نیست، چطور مقدمه اش واجب است، نمی توانیم بگوییم مباح است، چون اباحه در اینجا معنا ندارد، ناچاریم که بگوییم مستحب است، «تم الکلام فی الفرع الأول»، فرع اول این بود که در حالت نافله بودم که امام گفت: قد قامت الصلاة، این دو حالت پیدا کرد، گاهی هنوز شروع نکرده بودم، که امام گفت: قد قامت الصلاة و گاهی شروع کرده بودم که گفت قد قامت الصلاة.

قال: إذا أخذ المقيم (اقامه گو) في الإقامه، فقال له: إنَّ الناس يختلفون في الإقامه (یعنی یکی اقامه را در یک دقیقه می گوید، دیگری اقامه را در ده دقیقه می گوید، می فرماید تابع مقيم خودت باش) فقال: المقيم الذي تصلّى معه»

الفرع الثاني

فرع دوم با فرع اول جوهرأً فرق دارد، در فرع اول نافله می خواندم، منتها یا شروع نکرده بودم که امام گفت: «قد قامت الصلاة»، یا شروع کرده بودم که امام گفت: «قد قامت الصلاة»، ولی در فرع دوم نماز واجب را به صورت فرادا می خواندم، یعنی وارد مسجد شدم و دیدم جماعتی نیست فلذا نماز ظهر را شروع کردم، در اثنای نماز دیدم که جماعت بر پا شد، آیا من می توانم فریضه را قطع کنم، فرع اول نافله بود و کارش هم آسان بود، فرع دوم مشکل است، یعنی من نماز فریضه را می خوانم، آیا می توانم فریضه را قطع کنم یا نه؟

این دو حالت دارد:

الف: هنوز من وارد رکوع رکعت سوم نشدم، یعنی جایی عدول به نافله است، هنوز وارد رکوع رکعت سوم نشدم، جای عدول به نافله است که عدول کنم به نافله و از نافله هم قطع کنم، در اینجا من می توانم عدول به نافله کنم و قطع کنم و اقتدا کنم (یعدل إلى النافلة ثم يقطع) بعدا بلند می شود اقتدا می کند.

ب: یک دفعه من داخل شدم در رکوع رکعت سوم، در اینجا عدول به نافله معنا ندارد، نافله در دو رکعتی است و حال آنکه من وارد رکعت سوم شدم، در اینجا محال است، حتماً باید فریضه را به صورت فرادا تمام کند، اگر جماعت ممکن شد، اعاده می کند و اگر ممکن نشد، اعاده نمی کند.

پس فرع دوم دارای دو صورت شد، گاهی قبل از دخول در رکوع رکعت ثالثة است و گاهی بعد از رکوع، اگر می گوئیم يعدل إلى النافلة ثم يقطع، این در جایی است که وارد نشده، زمینه است، اما اگر داخل شده باشد، نمی تواند عدول به نافلة کند و سپس اقتدا نماید، مرحوم سید یک صورت دیگر را هم اضافه می کند و آن جایی است که قام إلى قیام رکعه الثالثه، بلند شده سبحان الله و الحمد لله را می خواند، اینجا هم می گوید احتیاط این است که عدول نکند، بلکه نماز را تمام کند، پس در دو صورت عدول نکند، إذا دخل فی رکوع الركعه الثالثه أو قام إلى قیام الركعه الثالثه، در اینجا ادامه بدهد، در غیر این دو صورت مانع ندارد که يعدل إلى النافلة ثم يقطع، بلا واسطه انجام ندهد، فریضه را نمی تواند قطع کند چون حرام است، بلکه عدول کند به نافلة و نافلة را تمام کند.

إذا كان مشتغلاً بالنافله، فأُقيمت الجماعة و خاف من إتمامها عدم إدراك الجماعة ولو كان بفوت الركعه الاولى منها جازله قطعها، بل استحَبَّ ذلك ولو قبل إجماع الإمام للصلاه.

فرع دوم: «ولو كان مشتغلاً بالفريضة منفرداً و خاف من إتمامها (فريضة) فوت الجماعة، استحَبَّ له العدول بها إلى النافلة و إتمامها (نافله) ركعتين إذا لم يتجاوز محلّ العدول بأن دخل فی رکوع الثالثه، بل الأحوط عدم العدول إذا قام إلى الثالثه و إن لم يدخل فی رکوعها» پس فرع دوم این شد که من در حال خواندن فریضه هستم که جماعت هم منعقد شد، اگر من هنوز وارد رکوع رکعت سوم نشده ام یا وارد قیامش نشده ام، اگر امکان دارد، جمع کنم بین نافلة و فریضه، یعنی عدول می کنم از فریضه به نافلة و نافلة را تمام می کنم، آنگاه اقتدا می کنم.

دلیل این مسئله چیست؟ اولاً کلمات علما را بخوانیم.

قال المحقق الحلّی: و إن كان فی فريضه، نقل نیته إلى النفل على الأفضل و أتم ركعتين شرائع الإسلام: ۱/۱۲۶.

و قال العلّامة الحلّی: و لو كان فريضه، أستحبّ له أن ينقل النية إلى النفل و يتمّها اثنتين استحباباً، ثمّ يدخل معه في الصلاة عند علمائنا، و هو أحد قولی الشافعی، للحاجه إلى فضل الجماعه «تذکره الفقهاء: ۴/۳۳۶. انسان هم فضیلت جماعت را درک کند و خلافی انجام نداده باشد، این در صورتی است که اتمام نافله مضرّ به جماعت نباشد، اما اگر اتمام نافله مضرّ به جماعت باشد، حکمش را در جلسه ی آینده بیان خواهیم نمود.

دلیل مسئله

دلیل مسئله دو روایت است که عبارتند از:

۱: محمد بن یعقوب، عن محمد بن یحی، عن أحمد بن محمد، عن ابن أبي عمير، عن هشام ابن سالم، عن سليمان بن خالد قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل دخل المسجد فافتتح الصلاة فبينما هو قائم يصلي إذ أذن المؤذن و أقام الصلاة، قال: فليصل ركعتين (یعنی عدول کند به نافله و نافله را تمام کند، آنگاه اقتدا کند) ثمّ ليستأنف الصلاة مع الإمام و لیکن الركعتان تطوّعاً» الوسائل: ج ۵، الباب ۵۶ من أبواب صلاة الجماعه، الحدیث ۱.

۲: و عن محمد بن یحیی، عن أحمد بن محمد، عن عثمان بن عيسى، عن سماعة قال: «سألته عن رجل كان يصلي فخرج الإمام و قد صلى الرجل ركعة من صلاة فريضه قال: إن كان إماماً عدلاً فليصل أخرى و ينصرف، و يجعلهما تطوّعاً و ليدخل مع الإمام في صلاته كما هو (این روایت که می گوید عدول کند به نافله، این عدول نمی تواند واجب یا مباح باشد، بلکه حتماً باید مستحب باشد مانند فرع اول، نمی توانیم بگوییم که این عدول واجب است، چون ذی المقدمه واجب نیست تا مقدمه اش واجب باشد، اباحه هم معنا ندارد، قهراً عدول مستحب است، از این دو فرع معلوم شد که چرا مرحوم سید در یک صورت احتیاط کرد و آن جایی بود که إذا دخل فی قیام رکعه الثالثه، چون محل روایت جایی است که یک رکعت خوانده باشد یا حد اکثر دو رکعت خوانده باشد، اما اگر بیشتر خوانده باشد، این روایت آن مورد را نمی گیرد و لذا مرحوم سید می فرماید در دو جا فريضه را ادامه بدهد، یکی در جایی که دخل فی الركوع، دیگری در جایی که برای رکعت سوم بلند شده است، شما می توانید برای سید یک دلیلی هم بیاورید و آن این است که اگر ادامه بدهد، این مطابق احتیاط است، اگر عدول به نافله کند، عدول به نافله در همه جا جایز نیست، در جایی که عدول به نافله کنیم، ثمّ بدا له القطع، ولی در ما نحن فيه این گونه نیست، بلکه از اول می خواهیم زرنگی کنیم، عدول به نافله می کنیم که قطع کنیم، روایتش را انشاء الله می خوانم، عدول به نافله، پشت سرش قطع است، منتها در جایی که از اول بنائش قطع نباشد، بعداً بنا را بر قطع بگذارند، سوم، نماز را منهدم کند، رکعت را ول کند، این هم بنشینند و دو رکعت را تمام کند، منهدم کند قیام را و دو رکعت را تمام کند، این هم زیاده فی الفريضه. پس در حال قیام، یکی عین احتیاط است که ادامه بدهد فريضه را، دوم را دلیل برایش نداریم که عدول کند به نافله بخاطر قطع کردن، آنکه می گوید قطع جایز است، در جایی که بدا له القطع، سوم: قیام را منهدم کند، بنشینند دو رکعت تمام کنند، این هم زیاده فی الفريضه، فلذا بهتر این است که در دو صورت ادامه بدهد، یا در رکوع یا در قیام. و إن لم یکن إمام

عدل فليبن على صلاته كما هو و يصلّي ركعه أخرى و يجلس قدر ما يقول: «أشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، و أشهد أن محمداً عبده و رسوله» ثم يتم صلاته معه على ما استطاع، فإنّ التقيّه واسع، و ليس شيء من التقيّه إلا و صاحبها مأجور عليها إن شاء الله». الوسائل: ج ٥، الباب ٥٦ من أبواب صلاه الجماعة، الحديث ٢.

ص: ٢٥

ولو خاف من إتمامها ركعتين فوت الجماعة ولو الركعة الاولى منها جازله القطع بعد العدول إلى النافلة على الأقوى، وإن كان الأحوط عدم قطعها، بل إتمامها ركعتين وإن استلزم ذلك عدم إدراك الجماعة في ركعة أو ركعتين.

بل لو علم عدم إدراكها أصلاً إذا عدل إلى النافلة و أتمها، فالأولى والأحوط عدم العدول، وإتمام الفريضة ثم إعادتها جماعة إن أراد وأمكن.

متن درس خارج فقه حضرت آیت الله جعفر سبحانی - سه شنبه ۳۰ شهریور ماه کتاب الصلاة

Your browser does not support the audio tag

الفرع الاول

فرع اول این بود که من مشغول نافله بودم و اتفاقاً نماز جماعت منعقد شد. در اینجا فرموده‌اند که نافله را تمام کنید تا به جماعت برسید، و اگر نرسید نافله را قطع کنید.

بنابراین فرع اول در نافله است، که نافله مانع جماعت میشود. اگر امکانش هست تمامش کند، و اگر امکانش نیست قطع میکند و وارد جماعت میشود. البته در متن ندارد که تمام کند، و این را من اضافه میکنم. چون معلوم است، زیرا بحث در جایی است که نافله مزاحم باشد. اگر من بتوانم تمام کنم و بعداً به جماعت برسم خلف فرض است.

دلیلش را هم از دو روایت خواندیم.

الفرع الثاني

مشغول فريضة هستم و اگر بخوام ادامه بدهم جماعت را بتمامها درك نميكنم. در اینجا فرموده‌اند اگر شما وارد رکوع رکعت سوم نشده‌اید، خودت را به نافله منتقل و نماز را تمام کن، و به نماز جماعت وارد شو.

به جهت اینکه عدول به نافله با یک تشهد مختصر، من نافله را تمام کرده و وارد جماعت میشوم. پس در اولی قطع النافلة است ولی در دومی قطع الفريضة نیست بلکه فريضة را عدول به نافله ميکنم و بعداً وارد فريضة میشوم.

ص: ۲۶

اما اگر آمدیم برخاستم و در حال قیام هستم، نه اینکه وارد رکوع رکعت سوم شدم این فرع سوم است، فعلاً وارد فرع سوم نشده‌ایم - یک موقع در تشهد بودم که عدول به نافله کرده و تمام میکنم. اما یک موقع اینگونه نیست، برخاستم و در حال قیام هستم، آیا اینجا میتوانم عدول به نافله کنم یا نه؟

در اینجا مرحوم سید احتیاط میکند و میگوید شما حق ندارید عدول به نافله کنید، چون عدول به نافله محتاج به هدم قیام است، باید قیام را هدم کرده و بنشینیم که این زیادی در نماز است. پس چه بهتر از جماعت صرف نظر کند، و فريضة را تمام

مرحوم خوئی در اینجا یک بیانی دارد و میگوید این نوع زیادی مشمول ادله نیست، قیام اضافه بشود. آقای خوئی میگوید همین فرع دوم قیام را بشکند و بنشیند، میگوید لازمه‌اش زیادی قیام است، میگوید زیادی در صورتی مبطل است که از اول (تحقق زائداً) ولی در اینجا (لم يتحقق زائداً) بعداً زائد میشود. چون من نیت میکنم نافله را و ناچار میشوم قیام را بشکنم و قیام من رنگ زیادی پیدا میکند. روایتی که میگوید (من زاد فی صلاته فعلیه الاعاده) یعنی (تولّد) از اول (زائداً). اما اینجا (لم يتولد زائداً)، (تولّد صحیحاً)؛ چون من میخواهم عدول به نافله کنم (یطرء علیها عنوان الزیاده). ایشان چنین فرمایشی دارد. در عین حال در فرع سوم این را قبول نکرده است. در فرع سوم میخوانیم که این را قبول نکرده و فرق نگذاشته بین (تولّد زائداً) و (تولّد صحیحاً ثم طرء علیه زیادا). در هر صورت فکر میکنیم قول اول بهتر است.

علاوه بر این نکته‌های هست که می‌آید و آن این است که کسانی که می‌گویند عدول به نافله کند، عدول به نافله اشکالی ندارد، اما اگر از اول نظر عدول به نافله قطع باشد این در روایات نیست. در روایت هست که اگر کسی عدول به نافله کرد بعداً دلش خواست قطع کند، اشکالی ندارد، اما اگر از اول عدول به نافله کند (لغایه القطع) در روایات مانع است. و شما در اینجا می‌خواهید عدول به نافله کنید (لنیه القطع)؛ و این در روایات نیست.

إلی هنا تم الفرعان؛ فرع اول: نافله مانع از جماعت بود؛ گفتیم نافله را بشکن. دوم: فریضه مانع از جماعت بود، گفتیم اگر در تشهد هستی و هنوز وارد رکعت سوم نشدی، اینجا عدول به نافله کرده و تمام کن. اما اگر وارد قیام شدی، فیه قولان: قولی بر این است که به فریضه ادامه بدهد که این را ما گفتیم و مصنف هم همین را گفت. قول دوم هم می‌گوید بشکنی مشکلی ندارد چون زیادی در صورتی مبطل است که (تولّد من اول الامر زائداً). این هم فرع دوم.

الفرع الثالث

فرع سوم تقریباً همین فرع دوم است، اما وارد رکوع شدم، یعنی اگر وارد رکوع شدید دیگر قابل علاج نیست، زیرا ما نافله سه رکعتی نداریم. در اینجا چاره قول ما در قیام است که باید ادامه بدهد. اما تعجب است از مرحوم خوئی که می‌گوید در فرع دوم بشکند و دو رکعتی کند، لازمهاش این است که قیام زائد باشد. می‌گوید بله! زیادی در صورتی مبطل است که از اول الامر زائد باشد نه اینکه من به خاطر علاج زائد کردم. اما در اینجا این حرف را نمیزند. در اینجا هم باید بگوید اینجا هم رکوع را بشکند بنشیند و دو رکعتی تمام کند. اما در اینجا می‌گوید نه! (لا- تعاد الصلاة الا من خمسة الوقت والقبله والركوع) این اطلاق دارد هر رکوع را می‌گیرد خواه رکوعی که (تولّد زائداً أو صار زائداً) نه اینکه من عدول به نافله میکنم قهراً این رکوع رنگ زیادی می‌گیرد، می‌گوید اطلاق مستثنی هر دور را می‌گیرد (تولّد زائداً أو تولّد صحیحاً) اما به خاطر عمل من (صار زائداً). می‌گویم چه فرقی میکند بین (لا تعاد) و بین آن روایت (من زاد فی صلاته فعلیه الاعاده) آنجا هم زاد اطلاق دارد (زاد من اول الامر أو زاد فی الاصل) عدول کردم و این قیام زائد شد، ولذا ما فرمایش ایشان را در متمم فرع دوم نپذیرفتیم، در فرع دوم گفتیم حتماً ادامه بدهد، کما اینکه ایشان در فرع سوم می‌گوید ادامه بدهد.

(إذا لم يتجاوز بأن دخل في ركوع الثالثة بل الاحوط عدم القيام اذا قام إلى الثالثة و إن لم يدخل في ركوعها) ما هم حقش بود که جدا کنیم (ولو كان مشغلاً بالفريضة منفرداً و خاف من اتمامها فوت الجماعة استحباب له العدول بها الى النافله و اتمامها ركعتين).

الفرع الثالث

(إذا لم يتجاوز محلّ العدول بأن دخل في ركوع الركعه الثالثه) این فرع سوم است. در هر صورت حال میخواهد آن را متمم بگیرد یا مستقل، اگر وارد قیام شد یا وارد رکوع شد باید نماز را ادامه بدهد.

تم الكلام في الفروع الثلاثه:

۱. نافله مانع است. ۲. فريضة مانع است اما (قبل الدخول في القيام والركوع)، ۳. فريضة مانع است (بعد الدخول في القيام والركوع).

الفرع الرابع:

(ولو خاف من اتمامها ركعتين)، ما الفرق بين فرع دوم و چهارم؟ در دومی اگر بخواهم فريضة را ادامه بدهم اصلش به جماعت نمیرسم. ولی در اینجا اگر تمام کنم به يك ركعتش نمیرسم ولی به سه ركعت دیگر میرسم. (ولو خاف من اتمامها ركعتين فوت الركعه الاولى) يك ركعت از من فوت میشود چون (فوت الجماعة ولو الركعه) جماعت در اینجا مطرح نیست، در اینجا همان يك ركعت و دو ركعت مطرح است. سید در اینجا میگوید: ولو به خاطر يك ركعت این فريضة را عدول بر نافله کن، بعد از آنکه عدول به نافله کن تمام کن و به سه ركعت برس. به خاطر يك ركعت نماز جماعت این نماز فريضة را عدول به نافله کن و قطع کن.

مرحوم حکیم گفته که حتی عدول به نافله هم لازم نیست و قطع کند و سپس وارد جماعت بشود.

اما بیشترین محشّیها این قول را دارند که (و إن كان الاحوط عدم قطعها بل اتمامها رکعتین و إن استلزم ذلك عدم ادراک الجماعه فی رکعه أو رکعتین). پس مسئله سه قول شد.

قول اول این است که عدول به نافله کن و قطع کن، قول دوم این است که اصلاً عدول به نافله لازم نیست. قول سوم هم این است که قطع نکن، عدول به نافله کن و نافله را تمام کرده، بعداً به جماعت برس ولو یک رکعت از شما فوت شود.

فرق فرع چهارم با دوم چه شد؟ در فرع دوم اصلاً به جماعت نمیرسم، آنجا شما عدول به نافله کن و تمام کرده تا به جماعت برسید. اما در چهارمی به جماعت میرسم و یک رکعت از من فوت میشود. در اینجا سید میگوید عدول به نافله کند و قطع کند. مرحوم حکیم میگوید حتی عدول به نافله هم لازم نیست. اما آقایان دیگر میگویند آن قاعده را حفظ میکنیم. همان راهی که در فرع دوم گفتیم اینجا هم میگوییم.

امر دائر است بین دو قول (یعدل الی النافله ثم یقطع)، یا اینکه (یتّمها رکعتین) بعداً وارد جماعت میشود هر چند یک رکعت از او فوت شود. ظاهراً همان احتیاط را انتخاب میکنیم، دلیلش این است:

(و أما الثانی) که (عدم قطعها و اتمامها رکعتین؛ فلأنّ دلیل الوحید علی النقل من الفریضه الی النفل هو صحیحه سلیمان بن خالد و موثقه سماعه، موردهما هو العدول لغایه الاتمام لا لغایه القطع). پس معلوم میشود در متن فتوای واقعی نیامده.

فرع چهارم این است: (و لو ف خاف من اتمامها رکعتین فوت الرکعه الاولى منها) سید میگوید: (جاز له القطع بعد العدول الی النافله)، (و إن کان الاحوط عدم قطعها بل اتمامها رکعتین) این قول دوم؛ قول سوم هم قول مرحوم حکیم است. ما میگوییم احوط (اتمامها رکعتین) است. چرا؟ قول اول و دوم درست نیستند. قول اول چرا درست نیست؟ چون دلیلش روایت سلیمان و روایت دیگر است. حضرت که آنجا اجازه داد عدول به نافله کند، فرمود نافله را تمام کند. شما میگویید عدول به نافله کرده و بعداً قطع کند. پس قول اول درست نیست، قول مرحوم حکیم هم که بی دلیل است؛ قول سوم درست است. شما نماز فریضه را عدول به نافله کن، تمامش کن؛ هر مقدار که به جماعت رسیدی، رسیدی.

عبارت فرع سوم: (و لو خاف من اتمامها رکعتین فوت الرکعه الاولى منها، هنا ثلاثه قول: جاز أنه القطع بعد العدول الی النافله) قول دوم (عدم قطعها بل اتمامها رکعتین و إن استلزم ذلك عدم ادراک الجماعه فی رکعه أو رکعتین) قول سوم هم قول مرحوم جواهر و حکیم که میگویند قطع کن تا به جماعت برسی.

سومی دلیل میخواهد که ما دلیلش را نداریم، قول اول بی دلیل است. قول اول که میگوید عدول به نافله کن برای اینکه نافله را تمام کنی، شما اینجا عدول به نافله میکنید نه برای تمام کردن بلکه برای از بین بردن.

تم الکلام فی الفروع الاربعه: ۱. نافله مانع است ۲. فریضه مانع است، قبل از آنکه وارد قیام و رکوع رکعت سوم شوم. ۳. فریضه مانع است، اما دخل فی قیام یا رکوع رکعت سوم. ۴. فریضه مانع است نه از همه جماعت، بلکه از یک رکعتش مانع است.

اینجا سه قول است: سید گفت (یعدل الی النافله و یقطع)؛ حکیم گفت حتی عدول به نافله لازم نیست (یقطع). سوم ما گفتیم که اینجا ما عمل به سلیمان بن خالد میکنیم (یعدل الی النافله و یتمها) چون دلیل ما روایت سلیمان است و روایت سلیمان در جایی است که عدول به نافله کرده و تمام کند. تم الکلام فی الفروع الاربعه.

الفرع الخامس: (لو علم عدم ادراكها اصلاً)؛ من میدانم عدول به نافله بکنم باز اصلاً درک نمیکنم. امام آنچنان پیشتاز است که عدول من به نافله سبب نمیشود که من به جماعت برسم. قطعاً عدول شما به نافله حرام است. چون عدول به نافله برای این بود که به جماعت برسید، اگر عدول شما به نافله سبب عدم ادراک است این کار لغوی است (بل لو علم عدم ادراكها اصلاً إذا عدد الی النافله و اتمها فالاولی عدم العدول و اتمام الفریضه) اگر بعداً جماعتی شد اقتدا بکن و اگر جماعتی هم نبود که هیچ.

متن درس خارج فقه حضرت آیت الله جعفر سبحانی - چهارشنبه ۳۱ شهریور ماه کتاب الصلاة

Your browser does not support the audio tag

المسألة الثامنة والعشرون

مسئله ی بیست و هشتم کأنه ناظر به کلام مرحوم نراقی است. عرض کردیم اگر کسی وارد فریضه شد و دید اگر فریضه را تمام کند به جماعت نمی رسد. عرض کردیم نیتش را به نافله تبدیل کند فوراً نافله را به آخر برساند، برخیزد و به امام اقتدا کند.

مرحوم نراقی گفته این مسئله در جایی است که چهار رکعتی یا سه رکعتی را قصد کند، یعنی فریضه اش ظهرین یا عشا و مغرب باشد، اما در نماز صبح این مسئله نیست. من اگر وارد مسجد شدم و نماز صبح را شروع کرد و بعداً امامی آمد و جماعت را شروع کرد. می گوید اینجا من حق ندارم فریضه را به نافله تبدیل کنم. چرا؟ می گوید مورد روایات که همان روایت سلیمان و دیگری باشد مال جایی است که فریضه این آدم یا رباعی یا ثلاثی بوده، اینجاست که برمی گردد به نافله و تمام می کند. و اما آنجایی که از اول فریضه اش ثنائی و دو رکعتی است در آنجا حق به عدول به نافله ندارد.

ص: ۳۲

ولی ظاهراً این مطلب درست نیست چون در روایت دارد (و یصلی رکعتین)، اعم است، یا از اول نیتش وسیع بود، یا از اول نیتش کوتاه بود. فرق نمی کند نیتش ثلاثی و رباعی باشد یا از اول دو رکعتی باشد. ولی در اینجا سئوالی هست و آن این است که اگر از اول نیتش ثنائی بوده و تبدیل به نافله کند فرقی نمی کند و همان است. مگر اینکه بگوییم انسان فریضه را خیلی با آرامش انجام می دهد ولی در نافله آن شرایط لازم نیست و ممکن است نافله اخف از فریضه باشد.

(الظاهر عدم الفرق فی جواز العدول من الفریضه الی النافله لادراک الجماعه لا فرق بین کون الفریضه التي اشتغل بها کون ثنائیاً أو ثلاثیاً أو رباعیه ولكن قیل بالاختصاص بغير الثنائیه) گفته اند این روایات مال چهار رکعتی و سه رکعتی است نه مال

دو رکعتی ، چون دو رکعتی فریضه و نافله اش فرق نمی کند، مرحوم سید می فرماید فرقی نیست..

نکته اش همین است روایت دارد (و یصلی رکعتین) البته بیشتر ثلاثی و رباعی است، ولی ثنائی هم هست، در فریضه ثنائی یک چیزهایی شرط هست که در نافله شرط نیست، مانند استقرار و حتی می تواند در نافله به یک سبحان الله اکتفا کند. غرض اینکه نافله اخف از ثنائی واجب است.

المسألة التاسعة والعشرون

اگر مأمومی اقتدا به امام کرده ولی در حال قیام یادش آمد که من یک سجده را انجام ندادم، می شود و گاهی بعضی از مأموم ها مبتلا می شوند. خاطرش آمد که یک سجده را انجام نداده و یا تشهد را نخوانده. آیا همین که مأموم همراه امام است، این مجوز می شود برای اینکه برنگردد؟ می گوییم نه! مجرد اینکه پشت سر امام هستی، در رکعت دوم یا سوم، خاطرت آمد که سجده یا تشهد را ترک کردی، برگرد و تشهد یا سجده را اعاده کن و به امام برس. یا به امام برس ولو متأخراً، چون اقتدا یک افر عرفی است، یا قول دوم را انتخاب کن و قصد انفراد کن. علی ای حال مجرد تبعیت به امام سبب نمی شود که شما واجب را ترک کنی.

(لوقام المأموم مع الامام الى الركعه الثانيه) يادش آمد يه سجده ترك شده (أو الثالثه) يادش آمد كه تشهد نخوانده است (فذكر أنه ترك من الركعه السابقه سجداً أو سجدين أو تشهداً) وجب عليه العود للتدارك و حينئذ فإن لم يخرج عن صدق القندا بهيئه الجماعه عرفاً فيبقى على نيه الاقتدا) اگر فاصله خيلي نيست، امامي داريم كند و مأمومي تند داريم، فوراً به امام رسيد كه چه بهتر، (والأفينوي الانفراد).

المسأله الثلاثون

يجوز للمأموم الإتيان بالتكبيرات الست الافتتاحيه، قبل تحريم الإمام، ثم الإتيان بتكبيره الإحرام بعد إحرامه، و إن كان الإمام تاركاً له.

آقايان در قرائت خوانده اند كه هفت تكبير مستحب است. ولي غالب علما مي گویند شش تاى اول جنبه تمهيدى دارد و هفتمى تكبيره الاحرام است. مرحوم سيد مي فرمايد اگر مأمومي است پشت سر امام؛ امامي است كه به يك تكبير اكتفا مي كند، اما مأموم مي خواهد هفت تكبير را بگويد. آيا قبل از احرام امام من مي توانم اين شش تا را بگويم كه هفتمى را بعد از احرام امام بگويم؟ مي فرمايد: بله! شما شش تا را بگو و لو امام هنوز تكبيره الاحرام را نگفته، البته هفتمى را بايد زمانى بگويى كه امام تكبيره الاحرام را گفته است.

مرحوم سيد اين فتوا را مي گويد و رد مي شود و حال آنكه ما در كتاب صلاه خدمت مرحوم بروجردى، خاطرمان هست كه در آنجا دو قول است. يك قول اين است كه شش تا تمهيدى است و تكبيره الاحرام همان هفتمى است. اگر اين باشد اشكالى ندارد. يعنى شش تا را قبل از تكبيره امام بگو، هفتمى را موقعى بگو كه امام تكبير را بگويد.

اما بعضی معتقد هستند که هفت تا یک تکبیر است. همین که شروع می کنید الله اکبر، هفت تا مجموعاً یک تکبیر است. اگر این باشد حق ندارد قبل از تکبیر امام شروع کند. چرا؟ چون لازمه ی آن احرام قبل از احرام امام است، بنابراین فتوای سید مبنی بر این است که شش تا جنبه تمهیدی دارد و هفتمی در حکم تکبیره الاحرام است. اگر این باشد خوب است، شش تا را می گویم، و هفتمی را صبر می کنم و هر وقت امام گفت من هم می گویم. اما اگر بگوییم هفت تا من حیث المجموع تکبیر است من حق ندارم قبل از امام شروع کنم، والا لازمه اش احرام المأموم قبل از احرام الامام است.

المسأله الثالثون

يجوز للامام الاتيان للتكبيراه السنّ الافتتاحيه قبل تحريم الامام ثم الاتيان بتكبيره الاحرام بعد احرام الامام و إن كان الامام تارك لها.

عرض کردیم این مسأله مبنی بر این است که هفتمی تکبیر است و شش تای اول مقدمه است. اما اگر بگوییم مجموعش یک تکبیر است حق ندارد قبل از تکبیر امام شروع کند.

المسأله الحاديه والثلاثون

اگر آمدیم من اقتدا به امامی بکنم که در اجزاء و شرائط با هم اختلاف داریم. یکی از ما می گوید سوره واجب نیست و دیگری می گوید واجب است، یکی از ما می گوید تکبیر و رکوع واجب است و دیگر خلاف این را می گوید، یکی می گوید جلسه ی استراحت بعد از سجدتین واجب است، دیگری می گوید واجب نیست مانند علمای اهل سنت که بعد از سجدتین نمی نشینند و حال آنکه در فقه شان جلسه استراحت مستحب است ولی این مستحب را انجام نمی دهند.

علی ای حال اختلاف فتوی بین امام و مأموم هست. آیا در صورت اختلاف می توانند به همدیگر اقتدا کنند یا نه؟ مرحوم سید مسأله را شکافته و صورش را هم گفته. بعضی از صور جایز الاقتداء است و برخی دیگر جایز الاقتداء نیست.

صورت اول

مرحوم سید این صورت را سید نگفته است و لی من می گویم. اگر وارد مسجد شدم و امام هم عادل است، اصلاً نمی دانم که اختلاف داریم یا نداریم، احتمال اختلاف هست، ولی من می توانم اقتدا کنم. این را سید نگفته، چرا اقتدا جایز است؟ لجریان السیره، چون سیره اینگونه است. تا به حال نشده که کسی که می خواهد اقتدا کند از امام بازخواست کند. بلکه حمل به صحت کرده و اقتدا می کند.

پس در جایی که علم به خلاف نیست، «علی الظاهر» اقتدا جایز است.

صورت دوم

اگر آمدیم و امام قائل به وجوب سوره است، اما مأموم قائل به وجوب سوره نیست. امام سوره را به نیت قصد قربت خواند، یعنی نیست قربت مطلقه کرد، اشکالی ندارد و من اقتدا می کنم، چرا؟ چون نماز نسبت به سوره «بشرط لا» نیست، بلکه «لا بشرط» است. اگر امام قائل به وجوب است و نیت قصد قربت مطلقه کرد، من می توانم اقتدا بکنم. چرا می گوید به نیت قربت مطلقه؟ چون اگر امام به نیت وجوب بیاورد مشکل پیدا می شود. اما به نیت قربت مطلقه می آورد، چون ما گفتیم قصد وجوب و قصد ندب واجب نیست اضافه است. پس اگر امام قائل به وجوب است و مأموم قائل به وجوب نیست، اختلاف بینهما نیست، اقتدا کند به شرط اینکه امام نیت مطلقه کند نه نیت وجوب که مشکل پیدا کند.

همین صورت، ولی امام قائل به استحباب است، نیت ندب کرد، ولی من قائل به عدم وجوب هستم، این هم اشکالی ندارد. پس در جایی که امام اعمال خلاف نکند. جامع بین صورت دوم و سوم چیست؟ امام اعمال خلاف نکند، سوره را بخواند یا به نیت مطلقه، تا با من مخالف نباشد؛ یا به نیت ندب بخواند که با هم موافق هستیم. در این دو صورت قطعاً می توانم اقتدا کنم، چرا؟ (لأنّ الامام لم يستعمل الخلاف) نماز را درست خوانده و اعمال خلاف نشده.

تا اینجا سه صورت خواندیم.

(يجوز اقتداء احد المجتهدين أو المقلدين أو المختلفين مع اختلافهما في مسائل الظنيه المتعلقه للصلاه إذا لم يستعملا محل الخلاف واتحدا في العمل).

صورت اول را مرحوم سید نگفت که اصلاً نمی دانم امام با من مخالف است یا موافق. دو صورت را می گوید که اعمال خلاف نیست.

امام قائل به وجوب است، مأموم قائل به وجوب نیست، ولی امام نیت مطلقه می کند.

(إذا كان رأى احدهما مأموم- اجتهاداً أو تقليداً وجوب السوره و رأى الآخر- امام- عدم وجوبها) ولی در عین حالی که می گوید واجب نیست، اعمال خلاف نمی کند (يجوز اقتداء الاول -یعنی قائل به وجوب- بالثانی یعنی قائل به عدم وجوب- کی؟ إذا قرئها و إن لم يوجبها) ولو به نیت وجوب نخواند، چون قصد وجوب از واجبات نیست.

دوم: (و كذا إذا كان احدهما-مأموم- یری وجوب تكبير الركوع أو جلسه الاستراحه أو ثلاثه مره في التسيحات في الركعتين الاخيرتين يجوز له الاقتداء بالآخر امام- الذي لا یری وجوبها) اما می آورد، در عین حالی که واجب نمی داند می آورد، چطور می آورد؟ به نیست استحباب، (لكن يأتي بها بعنوان الندب) .

پس در تقریر ما یک اشتباه شد، باید اولی و دومی را جایی فرض کنیم که مأموم قائل به وجوب است و امام قائل به عدم وجوب، اما امام با مأموم همراهی می کند. در اولی واجب می داند اما قصد وجوب نمی کند. در دومی مستحب می داند و قصد استحباب. در این صورت با مأموم مخالفتی نیست. مأموم می گوید سوره واجب است، تکبیره واجب است، امام هم می آورد، اما امام طوری می آورد که با عقیده اش مخالف نیست. یعنی یا به نیت مطلقه می آورد که با وجوب می سازد، یا به نیت ندب می آورد، باز هم می سازد.

بنابراین اولی و دومی در جایی شد که امام نافی است و مأموم مثبت است، ولی این مثبت می تواند به آن نافی اقتدا کند، کی؟ در صورتی که اعمال خلاف نکند. تا اینجا دو فرع ما روشن شد.

بل و کذا؛ این در جایی است که با هم مخالفیم و اعمال خلاف می کنیم. اما مسائل از مسائل ظنی است نه از مسائل قطعی. من ظن دارم که سوره واجب است، او ظن دارد که سوره واجب نیست. او هم حکم ظاهری دارد و من هم حکم ظاهری دارم. اگر هر دو با هم مخالفیم، اما مسائل ما جنبه ی ظنی دارد و جنبه قطعی ندارد. هر دوی ما حکم ظاهری داریم، هم او نمازش محکوم به صحت است و هم من هم نمازم محکوم به صحت می باشد. می گوید جایز است مگر در جایی که امام (یتحمل)، آنجا دیگر جایز نیست. مثلاً در قرائت، اگر قرائت امام غلط است، من نمی توانم به او اقتدا کنم، ولو مسئله، مسئله ظنی است، چون باید از من متحمل بشود و حال آنکه متحمل نیست. اینجا هم ممکن است بگویید مأموم آنجایی که امام غلط می خواند بگوید خودش بخواند، ولی اینطور نداریم و حمد و سوره را یا باید امام بخواند و یا مأموم.

پس فرع سوم این شد که اگر اعمال خلاف کرد و بازگشتش به مسائل ظنی شد، هیچ اشکالی ندارد و اقتدا کند. ولو او تکبیره رکوع را نگفت، یا جلسه استراحت را انجام نداد. مگر اینکه در قرائت باشد، اینجا ولو مسئله، مسئله ی ظنی است من حق ندارم اقتدا کنم، چرا؟ چون از نظر مجتهد من، بنده فاقد حمد هستم و نمازم صحیح نیست.

اما اگر آمدیم مسائل ما قطعی شد، از قطعیات است، آنجا دیگر ابدأً اقتدا جایز نیست. اگر فرض کنیم که مسئله ای است در نماز، مانند استقرار، امام عنایت به استقرار ندارد. در اینجا دیگر نماز او باطل است و من چگونه به یک نماز باطل اقتدا کنم، علم دارم، انکشاف خلاف است. و این غیر از مسائل ظنی است، در مسائل ظنیه واقع برای من مکشوف نیست. این تمام آراء مرحوم سید بود.

خلاصه مطالب گذشته

۱- من اضافه کردم؛ در جایی که وارد شدیم و از حال یکدیگر خبر نداریم.

۲- اگر وارد شدیم و از حال یکدیگر خبر داریم، من مثبت هستم، و امام نافی است. سوره را خواند، قائل به عدم وجوب است به نیت عدم مطلقه، یا قائل به ندب است و من قائل به وجوب هستم، به نیت ندب خواند، ضرری ندارد. ولو من قائل به وجوب هستم، او قائل به ندب است، چرا ضرر ندارد؟ دهها بار شنیدید که قصد وجه واجب نیست، چیز زائدی است که ابن ادریس در آورده.

۳- اگر آمدیم و اعمال خلاف کرد. اگر از مسائل ظنی است، باشد، چرا؟ چون نه کشف واقع پیش او شده و نه کشف واقع پیش ما. چه اشکالی دارد، من اقتدا می کنم، معلوم نیست که نماز من صحیح باشد شاید نماز او صحیح باشد. این فقط یک استثنا داشت؛ (الّا فی ما یرجع الی القرائه) در آنجا حتی اگر ظنی هم باشد، من نمی توانم اقتدا کنم. یعنی اگر قرائت غلط دارد، من نمی توانم اقتدا کنم، اللهم قائل به وصلتی نباشیم که آن نیست.

۴- اما اگر آمدیم فرع آخر، مسئله قطعیات است. اگر قطعیات بود و مثل افتاب برای من روشن بود در آنجا نمی توانم اقتدا کنم، چرا؟ چون نماز او باطل است؛ به من نگفته اند پشت سر نماز باطل اقتدا کن.

و كذا يجوز مع المخالفه في العمل في المسائل الظنيّه في ما عدا ما يتعلّق بالقرائه في الركعتين الاوليين التي يتحمّله الامام عن المأموم فيعمل كل على وفق رأيه) در غير قرائت اگر مسائل ظنی شد ولو مخالفت کند مشکلی ندارد. ممکن است شما پرسید چرا کلمه ظنی آنجا گذاشتید؟ از این «نعم»، این نعم قرینه است که جمله قبلی مسائل ظنی است (نعم! لا يجوز اقتداء من يعلم وجوب شيء بمن لا يعتقد وجوباً مع فرض كونه تاركاً له) این نعم قرینه است که (و كذا) که خواندیم مربوط به مسائل ظنی است (لأن المأموم حينئذ عالم ببطان صلاه الامام فلا يجوز له الاقتداء به بخلاف مسائل الظنيّه حيث إنّ معتقد كلّ منهما حكم شرعي ظاهري في حقه فليس لواحد منهما الحكم ببطان صلاه آخر بل كليهما في عرض واحد في كونه حكماً شرعياً) بله در قرائت ولو ظنی هم باشد نمی توانم اقتدا کنم. چون از نظر مجتهد من نماز من قرائت ندارد.

(و أما في ما يتعلّق بالقرائه في مورد تحمل الامام عن المأموم و ضمانه له فمشكل لأن الضامن حينئذ لم يخرج عن عهده الضمان بحسب معتمد المظنون عنه، مثلاً) این مثلاً که می گوید مسائل ظنی را می گوید (مثلاً) إذا كان معتقد الامام عدم وجوب السوره والمفروض أنّه تركها فيشكل جواز اقتداء من يعتقد وجوبها به و كذا إذا كان قرائه الامام صحيحه عند الامام و باطله بحسب معتقد المأموم من جهة ترك ادغام اللازم أو مدّ اللازم أو ونحن ذلك...).

پس در مسائل ظنی اقتدا جایز است (الّا فی ما یرجع إلی القرائه) بله! در مسائل قطعی نمی شود اقتدا کرد. حتی در قرائت هم سید می خواهد یک راه وصله دیده ایجاد کند (نعم! یمکن أن یقال بالصحه اذا تدارکه المأموم بنفسه كأن قرأ السوره فی الفرض الأول خود مأموم- أو قرأ موضع غلط الامام صحیحاً- بل یحتمل این دیگر درست نیست و خیلی شل است، ممکن است بگویند «صحیح عند الامام» کافی است، ولی این گونه نیست، یعنی در قرائت «صحیح عند الامام» کافی نیست باید قرائت بنده را به گردن بگیرد- بل یحتمل إن القرائه فی العهده الامام و یکفی خروجها باعتقاده لکن مشکل فلا یترک الاحتیاط بترک الاقتداء) تا اینجا ما توانستیم نظر سید را بیان کنیم.

پس در جایی که علم به اختلاف نداریم اشکال ندارد. در جایی که علم به اختلاف است ولی امام همراهی می کند، یعنی واجب نمی داند ولی به نیت مطلقه می خواند، مستحب می داند، من واجب می دانم ولی قصد نیت ندب کند، نیت ندب مضر نیست. چهارم، در مسائل ظنی می شود اقتدا کرد ولو مخالفت باشد. پنجم (الّا فی ما یتحمل) نمی توانم، ولو در این آخر یک نعمی گفت، چون از عهده ضمان نیامده است، اما در مسائل قطعی ابداً اقتدا جایز نیست. تا اینجا ما نظر سید را گفتیم. نظر ما غیر از این است که در جلسه بعد بیان خواهیم کرد.

در صورت اختلاف ماموم با امام در اجزاء و شرائط نماز اجتهاداً یا تقلیداً، آیا ماموم می تواند به امام اقتدا کند؟ المسأله الثانيه و العشرون کتاب الصلاه

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: در صورت اختلاف ماموم با امام در اجزاء و شرائط نماز اجتهاداً یا تقلیداً، آیا ماموم می تواند به امام اقتدا کند؟

ص: ۴۱

هرگاه ماموم با امام از نظر اجزاء و شرائط اختلاف داشته باشند، آیا در چنین صورتی ماموم می تواند به امام اقتدا کند یا نه؟

دیدگاه صاحب عروه

مرحوم سید می فرماید اگر بین امام و ماموم اختلاف است، ولی امام جانب احتیاط را می گیرد، در این فرض اقتدا مشکلی ندارد

مثال

فرض کنید سوره از نظر امام واجب نیست، اما نزد ماموم (تقلیداً یا اجتهاداً) واجب است، ولی امام سوره را به نیت قربت مطلقه می خواند، اگر این گونه باشد، مشکلی وجود ندارد، یا امام به نیت استحباب می خواند، باز هم مشکلی نیست، چون امام جانب احتیاط را گرفته است.

اما اگر امام جانب احتیاط را نگرفت، مسئله چه صورتی پیدا می کند؟

مرحوم سید در اینجا مسئله را سه بخش می کند و می فرماید: آنجا که با همدیگر اختلاف دارند، از مسائل ظنی باشد نه از مسائل قطعی کما اینکه جلسه ی استراحت را ترک کند یا تکبیر رکوع را ترک کند، اینها از مسائل قطعی نیست، در جای که از مسائل قطعی نباشد هر چند امام جانب احتیاط را نگیرد، نماز درست است، مثلاً امام تکبیره ی رکوع را نگوید یا جلسه ی استراحت را انجام ندهد، باز عمل درست است. چرا؟ چون هیچکدام علم به واقع ندارند، فلذا ترجیحی در کار نیست، پس می تواند اقتدا کند.

پس تا اینجا سه صورت را بیان کردیم:

۱: جانب احتیاط را بگیرد و سوره را به نیت قربت مطلقه بخواند.

۲: جانب احتیاط را بگیرد و سوره را به نیت ندب بخواند هر چند نزد ماموم واجب است، چون قصد وجه واجب نیست.

ص: ۴۲

۳: چنانچه جانب احتیاط را نگیرد، در این صورت اگر از مسائل ظنی باشد، اینجا هم می تواند اقتدا کند. چرا؟ چون واقع برای هیچکدام مکشوف نیست، یعنی نه برای امام مکشوف است و نه برای ماموم.

اما اگر از مسائل قطعی باشد به گونه ای که پیش ماموم دو سلام جزء قطعیات باشد، در قطعیات نمی تواند اقتدا کند، چرا؟ چون علم به بطلان نماز امام دارد. این صورت چهارم.

بله! یک صورت را استثنا کرده در ظنیات و آن جایی است که جنبه ی تحمل باشد، فرض کنید امام سوره را واجب نمی داند، ولی ماموم واجب می داند، وقتی امام سوره را نخواند. اقتدای ماموم در اینجا صحیح نیست، چون ماموم حمد و سوره را یا باید خودش بخواند یا امام، ولی این آدم نه خودش خوانده و نه امام، ولذا در ظنیات یک استثنا دارد، یعنی جایی که امام متحمل از ماموم نباشد کقراء الحمد و السوره، در اینجا می فرماید که حتماً اقتدا نکند، چرا؟ چون از وظیفه بیرون نیامده، زیرا وظیفه این است که یا خودش بخواند یا امام، و حال آنکه هیچکدام شان نخوانده، مگر اینکه بگوییم خود ماموم سوره را بخواند، یا جای غلط و اشتباه امام را بخواند، مثلاً امام در حمد، حرف ضاد را تاء تلفظ کرده که اشتباه است، و این صحیح بخواند.

این بود حاصل فرمایش مرحوم سید (صاحب عروه الوثقی)

پس امام در اولی و دومی جانب احتیاط را گرفت، در سومی اگر ظنی باشد، اقتدا جایز است چون واقع مکشوف نیست، در چهارمی اگر از قطعیات باشد، اقتدا جایز نیست، پنجم، در جایی که امام باید از طرف ماموم تحمل کند، اگر غلط بخواند یا سوره را نخواند، ماموم نمی تواند اقتدا کند. چرا؟ چون امام از عهده ی وظیفه ی او بیرون نیامده مگر اینکه خودش بخواند یا جایی را که امام غلط خوانده، او صحیحش را بخواند.

ما در آن سه صورت اول، با مرحوم سید موافق هستیم و آن سه صورت عبارتند از:

۱: جایی که اصلاً نمی دانم که امام با من موافق است یا مخالف، (این را سید نگفت، من می گویم)

۲: امام جانب احتیاط را گرفت، یعنی سوره را به نیت قربت مطلقه خواند، اشکالی ندارد.

۳: امام سوره را به نیت استحباب خواند، ما هم موافق هستیم.

ولی اشکال ما در آن شق سوم ایشان و چهارم ماست، ایشان گفت جایی که ظنی باشد، من می توانم اقتدا کنم. چرا؟ چون واقع کشف نشده است، چون واقع کشف نشده است، چه اشکالی دارد که من اقتدا کنم، زیرا نه من یقین دارم که حرف من درست است و نه او.

این حرف یک دانه اشکال دارد و این است که هر چند واقع کشف نشده است، اما اجتهاد مجتهد در حق خودش حجت است و مقلدینش، نه در حق من اگر مجتهد باشم و نه در حق من اگر مقلد کس دیگر باشم، درست است که واقع کشف نشده است، ولی میزان کشف الواقع و عدم کشف الواقع نیست، بلکه میزان قیام الحجه است، امام اجتهادش در حق خودش و مقلدینش حجت است، نه در حق من که یا مجتهدم یا مقلد نیستم، برای من حجت نیست، چطور من می توانم اقتدا کنم اگر جلسه استراحت را ترک کند یا تکبیر رکوع را ترک کند، درست است که ظنی است، ولی میزان ظنی و عدم ظنی نیست.

به بیان دیگر میزان کشف الواقع و عدم کشف الواقع نیست، بلکه میزان این است که من حجت داشته باشم و حال آنکه من حجت ندارم، زیرا فتوای او در حق خودش و مقلدینش حجت است، و حال آنکه نه مقلدش هستم یا من هم مثل او مجتهدم، بنابراین، فتوای او مجوز اقتدای من نمی شود.

خلاصه اینکه مرحوم سید می گفت میزان عدم کشف واقع است، ولی ما گفتیم میزان عدم کشف واقع نیست، بلکه میزان وجود الحجه است، او حجت دارد، مقلدینش هم حجت دارد، اما من حجت ندارم که بر چنین امامی اقتدا کنم که جلسه ی استراحت را ترک می کند یا تکبیر رکوع را نمی گوید، من مجوز ندارد، مجرد اینکه پیش او صحیح است، دلیل بر اقتدای من نمی شود.

نظریه ی آیه الله حکیم

مرحوم آیه الله حکیم، با روایت جمل بن درّاج می خواهد بفرماید اگر چیزی پیش امام صحیح است، من می توانم به او اقتدا کنم هر چند پیش من صحیح نباشد.

سند روایت جمل ابن درّاج

۱: محمد بن الحسن باسناده عن سعد (سعد بن عبد الله قمی، متوفای ۳۰۱، یا ۲۹۹)، عن أحمد بن محمد بن محمد (ابن یا احمد بن محمد بن خالد، یا احمد بن محمد بن عیسی است و هردو ثقه هستند) عن الحسين بن سعيد اهوازی (همه ثقه هستند) عن محمد بن أبي عمير (ثقه است) عن محمد بن حمران (ابن آدم توثیق نشده، اما از مشایخ محمد بن ابي عمير است، چون محمد بن ابي عمير از او نقل می کند و ما در کلیات فی العلم الرجل گفتیم که تمام مشایخ محمد بن ابي عمير ثقه هستند) علاوه بر این، یک نفر نیست، بلکه راوی دو نفرند، و جمیل بن درّاج (ثقه است، پس روایت خوب است) ما استدلال مرحوم آیه الله حکیم را با این روایت می خوانیم که می فرماید همین که پیش امام صحیح شد، کافی است.

قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام إمام قوم اصابته جنابه في السفر (امام جنب شد) و ليس معه من الماء ما يكفيه للغسل (آب در اختیارش نیست تا غسل کند) أيتوضأ بعضهم و يصلّي بهم (آیا می شود امام را کنار بگذاریم و ماموم را به عنوان امام جایگزین او کنیم، چون ماموم به اندازه ی وضو آب در اختیار دارد، به مقدار غسل آب نیست، اما به اندازه ی وضو آب هست؟ قال: لا، ولكن يتيمّم الجنب و يصلّي بهم، فإنّ الله جعل التراب طهوراً». حضرت فرمود این کار را نکنید، بلکه امام تیمم می کند و شما هم پشت سرش نماز بخوانید، یعنی امام جنب تیمم می کند و سپس شما پشت سرش نماز می خوانید (و يصلّي بهم)، چرا؟ فإنّ الله جعل التراب طهوراً، این علت صحت صلات امام نیست، بلکه علت صحت صلات ماموم است، حالا که خداوند منان حاک را طهور قرار داده، پس شما می توانید به این امام اقتدا کنید. چرا؟ زیرا او طاهر است نه جنب، پس دلیل بر این است که اگر نماز عند الإمام صحیح شد، من می توانم اقتدا کنم. فإنّ الله جعل التراب طهوراً، این تعلیل صحت صلات ماموم است نه تعلیل صحت امام، صلات امام که قطعاً صحیح است، بلکه می خواهد بگوید که حتی نماز شما هم صحیح است. چرا؟ چون نماز امام درست است، مرحوم حکیم با این روایت استدلال می کند.

ما در جواب ایشان می‌گوییم: حضرت آقای حکیم! نماز امام هم عند الإمام درست است و هم عند المأموم درست است، به نحوی که اگر مأموم خودش جنب شده بود و تیمم می‌کرد، نمازش درست بود، بحث ما اینجا نیست، چون در اینجا نماز هم عند الإمام درست است و هم مأموم معتقد است که نماز او در این شرائط درست است، کدام شرائط؟ جنب باشد و آب پیدا نکند.

بنابراین، مدعی شما اعم و دلیل شما اخص است، بله، در جایی که مأموم هم معتقد باشد که نماز امام در این ظروف و در این شرائط صحیح است، اقتدا کند، اما اگر مأموم معتقد باشد که نماز امام حتی در آن شرائط باطل است، نمی‌تواند اقتدا کند، مدعی شما اعم است و دلیل شما اخص، چون شما می‌گویید همین مقداری که نماز امام عند الإمام صحیح است، کافی است.

ولی ما می‌گوییم نماز امام، عند الإمام صحیح باشد و مأموم هم معتقد باشد که نماز امام در این شرائط صحیح است و می‌تواند اقتدا کند.

اما اگر مأموم بگوید نماز امام در این ظروف باطل است، منتها معذور است، اما نمازش باطل است، در این صورت نمی‌تواند اقتدا کند، پس ما دلیل مرحوم حکیم را هم نپسندیدیم.

ما تا اینجا هم نظریه‌ی مرحوم سید را گفتیم و هم دلیل آیه الله حکیم را بیان کردیم که می‌خواهد حرف سید را زنده کند.

دیدگاه استاد سبحانی

ولی ما معتقدیم که یک موقع مسئله، مسئله‌ی ارکان نماز است، فرض کنید که امام رکنی را (عن اجتهاد) انجام نمی‌دهد، مثلاً قیام متصل به رکوع را انجام نمی‌دهد، که عالم و جاهل در آنجا یکسان است، منتها جاهل عند الله معذور است، اگر ارکان باشد، من نمی‌توانم اقتدا کنم، اگر اختلاف مأموم با امام در ارکان باشد، من نمی‌توانم اقتدا کنم. چرا؟ چون اگر ارکان نباشد، نماز او باطل است و من نمی‌توانم بر نماز باطل اقتدا کنم.

اما اگر جنبه ی رکنی ندارد، یعنی از قبیل رکن نیست مانند جلسه ی استراحت، تکبیره ی رکوع و مانند بعضی از اجزاء تشهد، جنبه ی رکنی ندارد، ولو فرض کنیم قطعی است، اما جنبه ی رکنی ندارد، اما نماز او در آن شرائط صحیح باشد.

مثال برای رکن، فرض کنید امام وظیفه اش وضو بود، بجای وضو تیمم کرد، یا وظیفه اش تیمم بود، وضو گرفت، اینجا ارکان است و لذا من نمی توانم اقتدا کنم.

اگر اختلاف من با امام در ارکان باشد، یعنی به جای وضو، تیمم کنم یا بالعکس، اینجا باطل است و من نمی توانم اقتدا کنم.

اما اگر اختلاف من با امام در ارکان نیست مانند جلسه ی استراحت و تکبیر رکوع، در این صورت من می توانم اقتدا کنم هر چند از نظر من قطعی باشد. چرا؟ چون نماز امام در این شرائط صحیح است، چون تحت مستثنی منه داخل است، «لا- تعاد الصلاة إلا من خمسه، الطهور، و الوقت و الركوع و السجود و القبلة»، هیچکدام از این دوتا داخل در مستثنی نیست، بلکه داخل در مستثنی منه است، آن دوتا کدام است؟ ترک جلسه ی استراحت و ترک تکبیره الركوع، این نماز پیش امام صحیح است، حتی پیش من هم در آن شرائط صحیح است، اگر من هم مثل امام ناسی باشم، جاهل باشم، ترک جلسه ی استراحت کنم یا ترک تکبیر رکوع کنم، نماز من صحیح است، به شرط همان شرط تیمم باشد، همانطور که اگر امام تیمم کند، می توانیم اقتدا کنیم. چرا؟ چون هم نماز پیش امام درست است و هم ماموم در آن شرائط و در آن ظروف درست است، یعنی ماموم می گوید وظیفه ی امام در آن شرائط همان است، در اینجا هم لو ترک الإمام جلسه الإستراحة أو لو ترک التکبیره، و امثال آنها، حتی ولو قطعی باشد از نظر ماموم، باز هم اشکال ندارد. چرا؟ چون نماز امام داخل تحت مستثنی منه است نه تحت مستثنی، مرحوم سید می گفت میزان ظنی و قطعی است، ولی ما می گوئیم میزان ظنی بودن و قطعی بودن نیست، بلکه میزان صحت نماز امام در آن ظروف و شرائط باشد، در آن ظروف و شرائط، ظروف کدام است؟ الإمام ناس، الإمام جاهل بالحکم، جلسه ی استراحت و تکبیره رکوع را ترک کرد حتی اگر قطعی باشد، اما چون در آن ظروف، نمازش درست است، نماز او داخل است تحت مستثنی منه که لا تعاد الصلاة باشد.

بنابراین، ما مسئله را سه مرحله ای کردیم:

۱: اگر اختلاف من با امام در ارکان باشد، یعنی به جای وضو، تیمم کند یا بالعکس، در این صورت نمی توانم به او اقتدا کنم، چون نمازش تحت مستثنی داخل است.

۲: اگر نماز او در آن شرائط صحیح باشد و هم معذور باشد، مثل اینکه ناسی جاهل است، البته بنا بر اینکه تعاد هر دو فرقه را می گیرد، هم جاهل را می گیرد و هم ناسی را، چون داخل است تحت مستثنی منه، صحیح عند الإمام و صحیح عند المأموم در این ظروف و در این شرائط، مأموم می گوید در این شرائط، نماز این آقا درست است. چرا؟ به عنوان ثانوی « لا تعاد »

۳: اما اگر مسئله، مسئله ی تحمل است و می خواهد از طرف من یک کاری را انجام بدهد، فرض کنید سوره را ترک کرد، یا حمد را غلط خواند، در اینجا سه قول است:

الف: اقتدا نکند و ما طرفدار این قول هستیم، اگر حمد و سوره اش غلط است، یا سوره را نمی خواند، اقتدا نکند.

ب: خود مأموم سوره را بخواند

ج: محل غلط را جبران کند، یعنی به آنجا که رسید، خودش آن را بخواند.

این دو قول اخیر مشکل است، چون ما حمد و سوره ای تلفیقی نداریم و لذا ناچاریم که همان قول اول را انتخاب کنیم و بگوییم اینجا این آدم اقتدا نکند، هر چند امام معذور است و نمازش هم تحت مستثنی منه داخل است، اما اینکه نمازش تحت مستثنی منه داخل است، به درد خودش می خورد، ولی به درد من نمی خورد، بلکه باید بار مرا بردارد، مجرد اینکه نمازش داخل است تحت مستثنی منه، اگر بار بنده را بر می داشت، مطلبی بود، اما چون بار بنده را بر نمی دارد، یعنی از طرف من ضمانت کرده بود و از عهده ضمانت بیرون نیامد، پس نماز من بدون حمد و سوره است، قهرا باطل است، مبادا بگوئید چون نماز پیش او درست است، شما گفتید اگر نماز در آن ظروف صحیح باشد، اقتدا کند، بله! در آن ظروف نماز امام صحیح است هر چند حمد را غلط بخواند یا سوره را نخواند، اما صحت در اینجا کافی نیست. چرا؟ چون او علاوه بر اینکه نمازش صحیح باشد، باید باری هم از دوش من بردارد و چون باری از دوش من بر نمی دارد، پس نمی توانم اقتدا کنم.

۱: مرحوم سید میزان را قطعی و ظنی گرفت و گفت در قطعیات اقتدا نکن، اما در ظنیات اقتدا کن. البته در تحمل قرائت، سه وجه را گفت.

۲: مرحوم آیه الله حکیم با روایت تیمم استدلال کرد.

۳: ما گفتیم این خوب است، ولی در جایی که نماز امام صحیح باشد در آن شرائط پیش من هم صحیح باشد، اما اگر پیش من صحیح نباشد، درست نیست.

۴: ما طرح دیگر ریختیم و گفتیم گاهی اختلاف ما در ارکان است، مثل اینکه جای وضو، تیمم کند یا بالعکس، نمی شود اقتدا کرد. چرا؟ چون نمازش داخل است تحت مستثنی.

۵: اما اگر اختلاف ما در غیر قطعیات است، می شود اقتدا کرد. چرا؟ چون نمازش در آن شرائط حتی پیش من هم صحیح است، جهلاً جلسه‌ی استراحت را ترک کند، نماز او، پیش من هم صحیح است البته در آن ظروف و شرائط. در این شرائطی که مام جاهل یا ناسی است، نمازش پیش من هم صحیح است.

اما یک صورت را استثنا کردیم و آن جایی بود که پیش من هم نمازش درست است، ولی باری از دوش من بر نمی دارد، من باید حمد را بخوانم (لا- صلات إلیما بفاتحه الكتاب) و لو این آدم ضاد را خوب تلفظ نمی کند، عنده صحیح است، نمازش تحت مستثنی منه داخل است، اما کافی نیست. چرا؟ چون باید باری از دوش من بر دارد، از عهده‌ی تحمل که بیرون نیامد، من در این صورت نمی توانم اقتدا کنم، ولو بگویم آقای امام معذور است و آقای امام نمازش درست است و داخل است تحت مستثنی منه، اما این کافی در رفع ضمانت از من نیست..

Your browser does not support the audio tag

موضوع: هل يجوز إقتداء المأموم بالإمام فيما كان اختلافهما إختلافاً حكماً؟

مسئله ی دیروز مسئله ای بود شبهه حکمیة، یعنی اگر بین امام و مأموم اختلاف در مسئله باشد اختلافاً حکماً. فرض کنید یکی سوره را واجب می داند و دیگری واجب نمی داند، ما در اینجا به این نتیجه رسیدیم که در دو مورد نمی تواند اقتدا کند، یا اختلاف در ارکان باشد مثلاً بجای وضو، تیمم کند او بالعکس بجای غسل تیمم کند، اختلافی در ارکان باشد و یا اینکه آنجایی که از مأموم تحمل کند، نتواند تحملش صحیح باشد.

اما در غیر این موارد، اقتدا جایز است.

به بیان بهتر! اگر نماز امام صحیح باشد حتی عند المأموم در شرایط امام، یا داخل در مستثنی منه باشد (لا تعاد) و یا اینکه در آن ظرف صحیح باشد مثل این که امام آب ندارد و تیمم کرد، در آن ظرف نماز این آدم درست است، یا باید نماز امام داخل در مستثنی منه باشد (لا تعاد)، و یا اینکه نماز امام بگونه ای باشد که حتی مأموم هم بگوید که در این ظرف نماز امام درست است (کما اذا تیمم و كان فاقداً للماء) این نتیجه درس دیروز بود.

و اما مسئله امروز شبهه، شبهه ی موضوعیه است، دیروز تا حال شبهه، شبهه حکمیة بود، ولی الآن شبهه موضوعیه است. امام بدون اینکه وضو داشته باشد، برای نماز ایستاده و خیال میکند که وضو دارد، یا رکنی را ترک می کند و خیال میکند که ترک نکرده، شبهه، شبهه ی موضوعیه است.

ص: ۵۰

المسئلة الثانية و الثلاثون

(إذا علم المأموم بطلان الصلاة الإمام من جهة من الجهات شبهه موضوعیه کگونه علی غیر وضوء، أو تاركاً لركن أو نحو ذلك لا يجوز له الاقتداء به، و إن كان الإمام معتقداً صحتها، من جهة الجهل، أو السهو، أو نحو ذلك.)

چرا معتقد به صحت است یا جاهل است و خیال می کند که وضوء دارد یا ساهی است و فراموش کرده.

بنابراین این مسئله یک مسئله جدیدی نیست تابع مسئله پیش است، منتها با این تفاوت که در گذشته اختلاف مأموم و امام از نظر شبهه حکمیة بود، مثلاً سوره را واجب نمی دانست جلسه استراحت را واجب نمی دانست، ولی در اینجا اختلاف در احکام ندارند، بلکه بنده ی خدا مشتبه است قشنگ خوابیده و خیال می کند که بیدار است و سپس به نماز می ایستد، به خیال اینکه نخوابیده و من می دانم که این آدم خوابیده،

در اینجا من نمی توانم که اقتدا کنم، در حقیقت در این مسئله ۳۲ آنچه را که ما گفتیم، خود مرحوم سید فرموده است که یک

صورت را گفته و آنجایی است که اختلاف در رکن باشد (شبهه موضوعیه)، یکی دیگر را هم حقیق بود که بگوید و آن جایی که تحمل کند و حال این که تحملش صحیح نباشد، ایشان (مرحوم سید) این را نگفته لعل مصداق نداشته باشد، مصداق در شبهات موضوعیه منحصر به همان اختلاف در ارکان است.

المسئله الثالثه و الثلاثون

در این مسئله دقت کنید ما دو بخش کردیم. اگر متن را نگاه بکنید می بیند که ما متن را دو بخش کردیم تا روشن شود که بخش اول غیر از بخش دوم است.

ص: ۵۱

بخش اول: در بخش اول اگر امام و مأموم در حکم اختلاف ندارند، مسئله این است که لباس امام نجس است ولی امام نمی داند که این نجس است، اختلاف در حکم نداریم، بلکه همه ی ما می دانیم که دم نجس است دم غیر معفو در حال نماز نجس است و مانع است و من می بینم که لباس امام آلوده با خون حیوانی که خورش نجس است و یا جهاتی دیگر، خلاصه لباس امام نجس است اما امام از نجاست ثوب خودش اطلاع ندارد. اما اختلاف در احکام ندارد، اولاً گفتنش لازم است یا نه؟ ظاهراً گفتنش لازم نباشد چون امر معروف در موضوعات در جای مهم باید بگوییم مثل اعراض، نفوس و اموال، در اینجا امر به معروف لازم است و اما در این موارد دلیل بر وجوب امر به معروف نداریم، بگوییم که جناب امام لباست خونی هست لباست را عوض کن بله در موضوعات مهم باید طرف را خبر کرد مردی می خواهد کسی را ترور کند بخیال این که این مرتد است و حال این که محقون الدم است یا می خواهد با زن ازدواج کند به خیال این که برایش جایز است و حال این که من میدانم که شیر خورده اند و یا مال مسلمانی را می خواهد تلف کند بخیال اینکه این مال خودش است در موضوعات مهم امر به معروف لازم است، اما این موضوعات جزئی لازم نیست که من به امام بگویم که لباست نجس است لباست را عوض کن.

سوال

حال این پرسش پیش می آید که اقتدا چطور است، آیا من می توانم اقتدا کنم یا نه؟ آیا اگر لباس امام نجس است، امام هم نمی داند که لباسش نجس است، من می توانم اقتدا کنم یا نه؟

ص: ۵۲

اگر نماز امام عند الإمام صحیح باشد، من می توانم اقتدا کنم، عند الإمام صحیح باشد، یعنی چه؟ یعنی در آن ظروف نماز امام صحیح است، فرض کنید امام جاهل است نه ناسی، اما اگر جاهل بوده، منتها فراموش کرده، نمازش عند الإمام باطل است، خود امام هم بفهمد که روزی جاهل بوده، بعداً عالم شده و بعداً نسیان پیدا کرده، می گوید نماز من باطل است، باید ما حالات را در نظر بگیریم، یعنی حالات امام را در نظر بگیریم، اگر امام ناسی باشد، نمازش باطل است، اما اگر جاهل باشد، نمازش درست است، من هم بگویم نماز شما در صورت نسیان باطل است، خودش هم می گوید باطل است، منتها نمی داند، اما اگر جاهل باشد، مسلماً در این صورت نمازش درست است و من می توانم اقتدا کنم، پس فرق بگذاریم بین جایی که جاهل باشد و بین جایی که ناسی باشد، اما اگر نمی دانیم که جاهل است یا ناسی، می توانیم اقتدا کنیم؟

مرحوم سید می گوید می تواند اقتدا کند، ولی احوط این است که اقتدا نکند.

پس مسئله ی ما سه صورت پیدا کرد:

۱: گاهی امام جاهل است، ۲: گاهی امام ناسی است، ۳: گاهی من نمی دانم که امام جاهل است یا ناسی، مرحوم سید در اینجا می گوید می شود اقتدا کرد، ولی احوط این است که اقتدا نکند.

دیدگاه استاد سبحانی

از نظر بنده نمی شود اقتدا کرد، چرا؟ من باید به نماز صحیح اقتدا کنم و نمی دانم نماز این آدم صحیح است اگر جاهل باشد، یا باطل است، اگر ناسی باشد، اللهم یک جا می توانیم استصحاب کنیم و آن جایی است که می دانم که امام جاهل بود، ولی نمی دانم علم پیدا کرد و نسیان، اگر می دانم در یک برهه ای از برهه ها جاهل بود ولی نمی دانم که بعداً علم پیدا کرد و بعداً نسیان کرده؟ اینجا استصحاب جهالت می کنم.

ولی مرحوم آقای خوئی مطلقاً می خواهد استصحاب کند.

مثلاً امام در مسلخ رفت و گوسفندی را سر برید و خون آن به لباسش افتاد بدون اینکه خودش توجه داشته باشد، آیا من می توانم اقتدا کنم یا نه؟ من گفتم در یک صورت می توانم اقتدا کنم و آن صورتی است که جاهل بوده ولی نمی دانم که بعداً علم پیدا کرد و سپس نسیان بر او عارض شد یا علم پیدا نکرده، در اینجا می توانم اقتدا کنم، ولی مرحوم آقای خوئی می فرماید مطلقاً می تواند اقتدا کند. چرا؟ قبل از آنکه خون اصابت کند، این آقا جاهل بود، بعد الإصابه نمی دانیم که جهلش مبدل به علم شد یا نه؟ أصالة بقاء الجهل، مطلقاً می گوید می شود اقتدا کرد، می گوید قبل از آنکه اصابت کند جاهل بود، بعد از اصابت نمی دانم که «هل علم و نسی أو لا»؟ اما این استصحاب در نزد ما صحیح نیست، کسانی که استصحاب عدم ازلی را در کفایه خوانده باشند و نظرات ما را هم بدانند، متوجه می شوند که این استصحاب حالت سابقه ندارد، آنکه حالت سابقه دارد، موضوع حکم نیست، آنکه حالت سابقه دارد، موضوع حکم نیست و مصداق این شعر است که:

کرم داران عالم را درم نیست

درم داران عالم را کرم نیست

آنکه حالت سابقه دارد، سالبه ی محصله است و آنهم به ارتفاع موضوع، اصابت نکرده بود، جاهل بود. سالبه محصله و آنهم به انتفاء موضوع، ولی آن موضوع حکم نیست، موضوع حکم این است که اصابت بکند و جاهل باشد، ولی این حالت سابقه ندارد، یعنی کی بود که اصابت کرد و این جاهل بود، تا استصحاب کنیم.

پس آنکه حالت سابقه دارد، سالبه ی محصّله ی به انتفاء موضوع است، یعنی هنوز امام به مسلخ نرفته بود و گوسفندی را سر نبریده بود، جهل به نجاست داشت، چون خون نبود، اما آنکه فعلاً محل بحث است، اصابت کرده چطور؟ آیا در این حالت هم جاهل است یا جاهل نیست، تا عدم جهل عند عدم الإصابه را می کشید و و می آورید به جهل عند الإصابه.

خلاصه ی مطالب گذشته

۱: بحث در جایی است که جناب امام لباسش نجس است بدون اینکه خودش بداند، اینجا عرض کردیم که سه حالت دارد:

الف: جاهل است، در این صورت اقتدا کند،

ب: ناسی است، در این فرض اقتدا نکند، چون ناسی نمازش باطل است، خودش هم اگر توجه کند، می گوید باطل است.

ج: نمی دانیم که ناسی است یا جاهل، در این فرض ما گفتیم نمی شود اقتدا کرد، چون باید به نمازی اقتدا کرد که صحت آن را احراز کنیم، فقط در یک صورت گفتیم که استصحاب جایز است، کجا؟ جایی که بدانیم اصابت کرد، و این آدم متوجه نشد، یعنی با چشم خود دیدیم که خون به لباسش رسید ولی او متوجه نشد، بعداً ایستاده به نماز، احتمال می دهم که علم و نسی و احتمال هم می دهم که همان جهلش باقی است، اینجا استصحاب می کنیم، حضرت آیه الله خوئی مطلقاً می شود استصحاب کرد. چرا؟ چون این آدم قبل از آنکه اصابت کند، جاهل به موضوع بود ولو لعدم الموضوع، می کشیم و می آوریم،

ما در جواب ایشان عرض می کنیم آنکه مستصحاب شماست، آن موضوع حکم نیست، جاهل به اصابت بود قبل از اصابت، آنکه موضوع حکم است، جاهل به اصابت بعد الإصابه باشد، این حالت سابقه ندارد، کی بود که اصابت کرده و این آدم جاهل بود، این اشکال بر تمام استصحابات عدم ازلی حضرت آقای خوئی وارد است، ایشان عدم ازلی را استصحاب می کند به صورت سالبه ی محصّله ی بدون موضوع و حال آنکه حکم رفته روی سالبه محصّله، اما مع وجود الموضوع لا مع عدم الموضوع.

ص: ۵۵

إذا رأى المأموم في ثوب الإمام أو بدنه نجاسة غير معفو عنها (يعني بیش از یک درهم) لا يعلم بها الإمام، لا يجب عليه إعلامه. (چرا اعلام واجب نیست؟ زیرا از موضوعات خطیره نیست) و حیثند فإن علم (ماموم) أنه (امام) كان سابقاً عالماً بها ثم نسيها لا يجوز له الإقتداء به، لأنَّ صلاته حينئذ باطله واقعاً. ولذا يجب عليه الإعادة أو القضاء إذا تذكر بعد ذلك، و إن علم (ماموم) كونه (امام) جاهلاً بها يجوز الإقتداء، لأنها حينئذ صحيحة. ولذا لا يجب عليه الإعادة أو القضاء إذا علم بعد الفراغ، بل لا يبعد جوازه إذا لم يعلم المأموم أن الإمام جاهل (فيجوز) أو ناس (لا يجوز) و إن كان الأحوط الترك في هذه الصورة

در اینجا ما گفتیم اقتدا جایز نیست، چرا؟ چون من باید با نمازی اقتدا کنم که صحتش را احراز کنم، و من احراز نکردم، ولی این نماز علی فرض صحیح است و علی فرض صحیح نیست، اینجا بود که پای استصحاب را در میان کشیدیم، منتها استصحاب من با استصحاب آیه الله خوئی فرقی این بود که در استصحاب من حالت سابقه دارد، یعنی می دانستم که جاهل بود و متوجه نجاست نشده بود و برای نماز ایستاد، شک می کنم که آیا دانست و فراموش کرد یا ندانست؟ اینجا استصحاب می کنم، ولی مرحوم آقای خوئی می فرماید مطلقاً می شود اقتدا کرد، خواه احتمال بدهم که علم و نسی، می گوید این آدم جاهل به نجاست بود، کی؟ قبل الإصابه، بعد الإصابه نمی دانم که منقلب به علم شد یا نه؟ گفتیم این درست نیست، جهل قبل الإصابه، سالبه به انتفاء موضوع است، فعلاً سالبه به انتفاء محمول است.

درم داران عالم را کرم نیست

کرم داران عالم را درم نیست

آنکه موضوع حکم است حالت سابقه، آنکه حالت سابقه دارد، موضوع حکم نیست. تا این جا بخش اول تمام شد.

بخش دوم بحث

هذا و لو رأى شيئاً هو نجس في اعتقاد المأموم بالظن الاجتهادي، و ليس بنجس عند الإمام، أو شك في أنه نجس عند الإمام أم لا بأن كان من المسائل الخلافية - فالظاهر جواز الإقتداء مطلقاً، سواء كان الإمام جاهلاً، أو ناسياً، أو عالماً.

در بخش اول گفت اگر امام جاهل است، اقتدا کن، اگر ناسی است، اقتدا نکن، اگر نمی دانید که جاهل است یا ناسی، احتیاط کن. ولی در اینجا می گوید در هر سه صورت اقتدا کن، خواه امام جاهل باشد یا ناسی یا ندانید که جاهل است یا ناسی، فرق این دو صورت با همدیگر چیه؟

در مسئله ی اول اختلاف اجتهادی در بین نبود، خون گوسفند نجس است، هیچ اختلافی نبود، ولی در اینجا یک نجاستی است که مختلف فیه است مانند عصیر عنبی، قدما می گفتند قبل از ذهاب ثلثیه، هم نجس است و حرام، ولی علمای فعلی می گویند نجس نیست ولی حرام است، فرض کنید که عصیر نجس قبل التلثیه، اختلافی است، در اولی نجس اختلافی نبود مانند خون کلب، خون حیض، خون خنزیر، ولی در اینجا یک نجسی است که اختلافی است. الآن می بینیم که امام کارش شیره پز است، یعنی کارگاهی دارد که در آنجا شیره انگور را می پزد، الآن لباسش آلوده است و با همین حال برای نماز ایستاده است، من نجس می دانم که امام هم نجس می داند یا نجس نمی داند، اینجا سه حالت دارد، یعنی یا امام نجس می داند، یا پاک می داند یا نمی دانم که نجس می داند یا پاک، جهل به حالت حکم امام دارم، در هر سه حالت من می توانم اقتدا کنم.

ص: ۵۷

پس یا می دانم که امام پاک می داند، یا می دانم که امام نجس می داند یا نمی دانم که پاک می داند یا نجس؟ در هر سه حالت من می توانم اقتدا کنم.

اما جایی که امام پاک می داند، جای بحث نیست که می توانم اقتدا کنم، چرا؟ چون نماز پیش او صحیح است، در حقیقت تحت مستثنی منه، لا تعاد الصلاة إلا من خمس، اگر امام نجس می داند، متنها جاهل است، جاهل هم که اشکالی ندارد.

اما اگر نمی دانم که جاهل است یا عالم؟ در این صورت هم من می توانم اقتدا کنم.

المسئله الثالثه و الثلاثون المسأله الثانيه و العشرون كتاب الصلاه

Your browser does not support the audio tag

المسئله الثالثه و الثلاثون

مسئله ی سی و سوم دو فرع داشت، که فرع اول آن را خواندیم و فرع دومش باقی ماند، فرع اول این است که امام و ماموم هر دو معتقدند که خون نجس است، ولی در لباس امام هست و ماموم هم می خواهد به او اقتدا کند.

بنابراین، در فرع اول اختلاف موضوعی ندارند، یعنی هر دو معتقدند که خون نجس است، البته با این تفاوت که امام گاهی جاهل به موضوع است و گاهی ناسی به موضوع، و گاهی ما نمی دانیم که امام جاهل است یا ناسی، این را ما خواندیم.

پس فرع اول اساسش این است که امام و ماموم در موضوع اختلافی ندارند، بلکه هر دو می گویند بر اینکه خون نجس است، گاهی امام جاهل است، گاهی ناسی است و گاهی ما نمی دانیم که ناسی است یا جاهل، اگر امام جاهل است، ما می توانیم به او اقتدا کنیم. چرا؟ چون جاهل به نجاست، نمازش درست است و به تعبیر بهتر، آنچه که مانع از نماز است، نجاست معلومه است نه ذات النجاسه، یعنی ذات النجاسه مانع از نماز نیست، نجاست معلومه مانع است و فرض این است که امام عالم نیست.

ص: ۵۸

بله! اگر ناسی باشد، نمی توانیم به او اقتدا کنیم، چون نمازش باطل است، خودش هم بعداً باید اعاده کند، اما اگر نمی دانیم که امام عالم است یا جاهل، یعنی مردد است بین علم و جهل؟

مرحوم سید می گوید احوط این است که اقتدا نکند، ولی ما می گوئیم اقوی این است که اقتدا نکند، چرا؟ چون شرط صحت اقتدا، احراز صحت نماز امام است و حال آنکه من صحت نماز ایشان را احراز نکردم، بله! در یک صورت ممکن است استصحاب کند، کجا؟ می دانیم که خون اصابت کرده، امام هم جاهل بوده، می توانیم استصحاب کنیم، اما نه آن گونه که مرحوم آیه الله خوئی می گوید که بگوئیم اصلاً امام متولد نشده بود یا خون به لباسش اصابت نکرده بود، جاهل بود، آن را استصحاب کنیم.

ما گفتیم آن استصحاب به درد نمی خورد، حالت سابقه در آنجا فقد الموضوع است و در اینجا فقد موضوع نیست.

پس در فرع اول امام و ماموم در موضوع اختلاف ندارند.

الفرع الثانی

فرع دوم این است که امام و ماموم دو جور هستند، گاهی اختلاف در موضوع دارند، یعنی امام می گوید عصیر عنبی پاک است، ماموم می گوید عصیر عنبی نجس است، اختلاف در موضوع دارند، این یک فرق است، فرق دوم که به دنبالش است، این است که نمی دانیم امام و ماموم اختلاف در موضوع دارند یا ندارند؟

اگر امام عصیر را پاک بداند، اختلاف دارند، اما اگر نجس بداند، اختلاف ندارند، در فرع دوم، پایه ی بحث وجود الإختلاف و یا معلوم نبودن وضع است، گاهی می دانیم که قطعاً مختلف است، یعنی امام می گوید عصیر عنبی پاک است، ماموم می گوید نجس است، گاهی نمی دانیم که بین امام و ماموم اوضاع چیه، یحتمل که امام پاک بداند، اختلاف هست، اما نجس بداند اختلاف نیست.

ص: ۵۹

پس فرق بین این دو فرع را این است که در فرع اول اختلاف بینهما نیست، بلکه هر دو می گویند که خون نجس است، ولی در دومی یا اختلاف هست یا وضع معلوم نیست.

متن عروه

(هذا ولو رأى شيئاً هو نجس في اعتقاد المأموم بالظن الإجتهدى، وليس بنجس عند الإمام، أو شك في أنه نجس عند الإمام أم لا بأن كان من المسائل الخلافية فالظاهر جواز الاقتداء مطلقاً، سواء كان الإمام جاهلاً، أو ناسياً، أو عالماً في الموضوع)

(الفرق بين الفرعين) در فرع اول اختلاف موضوعی نیست ولذا در جهل اقتدا کند در نسیان اقتدا نکند آنجایی هم که روشن نیست اجتناب کند اما در این جا یا اختلاف قطعی است و یا اختلاف و وحدت روشن نیست.

ادله ی مسئله

اما آنجایی که اختلاف قطعی است، مثلاً مأموم می گوید که عصیر نجس است، ولی امام می گوید عصیر عنبی پاک است، در هر سه حالت من می توانم اقتدا کنم. خواه امام جاهل به موضوع باشد، خواه ناسی به موضوع باشد خواه ندانیم که ناسی است یا جاهل. چرا؟ چون مانع از صلاه، النجاست المعلومه است، امام اجتهاد کرده و می گوید که این نجس نیست و پاک است. آنچه که مانع از صحت نماز است، جایی است که نجاست معلوم بشود موضوعاً او حکماً، اینجا موضوع مشخص است که همان عصیر عنبی است، اما اجتهاد کرده است و می گوید پاک است.

بنابراین، در صورتی که اختلاف قطعی باشد، من نجس بدانم، و امام پاک، در هر سه صورت می شود به او اقتدا کرد، آن سه صورت عبارتند از:

ص: ۶۰

الف: عالماً بالموضوع،

ب: جاهلاً بالموضوع،

ج: نمی دانیم که عالم به موضوع است یا جاهل،

عبارت عروه

هذا ولو رأى شيئاً هو نجس في اعتقاد المأموم بالظن الاجتهادي، وليس بنجس عند الإمام بأن كان من المسائل الخلافية فالظاهر جواز الاقتداء مطلقاً، سواء كان الإمام جاهلاً (بالموضوع)، أو ناسياً (بالموضوع)، أو عالماً (بالموضوع).

هیچ فرقی نمی کند چون امام می گوید که این پاک است، خواه بداند که لباسش شیره ای است خواه نداند. خواه می دانست ولی فراموش کرد، اینها اثری ندارد چون نماز او صحیح است واجد شرط است لاین المانع هو نجاسه المعلومه. موضوعاً یا حکماً اینجا موضوع هست اما حکم ایشان معتقد به طهارت است. بر گردیم آن جمله معترضه را بخوانیم او شك فی انه نجس عند الأمام أو لا این جا باید آقایان اجتهاد کنند، آیا اینجا هم در سه صورت می تواند اقتدا کند، او شك فی أنه نجس عند الإمام أو لا؟ نمی دانم که پیش امام نجس است یا نه؟ پیش من نجس است اگر پیش امام پاک باشد، هر سه صورت می تواند اقتدا کند چون اگر پاک باشد داخل می شود در شق قبلی که می دانستم که امام پاک می داند، این جا هم در عالم ثبوت بحث می کنیم اگر در عالم ثبوت این لباس از این شیره در عالم ثبوت عند الإمام پاک باشد و پیش من نجس، در هر سه حالت می توانم اقتدا کنم اما اگر پیش امام در عالم ثبوت نجس باشد ولی فقط در یک صورت می توانم اقتدا کنم جایی که امام جاهل باشد ولی اگر امام ناسی باشد من نمی توانم اقتدا کنم. و من هنا يعلم که عبارت مرحوم عروه می گوید سواء كان عالماً أو ناسياً أو جاهلاً، بر می گردد به آن شق اول، یعنی جایی که اختلاف میان بود و اما جایی که اختلاف میان نیست، در عالم ثبوت دو جور است اگر پاک بداند من می توانم اقتدا بکنم اگر پاک نداند فقط در یک صورت جهل می توانم اقتدا کنم. اگر این شد فقط در یک صورت، کجا؟ پیش امام نجس است ولی بنده خدا نمیداند که شیره خانه رفته لباسش شیره ای شده، خبر از این ندارد، من می توانم اقتدا کنم. پس این جمله نمی تواند در هر دو قسم باشد، آن صورتی که اختلاف ما میان باشد، یعنی من بگویم نجس است، او بگوید پاک است، در هر سه صورت اقتدا میکنم چرا؟

ص: ۶۱

چون مانع نجاست معلومه است، اما اگر صورت دیگر که می گوید که میان نیست بلکه محتمل است، محتمل ان یکون عنده نجسا، ان یکون عنده طاهرا. اگر طاهر باشد در همه صور، اما اگر نجس باشد فقط در یک صورت ولذا این تفسیر نباید به شق دوم بخورد باید به شق اول بخورد.

المسأله الرابعه و الثلاثون

(اذا تبین) نماز خواندیم پشت سر یک عالم، ولی بین آنه فاسق او کافر، امام کافر است، می شود؟ راوی عرض می کند که: یا ابن رسول الله! از خراسان تا کوفه پشت سر یک نفر نماز خواندیم، وقتی به کوفه رسیدیم، فهمیدیم که یهودی است، او غیر متطهر، او تارکاً لرکن، فرض کنید که بجای وضو، تیمم کرده، امام این اشکالات را دارد، ولی ماموم هیچ اشکالی ندارد - مع عدم ترک الماموم له کلمه ی «مع» قید تارکاً لرکن است، امام ترک کرده ولی ماموم ترک، چیست؟
مرحوم سید می گوید جماعت باطل است، اما نماز ماموم صحیح است.

سوال

چه اثری دارد خواه جماعت صحیح باشد یا صحیح نباشد، شما که می گوید نماز ماموم صحیح است، حالا می خواهد جماعت هم صحیح باشد یا نه، این چه اثر دارد؟

جواب

اثر در چیزهای ظاهر می شود که در جماعت معفو است، اما در فرادا معفو نیست، زیادی رکن در جماعت معفو است، اما در فرادا معفو نیست، اگر بگوییم جماعتش صحیح است، اگر زیادی رکن هم کرده باشد، نمازش درست است، اما اگر بگوییم جماعتش باطل است، اگر ماموم دو بار رکوع کرده باشد، نمازش باطل است، در مسئله دو قول است، یک قول همین است که مرحوم سید فرمودند، یعنی جماعت باطل است، اما نماز ماموم صحیح می باشد، البته به شرط اینکه امام از عهده قرائت بر آمده باشد.

قول دیگر این است که هر دو صحیح است، یعنی هم جماعتش صحیح است و هم فرادا صحیح است، یعنی هم نماز ماموم صحیح است و هم جماعت. پس ثمره اش این شد که اگر از ماموم کار های سر بزند که در فرادا مبطل است، اما در جماعت مبطل نیست.

اقوال و کلمات علما

أقول: المسأله معنونه فی كتب القدماء والمتأخرین، فبعضهم اکتفی بذكر الکفر فقط كالشیخ الطوسی فی الخلاف، و البعض الآخر جمع بین الکفر و الفسق و فقد الطهور كالمحقق فی الشرائع. غالباً اینها دوتا را گفته اند، یعنی جای که کافر باشد یا فاسق، اما متأخرین چند فرع اضافه کرده اند و آنکه کافر باشد، فاسق باشد، رکنی را ترک کند، یا نجاست غیر معفو در لباسش باشد و خودش هم ناسی باشد

عبارت علامه در کتاب تذکره

و قال العلامه الحلّی فی التذکره: لو کان الأمام کافراً، فاما ان یعلم المأموم بکفره قبل الصلاه (این از محل بحث بیرون است) أعاد إجماعاً، لأنه ائتم بمن لا یصحّ الإلتزام به. و إن علمه فی الأثناء (این هم از محل بحث ما خارج است، چون بحث ما در جایی است که بعد از نماز باشد) عدل إلى الانفراد، واجباً،

فإن لم یفعل و استمرّ، وجبت الإعاده، و إن علم بعد الفراغ (محل بحث ماست)، صحّت صلاته عند أكثر علمائنا، و به قال أبو ثور، و المزنی (مزنی مفسر آراء شافعی است و شاگرد ایشان است)، لأنه فعل المأمور به، فیخرج عن العهد. تذکره الفقهاء: ۴/۳۱۴.

عبارت علامه در المختلف

و قال فی المختلف: المشهور بین الأصحاب أنّ من صلّى خلف إمام، ثم تبین أنّه کان کافراً، أو فاسقاً، لا إعاده علیه فی الوقت، و لا- خارجه، اختاره الشیخ. (در میان امامیه فقط دو نفر مخالف است، یکی سید مرتضی، دیگری ابن جنید) إلى أن قال، قال: ذهب السید المرتضی إلى و جوب الإعاده، و لا دلیل علی ذلك. و هو قول ابن الجنید، و المعتمد الأوّل. مختلف الشیعه: ۳/۷۰.

ص: ۶۳

فعلم أنّ المخالف لا يتجاوز الآتين من القدماء.

بنابراین، ما باید در چهار مورد بحث کنیم.

و تدلّ علی القول المشهور روایات متضافره فی مواضع أربعه:

۱. کون الإمام علی غیر طهر.

۲. کفر الإمام.

۳. کونه مصلياً إلى غير القبلة.

۴. لم يكن الإمام ناوياً للصلاه، وإليك البيان.

سوال

چگونه شما می گوئید اگر امام متطهر نباشد، نماز ماموم درست است و نماز امام باطل است و حال آنکه در گذشته گفتیم اگر رکنی از ارکان در باره ی امام نباشد، نماز من باطل است.

جواب

آنجا قبل از نماز است، اینجا بعد از نماز است، آنچه را ما گفتیم اگر امام فاقد رکن باشد، قبل از صلات بود ولی در اینجا بعد از صلات است. ما هر کدام اینها را به صورت جداگانه بحث می کنیم

نخست جای را بحث می کنیم که بعد از نماز کشف شد که امام علی غیر طهر است، یعنی امام خیال می کرد وضو دارد فلذا نماز خواند، بعداً معلوم شد که وضو نداشته است، روایت این در باب جلد ۵ و سائل آمده، باب ۳۶ از ابواب صلات جماعت است، صاحب و سائل در این باب در حدود نه روایت نقل کرده است، چون نه روایت است فلذا نیاز به بررسی سند

۱: محمد بن الحسين باسناده عن الحلبي، یعنی روایت را از کتاب حلبی گرفته، حلبی در عصر امام صادق زندگی می کرد، مرحوم صدوق بعد از غیبت صغراست، ناچار نسبت به این کتاب سندی دارد و سندش را در آخر من لا يحضره الفقيه ذکر کرده است، عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث قال: «من صَلَّى بقوم و هو جنب أو على غير وضوء يعني ناسياً - فعليه الإعادة، وليس عليهم أن يعيدوا وليس عليه أن يعلمهم - لازم نیست که امام به مردم اعلام کند و بگوید من وضو نداشتم - و لو كان ذلك اگر اعلام کند، به درد سر مبتلا می شود و مردم پشت سرش هزاران چیز خواهند گفت - عليه لهلك، قال: قلت: كيف كان يصنع بمن قد خرج إلى خراسان؟ و كيف كان يصنع بمن لا يعرف؟ قال: هذا عنه موضوع.

گاهی اتفاق می افتد که امام خیال می کند وضو دارد، بعد از نماز می فهمد که ندارد، لازم نیست که به مردم اعلام کند، بلکه نماز مردم هم صحیح است، مگر اینکه در اثنای نماز بفهمد که بحثش بعداً خواهد آمد. فعلاً بحث ما در فرع اول است و فرع اول هم پنج شعبه دارد: کفر، فسق، بی وضو و ... همه ی اینها راجع است به فرع اول، اما اینکه در اثناء چه کند، مربوط به فرع دوم است، در مواردی هم که نص وارد نشده، آنهم فرع سوم است که بعداً خواهد آمد.

۲: و باسناده (اسناد شیخ) عن علی بن الحکم، عن عبد الرحمن العزمی، عن أبيه، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «صلى على عليه السلام بالناس على غير طهر و كات الظهر ثم دخل فخرج مناديه أن أمير المؤمنين عليه السلام صلى على غير طهر فأعيدوا و ليبلغ الشاهد الغائب» الوسائل: ج ۵، الباب ۳۶ من أبواب صلاة الجماعة، الحديث ۹.

این روایت معارض است، یعنی تمام روایات می گوید صحیح است، ولی این روایت می گوید صحیح نیست.

من تعجب می کنم که ابن جوزی چطور این روایت را نقل کرده و باز تعجب از صاحب وسائل است که چه گونه نقل می کند، این روایت با عصمت امام علیه السلام سازگار نیست، هر چند ایشان گفته است که هذا خبر شاذ مخالف، ولی نباید این را نقل می کرد. این اولاً.

و ثانیاً، این روایت معارض است با هشت روایت دیگر که می گویند صحیح است، یعنی اگر امام علی طهر شد، مشکلی نیست، خودش نمازش را اعاده کند، برای مامومین مشکلی نیست.

ولی این روایت هم با عصمت امام سازگار نیست و هم با روایات متضافر معارض است که می گویند اعاده نکنند.

ولی من فکر می کنم که این روایت را جعل کرده اند در مقابل کار عمر، چون در روایات اهل سنت است که عمر بن خطاب صلی فی النسا علی غیر طهر، بعداً به مردم گفت و اینکه آنان اعاده کنند، چون این یک نوع خدشه ای در دیوار خلافت است فلذا یک چنین روایتی را جعل کردند که علی علیه السلام هم چنین کاری کرده است.

علاوه براین، باید سند حدیث هم دیده شود، در هر صورت این روایت بی ارزش است، چون تمام روایات می گویند صحیح است که از جمله ی آنها روایت ذیل است:

۳: محمد الحسن باسناده عن الحسين بن سعيد (اهوازی) عن صفوان بن يحيى، عن و فضاله ابن أيوب، عن العلاء بن رزين، عن محمد مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «سألته عن الرجل يؤم القوم و هو علی غیر طهر فلا يعلم حتى تنقضى صلاته، قال: يعيد و لا يعيد من صلی خلفه، و إن أعلمهم أنه كان علی غیر طهر» الوسائل: ج ۵، الباب ۳۶ من أبواب صلاة الجماعة، الحدیث ۴.

حتی اگر به آنان هم بگویند، تکلیفی بر آنان ایجاد نمی کند، هشت روایت می گویند نمازشان درست است البته بعد از صلات، اثناء و غیر منصوص در آینده بحث خواهیم کرد.

پس ما تا کنون از فرع اول، فقط یک شاخه را بحث کردیم و آنکه: إذا بدأ أن الإمام علی غیر طهر.

الثانی: لو تبین کفر الإمام، باز الکلام الکلام، همه ی اینها مال فرع اول است، چون فرع اول پنج شاخه دارد.

کفر امام چطور است؟ این را هم روایت داریم که نمازش درست است، روایات این شاخه در باب ۳۷ است:

۱: محمد بن یعقوب، عن علی بن ابراهیم، عن ابيه، عن ابن أبي عمير، عن بعض أصحابه (روایت مرسله است، ولی ما گفتیم که مراسل ابن ابی عمیر حجت است، این را تقلیداً نگفتیم، بلکه اجتهاداً گفتیم در کتاب «کلیات فی العلم الرجال»، عن ابی عبد الله علیه السلام فی قوم خرجوا من خراسان أو من بعض الجبال (همدان، کرمانشاه و قصر شیرین را می گفتند جبال) و كان يؤمهم رجل، فلما صاروا إلى الكوفة علموا أنه يهودي، قال لا يعيدون. الوسائل: ج ۵، الباب ۳۷ من أبواب صلاة الجماعة، الحديث ۱.

۲: محمد بن علی بن الحسین باسناده عن محمد بن ابی عمیر فی (نوادره)، محمد بن علی بن الحسین، همان شیخ صدوق است و ایشان (صدوق) در ۳۸۱ فوت کرده، محمد بن ابی عمیر در ۲۱۷ فوت کرده و لذا می گوید باسناده، سند دارد به این کتاب، چون کتاب ها خطی بوده، باید سند داشته باشند که این کتاب واقعاً مال ابن ابی عمیر است، باسناده عن زیاد بن مروان القندی (این آدم واقعی است، ولی احتمال می دهیم این روایت را موقعی اخذ کرده که هنوز واقفی نشده بود، یعنی زمان حیات امام کاظم بوده است) فی کتابه أنّ الصادق علیه السلام قال: «فی رجل صلّى بقوم حتّى خرجوا من خراسان حتی قدموا مکّه، فإذا هو يهودي أو نصراني، قال: ليس عليهم إعادة». الوسائل: ج ۵، الباب ۳۷ من أبواب صلاة الجماعة، الحديث ۲.

این هم یک روایت، ولی این یک روایت معارض دارد و باید حمل بر استحباب کنیم.

۳: و باسناده عن إسماعيل بن مسلم أنه سئل الصادق عليه السلام عن الصلاة خلف رجل يكذب بقدر الله - یعنی معتزلی است، چون معتزله قدر را تکذیب می کنند، البته قدری را که مخالف با اختیار انسان است - قال: «ليعد كل صلاة صلّاها خلفه». الوسائل: ج ۵، الباب ۳۷ من أبواب صلاة الجماعة، الحديث ۳.

این روایت باید حمل بر استحباب بشود، یعنی جایی که انسان پشت یک کافر نماز بخواند، نمازش صحیح است، این باید حمل بر استحباب بشود، فعلاً بحث ما در فرع اول است و هنوز از فرع اول خارج نشدیم، فلذا بقیه ی شقوق و شاخه های فرع اول را در جلسه ی آینده بحث می کنیم، آنگاه سراغ سایر فروع می رویم.

فی صحّه صلاه المأموم بعد کشف بطلان صلات الإمام لکفره، أو فسقه أو غیر ذلک کتاب الصلاه

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: فی صحّه صلاه المأموم بعد کشف بطلان صلات الإمام لکفره، أو فسقه أو غیر ذلک.

بحث در جایی بود که نماز امام باطل است، یا بخاطر اینکه وضو ندارد یا به خاطر اینکه کافر و یا فاسق است، یا به خاطر انحراف از قبله، آنگاه این پرسش به میان می آید که در این صورت نماز مأموم چه حکمی دارد، آیا نمازش صحیح است یا باطل؟

مرحوم سید فرمودند که نماز مأموم صحیح است و نماز امام باطل، جماعت هم باطل است، در اینکه نماز مأموم صحیح است و مشهور نیز همین را می گوید، شکی نیست، البته مخالف هم داریم که در آینده خواهیم خواند.

ادله ی مسئله

ما در این زمینه روایاتی داریم که دلالت بر صحت می کنند، یعنی دلالت بر صحت نماز مأموم می کنند نه بر صحت نماز امام، از آنجا که این روایات را قبلاً مورد بحث قرار دادیم، دیگر نیاز به ذکر آنها نیست.

«أما الکلام» که آیا جماعت هم باطل است یا جماعت باطل نیست؟

ثمره ی صحت جماعت و عدم صحت جماعت چیست؟

ثمره این است که اگر گفتیم جماعت درست است، چنانچه از مأموم چیزی سر بزنند که در جماعت مخل نیست، اما در فرادا مخل است، مثلاً مأموم رکنی را زیاد کند، اگر بگوییم جماعت درست است، اگر مأموم رکنی را زیاد کرد، نمازش صحیح است، فرض کنید که دو بار رکوع کرد، نمازش صحیح است.

ص: ۶۸

اما اگر بگوییم جماعت باطل است، در این صورت چنانچه مأموم رکنی را زیاد کند، نمازش باطل خواهد بود، بحث بتامه سر همین مسئله است، آیا از روایات گذشته چه می فهمیم، آیا از روایات گذشت فقط صحت نماز مأموم را می فهمیم یا علاوه بر صحت نماز مأموم، صحت جماعت را هم می فهمیم؟

روایات را در جلسه ی قبل خواندیم، باز هم برخی از آنها را می خوانیم، مخصوصاً روایتی که در باره ی کفر امام است:

عن أبي عبد الله عليه السلام في قوم خرجوا من خراسان أو من بعض الجبال (همدان، کرمانشاه و قصر شیرین را می گفتند جبال) و كان يؤمهم رجل، فلَمَّا صاروا إلى الكوفة علموا أنه يهودي، قال لا يعيدون. الوسائل: ج ٥، الباب ٣٧ من أبواب صلاة الجماعة، الحديث ١.

آیا این روایت ناظر به هردو جهت است، یعنی هم ناظر به صحت نماز است و هم ناظر به صحت جماعت؟

من بعید می دانم که ناظر به هردو جهت باشد، بلکه «لا یعیدون» می گوید نماز شان درست، اما اینکه به صفت جماعت درست است، این جهتش از کلمه ی «لا یعیدون» استفاده نمی شود.

روایت انحراف از قبله

عن أبي عبد الله عليه السلام: «أنه قال في رجل يصلّي القوم، ثم يعلم أنه قد صلّى بهم إلى غير القبلة، قال: ليس عليهم إعادة شيء» الوسائل: ج ٥، الباب ٣٨ من أبواب صلاة الجماعة، الحديث ١.

یعنی نماز شان درست است، اما اینکه علاوه بر اینکه نماز شان درست است، صفت جماعت شان هم درست می باشد یا نه؟

این جهتش از این روایات استفاده نمی شود، و اگر کسی بخواهد از این روایات هردو جهت را استفاده کند، خیلی مشکل است، اللهم کسی این چنین بگوید که «فلا- یعیدون، حسب ما نووا، لا- یعیدون، حسب ما نووا»، یعنی نماز شان درست است حسب ما نووا، چون نیت جماعت کرده اند، لا- یعیدون، یعنی نماز شان درست است حسب ما نووا، خود شان نیت جماعت کرده اند، نماز شان درست است، ولی این یک تکلیف است که فلا- یعیدون، یعنی لا- یعیدون حسب ما نوویا، بلکه لا یعیدون، معنایش این است که نماز شان درست است، اما اینکه طبق نیتی که کرده اند درست باشد، این جهتش از این حدیث استفاده نمی شود.

ما تا کنون فتوای مرحوم سید را انتخاب کردیم، چون سید می فرماید صلوات شان درست است، اما جماعت شان درست نیست و ما از «لا- یعیدون» نمی فهمیم که لا- یعیدون، مثلاً- نماز شان درست است حسب نیتهم و حسب ما نووا، چون این یک نوع تکلف و خود را به زحمت انداختن است، فلذا اگر شما از یک پیش نماز یا از یک مفتی سوال کنید که من پشت سر یک نفر نماز خواندم، بعداً فهمیدم که این کافر است، در جواب خواهد گفت که اعاده لازم نیست، از این حرفش چه می فهمید؟

می فهمید که نمازش صحیح است، اما اینکه علاوه بر نماز، جماعتش هم درست است به گونه ای که اگر در نماز رکنی را اضافه کرده باشی، مخل نباشد، از این عبارت استفاده نمی شود.

فإن قلت

حتی بگوئیم نماز شان هم باطل است، یعنی نه تنها جماعت شان باطل است، حتی نماز شان هم باطل است منهای روایات، یعنی منهای روایات می خواهند بگویند که حتی نماز شان هم باطل است. چرا؟ به جهت اینکه «ما قصد لم یقع و ما وقع لم یقصد»، اینها نماز جماعت را نیت کرده بودند و فرض این است که جماعت منعقد نشد، بلکه فرادا شد و حال آنکه فرادا را نیت نکرده بودند، می گوئید صحیح است، جماعت را نیت کرده بودند و می گوئید جماعت باطل است، این تحت این قاعده داخل است که «ما قصد لم یقع، و ما وقع» که فرادا باشد لم یقصد، چطور نمازی که قصد نکرده ام، فرادا را من قصد نکرده ام، می گوئید صحیح است.

پس اشکال این است می گویند نه تنها جماعت شان باطل است بلکه فرادای شان هم باطل است، البته منهای روایات، می خواهند بگویند که روایات با قاعده مخالف است، من قصد جماعت کرده ام، می گویند باطل است، فرادا را می گویند صحیح است و می گویند صحیح است، چیزی که من قصد نکرده ام چطور صحیح است؟!

بنابراین، این روایات مخالف قاعده ی عقلیه است.

به بیان دیگر، من امر جماعتی را قصد کردم، می گویند باطل است، امر فرادا را قصد نکردم، می گویند صحیح است، من امر جماعتی را قصد کردم، می گویند امر جماعتی باطل است، امر فرادا را قصد نکردم، می گویند صحیح است، این چگونه جور در می آید؟.

قلت

ما بارها گفته ایم که ما در جماعت و فرادا دوتا امر نداریم، بلکه فقط یک امر داریم که همان «اقم الصلاه لدلوک الشم إلی غسق اللیل»، منتها این دوتا مصداق دارد، یک مصداقش جماعت است و مصداق دیگرش فرادا، من این مصداق را قصد کردم، نه قصد آن مصداق دیگر را، قصد مصداق لازم نیست، قصد امر را بکنند، من هم امر خدا را قصد کردم، خواستم این امر خدا را در قالب جماعت پیاده کنم، معلوم شد که این قالب، قالب باطل بوده، این از قبیل خطا در تطبیق است، امر خدا را قصد کردم، خیال کردم که امر خدا فعلاً منطبق بر جماعت است، بعداً معلوم شد که منطبق بر فراداست نه در جماعت، خطا در تطبیق مایه ی بطلان نیست، ولذا اگر در همان موقع کسی به من می گفت: فلانی! این امام شما کافر و یهودی است یا وضو ندارد، فوراً من فرادا را قصد می کردم، من قصد جدیم امثال امر خداست، امر خدا را قصد کردم، خیال می کردم که امر خدا در قالب جماعت است، بعداً معلوم شد که در قالب فراداست نه در قالب جماعت.

ص: ۷۱

مثلاً کسی می خواهد به عالم احترام کند، خیال می کند که این عالم، عالم نحوی است ولذا احترام کرد، ثم تبین که عالم صرفی است، اشکال ندارد، چون قصد من احترام به عالم بود، منتها خیال کردم که این عالم مصداقش نحوی است، بعداً معلوم شد که مصداقش صرفی است، هر دو درست است. اشکال این بود که: « قصد امر الجماعه و لم يقع، لم يقصد امر الفرادی، فوقع».

ما در جواب گفتیم که ما دوتا امر نداریم، یعنی یک امر بیشتر نیست که همان اقم الصلاه باشد، منتها دوتا مصداق دارد، من خیال می کردم که آن امر، مصداقش این است، بعداً معلوم شد که چیز دیگر بوده است که فرادا باشد.

نتیجه ی بحث

اولاً: حرف مصنف (مرحوم سید) درست است، نمازش صحیح است و جماعتش باطل، از روایات صحت جماعت استفاده نمی شود و اشکال عقلی هم صحیح نیست، چون ما دوتا امر نداریم، فقط یک امر داریم.

ثانیاً: اگر مبنای مصنف را قبول کردیم که جماعت باطل است، و ماموم رکنی را اضافه کرده است، آیا این اضافه ی رکن، داخل است تحت مستثنی، یعنی «لا تعاد الصلاه إلا من خمس، الطهور و الوقت و القبلة و الركوع و السجود»، یا بگوییم این زیادی رکن، داخل است تحت اطلاق «لا یعیدون»، لا یعیدون مطلقاً سواء اضاف الرکن أم لم یضف؟

روی مبنای مصنف جماعت باطل است، و لی اگر من رکن را اضافه کردم، اینجا دوتا دلیل داریم، از نظر «لا تعاد» باطل است، چون اضافه رکن داخل است تحت مستثنی، ولی احتمال هم دارد این اضافه ی رکوع و لو جماعت باطل است و از راه جماعت نمی شود آن را درست کرد، ولی ممکن است که از راه دیگر درست کنیم و بگوییم روایاتی که می گویند لا- یعیدون، إذا ظهر كونه كافرًا، یهودیًا، علی غیر القبلة و علی غیر طهور لا- یعیدون سواء اضاف رکنًا أم لم یضف، آیا این مورد داخل است تحت عقد الإستثناء، پس باطل است، یا داخل است تحت اطلاق لا یعید، پس صحیح است؟

ما تحت استثناء را انتخاب می کنیم، چرا؟ می گوییم اصلاً «لا- یعید» در مقام بیان این بخش نیست که لا یعید مطلقاً سواء اضاف رکناً أم لم یضف، زاد رکناً أم لم یزید، در مقام بیان این حیثیت نیست «و یشرط فی التمسک بالإطلاق کون المتکلم فی مقام بیان»، در مقام بیان باشد، و حال آنکه روایات لا یعید در این مقام نیستند که بگویند نماز شما درست است هر چند رکن را اضافه کنید، پس این نمازی که رکن در آن اضافه شد، قابل اصلاح نشد، نه از نظر جماعت، چون گفتیم جماعت باطل است و نه از نظر اطلاق لا یعید.

پس نمازی که در آن امامش کافر بوده و من رکنی اضافه کردم، این نماز قابل اصلاح نیست، اما از نظر جماعت، گفتیم جماعتش باطل است، اما از نظر اطلاق لا یعید، گفتیم اطلاق در مقام بیان این بخش نیست، متکلم گفته: «الغنم حلال»، پس بگوییم الغنم المغضوب حلال، چرا؟ چون گفته الغنم حلال، غصبی هم حلال است، یا موطوء و جلال هم حلال است، در جواب می گوییم: آقا! متکلم در مقام بیان این بخش نیست بلکه در مقام بیان حکم طبیعت غنم است، می خواهد بگوید طبیعت غنم حلال است، طبیعت سگ و خنزیر حرام است، اما این طبیعت عوارضی پیدا کرد، مثلاً موطوء، جلال یا غصبی شد، نظر به این گونه عوارض ندارد. إلی هنا تم أدله المصنّف.

قسمت دوم بحث

اگر امام قرائتش غلط بود و من بعداً فهمیدم که قرائت امام غلط بوده، اینجا ممکن است درست کنیم. چرا؟ چون داخل است تحت عقد الإستثناء، اما آنجا که رکنی را اضافه کند، آن قابل درست شدن نیست.

دو گروه در اینجا مخالف هستند که از جمله ی آنان مرحوم سید و ابن جنید، اینها می گویند هم جماعت باطل است و هم نماز فرادا، دو گروه دیگر هم داریم که از آن جمله است مرحوم صدوق و ابن ادریس.

جناب سید مرتضی و ابن جنید بدون اینکه به روایات مراجعه کنند، با دلیل عقلی گفته اند که نماز این آدم باطل است.

أحتج المرتضی بقوله: بأنّها صلاه قد تبین فسادها، لفوات شرطها (یا امام عادل نیست یا کافر است)، و هو عداله الإمام، فتجب الإعادة كالمحدث، و لأنها صلاه منهي عنها فتقع فاسده، أما الصغرى فلما روى عن النهی عن الصلاه خلف الكافر والفاسق، و أمّا الكبرى فظاهره، یعنی به ما گفته اند پشت سر کافر نماز نخوانید و من جاهلاً پشت سر کافر نماز خواندم و عبادت منهیه باطل است.

علامه جواب دیگر گفته است و آن اینکه صلوات منهیه در صورتی است که من علم به کفر یا فاسق امام یا انحرافش داشته باشم، اما فرض این است که این کافر است، ولی من اطلاع ندارم، بنابراین، اگر پیغمبر فرموده که:

« لا تصلّ خلف الكافر و لا تصلّ خلف الفاسق»، این در جایی است که برای من کفر یا فسقش معلوم باشد.

اشکال استاد سبحانی بر جواب سید مرتضی

ما این جواب را نمی پسندیم، چون روایات اطلاق دارد و می گوید: «لا تصلّ خلف الكافر سواء كان كفرة معلوماً أو غير المعلوم»

فلذا باید جواب دیگر بدهیم و بگوییم آنچه که می فرماید صحیح است، یعنی حسب القاعده العقلیه و الأولیه، این نماز باطل است، چرا؟ چون پشت سر امامی نماز خواندیم که سر تا پا کافر یا فاسق است، حسب القاعده الأولیه، حق با مرحوم سید مرتضی و ابن جنید است، اما چه کنیم که روایات حاکم بر این قاعده اولیه است، روایات می گفتند که نماز ماموم صحیح است، پس معلوم می شود که مرحوم سید مرتضی و ابن جنید، این روایات را ندیده بودند و حق هم داشته اند، چون در آن زمان روایات جمع نبود، فقط کافی در اختیار آنان بوده، حتی تهذیب هنوز در اختیار آنان نبوده، ولی ما بحمد الله در اثر وسائل الشیعه روایات در اختیار ماست، و الا حرف مرحوم سید مرتضی و ابن جنید خوب است، یعنی این نماز منهیه عنه است و نهی در عبادات هم موجب فساد است، ولی قاعده ی ثانوی دلیل بر صحت است.

و الأولى أن يجاب بأن ما ذكره السيد المرتضى نتيجة القاعده الأولى، لكن الروايات الماضيه حاكمه على مقتضى القواعد، وإن القول بالصحة مقتضى الروايات الواردة في مواضع أربعه كما مرّت.

تفصيل للصدوق و ابن إدريس

مرحوم صدوق قائل به تفصيل شده اند و گفته اند اگر صلوات شان صلوات جهريه باشد، اعاده نکنند، اما اگر صلوات شان اخفاتیه باشد، اعاده کنند، یعنی اگر امام کافر، امام است در ظهر و عصر و بعداً معلوم شد، باید اعاده کند، اما در عشائین امام است، اعاده لازم نیست

مرحوم ابن ادريس فتوای دیگری داده و گفته اگر در وقت باشد، اعاده کند، اما اگر در خارج وقت باشد، اعاده نکند و ما مدرک این تفصیل را پیدا نکردیم و نمی دانیم که مدرک شان در این تفصیل چیست؟

در هر صورت این اقوال، اقوالی است که پایه و اساس صحیح ندارند.

مرحوم سيد مرتضى و ابن جنيد می فرمودند که مطلقاً باطل است، چون يك چنین نمازی منهي عنه است و نماز منهي عنه هم فاسد است و اقتدا به آن حرام است، وقتی اقتدا حرام شد، پس نماز شما باطل است، یعنی پشت سر کافر نماز خواندن حرام است.

علامه جواب داد و فرمود در صورتی حرام است که طرف بداند و حال آنکه طرف نمی داند.

ما گفتیم هر چند این هم جواب است، ولی جواب بهتر این است که بگوییم مقتضای قاعده اولیه همان است، ولی قاعده ثانویه می گوید صحیح است، تفصیل دیگر مال صدوق و ابن ادريس بود، مرحوم صدوق بین صلوات جهريه و اخفاتیه فرق نهاد و گفت در صلوات جهريه لا يعيد و در اخفاتیه می گوید يعيد، مرحوم ابن ادريس می گوید خارج وقت لا يعيد و در وقت يعيد.

ص: ۷۵

آخرین مطلب در فرع اول این است که هر چند روایات دلالت بر صحت می کنند، ولی معارض هم دارند، یعنی یک سلسله روایات هم داریم که دال بر فساد هستند و ما از میان آنها دو روایت را می خوانیم:

۱: و عنه (حسین ابن سعید، یعنی روایت را از کتاب حسین ابن سعید گرفته) عن حماد بن عیسی، عن معاویه بن وهب قال: قلت لأبی عبد الله علیه السلام: «أیضمن الإمام صلاه الفریضه؟ فإنّ هؤلاء یزعمون أنّه یضمن، فقال: لا یضمن أی شیء یضمن إلّا أن یصلی بهم جنباً أو علی غیر طهر» الوسائل: ج ۵، الباب ۳۶ من أبواب صلاه الجماعه، الحدیث ۶.

اگر این گونه بخوانیم، این روایت دلالت بر فساد می کند، یضمن إلّا أن یصلی بهم جنباً أو علی غیر طهر، ضامن نیست، یعنی خود شان باید جریمه را بدهند، یضمن، یعنی مسئول است، إلّا یعنی امام مسئول نیست، بلکه خودشان مسئول است و باید نماز را اعاده کنند.

این روایت دلالت بر این می کند که اگر امام جنب شد، امام ضامن نیست، بلکه خود ماموم باید جریمه را بپردازد، یعنی نماز را باید اعاده کند.

دیدگاه صاحب روایت نسبت به روایت فوق

مرحوم صاحب وسائل با این روایت استدلال کرده که ضامن نیست و حال آنکه ما با این روایت استدلال بر ضمان می کنیم و می گوئیم امام ضامن است، تفاوت ما در معنای ضمان است، صاحب وسائل ضمان را ضمان امامیه و شرعی گرفته است، یعنی نقل ضمه إلی ضمه، و حال آنکه از نظر اهل سنت ضمه ضمه إلی الضمه است، این روایت دلالت بر فساد می کند و می گوید یضمن، او به عهده می گیرد مگر در این موارد که بر عهده نمی گیرد، یعنی به عهده ی خود ماموم است.

علاوه بر این، دو روایت دیگر هم داریم که در جلسه ی قبل اشاره کردیم، امیر المومنان نماز خواند و سپس به کسی گفت که به مردم بگویند نماز را اعاده کنند چون من وضو نداشتم، این روایات جوابش یک کلمه است و آن اینکه معرض عنهای اصحاب است و کسی به این روایات عمل نکرده اند، تمّ الکلام فی الموضع الأول، و آن اینکه بعد از صلات، فساد امام معلوم بشود.

علت فتاوی مختلف در یک مسئله کتاب الصلوه

Your browser does not support the audio tag

موضوع: علت فتاوی مختلف در یک مسئله

اگر انسان عروه را مطالعه کند، کمتر مسئله ای را پیدا می کند که در آنجا پاورقی نباشد و انسان تعجب می کند که چرا مسائل شرعی ما مورد اتفاق نیست و سبب این اختلاف ها چیست؟

باید دانست که این گونه اختلاف ها یک امر طبیعی است، زیرا انسان ها از نظر فهم و درک یکسان نیستند، از این رو ممکن است از کلام واحد یک نفر چیزی بفهمد که دیگری خلاف آن را فهمیده است، از باب نمونه روایتی نقل می کنم که صاحب وسائل با آن استدلال بر صحت کرده و ما استدلال بر فساد.

قبلاً گفتیم که بر بطلان نماز ماموم با روایاتی استدلال شده، البته ما قائل بر صحت شدیم، ولی با روایت معاویه وهب استدلال بر بطلان شده است

استدلال صاحب وسائل بر صحت صلات ماموم با روایت معاویه بن وهب

عن معاویه بن وهب قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: «أيضمن الإمام صلاة الفريضة؟ فإن هؤلاء (اهل سنت) يزعمون أنه يضمن، فقال: لا يضمن أي شيء يضمن إلا أن يصلّي بهم جنباً أو على غير طهر» الوسائل: ج ۵، الباب ۳۶.

ص: ۷۷

در اینجا امام ضامن است، یعنی در جایی که امام جنب باشد یا وضو نداشته باشد.

مرحوم صاحب وسائل می گویند این دلیل بر صحت نماز ماموم است، ولی ما می گوئیم این روایت دلیل بر بطلان نماز ماموم می باشد نه دلیل بر صحت آن، نهایت چیزی که می شود گفت، این است که این روایت معرض عنهای اصحاب است، یعنی اصحاب به آن عمل نکرده اند.

نحوه ی استدلال صاحب وسائل با روایت معاویه بن وهب بر مدعایش

مرحوم صاحب وسائل از کجا استفاده می کند که این جمله دلیل بر صحت نماز ماموم است اگر امامش جنب باشد یا بدون

وضو؟ می گوید امام ضامن است، ضامن می شود یعنی چه؟ یعنی بر عهده ی اوست، خودش می داند و خدایش، ایشان ضامن را ضامن معاملاتی می گیرد، در ضامن معاملاتی مسئله این است که اگر یک نفر ضامن شد، ذمه ی «مضمون عنه» بریئ است، چه او انجام بدهد یا انجام ندهد، من خلاص شده ام، ما ضامن را چنین معنا کردیم که ضامن عبارت است از: «نقل ذمه إلی الذمه»، همین مقداری که ضامن، ضامن شده کار تمام است، خواه او انجام بدهد یا ندهد، از عهده من ساقط است و من خلاصم، مرحوم صاحب وسائل، ضامن را در روایت معاویه وهب این گونه معنا می کند و می گوید امام ضامن است، یعنی از گردن ماموم ساقط است، اگر امام از عهده بیرون آمد، بهشت دارد و اگر از عهده بر نیامد جنهم دارد، ضامن را از قبیل ضامن معاملاتی گرفته، یعنی ماموم دیگر تکلیف ندارد، تکلیف منتقل شد به امام، ولی ما می گوییم که این ضامن به معنای ضامن معاملاتی نیست، بلکه به این معناست که اگر این بر عهده امام است، اگر از عهده بر آمد که چه بهتر، و اگر از عهده بر نیامد، خود ماموم باید از عهده بر آید، ما روایت را این گونه معنا می کنیم، قهراً در اینجا می شود باطل، چون امام جنب بود و از عهده بر نیامد، پس بر گردن ماموم افتاد، ماموم هم که نمی تواند از عهده بر آید. چرا؟ چون بعد از نماز است، از این رو ماموم نمی تواند از عهده بر آید فلذا نمازش باطل است.

با یکدانه روایت، یک فقیه مانند صاحب وسائل می گوید دلیل بر صحت است، ما می گوئیم دلیل بر بطلان است، او می گوید دلیل بر صحت است چون ضمان را ضمان معاملات می گیرد، یعنی نقل ذمه إلى الذمه فلذا می گوید بر عهده ی امام است، اما چه از عهده بر آید یا نیاید، ربطی به ماموم ندارد و از گردن ماموم ساقط است.

برداشت آیه الله سبحانی از روایت معاویه بن وهب

ولی ما می گوئیم این ضمان از قبیل ضمان معاملات نیست، بلکه کاری است که باید انجام بگیرد، اگر امام انجام داد که چه بهتر، اما اگر امام انجام نداد، چون جنب بود یا وضو نداشت، قهراً بر عهده ی ماموم است، ماموم هم نمی تواند جبران کند. چرا؟ لكون الشك بعد الصلاه، پس نماز باطل است.

بنابراین، نباید بر فقها ایراد بگیریم که چرا کتاب عروه الوثقی این همه حاشیه دارد، زیرا فهم ها و درک ها مختلف است کما اینکه صاحب وسائل از روایت معاویه بن وهب چیزی فهمیده و ما چیز دیگر.

صحیحہ معاویه بن وهب قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: «أيضمن الإمام صلاة الفريضة؟ فإن هؤلاء (اهل سنت) يزعمون أنه يضمن، فقال عليه السلام: لا يضمن أي شيء يضمن إلا أن يصلّي بهم جنباً أو على غير طهر» الوسائل: ج ۵، الباب ۳۶.

ما با این روایت استدلال کردیم بر بطلان صلات ماموم، صاحب استدلال کرد بر صحت نماز او،

علت بطلان

وجه الدلاله: أن الإمام يضمن صلاة المأموم إذا صلّي بهم جنباً أو على غير طهر، و المفروض أنه لم يخرج عن عهده الضمان (حال که امام از عهده بیرون نیامد، باید ماموم اقم الصلاه خدا را جواب بدهد) فتجب عليهم الإعادة بعد إعلامه لهم.

ص: ۷۹

ثم إنَّ صاحب الوسائل استظهر من الروايه، عدم وجوب الإعادة قائلاً: «بأنَّ قائلاً:» بأنَّ الحكم بضمان الإمام يدلُّ على وجوب الإعادة عليه (امام)، و عدم وجوب الإعادة على المأمومين..

يلاحظ عليه

أنَّه فسر الضمان في الروايه بما هو المعروف في باب المعاملات عند الشيعة، حيث إنَّ الدين ينتقل من ذمه المضمون عنه إلى ذمه الضامن، فتبرء ذمته (مضمون عنه)، سواء أخرج الضامن عن العهده أم لا؟ و قاس المقام بباب المعاملات، و أنَّ الإمام ضمن عن جانب المأموم، و بذلك برئت ذمته (مأموم)، سواء أخرج (امام) عن العهده أم لم يخرج.

و لكن الظاهر أن المراد من الضمان، هو أنَّ الإمام يتحمل عن المأموم الحمد و السوره فقط، دون غيرهما، فإذا خرج عن العهده، فهو، و إلَّا فعلى المأموم إعادة الصلاه.

پس این روایت دلالت بر بطلان می کند، منتها روایت معرض عنهای اصحاب است و کسی به آن عمل نکرده است.

الفرع الثاني

تا کنون بحث ما در فرع اول بود، یعنی اینکه بعد از صلوات فهمیدیم که امام جنب است یا وضو ندارد یا اینکه کافر و فاسق است. از اینجا شروع می کنیم به فرع دوم، فرع دوم این است که ما این جریان را در اثنای نماز فهمیدیم نه بعد از نماز، یعنی در اثنای نماز فهمیدیم که امام وضو ندارد یا جنب است یا کافر و فاسق، یا به غیر قبله نماز می خواند، در اینجا چه باید کرد؟

در اینجا باید ما فوراً قصد انفراد کنیم، چون نمی توانیم در آینده تبعیت کنیم، گذشته یک مسئله است، آینده مسئله ی دیگر است، گذشته صحیح است. فرض کنید امام تا گفت: «و لا الضالین» فهمیدیم که امام جنب است یا وضو ندارد یا کفر و فاسق است، ما در اینجا باید فوراً قصد انفراد کنیم، حالا-قرائت بخوانیم یا نخوانیم، یک مسئله ی دیگری است، گذشته صحیح است، گذشته چرا صحیح است؟ بخاطر «لا تعاد»، همان گونه که لا تعاد نسبت به تمام صلوات می گوید صحیح است مگر در پنج مورد، هکذا اگر بخشی از نماز مشکل دارد، می گوید مادامی که جزء این پنج تا نباشد، اشکالی ندارد و فرض هم این است که ما نه رکنی را ترک کرده ایم و نه رکنی را زیاد کرده ایم، فقط عیبی که نماز ما دارد این است که امام ما وضو ندارد یا کافر است یا به غیر قبله نماز می خواند، گذشته صحیح است، آینده را باید خود ما بخوانیم و نسبت به آینده نمی توانیم همراه امام ادامه بدهیم، چرا؟ چون واقع برای ما روشن شد (تبین الواقع) وقتی واقع برای ما روشن شد، ادامه دادن معنا ندارد و در این زمینه روایاتی هم داریم که خواهیم خواند.

ص: ۸۰

۱: صحیحہ جمیل بن دراج: «فی رجل أمّ قوماً علی غیر وضوء (وضو نداشته و با این حال پیش نماز شده، البته خودش نمی داند که وضو ندارد و در اثنای نماز یادش متوجه می شود که وضو ندارد) فانصرف و قدّم رجلاً (دست یکی از مامومین را می گیرد تا به جای او پیش نمازی کند) ولم یدر المقدم ما صلی الإمام قبله (آنکس که امام او را به جای خودش نشانده، نمی داند که امام چند رکعت خوانده است، فلذا یکی از افرادی که پشت سر او ایستاده به یک شکلی او را می فهماند، مثلاً اگر در رکعت اول یا دوم باشد، بلند می گوید «الحمد لله رب العالمین»، و اگر در رکعت سوم و چهارم باشد، بلند می گوید: «سبحان الله و الحمد لله» قال: یدکره من خلفه» الوسائل: ج ۵، الباب ۴۰ من ابواب صلاه الجماعه، الحدیث ۲.

فقوله: «و لم یدر المقدم ما صلی الإمام قبله» دلیل علی أنه قطع الصلاه فی أثناء الصلاه.

۲: ما رواه جمیل بن دراج، عن زرارہ ، عن أحدهما ، قال : «سألته عن رجل صلی بقوم رکعتین، ثم أخبرهم أنه ليس علی وضوء ، قال: يتم القوم صلاتهم، فإنه ليس علی الإمام ضمان».

فرع حدیث اول با حدیث دوم

فرق حدیث اول با دومی این است که در اولی امام کسی را معین می کند، در دومی قصد فرادا می کنند و نماز را به صورت فرادا می خوانند.

علاوه براین، دو روایت یک دلیل عمومی هم داریم که عبارت باشد از: «لا تعاد» یعنی «لا تعاد» همان گونه که همه ی نماز را تصحیح می کند حتی بخشی از نماز را هم تصحیح می کند.

نعم نقل صاحب «الحدائق» عن الشهيد في «الذكري» أنه قال: ولو صَلَّى بهم بعض الصلاه، ثم عملوا حينئذ، أتمَّ القوم في روايه جميل، و في روايه حماد عن الحلبي: يستقبلون صلاتهم (كلمه ي «يستقبلون»، كنايه از سر گرفتن نماز است).

پس از شهيد دو قول نقل شده است، يك قول اين است كه «قوم» نماز را ادامه مي دهند، اما مي گويد از حلبي نقل شده كه نماز را از سر بگيرند، مرحوم حدائق چون آدمي متتابع بوده، فلذا مي فرمايد من تا كنون روايت حلبي را نديده ام.

بنابراين، فتوا همان است كه گفتيم، يعني اگر امامي است با امام تكميل كنند در غير اين صورت خودشان فرادا انجام بدهند.

الفرع الثالث

فرع سوم اين است كه اقتدا كرديم، بعداً متوجه شديم كه اين امام زن است و حال آنكه مامومين همه مرد هستند، يا معلوم شده امام مجنون است، در اينجا چه كنيم؟

متاسفانه اين فرع منصوص نيست، دو فرع قبلي منصوص بودند، ولي اين منصوص نيست، اينجا چه بايد كرد آيا القاي خصوصيت كنيم؟

در اينجا دو قول وجود دارد:

الف: قول اين است كه القاي خصوصيت كنيم و بگوئيم اگر در روايات آمده كه كافر، يهودي، غير طهر و بدون، از باب مثال است، و مراد اصلي اين است كه امام اهليت براي امامت نداشته باشد.

ب: قول ديگر اين است كه اين قياس است، زيرا خصوصيات و ملاكات در دست ما نيست، لعل اين موارد خصوصيت دارند، اما مجنون و مرأه آن خصوصيات را ندارند، فلذا بايد نماز را اعاده كنيم، يعني اگر بعد از صلوات است اعاده مي كنيم، و اگر در اثنای نماز است، قصد فرادا مي كنيم و بعد از صلوات، دوباره آن را مي خوانيم.

مسئله سى و پنجم داراى چهار فرع است كه دوتاي آن را در اين جلسه و دوتاي ديگر را در جلسه ي آينده مى خوانيم.

اجمال فرع اول

اگر امام شيعى از واجبات صلات را نسيان و فراموش كرد، مثلاً جلسه ي استراحت را فراموش كرد كه انجام بدهد يا سوره را فراموش كرد و نخواند، ماموم هم ندانست كه امام چيزى را فراموش کرده يا نه، يعنى هر دو گيچ هستند، هم امام گيچ است و هم ماموم، بعد از نماز معلوم شد كه امام جلسه ي استراحت را انجام نداده يا سوره را نخوانده است.

اجمال فرع دوم

فرع دوم اين است كه ماموم فهميد و به امام هم به يك شكلى تذكر داد، ولى امام به تذكر ماموم اعتنا نكرد، مثلاً در موقع خواندن تشهد، يكي از شهادتين را نخواند و به تذكر ماموم هم اعتنا نكرد.

بنابراين، در اين جلسه، همين دو فرع را مى خوانيم

متن عروه

الفرع الأول: ذا نسي الإمام شيئاً من واجبات الصلاة، و لم يعلم به المأموم، صحت صلاته حتى و لو كان المنسى ركناً إذا لم يشاركه فى نسيان ما تبطل به الصلاة.

الفرع الثانى: و أما إذا علم به المأموم تبَّه عليه ليتدارك إن بقى محله، و إن لم يمكن أو لم يتبَّه أو ترك تنبيهه، حيث أنه غير واجب، و جب عليه تبَّه الإنفراد.

بررسی فرع اول

اما فرع اول كه امام يك واجبي را ترك کرده بدون اينكه خودش يا ماموم بفهمد، فرض كنيد كه ركوع، يا جلسه ي استراحت يا يكي از واجبات ديگر را از روى نسيان ترك كرد بدون اينكه خودش يا ماموم بفهمد، نماز ماموم مطلقاً صحيح و درست است به شرط اينكه اخلاص نكرده باشد، نماز امام چگونه؟ نماز امام بستگى به اين دارد آن چيزى را كه ترك کرده از قبيل ركن است يا غير ركن:

إذا نسي الإمام شيئاً من واجبات الصلاة، سواء أكان المنسي ركناً أو غيره، ولكن المأموم لم يعلم به، ولا شاركه في نسيان الركن الذي تبطل به الصلاة، صحت صلاته (ماموم).

اما جماعت چطور، آیا جماعتش هم درست است یا درست نیست؟

این بستگی به فرع گذشته دارد، در فرع گذشته گفتیم اگر نماز امام فاسد باشد، جماعت ماموم هم فاسد است، اما نماز ماموم صحیح است

و أما صحه الجماعه، فقد مضى الكلام فيها. فلو قلنا بصحة الجماعه، صحت صلاته جماعه.

ثمره صحت جماعت و عدم صحتش

ثمره در کجا ظاهر می شود؟ اگر من زیادی رکن انجام دادم، زیادی معفو است.

و على قول المصنف من بطلان الجماعه، صحت صلاته و انقلبت فرادی (در واقع نه در ظاهر). لأن المفروض أنه لم يشارك الإمام في ترك الركن.

سوال

اگر امام سوره را نخواند و من هم ملتفت نشدم، بعد از نماز فهمیدم که سوره را نخوانده، آیا نماز من صحیح است باطل؟

جواب

نماز من درست و صحیح است، بخاطر «لا تعاد»، عیناً اگر خود من سوره را فراموش می کردم و نمی خواندم، نماز من چطور بود؟ نماز من درست بود، امام هم اگر فراموش کند و نخواند، باز هم نماز من درست است.

و أما ترك القراءة، فقد تقدم أنه لا يضرب بصحة الصلاة لقاعده «لا تعاد» لأنه التفت و قد مضى محل تداركها لافتراض عدم علم المأموم مطلقاً. هذا كله بعد الصلاة.

اما فرع دوم که در اثنای نماز فهمیدم که سوره را نمی خواند، فوراً به امام می فهمانم که سوره را بخواند و او هم متوجه شد، در این صورت هم نماز امام صحیح می شود و هم صلات ماموم و هم اصل جماعت.

ص: ۸۴

الفرع الثانی: إذا علم به المأموم فی أثناء الصلاه و نبّهه علیه لیتدارک ، و تدارک فتصح صلاه الإمام و المأموم معاً .

متن عروه

أما إذا علم به المأموم تبّهه علیه لیتدارک إن بقى محله.(این متن فرع دوم بود).

حکم نماز ماموم در صورتی که بدانند نماز امام نقص دارد کتاب الصلوه

Your browser does not support the audio tag

موضوع: حکم نماز ماموم در صورتی که بدانند نماز امام نقص دارد

بحث در جایی است که ماموم بفهمد که امام نمازش نقصی دارد، در این صورت تکلیف ماموم چیست؟

مرحوم مصنف در اینجا چهار فرع را مطرح کرده است و ما فرع اول را خواندیم، سه فرع دیگر را در این جلسه مورد بررسی قرار می دهیم.

فرع اول

فرع اول این است که اگر بعد از نما بفهمیم که امام قرائتش باطل بوده یا رکنی را ترک کرده است، یا جلسه ی استراحت را انجام نداده است.

«علی کلّ تقدیر» نماز امام باطل بوده و ما هم بعد از فراغ از صلات بفهمیم، در اینجا تکلیف چیست، امام تکلیف خودش را می فهمد که اگر به او گفته بشود، تکلیف خود را متوجه می شود، بحث در تکلیف ماموم است؟

همان گونه که قبلاً گفتیم، نماز ماموم درست است، اما به شرط اینکه رکنی را اضافه نکرده باشد، چون جماعت باطل است، اضافه ی رکن برای ماموم مجوزی ندارد.

اگر واقعاً رکنی را اضافه نکرده باشد، نقص نماز امام مضر نیست، حتی قرائتش هم مضر نیست. چرا؟ چون بعد از نماز است.

فرع دوم

ص: ۸۵

فرع دوم این است که اگر در اثناء نماز فهمیدیم، باید تذکر بدهیم و اگر تذکر دادیم و امام هم به تذکر ما عمل کرد، یعنی نقصی را که نمازش داشت، با تذکر مامومین آن نقص را برطرف کرد، اگر واقعاً آن نقص را برطرف کرد، «نور علی نور» فرض کنید امام در حال رکوع به جای ذکر رکوع (سبحان ربّی العظیم و بحمده) ذکر سجود (سبحان الله اعلی) را گفت، من تذکر دادم و تذکر مرا متوجه شد و به آن عمل کرد.

«علی ائی حال» امام نقص را بر طرف کرد، اگر امام نقص را بر طرف کرد، هم نماز امام درست است و هم نماز ماموم، و باز هم نماز درست است و هم جماعت.

ثمره ی بحث

ثمره این است که اگر ماموم روزی و روزگاری رکنی را اضافه کرده باشد، نماز ماموم درست است. چرا؟ چون جماعت درست است.

آیا تنبیه بر ماموم واجب است؟

ماموم که می داند نماز امام نقص دارد، آیا تنبیه بر ماموم واجب است یا واجب نیست، ماموم می بیند که نماز امام نقص دارد، آیا تنبیه امام بر ماموم واجب است یا واجب نیست؟

از بعضی از روایات استفاده می شود که تنبیه بر امام واجب است و روایت عبارت است از موثقه ی سماعه: «سألته عن الإمام إذا أخطأ في القرآن فلا يدري ما يقول، قال: يفتح عليه بعض من خلفه» الوسائل: ج ۵، الباب ۷ من أبواب صلاة الجماعة، الحديث ۳.

کلمه ی «یفتح علیه» در این حدیث کنایه از تذکر است، یعنی راه تذکر را بر امام باز می کند و امام را متوجه اشتباهش می کند.

ص: ۸۶

آیا از این روایت استفاده می شود تنبیه بر امام واجب است یا نه؟ از این روایت استفاده نمی شود، بلکه اینجا خصوصیت دارد، زیرا امام متحمل قرائت ماموم است و ماموم می خواهد جماعت را ادامه بدهد فلذا در صورت اشتباه، باید تذکر بدهد.

اما اگر اشتباه ماموم در غیر این مورد (قرائت) باشد مانند اینکه در رکوع به جای ذکر رکوع، ذکر سجده را بگوید، در اینجا تذکر واجب نیست.

پس اگر دلیل ما فقط همین روایت باشد، فقط در مورد قرائت صحیح است آنهم به شرط اینکه بخواهد قصد استمرار جماعت را داشته باشد نه قصد انفراد را، در غیر این صورت اصل عدم وجوب تنبیه است. یعنی اصل برائت می گوید تنبیه واجب نیست.

اما روایات دیگری داریم در باب جماعت که می گویند در صف اول جماعت عالم ها، عارف ها و فاضل ها بنشینند. چرا؟ چون اگر روزی امام اشتباه کرد، اشتباه امام را جبران کنند.

روی المفضل بن صالح عن جابر، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «ليكن الذين يلون الإمام منكم، أولى الأحكام منكم و انتهى (صاحبان عقل) فإن نسي الإمام أو تعايا، قوموه» الوسائل: ج ۵، الباب ۷ من أبواب صلاة الجماعة، الحديث ۲.

کلمه ی «تعایا» در این حدیث از ماده «عی» است و به معنای عجز است.

از این حدیث می شود استنباط را فهمید، زیرا احدی نگفته است که واجب است، قهراً در صف اول افراد فاضل و وارسته و عاقل و دانا باشد، استنباط را می شود استفاده کرد.

بله! فقط تنبیه و تذکر در قرائت واجب است، آنهم در صورتی که بخواهد جماعت را ادامه بدهد، در جهر و اخفات هم تنبیه واجب است و باید امام را تنبیه کند و به او بفهماند، مثلاً این آیه را قرائت کند: «فلا تجهر بصلاتك و لا تخافت بها و ابتغی بین ذلك سبيلاً»، امام متوجه خواهد شد.

فرع سوم این است که تدارک ممکن نیست، فرض کنید که قرائت بود و الآن در رکوع رفته است، یا تذکر دادیم ولی امام متنبه نشد یا تذکر دادیم، ولی به حرف ما اعتنا نکرد، پس سه صورت پیدا کرد.

الف: تدارک ممکن نیست، مثل اینکه اشتباه در قرائت بود، ولی الآن در رکوع رفته است.

ب: تذکر دادیم، ولی او متنبه نشد.

ج: تذکر دادیم، و امام به تذکر ما اعتنا نکرد.

در دو صورت باید این آدم قصد فرادا کند:

۱: إذا كان المنسى ركناً.

۲: إذا كان الإشتباه في القراءة.

چون اگر رکن باشد، پس نمازش باطل است و من نمی توانم به نماز باطل امام اقتدا کنم.

اشتباهش در قرائت است و متحمل از من است، ولی الآن از عهده ی ضمان بر نمی آید.

پس در دو صورت باید قصد فرادا کند:

الف: ترك الركن، ب: اشتباه در قرائت است و قابل جبران نیست.

فرع چهارم

فرع چهارم این است که «منسی» نه از قبیل رکن است و نه قرائت (إذا كان المنسى غير الركن و لا القراءة، مثلاً در حال رکوع به جای ذکر رکوع، ذکر سجود را بخواند یا جلسه ی استراحت را ترک کند).

در اینجا نماز او صحیح است، به جهت اینکه اگر بعد از صلوات بفهمد، اعاده بر او واجب نیست. چرا؟ «رفع عن أمّتی تسعه، الخ» یا اینکه «لا تعاد الصلاة إلّا من خمسه»، در جایی که غیر رکن و قرائت را ترک می کند، مرحوم سید در اینجا می گوید اقتدا کند و ادامه بدهد و نماز او «عنده فی الواقع» صحیح است، حتی اگر من هم به جای او بودم، نماز من هم صحیح بود، البته به عنوان ثانوی اقتدا کند، امام می فرماید احوط این است که ادامه بدهد و بعداً اعاده هم بکند.

۱: بعد از صلات فهمیدیم که نماز امام اشکال داشت، در این صورت نماز من (ماموم) صحیح است، منتها اگر نماز او فاقد رکن است، جماعت هم باطل است.

۲: در اثنای نماز فهمیدیم که نماز امام اشتباه است، به او تذکر می دهیم.

۳: در اثناء تذکر دادیم، ولی او متوجه نشد، در این صورت اگر رکن را ترک می کند یا قرائتش اشکال دارد من باید قصد انفراد کنم، چون اگر رکن را ترک کند، نمازش باطل است و اگر قرائت را اشتباه بخواند، از عهده ی ضمان بر نمی آید.

۴: نه رکنی را ترک می کند و نه چیزی را که به من مربوط است، بلکه به خودش مربوط است، در اینجا دو وجه وجود دارد:

الف: ادامه بدهد، ب: ادامه بدهد و بعداً هم احتیاطاً اعاده کند.

المسألة السادسة و الثلاثون

إذا تبين للإمام بطلان صلاته من جهة كونه محدثاً، أو تاركاً لشرط أو جزء، ركن أو غير ذلك، فإن كان بعد الفراغ لا يجب عليه إعلام المأمومين، وإن كان في الأثناء، فالظاهر وجوبه.

مسئله ی سی و ششم در باره این است که هر گاه امام بعد صلات فهمید که نمازش مشکل داشته است، آیا لازم است که به مامومین اعلام کند و بگوید نماز من مشکل دارد و شما نماز خودتان را اعاده کنید یا اعلام لازم نیست؟

اعلام لازم نیست، چرا؟ روایات را خواندیم که اگر امام فهمید که جنب است یا محدث، نماز مامومین درست است، ولی امام باید نماز خودش را اعاده کند.

بله! از عمر نقل می کنند که عمر به مامومین اعلام کرد که نماز من باطل است چون من وضو نداشتم فلذا شما نماز خودتان را از سر بخوانید و یک چنین نسبت دروغی را به حضرت علی علیه السلام نیز داده اند که درست نیست و با عصمت آن حضرت سازگاری ندارد و ما آن روایات را قبول نکردیم و گفتیم اعلام لازم نیست، چرا؟ چون بعد از صلوات مشمول حدیث «لا تعاد» است.

بله! اگر در اثنای نماز باشد، فوراً باید قطع کند و بعد اعلام کند و بگوید بقیه ی نماز را فرادا بخوانید و یا دست یکی از مامومین را بگیرد و به جای خودش بنشانند. «إِذَا تَبَيَّنَ لِلْإِمَامِ بَطْلَانُ صَلَاتِهِ مِنْ جِهَةٍ كَوْنَهُ مُحَدَّثًا، أَوْ تَارِكًا لَشَرْطٍ أَوْ جُزْءٍ، رُكْنٌ أَوْ غَيْرَ ذَلِكَ، فَإِنَّ كَانَ بَعْدَ الْفِرَاقِ لَا يَجِبُ عَلَيْهِ إِعْلَامُ الْمُؤْمِنِينَ - مگر در یک صورت که باید به ماموم بگوید و آن وقتی است که ماموم رکنی را اضافه کرده باشد، وقتی امام جماعت نمازش باطل است و امام هم می داند که این ماموم رکنی را اضافه کرده است، باید تذکر بدهد و بگوید نمازت را از سر بخوان - و إن كان في الأثناء، فالظاهر وجوبه».

اما اینکه مرحوم سید چرا کلمه ی «فالظاهر» می گوید، وجهش را نمی دانیم و حال آنکه قطعاً باید بگوید، به جهت اینکه ادامه دادن با این نماز باطل تشریح است، علاوه براین، روایاتی داشتیم که اگر امام در اثناء محدث باشد و حدیثی از او سر بزند یا قبلاً بفهمد که محدث بود، دست کسی را می گیرد و به جای خود می نشاند تا نماز را ادامه بدهد.

نعم لو عرض للإمام ما يمنعه من إتمام صلاته من موت، أو جنون، أو إغماء، أو صدور حدث، بل و لو تذکر حدث سابق، جاز للمؤمنين تقديم إمام آخر و إتمام الصلاة معه».

المسألة السابعة و الثلاثون

لا يجوز الإقتداء بإمام ير نفسه مجتهداً و ليس بمجتهد مع كونه عاملاً برأيه. و كذا لا يجوز الإقتداء بمقلد ليس أهلاً للتقليد إذا كان مقصرين في ذلك، بل مطلقاً على الأحوط.

مسئله ی سی و هفتم این است که من پشت سر امامی اقتدا می کنم که خودش را مجتهد می داند و حال آنکه مجتهد نیست، هر چند مقصر است، خیال می کند که مجتهد است و حال آنکه مجتهد نیست، یعنی اگر پیش اهل فن می رفت، حتماً به او می گفتند که شما مجتهد نیستید، یا اینکه من پشت سر کسی نماز می خوانم که او از آقای تقلید کرده که او اهل اجتهاد و مرجعیت نیست، آیا من می توانم پشت سر این دو نفر نماز بخوانم؟

مرحوم سید می فرماید شما حق ندارد که پشت سر کسی نماز بخوانید که خود را مجتهد می داند و حال آنکه مجتهد نیست، یا پشت سر کسی نماز می خواند که از کسی تقلید می کند که او اهل اجتهاد و تقلید نیست، ولی مقصر باشند نه قاصر، یعنی واقعاً نرفته اند که تحقیق کنند.

چرا ما نمی توانیم پشت سر این دو نفر اقتدا کنیم؟

چون اگر اولی پیش اهل فن می رفت و آنان چند مسئله از باب علم اجمالی مطرح می کردند، معلوم می شد که آیا چیزی بارش هست یا بارش نیست، هم چنین دومی نرفته است که از اهل تحقیق پرسد آیا این کسی که من از او تقلید می کنم، مجتهد است یا مجتهد نیست، فلذا هر دو مقصر هستند، وقتی که هر دو مقصر شدند، پس می شوند فاسق و پشت سر فاسق نمی شود اقتدا کرد (صارا فاسقین)، این در صورتی بود که هر دو مقصر باشند.

اما در جایی که هر دو قاصرند، یعنی واقعاً این آدم خیال کرده مجتهد است تحقیق هم کرده، اما مقصر هم نیست، بلکه قاصر است. یک چنین کسی که از امامی تقلید می کند که به خیال اینکه او مجتهد است و حال آنکه مجتهد نیست، ولی هر دو قاصرند، قاصر یعنی مدارک عقلی شان ضعیف است فلذا فوراً یقین پیدا می کند به اجتهاد خودش یا به اجتهاد رفیقش، اگر قاصر باشند، باز هم اقتدا کردن مشکل است. چرا؟ به جهت اینکه این دو نفر که یا خودش مجتهد نیست یا مرجع تقلیدش مجتهد نیست، مسلماً این دو نفر (که یا مجتهد نیست یا مرجع تقلیدش مجتهد نیست) در شرائط و اجزاء نماز با من که یا مجتهد واقعی هستم یا مقلد مجتهد واقعی هستم، اختلاف است، و مع العلم الإجمالی که اینها در شرائط و اجزاء با ما اختلاف دارند، من چطور اقتدا کنم؟!

فرض این است که مجتهد نیست یا مرجع تقلیدش مجتهد نیست، غایه ما فی الباب قاصر هستند فلذا عادلند و در محضر شان می شود صیغه ی طلاق را جاری کرد، اما نمی شود به آنان اقتدا کرد. قهراً در شرائط و اجزاء نماز اختلاف پیدا می کنند و من با وجود علم اجمالی که این دو نفر در اجزاء و شرائط با من اختلاف دارند، نمی توانم اقتدا کنم.

بله! مرحوم سید فقط یک صورت را استثنا می کند.

متن عروه

لا يجوز الإقتداء بإمام ير نفسه مجتهداً و ليس بمجتهد مع كونه عاملاً برأيه. و كذا لا يجوز الإقتداء بمقلد لمن ليس أهلاً للتقليد إذا كان مقصرين في ذلك (این صورت اول)، بل مطلقاً على الأحوط. (این صورت دوم) حتی اگر قاصر هم باشند، چون علم اجمالی داریم که اینها در اجزاء و شرائط با همدیگر اختلاف دارند، با این حال چه گونه من به آنان اقتدا کنم.

ص: ۹۲

مرحوم سید فقط یک صورت را استثنا کرده است و آن صورتی است که هر چند طرف مجتهد نیست یا تقلید از کسی دارد که واقعاً مجتهد نیست، ولی عمل به احتیاط می کند، یعنی آراء معاصرین را در نظر می گیرد تا با آنها اختلاف پیدا نکند. اگر واقعاً قاصرند، پس عادل هستند، و اگر چنانچه در مقام عمل، عمل به احتیاط می کنند، علاوه بر اینکه عادل هستند، ما می توانیم به آنان اقتدا هم بکنیم.

از اینجا ما می فهمیم که چرا مرحوم مصنف فرمود که: «لا- يجوز الإقتداء بإمام یری نفسه مجتهداً و لیس بمجتهد مع کونه عاملاً- برأیه. (مع کونه عاملاً- برأیه) را گفت تا صورت سوم را خارج کرده باشد، چون در صورت سوم هر چند این «شخص» آدمی است که خیال می کند مجتهد است و حال آنکه مجتهد نیست یا مرجعش مجتهد نیست، ولی آن دو بزرگوار عمل به احتیاط می کنند، یعنی آراء مجتهدین خود را در نظر می گیرند و بر خلاف احتیاط عمل نمی کنند، قهراً اجزاء و شرائطی را که من معتقدم، او بجای می آورند هر چند که اعتقاد به و جوبش ندارد.

« و کذا لا يجوز الإقتداء بمقلد لمن لیس أهلاً للتقلید إذا کان مقصرین فی ذلک (این صورت اول)، بل مطلقاً علی الأحوط.»

«علی ای حال» اگر مقصر باشند، مطلقاً نمی شود به او اقتدا کرد، و اگر قاصر باشند و عمل به فتوای خودش بکند، باز هم نمی شود به او اقتدا کرد، ولی اگر قاصر باشند و عمل به احتیاط کنند، در این صورت اقتدا کردن اشکال ندارد.

حکم اقتدا به امامی که خیال می کند مجتهد است و حال آنکه مجتهد نیست کتاب الصلوه

موضوع: حکم اقتدا به امامی که خیال می کند مجتهد است و حال آنکه مجتهد نیست

اگر انسانی مجتهد نیست ولی خیال می کند که مجتهد است و به رأی خود عمل می کند یا انسانی است که از کسی تقلید می کند که آنکس صلاحیت مرجعیت را ندارد، ولی این آدم مقلد اوست و الآن امام ما شده، آیا می توانیم اقتدا کنیم یا نه؟

در اینجا دو صورت را خواندیم، صورت سوم ناقص ماند، اگر این دو نفر واقعاً مقصر باشند به گونه ای که اگر اینها پیش اهلش می رفتند، اهلش می گفت که تو مجتهد نیستی، یا این آدمی که از کسی تقلید می کند که صلاحیت مرجعیت را ندارد، اگر می رفت از اهل سؤال می کرد، به او می گفتند این شخصی که تو از او تقلید می کنی، صلاحیت مرجعیت را ندارد. اگر مقصر باشند، اصلاً اینها عدالت ندارند و نمی شود به آنان اقتدا کرد.

اما اگر قاصر باشند - گاهی افرادی پیدا می شوند که قصور فکر دارند، غالباً افراد ساده لوح فوراً خیال می کنند که مجتهد است یا خیال می کند آن آدمی که آقای که از او تقلید می کند مجتهد است - باز نمی توانیم اقتدا کنیم، البته نه از این نظر که اینها فاسق هستند، بلکه از این نظر که من مقتدی - با اینها در اجزاء و شرائط اختلاف فراوان دارم، با وجود این اختلاف زیاد چه گونه می توانم به او اقتدا کنم، علم اجمالی دارم که من نمازم با او مختلف است، و اختلاف در اجزاء و شرائط، ارکان و غیر ارکان دارد، با این علم به اختلاف نمی شود اقتدا کرد و لو اینها جاهل یا قاصر باشند.

ص: ۹۴

فرع سوم

فرع سوم این است که این آدم هر چند مجتهد نیست، اما در مقام عمل، عمل به احتیاط می کند، یا آنکس که امام ما مقلد اوست هر چند مجتهد نیست، اما در مقام عمل، عمل به احتیاط می کند، تمام فتاوی را در نظر می گیرد، در آنها اخذ به احتیاط می کند.

ولی باید دانست که احراز این مسئله کار مشکلی است، این امام اگر بخواهد احتیاط کل کند، باید از زمان کلینی تا کنون فتاوی علمای را جمع کند و احوط را بگیرد و این کار مشکلی است و اصلاً امکان ندارد که این امام ما احتیاط کلی و جامع کند، در هر کجا که اختلاف است احوط را بگیرد، این کار یک کار بسیار مشکلی است و لذا سید می گوید صغرا موجود نیست والا اگر صغرا موجود باشد، من می توانم اقتدا کنم چون این امام ما عمل به احتیاط می کند و لذا نمازش مطابق با واقع است ولی در خارج مصداق ندارد.

حاشیه ی استاد سبحانی بر فرع سوم

ولی من در اینجا یک حاشیه ای دارم، و آن این است که لازم نیست این امام احتیاط کل کند، بلکه اگر عمل کند به فتوای کسی که «الیوم يجب الرجوع علیه أو يجوز الرجوع إليه» کافی است، فرض کنید عمل کند به فتوای آقای بروجردی که «يجب

خلاصه اگر ما تشخیص بدهیم که این امام ما که مجتهد نیست و خیال می کند که مجتهد است یا مرجع امام ما که خیال می کند مجتهد است و حال آنکه مجتهد نیست، ولی در مقام عمل، آن فتوای مرجع معروف را که همه به او رجوع کرده اند در نظر می گیرد، اگر این گونه باشد، اقتدا به او اشکال ندارد و این مثل اولی هم نیست که صغرایش در خارج موجود نباشد.

البته ما داریم کسانی را که عمل شان این گونه است، یعنی خودشان را صاحب ملکه ی اجتهاد می دانند، ولی در مقام عمل احتیاط می کنند، یعنی آن عالم معروفی را که مرجع است، فتوای او را هم در نظر می گیرند که با او مخالفت نکند، این هم یک راهی است که من اضافه کرده ام، راهی را که مرحوم سید می گوید، عملی نیست، یعنی نمی شود یک آدم، همه ی فتاوا را در نظر بگیرد و عمل به احتیاط بکند، ولی می شود مرجع معروفی که مردم به او رجوع کرده اند و می گویند او اعلم و اتقی است، فتوای او را عمل کند هر چند خودش هم مجتهد باشد، اشکالی ندارد.

فرع چهارم

فرع چهارم این است که اگر ما ندانستیم که این آدم چه گونه است، یعنی نمی دانیم که وضعش چه گونه است، آیا عملش مطابق فتاوی کل است یا نیست، یا به قول بنده عملش مطابق فتوای اعلم هست یا نیست، آیا می توانیم به او اقتدا کنیم یا نه؟

دیدگاه صاحب عروه

مرحوم سید در متن می فرماید نمی توان به او اقتدا کرد «و یشکل حمل فعله علی الصحه»، نمی دانیم که عملش چه گونه است، آیا مطابق فتوای کل است یا نه یا مطابق فتوای روز است یا نه، آیا می توانیم اقتدا کنیم یا نه؟

بعضی ها مانند آقای حکیم گفته اند که می توانیم اقتدا کنیم. چرا؟ از باب حمل فعل مسلم بر صحت، این یک اصل عقلائی است، ولی مرحوم سید که استاد ایشان است، می فرماید اینجا جای حمل فعل مسلم بر صحت نیست.

سوال

چرا اینجا جای حمل فعل بر صحت نیست و چرا جای حمل بر صحت نیست؟ مرحوم سید می گوید جای حمل بر صحت نیست، اما مرحوم حکیم می گوید اصل عقلائی فلذا ما حمل بر صحت می کنیم و نماز می خوانیم، جایی که وضع این امام روشن نیست که آیا مطابق فتوای کل است یا نیست یا به قول من مطابق فتوای مجتهد معروف است یا نیست؟

کسانی که در درس اصول ما حاضر بودند، می دانند که ما معتقدیم براینکه در اصاله الصحه، صحت تصادفی و شانسی میزان نیست، باید صحت، صحت طریقی و عقلائی باشد.

مثال: فرض کنید برای بنده غسل واجب است فلذا حمام رفتن و غسل کردم، اما انگشترم را که در دستم بود تکان ندادم، و آمدم بیرون آیا می توانم اصاله الصحه جاری کنم یا نه؟ نمی توانم، چون نفوذ آب در زیر انگشتر جنبه ی تصادفی دارد، یعنی ممکن است که نفوذ کرده باشد و ممکن است نفوذ نکرده باشد، جایی که جنبه ی تصادفی دارد، آنجا جای اصاله الصحه نیست، اینجا هم جنبه ی تصادفی دارد، یعنی اگر این آدم فتوای علما را بداند و یا فتوای مرجع تقلید معروف را بداند، و بدانیم که تصمیم دارد که بر تطبیقش عمل کند، در اینجا جای اصاله الصحه است، ولی برای ما سر و ته قضیه روشن نیست چون نمی دانیم که می داند یا نمی داند؟ آیا می خواهد بر طبق فتوای او عمل کند یا نه؟ در اینجا اگر صحیح باشد، صحتش از قبیل تصادفی و شانسی است، ممکن است یک موقع بداند و تصمیم هم داشته و عمل کند و ممکن است نداند یا نخواهد عمل کند، جایی که صحت جنبه ی شانسی و تصادفی دارد، آنجا جای اصاله الصحه نیست ولذا اگر حمام رفتی و انگشتر را تکان ندادی و احتمال دادی که آب زیر انگشتر رفته یا نرفته، اینجا اصاله الصحه جاری نیست. چرا؟ چون صحت جنبه ی تصادفی و شانسی دارد، آنجا جای اصاله الصحه نیست، اما اینکه مرحوم حکیم می فرماید «اصل عقلائی» این به طور کلی صحیح است، اما اصل عقلائی تعبدی نیست، ناچار باید یک طریقی در کار باشد.

اگر اجازه بدهید که در اینجا یک حاشیه ی دیگر هم بزنم، یک دانه حاشیه زدم و آن این بود که لازم نیست که مطابق فتوای کل علما باشد، بلکه اگر مطابق فتوای مرجع معروف باشد، باز هم اشکال ندارد.

حاشیه ی دیگر این است که گاهی می دانیم که اختلاف ما در او، با ارکان است، چطور در ارکان اختلاف داریم، من اختلافم با امام در ارکان است، مثلاً معتقدم که باید وضو بگیرم، او خیال می کند باید تیمم بکند، من می گویم باید رکوع کند، او می گوید ایماء هم کافی است، اختلاف ما با امام در ارکان است، گاهی اختلاف ما با امام در ارکان نیست بلکه در جلسه ی استراحت و یا در تسیحات ثلاثه است، اگر اختلاف ما در ارکان باشد، من نمی توانم اقتدا کنم. چرا؟ «لأنَّ صَلَاتَهُ بَاطِلَةٌ» و داخله فی المستثنی، لا تعاد الصلاة إلا من خمسه الوقت و القبلة، الطهور و الركوع، این آدم نمازش باطل است، هرگز نمی شود به نماز باطل اقتدا کرد.

اما اگر اختلاف ما با این امام در ارکان نیست، مثلاً من جلسه ی استراحت را واجب می دانم ولی او واجب نمی دانم هر چند مجتهدی است که صلاحیت اجتهاد را ندارد، اما عقیده اش این است که جلسه ی استراحت واجب نیست، یا مرجع تقلید امام من که اهلیت برای اجتهاد ندارد، جلسه ی استراحت را واجب نمی داند و این امام ما هم مقلد اوست، من می توانم اقتدا کنم، چرا؟ لأنَّ صَلَاةَ الْإِمَامِ صَحِيحَةٌ وَ دَاخِلَةٌ فِي الْمُسْتَثْنَى مِنْهُ، یعنی لا تعاد، چرا داخل تحت مستثنی منه؟ لأنه يشمل الناسی و الجاهل و العامد مع العذر، این آدم هر چند عامد است ولی معذور است، ما این بیان را سابقاً در مسائل قبلی هم گفتیم که اگر من نسبت به امامی تقلید می کنم که با من اختلاف دارد، عین این تفصیل را در آنجا گفتیم، فرق این دو مسئله چه بود؟ در آنجا امام من مشکل اجتهادی نداشت، ولی امام من در اینجا مشکل اجتهادی دارد، همان تفصیلی را که در آنجا گفتیم، در اینجا هم می گوئیم، اگر اختلاف من با این امام که مشکل اجتهادی دارد، در ارکان است، او ایماء را هم کافی می داند است ولی من می گویم باید رکوع کند، یا او می گوید یتیمم، من می گویم یغتسل و يتوضأ، در اینجا نمازش باطل است و داخل است در مستثنی.

اما اختلاف ما در غیر ارکان است، در این صورت نماز او درست است. چرا؟ لَأَنَّ لَا تَعَادُ تَشْمَلُ النَّاسِيَّ وَالْجَاهِلَ وَالْعَامِدَ، منتها عامدی که عن عذر باشد، بالآخره این آقا معذور است، خیال می کند که جلسه ی استراحت واجب نیست.

خلاصه ی مسئله

الف: اگر مقصر باشند، نمی شود اقتدا کرد، چون فاسق هستند، ب: اگر قاصر باشند، باز هم نمی شود، چون اختلافات زیادی در مسائل صلات داریم، ج: استثنا کردیم جای را که امام عمل به فتاوی کل علما می کند.

ما به این اشکال کردیم و گفتیم که این از نظر صغرا موجود نیست، بعد خود ما یک مصداقی بیان کردیم و گفتیم که اگر این امام (که مشکل اجتهاد دارد) به فتوای مرجع معروف و روز عمل کند هر چند خودش را مجتهد می داند، ولی فتوای او را هم در نظر می گیرد، گفتیم اگر این باشد، کافی است.

آنگاه مسئله ی دیگر را مطرح کردیم و گفتیم اگر وضع امام روشن نیست، یعنی نمی دانیم عمل به احتیاط می کند یا نمی کند، اختلاف در کجاست؟ مرحوم آقای حکیم گفت اصالة الصَّحَّة جاری است، ولی ما گفتیم که اصالة الصَّحَّة در جایی که جنبه ی تصادفی و شانسی دارد جاری نیست، بلکه در جای جاری است که یکنوع طریق به واقع باشد، اینجا اگر نماز این آدم صحیح باشد، جنبه ی تصادفی و شانسی دارد.

در آخر ما یک نظر گفتم و آن اینکه اگر اختلاف من با این امام در ارکان باشد، نمی توانم اقتدا کنیم چون داخل است تحت مستثنی.

اما اگر اختلاف من در غیر ارکان باشد، آن داخل است تحت «مستثنی منه» نمازش در آن شرائط درست است به گونه ای که اگر من هم در آن شرائط بودم، نماز من هم درست می شد.

ص: ۹۹

البته قرائت را باید استثنا کرد، اگر اختلاف ما با او در قرائت باشد، نمی توانم به او اقتدا کنم، چرا؟ چون او تحمل نمی کند، ضامن است و حال آنکه از عهده ی ضمان بر نمی آید.

المسأله الثامنه و الثلاثون

در این مسئله سه فرع است:

۱: امام قطعاً است، همین که صدای اذان را از رادیو شنید، فوراً مشغول نماز می شود و حال آنکه از نظر من هنوز موقع اذان نشده است، یعنی وقت داخل نشده است. اما این امام ما قطعاً است ولی ما در رساله نوشته ایم که بیست و هفت دقیقه صبر کنند و لا اقل دوازده دقیقه صبر کنند، ولی این امام ما قطعاً است، آیا من می توانم به او اقتدا کنم؟ نه! چرا؟ «لأنه صلاته فاسده و داخله فی المستثنی، لا- تعاد الصلاه إلّا من خمسه الوقت و الطهور و القبلة الخ» نماز این آدم باطل است و به نماز باطل نمی شود اقتدا کرد حتی اگر حمد و سوره اش هم صحیح باشد.

اما اگر امام قطعاً است، منتها اگر یک رکعت یا دو رکعت بخواند، وقت داخل است، در اولی تا آخر وقت داخل نمی شود ولی در صورت دوم امام قطعاً است، ولی همین که یک رکعت یا دو رکعت بخواند، وقت داخل می شود، در اینجا می شود به او اقتدا کرد. چرا؟ بخاطر روایت اسماعیل بن رباح، حضرت به ایشان می فرماید اگر پشت سر امامی نماز می خوانی که هنوز وقت داخل نشده، اما در اثناء نماز وقت داخل خواهد شد، همین که بخشی از وقت را درک کردم، گویا تمام وقت را درک کرده ام.

۲: إذا الإمام فی الصلاه معتقداً دخوله، و المأموم علی العکس، لكنّ یعلم بالدخول فی أثناء الصلاه جاز له الإلتزام لمعتبره إسماعیل بن رباح عن أبی عبد الله علیه السلام: قال:

ص: ۱۰۰

« إذا صَلَّيت و أنت ترى أنَّكَ في وقت، و لم يدخل الوقت و أنت في الصلاة، فقد أجزأت عنك » الوسائل: ج ۳، الباب ۲۵ من أبواب المواقيت، الحديث ۱.

بعضی می گویند این روایت مال فرادا است، ولی علی الظاهر مال جماعت است، یعنی بر فرادا تطبیق نمی کند، «إذا صَلَّيت و أنت ترى في وقت و لم يدخل الوقت»، اگر فرادا باشد، فدخول الوقت و أنت في الصلاة، چطور در فرادا که می دانم که وقت داخل نشده، داخل در نماز بشوم، ممکن نیست که یک مسلمان با اینکه می داند وقت داخل نشده شروع به نماز بکند.

علی الظاهر این روایت مال جماعت است و اگر مال فرادا هم باشد باید بگوییم حین الدخول خیال می کرد که وقت داخل است، وقتی که شروع به رکوع کرد، صدای اذان هم بلند شد، فهمید که اول نماز وقت داخل نشده بوده، ولی هنگامی که به رکوع رسید فهمید که وقت داخل شده، می گوید همین مقدار کافی است.

علاوه بر این، لحن روایت هم حاکی از این است که روایت از معصومین علیهم السلام صادر شده است.

«علی أی حال» اگر از اول تا آخر وقت داخل نشود، نمی شود به او اقتدا کرد، اما اگر در اثناء وقت داخل بشود، از اول می تواند اقتدا کند، کأنه خلاق متعال راضی است که بخشی از نماز در وقت واقع شود.

۳: فرع سومی با اولی و دومی فرق می کند، در اولی اماره و حجت دارد، ولی اماره اش خلاف است، در فرع دوم هم حجت دارد، اما حجتش باطل است، فرض کنید یک شاخصی نصب کرده و این شاخص غلط است.

اما در سومی بدون اینکه تکیه کند بر یک اماره ای، فقط به هوا نگاه کرد و گفت وقت داخل شده و شروع به نماز کرد، در اینجا نمی شود به او اقتدا کرد.

خواه در اولی که تا آخر وقت نمازش خارج باشد یا در دومی که بخشی از نماز در خارج وقت و بخشی در داخل وقت، در هیچکدام نمی شود اقتدا کرد. چرا؟

چون این روایت اسماعیل رباح منصرف است به جایی که امام، امام متزن باشد، متزن یعنی وزین، شعور دارد و روی قواعد وارد نماز بشود، غایه ما فی الباب در اینجا شاخصش غلط است یا ساعتش غلط است، اما امامی که بدون هیچ مدرک عقلی و شرعی و فقط یک نگاهی به هوا انداخت و گفت وقت داخل شده و به نماز شروع کرد یا به بانگ خروس اعتماد کرد و گفت حال که خروس بانگ زد، پس صبح شده است.

ولی در اینجا در هر دو صورت باطل است، خواه تمامش در خارج از وقت باشد یا بخشی، چرا؟ روایت منصرف است به جایی که امام، امام مترم و روی قواعد وارد نماز بشود

متن عروه:

الفرع الأول: إذا دخل الإمام في الصلاة معتقداً دخول الوقت و المأموم معتقد عدمه أو شك فيهِ، لا يجوز له الإلتزام في الصلاة. يك چیزى از قلم سيد افتاده است و این عبارت است از: بشرط أن تكون الصلاة كلها خارج الوقت، چرا مرحوم سيد این قسمت را نفرموده است؟ چون از عبارت بعدش این مطلب فهمیده می شود.

الفرع الثاني: إذا علم بالدخول في أثناء الصلاة صلاة الإمام جاز له إلتزام به.

ص: ۱۰۲

الفرع الثالث: لو دخل الإمام نسياناً من غير مراعاة للوقت، أو عمل بظن غير معتبر از بانگ خروس یا قول بچه ظن پیدا کند- لا يجوز الإتيان و إن علم المأموم بالدخول في الأثناء، لبطلان صلاه الإمام حينئذ واقعاً، و لا ينفعه دخول الوقت في الأثناء في هذه الصورة لأنه رواية اسماعيل بن رباح - مختص بما إذا كان عالماً أو ظاناً بالظن المعتبر.

شرائط امام جماعت كتاب الصلوه

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: شرائط امام جماعت

مرحوم سيد در اینجا يازده شرط را ذکر می کند، اولين شرطی را که ایشان ذکر می کند عبارت است از: «بلوغ» دومين شرط را عقل بیان کرده، ولی بهتر این بود که عکس کند، یعنی شرط اول را عقل قرار می داد و شرط دوم را بلوغ، از آنجا که ایشان بلوغ را جلو انداخته است، ما نیز طبق بحث ایشان پیش می رویم.

الشرط الأول: البلوغ

شرط اول این است که امام جماعت بالغ باشد نه صبی، یعنی اگر زن است و برای زنان امامت می کند، باید نه سال را تمام کند و وارد ده سالگی بشود، و اگر مرد است که برای مردان و زنان امامت می کند، باید پانزده سالگی را تمام کند و وارد شانزده سالگی بشود.

فتاوی علمای امامیه

در میان اصحاب ما همه قائل هستند که بلوغ شرط است مگر دو نفر در سه کتاب، مرحوم شیخ طوسی در کتاب «الخلاف» و در کتاب «المبسوط» قائل به شرطیت نیست، این دو کتابی که کتاب فتواست، هم در خلاف تجویز کرده و هم در مبسوط، استاد ایشان سید مرتضی در کتاب «مصباح» تجویز کرده، اگر ما این دو نفر، و این سه کتاب را در نظر نگیریم و کنار بگذاریم، خود شیخ طوسی در کتاب تهذیب و استبصار قائل به این است که بلوغ شرط است.

ص: ۱۰۳

بنابراین؛ اگر این دو نفر را کنار بگذاریم، و شیخ را در این دو کتاب کنار بگذاریم، فقط یک نفر می ماند که سید مرتضی در کتاب مصباح باشد، ایشان قائل به جواز اقتدا به صبی شده است، بقیه علمای ما همگی قائل به شرطیت بلوغ هستند.

فتاوی علمای اهل سنت

۱: از ابو حنفی دو قول نقل شده است، یک قول این است که اقتدا به آن جایز نیست نه در فرض و نه در نفل، قول دوم این است که در فرض جایز نیست اما در نافله جایز است، و آن نافله ای که جماعت در آن جایز است، صلات استسقاء است، اما جماعت در بقیه نوافل از نظر ما بدعت است، جناب ابوحنفی یک قولش این است که مطلقاً جایز نیست، قول دیگرش این

است که در فرائض جایز نیست اما در نوافل جایز است.

۲: شافعی می گوید مطلقاً جایز است، ابوحنیفه می گوید در فریضه جایز نیست، اما در نوافل جایز است، اصحاب ما هم مطلقاً می گویند جایز نیست، مرحوم شیخ در کتاب خلاف و مبسوط فتوا به جواز داده، اما در تهذیب و استبصار فتوا به عدم جواز داده است، اما سید مرتضی در کتاب مصباح فرموده که مطلقاً جایز است.

این اقوال مسئله بود و معلوم شد که در این مسئله در میان اهل سنت هم اتفاق نظر نیست، چون برخی از آنان مانند شافعی می گوید مطلقاً جایز نیست، برخی هم مانند ابوحنیفه قائل به تفصیل شده است بین فرض و بین نفل.

پس معلوم شد که اهل سنت یکدست نیستند در این مسئله.

ص: ۱۰۴

ولی ما در این مسئله یکدست هستیم، یعنی می گوئیم مطلقاً جایز نیست، مگر مرحوم مرتضی در کتاب مصباح و مرحوم شیخ در کتاب خلاف و مبسوط.

روایات

ما در این زمینه فقط یک روایت داریم که می گوئید جایز نیست، و اصحاب ما به همان یکدانه روایت فتوا داده اند، چند روایت هم داریم که می گویند یا جایز است و یا ده ساله باشد جایز است، و حال آنکه اصحاب ما نسبت به آن روایات فتوا نداده اند، فقط به روایتی فتوا داده اند که می گوئید جایز نیست.

روایت غیاث بن کلوب بجلی است که از اهل سنت است، اما فقهای ما به روایت او عمل کرده اند، چند روایت داریم که می گویند جایز است، گاهی می گوئید ده ساله باشد جایز است به اینها عمل نکرده اند، و ما طبق قواعدی که در اصول خواندیم، روایتی که معرض عنهای اصحاب باشد، فاقد حجیت است، ما هنگامی که روایت عمر بن حنظله را می خواندیم، در آنجا معتقد شدیم که شهرت فتوایی و شهرت عملی از قبیل مرجحات نیست، بلکه از قبیل ممیز الحججه عن اللاحجه است، غالباً می گویند جزء مرجحات است، ولی ما گفتیم شهرت فتوایی خودش حجت است، شهرت عملی هم از قبیل مرجحات نیست، بلکه از قبیل ممیز الحججه عن اللاحجه.

بنابراین، مسئله بعد از پیغمبر اکرم مطرح است، اهل سنت می گویند یا مطلقاً جایز است یا فرق می گذارند بین فرض و نفل، یعنی در فرض جایز نیست و در نفل جایز است، فقهای شیعه می گویند مطلقاً جایز نیست، مگر مرحوم شیخ طوسی و سید مرتضی که فرق گذاشته است.

کلام شیخ طوسی

قال الشيخ: يجوز للمراهق المميز أن يكون إماماً في الفرائض و النوافل التي يجوز فيها صلاة الجماعة، مثل الاستسقاء، و به قال الشافعي، و عن أبي حنيفة روايتان، إحداهما أنه لا- صلاة له ، و لا- يجوز الأئتمام به لا- في فرض و لا- في نفل، و الثانيه أن له صلاة، لكنّها نفل، و يجوز الإئتمام به في النفل دون الفرض.

و قال العلامة فى المنتهى: و البلوغ شرط فى الإمام، و هو مذهب الشيخ فى « التهذيب » و « الاستبصار »، و به قال ابن عباس، و ابن مسعود (از صحابه هستند) و عطاء و مجاهد، و الشعبى (از تابعين هستند) و مالك، و الثورى، و الأوزاعى، و أبو حنيفة، و أحمد. و قال الشيخ فى « الخلاف » و « المبسوط »: يجوز للمراهق المميّز أن يكون إماماً، و هو قول الحسن البصرى، و الشافعى، و إسحاق، و ابن المنذر، و نقل عن أبى حنيفة، و مالك، و الثورى، أنه يؤمّ فى النفل، لا فى الفرض.

كلام علامه در تذکره

و قال فى « التذکره »: و هل يشترط البلوغ لعلمائنا قولان: أحدهما أنه شرط، فلا تصح إمامه الصبى و إن كان مميّزاً مراهقاً فى الفريضة، و الثانى عدم الإشتراط..

و قال بالقول الأول أى عدم الصحه الشيخ فى النهايه (اولين كتابى كه شيخ در فقه نوشته، كتاب النهايه است) و القاضى فى المهذب. كما قال بالقول الثانى: الشيخ الطوسى فى الخلاف، و المبسوط، و السيد المرتضى فى المصباح، نقله عنه المحقق الحلى فى المعبر.

ادله ی مسئله

فتواى مشهور فقط يك روايت دارد، همين يك روايت را گرفته اند و طبق آن فتوا داده اند.

و يدلّ على القول المشهور ما رواه الشيخ باسناده عن إسحاق بن عمار عن جعفر، عن أبيه أن علياً عليه السلام كان يقول:

« لا بأس أن يؤذن الغلام قبل أن يحتلم اذان گفتنش اشكال ندارد، ولى نمى تواند امامت کند - «و لا يؤمّ حتّى يحتلم» فإن أمّ جازت صلاته صلات صبى درست است - و فسدت صلاه من خلفه» الوسائل: ج ۵، الباب ۱۴ من أبواب صلاه الجماعة، الحديث ۷.

ص: ۱۰۶

سند این روایت را ذکر نکرده، فقط مرحوم شیخ از اسحاق بن عمار نقل کرده، اسحاق بن عمار فتحی است و ثقه، ولی قبل از ایشان غیاث بن کلوب بجلي است که سنی مذهب می باشد، ولی مرحوم شیخ فرماید طائفه ی ما به روایات این مرد عمل کرده اند، شیخ این مطلب را در کتاب «عدّه الأصول» در باب حجیت خبر واحد ذکر کرده است و در آنجا فرموده است که گروهی هستند که امامی مذهب نیستند، در عین حال اصحاب به روایات آنان عمل کرده اند، شخص دیگری که در سند واقع شده عبارت است از: الحسن بن موسی الخشاب، و ما گفتیم که این آدم هم ثقه است و مرحوم نجاشی نیز او را توثیق را کرده است و راوی از «غیاث» ایشان است، معلوم می شود که غیاث هم چیزی بارش هست که الحسن بن موسی الخشاب از او نقل می کند. پس الحسن بن موسی الخشاب ثقه است که از غیاث نقل می کند، اینها قرینه بر این است که این حدیث، حدیث صحیح و قابل اعتماد است و ما هم در حجیت خبر واحد گفتیم تنها خبر ثقه حجت نیست، بلکه «الخبر الموثوق بصدوره» هم حجت است، و عجیب این است که این روایت را اسحاق بن عمار به این شکل نقل می کند: «لا بأس أن يؤذن الغلام قبل أن يحتلم و لا يؤمّ حتّى يحتلم» فإن أمّ جازت صلاته و فسدت صلاه من خلفه».

عین همین روایت را از طلحه بن زید خواهیم شنید، او نیز از علیّ علیه السلام نقل می کند، منتها در آن دارد که: «یؤمّ»، با اینکه یکدانه روایت است، ولی یکی می گوید: «یؤمّ»، دیگری می گوید: «لا یؤمّ»

همه به این روایت عمل کرده اند و فتوا داده اند، در مقابل این روایت، چند روایت دیگر داریم که دلالت بر جواز می کنند و در عین حال اصحاب به آنها عمل نکرده اند:

۱: ما رواه غياث بن إبراهيم، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لا بأس بالغلام العذی لم يبلغ الحلم أو يؤمّ القوم و أن يؤذن» الوسائل: ج ۵، الباب ۱۴ من أبواب صلاة الجماعة، الحديث ۳.

روایت اسحاق بن عمار می گفت که :

«يؤذن ولا يؤمّ»، ولی این روایت می گوید: «يؤذن و يؤمّ».

۲: ما رواه سماعة بن مهران عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: «تجوز صدقه الغلام و عتقه، و يؤمّ الناس إذا كان له عشر سنين» الوسائل: ج ۵، الباب ۱۴ من أبواب صلاة الجماعة، الحديث ۵.

ممکن است از این روایت جمع بین روایتین بکنیم و بگوییم روایاتی که می گوید جایز نیست، «دون العشره» را می گویند، روایاتی که می گویند جایز است، «عشره و فوقها» را می گویند.

ولی این جمع درست نیست. چرا این جمع درست نیست؟ لایستلزامه حمل الروایات المانعه علی الفرد النادر، هیچ وقت مردم بچه ی هشت ساله و نه ساله را امام نمی کنند. تا ائمه علیهم السلام بفرمایند «لا يؤمّ الصبی».

بنابراین، این جمع درست نیست.

۳: ما رواه طلحة بن زيد، عن جعفر عن أبيه و عن عليّ ابن همان روایت غياث بن كلوب است، او هم از جعفر عن أبيه و عن عليّ عليه السلام نقل می کند، این هم عن جعفر، عن أبيه، عن عليّ عليه السلام، ولی ضد هم هستند، چون روایت غياث گفت: يؤذن و لا يؤمّ، ولی این می گوید هر دو جایز است - :

ص: ۱۰۸

«لا بأس أن يؤذن الغلام الذي لم يحتلم، و إن يؤم الناس» الوسائل: ج ۵، الباب ۱۴ من أبواب صلاة الجماعة، الحديث ۸.

ما کدام یکی از این دو روایت را باور کنیم؟

معلوم می شود که یکی از این دو روایت اشتباه است، ما قائل به جمع نیستیم تا بگوییم بین عشره سنین و بگوییم جایز است و بین دون عشره سنین و بگوییم جایز نیست، لإستلزامه حمل الروایات المانعه علی الفرد النادر. فلذا ما همان راه خود را می رویم.

بنابراین، ما هم می گوییم جایز نیست، البته من یک چیزی را در اینجا استثنا نکردم، ولی در جای دیگر گفتم و آن اینکه در مدارس ابتدائی و راهنمائی بچه ها می تواند به بچه اقتدا کند یا نه، یا اینکه نماز آنان صوری است نه واقعی؟

ما معتقدیم که معلمین به سایر بچه ها بگویند که هر چه این بچه گفت، شما نیز همان را بگویید، که این بچه (امام) در حقیقت یکنوع واسطه بشود بین رکوع و سجود، یعنی برای اینکه نظام محفوظ باشد، همه سجده کنند و همه رکوع کنند بخاطر این جهت او را امام کرده اند.

الشرط الثانی:العقل

اینکه روایات و علمای ما می گویند مجنون نمی تواند امام بشود، آیا مجنون مطبق را می گویند یا مجنون ادواری را؟

مجنون مطبق به آنکس می گویند که همیشه دیوانه است، یعنی در تمام سال جنون دارد، ولی مجنون ادواری به مجنونی گفته می شود که شش ماه دیوانه است و شش ماه دیگر حالت دیوانگی ندارد و عاقل است، روایات و علمای ما کدام یک را می گویند؟

ص: ۱۰۹

من معتقدم - که اولی را که مجنون مطبق باشد- نمی گویند، بلکه ناظرند به مجنون ادواری، و باز هم ناظرند به آنجایی که حالت جنونش از بین رفته باشد و الا در حالت جنون که گفتن ندارد، یعنی مسلم و قطعی است که در آن حالت نمی شود به او اقتدا کرد.

روی أبو بصیر، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «خمسه لا يؤمنون الناس مع كل حال و عدّ منهم المجنون»

يقع الكلام في المجنون الإدواری حال إفاقته، فهل يجوز الإقتداء به، أو لا؟ و قد تقدّم عن العلامه صحه الإقتداء، لكن يكره، لإمكان أن يكون قد احتلم حال جنونه و لا يعلم، و لئلا يعرض الجنون في الأثناء، و يمكن القول بالصّحّه لدخوله تحت قوله عليه السلام: «صلّ خلف من تثق بدينه» و إلا فالمرجع عدم المشروعيه. اصل عدم مشروعيت است.

و يحتمل أن يكون النهی عن إمامه المجنون ناظراً إلى الإدواری في حال إفاقته، و إلا فالجنون المطبق، أو الإدواری، في حال الجنون غنّي عن النهی، من غير فرق بين إمامه صلاه الجمعه و الجماعة.

من احتمال می دهم که روایات ناظر به ادواری باشد و آنها در حال افاقه، ولی بعضی می گویند در حال افاقه اقتدا به او جایز است و تمسک می کنند به اطلاق «صلّ خلف من تثق بدينه».

شرائط امام جماعت كتاب الصلوه

Your browser does not support the audio tag

موضوع: شرائط امام جماعت

بحث ما در باره ی شرائط امام جماعت بود، که تا کنون دو شرط آن را خواندیم، شرط اول عبارت بود از بلوغ، شرط دوم هم عقل بود، الآن وارد شرط سوم می شویم.

ص: ۱۱۰

الشرط الثالث: الإيمان

سومین چیزی که در امام جماعت شرط می باشد عبارت است از ایمان، ایمانی که در روایات و در محل بحث مطرح است، غیر از آن ایمانی است که در قرآن مجید مطرح است، در قرآن مجید آمده است که: «إلّا الذين آمنوا و عملوا الصالحات».

ایمان در آنجا به معنای ایمان به خدا و رسول خداست، ولی در اینجا ایمان معنای خاصی دارد و آن این است که معتقد به ولایت ائمه ی اهل بیت علیهم السلام باشد.

به بیان دیگر مؤمن، یعنی شیعه و مراد از شیعه هم شیعه کامل است که همان شیعه ی اثنا عشری باشد، ولذا فقهای ما مواظب بودند که طوری کتاب بنویسند تا دیگران را تحریک نکنند و در ضمن ادب را هم رعایت کرده باشند، از این رو تعبیر هایی

که در کتاب های خودشان به کار می برند، تعبیر های مودبانه است مانند: «لا يجوز الصلاة خلف المخالف»، این نشانه ی ادب و نشانه ی مناظره است، یعنی اگر ما بخواهیم با افرادی مناظره کنیم، باید ادب را رعایت را کنیم، مرحوم آیه الله بروجردی اصرار داشتند که کتاب «مختصر النافع» در مصر چاپ شود و ظاهراً هزینه اش را هم خود ایشان پرداختند و در آنجا چاپ شد، در ظرف چهل روز همه ی نسخه های آن در مصر تمام شد و ناچار شدند که دو مرتبه چاپ کنند. چرا؟ چون تعبیر های محقق، تعبیر های حساب شده است مانند: «لا تجوز الصلاة خلف المخالف».

عبارت مرحوم شیخ در کتاب «الخلاف»

قال الشيخ: لا تجوز الصلاة خلف من خالف الحق من الإعتقادات، و لا خلف الفاسق، و إن وافق فيها (در عقائد) و قال الشافعي: أكره إمامه الفاسق، والمظهر للبدع، و إن صلّى خلفه، جاز، و حكى عن مالك أنه قال: لا يؤمّ ببدعيّ» الخلاف: ۱۴۴۹.

ص: ۱۱۱

قال المحقق الحلّی: يعتبر فی الإمام، الإیمان» شرائع الإسلام: ۱/۱۲۴.

عبارت علامه در منتهی المطلب

و قال العلامة الحلّی: و يشترط فيه الإیمان، ذهب إليه علمائنا أجمع، ثم نقل قول الشافعی و مالک» منتهی المطلب: ۶/۱۲۴.

بیان علامه در تذکره الفقهاء

و قال أيضاً: الإیمان شرط فی الإمام، فلا تصحّ الصلاة خلف أهل البدع والأهواء، و من خالف الحقّ، سواء أظهر البدعه، أو لا»
تذکره الفقهاء: ۴/۲۷۹.

مرحوم محقق در صلوات میت فرموده است که: «و یلعن المخالف»

ممکن است بگویند دلیل این مسئله چیست؟

ما دلیلش را در اینجا نیاوردیم، زیرا این مسئله در پیش ما بدیهی و مسلّم است، و اگر کسی بخواهد ادله را ببیند، به جلد پنجم و سائل الشیعه، باب دهم مراجعه کنند، که از آن جمله است:

۱: محمّد بن یعقوب، عن محمّد بن یحیی، عن أحمد بن محمّد، عن عبد الله ابن حجاج، عن ثعلبه، عن زراره قال: «سألت أبا جعفر علیه السلام عن الصلاة خلف المخالفین، فقال: ما هم عندی إلّا بمنزله الجدر» الوسائل: ج ۵، الباب ۱۰ من أبواب صلاة الجماعة، الحدیث ۱.

۲: و باسناده عن أحمد بن محمد بن عیسی أحمد بن محمد بن عیسی، معاصر است با أحمد بن محمد بن خالد، ولی از او نقل نکرده است، بلکه از پدر أحمد نقل کرده است و کنیه ی پدر احمد، أبی عبد الله است، یعنی احمد بن عن أبی عبد الله البرقی، ما برای تخفیف کنیه را حذف می کنیم عن أبی عبد الله البرقی أنه قال: کتبت إلى جعفر الثانی علیه السلام: «أیجوز الصلاة خلف من وقف علی أییک امام هشتم - و جدّک امام هفتم -؟ فأجاب لا تصلّ وراءه» الوسائل: ج ۵، الباب ۱۰ من أبواب صلاة الجماعة، الحدیث ۵.

بنابراین، شرط اول این است که امام جماعت بالغ باشد، شرط دوم این است که عاقل باشد، شرط سوم این است که شیعه ی اثنا عشری باشد، یعنی مخالف نباشد.

إن قلت: ممکن است کسی بگوید که شما در باب تقيه گفتید که صلوات متقی صحیح است در صورتی که تقيه اش تقيه ی خوفی باشد، پس چطور در اینجا می گوئید: «لا تصلّ خلف المخالف»؟

قلت: در پاسخ عرض می کنیم که حکم الهی بر دو قسم است:

الف: حکم اولی واقعی، ب: حکم واقعی ثانوی، حکم اولی همان است که در باب دهم وسائل است، یعنی: «لا- تصلّ خلف المخالف»، اما حکم ثانوی در باب پنجم است، در آنجا ائمه علیهم السلام اصرار دارند که: استحباب حضور الجماعه خلف من لا یقتدی به، للتقيه. حتی می گویند در صف اول بایستید. روایاتی را به این مضمون داریم که: «من صلّی معهم فی الصفّ الأول کمن صلّی مع رسول الله فی الصفّ الأول»، این روایات، روایت تقيه ای است و از باب عنوان ثانوی است و در باب تقيه گفتیم که تقيه بر دو قسم است:

الف: تقيه ی خوفی، ب: تقيه ی تحیبی،

ما در تقيه ی خوفی قائل به اجزاء شدیم، اما در تقيه ی تحیبی، قائل به احتیاط شدیم، به این معنی که بعداً نمازش را اعاده کند.

بنابراین؛ منافاتی ندارد که ایمان در امام جماعت شرط باشد، و در عین حال نماز در شرایط خاصی ن خلف المخالف مجزی باشد.

الشرط الرابع: العدالة

شرط چهارم عدالت است، عدالت را در لغت عرب به معنای میانه روی معنا کرده اند، امیر المؤمنین علیه السلام می فرماید: «ملبسهم الإقتصاد»، اقتصاد به معنای میانه روی است، یعنی نه لباس جنده می پوشند که نشانه ای گدائی است و نه لباس های فاخری که نشانه ای کبر است.

ص: ۱۱۳

اقتصاد به معنای میانه روی است، عدالت نیز به معنای میانه روی است.

عدالت جز میانه روی بین افراط و تفریط در لغت چیز دیگری نیست، «لسان العرب» عدالت را این گونه معنا می کند: العدل خلاف الجور و هو فى اللغة: القصد فى الأمور، و هو عبارة عن الأمر المتوسط بين طرفى الإفراط و التفریط، و العدل من الناس: هو المرضى قوله و حكمه.

آدم عادل کسی است که رفتار و گفتارش مورد رضایت باشد. پس عدل از نظر لغت همین است که بیان شد، از نظر آیات نیز تقریباً چنین است، چون لسان العرب عدل را این گونه معنا کرد:

۱: خلاف الجور، ۲: القصد، ۳: التوسط بين الإفراط و التفریط، : العدل من الناس، کسی است که قول و حکمش مورد رضایت باشد.

آیات قرآنی:

وَأْمُرْتُ لِأَعْدِلَ بَيْنَكُمُ يَعْنِي جُورٌ نَبَّأْتُ، مِنْ مَمُورٍ بِعَدْلٍ، نَهَ أَيْنَكُمُ مَمُورٌ بِجُورٍ بَاشِمٌ.

فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً

در اینجا به معنای میانه روی و تساوی است، یعنی اگر ترس این را داشتید که نتوانید تساوی بین آنان برقرار کنید، پس به یکی اکتفا کنید.

فَلَا تَتَّبِعُوا الْهَوَىٰ أَنْ تَعْدِلُوا

معلوم می شود که عدالت ضد هوا و هوس است و هوا و هوس همان ظلم است و جور.

اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ

وَإِذَا قُلْتُمْ فَاعْدِلُوا وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰ

إِنَّ اللَّيْءَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ

وَأَشْهَدُوا ذَوَىٰ عَدْلٍ مِّنْكُمْ وَأَقِيمُوا الشَّهَادَةَ لِلَّهِ

وَلْيَكْتُب بَيْنَكُمْ كَاتِبٌ بِالْعَدْلِ

اگر ما مجموع آیات را در نظر بگیریم، معنایش این است که جور نداشته باشید، هوا و هوس قبله ی شما نباشد، افراط و تفریط نکنید، در میان مردم که زندگی می کنید، زندگی شما مرضی باشد هم از نظر قول و هم از نظر حکم.

این معنای لغوی عدل بود، اما اینکه معنای اصطلاحی عدالت چیست؟ آن را در آینده خواهیم خواند، فعلاً همین اندازه بحث می کنیم که عدالت شرط است، اما اینکه ماهیت عدالت چیست؟ بحثش در آینده خواهد آمد.

آیا عدالت شرط است یا شرط نیست؟

ما در قرآن مجید آیه ای نداریم که بگوید در امام جماعت عدالت شرط است، بله! در قرآن مجید داریم که در شاهد عدالت شرط است مانند: وَأَشْهِدُوا ذَوَىٰ عَدْلٍ مِّنكُمْ وَأَقِيمُوا الشَّهَادَةَ لِلَّهِ .

حتی در کاتب هم داریم که باید عادل باشد مانند: وَلْيُكْتُبَ بَيْنَكُمْ كَاتِبٌ بِالْعَدْلِ

ولی ما در قرآن مجید آیه ای نداریم که بگوید در امام جماعت عدالت شرط است.

البته این شرط در قرآن نیست، ولی در روایت است.

اقوال فقها در مسئله

حال که معنای لغوی عدالت فهمیده شد، باید ببینیم که آیا عدالت شرط است یا شرط نیست؟

شافعیه و حنفیه گفته اند که عدالت در امام جماعت شرط نیست، زیرا پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله فرمود: «صَلِّ خَلْفَ كُلِّ بَرٍّ وَ فَاجِرٍ»

اما اینکه آیا این حدیث درست است یا نه، یعنی آیا پیغمبر چنین دستور می دهد که پیشوای یک جمعیت، انسان بدکاری باشد، فاجر هم که اعم است، یعنی هم سارق را می گیرد و هم زانی و امثالش را می گیرد.

ص: ۱۱۵

مرحوم آقا میرزا مهدی بروجردی از مرحوم آقای حاج شیخ نقل می کرد، که ایشان گفت من با جمعی عازم مکه بودم که بسیاری از آنان از اهل سنت بودند، دیدم که امام جماعت آنان یکی از بدترین انسان هاست، به آنان گفتم که یک انسان دیگری را پیدا کنید، چرا این را امام قرار دادید و جلو انداختید؟

گفتند می ترسیم که اگر امام نباشد، موقعی که ما به نماز می ایستیم، او اشیاء ما را به سرقت ببرد، فلذا برای اینکه از اشیاء خود مطمئن باشیم، او را امام کردیم تا حواس ما در نماز جمع باشد.

البته منطق کسانی که یک چنین حدیثی را به پیغمبر نسبت می دهند که: «صَلِّ خَلْفَ كُلِّ بَرٍّ وَ فَاجِرٍ»، بهتر از این نخواهد بود.

اما حنابله و مالکیه می گویند امام جماعت باید عادل باشد.

کتابی که بنام: «الموسوعه الفقهیه الکوئته» نوشته شده، در آنجا می گوید که دو طایفه جایز می دانند مانند: حنفی ها و شافعی ها، و دو طایفه ای دیگر جایز نمی دانند مانند: حنابله و مالکیه.

ولی من به کتاب خلاف که نگاه کردم، خلاف می گوید سه طایفه جایز می دانند، یعنی هم شافعیه جایز می دانند هم حنفیه و هم حنابله، فقط مالکیه جایز نمی دانند و با ما موافق هستند.

اما شیعه «علی قول واحد» قول واحد دارند که صلوات پشت سر فاسق جایز نیست، بلکه امام جماعت باید عادل باشد.

ولی هنگامی که روایات را نگاه می کنیم، می بینیم که در روایات کلمه ی عادل نداریم، منتها عناوینی که منهی عنه است و نیز عناوینی که مجوز هستند، نتیجه ی همه ی آنها عدالت است، یعنی از مجموع آنها (اعم از عناوین منهییه و عناوین مجوزه) عدالت به دست می آید.

والعناوين الواردة في هذه الروايات عبارته عن:

١: الغالی، لا يجوز، ٢: المجهول، لا يجوز،

: الجاهر بالفسق، لا يجوز، ٤: الفاجر، لا يجوز، ٥: كونه عاقفاً قاطعاً، لا يجوز، ٦: مقترباً للذنوب، لا يجوز، ٧: شارب النبيذ و الخمر، لا يجوز.

اینها عناوین سبعة هستند که می گویند:

لا يجوز.

العناوين المعجزة، هي عبارته عن:

الف: من تثق بدينه، ب: من أهل الولاية.

تثقی بدین، یعنی امامیه، مگر اینکه دین را اعم از عقیده و عمل بگیریم.

این عناوین در روایات ما آمده است و اگر ما اینها را جمع بندی کنیم، نتیجه می شود: عدالت.

روایات مسئله

١: و باسناده (صدوق) عن محمد بن أحمد بن يحيى، عن محمد بن عيسى، عن الحسن بن علي بن يقطين، عن عمرو بن إبراهيم، عن خلف بن حماد، عن رجل، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لا تصلّ خلف الغالي، و إن كان يقول بقولك هر چند شيعه است-، و المجهول، و المجاهر بالفسق، و إن كان مقتصداً- یعنی از نظر عقیده غالی نباشد، مقتصد در مقابل غالی است، چون غالی از نظر عقیده مقتصد نیست-» الوسائل: ج ٥، الباب ١٠ من أبواب صلاة الجماعة، الحديث ٦.

٢: وفي (عيون الأخبار) باسناده يأتي عن الفضل بن شاذان عن الرضا عليه السلام في كتابه إلى المأمون قال: «لا صلاة خلف الفاجر» الوسائل: ج ٥، الباب ١١ من أبواب صلاة الجمعة، الحديث ٥.

مامون از حضرت رضا عليه السلام خواست که خلاصه ی اسلام را بنویسد، حضرت یک رساله ای برای مامون نوشته است که در آن خلاصه ی اسلام است و در فراز از آنها حدیث فوق آمده است.

ص: ١١٧

۶: وفي (الخصال) بالإسناد الآتي عن الأعمش، عن جعفر بن محمد عله السلام في حديث شرائع الدين قال:

« و الصلاة تستحب في أول الأوقات، و فضل الجماعة الفرد بأربع و عشرين، و لا- صلاة خلف الفاجر، و لا يقتدى إلا بأهل
الولاية»

الوسائل: ج ۵، الباب ۱۱ من أبواب صلاة الجمعة، الحديث ۶.

۳: و عن علي بن محمد، عن سهل، بن زياد، عن علي بن مهزيار، عن أبي علي ابن راشد قال: «قلت لأبي جعفر عليه السلام إن مواليك قد اختلفوا فأصلي خلفهم جميعاً؟ فقال (قال):

«لا تصل إلا خلف من تثق بدينه»

الوسائل: ج ۵، الباب ۱۰ من أبواب صلاة الجمعة، الحديث ۲.

از اینکه شیعه بوده، مراد از «دين» دين عملي است، چون فرض اين است كه «إن مواليك قد اختلفوا فأصلي خلفهم»؟ موالي، يعنى دوستان، معلوم مى شود كه شيعه بوده اند، فلذا حضرت مى فرمايد: «لا تصل إلا خلف من تثق بدينه».

۴: محمد بن علي بن الحسين باسناده عن عمر بن يزيد: «أنه سأل أبا عبد الله عليه السلام عن إمام لا بأس به في جميع أموره عارف غير أنه يسمع أبويه الكلام الغليظ الذي يغيظهما، أقرء خلفه؟ قال: لا، تقرأ خلفه ما لم يكن عاقاً قاطعاً» الوسائل: ج ۵، الباب ۱۱ من أبواب صلاة الجمعة، الحديث ۱.

۵: محمد بن الحسن باسناده عن محمد بن أحمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد، عن سعد بن اسماعيل، عن أبيه قال: «قلت للرضا عليه السلام: رجل يقارف الذنوب و هو عارف بهذا الأمر أصلي خلفه؟ قال: لا.» الوسائل: ج ۵، الباب ۱۱ من أبواب صلاة الجمعة، الحديث ۱۰.

پس ما تا کنون چهار شرط را خواندیم، كه يكی از آنها عدالت بود، اما اینکه حقیقت عدالت چیست؟ در آینده بحثش خواهد آمد.

Your browser does not support the audio tag

موضوع: شرائط امام جماعت

بحث ما در باره ی شرائط امام جماعت بود و تا کنون چهار شرط آن را خواندیم، نوبت رسیده به شرط پنجم.

الشرط الخامس: أن لا يكون ابن الزنا

شرط پنجم برای امام جماعت این است که ولد الزنا نباشد، عبارات علمای ما در اینجا مختلف است، یعنی گاهی می گویند ولد الزنا بودن مانع است، معنای اینکه ولد الزنا نباشد، یعنی ابن الزنا مانع است، گاهی می گویند طهاره المولد شرط است، یعنی شرط این است که مولد او طیب و طاهر باشد، این گونه اختلاف در فقه ما فراوان است، یا ابن الزنا بودن مانع است، البته در مسئله ی ما از نظر بعضی ها اثر دارد هر چند از نظر ما اثر ندارد که آیا «شرط» طهارت مولد است یا اینکه ابن الزنا بودن مانع است؟

ممکن است مثال دیگر بزنیم که آیا این شرط است یا مانع و آن این است که آیا یکی از شرائط صحت نماز این است که مأکول اللحم باشد یا اینکه مأکول اللحم بودن شرط نیست، بلکه غیر مأکول مانع است، «هل الشرط كونه مأکول اللحم»، یا اینکه غیر مأکول بودن مانع است؟

البته در آنجا اثر دارد، اگر بگوییم مأکول اللحم باید باشد، در مقام شك نمی توانیم نماز بخوانیم که آیا مأکول است یا نه؟ چرا نمی توانیم نماز بخوانیم؟ «لأنه يجب إحراز الشرط» یعنی باید شرط را احراز کرد.

اما اگر بگوییم مأکول بودن شرط نیست، بلکه غیر مأکول بودن مانع است، می توانیم استصحاب عدم مانع بکنیم و بگوییم قبل از آنکه من این لباس را پوشم حامل غیر مأکول نبودم، نمی دانم که آیا بعد از پوشیدن این لباس که از خارج آمده، آیا من حامل غیر مأکول شدم یا نه؟ استصحاب عدم حامل مأکول بودن خودم را می کنم، یعنی اینکه من حامل غیر مأکول نیستم. البته در آنجا فرق است که آیا مأکول بودن شرط است یا غیر مأکول بودن مانع است؟ کسانی که می گویند مأکول بودن شرط است، در شك در ثوب مشکوک و لباس مشکوک اجازه ی نماز خواندن نمی دهند، مرحوم آیه الله بروجردی مدت ها اجازه نمی داد.

ص: ۱۱۹

اما اگر بگوییم مأکول بودن شرط نیست، بلکه غیر مأکول بودن مانع است، خیلی ها هستند که اجازه می دهند و می گویند استصحاب عدم حمل غیر مأکول می کنیم، یعنی من حامل غیر مأکول نبودم، بعد از پوشیدن می گوییم اصل این است که همان عدم باقی است. ولذا یک مسئله ای است در فقه که آیا در لباس مشکوک می شود نماز خواند یا نه؟ الإختلاف مبنی علی أنّ الشرط كونه مأکول اللحم، پس نمی شود نماز خواند، چرا؟ باید احراز شرط کنیم.

اما اگر بگوییم غیر ماکول بودن مانع است، می توانم احراز کنیم عدم مانع را، و بگوییم قبل از پوشیدن مانع نبود، حالا هم مانع نیست. البته این اختلاف در آنجا خیلی اثر دارد که نماز خواندن در آن جایز است یا جایز نیست، از این روست که بزرگان رساله های زیاد در لباس مشکوک نوشته اند و اختلاف هم مبنی بر همین است که: «هل هو شرط فلا يجوز، لأنه يجب احراز الشرط. أو أنّ المانع غير ماکول بودن است، مانع را می توانیم عدمش را احراز کنیم و بگوییم من حامل نبودم، پس الآن هم حامل نیستم، در اینجا نیز همان نزاع است که آیا طهاره المولد شرط است یا ابن الزناء بودن مانع است، اگر طهاره المولد شرط باشد، پشت سر مشکول نمی شود نماز خواند. چرا؟ چون نمی دانیم که آیا طهارت مولد دارد یا نه؟»

اما اگر بگوییم طهارت مولد شرط نیست، بلکه ابن الزناء نباشد، در اینجا مرحوم آقای خوئی استصحاب جاری کرده که همان استصحاب عدم ازلی باشد.

حال باید بینیم که آیا کسی که قطعاً ولد الزنا است، می شود پشت سرش نماز خواند یا نه؟

همه ی مسلمین می گویند که نمی شود پشت سر او نماز خواند فقط ابو ثور استثنا کرده، بقیه استثنا نکرده، از عایشه هم نقل شده که گفته چه اشکالی دارد، پدر و مادر گناه کرده اند، این پسر که گناهی نکرده، چرا وزر و جرم پدر و مادر را این پسر بکشد، عایشه هم موافقت کرده، اما بقیه ی علما همگی اتفاق نظر دارند که: لا یجوز إِمَّا تحریما أو کراهه» یا می گویند حرام است یا می گویند مکروه است، کسی قائل به استحباب نیست، ما که شیعه هستیم، قائل به حرمتیم و گروهی هم قائل به حرمت هستند، در این زمینه روایات نبوی داریم و هم روایات اهل بیت داریم.

الشرط الخامس : أن لا یكون ابن الزناء.

کلام علامه در کتاب تذکره الفقهاء

قال العلامة فی التذکره: طهاره المولد شرط فی الإمام فلا تصحّ إمامه ولد الزّناء عند علمائنا لقوله علیه السلام: «ولد الزنا شرّ الثلاثه» بدتر از پدر و مادر است، چون خباثت پدر و خباثت مادر هر دو عصاره می شود در ولد الزنا- . فإذا كان شرّه اعظم من شر أبویه و لا تصحّ إمامتهما فكذا هو... إلى أن قال: و کرهه الشافعی و أبو حنیفه وأصحابه و مالک ، و سوغه الثوری و أحمد و إسحاق من غیر کراهه لقول عائشه: «ما علیه من وزر أبویه من شیء» و لا دلالة فی عایشه که با این استدلال می کند «ما علیه من وزر أبویه من شیء» وزر پدر و مادر بر گردن بچه نیست «لا تزر وازره وزر أخرى» اما این دلیل نمی شود که ما بتوانیم پشت سر ولد زنا اقتدا کنیم، چون ممکن است وزر والد و وزر والده بر عهده ی فرزند نباشد، ولی ما دلیل بر جواز می خواهیم، خصوصاً هر کجا که امر یک امر عبادی باشد و ما شک در مشروعیت آن کنیم، اگر دلیلی داشته باشیم مطلق و بگوید مطلقاً جایز است، اهلاً و سهلاً، اما اگر مطلق نباشد، در شک در «مشروعیت» عمل به آن حرام است، چون بدعت است، هر کجا که ما شک در مشروعیت کنیم، عمل به آن حرام است.

ص: ۱۲۱

بله! یک موقع اطلاق داریم مانند: «أحل الله البيع، أوفوا بالعقود»، در آنجا ها ما اطلاق داریم ولذا عمل می کنیم فلذا بیع فارسی درست است ، عقد فارسی خوب است، اما اگر شک در مشروعیت کنیم، اما دلیل مطلق نباشد، اصل عدم مشروعیت است حتی یقوم علیه دلیل - أمّا من لا يعرف أبوه و لا علم كونه ولد زنا فالوجه صحه إمامته. مرحوم علامه می گوید پشت سر مجهول می شود نماز خواند، این با عبارتش سازگار نیست. چرا؟ چون در عبارت فرمود: «یشترط طهاره المولد»، شما باید این شرط را احراز کنید.

بله! اگر کسی بگوید ولد زنا مانع است، در این صورت پشت سر مجهول می شود نماز خواند، اما اگر کسی طهارت مولد را شرط کرد، دیگر نمی تواند پشت سر مجهول نماز بخواند، چون طهارت مولد شرط است و شرط را باید احراز کرد.

بله! اگر ابن زنا مانع باشد، عدم مانع را می شود بالاستصحاب احراز کرد- و عبّر صاحب الحدائق عن هذا الشرط مثل العلامة ب «طهاره المولد» و قال: هو أن لا يعلم كونه ابن زنا، و هو مذهب الأصحاب من غير خلاف ينقل.

و يدل عليه الصحيحان:

۱. محمد بن یعقوب، عن جماعه، عن أحمد بن محمد، عن الحسين بن سعيد، عن فضاله بن أيوب، عن الحسين بن عثمان، عن ابن مسكان، عن أبي بصير، يعني ليث المرادي، عن أبي عبد الله عليه السلام: «خمسه لا يؤمون الناس على كل حال، و عد منهم المجنون و ولد الزنا» الوسائل: ج ۵، الباب ۱۴ من أبواب الصلاة الجماعه، الحديث ۱.

۲: صحیح زرارہ عن أبي جعفر قال: قال أمير المؤمنين: «لا يصلين أحدكم خلف المجنون و ولد الزنا» الوسائل: ج ۵، الباب ۱۴ من أبواب الصلاة الجماعه، الحديث ۲

ص: ۱۲۲

۳: محمد بن الحسين باسناده عن محمد مسلم، عن أبي أبي جعفر عليه السلام أنه قال: «خمس لا يؤمن الناس ولا يصلون بهم صلاة فريضة في جماعه، و عدّ منهم ولد الزنا» الوسائل: ج ۵، الباب ۱۴ من أبواب الصلاة الجماعه، الحديث ۴.

اشكال آيه الله خوئی نسبت به روايت محمد بن مسلم

مرحوم آقای خوئی می گوید دو روايت اول صحيح است و ما هم گفتيم صحيح است، اما به اين روايت که می رسد، می فرماید: صحيح نيست، چون محمد بن علي بن الحسين (يعني صدوق) از کتاب محمد بن مسلم نقل کرده و بين صدوق و محمد بن مسلم در وسط افراد غير ثقه هستند.

بنابراین، این روايت صحيحه نيست، چون روايت را از کتاب محمد بن مسلم گرفته ، صدوق در سال ۳۸۱ فوت کرده، محمد بن مسلم در سال ۱۵۰ فوت کرده و بين آن دو تقريباً دويست سال فاصله است، قطعاً نسبت به کتاب محمد بن مسلم سند دارد و می فرماید در سند مشکل داريم، چون در سند علي بن احمد بن عبد الله بن أحمد بن محمد بن خالد البرقي، پدر و پسر مهملان هستند، يعني توثيق نشده اند، اين پدر و پسر عبارتند از نوه های أحمد بن محمد بن خالد، مهمل، يعني توثيق نشده اند، بر خلاف مجهول که ناشناخته اند، ولي مهمل کسانی هستند که آنان را می شناسيم، ولي توثيق نشده اند، اين اشكال آقای خوئی وارد نيست. چرا؟ مرحوم صدوق در اول کتاب می گوید که من اين روايات را از کتاب های مشهور نقل کردم، يعني اسناد آنها به مؤلفين شان قطعی است، اينکه من سند را نقل می کنم، اين از باب اين است که روايت از حالت ارسال در بيابيد و حالت اسناد پيدا کند، و الا اين سند ها جنبه ي تبرعی دارد نه اينکه سند واقعی باشد. اين اشكال کراراً از ايشان است و خیلی از روايات را تضييف می کند، چون بين صدوق و صاحب آن کتاب افراد مهملی هستند.

ص: ۱۲۳

جوابش این است که مرحوم صدوق این روایات را از کتبی گرفته که مشهوره هستند فلذا در اولش می گوید فلان و فلان و...،

مثلاً الآن افرادی پیش من می آیند و می گویند برای من اجازه روایت از کلینی بنویسید، و حال آنکه بین من و مرحوم کلینی هزار سال فاصله است، ولی ثبوت کتاب کافی نسبت به کلینی محرز است، اینکه من اجازه ی روایت می دهم این جنبه ی تبرعی و تبرکی دارد و الا احتیاج به اجازه ی من نیست.

بنابراین، این روایات، روایات صحیحه است و هیچ گونه اشکالی در این جهت نیست.

خلاصه بحث در این است که آیا طهارت مولد شرط است یا ابن زنا بودن مانع است؟

از این روایات استفاده می شود که ابن زنا بودن مانع است نه اینکه طهارت مولد شرط باشد.

ولی در اینجا از نظر من فرقی نیست بین اینکه طهارت مولد را شرط بدانیم یا ابن الزناء بودن را مانع بدانیم، اینجا مثل لباس مشکوک نیست، در لباس مشکوک می توانم بگویم قبل از آنکه من این قبا را بر تن کنم، «لست لابساً غیر المأکول»، استصحاب عدم لابسیت می کنم، ولی در اینجا فرق نمی کند، یعنی در اینجا من ناچارم که استصحاب عدم ازلی کنم، در آنجا استصحاب عدم ازلی نیست، بلکه استصحاب موجود است، بعد از آنکه عبا را پوشیدم، «لم أکن حاملاً لغير المأکول».

پس الآن هم حامل نیستم، استصحاب عدم ازلی نیست، استصحاب پنج دقیقه پیش است، پنج دقیقه پیش أنا لم أکن لابساً لثوب غیر مأکول، الآن هم نیستم. اما در اینجا باید استصحاب عدم ازلی بکنیم و بگویم این پسر قبل از آنکه نطفه اش منقعد بشود قبل از آنکه پدر و مادرش با همدیگر آمیزش بکنند، لم یکن ولد الزنا، حالا که باهم لقاحی حاصل شد، باز ولد الزنا نیست، استصحاب عدم ازلی است.

ولی استصحاب عدم ازلی از نظر ما مثبت است چرا؟ آنکه حالت سابقه دارد غیر از آن چیزی است که اثر بر آن مترتب است، آن چیزی که حالت سابقه دارد، سالبه به انتفاء موضوع است، یعنی این پسر نبود، ولد الزنا هم نبود، اما حالا که می‌خواهیم اثر بار کنیم، سالبه به انتفاء محمول می‌خواهیم درست کنیم، یعنی پسر هست، می‌گوییم که ولد الزنا نیست. مستصحب ما سالبه به انتفاء موضوع است، آنکه اثر شرعی برایش مترتب است، «الولد الوصوف بكونه لم یکن ولد الزنا»، این حالت سابقه ندارد، یعنی کی بود که این ولد بود، ولد الزنا نبود، پس حالا هم ولد الزنا نیست، آنکه حالت سابقه دارد، سابقه به انتفاء موضوع است، یعنی لم یکن الولد موجوداً، فلم یکن ولد الزنا، ولی الآن نمی‌گوییم لم یکن الولد موجوداً، بلکه می‌گوییم: الولد موجود، موصوف بكونه لم یکن ولد الزنا، این حالت سابقه ندارد.

پس آنکه حالت سابقه دارد، سالبه به انتفاء موضوع است، لم یکن الولد موجوداً، فلم یکن ولد الزنا، اینک اثر شرعی ندارد، پشت سر کسی که نماز می‌خوانیم، کان الولد موجوداً، ولم یکن ولد الزنا، این حالت سابقه ندارد. کی بود که ولد بود و متصف به عدم زنا؟!

بنا شد که فرق نکند چه طهارت مولد را شرط بدانیم و چه ابن الزنا را مانع، فرق نمی‌کند، آنجا شرط احراز نشده، اینجا هم عدم المانع احراز نشده، و حال آنکه همه ی مسلمانان پشت سر مسلمان نماز می‌خوانند بدون اینکه از این جهتش تفتیش کنند که این ابن زنا است یا ابن الزنا نیست، پس معلوم می‌شود که شارع مقدس ابن الزنا معلوم را موضوع قرار داده است، یعنی اگر معلوم نباشد، اصاله الصحه در انساب جاری است، مرحوم محقق نقل می‌کند که در پنج مورد اصاله الصحه جاری است که یکی از آنها انساب است.

ما در اینجا چند مطلب را بیان کردیم:

۱: هل الشرط طهاره المولد أو كونه ابن الزنا مانعاً؟

گفتیم در این زمینه عبارات علما مختلف است، علامه می گوید طهارت شرط است، صاحب حدائق فرمود ابن الزنا مانع است.

۲: دلیل بر اینکه جایز نیست، چیست؟

اهل سنت روایات داشتند و ما نیز روایات داشتیم .

۳: روایت محمد بن مسلم را مرحوم خوئی تضعیف کرده. چرا؟ چون بین صدوق و بین محمد بن مسلم، دو نفر مهمل هستند که عبارتند از: علی بن احمد بن احمد محمد بن خالد.

۴: ما در جواب گفتیم، این کتاب ها مشهور و معلوم بوده، سند جنبه ی تبرعی دارد.

۵: اگر شرط باشد، احرازش لازم است و ممکن نیست، اما اگر مانع باشد، مرحوم خوئی فرموده است که ما می توانیم احراز عدم مانع کنیم. چرا؟ استصحاب عدم ازلی داریم، این بیچه متولد نشده بود، ولد الزنا هم نبود، شک داریم که بعد از تولد، موضوع پیدا شد، محمول عوض شد یا نه؟ اصل این است که محمول عوض نشده است

۶: ما در جواب گفتیم آنکه حالت سابقه دارد، سالبه به انتفاء موضوع است، لم یکن الولد موجوداً، فلم یکن ولد الزنا، پشت سر این نمی شود نماز خواند، آنکه می شود پشت سرش نماز خواند، کان الولد موجوداً، موصوفاً بآنه ولد الزنا، این موصوفاً محرز نیست.

۷: در نتیجه مسئله را حل کردیم و گفتیم از اینکه سیره جاری است و همه پشت سر همه نماز می خوانند و در انساب تفتیش نمی کنند، معلوم می شود که اصالة الصحة حاکم است مگر اینکه علم آنه ولد الزنا.

الشرط السادس: الذكوره إذا كان المأمون أو بعضهم رجالاً

امام جماعت باید مرد باشد، این در صورتی است که همه ی مامومین یا بعضی از آنها مرد باشند، حتی خنثی اعم از خنثای مشکل و غیر مشکل باید امام جماعتش مرد باشد.

این شرط هم علی الظاهر جای بحث نیست، یعنی مورد اتفاق است.

عبارت شیخ در کتاب الخلاف

قال الشيخ في الخلاف: لا يجوز أن يأتَم الرجل بامرأه ولا خنثى و به قال جميع الفقهاء إلا أبا ثور فإنه قال: يجوز ذلك.

استدل الشيخ بما روی جابر عن النبى أنه قال: « لا تؤمّن امرأه رجلاً و يؤمّ اعرابى مهاجراً »

اعرابی به معنای بیابان گرد، اعم از اینکه عرب باشد یا غیر عرب. «الأعراب» اسم جمعى است که مفرد ندارد.

کلام علامه در کتاب تذکره الفقهاء

وقال العلامة في التذكرة: يتشترط في إمام الرجال و الخنثى: الذكوره، فلا تصح إمامه المرأة و لا الخنثى المشكل للرجل و للخنثى عند علمائنا أجمع، و به قال عامه الفقهاء، لقوله عليه السلام في خطبته: «ألا- لا- تؤمّن امرأه رجلاً» و قال عليه السلام: «أخروهنّ من حيث أخرنّ الله»

و لأنّ المرأة لا تؤذن للرجال، فلا تكون إمامه لهم ككافر، و لأنهنّ مأمورات بالستر، و الإمامه بالأشهار، و هم ضدّان. - یعنی زنان باید مستور باشند و حال آنکه امام باید شناخته شده باشد و این دوتا با همدیگر قابل جمع نیستند. -

وقال أبو ثور و المزنى و محمد بن جرير الطبرى: تجوز في صلاه التراويح إذا لم يكن قارئ غيرها این دو نفر در صلوات تراويح گفته اند که زن در صورت نبودن مرد، می تواند امامت برای مرد بکند، منتها باید عقب تر از مرد ها بایستد- و تقف خلف الرجال، لأنّ النبى صلّى الله عليه و آله كان يزور أمّ ورقه بنت نوفل في بيتها، فجعل لها مؤذناً يؤذّن لها، و أمرها أن تؤمّ أهل دارها- می تواند اهل دار به این اقتدا کند، اهل دار ممکن است مرد باشد یا اعم از مرد و زن، - و هذا عامّ في الرجال و النساء، تذکره الفقهاء: ۴/۲۸۵، المسأله ۵۶۶.

ص: ۱۲۷

دلیل ما علاوه بر روایات خاصه، همان قانونی است که هر کجا شک در مشروعیت کردیم، اصل عدم مشروعیت است، مگر اینکه اطلاق یا عمومی داشته باشیم، در باب معاملات اطلاق و عمومات داریم مانند: أحلّ الله البيع، و أوفوا بالعقود. ولی در باب جماعت اطلاق نداریم که هر کس می تواند به هر کس اقتدا کند، چون اطلاق نداریم، پس اصل عدم مشروعیت است، چون مسئله روشن است، فلذا روایاتش را نمی خوانیم.

شُرَاطُ امام جماعت كتاب الصلوه

Your browser does not support the audio tag

موضوع: شرائط امام جماعت

همان گون که بیان شد، زنان نمی توانند برای مردان امام جماعت باشند و عجیب این است که در این مسئله روایت خیلی کم است، از این معلوم می شود که مسئله مسلم بوده، از این جهت روایت خیلی کم است حتی در وسائل بابی نداریم که بگوید: «عدم صلاحیه المرأة للإمامه للرجال» یک چنین بابی نیست، در باره ی نساء داریم که نساء برای نساء می تواند جماعت کند، اما اینکه آیا نساء می تواند برای رجال امامت کند یا نه؟ اصلاً بابی هم نداریم، معلوم می شود که مسئله مسلم بوده، اما آیا نساء برای نساء می تواند امامت کند یا نه؟

در اینجا سه قول است:

الف: قول مشهور این است که زنان برای زنان می تواند امامت کنند، این قول مشهور است که شیخ در خلاف نقل می کند.

ب: قول دوم این است که زنان نمی توانند برای زنان امامت کنند، معنایش این است که اصلاً زنان حق امامت را ندارند، نه برای رجال و نه برای نساء.

ج: قول سوم این است که در مکتوبه نمی تواند اما در نافله می تواند، مکتوبه همان نماز واجب است مانند صلوات یومیه، حتی نماز آیات هم به یک معنا مکتوبه است، اما در نوافل می تواند زن امام باشد، البته نوافلی که در آن جماعت مشروع و جایز است مانند نماز استسقاء.

ص: ۱۲۸

اما غیر استسقاء، یعنی سایر نوافل اصلاً جماعت درش جایز نیست، صلوات اعیاد صلوات مستحب بالعرض است، مانند صلوات جمعه است که مستحب بالعرض است، صلوات جمعه و عیدین واجبات بالذات و مستحبات بالعرض هستند.

پس امامیه در این مسئله، دارای سه قول هستند:

۱: جواز مطلقاً، ۲: عدم جواز مطلقاً، ۳: تفصیل بین نوافل و مکتوبه، در مکتوبه جایز نیست، اما در نوافلی که جماعت در آنها جایز است، اشکالی ندارد.

عبارت شیخ را برای این می خوانیم که اقوال اهل سنت را بدانیم.

قال الشيخ في الخلاف: يستحب للمرأة أن تؤم النساء فيصلين جماعه في الفرائض و النوافل و روى أيضاً أنها تصلّى بهنّ في النافله خاصّه، و بالأول قال الشافعي و الأوزاعي و أحمد و اسحاق، و روى ذلك عن عائشه و أم سلمه و قال مالك يكره ذلك لهنّ نفلًا كان أو فرضاً، و قال النخعي يكره في الفريضة دون النافله. و حكى الطحاوي عن أبي حنيفه أنه جائز غير أنه مكروه... ثمّ استدل بروايه سماعه و عبد الله بن بكير. الخلاف: ١/٥٦٤، المسأله ٣١٣.

این اقوال اهل سنت بود که از کتاب الخلاف نقل شد.

البته قول اول در عین حالی که قول شیعه است، قول شافعی و اوزاعی و اسحاق هم است.

آنگاه مرحوم شیخ با دو روایت استدلال کرده است که یکی روایت سماعه است و دیگری روایت عبد الله بن بکیر.

اهل سنت چهار قول پیدا کرد:

١: شافعی و اوزاعی مطلقاً جایز می داند.

۲: مالک گفت مطلقاً مکروه است.

۳: نخعی گفت در فریضه مکروه است، اما در نافله مکروه نیست.

۴: ابوحنیفه و طحاوی گفت در همه مکروه است.

عبارت محقق حلی در کتاب شرائع

قال فی الشرائع: و يجوز أن تؤمّ المرأة النساء.

و قال فی الجواهر بعد عبارته الشرائع: فی الفریضه و النافله التي يجوز فيها الاجتماع علی المشهور بین الأصحاب نقلاً و تحصيلاً
یعنی هم اجماع منقول است و هم اجماع محصل، - بل فی الریاض أنّ علیہ عامّه من تأخر.

یعنی همه ی متاخرین می گویند زن می تواند امام برای زنان باشد.

روایات مسئله

أما الروایات فهی علی طوائف ثلاث:

الأولی: ما يدل علی جواز الإقتداء مطلقاً فی الفریضه و النافله.

الثانیه: ما يدل علی المنع مطلقاً.

الثالثه: ما یفصل بین المنع فی الفریضه الجواز فی النافله. یعنی روایات در اینجا بر سه گروه هستند

روایات گروه اول

یعنی روایاتی که می گویند مطلقاً جایز است

۱. و باسناده (یعنی اسناد مرحوم صدوق) عن الحسن بن زیاد الصیقل قال: «سئل أبو عبد الله علیه السلام کیف تصلّی النساء علی الجنائز؟ إلی أن قال: ففی صلاه مکتوبه أيؤمّ بعضهنّ بعضاً؟ قال: «نعم». الوسائل: ج ۵، الباب ۲۰ من أبواب صلاه الجماعه، الحدیث ۲.

وقتی که در مکتوبه جایز شد، در نافله به طریق اولی جایز خواهد شد، البته نافله ای که در آنها جماعت جایز است.

۲. محمّد بن الحسن (الحسن الطوسی) باسناده عن سعد، عن أحمد بن محمد، عن موسى بن القاسم و أبي قتاده جميعاً عن علی بن جعفر، عن أخیه علیه السلام قال: «سألته عن المرأة تؤمّ النساء، ما حدّ رفع صوتها بالقراءه و التکبیر؟ فقال: «قدر ما تسمع» - صدایش را به اندازه ای بلند کند که خودش بشنود یا دیگران را بشنوند - و السؤال عن حد رفع الصوت دلیل علی کون

إمامتها كان أمرا مسلما بين الإمام و الراوى. از این روایت استفاده می شود که اصل اقتدا جایز است، منتها بحث در این است که زن چه مقدار صدایش را بلند کند، یعنی از مقدار رفع صوت سوال می کند و این نشان می دهد که اصل اقتدا جایز است.

ص: ۱۳۰

۳. وباسناده عن سعد، عن أحمد بن محمد، عن الحسن بن علي بن محمد بن فضال، عن عبد الله بن بكير فتحي است- عن بعض أصحابنا، عن أبي عبد الله عليه السلام: في حديث في المرأة تؤم النساء؟ قال: « نعم تقوم و سَطاً بينهنَّ و لا تتقدّمهنَّ ».

۴. وباسناده عن الحسن بن سعيد اهوازی، عن عثمان بن عيسى، عن سماعة بن مهران قال: « سألت أبا عبد الله عليه السلام عن المرأة تؤم النساء؟ فقال: « لا بأس به » الوسائل: ج ۵، الباب ۲۰ من أبواب صلاة الجماعة، الحديث ۱۱.

۵. محمّد بن يعقوب الكليني متوفای ۳۲۹ عن أبي عليّ الأشعريّ اين آدم احمد بن ادريس است-، عن محمّد بن سالم، عن أحمد بن النضر، عن عمرو بن شمر، عن جابر عن أبي جعفر عليه السلام، قال: « إذا لم يحضر الرجل تقدّمت امرأه و سطهن و قام النساء عن يمينها و شمالها و هي وسطهن (تکبّر) حتّى تفرغ من الصلاة »

پنج روایت دلالت دارد، البته در میان اینها علی بن جعفر صحیحه بود، سماعه هم موثقه بود، اما بقیه این گونه نیستند، بلکه یا ضعیفند یا حسن، اما پنج روایت را هم نمی شود آسان گرفت، این ادله ی قول اول بود.

ادله ی قول دوم

قول دوم این بود که مطلقاً جایز نیست، هم در فريضه و هم در نافله.

روایاتی که دلالت بر منع می کنند، بیش از یک روایت نیست و آن صحیحه زراره است.

۱: و باسناده (صدوق) عن زراره عن أبي جعفر عليه السلام قال: قلت له: المرأة تؤم النساء؟ قال: « لا، إلّا على الميت إذا لم يكن أحد أولى منها، تقوم و سطهن معهن في الصف فتكبر و يكبرن » یعنی جایی که مرد پیدا نشود، زن می تواند امامت کند.

ص: ۱۳۱

این روایت دلالت بر منع می کند و حال آنکه پنج روایت دیگر دلالت بر جواز می کنند. راه جمع آنها چیست؟

یحمل رویه‌ی ثانیه علی‌الکراهه، یعنی اقل ثواباً، مرد باشد ثوابش بیشتر است، اما اگر زن باشد، ثوابش کمتر است.

روایات گروه سوم

روایات گروه سوم، بیش از سه روایت نیست که یکی از آنها صحیح است و دوتای دیگر معتبره می باشند.

۱. محمد بن علی بن الحسین باسناده عن هشام بن سالم سند مرحوم صدوق به هشام، سند صحیحی است - أنه سأل أبا عبد الله عليه السلام عن المرأة هل تؤم النساء؟ قال: «تؤمهن في النافله فأما المكتوبه فلا، ولا تتقدمهن و لكن وسطهن»

این روایت فرق می گذارد بین نافله و بین فریضه.

۲: و عنه، عن محمد بن عبد الحميد، عن الحسن بن الجهم، عن ابن مسكان، عن الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام قال:

« تؤم المرأة النساء في الصلاة و تقوم وسطاً بينهن و يقمن عن يمينها و شمالها تؤمهن في النافله و لا تؤمهن في المكتوبه». د.

۳. و عنه، عن فضاله، عن ابن سنان (مسكان) عن سليمان بن خالد قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن المرأة تؤم النساء، فقال: إذا كن جميعاً أمتهن في النافله، فأما المكتوبه فلا، و لا تتقدمهن و لكن تقوم وسطهن»

ما تا اینجا هر سه گروه را خواندیم، گروه اول می گوید مطلقاً جایز است، گروه دوم می گوید مطلقاً جایز نیست، گروه سوم تفصیل قائل شد بین مکتوبه و نافله، یعنی در مکتوبه جایز نیست، اما در نافله جایز است

ص: ۱۳۲

بعضی این گونه جمع کرده اند، روایات مجوزه را حمل کرده اند بر نافله، روایات مانعه را هم حمل نموده اند بر فریضه، در حقیقت گروه سوم را گرفته اند که می گویند در فریضه جایز نیست، اما در نافله جایز است.

ولی ما می گوئیم این جمع درست نیست، زیرا لازمه اش این است که روایات مجوزه که تعداد شان پنج تاست، حمل بشوند بر فرد نادر که نماز استسقاء باشد، چون نافله ای که جماعت در آن جایز است همان نماز استسقاء است که ممکن است هر پنج سال یکبار اتفاق بیفتد، فلذا این جمع درست نیست که سومی را شاهد بر اولی بگیریم.

راه جمع دوم

راه جمع همان است که ما گفتیم و آن این بود که اولی را حمل کردیم بر جواز، دومی را حمل کردیم بر کراهت و گفتیم روایاتی که می گوید جایز نیست، این حمل بر کراهت بشود و مراد از کراهت هم اقلّ ثواباً است، سومی را هم حمل کنیم بر مراتب کراهت، یعنی کراهت در نوافل کمتر است و در فرائض بیشتر، اگر این گونه جمع کنیم، اشکالی ندارد.

مقتضى القواعد تخصیص الطائفتين الأولى و الثانية بالطائفه الثالثه و حمل الجواز على النافله و المنع على الفريضة، و لكن هذا الجمع غير صحيح فى المقام لاستلزام حمل الطائفه الأولى على النادر، لأنّ النافله التى تجوز فيها الجماعه هى صلاه الاستسقاء، و هى نادره فى الذات كما أن إمامتهنّ فيها أندر (چون خیلی کم اتفاق می افتد که موقع خواندن نماز استسقاء يك مرد هم پیدا نشود)، فلا- محيص عن حمل المنع فى الطائفه الثانيه على الكراهه، و اما المنع فى الفريضة كما فى الطائفه الثالثه، فيحمل على كون الصلاه أقلّ ثواباً.

ایشان می فرماید اصلاً نافله و مکتوبه صفت نماز نیست، تا حال ما نافله و مکتوبه را صفت نماز می گرفتیم، نماز گاهی نافله است و گاهی مکتوبه، ولی محدث بحرانی می گوید نافله و مکتوبه صفت جماعت است نه صفت نماز، یعنی جماعت گاهی مکتوبه است و بدون جماعت نمی شود مانند صلوات جمعه و صلوات عیدین، اینها مکتوبه هستند و حتماً باید با جماعت خوانده شود، اما بقیه نمازها مانند نماز یومیه، مکتوبه نیستند بلکه نافله هستند، مکتوبه و نافله را صفت جماعت گرفته است نه صفت نماز. یعنی در این روایات مکتوبه و نافله صفت نماز نیست، بلکه صفت جماعت است، جماعت گاهی واجب است مانند نماز جمعه و عیدین و گاهی مستحب است مانند نماز یومیه. اگر این گونه جمع کنیم، این قول چهارم است، یعنی در جایی که جماعت مستحب است، امامت زن اشکال ندارد، اما آنجا که جماعت واجب است، زن حق امامت ندارد.

ولی این فرمایش ایشان درست نیست، یعنی نمی توانیم بگوییم که نافله و مکتوبه صفت جماعت است، بلکه نافله و مکتوبه صفت صلوات است.

نعم جمع المحدث البحرانی بین الطوائف بصورة أخرى و قال: المراد بالنافله و المکتوبه إنما هو الجماعه المستحبه و الجماعه الواجبه فیکون کل من النافله و المکتوبه صفه للجماعه لا للصلاه كما فهموا، فالمراد بالجماعه، النافله أى المستحبه كالصلاه الیومیه لا استحباب الجماعه فیها، و المراد بالجماعه الواجبه كالجمعه و العیدین، فإنه لا یجوز إمامه المرأه فیها اتفاقاً نصاً و فتوی . فلاحظ..

شرائط امام جماعت كتاب الصلوه

Your browser does not support the audio tag

موضوع: شرائط امام جماعت

ص: ۱۳۴

مرحوم سید در هر موردی که به شرط رسیده، یک عبارت را گفته، یعنی به آن یک عنوانی داده و اسمی روی آن نهاده است، ولی وقتی که به شرط هفتم می رسد، به آن عنوان نمی دهد و اسمی روی آن نمی گذارد، فقط فرموده آدمی نشسته نمی تواند امام ایستاده باشد یا آدمی دراز کش، نمی تواند امام نشسته باشد، آنگاه می فرماید کسی که حمد و سوره اش درست نیست، نمی تواند برای دیگران امامت کند، سؤال این است که چرا در اینجا یک جامعی بین اینها نگفته، مثلاً می گفت: «عدم إمامه الناقص للکامل»، چرا این را نگفته است؟

من فکر می کنم علت اینکه نگفته، چون اگر میزان این باشد، تخصیص اکثر لازم می آید، زیرا بعداً خواهیم گفت که خیلی از ناقص ها می توانند امام برای کامل باشند، از این نظر که تخصیص اکثر لازم نیاید، فقط به مثال اکتفا کرده و فرموده عدم إمامه القاعد للقائم، ولا المضطجع للقاعد، همچنین کسی که قرائتش ملحون است به کسی که قرائتش صحیح است، فلذا اگر

آن قاعده را می گفت، یعنی «عدم امامه الناقص للکامل»، تخصیص اکثر لازم می آمد از این آن را نگفته است. ولی ما به شرط هفتم عنوان می دهیم و می گوییم:

الشرط السابع: عدم إمامه الناقص للکامل

حال می خواهیم مواردی را که مرحوم سید گفته بررسی کنیم.

ایشان نخست می فرماید آدمی قاعد، حق امامت برای قائم را ندارد، ولی ما باید ببینیم که در این مسئله علمای ما چه می گویند و علمای اهل سنت چه می گویند؟

علمای اهل سنت غالباً سنگینی خود را روی جواز انداخته اند، چرا؟ چون جنبه ی سیاسی دارند و می گویند وقتی که ابوبکر نماز می خواند، پیغمبر اکرم خودش در محراب رفت و نشسته نماز خواند در حالی که ابوبکر بر پیغمبر اقتدا کرد بود و مردم بر ابوبکر، آنان برای اینکه امامت ابی بکر را درست کنند، می گویند پیغمبر اکرام قاعد بودند و دیگران قائم بودند، اقتدا کردند، سنگینی خود را روی آن طرف انداخته اند، در حالی که از کلام علمای ما و روایات ما استفاده می شود که آدمی قاعد حق امامت بر آدمی قائم را ندارد، دراز کش که همان مسضطجیع باشد، حق امامت بر قاعد را ندارد.

ص: ۱۳۵

البته ما می توانیم این شرط را به صورت چند فرع در بیاوریم:

الفرع الأول: إمامه القاعد للقائم

عبارت شیخ در کتاب الخلاف

قال الشيخ في الخلاف: سببه لا يؤمّن الناس على كل حال، و عدّ منها: المقيّد بالمطلقين مقيّد، یعنی کسی که در زندان به سر می برد و او را مقيّد به زنجیر کرده اند به گونه ای که نمی تواند رکوع و سجود را درست انجام بدهد، نمی تواند امامت بر مطلقين کند مانند: علامه ی شهید سید اسماعیل بلخی که چهارده سال همانند جدش موسی بن جعفر علیه السلام در زندان دهمزنگ کابل زندانی بود در حالی دست و پایش را هم به زنجیر بسته بودند، یک چنین آدمی نمی تواند بر سایر زندانیانی که دست و پای شان باز است امامت کند، مطلقين کسانی هستند که آزاد هستند، یعنی زنجیر به دست و پای شان نیست، در هر صورت «مطلق» نمی تواند اقتدا به مقيّد کند، و صاحب الفالج بالأصحاء، آدمی که فلج است نمی تواند امامت بر صحیح کند.

کلام محقق حلّی در کتاب شرائع الإسلام

قال المحقق: أن لا- يكون قاعداً بقائم. یعنی امامی که قاعد است، نمی تواند امامت کند بر مامومی که قائم است. شرائع الإسلام: ۱/۱۲۴.

عبارت علامه در کتاب تذکره الفقهاء

و قال العلامة في التذکره: لا يؤمّم القاعد القيام قيام، به ضمّ القاف و تشدید الیاء، جمع قائم، همانند طلاب که جمع طالب است- عند علمائنا أجمع، فلو أمّ قاعد قائماً بطلت صلاه المأمومين و هو قول محمد بن الحسن محمد بن الحسن شیبانی شاگرد ممتاز ابوحنیفه است - و مالک مالک ابن انس - فی إحدى الروایتين لقوله عليه السلام: «لا يؤمّن أحد بعدی جالساً» پیغمبر وقتی که در آن مرضش نشسته بود و امامت را در حال نشسته انجام داد، سپس فرمود که بعد از من کسی حق ندارد که «جالس» امامت برای قائم کند.

ص: ۱۳۶

و من طریق الخاصه قول أمير المؤمنين عليه السلام: «لا- يؤمّ المقيّد المطلقين، و لا- صاحب الفالنج الإصحاء»، و قال أبو حنيفة و الشافعی و الثوری و أبو ثور و مالک فی الروایه الأخری: یصلّون خلفه قیاماً و هو قاعد لأنّ النبی صلّی الله علیه و آله صلّی فی مرض موته جالساً و أصحابه قیاماً.

و لا یجوز (یشیر بذلك إلى ردّ القول السابق) -علامه می خواهد این دلیل را رد کند و می گوید نباید پیغمبر را با سایر مردم قیاس کرد، چون حضرتش جلافت دارد، قعود او از قیام ما بهتر است و شاید این از خصائص پیغمبر باشد، پیغمبر اکرم ۷۲ خصائص دارد که در کتاب نکاح تذکره الفقهاء علامه آمده است- و لا یجوز حمل غیر النبی صلّی الله علیه و آله علیه (نبی) لشرفه و عظم منزلته و لأنّه أراد منع إمامه غیره فی تلك الصلاة.

علاوه بر این، پیغمبر نظرش این بود که امامت ابوبکر را از کار بیندازد، ضرورت ایجاب کرده بود، چون دختر ابوبکر عایشه خبر داده بود و او رفت محراب، حضرت برای اینکه امامت ابوبکر را بشکند، ناچار شد که مسجد بیاید و نشسته نماز بخواند، پس جنبه، جنبه ی ضروری بوده است.

و قال الأوزاعی و أحمد و اسحاق و ابن المنذر: یصلّون خلفه جلوساً، لأنّ أبا هريره روی عنه صلّی الله علیه و آله إنّما جعل الإمام لیؤتمّ به فلا یختلفوا علیه فإذا صلّی جلوساً أجمعون، و لو سلّم حمل علی عموم العذر. تذکره الفقهاء: / ۲۸۷.

بر فرض اینکه ما حرف ابوهیره را هم قبول کنیم، باید بگوییم این در جایی است که امام و ماموم هردو معذور باشند.

پس معلوم شد که اهل سنت سنگینی را بر جواز انداخته اند و بر دو گروه هستند، گاهی می گویند امام نشسته است و ماموم ایستاده، گروه دیگر می گویند همه ی شان نشسته اند، یعنی هم مامومین نشسته اند و هم امام.

روایات امامیه

روایات ما چه می گویند؟

روایات ما اگر ضعف در سند شان را نادیده بگیریم، اکیداً منع می کنند از اینکه امام قاعد باشد و مامومین قائم، فقط مشکل در ضعف سند است و البته مشکل ضعف سند را حل می کنیم.

۱: أما من طرفنا فالنبوي المروي في الفقيه قال قال أبو جعفر عليه السلام: «أن رسول الله صَلَّى الله عليه وآله في أصحابه في مرضه جالساً فلما فرغ قال صَلَّى الله عليه وآله: لا يؤمن أحدكم بعدى جالساً» الوسائل: ج ۵ الباب ۲۵ من أبواب صلاة الجماعة، الحديث ۱.

این روایت ضعف سند دارد، چون مرسله است.

دیدگاه حضرت امام خمینی

مرحوم امام خمینی این گونه روایات را می پذیرفت و می فرمود فرق است بین اینکه صدوق بگوید روی عن أبي جعفر وبين اینکه بگوید قال أبو جعفر، اگر بگوید روی عن أبي جعفر، این مرسله است و لذا ارزش ندارد، ولی اینجا روی نمی گوید، بلکه می گوید: قال. ایشان می فرمود که هر روایتی که در «فقیه» است اگر به صورت «روی» باشد ارزش ندارد هر چند مؤید می شود، ولی دلیل نمی شود.

اما اگر بگوید: «قال»، صدوق اهل فن است، معلوم می شود که این روایت ثابت بوده است.

۲: محمد بن يعقوب، عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن النوفلي، عن السكوني، عن أبي عبد الله، عن أبيه عليهما السلام قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام: «لا يؤم المقيّد المطلقين و لا صاحب الفلج إلا صحّاء و صاحب التيمّم المتوضّئين» الوسائل: ج ۵ الباب ۲۲ من أبواب صلاة الجماعة، الحديث ۱.

ص: ۱۳۸

این روایت هم یکدانه مشکل دارد و آن این است که ما اتفاق نظر داریم که متیّم می تواند بر متوضّین امامت کند. و رواه الصدوق إلى قوله الإصحاء من دون هذه الزیاده.

۳: و باسناده عن محمّد بن علی بن محبوب، عن محمّد بن الحسین، عن محمّد بن یحیی، عن غیاث، عن صاعد بن مسلم، عن شعبی قال: قال علی علیه السلام (فی حدیث):

«لا یؤمّ المقتید المطلقین» الوسائل: ج ۵ الباب ۲۲ من أبواب صلاه الجماعه، الحدیث ۳.

اشکال آیه الله خوئی بر روایات ثلاثه

ایشان می فرماید ما نمی توانیم بر این روایات استدلال کنیم، چون روایت اولی مرسله است فلذا به درد نمی خورد، روایت دوم خوب است، منتها ذیلش اشکال دارد، چون در ذیل فرمود که «متیّم» نمی تواند امام متوضاً باشد و حال آنکه ما روایات داریم که متیّم می تواند امام متوضاً باشد، مانند روایتی که می گفت در سفر هستیم و امام جماعت هم جنب است، آبی که دارد برای غسلش کافی نیست، اجازه می دهید که آب را به دیگران بدهیم تا با آن وضو بگیرند، و ما به امام متیّم اقتدا کنیم، حضرت فرمود: همان امام جنب را امامش کنید، منتها تیمم می کند «و التیّم أحد الطهورین».

روایت سوم که روایت شعبی بود، برای ما حجت نیست، چون شعبی و روای از شعبی برای ما توثیق نشده است. مرحوم آیه الله خوئی با این اشکالش تمام این سه روایت را از کار انداخت.

جواب از اشکال آیه الله خوئی

ما در جواب ایشان می گوییم ضعف سند، منجبر است به عمل مشهور، یعنی ما شهرت عملیه را جابر ضعف سند می دانیم، حتی شهرت عملیه، ممیز الحجّه عن اللا حجّه است نه اینکه مرجح باشد، ما یک مرجحات داریم و یک ممیزات، ما در مبحث شهرت ثابت کردیم که شهرت عملی، یعنی اگر علمای ما به یک روایت عمل کنند، این ممیز الحجّه (معمول به)، عن اللا حجّه (معرض عنه) است.

بنابراین، ضعف روایات مشکلی ندارد، اما اینکه در ذیل حدیث آمده است که متیّم نمی تواند بر متوضاً امامت بکند، البته آن ذیل را ما عمل نمی کنیم و آن سبب نمی شود که روایت را از کار بیندازیم.

علاوه براین، فرق است بین باب تیمّم و بین اینجا، در متیّم من اگر اقتدا کنم، هیئات امام و ماموم بهم نمی خورد، هیئات شان بهم نمی خورد، او هم قائم است و من هم قائم هستم، او هم قاعد است و من هم قاعد هستم، هیئات بهم نمی خورد، اگر امام در تیمم اجازه داد، این دلیل نمی شود که در اینجا هم مجاز باشد، یعنی جایی که «قاعد» امام باشد و ماموم قائم، چرا؟ چون هیئات شان بهم می خورد، او وقتی که می خواهد رکوع کند، خم می شود، در حالی که این دو لا می شود، هیئات شان فرق می کند، او قیامش قعود است، قیام من، قیام ایستاده است. بنابراین، نمی توانیم باب تیمم را به این باب قیاس کنیم و بگوییم امام اگر متیّم شد، همه اقتدا کنند، چرا؟ لأنّ الإقتداء لا یوجب اختلاف الامام و المأموم فی الهیئات، هیئات شان یکی است، اما در اینجا قائم کجا و قاعد کجا، مسضطجع کجا و جالس کجا؟!

بنابراین، اگر روایت صحیحه داریم که امام می تواند جنب باشد و متیّم و ماموم متوضاً، از آنجا نمی توانیم بگوییم: «يجوز إمامه القاعد للقائم و المسضطجع للجالس». چرا؟ چون در «مشبه به» هیئات یکسان است، اما در مشبه هیئات یکسان نیست

قلت: أما ضعف الروایات فبالإنجبار و قد أثبتنا ذلك فی الأصول و أن عمل الأصحاب یجبر ضعف الروایه كما أن إعراضهم یکشف عن عدم حجيتها چون بنا شد که شهرت عملیه مرجّح نباشد، بلکه ممیّز الحجه عن اللا حجه باشد - ولذلك عدّ فی الحدائق القول بالکراهه من غفلات صاحب الوسائل حیث أنه تفرّد بالقول بالکراهه فقال فی الوسائل باب کراهه امامه الجالس القیام و بالعکس، الحدائق: ۱۱ / ۱۹۲.

اما آن روایت جمیل که می گوید: قلت لأبى عبد الله عليه السلام: «إمام قوم اصابته جنابه في السفر و ليس معه من الماء ما يكفيه للغسل، أبتوضأ بعضهم و يصلّى بهم؟ قال: لا، و لكن يتيمّم الجنب و يصلّى بهم فإنّ الله جعل التراب طهوراً» الوسائل: ج ۵، الباب ۱۷ من ابواب صلاه الجماعه، الحديث ۱.

این روایت دلیل ما نحن فيه نمی شود، چون در مشبه به هیئات بهم نمی خورند، همه قائم هستند و یا همه قاعد هستند، ولی در اینجا هیئات بهم می خورد، ما اگر بخواهیم عمل به قیاس هم بکنیم یا لا اقل الغای خصوصیت کنیم، باید جای باشد که تفاوت بین مقیس و مقیس علیه مبان و آشکار نباشد.

الفرع الثانی: إمامه المضطجع للقاعد

آدمی دراز کش بخواهد برای آدم نشسته امامت کند، در اینجا روایت نداریم، در آنجا سه روایت داشتیم هر چند ضعف داشتند، ولی در اینجا اصلاً روایت نداریم، در اینجا چه کنیم، آیا می توانیم بگوییم اصاله الجواز، یعنی اصل جواز است؟

نمی توانیم اصاله الجواز جاری کنیم، چون در عبادات اصل عدم مشروعیت است، مگر اینکه بر مشروعیت دلیل قائم بشود، و از طرفی در کتاب جماعت یک اطلاقی هم نداریم که انسان بر آن اطلاق تمسک کند.

بنابراین، خلط نشود که باب برائت یک مسئله است و باب جماعت مسئله ای دیگر، فلذا اگر ما در مشروعیت یک عبادت شک کردیم، اصل عدم مشروعیت است و الا یلزم البدعه فی الدین، چون بدعت عبارت است از: إدخال ما لیس من الدین فی الدین.

لا تجوز إمامه المضطجع للقاعد، و إن لم یرد فيه نصّ، و یکفی ذلك الشک فی المشروعیه لاختلاف الإمام و المأموم فی بعض الأحوال. آیا می توانیم به صحیحه جمیل تمسک کنیم، صحیحه جمیل گفت متیمم می تواند امام متوضاً بشود؟ می گوییم نمی توانیم تمسک کنیم، آنجا هیئت بهم نمی خورد، ولی در اینجا هیئت بهم می خورد.

امامی است که قرائتش غلط است، آیا یک چنین آدمی می تواند امام باشد؟ نمی تواند امام باشد. چرا؟ چون امام بر عهده گرفته و باید از عهده ی ماموم در بیاید و حال آنکه نمی تواند در بیاید، چون قرائتش غلط است، مثلاً ضاد را «ز» تلفظ می کند یا «ر» را «ی» تلفظ می کند. در اینجا یک عبارتی است که باید آن را معنا کنیم.

قال العلامة: لا يجوز أن يؤم الأرت و لا الألتغ و لا الألیغ، أرت به کسی می گویند که حرفی را به حرف دیگر تبدیل می کند، و نعنی بالأرت الّمدی یبدل حرفاً بحرف، مثلاً «ر» را «ی» تلفظ می کند، و الألتغ، الّذی یعدل بحرف إلى حرف، مثلاً در مخارج مشترک، همه را یکنواخت تلفظ می کند، مثلاً «ض» را «ظ» تلفظ می کند یا «ظ، ض، ذ» را «ز» تلفظ می کند. الألیغ، آن است که حروف را روشن بیان نمی کند.

ثمّ إنّ بعض الفقهاء استثنوا التمام و الفأفاء عن هذه القاعدة، تمام به کسی می گویند که «ت» را چند بار تلفظ می کند تا اینکه موفق بشود که درست تلفظ کند، و الفأفاء، کسی است که چند مرتبه حرف «ف» را تلفظ می کند تا موفق بشود که صحیح تلفظ کند.

ثمّ إنّ بعض الفقهاء استثنوا التمام و الفأفاء عن هذه القاعدة، و فی التذکره قال: تکره إمامه التمام و هو الّذی یردد التاء ثمّ یأتی بها، و الفأفاء و هو الّذی یردد الفاء ثمّ یأتی بها، لأنّهما یأتیان بالحروف علی الکمال و الزیاده لا تضرهما لأنّهما مغلوبان علیها لمکان هذه الزیاده»

Your browser does not support the audio tag

موضوع: شرائط امام جماعت

معروف است که «لا إله إلا الله» اول نفی است و سپس اثبات، یعنی اول نفی می کند (لا إله) و سپس اثبات می کند (إلا الله) این معنایش این است که اول باید تخلیه کنیم و بعد از آن تخلیه، التخلیه متقدمه علی التخلیه.

مرحوم سید از همین راه وارد شده است، یعنی اول «لا إله» را بیان کرد و گفت سه نفر نمی توانند امامت کنند، یعنی قاعد نمی تواند برای قائم امامت کند و هکذا مضطجع نمی تواند برای قاعد امامت نماید، همچنین ملحون هم نمی تواند برای دیگران امامت کند.

آنگاه ایشان جنبه اثبات را بیان می کند و می فرماید:

مسأله: لا بأس بإمامه القاعد للقاعدین، و المضطجع لمثله و الجالس للمضطجع،

قهراً إلا الله است و جنبه اثبات دارد، و آن این است که قاعد می تواند برای قاعد امامت کند مانند جایی که هردو (هم ماموم و هم امام) عراه هستند، یعنی لباس بر تن ندارند، یا هردو مریض هستند، در اینجا هر کدام می تواند بر دیگری اقتدا کند، یا مثلاً هردو سختترین مرض را دارند و نمی توانند بنشینند، یعنی هردو مضطجع هستند، باز هم مضطجع می تواند به مضطجع دیگر امامت کند.

یا ممکن است امام بر تر باشد و ماموم پست تر، یعنی امام جالس باشد و ماموم مضطجع.

در هر حال مرحوم سید از اعطاء قاعده خود داری کردند و حال آنکه در جای دیگر اعطای قاعده می کند و می گوید: البلوغ، الإیمان و العقل، ولی در اینجا اعطای قاعده نمی کند، بلکه فقط با مثال مسئله را بیان کرده است و گفته در سه جا جایز نیست و آن اینکه قاعد برای قائم امامت کند و مضطجع برای قاعد و ملحون هم برای غیر ملحون، در اینجا هم فرمود که در سه جا جایز است و آن اینکه قاعد برای قاعد، مضطجع هم برای مضطجع و قاعد برای مضطج می تواند امامت کند، ایشان هیچ ضابطه به دست ما نداد و همین سبب شد که ما مسئله را در قالب قاعده بریزیم و لذا قبل از آنکه ما این سه تا را بحث کنیم، قاعده را از نظر فقهی در اختیار آقایان می گذاریم و بعداً خواهید دید که این فتاوی سید مطابق قاعده است.

ص: ۱۴۳

ضابطه کلی

قاعده کلی این است که:

۱: گاهی اختلاف امام و ماموم در شرائط و احوال است، مثلاً امام متیمم است، اما ماموم متوضاً است، اختلاف شان در احوال است،

۲: گاهی اختلاف شان در افعال و هیئات است، فرض کنید که امام قاعد است و ماموم قائم، رکوع امام خم شدن است، اما رکوع ماموم فوق خم شدن است، اختلاف در افعال دارند، یعنی افعال شان با هم فرق دارند، یعنی یکی سجده می کند و دیگری ایما.

۳: اختلاف شان در قرائت است، یعنی اختلاف امام و ماموم از این سه صورت بیرون نیست، یعنی «إمّا اختلاف فی الشرائط و الأحوال، و إمّا اختلاف فی الهیئات و الأفعال و إمّا اختلاف فی القراءه»، یعنی یکی مصحح است و دیگری ملحون.

بررسی صورت اول

اما اولی، یعنی اگر اختلاف امام و ماموم فقط در احوال است نه در هیئات، در این صورت ممکن است ما به برکت روایت جمیل استفاده کنیم که اختلاف در شرائط و احوال مضر نیست، به دلیل اینکه حضرت فرمود امام تیمم می کند و مامومین هم وضو می گیرند و به این امام اقتدا می کنند، یعنی نروند سراغ امامی که وضو می گیرد، ما از اینجا یک ضابطه کلی می فهمیم و آن اینکه اختلاف در شرائط مضر نیست و یترتب علی ذلک فروع أربعه.

الف: «امام» مستصحب النجاسه است، مراد از مستصحب، استصحاب اصطلاحی نیست، بلکه مراد این است که حامل النجاسه است، یعنی پایش زخم است و نجس، از این رو نمی تواند بشوید. اما ماموم از هر جهت پاک و پاکیزه است و با حالت پاکی اقتدا کرده است، این اشکالی ندارد، چون اختلاف شان در هیئات نیست بلکه در شرائط است، امام پایش نجس است و معذور، ماموم هم که کاملاً پاک است و حامل هیچ گونه نجاست نیست.

ب: امام مسلوس است و سلس البول دارد، ج: «امام» مبطون است، اینها می توانند امام باشند، چون نماز او در حق خودش واقعاً صحیح است، یعنی وظیفه اش همان است.

د: «زن متحاضه» می تواند امام باشد برای زنی که طاهر است، پس ما این ضابطه را از روایت جمیل فهمیدیم و آن این است که اگر اختلاف در شرائط و احوال باشد بدون اینکه در هیئات و افعال اختلاف داشته باشند، اشکالی ندارد که امام ناقص باشد، اما ماموم کامل باشد.

من در جلسه ی قبل گفتم علت اینکه مرحوم سید ضابطه کلیه بیان نکرد و نگفت:

«عدم امامه الناقص للکامل»، چون اگر این را می گفت، زیاد استثناء می خورد، مثل همین چهار جا که امام حامل نجاست است و امامتش هم اشکالی ندارد، یا امام مسلوس و مبطون است، امامت چنین امامی اشکال ندارد، یا امام زن است و مستحاضه و زنان دیگر پاک، در همه ی اینها اشکال ندارد.

چرا؟ چون علاوه بر روایت جمیل، علت دیگر هم است و آن اینکه صلوات این چهار نفر در حق خودشان صحیح واقعی است، یعنی واقعاً صلوات حامل النجاسه و یا صلوات مسلوس و مبطون یا صلوات زن مستحاضه، صلوات واقعی در آنان همین است و من هم اقتدا می کنم، پس علاوه بر اینکه از روایت جمیل می فهمیم، خود مان هم می توانیم بگوییم که نماز این افراد، صحت شان واقعی است نه ظاهری، به گونه ای که اگر ماموم هم به همان حالت می افتاد، نماز خودش را در حق خودش صحیح می دانست.

بررسی صورت دوم

اما الثانی، یعنی اینکه اختلاف امام و ماموم از نظر احوال و شرائط نیست، بلکه از نظر هیئات و افعال است، مثلاً امام قاعد است، ماموم هم قائم است، امام مضطجع است، ماموم قاعد است، در اینجا ما نمی توانیم بگوییم جایز است، چون شک در مشروعیت داریم، ظاهراً امامت روحش متابعت است، امام جماعت و صلوات جماعت روحش متابعت است، یعنی باید نگاه کرد که امام چه رقم رکوع می روی، تا ما نیز همانند او رکوع کنیم، او چه گونه سجده می کند تا ما هم همان گونه سجده کنیم، و حال آنکه در اینجا متابعت بهم می خورد، امام جالس است و خم می شود، ماموم قائم است و دولا- می شود، این دوتا خیلی با همدیگر فرق می کند.

ص: ۱۴۵

«علی ائی حال» یسجد حین یسجد، یرکع حین یرکع، در اینجا امکان ندارد، متأسفانه در اینجا روایت هم نداریم، در مسئله ی قبلی روایت جمیل کمک ما بود، ولی در اینجا روایت جمیل کمک ما نیست، روایت جمیل در جایی است که هیئت شان بهم نخورد، شرائط شان بهم بخورد، ولی در اینجا هیئت بهم می خورد، ولذا نمی تواند قائم اقتدا به قاعد کند، یا جالس به مضطجع اقتدا کند، چرا؟ چون هیئت شان با همدیگر فرق می کند، منتها شارع مقدس یکجا را استثنا کرده که اگر متابعت نباشد مهم نیست، و آن جایی است که امام بر خاست که تسیحات اربعه را بخواند و حال آنکه رکعت دوم من است و وظیفه ی من این است که حمد و سوره را بخوانم، او رکعت چهارم است و من بلند می شوم برای رکعت سوم، در اینجا «تخلف» خرج بالدلیل.

فان قلت

اگر واقعاً باید هیئات ملاحظه بشود، پس عکسش هم جایز نباشد، تا کنون امام قاعد بود و ماموم قائم، حال اگر مسئله عکس شد، یعنی امام قائم است و ماموم قاعد، باید این هم جایز نباشد.

قلت

بله! اگر آن ضابطه را بگیریم، باید یکسان باشند، یعنی یا هر دو قائم یا هر دو قاعد باشند، نمی شود امام قائم باشد، ماموم قاعد، اما چه کنیم که خرج بالدلیل، روایت علی بن جعفر اجازه داده است که در اینجا اقتدا جایز باشد.

علاوه بر این، یک مطلبی در آخر می آید و آن این است که معلوم می شود کسری در باره امام مضر است، اما کسری در باره ماموم مضر نیست، اگر امام قاعد باشد، کسری و کاستی در باره امام است، اما اگر امام قائم باشد و ماموم جالس، کسری در اینجا در جانب ماموم است، علاوه بر این، استحسانی که من گفتم، روایت علی بن جعفر هم دلالت بر این دارد.

ص: ۱۴۶

قلت: مقتضى القاعدة ذلك لكن الفارق النص، و هو ما رواه علي بن جعفر عن موسى بن جعفر عليهما السلام، قال: سألته عن قوم صلّوا جماعه فى سفينه أين يقوم الإمام، و إن كان معهم نساء؟ كيف يصنعون؟ أقياماً يصلّون أم جلوساً؟ قال: « يصلّون قياماً فإن لم يقدروا على القيام چون كشتى حرکت دارد- صلّوا جلوساً، و يقوم الإمام أمامهم و النساء خلفهم» و الوسائل: ج ۵، الباب ۷۳ من ابواب صلاه الجماعه، الحديث ۳.

امام يك نفر است فلذا می تواند خودش را نگهدارد، اما بقیه حرکت می کنند، کشتی آن زمان، مانند کشتی های زمان ما نیست، مامومین می نشینند، اما امام قائماً نماز می خواند، این روایت دلیل بر این است که اگر کاستی و کسری در امام نباشد، بلکه کاستی و کسری در ماموم است، اشکالی ندارد و الا اگر این روایت نبود، می گفتیم اینهم جایز نیست چون اختلاف در هیئات و افعال دارند.

«و يقوم الإمام أمامهم» بر می گردد به شق اول، شق اول این بود که هنوز معذور نیستند، چون حضرت دو شق کرد، یک شق معذور بود و شق دیگر غیر معذور، این بر می گردد به معذور که شق اول باشد.

امام در جواب فرمود: «و يقوم الإمام أمامهم و النساء خلفهم». امام جلو می ایستد، ماموم هم دو جور هستند، یعنی ماموم گاهی معذور نیست و گاهی معذور است و نشسته نماز می خواند.

«علی ای حال» در اینجا امام ایستاده است و ماموم ها نشسته اند، اگر نبود این روایت، هر گز تجویز نمی کردیم که امام قائم باشد و ماموم قاعد.

پس ما تا اینجا ضابطه را فهمیدیم و آن این بود که اگر اختلاف در شرائط و احوال باشد، مشکلی نیست، اما اگر اختلاف در هیئات و افعال باشد، جایز نیست مگر یک جا استثنا شده و آن جایی است که امام بلند می شود و ماموم باید تشهد می خواند.

پس امام اگر ایستاده و ماموم نشسته است، باید جایز نباشد چون اختلاف در هیئات و افعال دارند.

قلت

گفتیم این مورد بالدلیل خارج شده است.

بقیه هنا مسئله

فقط يك مسئله در اینجا باقی مانده که باید بحث شود و آن اینکه آیا مساوی به مساوی می تواند اقتدا کند، مثلاً قاعد به قاعد، مضطجع به مضطجع، هردو کاستی دارند، منتها مساوی هستند، دلیل بر آن چیست؟

اینجا دو روایت داریم، یعنی در جایی که هردو مساوی هستند، دو روایت داریم، یکی موثقه ی اسحاق بن عمار است، دیگری هم صحیحه ی عبد الله بن سنان، این دو روایت اجازه می دهند بر اینکه نشسته می تواند بر نشسته اقتدا کند، مانند جایی که هردو عاری و برهنه هستند، یعنی هم امام لخت و برهنه است و هم ماموم، هردو می نشینند و سپس یکی بر دیگری اقتدا می کند.

۱: محمد بن الحسن باسناده عن الحسين بن سعيد اهوازی، عن النذر بن سويد، عن عبد الله بن سنان، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن قوم صلّوا جماعه و هم عراه، قال: «يتقدّمهم الإمام برکتیه و یصلّی بهم جلوساً و هو جالس» الوسائل: ج ۳، الباب ۵۱ من ابواب لباس المصلّی، الحدیث ۲.

۲: و عنه، عن محمّد بن الحسين، عن عبد الله بن جيله، عن اسحاق بن عمار قال قلت لأبي عبد الله عليه السلام: قوم قطع عليهم الطريق و أخذت ثيابهم فبقوا عراه و حضرت الصلاة، كيف يصنعون؟ فقال: «يتقدّمهم إمامهم فيجلس و يجلسون خلفه فيومئ إيماءً بالركوع و السجود، و هم یركعون و یسجدون خلفه علی و جوههم» الوسائل: ج ۳، الباب ۵۱ من ابواب لباس المصلّی، الحدیث ۱.

امام باید ایماء کند، اما ماموم ایماء نمی کند، البته به شرط اینکه یک صف باشد، اگر یک صف باشد، دیگر برای مامومین ایماء لازم نیست چون پشت سر شان کسی نیست.

حال که این مسائل را شناختیم، باید از سه فرع ذیل جواب بدهید:

۱: إمامه القاعد للقاعدین

۲: إمامه المضطجع لمثله

۳: إمامه الجالس للمضطجع

فرع اول «إمامه القاعد للقاعدین» چرا جایز است؟ بخاطر روایت اسحاق بن عمار و عبد الله بن سنان.

فرع دوم (إمامه المضطجع لمثله) جایز است؟ این هر چند روایت بالخصوص ندارد، اما از امامت قاعد برای قاعد، می توانیم استفاده کنیم، قاعد برای قاعد، روایت داشت که همان روایت اسحاق بن عمار و عبد الله بن سنان باشد، اما فروع دوم که: «إمامه المضطجع لمثله» باشد، این روایت بالخصوص برای خودش نداشت، منتها آن را می توانیم از صحیح ابن سنان استفاده کنیم، منتها با الغای خصوصیت.

فرع سوم (إمامه الجالس للمضطجع)، اینجا کاستی و کسری از ماموم است، اما کاستی در امام نیست، و ما برای این دلیل پیدا نکردیم مگر اینکه کسی بگوید از روایت جمیل ابن درّاج استفاده می شود، ولی ما این را قبول نداریم، چون جمیل ابن درّاج هر چند کسری و کاستی در امام بود نه در ماموم، اما در اینجا عکس است، یعنی امام کاستی و کسری ندارد، ماموم کاستی و کسری دارد. این را از کجا بفهمیم؟ مگر اینکه فقیه بگوید اگر کاستی در امام است، او نمی تواند پیشوا باشد، اما اگر کاستی و کسری در ماموم است نه در امام، بعید نیست که بگوییم امامت جالس برای مضطجع مشکلی نیست هر چند اختلاف در هیئات و افعال دارند.

لا- بأس بإمامه القاعد للقاعدین- دلیلش روایت اسحاق بن عمار و روایت عبد الله بن سنان است - و المضطجع لمثله دلیل نداشتیم مگر اینکه القای خصوصیت کنیم - و الجالس للمضطجع.- گفتیم کاستی و کسری در امام نیست بلکه در ماموم است فلذا اشکالی ندارد.

شرائط امام جماعت کتاب الصلوه

Your browser does not support the audio tag

موضوع: شرائط امام جماعت

المسأله الثانيه

لا- بأس بإمامه المتيمّم للمتوضي، و ذى الجبيرة لغيره و المستصحب النجاسه من جهة العذر لغيره، بل الظاهر جواز إمامه المسلوس و المبطون لغيرهما فضلاً عن مثلهما، و كذا إمامه المستحاضه الطاهره.

مرحوم سيد در این مسئله پنج فرع را ذکر می کند:

۱: متيمم می تواند امام متوضی بشود،

۲: ذى الجبيرة می تواند امام غير ذى الجبيرة بشود،

۳: مستصحب النجاسه می تواند برای غير مستصحب النجاسه امامت کند.

۴: مسلوس و مبطون می تواند امام برای غير مسلوس و مبطون باشد.

۵: زن مستحاضه می تواند بر زن طاهره امام باشد، همه ی این پنج تا تحت يك قاعده داخل هستند، منتها از نظر شرائط و احوال مختلفند، اما از نظر هیئات و افعال متفق اند و همه ی شان مطابق قاعده است و ما قبلاً این قاعده را ثابت کردیم و گفتیم اگر از نظر شرائط و احوال مختلف و از نظر هیئات یکسان باشند، این صحتش مطابق قاعده است و در این زمینه روایات را هم خواندیم.

فروع مسئله

همان گونه که بیان شد، این مسئله داری پنج فرع می باشد که عبارتند از:

۱: إمامه المتيمّم للمتوضئ

۲: إمامه ذى الجبيره لغيره

۳: إمامه مستصحب النجاسه لغيره

۴: إمامه المسلوس و المبطون لغيرهما

۵: إمامه المستحاضه لغيرها

همه ی اینها تحت آن ضابطه داخل هستند که اگر اختلاف در احوال و کیفیات است، اما از نظر هیئات و افعال یکسانند، جایز است.

أما الفرع الأول: أعنى إمامه المتيمم للمتوضئ،

دلیل این فرع روایت جمیل بود که به حضرت عرض کرد: یا بن رسول الله! امامی است فاقد الماء، اما دیگران آب دارند، در اینجا چه باید بکنند؟

امام علیه السلام در جواب فرمود که امام و پیش نماز تیمم کند، بقیه هم به او اقتدا کنند.

أما الفرع الثانى: أى إمامه ذى الجبيره لغيره،

دلیل این فرع این است که طهارت ذی الجبیره هم طهور است، چون تیمم می کند و حضرت فرمودند: «التراب أحد الطهورين» این آدم در آن شرائط نمازش واقعاً کامل است، یعنی واقعاً صحیح است، البته در آن شرائط، و من می توانم به کسی که نمازش واقعاً صحیح است اقتدا کنم.

بله! یک موقع نمازش واقعاً باطل است، طرف معذور است، مثل اینکه بر خلاف قبله نماز می خواند، این معذور است، اما در اینجا نمازش در آن شرائط کامل است و من می توانم به او اقتدا کنم.

أما الفرع الثالث: أعنى المستصحب النجاسه لغيره،

یعنی کسی که مجروح است و پایش خون دارد، من می توانم به او اقتدا کنم، چرا؟ چون نمازش در حق خودش صحیح است واقعاً، نه اینکه ظاهراً صحیح باشد، یعنی غیر از این اصلاً تکلیف ندارد.

أما الفرع الرابع: أي إمامه المسلوس و المبطنون لغيرهما.

مسلوس برای هر نمازی یک وضو می گیرد، اگر خیلی زیاد باشد، اگر کم باشد، برای هر قطره ای که می آید وضو می گیرد، اصلاً این نمازش صحیح واقعی است و می شود به اقتدا کرد.

أما الفرع الخامس: أعنى إمامه المستحاضه لغيره

این هم نمازش واقعاً صحیح است،

بنابراین، همه ی اینها تحت همان قاعده داخل هستند که از نظر شرائط و احوال مختلفند، اما از نظر هیئات با همدیگر یکسانند و ما همه ی اینها را از روایت استفاده کردیم.

ما قبلاً گفتیم که مرحوم سید، یک ضابطه کلی ارائه نمی دهد و فقط به ذکر امثله اکتفا می نماید، ولی ما علاوه بر ذکر امثله، یک ضابطه کلی هم ارائه دادیم و گفتیم اگر از نظر هیئات و افعال مختلف هستند، در این صورت نمی شود، اما اگر از نظر هیئات و افعال یکسانند و فقط اختلاف شان در کیفیت و شرائط است، در این فرض هیچ مانعی ندارد، همه ی اینها تحت این اقسام داخلند.

المسأله الثالثه:

لا بأس بالإقتداء بمن لا يحسن القراءة في غير المحل، الخ.

مسئله سوم دو فرع دارد:

۱: من به امامی اقتدا می کنم که قرائتش غلط دارد، اما در محلی است که از من تحمل نمی کند مانند تسبیحات اربعه، یعنی امام در به جای تسبیحات اربعه، حمد می خواند ولی من حمد نمی خوانم، پس امام در نمازش غلط دارد، ولی از من تحمل نمی کند. یا من هم حمد را می خوانم، منتها صحیح.

۲: «امام» در اذکار دیگر غلط دارد مانند ذکر رکوع و سجود، اعم از اینکه اذکار واجبه باشد یا اذکار مستحبه. من می توانم اقتدا کنم، اما به شرط اینکه این امام معذور باشد، «لا يحسن» بیش از این قادر نیست یعنی نمی تواند بطور صحیح بخواند.

ص: ۱۵۲

منتها معذور است، یعنی زبانش نمی گردد و نمی چرخد، ایشان می فرماید اینهم جایز است.

اما فرع اول، فرض کنید هر دو قرائت را می خوانند، یعنی هم امام قرائت را می خواند و هم این آدم، ولی از من تحمل نمی کند، در این صورت من می توانم اقتدا کنم، چرا؟ زیرا نماز او در حق خودش صحیح است، چون فرض این است که این آدم «لا یحسن» بلد نیست و بیش از این نمی تواند بخواند.

بله! اگر از من می خواست تحمل کند، اقتدا درست نبود، ولی من هم خودم قرائتم صحیح است، من هم در رکعت سوم و چهارم حمد را صحیحاً می خوانم یا تسبیحات اربعه را می خوانم، فلذا نماز من نقصی ندارد، همچنین که نماز امام هم نقص ندارد، اما نماز امام نقص ندارد چون شرعاً معذور است، یعنی شرع همان را از او خواسته است، پیغمبر اکرم فرمود: «سین بلال شین» این نمازی که این امام می خواند از نظر واقع صحیح است در حق او، و از من هم تحمل نمی کند.

«و من هنا» حکم فرع دوم هم روشن می شود، چون اختلاف ما با امام در اذکار است، ولی امام در اذکار از من متحمل نیست و من خودم اذکار را صحیح می خوانم، غلط او هم در حق خودش صحیح است.

متن عروه الوثقی

الف: لا بأس بالإقتداء بمن لا یحسن القراءه لکن فی غیر المحل العذی یتحمله الإمام عن المأموم، کالرکعتین الأخیرتین، لا بأس علی الأقوی.

نماز او صحیح است چون معذور است و لطمه به نماز من هم نمی زند، زیرا من بجای خودم، خودم می خوانم.

ص: ۱۵۳

ب: و کذا لا بأس بالإتتمام بمن لا يحسن ما عدا القراءه من الإذکار الواجبه و المستحبه التي لا يتحملها الإمام عن المأموم لعدم استطاعته غير ذلك.

پس مسئله سوم این شد که امام غلط دارد، منتها معذور است اما از طرف من ضامن نیست، یعنی یا در تسبیحات اربعه است که من خواهم خواند یا در اذکار رکوع و سجود است که من خودم خواهم خواند.

المسألة الرابعة

قبلاً گفتیم این مسأله دارای چند فرع است که عبارتند از:

۱: لا يجوز إمامه من لا يحسن القراءه لمثله، إذا اختلفا في المحل الذي لم يحسنه.

۲: و أما إذا اتحدا في المحل فلا يبعد الجواز، و إن كان الأحوط العدم، بل لا يترك الاحتياط مع وجود الإمام المحسن.

۳: و كذا لا يبعد جواز إمامه غير المحسن لمثله، مع اختلاف المحل أيضاً، إذا نوى الإنفراد عند محل الإختلاف، فيقرأ لنفسه بقيه القراءه، لكن الأحوط العدم، بل لا يترك مع وجود المحسن - في هذه الصورة أيضاً.

این مسئله دارای سه فرع است،

فرع اول این است که هم امام قرائتش غلط دارد و هم ماموم، منتها با این تفاوت که امام مثلاً جمله ی «إهدنا الصراط المستقیم» را نمی تواند خوب تلفظ کند، ماموم هم «و لا الضالین» را نمی تواند خوب تلفظ نماید، آیا من می توانم به این آقا اقتدا کنم در حالی که در محل اختلاف داریم، یعنی او جمله ی «إهدنا الصراط المستقیم» را نمی تواند خوب تلفظ کند و حال آنکه «و الضالین» را خوب تلفظ می کند، ولی من عکس او هستم، یعنی «إهدنا الصراط المستقیم» را خوب تلفظ می کنم، اما «و الضالین» را نمی توانم خوب تلفظ کنم، آیا من می توانم به او اقتدا کنم یا نه؟

نمی توانم اقتدا کنم. چرا؟ لآنکه ضامن، یعنی امام ضامن قرائت ماموم است و او با این حال از عهده ی ضمان نمی تواند بیرون بیاید.

باید دانست که این فرع غیر از فرع مسئله ی قبلی است، چون فرع مسئله قبلی ضمانی درش نبود، یعنی رکعت سوم و چهارم بود و من خودم قرائت را می خواندم، ولی در اینجا من از اول می خواهم به او اقتدا کنم.

به بیان دیگر در فرع مسئله قبلی من در رکعت سوم و چهارم به او اقتدا می کردم، ولی در اینجا می خواهم از اول نماز به او اقتدا کنم، و چون امام جمله ی «اهدنا الصراط المستقیم» را غلط می خواند هر چند «و الضالین» را صحیح تلفظ می کند، فلذا من نمی توانم به او اقتدا کنم. چرا؟ چون من باید قرائت را صحیح بخوانم إما مباشره و إما نیابه، و حال آنکه در اینجا من خودم نمی خوانم، نائب من هم غلط می خواند.

شرح فرع اول

الفرع الأول: لا- تجوز إمامه من لا يحسن القراءة لمثله إذا اختلفا في محل اللحن، و قد ظهر وجهه ممّا تقدّم قدمناه لأن كون الإمام معذوراً لا يستدعى إلّا الإجتزاء بالملحون في حق نفسه و بعبارة الأخرى يجب على المأموم القراءة الصحيحة إمّا بالمباشرة أو بالنيابة فرض این است که امام حمد و سوره اش غلط است- و المفروض عدمهما فتبطل صلاته.

شرح فرع دوم

گاهی هردو یکسانند، یعنی هم امام نمی تواند «ولا الضالین» را درست تلفظ کند و هم من نمی توانم «ولا الضالین» را صحیح تلفظ کنم، آیا در اینجا می توانم اقتدا کنم یا نه؟

اگر امام دیگری است که «یحسن القراءة» دیگر نوبت به این امام نمی رسد و لذا من نمی توانم به او اقتدا کنم، چون من می توانم از عهده نماز صحیح برآیم هر چند بالنیابه.

اما اگر غیر از این امام، امام دیگری نیست، در اینجا من می توانم اقتدا کنم، چرا؟ چون با فرادا فرق نمی کند، یعنی چه اقتدا کنم و خودم بخوانم و چه اقتدا نکنم، در هر دو صورت «ولا الضالین» درست تلفظ نشده است، لا- اقل در صورت اقتدا، از ثواب جماعت بهره مند می شوم.

متن عروه الوثقی

و أمّا إذا اتحدا في المحل فلا يبعد الجواز، و إن كان الأحوط العدم، بل لا يترك الإحتياط مع وجود الإمام المحسن. محسن یعنی کسی که قرائتش صحیح است (ذو قراءه صحیحه)

شرح فرع سوم

و كذا لا يبعد جواز إمامه غير المحسن لمثله، مع اختلاف المحل أيضاً.

این فرع، دوباره به همان فرع اول برگشت، فرض کنید که امام، جمله ی «ولا الضالین» را غلط می خواند و من «إهدنا صراط المستقیم» را غلط می خوانم، در اینجا می توانیم یک حاشیه بنیم و آن اینکه من صبر می کنم، هر وقت امام به «غير المغضوب عليهم ولا الضالین» رسید، قصد فرادا می کنم و این جمله را خودم می خوانم، یعنی آنجا که امام غلط می خواند، قصد اقتدا می کنم، این تقریباً همان فرع اول است و ما در فرع اول گفتیم که اگر محل غلط های شان دوتاست، نمی توانند اقتدا کنند، مگر اینکه به نقطه ای برسد که امام غلط می خواند و خودش صحیح، قصد فرادا کند و نماز را تمام کند، ولی این بستگی دارد که بگویم یک چنین نماز ملفقی درست است

ص: ۱۵۶

و كذا لا- يبعد جواز إمامه غير المحسن لمثله، مع اختلاف المحل أيضاً. إذا نوى الإنفراد عند محل الإختلاف، فيقرأ لنفسه بقيه القراءه، لكن الأحوط العدم، بل لا يترك مع وجود المحسن- في هذه الصوره أيضاً.

آنگاه ایشان همان قیدی را که در فرع دوم گفته بود، در فرع سوم هم اضافه می کند، در فرع دوم گفت اگر یک محسنی باشد، به غیر محسن اقتدا نکند

بل لا يترك مع وجود المحسن- في هذه الصوره أيضاً.

هر دو فرع را مقید می کند، یعنی چه آنجایی که محل شان مختلف باشد و چه آنجایی که محل شان یکی باشد، اگر واقعاً امامی باشد که قرائش صحیح است، دیگر نوبت به امام ملحون نمی رسد.

اما این فرع سوم یک اشکالی دارد که مرحوم سید به آن اشاره نکرده است و آن این است که یک چنین نمازی، نماز وصله و پینه است و ما در شرع مقدس یک نماز وصله و پینه نداریم.

شرح فرع دوم

الفرع الثانی: إمامه من لا يحسن القراءة فيما إذا اتحدًا في محل اللحن، كما إذا كان كل من الإمام و المأموم يبذل الضاد بالراء و الراء بالياء، فلم يستبعد المصنّف الجواز، و إن كان احتاط استحباباً بالترك مع عدم الإمام المحسن، و وجوباً مع وجوده یعنی اگر امام محسنی باشد، احتیاط واجب است- و ما ذكره صلی الله علیه و آله مبنی علی الضابطه الكلیه التي علیها صاحب الجواهر من جواز إمامه الناقص لمثله، حيث قال: و كذا يجوز إتمام كل مساو لمساويه نقصاً أو كمالاً لإطلاق الأدله .. إلى أن قال: و أمّا إذا كانا ناقصين و اختلف جهه النقص فيحتمل مراعاة لاعظم من أفعال الصلاة فيأتم حينئذ فاقده بفاقد الأهون و يحتمل جواز الإتمام مطلقاً لإشتراكهما في النقصان و لذا أطلق في الخلاف جواز إتمام القاعد بالمومي، الجواهر: ۱۳/۳۳۰.

ص: ۱۵۷

أقول: إذا دار الأمر بين إمامه المحسن و إمامه الملحن و لو عن عذر فيجب ترك الثاني لما ذكرنا من أنه يجب قراءه الحمد صحيحه إما مباشره أو نيايه، و المفروض أنّ الثانيه موجوده و معه كيف يأتّم بالملحن؟!

يعني اگر هم امام محسن وجود دارد و هم امام ملحن، مسلماً محسن مقدم است، چرا؟ چون خدا از من يك قرائت صحيحی را خواسته يا بالمباشره يا بالنيايه، وقتی امام محسنی است و من می توانم نماز صحيح تحويل خدا بدهم، و با تمكن از نماز صحيح، چرا سراغ امام ملحن بروم.

فرع سوم

بله! اگر امام محسنی در کار نباشد، یعنی همه ی روستا «والضّالین» را غلط می خوانند، در این صورت اقتدا اشکال ندارد، چون جماعتش با فرادا یکسان است، یعنی در هر دو صورت غلط است.

الفرع الثالث: إمامه غير المحسن لمثله مع اختلاف المحل إذا نوى الإنفراد عند محل الاختلاف فهل يجوز بأن يقرأ لنفسه بقيه القراءه؟

و الصحه مبنيه على وجود إطلاق يشمل هذه الصورة ، أى قراءه ملفقه من قراءه الإمام و المأموم، و قد مرّ أنه لا يجوز إلّا مع عذر.

شرائط: امام جماعت كتاب الصلوه

Your browser does not support the audio tag

شرائط: امام جماعت

المسأله الخامسه: يجوز الإقتداء بمن لا- يتمكّن من كمال الإفصاح بالحروف، أو كمال التأديّه، إذا كان المتمكناً من القدر الواجب فيها، و إن كان المأموم أفصح منه

مرحوم سيد می خواهد در این مسئله يك مشكلی را حل کند و آن این است که اگر ماموم افصح است، یعنی عرب است و حروف را به خوبی و زیبایی از مخرجش ادا می کند، ولی امام عرب نیست، اما به مقدار لازم هم حروف را از مخارجش ادا می کند و هم کلمه را، اگر واقعاً امام حروف و کلمات را به مقدار لازم ادا می کند هر چند افصح نباشد، می تواند ماموم افصح و اکمل، به امام فصیح و کامل اقتدا کند، در واقع می خواهد آن مشکل را حل کند. چرا؟ فرض این است که مقدار لازم را می گوید، مثلاً حروف «ضاد» و «ط» را خوب ادا می کند، هر چند نمی تواند همانند لهجه ی یمنی و حجازی قرائت را بخواند، مرحوم سيد به طور نا خود آگاه مسئله را حل می کند و می فرماید: «يجوز الإقتداء بمن لا- يتمكّن من كمال الإفصاح بالحروف، أو كمال التأديّه» نه اینکه «لا يتمكّن من الإفصاح»، افصح به معنای اظهار است، افصح و تأديه دارد، منتها كمالش را ندارد، كى؟ إذا كان الإمام متمكناً من القدر الواجب فيها، و إن كان المأموم أفصح منه.

ولی ماموم علاوه بر افصاح و تادیه، کمالش را هم دارد.

فرض این است که این امام حد واجب را دارد، ولو اینکه آن حد افضل و حد مستحب را ندارد، و الا اگر قرار باشد که همه ی ائمه جماعت افصح و اکمل باشند، خیلی از جاها نماز جماعت تعطیل می شود و این مطابق قاعده است.

فصاحت زبان عرب مراتب دارد، از این رو اگر انسان حد واجب آن را داشته باشد برای امامت کافی است.

المسألة السادسة

لا يجب على غير المحسن الإتمام لمن هو محسن،

کسی که حمد و سوره اش صحیح نیست، لازم نیست که بر محسن اقتدا کند.

کلمه ی «محسن» هر چند از باب افعال است و باب افعال متعدی است، ولی در اینجا به معنای لازم است نه معتدی، «محسن» یعنی بداند، «غیر محسن» یعنی نداند، «لا يجب على غير المحسن الإتمام لمن هو محسن» یعنی شخصی که سوره اش صحیح نیست، لازم نیست که بر محسن اقتدا کند.

اشکال

ممکن است کسی اشکال کند که این حرف شما ضد آن چیزی است که قبلاً گفتید و آن این بود که اگر کسی وظیفه اش تعلم است، اما تعلم نکرد تا اینکه نزدیک غروب شد و نماز در حال قضا شدن است، یک امامی هم در آنجا نماز می خواند، می گوید حتماً باید اقتدا کند، این حرف شما با حرفی قبلی تان تعارض دارد، در آنجا گفت آدمی که حقش تعلم بود، اما یاد نگرفت و وقت هم تنگ است و یک امامی هم نماز می خواند، می گوید حتماً اقتدا کند، اما در اینجا می گویند «لا يجب على غير المحسن الإتمام لمن هو محسن»

جوابش این است که مراد از این «غیر المحسن» عاجز است، المحسن، أي غیر القادر، یعنی العاجز (العاجز عن التعلّم)، مراد عاجز است، لا- يجب علی غیر المحسن (العاجز عن التعلّم) الإتمام لمن هو محسن، چرا؟ لأنه «لا یكلف الله نفساً إلّا وسعها» مثلاً پیره مردی است و به تازگی نور اسلام در قلبش تابیده و مسلمان شده، الان نمی تواند حمد و سوره ی صحیح را بخواند، عاجز است و ناتوان، یا ناتوانی بدنی و فکری دارد، عاجز است، فلذا لازم نیست که عاجز بر قادر اقتدا کند. این غیر از فرع بعدی است، فرع بعدی یک جوان سر حال می رود دنبال بازی گوشی، یعنی به جای اینکه حمد و سوره را یاد بگیرد، دنبال کار های دیگر می رود، این چنین آدمی اگر دید که یک امامی نماز صحیح می خواند، حتماً باید اقتدا کند.

«فکم فرق بین الصدر و الذیل»، صدر راجع است به عاجز، ذیل ناظر است به قادری که تساهل فی التعلّم. لا يجب علی غیر المحسن (العاجز عن التعلّم) الإتمام لمن هو محسن.

چرا واجب نیست؟ لأنه «لا یكلف الله نفساً إلّا وسعها».

نعم يجب ذلك علی القادر علی التعلّم جوان سر حال، نماز را یاد نگرفت تا اینکه نزدیک غروب شد - إذا ضاق الوقت عنه، كما مرّ سابقاً.

در مسئله ی اول می شود یک اشکالی کرد و آن اینکه اول که گفت آدم عاجز، در آنجا می شود یک اشکالی کرد و آن این است که آدم عاجز، باید حمد را تحویل خدا بدهد، اگر یک فردش متمکن نیست و از فرد دیگرش متمکن است، چرا نباید اقتدا کند؟ من باید حمد صحیح را تحویل خدا بدهم «و له فردان»، فردی مقدور نیست که فرادا باشد، اما به صورت جماعت برایم مقدور است، خود شما در واجب تخییری می گوئید، اگر احد العدلین ممتنع شد، عدل دیگر محقق است، الآن فرض کنید من می خواهم کفاره ی عمدی بدهم، فعلاً- عتق رقبه ممکن نیست، یتعین صوم ستین يوماً أو إطعام ستین مسکیناً، عتق رقبه ممکن نیست، از آن طرف مال هم ندارم که ستین مسکیناً را اطعام بدهم، قهراً باید ستین يوماً روزه بگیرم، شما در واجب تخییری می گوئید إذا امتنع أحد الأعدال، تعین العدل الآخر، در اینجا هم بگوئیم هر چند این آدم نسبت به یک فرد که فرادا باشد، عاجز است، اما نسبت به فرد دیگر که جماعت باشد، عاجز نیست.

به بیان دیگر من اصالتاً قادر به تحویل نیستم، اما نیابه قادر به تحویل هستم، و آن اینکه امام نایب از من بشود، ولذا مرحوم سید می فرماید: «و إن كان هو الأحوط».

در حقیقت از نظر مرحوم سید احوط می شود استجابی، اما از نظر ما شاید احوط بشود و جویی.

المسألة السابعة

لا- يجوز إمامه الأ-خرس لغيره، و إن كان ممن لا- يحسن، نعم يجوز إمامته لمثله و إن كان الأحوط الترك، خصوصاً مع وجود غيره، بل لا يترك الإحتياط في هذه الصورة.

فروع مسئله

ما در این مسئله دو فرع داریم:

فرع اول

فرع اول این است که آیا انسان لال می تواند برای غیر لال امامت کند؟ مرحوم سید می فرماید لال برای غیر لال نمی تواند امامت کند.

فرع دوم

فرع دوم این است که آیا لال می تواند برای مثل خودش امامت کند، یعنی هم امام لال است و هم ماموم؟

مرحوم علامه هردو مسئله را گفته، منتها پس و پیش کرده، سید می گوید اول لال برای غیر لال، اخرس برای غیر اخرس، دوم اخرس برای اخرس، ولی علامه پس و پیش کرده.

عبارت علامه

قال العلامه: يجوز أن يؤم الأخرس مثله خلافاً للأحمد.

و قال أيضاً: هل للأخرس أن يؤم الأُمى الذى لا يحسن شيئاً؟

فيه نظر أقربه الجواز عملاً بالعموم، و لو قيل لا يجوز لعدم قدرته على التكبير مع قدره المأموم، قلنا التكبير لا يتحملة الإمام و قد استويا في القراءه. منتهى المطلب: /

عبارت علامه را به این منظور خواندیم تا معلوم شود که این مسئله سابقه در کلمات فقها دارد.

بررسی فرع اول

آیا اخرس و لال می تواند بر هردو صنف امام بشود، یعنی هم بر محسن و هم بر غیر محسن؟

از نظر ما نمی تواند، چرا؟ به جهت اینکه حمد و سوره ی اخرس در روایت است که: «يَحْرُكُ لِسَانَ وَ يَشِيرُ بِاصْبَعِهِ» نماز اخرس این است که زبانش را تکان بدهد و با انگشتش اشاره کند، حمد و سوره اخرس اصلاً حمد و سوره نیست، قرائت نیست، بلکه یک عملی است که غیر از آن از دستش بر نمی آید.

بنابراین، اخرس نمی تواند امام بشود، زیرا قدرت تحمل حمد را از دیگران ندارد، پس اخرس نباید برای غیر اخرس امام بشود، خواه محسن باشد یا غیر محسن. چرا؟ لَأَنَّ الْإِمَامَ يَتَحَمَّلُ الْقِرَاءَةَ عَنِ الْمَأْمُومِ، اخرس اصلاً قرائت ندارد.

إن قلت: شما سابقاً گفتید: «يجوز إمامه الناقص للكامل»،

قلت: ناقصی که ما گفتیم، جای است که ما لا يتحمل باشد، اما فيما يتحمل ما نگفتیم، اینجا قرائت است.

بله! اگر اخرس یک اخرسی است که می تواند حمد و سوره را بخواند، اما سبحان ربی العظیم را نمی تواند بگوید، من اقتدا می کنم، اما اینجا امامه الناقص للكامل، جایی است که امام نقصش مربوط به قرائت نباشد. این بود فرع اول

بررسی فرع دوم

فرع دوم این بود که اخرس برای اخرس امامت کند، این ظاهراً اشکالی ندارد، به جهت اینکه چیزی کم نمی آورد، چون اگر تنها هم بخواند زبانش را تکان می دهد و با انگشت اشاره می کند، و اگر با امام هم بخواند باز هم زبانش را تکان می دهد و با انگشت اشاره می کند.

اما اگر يك امامی در آنجاست كه نمازش صحیح است و يك اُخرس هم در آنجا هست،

بعید است كه بگوئیم اُخرس برود به اُخرس اقتدا كند با وجود امام محسن، چرا؟ چون در واجب تخییری اگر احد الفردین ممتنع شد، فرد دیگر متعین می شود، در اینجا من نمی توانم حمد و سوره را بخوانم، اما نیابه می توانم بخوانم.

متن عروه الوثقی

لا- یجوز إمامه الأُخرس لغيره، و إن كان ممن لا- یحسن، نعم یجوز إمامته لمثله و إن كان الأحوط الترك، خصوصاً مع وجود غیره، بل لا یترك الإحتیاط فی هذه الصورة.

با وجود غیر اُخرس، اگر من به اُخرس اقتدا كنم، این كمال بی لطفی است، چرا؟ چون قانون کلی در واجبات تخییری این است كه : إذا امتنع أحد العدلین، یتعین العدل الآخر،

المسأله الثامنه

یجوز إمامه المرأه لمثلها و لا یجوز للرجل و لا للخنثی.

زن می تواند برای زن امام باشد، ولی زن برای مرد نمی تواند امام باشد، زن برای خنثی هم

نمی تواند امامت كند.

اما اینکه زن می تواند برای زن امامت كند، دلیلش قبلاً گذشت و گفتیم اشكال ندارد، در اینجا سه گروه روایت بود و ما گروه مشهور را انتخاب كردیم.

و باز گذشت كه زن نمی تواند برای مرد امامت كند، پس این دو را قبلاً خواندیم.

اما اینکه زن نمی تواند برای خنثی امامت كند، دلیلش چیست؟

چون ممكن است خنثی مرد باشد و ما گفتیم كه زن نمی تواند برای مرد امامت كند و خنثی هم ممكن است در واقع مرد باشد فلذا امامت زن برای خنثی جایز نیست.

ص: ۱۶۳

تجوز إمامه الخنثى للأنثى دون الرجل بل و دون الخنثى.

تا کنون بحث ما در باره امامت زن برای زن یا امامت زن برای مرد بود، ولی در این مسئله نهم، بحث ما در باره امامت خنثی برای زن یا برای مرد و یا برای خنثی است، آیا خنثای مشکل می تواند برای زن یا برای مرد یا برای خنثی امامت کند یا نه؟

ایشان می فرماید خنثای مشکل برای زن می تواند امامت کند، اما نه برای مرد و نه برای خنثی،

تجوز إمامه الخنثى للأنثى، چرا؟ چون اگر این خنثی اگر در واقع زن است، مامومش هم زن است و اگر در واقع مرد است، مامومش هم مرد است و لذا «تجوز إمامه الخنثى للأنثى».

اما خنثی نمی تواند برای مرد و خنثی امامت کند.

اما خنثی برای مرد نمی تواند امامت کند، چون لعل این خنثی زن است، مامومش مرد است، امامت زن برای مرد جایز نیست، حتی خنثی برای خنثی هم نمی تواند امامت کند. چرا؟ چون لعل این خنثای امام زن است، خنثای ماموم مرد.

ولی در عین حال یک مشکلی است که من به آن اشاره کردم و آن این است که ماموم فقط یک نفر است، اگر مرد است، باید طرف سمت راست امام بایستد، و اگر ماموم زن است، پشت سر امام بایستد. ما این احتیاط را داریم و مرحوم آیه الله خوئی نیز همین احتیاط را دارند.

اما اگر زن بخواهد برای زنان امامت کند، باید وسط بایستد، حالا در اینجا یک مشکل پیش می آید، اینکه می گویند: «تجوز إمامه الخنثى للأنثى»، اگر خنثی مرد است، انثی پشت سرش است، اما اگر این خنثی زن است و ماموم هم زن است، بنا شد که در امامت دوتا زن، پس و پیشی نباشد، بلکه بغل هم بایستند، اگر کسی آن فتوا را لازم می داند، در اینجا مشکل پیدا می کند.

با وجود این علم اجمالی که باید پشت سر بایستد یا در وسط بایستد، این مشکل پیدا می کند. چرا؟ چون اگر خنثی مرد است، زن باید پشت سرش بایستد، اما اگر خنثی زن است و ماموم هم زن است، نباید مقدم و مؤخر باشند، بلکه باید کنار هم بایستند، با وجود این علم اجمالی که: «إمّا یجب علی المأموم یا پشت سر بایستد یا در کنار، با وجود این علم اجمالی نمی تواند اقتدا کند، علم اجمالی دارد که این ماموم یا پشت سر باشد یا کنار امام باشد و این دوتا چون قابل جمع نیست، فلذا احوط این است که اقتدا نکند.

حکم امامت غیر بالغ بر غیر بالغ کتاب الصلوه

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: حکم امامت غیر بالغ بر غیر بالغ

المسأله العاشر:

یجوز إمامه غیر البالغ لغير البالغ

فرق این مسئله با مسئله ی قبلی این است که در مسئله قبلی امامت بالغ بر غیر بالغ بود، یعنی هم ماموم بالغ بود و هم امام غیر بالغ، ولی در این بحث ما در مسئله امامت غیر بالغ بر غیر بالغ است.

نظر مرحوم سید صاحب عروه الوثقی

مرحوم سید می فرماید: «یجوز إمامه غیر البالغ لغير البالغ» در حالی که در مسئله ی قبل بلوغ را شرط کرد و گفت اگر ماموم بالغ است، حتماً امامش هم بالغ باشد، بلوغ را در امام شرط کرد، ولی در اینجا اگر هر دو غیر بالغ هستند، فتوا به جواز می دهند.

دیدگاه شهید اول در کتاب الذکری

مرحوم شهید اول قائل به جواز است و می فرماید غیر بالغ می تواند برای غیر بالغ امامت کند، اقرب این است که امامت غیر بالغ برای غیر بالغ جایز است.

ص: ۱۶۵

عبارت شهید اول در کتاب ذکری

قال الشهید فی الذکری: تجوز إمامه الصبیان، لتساویهم فی المرتبه، و الأقرب جواز إمامته فی النافله ممّا تجوز فیها الجماعه کالاستسقاء) ایضاً، لإنعقادها منه و صحتها علی الأقوی

مرحوم شهید فتوا به جواز داده است

و قال فی الدروس: و لا تصح إمامه الصبی و إن بلغ عشرأ عارفاً - خلافاً للشیخ - إلا بمثله أو فی النقل (مانند استسقاء که نماز جماعت در آن جایز است).

ما در این مسئله روایتی نداریم، روایاتش همان روایاتی است که در باب شرائط امام جماعت خواندیم، در آنجا یک روایت داشتیم که روایت اسحاق بن عمار بود که قائل به منع بود و سه روایت دیگر داشتیم که قائل به جواز بود، یکی روایت غیاث ابن ابراهیم بود، دومی روایت سماعه بن مهران، سومی هم روایت طلحه بن زید، این سه روایت بر جواز دلالت می کردند.

سوال

ممکن است که کسی سوال کند که این روایات چه ارتباطی به مسئله ی ما دارد، این سه روایت در باب امام غیر بالغ بر بالغ بود، و حال آنکه بحث ما در اینجا در امامت غیر بالغ بر غیر بالغ است.

جواب

جوابش این است که آن سه روایت اطلاق دارد، این ما هستیم که این دو قسم را ایجاد می کنیم و می گوئیم گاهی امامتش برای بالغ است و گاهی امامتش برای غیر بالغ است، و حال آنکه روایات آنجا اطلاق دارد.

۱: ما رواه غیاث بن ابراهیم، عن ابي عبد الله عليه السلام قال: «لا بأس بالغلام الذي لم يبلغ الحلم أن يؤمّ القوم و أن يؤذن» الوسائل: ج ۵، الباب ۱۴ من أبواب صلاة الجماعة، الحدیث ۳.

ص: ۱۶۶

کلمه ی قوم هم صغیر را می گیرد و هم کبیر را، خصوصاً که بچه ها را هم به نماز می بردند. روایت اسحاق بن عمار دلالت بر منع می کند، سه روایت دیگر دلالت بر جواز می کنند، می خواهند بگویند این سه روایت همان گونه دلیل بر مسئله ی پیش بودند، نسبت به این مسئله هم دلیل هستند، چون اطلاق دارند، اینکه می گویند صبی می تواند امام باشد، این اطلاق دارد، هم برای بالغ و هم برای غیر بالغ.

بنابراین، ادله ای که دلالت بر جواز می کرد آنجا، همان ادله در اینجا هم دلالت بر جواز می کند، چنانچه دلیلی که دلالت بر منع می کرد مانند روایت اسحاق بن عمار، در اینجا هم دلیل بر منع است، پس چه کنیم، بنابراین، هر چند دو مسئله هستند، ولی هر دو مسئله از یک مساس باز می شوند، یعنی ادله ی شان یکسانند، «مانع» روایت اسحاق بن عمار است، «مجوز» سه روایت دیگر است، یعنی روایت غیاث بن ابراهیم، سماعه بن مهران، و طلحه ابن زید، اطلاق دارند، هم آن مسئله را می گیرند و هم این مسئله را.

مرحوم سید می فرماید غیر بالغ می تواند بر غیر بالغ امامت بکند، در حالی که در مسئله ی پیش شرطیت بلوغ را تاکید کرد، چه کار کرده؟

لابد سید جمع می کند و می گوید روایاتی که دلالت بر منع می کنند، حمل بر کراهت می کنیم،

جمع دوم این است که حمل می کنیم، «علی امامته لمثله»، یعنی روایتی که می گوید:

«لا یجوز»، ماموم بالغ باشد،

ولی آنجا که می گوئیم: «یجوز»، جایی است که همتا باشند، یعنی هم امام غیر بالغ است و هم ماموم، مرحوم سید ناچار از این راه پیش آمده است.

سید فتوا دارد، دلیل نگفته است، روایات دیگری هم نداریم، ما هستیم و این چهار روایت، سه تا مجوز مطلقاً، یکی مانع است مطلقاً، پس چه کنیم؟ فتوای سید را ناچاریم که از یکی از دو راه را تجویز کنیم، یا روایت مانعه را حمل بر کراهت کنیم، یا روایات مجوزه را حمل بر امامت غیر بالغ برای غیر بالغ کنیم، یکی از دو کار را باید انجام داد، یا مانع را حمل کنیم بر کراهت، یا مجوز را غیر البالغ لمثله، ولی ما گفتیم این سه روایت معرض عنها هستند، یعنی اصحاب به این روایات مجوز در بالغ عمل نکرده اند، قهراً این روایات ساقط می شوند، تازه اگر جنابعالی اینها را متساوی بدانید، إذا تساویا و تعارضاً تساقطاً، فالمرجع الإصل، اصل عدم مشروعیت است، چون عبادت است در عبادت اصل عدم مشروعیت است مگر اینکه دلیل بر جواز پیدا کنیم و متأسفانه در کتاب جماعت یک مطلقاً نداریم که به آن تمسک کنیم، اصلاً در مجموع کتاب جماعت یک روایتی باشد که دارای اطلاق باشد، تا بتوانیم در این موارد بر آن تمسک کنیم، چنین روایتی را نداریم.

خلاصه بحث

۱: دو مسئله داشتیم، یک مسئله در گذشته الغير البالغ إماماً للبالغ، در اینجا غیر البالغ اماماً لغير البالغ.

۲: مجوز شهید است، بعداً مرحوم سید در عروه الوثقی.

۳: روایاتی نداریم، همان روایاتی که در آنجا خواندیم، در اینجا هم جاری است، چون اطلاق داشتند، یعنی روایت مانع که روایت اسحاق بن عمار بود، و هم روایات مجوز که عبارت بودند از: روایت غیاث، سماعه و طلحه، چه کنیم؟

مرحوم سید که می گوید جایز است، ناچار راهش این است، یا روایت مانعه را حمل بر کراهت کرده، یا روایات مجوزه را حمل بر امامت غیر بالغ برای غیر بالغ کرده است.

ما عرض کردیم که این روایات متعارض هستند، یعنی روایت اسحاق با این سه روایت متعارض هستند، إذا تعارض تساقطاً، فالمرجع هو الأصل، اصل عدم مشروعیت است، چون اصل در باب عبادت عدم مشروعیت است و متأسفانه ما در باب جماعت یک اطلاقی هم نداریم تا در موارد شک بر اطلاق آن تمسک کنیم، پس بهتر این است که غیر بالغ بر غیر بالغ امامت نکنند.

مشکل مدارس را چه گونه حل کنیم؟

اولاً: بالغ را امام قرار می دهیم

ثانیاً: امام غیر بالغ بلند می خوانند، پشت سری ها هم به دنبالش می خوانند، منتها قصد جماعت نمی کنند، یعنی با هم می خوانند، ولی قصد جماعت نمی کنند، علاوه بر این، این روایات مجوزه اصلاً معرض عنهای اصحاب هستند و اصحاب به آن عمل نکرده اند.

متن عروه الوثقی

يجوز إمامه غير البالغ لغير البالغ

شرح.

الف: الفرق بين هذه المسئلة و المسئلة السابقة.

ب: ادله ی هردو مسئلة یکی هستند،

ج: يك روایت مانع داریم و سه روایت مجوزه، د: مرحوم سید می فرماید جایز است، یا روایت اسحاق را حمل بر کراهت کرده یا روایت مجوز را حمل بر مماثل نموده است.

ه: ما گفتیم این روایات متعارض هستند، إذا تعارضاً تساقطاً، قهراً رجوع می کنیم به اصل و اصل هم عدم مشروعیت است، علاوه بر این روایت مجوز معرض عنهای اصحاب هستند.

ص: ۱۶۹

الأحوط عدم إمامه الأجدم و الأبرص و المحدود بالحد الشرعى بعد التوبه، و الأعرابى إلّا لأمثالهم، بل مطلقاً، و إن كان الأقوى الجواز فى الجميع مطلقاً

مى فرمايد چهار گروه هستند كه نبايد انسان به آنان اقتدا كنند:

۱: آدمى كه دچار مرض جذام شده،

۲: ديگرى ابرص، ۳: كسى كه حد شرعى بر آن جارى شده است، مثلاً خمر خورده و او را حد زده اند، آنهم بعد التوبه،

۴: اعرابى است، اعرابى هم نمى توانند بر غير اعرابى امامت كنند. (اعرابى، يعنى باديه نشين و بيابان گرد و لذا مى گویند اعرابى جمعى است كه مفرد ندارد). چرا غير اعرابى نمى توانند بر اعرابى اقتدا كنند؟

چون اعرابى نه مسئله را بلد است و نه فقه را، آن وقت چطور مى توانند براى مهاجرين كه شهر نشين شده اند و تمدن پيدا کرده اند امام باشند.

ایشان فقط چهار تا را گفته است، ولى روايات گاهى پنج تا را گفته و گاهى هم هفت تا را،

اصحاب در اين مسئله مختلف هستند، ولى مرحوم شيخ جازم به حرمت است،

قال الشيخ: سبعة لا- يؤمنون على كل حال: المجذوم، و الأبرص، و المجنون و ولد الزنا، و الأعرابى بالمهاجرين، و المقيد بالمطلقين و صاحب الفالج بالأصحاء، و قد ذكرنا الخلاف فى ولد الزنا، و المجنون لا خلاف فى أنه لم يؤمّ، و الباكون لم أجد لأحد من الفقهاء كراهيه ذلك

پس مرحوم شيخ ظاهراً قائل به حرمت هستند، ولى ظاهر كلام محقق كراهت است.

قال المحقق: و يكره أن يؤمّ الأجدم و الأبرص، و المحدود بعد توبته و الأغلف (اغلف، به كسى مى گویند كه ختنه نشده است) و إمامه من يكرهه المأموم و أن يؤمّ الأعرابى بالمهاجرين و المتيمم بالطاهرين. شرائع الإسلام: ۱/۱۳۵.

يقول العلامة: أما الأجدم و الأبرص فقد اختلف علمائنا فيهما فبعض قال بالمنع، ذهب إليه السيد المرتضى و الشيخ، و قال المفيد و ابن ادریس بالكراهيه و هو الأقرب، منتهى المطلب: ۶ / ۲۳۲.

ما فعلاً از میان آن چهار تا، فقط دوتا را می خوانیم که اجدم و ابرص باشد، دوتای دیگر که محدود به حد شرعی باشد، یا اعرابی، این دوتا رادر جلسه ی آینده بحث خواهیم نمود.

روایات ما در اینجا مختلف اند، یعنی روایات داریم که می گویند: «لا»، و روایاتی هم داریم که می گویند: «نعم»،

روایات که می گویند: «لا» سه روایت است:

۱: و عن علی بن ابراهیم، عن أبیه، عن حماد، عن حریر، عن زراره، عن أبی جعفر علیه السلام (فی حدیث) قال: قال أمیر المؤمنین علیه السلام: «لا- یصلّین أحدکم خلف المجذوم و الأبرص و المجنون و المحدود و ولد الزنا، و الأعرابی لا- یؤمّ المهاجرین»

الوسائل: ج ۵، الباب ۱۵ من أبواب صلاه الجماعه، الحدیث ۶.

«لا یصلّین» نهی است و نهی هم ظهور در حرمت دارد.

۲: محمد بن یعقوب، عن أحمد بن محمد، عن الحسين بن سعيد، عن فضّاله بن أيوب، عن الحسين بن عثمان، عن ابن مسكان، عن أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «خمسه لا يؤمّون الناس على كلّ حال: المجذوم، و الأبرص، و المجنون، و ولد الزنا، و الأعرابی».

الوسائل: ج ۵، الباب ۱۵ من أبواب صلاه الجماعه، الحدیث ۵.

۳: محمّد بن علی بن الحسین باسناده عن محمد بن مسلم، عن أبی جعفر علیه السلام أنّه قال: «خمس لا- يؤمّون الناس و لا یصلّون بهم صلاه فريضه فی جماعه: الأبرص و المجذوم، و ولد الزنا، و الأعرابی حتی یهاجر، و المحدود».

ص: ۱۷۱

این روایات دلالت بر حرمت دارند و ضمناً یک نکته ای را عرض کنم و آن این است که سند مرحوم صدوق به محمد بن مسلم ضعف دارد، مرحوم صدوق این روایت را از کتاب محمد مسلم گرفته، سندش را در مشیخه ذکر کرده است، سند را که در مشیخه دارد، در آن سند راوی ضعیف و غیر موثق داریم.

ما کراً جواب این را دادیم و گفتیم روایاتی که مرحوم شیخ و خصوصاً صدوق از آن کتاب ها نقل می کنند، کتاب های متواتری بوده اند، ذکر سند برای این بوده است که به صورت سند باشد و مرسل نباشد.

پس این سه روایت دلالت بر حرمت می کنند، دو روایت دیگر هم داریم که دلالت بر جواز می کنند.

۱: محمد بن الحسن متوفای ۴۶۰، - باسناده عن سعد بن عبد الله (قمی) - متوفای ۳۰۱، این دو تا در حدود ۱۶۰ سال فاصله ی وفاتی دارند، قهراً روایت را از کتاب سعد بن عبد الله گرفته و سندش را در آخر کتاب ذکر کرده است - عن أحمد بن محمد، عن محمد ابن اسماعیل بن بزيع - ثقة است - عن ظریف بن ناصح، عن ثعلبه بن میمون، - ایشان جزء فقهاست - عن عبد الله بن یزید همه ثقة هستند، فقط عبد الله بن یزید مهمل است، یعنی توثیقی در باره ی آن وارد نشده است، ولی مشککش حل است، چون راوی از او، ثعلبه بن میمون است و ثعلبه بن میمون جزء ادبا فقهای اصحاب امام صادق علیه السلام است، فلذا ایشان نمی آید از یک آدمی بی ریشه و غیر موثق نقل روایت کند - قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن المجذوم و الأبرص يؤمیان المسلمین؟ قال: نعم، قلت: هل یبتلی الله بهما المؤمن؟ یعنی شیعه را ممکن است که بیماری جذام و برص بگیرد؟ بله! گاهی اهل ولایت گرفتار بلا می شوند.

قال: نعم، و هل كتب الله البلاء إلّا على المؤمن»

الوسائل: ج ۵، الباب ۱۵ من أبواب صلاة الجماعة، الحديث ۱.

ظریف بن ناصح که در سند این روایت آمده ، کسی است که در کتاب دیات یک روایت را به سندش از امیر المؤمنین نقل می کند که یک دوره دیات در آن روایت هست، غالباً علمای ما که دیات را بحث می کنند، مدرک شان همان روایت ظریف ناصح است که از امیر المؤمنین علیه السلام نقل می کند.

۲: أحمد بن محمد البرقی فی (المحاسن) عن یعقوب بن یزید- ثقه است - عن محمد بن زیاد، یعنی ابن ابی عمیر، عن الحسین بن ابی العلاء- مشکل سر حسین بن علا است، نجاشی این مشکل را حل کرده و این مرد را الحسین تا حدی توثیق کرده است و می گوید: و کان أوجهم و له كتب، یعنی حسین چند تا برادر هستند و همه ی شان خوب هستند ولی حسین اوجهم است، یعنی وجیه ترین و مورد اعتماد ترین آنان می باشد- عن ابی عبد الله علیه السلام قال: «سألته عن المجذوم و الأبرص منا يؤمان المسلمین؟ قال: نعم، و هل یتلی الله بهذا إلّا المؤمن، قال: نعم، و هل كتب الله البلاء إلّا على المؤمن» الوسائل: ج ۵، الباب ۱۵ من أبواب صلاة الجماعة، الحديث ۴.

در اینجا چه کار کنیم؟ در اینجا دو راه داریم:

همان دو راهی که در امامت غیر بالغ بر بالغ داشتیم:

الف: روایات مانعه را که سه روایت بود، حمل بر کراهت کنیم و غالباً علمای ما مشی شان همین است که اگر در یک بابی دو دسته روایات باشد، یکی ناهیه و دیگری مجوزه، در آنجا ناهیه را حمل بر کراهت می کنند. مانعه را حمل بر کراهت کنیم و ظاهراً مرحوم سید نیز همین کار را کرده است.

ص: ۱۷۳

الأحوط عدم إمامه الأجدم والأبرص و المحدود بالحد الشرعی بعد التوبه، و الأعرابی إلّا لإمثالهم، بل مطلقاً، و إن كان الأقوی الجواز فی الجميع مطلقاً.

چرا اقوی جواز است؟ حملاً لروایات المانعه علی الكراهه.

ولی ما این کار را نمی کنیم، بلکه می گوییم روایات با همدیگر تعارض می کنند، إذا تعارضتا تساقطا فالمرجع فی باب العبادات الأصل و هو عدم المشروعیه.

در باب عبادات اگر اطلاقی داشتیم، تمسک می کردیم، ولی اطلاق نداریم که بر همه کس می شود اقتدا کرد، تا بگوییم این مورد شک است و می توانیم به آن اطلاق تمسک کنیم، به نظر من همان اولی بهتر است که الأحوط عدم إمامه الأجدم و الأبرص.

البته این بخاطر این نیست که مقام آنان را پایین بیاورند، ولی شارع می خواهد مقام امام جماعت همانند امام معصوم علیه السلام باشد که هیچ گونه لکه ای در زندگی شان نباشد که مایه ی فرار مردم باشد، شارع می خواهد که مردم از نماز فرار نکنند، یعنی یک نوع مصلحت اجتماعی در نظر گرفته شده است.

ب: راه جمع دیگر این است که روایات ناهیه را حمل بر کراهت کنیم، مرحوم سید این کار را کرده است، ولی من معتقدم که همان راه اول بهتر است، یعنی اینکه بگوییم این روایات متعارض هستند، إذا تعارضت تساقطا يرجع الی الأصل و اصل هم در باب عبادات عدم مشروعیت است.

حکم اقتدا به محدود و اعرابی کتاب الصلوه

Your browser does not support the audio tag

موضوع: حکم اقتدا به محدود و اعرابی

بحث ما در باره مجذوم و ابرص تمام شد، الآن بحث ما متوجه دو فرد دیگر است که عبارتند از: المحدود بالحد الشرعی، و الأعرابی

ص: ۱۷۴

یعنی کسی که در طول زندگی گناه کرده و حاکم شرع به او حد جاری کرده، آیا اقتدا کردن به چنین افرادی جایز است یا جایز نیست؟

می فرماید اقتدا به چنین شخصی یا جایز نیست یا لا اقل مکروه است، یعنی اقوال علما در اینجا مختلف است.

مرحوم صاحب جواهر سنگینی را روی کراهت انداخته است و می فرماید مکروه است و تمسک به اطلاقات و عمومات می کند، اما اینکه این اطلاقات و عمومات کدام است؟ در آینده بیان خواهیم کرد

ولی برخی می گویند اصلاً مشروع نیست و اگر کسی اقتدا کند، نمازش باطل است، زیرا او حمد و سوره را از شما تحمل نمی کند، یعنی از آنجا که جماعت باطل است، قهراً حمد و سوره هم باطل خواهد بود.

کلام محقق حلّی در شرائع الإسلام

قال المحقق: و یکره أن یؤمّ الاجذم و الأبرص و المحدود بعد توبته. شرائع الإسلام: ۱/۱۲۵،

یعنی شخصی که حد شرعی بر او جاری شده است حتی بعد از آنکه توبه کرد و عادل شد، باز هم نمی توانیم پشت سر او نماز بخوانیم.

عبارت علامه در کتاب تذکره الفقهاء

و قال العلامة: تکره إمامه المحدود بعد توبته لأنّ فسقه و إن زال بالتوبه، إلا أن نقص منزلته و سقوط محله من القلوب لم یزل، فکره لذلك و إن لم یکن محرماً. تذکره الفقهاء: ۴/۲۹۹،

پس معلوم شد که محقق و علامه هر دو قائل به کراهت شدند.

عبارت علامه در کتاب منتهی المطلب

و قال فی المنتهی: و لا- یؤمّ المحدود الناس، أما قبل التوبه فعلى سبیل التحريم لفسقه و أما بعدها فعلى الکراهه لنقصه، منتهی المطلب: ۶/۲۳۳،

و يظهر من الجواهر أنّ القول بالکراهه مشهور بين المتأخرين حيث يقول: فيجوز على کراهه و فاقاً للمشهور بين المتأخرين،

الجواهر: ۱۳/۳۸۳،

این اقوال است و فعلاً سنگینی روی کراهت افتاده است، مرحوم صاحب جواهر می فرماید عموماً هم تایید می کند که اقتدا کردن به محدود جایز است، فلذا نواهی را حمل بر کراهت می کنیم، یعنی عموماً و اطلاقاتی داریم که از آنها استفاده می شود که اقتدا بر چنین فردی جایز است، اما اینکه این عموماً و اطلاقات کدام است؟ اسمی از آنها نمی برد، ولی من فکر می کنم که مرادش از عموماً و اطلاقات، همان معتبره است که می گوید:

«صلّ خلف من تثق بدینه»

آدمی که محدود است و سپس توبه نموده و عادل شده، مصداق این حدیث است که می فرماید: «صلّ خلف من تثق بدینه»، ولی حقیقت این بود که صاحب جواهر اسم می برد که مرادش از این اطلاقات و عموماً کدام است.

در هر حال معلوم می شود که اکثریت قائل به کراهت هستند، البته بعضی از راه قیاس پیش آمده اند و حال آنکه «و لیس من مذهبن القیاس» و گفته اند که اگر کافر مسلمان بشود، اقتدا به او جایز است، این آدم که بدتر از کافر که نیست، مسلمانی بوده، منتها گناه کرده، چطور او از کافر بدتر است که به کافر بعد از مسلمان شدنش می شود اقتدا کرد، اما به مسلمان گناهکار نمی شود اقتدا کرد؟

جواب

اولاً: این دلیل قیاس است مگر اینکه بگوییم قیاس اولویت است، اما مع ذلك فرق دارد، آدمی که کافر است از هر دو جهان آزاد است، وقتی که اسلام آورد، گذشته اش فراموش می شود، چون در گذشته این آدم تکلیفی نداشته، معتقد نبوده، اما بر خلاف مسلمانی که معتقد است و برود گناهی حد آور مرتکب بشود، این برای یک مسلمان عیب است، اما برای کافر عیب نیست که بگوید من کافر بودم و لذا نمی دانستم این کار حرام است، از این رو حلال و حرام را مخلوط می کردم، فلذا عیب نیست «فإذا اسلام طهر».

ص: ۱۷۶

اما آدم مسلمانى كه يقين دارد و معتقد است به قرآن و سنت، و مقلد است و مع الوصف عمل به خلاف مى كند و مرتكب گناه حد آور مى شود، چنين مسلمانى از كافر بدتر است، چون او جاهلاً اين كار را كرده و اين عالماً گناه كرده، بنا بر اين، اين دليل درستي نيست كه ما مسلمان را قياس كنيم به كافر إذا اسلم.

پس بهتر اين است كه ما مسئله را از راه روايات حل كنيم و ما در اين زمينه سه روايت داريم كه نهى مى كنند و نهى هم ظهور و دلالت بر حرمت دارد، هر چند ما قبلاً اين روايات را خوانديم، ولى باز هم به مناسبت بحث امروز كه در باره ي محدود و اعرابى است مى خوانيم.

۱. صحيحه زراره عن أبي جعفر عليه السلام قال: قال أمير المؤمنين: «لا يصلين أحدكم خلف المجذوم و الأبرص و المجنون و المحدود».

از اينكه محدود را در کنار مجنون آورده، فلذا نمى توانيم بگوئيم كه دلالت بر كراهت مى كند چون وحدت سياق ايجاب مى كند كه حرمت باشد.

۲: صحيحه محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال: «خمسه لا يؤمّن الناس و لا يصلّون بهم صلاه فريضه فى جماعه الأبرص، و المجذوم، و ولد الزنا، و الأعرابى حتّى يهاجر، و المحدود». ظاهراً حرمت را مى رساند.

۳: خبر اصبح نباته قال سعمت أمير المؤمنين عليه السلام يقول: «ستّه لا ينبغى أن يؤم الناس، و لد الزنا و المرتد و الأعرابى بعد الهجره - مهاجر شد و دوباره رفت و بيابان گرد شد، التعرب بعد الهجره - و شارب الخمر و المحدود و الأغلف»، هر چند اين روايت ضعيف است، ولى مى تواند مويد باشد.

غالباً می گویند که کلمه ی «لا- ینبغی» دلالت بر کراهت می کند، ولی صاحب حدائق می فرماید این گونه نیست بلکه «لا ینبغی» در قرآن غالباً در حرمت به کار رفته است.

اینک باید راه چاره ای بسنجیم، مرحوم صاحب جواهر تمسک کرده است به: «صلّ خلف من تثق بدینه»، یعنی آدم مجذوم بعد از آنکه توبه کرد، همانند کسی است که اصلاً گناهی را مرتکب نشده است «التائب من ذنبه کمن لا ذنب له» مثل اینکه گناه نکرده و داخل است تحت این حدیث شریف، مخالف ها را چه کنیم؟ بین این حدیث و روایات ناهیه من النسب عموم و خصوص من وجه است، یعنی در دو جا از همدیگر جدا می شوند و در یکجا با همدیگر جمع می شوند فلذا باید دید که در کجا جدا می شوند؟

فرض کنید آدم محدودی است که توبه نکرده است، او داخل است تحت نواهی، نه تحت من تقه بدینه. از طرف دیگر عالمی داریم که اصلاً گناه نکرده است تا توبه کند، اینهم داخل است تحت «صلّ من تثق بدینه» در یکجا با همدیگر جمع می شوند و آن اینکه «عصی و حدّ و تاب»، روایات ناهیه می گویند چینی آدمی حق امامت بر مردم را ندارد (لا یؤمّ)، اما روایت «صلّ من تثق بدینه» می گوید می تواند امامت کند (یؤمّ)، در مجمع چه کار کنیم، همیشه در فقه مشکل در جایی است که بین دو روایت عموم و خصوص من وجه باشد، چون اگر از قبیل متباینین باشند، تکلیف انسان روشن است، یعنی رجوع به مرجحات می کنیم، و اگر بین شان عام و خاص مطلق باشد، مسلماً خاص مقدم بر عام است و مقید مقدم بر اطلاق، اما گرفتاری در جایی است که بین دلیلین عامین من وجه باشد، آدمی که «عصی و اقیم علیه الحد و تاب» از یک نظر داخل است تحت «من تثق بدینه»، از نظر دیگر داخل است تحت اطلاق «ستّه لا یؤمّون الناس» یکی هم محدود است، اطلاق دارد، یعنی ندارد که «قبل توبته او بعد توبته»، در عامین من وجه چه کنیم؟

مثال: فرض کنید مولا فرموده: «اکرم العالم»، سپس فرمود: «لا تکرم الفاسق» عالمی است که یقین به عدالتش داریم و می دانیم عادل است، دومی کارش ندارد، فاسقی است که عالم نیست، اولی کارش ندارد،

«إنما الکلام» در شریح قاضی است که هم عالم است و هم فاسق، از نظر «أکرم العالم» باید اکرامش کنیم، اما از نظر «لا تکرم الفاسق» نباید احترام کرد، در مجمع چه باید بکنیم؟

غالباً فقها در مسئله ی مجمع بیشتر می توانند حرف بزنند، اما در جایی که متباینین هستند، مشکلی نیست چون یکی را می گیرند و دیگری را رها می کنند بخاطر مرجحات، اگر عامین مطلق شدند، خاص را می گیرند، یعنی خاص مقدم بر عام است، اما اگر عامین من وجه باشند، اینجاست که باید مجتهد آستین را بالا بزنند و مشکل را حل کنند، یعنی مجمع را یا تحت این دلیل قرار بدهد یا تحت آن دلیل، این مجمع یا باید تحت «صلّ من تثق بدینه» باشد یا تحت «خمسه لا یؤمّون الناس». پس دو جای افتراق این شد که عادل باشد اصلاً در عمرش گناه نکرده تا حد بر او جاری بشود، این داخل است تحت «من تثق بدینه»، از طرف دیگر آدمی است که گناه کرده و حد هم بر او جاری شده، ولی توبه نکرده است، داخل است تحت اطلاق روایات ناهیه، إنّما الکلام در جایی است که گناه کرده و حد هم بر او جاری شده، ولی توبه کرده و پشیمان شده است - عصی و حدّ و تاب - روایت «من تثق بدینه» می گوید پشت سرش اقتدا کنید، اما روایات مطلقه می گویند که اقتدا نکنید، مجمع را چه کنیم و تحت کدام داخل کنیم؟

بعضی می گویند که باید این مجمع را از تحت معتبره (صلّ خلف من تثق بدینه) بیرون کنیم و داخل کنیم تحت روایات ثلاث که همان روایات ناهیه باشد. چرا؟ چون اگر تائب را از تحت ثلاثه بیرون کنید و داخل کنید تحت معتبره، آن وقت تحت ثلاثه فقط المحدود بلا توبه باقی می ماند، المحدود بلا توبه که همان فاسق است و فاسق را که نمی شود پشت سرش نماز خواند هر چند محدود هم نباشد.

پس معلوم می شود که شرع مقدس عنایت به محدود بودن دارد، اگر شما محدود را تحت معتبره ببرید و بگویید تائب داخل است تحت «صلّ خلف من تثق بدینه»، تحت عمومات و اطلاقات و روایات ثلاثه آن گناهکاری می ماند که محدود است و هنوز توبه هم نکرده، اگر این باشد، این عنوانش فاسق است و پشت سر فاسق نمی شود نماز خواند هر چند محدود نباشد و لذا اگر حضرت بفرماید «المحدود»، ذکر محدود بودن لغو است، چون فاسق چه محدود باشد یا محدود نباشد، نمی شود پشت سر او نماز خواند.

پس چه کنیم؟ باید مجمع را از تحت معتبره بیرون کنیم و داخل کنیم تحت روایات ثلاثه و بگوییم: «خمسه لا یؤمن الناس ... المحدود، سواء تاب أم لم یتوب».

فریما یقال: بأنّه یلزم إخراج المحدود بعد التوبه عن تحت المعتبره، و إدخاله تحت الروایات الناهیه - حتماً باید از تحت معتبره بیرون کنیم و داخل کنیم تحت روایات ناهیه، که روایات ناهیه بشوند دو مصداقی، یک مصداقش «لم یتب» است و مصداق دیگرش تاب، - لأنّ ظاهر الروایات أن المحدود بما هو محدود موضوع للمنع لا - من جهة کونه فاسقاً، و علی هذا یبقی المحدود بعد التوبه تحت الروایات الناهیه تخصیص می زنیم به «من تثق بدینه» و می گوییم: «صلّ خلف من تثق بدینه إلّا المحدود بالحدّ الشرعی بعد التوبه» و یرد التخصیص علی المعتبره، فیقال؛ «لا تصل إلّا خلف من تثق بدینه إلّا المحدود بعد توبته».

و أمّا لو عكسنا یعنی تائب را از تحت عمومات در بیاوریم و داخل کنیم تحت معتبره، در این صورت برای عمومات فقط محدودی می ماند که توبه نکرده است، محدودی که توبه نکرده فاسق است خواه محدود باشد یا محدود نباشد، در آنجا محدودیت خصوصیت ندارد، ظاهر روایت این است که مانع بودن محدودیتش است نه فاسق بودنش - فأدخلنا المجمع تحت المعبره يلزم اختصاص الروایات الناهیه بالمحدود غیر التائب و من المعلوم أنّ عنوان المحدودیه - فی هذه الصورة - غیر مؤثر فی ذلك بعد كونه فاسقاً فالفاسق لا يؤتم به من غير فرق بين المحدود و غيره، فيكون النهی عن الإلتزام بالمحدود أمراً لغواً.

نظر استاد سبحانی

من در اینجا دو جواب دارم و در واقع می خواهم کراهت را تقویت کنم.

جواب اول

این فرمایش شما عرف پسند نیست، گاهی علما می گویند بعضی از ادله آبی از تخصیص است مثلاً اگر بگوییم ما مخالف الكتاب هو زخرف إلا خبر الواحد، این تخصیص بردار نیست، یعنی چیزی که زخرف است، تخصیص بردار نیست.

به بیان دیگر لسان روایت آبی از تخصیص است، این آقا چه کرد؟ آدم تائب را از تحت «من تثق بدینه» بیرون کرد و تحت روایات ناهیه داخل نمود، تحت تثق، تخصیص زد و گفت: «صلّ خلف من تثق بدینه، إلا العادل بعد التوبه»، این اصلاً عرفیت ندارد چون می گویند وقتی این آدم عادل است و من تثق بدینه است، تخصیص دیگر معنا ندارد، باید تخصیص عرف پسند باشد، مرحوم شیخ این مسئله را در باب تعادل و تراجیح مطرح می کند و می گوید گاهی برخی از ادله تخصیص بردار نیست، آنگاه این مثال را می زند که: «ما خالف الكتاب فهو زخرف» إلا در یک موردی، این تخصیص معنا ندارد یعنی تخصیص بردار نیست، در ما نحن فیه هم نمی توانیم تائب را از تحت معتبره بیرون ببریم و داخل کنیم تحت روایات ناهیه، و الا- باید معتبره تخصیص بخورد، چه گونه تخصیص بخورد؟ صلّ خلف من تثق بدینه إلا من تثق بدینه و لکنه المحدود، این تخصیص معنا ندارد، اگر «من تثق بدینه» است، بقیه مهم نیست.

ص: ۱۸۱

چه مانع دارد که تحت روایات ناهیه فقط یکی باقی بماند که المحدود غیر التائب باشد، می گوئید در اینجا محدودیت مدخلیت ندارد، چون غیر تائب است، می شود فاسق، می گوئیم در خود روایت داشتیم که شارب الخمر، این برای تاکید است، شارب الخمر موکد است، یعنی ممکن است آدمی باشد که گناهِش کمتر باشد، و شارب الخمر اهمیت بیشتری دارد و گناهِش بیشتر است و لذا بخاطر اهمیتش انگشت روی آن نهاده است و لذا در روایت اصبح بن نباته داشتیم که «و شارب الخمر و المحدود و الأغلف»، شارب الخمر فاسق است، پس چرا گفته؟ از باب اهمیت گفته است و لذا هیچ مانعی ندارد که بگوئیم تحت روایات ناهیه فقط یک فرد باقی مانده است و آن غیر تائب است.

اگر بگوئید این مدخلیت ندارد، می گوئیم: بله! در اصل حکم مدخلیت ندارد اما در تاکید مدخلیت دارد، بنابراین، ظاهراً کراهت اقوی باشد.

پس ما تائب را از تحت عمومات نهی بیرون آوردیم و داخل نمودیم تحت روایت معتبره، و اشکال را هم حل کردیم و گفتیم اگر کسی اشکال کند که این لغو است، ما در جواب گفتیم لغو نیست، بلکه از باب تاکید است. اگر کسی این جمع ما را پذیرفت که فهو المطلوب، و اگر نپذیرفت، «الأصل عدم المشروعه». یعنی اگر شک کردیم که آیا اقتدا جایز است یا جایز نیست؟ الأصل عدم المشروعه، اما به نظر ما نوبت به این اصل نمی رسد، بلکه همان جمعی که ما کردیم بهتر است.

(یلاحظ علیه بأمین:

الأول: أن إبقاء المجمع تحت الروایات الناهیه و تخصیص المعتبره یلزم ان یکون التخصیص أمراً مستغرباً عرفاً فلو قیل صلّ خلف کلّ عادل إلّا العادل الفلانی فرّبما یتلقاه العرف کلاماً غریباً إذ لا وجه لا استثنائه بعد کونه عادلاً ورعاً.

الثانی: لا إشکال فی إخراج المجمع عن تحت الروایات الناهیه و اختصاصها بغير التائب و بقاؤه تحت المعبره و أما لزوم لغویه أخذ المحدود فی الموضوع فغير لازم لأنّ المحدود کسائر الفساق لکن الحرمه فیہ مؤکده نظیره ما ورد فی شارب الخمر ، ففی روایه الاصبغ بن نباته: «سته لا ینبغی أن یؤمنوا الناس... إلى أن قال: و شارب الخمر». و علی ما ذکر فالتائب باق تحت المعبره و خارج عن تحت الروایات الناهیه)

ماهیت و حقیقت عدالت کتاب الصلوه

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ماهیت و حقیقت عدالت

المسأله الثانيه عشر

مسئله دوازدهم یکی از مسائل بسیار مهمی است که آن را در چند جای فقه مطرح کرده اند یکی در نماز جماعت و اینکه یکی از شرایط امام جماعت عدالت است، دیگری هم در کتاب قضا، و ما هنگامی که کتاب قضا را تدریس می کردیم، در باره ی عدالت نیز بحث کردیم، و هکذا در بحث تقلید، و اینکه مجتهد باید عادل باشد.

خلاصه اینکه بحث عدالت در اکثر ابواب فقه مطرح است، مثلاً در صلوات جماعت و در مرجع تقلید، در باب قضا و در باب شهادات.

به بیان دیگر مسئله ی عدالت به قدری مسئله ای گسترده است که برخی ها در این مورد رساله ی مستقلی نوشته اند، مرحوم شیخ انصاری رساله مستقلی در باره عدالت دارند که در ملحقات متاجر آمده است.

حال این پرسش به ذهن انسان می رسد که عدالت چیست؟

دیدگاه صاحب عروه الوثقی در باره ماهیت و حقیقت عدالت

نخست در این زمینه نظر مصنف را می خوانیم تا ببینیم که ایشان عدالت را چگونه تعریف کرده اند

ص: ۱۸۳

متن عروه الوثقی

مرحوم سید در کتاب شریف «عروه الوثقی» چنین تعریف نموده است:

العداله ملكه الاجتناب عن الكبائر و عن الإصرار على الصغائر و عن منافیات المرؤه الداله على عدم مبالاه مرتكبها بالدين، و یکفی حسن الظاهر الکاشف ظناً عن ذلك الملكه.

ایشان عدالت را از مقوله ی ملکه می دانند، باید دانست که صفات انسانی بر دو قسم است، گاهی از قبیل ملکه و گاهی حال است، «حال» یعنی یک حالتی در نفس است که ممکن است امروز باشد، ولی فردا نباشد، مثلاً من امروز به زید علاقه دارم، فردا علاقه ام از او سلب می شود، ولی «علاقه» ملکه نیست، بلکه حالتی است.

مثال

فرض کنید امروز خیری از کسی می بینم نسبت به او علاقمند می شوم، فراد شری از او به من می رسد، نسبت به او بی عقلاقه می شوم، به این می گویند: «حال»، ولی ملکه چیزی است که در دل و در نفس راسخ است و به این زدوی از دل انسان زائل و کنده نمی شود، محبت انسان به اولاد از قبیل ملکه است فلذا به این زدوی از دل انسان زایل و کنده نمی شود، «ملکه» چیزی است در نفس انسان که دارای ثبات است، یعنی به این زدوی از دل او زایل و کنده نمی شود.

بنابراین، عدالت هم ملکه است در نفس که به این زدوی از آن زایل نمی شود.

منتها باید دانست که این «ملکه» از خودش آثاری دارد، یعنی وقتی انسان دارای یک ملکه ای شد، آثاری دارد، عدالت هم اگر ملکه شد، برای خودش آثاری دارد، سه اثر برایش ذکر می کند:

ص: ۱۸۴

الف: کبائر را مطلقاً انجام نمی دهد،

ب: بر صغائر هم اصرار نمی کند،

۳: منافات اموری که خلاف مروت است مرتکب نمی شود، مروت همان جوان مردی است، یعنی عملی که شایسته شأن و مقام او نیست انجام نمی دهد، مثلاً شایسته یک انسان با شخصیت نیست که در حال راه رفتن از کوچه و بازار هویجی را در دست بگیرد و مشغول خوردن بشود، هرچند این کار خلاف شرع نیست، ولی خلاف مروت است.

مرحوم سید سید عدالت را به ملکه تعریف کرد، ملکه در مقابل حال است، حال چیزی است در «نفس» که ثبات ندارد، یعنی می آید و می رود، اما ملکه باقی می ماند و به این زودی از دل انسان زایل نمی شود، البته ملکه همانند عصمت نیست، چون عصمت همیشه هست، ملکه غالباً هست، ولی امکان زوالش وجود دارد، منتها مثل حال نیست که ثبات نداشته باشد.

راه شناخت عدالت

مرحوم سید می فرماید: حسن ظاهر کاشف از ملکه است، «حسن ظاهر» معاشرت را می طلبد، یعنی من با او معاشرت کردم، دیدم که این آدم در زندگی خودش قوانین اسلامی را رعایت می کند، همین حسن ظاهرش (که حتماً معاشرت می خواهد) کاشف از این است که این آدم ملکه ی نفسانی دارد، با این بیانی که ما کردیم، عبارت مرحوم سید روشن شد: «العدالة ملکه- در مقابل حال- أثرها الإجتناح عن الكبائر و عن الإصرار علی الصغائر و عن منافیات المرؤة الدّالة- کلمه ی «الدّالة» صفت منافیات است - علی عدم مبالاه مرتکبها بالدین، و یکفی حسن الظاهر الکاشف ظناً عن ذلک الملکه.

گاهی از اوقات «کاشف قطعاً»، مثل اینکه انسان مدت یکسال با یک نفر هم حجره و هم کاسه باشد، ولی گاهی «کاشف ظناً» است، مثل اینکه انسان با کسی همسایه باشد و رفت و آمد اجمالی داشته باشد و چیزی در این رفت و آمد اجمالی از او نبیند.

ص: ۱۸۵

باید دانست که در باره عدالت سه قول وجود دارد:

۱: العداله: الملكه الباعثه إلى إتيان الواجبات، و ترك المحرمات.

۲: العداله: ترك المعاصي

۳: العداله: ترك الكبائر

ولی اگر در اولی مراد از «ترك المحرمات» المحرمات الكبائر باشد، این بر می گردد به همان معنای سومی.

اما اگر مراد از «ترك المحرمات» اعم باشد، یعنی اعم از كبائر و صغائر باشد، این بر می گردد به معنای دومی، که ترك المعاصی باشد، که هر دو اطلاق دارند.

در هر حال اگر از محرمات تنها كبائر را اراده کردی، سومی است، اما اگر اعم را اراده کردی، می شود دومی، دومی اطلاق دارد، یعنی ترك المعاصی سواء أكان المعصيه صغيره أو كبيره.

کلام شیخ طوسی در کتاب المبسوط

مرحوم شیخ در کتاب مبسوط، مسئله ی عدالت را عنوان کرده و فرموده عدالت با اسلام یکی است، «من أسلم فقد اعتدل» مگر اینکه از او گناهی را مشاهده کنیم، اولین بار است که در میان علمای شیعه یک چنین قولی پیدا شده است که اسلام را مرادف با عدالت دانسته است «و كلّ مسلم عادل إلّا إذا علم منه الخلف» یعنی مادامی که از او خلافتی را ندیدیم، اصل در مسلم عدالت است.

به بیان دیگر قبل از شیخ و بعد از شیخ کسی این قول را نگفته است، حتی مرحوم شیخ بر می گردد به آن قاضی شریک بن عبد الله که از قضات دوران منصور است، قاضی منصور بود و بعد از منصور، قاضی فرزندش مهدی شد، برای هر دو قضاوت کرده، البته مهدی او را عزل کرد، می گوید مسئله ی عدالت به این معنا را شریک بن عبد الله قاضی در آورد و گفت تنها اسلام کافی نیست، علاوه بر اسلام باید تحقیق کنیم و ببینیم که این آدم ثبوتاً هم واقعاً درست است یا نه؟

ص: ۱۸۶

بنابراین؛ شیخ می گوید اثبات کافی است، یعنی همین مقداری که: «أسلم و لم يعلم منه الخلاف»، این برای ما کافی است، فقط کسی که گفت ظاهر کافی نیست و باید واریسی و تفتیش کنیم، شریک بن عبد الله قاضی است که گفت باید در باره شاهد تحقیق کنیم و الا قبل از ایشان صحابه و تابعین اگر کسی شهادت می داد، همین مقداری که مسلمان بود، قول شان را قبول می کردند، البته این ادعای است که شیخ دارد، احتیاج به تحقیق دارد که واقعاً در زمان پیغمبر و بعد از پیغمبر و زمان صحابه و تابعین هر نفری که می آمد در محکمه شهادت می داد، آیا می پذیرفتند و تحقیق نمی کردند؟

ولی این قول شاذی است که مرحوم شیخ در خلاف دارد، یعنی احدی از علمای ما در این نظر با ایشان موافق نیستند و نمی گویند که اصل در مسلمان عدالت است.

بله! اصل در عمل مسلمان صحت است، آن یک مسئله است، فرض کنید شخصی بر میت نماز می خواند، ولی ما نمی دانم که صحیح می خواند یا باطل؟ اصل صحت است، ولی باید دانست که اصالة الصحة در عمل مسلم یک چیز است «و اصالة العدالة فی کل مسلم» چیز دیگری است.

فرمایش مرحوم شیخ در اینجا شبیه قول اهل سنت است که می گویند اصل در صحابه عدالت است، یعنی «کل من رأى النبى صار عادلاً»، مثلاً دیروز فلان کس «کان غیر عادل»، امروز که نبی را دید، «صار عادلاً»، آنها لا اقل در صحابه می گویند، ولی شیخ در کل مسلم این حرف را می زند. اگر حرف شیخ درست باشد، دیگر تفتیش در شاهد لازم نیست حتی در رجال هم تفتیش لازم نیست، چرا؟ کل مسلم فهو عادل حتی يظهر منه الخلاف و حال آنکه شیخ عملاً چنین نبوده است، اما اینکه چرا شیخ در خلاف این حرف را زده است، باید تحقیق شود و دیده شود که ریشه ی فتوای ایشان چیست؟

اما دیگران می گویند مسلمان بودن کافی نیست، و مرادف با عدالت نیست، فلذا اگر کسی شهادت داد، حتماً باید پیگری کنیم که عادل است یا نه؟

حال که این مطلب روشن شد، عمده این است که معنای عدالت را بفهمیم نه شرط بودن عدالت را، چرا؟ چون شرط بودن عدالت در امام جماعت روشن است، حضرت در روایت علی بن ابی راشد فرمود: «صَلِّ خَلْفَ مَنْ تَثِقُ بَدِينَهُ» و از یک مشت افراد نهی نکرد مانند: فاسق، شارب الخمر، کذاب و ...، دراینکه عدالت شرط است، جای بحث نیست، عمده این است که معنای عدالت را درک کنیم، در میان روایات ما، روایت است از ابن ابی یعفور، ایشان روایتی دارد که حضرت در آنجا عدالت را معنا کرده و اگر ما بخواهیم از روایت ابن ابی یعفور استفاده کنیم، باید دو کار را انجام بدهیم، اولاً سند را بررسی کنیم و سپس دلالت را.

بررسی سند روایت ابن ابی یعفور

این روایت را هم مرحوم شیخ در تهذیب نقل کرده و هم صدوق در من لا یحضره الفقیه، سند شیخ مشکل ندارد، اما سند صدوق را صاحب کتاب مفتاح الکرامه خدشه کرده است، یعنی صاحب مفتاح الکرامه در سند این روایت خدشه کرده است، سند روایت این است:

قال (صدوق) فی المشیخه: و ما کان فیه عن عبد الله بن أبی یعفور - شیخ روایت را از کتاب یا از اصل عبد الله بن أبی یعفور گرفته است، گاهی کتاب است و گاهی اصل، یعنی روات ما گاهی کتابی دارند و گاهی اصولی دارند، اصل با کتاب فرق می کند، چهار صد اصل داریم، ولی کتاب از شمارش بیرون است، مرحوم صدوق روایت را از کتاب عبد الله بن أبی یعفور گرفته و سندش را به این کتاب در آخر «من لا یحضره الفقیه» ذکر کرده است، چرا این کار را کرده است؟ برای اختصار، چون اگر بخواهد روایت را از عبد الله بن أبی یعفور نقل کند، یک سطر سند نقل کند، کتاب زخیم می شود، از این رو روایت را مستقیماً از کتاب گرفته و در آخر کتاب سند را نقل کرده، فرض کنید در صد مورد از عبد الله بن یعفور نقل کرده است و اگر بخواهد در هر مورد سند را ذکر کند، سندش دو سطر است، کتاب دویست سطر زیاد می شود، یکبار اینجا می گوئیم عبد الله بن أبی یعفور، در آخر کتاب بنام: «المشیخه»، در آخر مشیخ سندش را ذکر کرده است - فقد رویته عن أحمد بن محمد بن یحیی العطار - کراراً اسم محمد بن یحیی را شنیده اید که می گفتیم محمد بن یحیی العطار قمی شیخ کلینی، ولی این شیخ کلینی است، پسر او شیخ صدوق است، أحمد بن محمد بن یحیی العطار، پدر شیخ کلینی است، پسر شیخ صدوق است، چون شیخ صدوق با کلینی فاصله دارد، کلینی وفاتش در سال ۲۲۹ واقع شده است در حالی که صدوق در سال ۳۸۱ فوت نموده است، قهراً کلینی از محمد بن یحیی نقل می کند، صدوق از پسرش نقل می کند، یعنی عن أحمد بن محمد بن یحیی العطار قمی، صاحب مفتاح الکرامه می گوید: احمد توثیق نشده، اما بقیه ی سند خوب است - عن سعد بن عبد الله قمی متوفای ۲۹۹، یا ۳۰۱ - عن أحمد بن محمد بن أبی عبد الله البرقی - یعنی أحمد بن محمد، أحمد بن محمد بن خالد است، البرقی - عن أبیه پدرش محمد بن خالد است، پسر أحمد بن محمد بن خالد است، پدر محمد بن خالد می باشد - عن محمد بن أبی عمیر، عن حمّاد بن عثمان - کراراً گفته ایم که ابن ابی عمیر فقط از حمّاد بن عثمان می تواند نقل کند نه از حمّاد بن عیسی - عن عبد الله بن أبی یعفور،

مشکلی که صاحب مفتاح الکرامه در سند روایت گرفته این است که أحمد بن محمد بن یحیی توثیق نشده است.

ما در جواب ایشان عرض می کنیم که نجاشی اصلاً ایشان را نقل نکرده، یعنی أحمد بن محمد بن یحیی را اصلاً در رجال نجاشی نیست، چرا؟ چون مرحوم نجاشی فقط آن شخصیت ها را می گوید که دارای کتاب هستند، نه آن روایتی که کتاب ندارند، یعنی روایتی که کتاب ندارند، آنان را اصلاً ذکر نمی کند.

بنابراین، عدم ذکر نجاشی دلیل بر ضعف او نیست، اگر گفته شود که از کجا بفهمیم که نجاشی فقط کسانی را ذکر می کند که دارای کتاب باشند؟

از مقدمه ی کتابش، ایشان در مقدمه ی کتابش دارد که گروهی از اهل سنت به شیعیان اعتراض کردند که شما نه مؤلفی (به صیغه اسم فاعل) دارید و نه مؤلف (به صیغه اسم مفعول) نه مصنفی (به صیغه اسم فاعل) دارید و نه مصنف (به صیغه اسم مفعول) می گوید سید مرتضی به من امر کرد که این کتاب را بنویسم تا مصنفین و مصنفات شیعه را بعد از رحلت رسول خدا تا زمان خود مان را بیاورم، ولذا این کتاب فقط برای علم رجال نیست، بلکه جنبه ی معرف مصنف و مؤلف و مؤلف است، منتها توثیق هم در آن است و الا بیشترین نظر همان اثبات مؤلف و مؤلف است، حتی خیلی زا جاها می گوید: «عربی، لا مولی»، چرا؟ چون شیعه را متهم می کردند که فقط مال عجم است، ایشان اصرار دارد که این «عربی و لیس بمولی»، هر کجا که مولی بگوید یعنی غیر عرب و ایرانی، مولی در «رجال» به معنای عجم و ایرانی است،

گاهی می گویند مرحوم نجاشی متعصب بوده و از این رو اصرار دارد که بگوید «عربی» و حال آنکه حقیقت غیر از این است، یعنی ایشان متعصب نبوده است بلکه می خواسته بگوید که اسلام ولادتش در ایران نیست، بلکه ولادتش در مکه و مدینه و سپس در عراق است.

مرحوم شیخ هم در فهرست ذکر نکرده است، چون فهرست هم با همین انگیزه نوشته شده است، یعنی برای این نوشته شده است تا مؤلف (به صیغه اسم فاعل) و مؤلفات شیعه را نشان بدهد، توثیق جنبه ی درجه دوم بوده است و چون جناب أحمد بن محمد بن یحیی کتابی ندارد، قهراً او را ذکر نکرده.

بله! در رجال او را ذکر کرده است، اما توثیق نکرده است.

ممکن است همین سبب شده باشد که صاحب مفتاح الکرامه در سند این روایت خدشه کند، ولی این هم نکته دارد، چون شیخ در رجالش فقط می خواهد طبقات رجال را معرفی کند، اهل سنت طبقات دارد مانند طبقات ابن سعد، ایشان هم می خواهد طبقات شیعه را از زمان رسول خدا تا زمان خودش معرفی کند، نظرش جمع طبقات است، جرح و تعدیلش جنبه ی دوم است و لذا خیلی از اسباط هستند که شیخ آنان را توثیق نکرده است چون غرضش توثیق نبوده بلکه جمع طبقات بوده است، ولی لذا شناخت شیعه فقط با طبقات روشن می شود، طبقات یعنی رجالی که شیعه بوده اند در عصر رسول خدا، یا در عصر امیر المؤمنان و سایر ائمه علیهم السلام زندگی می کردند.

در هر حال نظرش یکنوع عرض طبقات است، بنابراین، اگر ما دیدیم که مرحوم شیخ در فهرست نقل نکرده، نباید فوراً راوی را متهم کنیم، چون فهرست برای عرض مؤلفات است، و اگر هم شیخ در رجال ذکر کرده و جرح تعدیلی نکرده است، چون غرض اهمش عرض طبقات است.

بنابراین، این مشکل نیست، پس چطور بگوییم این راوی ثقه است؟ ما وقتی می بینیم که بزرگان از او نقل می کنند، اول صدوق می گوید: حدّثنی أحمد بن محمد بن یحیی (رضی الله عنه) یا تعبیر دیگر می کند و از او به عظمت یاد می کند، اینها همه دلالت بر جلالتش می نماید.

علاوه براین، التلعکبری که از فقیهان بزرگ است، از او نقل روایت می کند، و هکذا حسین ابن عبید الله الغضائری (که پدر أحمد بن حسین بن غضائری است) نقل روایت کرده.

بنابراین، نقل اعظم حاکی از آن است که جناب أحمد بن محمد بن یحیی رجل ثقه است، «فالروایه صحیحه لأنّ رجالها ثقات و لا غبار فی السند».

تا کنون بحث در سند مرحوم صدوق بود.

اما سند شیخ، سند شیخ هیچ اشکالی ندارد.

و أمّا سند الشيخ إلی محمد بن أحمد بن محمد بن یحیی (الأشعری صاحب النوادر)

فقد قال الشيخ فی المشیخه: و ما ذکرته فی هذا الكتاب عن محمد بن أحمد بن یحیی الأشعری این همان محمد بن أحمد بن یحیی اشعری صاحب نوادر الحکمه است) فقد أخبرنی به الشيخ أبو عبد الله (المفید)، و الحسين بن عبید الله (الغضائری) و أحمد بن عبدون (ابن الحاشر) کلّهم عن أبي جعفر محمد بن الحسين بن علی بن سفیان (البزوفری)، عن أحمد بن أدریس - أحمد بن إدريس، همان أبو علی الأشعری است - عن محمد بن أحمد بن یحیی (صاحب النوادر الحکمه)،

باید دانست که مرحوم صدوق از أحمد بن محمد بن یحیی نقل کرده، اما مرحوم شیخ اصلاً از أحمد بن محمد بن یحیی نقل نکرده است، بلکه از محمد بن أحمد بن یحیی الأشعری نقل کرده، اصلاً شیخ اول صدوق، غیر از شیخ اول مرحوم شیخ است، ایشان (صدوق) اصلاً روایت را از أحمد بن محمد بن یحیی گرفته است، اما شیخ اصلاً در سندش أحمد بن محمد بن یحیی نیست، بلکه در سندش محمد بن أحمد بن یحیی اشعری قمی صاحب (نوادر الحکمه) است.

پس صدوق از أحمد بن محمد بن یحیی نقل می کند، اما مرحوم شیخ از محمد بن أحمد بن یحیی اشعری قمی صاحب نوادر الحکمه نقل می کند، فلذا اصلاً در سند شیخ کلمه ی أحمد بن محمد بن یحیی نیست، فالروایه معتبره، اولاً سند صدوق را درست کردیم و سند شیخ که اصلاً اشکالی ندارد.

متن روایت عبد الله بن أبي يعفور

عن عبد الله بن أبي يعفور، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام:

١: «بم تعرف عداله الرجل بين المسلمين حتى تقبل شهادتهم لهم و عليهم؟ معلوم می شود که در شاهد عدالت شرط است.

فقال:

٢: «أن تعرفوه بالستر (به کسر سین) والعفاف، و كفّ البطن و الفرج و اليد و اللسان».

٣: «و يعرف باجتناّب الكبائر التي أوعد الله عليها النار من شرب الخمر و الزنا و الرّبا و عقوق الوالدين و الفرار من الزحف» - از جهاد فرار کند-

٤: «و الدّلاله علی ذلك - این کلمه ی «و الدّلاله علی ذلك» - دلیل بر این است که آن دو فقره ی قبلی در مقام بیان ثبوت است، یعنی در مقام بیان معنای عدالت است، ولی این (فقره ی سوم) در مقام اثبات است، آن دو فقره ی قبلی در مقام بیان ثبوت و واقع عدالت است، اما فقره ی سوم در مقام بیان کاشف است) کله أن یکون ساتراً لجمیع عیوبه، حتی یحرم علی المسلمین ما وراء ذلك من عثراته و عیوبه و تفتیش ما وراء ذلك و یجب علیهم ترکیته و إظهار عدالته فی الناس، و یکون منه ا لتعاهد للصلوات الخمس إذا واطب علیهنّ، و حفظ مواقیتهن بحضور جماعه المسلمین، و أن لا یختلف عن جماعتهم فی مصلاهم (از جماعت مسلمین تخلف نکند مگر بخاطر مرض) إلا من علّه (مرض)

ص: ۱۹۲

فإذا كان كذلك لازماً لمصلاًه عند حضور الصلوات الخمس، فإذا سئل عنه في قبيلته و محلته، قالوا: ما رأينا منه إلا خيراً، مواظباً على الصلوات، متعاهداً لأوقاتها في مصلاًه، فإن ذلك يجيز شهادته و عدالته بين المسلمين...» الوسائل: ج ۱۸، الباب ۴۱ من أبواب الشهادات، الحديث ۱.

بررسی دلالت حدیث عبد الله بن ابي يعفور

ما باید این حدیث را پالایش کنیم، یعنی آنجایی را که برای ما بزننگاه است در بیاوریم، چون همه فراز های این حدیث برای ما بزننگاه نیست، آن چیزی که باید فقیه روی آن فقره ها کار کند در بیاورد و من این کار را کردم:

۱: «بم تعرف عداله الرجل بين المسلمين» آیا راوی از واقعیت عدالت سوال می کند یا از کاشف؟ از کاشف سوال می کند، ولی حضرت ابتدا جواب کاشف را نمی دهد، بلکه اول حقیقت عدالت را معنا می کند، آنچه که سبب می شود که شراح این حدیث اشتباه کنند، این است که می گویند سوال سائل از حقیقت عدالت نیست، بلکه از کاشف است، کاشف، یعنی چراغی که ما را به عدالت معرفی کند، این حرف در جای خودش درست است، یعنی سوال سائل از کاشف است، ولی امام علیه السلام در مقام جواب نخست حقیقت عدالت را بیان می کند، یعنی حضرت در فقره ی دوم و سوم جواب سائل را فرموده است بلکه حقیقت عدالت را بیان کرده و فرموده است:

۱: «أن تعرفوه بالستر والعفاف، و كفّ البطن و الفرج و اليد و اللسان»

۲: «و يعرف باجتناّب الكبائر التي أوعده الله عليها النار من شرب الخمر و الزنا و الربا و عقوق الوالدين و الفرار من الزحف»، این تعریف ها جنبه ی طریقی دارد نه جنبه ی وصفی، در واقع «أن تعرف» جنبه ی طریقی دارد، یعنی آدمی که ساتر دارد، عفت دارد، کف بطن و فرج، یا کف ید و لسان دارد و از چیزی های که خداوند نسبت به آنها وعده آتش داده اجتناب می کند، یک چنین آدمی عادل است و صفت عدالت را داراست.

ممکن است سوال کنید که از کجا بفهمیم که فقره ی دوم و سوم در مقام بیان کاشف نیست، بلکه در مقام بیان حقیقت عدالت است؟

از فقره ی چهارم می فهمیم، چون در فقره ی چهارم می فرماید:

۴: «و الدّلاله علی ذلک کله أن یکون ساتراً لجمیع عیوبه»

بنابراین، روایت در دو مرحله بحث می کند:

الف: در حقیقت عدالت، ب: راه کشف عدالت است، یعنی عدالت را از چه طریق و راهی می توانیم کشف کنیم.

رساله های که در باره ی عدالت نوشته شده اند مراجعه کنید، می بینید که آنان زیاد راجع به آن بحث کرده اند، ولی بحث های شان گویا و روشن نیستند و به درد تدریس ما نمی خورند، آنکه می تواند گویا و روشن باشد، همان است که من آورده ام، یعنی از میان فرمایشات بزرگان، این چند بخش را گرفته ام و گفته ام سوال سائل از کاشف است، ولی جواب امام علیه السلام در فقره ی دوم و سوم از کاشف نیست، بلکه از حقیقت عدالت است، اما در فقره ی چهارمی جواب امام علیه السلام از کاشف است.

۴: «و الدّلاله علی ذلک علی ذلک کله أن یکون ساتراً لجمیع عیوبه، و یکون منه التّعاهد للصلوات الخمس».

پس روایت یک روایت متشابه و مجمل نیست، یعنی اگر انسان جاهای حساس روایت را جدا کند، هم سوال سائل روشن است و هم معنا و حقیقت عدالت در آن ذکر شده است.

ماهیت و حقیقت عدالت کتاب الصلوه

Your browser does not support the audio tag

موضوع: ماهیت و حقیقت عدالت

مرحوم آیه الله بروجردی در حدود یک هفته در باره این حدیث (حدیث ابن ابی یعفر) بحث کرد، بالأخره این حدیث از احادیث مهم است، از این رو باید در آن دقت شود، من عصاره آنچه را که اساتیدم یاد گرفته ام در اینجا آورده ام، منتها به صورت سهل التناول.

ص: ۱۹۴

بنابراین، باید حدیث را از نو بخوانیم، روای سوال می کند:

۱: «بم تعرف عداله الرّجل بین المسلمین حتّی تقبل شهادتهم لهم و علیهم؟»

راوی در اینجا از کاشف و اماره بر عدالت سوال می کند، ولی حضرت فوراً از آنجا جواب نمی دهد بلکه از حقیقت عدالت را (که ملکه است) در دو بخش تفسیر می کند و می فرماید:

۲: «أن تعرفوه بالستر به كسر سين، به معنای حیا ست- والعفاف عفاف هم عبارت از این است که انسان بالذات خود داری کند از قبايح-، و كَفَّ البطن و الفرج و اليد و اللسان»

۳: «و يعرف باجتنا ب الكبائر التي أوعد الله عليها النار من شرب الخمر و الزنا و الرِّبا و عقوق الوالدين و الفرار من الزحف».

حقیقت عدالت در این دو بخش خلاصه شده است:

الف: انسانی باشد معروف به ستر و عفاف و كَفَّ بطن از قبايح،

ب: علاوه بر این، از گناهانی که در قرآن یا سنت به آن وعده آتش داده شده اجتناب کند.

ما معتقدیم که این دو فراز، جواب سوال سائل نیست، بلکه مربوط است به بیان حقیقت عدالت، چرا؟ بخاطر چهارمی، چون در فراز چهارمی می فرماید:

«و الدلالة على ذلك كله أن يكون ساتراً لجميع عيوبه»، در چهارمی کلمه ی دلالت را به کار می برد و حال آنکه در دومی و سومی کلمه ی «عرفان» را به کار برده است، در فراز چهارم و پنجم جواب سائل را می دهد و می فرماید دو راه برای شناخت عادل است:

الف: أن يكون ساتراً لجميع عيوبه»، یعنی عیب های او مستور باشد.

ب: و يكون منه التعاهد للصلوات الخمس». دیگر اینکه این آدم در جماعت مسلمین حاضر بشود، فلذا ما (بر خلاف دیگران) این حدیث را این گونه معنا می کنیم.

به بیان دیگر ما معتقدیم که حضرت متوازن صحبت کرده است، یعنی هر چند سوال سائل از اماره و کاشف است، ولی حضرت مصلحت دیده که ابتدا حقیقت عدالت را برای او روشن کند و سپس اماره و کاشف آن را بیان نماید.

بنابراین، فراز دوم و سوم در بیان حقیقت عدالت است، اما چهارمی و پنجمی راجع به دلیل و کاشف بر آن حقیقت است، دلیل من این است که حضرت بیانش را عوض می کند، یعنی در دومی و سومی کلمه ی عرفان را به کار می برد و حال آنکه در چهارمی و پنجمی کلمه ی دلالت را به کار برده است، معلوم می شود که دومی و سومی برای بیان حقیقت عدالت است، چهارمی و پنجمی برای بیان اماره و کاشف است.

توضیح مطلب

إذا علمت ذلك فلنرجع إلى توضيح الفقرة الثانية و الثالثة، فنقول: قوله: «أن تعرفوه بالستر به كسر سين، به معنای حیا است- فالستر فيها بمعنى الحياء، و فى اللسان: رجل مستور، و ستير أى عفيف، و يقال ما لفلان ستر و لا حجر، فالستر: الحياء، می گویند فلانى نه حیا دارد و نه عقل، «حجر» به معنای عقل است، فالستر: الحياء، و الحجر: العقل. والعفاف عفاف هم عبارت از این است که انسان بالذات خود داری کند از قبایح، یعنی از چیز های که نزد عقلا زشت و قبیح است پرهیز کند، چیز های که نزد عقلا زشت است عبارتند:

۱: شکم خوارگی، یعنی آدمی است که فقط بنده ی شکم است.

۲: بنده فرج و شهوت است،

۳: دستش به سوی اموال مردم دراز است.

۴: زبانش به عرض و آبروی مردم دراز است، هر چهار تا در حقیقت مفهوم عفاف را برای ما روشن می کند.

پس ما با این بیان خود در حقیقت فقره ی دوم را روشن کردیم.

آنگاه حضرت فقره ی دوم را بیان می کند و می فرماید:

«و يعرف باجتنب الكبائر التي أوعده الله عليها النار من شرب الخمر و الزنا و الرِّبا و عقوق الوالدين و الفرار من الزحف».

در فقره ی دومی محرمات عقلانیه را بیان می کند که شرع هم موافق است، در فقره ی سوم محرمات شرعی را بیان می نماید.

در واقع امام صادق علیه السلام در یک عبارت کوتاه توانسته است که برای ما حقیقت عدالت را معنا کند و بفرماید حقیقت عدالت قائم به این است که اولاً- حیا داشته باشد، ثانیاً از قبائح عقلانی اجتناب کند، ثالثاً از چیزهای که خدا حرام کرده اجتناب کند، یعنی

پایه ی عدالت حیا است، پایه عدالت اجتناب از قبائح عقلانی است و نیز پایه ی عدالت اجتناب از محرماتی است که خدا وعده ی آتش داده است مانند: ربا، ترک صلوات و ...،

حیا مقدمه ی آنها است، یعنی آدمی که حیا داشته باشد، سبب می شود که به دنبالش این چیزها بیاید، اما عفاف است، عفاف از عفت است، قرآن در این زمینه بهترین تعبیر را دارد و می فرماید کسانی هستند که تمکن مالی دارند فلذا زن می گیرند، ولی افرادی هم وجود دارند که فاقد تمکن مالی می باشند و توان زن گرفتن را ندارند، از خود عفت به خرج می دهند، عفت خودرایی از چیزهای است که انسان برایش کاری میسوری نیست، عفت غیر از غیر «ستر» است، ستر به معنای حیا است، عفت در حقیقت خود داری از کارهای قبیح یا کارهای که نمی تواند «ولیتعفف الذین لا یجدون نکاحاً».

پس تا اینجا با حقیقت عدالت آشنا شدیم، و من هنا یعلم، آیا عدالت ملکه است یا اینکه یک حالت نفسانی است که می آید و می رود، مثلاً الآن از چیزی ترسیدم، دو ساعت دیگر این ترسم از بین می رود.

اما ملکه این گونه نیست، بلکه ریشه در نفس انسان دارد و به این زودی از نفس زایل و کنده نمی شود.

عدالت از منظر صاحب جواهر

اما صاحب جواهر بسیار خودش را به آب و آتش زده تا عدالت را از قبیل ملکه نداند، ولی به نظر ما عدالت از قبیل ملکه است، «ستر» به معنای حیاست، حیا از قبیل ملکه است نه از قبیل حالت. البته حیا هم دارای مراتبی است، یعنی کم و زیاد دارد.

عدالت یک ملکه و حالت خدا ترسی است که انسان را از ارتکاب بر کبائر و اصرار بر صغایر باز می دارد.

بنابراین، ما عدالت را از قبیل ملکه می دانیم، چون ستر به معنای حیاست، عفاف ملکه است، قهراً باید در درون انسان یک واقعیتی باشد که او را از این کارها باز بدارد.

فرق عادل با معصوم

فرق عادل و معصوم علیه السلام این است که در معصوم مطلقاً ممکن نیست که گناه کند، اما عادل ممکن است گاهی گناه کند، مثلاً غیبت کند یا غیبت را گوش بدهد، اما این عمل بر خلاف فطرتش است، عمل را انجام می دهد، و لی فوراً پشیمان می شود، افرادی هستند که مثل ریگ دروغ می گویند بدون اینکه پشیمان بشوند یا در ته دل ناراحت بشوند، در مقابل افرادی هم داریم که هر گاه دروغ بگویند، در عین حال در درون شان انفعال احساس می کنند، این عدالت است، آدمی که مثل ریگ دروغ می گوید بدون اینکه پروا داشته باشد، این اصلاً عادل نیست.

ص: ۱۹۸

ولی انسان عادل ممکن است یک روزی هم یک دورغی بگوید یا یک غیبتی بکند، یا یک کار خلافی را هم انجام بدهد، اما هم موقع عمل از درون ناراحت است و هم بعد از عمل نادم و پشیمان است و هذا هو الفرق بين المعصوم و العادل، معصوم یک علم الهی دارد که او را در مقابل گناه بیمه می کند.

مثلاً اگر کسی را به یک ستونی ببندند و به او بگویند اگر به نامحرم نگاه کردی، حتماً اعدام می شوی، آیا یک چنین آدمی نگاه می کند یا نه؟ حتماً نگاه نمی کند، چون می داند که نگاه کردن همان و اعدام شدن همان.

معصوم یک چنین حالتی دارد و به تعبیر بهتر یک چنین علمی به واقعیات دارد، به گونه ای که آتش را می بیند، جنهم و بهشت را هم می بیند، در مقابل گناه بیمه است و لذا ما عصمت را از مراحل علم معصوم می دانیم یعنی علم به عواقب گناه.

اما انسان عادل یک چنین علمی ندارد، بلکه یک ملکه دارد که نود درصد یا کمتر و بیشتر دور گناه نمی گردد، ولی گاهی پایش می لزد و مرتکب گناه می شود، اما هنگام گناه دوتا اثر دارد، اولاً یکنوع حالت انفعالی در خود احساس می کند و می بیند که مرتکب خلاف می شود، بر خلاف آدم های که سرمایه و کار شان دروغ است و از دروغ گفتن شان کیف می کنند و لذت می برند، ولی آدم عادل ممکن است دروغ بگوید، اما از درون ناراحت، و بعداً پشیمان می شود.

فقره ی چهارم روایت

۴: «و الدلالة على ذلك على ذلك كَلَهُ أَنْ يَكُونَ سَاتِرًا لِجَمِيعِ عَيْبِهِ، وَ يَكُونُ مِنْهُ التَّعَاهُدُ لِلصَّلَوَاتِ الْخَمْسِ»

ص: ۱۹۹

سوال من این است که حضرت برای شناخت عادل، چرا دو راه معین کرده یا یک راه دو شاخه؟

جواب

چون گناهان انسان دو نوع است:

الف: گناهانی که در خلوت و در درون خانه صورت می گیرد، به گونه ای که دیگران نمی فهمند که آیا این آدم مرتکب گناه می شود یا نمی شود؟

حضرت می فرماید همین مقداری که بروز نکند کافی است، یعنی یا عیب ندارد و گناه نمی کند یا اگر هم عیب داشته، ولی بروز نکند کافی است، زیرا راهی بر اطلاع و پی بردن نداریم، از طرفی تفتیش عورات مردم حرام است، چیزهای که در درون خانه افراد صورت می گیرد، دیگران حق ندارند که تفتیش کنند تا ببینند که فلان کس در درون خانه اش چه می کند، تفتیش در این موارد حرام است، حضرت در یک چنین جایی می فرماید شما مکلف به واقع نیستید، همین مقداری که پوشش دارد کافی است، یعنی یا ندارد یا اگر دارد، تحت پوشش است کافی است.

ب: بعضی از گناهانی داریم که انسان می تواند درک کند که آیا این آدم انجام می دهد یا نه، مانند نماز، «نماز» از چیزهایی است که مربوط به خانه نیست، و لذا در قسمت دوم می فرماید اقلأ این آدم در نماز جماعت حاضر بشود تا دیگران بفهمند که این آدم این اعمال را انجام می دهد.

پس اعمال انسان بر دو قسم است: قسمی که در خلوت و درون خانه انجام می گیرد، در اینجا تفتیش حرام است مگر اینکه یک مصلحت برتری باشد و حاکم شرع هم اجازه بدهد «و الدلالة على ذلك على ذلك كلة أن يكون سائراً لجميع عيوبه»،

یعنی همین که ندیدیم برای ما کافی است.

قسم دیگر از گناهان داریم که راه بر آنها داریم، مثلاً- نمی دانیم که فلان کس مصلی است یا مصلی نیست، یعنی نماز می خواند یا نمی خواند، اقلأ ببینیم که آیا در نماز جماعت حاضر می شود یا حاضر نمی شود؟

یک کسی که اصلاً در جماعت و مراسم عبادی حاضر نمی شود، به او نمی توان عادل گفت، چون لعل که اصلاً مصلی نباشد و نماز نخواند.

اما اینکه زکات و حج را نگفته، علتش این است که زکات را حاکم شرع می گیرد، حج هم در تمام عمر یک مرتبه واجب می شود آنهم برای کسانی که استطاعت پیدا کنند.

در هر صورت ما روایت این گونه معنا کردیم.

نعم أن صاحب الجواهر أتعب نفسه في نقد هذه النظرية عدالت را از قبیل ملکه نمی داند- وبسط الكلام، و أكثر ما ذكره غير تام بالنظر إلى ما ذكرنا. فما هو المنقول عن العلماء و الشهدين من تفسير العدالة بالملکه و أن حسن الظاهر كاشف عنه هو المتعین .

فقد خرجنا بالنتيجة التالية: أن العدالة ملکه نفسانية تقوم بالستر (حيا) والعفاف و امتلاك البطن و الفرج و اليد و اللسان عن الخروج عن حد الاعتدال، كما أنها تقوم بالاجتناب عن الكبائر التي أوعده الله عليها النار.

و لا يصل الإنسان إلى هذا المقام إلا إذا كان فيه ملکه تصدّه عن القبائح العقلية (العقلانية) و الشرعية.

و التعبير بالكفّ و الاجتناب دليل على أن ابتعاد الإنسان عن القبائح و المعاصي لا لعدم قدره على الاقتراف أو لعدم وصول اليد إليها، بل لوجود ملکه تصدّه عن القبيح و الحرام رغم كونه قادراً على اقتراف هذه الأعمال لكنّه يكون في منأى (بعد) عنها.

ص: ۲۰۱

ما تا اینجا روایت ابن اُبی یغفور را معنا کردیم، و تنها دلیلی که در روایات ما راجع به تفسیر عدالت آمده، همین روایت است.

بله! یک مشت روایاتی داریم که این روایت را توضیح بیشتر می دهد و ما آنها را در جلسه ی آینده خواهیم خواند.

ماهیت و حقیقت عدالت کتاب الصلوه

Your browser does not support the audio tag

موضوع: ماهیت و حقیقت عدالت

همان گونه که می دانید، روایت ابن یغفور در دو مرحله تفسیر شد، یک مرحله در باره حقیقت و واقعیت عدالت بود و اینکه حقیقت عدالت چیست، مرحله دوم راه شناخت واقعیت و حقیقت آن بود و اینکه عدالت را از چه طریق و راهی می توان شناخت؟

از نظر ما فراز دوم و سوم مبین حقیقت عدالت است، اما فراز چهارم و پنجم متضمن شناخت این واقعیت می باشد.

دیدگاه صاحب جواهر

مرحوم صاحب جواهر در کتاب صلوات در باره این حدیث خیلی بحث می کند و خودش را بالا و پایین می زند تا ثابت کند که عدالت از قبیل ملکه نیست، و یکی از اشکالاتش این است که اگر عدالت را از قبیل ملکه بگیریم، دستگاه قضائی کند می شود، جماعت کند می شود، زیرا کسانی که متلبس و متحلی به این ملکه می باشند خیلی قلیل هستند، قهراً نمی شود دستگاه قضائی را تعطیل کنیم.

اشکال استاد بر دیدگاه صاحب جواهر

باید دانست که پندار ایشان (صاحب جواهر) درست نیست، چون راهی را که امام علیه السلام معین کرده، شناخت عادل خیلی آسان شده و اکثر افراد محکوم به عدالت می شوند.

البته «العلم عند الله»، ولی راه و طریق همان طریق و راه چهارم و پنجم است که می گوید عیوب شان پنهان و در جماعات هم حاضر باشند و چنین افرادی کم نیستند، یعنی افراد زیادی داریم که عیب شان پنهان است و شهود در جماعات دارند.

ص: ۲۰۲

پس آن گونه هم نیست که اگر عدالت را از مقوله ی ملکه بدانیم، دستگاه قضائی تعطیل شود یا دستگاه شهود تعطیل بشود، بلکه طریقی که امام معین کرده آسان است و فراوان.

سوال

آیا روایت فقط منحصر به روایت ابن اَبی یَعفور است یا در این زمینه روایات دیگری هم داریم؟

جواب

در جواب باید عرض کنم که روایت منحصر به روایت ابن اَبی یَعفور نیست، بلکه در این زمینه روایات دیگری نیز داریم که خواهیم خواند، منتها باید توجه کنید روایاتی که می خوانیم می خواهند حقیقت عدالت را بیان کنند یا طریق معرفت آن را؟ در این جهت دقت کنید.

اینک می پردازیم به بررسی روایات

۱- روایت سماعه بن مهران

روی سماعه بن مهران عن اَبی عبدالله علیه السلام قال: «قال من عامل الناس فلم یظلمهم - چند سال است که با مردم معامله نموده بدون اینکه به آنان ستم روادارد - و حدثهم فلم یکذبهم - چند تا قصه نقل کرده بدون اینکه دروغ بگوید - و واعدهم فلم یخلفهم - وعده کرده بدون اینکه در آن تخلف کرده باشد - کان ممن حرمت غیبه و کملت مروؤته و ظهر عدله، و وجبت اُخوته». الوسائل: ج ۵، الباب ۱۱ من أبواب صلاة الجماعة، الحدیث ۹.

آیا اینکه معامله کرد و ستم نکرد، یا خبر داد و دروغ نگفت، یا وعده کرد و عمل کرد، این محقق معنای عدالت است یا طریق برای شناخت عدالت؟

طریق است برای شناخت عدالت، یعنی معلوم می شود که این آدم یک آدم مرتب و متشرع است.

ص: ۲۰۳

ما رواه أحمد بن عمر الطائي عن أبيه عن الرضا(ع) عن علي(ع) قال: قال رسول الله(ص): «من عامل الناس فلم يظلمهم و حدّثهم فلم يكذبهم، و وعدهم فلم يخلفهم، فهو ممن كلمت مروؤته وظهرت عدالته و وجبت أخوته و حرمت غيبته». الوسائل: ج ۱۸، الباب ۴۱ من أبواب الشهادات، الحديث ۱۵.

۳: روایت عبد الله بن سنان

ما رواه عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «ثلاث من كُنَّ فيه اوجبت عليه أربعاً على الناس: من إذا حدّثهم لم يكذبهم، و إذا و عدهم لم يخلفهم، و إذا خالطهم لم يظلمهم، و جب أن يُظهِروا في الناس عدالته و تظهر فيهم مروؤته، و أن تحرم عليهم غيبته، و ان تجب عليهم اخوته». الوسائل: ج ۱۸، الباب ۴۱ من أبواب الشهادات، الحديث ۱۶.

یعنی اگر در کسی این صفت باشد، مردم باید چهار مسئله را در حق او رعایت کنند، آن سه صفت عبارتند:

الف: هرگاه خبری را برای مردم نقل کرد، دروغ نگوید (إذا حدّثهم لم يكذبهم) ،

ب: هرگاه به آنان وعده داد، نسبت به آن تخلف نکند (و إذا و عدهم لم يخلفهم).

ج: هرگاه با مردم معاشرت نمود، نسبت به آنان ظلم و ستم روا ندارد (و إذا خالطهم لم يظلمهم).

هر کس این صفات را دارا بود، چهار حق بر گردن مردم پیدا می کند و آن چهار حق عبارتند از:

۱: بر مردم واجب است که او را در میان جامعه به عنوان عادل معرفی کنند (و جب أن يُظهِروا في الناس عدالته).

۲: او را به عنوان یک انسان جوانمرد شناسانند (و تظاهر فیهم مروّته).

۳: غیبتش بر مردم حرام است (و آن تحرّم علیهم غیبته) ،

۴: دوستی با او بر مردم لازم است (و ان تجب علیهم اخوته).

این سه روایت نمی خواهند عدالت را معنا کنند، بلکه طریق و راه شناخت عدالت را معرفی می کنند، و از اینجا معلوم می شود که فرمایش صاحب جواهر (که می گوید اگر عدالت را از قبیل ملکه بدانیم، قضا تعطیل می شود) درست نیست، بلکه این ما هستیم که سخت گیریم، یعنی در شناخت عادل خیال می کنیم که همگی باید همانند شیخ انصاری باشند، بلکه همین مقداری که در معاشرت عییش مستور باشد و در ظاهر هم واجبات را انجام بدهد، انسان می تواند پشت سر او نماز بخواند فلذا خیلی مشکل نیست.

ما هو مفاد هذه الروایات

إن الروایات المتقدمة بصدق بیان الطريق إلى تحلّي الرجل بوصف العدالة و لیست بصدق بیان مفهومها و واقعها، و مرجعها إلى ما عرفته من موثقه ابن أبی یعفر و ذلك لأنّ الإنسان إذا وقف علی أن الرجل لا یکذب و لا یخلف و لا یظلم فیکون هذا دلیلاً علی تحلّي الرجل بمبدأ خاص (مبدأ، یعنی ملکه، معلوم می شود که این آدم ریشه دارد) یسوقه إلى هذا الأمر و إلاّ لما کانت حیاة علی و تیره واحده (اینکه یکنواخت است، یعنی دروغ نمی گوید، خلاف وعده عمل نمی کند، معلوم می شود که در دل یک باز دارنده ای دارد، اگر قوه ی باز دارنده نداشته باشد، گاهی ظلم می کند و گاهی ظلم نمی کند) بل یظلم تاره و لا یظلم أخرى و هكذا سائر الأفعال.

ص: ۲۰۵

و بعباره أُخرى: أنّ حسن الظاهر فى المعاشره، المتحقّق(صفت حسن است) بترك الظلم و الكذب و الخلف طريق إلى تحلى الرجل بمبدأ نفسانى يسوقه إلى هذا العمل على و تيره واحده.

دو مطلب ديگر در باره عدالت باقى مانده كه بايد بيان شود:

برخى از علما در تعريف عدالت گفته اند كه عدالت عبارت است از: ترك منافايات مروؤت، و حال آنكه در روايت ابن أبى يعفور يك چنين چيزى نداشتيم.

نخست بايد بينم كه ترك منافيات مروؤت چيست؟

مى فرمايند كار هاى كه عقلا آنها را زشت مى دانند و نمى پسندد، مثل اينكه يك طلبه و اهل علم لباس افسرى بپوشد، يا كروات بزند، يا جندى و افسر، لباس روحانى بپوشد، عرف اين كار را نمى پسندند، يك موقع ضرورت ايجاب مى كند، آن مسئله ي ديگرى است مانند زمان جنگ، در اينجا مانع ندارد كه روحانى لباس جندى بپوشد و شايد مستحب هم باشد.

اما در شرائط عادى و معمولى كه كار ها تقسيم شده، به اين معنا كه يكى قاضى است، ديگرى معلم، سومى افسر و ...، يعنى هر كدام براى خود شئونى دارند، در يك چين وضعيتى، اگر يكى بخواهد اداء ديگرى را در بياورد، اين كار خلاف مروؤت است و عرف آن را نمى پسندند. مروؤت به معناى جوانمردى است و مراد از آن اين است كه انسان كارى نكند كه عرف آن را نمى پسندند بلكه زشت مى دانند، مثلاً هويج را روى دست بگيرد و در كوچه و بازار مشغول خوردن بشود، اين كار هر چند حرام نيست، ولى خلاف مروؤت و خلاف آداب عرف و جامعه است.

ص: ۲۰۶

یا سوار مرکبی بشود که عاری است و پالان ندارد، این حرام نیست ولی از نظر عرف این کار زشت است و آن را قبیح می شمارند، آقایان این مثال ها را می زنند.

مناقشه ی استاد

ولی من در این مثال ها مناقشه دارم و می گویم این امور به حسب عرف و آداب هر جامعه متفاوت است (یختلف باختلاف البیئه)

مثلاً در زمان های قدیم اگر کسی پیش یک آدم بزرگ و متشخص می رفت، باید حتماً کلاه خود را سر می کرد، یعنی بدون کلاه یا برداشتن کلاه زشت بود. ولی الآن عکس است، بلکه کلاه گذاشتن خلاف آداب معاشرت است، بلکه باید کلاه را برداری در کنار خود بگذاری، عرفیات یکنواخت نیستند و لذا در روایات داریم که پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله گاهی بر استر بدون جهاز سوار می شدند، شرائط فرق می کند، شاید در آن زمان این مسئله رسم بوده، ولی در زمان ما رسم نیست.

بنابراین، باید این عرفیات را تابع محیط بدانیم و لذا ما در کتاب حسن و قبح عقلی این مسئله را حل کردیم و در آنجا گفتیم که حسن و قبح عقلی غیر از حسن و قبح عرفی و عقلانی است، چون حسن و قبح عقلی در همه جا یکسان است، این منطقه و آن منطقه ندارد، این عرف و آن عرف نمی شناسد.

بر خلاف حسن و قبح عرفی که به حسب هر منطقه و محیط فرق می کند.

البته این حرف درست است، آدمی که این گونه سبک و فاقد شخصیت باشد، این کاشف از این است که یکنوع کاستی و کمبود دارد و حاکی از این است که این آدم در زندگی عقل، خرد و درکش کم است و لذا نسبت به محرّمات هم ممکن است پروا نداشته باشد، آدمی که نسبت به این گونه مسائل بی پروا است، بعید نیست که نسبت به مسائل دیگر هم بی پروا باشد.

ص: ۲۰۷

بنابراین، اگر علما گفته اند ترک منافیات مروءت، بخاطر همین است.

البته در روایت ابن اُبی یعفور نیامده است، ولی نیامدن دلیل نیست، حضرت به صورت کلی فرموده است آدمی که بی پروا و بی ادب است و در انجام کارهای غیر صحیح از کسی شرم ندارد، این کاشف از این است که آن ملکه ای را که باید از گناه پرهیز کند ندارد و لذا در صحیح بخاری دارد که جناب ابوهریره گاهی سوار چوب می شد، یعنی یک چوبی را در لای دو پای خودش قرار می داد و فریاد می زد که: امیر آمد، امیر آمد، با این کارش بچه ها را می خندانند، آدمی که تا این حد سبک باشد، معلوم نیست که دارای ملکه ی الهی باشد.

به بیان دیگر عدالت یک بخشی از عقل است، آدم این جور معلوم است که عقلش کامل نیست بلکه ناقص است، یعنی یکنوع نقصان و کمبودی در عقلش است.

به بیان دیگر: ما عدالت را بخشی از عقل می دانیم. آدمی که عقلش کامل است، آن آدم عادل است، آدم های فاسق شیطان هستند، یعنی عقل شیطنت را دارند نه عقل الهی.

به بیان سوم: عدالت عبارت است از: «الإستواء فی الحیاه»، یعنی در زندگی مستوی و متعدل باشد، آدم های که یک کارهای خنده آوری را انجام می دهد، معلوم می شود که این آدم آن استقامت روحی و استواء روحی را ندارد.

بنابراین، کلمه ی مروءت هر چند در حدیث ابن اُبی یعفور نیامده، ولی در این دو حدیث دیگر آمده است و نکته اش این است که این مکمل عدالت است، آدمی که قبائح عرفی را رعایت نکند، زشتی های عرفی را رعایت نکند، معلوم می شود که یک چنین آدمی ریشه ی درست ندارد، و از نظر روانی آدم کاملی نیست و آدم صحیح و درستی نیست.

و المروءه فى اللغه هى كمال الرجوليه الذى يعبر عنها باللغه الفارسى ب « مردانگى » . فالمراد من قولهم ترك « ما ينافى المروءه » أى ترك الأشياء المنكره عرفا بحيث يكون الاتيان بها مورثا للشك فى كشف حسن الظاهر على الملكه ، و يمثلون بلبس (بضم اللام) الفقيه لباس الجندى من غير داع او الأكل فى الطريق أو غير ذلك من الأمور المستنكره عرفاً .

لكن الأمور المستنكره عرفا تختلف حسب بيئه بيئه فركوب الحمار العارى و ارداف شخص خلفه أو الأكل ماشياً إلى الصلاه أمر مستقبح عرفا مع أنه لم يكن مستقبحاً فى عصر الرسول و الوصى . حيث ورد أنّ الرسول كان يركب الحمار العارى و أنه كان يأكل ماشياً .

و على هذا يجب تحديد منافيات المروءه بشكل آخر و هو أن يدّل الفعل على نقصان فى العقل أو قلّه مبالاه أو حياء أو غير ذلك من الأمور التى ربما تورث الشك فى أنّ حسن الظاهر هل يكشف عن ملكه راسخه أو لا؟

و بعبارة أخرى: إذا كانت العداله هى الاستواء و الاستقامه فى الحياه فلا- ريب أن الرّجل إذا كان لا يبالى بشىء من الأشياء المنكره عرفاً يكشف عن عدم الاستواء أو الاستقامه و قد مرّ أنّ هذا يختلف حسب اختلاف الثقافات.

بنابراین؛ ترك مروءت هر چند در روایت ابن ابى يعفور نیست، اما در روایت رسول الله است.

و واقعاً این مکمل عدالت است، آدمی که قبائح عرفی را نادیده می گیرد، نسبت به قبائح شرعی هم بعید نیست که نادیده بگیرد.

الثانى: ترك الإصرار على الصغائر

علما در حقیقت عدالت دو چیز را متذکر شده اند:

الف: ترک منافیات مروءت.

ب: ترک الإصرار علی الصغائر.

یعنی بر گناهان صغیره اصرار نکند،

مرحوم اردبیلی می فرماید که اصرار گاهی حکمی است و گاهی عینی است، عینی این است که انسان مرتب به زن نامحرم نگاه می کند، این عینی است، گاهی می گوید حکمی است، نگاه کرده ولی پشیمان هم نشده و باز می خواهد نگاه کند، اما نگاه نکرده است.

اولی عینی است و دومی حکمی، آنهم حتی حکم اصرار را دارد، اصرار لازم نیست که پشت سر هم باشد، بلکه همین مقداری که نگاه کرد و پشیمان نشد و مصمم است که بار دیگر نیز نگاه کند، این اصرار بر صغیره است، چرا در روایت ابن ابی یعفور این نیامده است؟ اولی را توجیه کردیم و گفتیم اگر در روایت ابن ابی یعفور نیامده است، اما در روایت رسول الله آمده است و این مکمل عدالت است، عمده این است که در روایت ابن ابی یعفور کلمه ی ترک الإصرار نیامده، این را ما از دو راه می توانیم توجیه کنیم:

الف: بگوییم همه ی گناهان کبیره هستند، یعنی ما دو قسم گناه نداریم تا یکی را کبیره و دیگری را صغیره نام گذاری کنیم ، بلکه بیش از یک قسم گناه نداریم که همان کبیره باشد (کل الذنوب من الكبائر)، منتها تفاوت شان در نسبی بودن است، یعنی ممکن است یک گناهی نسبت به مافوق خود صغیره و نسبت به ما دوش کبیره باشد، پس «کل الذنوب من الكبائر».

اینکه ذنوب را تقسیم بر کبیره و صغیره کرده اند، این تقسیم یک تقسیم حقیقی نیست، بلکه تقسیم نسبی است. فرض کنید «شخص» مؤمنی را می زند، دیگری مؤمنی را می کشد، کشتن نسبت به زدن کبیره است، ولی اگر همین زدن را نسبت به بعضی از گناهان دیگر بسنجیم، ممکن است کبیره باشد.

ص: ۲۱۰

بنابراین، اگر حضرت نفرموده، برای این بوده است که همه گناهان داخلند تحت کبیره و ما در روایت ابن ابی یغفور کلمه ی کبیره را داشتیم.

صغائر نسبی است، یعنی ممکن است یک چیز نسبت به گناه ما فوقش صغیره باشد و نسبت به ما دوش کبیره،

بنابراین، پس امام صادق علیه السلام اگر در روایت ابن ابی یغفور این قید را نیاورده است (یعنی عدم الإصرار علی الصغائر) برای این است که ما گناه صغیره نداریم، صغیره نسبی است، حالا که نسبی است همه ی گناهان کبیره است حتی آن اخیری که ریش تراشی و یا نگاه به نامحرم باشد، حتی آن هم کبیره است، منتها نسبی است، چون همه ی گناهان کبیره اند، صغیره و کبیره نسبی هستند، از این رو حضرت اکتفا کرده است به کلمه ی «و الإجتنا ب عن الكبائر».

ب: وجه دومی که حضرت نفرموده این است که آقایان می گویند: «لا صغیره مع الإصرار و لا کبیره مع الإستغفار» اگر شخص نسبت به گناهی اصرار کرد، صغیره نیست بلکه کبیره است، اگر استغفار کرد کبیره نیست، پس حضرت درست فرموده است، چون اصرار بر صغیره خودش کبیره است و حضرت هم کبیره را فرموده است، منتها واضح نفرموده بلکه در بسته فرموده و خود شما می گویند که اصرار بر صغیره کبیره است.

فتلخص که اگر امام صادق علیه السلام صغیره را نفرموده، بخاطر این است که یا اصلاً صغیره نداریم و همه ی گناهان کبیره است و یا اینکه صغیره مع الإصرار کبیره است و حضرت هم کبیره را فرموده است.

ما تا اینجا را توجیه کردیم، ولی در جلسه آینده بحث ما بحث فقهی نیست بلکه قرآنی است و آن این است که آیا واقعاً گناه صغیره و کبیره داریم، یعنی دو قسم گناه داریم، که یک قسم آن را صغیره می نامند و قسم دیگر را کبیره، یا بیش از یک قسم نداریم و آن اینکه همه گناهان کبیره است، صغر و کبر نسبی است و ما همان قول اول را انتخاب خواهیم نمود.

Your browser does not support the audio tag

موضوع: تقسیم گناه به کبیره و صغیره

بحث امروز ما یک بحث کلامی و قرآنی است هر چند اثر فقهی نیز دارد و آن این است که آیا همه ی گناهان کبیره هستند، یعنی کبر و صغر آنها یک امر اضافی و نسبی است؟

به بیان دیگر همه گناهان کبیره هستند و اگر احیایاناً بعضی از گناهان را صغیره و برخی را کبیره می گویند، صغیره بودن و کبیره بودن آنها نسبی و اضافی است، یعنی هر گناهی را که در نظر بگیریم، نسبت به ما فوقش می شود صغیره و نسبت به مادونش می شود کبیره.

یا واقعاً ما دو قسم گناه داریم، قسمی از گناهان موصوف هستند به کبیره و قسم دیگر هم موصوف هستند به صغیره، به گونه ای که «کبیره» صغیره نمی شود و صغیره هم کبیره نمی شود؟

دیدگاه شیخ طوسی در کتاب مبسوط

مرحوم شیخ طوسی در کتاب مبسوط قول دوم را انتخاب کرده و فرموده که گناهان بر دو قسم هستند، یک قسم شان کبیره است که لا یكون صغیراً و قسم دیگرش هم صغیره است که لا یكون کبیره.

نظر شیخ طوسی در کتاب تبیان

ولی در کتاب «التبیان» که کتاب تفسیری ایشان است، قول دیگر را انتخاب کرده اند و می فرمایند همه گناهان کبیره هستند، صفت صغیره و کبیره جنبه نسبی دارد نه جنبه ی واقعی، مثلاً می گوئیم مسجد اعظم بزرگتر است از مسجد سلماسی و کوچکتر است از مسجد امام حسن مجتبی علیه السلام، همان گونه که کوچکی یک مسجد و بزرگی آن جنبه ی اضافی و نسبی دارد بدون اینکه واقعیه باشد، گناهان نیز از همین قبیل هستند.

ص: ۲۱۲

حال این پرسش به وجود می آید که ما کدام را انتخاب کنیم؟

مرحوم شیخ طوسی دو قول دارد، در مبسوط می گوید واقعی است، در تبیان می گوید اضافی است، مرحوم مجمع البیان در ضوء تبیان راه می رود، چون شیخ در تبیان قائل به اضافی است، مجمع البیان هم قائل به نسبی شده است، ابن ادریس هم قائل به نسبی بودن است حتی قول شیخ را رد می کند و می گوید آن حرفی که شیخ در مبسوط زده، حرف ما نیست بلکه حرف مخالفین ماست، حرف ما این است که تمامی گناهان جنبه ی نسبی دارند، یعنی «کلها کبیره»، غایه ما فی الباب نسبی هستند.

اما متاخرین از علمای ما همان قول مبسوط را گرفته اند، اگر کسی به کتاب المفتاح الکرامه، خواهد دید که این بحث به صورت مبسوط و مفصل آمده است، متاخرین می گویند حرف همان است که مرحوم شیخ در کتاب المبسوط گفته است، یعنی المعاصی علی القسمین، یک قسمش از اول تا آخر کبیره است که (و لا تكون صغیره)، قسم دیگرش عکس است، یعنی گناهان همه اش صغیره است که کبیره نمی شود، مرحوم اردبیلی هم می گوید مشهور بین متاخرین همین است، این اقوال علمای ماست.

دیدگاه استاد سبحانی

ما معتقدیم گناهان واقعاً بر دو قسمند، یعنی قسمی از آنها کبیره است و قسم دیگر شان صغیره، و ما برای مدعای خود چند دلیل داریم:

۱: «إن تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه يكفر عنكم سيئاتكم و ندخلکم مدخلاً كريماً» النساء / ۳۱.

از این آیه معلوم می شود گناهان بر دو قسمند:

ص: ۲۱۳

الف: گناه مکفر (بکسر الفاء)، ب: گناه مکفر عنه، إن تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه، این مکفر (بکسر الفاء) است، اگر گناهان کبیره را انجام ندهید، نکفر عنکم سیئاتکم. کلمه ی «سیئات» در اینجا نمی تواند گناهان کبیره باشد، قهراً باید صغائر باشد، چون اگر هر دو کبیره باشند، معنا ندارد کبیره ای مکفر کبیره دیگر باشد، معلوم می شود مکفر (بکسر الفاء) کبیره است، مکفر عنه هم صغیر است.

«إن تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه يكفر عنکم سيئاتکم»، معنایش این می شود که این گناهان شما گناهان کبیره نیست بلکه گناهان دیگر است که قهراً می شود صغیره.

دیدگاه صاحب مجمع البیان

صاحب «مجمع البیان» چون تحت تاثیر التبیان است، از این رو آیه را می خواهد طبق عقیده ی خودش معنا کند فلذا می گوید هر دو کبیره است، منتها یکی در گذشته است و دیگری در آینده، یعنی اگر در آینده گناهان کبیره را انجام ندهی، کبائر گذشته را عفو می کنیم، این گونه فرق نهاده است، یعنی «مکفر» اجتناب از آینده است، «مکفر عنه» گناهایی که در گذشته انجام دادیم، هر دو را کبیره گرفته است، غایه ما فی الباب یکی ماضی است و دیگری مستقبل، «ماضی» مکفر عنه است، «مکفر» مستقبل است، اگر در آینده دروغ نگویند، خداوند منان مثلاً ربا خواری یا غیبت شما را عفو می کند.

اشکال استاد سبحانی بر صاحب مجمع البیان ظاهر آیه این است که هر دو مستقل اند، نه اینکه یکی در گذشته است و دیگری در آینده، بلکه هر دو مستقبل اند، و اگر هر دو مستقبل شدند، دیگر نمی تواند هر دو کبیره باشند، بلکه باید یکی کبیره باشد و دیگری صغیره،

«إن تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه يكفر عنكم سيئاتكم وندخلكم مدخلاً كريماً».

هر دو مستقبل اند، چون این شرطیه راجع به مستقبل است نه راجع به ماضی. قهراً باید یکی کبیره باشد و دیگری صغیره، نه اینکه هر دو کبیره باشند چون معنا ندارد که یک «کبیره» مکفر کبیره ی دیگر باشد

بنابراین، آیه صاف دلالت می کند که معاصی بر دو گونه است، قسمی کبیره است و قسم دیگر صغیره، قرآن می فرماید اگر این قسم اول را ترک کردید، از قسم دوم چشم می پوشیم، قهراً هر دو مستقبل است، یعنی اگر در آینده دروغ نگفتی و یا غیبت نکردی و ربا نخوردی، نگاه به نامحرم را نادیده می گیریم.

برخلاف مرحوم طبرسی که قائل به اضافه است، آیه را به گونه ی دیگر معنا کرده، یعنی یکی را مربوط کرده به ماضی، دیگری را به مستقبل، که اگر در آینده ربا نخوری، گناه غیبت را در گذشته از شما چشم پوشی می کنیم، کلمه ی «کفر» به معنای پوشاندن است و حال آنکه ظاهر آیه هر دو آینده است.

۲: «الَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبَائِرَ الْإِثْمِ وَالْفَوَاحِشَ إِلَّا اللَّمَمَ»، کلمه ی «الَّذِينَ» صفت برای محسنین است که در آیه ی قبلش آمده است، ای «و یجزی الذین بالحسنی»، آنان چه کسانی هستند؟ الذین یجتنبون کبائر الإثم و الفواحش إلا اللمم. آنهایی که گناه کبیره نمی کنند مگر لمم را، یعنی لمم را مرتکب می شوند، در «مجمع البحرین» نوشته است که کلمه ی «لمم» این است که انسان یک کاری را انجام بدهد، اما عادت نباشد، یعنی گاهی انجام بدهد، بعضی ها هستند که مثل ریگ دروغ می گویند و غیبت می کنند، ولی این آدم یک مرتبه یا دو مرتبه در تمام عمر انجام می دهد، ایشان می گوید عرب کلمه ی «لمم» را در جای به کار می برند که گناه برای شخص عادت نباشد، معلوم می شود که گناهان بر دو قسمند:

الف: کبائر، ب: لمم، کبائر قابل بخشش نیست، اما «لمم» قابل بخشش است و این نشان می دهد که لمم عبارت است از گناهان صغیره. «الَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبَائِرَ الْإِثْمِ وَالْفَوَاحِشَ إِلَّا اللَّمَمَ إِنَّ رَبَّكَ وَاسِعُ الْمَغْفِرَةِ هُوَ أَعْلَمُ بِكُمْ إِذْ أَنْشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَإِذَا أَنْتُمْ أَجْنُه فِي بَطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ فَلَا تَزَكُّوا أَنْفُسَكُمْ خِيَلِي مِنْ خُودِ تَانِ تَعْرِيفِ نَكْنِيْد- هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ أَتْقَى» النجم/۳۲.

شاهد در این آیه شریف این است که ما دو دسته گناه داریم، یکی کبائر و فواحش، دیگری هم لمم که همان صغائر باشد.

من با توجه به این دو آیه، قول شیخ را پذیرفتم در کتاب مبسوط. و آن اینکه گناهان بر دو قسمند، کبیره که «لا تکون صغیره»، صغیره، که «لا تکون کبیره».

اما کسانی که قائل به اضافی بودن هستند و می گویند گناهان از اول تا آخر کبیره اند، دلیلی برای شان پیدا نکردم. ولی بر مدعای خود دو دلیل اقامه کردیم.

اما بنا بر فرمایش آنان کبیره مطلق و صغیره مطلق در دنیا دو تاست، آنکه سر جنبان گناهان است، آن کبیره مطلق است که هیچ وقت صغیره نمی شود، آنکه ته گناهان است، آن صغیر می شود نه کبیره.

بنا بر فرمایش مرحوم صاحب التبیان، مجمع البیان و ابن ادریس، ما در دنیا یک کبیره مطلقه داریم و یک صغیره مطلقه، سر جنبان گناهان کبیره است که «لا تکون صغیره»، ته گناهان هم صغیره لا تکون کبیره، و حال آنکه قرآن می فرماید کبائر.

علاوه بر این دو آیه، روایات را داریم که می خوانیم، در روایات گناهان «کبیره» شمرده شده اند، گاهی می گویند هفت تاست، گاهی می گویند ده تاست، گاهی می گویند بیست و چهار تاست، در روایات ما کبائر شمرده شده اند، اگر بنا بود که که همه ی گناهان کبیره باشد، دیگر شمردن کبائر و تقسیم بندی آنها معنا نداشت.

اما عدد الكبائر فقد اختلفوا كلمتهم في ذلك فبعضهم على أنها سبع و آخرون على أنها عشر، و جماعه على أنها عشرون و جماعه رابعه على أنها اربعه و ثلاثين،

اصلاً در روایات گناهان کبیره شمرده شده اند، اگر بنا بود که همه گناهان کبیره بانشد، شمردن آنها معنا ندارد.

تا اینجا حق روشن شد که ما دو نوع گناه داریم، یکی گناهان کبیره، دیگری هم گناهان صغیره.

ما هو الكبیره؟

بعد از آنکه فهمیدیم کبیره بودن جنبه ی نسبی ندارد، حال نوبت این است که تعریف کبیره چیست، ما هی المعصیه الكبیره؟

برای گناهان کبیره هفت تعریف گفته اند.

اختلفوا فی وصف الكبیره، و إليك بیانها:

۱: ما توعده الله علیه بالنار بخصوصه.

گناهانی که نسبت به آنها ایعاد نار و آتش داده شده مانند: «ویل للمصّیلین الذین هم عن صلاتهم ساهون»، یا مانند: «الذین یکنزون الذهب و الفضة و لا ینفقونها فی سبیل الله فبشرهم بعذاب الیم یوم یحیی علیها فی نار جهنّم فتکوی بها جباهم و جنوبهم و ظهورهم، هذا ما کنزتم» این آیه حاکی از تجسم اعمال است، یعنی درهم و دینار در آخرت تبدیل می شود به آتش، کانه درهم دو نوع وجود دارد، وجود دنیوی، که خیلی شفاف و دلرباست (تسرّ الناظرین)، اما در آخرت اگر زکاتش را ندادی، تبدیل به آتش می شود و گفته می شود که: «هذا ما کنزتم فذوقوا ما کنتم تکنزون»

۲: ما أوجب الله علیه النار.

این دومی همانند اولی است.

۳: کل ذنب توعده الله علیه العقاب فی الكتاب العزیز. مانند: «ویل للمصّیلین الذین هم عن صلاتهم ساهون»، لازم نیست که نار باشد.

۴: کل ذنب رتب عليه الشارع حدّاً، أو صرح فيه بالوعيد.

۵: كل معصيه تؤذن بقله اكتراث (اهمیت) فاعليها بالدين.

۶: كل ذنب علمت حرمة بدليل قاطع.

۷: كل ما توعد عليه توعداً شديداً في الكتاب و السنه.

بقیت هنا کلمیه

این روایات که از معصوم صادر شده اند، گاهی می گویند هفت تاست و گاهی ده تا و گاهی بیشتر و کمتر، این تناقض را چه گونه رفع کنیم؟

رفع این تناقض خیلی آسان است و این آنکه اولاً عدد مفهوم ندارد، ثانیاً اگر مفهوم هم داشته باشد، البته کبیره در عین حالی که همه اش کبیره است، اکبر کبیره داریم، یعنی هر چند همگی کبیره هستند، اما در عین حال مراتب دارند، بعضی از کبیره ها هستند که قابل بخشش نیستند، مانند: «إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ»

بنابراین، مانع ندارد که گاهی هفت تا باشند، که خیلی پیچیده تر و مرموز تر و ویرانگر تر هستند، و چه بسا ده تا باشند، یعنی خطرش کمتر و هکذا، بنابراین، مانع ندارد که اینها دارای مراتب و مقول بالتشکیک باشند.

بقی هنا کلمه آخری

برخی از علوم اهل بیت را می خوانیم، عمرو بن عبید رأس معتزله است، یعنی معتزله دو رئیس دارند، یکی عمر و بن عبید است، دیگری واصل بن عطا، این دو نفر رأس معتزله هستند، عمرو عمرش طولانی است، واصل در سال ۱۱۰ فوت کرده است، اما عمرو بن عبید زیاد عمر کرده است، یعنی تا ۱۴۳ عمر کرده است، وارد محضر امام صادق علیه السلام شد.

ص: ۲۱۸

روایه رواها الإمام الجواد أبو جعفر الثاني عليه السلام عن أبيه الرضا عن أبيه موسى بن جعفر قال: دخل عمرو بن عبيد على أبي عبد الله عليه السلام فلما سلم و جلس تلا هذه الآية: «الَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبَائِرَ الْإِثْمِ وَالْفَوَاحِشَ» ثم امسك فقال له أبو عبد الله ما أسكتك؟ چه چیز تو را ساکت کرد؟

قال: أحب أن أعرف الكبائر من كتاب الله عزوجل از قرآن کبائر را برای من بیان فرمایید، وقتی حضرت این آیات را می خواند، عمرو بن عبيد بعد از شنیدن آیات شروع می کند به گریه کردن و می گوید زیانکار هستید کسانی که از شما علم یاد نگرفتند و به شما پشت کردند.

فقال: نعم يا عمرو أكبر الكبائر الإشراك بالله يقول الله: من يشرك بالله فقد حرم الله عليه الجنة، و بعده الإياس من روح الله لأن الله عزوجل يقول: «لا- يياس من روح الله إلا القوم الكافرون»، ثم الأمن من مكر الله لأن الله عزوجل يقول: « فلا يأمن مكر الله إلا القوم الخاسرون»، و منها عقوق الوالدين لأن الله سبحانه جعل العاق جباراً شقيماً، و قتل النفس التي حرم الله إلا بالحق، لأن الله عزوجل يقول: «فجزاؤه جهنم خالداً فيها»، و قذف المحصنة لأن الله عز و جل يقول:

«لعنوا في الدنيا والآخرة و لهم عذاب عظيم» و أكل مال اليتيم، لأن الله عزوجل يقول :

«إنما يأكلون في بطونهم ناراً و سيصلون سعيراً»، و الفرار من الزحف (فشار و جهاد) لأن الله عزو و جل يقول: « و من يولهم يومئذ دبره إلا متحرفاً لقتال أو متحيزاً إلى فئه، فقد باء بغضب من الله و مأواه جهنم و بئس المصير»، و أكل الربا لأن الله عزوجل يقول:

«والذين يأكلون الرِّبَا لا يقومون إلَّا كما يقوم الّذى يتخبطه الشيطان من المس»، و السحر لأنَّ الله عزوجل يقول: «و لقد علموا المن اشتراه ما له فى الآخرة من خلاق»، و الزنا لأنَّ الله عزوجل يقول: «و من يفعل ذلك يلق أثاماً، يضاعف له العذاب يوم القيامة و يخلد فيه مهاناً»، و اليمين الغموس الفاجره لأنَّ الله عزوجل يقول: «إنَّ الذين يشترون بعهد الله و أيمانهم ثمناً قليلاً أولئك لا خلاق لهم فى الآخرة»، و الغلول (دزدى و سرقت از بيت المال نه مطلق سرقت) لأنَّ الآن الله عزوجل يقول: «و من يغلل يأت بما غلّ يوم القيامة»، و منع الزكاه المفروضه لأنَّ الله عزوجل يقول:

«فتكوى بها جباههم و جنوبهم و ظهورهم»، و شهاده الزور و كتمان الشهاده لأنَّ الله عزوجل يقول: «من يكتمها فأنه آثم قلبه»، و شرب الخمر لأنَّ الله عزوجل نهى عنها كما نهى عن عباده الأوثان، و ترك الصلاه معتمداً أو شيئاً ممّا فرض الله عليه عزّ و جلّ لأنَّ رسول الله قال: «من ترك الصلاه متعمداً فقد برئ من ذمّه الله و ذمّه رسوله»، و نقض العهد و قطيفه الرحم لأنَّ الله عزّ و جلّ يقول: «لهم اللعنه و لهم سوء الدار»، قال: فخرج عمرو و له صراح من بكائه (زار زار گريه مى کرد) و هو يقول:

هلك من قال برأيه، و نازعكم فى الفضل و العلم». الوسائل: ج ۱۱، الباب ۴۶ من أبواب جهاد النفس، الحديث ۲،

بحث امروز ما هم قرآنى بود و هم كلامى، فقهى نیز بود، چون اگر بگوئیم گناهان كبرى همه ی شان كبرى هستند، در این صورت تا انسان توبه نکند، از او قبول نیست، اما در صغیره (چنانچه قائل به صغیر بودن بشویم) مادامی که اصرار بر آن نکند، ضرر به عدالت انسان نمی زند.

Your browser does not support the audio tag

موضوع: طرق و راههای شناخت عدالت المسأله الرابعه عشر

إذا شهد عدلان بعداله بشخص كفى في ثبوتها، إذا لم يكن معارضاً بشهادة عدلين آخرين، بل بشهادة عدل آخر بعدمها.

بعد از آنکه معنای عدالت را شناختیم، دو طریق و راه برای شناختن عدالت وجود دارد، یعنی اگر بخواهیم بدانیم که فلان شخص عادل است یا نه، دو راه برای شناخت عدالت او وجود دارد، یکی معاشرت بود، که این در روایت ابن اُبی یعفور بود، یعنی در روایت ابن یعفور در حقیقت یکنوع شناخت برای کسی است که معاشرت کند، در آنجا فرمود اگر عیش مستور و در جماعات هم حاضر است، چنین کسی از نظر ظاهر عادل است، ولی همیشه برای انسان معاشرت ممکن نیست، از این رو شرع مقدس طرق و راههای دیگر را نیز معرفی نموده است.

بنابراین، منافات ندارد، آنکه در کلام امام علیه السلام است که می فرماید: «و الدلاله عليه» آن مربوط است به معاشرت، اما از آنجا که در همه جا معاشرت ممکن نیست، راهش این است که دو عادل عدالت این امام را تصدیق کند، در حقیقت بینه قائم بشود که این امام عادل است، البته قیام بینه کافی نیست، بلکه باید بینه معارض هم نداشته باشد، معارض گاهی بینه دیگر است، یعنی دو عادل شهادت می دهند که این عادل است، دو عادل دیگر خلاف آن را می گویند، یعنی شهادت بر عدم عدالتش می دهند، مرحوم سید می گوید حتی اگر یک عادل هم معارض شد، آن هم کافی است، یعنی لازم نیست که معارض دو عادل باشند، حتی اگر یک عادل هم باشد، کافی است.

ص: ۲۲۱

شرح مسئله

شکی نیست که بینه حجت است و حجیت آن مختص به یک باب و دو باب ندارد بلکه در همه ی ابواب فقه حجت است (لا یختص بیاب دون باب) گاهی بعضی از فقها خدشه می کنند و می گویند بینه در باب بیع حجت است یا در باب قضاوت حجت، اما نسبت به ابواب دیگر دلیلی بر حجیتش نداریم، و حال آنکه ادله ی حجیت بینه، «لا یختص بیاب دون باب» دلیلش علاوه بر روایات، بنای عقلاست، بنای عقلا بر حجیت دو عادل است حتی یک عادل، این دیگر «لا یختص بیاب دون باب»، فلذا لازم نیست که ما از باب طهارت تا باب دیات نسبت به حجیت آن روایت داشته باشیم.

پس اولاً بناء عقلا داریم، ثانیاً از بعضی روایات هم می شود کلیت را استفاده کرد، مثلاً حضرت می فرماید: «و الأشياء علی هذا حتی تقوم البینه» مگر اینکه بینه بر خلافش قائم بشود، بنابراین، شهادت دو عدل مطلقاً حجت است، حتی در باب عدالت حجت است، منتها باید دانست که حجیت هر شیء مشروط به عدم معارض است، و الا اگر یک حجتی قائم شد و در مقابل آن معارض پیدا شد، حجیت آن از ارزش می افتد.

ولی سید معارض را اعم فرار داده است، یا دو عادل معارض باشد یا یک عادل معارض باشد، هر دو حجیت بینه را از کار می اندازد.

سؤال

سؤال می شود، در اینجا سؤال می شود که دو عادل قدرت و زورش به دو عادل می رسد، اما یک عادل چطور زورش به دو عادل می رسد؟

جواب

این بستگی دارد که بگوییم خبر واحد همانظوری که در احکام حجت است، هکذا در موضوعات هم حجت است، این یک مسئله ی اختلافی است، غالباً فقهای ما می گویند خبر واحد در احکام حجت است نه در موضوعات، ولی مرحوم سید می گوید خبر واحد هم در احکام حجت است و هم در موضوعات، اینکه می گویند شاهد واحد اعتبار ندارد، مبنای صحیحی ندارد، بلکه شاهد واحد هم اعتبار دارد، منتها مرحوم سید ادله اش را نمی گوید ولی ما ادله اش را در کلیات فی العلم الرجال بیان کردیم و گفتیم که قول عادل هم حجت است، برای روشن شدن مطلب چند روایت را آورده ایم که نشان می دهند خبر واحد در موضوعات نیز حجت است، مگر دلیل قائم بشود که در فلان جا حجت نیست (إلما ما خرج بالدلیل) مانند: باب قضاوت که دو عادل معتبر است، در باب زنا چهار عادل، اما در سایر موارد همان گونه که دو عادل (بینه) حجت است، خبر واحد نیز حجت است.

ص: ۲۲۲

۱: روی سماعه قال: سألته عن رجل تزوج جاريه أو تمتع بها، فحدثه رجل ثقة أو غير ثقة فقال: إن هذه امرأتى وليست لى بينه، فقال: «إن كان ثقة فلا يقربها، وإن كان غير ثقة فلا يقبل منه» الوسائل: ج ۱۴، الباب من أبواب عقد النكاح و أولياء العقد، الحديث ۲.

از حضرت سوال می کند که مردی با زنی ازدواج می کند یا ازدواج دائمی یا متعه ای، سپس شخص دیگری (بدون اینکه بینه ای داشته باشد) ادعا می کند این زنی که تو با او ازدواج کردی، همسر من است و تو با زن شوهر دار ازدواج نمودی، در اینجا چه باید کرد؟

امام در جواب می فرماید: اگر مدعی آدمی ثقة و مورد اطمینان است، مرد دوم نباید با او نزدیک شود، اما اگر غیر ثقة باشد، حرفش مسموع نیست و نباید به حرف او اعتنا نمود.

ممکن است کسی به این حدیث اشکال کند و بگوید این از باب فروج و اعراض است و در باب فروج و اعراض باید احتیاط کرد.

جوابش را خود روایت می دهد و می فرماید ثقة هم باشد باید احتیاط کنیم و حال آنکه حضرت بین ثقة و غیر ثقة فرق می گذارد، و حال آنکه اگر مسئله احتیاطی باشد، باید در اخبار (خبر دادن) ثقة و غیر ثقة احتیاطی باشیم.

۲: و روی عیسی بن عبد الله الهاشمی عن أبيه عن جدّه عن علي عليه السلام، قال: «المؤذن مؤتمن و الإمام ضامن» الوسائل: ج ۴، الباب ۳ من أبواب الأذان و الإقامة، الحديث ۳.

هرگاه مؤذن شروع به اذان گفتن کرد، انسان می تواند با اذان او نماز بخواند، چرا؟ چون «المؤذن مؤتمن» یعنی قولش حجت است.

البته این مؤذن های زمان سابق را می گوید که از روی افق و مشاهده حسی اذان می گفتند، یعنی افق را می دیدند، آنگاه اذان می گفتند، ولی مؤذن های فعلی روی استخراج ریاضی اذان می گویند و در استخراج ریاضی اشتباهاتی رخ می دهد، سابقاً تقویم های ایران را دکتر عباس ریاضی کرمانی استخراج می کرد و در استخراج ایشان، شش دقیقه جلوتر بود، بعداً که تجدید نظر کردند، شش دقیقه عقب کشیدند، ولی ما که مشاهده های خود مان را آوردیم حتی این استخراج فعلی هم کافی نیست، اذان را که شروع می کنند، اقلأ باید دوازده دقیقه بگذرد، تا انسان نماز صبح را بخواند، ولی اذان ظهرش تقریباً مطابق است، اما در اذان صبح استخراج شان اشتباه است.

در هر حال این روایت مؤذن های را می گوید که روی حس مطالعه می کردند نه روی استخراج ریاضی که دارای اشتباه است.

۳: و روی الصدوق عن إمام الصادق عليه السلام: «أنه قال في المؤذنين أنهم الأمناء» الوسائل: ج ۴، الباب ۳ من أبواب الأذان و الإقامه، الحديث ۳.

۴: و روی أيضاً باسناده عن بلال، قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يقول: «المؤذنون أمناء المؤمنین علی صلاتهم و صومهم و لحومهم و دمائم» الوسائل: ج ۴، الباب ۳ من أبواب الأذان و الإقامه، الحديث ۷.

پس طبق متن عروه الوثقی اگر دو عادل گواهی بدهد اشکالی ندارد ولی مشروط به اینکه دو عادل یا یک عادل دیگر مخالف آن نباشد.

فإن قلت

شما چطور می گوید که خبر واحد در موضوعات حجت است و حال آنکه در موثقه ی مسعده بن صدقه حضرت می فرماید:

ص: ۲۲۴

« و الأشياء كلها على هذا حتى يستبين لك غير ذلك أو تقوم به البيّنة» الوسائل: ج ١٢، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٤.

اصل در اشیاء حلیت است، مگر اینکه انسان علم وجدانی پیدا کند یا دو شاهد گواهی بر حرمت بدهند، حضرت نفرموده «أو تقوم به البيّنة أو يشهد شاهد واحد عادل» این اشکال هست، آیا ما می توانیم این اشکال را حل کنیم یا نه، چون بیّنه عبارت است از عدلین، یعنی دو عادل؟

مرحوم آقائی خوئی در بعضی از نوشته هایش می فرماید که من قبول ندارم که بیّنه عبارت باشد از دو عادل (عدلین)، بلکه بیّنه به معنای «ما یستبان به» است، مثلاً قرآن کریم می فرماید: «لم یکن الذّین کفروا من أهل الکتاب و المشرکین منفکّین حتی تأتیهم البیّنة»، بیّنه هم به معنای دو عادل نیست بلکه به معنای «ما یستبان به» است، این ممکن است با دو عادل محقق بشود و ممکن هم است که با یک عادل محقق بشود.

ولی ایشان خلط کرده بین بیّنه ی لغوی و بین بیّنه ی اصطلاحی، بیّنه اصطلاحی همان گونه است که ایشان می فرمادید، یعنی «ما یستبان به»، «لم یکن الذّین کفروا من أهل الکتاب و لا المشرکین منفکّین حتی تأتیهم البیّنة» که پیغمبر اکرم است، می گوید اهل کتاب و مشرکین در کفر شان ماندند حتی تأتیهم البیّنة که وجود رسول خدا و قرانش باشد، این معنای لغوی بیّنه است، اما معنای اصطلاحی بیّنه عبارت است از: دو عادل، از کجا؟ به قرینه ی این روایت که می فرماید:

« و الأشياء كلها على هذا حتى يستبين لك غير ذلك أو تقوم به البيّنة».

این اشکال را چگونه رفع کنیم، چون این یک اشکال مهمی است در مقابل حجیت خبر واحد که حضرت در این روایت دو چیز را ملاک قرار داده است، یکی علم و دیگری بینه؟

قبل از جواب دادن این اشکال، یک حدیث دیگر را هم بخوانم، آنگاه از این اشکال جواب می‌دهم.

و قد ورد فی روایه عبد الله بن سلیمان فی الجبن، قال: «کلّ شیء حلال حتّی یجئک شاهدان علی أن فیه مینه» الوسائل: ج ۱۷، الباب ۲ من أبواب کیفیه الحكم، الحدیث ۱.

قلت

ما ناچاریم که جواب بدهیم و آن اینکه همه ی آنچه را که شما فرمودید درست است، حتّی یستین، یعنی علم، او تقوم به البینه، یعنی دو شاهد، اما آیا منحصر به این دو تاست یا انحصار ندارد؟

به نظر ما انحصار ندارد، به دلیل اینکه گاهی از اوقات با اقرار درست می‌شود، یعنی اقرار مسئله را درست می‌کند و گاهی از اوقات با استصحاب نجاست، بنابراین، می‌گوییم حضرت در آنجا در مقام حصر نیست، «حتی یستین او تقوم به البینه».

بله! اگر در مقام حصر بود، حق با شما بود، ولی ممکن است در مقام حصر نباشد، چرا؟ به جهت اینکه گاهی اقرار هم سبب قضاوت و سبب اخذ به حکم است، مثلاً بقال می‌گوید این پنیر نجس است و حال آنکه نه از قبیل «یستین» است و نه از قبیل «تقوم به البینه» می‌باشد، یا استصحاب نجاست می‌کنیم، مثلاً فلان لباس یا چیز دیگر سابقاً نجس بود، احتمال می‌دهیم که شاید آب کشیده باشند، استصحاب نجاست می‌کنیم، فلذا ناچاریم بگوییم این روایت مسعده بن صدقه یا در روایت عبد الله بن سلمیان، در مقام بیان حصر نیست، حتی کلام رسول الله که فرمود: «إنما أفضی بالأیمان و البینات»، در مقام حصر نیست، بلکه ناظر است به چیز دیگر و آن اینکه: أیها الناس! من با علم نبوی قضاوت نمی‌کنم، خیال نکنید که من در میان شما با علم غیبی قضاوت می‌کنم، بلکه به ظاهر قضاوت می‌کنم، از این رو ممکن است قضاوت من خلاف واقع باشد، زیرا یکی بینه دارد و دیگری فاقد بینه است، من ناچارم که طبق بینه قضاوت کنم هر چند حق در واقع با صاحب بینه نباشد.

ص: ۲۲۶

پس ما دو جواب دادیم، جواب ما از روایت مسعده بن صدقه و روایت عبد الله بن سنان این بود که این دو روایت در مقام بیان انحصار نیست.

جواب ما از حدیث «إِنَّمَا أَقْضَى بِالْإِيمَانِ وَ الْبَيْنَاتِ» این بود که قضاوت من از قبیل قضاوت داوودی نیست، بلکه قضاوت من به ظاهر است فلذا می فرماید: «و رَبَّمَا يَكُونُ بَعْضُكُمْ أَلْحَنُ (افطن و رساتر) بِحِجَّتِهِ مِنْ بَعْضِ، كَلِمَةٍ ي «أَلْحَنُ» بِه معنای افطن و گویاتر و رساتر است، یعنی ممکن است بینه و دلیلش رساتر باشد، اما دیگری دلیلش رساتر نباشد، و من طبق رساتر قضاوت می کنم هر چند خلاف واقع باشد.

بنابراین، آن دو روایت در مقام بیان حصر نیست، این روایت اخیر هم در مقام چیز دیگر است و آن اینکه قضاوت من داوودی نیست که به واقع قضاوت می کرد نه به ظاهر، حتی در باره ی صاحب الأمر هم آمده است که با قضاوت داوودی قضاوت می کند، این روایت می خواهد این مطلب را بگوید نه اینکه بگوید خبر واحد و عادل واحد حجت نیست.

بنابراین، فرمایش مرحوم سید حق است، یعنی اگر دو عادل بر عدالت امام جماعت شهادت داد، این حجت است، ولی به شرط اینکه معارض نداشته باشد، یا دو عادل، یا یک عادل.

و عجیب این است که فقهای ما با اینکه می گویند دلیل مهم حجیت خبر واحد بنای عقلاست و غیر از بنای عقلا دلیل مهمی نداریم، عقلا هر گز بین احکام و موضوعات فرق نمی گذارند، ولی مشهور همیشه می گویند خبر واحد در موضوعات حجت نیست، چرا؟ فریب همین روایات را خورده اند و گفته اند در روایت مسعده بن صدقه آمده است که:

«حتی یستین لک غیر ذلک أو تقوم به البینه» یا فریب روایت عبد الله بن سلیمان را خورده اند که می گوید: «حتی یجیک شاهدان» یا فریب قول رسول الله را خورده اند که می فرماید:

«إنما أفضی بالأیمان و البینات»، غافل از اینکه آن دو روایت در مقام بیان حصر نیست و این روایت هم ناظر به این است که من با علم نبوی قضاوت نمی کنم بلکه به ظاهر قضاوت می کند و با قضاوت آن حضرت، «حرام» حلال نمی شود.

المسأله الخامسة عشره

ممکن است کسی بگوید ما از کجا دو نفر عادل پیدا کنیم که شهادت بدهند که این امام جماعت عادل است؟

مرحوم سید می خواهد طرق و راههای دیگر را نشان بدهد، در درجه اول معاشرت بود، یعنی معاشرت سبب شناختن عادل از غیر عادل بود، اگر معاشرت ممکن نیست، سببش دو عادل است به شرط اینکه معارض نداشته باشد.

مرحوم سید علاوه بر طرق و راههای قبلی، پنج راه دیگر برای شناخت عادل از غیر عادل نشان می دهد.

فإذا كان كذلك فيمكن الوصول إليه بالطريق التاليه التي ذكرها المصنف:

۱. إذا أخبر جماعه غير معلومين بالعداله، بعداله شخص و حصل الاطمئنان بها.

یعنی نزدیک ده نفر شهادت می دهند که این آدم عادل است بدون اینکه ما این افراد را بشناسیم، ولی احتمال توطئه هم نمی دهیم، و من از گفتار آنان اطمینان پیدا کردم، آیا حجت همان افراد مجهولند یا حجت اطمینان من است؟ «حجت» اطمینان من است، یعنی آنان سبب می شوند که من یک حجتی پیدا کنم.

ص: ۲۲۸

۲. إذا شهد عادل واحد و حصل الاطمئنان بها. عادل واحدی خبر داد، و حصل الإطمئنان بعدله، به نظر من این قید(و حصل الإطمئنان) معنا ندارد، چون اگر خبر واحد را حجت بدانیم، دیگر این قید معنا ندارد مگر اینکه خبر واحد را در موضوعات حجت ندانیم، در این صورت باید بگوییم و حصل الإطمئنان بها.

۳: إذا اقتدى به عدلان و حصل الاطمئنان بعدله.

دوتا عادل به این آدم اقتدا کردند و ما هم می دانیم که اقتدای شان از روی اجبار و اکراه نیست، یا از روی تقيه نیست، دو عادل وقتی پشت سر یک نفری نماز خواندند، ما از اقتدای دو عادل می توانیم عدالت او را کشف کنیم.

۴. إذا اقتدى جماعه مجهولون ولكن حصل الاطمئنان بها.

فرق چهارمی با اولی این است که در اولی گفتار است، اما در اینجا عمل است.

۵. إذا حصل الوثوق و الاطمئنان من أى وجه. من اطمینان پیدا کردم، مرحوم سید می گوید اطمینان دوتا شرط دارد

الف: شرط اولش این است که این آدم اهل خبره و فن باشد، یعنی اهل بخیه و چیز فهم باشد تا فریب نخورد.

ب: شرط دوم این است که خیلی آدم ساده لوح و زود باور نباشد.

متن عروه الوثقی

إذا أخبر جماعه غير معلومين بالعدالة بعدالته و حصل الاطمئنان كفى، بل يكفى الإطمئنان إذا حصل من شهادة عدل واحد(این قید در صورتی درست است که بگوییم خبر واحد حجت نیست و الا این قید زاید است)، و كذا إذا حصل من اقتداء عدلين به، أو من اقتداء جماعه مجهولين به، و الحاصل أنه يكفى الوثوق و الإطمئنان للشخص من أى وجه حصل بشرط كونه (من حصل له الاطمئنان) من أهل الفهم و الخبره و البصيره و المعرفه بالمسائل لا من الجهال (شرط اولش این است که این آدم اهل خبره و فن باشد، یعنی اهل بخیه و چیز فهم باشد تا فریب نخورد)، و لا ممن يحصل به الاطمئنان و الوثوق بأدنى شيء كغالب الناس، شرط دوم این است که خیلی آدم ساده لوح و زود باور نباشد.

من با سید در اولی مخالفم، چون اطمینان خودش حجت است، دیگر لازم نیست که اهل خبره و آشنا به مسائل باشد، یعنی اگر آدم متعارفی است چنانچه برایش اطمینان پیدا بشود که فلان امام جماعت عادل است، می تواند پشت سرش نماز بخواند، دیگر لازم نیست که اهل معرفت و اهل فن باشد، بلکه الإطمئنان علم عرفی است و علم هم مطلقاً حجت است، علم منطقی داریم و علم عرفی، علم عرفی بر همگان حجت است، خواه اهل معرفت و اهل فن باشد یا نباشد، اما دومی این گونه نیست، چون آدم ساده لوح و زود باور است که از کمترین چیز برایش اطمینان حاصل می شود، برای چنین کسی این قید لازم است. چرا؟ لأنصراف أدله الحجیه عن هذا النوع، انسانی که از پریدن یک کلاغی برایش علم حاصل می شود، البته از این گونه آدم ها منصرف است، اگر می گویند اطمینان حجت است، اطمینانی را می گویند که مبادی آن برای نوع مردم اطمینان آور باشد، اما این آدم مبادیش برای نوع مردم اطمینان آور نیست.

بحث ما در این دو مسئله به پایان رسید، همان گونه که می دانید هر دو مسئله مطلب داشت، در مسئله ی اول مبنای ما عوض شد و گفتیم خبر واحد در موضوعات حجت است، سه روایت را هم توجیه کردیم و گفتیم که روایت مسعده بن صدقه و عبد الله بن سلیمان در مقام حصر نیستند، کلام پیغمبر اکرم را هم معنا کردیم و گفتیم در مقام نفی قضاوت به علم نبوی است، ضمناً گفتیم راه باز است، یعنی اگر معاشرت و دو عادل نبود، پنج راه داریم فلذا مشکلی از این جهت نیست.

Your browser does not support the audio tag

موضوع: حکم امامت کسی که خودش را عادل نمی داند

المسأله السادسة عشر

الأحوط أن لا يتصدى للإمامه من يعرف نفسه بعدم العداله، و إن كان الأقوى جوازه

انسانی است که خودش را عادل نمی داند، آیا حق دارد که محراب برود و برای مردم امامت کند یا حق ندارد؟

باید در دو مورد بحث کرد، یکی از نظر حکم تکلیفی، یعنی اگر این کار را کرد خلاف شرع است یا نیست، خودش گناه است یا گناه نیست؟

دیگری از نظر حکم وضعی باید بحث کرد که آیا نماز این امام صحیح است یا صحیح نیست؟

پس ما باید در هر دو مورد بحث کنیم.

اما از نظر تکلیف دلیلی بر حرمت نداریم، جز یک روایتی که سیاری آن را نقل کرده است. سیاری راوی ضعیفی است و کار بدی هم کرده که غالباً روایات تحریف را او نقل کرده است. شاید دو ثلث از روایاتی که میگوید قرآن محرف است مال سیاری می باشد. علمای رجال هم او را از نظر عقیده تضعیف کرده‌اند. او یک روایتی دارد. مرحوم جلد پنجم وسائل در باب یازده از ابواب صلاه جماعت، حدیث ۱۲ نقل کرده است:

«قلت لابی جعفر الثانی (ع): «قوم من موالیك یجتمعون فتحضر (وقت) الصلاه فیقدم بعضهم فیصلی بهم جماعه، فقال: إن كان الذی يؤمّ بهم لیس بینه و بین الله طلبه فلیفعل»

هر کس که میدانند بین او، و خدا گناهی نیست جلو بیفتند. «طلبه» یعنی خدا از او یک چیزی میخواهد که انجام نداده است، یعنی یا واجبی را ترک کرده و یا حرامی را مرتکب شده که باید توبه کند، هر کس که بین او، و بین خدا طلبهای ندارد پیش بیفتند. این روایت علاوه بر اینکه سندش مشکل است، سیاری مشکل دارد و آدم ضعیفی است و علاوه بر این متنش هم مشکل دارد. چرا؟ چون زیر آسمان خدا جز معصوم چه کسی میتواند بگوید که «لیس بینی و بین الله طلبه».

ص: ۲۳۱

این معنایش این است که باب جماعت بسته شود و فقط انسان به معصوم یا تالی تلو معصوم اقتدا کند.

بنابراین؛ این روایت از نظر سند ضعیف است و مدلولاً هم مشکل دارد، فلذا نمی توانیم بگوییم این کار حرام است، یعنی

نمی توانیم بگوییم این آدم اگر رفت و جلو ایستاد کار حرامی کرده و گناهی بر گناهانش افزوده است.

به بیان دیگر بعید است که حرمت تکلیفی داشته باشد.

علاوه بر این، اگر این کار حرام بود، باید در این مورد روایات زیادی وارد شده باشد، چون مورد ابتلاست و چیزی که مورد ابتلاست نباید روایتش منحصر به همین یک روایت باشد.

بنابراین سندش ضعیف است و مضمونش هم مشکل دارد، چون معنایش این است که جماعت تعطیل بشود، از این رو ما فتوا به حرمت نمیدهیم.

مرحوم سید میفرماید «و إن كان الاقوی جوازه»، ولی بهتر این است که این آدم اقامه جماعت نکند.

علی‌ای حال از نظر حکم تکلیفی مشکلی نیست و جایز است.

اما از نظر وضعی، آیا نماز چنین امامی باطل است یا باطل نیست؟ باطل نیست! نمازش نقصی ندارد، چون نه رکوعی را ترک کرده و نه سجودی را، نه ارکان و...

بله! جماعت باطل است «لأن الشرط هو الطهاره الواقعيه، هو العداله الواقعيه» و فرض این است که این آقا عدالت واقعی ندارد. قهراً جماعت باطل است، اما نمازش صحیح است.

«تظهر الثمره» این امام اگر شك کرد، نمی تواند در رفع شك به مأمومین مراجعه کند چون جماعت باطل است.

این حدیثی که میفرماید «صلّ خلف من تثق بدینه» وثوق میزان است، خوب! مردم وثوق دارند و خود این کافی است، فلذا لازم نیست که عدالت واقعی باشد.

و به اصطلاح یقین در اینجا یقین طریقی نیست، بلکه یقین موضوعی است.

جوابش این است که در این موارد یقین، یقین طریقی است نه موضوعی. «صلّ خلف من تثق بدینه» یعنی وثوق شما مطابق واقع باشد.

بنابراین؛ اگر این امام عادل نیست ولو مردم ایشان را عادل میدانند، شرط جماعت محقق نیست. ولذا نمیتواند در شک مراجعه به مأموم کند. نماز مأموم چطور است، یعنی اگر مردم بعد از نماز بفهمند که این امام عادل نبوده، نماز شان صحیح هست یا نیست؟

صحیح است، چرا؟ «لا تعاد الصلاه الا من خمس»، فرض این است که این آدم کاری را ترک نکرده.

إن قلت: امام حمد و سوره را خوانده، جماعت باطل بوده، مأموم هم حمد و سوره را نخوانده «لا مباشره و لا تسبیبا»، مباشرتا که نخوانده، و تسبیبا هم بنا شد که جماعت باطل باشد. جواب این اشکال چیست؟

جوابش این است که این ترک، ترک «عن عذر» است و ترک «عن عذر» موجب بطلان نیست. معذور است، چون خیال میکند امام عادل است و داخل در مستثنی منه است، «لا- تعاد الصلاه إلّا من خمس» و این جزء خمس نیست. تم الکلام فی هذه المسئله.

اولاً تکلیفاً حرام نیست و روایت سیاری ضعیف است. وضعاً هم نماز این آقا صحیح است مگر اینکه احکام جماعت را نداشته باشد.

الإمام الراتب في المسجد أولى بالإمامه من غيره و إن كان غيره أفضل، لكن الأولى له تقديم الأفضل و كذا صاحب المنزل أولى من غيره المأذون في الصلاه، و إنما فلا- يجوز بدون إذنه، و الأولى أيضاً تقديم الأفضل، و كذا الهاشمي أولى من غيره المساوي له في الصفات.

این مسئله با مسئله بعدی (هجدهم) چه فرقی دارد. «الامام الراتب في المسجد أو لا بالامامه من غيره و إن كان غيره افضل منه لكن الاولى له تقديم الافضل، و كذا صاحب المنزل أولى من غيره». این با مسئله بعدی چه فرقی دارد که «اذا تشاح الائم» دو تا روحانی هستند که با هم مشاحه دارند، یکی میگوید من میخواهم امام بشوم، دیگری هم میگوید من میخواهم امام بشوم، ولی به شرط اینکه نزاعشان از قبیل نزاع معنوی باشد و واقعاً برای درک ثواب باشد. این مسئله با مسئله ی هجدهم (که بعداً بحث می کنیم) چه فرقی دارد؟

مسئله‌های که الآن بحث میکنیم، مسئله تشاح نیست، بلکه حکم واقعی است. حکم واقعی این است که همیشه امام راتب بر غیر راتب مقدم است، مثلاً من در این مسجد سالهاست که نماز میخوانم هر چند حقی در اینجا ندارم، ظاهراً برای امام حقی ثابت نیست، اما عرفاً ثابت است. حالا کس دیگری میخواهد به جای من نماز بخواند، این درست نیست، چون امام راتب مقدم است بر غیر راتب، دلیلش هم سیره است که بعداً می خوانیم، و هكذا صاحب منزل بر دیگری مقدم است.

اما در مسئله بعدی حکم واقعی نیست، حکم این است که اگر دو امام با یکدیگر اختلاف دارند و هر کدام میخواهند امامت کنند و دیگری مأموم باشد. آیا در آنجا ملاک تقدم چیست؟ ولذا خواهیم دید که ملاک تقدم در اینجا غیر از ملاک تقدم در مسئله بعد است، هر چند ممکن است در بعضی موارد اجتماع پیدا کنند.

در اینجا در درجه اول امام راتب مقدم بر غیر راتب است. آقایان میگویند اگر کسی در مسجدی امام راتب است، حق شرعی ندارد، به این معنا که اگر کس دیگری جلوتر از او آمد و ایستاد، حقی را غصب نکرده است. آقایان شرعاً اینگونه میگویند، اما عرفاً کار بسیار زشت و قبیحی است و اصلاً نماز این آدم مشکل پیدا میکند، زیرا با این کارش اهانت به امام راتب میکند.

بنابراین؛ خیلی چیزها ممکن است شرعاً حرام نباشد، اما طبق عنوان ثانوی حرام است. فلذا امام راتب مقدم است بر غیر راتب. اما اگر امام راتب بود و دید که یک مجتهدی پشت سر اوست، بهتر این است که مجتهد را مقدم کند، یعنی افضل را مقدم کند، او (امام راتب) اولی است، اما اگر پشت سر او آدم افضلی باشد، شایسته است که افضل را جای خودش بگذارد. ولی به شرط اینکه افضل هم فرصت طلب نباشد و جای امام را برای همیشه بگیرد.

دوم؛ صاحب منزل مقدم بر دیگران است. بلکه اگر صاحب منزل اجازه ندهد، اصلاً نماز باطل است. ولذا صاحب البیت مقدم است، اما صاحب بیت هم عاقل است و اگر در میان بیت آدم افضلی است او را جلو بیندازد و خودش پشت سر او بایستد.

سوم؛ «الهاشمی اولی من غیره» اگر دو نفر هستند که یکی هاشمی و دیگری غیر هاشمی است، هاشمی مقدم است.

مرحوم آقای حکیم نتوانسته ادله ی اینها را درست پیدا کند، حتی مرحوم خوئی هم ادله اینها را پیدا نکرده. ولی ما ادله ی اینها را پیدا کردیم که چرا راتب، صاحب بیت، و هاشمی مقدم است.

دلیل تقدّم امام راتب بر غیر راتب

اما اولی الامام الراتب؛ «الامام الراتب فی المسجد اولی بالامامه من غیره» دلیلش عبارت است از: «ارتکاز المشرعه بین العقلاء، و ما فی الحدیث صاحب الفراش أحقّ بفراشه و صاحب المسجد أحقّ بمسجده» مراد از صاحب مسجد، امام جماعت است نه بانی مسجد، دلیلش همان روایت رضوی است.

دلیل تقدّم صاحب منزل بر غیر خودش

دومی؛ «صاحب المنزل اولی من غیره المأذون فی الصلاه»، دلیل این مسئله چیست؟ «قوله علیه السلام است که می فرماید: «لا یتقدمنّ احدکم الرجل فی منزله». الوسائل: ج ۵، الباب ۲۸ من أبواب صلاه الجماعه، الحدیث ۱.

دلیل تقدّم هاشمی بر غیر هاشمی

سوم؛ «الهاشمی اولی من غیره»، این را از بحار پیدا کردم و آن را اهل سنت نقل کرده است «قدّموا قریشاً و لا تقدّموها» البته اگر قریش افضلیت دارد، بنی هاشم که شاخهای از قریش است به طریق اولی افضلیت دارند.

در هر صورت از این مسئله فارغ شدیم و الآن وارد مسئله هجدهم میشویم.

المسئله الثامنه عشر

«اذا تشاح الائمة رغبه فی ثواب الإمامه - این خیلی مشکل است که واقعاً جنگ برای ثواب نماز باشد - لا لغرض دنیوی، رجه. در درجه ی اول هفت تا مرجح بیان می کند:

۱. «رّیح من قدّمه المأمومون جمیعهم تقدّموا ناشئاً عن ترجیح شرعی لا لأغراض دنیوی». دو تا امام میجنگند، کدام مقدم هستند؟ فردی که مردم آن را میخواهند، ولی به شرط اینکه مردم هم که میخواهند، روی عصیبت نخواهند. فرض کنید که مأمومین همه ترک هستند و بگویند که امام ما باید حتماً ترک باشد، این درست نیست. باید از روی عصیبت نباشد، بلکه از روی ملاک باشد. مثلاً بگویند این آقا سید است، این آقا فاضل است و ...

ص: ۲۳۶

۲. «وإن اختلفوا فأراد كل منهم تقديم شخص فالأولى ترجيح الفقيه الجامع للشرائط خصوصاً إذا انضم إليه شده التقوى والورع» هر دو طرفدار دارد. هر کدام مجتهد است او مقدم بر مقلد است.

۳. «فإن لم يكن» هیچکدام مجتهد نیستند یا هر دو مجتهد هستند، کسی که قرائتش افضل است «فالأولى تقديم الأجود قرائته» او را مقدم کنند.

۴. «ثم الأفقه في احكام الصلاة» اگر هر دو اجودند، کدامشان احكام صلاه را بهتر بلند، او را مقدم کنند.

۵. اگر احكام صلاه را هر دو بلندند، ببیند کدام فقه را خوب بلد است، از اول طهارت تا آخر دیات. «فالأفقه في سائر الاحكام غير الصلاة».

۶. اگر هر دو فقیه هستند یا هر دویشان هیچ چیز بلد نیستند «ثم الاسن في الإسلام» در روایت دارد «الاقدم في الهجره» ولی سید میگوید کسی که بیشتر سن دارد.

۷. «ثم من كان ارجح في سائر الجهات الشرعيه» بالاخره مرجح زیاد است.

ادله اینها چیست؟ مرحوم خوئی و حکیم نتوانستند دانه به دانه ادله را بیاورند. ولکن ما با گشتن، توانستیم برای هر کدام یک دلیلی پیدا کنیم، هر چند ادله‌ی شان قوی نیست.

المرجّح الأول: یقدم من قدمه المأمومون جميعهم تقديماً ناشئاً عن ترجیح شرعی لا لأغراض دنیویه، و یدل علیه حدیث المناهی قال: و روی حسین بن زید عن الصادق علیه السلام عن آبائه فی حدیث المناهی قال:

«و نهی أن یؤم الرجل قوماً إلّا باذنهم»

حدیث مناهی چیست؟ مرحوم صدوق در اول جلد چهارم «من لا یحضره الفقیه» حدیث مناهی را آورده است، واقعاً جزء از علوم اهل بیت است. میگوید «و روی عن شعيب بن واقد عن الحسين بن زید عن الصادق جعفر بن محمد عن ابيه عن آبائه عن امیر المؤمنین علی بن ابی طالب علیهم السلام- قال: «نهی رسول الله... عن یؤم الرجل قوماً الا باذنهم»؛ ذیلش را هم ببینید «من أم قوماً باذنهم و هم به راضون فاقتصد بهم فی حضوره و احسن صلاته و بقیامه و قرائته و رکوعه و سجوده و قعوده فله مثل اجر القوم» خدا به این امام اجر مأموم را میدهد «و لا ینقص من اجورهم شیء».

المرجّح الثانی: «إن اختلفوا فاراد كلّ منهم تقدیم شخص فالاولی تقدیم الفقیه الجامع خصوصاً اذا انضم ألیه شده التقوی والورع»،

و لعلّ وجهه ما ورد فی فضل الفقها من أنّهم امناء الله و أنّهم ورثه الانبیاء کانبیاء بنی اسرائیل» پیغمبر فرمود «علماء امتی کانبیاء بنی اسرائیل» این ظاهراً میتواند باشد. ولی «لا یخفی» حضرت امام در مسجد محمدیه که درس میگفت، ایشان میگفت به نظر من علماء امتی ائمه را می گوید نه علماء دیگر.

المرجّح الثالث

همهیشان فقیه هستند، چه کار کنند؟ اقرأ را مقدم کند. «إن رسول الله قال یتقدم القوم اقرئهم بالقرآن»

المرجّح الرابع: کسی که احکام نماز را بلد است، آن هم دلیلش همین است، یعنی افقه است، افقه در اینجا هم می تواند دلیل باشد، گاهی افقه در همه ی ابواب فقه است و گاهی فقط در باب صلات افقه است.

اما اگر آمدیم و هر دو در احکام صلاه وارد هستند. مسلماً آن کس که در همه احکام افقه است مقدمتر است. چرا؟ به همان دلیلی که گفت «فقهاء امتی...» همان دلیل بر این است که فقیه مقدم بر فرد عادی است.

المرجّح الخامس: «عن ابی عبیده قدّم اذا كانوا متساویین فی القرائه قدّم اقدمهم للهجره» زود تر از مکه به مدینه آمده، ولی ملاک نیست بلکه کنایه از اسلام است. کسی که جلوتر به مدینه آمده «اقدم اسلاماً».

المرجّح السادس: مرجّحات دیگر. حضرت فرمود «قدموا افضلکم و قدّموا خیارکم».

در عین حالی که بعضی از روایات، سندش ضعیف است، ولی ما توانستیم برای فرمایش شیخ ادله پیدا کنیم.

Your browser does not support the audio tag

موضوع: ما هو المرجحات عند التشاح الأئمه؟

مرحوم سید هنگامی که ائمه جماعات با همدیگر تشاح دارند، مرجحاتی را به ترتیب ذکر نمود، یعنی در حدود هفت مرجح را متذکر شد.

ولی مشکلی در اینجا وجود دارد و آن این است که ما یک مرجحات دیگری نیز داریم، مثلاً انسانی است که متحلی و متخلق به اخلاق حسنه است، اما امام دیگر هر چند عادل است، ولی این اخلاق حسنه را ندارد، یا فرض کنید امامی است که در میان مردم نفوذ کلمه دارد، فلذا اگر پشت سر او نماز بخوانیم مقام او را حفظ کردیم و او بهتر می تواند امر به معروف و نهی از منکر کند، یا نسب عالی دارد، یعنی هر چند سید نیست ولی سلسله نسبش یک سلسله ی عالی است، مثلاً نسب او همگی اهل علم و فضل بوده اند و حال آنکه دیگری از نظر نسب این گونه نیست.

بنابراین، غیر از آن مرجحات قبلی، یک مرجحات دیگری نیز داریم که عبارتند از :

الف: فضائل اخلاقی، ب: نفوذ کلمه، ج: نسب عالی .

اگر ما اینها را هم جزء مرجحات بگیریم و رعایت کنیم، آن ترتیب از بین می رود.

یا فرض کنید یک آدمی داریم اسن است، یعنی هفتاد سالش است، اما یک امام دیگری داریم که چهل سال دارد و متحلی و متخلق به اخلاق حسنه است، مسلماً باید این را مقدم بر اسن کرد، در است است که «اسن» بیشتر «لا- إله إلا الله» گفته و نماز خوانده و عمر بیشتری در اسلام کرده، اما این مرد آنچنان متحلی به اخلاق حسنه است که مثلش را کمتر می شود پیدا کرد.

ص: ۲۳۹

بنابراین، اگر اینها را هم ما مرجحات حساب کنیم و مقدم کنیم، آن نظام بهم می خورد، مسلماً کسی که متحلی و متخلق به اخلاق حسنه است مقدم بر اسن در اسلام است یا کسی که پشت سرش نماز می خوانیم که نفوذ بیشتری دارد و بهتر می تواند امر به معروف کند، چون همیشه مخالف ها از عالمی می ترسند که در جامعه نفوذ کلمه داشته باشد، ما اگر پشت سرش نماز بخوانیم، نفوذ کلمه اش بیشتر می شود، این چنین امامی مسلماً مقدم است بر اسن در اسلام، حالا چه کنیم، از این طرف روایات درجه بندی کرد و منحصر کرد به هفت تا، از طرف دیگر اگر بخواهیم به این مرجحات دیگر عمل کنیم، آن درجه بندی از بین می رود، پس چه کنیم؟

مرحوم سید می فرماید: آن درجه بندی مال صورت تشاح است، یعنی در جایی که امامان جماعت با همدیگر تشاح دارند و هر کدام می گوید: «أنا»، اما در غیر صورت تشاح، آن درجه بندی مطرح نیست بلکه الأفضل فالأفضل مطرح است، می خواهد

با این مراتب موافقت بکند یا نکند.

«علیّ ائی حال» مرحوم سید در بحث امروز یک حرف تازه می زند و می فرماید درست است که آن «تشاح» درجه بندی بود که همان هفت تا باشد، ولی یک مشت مرجحاتی داریم که بر آن درجات سایه می اندازد، ککون الإمام متحلّياً بالأخلاق الحسنه، أو کون الإمام ذا نسب طیب طاهر، أو کون الإمام صاحب نفوذ الکلمه، اگر اینها را رعایت کنیم، مسلماً بر برخی از آن مرجحات مقدم هستند مانند أسن فی الإسلام، پس چه کنیم؟

مرحوم سید می گوید ناچاریم که بگوییم آن درجه بندی مال تشاح است یا تشاح ائمه ی جماعت یا تشاح مامومین.

ص: ۲۴۰

ولی من یک نظری دارم و آن این است که ظاهراً آن روایات اطلاق دارند، یعنی هم تشاح را می گیرند و هم غیر تشاح را، فلذا آن جمعی را که مرحوم سید می گوید، چندان صحیح به نظر نمی رسد، چون آن روایات ندارد که «إذا تشاحا»، بلکه ما تشاح را به آنها وصل کردیم، بلکه آنها مطلق هستند، یعنی هم تشاح را می گیرند و هم غیر تشاح را، پس چه کنیم؟ از روایات درجه بندی به دست نمی آید، البته باید دوباره روایات را مطالعه کرد که آیا این درجه بندی از آنها به دست می آید یا نه؟

اصلاً بگوییم درجه بندی نیست.

مرحوم سید از این راه فرار می کند و می گوید آن درجه بندی ها مال تشاح است، یعنی در غیر تشاح درجه بندی نیست، مؤمنین باید الأفضل فالأفضل را بگیرند.

متن عروه الوثقی

و المرجحات الشرعیه مضافاً إلى ما ذکر کثیره لابد من تحصیل الأولی، و ربما یوجب ذلک (ذلک، یعنی رعایت مرجحاتی که گفتیم و من سه تا را گفتیم که عبارتند از:

۱- التحلی بالأخلاق الحسنه، ۲- النسب العالی،

۳- نفوذ الكلمه) خلاف الترتیب المذكوره، چرا؟ چون اخلاق حسنه مقدم بر آسن است، پس چه کنیم؟ با جمله ی «مع أنه یحتمل إختصاص الترتیب المذكور بصوره التشاح بین الأئمه أو بین المؤمنین لا مطلقاً- این درجه بندی فقط مال تشاح است نه مال غیر تشاح. یعنی در غیر تشاح این درجه بندی نیست، باید چه کند؟ فالأولی للمأموم مع تعدد الجماعه ملاحظه جمیع الجهات فی تلک كالجماعه من حیث الإمام، و من حیث أهل الجماعه من حیث تقواهم و من حیث تحلیهم بالأخلاق الحسنه و من حیث انتسابهم إلى بیت شریف و من حیث نفوذ کلمتهم.

مرحوم سید به این نتیجه رسید که این درجه بندی در تشاح است نه در غیر تشاح، بلکه الأولى فالأولی. اصلاً درجه بندی از آن روایات استفاده نمی شود.

المسأله التاسعه عشر

در این مسئله دو فرع وجود دارد:

فرع اول

آیا این مرجحاتی که ما گفتیم، جنبه ی الزامی دارد یا جنبه ی استحبابی؟ از کتاب مبسوط مرحوم شیخ طوسی استفاده می شود که جنبه ی الزامی دارد نه جنبه ی استحبابی.

یعنی این درجه بندی الزامی است، مثلاً اگر دو امام است، که یکی هفتاد سالش است و دیگری پنجاه سالش، هفتاد ساله مقدم بر پنجاه ساله است، یعنی حق نداریم بر پنجاه ساله اقتدا کنیم.

کلام علامه در باب مرجحات

ولی مرحوم علامه می فرماید اینها جنبه ی الزامی ندارند، بلکه جنبه ی استحبابی دارند، یعنی مستحب است و ظاهراً حق هم با مرحوم علامه است، چرا؟ چون هیچ وقت سیره بر این جاری نیست که مته بر خشخاش بگذارد و بگوید یکی اسن است و دیگری غیر اسن، یکی سید است و دیگری شیخ، حتماً سید بر شیخ مقدم است، البته افضلیت است، اما الزامی نیست به گونه ای که جماعت باطل بشود.

به بیان دیگر الزام از آن روایات استفاده نمی شود، علاوه بر اینکه لسان روایات، لسان استحباب است، سیره هم بر این جاری است، یعنی در تمام جهان اسلام این مرجحات را مرجحات الزامی نشمرده اند.

فرع دوم

فرع دیگر این است که همگی قبول داریم که امام راتب بر غیر امام راتب افضلیت دارد، ولی بحث این است که الزامی هم است یا الزامی نیست به گونه ای که با وجود امام راتب، غیر راتب ن تواند امامت کند؟

مرحوم سید می فرماید راتبیت ایجاد حق نمی کند، بلکه هر کس که زودتر آمد و در محراب ایستاد، او حق امامت دارد.

دیدگاه استاد سبحانی

ولی ما عرض می کنیم که این فرمایش شما تا حدودی حق است، یعنی امام راتب سر قفلی ندارد، اما از نظر عنوان ثانوی، این کار حرام است، یعنی با وجود امام راتب، اگر کسی بیاید و او را عقب بزند و خودش بجای او نماز بخواند، یکنوع اهانت به اوست، اما به شرط اینکه آن امام اعراض نکرده باشد.

علاوه بر این، این کار «یدلّ علی نفسانیه سیئه» و می رساند این قدر نفسانیت دارد فلذا آدمی که سال ها در این مسجد نماز می خواند، او را عقب می زند و خودش می خواند.

بنابراین، حرف مرحوم علامه به عنوان اولی درست است نه به عنوان ثانوی، البته مرحوم سید دو جا را استثنا می کند:

۱: جایی که مسجد ملک امام راتب باشد، البته بنابراین که وقف موقت جایز است، من این خانه ام را وقف موقت کردم. پس اگر ملک امام راتب باشد، نماز امام غیر راتب باطل است.

۲: یا ملک کس دیگر است، فقط به امام راتب اجازه داده، یعنی به غیر راتب اجازه نداده، ایشان این دو جا را استثنا می کند، ولی ما می گوئیم هم جا را استثنا کنید، اما به شرط اینکه عنوان اولی نباشد، بلکه عنوان ثانوی باشد.

متن عروه الوثقی

فرع اول: الترخیحات المذكوره إنّما هی من باب الأفضلیه و الإستحباب، لا علی وجه اللزوم و الإیجاب. چرا؟ دلیل ما سیره شد، السیره العملیه بین المسلمین، اینها را رعایت نمی کنند.

ص: ۲۴۳

فرع دوم: حتی فی أولویہ الإمام الزاتب الذی هو صاحب المسجد، فلا یحرم مزاحمه الغیر له و إن کان مفضولاً من سائر الجهات أيضاً، هر چند این شیخ است و «راتب» سید، این فقیه نیست و آن فقیه است، در عین حال می تواند مزاحمت کند، کی می تواند مزاحمت کند؟ إذا کان المسجد وقفاً (لله).

بله! در صورت نمی تواند مزاحمت بکند، لا- ملکاً له (راتب)، و لا- ملکاً لمن لم یأذن لغيره (راتب) فی الإمامه. این دو نفر را استثنا می کند، بقیه اشکالی ندارد، ولی ما گفتیم که امروز مسئله چنین نیست، بلکه امروز عنوان ثانوی است، حتماً نباید مزاحمت کند، چون این کار اهانت بر امام راتب است.

المسأله العشرون

مرحوم سید در این مسئله می فرماید امامت ده نفر مکروه است، از این ده نفر، چهار نفرش را بحث کردیم که عبارت بودند از: ابرص، اجذم، المحدود بالحد الشرعی، چهارمی کسی بود که مردم او را دوست ندارند.

از جمله کسانی که نماز خواندن پشت سر آنان مکروه است، ولی به نظر من بعضی از آنها حرام است هر چند مرحوم سید می فرماید مکروه است، در هر حال آنچه که باقی مانده عبارتند از:

۱: الأ-غلف، یعنی آدمی که ختنه نشده است، ختنه یک سنت ابراهیمی است و برای هر مسلمانی واجب است که ختنه بشود، شخصی که ختنه نشده، یعنی پدر و مادرش او را ختنه نکرده، حالا که بزرگ شده بدون ختنه باقی مانده و حال آنکه می تواند خودش را ختنه کند، این آدم در حقیقت یک واجبی را ترک کرده و تارک الواجب فاسق است و به فاسق نمی شود اقتدا کرد، با این حال چطور بگوییم این مکروه است، علی الظاهر باید بگوییم اقتدا بر اغلف حرام و جماعت باطل است. چرا؟ لأنّه ترک سنّه الهیه واجبه، البته در صورتی که ختنه کردن در سن بالا- خطرناک نباشد به گونه ای که باعث مرگ او بشود. شاید به همین خاطر است که مرحوم سید می فرماید مکروه است نه حرام.

ولی به نظر من جماعت پشت سر غیر مختون باطل است، لآنه فاسق، وقتی فاسق شد، نمی توانیم پشت سر او اقتدا کنیم، علاوه براین، روایت هم داریم، اصبح بن نباته می گوید:

سمعت أمير المؤمنين عليه السلام: «سْتَه لَا يَنْبَغِي أَنْ يَأْمُرُوا النَّاسَ،...، إِلَى قَالَ: وَ الْأَعْلَفُ»

صاحب حدائق می فرماید کلمه ی «لا- ینبغی» در قرآن و سنت به معنای حرمت است، این مطلب یکی از ابتکارات صاحب حدائق است، ایشان می گوید «لا ینبغی» کنایه از کراهت نیست بلکه به معنای حرمت است و در اینجا هم به معنای حرمت می باشد.

ب: و من یکره المؤمنین إمامته، به نظر من روایاتی که در این مورد است، مربوط به خلفا و فرمانداران خلفای اموی و عباسی است که خود شان را به مردم تحمیل کرده بودند

روی الصدوق قال: قال رسول الله صَلَّى الله عليه و آله و سلم: «ثمانیه لا یقبل الله لهم صلاه إلی أن قال: و إمام قوم یصلی بهم و هم له کارهون» الوسائل: ج ۵، الباب ۲۷ من أبواب صلاه الجماعه، الحدیث ۱.

همان گونه که عرض کردم کراهت نباید کراهتی مزاجی باشد، بلکه کراهتی ملاکی باشد.

۲: وعن أبي عبد الله عليه السلام: «أربعة لا تقبل لهم صلاه، إلی أن قال: و الرجل يؤمّ القوم وهم له کارهون» الوسائل: ج ۵، الباب ۲۷ من أبواب صلاه الجماعه، الحدیث ۳.

مسلماً اگر این کرهت ها در باره بنی امیه و بنی عباس باشد، حرمت است، اما اگر در باره ی آنها نیست، کراهت است نه حرمت.

۳: إمامه الحائک (بافنده)

۴: إمامه الحجاج (حجامت کننده)

۵: إمامه الدباغ.

امامت اینها نیز مکروه است، چرا مکروه است، مگر عمل و کار ضد ارزش است؟

عمل و کار ضد ارزش نیست، علت کراهت امامت این طوائف آلوده بودن آنان است، یعنی این روایات از قبیل قضایای خارجی است نه قضایای حقیقیه، معلوم می شود که در آن زمان این گونه افراد، افراد آلوده بوده اند.

مستحبات جماعت کتاب الصلوه

Your browser does not support the audio tag

موضوع: مستحبات جماعت

بحث ما در باره ی مستحبات جماعت و مکروهات آن است، یعنی نماز جماعت برای خودش مستحباتی دارد و مکروهاتی.

مرحوم سید می فرماید مستحبات نماز جماعت اموری است، یعنی چند چیز در نماز جماعت مستحب است، ایشان (سید) در امر اول حدود شش فرع را متذکر می شود.

مرحوم سید می فرماید مستحب این است که اگر ماموم یک نفر است، سمت راست امام قرار بگیرد، و اگر بیشتر باشند، خلف امام قرار بگیرند. پس اگر ماموم یک نفر بود، سمت راست امام قرار بگیرد نه خلف او، سمت راست هم فرق نمی کند که فاصله اش زیاد تر باشد یا کمتر، گفتیم اگر چهار انگشت هم فاصله باشد کافی است، مهم این است که در یمین و سمت راست امام باشد.

تاریخچه ی مسئله

این مسئله از قدیم الأيام در میان فقهای ما مطرح بوده است، فلذا مرحوم شیخ در کتاب «الخلافا» آن را مطرح می کند، علامه نیز در کتاب «تذکره الفقهاء» و منتهی مطرح می نماید، ولی ظاهر لسان و عبارت شیخ این است که واجب است، یعنی ظاهر کلام شیخ این است که اگر ماموم یک نفر است، واجب است که سمت راست امام بایستد نه اینکه پشت سر امام قرار بگیرد، بلکه باید سمت راست امام بایستد.

ص: ۲۴۶

اما علامه حلّی در کتاب تذکره و منتهی و غالب علمای شیعه می گویند که مستحب است، یعنی جنبه ی استحبابی دارد نه جنبه

ی وجوبی و لزومی، مشهور در میان فقهای شیعه همین است.

در میان فقهای شیعه (از قدما) کسی که اصرار می ورزد ابن جنید است، و از متاخرین هم صاحب حدائق است و از معاصرین حضرت آیه الله خوئی است.

اگر این چند نفر را منها کنیم، سایر فقها فتوا به لزوم نداده اند.

البته بعید نیست که از عبارت خلاف شیخ طوسی نیز استفاده لزوم بشود، ولی از فقها کسانی که خیلی سینه می زنند، ابن جنید، صاحب حدائق و آیه الله خوئی است، ما اگر بخواهیم تصمیم بگیریم باید بدانیم که فقه علم منقول است نه علم معقول، فلذا انسان نخست نصوص و روایات را بخواند و سپس تصمیم بگیرد.

قبل از آنکه سراغ روایات و نصوص برویم، اقوال علما را می خوانیم و سپس به بررسی روایات و نصوص می پردازیم.

عبارت شیخ طوسی در کتاب خلاف

قال الشيخ: إذا أمَّ رجل رجلاً قام المأموم على يمين الإمام و به قال جميع الفقهاء (فقهای اهل سنت) و ذهب سعيد بن المسيَّب إلى أنه يقف على يساره (امام)، و قال النخعي: يقف وراءه (پشت سر امام می ایستند) إلى أن يجيء مأموم فيصلي معه (تا یک نفر دیگر بیاید و به جماعت بیوندد) فأن ركع الإمام قبل أن يجيء مأموم آخر تقدّم ووقف على يمينه.

بنابر این، ابراهیم نخعی خیلی مخالف نیست چون می گوید پشت سر امام بایستند، اگر کس دیگر آمد، دو نفری پشت سر امام بایستند و اگر کس دیگر نیامد، فوراً سمت امام بیاید.

پس اهل سنت سه قول پیدا کردند:

الف؛ سمت راست و یمین امام بایستد،

ب؛ سمت چپ و یسار امام قرار بگیرد،

ج؛ بایستد تا نتیجه چه می شود، یعنی اگر کس دیگر نیامد، آنگاه جانب راست امام بایستد.

ثم استدل الشيخ بما رواه عبد الله بن عباس قال: «بِتَّ عند خالتي أم ميمونه ، فجاء رسول الله فصلّى فوقفت على يساره (پیغمبر) فأخذني بيمينه و أدراني من ورائه حتى صيرني على يمينه».

یعنی حضرت با دست راستش مرا گرفت و چرخاند و آورد سمت یمین و راستش.

دیدگاه علامه در کتاب المنتهی

وقال العلامة: يستحب أن يقف المأموم الواحد عن يمين الإمام، ذهب إليه أكثر أهل العلم و قال سعيد بن المسيّب يقيمه عن يساره، و قال النخعي يقيمه وراءه إلى أن يركع فإذا جاء أحد (فيها) و إلّا أقامه الأمام عن يمينه ، ثم استدل بروايه ابن عباس ، و ما روى عن جابر بن عبد الله قال: «سرت مع رسول الله في غزوه فقام يصلّي، فتواضأت ثم جئت حتّى قمت عن يسار رسول الله فأخذ بيدي فأدارني حتّى أقامني عن يمينه، فجاء جبار بن صخر حتى قام على يساره فأخذنا بيديه جميعاً حتّى أقامنا خلفه»

باید دانست که کلمه ی «عن» در این روایات حرف نیست بلکه اسم است و به معنای «جانب».

کلام علامه در کتاب التذکره

و ذکر فی التذکره نحو ما ذکره فی المنتهی، حیث قال: المأموم أن كان واحداً ذكراً استحب أن يقف عن يمين الإمام عند علمائنا.

ص: ۲۴۸

و حکى العلامة فى المختلف عن ابن الجنيد القول بالبطلان مع المخالفه و وصفه فى المدارك بأنه ضعيف.

کلام صاحب حدائق

صاحب حدائق اخبارى مسلک است و این مسئله در حدود نه روایت دارد که می گویند ماموم واحد نباید سمت چپ، یعنی طرف یسار امام بایستد، آنگاه ایشان می فرماید من نمی دانم که چرا آقایان با این روایات مخالفت می کنند در حالی که روایات صریح داریم که در خلف امام و یسار امام نباشد بلکه در سمت راست امام بایستد

قد خالف صاحب الحدائق من المتأخرين فقال: لا أعرف لما ذكره الأصحاب من الإستحباب هنا مستنداً سوى الإجماع الذى ادعاه فى المنتهى، و لا اعرف لحكم السيد صاحب المدارك بضعف قول ابن الجنيد، و جهاً مع عدم الدليل على خلافه و قيام الأدله و تكاثرها على ما نقلوه عنه إلى أن قال: و جميع ما حضرني من روایات هذه المسأله على كثرتها و تعددها لا إشاره فى شىء منها فضلاً عن الدلاله إلى الاستحباب، بل المتبادر من سياقها هو الوجوب.

تا اینجا جغرافیای مسئله روشن شد که در چه حدی است، مشهور قائل به استحباب هستند، چند نفر دیگر (مانند صاحب حدائق، ابن جنید و آیه الله خوئی) قائل به وجوب می باشند.

و ممن وافقه من الأعلام السيد الخوئی فإنه بعد ما نقل روایات المسأله قال: إن رفع اليد عن ظاهر هذه الأخبار فى الوجوب يحتاج إلى الدليل فأن العباده توفيقیه ولم تثبت المشروعیه بغير هذه کیفیه بعد الأمر بها فى هذه النصوص . أقول لا شك أن ظاهر الروایات يؤيد القول بالوجوب، و إليك ما یلی :

ص: ۲۴۹

۱. محمد بن الحسن الطوسی (متوفای ۴۶۰)، باسناده عن الحسين بن سعيد الأهوازی صحیحہ صفوان (صفوان بن یحیی، صفوان غیر منصرف است) عن العلاء (علاء بن رضی) عن محمد (محمد بن مسلم، به چه دلیل این محمد، همان محمد بن مسلم است؟ چون راویہ ی محمد بن مسلم، علاء بن الرضی است) عن أحدهما قال: «الرجلان يؤمّ أحدهما صاحبه، يقوم عن يمينه، فإن كانوا أكثر من ذلك قاموا خلفه». الوسائل: ج ۵، الباب ۲۶ من أبواب صلاة الجماعة، الحديث ۱، همین روایت در شماره ۷ نیز هست، تفاوتش این است که روایت اول را شیخ نقل کرده، روایت هفتم را صدوق نقل نموده است.

۲: محمد بن علی بن الحسین باسناده عن محمد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام «أنه سئل عن الرجل يؤمّ الرجلين، قال: يتقدمهما ولا يقوم بينهما، و عن الرجلين يصلیان جماعه، قال: نعم يجعله عن يمينه» الوسائل: ج ۵، الباب ۲۶ من أبواب صلاة الجماعة، الحديث ۷. این دو روایت در حقیقت یک روایت هستند.

۳. محمد بن یعقوب (متوفای ۳۲۹) عن جماعه (این جماعت چهار گروهند در کلیات فی العلم الرجال مراجعه شود)، عن أحمد بن محمد (ظاهراً عیسی است)، عن الحسين بن سعيد، عن فضاله، عن حماد بن عثمان، عن إبراهيم بن میمون، عن أبي عبد الله عليه السلام (سند خوب است): «فی الرجل يؤمّ النساء ليس معهن رجل فی الفريضة؟ قال:

« نعم، و أن كان معه صبي فليقم إلى جانبه». الوسائل: ج ۵، الباب ۲۶ من أبواب صلاة الجماعة، الحديث ۵.

۴: و عن الحسن بن ظریف، عن الحسين بن علوان (زیدی مذهب است) عن جعفر، عن أبيه، عن علی عليه السلام أنه كان يقول: «المرأه خلف الرجل صفّ (زن پشت سر امام می ایستد) و لا يكون الرجل خلف الرجل صفّاً، إنّما يكون الرجل إلى جنب الرجل عن يمينه» الوسائل: ج ۵، الباب ۲۶ من أبواب صلاة الجماعة، الحديث ۱۲.

اگر ما این روایت را حجت بدانیم کما اینکه اسناد شان هم صحیح است، ظاهراً حمل بر وجوب می شود، منتها باید دید که معارض دارند یا معارض ندارند؟

معارض دارند، منتها اگر معارض ها دلالت شان تمام باشد.

روایات معارض

معارض ها دو طائفه هستند:

الطائفة الأولى: ما دلّ علی جواز قیام المأموم فی الصفّ وحده و منها:

۱: محمد بن الحسن (شیخ طوسی متوفای ۴۶۰) باسناده عن سعد بن عبد الله (چرا باسناده گفت؟ چون سعد در سال ۳۰۱، یا ۲۹۹ فوت کرده، بینهما فاصله خیلی زیاد است، ناچار است که سندش را به کتاب سعد نقل کند، فلذا مثل عصر و زمان نیست، چون ما از طریق وجاده نقل می کنیم، وجاده از وجد، یجد وجاده گرفته شده، یعنی در کافی می بینیم و نقل روایت می کنیم، الآن این کار صحیح است، اما در زمان سابق که کتاب ها سندش قطعی نبود، وجاده صحیح نبود، از این رو شیخ طوسی ناچار این کتاب را بر شیخی خوانده و یا شیخی بر او خوانده است، یا شیخی کتاب را تصحیح کرده تا برسد به سعد بن عبد الله قمی (عن موسی بن الحسین، عن ایوب بن نوع، عن صفوان بن یحیی، عن سعید بن عبد الله الأعرج (صحیحه است) سألت أبا عبد الله علیه السلام «عن الرجل یدخل المسجد لیصلی مع الإمام فیجد الصفّ متضائلاً» می بیند صف ها پر است، یعنی در هیچ یکی از صفّ ها جا نیست، نه در صف اولی جاست و نه در سایر صفوف، حضرت می فرماید خودش به تنهای صف تشکیل بدهد) بأهله فیقوم وحده حتی یفرغ الإمام من الصلاه، أیجوز ذلك له؟ قال: نعم لا بأس» الوسائل: ج ۵، الباب ۵۷ من ابواب صلاه الجماعه، الحدیث ۱.

ص: ۲۵۱

با این روایت می خواهند بگویند که «تک» اشکالی ندارد، ولی خود شما می دانید که این روایت ربطی به محل بحث ما ندارد، چون بحث ما در جایی است که یک ماموم باشد، در یک چنین موردی، نباید ماموم پشت سر امام بایستد، بلکه باید در سمت راست امام قرار بگیرد، این غیر از آن روایت است که می گوید صف ها پر است و او خودش به تنهایی یک صف تشکیل می دهد.

بنابراین، این روایت معارض صحیح برای روایات قبلی نیست.

۲: و عنه (یعنی عن سعد بن عبد الله)، عن أيوب بن نوح، عن محمد بن الفضيل، عن أبي الصباح قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يقوم في الصف وحده، فقال: لا بأس، إنما يبدو واحد بعد واحد» الوسائل: ج ۵، الباب ۵۷ من ابواب صلاه الجماعة، الحديث ۲.

این روایت هم نمی تواند معارض باشد، چون این روایت می گوید لازم نیست که شما منتظر بنشینید، یعنی شما بایستد، کم کم دیگران هم خواهد آمد فلذا تا آمدن دیگران، این آدم صف را تشکیل می دهد.

بنابراین؛ اگر روایات قبلی قوی باشند، این روایات معارض نیست.

الطائفه الثانيه: ما دلّ على أنّ الإمام يحول الواقف في يساره إلى يمينه

روایاتی که می گوید اگر ماموم سمت چپ امام بایستد، امام از پشت سر دست ماموم را می گیرد، از یسار می گیرد و طرف یمین می آورد، این چطور دلالت بر جواز می کند؟ چون معلوم می شود که نماز این آدم صحیح بوده و الا- اگر در یسار ایستادن باطل باشد، و یمین واجب باشد، اصلاً نماز این آدم باطل بوده و حضرت چه گونه می تواند باطل را صحیح کند؟!

۱: محمّد بن یعقوب (الکلبینی متوفای ۳۲۹) عن محمّد بن یحیی (عطّار قمی، ثقه است)، عن أحمد بن محمّد (یا أحمد بن محمد بن خالد است یا أحمد بن محمّد بن عیسی می باشد) قال: ذکر الحسین، یعنی ابن سعید اهوازی: «أنّه أمر من یسأله عن رجل صلّى إلى جانب رجل فقام عن یساره و هو لا یعلم ثم علم و هو فی صلاته، کیف یصنع؟ قال: یحوّله عن یمینه» الوسائل: ج ۵، الباب ۲۴ من ابواب صلاه الجماعه، الحدیث ۱. کلمه ی «عن» در اینجا یا به معنای «إلی» است یا اسم است و به معنای «جانب»، یعنی «یحوّله جانب یمینه».

۲: محمّد بن الحسن باسناده عن أحمد بن محمّد بن عیسی، عن علی بن أحمد بن أشیم، عن الحسین بن یسار المدائنی أنّه سمع من یسأل الرضا علیه السلام «عن رجل صلّى إلى جانب رجل فقام عن یساره و هو لا یعلم ثم علم و هو فی الصلاه کیف یصنع؟ قال: یحوّله عن یمینه» الوسائل: ج ۵، الباب ۲۴ من ابواب صلاه الجماعه، الحدیث ۲.

ما تا اینجا روایات معارض را خواندیم، در جلسه ی آینده نظر خود را در باره این روایات خواهیم گفت.

مستحبات جماعت کتاب الصلوه

Your browser does not support the audio tag

موضوع: مستحبات جماعت

بحث ما در این بود که اگر ماموم واحد باشد، شکی نیست که اگر در طرف یمین امام بایستد مستحب و افضل است، منتها بحث در این است که علاوه بر افضلیت، وجوب هم دارد یا نه؟

از میان متقدمین جناب ابن جنید قائل به وجوب است، در میان علمای اخباری مرحوم صاحب حدائق نیز قائل به وجوب است، اما در میان متأخرین حضرت آقای خوئی نیز قائل به وجوب می باشد، حالا احتیاط و جویی یا وجوب، ظاهراً نظر ایشان وجوب است نه احتیاط و جویی.

ص: ۲۵۳

روایاتی را که خواندیم این است:

۱: ما روی عن الحسین الأهوازی أنّه أمر من یسأله (یسأله الإمام) عن رجل صلّى إلى جانب رجل فقام عن یساره (در سمت چپ امام ایستاد، مسلماً وقتی سمت چپ امام بایستد، دست راست ماموم برابر است با دست چپ امام) و هو لا یعلم ثم علم (ضمیر هو لا- یعلم، به امام بر می گردد، ولی مرحوم آیه الله خوئی آن را به ماموم برگردانده است) و هو (امام) فی صلاته، کیف یصنع؟ قال علیه السلام: «یحوّله عن یمینه». ضمیر «یحوّله» قرینه این است که ضمائر «وهو، لا یعلم، ثم علم» به امام بر می گردد.

۲: ما رواه الحسین یسار المدائنی أنّه سمع من یسأل الرضا علیه السلام عن رجل صلّى إلى جانب رجل فقام عن یساره و هو لا

یعلم، ثم علم و هو فی الصلاه، کیف یصنع؟ قال: یحوّله عن یمینه»

این دو روایت به یک مضمون هستند، حاصل هر دو این است که امام متوجه نیست، ماموم آمده و سمت چپ امام ایستاده، بعد از توجه به اینکه ماموم سمت چپ او ایستاده، دست او را می گیرد و طرف راست خودش می چرخاند، یعنی او را در سمت راست خود قرار می دهد. پس تمام ضمائیر به امام برگشت نه به ماموم.

فرض در جایی است که هر دو در حال نماز هستند، یعنی هم ماموم در حال نماز است و هم امام.

اینها دلیل استحباب هستند، چون اگر واقعاً لازم بود که در یمینش بایستند، بخشی از نماز در حال یسار بوده، معلوم می شود مستحب است، چون اگر واجب بود، باید نمازش باطل باشد، مگر اینکه بگوییم شرطیت این، ذکر است، علمی و واقعی نیست، یک چیزهای داریم که شرط واقعی است، یک چیزهای هم داریم که شرط ذکر است، یعنی مادامی که نمی داند، اشکالی ندارد، اما وقتی فهمید، حتماً باید آن را بیاورد، اگر این باشد، دیگر استدلال کافی نیست، این دلیل کسانی بود که می گویند مستحب است.

ص: ۲۵۴

نظر ایشان این است که اصلاً این دو روایت مربوط به مسئله ی ما نیست هر چند صاحب وسائل تحت این عنوان ذکر کرده است، بنا شد که عنوان صاحب وسائل به روایت ظهور نمی دهد، خیلی ها خیال می کنند چون وسائل تحت این عنوان نوشته است، پس این روایت مربوط به این عنوان است، ولی ایشان می فرماید عنوان صاحب وسائل، دلیل بر ظهور روایت در مدعای وسائل نیست، این روایت در جایی است که یک نفر ایستاده بود، یا نشسته و یا خوابیده بود بدون اینکه نماز بخواند، من آدمم سمت چپ او ایستادم، می فرماید چه مانع دارد؟ چون یکی از احکام اسلام این است که اگر یک نفر جلوتر از من باشد، قائم باشد یا قاعد و یا نائم باشد، من سمت چپ او قرار نگیرم بلکه سمت راست او بایستم، اصلاً این روایت ناظر به آنجا نیست که رجل دوم، مصلی است، بلکه رجل دوم یا ایستاده یا نشسته بود بدون اینکه نماز بخواند، یکی از مستحبات اسلام این است که اگر کسی جلوتر شد، من سمت چپ او بایستم، مستحب است که آن شخص دست مرا بگیرد و در سمت راست خودش قرار بدهد، اگر این باشد، دیگر اصلاً روایت مربوط به مسئله ی ما نیست.

ولی ایشان (آیه الله خوئی) روایت را چنین معنا می کند و می فرماید:

ثم إنَّ السید الخوئی ذکر أنَّ الروایه ناظره إلی بیان حکم آخر و هو الاجتناب عن وقوف المصلی فی یسار شخص و إن لم یکن مصلیاً (هر چند او نماز نمی خواند، ولی سمت چپ او قرار نگیرم) و لعل ذلك مکروه و إلاً فلا حرمه فیہ قطعاً و بما أن مثل هذا الموقف (من اگر سمت چپ کسی بایستم، دست راستم مقابل دست چپ اوست) یستدعی أن یکون ذلك الشخص عن یمین المصلی (یسار او، با یمین من مساوی است) بطبیعه الحال، فمن هنا أجاب الإمام علیه السلام بقوله: «یحوله عن یمینه» - دست راست مرا می گیرد و طرف راست خودش می آورد - حذراً عن کراهیه هذا الموقف، فقوله: و هو لا یعلم، أى المصلی لا یعلم بوقوفه عن یسار شخص آخر و هو المذی یحول ذاک الشخص بعد علمه به، لا - أن ذلك الشخص إمام و هو لا یعلم بوقوف المأموم عن یساره و الإمام یحول المأموم، إذ لم یفرض شیء من ذلك فی الروایه». مستند العروه: / ۴۵۵. ایشان همه ی ضمائر را به ماموم بر گرداند، تمام آنچه که ایشان می فرماید خلاف ظاهر است، ظاهر این است که آن شخص امام است نه کس دیگر که نماز نمی خواند و بی کار نشسته است. فلذا ما دوباره آن دو روایت را می خوانیم:

۱: ما روی عن الحسين الأهوازی أنه أمر من يسأله (يسأله الإمام) عن رجل صَلَّى إلى جانب رجل فقام عن يساره و هو لا يعلم ثم علم (ضمير هو لا يعلم، معنا ندارد که به ماموم بر گردد، ولی مرحوم آیه الله خوئی آن را به ماموم بر گردانده است) و هو (امام) فی صلاته، کیف یصنع؟ قال علیه السلام: «یحوِّله عن یمینه». ضمیر «یحوِّله» قرینه این است که ضمائر «و هو، لا یعلم، ثم علم» به امام بر می گردد. ما ضمیر «هو» را به امام بر گردانیدیم، ولی ایشان به ماموم بر می گرداند. چرا؟ چون می خواهد آن طرف را مصلی معرفی نکند بلکه غیر مصلی معرفی نماید، و

این خلاف ظاهر است، چون ظاهر این است که آن آقا نماز می خواند و من هم جاهل به مسئله بودم و آمدم ایستادم. امام هم غافل بود، بعداً متوجه شد که کسی پشت سر او اقامه کرده.

اینگونه که ایشان معنا می کند همه را می خواهد به مأموم بزند، ما می خواهیم (فی الصلاه) را به امام را بزنینم.

بنابراین؛ این دلیل بر استحباب است، چون بخشی از نمازش سمت چپ بوده، از این رو حضرت نفرموده که اعاده کند بلکه فرموده بر گردد این طرف، و این علامت استحباب است (هذا آیه الاستحباب).

الفرع الثانی

«لو كان المأموم امرأة وقت خلف الامام على الجانب الأيمن بحيث يكون سجودها محاذياً لركبه الإمام أو قدمه» تا به حال مأموم مذکر بود و یک نفر، حالا اگر آمدیم و مأموم ما یک نفر زن است. او هم بیاید پشت سر امام بایستد، مثل مرد نباشد، مرد می آمد بغل دست امام می ایستاد، اما زن خلف می ایستد. خلف ایمن بایستد، منتها خلف سه حالت دارد، خلف ایمن، خلف یسار، خلف محاذی، ولی او خلف ایمن بایستد، سجده گاهش هم به سه گونه است: ممکن است سجده گاهش با رکه ی امام مساوی باشد، رکه به معنای زانوست، ممکن است سجده گاهش با قدم امام مساوی باشد و ممکن هم هست که سجده گاهش پشت سر امام باشد، سه نوع روایت داریم.

پس اولاً محاذی نایستد، سمت چپ هم نایستد، خلف یسار، خلف محاذی نباشد، و خلف ایمن سه گونه است: گاهی ممکن است جلوتر باشد و سجده گاهش با رکبه امام باشد، سجده گاهش با موضع قدم، ممکن است سجده گاهش جلوتر از قدم امام باشد، هر سه روایت دارد. و ما از اختلاف روایات می فهمیم که مسئله جنبه استحبابی دارد، والا اگر استحبابی نبود که این همه اختلاف معنا نداشت.

پس هر موقع دیدیم در یک مسئله کیفیت عبادت مختلف است، ما از او استحباب را کشف می کنیم، مثلاً «بین العمرتین»، آقایان بحث دارند بین العمرتین که هر روز بشود دو عمره را آورد، گاهی می گوید بین العمرتین یک ماه باشد، گاهی می گویند بین العمرتین ده روز، و گاهی می گویند هر روز فقط یک عمره، ما می گوئیم هر روز می شود چند عمره را بجا بیاورد. چرا؟ چون روایات مختلف است و اختلاف روایات حاکی از مراتب استحباب است. بهتر این است که هر ماه انسان یک دانه را بیاورد. اما اگر هر ده روز یکبار آورد، یا در یک روز دو تا آورد مانعی وجود ندارد.

أما ما روی عن ائمه اهل البیت (ع): سه گونه است:

۱. فتارتاً یدل علی أنّها تقف خلفه عن یمینه و سجودها مع رکبته الامام،

۲. علی هذه الحال لکن سجودها مع قدمیه، ۳. وقوفها خلف الإمام. فلذا ما همه را می خوانیم.

اول بنا شد که سجده گاهش با زانوی امام مساوی باشد، این در جلد پنجم باب صلاه جماعت نیست و در جلد سوم مکان مصلی است.

«أما الأول: أي ما يدل علی أن سجودها یكون محاذیا لرکبه الامام فیدل علیه صحیحه هشام بن سالم: «الرجل اذا أمّ المرأه کانت خلفه عن یمینه، سجودها مع رکبته»

اما الثانی: سجده گاهش موضع قدم باشد.

«و باسناده عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن الحسين بن سعيد، عن ابان بن عثمان عن الفوید بن یسار، «قلت لأبی عبد الله علیه السلام أصلی المكتوبه بأمّ علی، قال نعم! تكون عن یمینک یكون سجودها بجذاء قدمیک» الوسائل: ج ۵، الباب ۱۹ من أبواب صلاه الجماعه، الحدیث ۲.

اما الثالث: سجده گاهش بعد از قدمین باشد.

محمد بن یعقوب کلینی، عن محمد بن یحیی، عن احمد بن محمد، عن محمد بن سنان، عن ابن مسکان» به اینها می گویند: «عبادله» روایت ضعیف است، به چند نفر عبادله می گویند: عبدالله بن مسکان، عبدالله بن سنان و عبدالله بن مغیره، به اینها می گویند عبادله، که جمع عبد الله است، «عن ابی العباس البقباق، قال: «سألت ابا عبد الله عن الرجل يؤمّ المرأه فی بیته؟ فقال: تقوم وراءه»

از اینکه روایات مختلف است، می فهمیم که همه اینها مستحب است. تم الکلام فی الفرع الثانی.

الفرع الثالث

«لو كنّ أزيد وقفن خلفه» یک زن نیست، همسایه ها جمع شده اند تا پشت سر یک عالم در خانه اش نماز بخوانند. در اینجا یک حرف بیشتر نیست و آن اینکه همه یشان پشت امام می ایستند. «و يدلّ علی ذلك ما رواه مغیره أن قیاس عن ابی عبد الله المرأتان صفّ والثلاثه صفّ»، قانون کلی این است که اگر موقع صف شد، صف همیشه خلف الإمام بایستد، در واقع امام در اینجا صغری را گفته، کبری خودش معلوم است، یعنی کلّ صفّ یقف خلف الإمام.

«أضف إی ذلك ما دلّ علی أنّ المأموم إذا تجاوز»، اگر ماموم مرد باشد، پشت سر امام است تا چه رسد به زن، یعنی زن به طریق اولی باید پشت سر امام بایستد.

پس از دو راه پیش آمدیم، اولاً حضرت صغری را گفته، معلوم می شود که کبری مسلم بوده، دیگری هم اولویت است، وقتی که مرد متعدد است، قهراً پشت سر امام است، زن به طریق اولی.

الفرع الرابع: لو كان المأموم رجلاً و امرأه،

اگر مأموم یک مرد و یک زن یا چند زن بود، رجل سمت راست امام قرار می گیرد و زن ها هم پشت سر امام، خواه زن یک نفر باشد یا چند نفر.

لو كان رجلاً و امرأه واحده أو أكثر وقف الرجل عن يمين الإمام و المرأة خلفه، و يدلّ عليه معتبره القاسم بن الوليد (معتبره) گفتم، چون قاسم توثیق نشده، هر کجا که توثیق نشود، ولی قرائن بر وثاقتش دلالت کند، به او می گوئیم معتبره، قال سألته عن الرجل يصلّي مع الرجل الواحد معهما النساء؛ قال: عليه السلام: يقوم الرجل إلى جنب الرجل و يتخلفن النساء خلفهما»

الخامس: لو كان المأموم رجلاً و نساء، اضطف الرجال خلف الإمام و النساء خلف الرجال.

این مسئله مبنی بر این است که زن در حال فرادا، باید پشت سر مرد باشد یا اینکه ده ذراع دور تر بایستد، یا پشت سر مرد بایستد.

اگر در فرادا گفتیم، زن یا باید فاصله داشته باشد یا پشت سر امام بایستد، در اینجا هم می گوئیم مرد ها جلوتر و زن ها پشت سر بایستند.

اما اگر گفتیم مستحب است، در این صورت ممکن است صف مردان با صف زنان کنار هم باشند، ولی افضل این است که صف مرد جلوتر باشد و صف زن بعد.

پیغمبر اکرم می فرمود که زنان پشت سر مردان بایستند، حتی می فرمود سر خود شان را جلوتر از سجده بر ندارند، یعنی اول مردان سر از سجده بردارند و سپس زنان، چرا؟ چون در آن زمان، دنیا یک دنیای فقر بود، از این رو ممکن بود کسی شلواری نداشته باشد، برای اینکه عورتیش معلوم نباشد، حضرت یک چنین دستوری فرمود.

الفرع السادس: فی إمامه النساء للنساء.

این را سابقاً خواندیم و گفتیم زن اگر بخواهد برای زنان امامت کند، نباید جلوتر بایستد، بلکه باید در وسط شان بایستد. در حقیقت ماموم و امام در یک خط مساوی هستند، نه اینکه زن جلوتر باشد.

متن عروه الوثقی

أما المستحبات فأمر: و فيه فروع ستة:

۱: أن يقف المأموم عن يمين الإمام إن كان رجلاً واحداً. و خلفه إن كانوا أكثر.

۲: و لو كان المأموم امرأة واحدة وقفت خلف الإمام على الجانب الأيمن بحيث يكون سجودها محاذياً لركبه الإمام أو قدمه، أو بعد القدم.

۳: و لو كنّ أزيد وقفن خلفه،

۴: و لو كان رجلاً وحداً و امرأة واحدة أو أكثر وقف الرجل عن يمين الإمام و المرأة خلفه،

۵: و لو كانوا رجالاً و نساء اصطفاوا خلفه، و اصطفت النساء خلفهم، بل الأحوط مراعات المذكورات، هذا إذا كان الإمام رجلاً،

۶: و أما في جماعه النساء فالأولى وقوفهنّ صفّاً واحداً أو أزيد من غير أن تبرز إمامهن من بينهنّ.

مستحبات جماعت كتاب الصلوه

Your browser does not support the audio tag

موضوع: مستحبات جماعت

بحث ما در باره ی مستحبات صلوات جماعت است، مرحوم سید در این فصل چهارده مستحب را برای نماز جماعت بیان کرده، که امر اولش فروع ششگانه داشت، یعنی تمام فروع ششگانه مربوط به امر اول بود، یکی از آنها این بود که اگر ماموم واحد است، در سمت راست امام بایستد، اینک سایر مستحبات را (که در ضمن امر دوم بیان شده است) می خوانیم.

امر دوم این است که در جماعت، بهتر این است که امام در وسط بایستد، چرا؟ برای اینکه همه ی افراد مامومین او را ببینند، اگر در یک گوشه ای بایستد که آن طرف دیگر صف نباشد، یعنی صف همه اش متوجه این طرف باشد، ممکن است که جمعی او را نبینند، اما اگر امام در وسط بایستد، تمام مامومین او را خواهند دید.

ولی از امام صادق علیه السلام نقل شده است که راوی می گوید ما در خانه ی آن حضرت بودیم و نماز جماعت بر گزار شد، و حال آنکه امام در زاویه بیت ایستاده بود.

باید دانست که این معارض نیست، زیرا این از قبیل فعل است، وجهش معلوم نیست، شاید خانه ی امام به گونه ای بوده است که اگر می خواستند جماعت منعقد کنند و رو به قبله باشند، ناچار امام باید در زاویه بایستد، خلاصه ما نمی توانیم فعل امام را بر این روایات مقدم کنیم، قانون کلی این است که فعل لسان و زبان ندارد، یعنی نمی گوید بر اینکه در زاویه ایستادن مستحب است، چون لعل خانه ی حضرت به گونه ای بوده است که امام مجبور بوده که در زاویه بایستد.

کلام علامه در المنتهی

قال العلامة: يستحب أن يقف الإمام في مقابلة وسط الصف لیتساوی نسبة المأمومین إليه فيمكنهم المتابعه و قد روی الجمهور عن النبی أنه قال: «وسطوا الإمام و سدّوا الخلل» الوسائل: ج، الباب ۲۰ من أبواب صلاة الجماعة، الحدیث ۱

و أما مرفوع علی بن ابراهیم الهاشمی قال: «رأيت أبا عبد الله يصلي بقوم و هو إلى زاویه بيته بقرب الحائط و كلهم عن يمينه و ليس علی يساره أحد» الوسائل: ج، الباب ۲۳ من أبواب صلاة الجماعة، الحدیث ۶. لا ينافي ما ذكرنا لأن الفعل لا يدل علی أزيد من الجواز و لا ينافي استحباب غيره و لعل الظروف صارت سبباً لوقوف الإمام في زاویه بيته لا الاستحباب.

الأمر الثالث: أن يكون في الصفّ الأول أهل الفضل

مستحب سوم این است که اهل فضل و دانش در صف اول جماعت بایستند، یعنی کسانی که قرائت شان صحیح است و علاوه بر این، اهل فضل دانش هستند، بهتر است که در صف اول بایستند، چرا؟ اهل سنت این روایت را دارند که: «خیر صفوف الرّجال أولها و شرّها آخرها...»

البته ما معنای این روایت را درست نمی فهمیم، یعنی نمی دانیم که چرا اولش خیر و آخرش شر است، نهایت چیزی که در توجیه آن می توان گفت این است که صف اول اکثر ثواباً است، یعنی صف اول ثوابش بیشتر است و صف آخر اقل ثواباً می باشد، یعنی ثوابش کمتر است.

قال فی المنتهی: و أفضل الصفوف أولها فيختص به أهل الفضل استحباباً و هو قول عامه أهل العلم، روى الجمهور عن رسول الله قال: «خیر صفوف الرجال أولها و شرّها آخرها... الخ» المنتهی: ۶/۲۵۲.

یدلّ علیه طرفنا صحیح جابر بن یزید عن الباقر علیه السلام قال: «لیکن الذین یلون الإمام أولى الأحلام (صاحبان عقل) منکم و النهی، فإن نیسی الإمام أو تعایا قوموه، و أفضل الصفوف أولها، و أفضل أولها ما دنا من الإمام» و یدّ علیه مرفوع سهل بن زیاد قال علیه السلام:

«فضل میامن الصفوف علی میاسرها کفضل الجماعه علی الفرد» الوسائل: ج ۵، الباب ۸ من أبواب صلاه الجماعه، الحدیث ۲.

هذا فی غیر صلاه الجنازه . و أما فیها فأفضل الصفوف آخرها. و یدّ علیه مرفوع سهل بن زیاد قال علیه السلام:

متن عروه الوثقی

الثالث: كأن يكون في الصفّ الأول، ممّن له مزیه فی العلم و الكمال، و العقل، و الورع و التقوی، و أن يكون یمنه لأفضلهم فی الصفّ الأول- صف اول مال افضل هاست، یمینش مال افضل افضل هاست، این قسمتش در روایت نیست، در روایت فقط این مقدار است که در صف اول، اهل فضل بایستند، اما اینکه در یمین امام افضل افضل ها بایستند، این قسمتش در روایت نیامده است-، فإنّه أفضل الصفوف. چون در روایت این گونه است: « لیکن الذین یلون الإمام أولى الأحلام منکم، و النهی، فإن نیسی الإمام أو تعایا قوموه، و أفضل الصفوف أولها، و أفضل أولها ما دنا من الإمام».

ص: ۲۶۲

الأمر الرابع: الوقوف في القرب من الإمام

و يدلّ عليه صحيح جابر المتقدم حيث جاء فيه قوله: «وأفضل أولها ما دنا من الإمام».

هر چه انسان به امام نزدیکتر باشد، ثوابش بیشتر است، این را از روایت جابر فهمیدیم

و يدلّ عليه صحيح جابر المتقدم حيث جاء فيه قوله: «وأفضل أولها ما دنا من الإمام».

الأمر الخامس: الوقوف في ميمن الصفوف أفضل من مياسرها

و يدّ عليه مرفوع سهل بن زياد قال عليه السلام:

«فضل ميمن الصفوف على مياسرها كفضل الجماعة على الفرد» الوسائل: ج ۵، الباب ۸ من أبواب صلاة الجماعة، الحديث ۲.

سمت راست صفوف جماعت، بهتر از سمت چپ آن است، یعنی مستحب است که انسان در سمت راست صفوف جماعت بایستد، دلیلش هم روایت است، روایتش عبارت است از مرفوعه ی سهل بن زياد است.

نکته: ما با اصطلاح خودمان، وارد کتاب اهل سنت می شویم و لذا دچار اشتباه می شویم، کلمه ی «رفعه، و مرفوعه» در اصطلاح ما به منزله ی مرسل است و نشانه ی ضعف روایت می باشد، و حال آنکه در اصطلاح اهل سنت به منزله مسند است و علامت قوت و کمال

روایت می باشد، فلذا می گویند: هذا الحديث مرفوع، لا موقوف، اگر حدیث به خود پیغمبر رسید، می گویند مرفوع، اما اگر به صحابی برسد نه پیغمبر، به او می گویند موقوف، آنها مرفوع را در مقابل موقوف به کار می برند، ولی ما مرفوع را به منزله مرسل می دانیم.

در عین حالی که این مسائل را عرض کردیم، ولی در جنازه مسئله عکس است، یعنی هر چه عقب تر بایستیم، فضیلتش زیادتر است.

و يدل عليه مرفوع سهل بن زياد قال: «فضل ميامن الصفوف على مياسرها كفضل الجماعه على الفرد» و ضعف السند منجبر بالتسامح في أدله السنن.

هذا في غير الجنازه، فأن أفضل الصفوف فيها آخرها لقولهم: «خير الصفوف المقدم و خير الصفوف في الجنائز المؤخر».

الأمر السادس: إقامه الصفوف و اعتدالها و سدّ الفرج الواقع فيها و المحاذاه بين المناكب

يكي از مستحبات صلات جماعت اين است كه صف ها معتدل باشند، يعنى كج و كوله و داراي انحراف نباشند.

به بيان ديگر صف ها نامرتب و نامنظم نباشند، علاوه بر اين، تا صف كاملاً پر نشده، صف دوم بسته نشود.

ثالثاً؛ مناكب و دوش های ماموم محاذی یکدیگر باشند، یعنی مقدم و موخر نباشد.

و يدل عليه مرسل الصدوق قال: قال رسول الله صَلَّى الله عليه و آله و سلم :

« أقيموا صفوفكم فإنني أراكم من خلف كما أراكم من قدامي، و من بين يدي، و لا تخالفوا فيخالف الله ين قلوبكم». الوسائل: ج ٥، الباب ٧٠ من أبواب صلاه الجماعه، الحديث ٥.

مراد از كلمه ي «و لا تخالطوا» اين است كه عقب تر و ديگري جلوتر نايستند.

وروى أبو سعيد الخدرى عن رسول الله صَلَّى الله عليه و آله قال: «إذا قمتم إلى الصلاه فاعدلوا صفوفكم و أقيموها.

وسووا الفرج، و إذا قال إمامكم: الله أكبر، فقولوا: الله أكبر، و إذا قال: سمع الله لمن حمده، فقولوا: اللهم ربنا ولك الحمد». الوسائل: ج ٥، الباب ٧٠ من أبواب صلاه الجماعه، الحديث ٦.

ويدل على المحاذاه بين المناكب ما روى عنه صَلَّى الله عليه و آله: «سووا بين صفوفكم، و حاذوا بين مناكبكم لا يستحوذ عليكم الشيطان». الوسائل: ج ٥، الباب ٧٠ من أبواب صلاه الجماعه، الحديث ٤. همه ي اينها از مستحبات صلات جماعت هستند.

الأمر السابع: تقارب الصفوف بعضها من بعض

یکی از مستحبات صلات جماعت این است که بین صف ها زیاد فاصله نباشد.

ويدل عليه صحيح زراره الذي تقدم نقله عن المشايخ الثلاثة ففيها: « ينبغي للصفوف أن تكون تامه متواصله بعضها إلى بعض، و لا يكون بين الصفين ما لا يتخطى ويكون قدر ذلك مسقط جسد إنسان إذا سجد». الوسائل: ج ٥، الباب ٦٢ من أبواب صلاه الجماعه، الحديث ١. یعنی بین سجد گاه صف متاخر و پاهای صف متقدم، نباید بیش از یک قدم بلند باشد

الأمر الثامن: أن يصلّي الإمام بصلاه أضعف من خلفه

مستحب این است که امام نماز را به سرعت بخواند و زیاد طول ندهد، یعنی حال جماعت را در نظر بگیرد و اضعف مامومین را مد نظر قرار بدهد.

ويدل عليه حديث السكوني عن جعفر عن أبيه عن علي عليه السلام قال: «آخر ما فارقت عليه حبيب قلبي أن قال: يا عليّ إذا صليت فصلّ صلاه أضعف من خلفك». الوسائل: ج ٥، الباب ٦٩ من أبواب صلاه الجماعه، الحديث ٢.

إلّا إذا علم حبّ التطويل من جميع المأمومين، لإطلاق ما دلّ على استحباب إطاله الركوع و السجود والدعاء بقدر القراءه أو أزيد و اختيار ذلك على إطاله القراءه،(قرائت را سبک و کم کند، اما دعا را بیشتر نماید، عکس اهل سنت که قرائت را طول می دهند و دعای دست را خیلی سبک و مختصر انجام می دهند)

الأمر التاسع: اشتمال المأموم المسبوق بالتسييح

ركعت اول ماموم، و سوم امام است، ماموم باید حمد را بخواند، فلذا او هم حمد و سوره را خواند و حال آنکه امام هنوز مشغول خواندن قرائت است، در اینجا ماموم چه کار کند؟ ماموم تسييح را بگوید، یعنی بگوید سبحان الله، سبحان الله، تا امام قرائت را تمام نکرده، ماموم همین ذکر را بگوید، ولی این مسئله خیلی کم اتفاق می افتد که ماموم قرائت را تمام کند و حال آنکه امام هنوز سه تسييحه را تمام نکرده باشد، ولذا احتمال دارد که این روایت مربوط به این بحث نباشد که سید آورده است، بلکه مربوط به صلات پشت سر مخالف، من پشت سر مخالف نماز می خوانم، حمد و سوره خواندم، و حال آنکه او هنوز حمد و سوره را نخوانده، من در اینجا باید مشغول تسييح بشوم و سبحان الله بگویم

إذا اتم المأموم بالركعه الثالثه التي يجب فيها القراءه فأتَمها قبل أن يفرغ الإمام فيستحب أن يشتغل بتمجيد الله وثنائه، ففي صحيحه زراره قال قلت لأبي عبد الله عليه السلام: «أكون مع الإمام فافرغ من القراءه قبل أن يفرغ؟ قال: ابق آيه و معجده الله و اثني عليه فإذا فرغ فاقرا الآيه وأركع» الوسائل: ج ٥، الباب ٣٥ من أبواب صلاه الجماعه، الحديث ١.

ولی صاحب وسائل می گوید ممکن است که این روایت ناظر به این مثال ما نباشد که ماموم اولش است و حال آنکه امام رکعت سوم را می خواند، بلکه هر دو در رکعت اول هستند، منتها بنا شد که ما پشت سر مخالف حمد و سوره را بخوانیم، من خواندم، و حال آنکه او هنوز تمام نکرده، حضرت آنجا را می گوید، اگر مطلب این گونه باشد، دیگر این برای ما استحباب درست نمی کند.

نعم حمل صاحب الوسائل هذه الروايه و تاليتها على من صَلَّى خلف من لا يقتدى به، ففرغ من القراءه قبله، استحباب له ذكر الله إلى أن يفرغ الإمام، و لا صلّه لهذه الروايات عنده بالمأموم المسبوق و قد اقتدى بمن يقتدى به.

الأمر العاشر: يستحب بقاء الإمام على هيئته المصلّي حتى يفرغ من خلفه من صلاتهم

امام سلام آخر را گفت و حال آنکه برخی از مامومین هنوز در تشهد هستند و برخی هم يك رکعت عقب هستند، مستحب است که امام از محراب بلند نشود، بلکه به همان حالت نمازی بماند، یعنی به چپ و راست خودش نگاه نکند تا همه ی مامومین از نماز فارغ بشوند، آن عظمت صلات جماعت محفوظ باشد.

ویدل علیه ما رواه الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لا- ينبغي للإمام أن ينتقل (أن ينتقل) إذا سلم حتى يتم من خلفه الصلاة» لوسائل: ج ٢٥، الباب ٢ من أبواب التعقيب، الحديث ٢. خصوصاً اگر امام مسافر باشد و ماموم حاضر، صبر کند که ماموم دو رکعت دیگرش را هم بخواند.

الأمر الحادى عشر: اسماع الإمام من خلفه

امام بلند نماز بخواند خصوصاً تشهد را، این هم روایت دارد، من بعضی از ائمه جماعت رادیده ام که تشهد را آهسته و آرام می خوانند، سلام را بلند می گوید، و حال آنکه باید همه ی تشهد را بلند بخواند:

و يدلّ عليه صحيح حفص بن البختري عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «ينبغي للإمام أن يسمع من خلفه التشهد ولا يسمعون هم شيئاً يعنى الشهادتين و يسمعون أيضاً السلام علينا و على عباد الله الصالحين» الوسائل: ج ٥، الباب ٥٢ من ابواب صلاة الجماعة، الحديث ١.

الأمر الثانى عشر: إطالة الركوع إذا أحس بدخول شخص بمقدار ضعف ما كان يركع

امام به رکوع رفته، ولی احساس می کند که هنوز ماموم می خواهد پشت سر او اقتدا کند، در اینجا مستحب است امامی که وارد رکوع شده، رکوع مقداری طول بدهد تا او به رکوع برسد و این کار منافات با قصد قربت ندارد.

اما در روایت داریم که به مقدار دو برابر رکوع طول بدهد، البته این در جایی است که ماموم آماده باشد، در اینجا است که دو برابر رکوع طول بدهد، ولی در جایی که هنوز صدای کفش ماموم به گوش می رسد، می تواند رکوع را بیشتر طول بدهد تا طرف به جماعت برسد.

و يدلّ عليه ما رواه جابر الجعفي قال قلت لأبي جعفر عليه السلام: «إني أؤمّ قوماً فأركع فيدخل الناس وأنا ن راكع، فكم أنتظر؟ فقال: «ما أعجب ما تسأل عنه يا جابر، انتظر مثلي ركوعك، فإن آنقطعوا وإلا فأرفع رأسك» الوسائل: ج ٥، الباب ٥٠ من ابواب صلاة الجماعة، الحديث ١.

الأمر الثالث عشر: تحميد المأموم عند فراغ الإمام من الفاتحة

هر گاه امام جماعت از خواند حمد فارغ شد و گفت «و الضالّين» مامومين بگويند: الحمد لله ربّ العالمين» يعنى شكر خدا را كه از جمله ي ضالين نشديم، «مغضوب عليهم» يهودند ، ضالين هم نصارى هستند، ولي اهل سنت بعد از فراغ حمد مى گويند: «آمن» و حال آنكه آمن گفتن از نظر ما مبطل نماز است.

متن روايت امر سيزدهم

و يدلّ عليه صحيح جميل عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا كنت خلف إمام فقرأ الحمد و فرغ من قرائتها فقل أنت: «الحمد لله ربّ العالمين» الوسائل: ج ٥، الباب ٧٠ من ابواب صلاة الجماعة، الحديث ١.

الأمر الرابع عشر: قيام المأمومين عند قول المؤذن: «قد قامت الصلاة»

يعنى هر گاه مؤذن گفت: «قد قامت الصلاة» مامومين فوراً بلند شوند، يعنى معطل نشوند.

و يدلّ عليه صحيح حفص بن سالم أنّه سأل أبا عبد الله عليه السلام: «إذ قال المؤذن قد قامت الصلاة، أيقوم الناس على أرجلهم أو يجلسون حتّى يجي إمامهم؟ قال عليه السلام: «لا»، بل يقومون على أرجلهم، فإن جاء إمامهم و إلا فليؤخذ بيد رجل من القوم فيقدّم» الوسائل: ج ٥، الباب ٤٢ من ابواب صلاة الجماعة، الحديث ١.

مكروهات صلات جماعت كتاب الصلوه

ص: ٢٤٨

موضوع: مکروهات صلات جماعت

از مستحبات صلات جماعت فارغ شدیم، اینک می پردازیم به مکروهات آن، مکروهاتی که مرحوم سید متذکر شده است، در حدود شش تاست، یکی از مکروهات این است انسان با اینکه در صف های جلوتر جا است، برای خودش صف جداگانه تشکیل بدهد،

بله! اگر در صف های جلوتر جا نباشد، انسان ناچار است که در صف عقب بایستد، ولی با وجود جا در صف های جلوتر، مکروه است که انسان برای خودش یک صف جداگانه تشکیل بدهد.

متن عروه الوثقی

و أما المكروهات فأمر أيضاً:

أحدها: وقوف المأموم وحده في صف وحده مع وجود موضع في الصفوف، و مع امتلائها فليقف آخر الصفوف أو حذاء الإمام. یعنی پشت سر آخرین صف، برای خودش یک صف جداگانه تشکیل بدهد.

ولی روایات اصلاً کلمه ی «فلیقف آخر الصفوف» را ندارد، بلکه می گویند اگر جای خالی نیست، مقابل امام بایستد، یعنی در یک نقطه و جایی بایستد که اگر یک خطی را بکشند، به محراب بخورد، یعنی به جای بخورد که امام در آنجا ایستاده است.

عبارت علامه در کتاب منتهی المطلب

قال العلامة: ولو وقف المأموم وحده صحت صلاته، لكن الأولى له الدخول في الصف، - معلوم می شود که علمای ما مکروه می دانند- ذهب إليه علماؤنا أجمع و هو قول الحسن البصرى و مالك و الأوزاعى و الشافعى و أصحاب الرأى- مراد از اصحاب رأى، ابوحنیفه و پیروانش هستند - و قال النخعى ابراهيم نخعى- و الحكم- حکم بن عتیبه- و الحسن بن صالح و إسحاق و أحمد احمد بن حنبل- و ابن المنذر: « لو صَلَّى وحده ركعه كامله بطلت صلاته».

ص: ۲۶۹

یعنی حتی اگر رکعت را کامل بخواند باطل است، پس مسئله این شد که ما قائل به کراهت شدیم، ولی دیگران دو قولند، حسن بصری، مالک، اوزاعی، شافعی و اصحاب رأی با ما موافق هستند، ولی بقیه می گویند یک دقیقه، دو دقیقه تا صف تشکیل بشود اشکال ندارد، اما اگر یک رکعت تنها با امام نماز بخواند، نمازش باطل است.

و يدل على الجواز ما رواه سعيد الأعرج قال: «سألت أبا عبد الله عن الرجل يأتي الصلاة فلا يجد في الصف مقاماً، أيقوم وحده حتى يفرغ من صلاته؟

قال: نعم، لا بأس، يقوم بحذاء الإمام» .

باید دانست که این روایت ناظر به مسئله‌ی ما نیست، مسئله‌ی ما جایی است که در صف مقدم جا باشد، ولی این روایت جایی را می‌گوید که در صف مقدم جا نیست.

أما ما يدلّ على المنع فما رواه الشيخ عن السكوني، عن جعفر، عن أبيه، قال: «قال أمير المؤمنين عليهم السلام: قال رسول الله صلّى الله عليه وآله: «لا تكوننّ في العيكل، قلت: و ما العيكل؟ قال: أن تصلى خلف الصفوف وحدك» الوسائل: ٥، الباب ٥٨ من أبواب صلاة الجماعة، الحديث ١.

عجیب این است که ما در لغت معنای مناسبی برای کلمه‌ی «عیکل» نیافتیم، در بعضی از نسخه‌ها به جای «عیکل»، کلمه‌ی «فسکل» آمده است، «فسکل» این است که مسابقه‌ی اسب دوانی باشد، انسان آخر برسد، به نفر آخر می‌گویند: «فسکل»، یعنی در لغت عرب به آن فسکل می‌گویند، حضرت تشبیه می‌کند کسی را که آخر صف می‌ایستد، مانند اهل مسابقه است که همه‌ی جلو هستند، ولی این یک دانه در آخر آمده است.

ص: ٢٧٠

بنابراین، نه کلمه ی عیكل درست است و نه عسكل، بلکه فسكل درست است.

قال المجلسی فی ملاذالاحیار شرح تهذیب است:- فی اکثر نسخ التهذیب؛ العیكل و فی بعضها العثكل ، و لم أر لهما معنی مناسباً فی اللغه و فی القاموس «اعتكل» ای اعتزل.

و فی مجمع البحرین: ماده عثكل قال فی نسخه نسكل ، و فی الطبعه القديمه من المجمع : فسكل، و هذا هو المناسب للحدیث ، قال : الفسكل الذی یجىء فی الحلبه آخر الخیل. کلمه ی «حلبه» به مسابقه اسب دوانی می گویند. پس معلوم می شود که روایت «فسكل» است.

حدیث اول جایی را می گفت که جا نباشد، ولی این حدیث مطلق است، یعنی اعم از اینکه جا باشد یا جا نباشد، ممکن است این حدیث هم منصرف بدانیم به جایی که جا باشد و الا اگر جا نباشد، معنا ندارد که این آدم از جماعت محروم بماند.

بنابراین، هر دو حدیث شاهد عرض ما نیست، یعنی با آنکه آقایان می گویند این دو حدیث شاهد عرض ماست، ولی این دو روایت مربوط به جایی است که در صف جلوتر جا باشد، اولی صریح است، دومی منصرف است به آن، فلذا انسان باید احتیاط کند، یعنی اگر واقعاً جلوتر جا هست، احتیاط کند، احتیاطش هم وجوبی است، به این معنا که در همان جای خالی صف بایستد نه اینکه به تنهایی برای خودش یک صف جداگانه تشکیل بدهد.

هر چند علامه حلی در کتاب المنتهی می گویند اصحاب می گویند که مکروه است عبارت علامه این بود که قبلاً خواندیم:

«ولو وقف المأموم وحده صحت صلاته، لكن الأولى له الدخول فی الصف، ذهب إليه علماؤنا أجمع.

اگر اجماعی در کار باشد، ما هم تسلیم اجماع هستیم، اما ظاهراً اجماعی در کار نیست و به این اجماعات علامه هم نمی شود اعتماد کرد.

بنابراین، بهتر این است که اگر جا باشد، در همان صف جلوتر بایستد، و اگر جا نباشد، احتیاطاً تک و ا نایستد، چرا؟ چون شک در اصل مشروعیت داریم، یعنی نمی دانیم که یک چنین جماعتی مشروع است یا نه؟

اگر اجماعی در کار باشد، ما هم حرفی نداریم و تابع اجماع هستیم، اما اگر اجماع نباشد، این دو روایت شاهد عرض ما نیست، چون این دو روایت ناظر به آنجاست که در صف جلوتر جا نیست، و حال آنکه بحث ما درجایی است که در صف جلوتر جا باشد. بنابراین، این دو روایت دلیل بر جواز نیست.

به بیان دیگر اگر کسی اجماع علامه را پذیرفت، که چه بهتر، اما اگر نپذیرفت، احتیاط واجب این است که تک صف تشکیل ندهد. چرا؟ چون شک در اصل مشروعیت است، یعنی نمی دانیم که آیا چنین جماعتی مشروع است یا مشروع نیست.

الثانی: التنفل بعد قول المؤذن: «قد قامت الصلاة»

مرحوم سید می گوید: «بل عند الشروع فی الإقامه»، فرض کنید که مؤذن گفت: «قد قامت الصلاة»، من می خواهم دو رکعت نافله بخوانم، می گویند مکروه است، وقتی مؤذن گفت: «قد قامت الصلاة»، از خواندن نافله صرف نظر کن، مرحوم سید می گوید، هنگامی که امام شروع کرد به اقامه و گفت: «الله أكبر»، تنفل مکروه است.

متن عروه الوثقی

الثانی: التنفل بد قول المؤذن: قد قامت الصلاة، بل عند الشروع فی الإقامه.

شرح متن عروه

ص: ۲۷۲

یکره التنفل بعد قول المقيم: «قد قامت الصلاة» علی المشهور، و نقل (کراهت) عن الشيخ فی النهایه و ابن حمزه أنّهما منعنا ذلك و حمل الشهيد کلامهما علی مالو كانت الجماعه واجبه و كان ذلك یؤدی إلی فواتها.

و یدل علی الکراهه صحیح عمر بن یزید أنّه سأل أبا عبد الله علیه السلام عن الروایه یروون أنّه لا- ینبغی أن یتطوع فی وقت فریضه ، ما حدّ هذا الوقت ؟ قال: «إذا أخذ المقيم فی الإقامه» فرمایش مرحوم سید درست است، یعنی شروع کرد به «الله أكبر»، نه اینکه گفت: قد قامت الصلاة.

. فقال له: إن الناس یختلفون فی الإقامه؟ قال: «المقیم الذی تصلى معه».

یکی اقامه را طول می دهد و دیگری تند می خواند، فرمود هر کس بستگی به امامش دارد.

و قد حمل المصنّف الروایه علی شروع المقيم فی الإقامه، لا قوله : قد قامت الصلاة.

ظاهراً حرف سید درست است.

آیا این روایت «لا- ینبغی أن یتطوع فی وقت الفریضه» اگر گفتیم «لا ینبغی» ظهور در کراهت دارد، مسلماً مکروه است، اما اگر مثل صاحب حدائق قائل شدیم بر اینکه «لا- ینبغی» ظهور در حرمت دارد، آن وقت بگوییم این «تطوع» حرام است، ولی این مشکل است، چون اصل جماعت مستحب است، مفوت مستحب نمی تواند حرام ب شود، مگر اینکه جماعت واجب باشد مانند نماز جمعه.

سومین مکروه در صلات جماعت این است که امام فقط خودش را دعا کند.

متن عروه الوثقی

الثالث: أن یخصّ الإمام نفسه بالدعاء إذا اخترع الدعاء من عند نفسه

ص: ۲۷۳

کراهت دارد که امام فقط خودش را دعا کند و بگوید اللهم اغفر ذنوبی، یا بگوید اللهم ارزقنی ولداً باراً صالحاً، نباید دیگران را محروم از دعا کند، مگر اینکه دعای منصوص بخواند، در این فرض همان منصوص را بخواند، ولی محروم آیه الله بروجردی می فرمود، باید همان منصوص را هم که به صورت متکلم وحده وارد شده است، به صورت متکلم مع الغیر بخواند.

ولی در سیوطی ابن مالک در متن ابتدا فقط خودش را دعا می کند، شارع می گوید علت اینکه ایشان ابتدا خودش را دعا می کند، اقتداءً بالنبی، چون «إذا دعی بدأ بنفسه».

در جواب باید گفت، آن در جایی بوده که هم خودش را دعا می کند و هم دیگران را، منتها ابتدا خودش را دعا می کند و سپس دیگران را، و حال آنکه محل بحث ما در جایی است که فقط خودش را دعا می کند بدون اینکه دیگران را دعا کند و این گونه دعا کردن کراهت دارد.

روی الصدوق فی الفقیه مرسلأ أن رسول الله قال: «من صَلَّى بقوم فاخص نفسه بالدعاء دونهم فقد خانهم». الوسائل: ۵، الباب ۲۱ من أبواب صلاه الجماعه، الحدیث ۱.

و رواه الشيخ فی التهذیب مسندا بدون أن يذكر لفظه «دونهم» .

و خص المصنف تبعاً للمحدث البحرانی - الحكم المذكور بالدعاء الذي يخترعه الإمام من نفسه، أما لو أراد الدعاء ببعض الادعية المرويه عنهم عليهم السلام فالظاهر الإتيان به على الكيفيه الوارده تحصيلاً لفضيله الإتيان به على الوجه المنقول .

و يمكن أن يؤخذ بالإطلاق الحدیث و بالتالی يخرجہ عن التخصیص إلى صورہ الجمع كما علیه سید مشایخنا المحقق البروجردی فی تعلیقه علی العروه.

الرابع: التکلم بعد قول المؤذن: قد قامت الصلاة در اینجا دو فرع وجود دارد:

فرع اول

فرع اول این است که اگر مؤذن بگوید: «قد قامت الصلاة»، مامومین می تواند حرف بزنند یا نه؟

فرع دوم

فرع دوم این است که شخص نمازش را فرادا می خواند، آیا می تواند در وسط اقامه حرف بزند یا نه؟ این خودش خیلی مهم است. مسلماً اولی مکروه است، یعنی وقتی مؤذن گفت: «قد قامت الصلاة»، مکروه است که مامومین حرف بزنند، منتها حرف زدن مامومین اقامه مؤذن را باطل نمی کند.

«إنما الكلام» اگر شخص نمازش را فرادا می خواند، آیا می تواند در وسط اقامه حرف بزند یا نه؟

آقایان می گویند مکروه است، ولی من احتیاط می کنم و می گویم اقامه را باطل می کند، فلذا باید اقامه را از سر بگیرد.

البته در اینجا دو دسته روایات دارد، گروهی جایز می دانند و گروهی هم جایز نمی دانند.

عبارت محقق در شرائع الإسلام

قال المحقق: إذا قال المؤذن قد قامت الصلاة، كره الكلام كراهيه مغلظه إلا ما يتعلق بتدبير المصلين» شرائع الإسلام: ج ۱/۷۶. مگر اینکه مربوط به مصلین باشد.

کلام صاحب مدارک الأحكام

وقال صاحب المدارك: القول بالكراهه مذهب الأكثر وقال الشيخان في المقنعه و التهذيب و السيد المرتضى في المصباح: إذا قال الإمام قد قامت الصلاة، حرم الكلام لا ما يتعلق بالصلاة من تسويه صف أو تقديم إمام.

و أما الكراهه فهي وجه الجمع بين ما ظاهره الحرمه و ما ظاهره الجواز. بحث در جایی است که مؤذن اذان می گوید نه دیگران.

أما الأول (حرمت): فیدل علیه صحیحہ ابن أبی عمیر قال: سألت أبا عبد الله علیه السلام عن الرجل يتكلم في الإقامه، قال: « نعم فإذا قال المؤذن قد قامت الصلاه فقد حرم الكلام على أهل المسجد إلّا أن يكونوا قد اجتمعوا من شتى و ليس لهم إمام فلا بأس أن يقول بعضهم لبعض: تقدم يا فلان» الوسائل: ج ٤، الباب ١٠ من أبواب الأذان و الإقامه، الحديث ٧.

و أما الثاني (أى الجواز) فیدل على صحیحہ حماد بن عثمان قال: «سألت أبا عبد الله عن الرجل أيتكلم بعدما يقيم؟ قال: « نعم» ، و نحوه رواه الحسن بن شهاب». الوسائل: ج ٤، الباب ١٠ من أبواب الأذان و الإقامه، الحديث ٩، و ١٠.

البتة ظاهراً كراهت است، كلمه ی «حرم» به معنای محرومیت است نه به معنای حرمت شرعی.

علاوه براین، هنوز نه ماموم وارد نماز شده و نه امام، چرا حرام باشد، فلذا كراهت قوی است، چرا؟ به دو جهت: اولاً حرف زدن من، اقامه شما را باطل نمی کند، ثانیاً، هنوز من وارد نماز نشده ام، امام نیز وارد نماز نشده، بنابراین، اگر حرف بزنی، حرف زدن كراهت دارد نه اینکه حرام باشد، چون حرمتش دلیل قوی می خواهد، علاوه براین، لعل مراد از حرم، محرومیت باشد نه حرام شرعی.

و أما فی غیر الجماعه فالتكلم مکروه أيضاً و یدلّ علیه صحیحہ محمد بن مسلم قال: قال أبو عبد الله: « لا تتكلم إذا أقمت الصلاه، فإنّك إذا تكلمت أعدت الإقامه». الوسائل: ج ٤، الباب ١٠ من أبواب الأذان و الإقامه، الحديث ٣. ولی این حدیث را حمل بر كراهت کرده اند نه حرمت.

و حمل على الكراهه لما رواه حماد بن عثمان فى الصحاح: « أنه سأل أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يتكلم بعد ما يقيم ، قال: « نعم». الوسائل: ج ٤، الباب ١٠ من أبواب الأذان و الإقامه، الحديث ٩.

ولی من فکر می کنم که این دومی راجع به فردی نباشد بلکه راجع به جماعت است، قهراً همان روایت اول حجت است، چون دوتا روایت داشتیم، یکی این بود که: « لا- تتکلم إذا أقمت الصلاة، فإنک إذا تکلمت أعدت الإقامة». این فردی را می گوید، ولی دومی صریح در فردی نیست، یعنی احتمال دارد که مربوط به جماعت باشد، چون می فرماید: « أنه سأل أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يتكلم بعد ما يقيم - ممکن است همان اقامه ی مؤذن باشد ، قال: « نعم».

و لذا ما احتیاط کردیم و گفتیم اگر کسی در اثنای اقامه حرف زد، باید اقامه را از سر بگیرد، البته بنابر اینکه اقامه ی فردی واجب است، چون محل بحث است که آیا فردی اقامه دارد یا نه، اذان دارد یا نه؟

اگر گفتیم فردی اذان و اقامه دارد، پس اگر کسی در وسط آنها حرف زد، باید از سر بگیرد و اعاده کند، این دومی احتمال دارد که راجع به مؤذن باشد.

السادس: إتمام الحاضر بالمسافر و العكس

ششمین چیزی که در جماعت کراهت دارد این است که حاضر به مسافر یا مسافر به حاضر اقتدا کند، اما به شرط اینکه نماز شان واحد باشد و از نظر قصر و اتمام هم با هم مختلف باشند، می فرماید این مکروه است. هر دو نماز ظهر می خوانند، یکی تمام می خواند، دیگری شکسته، یا به عکس، آقایان می گویند، این مکروه است.

ولی آن گونه که سید می فرماید چندان قطعی و مسلم نیست، یعنی مسلم نیست که هر دو طرف مکروه باشد، بله! اگر امام مسافر باشد و ماموم حاضر، در اینجا مکروه است، ولی عکسش معلوم نیست که مکروه باشد، یعنی امام حاضر و ماموم مسافر باشد.

ص: ۲۷۷

بنابراین، محور کراهت در جایی است که نماز شان ماهیتش واحده باشد، یعنی هر دو نماز ظهر را می خوانند یا هر دو نماز عصر را می خوانند، اختلاف شان در قصر و اتمام است، اما اگر هر دو نماز مغرب یا نماز صبح را می خوانند، در اینجا نمی توان گفت که کراهت دارد هر چند یکی مسافر و دیگری حاضر است. چون اختلاف در قصر و اتمام ندارند. البته این مسئله چهار فرع دارد که دوتایش را الآن خواندیم، دوتای دیگرش را در جلسه ی آینده می خوانیم.

متن عروه الوثقی

السادس: إتمام الحاضر على المسافر و العكس، مع اختلاف صلاتهما قصرًا و تمامًا، و أما مع عدم الإختلاف كالاتمام في الصبح و المغرب - فلا كراهه.

شرح متن عروه

الفرع الأول: اتمام الحاضر بالمسافر و العكس

قال الشيخ في الخلاف، يكره أن يؤمّ المسافر المقيم و المقيم المسافر و ليس بمفسد للصلاه و به قال أبو حنيفة، و قال الشافعي يجوز للمسافر أن يقتدى بالمقيم لأنّه يلزمه التمام إذا صلّى خلفه و يكره أن يصلّى المقيم خلف المسافر «الخلاف: ١ / ٥٦٠. المسأله ٣١١».

جناب شافعی مبنایش این است که اگر مسافر پشت سر حاضر نماز بخواند، می تواند نمازش را تمام بخواند، فتوا به غیر «ما أنزل الله» داده است و لذا می گوید اگر مسافر پشت سر حاضر نماز بخواند، مشکلی نیست. چرا؟ چون مسافر می تواند متم باشد، یعنی چهار رکعت بخواند، اما عکسش مکروه است، یعنی اینکه «امام» مسافر باشد، مقتدی و ماموم حاضر، ماموم نمی تواند نمازش را شکسته بخواند.

و أورد العلّامه المسأله في التذکره بالعباره ذاتها.

و ذکر المحقق کراهه اتمام الحاضر بالمسافر دون العکس، ما نیز همین قول را معتقدیم.

ص: ٢٧٨

اما جواز الإقتدا فقد فرغنا عنه في المسأله الثالثه من مسائل الفصل الأول. در آنجا گفتیم در جماعت لازم نیست که وحدت صلات باشد.

و أما الكراهه فلخبر أبي العباس الفضل بن عبد الملك عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لا يؤم الحضري، المسافر، ولا المسافر الحضري، فإن ابتلى بشيء من ذلك فأتمّ قوماً حضريين (حاضرين) فإذا أتمّ الركعتين سلّم ثم أخذ بيد بعضهم فقدمه فأتمهم وإذا صلّى المسافر خلف قوم حضور فليتمّ صلاته ركعتين و يسلم» الوسائل: ج ٥، الباب ١٨ من أبواب صلاه الجماعه، الحديث ٦.

البته این دلالت بر هردو می کند، ولی روایت خبر است، یعنی ابي العباس توثيق نشده است.

و نظيره ما رواه أبو بصير قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «لا يصلّي المسافر مع المقيم، فإن صلّى فلينصرف (أى فليسلم) في الركعتين» الوسائل: ج ٥، الباب ١٨ من أبواب صلاه الجماعه، الحديث ٣.

فتوا دادن به اینکه هردو مکروه است، مشکل است. چون اولی خبر است، دومی هم «لا يصلّي المسافر مع المقيم»، همان مسئله را می گوید که ما هم گرفتاریم، که غالباً ماموم ها مسافرنند و امام حاضر، و «لعلّ» این برای این است که نوعاً مردم آگاه به مسئله نیستند، امام که بلند می شود تا رکعت سومی و چهارمی را بخواند، آنان هم بلند می شوند و با امام همراهی می کنند، اگر این توجیه ما را قبول کردید، پس باید فرق بگذاریم بین کون الإمام مسافراً یکره، و بین کونه (امام) مقيماً لا یکره.

علاوه براین، پیغمبر اکرم صلّى الله عليه و آله که در مسجد نماز می خواند، و این همه اعراب از خارج می آمدند و به آن حضرت اقتدا می کردند، آیا حضرت آنان را منع می کردند؟! و لذا فتوا دادن به آن صورت مکروه است، بله! عکسش درست که مسافر نباید امام باشد، چون اگر امام باشد، کارش مشکل می شود.

الفرع الثانی: عدم الکراهه عند عدم الإختلاف کالاتمام فی الصبح و المغرب.

یعنی هردو نماز مغرب یا نماز صبح را می خوانند.

ولذک لظهور النصوص فی أنّ مناط الکراه هو اختلف صلاتهما من حیث عدد الرکعات دون أن یکون للحضور و السفر مدخلیه فی الکراهه.

یعنی مسافر بودن و حاضر بودن، مدخلیت در کراهت ندارد، بلکه کم و زیادش مدخلیت دارد، البته باز هم باید دقت کرد که آیا مطلقاً مکروه است یا فقط یک صورت کراهت دارد و آن صورتی است که امام مسافر باشد و دیگران حاضر. و اما اگر امام حاضر باشد، باید برای این روایات یک فکری کرد.

مکروهات صلات جماعت کتاب الصلوه

Your browser does not support the audio tag

موضوع: مکروهات صلات جماعت

یکی از مکروهات جماعت این است که امام و ماموم از نظر عدد رکعات اختلاف داشته باشند، مثلاً امام حاضر است و ماموم مسافر، یا بالعکس، البته معنای کراهت در اینجا اقلّ ثواباً است، مسافر به مسافر اقتدا کند بهتر از این است که به حاضر اقتدا نماید، یا اگر حاضر به حاضر اقتدا کند، بهتر از این است که به مسافر اقتدا نماید، ولی سه مورد استثنا شده است، منتها باید فرق این سه مورد را از همدیگر جدا کنیم:

الف: اولی این است که یکی حاضر و دیگری مسافر است، منتها اختلاف در عدد رکعات ندارند، یعنی هردو نماز صبح را می خوانند یا هردو نماز مغرب را می خوانند، پس حاضر و مسافر هستند ولی در عدد رکعات اختلافی ندارند.

ب: ماهیت نماز های شان یکی است، اما باز اختلافی در عدد رکعات ندارند،

ص: ۲۸۰

اولی این بود که ماهیت نماز شان یکی است و قهراً اختلاف در رکعات شان هم نیست، دومی این است که در همان ظهر و عصر به همدیگر اقتدا می کنند، اما عدد رکعات شان یکی است.

سوال

حال جای این پرسش به میان می آید که چطور می شود که یکی مسافر و دیگری حاضر باشند و هردو به همدیگر در نماز ظهر و عصر اقتدا کنند و در عین حال عدد رکعات شان هم یکی باشد؟

جوابش این است که یکی قاضی است و دیگری مسافر، یعنی ماموم (حاضر) نماز قضای ظهر و عصر خودش را (که در سفر از او فوت شده) اقتدا می کند به امامی که مسافر است، در اینجا هر دو (ماموم و امام) حاضر و مسافرند، یعنی امام مسافر و ماموم حاضر است، اما اختلاف در عدد رکعات ندارند.

پس اولی این شد که در مغرب و صبح به همدیگر اقتدا می کنند که بالذات اختلاف در رکعات نیست، اما در دومی در ظهر و عصر بهم اقتدا می کنند، منتها در بالعرض اختلاف در رکعات نیست. چطور بالعرض؟ چون یکی (ماموم) قاضی است دیگری (امام) مسافر است، ماموم دو رکعت قاضی نماز ظهر و عصر را می خواند، دیگری مسافر است و نماز ظهر و عصرش را اداء می خواند.

ج: نقصان در نماز، مربوط به قصر و اتمام نباشد، نماز های شما کم و زیاد دارد، منتها کم و زیادش مربوط به قصر اتمام نیست، مثلاً شخص مسافر است و می خواهد قضای نماز صبح خودش را به ظهر امام اقتدا کند، یعنی امام نماز ظهرش اداء می خواند، ولی ماموم نماز قضای صبح خودش را به نماز ظهر امام (که چهار رکعت است) اقتدا می کند. اینجا اقتدا کردن مانعی ندارد، چون اختلاف در رکعات مربوط به قصر و اتمام نیست، بلکه اولی صبح است و دیگری ظهر، یکی قاضی است و دیگری مؤدی.

الفرع الثاني: عدم الكراهه عند عدم الاختلاف كالاتمام في الصبح و المغرب

يعني هردو نماز صبح يا نماز مغرب را مي خوانند، اينجا اشکالی ندارد چون اختلاف در رکعات ندارند.

الفرع الثالث: عدم الكراهه في غير الصبح و المغرب إذا لم يكن اختلاف

امام مسافر است و ماموم قاضي، هردو نماز ظهر را مي خوانند، يعني هردو نفر شان نماز ظهر را دو رکعتي مي خوانند، منتها با اين تفاوت که امام مسافر است و ماموم قاضي.

كائتمام القاضي على المؤدى و بالعكس مثلاً- إذا كان في ذمه المأموم (حاضر) صلاة ركعتين قضاء ظهر ماموم (حاضر) مي خواهد دو رکعت قضای نماز ظهر را بخواند- فله أن يتمّ بالمسافر في ظهر، امام مسافر است و دو رکعت نماز ظهر را اداءً مي خواند.

الفرع الرابع: عد الكراهه إذا كان نقصان الفرضين مستنداً إلى غير القصر و التمام

فرق سومي با چهارم اين است که در سومي ماهيت صلوات شان يکي بود، يعني هردو ظهر را مي خواندند، منتهاي يکي قضای نماز ظهر را مي خواند و ديگري مسافر است به صورت اداء مي خواند نه قضا.

ولي در چهارمي اصلاً ماهيت نماز ها مختلف است.

و هذا كما صلّى المسافر القاضي الصبح بظهر الإمام الحاضر أو بالمغرب، أو صلّى المغرب بالعشاء.

فرقش با سومي روشن است، چون در سومي نماز هردو ظهر بود، منتها مال يکي قضا بود و از ديگري اداء، يکي حاضر بود و قضای نماز ظهرش دو رکعت بود (که در سفر از او قضا شده بود)، ديگري مسافر بود و ادائش دو رکعت بود.

ولی در اینجا این گونه نیست، بلکه یکی حاضر است و دیگری مسافر، حاضر می خواهد نماز صبح خودش را اقتدا کند به نماز ظهر مسافر. چرا کراهت ندارد؟ ظاهراً کراهت مبنایش این است که اختلاف در رکعات از نظر قصر و اتمام باشد و اما اگر اختلاف در رکعات از باب قصر و اتمام نباشد، مانعی ندارد، یکی نماز صبح را می خواند دو رکعت، و او نماز را چهار رکعت می خواند، اختلاف شان مربوط به قصر و اتمام نیست بلکه مربوط به طبیعت نماز است.

و هذا كما صَلَّى المسافر القاضى الصبح بظهر الإمام الحاضر أو بالمغرب، أو صَلَّى المغرب بالعشاء.

پس نماز یکی دو رکعت و نماز دیگری چهار رکعت است، اختلاف شان مربوط به قصر و اتمام نیست بلکه مربوط به ماهیت نماز است، یعنی ماهیت نماز صبح دو رکعت است و حال آنکه ماهیت نماز ظهر چهار رکعت می باشد.

المسألة الأولى

يجوز لكل من الإمام و المأموم انتهاء صلاته قبل الآخر بأن كان مقصيراً و الآخر متمماً أو كان المأموم مسبقاً، أن لا يسلم و ينتظر الآخر حتى يتم صلاته و يصل إلى التسليم فيسلم معه خصوصاً للمأموم الخ،

فرض کنید جناب زید در مسجد اعظم امام جماعت است و نمازش هم چهار رکعتی می باشد، جناب عمرو مامومی است که مسبوق است، یعنی در رکعت دوم زید رسیده است، زید در رکعت چهارم است و می خواهد تشهد را بخواند، او (عمرو) ناچار است که بلند شود و یک رکعت باقی مانده را هم بخواند، در اینجا بهتر این است که جناب زید که امام است صبر کند تا جناب عمرو یک رکعت باقی مانده خود را بخواند و به تسلیم برسد و سلام را با هم بگویند.

البته فرض هم این است که هر دو حاضرند نه مسافر، یعنی هم امام حاضر است و هم ماموم.

اما اگر امام مسافر است و ماموم حاضر، امام باید سر دو رکعت باید سلام کند، می گوید امام سلام را ندهد، بلکه صبر کند تا ماموم دو رکعت دیگرش را هم بخواند و هر وقت به سلام رسید، آنگاه هر دو با هم سلام نماز را بدهند و نماز را تمام کنند، اما به شرط اینکه هیئت صلاتی را بهم نزنند.

پس در جایی که هم امام حاضر است و هم ماموم، منتها ماموم یک رکعت عقب تر از امام است، امام باید در سلام نماز صبر کند تا ماموم به او برسد و سپس سلام نماز را باهم بدهند.

اما اگر امام مسافر است و ماموم حاضر، امام باید سر دو رکعتی بنشیند و سلام بدهد، می گوید موقع سلام صبر کند تا ماموم دو رکعت باقی مانده خود را بخواند و به سلام برسد و آنگاه هر دو سلام نماز را بدهند و نماز را تمام کنند.

ولی مرحوم سید در اینجا یک قیدی می زند و می گوید به شرط اینکه هیئت صلاتی بهم نخورد، فرض کنید که امام است و مسافر، به سلام نماز رسید، ماموم بلند شد که دو رکعت باقی مانده را بیاورد، ولی آن قدر به این دو رکعت طول می دهد که حالت صلاتی از بین می رود، در اینجا احوط این است که امام صبر نکنند بلکه سلام نماز را بدهد و از حالت صلاتی بیرون بیاید، مرحوم سید این قید را زده است، اما اینکه آیا این قید درست است یا نه؟ بعد از خواندن متن روشن می شود.

يجوز لكل من الإمام و المأموم عند انتهاء صلاته قبل الآخر بأن كان (امام) مقصراً و الآخر (ماموم) متمماً أو كان المأموم مسبقاً هردو حاضرند نه مسافر، یعنی هم امام حاضر است و هم ماموم،- أن لا یسلّم و ينتظر الآخر حتى يتمّ صلاته و یصل إلى التسليم فیسلّم معه خصوصاً للمأموم اگر ماموم جلوتر باشد و امام عقب، فرض کنید امام حاضر و ماموم مسافر است،- إذا اشتغل بالذكر و الحمد و نحوهما إلى أن یصل الإمام.

ولی مرحوم سید این قید را می زند و می گوید: الأحوط الاقتصار على صورته لا تفوت الموالاه، و أما مع فواتها ففيه إشكال من غیر فرق بین کون المنتظر هو الإمام أو المأموم.

دیدگاه آیه الله خوئی

مرحوم آیه الله خوئی ایرادی دارد و می فرماید با فرض اینکه امام حاضر است، ماموم مسافر است، هنگام تشهد خواندن، وقتی که هردو گفتند «اللهم صلّ علی محمد و آل محمد» امام برای رکعت سوم و چهارم بلند شد، ماموم چون مسافر است، سلام را نگوید، بلکه شروع کند به خواندن سایر اذکار، و مادامی که ذکر می گوید از حالت صلاتی بیرون نمی شود، فلذا اگر ذکر بگوید و صبر کند تا امام به او برسد، آنگاه سلام نماز را همراه امام بگوید و نماز را تمام کند، این هیچ اشکالی ندارد.

بله! اگر ساکت بنشیند و چیزی نگوید و فقط منتظر امام بماند، ممکن است بگوییم از هیئت صلاتی بیرون می شود، اما اگر ذاکر باشد، هیئت صلاتی محفوظ است.

ولی من این فرمایش ایشان را نمی پذیرم، زیرا هیئت صلاتی برای خودش یک شکل خاصی دارد، آنچنان هم نیست که انسان تسبیح در دست بگیرد و صد صلوات بفرستد و باز هم بگوییم این آدم در حال صلات است،

بنابراین، حق با مرحوم سید است، یعنی ذکر سبب نمی شود که هیئت صلاتی محفوظ باشد، هیئت صلاتی برای خودش یک هیئت خاص و حد خاص دارد.

دلیل مسئله

در این زمینه دو تا روایت داریم که عبارتند از:

۱: صحیحہ علی بن جعفر عن أخیه موسیٰ علیہ السلام قال: سألتہ عن إمام مقيم أمّ قوماً مسافرين، كيف یصلی المسافرون؟ قال علیہ السلام: «رکعتین، ثم یتسلّمون و یقعّدون و یقوم الإمام فیتّم صلاته، فإذا سلّم و أنصرف، و انصرفوا» الوسائل: ج ۵، الباب ۱۸ من أبواب صلاه الجماعة، الحدیث ۹.

ما ناچاریم که بگوییم مراد از «یتسلّمون» السلام علیک ایها النبی است، چون ما دو تا سلام داریم:

الف: سلام مندوب، ب: سلام خروجی، سلام مندوب را می گوید، اما سلام خروجی را منتظر می شود ولذا عبارت را چنین معنا می کنیم:

قال: «رکعتین ثم یتسلّمون- یعنی سلام مندوب را می گوید- و یقوم الإمام فیتّم صلاته، فإذا سلّم و انصرف، انصرفوا»

وقتی امام سلام را گفت، مامومین سلام واجب را می گویند.

بنابراین؛ مراد از سلام اول، سلام مندوب و مستحب است و مراد از انصراف، تسلیم واجب است، «انصرف» همان تسلیم واجب را می گوید.

۲: ما رواه حماد بن عثمان قال: سألت أبا عبد الله علیه السلام عن المسافر یصلی خلف المقيم؟ قال: «یصلی رکعتین و یمضی حیث شاء» الوسائل: ج ۵، الباب ۱۸ من أبواب صلاه الجماعة، الحدیث ۲.

روایت حماد بن عثمان می گوید که ماموم نماز خود را تمام می کند و سراغ کار خودش می رود و منتظر امام نمی ماند.

ولی ما می گوییم این دو تا با همدیگر منافات ندارند، چون اولی مستحب است، دومی هم بیان جواز است.

ص: ۲۸۶

فهو محمول على بيان القدر الواجب فلا ينافي القدر المستحب، أعني الإنتظار.

پس ما این گونه معنا کردیم که مراد از «یسلمون» سلام مندوب و مستحب است و مراد از انصرف هم صلات واجب است، ولی برخی از دوستان می گویند که مراد از «انصرف» این است که نماز را تمام کند و از مسجد بیرون برود، باید دید که این نظر با روایت مطابق است یا نه؟

ولی فهم فقهای ما از روایت همین است که من بیان کردم، یعنی مراد از «یسلمون» سلام مستحب است و مراد از انصرف هم سلام واجب می باشد.

اما برخی می گویند آن تسلیم را بگوید و بنشیند، منتها هیئت جماعت را بهم نزنند.

بعید نیست که این نظر هم درست باشد، اگر این درست باشد، مسئله هیچ دلیلی نخواهد داشت مگر یک استیناس های.

در هر حال سلام بر نبی مستحب است، آن دوتای دیگر مخرج است.

اگر نظر این دوست گرامی درست باشد، دیگر روایت دلیلی ندارد مگر استیناس، استیناس یعنی از اینجا و آنجا یک جوهی درست کنیم، صاحب جواهر از اینجا و آنجا یک جوهی را درست کرده که اولیش بد نیست.

قبلاً گفتیم که ماموم وظیفه اش در رکعت سوم و چهارم خواندن حمد است و امام تسیحات را می خواند، ماموم حمد و سوره را خواند و دید که امام هنوز تسیحات را تمام نکرده، گفتیم ماموم آخرین آیه را نخواند تا اینکه امام تسیحات را تمام کند، آنگاه ایشان آخرین آیه را هم بخواند.

و يمكن الإستئناس لما ذكر بالأمر التالیة:

الأول: ما مرّ في المندوب التاسع من اشتغال المأموم بتمجيد الله و التسيح و التهليل، إذا أكمل (ماموم) القراءة قبل الركوع الإمام، و يبقى آيه من قراءته ليركع به، كما مرّ. اين استيناس خوب است.

ولی استيناس دوم چندان خوب نیست، چون عين مدعاست.

الثاني: ما يستفاد من مسأله اتمام الحاضر بالمسافر حيث صرحوا بجواز انتظار الإمام حتى يسلم المأموم فيسلم معه، بمعنى أنّ الإمام يبقى جالساً حتى يتمّ المأموم صلاته، فيسلماً معاً، اين استيناس عين خود همين مسئله است و حال آنکه ما می خواهيم برای مسئله خود دليل بتراشيم. اين در حقيقت عين مدعاست نه اينکه استيناس جديدي باشد.

على ای حال مشهور تکیه به همان روایت کرده اند و اين استيناس ها يکنوع مويد مسئله هستند

در هر حال مرحوم سيد می فرماید امام و ماموم اگر بخواهند صبر کنند، باید به گونه ای باشد که هیئت صلاتی بهم نخورد، اما اگر خیلی طول بدهند، ممکن است از حالت صلاتی بیرون بیایند، هر چند آیه الله خوئی می گوید اگر مشغول ذکر باشند از حالت صلاتی بیرون نمی آیند.

ولی من گفتم هیئت صلاتی برای خودش یک هیئت خاصی دارد و اگر زیاد طول بکشد، عرف نمی پذیرند که هنوز از هیئت صلاتی بیرون نیامده است، بلکه ممکن است بگوئیم از هیئت صلاتی بیرون شده است.

المسأله الثانيه

إذا شك المأموم - بعد السجده الثانيه من الإمام - أنه سجد مع السجدين أو واحده يجب عليه الإتيان بأخرى إذا لم يتجاوز المحل.

شخص به امامی اقتدا کرد، امام سر از سجده برداشت، او نیز سر از سجده برداشت، يقين دارد که سجده دوم امام بود، ولی نسبت به خودش شك می کند که آیا سجده دومش یا سجده اولش؟

ص: ۲۸۸

آیا در اینجا انسان می تواند به آن قاعده عمل کند که یرجع المأموم فی شکة إلی الإمام؟

مسئله از این قرار است که ماموم گاهی علم به متابعت دارد، یعنی واقعاً می خواست کاملاً از امام متابعت کند و از اول هم بنای متابعت را گذاشته بود و عملاً هم متابعت می کرد، ولی در اینجا احتمال می دهد که عقب مانده باشد، اگر بنای بر متابعت داشته است، در اینجا یرجع المأموم إلی الإمام فی رفع شکة.

امام اگر علم به متابعت ندارد، بلکه احتمال می دهد که ممکن است از امام عقب مانده باشد یا جلو رفته باشد، در یک چنین موردی نمی شود به آن قاعده عمل کرد. چرا؟ لأنّ المتیقن من رجوع المأموم فی شکة إلی الإمام، احراز المتابعه، و این آدم متابعت را احراز نکرده است.

به بیان دیگر وجوب رجوع به امام، موضوع علم به متابعت است، فلذا مادامی که موضوع را احراز نکردیم، نمی توانیم به آن قاعده رجوع کنیم. قاعده این بود که یرجع المأموم فی شکوکه إلی الإمام و الإمام إلی المأموم.

پس اول باید موضوع را احراز کنیم و ثابت کنیم که من در صدد احراز بودم به گونه ای که اگر تخلف هم بکنم، تخلف من شاذ است، اما اگر در صدد متابعت نبودم، در اینجا نمی توانیم به آن قاعده عمل کنیم.

إذا شك المأموم - بعد السجده الثانيه من الإمام - أنه سجد مع السجدين أو واحده يجب عليه الإتيان بأخرى إذا لم يتجاوز المحل.

این فتوای مرحوم سید است، ولی ما قائل به تفصیل هستیم، یعنی اگر موضوع را احراز کردیم و گفتیم که آنه بصدد المتابعه، آن قاعده جاری است، اما اگر متابعت محرز نیست، یعنی از اول عقب و جلو می شدیم، در اینجا چون موضوع محرز نیست، فلذا نمی توانیم به آن قاعده مراجعه و عمل کنیم. این تفصیل مال من بود و دیگران نیز همین تفصیل را دارند.

مرحوم سيد مطلقا مي گويد مي تواند به آن قاعده مراجعه کند، چون شك در محل است، ولي ما و ديگران قائل به تفصيل هستيم.

شرح

إذا كان المأموم عالماً بأنه تابع الإمام في أفعاله و لم يتخلف عنه فيها، و مع ذلك يشك في أنه هل سجد سجده واحده أو ثنتين، ففي ذلك يرجع إلى الإمام لما في صحيحه أبي حفص البخري عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «ليس على الإمام سهو، و لا على من خلف الإمام سهو» الوسائل: ج ٨، الباب ٢٤ من أبواب الخلل في الصلاة، الحديث ٣.

و قريب منه مرسله إبراهيم بن هاشم في نوادره فيها: «وليس على من خلف الإمام سهو، إذا لم يسه الإمام» الوسائل: ج ٨، الباب ٢٤ من أبواب الخلل في الصلاة، الحديث ٨.

و أما إذا كان شاكاً في المتابعه و أنه هل تابع الإمام في سجديته و ما بيده سجده ثانيه أو تخلف عنها سهواً، فهذه الأولى له، و الثانيه للإمام، فالمرجع في هذا المجال قاعده الشك في المحل، فيجب عليه سجده أخرى.

وجه عدم الرجوع إلى القاعده الماضيه آنجا كه علم به متابعت ندارد- لا على من خلف الإمام هو أن القدر المتيقن من الحديث بما أحرز الموضوع، أي علم المتابعه و شك في فعله لأجل عدم العلم بفعل الإمام، فإذا علم أخذ به، اما إذا شك في المتابعه و احتمل أنه تخلف عن الإمام، و أنه سجد سجديتين و هو سجد سجده واحده، ففي هذا القرض المرجع هو القاعده الشك في المحل، و بعبارة أخرى حفظ الإمام إنما يقوم مقام حفظ المأموم إذا كانت المتابعه و المشاركه في العمل أمراً مسلماً دون لو احتمل التخلف، اگر احتمال تخلف داد، فلا يعد فعل الإمام كاشفاً عن فعل المأموم.

ص: ٢٩٠

وظیفه شخصی که نماز مغرب را به عشاء امام اقتدا کرده و در حال قیام شک می کند که آیا رکعت سوم امام است یا رکعت چهارم، چیست؟ کتاب الصلوه

Your browser does not support the audio tag

موضوع: وظیفه شخصی که نماز مغرب را به عشاء امام اقتدا کرده و در حال قیام شک می کند که آیا رکعت سوم امام است یا رکعت چهارم، چیست؟

امامی در حال خواندن صلات عشاء است، ماموم هم صلات مغرب را می خواند و هر دو هم در حال قیام هستند، ماموم نمی داند که رکعت سوم امام است تا با امام متابعت کند، به این معنا که برود به سجده، تشهد را بخواند و از امام جدا بشود، منتها امام برای رکعت چهارم بلند می شود، ایشان هم می نشیند برای خواندن تشهد.

یا رکعت چهارم امام است و این اشتبهاً بلند شده، باید بشکند و تشهد را بخواند، در این حالتی که در حال قیام است و چنین شکی هم بر او عارض شده، چه کند؟

باید صبر کند، یعنی در حال قیام بماند تا امام به رکوع و سجود برود، اگر دید که امام برای تشهد نشست، می فهمد که رکعت چهارم امام بوده، این باید فوراً بنشیند و سلام بدهد.

اما اگر دید که امام بعد از سجده برخواست، می فهمد که این رکعت سوم امام بوده، قهراً رکوع و سجود می کند و تشهد را می خواند.

خلاصه باید در این حالت قیام بایستد تا وضع امام روشن شود که آیا امام در رکعت چهارم است یا در رکعت سوم؟ اگر فهمید که امام در چهارم بوده، این آدم (ماموم) قیام را می شکند، اما اگر امام در سوم بوده، او (ماموم) قهراً رکوع می کند، سجود و تشهد را انجام می دهد و از نماز فارغ می شود، غایه ما فی الباب در برخی از حالات باید سجده سهو کند، کی؟ اگر بفهمد که رکعت چهارم امام بوده و این بی خود و بدون جهت بلند شده، هم برای قیام باید سجده سهو کند و هم برای «بحول الله و قوته»، این یک راه طبیعی است، یعنی راه دیگر از این راه ندارد، البته این مقدار مکث ضرر به هیئت صلاتی نمی زند که بایستد، تا آینده روشن شود که آیا رکعت چهارم امام بوده، قهراً می نشیند، یا سوم امام بوده، قهراً می رود رکوع و سجود و تشهد و کار را تمام می کند.

ص: ۲۹۱

متن عروه الوثقی

المسأله الثالثه: إذا اقتدى المغرب بعشاء الإمام و شك في حال القيام أنه في الرابعه أو الثالثه ينتظر (در حال قیام و ایستاده می ماند) حتّى يأتي الإمام الركوع و السجدين حتّى يتبين له الحال فإن كان (امام) في الثالثه أتى بالبقية و صحت الصلاه، و إن كان (امام) في الرابعه يجلس و يتشهد و يسلم، ثم يسجد سجدة السهو لكل واحد من الزيادات (چون دوتا زیادی دارد، یکی

قیام است و دیگری بحول الله) من قوله: بحول الله، و القيام، و التسيحات إن أتى بها أو ببعضها.

حتی ممکن است خواندن تسبیحات یا بعضی از آن سجده سهو داشته باشد، یعنی طرف در حال ایستاده می گوید: «سبحان الله و الحمد لله»، این هم ممکن است سجده سهو داشته باشد، کی سجده سهو دارد؟ اگر رکعت چهارم امام باشد، اما اگر رکعت سوم امام باشد، اصلاً سجده سهو ندارد.

البتة من در حاشیه خود گفته ام ما دلیل نداریم که: «لکل زیاده سجده السهو» حتی زیادی که از قبیل اذکار باشد، مثلاً «سبحان الله و الحمد لله» جزء اذکار است، اذکار سهوی قطعاً سجده سهو ندارد، اصولاً اینکه مشهور است که: «لکل زیاده و نقیصه سجده السهو» این مبنی بر احتیاط است و الا برخی از زیادی ها سجده سهو دارد نه همه.

باید دانست که چون ما در این مسئله روایت نداشتیم، فلذا آن را فقط از روی قواعد تمام کردیم.

المسألة الرابعة

فرض کنید من مردی را عادل می دانستم و به او اقتدا می کردم و پشت سرش نماز می خواندم، ولی متأسفانه از او گناه کیبیره صادر شده مانند دروغ گفتن و غیبت کردن، در این صورت نمی توانم پشت سرش نماز بخوانم، چرا؟ چون ملکه در این حالت زائل شد، قبلاً گفتیم که عدالت از مقوله ملکه است نه از مقوله احوال که بیاید و برود. یعنی چیزی است که ریشه در درون انسان دارد ولذا این آدم موقعی که گناه می کند موقع گناه کردن ناراحت است و یکنوع زجر باطنی دارد، گناه می کند، هوا و هوس است، اما در باطن یک زجر نفسی دارد که چرا این گناه را مرتکب می شود، یکنوع گرفتگی داخلی در او ایجاد می شود، اگر بعداً نادم شد و استغفار کرد، ملکه بر می گردد، این فرمایش آقایان است.

به بیان دیگر آنان می گویند با یک گناه کبیره، ملکه از بین می رود و زایل می شود، بعداً اگر استغفار کرد، ملکه بر می گردد.

دیدگاه استاد سبحانی

ولی من در اینجا یک نظر دیگری دارم و آن این است که ملکه ای که با یک گناه از بین برود، نمی توان به آن ملکه گفت یا آن را ملکه نامید، زیرا ملکه، «حاله راسخه فی النفس»، یعنی ملکه یک حالتی است که ریشه در نفس انسان دارد، مثلاً انسان نسبت به فرزندان خودش محبت دارد، این محبت یک ملکه است، ولی گاهی همین انسان فرزندش را یک پس گردنی هم می زند، این پس گردنی دلیل بر این نیست که این آدم نسبت به فرزندش محبت ندارد، یا کسی ملکه ی شعر دارد، اما گاهی قفل می شود به گونه ای که حتی یک شعر هم نمی تواند بگوید، نتوانستن یک شعر، دلیل بر این نیست که این آدم ملکه شعر ندارد، فلذا به نظر من گناه کردن ملکه را از بین نمی برد، غایه ما فی الباب نمی توانیم پشت سرش نماز بخوانیم مگر اینکه توبه کند، نماز نخواندن پشت سرش صحیح است مگر اینکه توبه کند، یعنی ما نمی توانیم پشت سر چنین آدمی نماز بخوانیم مگر اینکه توبه کند، اما اینکه بگوییم یکدانه گناه ملکه را از بین برود، معلوم می شود که این ملکه نبوده بلکه احوالی بوده که آنرا رفت. ملکه ای که با یک گناه از بین برود، او ملکه نیست، دلیل بر اینکه از بین نمی رود، آقایان می گویند فوراً که پشیمان شد، ملکه بر می گردد، ولی ما می گوییم ملکه هست، ولی چون فلان گناه کبیره را مرتکب شده، ارتکاب این گناه مانع از اقتدا است، ولی ملکه سر جای خودش باقی است، مگر اینکه توبه کند، ولذا من همیشه قبل از نماز می گوییم «استغفر الله من جمیع ما کره الله»، یا هر موقع کسی پیش من طلاق بدهد، من می گویم: «من کان له ذنب فلیستغفر الله» ملکه سر جای خودش هست، ولی گاهی از اوقات گناه دارد و گناه مانع از نفوذ صیغه طلاق است.

ص: ۲۹۳

بله! در نتیجه یکی هستیم، آدمی که گناه کرد، نمی شود پشت سر او نماز خواند، ولی بگوییم عادل نیست و ملکه از بین رفته و با استغفار ملکه بر می گشته، معلوم می شود که ما ملکه را خوب نشناختیم، ملکه همانند یک درخت چنار است که ریشه در درون زمین دارد و در درون زمین چنگ می اندازد، به گونه ای که به این زودی کنده نمی شود، ملکه در نفس انسان جایگاه بزرگی دارد، مگر اینکه خدای نکرده این آدم برود و با افراد بد و زشت رفاقت کند و پشت سر هم گناه کند، در آنجا ملکه از بین می رود و طرف جزء فساق می شود، اما اینکه یک گناه ملکه را از بین ببرد، این بعید است، البته نتیجه یکسان است، ملکه سر جایش هست، غایب ما فی الباب اقتدا جایز نیست.

نکته

البته انسان نباید از خودش وسواس به خرج بدهد و آدم وسواسی باشد، فلذا اگر ما در یک مجلسی دیدیم کسی را که پشت سرش نماز می خواندیم به غیبت گوش می دهد، فوراً حکم به فسق او نکنیم، بلکه باید توجیه کنیم و بگوییم لعل مجوز دارد و لعل اکراه دارد، یا اگر دروغی از او صادر شد، باز فوراً حکم به فسق او نکنیم، بلکه بگوییم حتماً مجوز داشته، یا سهواً این دروغ را گفته، بالأخره به گونه ای او را توجیه کنیم، البته در این صورت مانع از اقتدا نیست. اگر امکان حمل بر صحت باشد، در این صورت مانع از اقتدا نیست.

المسأله الرابعه

إذا رأى من عادل كبيره، لا يجوز الصلاه خلفه إلا أن يتوب مع فرض بقاء الملكه فيه، فيخرج عن العداله بالمعصيه و يعود إليها (عدالت) بمجرد التوبه.

ص: ۲۹۴

این فرمایش مرحوم سید با عرض من تقریباً منطبق تر است، یعنی ملکه از بین نمی رود، بلکه اثر ملکه (که عدالت است) از بین می رود، ملکه سر جای خودش باقی است، اما اثرش که عدالت است از بین می رود و با توبه بر می گردد، ولی من پوست کنده گفتم، ملکه سر جایش هست، ولی نمی شود پشت سر این آدم نماز خواند.

المسأله الخامسة

إذا رأى الإمام يصليّ و لم يعلم أنّها من اليوميه أو من النوافل لا يصح الاقتداء به، و كذا

در این «مسئله» بحث بر سر این است که مردی و امامی نماز می خوانند و من می دانم که نماز فریضه را می خواند، ولی من نمی دانم که فریضه اش، فریضه ی یومیه است یا فریضه غیر یومیه، مگر فریضه غیر یومیه داریم؟

بله! مانند صلات طواف، صلات آیات، اینها فریضه هستند، اما یومیه نیستند.

به بیان دیگر ما احراز کردیم که: «أنها صلاه فریضه»، ولی نمی دانیم که جزء فرائض یومیه است یا جزء فرائض غیر یومیه؟ نمی شود به او اقتدا کرد، چرا؟ چون شك در موضوع و شك در مصداق است و در شك در مصداق تمسك به عام جایز نیست، به من گفت: «صلّ خلف الإمام فی الصلوات الخمس»، و نمی دانم که جزء خمس است یا جزء خمس نیست، با شك در موضوع نمی شود به عموم عام تمسك کرد، شبهه شبهه ی مصداقیه است و در شبهه ی مصداقیه تمسك به عام صحیح نیست.

و كذا إذا احتمل أنّها من الفرائض التي لا يصح اقتداء اليوميه بها،

پس دو فرع است:

ص: ۲۹۵

الف: یک فرع این است که من نمی توانم به نافلة اقتدا کنم.

ب: فرع دیگر این است که من نمی توانم فرائض یومیه را به فرائض غیر یومیه اقتدا کنم، فرض کنید امامی در محراب مسجد ایستاده و مشغول نماز خواندن است و من نمی دانم که نماز ظهر را می خواند یا هشت رکعت نماز نوافل، در اینجا نمی شود به او اقتدا کرد، یا امامی است که در محراب ایستاده و مشغول خواندن نماز است، ولی نمی دانم که نماز آیات می خواند یا نماز ظهر، نمی شود به او اقتدا کرد، در هیچکدام نمی شود به او اقتدا کرد، چرا؟ چون شبهه، شبهه ی مصداقیه است و در شبهه ی مصداقیه تمسک به عام جایز نیست.

مثال

مولا به من گفت: «اکرم العلماء»، شخصی یک چیزی بر سرش پیچیده است، ولی من نمی دانم این آدم عالم است یا نخود بریز ؟

آیا من می توانم بگویم: «هذا عالم يجب اکرامه؟» نمی توانم، چون شبهه، شبهه مصداقیه است، این غیر از آن مسئله ای است که می گویند شبهه ی مصداقیه مخصص، آن یک مسئله ی دیگری است، این خیلی واضح تر است، در شبهات مصداقیه عام، نمی شود به عام تمسک کرد، آن یک مسئله ی دیگری است، که شبهه مصداقیه مخصص باشد، مولا فرموده: «اکرم العلماء»، سپس فرموده:

«لا تکرّم الفساق من العلماء»، و من می دانم که فلان شخص عالم است، ولی نمی دانم که عادل است یا فاسق؟

به این می گویند شبهه ای مصداقیه مخصّص، این جای بحث است، اما اولی جای بحث نیست که در شبهه ی مصداقیه عام نمی شود تمسک کرد.

بله! فرع دیگر روشن است، فرع دیگر این است که می دانم که یومیه را می خواند، ولی نمی دانم که ظهر است یا عصر، لازم نیست، می دانم که نماز یومیه است، ولی نمی دانم مغرب است یا عشاء، یا می دانم یومیه است ولی نمی دانم اداست یا قضا؟ همین مقداری که یومیه بود و احراز شد، بقیه صفات احرازش لازم نیست، پس در این مسئله ی ما سه فرع داشتیم:

ص: ۲۹۶

الف: باید احراز کنم که طرف نماز فریضه می خواند، اما اگر احتمال نافله بدهم، نمی توانم اقتدا کنم.

ب: می دانم فریضه است، ولی نمی دانم یومیه است یا یومیه نیست؟ نمی شود اقتدا کرد.

ج: می دانم یومیه است، ولی خصوصیاتش را نمی دانم، یعنی نمی دانم ظهر است یا عصر، مغرب است یا عشا، ادا است یا قضا؟ اینجا می شود اقتدا کرد.

المسألة الخامسة: إذا رأى الإمام يصلّي و لم يعلم أنّها من اليوميه أو من النوافل لا يصحّ الاقتداء به (چون جماعت در نوافل نیست بلکه بدعت است) و كذا إذا احتمل أنّها من الفرائض التي لا يصحّ اقتداء اليوميه بها، مانند نماز آیات و عیدین،

و إن علم أنّها من اليوميه لكن لم يدر أنّها آية صلاة من الخمس، أو أنّها أداء أو قضاء، أو أنّها قصر أو تمام لا بأس بالاقتداء ولا يجب إحراز ذلك قبل الدخول كما لا يجب إحراز أنّه في أيّ ركعه كما مرّ.

پس در این مسئله سه فرع وجود دارد:

۱: اگر احتمال نافله بدهد، نمی تواند اقتدا کند، چون جماعت در نوافل جزء بدع است،

۲: یقین دارم که فریضه است، اما احتمال می دهم که یومیه نباشد، باز نمی توانم اقتدا کنم، چون در یومیه باید به یومیه اقتدا کرد، شك در مصداق است،

۳: هر دو یومیه است، خصوصیاتش مهم نیست، صبر می کنم در آینده روشن می شود که آیا اداست یا قضا، قصر است یا تمام.

المسألة السادسة

مسئله ی ششم این است که در جماعت زیادی رکن مبطل نیست، «لا- تعاد الصلاة إلّا من خمس، الطهور، والوقت، القبلة و الركوع و السجود». رکوع و سجود زیادیش مبطل است مگر در جماعت، مسئله این است، حال اگر من یک بار رکوع را زیاد کردم، روایاتش شاملش است، اما اگر در رکعت واحده دوبار رکوع کنم، یعنی دو رکوع زیادی بکنم، یکی قبل از رکوع و دیگری بعد از رکوع، مثلاً- خیال کردم که امام رکوع رفته، من هم رکوع رفتم، دیدم که امام هنوز «و لم یکن له کفواً» را می خواند، سر برداشتم و با امام رفتم به رکوع، سپس خیال کردم که امام سر برداشته، فلذا من هم سر از رکوع برداشتم، ولی دیدم که هنوز امام در رکوع است و می گوید: «سبحان ربّي العظیم»، من هم دو مرتبه به رکوع رفتم، پس من یک رکوع واجب انجام دادم و دو تا زیادی، آیا اگر من در رکعت واحده دو رکوع زیادی و اضافی داشته باشم، یک رکوع متنی و دو رکوع اضافی، که در مجموع می شود سه رکوع، منتها یکی جزء واجبات است و دوتای دیگرش زیادی است.

آیا در رکعت واحده، اضافه و زیادی یک رکوع مغتفر است یا اضافه دو رکوع هم مغتفر است؟

اینجا باید سرخ روایت برویم و ببینیم که از روایت زیادی واحده استفاده می شود یا اکثر؟

در سجده هم می شود چهار سجده اضافه کرد، چطور؟ مثلاً من خیال کردم امام به سجده رفته، من نیز به سجده رفتم، دیدم که هنوز امام سجده نکرده فلذا برخاستم، دو مرتبه با امام به سجده رفتم، این سجده واجب است، خیال کردم سر از سجده برداشته، من هم سر از سجده برداشتم، دیدم که هنوز سر از سجده برداشته، دو مرتبه رفتم سجده، عین همین را در سجده دوم بجا آوردم که در یک نماز شش تا سجده انجام دادم که دوتایش واجب و چهار تای دیگرش زیادی است، آیا از روایات استفاده می شود که زیادی یک رکوع مغتفر است یا زیادی یک سجده، یا اینکه زیادی رکوع «إلی ما شاء الله» مغتفر است زیادی سجده «إلی ما شاء الله» مغتفر است؟

متن عروه الوثقی

المسألة السادسة: القدر المتيقن من اغتفار زیاده الركوع للمتابعه سهواً زیاده مَرّه واحده فی کل رکعه، و أما إذا زاد فی رکعه واحده أزيد من مَرّه كأن رفع رأسه قبل الإمام سهواً ثم عاد للمتابعه ثم رفع أيضاً سهواً ثم عاد فیشکل الاغتفار، فلا یترک الاحتیاط حیثئذ باعاده الصلاه بعد الإتمام، و کذا فی زیاده السجده، القدر المتيقن اغتفار زیاده سجدتین فی رکعه، و أما إذا زاد أربع فمشکل.

مسئله را از روی روایت باید فهمید، «فقه» علم منقول است، فلذا نخست به آیات قرآن و روایات مراجعه کرد، و سپس به کلمات فقها، ولی چون این مسئله چندان ریشه دار نیست، کلمات قدما در اینجا مهم نیست، فقط دوتا روایت را می خوانم و حال آنکه روایات خیلی بیش از این است:

ص: ۲۹۸

۱: و باسناده (اسناد صدوق) عن أحمد بن محمد، عن الحسن بن عليّ بن يقطين، عن أخيه الحسين، عن أبيه عليّ بن يقطين قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن الرجل يركع مع الإمام يقتدى به ثم يرفع رأسه قبل الإمام؟ قال: يعيد بركوعه معه» الوسائل: ج ۵، الباب ۴۸ من أبواب صلاة الجماعة، الحديث ۳،

۲: محمد بن عی بن الحسین (صدوق) باسناده عن الفضیل بن یسار (سندش را به فضیل در آخر کتاب نقل کرده است) أنه سأل أبا عبد الله عليه السلام عن رجل صَلَّى مع إمام يَأْتَمُّ به (يعني شيعه است) ثم رفع رأسه من السجود قبل أن يرفع الامام رأسه من السجود، قال: فليسجد» الوسائل: ج ۵، الباب ۴۸ من أبواب صلاة الجماعة، الحديث ۱.

آیا بگوئیم جواب امام (علیه السلام) اطلاق دارد، یعنی هر چند این کار مکرر بشود، مرحوم آیه الله خوئی می فرماید: اگر یکی قبل از سجده واقعی باشد و دومی هم بعد از سجده واقعی باشد، اشکال ندارد، یکی قبل از رکوع واقعی باشد و دیگری بعد از رکوع واقعی.

خلاصه در وسط رکوع و سجود واقعی اگر متوسط بشود، می فرماید روایت آنجا را می گیرد. اما اگر به قدری گیج و غیر جامع الحواس باشد، قبل از رکوع واقعی دوبار رکوع کند، می گوید آنجا را نمی گیرد، شاید حرف بدی نباشد که دوبار قبل از امام رکوع کند، اما اگر یک رکوع قبل از رکوع امام باشد، دومی هم بعد از رکوع امام باشد، در وسط رکوع واقعی متوسط باشد، می فرماید در اینجا مشکلی نیست، ولی در عین حال ممکن است این روایات اطلاق داشته باشد، اما روایت: «لا تعاد الصلاة إلّا من خمس» اطلاق دارد، خرج یک رکوع، خرج یک سجود، در بقیه آنها اطلاق دارد، اگر این اطلاق دارد، آنها اطلاق دارد، آنچنان نیست که به این صافی بگوئیم، این اطلاق دارد، ولی آن روایت قبلی اطلاق ندارد، بلکه آنها اطلاق دارد، خرج الركوع الزائد مبطل، السجود الزائد مبطل عمداً و سهواً إلّا یکبار، آن قدر مسلم است، در بقیه اطلاق آن را می گیریم.

بنابراین، هم آنطرف اطلاق دارد و هم اینطرف ممکن است اطلاق داشته باشد، ولذا آنچه که سید فرموده احوط این است که این آدم نمازش را تمام کند، بعداً برود دو مرتبه اعاده کند.

آیا در جایی که امام نماز واجب و ماموم نماز احتیاطی می خوانند، احکام جماعت جاری است یا نه؟ کتاب الصلوه

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: آیا در جایی که امام نماز واجب و ماموم نماز احتیاطی می خوانند، احکام جماعت جاری است یا نه؟

یکی از مسائل مسلم این است که اگر امام در جماعت شک کند، می تواند به ماموم مراجعه کند، کما اینکه در جماعت اگر رکنی اضافه شد، مغتفر است. پس از احکام جماعت دو چیز مسلم است:

الف: رجوع امام و ماموم به همدیگر عند الشک،

ب: اگر رکنی اضافه شد، در حال انفراد مبطل است، اما در حال جماعت مبطل نیست، آقایان این دو چیز را مسلم گرفته اند و ما نیز مسلم گرفتیم، یعنی رجوع کل من الإمام و المأموم عند الشک، اغتفار زیاده الرکن فی الجماعه، خواه امام زیاد کند یا ماموم.

حال بحث در این است که اگر آمدیم امام نماز واجب می خواند، و لی ماموم نماز احتیاطی می خواند (یصلی احتیاطاً)، مثلاً احتمال می دهد که نماز قبلی او باطل باشد، فلذا نماز احتیاطی می خواند. آیا اینها می توانند در این دو حکم به همدیگر مراجعه کنند، یعنی در شک به همدیگر مراجعه کنند یا اینکه در زیادی رکن مغتفر باشند؟

دیدگاه صاحب عروه الوثقی

مرحوم سید می فرماید نمی توانند به همدیگر مراجعه کنند، یعنی اگر امام نمازش نماز واقعی و ماموم نمازش نماز احتیاطی است، در این دو صورت حق ندارند که یکی به دیگری مراجعه کنند، علاوه بر این زیادی رکن هم مغتفر نیست.

ص: ۳۰۰

پس مسئله ی ما این است که نماز امام واقعی است و نماز ماموم احتیاطی، آیا اینها می توانند در شک به همدیگر مراجعه کنند، آیا زیادی رکن مغتفر است یا مغتفر نیست؟

مرحوم سید می گوید نه حق مراجعه دارند و نه زیادی رکن مغتفر است. چرا؟ به جهت اینکه این حکم مال جایی است که جماعت محقق بشود، جماعت در جایی محقق می شود که هر دو نماز واجب را بخوانند، هر چند نماز امام نماز واجب است، ولی ماموم نمازش احتیاطی می باشد، یعنی ممکن است نماز قبلی او صحیح بوده و این نماز چیزی عاقل و باطل باشد.

بنابراین، چون جماعت محقق نیست، یعنی علم به تحقق جماعت نداریم، فلذا نمی توانیم احکام جماعت را بار کنیم و بگوییم

در مقام شك به همدیگر مراجعه کنند، یا زیادی رکن مغتفر است. چرا؟ چون علم به تحقق جماعت نداریم، چرا؟ احتمال می دهیم نماز قبلی ماموم صحیح باشد، این نماز یک چیزی عاطل و باطلی باشد.

بله! اگر نماز قبلی او باطل باشد، این نمازش صحیح است، اما اگر نماز قبلی او صحیح باشد، این نمازش یک کار لغوی است، البته عقلاً باید انجام بدهد، ولی چون علم به تحقق عنوان جماعت نداریم، قهراً نه در شك به همدیگر رجوع می کنند، و نه زیادی رکن در اینجا مغتفر است.

آنگاه مرحوم سید یک مطلبی دارند که من مطلب ایشان را به صورت «ان قلت» بیان می کنم.

إن قلت: چطور شما در جایی که نماز هر دو به امر ظاهری باشد، فرض کنید که من هم استصحاب طهارت حدثی می کنم، امام هم استصحاب طهارت حدثی می کند، هر دو نفری نماز می خوانیم، در اینجا می فرمایید که اگر هر دو به استصحاب الطهاره نماز بخوانند، هم حق دارند که در شك به همدیگر مراجعه کنند و هم حق دارند که زیادی رکن مغتفر باشد.

ص: ۳۰۱

چه فرق است بین جایی که هردو امر شان امر ظاهر است و بین ما نحن فیه؟ ما نحن فیه این است که یک طرف نمازش واقعی است و طرف دیگر نمازش احتیاطی می باشد نه واقعی.

چه فرق است بین این صورت و آن صورت؟

قلت: در جواب می فرماید بین دوتا فرق زیادی وجود دارد، چون در «ما نحن فیه» علم به امر نداریم، یعنی امام علم به امر دارد، ولی ماموم علم به امر ندارد، اگر نماز قبلی او درست و صحیح باشد، این نمازش یک کار لغو است، بله! اگر نماز قبلی او باطل باشد، علم به امر دارد، یعنی این نمازش امر دارد و چون علم به امر نداریم، از این رو نمی توانیم بگوییم جماعت محقق است.

اما آنجا که هردو به استصحاب الطهاره نماز می خوانند، یعنی هم امام و هم ماموم به استصحاب الطهاره نماز می خوانند، علم به امر دارند، هر چند امر شان امر ظاهری باشد، چون هردو امر ظاهری دارند، فلذا هم در شک به همدیگر مراجعه می کنند و هم زیادی رکن مغتفر است.

پس اگر امام نمازش واقعی و صحیح است و ماموم نمازش احتیاطی، در اینجا هم نمی توانند به همدیگر رجوع کنند و هم زیادی رکن مغتفر نیست.

اما اگر هردو نفر نماز شان با استصحاب طهارت باشد، در آنجا می توانند به همدیگر مراجعه کنند و زیادی رکن هم مغتفر است، فرق شان هم این است که در «ما نحن فیه» صلات احتیاطی ماموم امر ندارد، اما اگر هردو به استصحاب طهارت نماز بخوانند، اگر هم هردو محدث باشند، باز هم امر دارند هر چند امر شان امر ظاهری است

المسأله السابعه: إذا كان الإمام یصلی اداءً أو قضاءً یقیناً و المأموم منحصرأ بمن یصلی احتیاطاً یشکل اجراء حکم الجماعه من اغتفار زیاده الرکن، و رجوع الشاکّ منهما إلى الآخر و نحوه، لعدم احراز کونها صلاه، نعم لو كان الإمام أو المأموم، أو کلاهما یصلی باستصحاب الطهاره لا بأس بجریان حکم الجماعه لآئه و إن كان لم یحرز کونها صلاه واقعیه لاحتمال کون الاستصحاب مخالفاً للواقع إلما أنه حکم شرعی ظاهری، بخلاف الإحتیاط فإنه ارشادی احتیاط، امر ارشادی است، - و لیس حکماً ظاهریاً،- در رسائل خواندیم که اوامر احتیاطی همه اش ارشادی است، چرا اوامر احتیاطی ارشادی است؟ چون حکم عقل است و چیزی که حکم عقل باشد، امرش ارشادی است، به دلیل اینکه اگر من احتیاط نکنم، دو تا چوب نمی خورم، یک چوب مال واقع، دیگری هم مال احتیاط،- و کذا لو شکّ احدهما فی الاتیان برکن بعد تجاوز المحل این در جایی است که امر ظاهری باشد- لو شکّ احدهما فی الاتیان برکن بعد تجاوز المحل - این می تواند رجوع کند، کی؟ اگر نماز شان امر ظاهری داشته باشد فإنه حینئذ و إن لم یحرز بحسب الواقع کونها صلاه لکن مفاد قاعده التجاوز أيضاً حکم شرعی فهی فی ظاهر الشرع صلاه.

تا اینجا هم متن را خواندیم و هم آن را شرح دادیم.

نظر آیه الله بروجردی

مرحوم آیه الله بروجردی در اینجا یک حاشیه دارد و می فرماید: اینکه مرحوم مصنف فرموده هیچکدام نمی توانند به همدیگر مراجعه کنند درست نیست، بلکه امام حق ندارد به ماموم مراجعه کند، ولی ماموم می تواند به امام مراجعه کند. چرا؟ چون دلیل شما این بود که احراز نکردیم که صلات است، صلات بودن را احراز نکردیم، این دلیل فقط در ناحیه ماموم است، اما در ناحیه ی امام احراز کردیم که أنه صلاه.

بنابراین؛ اگر ماموم شك کند، می تواند به امام مراجعه کند، ولی اگر امام شك کند نمی تواند به ماموم مراجعه کند، چون دلیلی که در متن آورد و گفت: «لعدم احراز کونها صلاه» این تعلیل فقط در ناحیه ی ماموم است نه در ناحیه ی امام.

توضیح آیه الله خوئی

مرحوم آیه الله خوئی این را توضیح داده است و می گوید ظاهراً اشتباه از قلم مصنف است که می گوید هیچکدام در شك در رکعات نمی توانند به همدیگر مراجعه کنند، نه امام به ماموم و نه ماموم به امام، در حالی که فقط امام حق رجوع به ماموم ندارد نه ماموم، «لأنه لم يحرز أن صلاه المأموم صلاه» چون احتمال دارد که لغو باشد، اما ماموم حق دارد که به امام مراجعه کند، چرا؟ لأن صلاه الإمام صلاه صحيحه واقعاً.

اشکال استاد سبحانی بر کلام آیه الله بروجردی و خوئی

ما از این دو بزرگوار سوال می کنیم که آیا میزان صلات صحیح است، یا میزان صلات صحیح جماعت است، ظاهراً بین این دو تا خلط شده، یعنی هر چند عبارت مرحوم سید تعلیلش این است که: «لعدم احراز کونها صلاه»، و حال آنکه تنها عدم احراز صلات کافی نیست، لعدم احراز صلاه الجماعه صحیحه میزان است، چون این از آثار جماعت است.

بنابراین، مجرد اینکه صلات امام صحیح است، این سبب مراجعه نمی شود، بلکه علاوه بر صحت، باید جماعت هم منعقد بشود و حال آنکه جماعت منعقد نیست و لذا مرحوم سید فرمود: «و المأموم منحصرأ بمن یصلی صلاه الاحتیاط»، و الا اگر کنار این ماموم، یک ماموم دیگری باشد که او نماز واقعی می خواند نه احتیاطی، در آنجا به همدیگر مراجعه می کنند.

ص: ۳۰۴

من فکر می‌کنم که اشکال آیه الله بروجردی و خوئی وارد نیست چون میزان در رجوع در شک در رکعات، جماعت نیست، هم چنین اغتفار رکن از آثار صلوات صحیح نیست، بلکه از آثار صلوات صحیح است که عنوان جماعت داشته باشد، اینجا هر چند صلوات امام صحیح است، اما عنوان جماعت به خودش ندارد و چون عنوان جماعتش محرز نیست، فلذا آثار جماعت هم مترتب نخواهد بود، یعنی نه به همدیگر می‌توانند مراجعه کنند و نه زیادی رکن مغتفر است.

بله! در عین حالی که ما این اشکال را کردیم، ولی در یکجا من مراجعه را صحیح می‌دانم، یعنی می‌توانند در رکعات به همدیگر مراجعه بکنند، امام می‌تواند به ماموم مراجعه بکند و بالعکس، اما در اغتفار رکن نمی‌توانند به همدیگر مراجعه کند، چون اغتفار رکن از آثار جماعت است و جماعت هنوز منعقد نیست چون شک در انعقاد داریم و لذا اگر احدهما رکنی را زیاد کرد، نماز شان باطل است.

اما در شک در رکعات می‌توان قائل به مراجعه شد، منتها نه از راه رجوع المأموم إلى الإمام أو الإمام إلى المأموم، بلکه از راه دیگر و آن این است که ماموم به امام مراجعه کند، چرا؟ چون اگر نماز قبلی او درست باشد که اصلاً این نمازش، نماز لغوی است، فلذا اگر رجوع هم کرده باشد، باز هم ضرری نمی‌کند چون نماز قبلی او درست است، اما اگر نماز قبلی او باطل باشد، در اینجا اگر مراجعه بکند، در حقیقت جماعت محقق می‌شود، چرا؟ چون نماز اولش باطل است و این نمازش صحیح می‌شود، قهراً جماعت منعقد است فلذا مراجعه می‌کند.

پس باید فرق بگذاریم بین زیادی رکن و بین رجوع، زیادی رکن احتیاج دارد که ما عنوان جماعت را احراز کنیم، جماعت هنوز محرز نیست، اما در شکوک مانع ندارد، چرا؟ زیرا اگر اولش صحیح باشد، این لغو است، اگر اولش باطل است، این نمازش صحیح است و جماعت هم منعقد است قهراً مراجعه می کند.

یلاحظ علیهما (آیه الله بروجردی و خوئی):

أَنَّ الموضوع للرجوع و الاغتفار ليس الصلاة الصحيحة حتى يفرق بين الإمام و المأموم، حيث إنَّ صلاة الإمام صحيحة فيرجع المأموم إليها دون صلاة المأموم فإنها مشكوكه الصَّحَّة فلا يجوز لإمام الرجوع إليه.

بل الموضوع للرجوع هو الصلاة الصحيحة جماعه بانعقادها بين الإمام و المأموم و من المعلوم أنَّ المحرز هو صحه صلاة الإمام و أمَّا انعقاد الجماعه بين الإمام و المأموم فهي غير محرزة و إنما بتحقق بصحة الصلاتين لا بصحة صلاة طرف واحد.

و بعبارة أخرى: الاغتفار و الرجوع ليسا من آثار صحه صلاة الإمام كما هو الظاهر من كلامه بل من آثار انعقاد الأتتمام و تحققه بين الرجل و الإمام و هذا أمر غير محرز.

نعم يجوز الرجوع للمأموم إلى الإمام عند الشك في الركعات و غيره من باب آخر لا من باب رجوع المأموم إلى الإمام بوصف الإمامه و تحقق الجماعه، و هو ما أفاده في ذيل كلامه من أنَّ الأمر لا يخلو من أحد احتمالين، إما أن تكون صلاته السابقه باطله و ما بيده صلاة صحيحة فيجوز الرجوع لتحقيق الجماعه، أو لصحه ما أتى به سابقاً فيكون ما بيده أمراً لغواً و لا محذور عندئذ في الرجوع.

و من المعلوم أنّ الرجوع لأجل هذا السبب غير الرجوع المبحوث عنه في باب الجماعه.

پس نتیجه این شد که جناب ماموم در شکوک حق رجوع به امام دارد، اما اگر مبطلی را اضافه کرد یا رکنی را اضافه نمود، نمی تواند اکتفا به آن کند، چرا؟ چون یقین به مبطل دارد و حال آنکه یقین به انعقاد جماعت و صحت جماعت ندارد.

نکته

مرحوم سید می فرماید امر به احتیاط امر ارشادی است و لذا امر احتیاطی این نماز مرده را زنده نمی کند، پس امر به احتیاط، امر ارشادی است، یعنی ارشاد به حکم عقل است، عقل می گوید اشتغال یقینی برائت یقینی می خواهد، چون امرش ارشادی است، یعنی ارشاد به حکم عقل است، عقل می گوید اشتغال یقینی برائت یقینی می خواهد، چون امرش ارشادی است، امر ارشادی به این نماز، روح نمی بخشد و انسان نمی تواند قصد قربت کند، همیشه اوامر مولوی قصد قربت می آورد نه اوامر ارشادی،

من عرض می کنم خواه اوامر احتیاط، اوامر ارشادی باشد و خواه مولوی، این نماز را نماز نمی کند، نماز در صورتی مقرب است که امر مولوی به خودش بخورد، و الا اگر امر مولوی به احتیاط بخورد، این نماز برای ما قربت ایجاد نمی کند.

بنابراین، اینکه مرحوم سید می فرماید که اوامر احتیاط، اوامر ارشادی است، می گوییم برو بالا- تر، بگو اوامر احتیاط، اوامر ارشادی است یا بگو اوامر مولوی است، باز غیر این است که من بتوانم قصد امر قطعی کنم، جماعت در صورتی محقق می شود که نماز خودش امر داشته باشد، اگر احتیاط امر دارد، این سبب نمی شود که نماز امر داشته باشد تا جماعت منعقد بشود.

ص: ۳۰۷

بنابراین، فرق است بین اینکه نماز امر داشته باشد یا احتیاط امر داشته باشد، احتیاط فرض کنید امر دارد (چه امر ارشادی و چه امر مولوی) این چه ارتباطی به نماز دارد؟! احتیاط یک عنوان و یک خیمه ای است بر این صلات، امر روی خیمه است، اما روی صلات هنوز امر نیامده، چون نماز امر ندارد، قهراً علم به صحت و علم به جماعت نداریم «فلا فرق بین کون الأمر بالاحتیاط أمراً ارشادياً أو أمراً مولویاً»، نماز را جماعت درست نمی کند، جماعت در صورتی است که امر مولوی بر پیکر خود نماز بخورد نه به احتیاط.

وظیفه ی ماموم در جایی که امام زدوتر از نماز فارغ شود، چیست؟ کتاب الصلوه

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: وظیفه ی ماموم در جایی که امام زدوتر از نماز فارغ شود، چیست؟

از مسائل مورد ابتلا این است که گاهی ماموم در قرائت سرعت، ولی امام حالت بظاً دارد مانند مرحوم حضرت آیه الله اراکی، ایشان تشهد را خیلی طول می داد در حالی که ماموم ها به سرعت می خواندند، حال اگر ماموم تشهد را خوند سلام نماز را هم داد، و حال آنکه امام هنوز تشهد را می خواند، در اینجا چه کند؟

ایشان می فرماید در اینجا نیت انفراد لازم نیست، امام اگر طول می دهد و ماموم به سرعت می خواند، مانع ندارد که امام در تشهد باشد و ماموم خارج بشود، اما اگر عکس شد چطور است؟ امام سرعت دارد و ماموم در حال تأخر است، یعنی امام از نماز فارغ شده، و حال آنکه ماموم هنوز تشهد را می خواند، بقیه چه می شود، آیا ماموم قصد انفراد کند یا قصد انفراد لازم نیست، بلکه این اقتدائش باقی است، «لأنّ الإقتداء أمر عرفی»، فلذا مانع ندارد که امام یک دقیقه زودتر از ماموم خارج شود و ماموم یک دقیقه دیرتر.

ص: ۳۰۸

بنابراین، ما در اینجا دو مسئله داریم، مسئله ی اول را ایشان متذکر نیست، مسئله ی دوم را متذکر است، اگر امام بظاً دارد و ماموم سرعت، ماموم قصد انفراد می کند و از نماز خارج می شود، در آنجا باید قصد انفراد کند، مثلاً امام در صلوات تشهد است و حال آنکه ماموم می خواهد آخرین سلام را بدهد، در اینجا ماموم باید قصد انفراد کند و از نماز خارج بشود، اما در عکس قصد انفراد لازم نیست، امام از نماز خارج شده، اما ماموم هنوز در تشهد است، می فرماید قصد انفراد لازم نیست، چرا؟ چون اقتدا یک امر عرفی است، می گوید من هنوز در حال جماعت هستم، مثل این ماند که جمعی می خواهند ریژه برونند، کسانی که در آخر صف هستند، دیرتر به صف اول می رسند، هر چند صف اول به مقصد رسیده و حال آنکه صف های آخر هنوز نرسیده، می گویند باز اینها در حال ریژه هستند.

المسألة الثامنة

إذا فرغ الإمام من الصلاة و المأموم فی التشهد أو فی السلام الأول، لا یلزم علیه تیه الإنفراد، بل هو باق علی الاقتداء عرفاً.

اینجا به نظر می‌رسد که دیگر اقتدا معنا ندارد، چون امام از نماز فارغ شده است، ایشان می‌فرماید: «لا یلزم نیه الإنفراد»، چرا؟ «بل هو باق علی الإقتداء عرفاً».

مثال

مثلاً یک نمونه‌های هم داشتیم که امام از حال نماز خارج شده بود، ولی ماموم هنوز در حال اقتدا بود، مانند جایی که امام غش کند یا حدیثی از او سر بزنند، در اینجا تا امام از محراب بیرون برود و یک نفر را پیدا کند که جای خود بگذارد، اقلّاً دو دقیقه طول می‌کشد، در این دو دقیقه ماموم‌ها در حال اقتدا هستند هر چند امامی در کار نیست، همانطوری که در اثنا اگر امامی در کار نباشد، می‌گویند اقتدا است، این فاصله کم را نادیده می‌گیرند، آخر صلات هم از همین قبیل است، امام از نماز فارغ شده و بیرون رفته، ولی هنوز من در حال نماز هستم، باز می‌گویند اقتدا باقی است، مسامحه‌ی عرفیه است.

ص: ۳۰۹

يجوز للمأموم المسبوق بركعه أن يقوم بعد السجده الثانيه من رابعه الإمام التي هي ثالثه- و ينفرد و لكن يستحب له أن يتابعه متجافياً إلى أن يسلم ثم يقوم إلى الرابعه.

این مسئله هم مورد ابتلاست، البته این مسئله ی قبلی را که ما خواندیم، خیلی مورد ابتلا نیست، چون غالباً امام های ما بطأ، و ماموم ها سرعت دارند، ولی در این مسئله عکس است، امام سرعت داشته و ماموم بطأ، عرض کردیم قصد انفراد لازم نیست، اما این مسئله مورد ابتلاست، فرض کنید امامی است که در رکعت دوم است و من آمدم به او اقتدا کردم، رکعت چهارم امام می شود رکعت سوم من، امام در رکعت چهارم تشهد می خواند، آیا من بلند شوم یا اینکه به صورت نیم خیز بنشینم، یعنی به صورت تجافی بنشینم، تا امام تشهد و سلام را بگوید، آنگاه بر خیزم، آیا این انتظار لازم است یا نه؟ امام رکعت چهارم است و من رکعت سومم، من باید بر خیزم و یک رکعت دیگر بخوانم، امام باید تشهد و سلام را بخواند، آیا به مقدار تشهد انتظار ماموم لازم است یا لازم نیست؟

دیدگاه صاحب عروه

مرحوم سید می فرماید مستحب است، متابعت مستحب است نه واجب، یعنی اگر دلش خواست به صورت نیم خیز و متجافياً می نشیند و اگر هم دلش نخواست بلند می شود و تسبیحات اربعه را می خواند.

ظهور روایت زراره چیست؟

ولی از روایت استفاده می شود که انتظار واجب است، اما اینکه مرحوم سید می فرماید مستحب است، با روایت سازگار نیست و لذا مرحوم بروجردی در حاشیه عروه می فرماید احوط این است که بنشیند.

و باسناده عن الحسين بن سعيد، عن محمد بن أبي عمير، عن عمر بن أذينة، عن زراره، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «إذا أدرك الرجل بعض الصلاة و فاته بعض خلف إمام يحتسب بالصلاه خلفه جعل أول ما أدرك أول صلاته إن أدرك من الظهر أو من العصر أو من العشاء ركعتين و فاتته ركعتان قرء في كل ركعه ممّا أدرك خلف إمام في نفسه بأَمّ الكتاب و سوره، فان لم يدرك السوره تامه أجزأته أمّ الكتاب البته بحث ما در جایی است که یک رکعت فوت بشود، ولی این فراز از روایت جایی را می گوید که دو رکعت فوت شود - فإذا سلّم الامام قام فصلّى ركعتين چون وقتی دو رکعت فوت شود، با امام هماهنگ است، یعنی امام هم باید تشهد بخواند این هم باید تشهد بخواند، فقط سلام شان فرق می کند، امام باید سلام را بگوید، ولی این سلام را نمی خواند - لا - یقرء فیهما، لأنّ الصلاه إنّما یقرأ (فی) بالأولتین فی کلّ ركعه بأَمّ الكتاب و سوره، ولی الآخرتین لا یقرأ فیهما، إنّما هو تسبیح و تکبیر و تهلیل و دعاء لیس فیهما قراءه، و إن أدرك ركعه قرء فیها خلف الامام - چون رکعت سوم امام، رکعت دوم این آدم است - فإذا سلّم الامام قام فقرء بأَمّ الكتاب و السوره ثمّ قعد فتشهد، ثمّ قام فصلّى ركعتين لیس فیهما قراءه»

الوسائل: ج ۵، الباب ۴۷ من ابواب صلاه الجماعه، الحدیث ۴.

این حدیث همه ی نماز را بیان می کند نه رکعت آخر را، چه رقم این آدم اگر یک رکعت از امام درک کرد، چگونه نماز بخواند، مسلماً در رکعت دوم امام، این آدم قرائت را نباید بخواند، ولی رکعت سوم امام می شود رکعت دوم این آدم، آنکه محل شاهد است «فإذا سلّم إمام فقام و قرء بأَمّ الكتاب».

فقط يك ركعت امام را درك مي كند، «و إن أدرك ركعه قرء فيها خلف الامام- چون ركعت اول اين است و چهارم امام است - فاذا سلم الامام قام فقرء بأَمّ الكتاب و السوره ثمّ قعد فتشهد، ثمّ قام فصلّى ركعتين ليس فيهما قراءه».

من در متن نوشته ام كه: «يجوز للمأموم المسبوق بركعه»، متن اين است كه مسبوق به ركعت باشد، يعنى يك ركعت عقب بماند، و حال آنكه روايت مي گويد فقط يك ركعت را درك کرده، فرق نمي كند، محل شاهد اينجاست: «فاذا سلم الامام قام فقرء»، نه اينكه بگويد حالا ركعت چهارم امام است، مي خواهد تشهد را بخواند به من چه، من بلند بشوم و ركعت دوم خودم را بخوانم؟

مي گويد بايد صبر كند تا امام سلام را بدهد «فاذا سلم الإمام قام و قرء بأَمّ الكتاب»

از روايت وجوب استفاده مي شود، ولي مرحوم سيد، حتى مرحوم خوئي هم مي فرمايد مستحب است.

ولي روايت مي گويد «فاذا سلم الإمام قام و قرء بأَمّ الكتاب» يعنى نبايد براي ركعت دوم عجله كند بلكه بايد صبر كند وقتي امام سلام نماز را داد و كارش تمام شد، آنگاه براي ركعت دومش بلند شود و آن را بخواند.

برداشت آيه الله خوئي از روايت زاره

حضرت آيه الله خوئي مي بيند كه اين روايت دلالت بر وجوب انتظار دارد و حال آنكه فتوايش بر استحباب است، آمده روايت را توجيه کرده و گفته اين روايت ناظر به جايي است كه اين آدم مي خواهد جماعت را حفظ كند، اگر بنايش اين است كه جماعت را حفظ كند، بنشيند، اما اگر بنائش اين است كه جماعت را حفظ نكند، بلند شود و اعتنا نكند، روايت ناظر به جايي است كه ماموم بخواند جماعت را حفظ كند، البته بايد بنشيند، به اين مي گویند ضرورت بشرط المحمول، اگر مي خواهد جماعت را حفظ كند، حتماً بايد بنشيند، ولي من فكر مي كنم كه برداشت آيه الله خوئي درست نيست، اين ضرورت به شرط محمول نيست، چون همه ي عالم مي دانند كه اگر بخواند جماعت را حفظ كند، بايد بنشيند، ظاهر اين است كه بايد جماعت را حفظ كند نه اينكه اگر بخواند جماعت را حفظ كند، بنشيند كه بشود ضرورت بشرط المحمول، مي گویند زيد القائم قائم بالضروره، از آن قبيل نيست بلكه تكليف است كه اين آدم حتماً بايد امام را رعايت كند.

أَمَّا كَيْفِيهِ الْمَتَابَعَةُ فَإِنَّمَا هِيَ بِالتَّجَافِي فَيَدُلُّ عَلَيْهِ صَحِيحُهُ الْحَلْبِيُّ: «مَنْ أَجْلَسَهُ الْإِمَامُ فِي مَوْضِعٍ يَجِبُ أَنْ يَقُومَ فِيهِ يَتَجَافَى وَ أَقْعَى أَقْعَاءً وَ لَمْ يَجْلِسْ مَتَمَكِّناً» الوسائل: ج ٥، الباب ٦٧ من أبواب صلاة الجماعة، الحديث ٢.

یعنی جایی که امام او را بنشانند در حالی که وظیفه ماموم بلند شدن است، فرض کنید رکعت دوم امام است و رکعت اول ماموم، ناچار است که بنشیند، «یتجافی- از زمین بلند می شود- و أفعی إقعاءً و لم یجلس متمکناً» چهار زانو و یا دو زانوی نمی نشیند، قهراً روی دو پا می ایستد که در حقیقت نه نشستن است و نه بلند شدن.

المسألة العاشرة

لا يجب على المأموم الإصغاء إلى قراءة الإمام في الركعتين الأوليين من الجهريه إذا سمع صوته، لكنّه أحوط.

قران کریم می فرماید: «إِذَا قَرَأَ الْقُرْآنَ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَ أَنْصِتُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ» الأعراف/٢٠٤.

در این آیه مبارکه دو بحث است، یک بحث این است که آیا هم حال صلات را می گیرد و هم حال غیر صلات را، یا فقط مال حال صلات را می گیرد؟

آقایان می گویند فقط حال صلات را می گیرد، چرا؟ می گویند قرینه ی خارجی داریم و آن این است که در حال غیر صلات استماع لازم نیست و چون استماع لازم نیست، از این فهمیم که این آیه فقط حال صلات را می گیرد، به این معنا که اگر امام حمد را می خواند، مامومین باید گوش کنند.

ولی این دلیل نمی شود، چون ممکن است آیه دلالت بر وجوب ندارد، بلکه دلالت بر استحباب دارد، اگر استحباب باشد، قرینه نمی شود که حتماً مال نماز است بلکه غیر نماز را هم می گیرد، ولی آقایان می گویند چون در غیر نماز واجب نیست، پس کشف می کنیم که این آیه مربوط به نماز است.

«ثم» حالا که در حال نماز است، آیا استماع لازم است یا استماع لازم نیست، ممکن است خودم مشغول ذکر بشوم؟ آنجا هم می‌گویند استماع لازم نیست بلکه مستحب است نه واجب.

ولی کسانی که به قرآن اهمیت می‌دهند، وزن قرآن را حفظ می‌کنند، ظاهراً قرآن اطلاق دارد چون بعضی از اطلاق‌ها آبی از تقیید هستند، این مسئله که هر کس قرآن می‌خواند، باید را حفظ کند و احترام قرآن این است که انسان سکوت کند و گوش کند، این فرق نمی‌کند که حال نماز باشد یا حال غیر نماز، مگر اینکه یک دلیل خارجی باشد.

متن عروه الوثقی

لا يجب على المأموم الإصغاء إلى قراءة الإمام في الركعتين الأولين من الجهرية إذا سمع صوته، لكنه أحوط. (احتیاط استجابی)
فی هذه الآیه بحثان:

الف: آیا آیه عام است، یعنی هم حال نماز را شامل است و هم حال غیر نماز را، مثلاً در تاکسی نشسته ایم، رادیو قرآن می‌خواند، یا در خانه نشسته ایم، رادیو قرآن می‌خواند، آیا مطلق است یا حال نماز.

ب: اگر در حال نماز شد، آیا واجب است یا مستحب؟

در مجمع البیان می‌گوید:

و اختلف المفسرون في مفاد الآیه، و فيه بحثان:

الأول: هل الأمر بالإنصات للقرآن و الاستماع له في الصلاة خاصه خلف الإمام العذی يؤتم به إذا سمعت قراءته، أو أنه يعم في غير الصلاة أيضاً، كالخطبه و غيرها؟

فی المجمع البیان: أقوى الأقوال، الأول لأنه لا حاله يجب فيها الانصات لقراءة القرآن إلا حاله قراءه الإمام في الصلاه فإن علی المأموم الانصات و الاستماع» المجمع البیان: ج ۲/۵۱۵.

ص: ۳۱۴

پس مجمع البیان آیه را حمل بر وجوب کرده و قرینه گرفته بر اینکه فقط حال نماز را می گوید.

بله! اگر کسی حمل بر وجوب کند، ممکن است که بگوییم فقط حال نماز را می گوید.

اما اگر کسی حمل بر استحباب کند، دلیل ندارد که فقط حال نماز را می گیرد.

بله! اگر حمل بر وجوب کنیم، اجماع داریم که در غیر نماز واجب نیست، اما اگر حمل بر استحباب کردیم، چنین قرینه ای نیست.

و ظاهر کلامه هو وجوب الانصات و الاستماع فی الصلاه. لکن الظاهر من کلام العلماء اتفاق العلماء علی عدم الوجوب.

بحث دوم

بحث دوم این است که آیا در نماز هم واجب است یا مستحب؟

لکن الظاهر من کلام العلماء اتفاق العلماء علی عدم الوجوب، قال: لا تستحب (القرآه) فی الجهریه مع السماع عند علمائنا أجمع و به قال علی علیه السلام و سعید بن المسیب و کثیر من السلف لقوله تعالی: «إِذَا قَرَأَ الْقُرْآنَ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَ أَنْصِتُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ» الأعراف/۲۰۴.

این چطور دلالت دارد بر اینکه انصات مستحب است؟ لا- تستحب (القرآه) یعنی قرائت ماموم، اگر ماموم صدای امام را می شنود، قرائت مستحب نیست، یعنی می تواند با شنیدن قرائت قرآن خودش بخواند، اگر خودش می تواند بخواند، پس استماع واجب نیست، چون انسان وقتی خودش می خواند، دیگر نمی تواند استماع کند، از اینکه می گوید قرائت مستحب نیست، یعنی می تواند خودش بخواند، پس معلوم می شود که انصات واجب نیست.

بله! اگر قرائت حرام باشد، یعنی درجایی که صدای امام را می شنود، اگر قرائت برای ماموم حرام باشد، ممکن است بگوییم انصات واجب است، اما اگر بگوییم قرائت مستحب نیست، یعنی جایز است، این ملازم با این است که انصات واجب نیست.

ص: ۳۱۵

« لا تستحب (القرآءه) فى الجهریه مع السماع عند علمائنا أجمع و به قال على علیه السلام و سعید بن المسیب و کثیر من السلف لقوله تعالى: « إذا قرأ القرآن فاستمعوا له و أنصتوا لعلکم ترحمون».

دلیل می آورد که قرائت را نخواند بلکه گوش کند.

و قال زید بن أسلم و أبو العالیه: «کانوا یقرؤون خلف الإمام فنزلت « إذا قرأ القرآن فاستمعوا له و أنصتوا لعلکم ترحمون».

نحوه ی دلالت

فقوله: و لا تستحب فى الجهریه مع السماع - از اینکه قرائت مستحب نیست، یعنی جایز است - یدل على عدم وجوب الاستماع، و إنما فلو كان الاستماع واجباً حرمت القراءة - از اینکه می گوید قرائت حرام نیست، معلوم می شود که گوش دادن واجب نیست - لا أنها لا تستحب.

و أما الآیه المبارکه فمحموله على الاستحباب بقرینه اتفاقهم على عدم استحباب القراءة.

و مع ذلك کله أنّ وجوب الاستماع لا یخلو من وجه.

در غیر نماز ممکن است بگوئیم واجب نیست چون سیره بر این است، ولی در حال نماز بعید نیست که بگوئیم استماع واجب است و امر هم دلالت بر وجوب می کند.

المسأله الحادیه عشر

إذا عرف الإمام بالعداله ثم شكّ فى حدوث فسقه جاز له الاقتداء به عملاً بالاستصحاب، و کذا لو رأى منه شيئاً و شكّ فى أنه موجب للفسق أم لا؟

اگر پشت سر امامی نماز می خواندیم و او را به عدالت می شناختیم، ولی یک کار های از او سر زد که دل مان نسبت به خودش چرکین کرد، گاهی شبهه، شبهه ی موضوعیه می شود و گاهی شبهه ی حکمیه، مثلاً دیدیم که در مال مردم تصرف کرد، در مالی تصرف کرد که مال مردم است، یا چیزی را خورد که مال مردم است یا روی فرشی نشست که مال مردم است، احتمال می دهیم که جاهل به موضوع باشد، احتمال هم می دهیم که مأذون باشد و احتمال هم می دهیم که ممکن است لا ابالی شده باشد و روی مال مردم نشسته یا از آن می خورد.

ص: ۳۱۶

غرض اینکه شبهه، شبهه ی موضوعیه است، شبهه ی موضوعیه که است، احتمال می دهیم جاهل به مال مردم است، احتمال می دهیم که ماذون است و احتمال هم می دهیم که لا ابالی شده باشد.

و گاهی شبهه، شبهه ی حکمیه است، مانند خوردن گوشت خرگوش، یعنی گوشت خرگوش را می خورد، مشهور می گوید گوشت خرگوش حرام است، خرگوش گوشتش حرام است، ولی این آدم می خورد، متنها من احتمال می دهیم که اجتهاداً معتقد است به حلیت گوشت خرگوش است. پس شبهه، شبهه ی حکمیه است.

خلاصه اگر از امام کاری سر بزند که با عدالت وفق نمی دهد، خواه شبهه اش از قبیل شبهه ی موضوعیه باشد یا شبهه ی حکمیه،

شبهه موضوعیه مانند اینکه در مال مردم تصرف می کند که ذو جنبتین است، یعنی احتمال می دهیم که جاهل باشد، احتمال هم می دهیم که ماذون است یا احتمال می دهیم که لا ابالی شده باشد، شبهه ی حکمیه مانند اینکه گوشت خرگوش را می خورد، احتمال می دهیم لا ابالی شده، احتمال هم می دهیم اجتهادش به اینجا رسیده که گوشت خرگوش را حلال می داند، در تمام اینها ما استصحاب عدالت می کنیم، البته در اینجا ما «ضع أمر اخیك علی أحسنه» داریم، اگر به آن هم عمل نکنیم، استصحاب عدالت می کنیم و اشکال ندارد.

عبارت آیه الله حکیم

مرحوم آیه الله حکیم در اینجا یک عبارتی دارند که ظاهراً عبارت شان تناسب با مقام ندارد، ایشان می فرماید این در جایی است که شبهه، شبهه ی موضوعیه باشد نه حکمیه.

شبهه ی حکمیه باشد، شبهه ی مفهومیه مردد بین اقل و اکثر، مانند عدالت، این آدم گناه صغیره از سر زده است، ولی نمی دانیم که آیا ترک صغائر جزء عدالت است یا ترک صغائر جزء عدالت نیست؟

ایشان می گوید اینجا جای استصحاب نیست، چرا؟ هیچ وقت در شبهات مفهومیه جای استصحاب نیست، استصحاب همیشه وضع خارج را معین می کند نه اینکه لغت را برای ما معنا کند، این آدم صغیره را مرتکب شد، ولی نمی دانیم که از عدالت افتاد یا نه؟

نمی شود استصحاب عدالت کرد، استصحاب عدالت مال شبهات موضوعیه است نه مال شبهات حکمیه که مردد باشد بین اقل و اکثر.

اشکال استاد سبحانی بر آیه الله خوئی

ما خدمت ایشان عرض می کنیم که مراد مرحوم سید این نیست، مسلماً در این مورد نمی شود استصحاب کرد، نظر سید همان بود که من مثال زدم و آن اینکه گوشت خرگوش را می خورد، شبهه ی حکمیه است، احتمال می دهیم که اجتهادش به اینجا رسیده که گوشت خرگوش را حلال بداند، احتمال هم می دهیم که لا ابالی شده باشد، نه اینکه در مفهوم عدالت شک داشته باشیم که آیا ترک صغیره هم جزء عدالت است یا نه؟ تا این بحث پیش بیاید که می توانیم استصحاب عدالت کنیم یا نه؟ می گوییم نمی توانیم استصحاب عدالت کنیم چون استصحاب عدالت مال شبهات موضوعیه است نه مال حکمیه مفهومیه.

استصحاب همیشه کارش این است که مشکلات خارجی را حل کند نه اینکه لغت را معنا کند، مانند نهار، مثلاً نمی دانیم پایان نهار با استتار قرص حاصل می شود یا با زوال حمزه مشرقیه، اینجا استصحاب نهار کنیم و لغت را درست کنیم و بگوییم نهار با ذهاب حمزه است، گفتیم این استصحاب درست نیست، استصحاب نهار صحیح است، اما نه در شبهه ی حکمیه، استصحاب نیامده است که لغت را برای ما درست کند.

ص: ۳۱۸

بله! اگر نهار برای ما روشن است، یعنی می دانیم که پایان نهار یا با استتار قرص حاصل می شود یا با ذهاب حمزه ی مشرقیه، ولی نمی دانیم محقق شده یا نه؟ استصحاب می کنیم، اما اگر مردد باشد، با استصحاب نهار، لغت درست نمی شود، وضع درست نمی شود، اینجا هم از این قبیل است، ما اگر استصحاب می کنیم، استصحاب عدالت برای وضع خارج است، اما اگر عدالت مردد است بین ترک کبیره یا ترک صغیره، اینجا استصحاب عدالت لغت را درست نمی کند که بگوییم عدالت فقط با ترک کبیره تحقق پیدا می کند، دیگر ترک صغیره، جزء عدالت نیست.

ولی ما عرض می کنیم که: جناب آیه الله حکیم! نظر سید این مثال نیست، بلکه نظر مرحوم سید همان مثالی بود که ما زدیم و آن اینکه گوشت خرگوش را می خورد و حال آنکه مشهور آن را حرام می دانند، ولی ما احتمال می دهیم که اجتهاد کرده و احتمال هم می دهیم که لا ابالی شده است.

جواز تبدیل المكان للمأموم مع ضيق الصف كتاب الصلوه

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: جواز تبدیل المكان للمأموم مع ضيق الصف

اگر ماموم احساس کند در صفی که ایستاده تنگ است و رویش فشار می آید و حال آنکه در صف جلوتر یا در صف عقب و پشت سری جا هست، می تواند جلوتر برود و در آنجا بایستد، یعنی اگر در صف عقب و پشت سر هم جا هست، به صورت قهقرائی می رود و در آنجا می ایستد، و این مقدار حرکت در نماز مجاز است، البته این در صورت خاصی است و آنکه اولاً فشار برای ماموم باشد و در صف جلوتر یا صف عقب تر جا باشد، در این صورت این مقدار حرکت جایز است، منتها دوتا شرط دارد:

ص: ۳۱۹

الف: از قبله منحرف نشود،

ب: صورت صلاتی محو نشود و از بین نرود، یعنی به گونه ای نشود که این آدم با حرکات ناموزون خودش حالت نماز را از دست بدهد، با این دو شرط می فرماید اشکالی ندارد.

متن عروه الوثقی

المسألة الثانية عشر: يجوز للمأموم مع ضيق الصف أن يتقدم إلى الصف السابق أو يتأخر إلى اللاحق إذا رأى خللاً فيهما لكن على وجه لا ينحرف عن القبلة فيمشی القهقري

اتفاقاً این مسئله منصوص هم است، یعنی ما در این زمینه روایت هم داریم:

۱_ محمد بن الحسن طوسی - باسناده عن محمد بن علی بن محبوب - این غیر از حسن بن محبوب است که از اصحاب امام

کاظم می باشد، متولد ۱۵۰، متوفای ۲۲۴، ولی محمد بن علی بن محبوب، «عاصر الأئمه و لم یرو عنهم»، یعنی با اینکه در زمان ائمه علیهم السلام بوده، اما روایت از آن حضرات ندارد، معاصر با امام حسن عسکری علیه السلام بوده است، پس هر موقع بگویند: عن ابن محبوب، مراد حسن بن محبوب است، ولی هر گاه بگویند: عن محمد بن علی بن محبوب، این «فیمن لم یروی عنهم علیهم السلام است»، یعنی با اینکه زمان ائمه علیهم السلام را درک کرده است، اما روایت از آن حضرات ندارد، و لذا مرحوم شیخ به کتاب ایشان سند دارد، چون شیخ در ۴۶۰ زندگی می کرده نه در زمان امام حسن عسکری علیه السلام، و حال آنکه محمد بن علی بن محبوب در حدود ۲۵۰ یا ۲۷۰ وفات کرده، قهراً نسبت به ایشان سند دارد در مشیخه - عن محمد بن أحمد، - این محمد بن أحمد بن عمران اشعری است - عن العمرکی عن علی بن جعفر قال: «سألت موسی بن جعفر علیه السلام عن القيام خلف الإمام فی الصف ما حدّه؟ قال: إقامة ما استطعت، فاذا قعدت فضاق المكان فتقدّم أو تأخر فلا بأس» الوسائل: ج ۵، الباب ۷۰ من أبواب صلاه الجماعه، الحدیث ۱.

ص: ۳۲۰

حال قعود موضوعیت ندارد، بلکه طریقت دارد، یعنی در حال ایستادن هم انسان می تواند عقب یا جلو برود، منتها در حال قعود انسان بهتر ضیقی و تنگی مکان را احساس می کند، فلذا روایت اختصاص به حالت قعود ندارد، بلکه هم حالت قعود را می گیرد و هم حال قیام را.

۲: وعن الحسن بن علی، عن عیسی بن هشام، عن أبی إسماعیل کاتب شریح، عن أبی عتاب، (زیاد) مولی آل دعش، عن أبی عبد الله علیه السلام قال: «سمعتہ یقول: أقیموا صفوفکم إذا رأیتم خللاً - خالی گاه-، و لا علیک أن تأخذ ورائک إذا رأیت ضیقاً فی الصفوف أن تمشی فتتم الصف الذی خلفک، أو تمشی منحرفاً فتتم الصف الذی قدماً مک فهو خیر، ثم قال: إن رسول الله صلی الله علیه و آله قال: أقیموا صفوفکم فانی أنظر إلیکم من خلفی لتقیمن (لیقیمن) صفوفکم أو لیخالفن الله بین قلوبکم».

الوسائل: ج ۵، الباب ۷۰ من أبواب صلاه الجماعه، الحدیث ۹.

المسأله الثالثه عشر

مسئله سیزدهم این است که اول وقت است، من اگر بخوام اول وقت نماز بخوانم، ناچارم که فرادی بخوانم، و اگر بخوام نماز را با جماعت بخوانم باید منتظر بمانم تا کمی از اول وقت سپری شود و جماعت منعقد شود، این ناظر به عمل اهل سنت است، اهل سنت هیچ وقت ظهر را در اول وقت نمی خوانند، بلکه صبر می کنند تا حدود بیست دقیقه یا سی دقیقه از اول ظهر بگذرد، آنگاه نماز ظهر را می خوانند، چرا؟ می گویند چون پیغمبر اکرم فرمود: **أخروا الصلاه البته حضرت در موقع گرما فرموده، ولی آنها از این حدیث مطلق برداشت کرده اند-** راوی سوال می کند که: **یا بن رسول الله!** من اگر بخوام در اول وقت نماز را بخوانم، باید فرادی بخوانم، اما اگر بخوام با جماعت بخوانم، باید مقداری صبر کنم تا کمی از اول وقت بگذرد، کدام بهتر است، آیا صبر کنم تا جماعت بر گزار شود یا فرادی بخوانم؟

ص: ۳۲۱

حضرت می فرماید صبر کنم، فضیلت جماعت را درک کن، معلوم می شود که در آن زمان شیعیان هم این کار را می کردند، یعنی مقداری عقب تر نماز می خواندند، البته در اینجا محل بحث امام است، فلذا می گوید اگر تنها بخوانم اول وقت است، اما اگر بخوام با جماعت بخوانم، ناچارم که دیرتر بخوانم، ولی علی الظاهر امام مدخلیت نداشته باشد، بلکه میزان این است که فضیلت جماعت مقدم است بر فضیلت وقت و لو فرادی، البته در روایت امام است، یعنی می گوید امامم، فرادی بخوانم اول وقت است، ولی اگر بخوام امامت بکنم، باید مقداری صبر کنم تا مقداری از وقت بگذرد، حضرت دومی را ترجیح می دهد.

گاهی تصور می شود که مرکز این حدیث فقط امام است، ماموم یک چنین حقی را ندارد، یعنی ماموم باید اول وقت را بر جماعت مقدم بدارد، ولی ما می گوئیم امام جنبه ی مثالی دارد، مورد است و مورد مخصّص نیست، البته این در صورتی است که وقت فضیلت نگذرد، وقت فضیلت این است که سایه ی شاخص به مقدار شاخص باقی ماند، از آن مقدار نگذرد، و الا اگر امامی است که حتی بعد از شاخص نماز بخواند، در اینجا اول وقت مقدم بر جماعت است.

۱: محمّد بن الحسین باسناده عن جمیل بن صالح: «أنه سأل الصادق عليه السلام أيهما أفضل؟ أيصلي الرجل لنفسه في أول الوقت، أو يؤخر قليلاً، ويصلي بأهل مسجده إذا كان إمامهم؟ قال: يؤخر ويصلي بأهل مسجده إذا كان هو الإمام» الوسائل: ج ۵، الباب ۷۴ من أبواب صلاة الجماعة، الحديث ۱.

دیدگاه آیه الله خوئی نسبت به روایت جمیل بن صالح

مرحوم آیه الله خوئی می فرماید این روایت ضعیف است، زیرا بین مرحوم صدوق و جمیل بن صالح، افرادی در سند قرار گرفته اند که توثیق نشده اند.

روایت جمیل بن صالح از منظر استاد سبحانی

ولی ما این مشکل را حل کردیم و گفتیم کتاب «من لا یحضره الفقیه» استثنائی است، چون خودش می گوید این روایاتی را که من نقل می کنم، از کتب مواتره، متضافره و مشهوره نقل می کنم، اینکه سند را ذکر می کند، با ذکر سند می خواهد روایت را از حالت ارسالی بیرون کند و به اصطلاح جنبه ی تیرکی دارد، ایشان در اول کتاب «من لا یحضره الفقیه» می گوید من این روایات را از کتب مشهوره عند الأصحاب می آورم و کتاب های مشهوره سند نمی خواهد، همان گونه که کافی سند نمی خواهد، یعنی ما که از کتاب کافی نقل می کنیم، نسبت به کتاب کافی سند نداریم، چرا کتاب کافی سند نمی خواهد؟

چون کتاب کافی نسبت به مؤلفش مشهور است و لذا اگر در سندش فرد غیر موثقی هم باشد، سبب ضعف روایت نیست.

«أنه سأل الصادق عليه السلام أيهما أفضل؟ أيصلي الرجل لنفسه في أول الوقت، أو يؤخر قليلاً، ويصلي بأهل مسجده إذا كان إمامهم؟ قال: يؤخر ويصلي بأهل مسجده إذا كان هو الإمام» الوسائل: ج ۵، الباب ۷۴ من أبواب صلاة الجماعة، الحديث ۱.

البته شرطش این است که وقت فضیلتش نگذرد، تاخیرش یک تاخیر مختصری باشد. و اینکه روایت فقط امام را می گوید، از باب مثال است نه اینکه مورد مخصّص باشد.

متن عروه الوثقی

يستحب انتظار الجماعة إماماً أو مأموماً و أفضل من الصلاة في أول الوقت منفرداً، و كذا يستحب اختيار الجماعة مع التخفيف على الصلاة فرادى مع الإطالة.

ص: ۳۲۳

اگر تنها نماز بخواند، طول می دهد، اما اگر با جماعت نماز بخواند ناچار است که مختصر کند تا مردم فرار نکنند. جماعت با تاخیر مقدم است بر فرادای مع الاطاله.

الفرع الثانی: يستحب اختيار الجماعه مع التخفيف أفضل على الفرادى مع الاطاله فتدل عليه معتبره جميل بن صالح، قال: و سأله رجل فقال: «إنَّ لى مسجداً على باب دارى، فأيهما أفضل أصلى فى منزلى فأطيل الصلاه أو أصلى بهم و أخفف؟ فكتب: صلَّ بهم و أحسن الصلاه و لا تثقل» يعنى نماز را بر مردم سنگین نکن.

الوسائل: ج ۵، الباب ۷۴ من أبواب صلاه الجماعه، الحديث ۲.

المسأله الرابعه عشر

يستحب الجماعه فى السفينه الواحده و فى السفن المتعدده للرجال و النساء، و لكن تكره الجماعه فى بطون الأوديه.

در اینجا سه فرع است، جماعت در سفینه و کشتی واحد مستحب است، جماعت در کشتی های متعدد هم مستحب است، اما در وسط بیابان نماز خواندن مکروه است، منتها کشتی های این زمان را در نظر نگیرید که غل پیکر و اقیانوس پیما هستند، این ناظر به زمان و عصر امام صادق علیه السلام است، کشتی های آن زمان همانند لنج های این زمان بوده و شاید یک کمی بزرگتر، و آنها هیچ وقت در وسط دریا راه نمی رفتند بلکه در کنار دریا راه می رفتند، یعنی در آن زمان امکان نداشت که کسی در وسط دریا راه برود، غالباً آنها فاصله ی شان با ساحل در حدود یک کیلومتر یا دو کیلومتر بوده است که اگر یک موقع مشکلی پیش آمد و باد نیامد، از گرسنگی نمیرند، چون کشتی های آن زمان، کشتی بادی بوده که اگر باد نمی آمد، کشتی در وسط دریا می ایستاد، و اگر در وسط دریا می رفتند، امواج کوه پیکر کشتی های را وارونه می کردند و لذا غالباً از کنار ساحل می رفتند و در حدود دو یا سه کیلومتر با ساحل فاصله داشتند، من فکر می کنم که این سوالی که می کند راجع به دجله یا فرات است، البته فرات سابق خیلی نهر بزرگی بود که گاهی لب به لب آب می آمد، برای اینکه پیاده نشوند در ساحل، فلذا می خواستند که در همان سفینه نماز بخوانند، اشکالی ندارد، اما غالباً سفینه های آن زمان کمی حرکت و لرزش داشتند، یعنی سکونت خاصی نداشتند، حضرت می فرماید مانع ندارد، یعنی در سفینه ی واحده نماز بخوانید، این حرکت کم مضر نیست.

اما کشتی های متعدد چطور، مثلاً دو یا سه کشتی را به هم پیوند می زدند و با طناب می بستند، امام در کشتی اول می ایستاد، بقیه در کشتی های دیگر، آن هم اشکال ندارد، منتها به شرط اینکه سفینه امام مقدم باشد، یعنی به گونه ای نباشد که سفینه ماموم جلوتر از سفینه امام باشد، اگر سفینه امام جلوتر است، سفینه های بعدی عقب تر است، اشکالی ندارد.

پس حیثیت سوال از این نظر است که گاهی حرکت است و انسان نمی تواند خودش را خودرای کند، می گوید اشکالی ندارد، و علی الظاهر در حال اختیار هم اجازه داده اند، یعنی حال اضطرار لازم نیست. چون دو مرتبه این کشتی را به ساحل آوردن و نماز خواندن در جای خشکی یکنوع حرجی بوده است، فلذا اجازه می دهد که در همان کشتی نماز بخوانند و اینکه گاهی ممکن است کشتی را آب حرکت بدهد مضر نیست.

بنابراین، دوران این مسئله سپری شده است، یعنی ما در این زمان یک چنین کشتی های نداریم، چون کشتی های این زمان بسیار سنگین هستند و اصلاً حرکت ندارند و همه در آن نماز می خوانند.

متن عروه الوثقی

يستحب الجماعة في السفينة الواحدة و في السفن المتعدده للرجال و النساء، و لكن تكره الجماعة في بطون الأودية.

يقع الكلام تاره في إقامة الجماعة في سفينة و في سفن متعدده، و أخرى كراهه إقامة الجماعة في بطون الأودية.

أما الأول: - یعنی کشتی - فقال الشيخ:

لا يجوز أن تكون سفينة المأموم قدام سفينة الإمام فإن تقدمت في حال الصلاة لم تبطل الصلاة، و للشافعي فيه قولان، قال في القديم يصح، و قال في الجديد لا يصح، یعنی اگر کشتی ماموم بدون اختیار از کشتی امام جلوتر زد، اشکال ندارد و گاهی می گوید اشکال دارد.

ص: ۳۲۵

ثم استدل بأن كون تقدم سفينه المأموم على سفينه الإمام مبطلاً للصلاه يحتاج إلى دليل.

وظاهر العبارة أنه افترض صحه الصلاه في سفينه و سفينتين و إنما تكلم في تقدم سفينه المأموم على الإمام.

و قال المحقق: الجماعه جائزه في السفينه الواحده و في سفن عدّه سواء أتصلت السفن أو انفصلت. شرائع الإسلام: ١/١٣٩.

ويدل على جواز إقامه الجماعه في السفينه الواحده صحيحه يعقوب بن شعيب عن أبي عبدالله عليه السلام قال: « لا بأس بالصلاه في جماعه في السفينه». الوسائل: ج ٥، الباب ٧٣ من أبواب صلاه الجماعه، الحديث ٢.

ونظيرها ما رواه حمّاد بن عيسى قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يسأل عن الصلاه في السفينه فيقول: « إن استطعتم أن تخرجوا إلى الجدد جدد، به معنای ساحل است. الجدد: شاطئ النهر و الأرض الصلبه التي يسهل المشى عليها. مجمع البحرين: ٢/٢١-.

فاخرجوا، فإن لم تقدروا فصلوا قياماً، و إن لم تستطيعوا فصلوا قعوداً و تحرّوا القبلة». الوسائل: ج ٣، الباب ١٣ من أبواب القبلة، الحديث ١٤.

و أما الثاني: أي كراهه الصلاه جماعه في بطون الأودية فيدل عليه خبر الجعفری قال: «كنت مع أبي الحسن عليه السلام في السفينه في دجله فحضرت الصلاه، فقلت: جعلت فداك، نصلي في جماعه؟ قال: فقال: لا تصل في بطن واد جماعه». الوسائل: ج ٥، الباب ٧٣ من أبواب صلاه الجماعه، الحديث ٤.

يعنى اگر در خود کشتی نماز بخوانید، بهتر از این است که در وادی و مسیل نماز بخوانید.

المسأله الخامسه عشر

يستحب اختيار الإمام على الإقتداء، فللإمام- إذا أحسن بقيامه و قراءته، و ركوعه و سجوده- مثل أجر من صلى مقتدياً به، و لا ينقص من أجرهم شيء.

ص: ٣٢٦

کراهت دارد کسی امامت کند بر جمعیتی که مردم او را نمی خواهند، بهتر این است که امام مسجد را خود ماموم انتخاب کنند و ما در این زمینه روایت هم داریم:

۱: و باسناده عن شعيب بن واقد، و عن الحسين بن زيد، عن الصادق، عن آبائه عليهم السلام: ((في حديث المناهي) قال:

« و نهی أن يؤمَّ الرجل قوماً إلَّا باذنهم و قال: من أمَّ قوماً باذنهم و هم به راضون فاقصد بهم في حضوره، و أحسن صلاته بقيامه و قراءته و ركوعه و سجوده و قعوده فله امام - مثل أجر القوم، و لا- ينقص عن أجورهم شيء» الوسائل: ج ۵، الباب ۲۷ من أبواب صلاة الجماعة، الحديث ۲.

ولی یکی از اصحاب درس (آقای کرمانی) اصرار دارند که عبارت عروه معنایش این است که اگر انسان امام باشد، بهتر از این است که ماموم باشد و اضافه می کند که عبارت عروه که می فرماید: «يستحب اختيار الإمام على الإقتداء» اشتباه است، یعنی باید به جای الإمام، کلمه ی «الإمامه» را بنهیم و بگوییم: «يستحب اختيار الإمامه على الإقتداء» که در این صورت حدیث دلیل بر مدعای ما نخواهد شد.

جواز اقتدا به عبد و غلام کتاب الصلوه

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: جواز اقتدا به عبد و غلام

قبل از آنکه وارد مسئله ی بعدی شویم، لازم است اشاره به ابهامی که در حدیث قبلی بود بکنیم بحث در این جمله ی حدیث بود که حضرت فرمود: «لا عليك»، من بعد از تفکر به این نتیجه رسیدم که «لا عليك»، به معنای «لا بأس عليك»، به تعبیر دیگر «لا جناح عليك»، اگر حدیث را این گونه معنا کنیم، حدیث اولش با آخرش هماهنگ می شود، یعنی یکی از دو کار را انجام بدهید، یا عقب عقب بروید و ملحق به صف عقب بشوید، یا جلوتر بروید و به صف اول ملحق بشوید، اما به شرط اینکه از قبله منحرف نشوید، ما جمله «لا عليك» را در جلسه ی قبل این گونه معنا کردیم که «لا يجوز عليك» و لذا با ذیلش تناقض پیدا می کرد، ولی اگر بگوییم: «لا- عليك» به معنای «لا- بأس عليك» او لا جناح عليك» قهراً یکی از دو کار را انجام بدهید، یعنی یا عقب عقب بروید و به صف عقب ملحق بشوید یا جلو بروید و به صف جلوی ملحق بشود.

ص: ۳۲۷

المسألة السادسة

لا بأس بالإقتداء بالعبد إذا كان عارفاً بالصلاة و أحكامها.

آیا عبد می تواند امامت کند یا نه؟

یک روایت داریم که عبد فقط برای خانواده ی خودش می تواند امامت کند نه برای دیگران، البته این روایت حمل بر

استحباب شده است، یعنی مستحب است که برای خانواده خودش امامت کند نه اینکه معنایش این باشد که برای دیگران حق امامت ندارد، چون اگر بگوییم برای دیگران نمی تواند امامت کند، گفتن این حرف با روح اسلام نمی سازد، چون اسلام می گوید «و لعبد مؤمن من عبد مشرک»، عبدی که مومن باشد با دیگران فرق نمی کند بنابراین، آن روایت را حمل بر استحباب می کنیم، یعنی بهتر است که برای خانواده خودش امامت کند و آنها را راهنمایی کند، اما اینکه بگوییم برای دیگران جایز نیست که امامت کند، این از حدیث استفاده نمی شود.

المسأله السابعه عشر

الأحوط ترك القراءة في الأوليين من الإخفاتييه، و إن كان الأقوى الجواز مع الكراهه، كما مرّ.

حال این سوال مطرح است که چرا ایشان این مسئله را در اینجا مطرح کرده است؟

ممکن است در جواب بگوییم که چون می خواهد مکروهات صلوات جماعت را بیان کند، همین امر سبب شده است که در اینجا مطرح کند و الا ما قبلاً این مسئله را خواندیم که ماموم در صلوات اخفاتیه قرائت را نخواند، حتی ما قائل به تحریم شدید نه کراهت، یعنی گفتیم حرام است که ماموم در صلوات اخفاتیه قرائت را بخواند، در صلوات جهریه در صورتی که نشنود اشکالی ندارد، علت اینکه اینجا آورده، چون می خواهد مکروهات صلوات جماعت را بیان کند، فلذا اینجا هم آورده و الا جای این مسئله اینجا نیست.

يكره تمكين الصبيان من الصف الأول على ما ذكره المشهور، و إن كانوا مميزين.

مسئله ی هیجدهم این است که نباید بچه های نابالغ را در صف اول جماعت قرار داد، ولی باید دانست که ظاهراً این مسئله روایت ندارد، در عین حال مرحوم سید فتوا می دهد و می گوید کراهت دارد که صبیان را در صف اول جماعت قرار بدهند هر چند آنان ممیز هم باشند، این مسئله هر چند دلیل ندارد، منتها می شود از یک جای دیگر استفاده کرد و آن این است که ما در روایت داریم که در صف اول عالمان، آگاهان و خردمندان بایستند، که اگر روزی امام اشتباه کرد، اشتباه امام را رفع کنند، یعنی اگر امام قرائت را غلط خواند، قرائت امام را تصحیح کنند، از این روایت می توانیم استفاده کنیم که صبیان نباید در صف اول بایستند، چون آنان دارای یک چنین قدرتی نیستند.

علاوه براین، ممکن است امام غش کند یا محدث بشود، در این صورت باید دست یک نفر را بگیرد و سر جای خودش بنشاند، اگر نابالغ باشد، نابالغ نمی تواند برای بالغ امامت کند.

بنابراین، هر چند این مسئله روایت ندارد ولی می شود از اینجا و آنجا دست و پا کرد (منا منّا) و یک دلیلی برایش تراشید و آن اینکه در حدیث داریم که در صف اول باید اهل فضل و اهل علم بایستند که اگر احیاناً برای امام عذری پیش آمد، جای امام را بگیرند و این در صورتی ممکن است که در صف اول بالغ ها باشند و غیر بالغ ها نمی تواند جای امام را پر کنند.

و لعلّ القوم اعتمدوا في ذلك على ما اتفقوا عليه من استحباب كون أهل الفضل في الصف الأول، قال في المدارك: هذا موضع وفاق بين العلماء والمراد من أهل الفضل أهل المزيه الكامله من علم أو عمل أو عقل، و إنما استحباب كونهم بالصف الأول، لأنّ أفضل الصفوف أولها فيكون الأفضل للأفضل.

روى الكليني عن حابر عن أبي جعفر عليه السلام قال: «ليكن الذين يلون الإمام أولى الأحلام منكم و النهي، فإن نسي الإمام أو تعابى قوموه» الوسائل: ج ٥، الباب ٧ من أبواب صلاه الجماعه، الحديث ٢.

کلمه ی «حلم» در اینجا به معنای عقل است، اولی الأحلام، یعنی صاحبان عقل و خرد، کما اینکه کلمه ی «عی» به معنای عاجز است، «تعابی» یعنی عاجز بشود.

المسأله التاسعه عشر

تصویر مسئله این است که شخص یک نمازی می خواند، گاهی در این نماز خللی است، یعنی احتمال خلل در آن می دهد، گاهی یک نماز صحیحی خوانده است که هیچ گونه احتمال خلل را در آن نمی دهد،

فعلاً بحث ما در جایی است که نماز خوانده، ولی دلش چرکین است، یعنی احتمال خلل می دهد، این خودش سه صورت دارد:

الف: گاهی منفرداً خوانده، احتمال خلل می دهد.

ب: گاهی امام بوده و احتمال خلل می دهد.

ج: گاهی ماموم بوده و احتمال خلل می دهد.

پس مسئله سه صورت پیدا کرد:

١: صلی منفرداً مع احتمال الخلل، ٢: صلی إماماً مع احتمال الخلل، ٣: صلی مأموماً مع احتمال الخلل.

در مجموع نه قسم می شود، چطور؟

چون هنگامی که اعاده می کند، هر کدام سه صورت دارد، آنجا که منفرداً خوانده، گاهی منفرداً اعاده می کند، گاهی اماماً اعاده می کند و گاهی مأموماً اعاده می کند.

آنجا هم که اماماً خوانده است، موقع اعاده، گاهی منفرداً اعاده می کند، گاهی اماماً و گاهی مأموماً اعاده می کند.

آنجا که مأموماً خوانده است و احتمال خلل می دهد، موقع اعاده گاهی منفرداً اعاده می کند و گاهی اماماً و گاهی مأموماً اعاده می کند، فصارت الصورة الأولى تسعه،

سوال این است که آیا این اعاده ها جایز است یا جایز نیست؟

و بحث ما هم در جایی است که نماز را خوانده و احتمال خلل در نمازش بدهد. سه ضرب در سه می شود نه تا. «فصارت الأقسام تسعه»، صورت یکی است که احتمال خلل باشد، اقسام نه تا است.

آیا این اعاده ها جایز است یا جایز نیست؟

نتیجه اینکه شش تای آن اشکال ندارد، اما سه تای دیگرش اشکال دارد.

۱: من نمازم را فرادی خواندم و احتمال خلل می دهم و می خواهم دو مرتبه فرادی اعاده کنم، این اشکالی ندارد، چرا؟ چون معنای احتیاط همین است، فلذا اگر اولی درست است، دومی لغو است و اگر اولی باطل بوده، این دومی جای او را پر می کند.

۲: فرادی نماز خواندم و احتمال خلل می دهم، و می خواهم اماماً اعاده کنم، آیا می توانم امام باشم؟ نمی توانم امام بشوم، چرا؟ چون امام باید ذمه اش مشغول بشود، یعنی نماز به گردنش باشد و حال آنکه من نمی دانم که نماز به گردنم است یا نه، چون علم به خلل ندارم بلکه احتمال خلل می دهم. فلذا نمی توانم امام بشوم.

۳: نمازم را فرادی خوانده ام، ولی احتمال خلل در آن می دهم، می خواهم مأموماً آن را اعاده کنم، آیا این جایز است یا نه؟ اشکالی ندارد، چون حتی اگر انسان احتمال خلل هم ندهد و نمازش را فرادی بخواند، می تواند آن را جماعه هم بخواند.

پس در صورت اول که فرادی نماز خوانده بودم، هر سه قسمش را بیان کردیم که از آن سه قسم، فقط در یک قسمش اعاده جایز نبود و آن صورتی بود که بخواد اماماً اعاده کند، چون امام باید علم به تکلیف داشته باشد و این علم به تکلیف ندارد بلکه احتمال تکلیف را می دهد. اما دو صورت دیگرش اشکالی ندارد.

صورت دوم

الف: اماماً نمازم را خواندم، ولی احتمال خلل می دهم، آیا می توانم فرادی اعاده کنم؟ بلی! اشکالی ندارد،

ب: نمازم را اماماً خوانده بودم، ولی در آن احتمال خلل می دهم، آیا می توانم اماماً اعاده کنم؟ نه! یعنی نمی توانم آن را اماماً اعاده کنم، چرا؟ چون علم به تکلیف ندارم.

ج: اماماً خوانده بودم و احتمال خلل می دهم، آیا می توانم مأموماً آن را اعاده کنم؟ اشکالی ندارد، چرا؟ چون اگر نماز اولم درست بوده که چه بهتر، و اگر درست نبوده، این می شود جانشین او.

صورت سوم

۱: نمازم را مأموماً خوانده بودم، ولی احتمال خلل می دهم، آیا می توانم آن را به صورت فرادی اعاده کنم؟ اشکالی ندارد، یعنی می توانم آن را به صورت فرادی اعاده کنم.

۲: مأموماً نمازم را خوانده بودم، ولی در آن احتمال خلل می دهم و می خواهم آن را مأموماً اعاده کنم، آیا جایز است یا جایز نیست؟ اشکالی ندارد، یعنی جایز است.

ص: ۳۳۲

٣: نمازم را مأموماً خواندم، ولی احتمال خلل می دهم، می توانم آن را إماماً اعاده کنم؟ نمی توانم إماماً اعاده کنم، چرا؟ چون امام باید علم به تکلیف داشته باشد و حال آنکه من علم به تکلیف ندارم بلکه احتمال تکلیف را می دهم.

بنابراین، از نه صورت، شش صورتش جایز است و سه صورت دیگرش جایز نیست و آن جایی است که إماماً اعاده کند.

تحقیق المسأله بحاجه إلی بیان صورها اجمالاً و حاصل الصور ثمانیه عشر که نه تاي آن را خواندیم- لأنه:

إمّا أن یحتمل الخلل، أو لا یحتمل الخلل و کل علی أقسام تسع. لأنه إذا احتمل الخلل إما أن یكون قد صلاها منفرداً أو جماعه إماماً أو مأموماً.

و علی التقادیر الثلاثه إمّا أن یعیدها منفرداً، أو إماماً أو مأموماً فتكون الأقسام تسعه:

و هكذا إذا لم یحتمل الخلل، فإمّا أن یكون قد صلاها منفرداً أو جماعه إماماً أو جماعه مأموماً.

أقول: و المقسم الأصلی لهذه الصور عباره عن أمرین:

الأول: إذا أراد الإعادة و احتمل فیما صلاه خللاً.

الثانی: إذا أراد الإعادة و لم یحتمل فیما صلاه خللاً.

و إلیک بیان صور کل من المقسمین:

الأمر الأول: إذا صلّی و احتمل الخلل فی صلاته فهو علی صور، إما إن یكون:

قد صلاها منفرداً.

الثانی أو صلاها جماعه إماماً.

أو صلاها جماعه مأموماً.

أما الصورة الأولى: أي إذا صلاها منفرداً، فإمّا

الف: أن یعیدها منفرداً.

ب: أن يعيدها جماعه مأموما.

ج: أن يعيدها جماعه إماما.

أما القسم الأول: أي أن يعيدها منفرداً، فلا مانع منه لأنه من باب الاحتياط الذي هو حسن على كل حال.

و أما القسم الثاني: أي أن يعيدها جماعه مأموماً فهو أيضاً كالأول، مطلوب من باب الاحتياط مضافاً إلى ما دل من جواز اعاده الصلاه جماعه إذا صلاها فرادى كصحيحه هشام بن سالم الآتيه.

و أما القسم الثالث: فلا تجوز له الاعاده إماما و ذلك لسقوط التكليف شرعاً ظاهراً و عدم العلم بفساد صلاته و بالتالي لا يعلم بوجوب المعاده فلا تجوز له الإمامه فيها.

بله! ما يكجا را استشنا كرديم و آن جایی است كه خلل شان مشترك باشد، یعنی هم امام خلل دارد و ماموم، مثلاً هر دو نفر شان در حال فرادی تسيحات اربعه را يكبار خوانده اند، فلذا دل شان چركين است كه چرا تسيحات اربعه را يكبار خوانده اند، از اين رو می خواهند نماز شان را اعاده كنند، در اینجا هر دو می توانند امام باشند و حال آنكه علم به وجوب ندارند، چرا؟ چون اگر نماز شان باطل باشد، اين نماز واجب است، و اگر نماز شان صحيح باشد، اين نماز دوم لغو است، بنابراین، کسی كه علم به وجوب تكليف ندارد، نمی تواند امام باشد مگر اینکه امام و ماموم شكل خلل شان یکی باشد.

نعم إذا كان سبب احتمال الخلل أمراً مشتركاً عند كل من الإمام و المأموم كما إذا صلى كل منهم بتسيحه واحده - مع احتمال وجوب ثلاث تسيحات - فيجوز لهما الإعادة جماعه إذا لو كانت الصلاه الأولى غير صحيحه فالمعاده فرض يجوز الاقتداء فيها ولو كانت الأولى صحيحه فالمعاده تكون أمراً لغوا شأن كل احتياط إذا لم يوافق الواقع.

هذا كله إذا صَلَّى منفرداً.

صورت دوم

صورت دوم این است که شخص نمازش را اماماً خوانده ولی دلش چرکین است، یعنی احتمال خلل در نمازش می دهد، حالا می خواهد اعاده کند، این هم سه قسم است:

الف: گاهی می خواهد به صورت فرادی اعاده کند.

ب: گاهی می خواهد به صورت جماعت اعاده نماید، یعنی اماماً می خواهد اعاده کند.

ج: گاهی مأموماً می خواهد اعاده کند.

اگر به صورت فرادی بخواند، اشکالی ندارد.

أما الصورة الثانية: أعني إذا صلاها جماعة إماماً، فتجوز له الإعادة منفرداً و مأموماً- به جهت اینکه اگر اولی صحیح باشد، این لغو است و اگر اولی باطل باشد، این دومی جانشین آن می شود و اتفاقاً همه ی احتیاط ها از همین قبیل است- لانه من باب الاحتياط الحسن على كل حال و لا تجوز إماماً للعله المذكوره في الحاله الاولى چون امام باید علم به وجوب تکلیف داشته باشد و این علم ندارد- لعدم العلم بكونها فرضاً حتى يصح إماماً.

صورت سوم

صورت سوم این است که مأموماً نماز خوانده، ولی احتمال خلل می دهد، این هم خودش سه حالت دارد:

۱: گاهی فرادی می خواهد اعاده کند، اعاده اشکالی ندارد.

۲: گاهی مأموماً می خواهد اعاده کند، باز هم اشکالی ندارد.

۳: اماماً می خواهد اعاده کند، این اشکال دارد و نمی تواند اماماً اعاده کند.

وأما الصورة الثالثة: أعني إذا صلاها جماعة مأموماً فتجوز له الإعادة منفرداً و مأموماً و لا تجوز إماماً. تا اینجا صورت اولی با اقسام نه گانه اش تمام شد.

ص: ۳۳۵

هذا كله فيما لو احتمل الخلل. فتلخص جواز الاعاده مطلقاً إلا إذا صلّاها فرادى أو جماعة فلا تصح الاعاده إماماً.

صورت دوم

صورت دوم این است که نمازش را خوانده، ولی هز گز احتمال خلل در آن نمی دهد و در عین حال می خواهد اعاده کند، آیا اعاده جایز است یا جایز نیست؟

در اینجا باید نه قسم را تصور کنیم، یعنی فرادی خوانده بدون اینکه خللی در نمازش باشد، مأموماً خوانده، باز هم خللی در نمازش نیست، إماماً خوانده بدون اینکه خللی در آن باشد.

گاهی فرادی خوانده و می خواهد فرادی هم اعاده کند، فرادی خوانده، ولی مأموماً می خواهد اعاده کند، فرادی خوانده، و می خواهد إماماً اعاده کند.

گاهی نمازش را إماماً خوانده، ولی می خواهد فرادی اعاده کند، إماماً خوانده و می خواهد مأموماً اعاده کند، إماماً خوانده و می خواهد إماماً اعاده کند.

مأموماً نمازش را خوانده، ولی می خواهد منفرداً اعاده کند، مأموماً خوانده و می خواهد دوباره مأموماً هم اعاده کند، مأموماً خوانده و می خواهد إماماً اعاده کند، که در مجموع نه قسم می شوند

حکم این صورت چیست؟ در این نه قسم یک روایت داریم که باید در آن دقت کنیم، ما نخست همان فرادی را می خوانیم و بقیه را برای جلسه ی آینده می گذاریم.

فرادی نماز خواندم بدون اینکه خللی داشته باشد، می خواهم فرادی بخوانم، آیا اعاده جایز است؟ نه، چون لغو است، یعنی نه امر اولی دارد و نه امر ثانوی.

فرادی خوانده بدون خلل، ولی می خواهد مأموماً اعاده کند، این اشکال ندارد و در این زمینه روایت هم داریم:

ص: ۳۳۶

صحیح هاشم بن سالم فی الرّجل یصلّی الصلاه وحده، ثم یجد جماعه قال: «یصلّی معهم و یجعلها الفریضه إن شاء» الوسائل: ج ۵، الباب ۵۴ من أبواب صلاه الجماعه، الحدیث ۱. به گونه ای که اولی می شود نافله و دومی می شود فریضه.

نعم ینظر من رواه أخرى أنّ له أن یجعل المعاده فضاءً لما فات، ففي موثقه إسحاق بن عمّار قال قلت لأبی عبد الله علیه السلام تقام الصلاه و قد صلّیت، فقال: «صلّ و اجعلها لما فات» الوسائل: ج ۵، الباب ۵۵ من أبواب صلاه الجماعه، الحدیث ۱.

سومی این است که فرادی نماز خوانده بدون اینکه نمازش خللی داشته باشد، ولی می خواهد اماماً اعاده کند، آیا این اعاده صحیح است؟ ظاهراً اشکال ندارد، چون روایت داریم

متن روایت

ففي صحیحه اسماعیل بن بزیر قال كتبت إلى أبي الحسن علیه السلام إني أحضر المساجد مع جیرتی و غیرهم فیأمرونی بالصّلاه بهم، و قد صلّیت قبل أن آتیهم و ربّما صلّی خلفی من یقتدی بصلاتی و المستضعف و الجاهل، فأكره أن أتقدم و قد صلّیت لحال من یصلّی بصلاتی ممّن سمیت لك، فمرنی فی ذلك بأمرک أنتهی إليه و أعمل به، إن شاء الله، فكتب علیه السلام: «صلّ بهم». الوسائل: ج ۵، الباب ۵۴ من أبواب صلاه الجماعه، الحدیث ۵.

بنابراین، اگر یک نفر نمازش را فرادی خوانده باشد، هم می تواند ماموم بشود و هم می تواند امام باشد، یعنی در عین حالی که نماز واجب بر گردنش نیست، باز هم می تواند هم امام بشود و هم ماموم، ولی این استثنا است. چون در اینجا روایت داریم.

حکم اعاده صلات مع احتمال خلل یا عدم احتمال خلل کتاب الصلوه

Your browser does not support the audio tag

موضوع: حکم اعاده صلوات مع احتمال خلل یا عدم احتمال خلل

همان گونه که بیان شد ما هیجده صورت داشتیم، یک جدول هم در آنجا کشیدیم و با یک اشکالی هم مواجه شدیم، الآن می خواهیم همه را یک کاسه بحث کنیم و آن اشکال را هم رفع کنیم، گفتیم آدمی که نماز خوانده و می خواهد نماز خودش را اعاده کند، این دو مقسم دارد:

الف: گاهی در آن نمازی که خوانده احتمال خلل می دهد.

ب: و گاهی در آن نمازی که خوانده احتمال خلل نمی دهد، هر کدام از این دو تا نه صورت دارد، زیرا یا منفرداً خوانده، اعاده اش سه صورت دارد:

۱: منفرداً خوانده و منفرداً هم اعاده می کند،

۲: منفرداً خوانده، اماماً اعاده می کند.

۳: منفرداً خوانده، مأموماً اعاده می کند.

اماماً خوانده، این خودش باز سه صورت دارد:

گاهی منفرداً اعاده می کند، گاهی مأموماً اعاده می کند و گاهی اماماً اعاده می نماید،

گاهی مأموماً خوانده، این باز خودش سه صورت دارد، یعنی گاهی منفرداً اعاده می کند، گاهی مأموماً و گاهی اماماً اعاده می کند.

عین همین صورت نه گانه را در شق دوم هم پیاده می کنیم، یعنی آنجا که نماز خوانده، اما اصلاً احتمال خلل نمی دهد، آنهم گاهی منفرداً خوانده، که خودش سه صورت دارد، اماماً خوانده باز سه صورت دارد، مأموماً خوانده، باز سه صورت دارد، که مجموعاً می شود هیجده صورت.

من در اینجا یک قاعده کلی را بیان می کنم، آنگاه سراغ حل جدول می رویم، قاعده این است که اگر ما بخواهیم چیزی را اعاده کنیم، این رهن دو چیز است، یا باید قاعده ی احتیاط شامل آن بشود و یا نص خاصی داشته باشد، قاعده احتیاط در جایی است که انسان احتمال خلل بدهد، در آنجا قاعده احتیاط جاری است، اما در جایی که انسان اصلاً احتمال خلل را نمی دهد، جای احتیاط نیست بلکه جای نص خاص است، چرا؟ چون عبادت را دو مرتبه خواندن، مجوز می خواهد، چه فرادی و چه جماعت، اماماً مأموماً، زیرا عبادت یک امر توقیفی است و امر توقیفی دلیل می خواهد، بنابراین، اگر احتمال خلل می دهد قاعده احتیاط کافی است به شرط اینکه مانع نداشته باشد، اما آنجایی که احتمال خلل نمی دهد، جای قاعده احتیاط نیست،

بلکه باید سراغ نص خاص برویم، اگر نص خاص دلالت کرد که چه بهتر، و الا فلا، در آنجا هم که قاعده احتیاط کافی است، شرطش این است که مانعی نداشته باشد، مثلاً اگر این آدم اماماً خوانده، منتها احتمال خلل می دهد اگر بخواهد دو مرتبه اماماً اعاده کند، این مقرون به مانع است، چرا؟ به جهت اینکه امام فقط می تواند نماز واجب را با جماعت بخواند نه نماز غیر واجب را.

ص: ۳۳۸

پس قواعد این شد که اگر احتمال خلل می دهد، قاعده احتیاط کافی است مشروط به اینکه مقرون به مانع نباشد.

اما اگر احتمال خلل نمی دهد، حتماً باید دلیل خاص داشته باشد، ما در این جا دو تا روایت داریم، ما قبل از هر چیز دیگر این دو روایت را می خوانیم تا حد و حدود مسئله از نظر خاص روشن بشود، آنگاه سراغ جدول می رویم، آن دو روایت عبارتند از روایت اسماعیل بن بزیع، دیگری هم روایت هشام بن سالم.

روایت اسحاق بن عمّار

و اسحاق بن عمّار ففی موثقه إسحاق بن عمّار قال قلت لأبی عبد الله علیه السلام تقام الصلاة و قد صلّیت، فقال: «صلّ و اجعلها لِمَا فَات» الوسائل: ج ۵، الباب ۵۵ من أبواب صلاة الجماعة، الحدیث ۱.

این دو روایت حلش خیلی آسان است، یعنی اگر کسی منفرداً نماز خواند، می تواند آن را با جماعت اعاده کند. این دو روایت را در نظر بگیرید که یکی صحیحه هشام بن سالم است و دیگری موثقه اسحاق بن عمّار است، این دو روایت را در نظر بگیرید که حل شان خیلی آسان است و آنگاه سراغ اسماعیل بن بزیع می رویم

روایت هشام بن سالم

صحیحه هشام بن سالم فی الرّجل یصلّی الصلاة وحده، ثم یجد جماعه قال: «یصلّی معهم و یجعلها الفریضه إن شاء» الوسائل: ج ۵، الباب ۵۴ من أبواب صلاة الجماعة، الحدیث ۱.

اگر فردی نماز خواند، می تواند با جماعت اعاده کند، این اطلاق دارد، یعنی خواه احتمال خلل بدهد یا احتمال خلل ندهد، این اطلاق دارد و لذا گفتم در صورتی که احتمال خلل نمی دهد، حتماً باید نص خاصی داشته باشد، این نص خاص است، هم صورت احتمال خلل را می گیرد و هم صورتی را که خلل در کار نباشد.

ص: ۳۳۹

عین همین روایت موثقہ اسحاق ابن عمّار است فقی موثقہ إسحاق بن عمّار قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام تقام الصلاة و قد صلّيت، فقال: «صلّ و اجعلها لما فات».

از این دو روایت استفاده می شود که اگر کسی منفرداً نماز خواند، جماعتی گیرش آمد، می تواند اعاده کند، هر دو قسم را می گیرد، یعنی هم جایی که احتمال خلل بدهد و هم جایی که احتمال خلل ندهد.

از این دو روایت یک مقدار از صور جدول حل می شود، هر کجا که فرادی نماز خواندیم، می توانیم با جماعت اعاده کنیم خواه احتمال خلل بدهیم یا احتمال خلل ندهیم.

اما روایت سوم، این روایت سوم مورد بحث ماست بین آیه الله خوئی و ما، روایت سوم صحیحہ ی اسماعیل بن بزیرغ است فقی صحیحہ اسماعیل بن بزیرغ قال کتبت إلى أبي الحسن عليه السلام: «إني أحضر المساجد مع جيرتي و غيرهم فيأمروني بالصلاة بهم، و قد صلّيت قبل أن آتيهم و ربّما صلّيت خلفي من يقتدي بصلاتي يعني شيعه است- و المستضعف و الجاهل، فأكره أن أتقدّم و قد صلّيت لحال من يصلّي بصلاتي ممّن سمّيت لك، فمرني في ذلك بأمرك أنتهي إليه و أعمل به، إن شاء الله، فكتب عليه السلام: «صلّ بهم».

الوسائل: ج ۵، الباب ۵۴ من أبواب صلاة الجماعة، الحديث ۵.

مرحوم آیه الله خوئی از جمله ی « و قد صلّيت قبل أن آتيهم» سه صورت را استفاده کند:

الف: در خانه فرادی نماز خوانده،

ب: در خانه إماماً نماز خوانده،

ج: در خانه مأموماً نماز خوانده،

ص: ۳۴۰

هر سه صورت را می گیرد، یعنی احتمال دارد که در خانه با خانواده اش جماعه خوانده باشد، آنگاه در مسجد آمده باز هم اماماً خوانده، احتمال هم دارد که در خانه شخصیتی کبیری بوده مانند صفوان بن یحیی که او امام بوده و این ماموم، حالا آمده مسجد و می خواهد نماز بخواند اماماً، ایشان می فرماید این روایت اطلاق دارد، یعنی اگر کسی در خانه نماز خواند، می تواند برود در مسجد امامت کند، فرادی باشد، اماماً باشد در خانه یا مأموماً، اگر این باشد، خیلی از جدول ها می شود: «یجوز»، ولی از نظر ما این فقط یک صورت را می گیرد و آن جایی است که در خانه فرادی نماز خوانده باشد، و الا اگر در خانه اماماً خوانده باشد، باید می گفت:

«و قد صَلَّیتَ إماماً قبل أن آتیهم» یا می گفت: «و قد صَلَّیتَ مأموماً قبل أن آتیهم»، و حال آنکه در این حدیث نه کلمه ی اماماً دارد و نه کلمه ی مأموماً، ولذا مرحوم آیه الله خوئی می فرماید اشکالی ندارد، در یک روستا نماز جماعت بخواند، بعد در یک فرسخی آن برود و همان نماز را جماعه بخوان، چرا؟ تمسک به این روایت می کند و می گوید این روایت اطلاق دارد و می گوید: «و قد صَلَّیتَ» و این اطلاق دارد، یعنی هم جایی را شامل است که فرادی خوانده باشد یا اماماً و مأموماً خوانده باشد (صلایت فرادی، صلایت اماماً و صلایت مأموماً).

ولی ما نسبت به این روایت مشکل داریم، خیلی از ما سوال می شود که آیا می شود انسان نمازی را که اماماً خوانده، همان نماز را در جای دیگر دو باره بخواند، در ماه رمضان (به خاطر قلت امام) رسم است که یک روحانی در دو جا نماز می خواند، مرحوم حکیم ظاهراً تجویز می کند، آیه الله خوئی هم تجویز می کند و مدرک شان هم همین روایت است، آیا این روایت اطلاق دارد یا اطلاق ندارد و فقط صورت فرادی را می گیرد.

خلاصه اگر ما بخواهیم نماز را اعاده کنیم خواه فرادی و خواه جماعه، این در گرو یکی از دو چیز است، یا باید عنوان احتیاط بر او تطبیق کند به شرط اینکه مانع نداشته باشد یا اینکه دلیل خاصی داشته باشد، اما اینکه می شود نماز فرادی را مطلقاً با جماعت خواند، آنجا که احتمال خلل می دهیم احتیاط است، آنجا هم که احتمال خلل نمی دهیم، دو تا روایت داشتیم، یکی روایت اسحاق بن عمار دیگری هم روایت هشام بن سالم، اشکال ندارد، یعنی انسان می تواند فرادی را با جماعت بخواند هر چند احتمال خلل هم ندهد، اما آنجا که احتمال خلل ندهیم، قاعده احتیاط جاری نیست، بلکه این روایت است و این روایت از نظر ما فقط فرادی را می گیرد که با جماعت بخواند، فرادی را می گیرد که مأموماً بخواند، این اشکال ندارد.

اما آنجا که فرادی خوانده که بتواند امام بشود، این جایز نیست یا فرادی خوانده، مأموم بشود، ولی احتمال خلل نمی دهد، آنهم دلیل ندارد، این بستگی دارد که این آقا در خانه اش فرادی خوانده، یک صورت، اما بگوییم هر سه صورت، فرادی، اماماً و مأموماً، همه ی صور می شود جایز.

إذا علمت هذه الصور، برگردیم جدول را تطبیق کنیم.

احتمل الخلل

لو صلی منفرداً

این سه صورت دراد:

۱: یعید منفرداً (تجوز)، چرا؟ بخاطر قاعده احتیاط.

۲: یعید اماماً (تجوز)، چرا؟ چون حضرت فرمود اگر کسی منفرداً نماز خواند، می تواند نماز خودش را اعاده کند، در اعاده فرق نمی کند که اماماً اعاده کند یا مأموماً، این دلیلش روایت اسماعیل بن بزیع بود، یعنی ما این را از آن روایت استفاده می کنیم.

ص: ۳۴۲

۳: یعید مأموماً (تجوز)، چرا؟ دلیلش یکی روایت اسحاق بن عمار بود و دیگری روایت هشام بن سالم.

لو صَلَّى جماعه إماماً

این خودش سه صورت دارد:

الف: یعید منفرداً (تجوز)، چرا؟ بخاطر قاعده احتیاط.

ب: یعید إماماً (لا تجوز)، ولی مرحوم خوئی باید بگوید (تجوز)، چون ممکن است اسماعیل بن بزیرغ در خانه اش إماماً نماز خوانده و دو مرتبه می خواهد إماماً اعاده کند.

ج: یعید مأموماً (تجوز)، چرا؟ بخاطر قاعده احتیاط، چون ضرر به جای نمی زند.

لو صَلَّى جماعه مأموماً

این باز خودش سه صورت دارد:

۱: یعید منفرداً (تجوز)، چرا؟ بخاطر قاعده احتیاط.

۲: یعید إماماً (لا- تجوز)، چرا؟ چون در جماعت باید نماز امام واجب باشد و حال آنکه نمازش در اینجا احتیاطی است نه واجب. اما مرحوم خوئی می گوید تجوز، چرا؟ به جهت اینکه ممکن است اسماعیل بن بزیرغ در خانه نمازش را جماعه خوانده باشد و در اینجا هم می خواهد امام بشود.

ج: یعید مأموماً (تجوز)، چرا؟ چون در خانه مأموم بوده، اینجا می خواهد اعاده کند، در اینجا قاعده احتیاط است، چرا؟ چون ضرر به جای نمی زند.

لو صَلَّى جماعه مأموماً

یعنی در خانه جماعت خوانده، منتها مأموم بوده است نه امام، که این باز خودش سه صورت دارد:

۱: یعید منفرداً (تجوز)، چرا؟ بخاطر قاعده احتیاط.

۲: یعید إماماً (لا تجوز)، چرا؟ چون این آدم نماز جماعت خوانده، ظاهر امر نمازش صحیح است، فقط احتمال خلل می دهد و حال آنکه امام جماعت باید فریضه بر گردش باشد.

۳: یعید مأموماً (تجوز)، چرا؟ چون به جایی ضرر وارد نمی کند، به این معنا که اگر نماز اولش درست است که چه بهتر، و اگر درست نیست، این می شود درست.

لم یحتمل الخلل

این هم نه صورت پیدا خواهد کرد:

صلی منفرداً

این خودش سه صورت دارد:

الف: یعید منفرداً (لا- تجوز)، چرا؟ ملاک ندارد، کسی که نمازش را خوانده و احتمال خلل هم در آن نمی دهد، دو مرتبه خواندن چه معنای دارد؟!

ب: یعید اماماً (یعجز)، چرا؟ بخاطر روایت اسماعیل بن بزیع، که گفت در خانه منفرداً خواندم، دو مرتبه می خواهم اماماً بخوانم، فرمود اشکالی ندارد.

ج: یعید مأموماً (یعجز)، چرا؟ دلیلش روایت اسحاق بن عمار و روایت هشام بن سالم است.

صلی جماعه اماماً

این باز سه صورت دارد:

۱: یعید منفرداً (لا تجوز)، چرا؟ ملاک ندارد.

۲: یعید اماماً، مرحوم خوئی می فرماید این جایز است، ولی ما می گوئیم جایز نیست، چرا؟ ایشان گفت روایت اسماعیل بن بزیع اطلاق دارد، چون ممکن است این آدم با خانواده اش جماعت خوانده باشد، الآن که مسجد آمده، دو مرتبه می خواهد جماعه بخواند، ولی ما گفتیم روایت اسماعیل بن بزیع فقط منفرد را می گیرد.

۳: یعید مأموماً (لا- یعجز)، چرا؟ به جهت اینکه مأموماً در جایی است که قبلاً فرادی خوانده باشد و حال آنکه اینجا جماعه خوانده.

صلی جماعه مأموماً

این خودش سه صورت دارد:

الف: یعید منفرداً (لا تجوز)، چرا؟ چون ملاک ندارد.

ب: یعیّد إماماً (لا تجوز)، چرا؟ چون امام در جایی است که بتواند فریضه ای در گردن باشد و این آدم نماز صحیح و سالمی را خوانده است مگر اینکه فرمایش آقای خوئی را بگیریم.

ص: ۳۴۴

ج: یعید مأموماً (لا تجوز)، چرا؟ چون نه ملاک دارد و نه روایت.

پس یا باید ملاک احتیاط باشد و یا نص خاص، نص خاص فقط در دو مورد داشتیم و آن اینکه اگر کسی فرادی نماز خواند، می تواند با جماعت اعاده کند، إِمَّا إِمَاماً و إِمَّا مَأْمُوماً، نص خاص دیگر روایت اسماعیل بن بزیع بود، اگر بگوییم این آدم نمازش را در خانه منفرد خوانده، می تواند امام بشود، اما اگر بگوییم ممکن است منفرداً یا إِمَاماً و یا مأموماً خوانده باشد، هر سه صورت را می گیرد.

علی ای حال اختلاف در باره اسماعیل بن بزیع است، از این بیان معلوم می شود اگر انسانی در یک جای امامت کرد و نمازش هم اشکالی ندارد، نه منفرداً می تواند نمازش را اعاده کند و نیز نمی تواند در جای دیگر امام یا ماموم بشود.

المسألة العشرون

إذا ظهر بعد إعادة الصلاة جماعه أنّ الصلاة الأولى كانت باطلة يجتزأ بالمعاده.

اگر کسی نمازش را فرادی خوانده است، بعداً به حکم روایت اسحاق بن عمار و روایت هشام بن سالم با جماعت خواند، بعداً فهمید که در اولی او محدث بوده، قهراً این دومی برایش کافی است، چرا ایشان این مسئله را طرح کرده است؟ چون این مسئله مبتنی بر این است که آیا در نماز علاوه بر قصد قربت، قصد وجه واجب است یا قصد وجه واجب نیست؟ در دومی قصد وجه نمی تواند بکند، یعنی قصد قربت می تواند بکند، ولی قصد وجه نمی تواند بکند، ما گفتیم قصد وجه لازم نیست، فقط قصد قربت لازم است و این آدم با نماز دومش تقرّب إلى الله تبارک و تعالی.

في المعاده إذا أراد الوجه، ينوي النذب لا الوجوب على الأقوى

اگر بخواهد قصد وجه بکند، باید قصد امر استحبابی کند، چرا؟ چون روایت جناب اسحاق بن عمار و روایت هشام بن سالم امر به اعاده کرد، معلوم می شود که الإعادة أمر استحبابی.

حدود و تعزیرات از منظر فقه اسلامی کتاب الحدود

Your browser does not support the audio tag

موضوع: حدود و تعزیرات از منظر فقه اسلامی

قبل از انقلاب اسلامی چند کتاب در حوزه علمیه متروک بود، یعنی هم سطحش متروک بود و هم خارجش، که از جمله ی آنها کتاب حدود، دیات، قصاص و جهاد بود.

بعد از پیروزی انقلاب اسلامی تقریباً این کتاب ها مورد بحث قرار گرفتند، یعنی مراجع، علما و محققین شروع کردند به بحث کردن در آنها، ولی اخیراً در بعضی از سایت ها و نوشته ها به حدود جزائی اسلام حمله صورت می گیرد و آنها را مورد انتقاد قرار می دهند و می گویند مربوط به دوران رسول اکرم است، اما در دوران فعلی هیچ نوع رسمیتی ندارند، از این رو لازم است که علما و بزرگان این گونه مباحث را مطرح کنند و از حریم قرآن و خاتمیت رسول اکرم دفاع کنند و همین سبب شد که ما بعد از خواندن مبحث صلات جماعت، تصمیم بگیریم که حدود و تعزیرات را بحث کنیم.

قبل از هر چیز دیگر این مقدمه را می خوانیم

مقدمه

أما بعد:

فإنَّ إجراء الحدود والتعزیرات الواردة فی الكتاب و السنه رهن (گرو) وجود حکومت اسلامیة تتبني الأمر بالمعروف و النهی عن المنکر والقضاء وفق الشریعه الإسلامیه الغراء- تا حکومتی نباشد، این احکام قابل اجراء نیست-

ص: ٣٤٦

إلا- أن وجود مثل هذه الحكومة كانت أمنیه (آرزو)- کغیرها من الامانی الکثیره- ولأجل ذلك كانت دراسه قسم من أبواب الفقه مهجوره غیر معروفه لا- إجتهداً و لا تقلیداً و قلماً يتفق لفقیه أن يؤلف کتاباً حول الجهاد أو القضاء الشرعی أو الحدود و التعزیرات، وأمثالها.

و بعد أن بزغت علينا شمس الإسلام و قامت الثورة الإسلامية و قامت الثورة الإسلامية في إيران متبنيه تطبيق الاحكام الشرعيه على أرض الواقع، و جب على الاساتذه و فقهاء الحوزه الغور في هذه المباحث و تبين أحكامها حتى يتسنى (ممکن بشود) لقضاء الشرع الحكم بين الناس على و فقها.

و لأجل هذه الغايه بدأنا و نحن في سنه الف و اربعه مائه - ١٤٠٠ هجرى قمرى - تدريس الحدود و التعزيرات بحضور جمع من الفضلاء الحوزه العلميه، عسى أن يوفقنا الله سبحانه لأداء ما على عاتقنا من مسؤوليه نشر أحكام الشرعيه المحمديه السمحاء.

بنابراین؛ اگر این بحث ها را می خوانیم، در واقع یکنوع تکلیفی است برای این که هم بدانیم و هم دفاع کنیم.

حد از نظر لغت

«حدود» جمع حد است و حد از نظر لغت به معنای منع است، «الحدّ هو المنع»، در لغت عرب حد به معنای منع است، مثلاً مرزی که بین دو کشور است و دو کشور را از همدیگر جدا می کند، حد و حدود می نامند، زیرا مانع از آن است که شهروند کشوری بدون مجوز وارد کشور دیگر بشود.

در علم منطق حد داریم، مثلاً- می گوئیم: «الإنسان حیوان ناطق»، این حد است، یعنی یکنوع منع است، «لأنّه يمنع من دخول الغير»، به این معنا که فرس در آن داخل نیست، می گویند: «الحدّ ما یكون جامعاً للأفراد و مانعاً للأغیار». از این رو در لغت عرب بؤاب و سجان را حداد نیز می نامند، بؤاب کسی که دم در می ایستد و مانع از دخول افراد می شود، یعنی کسی که بین رئیس و بیرون حائل است که در فارسی به آن دربان می گویند.

ص: ٣٤٧

عرب به زندانبان و «سجّان» حداد نیز می گویند، زیرا آنان مانع از آن هستند که افراد بدون اجازه داخل یا خارج بشوند.

پس دانسته شد که چرا عرب به بؤاب(دربان) و سجّان(زندانبان) حداد نیز می گویند، چون آنان مانع از دخول و خروج اغیارند.

قرآن مجید می فرماید احکام الهی حدود الهی هستند، از احکام الهی، تعبیر به حدود الهی کرده است

«تلك حدود الله فلا تقربوها» البقره: ۱۸۷.

«حدود الهی» حدی است که مانع از آن است از این طرف برویم یا از آنطرف، می فرماید: «حرمة ماله كحرمة دمه»، این منع می کند از اینکه ما در اموال دیگری تصرف کنیم.

پس کلمه ی «حد» فقط یک معنا پیدا کرد که همان منع باشد و بقیه از قبیل مصادیق هستند، یعنی مرز، حد منطقی، بؤاب و سجّان از قبیل مصادیق آن هستند.

بنابراین، اگر به احکام الهی حد می گویند، چون مانع از آن است که انسان فراتر از آن برود.

معنای اصطلاحی حد

حد از نظر اصطلاح به آن عقوبتی می گویند که برای آن در کتاب و سنت معین شده، «الزانیه و الزانی فاجلدوا کلّ واحد منهما مائة جلده»، یا می فرماید: «السارق و السارقه فاقطعوا أیدیهما»، پس حد عبارت است از آن عقوبتی که در کتاب و سنت معین شده است.

تمّ الکلام فی الحدّ لغه و اصطلاحاً.

تعزیر از نظر لغت

«تعزیر» در لغت به دو معنا آمده است، گاهی به معنای منع است، عزّروه، أى منعه، و گاهی در تعظیم و تکریم استعمال می شود، فلذا قرآن می فرماید: «فالدین آمنوا به و عزّروه و نصروه و اتّبعوه التّور الذی أنزل معه أولئک هم المفلحون» التوبه: ۹۷.

ص: ۳۴۸

کلمه ی «عزروه» به معنای اُکرموه و فُخموه است، بعضی عزروه را به معنای کمک گرفته اند و حال آنکه این گونه نیست.

پس تعزیر در لغت دو معنا دارد، گاهی به معنای منع، و گاهی به معنای تکریم و تعظیم است.

و ما می توانیم از این آیه، یک چیز دیگری را هم استفاده کنیم و آن اینکه ما می توانیم برای پیغمبر بزرگداشت بگیریم، وهابی ها می گویند این کار بدعت است، یعنی کسی حق ندارد که در روز میلاد پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم مجلس تکریم بر پا کند، چرا؟ چون صحابه این کار را نکرده اند، ولی باید دانست که نکردن صحابه دلیل بر حرمت نمی شود.

علاوه بر این، خود قرآن می فرماید اکرامش اشکال ندارد «فالذین آمنوا به و عزروه» این مجالسی که ما بر پا می کنیم یکنوع تکریم پیغمبر اکرم است، آنان (وهابی ها) برای اینکه شاید فرار کنند، کلمه ی «عزروه» را به معنای «نصروه» می گیرند و حال آنکه این گونه نیست، بلکه نصروه معنای خودش را دارد، همین آیه دلیل بر این است که احتفال برای پیغمبر اکرم در ایام ولادتش بدون اشکال است، پس عزروه گاهی به معنای منع است و گاهی به معنای تکریم و تفضیم.

تعزیر از نظر اصطلاح

تعزیر از نظر اصطلاح به آن عقوبتی می گویند که شرع مقدس برای آن حدی معین نکرده است، بلکه آن را در اختیار حاکم شرع نهاده، گاهی می گویند: «یحدّ»، اگر در کتاب و سنت وارد شده، آن حد است، اگر در کتاب و سنت وارد نشده، بلکه در اختیار حاکم شرع نهاده شده است و موارد فرق می کند، به آن می گویند: «تعزیر».

ولی گاهی در روایات ما کلمه ی تعزیر را در مورد حد هم به کار می برند، یعنی این خلاف اصطلاح در روایات ما وجود دارد، مثلاً مرحوم صاحب وسائل بابی را منعقد کرده و گفته اگر کسی در ماه رمضان زنش را وادار برای جماع کند، «یعزّر خمیسن سوطاً»، معنای یعزّر در اینجا یحدّ است، یعنی تعزیر در اینجا به معنای حد است، از اینکه معین می کند، معلوم می شود که مراد از «تعزیر» حدّ است و اگر زن هم اطاعت کند «یعزّر خمیسن سوطاً»، البته این نوع اصطلاح که تعزیر بگویند و از آن حد را اراده کنند خیلی کم است، زیرا غالباً حد در جایی می گویند که شرع معین کرده باشد، تعزیر هم در جایی می گویند که شرع معین نکرده بلکه آن را در اختیار حاکم شرع نهاده است.

اهمیت اجرای حدود در زندگی اجتماعی انسان

لازم است که روایتی را در اهمیت حد بخوانیم، حضرت امام صادق علیه السلام حد را تشبیه می کند به باران، یعنی همان گونه باران سبب رویدن گل ها و شکوفه شدن درخت ها می شود، حد نیز یک چنین نقشی در زندگی انسان ها دارد.

متن روایت

فقی روایه حنّان بن سدیر عن أبیه قال: قال أبو جعفر علیه السلام: «حدّ یقام فی الأرض أزی فیها من مطر أربعین لیله و آیامها» الوسائل: ج ۱۸، الباب ۱ من أبواب مقدمات الحدود و أحكامها العامّه، الحدیث ۲.

یعنی اگر در یک شبانه روز حد الهی جاری شود، پاکیزه تر است از چهل شبانه روز باران، حد را تشبیه کرده است به باران، وجه شبه این است همان گونه که در سایه ی باران درخت ها و گل ها شکوفه می کنند، در سایه اجرای حد هم، قیّم و ارزش ها در جامعه گل می کنند، همان گونه که در سایه باران درخت ها و گل ها شکوفا تر می شوند، در سایه اجرای حدود هم فضائل و مناقب در جامع رشد می کنند.

ص: ۳۵۰

احتمال دیگر: همان گونه که باران کثافت ها را می برد و می شوید، هکذا حد نیز انسان های ناپاک را از جامع طرد می کند و جامعه را از لوث وجود آنها پاک می کند.

اسباب الحدّ

مرحوم محقق در شرائع شش سبب ذکر می کند که عبارتند از:

۱: الزنا و ما يتبعه من اللواط و السحق و القياده.

۲: القذف، و لواحقه، كسب النبي صَلَّى الله عليه و آله و الأئمه عليهم السلام.

۳: شرب الخمر و الفقاع.

۴: السرقة.

۵: قطع الطريق.

۶: القتل.

و همه ی اینها در قرآن هم وارد شده اند.

بعضی مانند مالکی ها رده (ارتداد) و بغی (البغی علی الإمام) را هم اضافه کرده اند.

بعضی تارک الصلاة (عن عمد) را هم اضافه کرده اند.

سوال

ممکن است کسی سوال کند که این چه نزاعی است که بگوییم حد است یا تعزیر، فرق این دو تا چیست؟

جواب

این دو تا فرق دارند، یعنی در حد یک سلسله احکامی است که در تعزیر نیست، یا در تعزیر یک سلسله احکامی است که در حد نیست:

یک: مثلاً در باره ی حدود از ناحیه پیغمبر اکرم قانون داریم که: «الحدود تدرأ بالشبهات»، و لذا قاضی نباید اصرار کند که حتماً جرم ثابت بشود، بلکه می تواند به قانون درأ عمل کند، الحدود تدرأ بالشبهات، البته به شرط اینکه حق دیگری ضایع نشود، ولی در تعزیر یک چنین قانونی ندارد.

دوم: در «حدود» قسم معتبر نیست، یعنی اگر صد بار هم آدم زانی قسم بخورد که من زنا نکرده‌ام، قسمش بی ارزش است، ولی در تعزیرات اثر دارد.

ص: ۳۵۱

سوم: عدم قبول کفالت، یعنی حد کفالت بر نمی دارد، اگر کسی بگوید فلانی را آزاد کنید، من کفلیش هستم، این حرف از او پذیرفته نمی شود، حد اصلاً کفالت بر نمی داد، اما تعزیر کفالت بر می داد.

چهارم: امام می تواند حد را عفو کند، منتها به شرط اینکه با بینه ثابت نشود بلکه با اقرار ثابت شود.

پنجم: عدم الشفاعة فيه، پیغمبر اکرم فرمود: «لا شفاعة في الحد»، عده ای آمده بودند که در باره زنی شفاعت کنند، حضرت فرمود:

«لا شفاعة في الحد». اما تعزیر شفاعت بر می دارد، یعنی قاضی مصلحت می بیند حالا که جماعتی از ریش سفیدان یک محل آمده اند و شفاعت می کنند و این آدم هم آثار ندامت در چهره اش پیدا است، ممکن است از تعزیرش بگذرد.

بنابراین، ما آثاری داریم که مال حد است نه مال تعزیر.

الأول: في حدِّ الزنا

اولین بحثی ما که حد دارد عبارت است از: «زنا».

یکی از چیزهای که امروزه در مجامع علمی رسم شده این است هر موضوعی که مطرح شود، نخست آن را تعریف می کنند، شما که می گوئید زنا حد دارد، باید ابتدا زنا را برای ما تعریف کنید.

تعریف زنا

ومع ذلك فقد عرفه المحقق بقوله: «ايلاج الرجل ذكره في فرج امرأة محرمة من غير عقد ولا ملك ولا شبهة» - یعنی نه عقد خوانده، نه ملک یمین است و نه وطی به شبهه، - و يتحقق ذلك بغيوبه الحشفه قبلاً أو دبراً. الشرائع: ۴/۱۴۹.

اشکال استاد بر تعریف محقق

از نظر ما این تعریف مخدوش است، زیرا ما از شما سوال می کنیم که: جناب محقق!

ص: ۳۵۲

شما کدام زنا را تعریف می کنید، آیا زنایی را تعریف می کنید که اعم است، یعنی چه حد داشته باشد یا حد نداشته باشد، چون بعضی از زناها داریم که حد ندارند مانند وطی به شبهه، شخص خیال می کرد که فلان زن همسرش است و با او مجامعت کرد، بعداً معلوم شد که اجنبی بوده نه زوجه اش، کدام زنا را تعریف می کنید، آیا آن زنایی که اعم است که حد دارد یا نه؟

اگر این را تعریف کنید، پس کلمه ی «بلا شبهه» زائد است، شما نباید آن را بیاورید، چون وقتی کلمه ی «بلا شبهه» را گفتید و خواستید خارج کنی وطی به شبهه را، اگر معرف شما مطلق زناست، خواه حد داشته باشد یا حد نداشته باشد، اگر این باشد، کلمه ی «بلا شبهه» زاید است، چون وطی به شبهه زناست، منتها گناه نیست.

پس اگر مراد شما از زنا، اعم است از زنایی که حد دارد یا حد ندارد، پس کلمه ی «بلا شبهه» زاید است.

اما اگر زنایی را تعریف می کنید که حتماً حد دارد، کلمه ی «بلا شبهه» جایش است، منتها باید یک چیزهای دیگر را هم اضافه کنید و بگویید: «أن یکون الزانی عاقلاً بالغاً»، اینها را هم باید اضافه کنید.

پس در این تعریف شما یا کلمه ی «بلا شبهه» زاید است یا تعریف شما ناقص است.

یلا حظ فیه

إنَّ المَعْرِفَ لو كان مطلقاً ما یسمی زناً سواء ترتب علیه الحدّ أو لا، یکون قوله: «و لا شبهه» زائداً لأنّ الوطیء بالشبهه زناً لکن لا یترتّب علیه الحدّ، فیکون التعریف غیر جامع، لخروج الوطیء بالشبهه عن التعریف مع أنّه داخل فیه، و إن كان المَعْرِفَ خصوصاً ما یترتّب علیه الحدّ فیجب اضافه قیود أخرى من العقل و البلوغ و الاختیار، إلّا أن یقال: إنّ قوله: «محرّمه» دلیل علی وجود هذه الشروط. لأنّ المرأه لا تحرم علی الرجل من دون هذه الشروط.

ص: ۳۵۳

مطلب دیگر اینکه آیا در زنا، انزال هم شرط است یا صرف غیوبت حشفه کافی است؟ علی الظاهر انزال شرط نیست، چون روایات فقط غیوبت را گفته اند مانند: صحیحہ محمد بن مسلم عن أحدهما عليهما السلام قال: سألته متى يجب الغسل على الرجل؟ فقال: «إذا أدخله فقد وجب الغسل و المهر و الرّجم» الوسائل: ج ۲، الباب ۶ من ابواب الجنابه، الحدیث ۲.

در این روایت اسمی از انزال برده نشده است.

و نظیره صحیحہ محمد بن إسماعیل بن بزيع قال: سألت الرضا عليه السلام عن الرجل يجامع المرأة قريباً من العجز؟ فلا ينزلان متى يجب الغسل؟ فقال: «إذا التقى الختانان» فقلت: التقاء الختانين هو غيوبه الحشفه؟ قال: نعم» لو سائل: ج ۲، الباب ۶ من ابواب الجنابه، الحدیث ۲.

در این روایات اسمی از کلمه ی انزال نیامده، بنابراین، مجرد اینکه این کار انجام گرفت هر چند در وسط پشیمان بشود و عقب نشینی کند، زنا محقق شده هر چند انزال صورت نگرفته باشد.

اما اینکه چه مقدار کافی است؟ بعضی ها می گویند دخول الذکر، و حال آنکه در روایات داریم: «التقاء الختانين»، یعنی موضع ختنه ی مرد با موضع ختنه ی زن بهم برسند- البته بنابراینکه ختنه در زن هم مستحب است- نه اینکه همه ی آلت داخل بشود، یعنی دخول همه ی آلت در صدق زنا شرط نیست.

بنابراین، تعریف زنا چیزی است که ما گفتیم، یعنی اگر مطلق زنا را تعریف کنید، کلمه ی «بلا-شبهه» لازم نیست، اما اگر بخواهیم بگوییم زنا ی حد دار را تعریف کنیم-کما اینکه این مراد است- پس عاقل و بالغ را هم باید اضافه کنیم، انزال شرط نیست چون در روایت کلمه ی «انزال» نیست.

علاوه بر این، غیوبت حشفه هم کافی است و لازم نیست که تمام آلت داخل بشود.

شروط ثبوت حد زنا کتاب الحدود

Your browser does not support the audio tag

موضوع: شرایط ثبوت حد زنا

بحث ما در باره زانی است که مسلماً در اسلام حد دارد، منتها بحث در این است که شرایط زانی و شرایط حد چیست؟

باید دانست که هر موضوعی یک سلسله شرایط عامه و یک سلسله هم شرایط خاصه دارد.

شرایط عامه ی حد زنا

شرایط عامه همان است که در نماز، در وجوب صوم و سایر واجبات نیز معتبر است، که به آنها می گویند شرایط عامه و یا امور عامه مانند: عقل، بلوغ، علم، قدرت و اختیار، در زنا هم همه ی این شرایط معتبر است، یعنی بلوغ، عقل، قدرت و علم معتبر است، هم علم به موضوع و هم علم به حکم.

حال سوال این است که آیا لازم است در خود زنا برای هر یک از این شرایط دلیل جداگانه ای اقامه کنیم، یا همان ادله ی عامه ای که در وجوب صوم، صلات و سایر واجبات بیان شده، در اینجا هم کافی نیست و دیگر لازم نیست که ما در اینجا تک تک آنها را دوباره بررسی کنیم؟

به نظر می رسد لازم نیست که آنها را در اینجا هم بررسی کنیم، یعنی بعد از آنکه در تکالیف عامه این چهار شرط شدند، قهراً در زنا هم این چهار شرط است، از این رو احتیاج نداریم که دانه دانه اینها را در زنا دلیل اقامه کنیم، وقتی به لواط رسیدیم، باز دلیل اقامه کنیم، بلکه همان ادله عامه کافی است، ادله ی عامه کدام است؟ مثلاً «رفع عن أمتی ما استکرها علیه»، این دلیل بر این است که اختیار شرط است، یا حضرت امیر المؤمنین بفرماید: «رفع القلم عن ثلاثه، المجنون حتی یفقی»

ص: ۳۵۵

بنابراین، لازم نیست که ما برای این امور عامه یک بحث جدیدی را باز کنیم، بلکه ادله ای که دلالت بر شرط این امور در صوم، صلات و سایر واجبات می کنند، عین همان ادله در شرط اینها در اینجا نیز کافی است.

ولی در عین حالی که ادله عامه کافی است، من احتیاطاً هر یکی را جداگانه بحث می کنم، با اعتراف به اینکه لازم نیست که برای هر کدام از اینها دلیل اقامه کنیم، ولی در عین حال (و من باب احتیاط) من در خصوص زنا برای هر یک از اینها دلیل جداگانه ای اقامه می کنم، ولی چون مسئله مهم است، یعنی حد است و جان مردم در میان است، از این رو لازم است که برای هر یک مستقلاً بحث کنیم، ابتدا برای شرطیت عقل دلیل می آوریم. اما اینکه زانی اجمالاً محکوم است، شرطش عقل، بلوغ، علم، قدرت و اختیار است

علاو براین اجماع که می گویند مجنون و مجنونه حد ندارند، روایات هم داریم که اینک به آنها می پردازیم:

۱: ما راواه الأصبغ بن نباته، قال: «أتى عمر بخمسة نفر أخذوا فى الزنا، فأمر أن يقام على كل واحد منهم الحدّ، - گفت همه درهم صد تا شلاق بزنید - و كان أمير المؤمنين عليه السلام حاضراً فقال: «يا عمر ليس هذا حكمهم» فحكم على الخامس منهم بالتعزير، فقال: «إنه مجنون»

روایت مختصر است، ولی آنچه که در جای دیگر تفصیلاً آمده این است که پنج نفر را پیش عمر آوردند و گفتند اینها مرتکب زنا شده اند، عمر دستور داده همگی را صد تازیانه بزنید، ولی حضر علی علیه السلام فرمود این گونه نیست که تو دستور داده ای، بلکه اولی باید رجم بشود، دومی هم صد شلاق بخورد، چون مجرد و غیر محصن است، سومی را باید پنجاه شلاق بزنید چون غلام است و حد غلام نصف حد حر است، چهارمی را چون نابالغ است و تکلیف ندارد، فقط یک پس گردنی می خورد، پنجمی را فرمود که آزاد کنید، زیرا او مجنون است.

ولی در این روایت آمده که باید تعزیر بشود، پس معلوم می شود که مجنون صد درصد نبوده، چون معنا ندارد که مجنون صد درصد را تعزیر کنند، زیرا او همانند سنگ می ماند، پس معلوم می شود که یکنوع آگاهی مختصری داشته که حضرت فرموده تعزیر کنید تا به این کار بر نگردد.

۲: ما رواه علاء بن رزین عن محمد بن مسلم عن أحدهما عليهما السلام في امرأة زنت وهي مجنونه، قال: «إنها لا تملك أمرها»
آزادش می کنند.

الوسائل: ۱۸، الباب ۱۸ من أبواب حد الزنا، الحديث ۲. ولاحظ الحديث ۳ من هذا الباب و الحديث ۱ من الباب ۲۱، الحديث ۱ من الباب ۲۶ والحديث ۱۱ من الباب ۴ من أبواب مقدمه العبادات.

بله! یک روایت داریم که از روایات مشکله است و آن این است که در یک روایتی آمده است که امام صادق علیه السلام فرمود اگر این مجنون مرد است، او را حد می زنند، اما اگر زن است، او را آزاد می کنند، یعنی حضرت فرق نهاده است بین مجنون و مجنونه، و بین معتوه و معتوهه، و فرموده اگر دیوانه مرد است، شلاق می خورد، اما اگر زن است، او را رها می کنند، بعد از حضرت سوال می کنند که چه فرق است بین زن و بین مرد؟

حضرت در جواب می فرماید مرد در زنا لذت می بیند، معلوم می شود که از روی اختیار دنبال این کار رفته است، ولی زن در این موارد مستکرهاه است، از این جهت بهره ای نمی برد و لذا او را آزاد می کنند، البته این تعلیل احتیاج به تامل دارد، زیرا چطور می شود که مجنون لذت می برد، پس او کارش از روی اختیار و شعور صورت گرفته، اما مجنونه لذت نمی برد، پس مستکرهاه است و باید آزاد بشود. اگر بخواهیم این حدیث را تصحیح کنیم، باید بگوییم جنون مرد هشتاد در صد بوده، اما جنون زن صد در صد بوده نه هشتاد در صد.

ما رواه أبان بن تغلب قال أبو عبد الله عليه السلام: «إذا زنى المجنون أو المعتوه جلد مجهول از ثلاثی مجرد - الحدّ و إن كان محصناً رجم». قلت: و ما الفرق بين المجنون و المجنونه و المعتوه و المعتوهه؟ فقال: «المرأه إنّما تؤتى، و الرّجل يأتي، و إنّما يزني إذا عقل كيف يأتي اللّمذه، و أنّما المرأه أنّما تستكره و يفعل بها و هي لا تعقل ما يفعل بها». الوسائل: ۱۸ الباب ۲۱ من أبواب حد الزنا، الحديث ۲.

اگر بخواهیم این روایت را توجیه کنیم، باید بگوییم جنون مرد کم بوده، اما جنون زن صد در صد بوده است.

بنابراین، این روایات دلالت کردند براینکه در زانی حتماً باید عقل باشد.

الثانی: البلوغ

شرط دوم بلوغ است

و يدل علی شرطیه البلوغ روایات منبّه فی مقدمه العبادات و کتاب الحجر و الوصایا، و غیر ذلك، و نقتصر بما یلی:

۱: روی یزید الكناسی کناسه یک محله ای در کوفه بوده و این آدم ساکن آنجا بوده است - عن أبی جعفر علیه السلام قال: « الجاریه إذا بلغت تسع سنین ذهب عنها الیتیم بضم الیاء - و زوّجت و اقيمت علیها الحدود التامه. لها و علیها». الوسائل: ۱، الباب ۴ من أبواب مقدمات العبادات، الحديث ۱.

۲: روی حمران قال سألت أبا جعفر علیه السلام قلت له: متى يجب علی الغلام أن يؤخذ بالحدود التامه و تقام علیه و يؤخذ بها؟ قال: «إذا خرج عنه الیتیم و أدرك». قلت: فلذلك حدّ يعرف به؟ فقال: «إذا احتلم هر چند در سیزده سالگی - أو بلغ خمس عشر سنه، أو أشعر مو در بیاورد - أو أنبت عطف تفسیر است بر أشعر - قبل ذلك، أقيمت علیه الحدود التامه». الوسائل: ۱، الباب ۴ من أبواب مقدمات العبادات، الحديث ۱

ص: ۳۵۸

۳: ما رواه الأعمش عن ابن ظبيان - رواية ضعيف است - قال: «أتى عمر بامرأه مجنونه قد زنت؟ فقال علي عليه السلام: «أما علمت أن القلم يرفع عن ثلاثه، عن الصبي حتى يحتلم و عن المجنون حتى يفيق و عن النائم حتى يستيقظ»..

بنابراین، تا اینجا هر دو شرط ثابت شد. یعنی علاوه بر ادله ای که امور عامه در همه جا شرط است، در خصوص زنا روایات خاصه ای نیز داشتیم.

الثالث: الاختيار: يشترط في ثبوت الحد كون الزاني مختاراً في عمله، لا مكرهاً.

یعنی اختیار شرط است، البته این قابل بحث است، بلوغ قابل بحث نیست چون مسلم است، عقل نیز قابل بحث نیست چون شرط است، اما اینکه آیا اختیار هم شرط است یا شرط نیست؟ این محل بحث است چون غالباً آقایان می گویند اختیار شرط است، حتی صاحب جواهر بعد از نقل کلام محقق که می گوید: «الإختيار»، ایشان در شرحش می فرماید: «على الأصح»، این نشان می دهد که مسئله اختلافی است، یعنی قول صحیح این است که اختیار شرط نیست

عبارت محقق در شرائع

قال المحقق: و يشترط في تعلق الحد، العلم بالتحريم ، و الاختيار.

و في الجواهر - بعد ذكر العبارة المتقدمه - قال: على الأصح.

مرحوم صاحب وسائل بابی دارد و در آن می فرماید:

« سقوط الحد عن المستكرهه على الزنا و لو بأن تمكن من نفسها خوفا من الهلاك عند العطش و تصدق إذا ادعت »

مرحوم وسائل يك بابی در اینجا دارد که مستكرهه قولش قبول است، روایت دارد که زنی را پیش خلیفه آوردند و گفتند این زن با مردی زنا کرده است، زن گفت: من هم قبول دارم که زنا کردم، منتها داستانش از این قرار است که من از تشنگی در حال مرگ بودم، فلذا از این چوپان آب خواستم، او گفت آبی به تو نخواهم داد مگر اینکه خودت را در اختیار من قرار بدهی و من مجبور شدم که خودم را در اختیار او قرار بدهم تا بدینوسیله جانم را حفظ کرده باشم و از تشنگی نمیرم، این حرف را از او قبول کردند.

ص: ۳۵۹

فقی روایه طلحه بن زید لیس علی زان عقر-المهر «ولا علی مستکرهه حد». و فی روایه موسی بن بکیر قال سمعته و هو یقول: «لیس علی المستکرهه حد، إذا قالت: إنما استکرهت».

بنابراین؛ در این که اختیار شرط است اجمالاً، جای بحث نیست، ولی جای بحث این است که این مسئله در زن متصور است، یعنی زن می تواند بگوید که من مستکرهه شدم، اما در مرد چگونه اکراه متصور است؟ مرد را اگر اکراه کنند و مطابق میلش نباشد، اصلاً آلت رجلیتش برای زنا کردن باز نمی شود، پس معلوم می شود که این آدم از ته دل راضی بوده که عمل زنا را انجام داده است. این اشکال را کرده اند.

بنابراین، گفته اند اکراه در باره ی زن متصور است چون زن انتشار نمی خواهد، زن فقط محل است و موضع، یعنی خواستن و نخواستن او یکسان است و هیچ گونه نقشی ندارد.

اما مرد فاعل است و فاعل باید دستگاهش آمادگی این کار را داشته باشد چون اگر مایل نباشد، هیچگاه آن آمادگی را پیدا نمی کند، از اینکه آمادگی پیدا کرده، معلوم می شود که اکراه نبوده بلکه از روی میل و اختیار بوده است، این شبهه را کرده اند.

ولی این شبهه جواب دارد، جوابش هم این است که ما دو جور اکراه داریم، یک موقع انسان را بر چیزی اکراه می کنند که طبعاً مایل به آن کار نیست فلذا دستگاه تناسلی هم آمادگی پیدا نمی کند، مثل اینکه انسان را اکراه کنند بر زنا کردن با یک زن بد قیافه و جذامی.

اما گاهی یک منظره ای بسیار زیباست، مانع فطرت انسان نیست بلکه دین او، و عذاب اخروی است، در اینجا اکراه ممکن است، اگر اکراه کند که حتماً این کار انجام بده و الا تو را می کشیم، او نیز این کار را از روی اکراه انجام می دهد.

بنابراین، آنچه‌ان نیست که اگر کسی مکروه شد، به کلی قابلیت عمل از او سلب بشود، چون اکراه بر دو قسم است، گاهی بر خلاف فطرت است، آنجا حق با شماست، و گاهی بر وفاق فطرت است، یعنی دلش می‌خواهد آن گناه را انجام بدهد، منتها خوف الهی مانع از انجام آن است، در اینجا اگر اکراه بیاید، خوف الهی برداشته می‌شود و فطرت کار خودش را انجام می‌دهد.

قال المحقق: و يسقط الحدّ مع الاكراه و هو يتحقق في طرف المرأه قطعاً، و في تحققه في طرف الرجل تردد، و الأشبه إمكانه، لما يعرف من ميل الطبع المزجور بالشرع.

و في الجواهر عن الغنيه: لجزم بعدمه گفته اختيار شرط نیست- لأنّ الإكراه يمنع عن انتشار العضو و انبعاث القوى، لتوقفهما على الميل النفساني المنافي لإنصراف النفس عن الفعل المتوقع عليه صدق الأكراه، و إليه يرجع ما في كشف اللثام من التعليل بعدم انتشار الأله إلا مع الشهوه المنافيه للخوف.

يلاحظ عليه: أنه خلط بين الإكراه على العمل الذي يتزجر عنه الإنسان حسب الطبع، و بين الإكراه بمعنى الصارف مع ميل النفس بالذات و المانع عن الانتشار هو الأول- که بالذات مایل نباشد- دون الثاني.

و بعباره أخرى: لو كان العمل مما لا يقبله الطبع فهو يمنع عن الإنتشار دونما يميل إليه حسب الطبع، و لكن يصدّه عن العمل الخوف من الحدّ، أو العذاب الأخرى.

نعم الوارد في الروايات هو المستكرهه- ما در روایت کلمه ی مکروه نداریم، بلکه مستکروه داریم، ولی این معنایش این نیست که مرد مورد اکراه واقع نمی‌شود، بلکه مرد هم مکروه می‌شود، منتها در زنا غالباً اکراه از ناحیه مرد است و زن مورد اکراه واقع می‌شود و بسیار کم اتفاق می‌افتد که زور زن زیاد باشد و مرد را مورد اکراه قرار بدهد- لأنّ الإكراه في مورد الزنا غالباً يقع من جانب الرجل لا المرأه.

یعنی فرق است بین اکراه بر عملی که انسان طبعاً به آن مایل نیست، آنجا آمادگی جسمی برای انجام عمل پیدا نمی کند و بین اکراه بر عملی که انسان خیلی آمادگی دارد، منتها خوف الهی مانع از انجام آن است، در اینجا بدن آماده ی کار می شود، مخصوصاً جای که خوف الهی به واسطه ی اکراه برداشته شود.

الرابع: العلم

شرط چهارم در باب زنا علم است، هم علم به موضوع و هم به حکم، علم به موضوع این است که بدانند این زناست، یعنی زوجه را با غیر زوجه اشتباه نکند

ولی مهم علم به حکم است، یعنی بدانند که زنا حرام است، ممکن است کسی بگوید این علم برای همه ی مسلمانان است، چون هر مسلمانی می داند که آمیزش با زنی که نه معقوده ی انسان است و نه ملک یمین، حرام است.

جوابش این است که این مسئله برای کسانی که سابقه اسلام دارند جا افتاده است و می دانند که نزدیکی با اجنبیه حرام است، اما برای افرادی که تازه به دین اسلام وارد می شوند و اسلام را به عنوان دین خود شان انتخاب می کنند، چندان بعید نیست چون آنان هنوز از مسائل اسلامی چیزی را نمی دانند، فلذا ممکن است با اینکه مسلمان شده اند، متوجه نشوند که یک چنین چیزی حرام است مثل اینکه یکی از افراد ارتش سرخ شوروی اسلام بیاورد و مرتکب زنا هم بشود، آیا فوراً او را حد بزنند که تو چرا زنا کردی؟!

بله! قبول داریم که این (جهل به حکم) در میان ما نیست، اما کسانی تازه مسلمان می شوند، یک چنین چیزی اتفاق می افتد، فلذا ابوبصیر نقل می کند که مردی اسلام آورده بود، و در عین حال هم عرق خورده بود و هم عمل زنا را مرتکب شده بود، گفتند اشکالی ندارد چون این آدم جدید الاسلام است و در جدید الاسلام مسئله روشن است.

قال المحقق - بعد ذكر العلم من الشرائط: « و كذا يسقط في كل موضع يتوهم الحل كمن وجد على فراشه امرأة فظنّها زوجته فوطئها». من غير فرق بين الجاهل بالحكم أو جاهل بالموضوع و يدلّ على ذلك مضافاً إلى الأدلة العامه الداله على شرطيه العلم في التكليف التي وردت في باب البراءه- خصوص ما ورد في المقام، نظير ما تضافر في من آمن و دخل في الإسلام لكن شرب الخمر وزنا، فلما اعتذر بجهله. روى محمد بن مسلم قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام: رجلاً دعوناه إلى جملة الإسلام يعني لا اله إلا الله و أن محمداً رسول الله - فأقرّ به ثم شرب الخمر و زنى و أكل الزّبا، و لم يتبين له شيء من الحلال و الحرام ، أقيم عليه الحد إذا جهل؟ قال: «لا، إلا أن تقوم عليه بينه أنه قد أقرّ بتحريمها».

علاوه براین، شما در کتاب برائت خواندید که:

« أی رجل ركب أمراً بجهاله فلا شيء عليه».

و الظاهر كما مر عدم الفرق بين الجاهل بالحكم كما مورد أكثر الروايات - و الجاهل بالموضوع.

روى أبو بصير عن أبي عبد الله قال: «سألته عن امرأة تزوجها رجل فوجد لها زوجها؟ قال: عليه الجلد و عليها الرجم ، لأنه تقدم بعلم و تقدمت هي بعلم».

چون هم زن آگاه بود و هم مرد. احتمال دارد فحص واجب باشد و این آدم واجب بود که فحش کند، ولی فحص نکرده است.

بنابراین، هم باید علم به موضوع داشته باشد و هم علم به حکم، یعنی بداند که این زن صاحب دارد(علم به موضوع) و بداند که خدا این را حرام کرده.

مرحوم آیه الله خوئی می فرماید: علم در زنا شرط است، چرا؟ چون در مفهوم خود زنا خوابیده که تجاوز به حقوق دیگران می کند، فلذا دلیل جداگانه لازم نداریم، بلکه در خود مفهوم زنا خوابیده که این زن مال کس دیگر است نه مال خودش، و زنا با او، تجاوز به حقوق دیگری است.

به عبارت دیگر در مفهوم زنا علم به عدم استحقاق خوابیده، مانند مفهوم سرقت و غضب، چون در مفهوم سرقت و غضب علم به عدم استحقاق خوابیده است، در زنا هم علم به عدم استحقاق خوابیده، از این رو لازم نیست که این همه روایات را به عنوان دلیل بیاوریم.

ولی من فکر می کنم که این فرمایش ایشان صحیح نیست، چرا؟ لَأَنَّ الْأَلْفَاظَ مَوْضُوعَهُ لِمَفَاهِيمِ (لِلْمَصَادِقِ) الْوَاقِعِيَةِ لَا الْمَعْلُومَةِ فَلَيسَ الزَّانَا إِلَّا كَسَائِرِ الْأَعْمَالِ.

یعنی آب وضع شده برای ذات آب، خواه بدانیم یا ندانیم، یعنی علم و جهل ما در آن دخالت ندارد، البته در سرقت و غضب عدم استحقاق خوابیده، اما در زنا عدم استحقاق نخوابیده است و لذا گفتیم اگر کسی از روی شبهه با زنی نزدیکی کرد، این زنا محسوب می شود، منتها گناه ندارد، قیاس کردن زنا را به مفهوم سرقت و غضب، قیاس مع الفارق است، بله! در مفهوم سرقت و غضب، تجاوز به حقوق دیگری خوابیده، اما در زنا این مسئله نیست، چون زنا این است که انسان با یک زنی که مال خودش نیست و بر او حرام است نزدیکی کند، خواه بداند یا نداند.

تعریف وطی به شبهه کتاب الحدود

Your browser does not support the audio tag

موضوع: تعریف وطی به شبهه

ابتدا حدیث ابوبصیر را که کمی مجمل باقی مانده بود بیان می کنیم و سپس وارد بحث اصلی می شویم.

ص: ۳۶۴

روی أبو بصیر عن أبي عبد الله قال: «سألته عن امرأة تزوجها رجل فوجد لها زوجها؟ قال: عليه الجلد و عليها الرجم ، لأنه تقدم بعلم و تقدمت هي بعلم».

اگر هر دو «بعلم» باشد، با صدر عبارت سازگاری ندارد «سألته عن امرأة تزوجها رجل فوجد لها زوجها؟ یعنی اطلاع نداشت و جاهل بود که آن زن شوهر دارد، بعداً آگاه شد که شوهر داشته است، ولی من به کتاب کافی مراجعه کردم و در آنجا این گونه آمده است: «سألته عن امرأة تزوجها رجل فوجد لها زوجها؟ قال: عليه الجلد و عليها الرجم ، لأنه تقدم بعلم و تقدمت هي بعلم» قال: عليه الجلد و عليها الرجم ، لأنه تقدم بعلم و تقدمت هي بعلم».

یعنی در کافی به جای «بعلم» کلمه ی «بغیر علم» آمده است.

البته صاحب وسائل «بعلم» نقل کرده، اما در کافی «بغیر علم» آمده است، بعد مرحوم علامه مجلسی در مرآت العقول (که شرح کافی است) معنا می کند، حال که بجای «بعلم» بغیر علم است، پس چرا مرد شلاق بخورد؟

می گوید شلاق خوردنش از باب تعزیر است که چرا تحقیق نکرده است در حالی که اعراض محل احتیاط است فلذا حقش بود که تحقیق کند، چون تحقیق نکرده و یا ظن داشته براینکه این زن شوهر دارد، ولی اعتنا به این ظن خودش نکرده.

توجیه شیخ طوسی از روایت ابوبصیر

مرحوم شیخ طوسی به گونه ی دیگر توجیه کرده و می فرماید لعل این تعزیر بخاطر این است که این آدم متهم است در این ادعا، یعنی دروغ می گوید که من فکر می کردم که این زن شوهر ندارد.

ص: ۳۶۵

پس؛ اولاً در عبارت حدیث کلمه ی «بعلم» نیست بلکه «بغیر علم» است.

ثانیاً: هر چند «بغیر علم» مسئله را حل می کند، یعنی صدر روایت با ذیل هماهنگ می شود، منتها باید کلمه ی «جلد» را هم در این حدیث توجیه کنیم و بگوییم مراد از «جلد» تعزیر است چون در جایی که «بغیر علم» باشد، جلد معنا ندارد.

ثالثاً: مرحوم شیخ طوسی فرموده این آدم متهم است و ممکن است به دروغ بگوید که من نمی دانستم که این زن شوهر دارد، از این رو مورد جلد واقع می شود.

خلاصه اینکه صدر حدیث می گوید این مرد عالم نبوده، چون می گوید: «فوجد لها زوجاً»، این را درست کردیم و گفتیم در کتاب کافی به جای «بعلم» کلمه ی «بغیر علم» آمده است، پس صدر را درست کردیم فلذا با ذیل هماهنگ شد، ولی با این درست کردن، یک مشکل دیگر پیدا شد و آن اینکه اگر این کار از روی جهل انجام داده است، پس چرا شلاق بخورد؟

این را هم توجیه کردیم و گفتیم حقیقت این بود که در اعراض تحقیق کند و حال آنکه تحقیق نکرده، فلذا باید شلاق بخورد، یا احتمال می دهیم که ظن داشته بر این که او شوهر دارد و به این ظن خودش اعتنا نکرده، یا احتمال می دهیم که این مرد در این ادعایش متهم است، فلذا حضرت تعزیر می کند و مراد از این «جلد» در روایت تعزیر است نه جلد اصطلاحی.

پس چرا تعزیرش می کنند؟ چون کوتاهی کرده، یا اصل در اعراض احتیاط است، یا گمان و ظن داشته بر این که شوهر دارد و به این ظن خودش اعتنا نکرده، و یا در ادعای خودش متهم بوده است.

قبلاً بیان شد که زنا از خودش شرائطی دارد، شرائطش عبارت بود از: عقل، بلوغ، علم، قدرت و اختیار. البته گفتیم اختیار صحیح نیست، بلکه باید بگوییم عدم الإ-کراه. و الا-مکره هم مختار است، به جای اختیار می‌گوییم: عدم الإ-کراه، بحثی که الآن می‌خواهیم دنبال کنیم راجع به وطی به شبهه است، به این معنا که اگر کسی با زنی «عن شبهه» نزدیکی کند، تکلیفش چیست و تعریف وطی به شبهه کدام است؟

برای وطی به شبهه سه گونه تعریف ذکر کرده‌اند و اگر تعریف صاحب جواهر راه در نظر بگیریم، تعداد تعاریف «وطی به شبهه» به چهار تا می‌رسد که عبارتند از:

۱- الوطی الذی لیس بمستحق مع عدم العلم بالتحريم- وطی که مستحق نیست، یعنی نه زنش است و نه کنیزش، و از طرفی علم به حرمت هم ندارد، معنایش این است که احتمال کافی است، یعنی همین مقداری که احتمال بدهید که این زن شوهر ندارد کافی است، «عدم العلم» با احتمال شوهر داشتن هم می‌سازد، همین که نداند کافی است هر چند نود درصد احتمال بدهد که شوهر داشته، اما چون علم ندارد، باز کافی است و لو نداشتن شوهر مرجوح، و داشتن آن راجح باشد، همین مقداری که نداشتن شوهر مرجوح است، این در وطی به شبهه کافی است- و مقتضاه الاکتفاء بالاحتمال و إن کان مرجوحاً.

تعریف دومی که برای وطی به شبهه شده این است که صرف احتمال کافی نیست، بلکه باید نداشتن شوهر راجح، و داشتن آن مرجوح باشد، این تعریف را مرحوم صاحب جواهر از کتاب مصابیح علامه طباطبائی (سید بحر العلوم) نقل کرده است.

۲- الوطئ الذی لیس بمستحق مع ظن الاستحقاق، و مقتضاه کفایه الظن.

تعریف سوم می گوید باید یقین داشته باشد که شوهر ندارد،

۳- الوطئ الذی لیس بمستحق فی نفس الأمر مع اعتقاد فاعله الاستحقاق و مقتضاه القطع بالحلیه.

مقتضای این «تعریف» قطع به حلیت است.

پس علمای ما و طئیء به شبهه را سه جور تعریف کرده اند، گاهی اکتفا کرده اند به احتمال، یعنی همین مقدار که بدهد حلال باشد کافی است، معنایش این است که نود در صد احتمال داشتن زوج می دهد، ده درصد دیگر احتمال می دهد که شوهر ندارد، همین کافی است، احتمال حلیت کافی است هر چند احتمال حلیت مرجوح و احتمال حرمت راجح باشد.

دومی عکس است، یعنی می گوید ظن به این که مانع ندارد داشته باشد، مثلاً هشتاد درصد ظنش این است که شوهر ندارد، بیست درصد دیگر احتمالش این است که شوهر دارد.

سومی می گوید نه احتمال کافی است و نه ظن، بلکه باید قاطع به عدم شوهر داشتن باشد.

مرحوم صاحب جواهر می خواهد هر سه تعریف را جمع کند، از این رو در کلمه ی اعتقاد تصرف کرده است، یعنی بین دومی و سومی جمع کرده است و گفته مراد از اعتقاد، اعم از اعتقاد ظنی و قطعی است، قهراً دوم و سوم را جمع کرده است.

البته اولی را نمی تواند جمع کند، چون در اولی اعتقاد نیست، اما در دومی و سومی یکنوع اعتقاد به حلیت است، سواء كان الإعتقاد ظنیاً أو كان الإعتقاد قطعياً.

این هم کار صاحب جواهر بود، یعنی ایشان می گوید «اعتقاد» اعم است از اعتقاد ظنی و قطعی، یعنی ظن به حلیت یا قطع به حلیت.

ثم إنَّ صاحب الجواهر عدل عن ظاهر التعريف إلى تعميم الاعتقاد للقطع و الظن الذي لم يتنبه صاحب إلى عدم جواز العمل به، ولو بتقصير منه في المقدمات و تعميمه أيضا للمقصر فيما اقتضاه كأهل المذاهب الفاسده و غير هم.

دیدگاه استاد سبحانی

ولی من از هر چهار تعریف عدول کرده ام، به نظر من میزان این است که حجت بر حلیت داشته باشیم، خواه این حجت اصل استصحاب باشد، یا بینه و اماره باشد یا چیز دیگر، یعنی همین مقداری که این آدم برای نزدیکی با این زن حجت داشته باشد کافی است، اگر حجت دارد که نزدیکی جایز است، بعداً این حجت خلاف واقع دربیاید معذور است، و طی به شبهه به این آسانی نیست که بگوییم احتمال هم کافی است، چرا؟

چون اصل در اعراض حرمت است، کراراً گفته ام که بعضی از موضوعات یک احکام طبیعی دارد، طبیعت اعراض هم حرمت است و اگر کسی بخواهد این حرمت را بشکند، باید در پیشگاه خدا حجتی داشته باشد، دیگر فرق نمی کند که حجت اصل استصحاب باشد یا چیز دیگر، مثلاً این زن قبلاً شوهر نداشت، پس حالا هم شوهر ندارد، یا بینه قائم شد که این زن فاقد شوهر است، با هم به بینه عمل می کنیم.

بنابراین، نه میزان احتمال است و نه میزان ظن و قطع است، بلکه میزان داشتن حجت بر حلیت است، باید ما بر حلیت حجت داشته باشیم، از اینجا معلوم می شود که جاهل معذور است، خواه جاهل به موضوع باشد یا جاهل به حکم.

البته بنابراین که جاهل به در این گونه موارد معذور است، بعضی از جاها جهل به حکم ممکن است عذر نباشد، مثلاً زنی در عده است، جاهل به حکم است، آیا می توانیم بگوییم معذور است؟

ص: ۳۶۹

امام صادق علیه السلام می فرماید نمی توانیم بگوییم که معذور است چون زنان جاهلیت هم می دانستند که زن را در عده نمی شود گرفت، تا چه رسد به جهان اسلام، جهل به موضوع آسان است، اما جهل به حکم را باید حساب کنیم که آیا قابلیت جهل را دارد یا نه؟

و الأولى أن يقال بآئه الوطاء الذي ليس بمستحق مع استناده إلى حجه شرعيه - همین مقدار که حجت داشته باشد - سواء أكانت الحجه هي الأصل كما إذا كانت اثره الحرام غير محصوره - در یک شهری زندگی می کند که هزارتا زن دارد، یقین دارد که ده تایی از اینها در عده به سر می برند، این سبب نمی شود که نهصد و نود زن دیگر برای من حرام باشد، اگر دائره غیر محصوره است، آنجا این علم اجمالی برای ما حجت نیست، حتی اگر من ازدواج کنم و بعداً معلوم بشود که این زن یکی از آن ده تاست، معذورم، یا استصحاب عدم زوجیت می کنیم - او کان غیره (الأصل)، كما إذا عول على إخبار المرأة بعدم الزوج، و كانت ثقه أو أفاد الإطمئنان، أو انقضاء العده به شرط اینکه اطمینان حاصل بشود - أو شهادة العدلین بطلاق الزوج أو موته، أو كان قاطعاً بالحلیه جهلاً، و نحو ذلك.

در هر حال باید حجت داشته باشد.

از این بیانات معلوم شد که ما تعریف ثلاثه را قبول نداریم، بلکه معتدیم که طرف باید حجتی بر عمل داشته باشد، منتها فرق نمی کند که حجتش چه باشد، استصحاب باشد، شبهه ی غیر محصوره باشد یا اخبار زن باشد و روایت هم داریم که اخبار زن هم حجت است، البته به شرط این که مفید اطمینان باشد.

آنچه را که من گفتم، روایت هم بر آن گواهی می دهد، من گفتم در این وطی و نزدیکی حجت داشته باشد هر چند حجتش استصحاب و اصل برائت باشد، من از کجا این قول چهارم را استفاده کردم؟

من این قول را از صحیحہ یزید کناسی استفاده کردم: و التي جاء فيها: قلت: فإن كانت تعلم أنّ عليها العدة و لا تدرى كم هي؟

فقال: «إذا علمت أنّ عليها العدة لزمتهما الحجّة فتسأل حتى تعلم» الوسائل: ج ۱۸، الباب ۲۷ من أبواب حدّ الزنا.

زن می داند که عده دارد، ولی نمی داند عده اش چهل و پنج روز است یا سه ماه، یا بیشتر؟ فقال: «إذا علمت أنّ عليها العدة لزمتهما الحجّة فتسأل حتى تعلم».

یعنی وقتی نمی داند، باید پرسد، من از این جمله استفاده کلی کردم، معلوم می شود که میزان داشتن حجت است، حضرت می فرماید این زن معذور نیست، چرا؟ چون حتی زنان جاهلیت هم می دانند که سه ماه عده دارند یا در عده ی وفات یکسال است، عده وفات در زمان جاهلت یکسال بوده است، چطور شده است یک زن مسلمان که در میان مسلمان است نمی داند که چه مقدار عده دارد، یعنی احتمالش منجز است، از جاهایی که احتمالش منجز است یکی همین جاست.

فهذه الجملة تعطى ضابطه كليّة في باب العذر و هو لزوم وجود الحجّة في ارتكاب العمل مطلقاً، بل يستفاد من هذه الرواية أنّه لا يوجد في أمثال هذه المسائل جاهل بالحكم بين المسلمين، فقد جاء فيها: قلت: رأيت إن كان ذلك بجهالة زن نمی دانست که عده اش چه مقدار است، عده اش تمام نشده ازدواج کرد-، قال فقال: ما من امرأة اليوم من نساء المسلمين إلّا و هي تعلم أنّ عليها عده في طلاق أو موت و لقد كنّ نساء الجاهلية يعرفن ذلك، فإذا كان لزوم العدة من الواضحات فحرمه الزنا أوضح».

حال که اصل قاعده را خواندیم، لازم است که به دنبالش چند فرعی را هم متذکر شویم.

به بیان دیگر می‌خواهیم این قاعده را بر فروعی تطبیق کنیم:

۱- لو عقد علی امرأه محرّمه کزوجه الولد و الأب و المرضعه جاهلاً بالموضوع فوطئها سقط عنه الحدّ، و أمّا لو کان جاهلاً بالحکم فهو لیس بمعذور حسب صحیحہ زید الکناسی، لأنّ هذه المسألة يعرفها عامّة المسلمین.

مثلاً- پدری است که در هر استان یک خانه ای دارد، یعنی در هر استانی برای خودش همسری دارد بدون اینکه فرزندانش بدانند که بابایش چند زن دارد، روزی و روزگاری پسرش در یکی از استان ها رفت و در همانجا با زنی ازدواج کرد، بعداً معلوم شد که این زن همسر پدرش بوده است، در زمان سابق چون زندگی، زندگی عشائری بود، در زندگی عشائری، این فروع پیش می‌آمد، آیا این آدم معذور است یا نه، چون جاهل به موضوع است؟ معذور است، چرا؟ چون استصحاب دارد، یعنی این زن سابقاً شوهر نداشت، پس حالا هم شوهر ندارد، یا از خود زن سوال کرد که شوهر داری یا نه؟ زن بگوید شوهر ندارم.

یا ممکن است پدر مرده باشد، باید این آدم در آنجا یک اصلی داشته باشد، اصلش چیه، که این آدم با زن بابابش، یا پدر با زن فرزندش یا با مرضعه اش از دواج کرده، جهل به موضوع است، باید یک حجتی داشته باشد.

لو عقد علی امرأه محرّمه کزوجه الولد و الأب و المرضعه جاهلاً بالموضوع فوطئها سقط عنه الحدّ.

حالا- یک اصلی دارد، مثلاً روزی بود که این زن برای من محرم نبود، شک دارم که آیا محرم شده یا نه، یعنی زن بابا، یا زن پسر یا مرضعه من شده یا نه؟ در همه ی اینها یک اصل عدم جاری می‌کنیم.

اما اگر جهل ما از قبیل جهل به حکم است، یعنی می داند که این «زن» همسر بابایش یا زن پسرش یا مرضعه اش است، متتها حکم را نمی داند، یعنی نمی داند که زن بابا، یا زن پسر یا مرضعه حرام است، آیا در جهل به حکم معذور است یا معذور نیست؟ معذور نیست، چرا؟ چون روایت یزید کناسی گفت حتی در زمان جاهلیت هم مردم می دانستند که زن بابا بر پسر، یا زن پسر بر بابا یا مرضعه برانسان حرام است، جهل به «حکم» حرمت آور است، اما جهل به موضوع حرمت آور نیست.

و أما لو كان جاهلاً بالحكم فهو ليس بمعذور حسب صحيحه زيد الكناسي، لأنّ هذه المسألة يعرفها عامّة المسلمين.

۲- من وجد علی فراشه امرأه فاعتقد أنّها زوجته، فوطئها، سقط الحدّ عن الطرفين زیرا فراش اماره است که این زن خودش است نه اجنبیه و محرّمه، خانه خودش است، اما اینکه یک زن دیگر اشتبهاً در خیمه ی او آمده، هردو معذور هستند سقط الحدّ عن الطرفين، و إن كان من أحد الطرفين یعنی مرد اشتبا کرده زن، یعنی زن می داند که این مرد همسرش نیست و در عین حال تن به نزدیکی داده است سقط عنه، و ذلك لأنّ ثبوت الحدّ علی كلّ من الرّجل و المرأه فرع عدم المعذوريه، فالمشتمه معذور دون غيره. اینجا اماره و حجت، فراش است.

۳- لو تشبّهت امرأه بزوجه رجل فوطئها فعليها الحدّ دونه لما مرّ من أنّ ثبوت الحدّ علی كلّ من الرّجل و المرأه فرع عدم المعذوريه فالمشتمه معذور دون غيره.

مثلاً زن قیافه سازی کرد و خودش را شبیه زن دیگری درست کرد به گونه ای که مرد تشخیص نداد که او زن خودش نیست فلذا با او نزدیکی کرد، در اینجا حد فقط از مرد ساقط است نه از زن.

عن أبي روح: «أنَّ امرأة تشبَّهت بأمة لرجل و ذلك ليلاً- فواقعها و هو يرى أنَّها جاريتها، فرفع إلى عمر، فأرسل إلى علي عليه السلام فقال: اضرب الرجل حدًّا في السرِّ، و اضرب المرأة حدًّا في العلانية» الوسائل: ج ١٨، الباب ٣٨ من أبواب حدِّ الزنا، الحديث ١.

یعنی زنی خودش را به شکل کنیز مردی در آورد و این کار در شب صورت گرفت، مرد هم به خیال اینکه کنیزش است با او نزدیکی کرد، این قضیه را به عمر رساندند و او کسی را دنبال حضرت علی علیه السلام فرستاد، حضرت فرمود مرد را در زیر زمین ببرند و در آنجا بر او حد جاری کنند، ولی زن را باید جلو چشم مردم حد بزنند، و حال آنکه از نظر ما باید حضرت مرد را رها می کرد و زن را شلاق می زد، ولی حضرت این کار را نکرد، چرا؟ مشکلات روایات همین است، انسان باید روایت شناس باشد و قدرت فهم روایت را داشته باشد، تا بتواند روایت را معنا کند.

«فرفع إلى عمر، فأرسل إلى علي عليه السلام فقال: اضرب الرجل حدًّا في السرِّ، و اضرب المرأة حدًّا في العلانية»

این روایت را یا باید رها و ترک کنیم یا توجیه و تاویل کنیم؟

احتمال تأویلش است، مرحوم محقق در حله زندگی می کرد و در سال ٦٧٦ فوت کرده، ایشان می گوید من از استاتیدم شنیدم- در زمان علامه که پسر خواهر محقق است، چهار صد مجتهد در خود حله بوده است.- علت اینکه حضرت فرمود این مرد را ببرید و سرّاً حد بزنید، این جنبه ی مصلحتی داشته، تا مردم مسئله را آسان تلقی نکنند، یعنی هر زنی را به احتمال اینکه ممکن است این جاریه ی خودم باشد با او نزدیکی کنند، بنابراین، این جنبه ی مصلحتی داشته، فلذا فرمود او را ببرید زیر زمین و مخفیانه حد بزنید، تا مردم فکر کنند که او یک شلاق حسابی خورده و حال آنکه هم شلاق حسابی نخورده است.

ففي نكت النهايه: سمعت من بعض فقهاءنا أنه أراد ايهام الحاضرين الأمر بإقامه الحدّ على الرجل سرّاً، و لم يقم الحدّ عليه استصلاحاً و حسماً للمادّه لئلا يتخذ الجاهل، الشبهه عذراً.

تمّ الكلام في تعريف الوطىء بالشبهه، و مدرک ما هم روايت يزيد کناسی بود.

نکته ی قابل توجه

در مکاسب شیخ انصاری است که مردی خدمت امام صادق علیه السلام رسید و گفت: من دابه ی کسی را کرایه کرده بودم، ولی از مقداری که او را برای آن کرایه کرده بودم تخطی نمودم. مثلاً قرار بود که ده فرسخ راه بروم و سپس بر گردم، ولی من به جای ده فرسخ، بیست فرسخ رفتم، از این رو طرف از من کرایه بیشتری خواست، مسئله را پیش ابوحنیفه بردیم، او حکم کرد که نباید کرایه بدهی، چون تو غاصبی و غاصب نباید کرایه بدهد، چرا؟ چون «الخراج بالضمنان»، یعنی چون شما ضامن اسب شدی، درآمد مال شماست، معنای این سخن این است اگر کسی اتومبیل افراد را غصب کند، تا هر جا که او را برد، نباید یک قران هم به صاحب ماشین بدهد، چون «الخراج بالضمنان»، و حال آنکه هیچ عاقلی این را نمی پذیرد.

می گوید من خدمت امام صادق علیه السلام رفتم و این مسئله را مطرح کردم و فتوای ابوحنیفه را برای حضرت نقل کردم، حضرت خیلی متاثر شد و فرمود این گونه فتواها سبب می شود که آسمان برکاتش خودش را نازل نکند و زمین هم برکات خودش را نرویانند، ابوحنیفه عین همین فتوا را در زنا دارد، و این فتوا یک عیبی است در پیشانی احناف، منتها به شرط اینکه این فتوا مال ابوحنیفه باشد، کسانی که رقیب ابوحنیفه هستند مانند مالکی ها و شافعی ها، خیلی در اینجا اسب دوانی کرده اند و علیه ابوحنیفه شعار می دهند، و آن این است که اگر انسان زنی را برای زنا اجاره کند، این حد ندارد، چرا؟ چون وطی به شبهه است، اجاره کرده و خیال کرده که با اجاره، منفعت همه چیز مال او می شود، و حال آنکه این مسئله یک مسئله ای است بر خلاف تمام قواعد اسلام، چون زن قابل اجاره نیست، اجاره کند برای «زنا» نه برای نکاح، می گوید چون اجاره است، پس این «وطی» از قبیل وطی به شبهه است، خیال کرده که اجاره خودش محدّد است.

ص: ۳۷۵

و من الغرائب ما نقله الشيخ عن أبي حنيفة، -عين همين فتوا را في كتاب الحدود -، حيث قال: إذا عقد النكاح على ذات محرّم له، كأُمّه و بنته و خالته و عمّته من نسب أو رضاع أو أمراه ابنه أو أبيه أو تزوج بخامسه أو أمراه لها زوج و وطئها أو وطئ امرأه بعد أن بانّت باللعان أو بالطلاق مع العلم بالتحريم فعليه القتل في وطء ذات محرّم، و الحدّ في وطئ الأجنبيّه و به قال الشافعي إلّا أنّه لم يفصل و قال: وقال أبو حنيفة: لا حدّ في شيء من هذا حتى قال لو استأجر امرأه ليزني بها فزني بها لا حدّ عليه، فإن استأجرها للخدمه فوطئها فعليه الحدّ» الخلاف: ٥/٣٨٦.

اگر زنی را فقط برای زنا اجاره کند، این دیگر حد ندارد، بله! اگر او را برای خدمت در خانه اجاره کرده باشد، آن حد دارد.

و نقل ابن رشد ما نقله الشيخ عن أبي حنيفة حيث قال: و منها ما يراه أبوحنيفه من درأ الحدّ عن واطئ المستأجر، و الجمهور على خلاف ذلك، و قوله في ذلك ضعيف و مرغوب عنه و كأنه رأى أنّ هذه المنفعه أشبهت سائر المنافع التي استأجرها عليها فدخلت الشبهه و أشبه نكاح المتعه «بدايه المجتهد: ٢/٤٢٥.

چرا آن اولی ها را تجویز کرده؟ آخری معلوم است، چون آخری می گوید من اجیر کردم، این وطی به شبهه است، چون خیال کرده که اگر اجیر کرد، حتی این منافعش هم مال او است، اولی ها چه شبهه ای دارد؟ اولی را بگویند جاهل به حکم بوده است، چون اگر عالم به حکم و موضوع باشد، قطعاً ابوحنیفه نمی تواند این را بگوید. در آخری باز یک مستمکی دارد، که من اجیر کردم، این در حقیقت وطی به شبهه است، ولی بقیه چطور؟ بقیه را یا باید حمل بر جاهل به حکم کنیم که مسلماً معذور نیست، چرا؟ چون امام صادق علیه السلام فرمود: این مسائل را زنان جاهلیت می دانستند تا چه رسد به زنان مسلمانان.

بنابراین، برای ما معلوم نیست که چرا ابوحنیفه اولی ها را هم می گوید حد ندارد، آخری را هم شیخ نقل کرده و هم ابن رشد، اما اینکه چرا اولی ها حد ندارد؟ ناچاریم که بگوییم جهل به حکم دارند و در حقیقت جاهل به حکم معذور هستند.

شرائط احسان کتاب الحدود

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: شرائط احسان

یکی از شرائط جریان حد رجم، احسان است، احسان در لغت عرب به معنای حفظ است، البته هر احصانی شرط هر حدی نیست، اگر جلد کنند هرچند مجرد باشد، اشکالی ندارد، اما اگر بخواهند رجم کنند، حتماً باید زن و مرد محصن و محصنه باشند.

احسان از نظر لغت

احسان در لغت عرب به معنای حفظ است، قرآن کریم می فرماید: «و ظنوا أنهم مانعتهم حصونهم من الله» الحشر: ۱۴، به قلعه ها حصن می گفتند، چون قلعه ها انسان را از شر دشمن حفظ می کردند.

در آیه دیگر می فرماید: «لا یقاتلونکم جمیعاً إلاً فی قری محصیه» یعنی یک دژ های که محصن هستند و به این زودی نمی شود آنجا را فتح کرد.

پس حصن در حقیقت به معنای حفظ است و قلعه را هم می گویند حصن و حصون، بخاطر این است که انسان را حفظ می کند، ولی مقصود در اینجا این است که اگر زن یا مرد دارای همسر باشند و ازدواج کرده باشند، همسر به منزله ی حصن است که زن و مرد را از ارتکاب معاصی حفظ می کند، و اگر با داشتن حصن و همسر، مرتکب عمل خلاف عفت با غیر همسر بشوند، عقاب آنان دو چندان می شود و مستحق رجم می شوند.

تا اینجا ما کلمه ی احسان و حصن را از نظر لغت معنا کردیم، اینک سراغ شرائط محصن و محصنه می رویم، کسانی که مشمول رجم هستند، ابتداء نمی شود آنان را رجم کرد، بلکه باید دارای شرائطی باشند و اسلام این شرائط را زیاد کرده تا به این آسانی حد ثابت نشود، مگر اینکه مبان و روشن گردد.

ص: ۳۷۷

امروزه اگر شما ملاحظه کنید، شرائط را خیلی زیاد کرده اند تا اقل مراتب و اقل مصداق پیدا کند، حتی اگر زنی است محصنه و باید رجم بشود، فرض کنید که او را در یک گودال تا کمر دفن کردند، اما او توانست خودش را از آن محل بیرون بکشد و فرار کند، دیگر حد از او ساقط می شود، تمام اینها برای این است که از نظر ثبوت به اقل مراتب برسد.

اینک ما شرائط را یکی پس از دیگری می خوانیم، نخست احسان رجل را مورد بحث قرار می دهیم و سپس احسان مرأه را،

چون احصان رجل به گونه ای است و احصان زن به گونه ی دیگر، یعنی بگویند این مرد محصن است و دارای حصن و قلعه است که می تواند او را از گناه حفظ کند، مع الوصف اگر دنبال گناه رفت، معلوم می شود که خیلی آدم جری است در درجه ی اول عبارات علما را بخوانیم:

عبارت شیخ طوسی

قال الشيخ: ليس من شرط احصان الرجم الإسلام.

اولین شرطی که می کنیم شرط نفی است نه شرط اثبات، شرایط اثبات را بعداً می خوانیم، آیا اسلام شرط است یا نه؟ مردی که باید رجم بشود، آیا شرطش اسلام است یا اگر فرد کتابی هم مرتکب چنین گناهی بشود او نیز رجم خواهد شد، اسلام شرط است یا نه؟

دیدگاه اهل سنت

البتة اکثریت یا اقلیت اهل سنت گفته اند این قانون مال مسلمانان است نه مال اهل کتاب.

دیدگاه فقهای امامیه

ولی از نظر ما این قانون عام است، یعنی هم مسلمان را شامل است و هم کتابی را، به دلیل اینکه در زمان پیغمبر اکرم یک زن یهودی و مردی یهودی مرتکب چنین گناهی شده بودند، فلذا خدمت پیغمبر اکرم آمدند، حضرت آنان را رجم کرد، حتی این قانون در تورات هم است.

ص: ۳۷۸

بنابراین، از نظر ما اسلام شرط نیست، بلکه هر مکلفی خواه مسلمان باشد یا کتابی اگر در شرائط خاصی زنا بکند، مشمول قانون رجم می شود.

قال الشيخ: ليس من شرط احصان الرجم الإسلام كلمة ي اسلام، اسم ليس است-، بل شرطه الحرّيه و البلوغ و كمال العقل والوطئ في نكاح صحيح يعني قبلاً زن داشته باشد و يا ملك يمين،- فإذا وجدت هذه الشرائط فقد أحسن احصان رجم، و هكذا إذا وطأ المسلم أمراًه الكافره يعني زن مسيحي یا زن يهودی داشته باشد، مع الوصف اگر برود زنا کند، محصن است چون در احصان شرط اسلام لازم نیست نه در مرد و نه در زن، - فقد احصنا،- یعنی این دو نفر توانستند خودشان را از گناه حفظ کنند، چرا؟ چون راه حلالی دارند- و به قال الشافعي «الخلافة: ٤٠٢//٥، كتاب الحدود، المسأله ٤٦.

عبارت محقق حلی

کلام محقق حلی

و قال المحقق: لا- يثبت الإحصان الذي يجب معه الرجم حتى يكون الواطئ بالغاً حرّاً و يطأ في فرج مملوك بالعقد الدائم أو الرق يغدو و يروح يغدو و يروح، یعنی خواه صبح سراغش برود یا عصر، مانعی سر راهش وجود ندارد، یعنی هر گاه بخواهد در اختیارش است، کلمه ی يغدو، صبح را می گویند و «یروح» عصر را، کنایه از این است که هر وقت بخواهد مسئله ی جنسی را مطرح کند، در اختیارش خواهد بود و مانعی سر راهش نیست-

دلیل بر عدم شرطیت اسلام در احصان

و قبل الدخول في تبیین الشروط اللازمه نشیر إلى ما ذكره الشيخ من عدم شرطيه الإسلام في الإحصان و قد اختلف فيه فقهاء السنه، فشرط مالك و أبوحنيفه و لم يشترطه الشافعي - شافعي با ما موافق است- و استدل الشافعي بحديث متفق عليه من أن النبي صَلَّى الله عليه و آله رجم اليهودي و اليهوديه اللذين زنيا إذ رفع إليه اليهود، قال تعالى: «و إن حكمت فاحكم بينهم بالقسط» بدایه المجتهد: ٢/٤٠٧.

ص: ٣٧٩

زن و مرد یهودی عمل خلاف عفت را انجام داده بودند و حال آنکه هم زن دارای شوهر بود و هم شوهر دارای زن، مع الوصف مرتکب زنا شده بودند، آمدند پیش احبار، احبار می خواستند از این مسئله چشم پوشی کنند، بالأخره بنا شد که پیش پیغمبر اکرم بروند، خداوند می فرماید پیش شما آمده اند «و عندهم التورات»، یعنی در تورات حکمش آمده «و إن حکمت فاحکم بینهم بالقسط».

حضرت هردو نفر شان را رجم کرد، این دلیل شافعی بود.

و استدلال الشيخ الطوسی علی عدم الإشتراط بما رواه ابن المسيّب عن أبي جویزه أنّ یهودیین أقرّوا عند رسول الله صلّى الله علیه و آله و سلم بالزنا و كان قد أحصنا، فرجمهما و هذا صریح فی الرجم و الإحصان» الخلاف: ۵/۴۰۳.

بنابراین، ما دلیل بر شرطیت اسلام نداریم، مسلمان اگر زنش کافره باشد، یا زن مسلمان اگر شوهرش کافر باشد بنابراینکه نکاح آنان درست است، این کافی در احصان است و شافعی هم با ما موافق است و مخالف فقط ابوحنیفه و مالک است، و عمل پیغمبر اکرم هم دلیل است، البته فعلاً این مسئله برای ما مطرح نیست.

شرائط احصان

۱: العقل

البته اولی شرط نبود بلکه نفی الشرط بود، یعنی اسلام شرط نیست، ولی اکنون می خواهیم شرائط وجودی را بخوانیم، یکی از شرائط احصان عقل است، همان گونه که مستحضر هستید در اوائل که می خواستیم شرط زنا را بخواندیم، گفتیم عقل شرط است و باز گفتیم که نباید ما در هر بابی شرطیت عقل را مطرح کنیم، بلکه یکبار کافی است، یعنی وقتی گفتیم که: «التکالیف مشروطه بالعقل»، این در همه ی ابواب فقه کافی است و دیگر نیاز نیست که آن را در همه ی ابواب مطرح کنیم، اینجا هم از آن قبیل است، چون مجنون حکم ندارد، علاوه براین، وقتی در اقل و اضعف که زنا می کند مجرد است عقل شرط باشد، در عقوبت اشد به طریق اولی باید عقل شرط باشد.

ص: ۳۸۰

بنابراین، اگر مجنون یا مجنونه با وجود همسر، مرتکب زنا بشوند، گناهی ندارد و نمی‌توان بر آنان حد رجم جاری کرد، فلذا باید روایت ابان بن تغلب را تأویل کرد.

در آن روایت امام صادق علیه السلام فرمود فرق است بین مجنون و مجنونه، چون مجنون احساس لذت می‌کند و به همین جهت است که سراغ مجنونه می‌رود فلذا محکوم به حد است، اما مجنونه مورد انفعال است، یعنی مجنونه سراغ کسی نمی‌رود، بلکه سراغش می‌آیند، در حقیقت فرق نهاد بین مجنون و مجنونه.

ولی ما گفتیم این روایت معمول بهای اصحاب نیست فلذا باید این روایت را تاویل کرد، تاویلش این بود که لابد این مجنونی که حضرت مطرح می‌کند، بخشی از عقل را دارا بوده، یا لا اقل موقعی که عاقل بوده مرتکب زنا شده و حالا شده مجنون، در هر حال این روایت یک روایت معمول به نیست فلذا باید تاویل کرد، چون همان گونه که مرد احساس لذت می‌کند، زن نیز احساس لذت می‌کند، همان گونه که مرد سراغ این کار می‌رود، زن نیز سراغ این کار می‌رود و برای این کار جوانان را تحریک می‌کند.

بنابراین، فرقی بین مجنون و مجنونه نیست، حالا این روایت چه گونه بوده است؟ يرجع علمها إلیهم علیهم السلام، یا باید ارجاع کنیم یا تاویل کنیم، زیرا در دنیا نمی‌شود مجنون را مکلف به حد کنیم، این «قضایا قیاستها معها».

متن روایت ابان تغلب

ما رواه أبان بن تغلب قال أبو عبد الله عليه السلام: «إذا زنى المجنون أو المعتوه جلد مجهول از ثلاثی مجرد - الحدّ و إن كان محصناً رجم». قلت: و ما الفرق بين المجنون و المجنونه و المعتوه و المعتوهه؟ فقال: «المرأه إنّما تؤتى، و الرّجل يأتي، و إنّما يزني إذا عقل كيف يأتي اللّمذه، و أنّما المرأه أنّما تستكره و يفعل بها و هي لا تعقل ما يفعل بها». الوسائل: ۱۸ الباب ۲۱ من أبواب حد الزنا، الحديث ۲.

ص: ۳۸۱

باز در اینجا همان مسئله را تکرار کنید که ما نباید در همه جا این شرط را ذکر کنیم، بلکه یکبار کافی است، یعنی همین که گفتیم:

«رفع القلم عن الثلاثة، الصبی حتى یحتلم»، این در همه جا کافی است فلذا نباید در فقهای ما این شرط را در همه ی ابواب فقه تکرار کنند.

علاوه بر این، وقتی در حد ضعیف که همان صد شلاق باشد، بلوغ شرط شد، در رجم به طریق اولی شرط خواهد بود.

شرط سوم عبارت است از حریت، زیرا عبد و امه هر چند دارای همسر باشند، اگر مرتکب زنا بشوند، فقط شلاق می خورند نه اینکه آنان را رجم کنند، چرا؟ و این یکی از مظاهر انعطاف اسلام است، یعنی از آنجا که عبد و امه همیشه تحت بار و شدت و اوامر مولا- هستند، اسلام برای آنان تخفیفی قائل شده است فلذا حتی اگر گناه بزرگی را هم انجام بدهند، همان حد گناه صغیر را دارند و آنهم خمسین جلده است، همیشه غلام حدش نصف حد حر است و در اینجا علاوه بر اینکه رجم ندارد، نصف حد حر بر او جاری می شود و ما در این زمینه روایت هم داریم.

صحیح ابوبصیر یعنی المرادی، لا المرادی هر چند هر دو ثقه هستند- عن أبي عبد الله عليه السلام قال في العبد يتزوج الحرّه ثم يعتق فيصیب فاحشه، قال: فقال: لا رجم عليه- ممکن است سوال کنید که این حر است، چون می گوید «يعتق فيصیب فاحشه»؟

جوابش این است که تنها آزادی کافی نیست، بلکه باید دو مرتبه با زنی که گرفته است نزدیکی کند، تا نزدیکی نکند، عتق تنها کافی نیست، بله! اگر آزاد بشود و نزدیکی هم بکند، البته، اما فرض این است که اعتاق است ولی هنوز نزدیکی نکرده است- حتّی یواقع الحرّه بعد ما يعتق، قلت: فللحرّه خيار عليه إذا اعتق؟ قال لا، قد رضیت به و هو مملوك فیه علی نکاحه الأول»
الوسائل: ج ۱۸، الباب ۷ من أبواب حدّ الزنا، الحدیث ۵.

البته در این زمینه روایت دیگر هم داریم، ولی چون در عصر و زمان ما این مسئله موضوعیت ندارد فلذا بحث کردن از آن چندان فایده ندارد.

و فقدان الموضوع فی المجتمع الحالی یغیننا عن افاضه الکلام فیه.

۴: التمكن من الوطئ الصحيح،

یعنی صرف داشتن زن کافی نیست بلکه باید متمکن از وطی صحیح باشد، یعنی یا همسری داشته باشد یا کنیز مملوک، که هر وقت خواست دفع شهوت کند، راه برای او باز باشد، اما اگر زن داشته باشد ولی در اختیارش نباشد و دور از دسترس باشد، این فایده ندارد «چون یغدو و یروح» نیست، مثل اینکه خودش در آمریکاست، زنش در ایران. یا مرد در زندان است و زنش آزاد، اگر در زندان مرتکب گناه بشود، در اینجا محصن حساب نمی شود، چون وسیله ای که بتواند اطفاء شهوت کند در اختیار ندارد.

یشرط فی تحقق الاحصان أن تكون له زوجة دائمة قد دخل بها أو أمه كذلك و هو متمکن من وطئها متى شاء أو أراد، فلو كانت زوجته غائبة عنه بحيث لا يتمکن من الاستماع بها أو كان بها أو كان محبوساً فلا يتمکن من الخروج إليها، لم يترتب علیه حکم الاحصان و هذا الشرط ينحل یازن آمادگی دارد، اما شوهر زندانی است و نمی تواند از زندان بیرون بیاید - او کان محبوساً فلا يتمکن من الخروج إليها، لم يترتب علیه حکم الاحصان.

من این را تجزیه و تحلیل کردم به چند شرط، اینکه می گوید: «التمکن من الوطئ الصحيح» زن سالمی در اختیارش باشد که هر موقع بخواهد اطفای شهوت کند، امکانش باشد ولی مع الوصف اگر سراغ زنان فاسد ب رود، البته در اینجا گناه بیشتری کرده است و حدش هم رجم است، من این وطی صحیح را این گونه تجزیه و تحلیل کرده ام:

ص: ۳۸۳

۱: آن یکنون له زوجه دائمه، فلا تكفى زوجة العقد الموقت، یعنی زن موقت و صیغه ای کافی نیست.

پس اگر مردی که زن دائم ندارد، ولی زنی را صیغه کرده است، این کافی در احصان نیست، فلذا با وجود زن موقت و صیغه ای اگر برود زنا کند، این هرچند جلد دارد، ولی رجم ندارد، یعنی حدش رجم نیست، موقت کافی در احصان نیست، چرا؟ چون در موقت آن مسئله ی «یغدو و یروح» عملی نیست، زیرا زن دائم باید در خانه باشد و بدون اجازه شوهر حق بیرون رفتن از خانه را ندارد، ولی زن متعه ای این قید و بند را ندارد، بله! هر موقع شوهر بخواهد، او باید لبیک بگوید، اما «یغدو و یروح» نیست، فلذا بر او احصان صدق نمی کند

۲: أن تكون له أمه مملوكة، فلا تكفى الأمه المحللة.

باید دانست که انسان دو جور امه دارد:

الف: امه و کنیزی که او را خریده است، او مملوکه اش است.

ب: امه و کنیزی که محلله است نه مملوکه، یعنی «زن» امه و کنیز زید است، ولی زید در اختیار عمرو می گذارد که از او استفاده کند و بهره بگیرد، شرطش هم استبراء است، یعنی باید این زنی که محلله است استبراء بشود تا معلوم شود که از مولایش دارای فرزندی نیست و رحمش از این جهت پاک است، آنگاه او را در اختیار دیگری می گذارند.

باید دانست که «محلله» فقط در فقه ماست، ولی در فقه اهل سنت به این روشنی نیست، می فرماید باید حتماً مملوکه باشد که همیشه در اختیارش باشد، اما محلله این گونه نیست، «سریه» به مملوکه می گویند.

ص: ۳۸۴

ج: الوطئ قبل أن يزني، یعنی قبل از آنکه زنا بکند، با زنش یا با مملوکه خودش نزدیکی کرده باشد که در حقیقت در پیشگاه خدا عذری نداشته باشد.

د: تمکنه من الوطئ متى شاء، یعنی زندانی بودن در تحقق احصان کافی نیست.

ما این چهار شرط را یکی پس از دیگری بررسی می کنیم

أما كفايه الزوجه الدائمه فیدل عليه اطلاق صحيح إسماعيل بن جابر عن أبي جعفر قال قلت: ما المحصن رحمك الله؟ قال: «من كان له فرج يغدو عليه ويروح فهو محصن»، این تعبیر در روایت است و لذا جای شك نیست.

و ما رواه الكليني عن أبي بصير قال: «لا يكون محصنا حتى تكون عنده امرأه يغلق عليها بابه». و هو صريح في الدائم، یعنی در دائم است نه در منقطع، چون انسان در منقطع يك چنین حقی را ندارد.

و أما عدم كفايه المنقطعه فیدل على ذلك ما رواه إسحاق بن عمار قال: قلت لأبي إبراهيم: الرجل تكون له الجارية - مملوکه - أتحصنه؟ قال فقال: نعم، إنما هو على وجه الاستغناء، قال قلت: و المرأة المتعه؟ قال فقال: لا، إنما ذلك على الشيء الدائم؟

فلسفه اش همان است که گفتیم، چون در دائم و مملوکه در خانه را می بندد و کلید هم دستش است، هر موقع که بخواهد در را باز می کند و داخل می شود و حال آنکه در متعه يك چنین چیزی نیست.

و ما رواه الحفص البختری عن ذكره عن أبي عبد الله عليه السلام في الرجل يتزوج المتعه، أتحصنه؟ قال: لا، إنما ذلك على الشيء الدائم عنده».

و ما رواه عمر بن یزید عن أبی عبد الله فی حدیث قال: «لا یرجم الغائب عن أهله، و لا المملک الذی لم یین بأهله و لا صاحب المتعه»، مملک، یعنی «مالک»، کلمه ی «یین» - بفتح الیاء و سکون الباء و کسر النون- در لغت کنایه از عروسی و نزدیکی است، اگر گفتیم «بنی فلان»، یعنی نزدیکی کرد.

و أما کفایه الأمه المملوکه و عدم کفایه المحللہ فیدل علیه ما مرّ فی روایه إسحاق بن عمّار و روايته الأخری قال: «سألت أبا إبراهیم عن الرجل إذا زنی و عنده السریه و الأمه سریه و امه به یک معنا هستند- یطأها، تحصنه الأمه و تكون عنده؟ قال: نعم، إنّما ذلك لاینّ عنده ما یغنیه عن الزنا».

اما محلله کافی نیست، چرا؟ چون روایات ما کلمه ی سریه و مملوکه دارد نه محلله، یعنی محلله در روایات ما نیست و اصل در حد حرمت است إلا ما خرج بالدلیل. محلله این است که امه مال زید است، آن را به عمرو تحلیل می کند به شرط استبراء، این کافی نیست زیرا اصل در حد در حقیقت حرمت است إلا ما خرج بالدلیل.

و أما عدم کفایه الأمه المحللہ فلا ینّ الأصل فی باب الحدود و هو الاحتیاط خرج منه ما إذا تمکن من الزّوجه و الأمه المملوکه و بقیت المحللہ تحت المنع.

شرائط احسان کتاب الصلوه

Your browser does not support the audio tag

موضوع: شرائط احسان

همان گونه بیان گردید، بحث ما در باره احسان بود، احسان به معنا حفظ است، که این خودش بر دو قسم است، یعنی گاهی در باره احسان مرد سخن می گوئیم و گاهی در باره احسان زن، ولی فعلاً بحث ما در باره مرد است، به این معنا که مرد در چه در صورتی می شود محصن، تا اینکه عمل زشت او بشود زنای محصن، احسان برای خودش شرائطی دارد که بخشی از آن را بحث کردیم و باز اشاره می کنیم:

ص: ۳۸۶

۱- العقل،

۲- بلوغ،

۳- حرّیت، مملوک هر چند دارای زن هم باشد، اگر زن باشد، زنای او محصن شمرده نمی شود.

۴- التمکن من وطئ الصحیح

متمکن از وطئ صحیح باشد، یعنی در اختیارش باشد، البته این که ما تعبیر به «التمکن من وطئ الصحیح» کردیم، برای این است که همه موارد را شامل بشود چون اگر بگوییم: «زوجه»، این تعبیر «امه» را شامل نمی‌شود و اگر بگوییم «امه» حزه را شامل نمی‌شود فلذا برای اینکه هر دو را شامل بشود، می‌گوییم: «التمکن من وطئ الصحیح».

بعد گفتم این شرط چهارم به چند شرط دیگر منحل می‌شود:

الف: باید دارای زوجه باشد، زوجه هم باید دائم باشد نه منقطع، چون منقطع فایده ندارد، زیرا آن تمکنی که انسان در مورد زوجه دائم دارد، در منقطع و متعه ندارد، چون دائم حق ندارد که بدون اجازه شوهر بیرون برود، ولی زن منقطع بیرون رفتنش مقید به اجازه شوهر نیست.

ب: اگر زن ندارد، لا اقل امه و مملوکه داشته باشد که بتواند اطفاء شهوت بکند.

ج: «الوطئ قبل أن یزنی»، یعنی قبل از آنکه زنا بکند، باید با آن حلال نزدیکی کرده باشد.

د: هر موقع بخواهد از حلال بهره بگیرد، راه برای او باز باشد.

همه این چهار تا را تحت یک عنوان قرار دارد، یعنی «التمکن من الوطئ الصحیح» این عنوان هر چهار شرط را در بر می‌گیرد.

اما اینکه زوجه باید دائمه باشد، روایتش را در جلسه ی گذشته خواندیم که فرمود: عن أبي جعفر قال قلت: «ما المحصن رحمك الله؟ قال: «من كان له فرج يغدو عليه ويروح فهو محصن».

این فقط دائم را شامل است نه منقطع را، در حدیث دیگر فرمود: «لا یكون محصناً حتى تكون عنده امرأه یغلق علیها بابها».

این کار فقط در دائم متصور است نه در منقطع، یعنی در منقطع حق ندارد که در را بر روی او ببندد.

علاوه بر این، روایت داریم که منقطع کافی نیست.

عن إسحاق بن عمار قال: قلت لأبي إبراهيم: الرجل تكون له الجارية - مملوكة - أتحصنه؟ قال فقال: نعم، إنما هو على وجه الاستغناء، قال قلت: والمرأه المتعه؟ قال فقال: لا، إنما ذلك على الشيء الدائم؟

آیا امه و کنیز کافی در احصان است یا نه؟

مثلاً- شخص ازدواج نکرده، ولی دارای امه و کنیز است که هر وقت اراده کند به او دسترسی دارد، آیا این کافی در احصان است یا نه؟

دیدگاه اهل سنت

اهل سنت می گویند که داشتن امه و کنیز، سبب احصان انسان نمی شود تا چه رسد به محله.

قبلاً بیان شد که امه و کنیز بر دو قسم است، گاهی ملکی است که به آن می گویند: «مملوکه».

گاهی ملکی نیست، یعنی مال کس دیگری است، منتها برای این آدم تحلیل کرده است، که آنها هم شرائطی دارد که استبراء بشود.

در محله ما نیز همانند اهل سنت قائل نیستیم، اما در مملوکه، ما قائل هستیم، ولی اهل سنت قائل نیستند، البته روایات ما هم در این زمینه متعارض هستند، بیشترین روایات این است که مملوکه کافی است، یعنی انسان اگر مملوکه و کنیز در اختیارش باشد، این کفایت در احصان می کند، البته محله کافی نیست، ولی اهل سنت مطلقاً می گویند کافی نیست، بلکه حتماً باید دارای زوجه باشد. روایات ما متعارض هستند، اکثر می گویند کافی است:

عن إسحاق بن عمار و روايته الأخرى قال: «سألت أبا إبراهيم عن الرجل إذا زنى و عنده السريه و الأمه سريه و امه به يك معنا هستند- يطأها، تحصنه الأمه و تكون عنده؟ قال : نعم، إنّما ذلك لأنّ عنده ما يغنيه عن الزنا».

حضرت در این حدیث مدلل می کند که چرا امه و کنیز کافی است؟ «لأنّ يغنيه من الزنا»، البته این روایت معارض هم دارد که خواهیم خواند.

اما اینکه امه ی محله کفایت نمی کند، چون راجع به آن روایت نداریم. زیرا کفایت دلیل می خواهد، «الحدود تدرأ بالشبهات»، یعنی شک می کنیم که آیا محله کافی است یا نه؟ وقتی دلیل بر کفایت نداشتیم، حد بر خلاف احتیاط است.

بنابراین، اصل این است که زوجه باشد، منتها مملوکه از این اصل خارج شده، ولی محله را چون دلیل نداریم کافی نیست، مگر اینکه کسی بگوید این حدیث: «تحصنه الأمه و تكون عنده؟ قال : نعم، إنّما ذلك لأنّ عنده ما يغنيه عن الزنا». هر دو قسم را شامل است.

ولی این ظاهراً مملوکه را شامل است نه محله را. زیرا مملوکه ملک انسان است، اما محله ملک انسان نیست، یعنی ملک دیگری است، منتها برای او تحلیل کرده است و در واقع حکم اجاره را دارد. وقتی اجاره تمام شد، کار هم تمام است.

علاوه براین، اگر ما شک هم بکنیم که آیا محله کافی در احصان است یا نه؟ اصل عدم کفایت است.

اما مملوکه روایاتش متعارض است، هر چند روایت اول کلمه ی مملوکه ندارد، اما علت شامل است

۱: محمّد بن یعقوب، عن أبي عليّ الأشعري (احمد بن ادریس) عن محمّد بن عبّد الجبّار عن صفوان (صفوان بن يحيى)، عن ابن سنان (عبد الله بن سنان)، عن اسماعيل بن جابر، عن أبي جعفر عليه السلام قال: قلت:

« ما المحصن رحمك الله؟ قال: من كان له فرج يغدو عليه و يروح فهو محصن » الوسائل: ج ١٨، الباب ٢ من أبواب حدّ الزنا، الحديث ١.

صبح و عصر امکان نزدیکی باشد، (یغدو، به صبح می گویند چنانچه یروح هم به معنای عصر است) این علت شامل هر دو هست، یعنی هم کنیز و مملوکه را و هم غیر آن را،

٢: و بالاسناد عن صفوان، عن إسحاق بن عمار، قال: سألت أبا إبراهيم عليه السلام: «عن الزجل إذا هو زنى و عنده السريه و الأمه يطأها تحصنه الأمه و تكون عنده؟ فقال: نعم، إنما ذلك لأنّ عنده ما يغنيه عن الزنا، قلت: فان كانت عنده أمه زعم أنّه لا يطأها؟ فقال لا يصدّق، الخ.؟ الوسائل: ج ١٨، الباب ٢ من أبواب حدّ الزنا، الحديث ٢.

باز در این زمینه روایات دیگر داریم که از خواندن آنها خود داری می کنیم.

ولی یک روایت مخالف هم در همین باب داریم، یعنی روایت نهم این باب مخالف نظر ماست.

و باسناده عن محمد بن أحمد بن يحيى (صاحب نوادر الحكمة، یعنی محمد بن أحمد بن يحيى عمران اشعری، متوفای حدود ٢٩٣) عن أحمد بن محمد (احمد بن محمد بن عیسی) عن الحسن بن محبوب (متوفای ٢٢٤) عن العلاء، (راویه محمد بن مسلم) عن محمد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام:

« فى العدى يأتى وليده امرأته بغير إذنها - على الظاهر كلمة ي «وليدة» در اینجا به معنای مملوکه و کنیز است، از این جهت به کنیز ولیده می گویند که کارش بچه ساختن است -، عليه مثل ما على الزانى يجلد مائه جلده، - اینجا باید طبق قاعد رجم بشود، چون در عین حالی که زن دارد، با کنیز زنش هم زنا کرده و باید رجم بشود، ولی حضرت می فرماید رجم ندارد بلکه او را صد تازیانه می زنند، ناچاریم که او را تاویل کنیم و بگوییم هنوز با زنش آمیزش نکرده است فلذا رجم نمی شود - قال: و لا يرجم إن زنى بيهودية أو نصرانية أو أمه، فان فجر بامرأه حرّه و له امرأه حرّه فانّ عليه الرجم - شاهد اینجاست که می فرماید اگر با زن حره ای نزدیکی کرد، در حالی که زن حره در اختیارش است، حکمش رجم است، معلوم می شود که اگر زن حره ای در اختیارش نیست، بلکه کنیز در اختیارش است، کافی نیست - وقال: و كما لا تحصنه الأمه و اليهوديه و النصرانية إن زنى بحرّه، كذلك لا - يكون عليه حدّ المحصن إن زنى بيهودية أو نصرانية أو أمه و تحته حرّه » الوسائل: ج ١٨، الباب ٢ من أبواب حدّ الزنا، الحديث ٩.

شاهد در جمله ی «فان فجر بامرأه حرّه و له امرأه حرّه فانّ عليه الرّجم» است، قید می کند به «امرأه حرّه».

البته این روایت معرض عنهای اصحاب است و کسی به آن عمل نکرده است، ذیلش هم مشکل دارد، چون می فرماید: «و کما لا تحصنه الأمه و الیهودیه و النّصرانیه إن زنی بحرّه، كذلك لا یكون علیه حدّ المحصن إن زنی بیهودیه أو نصرانیه أو أمه و تحته حرّه»، زیرا ما اسلام را شرط نکردیم، فرض کنید هر دو نفر کافر بودند «فأسلم الزوج» و مرد مسلمان شد در حالی که زنش هنوز یهودیه یا نصرانیه است، ولی رفت زنا کرد، این محصن است، چون اسلام را شرط نکردیم. یا اگر زن مسلمان با اهل کتاب از دواج کرد، آنهم کافی نیست. این بخش را در احصان مرأه خواهیم خواند،

علی ای حال این روایت معرض عنهای اصحاب است، چون روایاتی که می گوید کنیز هم کافی است اکثر عدداً است، علاوه بر اکثر عدداً، روایاتی که می گوید کافی است مدلل هستند، همیشه اگر دو روایت با همدیگر تعارض کردند که یکی از آنها مدلل بود، مدلل بر غیر مدلل مقدم است، مدلل کدام بود؟ آن روایتی که گفت: «فانّ فیہ ما یغنیه»، تعلیل کرد و «تعلیل» سبب می شود که بر غیر خودش مقدم بشود.

قبلاً گفتیم که از شرائط احصان عبارت است از: «التمکن من وطئ الصحیح»، وطی صحیح را به چند چیز تجزیه و تحلیل کردیم:

الف: أن تكون له زوجة دائمه، فلا تكفی زوجة الععد المؤقت.

ب: أن تكون له أمه مملوكة، فلا تكفی المحلله.

این دو تا شرط را خواندیم، باقی ماند دو شرط دیگر که عبارتند از:

ج: «الوطأ قبل أن يزني»، یعنی قبل از زنا با زوجه یا مملوکه ی خودش نزدیکی کرده باشد.

د: «تمکنه من الوطئ متى شاء»، یعنی متمکن از وطی باشد، به این معنا که هر وقت دلش خواست مانعی سر راهش نباشد.

اما اینکه قبل از زنا، باید زنش نزدیکی کرده باشد، در این زمینه روایت داریم:

۱: و بالاسناد (اسناد صدوق) عن یونس (یونس بن عبد الرحمان)، عن إسحاق بن عمار قال: قلت: لأبي إبراهيم عليه السلام «الرجل تكون له الجارية أتحصنه؟ قال: فقال: نعم، إنما هو على وجه الاستغناء، قال: قلت: و المرأة المتعه؟ قال: فقال: لا، إنما ذلك على الشيء الدائم، قال: قلت: فان زعم أنه لم يكن يطأها، قال: فقال: لا يصدق و إنما أوجب ذلك عليه لأنه يملكها» الوسائل: ج ۱۸، الباب ۲ من أبواب حد الزنا، الحديث ۵.

یعنی اگر گفت زن دارد، ولی هنوز نزدیکی نکرده است، حضرت می فرماید این حرف را نمی شود از او قبول کرد، معلوم می شود که اصل وطی شرط است فلذا از حضرت سوال می کند که اگر بگوید من هنوز آن حلال را وطی نکرده ام، آیا می شود از او قبول کرد یا نه؟

حضرت می فرماید: «لا يصدق و إنما أوجب ذلك عليه لأنه يملكها»

چون مگر می شود کسی زن داشته باشد، اما با او نزدیکی نکرده باشد، هر چند کلام مستقیم نیست، ولی معلوم می شود که اصل وطی شرط است، اینکه طرف می گوید من وطی نکرده ام، حضرت می فرماید این حرف از او پذیرفته نمی شود.

۲: محمّد بن یعقوب، عن أبي عليّ الأشعري (احمد بن ادریس) عن محمّد بن عبد الجبار عن صفوان (صفوان بن يحيى)، عن ابن سنان (عبد الله بن سنان)، عن اسماعيل بن جابر، عن أبي جعفر عليه السلام قال: قلت:

«ما المحصن رحمك الله؟ قال: من كان له فرج يغدو عليه و يروح فهو محصن» الوسائل: ج ۱۸، الباب ۲ من أبواب حدّ الزنا، الحديث ۱.

یعنی محصن کسی است که با زوجه اش رفت و آمد می کند، پس معلوم می شود که دخول شرط است.

بنابراین، مجرد داشتن زوجه کافی نیست بلکه علاوه بر داشتن زوجه، از او بهره گیری هم کرده باشد.

اما شرطیت تمکن، یعنی هم نزدیکی کرده باشد و هم توی مشتش باشد که هر وقت خواست مانعی نباشد، این هم روایت دارد:

و عنه عن محمد بن عیسی بن عبید (الیقظینی، از آل یقظین است) عن یونس، عن حریر (حریر بن عبد الله سجستانی) قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن المحصن، قال: فقال: «المدى يزني و عنده ما يغنيه» الوسائل: ج ۱۸، الباب ۲ من أبواب حدّ الزنا، الحديث ۴.

معلوم می شود که تمکن شرط است، حال بحث در این است که غائبه چطور است؟

صاحب وسائل در باب سوم از ابواب حد زنا، یک بابی دارد که عنوانش این است:

« عدم ثبوت الاحصان مع وجود الزوجه الغائبه، و لا الحاضره التي لا يقدر على الوصول اليها، فلا يجب الرجم.»

یعنی اولاً غائبه نباشد، ثانیاً به گونه ای هم نباشد که دسترسی به آن نداشته باشد، یعنی ممکن است غائبه نباشد و در عین حال دسترسی هم برایش ممکن نباشد، مثل اینکه عروسی نکرده و هنوز دختر در خانه پدرش به سر می برد و رسم هم نیست که در خانه پدر آن کارها انجام بگیرد.

ما اگر بخواهیم مسئله را روشن کنیم که مراد از تمکن چیه، ناچاریم که روایات را مطالعه کنیم تا بفهمیم که مراد از تمکن چیه؟ آیا ناشزه متمکن است یا نیست؟ آیا سفر کرده، متمکن است یا نه؟ سفر هم دور و نزدیک دارد، ما اگر بخواهیم تمام اینها را بفهمیم، باید از پیش خود چیزی نگوییم بلکه آنها را از لسان روایات بگیریم، لسان روایات هم بر دو قسم است، حضرات ما استثنا کرده اند، یعنی نیامده اند تمکن از وطی را هیچی کنند.

به بیان دیگر در روایات ما تمکن از وطی هیجی نشده، یعنی خوب توضیح داده نشده، بلکه حضرات استثنا کرده اند و ما از این استثنائات می توانیم یک قاعده کلی به دست بیاوریم، استثنائات عبارتند از:

الف: المغیب و المغیبه، روی محمد بن مسلم قال سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «المغیب و المغیبه لیس علیهما رجم إلا أن یكون الرّجل مع المرأه و المرأه مع الرّجل» الوسائل: ج ۱۸، الباب ۳ من أبواب حدّ الزنا، الحدیث ۱.

بجای اینکه حضرات تمکن را معنا کنند، استثنائات را بیان کرده اند، اگر ما استثنائات را جدا بگذاریم، بقیه تحت که تحت «مستثنی منه» جزء تمکن است.

ب: المحبوس، روی أبو عبيده عن أبي جعفر عليه السلام قال: قضی أمير المؤمنين عليه السلام- فی رجل محبوس فی السجن و له امرأه حرّه فی بیته فی المصر، و هو لا یصل إليها، فزنی فی الحدّ (ی نسخه: علیه الحدّ) و یدرأ عنه الرجم»

ج: المسافر: روی الحارث قال سألت أبا عبد الله عليه السلام: عن رجل له امرأه بالعراق، فأصاب فجوراً و هو فی الحجاز؟ فقال علیه السلام: «یضرب حدّ الزانی مائه جلده و لا یرجم»

ما باید از این استثنائات قاعده کلی به دست بیاوریم به گونه ای که بگویند حلال در اختیارش است، یعنی همین که عرفاً بگویند که حلال در دسترسش است کافی در احصان است.

اگر طرف زن دارد، اما حائض یا مریض است، نمی توانیم بگوییم محصن نیست، یعنی نمی توانیم قیاس کنیم.

بله! اگر مرضش ممتد است، باز یک راهی دارد که بگوییم محصن نیست، اما اگر زوجه اش حائض باشد، در اینجا نمی توانیم بگوییم که طرف محصن نیست، لا اقل این آدم از طریق دیگر می تواند دفع شهوت بکند.

بنابراین، حائض قطعاً محصن است، همچنین اگر زنش مریض است، باز محصن است، اما در بقیه میزان دسترس و عدم دسترس است خواه غائب باشد یا غیر غائب، میزان فقط دسترس و عدم دسترس است.

دو فرع دیگر را هم بخوانیم و آن این است که اگر غیر بالغ، عمل زنا را انجام داد، چون داریم بچه های که هنوز در حد بلوغ نرسیده اند، مسئله انتشار را دارند، یعنی توان عمل جنسی را دارند، ولی بعد از آنکه بالغ شد زنا کرد، آیا این کافی است؟ البته این غیر بالغ از آن غیر بالغ هایی است که ولی برایش زن گرفته است و دخول هم کرده است، بعداً «بلوغ و زنی»، آیا این کافی است؟

نه! چون شک داریم، بلکه همه اش در حالت بلوغ باشد، نه اینکه دخولش در حالت غیر بلوغ، زنایش در حالت بلوغ.

فرع دوم این است که مردی با زنی زنا کرد و حال آنکه مرد همسر هم دارد، ولی پیش قاضی می گوید این زنی که من با او نزدیکی کرده ام، زن دوم من است، آیا قولش قبول است یا نه؟

اهل سنت می گویند قولش قبول نیست، ولی از امیر المؤمنین که سوال کردند، حضرت فرمود قولش قبول است، چون اصل در مقام حدود، درأ الحد است، یعنی قاضی تا می تواند باید حد را ساقط کند مگر جایی که طرف چهار بار اقرار کند که نشود اقرارش را پس بگیرد، وقتی طرف می گوید زن من است، حرفش قبول است و بر مال لازم نیست که تفتیش کنیم.

بنابراین، اگر مردی (که زوجه دارد) با زن دیگری کرده است، شاهد می گوید این زنا است، ولی خودش می گوید زن من است، حرف او پذیرفته می شود نه حرف شاهد:

عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «إِنَّ عَلِيًّا عَلَيْهِ السَّلَامُ أَتَى بِامْرَأَةٍ مَعَ رَجُلٍ فَجَرَّ بِهَا، فَقَالَ: اسْتَكَرْهُنِي وَ اللَّهُ يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ، فَدَرَأَ عَنْهَا الْحَدَّ، وَ لَوْ سَأَلْتَهُ هَؤُلَاءِ (أَهْلَ سُنَّةٍ) عَنْ ذَلِكَ لَقَالُوا: «لَا تَصَدَّقْ ، وَ قَدْ وَ اللَّهِ فَعَلَهُ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ».

این چطور شاهد ما نحن فيه می شود؟ بخاطر استیناس، «و يمكن الإستيناس للحكم بما ورد في قبول قول المرأة بأنّها استكرها الرجل».

ما يَكُ استدلال درایم و يك استیناس، این استدلال نیست بلکه استیناس است، یعنی معلوم می شود به هر طریقی که ممکن است باید حد را از او دفع کرد، زن می گوید یا أمير المؤمنين مرا اکراه کرد، حضرت هم از او قبول کرد. یا اگر مرد می گوید من زوج او هستم، باید قبول کرد، البته این روایت مستقیماً دلالت نمی کند، اما بالدلاله الإلتزامیه (استیناس) دلالت می کند، یعنی گاهی در فقه استدلال داریم و گاهی استیناس، فقیه می تواند انس بگیرد.

« تم الكلام في احصان الرجل ».

شرائط احصان کتاب الحدود

Your browser does not support the audio tag

موضوع: شرائط احصان

سخن در مورد احصان مرأه است، باید دانست که رجم يك كیفر شدید است، از این رو اسلام شرائط آن را زیاد کرده است، شرائطی که در مورد رجل و مرد بود را بیان کردیم، باید دید که شرائط احصان در باره ی زن چیست؟

مسئلاً شرائطی که در مورد زن مطرح است غیر از شرائطی است که در مورد مرد مطرح می باشد هر چند در يك سلسله شرائط با همدیگر اشتراک دارند، شرائط مشترک شان بلوغ است، یعنی همان گونه که بلوغ در مرد شرط است در زن نیز شرط می باشد، این مسائل در فقه ما مکرر بیان شده است، یعنی هر کجا که می رسند و شرائط را بیان می کنند، بلوغ را نیز متذکر می شوند، شاید در فقه ما در موارد زیادی این شرائط طرح می گردد، ولی برای تکمیل بحث در هر موردی که شرائط را می گویند، دلیلش را هم در کنارش بیان می کنند، اما اینکه بلوغ شرط است، چون «رفع القلم عن الصبی» را داریم و این صبیّه را هم شامل است، یعنی صبی و صبیّه در این جهت با همدیگر فرق نمی کنند.

ص: ۳۹۶

شرط دوم کمال العقل است، در مرد محل اختلاف بود حتی يك روایت داشتیم که در مورد تجویز می کرد که اگر مجنون بشود، او را حد بزنند، ولی در زن اختلاف کلمه نیست، یعنی همه ی فقها می گویند که شرط اجرا حد و آنهم احصان این است که زن کمال عقل داشته باشد، اما اگر مجنون باشد یا عقلش کامل نباشد، یعنی نتواند خوب و بد را از هم تشخیص بدهد، حد از این زن ساقط است، مسئله، مسئله ی اختلافی نیست بلکه همه بر این قائل هستند، البته دلیل هم داریم که «رفع القلم عن الثلاثة المجنون حتی یفیک».

شرط سوم حریت است، زن اگر امه باشد و شوهر دار، چنانچه مرتکب زنا بشود، حد احصان بر او جاری نمی شود چون ملک دیگری است، هر چند گناه کرده است، اما اگر بخواهند او را رجم کنند، تصرف در ملک دیگری است، البته او را حد می زنند اما نه حد رجم، علاوه براین، روایت عجلی هم است، عن أبي عبد الله عليه السلام: «الأمه تزنی، قال تجلد نصف الحدّ کان لها زوج أو لم یکن، کان لها زوج»، یعنی خواه مقتضای زنایش رجم باشد یا نباشد، در هردو این آدم احصان ندارد، البته حد زنا را می زنند، در حد زنا، امه از بین نمی رود، فقط شلاق می خورد، اما در حد زنا، محصنه اعدام و رجم می شود و این تصرف در مال مردم است.

الرابع أن یكون لها زوج دائم، زن در صورتی محصنه می شود که شوهر دائم داشت باشد دخول هم صورت گرفته باشد، عین همان چیزی را که در شرائط مرد گفتیم، همین جمله در باره زن هم ینحل إلی شروط، یعنی شرط چهارم خودش منحل می شود به چند شرط:

ص: ۳۹۷

الف: شرطیه الزوج، باید زوج و همسر داشته باشد، دختر و بیوه، یعنی زنی که شوهر ندارد و اگر زنا کنند، حد زنا دارند که جلد باشد نه رجم، دلیلش هم صحیحه محمد بن مسلم است. الوسائل: ج ۱۸، الباب ۳ من أبواب حد الزنا، الحدیث ۱، و هكذا باب ۲۷ حدیث ۱.

محمد بن مسلم فی حدیث: «إلّا أن يكون الرجل مع المرأة و المرأة مع الرجل» الوسائل: ج ۱۸، الباب ۳ من أبواب حد الزنا، الحدیث ۱، و هكذا باب ۲۷ حدیث ۱.

یعنی هردو شرط است، همان گونه که مرد باید دارای همسر باشد زن هم باید دارای شوهر باشد، شرائط را تشدید می کند.

ب: کون الزواج دائمه، عین همین را در مرد داشتیم، یعنی مرد باید همسرش دائم باشد، زن هم باید همسرش دائم باشد، البته در این مورد حدیثی نداریم، در باره مرد حدیث داشتیم که باید همسر دائم داشته باشد نه موقت، ولی القای خصوصیت می شود کرد،

«قلت و المرأة المتعه؟ قال: لا، إنّما ذلك على الشيء الدائم». این هم جانب زوج را می گیرد و هم جانب زوجه را، یعنی هردو باید دائم باشد، پس اولاً همسر داشته باشد، همسر هم باید همسر دائم باشد، علاوه بر این دو، قبلاً این زن مورد بهره برداری قرار بگیرد، و الا- اگر شوهر دارد و هنوز عروسی نکرده و دخول بر او نشده، اگر کار زشتی انجام داد، مشمول زنا محصنه نمی شود بلکه موطئه باشد، در مرد نیز همین را گفتیم، روایت این است محمد بن مسلم سألته عن قول الله عزّ و جلّ: «فإذا أحصن»؟ قال: «أحصانهنّ أن يدخل بهنّ، قلت: فإن لم يدخل بهنّ، أما عليهنّ حدّ؟ قال: «بلى» الوسائل: ج ۵، الباب ۷ من أبواب حدّ الزنا، الحدیث ۴.

می گوید از حضرت در باره ی احصان زنان سوال کردم، فرمود احصان آنان این است که مورد وطی قرار گرفته باشند، آنگاه سوال کردم اگر به آنان دخول صورت نگرفته باشد، حد دارند؟ فرمود حد دارد، منتها نه حد رجم، بلکه حد زنا که شلاق باشد.

آیا اعمی بودن عذر است یا نه؟

آیا اعمی بودن عذر است یا نه، چون زن نمی بیند که این مردی که با او آمیزش می کند، همسرش است یا اجنبی؟

بعضی گفته اند که اعمی بودن عذر است، ولی علی الظاهر اعمی بودن عذر نیست خواه در ناحیه مرد و خواه در ناحیه ی زن، چون با لمس کردن و شنیدن صدایش می تواند درک کند و بفهمد.

بله! اگر بگوئید من نصف شب آمدم و مدتی هم در سفر بودم وارد بسترم شدم، دیدم زنی در آنجا خوابیده، خیال کردم که همسر خودم است، بعداً معلوم شد که همسرم نبوده، ممکن است در اینجا بگوئیم که رجم ندارد.

لو أدعت الشبهه كما لو وجد الأعمى المرأة فى فراشه - فيمكن قبول قوله فى الشبهه ...

هر چند بحث ما در احصان زن است، اما اینکه مرد را در اینجا آوردیم، برای این است که هر دو در این جهت یکسان هستند.

حكم المطلقه و المتوفى عنها زوجها

اگر زن مطلقه، یا شوهرش مرده باشد، مع الوصف عمل زنا را مرتکب بشود، آیا محصنه هست یا محصنه نیست؟

مطلقه بر دو قسم است: مطلقه رجعیه، رجعیه به حکم زوجه است حتی نگاهش هم اشکال ندارد مگر اینکه نگاهش حکم رجوع را داشته باشد.

بنابراین، اگر زوجه طلاقش از قبیل طلاق رجعی است و اگر با مرد اجنبی عمل زنا را مرتکب شد، زناى او زناى محصنه است.

بله! اگر طلاقش از قبیل طلاق بائن باشد مانند طلاق خلع و امثالش، شوهر از او جدا شده، مع الوصف اگر با مرد دیگر زنا کرد، این محصنه نیست چون شوهر ندارد، اما اگر طلاقش خلعی بوده، زن در بذلش برگشت، مرد هم به طلاقش برگشت، البته اگر برود کار زشت انجام بدهد، این محصنه است، چرا؟ چون آن وطی قبلی ممکن است کافی باشد، چون زوجیت جدید نیست، بلکه همان زوجیت سابق است.

بله! اگر طلاق بدهد و عده اش هم تمام بشود و بعد از دواج کند، ممکن است بگوییم وطی شرط است، اما در اینجا این گونه نیست، بلکه فقط موانع را برداشت، همان زوجیت سابق برگشت.

بنابراین، فرق بگذاریم بین مطلقه ی رجعیه و بین مطلقه ی بائن، رجعیه اگر زنا کند، زناى او محصنه محسوب می شود، اما اگر مطلقه ی بائن، زنا کند، زناى او، زناى محصنه حساب نمی شود.

المطلقة إمّا رجعیه أو بائنه، و الظاهر من روایه یزید الکناسی التفریق بینهما، فالمطلقة رجعیة زوجة، تترتب علیها آثار الزوجیه - یعنی اگر زنا کند، زناى او زناى محصنه محسوب می شود - دون البائن، روی یزید الکناسی قال: سألت أبا عبد الله (ع) عن امرأه تزوّجت فی عدّتها، فقال: «إن كانت تزوّجت فی عدّته طلاق لزوجها علیها الرجعه فإنّ علیها الرجم». الوسائل: ۱۸، الباب ۲۷ من أبواب حدّ الزنا، الحدیث ۳.

البته باید بگوییم که «تزوّجت فی عدّته»، دخول هم صورت گرفته است چون تنها عقد (بدون دخول) موجب رجم نمی شود هر چند حرمت می آرد. اگر زن معتده از روی علم و آگاهی با مردی عقد بخواند، حرمت ابدی می آورد، ولی در اینجا مسئله رجم در میان است، منتها به شرط اینکه آن مرد دخول کند، مسلماً دخولش زناست و موجب رجم می شود.

و أما الأرملة به فتح همزه، سکون راء و فتح میم، جمعش می شود: ارامیل، به زنان شوهر مرده می گویند: «ارمله»، کما اینکه در فارسی می گویند: بیوه زن- فقد اتفقت کلمتهم علی عدم الرجم، ویدل علیه ذیل صحیحہ الکناسی فقد جاء فیها: «وإن كانت تزوّجت فی عدّه بعد موت زوجها من قبل انقضاء الأربعه أشهر و العشره أيام، فلا- رجم علیها، و علیها ضرب مائه جلده». الوسائل: ۱۸، الباب ۲۷ من أبواب حدّ الزنا، الحدیث ۳.

یعنی اگر ارملة، یعنی زن شوهر مرده در ایام عده وفاتش با مردی مرتکب زنا بشود، رجم ندارد بلکه فقط حد بر او جاری می شود.

و أما لو طلق زوجته خلعاً فرجعت الزوجه بالبذل و رجع الزوج بها، ثم زنی قبل أن یطأ زوجته لم یرجم، و هكذا إذا زنت زوجته قبل الدخول لأنهما خرجا عن الاحصان بالخلع، والرجوع فی حکم الزواج الجدید، و قد تقدمت شرطیه الدخول والمفروض عدمه.

فی ثبوت الزنا بالإقرار

همان گونه که زنا بالبیّنه ثابت می شود (که بحثش در آینده خواهد آمد) بالاقرار نیز زنا ثابت می شود و در این جهت بین زناى مجرد و زناى محصن فرقی نیست، منتها باید چهار مرتبه و در چهار مجلس اقرار کند، شیعه معتقد بر این هستند که باید اقرار متعدد باشد و در چهار مجلس باشد، اهل سنت در اینجا دو قول دارند، شافعی می گوید یکبار هم کافی است، اما دیگران می گویند چهار بار اقرار کند، منتها لازم نیست که در مجالس متعدد باشد بلکه در مجلس واحد هم اگر چهار مرتبه اقرار کند کافی در ثبوت زناست.

پس در مسئله سه قول پیدا شد:

ص: ۴۰۱

الف: یکبار اقرار کافی است.

ب: اربعه مرات ولو فی مجلس واحد.

ج: اربعه مرات و فی مجالس متعدده.

تمام این قید و بندی که اسلام می زند، برای این است که حتی الامکان ثابت نشود، فلذا قضات محترم اصرار نکنند که موضوع ثابت بشود، بلکه تا بتوانند باید کوشش کنند که ثابت نشود.

پس این قوانین لغو است؟ نه! یعنی قوانین لغو نیست بلکه این قوانین در حقیقت مایه ی خوف است، به این معنا که مردم بترسند و این کار را نکنند، البته اگر یک روزی هم ثابت شد به گونه ای که قاضی نتوانست جلوش را بگیرد، مثل اینکه بینه قائم بشود. آن یک مسئله ی دیگری است.

یثبت الزنا بالإقرار و تعتبر فی المقرّ شروط ثلاثه:

۱:العقل، فلا عبره باقرار المجنون و کلامه، و تقدّم ما يدل علیه.

۲: الاختیار، فالمستکره مرفوع عنه الأثر، تکلیفاً ووضعاً، فإقراره بمنزله العدم، ولحدیث الرفع، و منه یعلم عدم العبره باقرار السكران و النائم و الساهی و الغافل.

۳: الحریه.

حریت شرط است، چون اگر عبد باشد، این اقرار در ملک دیگری است و اقرار العقلاء علی أنفسهم جایز، اقرار عبد از نوع اقرار بر ملک غیر است، علاوه براین، روایت هم داریم:

ما رواه الفضیل بن یسار قال سمعت أبا عبد الله علیه السلام یقول: «إذا أقر المملوک علی نفسه بالسرقه لم یقطع، و إن شهد شاهدان قطع» الوسائل: ج ۱۸، الباب ۳۵ من أبواب حد السرقه، الحدیث ۱.

هر چند مورد سرقت است، ولی زنا هم مثل سرقت است و ملاک شان یکی است، فلذا مقر باید حر باشد نه عبد، زیرا اقرار عبد فایده ندارد.

ص: ۴۰۲

ولی مرحوم علامه در قواعد دو صورت را استثنا کرده است، یعنی در این دو صورت دستش را قطع می کنند، یکی اینکه مولا تصدیق کند و بگوید شما راست می گوید، این کنیز یا عبد من سرقت کرده است، دیگر اینکه اقرار کند، منتها فعلاً به اقرارش جامه ی عمل نپوشانیم و خود را نا شنیده بگیریم، بلکه باید صبر کنیم تا اینکه آزاد بشود و بعد از آزادی سراغش برویم و دستش را قطع کنیم.

و فی القواعد: أنه لو صدقه مولاہ صحّ، ولو اعتق بعد الإقرار فالأقرب الثبوت، این دو جا را استثنا کرده است.

و فی الجواهر یتجه قبوله مع تصدیق المولی وتبعیته به بعد العتق مع عدمه.

بعضی ما نحن فیه را قیاس کرده اند به اتلاف مال، و گفته اند همانطور که اگر عبد مال کسی را تلف کند، فعلاً از مولا چیزی نمی خواهد، بلکه هر وقت عبد آزاد شد، سراغش می روند و می گویند شیشه فلانی را شکستی، باید خسارتش را بدهی، می گویند ما نحن فیه هم از همین قبیل است، یعنی اگر آیه یا عبد زنا کرد، فعلاً متعرض او نمی شویم، بلکه منتظر می مانیم تا اینکه آزاد بشود و بعد از آزادی یا تازیانه می زنیم یا رجمش می کنیم، مسئله رجم را به مسئله اتلاف قیاس کرده اند. مقیاس غیر از مقیاس علیه است، چون اقرار به اتلاف قابل تاخیر است، اقرار کرده که شیشه فلانی را شکستم، دو سال بعد که آزاد شد، خسارتش را از او می گیرند، ولی مسئله حد اجل بردار نیست، ضمان تلف اجل بردار است، اما حد وقت بردار و اجل بردار نیست، فلذا نمی توانیم اینجا را به آنجا قیاس کنیم.

ص: ۴۰۳

بعضی قیاس کرده اند به حبلی، یعنی زنی زنا کرده و باردار است، گفته فعلاً- رجم نمی کنند، بلکه صبر می کنند تا اینکه بارش را زمین بگذارد.

و ربما يقاس المقام على الإقرار باتلاف مال فإنه يثبت به الضمان من حين الإقرار ويكلف بتفريغ الذمه بعد العتق.

يلاحظ عليه

بالفرق بين المقيس و المقيس عليه، فإن الإقرار بالاتلاف و إن كان نافذاً لكن يجوز فيه التأجيل ، و يكلف بتفريغ الذمه بعد العتق ، و أما الحدود فلا يجوز فيها التأجيل إلا إذا كانت مقرونه بالمانع، ككون الزانية حبلي ، و على ما ذكرنا فما رواه ضريس عن أبي جعفر عليه السلام قال: «العبد إذا أقرّ على نفسه عند الإمام مره أنه قد سرق قطعه و الأمه إذا أقرت على نفسها بالسرقه قطعها» . محمول على القطع بعد العتق.

پس نتیجه درست شد، فقط قیاس درست نیست، یعنی اینکه قیاس کنیم مسئله حد را به اتلاف.

علاوه براین، این روایت مشکل دارد، چون در سرقت باید دو مرتبه اقرار کند و حال آنکه روایت یک مرتبه را گفته است.

و لكن فقدان الموضوع أغنانا عن إطالة الكلام.

۴. تکرار اقراراً

یعنی باید چهار مرتبه اقرار کند، یعنی امامیه می گویند که باید چهار مرتبه اقرار کند تا زنا ثابت بشود، شافعی می گوید یک مرتبه اقرار کافی است، بقیه چهار مرتبه در یک مجلس، ولی ما می گوئیم چهار مرتبه و در چهار مجلس.

اقوال مسئله

قال الشيخ في الخلاف: لا يجب الحدّ بالزنا إلّا بالإقرار أربع مرات في أربعة مجالس، فأما دفعه واحده فلا يثبت به على حال.

ص: ۴۰۴

و قال الشافعي : إذا أقر دفعه واحده لزمه الحد بكرراً كان أو ثيباً. و به قال في الصحابه أبو بكر و عمر و في الفقهاء حماد بن أبي سليمان و مالك. و قال ابن أبي ليلي: لا يثبت إلّا بأن يعترف أربع مرات، سواء كان في أربع مجالس أو مجلس واحد.

و قال العلامة في المختلف: المشهور عند علمائنا أنه لا يقبل الاقرار بالزنا إلا أربع مرات . ذهب إليه الشيخان و ابن الجنيد و غير هم و قال ابن أبي عقيل: إذا أقر الرجل أو المرأة بالزنا ثم جحد، جلدًا ... إلى أن قال: و المعتمد الأول لأنّ التشديد في الشهاده يناسب التشديد في الإقرار.

چون در شهادت باید چهار نفر شهادت بدهند، اگر در شهادت چهار نفر معتبر است، پس در اقرار هم باید چهار مرتبه اقرار کند.

ثبوت زنا با اقرار كتاب الحدود

Your browser does not support the audio tag

موضوع: ثبوت زنا با اقرار

اگر کسی بخواهد در زناى محصنه يا در مطلق زنا اقرار بکند، با چهار بار اقرار زنا ثابت می شود، در سرقت دوبار باید اقرار کند، اما در زنا باید چهار بار اقرار کند تا زنا ثابت بشود، در اینجا باید در دو مسئله بحث کرد:

الف: آیا اقرار واحد کافی است یا باید اقرار چهار بار باشد.

ب: آنگاه باید بحث کرد که آیا این چهار اقرار در مجلس واحد کافی است یا باید در مجالس اربعه باشد.

اولی را می شود ثابت کرد که اقرار واحد کافی نیست حتماً باید چهار بار اقرار کند، اما اینکه در چهار مجلس، هر چند مرحوم شیخ در خلاف و مبسوط می گوید چهار مجلس، ولی ما دلیل بر آن نداریم، یعنی دلیل نداریم که حتماً در چهار مجلس اقرار کند، بلکه در یک مجلس هم اگر چهار بار اقرار کند کافی در ثبوت زنا است، امام یا قاضی ایراد شبهه می کند و می گوید شاید اشتباه می کنی، می گوید نه من زنا کردم، باز ایجاد شبهه می کند، باز می گوید نه خیر من زنا کردم، تا چهار مرتبه، اگر چهار مرتبه اقرار کرد هر چند در مجلس واحد باشد زنا ثابت می شود.

ص: ۴۰۵

بنابراین، باید روایات را ببینیم که آیا چهار مجلس لازم است یا یک مجلس هم کافی است، اول بر گردیم به اقرار چهار مرتبه که شافعی گفته است که یک بار کافی است، اما غالباً فقهای اهل سنت و قاطبه علمای شیعه معتقدند که حتماً باید چهار بار باشد، روایات ما نیز همین را می گوید:

۱: محمد بن الحسن (شیخ طوسی) باسناده عن محمد بن علی بن محبوب (محمد بن علی بن محبوب، غیر از حسن بن محبوب است، حسن بن محبوب از اصحاب امام کاظم است، متولد ۱۵۰ است و متوفای ۲۳۴ می باشد، اما محمد بن علی بن محبوب از

دوران امام عسکری است، در عین حالی که در زمان ائمه بود «لم یرو عنهم علیهم السلام»، مرحوم شیخ در در رجالش بابی دارد به نام: من یرو عنهم علیهم السلام، یعنی با اینکه معاصر ائمه علیهم السلام بودند، اما موفق به اخذ روایت نشدند، که یکی از آنان همین آدم است-، عن علی بن السندي، عن ابن آبی عمیر، عن جمیل بن درّاج، عن أبی عبد الله علیه السلام قال: « لا یقطع السارق حتی یقرّ بالسرقة مرتین، و لا یرجم الزّانی حتی یقرّ أربع مرّات» الوسائل: ج ۱۸، الباب ۱۶ من أبواب حدّ الزّنا، الحدیث ۳.

۲: محمد بن یعقوب کلینی- متوفای ۳۲۹- عن محمّد بن یحیی عطّار قمی-، عن أحمد بن محمد بن عیسی، عن ابن محبوب حسن بن محبوب متوفای ۲۳۴- عن العلاء بن رزین و أبی آیوب، عن محمد بن مسلم، عن أبی جعفر علیه السلام فی رجل قال لأمرأته: « یا زانیه أنا زینت بک، قال: علیه حدّ واحد لقتذه إیّاه، و أمّا قوله: أنا زینت بک، فلا حدّ فیہ إلّا أن یشهد علی نفسه أربع شهادات بالزّنا عند الإمام»

ص: ۴۰۶

باید دانست که مراد از امام در اینجا امام معصوم نیست، بلکه اعم است چون بر غیر معصوم هم امام اطلاق می کردند، تظاهر الثمره در صلوات جمعه، چون در روایات صلوات جمعه داریم که این از شئون امام است و امام را هم حمل بر امام معصوم می کنند و لذا مشکل پیدا می کنند، اما اگر امام را بر امام عادل حمل کنیم، مشکل حل است.

طبق این حدیث مرد را شلاق می زنند، چرا؟ بخاطر قذفش چون نسبت به همسرش قذف کرده است، اما به خاطر این گفتارش که: «أنا زینت بک» حد زده نمی شود مگر اینکه چهار نفر بر آن شهادت بدهند.

۳: محمد بن یعقوب، عن علی بن ابراهیم - متوفای ۳۰۹-، عن أبیه، عن ابن محبوب - حسن بن محبوب - عن علی بن ابی حمزه که می گویند رأس واقفیه است و اموال امام کاظم را انکار کرد، ولی چون حسن بن محبوب از او نقل می کند، معلوم می شود موقعی نقل کرده است که هنوز این آدم واقفی نشده بوده است - عن علی بن ابی حمزه، عن أبی بصیر، عن عمران بن میثم، أو صالح بن میثم، عن أبیه قال: «أت امرأه مجحّ «مجحّ» به مقرب می گویند، «مقرب» یعنی زنی که وضع حملش نزدیک است، امرأه مقرب، نمی گویند امرأه مقربه، چون چیزهای که از خصائص زنان است، مذکر و مؤنث در آنها یکسان است، مثلاً نمی گویند حائضه، بلکه می گویند حائض - أمير المؤمنين عليه السلام فقالت: یا امیر المؤمنین اینی زینت فطهرنی طهرک الله، فإنّ عذاب الدنیا أیسر من عذاب الآخرة العذی لا ینقطع، فقال لها: ممّا أطهرک؟ فقالت: اینی زینت، فقال لها: و ذات بعل أنت إذ فعلت ما فعلت؟ أم غیر ذلک؟ قالت: بل ذات بعل، فقال لها: أفحاضر أکان بعلک إذ فعلت ما فعلت، أم غائباً کان عنک؟ قالت: بل حاضراً، فقال لها: انطلقی فضعی ما فی بطنک ثم ایتینی أطهرک، فلما و لت عنه المرأه فصارت حیث لا تسمع کلامه قال: اللهم اینها شهاده، فلم تلبث أن أته چیزی نگذشت که این زن دوباره آمد - فقالت: و قد وضعت فطهرنی، قال: فتجاهل علیها فقال؟ أطهرک یا أمه الله ممّا ذا؟ قالت: اینی زینت فطهرنی، قال وذات بعل أنت إذ فعلت ما فعلت؟ قالت: نعم! قال: فکان زوجک حاضراً؟ أم غائباً؟ قالت: حاضراً، قال: فانطلقی فأرضعیه حولین کاملین کما أمرک الله، قال: فانصرفت المرأه فلما صارت منه حیث لا تسمع کلامه قال: اللهم اینهما شهادتان، قال: فلما مضی الحولان أتت المرأه فقالت: قد أرضعته حولین فطهرنی یا امیر المؤمنین، فتجاهل علیها و قال: أطهرک ممّا ذا؟

فقال: إني زني فظهرني، فقال: و ذات بعل أنت إذ فعلت ما فعلت؟ فقالت: نعم! قال: و بلعك غائب عنك إذ فعلت ما فعلت؟ فقالت: بل حاضر، قال فانطلقى فاكفليه حتى يعقل أن يأكل و يشرب و لا يتردى من سطح و لا يتهور في بئر قال: فانصرفت و هي تبكي فلما ولت و صارت حيث لا تسمع كلامه قال: اللهم هذه ثلاث شهادات، الخ»

این سه روایت کافی است، علاوه بر این روایات، مسئله تا حدی اجماعی نیز است، معلوم می شود که ما در باب زنا چهار بار اقرار لازم داریم، این روایت یک مخالف هم دارد که عبارت است از:

۱: محمد بن الحسن (الطوسی متوفای ۴۶۰) باسناده عن الحسن بن محبوب (متوفای ۲۳۴، فاصله خیلی زیاد است، لابد باید نسبت به آن سند داشته باشد، البته روایت را از کتاب حسن بن محبوب گرفته، اما وجاده کافی نیست، مثل امروز نیست که ما از کافی نقل می کنیم، الآن این کتاب ها متواتر هستند، ولی کتاب های آن زمان متواتر نبودند، فلذا ناچار بودند که سندی نسبت به کتاب حسن بن محبوب داشته باشد، سندش را در آخر کتاب تهذیب نقل کرده بنام: «مشيخه»، عن أبي أيوب، عن الفضيل (فضيل بن يسار) قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول:

« من أقرّ على نفسه عند الإمام بحقّ (بحدّ) من حدود الله مرّه واحده این مسلماً خلاف سایر روایات است فلذا این روایت قابل عمل نیست، چون موافق است با قول شافعی که می گفت یکبار کافی است - حرّه كان أو عبداً أو حرّاً، كانت أو أمه، فعلى الإمام أن يقيم عليه الحدّ للذی أقرّ به على نفسه كائناً من كان إلا الزّانى المحصن، فإنّه لا يرحمه حتى يشهد عليه أربعه شهداء، فإذا شهدوا ضربه الحدّ مائه جلده، ثم يرحمه». الوسائل: ۱۸، الباب ۳۲ من أبواب مقدّمات الحدود و أحكامها العامه، الحديث ۱.

این روایت از این نظر مخالف است که یکبار اقرار را در غیر رجم حجت می داند، در رجم اصلاً اقرار را حجت نمی داند بلکه فقط شاهد باشد.

پس این روایت از چند جهت مخالف و شاذ است:

اولاً: امه را مثل حره و عبد را مثل مثل حر دانسته و حال آنکه این گونه نیست، چون عبد رجم نمی شود فقط حد می شود.

ثانیاً: در غیر رجم اقرار واحد را کافی دانسته و حال آنکه اقرار واحد کافی نیست.

ثالثاً: در رجم هم به اقرار اعتبار قائل نشده، بلکه گفته اربع شهاد.

بنابراین، این روایت معرض عنه است و نمی شود به این روایت عمل کرد.

إلی هنا تمّ الكلام فی المقام الأول، مقام اول این بود که اقرار حتماً باید چهار بار باشد بدون اینکه فرقی بین رجم و جلد باشد.

الإقرار أربعاً فی مجلس واحد

مرحوم شیخ طوسی فرمود باید در چهار مجلس باشد.

قال الشيخ فی الخلاف: لا یجب الحدّ بالزنا بالإقرار أربع مرات فی أربعه مجالس، فأما دفعه واحده.

ما فعلاً می خواهیم همین را بحث کنیم، سایر فقهای ما در این فتوا با شیخ موافق نیستند ولذا محقق می فرماید: «و هل یشرط اختلاف مجالس الاقرار؟ أشبهه شبهه به حق - أنه لا یشرط.»، المختصر النافع.

وقال فی الریاض فی شرح تلک العبارة: و فاقاً لا- طلاق الأ- کثر و به صرح عامه من تأخر، لا طلاق الخبر المذی مرّ. ریاض

المسائل: ۱۳/۴۳۱

بنابراین، فقط مرحوم شیخ اربعه را مجالس را شرط کرده نه دیگران.

ص: ۴۰۹

إن قلت: در محضر پیغمبر اکرم و حضرت علی علیهما السلام آن زن در چهار مجلس اقرار کرد، آیا آن دلیل بر این نیست که مجالس باید متعدد باشد؟

قلت: نه! چون آن لازمه مورد بود، یعنی زن حامل بود، حضرت ناچار شد که بگوید تو باید وضع حمل کنی و ...،

الاقرار أربعاً فی مجلس واحد

الظاهر أنه يكفي لو أقر أربعاً فی مجلس واحد، قال المفيد: إذ أقرّ علی نفسه بالزنا أربع مرات علی اختیار منه للاقرار و جب علیه الحدّ)) و اطلاقه دليل علی عدم لزوم تعدد المجالس، و لكن الظاهر من الخلاف و المبسوط شرطیه تعدد المجالس، قال الشيخ: لا- يثبت الحدّ بالزنا إلّا باقرار أربع مرّات فی أربعه مجالس، و قال ابن أبي ليلى: لا يثبت إلّا بأن يعترف أربع مرات سواء كان فی أربع مجالس أو مجلس واحد. المقنعه: ۷۷۵؛ الخلاف: ۵/۳۷۷، المسأله ۱۶، لاحظ المبسوط: ۸/۴. لاحظ: الوسيله لا بن حمزه: ۴۱۰؛ و المختل: ۹/۱۵۸.

و قال المحقق فی النافع: و هل يشترط اختلاف مجالس الاقرار؟ أشبهه أنه لا يشترط. المختصر النافع:

و قال فی الرياض فی شرح تلك العبارة: و فاقاً لا- طلاق الأ- كثر و به صرح عامّه من تأخر، لا طلاق الخبر الذي مرّ. رياض المسائل: ۱۳/۴۳۱

لا فرق بين الرّجل و المرأة فی تعدد الإقرار

آیا بین زن و مرد در تعداد اقرار فرقی وجود دارد؟ نه! یعنی هیچ فرقی در این جهت بین زن و مرد نیست و هر دو باید چهار بار اقرار کنند و اتفاقاً روایت چهار بار اقرار در مورد زن است و لذا فرقی بین زن و مرد در این مسئله نیست.

ص: ۴۱۰

اگر اُخرس و لال بخواهد اقرار کند، چگونه اقرار او را بفهمیم، یعنی برای قاضی مشکل است، البته در عصر و زمان آسان است چون یکنوع اشاراتی را اختراع کرده اند که هم اُخرس می فهمد و هم ما حرف دل او را می فهمیم که چه می گوید، کما اینکه برای نابینایان هم یک خطی اختراع شده که از طریق آن هم قرآن را یاد می گیرند و هم قرآن را می خوانند، ولی در زمان گذشته این گونه نبوده است، اقرار اُخرس را چگونه بفهمیم؟

جناب اُخرس در هر جا برای خودش یک علامتی دارد، مثلاً اگر بخواهد زنش را طلاق بدهد، چادر رویش می اندازد. «القناع علی رأسها»، اگر بخواهد نماز بخواند، زبانش را تکان می دهد و با انگشتش اشاره می کند.

در اینجا چه باید بکند، ما در اینجا میزان خاصی نداریم، بلکه قاضی یقین پیدا کند که اقرار او چیست؟

الإنکار بعد الإقرار فی الرجم

این مسئله مهم است، بعضی به این قوانین جزائی اسلام اشکال می کنند و اشکال شان ناشی از جهل شان می باشد و خیال می کنند که این قوانین بر خلاف انسانیت است، اما اگر شروط رجم را ببینند، در می یابند که از صد تا فقط یکی ثابت می شود، اما نود و نه تای آن ثابت نمی شود و در عین حال این قانون لغو هم نیست، بلکه یکنوع جنبه ی باز دارندگی دارد، بهترین دلیل این است که در هیچ جای اسلام نداریم که کسی بعد الاقرار انکار کند، انکارش قبول است، ولی در باب رجم اگر بعد از اقرار، انکار کند، انکار او پذیرفته می شود و دیگر حد رجم را بر او جاری نمی کنند، یعنی یک ضابطه در علم قضا داریم که: «لا- إنکار بعد الإقرار»، مگر در مورد رجم، یعنی اگر کسی اقرار کرد و حکم صادر شد، ولی قبل از اجرای حکم دوباره انکار کرد، از او قبول می شود و حکم را اجرا نمی کنند.

من القواعد المسلّمه عدم تأثير الإنكار بعد الإقرار و ستوافيك دراسه القاعده فى موارد منها باب السرقة و غيرهه، خرج عنها الإقرار بما يوجب الرجم ثم الإنكار، فيسقط.. .

قال الشيخ : إذا أقرّ بحدّ ثم رجع عنه، سقط الحدّ، هو قول أبى حنيفه و الشافعى و إحدى الروايتين عن مالك، و عنه روايه أخرى أنّه لا يسقط. و به قال الحسن البصرى، و سعيد بن جبير و داود .

دليلنا: فإنّ ما عرّف أقرّ عند النبى بالزنا فأعرض عنه مرتين أو ثلاثاً ، ثمّ قال: لعلك لمست، لعلك قبلت. فعرض له بالرجوع حين أعرض عنه إقراره، و صرّح له بذلك فى قوله: لعلك لمست، لعلك قبلت. ولو لا أنّ ذلك يقبل منه، و إلا لم يكن له فائده.

يلاحظ على دليله بان الكلام فيما إذا ثبت الحد و هو لا يثبت إلا بعد الأربعه ، و النبى أعرض عنه قبل الأربع.

قال المحقق: ولو أقرّ بما يوجب الرجم ثمّ أنكر سقط الرجم، ولو أقرّ بحدّ غير الرجم لم يسقط بالإنكار . و قد فصل المحقق بين الحدين: الرجم و غيره فيقبل فى الأول دون الثانى، خلافا لإطلاق الشيخ فى كلامه.

و يدل عليه صحيحه محمد بن مسلم عن أبى عبد الله قال : « من أقرّ على نفسه بحدّ أقمته عليه، إلا الرجم فإنّه إذا أقرّ على نفسه ثمّ جحد لم يرجم » الوسائل: ج ١٨، الب ١٢ من أبواب مقدمات الحدود، الحديث ٣.

و فى حسنه الحلبي عن أبى عبد الله عليه السلام قال: « إذا أقرّ الرّجل على نفسه بحدّ أو فريه، ثمّ جحد جلد، قلت: رأيت إن أقرّ على نفسه بحدّ يبلغ فيه الرجم أكنت ترجمهه؟ قال: لا، و لكن كنت ضاربه » الوسائل: ج ١٨، الب ١٢ من أبواب مقدمات الحدود، الحديث ٢.

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: ثبوت زنا با اقرار

از مسائلی که در کتاب حدود مطرح است، نشانگر یکنوع انعطاف است که اسلام از خودش نشان داده است، بر خلاف کسانی که می خواهند چهره ی اسلام یک چهره خشن معرفی کنند و حال آنکه این گونه نیست، مثلاً اگر فردی پیش امام و یا قاضی اقرار به عمل زشتی کرد، ولی بعداً توبه کرد یا حتی اگر توبه هم نکرده باشد، قاضی می تواند یک چنین آدمی را ببخشد، یعنی همین مقداری که اقرار کرد، حالا- توبه کرده باشد یا نکرده باشد، این قابل عفو است. البته در صورتی که بیینه قائم نشده باشد، بلکه طرف فقط اقرار به گناه کرده است، قاضی می تواند او را عفو کند و ببخشد.

بله! اگر بیینه قائم شد که این آدم زنا کرده است، قاضی حق عفو را ندارد چون شاهد احترامش لازم است، اما اگر خودش آمد پیش قاضی و اقرار کرد، قاضی می تواند او را مورد عفو قرار بدهد و ببخشد، منتها باید در اینجا سه مسئله را از هم جدا کرد:

الف: حد در صورت اقرار قابل عفو است، اما در صورت اقامه بیینه قابل عفو نیست.

ب: بحث ما فعلاً در زناست و به غیر زنا کار نداریم.

البته مرحوم محقق این مسئله را به طور گسترده مطرح کرده است، یعنی هم در مورد زنا، هم در مورد لواط و هم در مورد سرقت و هم در مورد دیگر، ولی ما فعلاً فقط آنچه را که مربوط به زناست را مطرح می کنیم، چون بحث ما فعلاً در باره زناست، یعنی فعلاً بحث ما متمرکز در زناست، بقیه را در جای خودش بحث خواهیم نمود، اگر کسی در باب سرقت هم اقرار به سرقت کرد، قاضی می تواند او را عفو کند، فعلاً بحث ما در مسئله زناست، اگر کسی به زنا اقرار کرد، قاضی می تواند او را عفو کند، اما اینکه آیا توبه شرط است یا نه؟ ما در روایات نداریم که توبه کند، ولی علما می گویند که توبه کند، و لعل همین که آمده و اقرار کرده است، خودش حاکی از توبه و انابه این آدم است فلذا لازم نیست که بگوید: «أتوب إلى الله»، بلکه همین که خودش با پای خود آمده است، معلوم می شود که توبه کرده است.

ص: ۴۱۳

ج: مراد از امام، کدام امام است؟

آیا امامی که می خواهد او را عفو کند، کدام امام است، آیا امام معصوم است یا اعم از معصوم و غیر معصوم؟

بعضی گفته اند امام معصوم است، ولی از نظر ما مراد از امام، اعم از امام معصوم و غیر معصوم است، یعنی فقهای جامع الشرائط را نیز شامل است مانند قاضی، چرا؟ چون حضرات این روایات را در زمانی می گویند که مصدر کار نبودند، اگر واقعاً مقصود امام معصوم باشد، خود شان مصدر کار نبودند، در زمانی این روایت را می گویند که مصدر کار، دیگران است نه

خود شان.

پس معلوم می شود که مراد از امام، امام معصوم نیست.

پس ههنا فروع ثلاثه:

۱- اگر اقرار کرد، قابل عفو است.

۲: فقط زنا را می خوانیم، سرقت و سایر حدود در جای خودش، توبه شرط است یا شرط نیست؟ از نظر ما شرط نیست، چون در روایات نیست، مگر یک اشعاری در روایت حلبی است، در روایت حلبی یک اشعار کی وجود دارد

۳: مراد امام معصوم نیست، بلکه اعم است.

روایات

۱: محمد بن الحسن (شیخ طوسی، متولد ۳۸۵، متوفای ۴۶۰)، باسناده عن محمد بن أحمد بن يحيى (صاحب نوادر الحکمه، متوفای حدود ۲۹۳، قهراً بین شیخ طوسی و بین کتاب محمد بن أحمد بن يحيى فاصله است، شیخ وجاده ندارد، یعنی اینکه روایت را از کتاب بگیرد، بلکه نسبت به آن سند دارد.)، عن أبي عبد الله البرقي (محمد بن أحمد بن خالد برقي است، متوفای ۲۷۲)، عن بعض أصحابه، عن بعض الصادقين عليهم السلام قال: «جاء رجل إلى أمير المؤمنين فأقر بالسرقة، فقال: «أتقرأ شيئاً من القرآن؟» قال: نعم، سورة البقره، قال: «قد و هبت يدك لسوره البقره»، قال: فقال الأشعث: أتعطل حدا من حدود الله؟ فقال: «و ما يدريك ما هذا؟ إذا قامت البینه فليس للإمام أن يعفو، و إذا أقر الرجل على نفسه فذاك إلى الإمام إن شاء عفا، و إن شاء قطع» الوسائل: ج ۱۸، الباب ۱۸ من أبواب مقدمات الحدود و أحكامها العامه .

ص: ۴۱۴

مردی خدمت امیر المؤمنین آمد و اقرار به سرقت کرد و گفت من مرتکب سرقت و دزدی شده ام، حضرت فرمود آیا چیزی از قرآن را خوانده ای (یعنی حفظ داری)؟ عرض کرد: بله! من سوره بقره را خوانده ام، یعنی حفظ دارم، حضرت فرمود من بخاطر سوره بقره دستت را به تو بخشیدیم، یعنی دستت را به خاطر سرقت قطع نمی کنم.

اشعث ابن قیس - که خبیث اندر خبیث است، خودش در خون امیر المؤمنان شریک بوده است، پسرش (محمد بن اشعث) در خون حضرت امام حسین شریک بوده، دخترش (جعده) هم در خون امام حسن مجتبی شریک بوده است - به حضرت گفت آیا می خواهی حدی از حدود الله را تعطیل کنی؟

حضرت در جواب او فرمود: تو چه می فهمی؟

حضرت فرمود اگر حد با بیینه ثابت بشود، امام حق ندارد که آن را عفو کند و ببخشد، اما اگر با اقرار خود شخص ثابت شود، اختیارش دست امام است، به این معنا که اگر خواست اجرا می کند و اگر نخواست آن را می بخشد.

۲. و عنه، عن محمد بن یحیی، عن طلحه بن زید عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «حدثني بعض أهلي أن شاباً أتى أمير المؤمنين فأقرّ عنده بالسرقة، قال: فقال له عليّ إنني أراك شاباً لا بأس بهتک (بهیتک) معلوم می شود که جوان نورانی و زیبایی بوده است - فهل تقرأ شيئاً من القرآن؟ قال: نعم، سوره البقره فقال: قد وهبت يدك لسوره البقره، قال: و إنما منعه أن يقطعه لأنه لم تقم عليه بينه» الوسائل: ج ۱۸، الباب ۳ من أبواب حد السرقة، الحديث ۵.

۳: ما رواه حسن بن علی بن شعبه فی تحف العقول عن أبي الحسن الثالث (امام هادی علیه السلام) فی حدیث: قال: «و أما الرجل الذی اعترف باللواط، فإنه لم یقم علیه البینه، و إنما تطوع بالإقرار من نفسه از کلمه ی «تطوع» توبه استفاده می شود-، و إذا كان للإمام العذی من الله أن یعاقب عن الله، كان له أن یمنّ عن الله- اگر امام می بخشد، در واقع خدا عقاب می کند و خدا می بخشد، امام جنبه ی نیابتی دارد- أما سمعت قول الله: « هذا عطاؤنا فامنن أو أمسک بغير حساب» الوسائل: ج ۱۸، الباب ۱۸ من أبواب مقدمات الحدود و أحكامها العامه، الحدیث ۴.

این روایت در مورد لواط است، و ما روایتی در مورد زنا پیدا نکردیم، ولی از مجموع روایات استفاده می شود که مورد مخصّص نیست، بلکه میزان ثبوت بالإقرار و ثبوت بالبینه است.

از فرع اول فارغ شدیم، نوبت رسیده به فرع دوم.

الفرع الثانی: هل یشرط فی عفو الإمام توبه المقرّ؟

فرع دوم این است که آیا در عفو امام، توبه مقر و اقرار کننده شرط است یا توبه مقرّ شرط نیست؟

در روایات کلمه ی «تاب» نیست، این نشان می دهد که توبه شرط نیست، مگر اینکه بگوییم همین که طرف خودش با اختیار آمده و اعتراف به جنایتش می کند، معلوم می شود که از کردار خودش پشیمان شده است.

فروع چهار گانه

فرع اول

زنی را پیدا کردیم که شوهر ندارد و در عین حال آبستن است، آیا او را حد بزیم یا نه؟ حد ندارد، چون ممکن است وطی بالشبهه باشد یا در حمام یا در جای دیگر از طریق زنی که با شوهرش تازه آمیزش کرده و هنوز این نطفه جذب نشده، و توی حمام بیرون آمده فلذا زن دیگر که در آنجا نشسته جذب او می شود.

ص: ۴۱۶

بنابراین، مجرد حبلی بودن، دلیل بر زنا نیست، خصوصاً که «الحدود تدرأ بالشبهات».

فرع دوم

اگر مردی بگوید من با فلان زن زنا کرده ام، ولی زن او را تکذیب می کند، در اینجا قاضی چه می کند؟ مرد را حد زنا می زند (در صورتی که چهار بار اقرار کند)، اما زن را رها می کند، چرا؟ چون اقرار العقلاء نافذ علی أنفسهم، لا علی غیرهم.

فرع سوم

یک آدمی است که گاه و بیگاه دیوان می شود، اگر بگوید من موقعی که عاقل بودم زنا کردم، یعنی جنونش ادواری است، آیا حد می خورد یا نه؟ اگر بگوید در حال افاقه زنا کردم، حد بر او جاری می شود، ولی اگر بگوید زنا کردم و دیگر نگویید که در حال افاقه یا غیر افاقه، آیا حد بر او جاری می شود یا نه؟

در این صورت حد بر او جاری نمی شود، چون احتمال دارد که زنایش در حال جنون باشد.

فرع چهارم

لو أقرّ العاقل بوطاً إمرأه و ادّعی أنّها إمرأته فأنكرت المرأه الزوجیه و الوطأ، فلا حدّ علیه و إن أقرّ أربعاً، لأنّ الحدّ فرع ثبوت كون الوطأ بلا سبب شرعی، و المفروض أنّه لم یثبت.

یعنی مرد می گوید این خانم زن من است و من با او نزدیکی کردم، ولی زن انکار می کند و می گوید: نه این مرد شوهر من است و نه با من نزدیکی کرده است، آیا در اینجا این دو تا حد دارند یا نه؟ زن حد ندارد، چون انکار می کند، مرد نیز حد ندارد چون ادعای زوجیت می کند، «الحدود تدرأ بالشبهات».

ص: ۴۱۷

اما اگر مرد بگوید این خانم زن است و لذا با او نزدیکی کردم، ولی زن می گوید این مرد، شوهر من نیست، منتها مرا اکراه کرده است، یعنی مرا به زور وادار به این کار کرده است، آیا حد دارند یا نه؟ در اینجا هیچکدام شان حد ندارند، چون مرد ادعای زوجیت می کند و زن هم ادعای اکراه. فلذا هیچکدام شان حد ندارند.

تمّ الکلام فی ثبوت الزّنا بالإقرار

بحث ما در باره اقرار تمام شد

ثبوت زنا با بیّنه

إنّ الزّنا کما یثبت بالإقرار و کذلک یثبت بالبیّنه، ولها طرق:

الطریق الأول: شهادة رجالات أربع

در اینکه زنا با بیّنه ثابت می شود، جای بحث نیست، ولی بحث در این است که بیّنه چگونه باید باشد تا بتواند زنا را ثابت کند؟

در اینکه زنا با چهار شاهد مرد ثابت می شود، همه اتفاق نظر دارند، یعنی هم شیعه و هم سنی، هم اصولی و هم اخباری قبول دارند که زنا با شهادت چهار مرد ثابت می شود و قرآن هم بر این مطلب تصریح دارد و می فرماید:

«و اللاتی یأتین بالفاحشه من نسائکم فاستشهدوا علیهن أربعه منکم» النساء: ۱۵.

قرآن خیلی مودب صحبت می کند و از عمل منافی عفت تعبیر به فاحشه می کند، فاحشه یعنی کار زشت، صاحب جواهر در کتاب جواهر می گوید نکاح به معنای آن عمل است، ولی ما در کتاب نکاح خود به ایشان اشکال کردیم و گفتیم قرآن خیلی مودب صحبت می کند، نکاح به معنای آن عمل نیست بلکه به معنای عقد است.

«و اللاتی یأتین بالفاحشه» ای یفعلن الزنا «من نسائکم» الحرائر، فالمعنی: اللاتی یزنین «فاستشهدوا علیهن أربعه منکم»، ای من المسلمین.

ص: ۴۱۸

بنابراین، چهار شاهد مرد مورد قبول همه است و هیچ کسی در آن اختلافی ندارند.

علاوه بر قرآن، سنت هم داریم:

۱: محمد بن یعقوب (کلینی، متوفای ۳۲۹) عن محمد بن یحیی عطار قمی - مرحوم کلینی هیچگاه واسطه را حذف نمی کند، یعنی بالمباشره از آن طرف نقل می کند، فقط صدوق و شیخ است که بالمباشره نقل نمی کنند، بلکه از کتاب استادی می گیرند و آنگاه سندش را نسبت به آن کتاب در مشیخه می گویند، ولی کلینی غالباً یا شاید بدون استثنا هیچ واسطه ندارد -، عن أحمد بن محمد (یا عیسی است یا خالد)، عن علی بن ابراهیم، عن أبیه جمیعاً - هر دو نفر، یعنی أحمد بن محمد بن یحیی و ابراهیم بن هاشم، هر دو از ابن ابی عمر نقل می کنند، معلوم می شود که مرحوم کلینی به ابن ابی عمیر، دوتا سند دارد - عن ابن ابی عمیر، عن حماد (حماد بن عیسی)، عن الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «حدّ الرّجم أن یشهد أربعة أنّهم رأوه یدخل و یدخل - اسم فاعل از باب افعال است -» الوسائل: ج ۱۸، الباب ۱۲ من أبواب حدّ الزنا، الحدیث ۱.

۲: و عنه (محمد بن یحیی)، عن أحمد، و عن علی (علی بن ابراهیم)، عن أبیه جمیعاً، عن ابن ابی نجران، عن عاصم بن حمید، عن محمد بن قیس، عن أبي جعفر عليه السلام قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام: «لا یرجم رجل و لا إمراه حتّی یشهد علیه أربعة شهود علی الإیلاج و الإخراج» الوسائل: ج ۱۸، الباب ۱۲ من أبواب حدّ الزنا، الحدیث ۲.

بنابراین، این مسئله مسلم است و لذا بیش از این نیاز دلیل ندارد، چون هم از قرآن بر آن دلیل داریم و هم از روایت.

راه دیگر برای ثبوت زنا بالبینه این است که سه مرد و دو تا زن باشد، البته شهادت زن در حدود حجت نیست، فقط در قصاص حجت است، اما در مسائل حدود حجت نیست مگر در این مورد، یعنی در جایی که سه مرد باشد و دو تا زن، از اینجا معلوم می شود که اسلام تا چه حد جنبه ی رأفتی دارد که چهار شاهد را شرط می داند تا به آسانی ثابت نشود.

این مسئله پیش ما مسلم است، فقط سه مخالف داریم که عبارتند از: مفید، ابن ابی عقیل و سلار دیلمی، این سه نفر مخالفت کرده اند، اما بقیه فقها قبول دارند که سه مرد و دو زن هم قابل قبول است.

قال المفید: لا تقبل فی الزنا و اللواط و السحق شهاده أقل من أربعه رجال مسلمین عدولاً، و لا تقبل شهاده النساء فی النکاح و الطلاق و الحدود.

و قال ابن ابی عقیل: و شهاده النساء مع الرجال جائزه فی کلّ شیء فیما سوی الزنا.

و فی المختلف وافق سلار شیخنا المفید فی المنع من قبول شهاده النساء مطلقاً فی الحدود.

این سه نفر مخالف هستند، اما بقیه اعم از علمای گذشته و حال شهادت سه مرد و دو زن را قبول کرده اند و روایات در این زمینه زیاد است:

۱: محمّد بن یعقوب، عن علی بن ابراهیم، عن أبیه، عن ابن ابی عمیر، عن جمیل بن درّاج و محمد بن حمران، عن ابی عبد الله علیه السلام: «أتجوز شهاده النساء فی الحدود؟ فقال: فی القتل وحده،- یعنی فقط در خون شهادت زنان تنها نافذ و قبول است- إنّ علیاً کان یقول لا یبطل دم امرئ مسلم» الوسائل: ج ۱۸، الباب ۲۴ من أبواب الشهادات، الحدیث ۱. ما ناچاریم که این حدیث را قید بزیم.

۲: و عن محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد، عن علي بن الحكم، عن علي بن أبي حمزه، عن أبي بصير قال: «سألته عن شهادة النساء، فقال: تجوز شهادة النساء و حدهنّ على ما لا يستطيع الرجال النظر (ينظرون) إليه - مثل زيمان و بكارث - و تجوز شهادة النساء في النكاح إذا كان معهنّ رجل، و لا تجوز في الطلاق، و لا في الدّم غير أنّها تجوز شهادتها في حدّ الزنا إذا كان ثلاثة رجال و امرأتان، و لا تجوز شهادة رجلين و أربع نسوة» الوسائل: ج ۱۸، الباب ۲۴ من أبواب الشهادات، الحديث ۴.

بنابراین، روایتی که می گوید شهادت زن در حدود قابل قبول نیست، باید آن را توجیه کنیم و بگوییم شهادت تنها زن کافی نیست نه اینکه شهادت دو زن در کنار سه مرد هم قابل قبول نباشد.

ثبوت زنا با بیّنه کتاب الحدود

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: ثبوت زنا با بیّنه

زناى رجمى با شهادت چهار مرد ثابت مى شود، هر چند در جلسه قبل طريق دوم را هم خوانديم، ولى موفق به خواندن روايتش نشديم و آن اين است که سه مرد و دو زن باشد، اين هم مى تواند سند برای ثبوت رجم باشد، البته روايات را مى خوانيم، ضمناً در اين روايات يك نظر به سومى است که بعداً مى خواهيم بخوانيم.

سومى اين است که دو مرد و چهار زن باشد، البته در اين روايات نفى مى کند، ولى بايد در آينده آن را بخوانيم تا ببينيم آن چگونه است.

بنابراین، رواياتی که دلالت می کند بر اینکه سه مرد و دو زن کافی است، متضافرنند، مخالف فقط سه نفر بودند، یکی مرحوم مفید، دیگری سلار و ابن عقيل.

ص: ۴۲۱

دليل مرحوم، مفید، سلار و ابن عقيل

دليل مرحوم مفید، سلار و ابن عقيل عبارت است از دو روايت ذيل:

۱: روى جميل بن درّاج و محمد بن حمران، عن أبى عبدالله عليه السلام: أتجوز شهادة النساء فى الحدود؟ فقال: «فى القتل و حده، إنّ علياً عليه السلام كان يقول لا يبطل دم امرئ مسلم». الوسائل: ج ۱۸، الباب ۲۴ من أبواب الشهادات، الحديث ۱.

البته بايد اين را توجیه کنیم و بگوییم آنجا شهادت زن قبول نمی شود که همه اش زن باشند، اما اگر پایه اش مرد و زن فرع است، آن را نفی نمی کند.

۲: و عن غياث بن إبراهيم عن جعفر بن محمد عن أبيه عن علي عليه السلام قال: «لا تجوز شهادة النساء فى الحدود و لا فى

القوّد». الوسائل: ١٨، الباب ٢٤ من أبواب الشهادات الحديث ٢٩ ولاحظ الحديث ٣٠ و ٤٢.

این دو روایت را باید تاویل کنیم و بگوییم این در صورتی است که همه شهود زن باشد، یا اینکه اطلاق اینها را مقید کنیم، یعنی «لا- تجوز شهادة النساء»، مگر اینکه سه مرد و دو زن باشد. (إلى غير ذلك من الإطلاقات المحمولة على ما إذا شهدن بمفردهن بلا-ضمّ رجال إلهنّ، أو المقيده بما تضافر من الروايات على جواز شهادتهنّ إذا كان معهنّ رجال ثلاثة، أو رجلاّن و أربع نسوة كما سيوافيك).

این دو روایت دلیل بر نظریه مرحوم مفید، سلار و ابن عقیل است.

ولی ما این دو روایت را حل کردیم و گفتیم: یا این دو روایت محمول است به جایی که همه اش زن باشند، یا اگر هم اطلاق دارند، اطلاق شان قید می‌زیم و می‌گوییم مگر اینکه به این نساء، سه مرد ضمیمه بشود که در آن صورت اشکالی ندارد.

ص: ٤٢٢

مثلاً مولا فرمود لا تعتق رقبه، ما مقید می کنیم و می گوئیم إلی المؤمنه.

ادله ی مشهور

ادله ای که مشهور برا مدعای خود شان اقامه نموده اند، بیش از پنج روایت است، که البته در این روایات نظر به فرع آینده هم دارند.

وإلیک ما یدلّ علی الطریق الثانی:

۱. روی الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام قال: سألته عن شهادة النساء في الرجم؟ فقال: « إذا كان ثلاثة رجال و امرأتان و إذا اکنّ رجلان و أربع نسوة، لم تجز في الرجم». الوسائل: ۱۸، الباب ۲۴ من أبواب الشهادات، الحديث ۳.

البته ذیل این روایت ناظر به مسئله ی آینده است، ولی ما فعلاً با ذیلش کار نداریم، شاهد فعلاً صدر آن است نه ذیلش.

۲. روی أبو بصیر فی حدیث: «و لا- تجوز فی الطلاق و لا فی الدم غیر أنها تجوز شهادتها فی حدّ الزنا إذا كان ثلاثة رجال و امرأتان، و لا تجوز شهادة رجلین و أربع نسوة» نفس المصدر، الحديث ۴.

ما این روایات را از نظر فرعی که فعلاً مورد بحث ماست می خوانیم فلذا کار به ذیلش که مربوط به فرع آینده است نداریم.

۳. روی محمد بن فضیل قال: سألت أبا الحسن عليه السلام إلى أن قال:

« و تجوز شهادتهن فی حدّ الزنا إذا كان معهنّ رجل و تجوز شهادتهنّ فی حدّ الزنا إذا كان ثلاثة رجال و امرأتان و لا تجوز شهادة رجلین و أربعة نسوة فی الزنا و الرجم». نفس المصدر، الحديث ۷.

ما این روایات را از نظر فرعی که فعلاً مورد بحث ماست می خوانیم فلذا کار به ذیلش که مربوط به فرع آینده است نداریم.

ص: ۴۲۳

۴. عن عبدالله بن سنان في حديث عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «ولا يجوز في الرجم شهادة رجلين و أربع نسوه ويجوز في ذلك ثلاثة رجال و امرأتان». نفس المصدر، الحديث ۱۰.

در این روایت چهارم، با ذیلش کار داریم که مربوط به محل بحث ماست نه به صدرش که ناظر به فرع آینده می باشد.

۵. روی زراره عن أبي جعفر عليه السلام أنه قال: و قال علي عليه السلام: «تجوز شهادة النساء في الرجم إذا كان ثلاثة رجال و امرأتان، و إذا كان أربع نسوه و رجلان فلا يجوز الرجم». نفس المصدر، الحديث ۱۱.

و بما ذکر و ما أشرنا و لاحظ حديث أبي الصباح الكناني عن أبي عبدالله عليه السلام برقم ۲۰، فالمضمون و اللفظ واحده و لاحظ خبر زيد الشحام برقم ۳۲.

و بما ذکر و ما أشرنا إليه في الهامش ظهر تضافر الروايات على جواز شهادتين إذا كان معهنّ ثلاثة رجال.

فرق کلمه ی تضافر با تظافر

«تضافر» به معنای غلبه است، اما «تظافر» به معنای دانستن و ندانستن است. «ظفر و لم يظرف»، یعنی دانست و ندانست. به معنای آگاه شدن و آگاه نشدن است.

روایت جمیل بن دراج و روایت غیاث بن ابراهیم را که مرحوم مفید، سلار و ابن عقیل به عنوان دلیل برای نظریه خودشان آورده بودند را تاویل کردیم و گفتیم یا مربوط است به جایی که همه اش زن باشند و اگر هم مطلق باشند، آنها را مقید می کنیم، حال باید دید که با روایت محمد مسلم چه کنیم؟

و أما ما رواه محمد بن مسلم عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «إذا شهد ثلاثة رجال و امرأتان لم يجز في الرجم و لا تجوز شهادة النساء في القتل». نفس المصدر، الحديث ٢٨.

این روایت دو اشکال دارد:

الف: ذیلش بر خلاف اجماع فقهاست چون شهادت زنان در قتل حجت است.

ب: صدرش هم بعید نیست که از باب تقیه باشد، چون از میان ما فقط سه نفر این فتوا را داده اند.

پس اولاً این روایت شاذ است در مقابل آن روایات کثیر، ثانیاً ذیلش خلاف اجماع است زیرا شهادت زن در قتل حجت است.

فقد حملة الشيخ على التقية و على عدم تكامل شروط الشهادة و لا يمكن العمل به في مقابل ما تضافر، مضافاً إلى اشماله على الشاذ من عدم جواز شهادتهن في الدّم كيف و روى عن على عليه السلام أنه أجاز شهادتهن في القتل لأنه لا يبطل دم امرئ مسلم». الوسائل: ١٨، الباب ٢٤ من أبواب الشهادات، الحديث ١.

پس روشن شد که مرحوم مفید، سلار، و ابن عقیل سه روایت برای مدعای خودشان دارند، که دوتای آن را در ابتدای بحث خواندیم و یکی را الآن، علت اینکه جدا کردیم، چون آن دوتای اول قابل تاویل بودند، تاویلش هم این بود که همه اش زن باشند یا مطلق اند، اطلاقش را مقید می کنیم، ولی روایت محمد بن مسلم قابل تاویل نیست، بلکه باید بگوییم شاذ است فلذا در مقابل روایات کثیر توان مقاومت را ندارد.

بنابراین، اگر سوال بشود که دلیل مفید، سلار و ابن عقیل چیست؟ در جواب می گوییم دلیل آنان سه روایت است که دوتای آنها قابل تاویل اند و یکی (که روایت محمد بن مسلم باشد) قابل تاویل نیست.

تمّ الكلام في الطريق الثاني.

الطريق الأول، شهادة رجالات أربع،

الطريق الثاني، شهادة ثلاثة رجال و امرأتين

الطريق الثالث: شهادة و أربع نساء

ما نسبت به طریق سوم، سه روایت یا بیشتر داشتیم که می گفتند کافی نیست، یعنی ذیل آنها می گفت که کافی نیست.

مرحوم شیخ گفته این مطلقاً معتبر نیست، یعنی نه در جلد کافی است و نه در رجم.

شیخ در نظریه موافق هم دارد که ابن حمزه و ابن ادریس باشند.

و وافق الشيخ ابن حمزه في الوسيله و ابن ادریس در السرائر.

علاوه بر این، مرحوم شیخ در کتاب «الخلافا» گفته این مسئله اختلافی است، ولی علامه می فرماید اختلافی نیست، یعنی هرگز با شهادت دو مرد و چهار زن نمی شود حکم را جاری کرد.

بعضی بر عدم کفایت استدلال کرده اند و گفته اند ما در رجم اجماع داریم که کفایت نمی کند، وقتی در رجم ثابت نشد، پس در جلد هم نباید ثابت بشود.

يلاحظ عليه

این دلیل تام نیست، زیرا اگر دلیل در اشد حجت نباشد، این دلیل نمی شود که پس در اضعف هم حجت نیست.

بنابراین، ما باید قائل به تفصیل بشویم و بگوییم جلد ثابت می شود، اما رجم ثابت نمی شود. برای این تفصیل باید دو باره به ذیل روایت قبلی مراجعه شود.

بنابراین، روایاتی را که خواندیم در واقع مشتمل بر دو بخش هستند، بخش اول شان راجع به فرع قبلی بود، بخش دوم شان راجع به فرع فعلی می باشد، فلذا اگر ما این روایات را رویهم حساب کنیم، ممکن است بخشی از آنها مطلق باشند، منتها مطلق شان را مقید می کنیم.

ص: ۴۲۶

در نتیجه بعید نیست که بگوییم در جلد جایز است، اما در رجم جایز نیست و تفکیک شان هم عقلایی است چون جلد آسان تر است تا رجم.

و يدلّ على التفصيل أيضاً حسنه الحلبي عن الصادق عليه السلام: سألته عن شهادة النساء في الرجم؟ فقال: « إذا كان ثلاثة رجال و امرأتان و إذا اكنّ رجلاً و أربع نسوة، لم تجز في الرجم».

روی زراره عن أبي جعفر عليه السلام أنّه قال: و قال على عليه السلام: « تجوز شهادة النساء في الرجم إذا كان ثلاثة رجال و امرأتان، و إذا كان أربع نسوة و رجلاً فلا يجوز الرجم».

بنابراین، این روایات صریح هستند بر اینکه رجم نیست، اما جلد است.

پس نظر ما این شد که رجم ثابت نمی شود، ولی جلد ثابت می شود و روایات ما غالباً صریح بر تفصیل بین رجم و جلد هستند، فلذا روایت مطلق را هم ناچاریم که مقید کنیم.

الطريق الرابع: شهادة رجل واحد و ستّ نساء

مرحوم شیخ در اینجا فرموده که جلد ثابت می شود، اما رجم ثابت نمی شود، ما دلیلی برای شیخ پیدا نکردیم و ایشان در این مسئله متفرد است چون فقهای ما اتفاق نظر دارند که حد با شهادت یک مرد و شش زن ثابت نمی شود، یعنی نه رجم ثابت می شود و نه جلد. چرا ثابت نمی شود؟ چون اصل و قاعده عدم ثبوت است.

به بیان دیگر اصل این است که قاضی علم پیدا کند، از این اصل خارج شده جایی که چهار مرد باشد یا سه مرد با دو زن، یا دو مرد و چهار زن، آنهم در جلد نه در رجم.

اما یک مرد و شش زن، ما در این زمینه نه روایتی داریم و نه فتوا، از آنجا که مسئله دم یک مسئله مهمی است فلذا ما نمی توانیم در اینجا قائل به جواز و ثبوت بشویم.

طرق و راههای ثبوت زنا کتاب الحدود و التعزیرات

Your browser does not support the audio tag

موضوع: طرق و راههای ثبوت زنا

بحث ما در باره طریق ثبوت امر منکر (زنا) بود، یعنی بحث در این بود که امر منکر (که زناست) چگونه ثابت می شود؟

ما عرض کردیم که چهار راه دارد و این چهار راه می تواند کار ساز باشند، سه تای آن مورد اتفاق همگان است، ولی چهارمی فقط مال مرحوم شیخ طوسی است که فرموده یک مرد و شش زن، فقط مرحوم شیخ این را فرموده، اما سایر علما به همان نظر پیشین هستند که یا چهار مرد باشد یا سه مرد و دو زن، یا چهار زن و دو مرد، یعنی این سه تقریباً محقق است، اما چهارمی که یک مرد و شش زن باشد، فقط مال مرحوم شیخ طوسی است، بعد وارد مسئله ی دیگر می شویم، که البته این بعداً مفصل خواهد آمد.

اگر «شخص» مردی را یا زنی را متهم به امر منکری (که همان زنا باشد) کرد و نتوانست شهود را اقامه بکند، یعنی نه چهار مرد آورد و نه سه مرد و دو زن، و نه چهار زن و دو مرد، نتوانست شهود اقامه کند، این آدم خودش حد می خورد، چرا؟ چون اتهام و تهمت است، رمی به زنا خودش یکی از گناهان است، قرآن مجید می فرماید:

« و الذین یرمون المحصنات ثم لم یأتوا بأربعة شهداء، فاجلدوهم ثمانین جلده» النور/۵. هشتاد شلاق می خورند، در روایت داریم که سه نفر خدمت امیر المؤمنین آمدند و گفتند: یا امیر المؤمنین! این مرد یا این زن، مرتکب عمل منکر شده است، حضرت فرمود چند نفر شاهد هستید؟ گفتند فعلاً سه نفر هستیم، نفر چهارمی بعداً خواهد آمد، حضرت فرمود اینطور نمی شود، فلذا دستور داد که همه ی اینها را شلاق بزنید، زیرا در حدود انتظاری نیست (لیس فی الحدود نظر ساعه)، شما باید با هم جمع بشوید، آنگاه وارد دادگاه بشوید، نه اینکه سه نفر بیاید و شهادت بدهد و نفر چهارمی بعداً بیاید، این کافی نیست.

ص: ۴۲۸

البته یک موقع اختلاف فقط در یک دقیقه، دو دقیقه یا ربع ساعت است، این یک مسئله ای است، اما مورد روایت جایی است که سه نفر شهادت دادند که بروند، نفر چهارم بیاید شهادت را تکمیل کند، در جاهای دیگر اشکالی ندارد، یعنی این گونه شهادت دادن در غیر حدود اشکالی ندارد، مثلاً یک نفر می گوید این ملک مال زید است، فردایش عمرو می آید و می گوید این ملک مال زید است، این اشکالی ندارد، در مسائل دیگر وحدت و اتحاد در زمان لازم نیست، اما آنجا که با آبروی کسی بازی می شود، در آنجا باید همگی وحدت زمانی داشته باشند ولذا حضرت می فرماید: «لیس فی الحدود نظر ساعه»، یعنی در حدود انتظاری نیست، اما غیر حدود اشکالی ندارد.

۱: ما رواه سکونی عن جعفر عن أبيه عن علي عليه السلام في ثلاثة شهدوا على رجل بالزنا، فقال علي عليه السلام: «أين الرابع؟ قالوا الآن يجيء، فقال عليه السلام: حدّوهم، ليس في الحدود نظر ساعه» الوسائل: ج ۱۸، الباب ۱۲ من أبواب حدّ الزنا، الحديث ۸.

اینکه حضرت در این حدیث فرموده است «الآن یجیء» ما نمی توانیم کلمه ی «الآن» را بر یک دقیقه یا دو دقیقه حمل کنیم، چون این عرفی نیست، بلکه باید بگوییم فاصله ای بوده بین شهادت سه نفر قبلی و شهادت نفر چهارم.

۲: و ما رواه عباد البصری قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن ثلاثة شهدوا على رجل بالزنا وقالوا: الآن نأتي بالرابع - یعنی شاهد چهارمی را می آوریم قال: يجلدون حدّ القاذف ثمانين جلده كلّ رجل منهم» الوسائل: ج ۱۸، الباب ۱۲ من أبواب حدّ الزنا، الحديث ۹.

انسان باید در قوانین جزائی اسلام بیشتر دقت کند و باید آن را به گونه ای بیان کند که دست آویز دشمنان اسلام قرار نگیرد، ما الآن این مسئله را مطرح می کنیم و آن اینکه اگر کسی بخواهد بر امر منکری مانند زنا شهادت بدهد، کیفیت شهادت باید چگونه باشد؟

غالباً آقایان می گویند شهادت باید «کالمیل فی المکحله» باشد، یعنی انسان که سرمه می کشد، سرمه دان را می گوید: «مکحله»، میل، همان چوبی است که آن را داخل سرمه دان می کنند و به چشم خود می مالند. می گویند باید شما ببینید که این مرد فلانش در فلان آن زن «کالمیل فی المکحله» فرو رفته است.

دیدگاه استاد

ولی من فکر می کنم اگر ملاک شهادت این باشد، اصلاً شهادت بر امر منکر (که زنا باشد) خیلی کم و نادر خواهد بود، هر چند این مسئله معروف است که شهادت باید «کالمیل فی المکحله» باشد، ولی اگر این باشد، شهادت می شود خیلی نادر و کم، چون افرادی که مرتکب این منکر می شوند، در ملاء عام که مرتکب نمی شوند بلکه در یک جای خلوت و مستور و مقفل مرتکب می شوند،

بنابراین، اگر بگوییم باید «کالمیل فی مکحله» باشد، معنایش این است که شهادت لغو باشد چون خیلی کم اتفاق می افتد که شهود طرفین را این گونه ببینند.

از این رو، ناچاریم که برگردیم و تک تک ادله را مطالعه کنیم و ببینیم که آیا واقعاً در ادله ی ما، همان گونه است که غالب آقایان گفته اند یا اینکه ادله اوسع و یا اضیق از آن است، فلذا نباید از پیش خود فتوا بدهیم، بلکه ادله را بررسی کنیم و ببینیم که در روایات کیفیت شهادت چگونه است و لذا من روایات را دسته بندی کردم، منتها مفاد این روایات فرق می کند.

الأول: ما يدل على لزوم الشهادة على الرؤية دسته ی اول از روایات کلمه ی رؤیت دارد و معنایش این است که انسان باید کاملاً دیده باشد.

روایات رؤیت

۱: روى الحلبى عن أبى عبد الله عليه السلام قال: «حدّ الرّجم أن يشهد أربعة أنّهم رأوه يدخل و يخرج» الوسائل: ج ۱۸، الباب ۱۲ من أبواب حدّ الزنا، الحديث ۱.

۲: ما رواه أبو بصير عن أبى عبد الله عليه السلام قال: «لا يجب الرّجم حتّى يشهد الشهود الأربع أنّهم قد رأوه يجامعها» الوسائل: ج ۱۸، الباب ۱۲ من أبواب حدّ الزنا، الحديث ۳:

این روایت از روایت اولی خفیف تر است، چون اولی می گوید: «یدخل و یدخل»، ولی این می گوید: «رأوه قد يجامعها»

۳: ما رواه أبو بصير عن أبى عبد الله عليه السلام قال: «لا يجب الرّجم حتّى يشهد الشهود الأربع أنّهم قد رأوه يدخل و يخرج» الوسائل: ج ۱۸، الباب ۱۲ من أبواب حدّ الزنا، الحديث ۵.

این روایت ابوبصیر همان روایت حلبی است، چون در روایت حلبی نیز کلمه ی «یدخل و یدخل» آمده است، پس معلوم می شود که حضرت صادق علیه السلام که در آن مجلسی این روایت را فرموده، هر دو نفر حاضر بوده اند، یعنی هم حلبی حاضر بوده و هم جناب ابوبصیر، یا در دو مجلس بوده، یعنی حضرت یکبار برای حلبی فرموده و بار دیگر برای ابوبصیر، در این سه روایت کلمه ی رؤیت به کار رفته است. اگر این باشد، شهادت مشکل خواهد بود.

الثانى: الشهادة على الإيلاج و الإخراج

در دسته دوم از روایات، بجای «رؤیت»، کلمه ی «ایجلاج و اخراج» آمده است، اولج، یعنی أدخل، اخرج، یعنی بیرون آورد، در این روایات اولج و اخرج است و این به ظاهر دو روایت است، اما در واقع یک روایت است، مثل قبلی نیست، چون ممکن است قبلی سه روایت باشد، یکی روایت حلبی و دیگری روایت ابوبصیر، اما این مسلماً یک روایت است چون راوی آنها محمد بن قیس بجلی است، محمد بن قیس بجلی راویه ی قضاوت های امیر المؤمنین علیه السلام است:

۱: روی محمد بن قیس عن ابي عبد الله عليه السلام قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام « لا يرجم رجل ولا إمراه حتّى يشهد عليه أربعة شهود على الإيجلاج و الإخراج » الوسائل: ج ۱۸، الباب ۱۲ من أبواب حدّ الزنا، الحديث ۲.

۲: روی محمد بن قیس عن ابي جعفر عليه السلام قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام « لا يجلد رجل ولا إمراه حتّى يشهد عليه أربعة شهود على الإيجلاج و الإخراج » الوسائل: ج ۱۸، الباب ۱۲ من أبواب حدّ الزنا، الحديث ۱۱.

تا اینجا دو دسته از روایات داشتیم که لسان اول آنها رؤیت و لسان دوم ایلاج و اخراج بود.

الثالث: كفايه الشهاده على الزنا

روایات کفایت شهادت بر زنا

دسته سوم می گویند شهادت بر زنا کافی است و در آنها از کلمه های رؤیت، ایلاج و اخراج خبری نیست.

يظهر من بعض الروايات كفايه على الزنا من أى سبب حصل له العلم، نظير ما رواه عمار الساباطى قال سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل يشهد عليه ثلاثه رجال أنه قد زنى بفلانته و يشهد الرابع أنه لا يدري بمن زنى؟ قال: «لا يحدّ و لا يرجم» الوسائل: ج ۱۸، الباب ۱۲ من أبواب حدّ الزنا، الحديث ۶.

سه نفر می گویند این مرد با هند زنا کرده، چهارمی می گوید من می دانم عمل منکر را انجام داد، اما اینکه آن زن هند است یا غیر هند نمی دانم، حضرت می فرماید چون معین نکرده است فلذا «لا يحد» در مجرد، و «لا يرجم» در محصن و معیل.

معلوم می شود که میزان شهادت بر زناست، ممکن است کسی بر این استدلال اشکال کند و بگوید که این روایت در مقام بیان کیفیت شهادت نیست بلکه در مقام این است، حال که زانی معین است، باید زانیه هم معین باشد، اما کیفیت شهادت باید چگونه باشد؟ در مقام بیان این جهتش نیست.

يمكن أن يقال بأنّ الروايه ليست في مقام بيان كفيّته الشهاده حتى يتمسك بإطلاقها، بل في مقام بيان أنّه لا بدّ من تعيين الزانیه، در مقام بیان این است.

الرابع: الجمع بين الجماع والإيلاج والإخراج

روایات مشتمل بر کلمه ی جماع، ایلاج و اخراج

دسته چهارم جمع می کند بین جماع وایلاج و الإخراج.

۱: روی أبو بصير قال قال أبو عبد الله عليه السلام «لا يرجم الرجل والمرأه حتى يشهد عليها أربعه شهداء عى الجماع و الإيلاج و الإدخال كالميل في مكحله» الوسائل: ج ۱۸، الباب ۱۲ من أبواب حدّ الزنا، الحديث ۴.

پس لسان دسته اول رؤیت ، لسان دسته دوم ایلاج و اخراج، و لسان دسته سوم کفایت شهادت بر زنا بود، که گفتیم در مقام بیان کیفیت شهادت نیست، لسان دسته چهارم دو قبضه است، یعنی هم ایلاج و اخراج را دارد و هم جماع را و تشبیه کرده به کالمیل فی المكحله.

الخامس: كفايه الشهاده على المقدمات

دسته پنجم می گویند همین مقداری که بر مقدمات شهادت بدهند کافی است، دیگر لازم نیست که «کالمیل فی المكحله» باشد یا ایلاج و اخراج باشد، بلکه همین مقداری که بگویند: جناب قاضی! ما این زن و مرد را در زیر یک لحاف لخت و برهنه دیدیم کافی است، معلوم می شود که این زن و مردی که زیر یک لحاف لخت و برهنه قرار گرفته اند حتماً مرتکب زنا شده اند.

۱: روی عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله قال : سمعته يقول: « حدّ الجلد في الزنا أن يوجد في لحاف واحد و الرجلان في لحاف واحد و المرأتان توجدان في لحاف واحد » الوسائل: ج ۱۸، الباب ۱۰ من أبواب حدّ الزنا، الحديث ۵ .

۲. روی عبد الرحمن بن قراع قال سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول : « إذا وجد الرجل و المرأة في لحاف واحد جلدا مائه جلده » الوسائل: ج ۱۸، الباب ۱۰ من أبواب حدّ الزنا، الحديث ۱۵ .

ثمّ ذن صاحب الوسائل حمل الحديث الأول على الجلد دون المائه، و لا يصح هذا الحمل في الروايه الثانيه للتصريح بالمائه . نعم يحتمل الحمل على أنه يجلد كل واحد منهما خمسين جلده.

۳. روی عبد الرحمن بن الحجاج قال: سمعت أبا عبد الله يقول : « كان على عليه السلام إذا وجد الرجلين في لحاف واحد ضربهما الحدّ فإذا أخذ المرأتين في لحاف ضربهما الحد » الوسائل: ج ۱۸، الباب ۱۰ من أبواب حدّ الزنا، الحديث ۱۹ .

مرحوم صاحب وسائل می خواهد این بخش را از استدلال بیندازد و بگوید که مراد از کلمه ی «حد» تعزیر است نه حد شرعی که صد تازیانه باشد و حال آنکه همه ی اینها بر خلاف ظاهر است.

وقد حملها الحر العاملي على الجلد دون المائه ، فما ذكره من التأويل - لو صح في بعض الروايات - لا يصح في قسم آخر منها، نظير ما رواه أبو عبيده الحذاء عن أبي جعفر قال: « كان على إذا وجد رجلين في لحاف واحد مجردين جلدهما حد الزاني ماءه جلده كل واحد منهما » الوسائل: ج ۱۸، الباب ۱۰ من أبواب حدّ الزنا، الحديث ۱۵ .

بنابراین، ما نباید در این روایات تصرف کنیم و بگوییم مراد از کلمه ی «حد» در این روایات تعزیر است نه صد تازیانه که حد شرعی است، بلکه معنایش این است که همین مقداری که زن و مرد نا محرم زیر یک لحاف به صورت لخت و برهنه خوابیدند، دلیل بر زناست و حد زنا بر آنان جاری می شود.

طرق و راههای ثبوت زنا کتاب الحدود و التعزیرات

Your browser does not support the audio tag

موضوع: طرق و راههای ثبوت زنا

بحث در باره ی کیفیت شهادت شهود است، غالباً آقایان می گویند باید به گونه ای شهادت بدهند که با چشمان شان دیده باشند «کالمیل فی المکحله».

ما عرض کردیم که اگر این را میزان قرار بدهیم، ثبوت زنا به حد صرف می رسد و بسیار کم اتفاق می افتد که شاهد بتواند موضوع را این چنین ببیند، ولذا گفتیم باید بر گردیم و ببینیم که در لسان ادله موضوع چیست؟ اگر لسان ادله گفت که: «کالمیل فی المکحله»، ما نیز تسلیم نص هستیم.

اما اگر «موضوع» در لسان ادله اعم است، ما نیز اعم را می گیریم، لسان ادله ای که خواندیم بر چند صنف بودند، یک صنف می گفتند حتماً باید رؤیت باشد، صنف دیگر می گفتند باید شهادت بر ایلاج و اخراج باشد، صنف سوم می گفتند: «کفایه الشهاده علی الزنا»، یعنی همین مقداری که بگویند فلانی زنا کرده است کافی در ثبوت زنا می باشد.

ولی این قسم به اشکالی بر خورد و آن اینکه این روایت در مقام بیان این جهت نیست، بلکه در مقام بیان چیز دیگری است ولذا نمی شود به اطلاقش تمسک کرد، اگر نگاه کنیم، این در مقام بیان چیز دیگر است و آن اینکه حتماً باید زانیه را معین کند، در مقام این است که زانیه را معین کند، در مقام بیان این جهت نیست که در موقع شهادت چه لفظی کافی است، اگر روایت را دقت کنید، در مقام این است که باید زانی و زانیه معین بشوند، در مقام بیان نیست که چگونه شهادت کافی است، پنجمی جمع کرده بود بین جماع و ایلاج، این هم ظاهرش این است که باید بر سه چیز شهادت بدهد، هم بر جماع و هم بر ایلاج، علت اینکه جمع کرده، ممکن است کلمه ی جماع، خیلی صریح بر زنا نیست، جماع یعنی جمع شدن، ممکن است در بستر جمع بشوند بدون اینکه آن عمل صورت بگیرد ولذا بعد از جماع، کلمه ی ایلاج را هم به کار می برد.

ص: ۴۳۵

الخامس: کفایه الشهاده علی المقدمات

در این قسم پنجم می گویند همین مقداری که زیر یک لحاف پیدا شدند کافی در ثبوت زناست، ولی روایاتش مخدوش است و اگر روایات مخدوش نبودند، خیلی مدرک خوبی برای ما بودند.

چرا مخدوش است؟

چون روایت عبد بن سنان می گوید:

سمعتہ یقول: «حدّ الجلد فی الزنا أن یوجد فی لحاف»

اگر روایت عبد الله بن سنان تا همین جا بود، خیلی خوب بود، ولی به دنبالش دو فراز دیگر را آورده است که زنا نیست، بلکه یکی لواط و دیگری مساحقه است «و الرجلان فی لحاف واحد» این لواط است نه زنا، «و المرأتان توجدان فی لحاف واحد» این مساحقه است.

بنابراین، اگر فقره ی اولی بود، شاهد بر ما نحن فیه بود، اما چون بعد از فقره اولی، دو فقره دیگر را هم آورده که با زنا تناسب ندارد، این سبب می شود که روایت را حمل بر تعزیر کنیم و بگوییم آدم هایی که زیر یک لحاف پیدا شدند، اینها تعزیر می شوند، خواه زن و مرد باشند یا هر دو مرد باشند و یا هر دو زن، آن وقت کلمه ی «حدّ الجلد فی الزنا»، یعنی تشبیهی است به زنا، نه اینکه حد زنا باشد.

همان گونه که بیان شد، اگر فقره اولی بود، شاهد بر ما نحن فیه می شد، ولی چون فقره دوم و سوم را نیز دارد، از این رو ناچاریم که ما آن را حمل بر تعزیر کنیم، چون رجلاّن و امرأتان دارد، ناچاریم که ما آن را حمل بر تعزیر کنیم و بگوییم بر آنها مجازاً زنا اطلاق شده است.

ص: ۴۳۶

روایت دوم: روی عبد الرحمن بن قراع قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول :

« إذا وجد الرجل و المرأة في لحاف واحد جلدا مائه جلده» در این روایت دو احتمال وجود دارد:

الف: ممکن است که «کلّ واحد منهما» صد تازیانه داشته باشند. در این صورت شاهد بر ما نحن فيه می باشد.

ب: ممکن است صد تازیانه میان آنان تقسیم شود، یعنی به هر کدام پنجاه تازیانه بزنند.

روایت سوم: روی عبد الرحمن بن الحجاج قال: سمعت أبا عبد الله يقول :

« كان على عليه السلام إذا وجد الرجلين في لحاف واحد ضربهما الحدّ فإذا أخذ المرأتين في لحاف ضربهما الحدّ».

این روایت اصلاً محل بحث ما نیست، چون بحث ما در زناست و حال آنکه این روایت در باره ی رجلین و مرأتین است، ممکن است بگوییم مراد از این «حد» تعزیر است نه حد شرعی.

روایت چهارم: روی أبو عبيده الحذاء عن أبي جعفر عليه السلام قال: « كان على إذا وجد رجلين في لحاف واحد مجردين جلدهما حد الزاني مائه جلده كل واحد منهما»

این روایت بد نیست، یعنی خوب است، معلوم می شود همانطوری که در مسئله غیر زنا وجود شان تحت لحاف واحد کافی است، معلوم می شود که در زنا نیز کافی است، یعنی وقتی در مشبه تحت لحاف واحد کافی باشد، در مشبه به نیز کافی است، حضرت تشبیه می کند رجلین فی لحاف واحد را به زنا، اگر در مشبه تحت لحاف واحد کافی است، پس در مشبه به نیز (که زنا باشد) کافی است، دلالتش از این راه است.

ولی این دو اشکال دارد، یکی اینکه حکم لحاف واحد، حکم زناست، اما اینکه در اینجا لحاف واحد کافی است، پس در آنجا هم لحاف واحد کافی است، در مقام بیان این جهت نیست. اشکال دیگر اینکه روایات متعارض هستند، چون در بعضی از روایات داریم که «إذا وجد في لحاف واحد» نود و نه شلاق می زنند نه صد شلاق.

بنابراین، نمی شود بر این قسم پنجم هم دلیل نیست، بلکه همه ی این روایات اشکال دارد.

السادس: الجلوس مجلس الرجل من امرأته

شاهد ببیند که این مرد همان گونه که اگر شوهر بخواهد با زنش عملی را انجام بدهد، چگونه می نشیند، این مرد اجنبی هم در آن مقام باشد.

روایات

۱: روی الشيخ باسناد صحيح عن زراره عن أبي جعفر عليه السلام قال: «إذا قال الشاهد أنه (زانی) قد جلس منها مجلس الرجل (شوهر) من امرأته أقیم علیه الحد» الوسائل: ج ۱۸، الباب ۱۰ من أبواب حدّ الزنا، الحدیث ۱۰.

یعنی همین مقداری که خودش را برهنه کند و در آن منطقه بنشیند که همسر می نشیند، کافی در ثبوت زناست.

این لسان روایات است، حال باید قضاوت کرد که ما از این روایات چه را می توانیم استفاده کنیم، چون این روایات خیلی همگام و همراه نیست، بلکه برخی تشدید عمل می کند و برخی تشدید عمل نمی کند، مثلاً قسم آخر تشدید ندارد، همین قدر که ببینیم که خودش را برهنه کرده و در آن منطقه نشسته بدون اینکه عورت رجل و یا مرأه را دیده باشد، همین کافی در ثبوت زناست.

کلام علامه مجلسی

ص: ۴۳۸

مرحوم علامه مجلس در کتاب «ملاذ الأخیار فی معانی الأخبار»، این کتاب غیر از کتاب «مرآت العقول» است که شرح بر کافی است، ولی این کتاب شرح بر تهذیب شیخ است، ایشان در آنجا می فرماید این روایات از اینکه فراز و نشیب دارد، جمعش این است که اگر رجم باشد، باید «کالمیل فی المکحله» ببیند، اما اگر شلاق باشد، همین مقداری که مرد اجنبی در آن منطقه ای بنشیند که همسر می نشیند کافی است.

ممکن است کسی بگوید که احتیاج به جمع نداریم، زیرا در ششمی احتمال دارد که ضمیر بر گردد به شاهد، سومی هم که از کار افتاد، پنجمی روایاتش متعارض است، می ماند اولی و دومی که «کالمیل فی المکحله» باشد.

اشکال استاد بر جمع علامه مجلسی

ولی آنچه که من می توانم بگویم این است که جمع مرحوم علامه مجلس تبرعی است و شاهد بر آن نداریم، یعنی شاهد نداریم آنجا که شدت عمل است حمل کنیم بر رجم، آنجا که خفت عمل است، حمل کنیم بر جلد.

دیدگاه استاد سبحانی

ولی من یک وجه دیگر به نظرم رسیده است و آن این است که شهادت بر زنا، با دیگر شهادت ها چه فرق می کند، مثلاً من شهادت می دهم بر شعر و یا بر عمل کسی، در جاهای دیگر چطور این گونه دقت ها نیست، الشهادة علی الزنا کالشهادة علی السائر الأفعال للإنسان، من شهادت می دهم که این مال غضب است یا شهادت می دهم که این ملک زید است، هزاران مورد داریم که شهادت پذیرفته است بدون اینکه این همه قید و بندی در آنها باشد؟ چرا باید کیفیت شهادت در باب زنا این همه دقت بر آن بشود، اما در مورد دیگر اصلاً این گونه دقت ها نیست، و الا کتاب شهادت را مطالعه کنید، من شهادت می دهم فلان چیز مال زید است، می گویند همین مقداری که ید داشته باشد کافی است، شهادت می دهم که سب کرد، کلمه ی سب را که شنیدم کافی است. ولی در اینجا این همه قید و بند دارد، این قید و بند ها برای چیست؟

من فکر می‌کنم اگر ما این شدت عمل را قائل بشویم، اصلاً حکم زانی جاری نمی‌شود مگر در فرد نادر، ممکن است بعضی از روشن فکرها همین را بپذیرند و بگویند این همه قید و بندی را که شارع در زنا آورده است برای این است که این کار ثابت نشود مگر خیلی کم و نادر،

ولی من احتمال دیگر می‌دهم و آن اینکه اگر من یک مقدماتی را بینم که ملازم با زناست، هر چند زنا را با چشم خودم نمی‌بینم، اما یک مقدماتی را می‌بینم که عرفاً ملازم با آن عمل خارجی است، واقعاً یک مقدماتی را مرد اجنبی انجام می‌دهد که منفک از زنا نیست، این خودش در ثبوت زنا کافی است.

إن قلت: اگر این کافی است، پس این همه قید و بند برای چیست؟

قلت: این قید و بندها برای تاکید است که انسان مسامحه نکند، یعنی به ادنی و کمترین مقدمه اکتفا نکند، بلکه به یک مقدمه ای اکتفا کند که صد در صد ملازم با زنا باشد، ولذا می‌گویند: «الإیلاج یا المیل فی المکحله»، و الا رؤیت شیء لازم نیست بلکه رؤیت مقدمه ای که ملازم با ذی المقدمه است هم کافی است.

پس دو مبنا شد، یک مبنا این شد که بگوییم اصلاً شرع مقدس که این همه قید و بند دارد، این ثابت نشود مگر نادراً، مبنای دیگر این است که بگوییم این قید و بندها برای تاکید است که مبدا انسان مقدمات شل و بی اساسی را انتخاب نکند، بلکه باید آن مقدماتی را انتخاب کند که عرفاً ملازم با ذی المقدمه است و لذا می‌گویند: «کالمیل فی المکحله، الشهاده علی الجماع، الشهاده علی الإیلاج».

در کیفیت شهادت بحث کردیم که آیا حتماً باید ذی المقدمه را ببیند یا مقدمه ای ملازم با ذی المقدمه می باشد هم کافی است؟

ممکن است کسی بگوید که حتماً باید خود ذی المقدمه را ببیند، ولی ما گفتیم مقدماتی که ملازم با ذی المقدمه باشد هم کافی است.

الآن یک مسئله دیگر را مطرح می کنیم و آن این اینکه مرحوم محقق می فرماید، هر گاه شهادت می دهد باید بر فعل واحد شهادت بدهد زماناً و مکاناً.

عبارت محقق در شرائع الإسلام

قال المحقق فی الشرائع: لا یثبت الحدّ إلا إذا شهد الشهود علی فعل واحد زماناً و مکاناً

هر چهار نفر بگویند که ما دیدیم که در ساعت ۸ این عمل انجام گرفت، اما اینکه یکی بگوید در ساعت ۸ این عمل انجام گرفت، دیگری بگوید در ساعت ۱۰ صورت گرفت، زنا ثابت نمی شود، چون دو فعل است و باید هشت شاهد باشد، یا مکاناً اختلاف پیدا کنند، یکی بگوید در اطاق دست راستی بود، دیگری بگوید در اطاق سمت چپ، باز هم زنا ثابت نمی شود. باید زماناً و مکاناً شهود بر یک مسئله شهادت بدهند، و الا اگر شهود زماناً یا مکاناً اختلاف پیدا کردند، زنا ثابت نمی شود. این فرمایش مرحوم محقق است.

البته کسانی این مسئله را تایید کرده اند و گفته اند در باب شهادت باید مشهود به فعل واحد باشد، فعل واحد اگر زمانش متعدد شد، دو فعل می شود یا اگر مکانش متعدد شد، باز هم دو فعل می شود، باید بر فعل واحد شهادت بدهند، از کلام محقق در می آید که باید در شهادت حتماً باید زمان و مکان را بگویند، توارد بر زمان واحد و مکان واحد.

ولی من در اینجا با ایشان اختلاف نظر دارم و معتقدم که در مقام «شهادت» گفتن زمان واحد و مکان واحد لازم نیست.

بله! اگر اختلاف در زمان یا مکان پیدا کنند، حق با محقق است، یعنی زنا ثابت نمی شود، اما اینکه حتماً زمان و مکان را بگویند و اگر زمان و مکان را نگویند شهادت محقق نمی شود، این جای بحث است و نمی شود این را مسلم گرفت.

بله! اگر قاضی سوال کند و بگوید کدام اطاق و در چه زمان، باید بگویند، یعنی زمان و مکان را معین کنند، اما اگر قاضی معین نکرد و شهود هم اسمی از زمان و مکان به میان نیاوردند، ذکر زمان و مکان در ثبوت زنا دخالت ندارد.

عبارت محقق

و لا بدّ من تواردهم علی الفعل الواحد فی الزمان الواحد و المكان الواحد، فلو شهد بعض بالزنا فی زاویه من بیت و بعض فی زاویه أخرى، أو شهد بعض فی یوم الجمعة و بعض فی یوم السبت فلا حدّ» شرائع الإسلام: ۴/۱۵۳.

آیا حتماً گفتن زمان و مکان لازم است و اگر نگویند زنا ثابت نمی شود، یا گفتن لازم نیست، منتها موقعی که گفتند، باید زمان و مکان شان یکی باشد؟

یا اگر قاضی سوال کرد، باید بگویند، اما اگر قاضی سوال نکرد و آنان نیز اسمی از زمان و مکان به میان نیاوردند، زنا ثابت می شود و گفتن زمان و مکان در ثبوت و عدم ثبوت زنا نقشی ندارد.

چون گاهی انسان توجه به این خصوصیت ندارد و تمام توجهش به اصل قضیه است نه سایر خصوصیات.

بنابراین؛ اگر قاضی سوال کرد، حتماً باید بگویند، یا اگر خود شان گفتند، وحدت زمان و مکان شرط است، اما اگر نگفتند، دیگر ما دلیلی بر اینکه حتماً زمان و مکان را هم بگویند نداریم.

إذا اختلفوا فی خصوصیات الزنا

اگر شهود در خصوصیات زنا اختلاف کردند، مثلاً دو نفر شان می گویند که این مرد و این زن عمل زنا را انجام دادند، دو نفر دیگر شان گفتند که این «مرد» زن را وادار بر زنا کرد، در اینکه زنا در باره ی زن ثابت نمی شود، جای بحث نیست، چرا؟ چون زن چهار شاهد ندارد، زیرا دو نفر شان می گویند: «عن مطاوعه» بوده، دو نفر دیگر شان می گویند: عن اکراه بوده است نه عن مطاوعه.

اما آیا حکم در باره زانی (که مرد باشد) ثابت می شود یا نه؟ قهراً ثابت می شود، چرا؟

به جهت اینکه هر چهار نفر در باره مرد اتفاق نظر دارند که عن اختیار زنا کرده است، اختلاف شان در باره زن است نه در باره مرد.

اختلاف محقق، ابن ادریس و شیخ

در اینجا یک اختلافی است بین محقق و بین ابن ادریس و شیخ.

مرحوم شیخ فرموده در باره مرد نیز ثابت نمی شود، چرا؟ چون دو فعل است، دو نفر می گویند زنا ی عن مطاوعه بوده، دو نفر دیگر می گویند زنا ی عن اکراه، این دو فعل است و چون دو فعل است، پس باید چهار شاهد باشد نه دو شاهد. تعدد فعل در اینجا هست، همان گونه که در باره زن ثابت نمی شود در باره مرد نیز ثابت نمی شود، چرا؟ چون این شهادت بر دو فعل است، ابن ادریس اعلی الله مقامه مجتهد فحل و آزادی بوده و لذا بر مرحوم شیخ حمله می کند و می گوید کجا دو فعل است؟! در باره مرد یک فعل است، یعنی همه می گویند که عن اختیار بوده است و اگر دو فعل است در باره زن است نه در باره مرد، چون بعضی می گویند عن مطاوعه بوده و بعضی هم می گویند عن اکراه بوده است.

ص: ۴۴۳

مرحوم علامه ابن ادریس را رد می کند و طرفداری از شیخ می کند و می گوید در اینجا دو فعل است، «زنا» فعل واحد است چون زنا فعل واحد است فلذا نمی شود گفت که در اینجا یک فعل است بلکه دو فعل است.

در هر حال شیخ می گوید دو فعل است، ابن ادریس می گوید یک فعل است و علامه حلی هم طرفداری از شیخ می کند.

استاد سبحانی

ولی من می گویم این نزاع شما که آیا این دو فعل است یا یک فعل، ثمری ندارد، فرض کنید که یک فعل است، مرد را محکوم کردی، مرد هر چهار تایش می گویند که عن اختیار بوده است، ولی شما در آن حالتی که مرد را محکوم می کنید، دو نفر شما زن را متهم و رمی به زنا می کنند، کدام دو نفر؟ آن دو نفری که می گویند عن مطاوعه بوده است، فلذا آن دو نفر می شوند فاسق، شهادت شان در مورد مرد هم قبول نمی شود.

بنابراین، نزاع در باره اینکه یک فعل است یا دو «فعل» چندان ثمری ندارد، شیخ می گوید دو فعل است، ابن ادریس می گوید یک فعل است، پس باید مرد را کوبید.

علامه می گوید دو فعل است، ولی من می گویم این نزاع شما در اینجا مثمر نیست، چرا؟ چون اصلاً شرایط شهادت محقق نیست، این دو نفر که می گویند آن زن عن مطاوعه زنا داده است، با این شهادت شان می شوند فاسق، وقتی فاسق شدند، شهادت شان هم در باره زن قبول نیست و هم در باره مرد، پس در مرد هم دو شاهد باقی می ماند و این دو شاهد مرد هم باید حد قذف بخورند، فلذا باید شهود در مقام شهادت دقت کنند تا خود شان گرفتار نشوند.

ص: ۴۴۴

در نتیجه ما در این مسئله موافق با شیخ و علامه هستیم، منتها نه از آن راهی که آنها پیش آمدند بلکه از این راه که شهود با این شهادت خود شان محکوم به فسق شدند فلذا شهادت شان به درد نمی خورد.

آیا لازم است شهود همزمان برای اقامه شهادت حاضر شوند؟ کتاب الحدود و التعزیرات

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: آیا لازم است شهود همزمان برای اقامه شهادت حاضر شوند؟

بحث ما در باره ی اقامه شهود مع عدم حضور کل الشهود است، مثلاً گاهی از اوقات هر چهار نفر با هم قرار می گذارند و می روند در محکمه ی قاضی و شهادت می دهند بر زنا، یعنی هر چهار نفر در مقام شهادت با هم هستند و شهادت می دهند.

ولی گاهی یک عملی را می بینند، و با همدیگر می گویند فردا نزد قاضی برویم و شهادت بدهیم، منتها یکی ساعت ۸ دیگری ساعت ۹، سومی ساعت ۱۰ و چهارمی ساعت ۱۱ می رود، آیا این نحوه اقامه شهود کافی است یا کافی نیست؟

از ظاهر عبارت مرحوم غیر شیخ استفاده می شود که حتماً باید اینها با هم شهادت بدهند، یعنی همه ی شان قرار بگذارند و بروند محکمه و در اطاق قاضی و درب را باز کنند و با هم شهادت بدهند و اما اگر قبلاً با هم اتفاق کنند که برویم فردا پیش قاضی، اما در وقت واحد نروند، این افراد را می گیرند و حد می زنند، کی؟ ما دامی که شهود به کمال نرسیده باشد، معروف در میان علمای ما این است که باید حضور شان و شهادت شان با هم باشد، و الا اگر با تاخیر باشد، اینها حد قذف می خورند و مشمول آیه می شوند که: «والذین یرمون المحصنات ثم لم یأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانین جلد»

ص: ۴۴۵

دیدگاه ابوحنیفه و همفکرانش

البته از ابوحنیفه و غیر ابوحنیفه خلاف این مطلب نقل شده است، یعنی آنها اجتماع را در شهادت شرط نمی دانند، بلکه همین مقداری که تعداد تکمیل بشود را کافی می دانند هرچند در ساعت اول تکمیل نشود بلکه در ساعت دوم تکمیل بشود.

به بیان دیگر میزان در نزد آنان کمال شهادت است نه حضور شان با هم در مقام شهادت.

پس آیا همه ی شهود باید با هم شهادت بدهند یا نه؟

مشهور این است که باید با هم شهادت بدهند و الا اگر متفرقه بیایند و شهادت بدهند، شهادت اینها حجت نیست، بلکه قاضی آن افرادی را که قبلاً آمدند و شهادت دادند حد قذف بزند و بگوید که شما مردی و یا زنی را متهم به زنا کردید و حال آنکه چهارتا شاهد نداشتید.

نظریه ی شیخ طوسی

ولی اما برخی از علما می گویند مانند شیخ طوسی در کتاب خلاف می گوید لازم نیست که آن واحد باشد، بلکه همین مقداری که آن نصاب به حد کمال خود برسد هر چند در ظرف چند ساعت کافی است،

دلیل شیخ طوسی

دلیل مرحوم شیخ آیه قرآن است، زیرا آیه ی شریف اطلاق دارد و می گوید:

«والذین یرمون المحصنات ثم لم یأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانین جلدہ»

این دلیل شیخ است و می گوید هر چند من ساعت ۸ صبح چهار شاهد نیاوردم، ولی ساعت یازده چهار نفر شاهد درست شد، لذا در اینجا نمی گویند که: «لم یأتوا بأربعة شهداء» در همان ساعت، بلکه مطلق است خواه در همان ساعت بیاورد و خواه در ساعت بعدی، دلیل قول شیخ آیه است، اما دلیل قول مشهور روایت است نه آیه، که دوتای از آنها را خواندیم که خدمت امیرالمؤمنین علیه السلام مردی را آورند در حالی که شهود تکمیل نشده بود، حضرت آنها را حد زد.

ص: ۴۴۶

ثم إنَّ الشيخَ تمسك في عدم شرطيه حضور الكلِّ بإطلاق قوله سبحانه: «و الذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلده» و لم يفصل، یعنی نگفت که حتما باید همه باهم در ساعت اول بیایند و حاضر شوند، بلکه همین مقدار که نتوانند چهار شاهد بیاورند، چه در ساعت اول و چه در آخر ساعت، آن وقت حد قذف بر آنها جاری می شود، ولی من چهار تا شاهد آوردم.

کلام ابن حمزه

اما ابن حمزه می گوید این گونه نیست بلکه: «إنما تقبل البینه مع ثبوت العدالة بسّته شروط و منها: قيامها في مجلس واحد و وافقه المحقق في الشرائع و قال: و لو أقام الشهاده بعض في وقت حدّوا للقذف ولم يتقرب إتمام البینه لأنه لا تأخير في حدّ».

مسئله دایر است که آیا اطلاق آیه را بگیریم یا این روایات را؟

از نظر صناعت فقه، دومی را می پذیرند، چرا؟ چون اطلاق آیه به وسیله ی این روایات مقید می شود، هر چند آیه مطلق است و همه ی اوقات را می گیرد و فقط می گوید نصاب را تکمیل کند و اگر نصاب را تکمیل نکند، مسلماً حد دارد، آیه اطلاق دارد که من تکمیل می کنم یا در وقت اول یا در وقت دوم، از نظر اجتهاد اطلاق همان است، ولی «روایات» مقید اطلاق آیه است، از نظر صنعت فقهی، روایات بر اطلاق آیه مقدم است.

البته آقایانی که قرآنی هستند، یعنی الآن جمیعی در میان اهل سنت و گاهی هم در میان ما نیز پیدا می شوند که قرآنی هستند و تنها می خواهند قرآن را بیگردند، که حتماً هم آنان اطلاق آیه خواهند گرفت.

البته ما نیز قرآنی هستیم، اما قرآنی منحصر نیستیم، بلکه قرآن است و اخبار، چون تنها قرآن در معاملات و عبادات کفایت نمی کند، زیرا قرآن دارای مجملات است که تفصیل آنها در احادیث نبوی و روایات ولوی آمده است.

و الحق هو قول الثانی، لأنَّ إطلاق الآیه مقید بما ورد فی السنّه.

روایات

۱: موثقه السکونی عن جعفر علیه السلام عن أبيه، عن علي عليه السلام في ثلاثة شهدوا علي رجل بالزنا، «فقال علي عليه السلام: أين الرابع؟ يجيء»، فقال علي عليه السلام: «حدّوهم، فليس في الحدّود نظر ساعه» الوسائل: ج ۱۸، الباب ۱۲ من أبواب حد الزنا، الحديث ۸.

۲: ما رواه عباد البصری، قال سمعت أبا جعفر عليه السلام عن ثلاثة شهدوا علي رجل بالزنا و قال: الآن تأتي بالرابع؟ قال: «يجلدون حدّ القاذف ثمانين جلده كل رجل منهم» الوسائل: ج ۱۸، الباب ۱۲ من أبواب حد الزنا، الحديث ۹.

۳: و فيما رواه الصدوق باسناده إلى قضايا أمير المؤمنين عليه السلام قال: «إذا كان في الحدّ لعلّ و عسى فإنّه معطل به صيغه اسم فاعل -» الوسائل: ج ۱۸، الباب ۲۵ من أبواب حد الزنا، الحديث ۲.

بنابراین، اطلاق آیه می فرماید اجتماع لازم نیست، اما روایات خلاف آن را می گویند، یعنی اجتماع لازم است، قهراً این مخالفت نیست، یعنی اطلاق و تقیید با همدیگر مخالفت ندارند، مخالفت در جایی است که یا تباین باشد یا عامین من وجه.

پس در مسئله دو مخالف بیشتر نداریم، یکی شیخ است و دیگری ابن سعید در «الجامع للشرائع».

و علی ذلك فلم يخالف في المسأله إلّا الشيخ في الخلاف كما عرفت و ابن سعید في جامعه حيث قال: و إن شهد ثلاثة في وقت ثمّ تمّ العدد في وقت آخر ثبت الزنا، وقال أيضاً: و روى: «لا نظره فيه و يحدّون و تدرأ الحدود بالشبهات» الجامع للشرائع: ۵۴۸. هر دو قول را ابن سعید نقل کرده، اما مختارش همان قول اول است.

ص: ۴۴۸

در اینجا من سراغ مختلف رفتم تا ببینیم که مختلف چه کار کرده است؟ مختلف کلام شیخ و حتی غیر شیخ را تاویل کرده است، یعنی از محل مسئله بیرون کشیده و گفته تفرق مضر نیست نه تفرق در مقام شهادت، بلکه تفرق در مقام حضور در شهادت، دو مجلس داریم، شهود جمع می شوند در محکمه، محکمه یک بیرونی دارد که شهود در آنجا جمع می شوند، یک حضور هم پیش قاضی دارند، می گوید شیخ که فرموده تفرق اشکالی ندارد، تفرقی اولی را می گوید، یعنی لازم نیست که شهود در محکمه یکجا بیایند، بلکه می توانند با فاصله بیایند، هرگاه که همه ی شان جمع شدند با هم پیش قاضی می روند، ایشان می گوید شیخ که می فرماید تفرق مضر نیست، مرادش تفرق در حضور برای شهادت است، فرق است بین تفرق در حضور برای شهادت و تفرق در مقام شهادت، می گوید دومی نیست بلکه اولی است، آنگاه علامه دو آتشه شده است و می گوید دو جا وحدت لازم است، هم در مقام شهادت و هم در مقام حضور برای شهادت، این دیگر خیلی زور است که حتی حضور را هم وحدت شرط کنیم و بگوییم با هم در محکمه حاضر بشوند، این حرف درست نیست، چون هر کدام با یک وسیله ی خاص خودش می آید فلذا یکی زود و دیگری کمی دیرتر می رسد، لازم نیست که با هم حاضر بشوند، بلکه می توانند متفرق حاضر بشوند، اما در مقام شهادت وحدت و اجتماع لازم است، علامه در کتاب «المختلف» نه تنها کلام شیخ را تاویل می کند حتی کلام دیگران را نیز تاویل نموده که می گویند تفرق مضر نیست تاویل می کند و می گوید در حضور برای شهادت مضر نیست، اما در مقام شهادت مضر است، بعد خودش می گوید من هر دو را مضر می دانم، یعنی هم تفرق در حضور و هم تفرق در شهادت.

و قد أوّل العلامه كلام الشيخ وحمله على تفرقهم بعد اجتماعهم لإقامه الشهاده دفعه نظراً إلى أن ذلك هو المذهب عندنا و على ذلك فالمخالف هو يحيى بن سعيد فقط و قول شاذ.

دیدگاه استاد سبحانی

ما با مرحوم شیخ و ابن سعید موافق نیستیم بلکه با روایات موافق هستیم، یعنی حتماً باید در مجلس واحد شهادت بدهند، منتها ما در مسائل فقهی عرفی تریم تا مسائل کلامی و فلسفی. فلذا وحدت مجلس که در شهادت شرط است، وحدت فلسفی نیست بلکه وحدت عرفی است، مثلاً اگر یکی از شهود شهادت داد، دو دقیقه دیگر دومی آمد و شهادت داد، و هکذا سومی و چهارمی با کمی تاخیر آمدند، به گونه ای که می گویند شهادت متوالیه، این کافی است، آن روایات که می گوید «لا نظره فی الحدود» جایی را می گویند که فاصله خیلی زیاد باشد نه فاصله ی مختصر را، اما اگر فاصله ها خیلی کم باشد که با توالی منافات نداشته باشد، اشکالی ندارد.

گاهی از اوقات آدم های رندی پیدا می شوند، برای اینکه آبروی کسی را ببرند، طرحی را می ریزند و می گویند برویم هر چهار نفر شهادت بدهیم برای زنای فلانی، و هر چهار نفر هم عمل زنا را دیده اند، ولی هدف این نیست که بروند و شهادت بدهند، بلکه هدف این است که یک آدم متدین اول شهادت بدهد و خود شان نکول کنند و شهادت ندهند، تا در نتیجه به آن آدم حد قذف بزنند، اگر قاضی تشخیص بدهد که در اینجا یک توطئه و مؤامره ای بوده است که ابتدا آن آدم مقدس شهادت بدهد و اینها نکول در شهادت کنند، تا او حد بخورد و آبرویش از بین برود، در اینجا قاضی نباید بر این حد اقدام کند و لذا امیرالمؤمنین می فرماید من اول شهادت نمی دهم، چرا؟ چون ممکن است من شهادت بدهم، ولی دیگران نکول کنند و در اینصورت است که من محکوم می شوم.

ص: ۴۵۰

بنابراین، اگر قاضی تشخیص بدهد که اینها راست می‌گویند آن طرف زنا کرده، اما این گونه شهادت بخاطر زمین زدن اوست، حق ندارد که او را به عنوان قذف حد بزند.

تقادم الزنا علی الشهاده

در مجلس خبرگان اول بودیم و در آنجا یک قانونی را می‌گذراندند بنام: «قانون مرور زمان»، قانون مرور زمان در عدلیه فعلی نیز مطرح است، مثلاً اگر یک نفر ملکی داشته باشد و سی سال ادعا نکند، و بعد از سی سال ادعا کند، ادعای او پذیرفته نیست، چرا؟ می‌گویند اگر کسی نسبت به ملکی سی سال ادعا نکند، این مشمول قانون مرور زمان است.

ولی ما در خبرگان گفتیم قال امیرالمؤمنین علیه السلام: «الحق القديم لا یبطله شیء».

بنابراین، اگر کسی دو سال پیش زنا کرده باشد و ما چهار نفر هم آن را دو سال پیش دیده باشیم، بعد از گذشت دو سال، پیش قاضی می‌رویم و شهادت می‌دهیم که این مرد و زن عمل زنا را انجام داده بودند، آیا جایز است یا نه؟

آقایان می‌گویند، «تقادم» یعنی قدیم بودن «عمل» ضرر نمی‌زند، ولو من شهادت بدهم به یک عمل جنسی که دو سال پیش بوده یا سه سال پیش بوده است، خلافاً لبعضهم، بعضی از فقهای ما گفته‌اند، بیش از پنج ماه نمی‌توان شهادت داد، یعنی اگر طرفین شش ماه قبل عمل زنا را انجام داده باشند و ما الآن شهادت بدهم، این شهادت پذیرفته نمی‌شود. چرا؟ چون در مظنه‌ی توطئه است، زیرا از آنان سوال می‌شود که شما شش ماه قبل این را دیده بودید، پس چرا در همان زمان «ارتکاب» نیامدید و شهادت ندادید؟ پس معلوم می‌شود که شما در این شهادت یک غرض و مرضی دارید، و لذا می‌گویند باید نقد به نقد و تازه به تازه باشد، اما اگر «عمل» قدیمی باشد، شهادت شما مفید نیست، ما با این شرط موافق نیستیم، بلکه معتقدیم به کلام امیرالمؤمنین علیه السلام که می‌فرماید: «الحق القديم لا یبطله شیء».

این یک حقی است، یعنی حد یک حقی است که اسلام بر گردن انسان نهاده است و باید قبول کنیم. بله! اللهم اینکه قاضی از لابلائی پرونده و از لابلائی گفتار اینها استفاده کند که در اینجا یک توطئه ای در کار است، یعنی اینها که در این مدت شهادت نداده اند و بعد از گذشت دو سال از آن قضیه شهادت داده اند، ممکن است یک مؤامره و توطئه ای در کار باشد، از این رو می توانیم بگوییم که قاضی شهادت شن را قبول نکند.

علاوه براین؛ من یک احتمال دیگر هم می دهم و آن اینکه اگر فقها می گویند قدیم باشد مفید نیست، لعل اگر قدیم باشد این آدم، توبه کرده باشد و اگر توبه کند ولو بینه شهادت بدهد، بینه مفید نیست. پس تقادم ضرر نمی زند مگر اینکه توطئه ای در کار باشد. و لذا در جریان مغیره بن شعبه که شهادت دادند، در آنجا تقادم زمان بود، چون مغیره بن شعبه در کوفه بود و برای خودش کسی بود و مقامی داشت و سپس در مدینه آمد، زمان گذشته بود، حضرت قبول کرد.

التوبه قبل قیام البینه

توبه هم مسقط حد است و یکی از علائم ارفاق اسلام این است که اگر یک نفر عمل زنا را انجام داد ولو ساعت بعد توبه کرد، واقعاً توبه نصوح و جدی کرد، اینها بروند و شهادت بدهند و اگر توبه قبل از بینه باشد حد ساقط است و همه ی اینها حاکی از تخفیف در مقام اجراست، اسلام اصرار ندارد که حتماً شرائط جمع و جور بشود و حد را اجرا کند، بلکه دست به عصا راه می رود که شاید این حدود ساقط بشود.

بله! بعد از قیام بینه اگر بخواهد توبه کند، توبه اش فایده ندارد. قبل از قیام بینه مانع ندارد یعنی مسقط حد است، اما بعد از قیام بینه مسقط نیست، چون قرآن می فرماید: «فلما رأوا بأسنا الخ.» در این صورت توبه فایده ندارد چون عذاب را که دیدند، این عذاب سبب شد برای توبه، معلوم می شود که توبه ی اینها، توبه صمیمی نبوده است، «فلما رأوا بأسنا قالوا الخ.» اگر بعد از بینه توبه کند، عذاب را می بیند، اما اگر قبل باشد، معلوم می شود که انگیزه الهی دارد نه انگیزه فرار از جلد و رجم، قبل از بینه صمیمی است و انگیزه اش واقعاً پاک شدن است، اما بعد از بینه معلوم نیست که صمیمی باشد بلکه ممکن است که برای فرار از جلد و رجم باشد.

روایت

و یدل علی السقوط إذا تاب قبل قیام البینه مرسله جمیل السابقه عن أحدهما علیهما السلام فی رجل سرق أو شرب الخمر أو زنی فلم یعلم بذلک منه و لم یؤخذ حتی تاب و صلح فقال: إذا صلح و عرف منه أمر جمیل لم یقم علیه الحدّ» الوسائل: ج ۱۸ الباب ۱۶ من أبواب مقدمات الحدود، الحدیث ۳.

«فلما رأوا بأسنا قالوا آمنا بالله وحده»، باید توبه ای باشد که انگیزه اش پاک شدن باشد، قبل از بینه انگیزه پاک شدن است، اما بعد از بینه انگیزه فرار از جلد و رجم است.

اما اینکه بعد از قیام بینه ساقط نمی شود حدیث ابوبصیر است: «فی رجل أقیمت علیه البینه بآئه زنی ثم هرب قبل أن یضرب، قال «إن تاب فما علیه شیء (عذاب اخروی)، و إن وقع فی ید الإمام أقام علیه الحدّ و إن علم مكانه بعث إلیه».

ص: ۴۵۳

پس معلوم شد انسانی که عمل زنا را مرتکب شد، اگر قبل از قیام بینه توبه کند، بینه موثر است، چون توبه اش توبه صمیمی است، اما اگر بعد از قیام بینه باشد، چنین توبه ای فایده ندارد چون توبه اش توبه فراری است و می خواهد از شکنجه فرار کند، فلذا این توبه فایده ندارد و این روایت تعارض ندارد، اگر توبه کند عذاب اخروی مرفوع است، اما در عین حال اگر به چنگ قاضی بیفتد، قانون در باره اش اجرا می شود.

آیا تفریق و جدا کردن شهود در مقام شهادت لازم است؟ کتاب الحدود و التعزیرات

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: آیا تفریق و جدا کردن شهود در مقام شهادت لازم است؟

تفریق الشهود فی الإقامه

یکی از وظائف قاضی تفریق شهود است، مثلاً اگر چهار نفر وارد محکمه شدند و به قاضی گفتند که فلان مرد با فلان زن در این شرائط خاصی عمل زنا را مرتکب شدند، قاضی باید آنان را از همدیگر جدا کند و سپس از هر کدام به صورت جداگانه قضیه را سوال کند.

یک موقع قاضی به اینها بدگمان نیست، چون انسان های وارسته ای هستند که هرگز در باره آنها فکر و گمان اینکه بخواهند توطئه کنند نمی رود، در اینجا تفریق معنا ندارد، وقتی که انسان های عادل و پاکدامن و شناخته شده جامعه و انسان دوست شهادت بدهند، انسان در باره آنها اندیشه مؤامره و توطئه نمی دهد، هر چند ممکن است احتمال اشتباه بدهد، که بیشتر همین دومی است که ممکن است اینها در اثر سادگی و خفت عقل و کمبود دانش، اشتباه کرده باشند، فلذا اینها را از همدیگر جدا می کند و دانه دانه و تک تک از آنان سوال می کند و خصوصیات فعل را سوال و آن را یادداشت می کند. اگر دید که همه چهار شاهد در خصوصیات وحدت نظر دارند که چه بهتر، یا اگر اختلافی هم دارند که اختلاف قابل جمع است، حکم را صادر می کند.

ص: ۴۵۴

اما اگر دید که این چهار نفر اختلاف در موضوع دارند، یعنی یکی می گوید شب بوده، دیگری می گوید ظهر بوده و هکذا سومی و چهارمی، هم چنین از نظر مکان با همدیگر اختلاف دارند، قاضی از این اختلاف نظر شان می فهمد که یا توطئه دارند یا خفت عقل یا خفت دانش.

در هر صورت از روایات استفاده می شود که هر چه انسان شهادت ندهد بهتر است، یعنی ستر عیب مؤمن محبوبتر است عند الله تا کشف عیب مؤمن هر چند عیب جزا آور باشد، حتی مردی که نزد حضرت اعتراف به زنا می کند، حضرت می فرماید شایسته این مرد این بود که اصلاً نمی آمد و پیش ما نمی گفت و بینه و بین الله اگر توبه می کرد بهتر بود که به من می گفت، تا من ناچار شوم در باره او حد را جاری کنم.

بنابراین، اگر نگوییم و ستر عیب کنیم افضل از این است که بگوییم و کشف عیب کنیم هر چند کشف عیب در اینجا حرام نیست.

سوال: آیا با فیلم برداری زنا ثابت می شود به گونه ای که به چهار نفر شاهد نیاز نباشد؟

جواب: اگر فیلم برداری کنند و نشان بدهند، برای قاضی علم آور است، منتها ممکن است مونتاژ کنند، اگر احتمال مونتاژ می دهند باید کار شناس بیاورند. غرض من جایی را گفتم که این احتمالات در آن نباشد و اگر یک چنین احتمالاتی برود، باید از کار شناس استفاده کنند.

روایات

۱: روی عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: «السارق إذا جاء من قبل نفسه تائباً إلى الله عزّ وجلّ تردّ سرقة إلى صاحبها ولا قطع عليه» الوسائل: ج ۱۸ الباب ۱۶ من أبواب مقدمات الحدود، الحديث ۱.

ص: ۴۵۵

۲: و فی مرفوعه أحمد بن محمد بن خالد عن أمير المؤمنين عليه السلام في حديث: «الزانی الذی أقرّ أبع مرات، أنه قال لقنبر احتفظ به ثم غضب و قال: ما أقبح بالرجل منكم أن يأتي بعض هذه الفواحش فيفضح نفسه على رؤوس الملاء، أفلا تاب في بيته، فوالله لتوبته فيما بينه و بين الله أفضل من إقامة عليه الحدّ» الوسائل: ج ۱۸ الباب ۱۶ من أبواب مقدمات الحدود، الحديث ۲.

ولی مردم چون بی سواد و بی خبرند، خیال می کنند اگر توبه کنند، پاک نمی شوند و پاک شدن شان بستگی به این دارد که بیایند و اعتراف بکنند و حال آنکه اقرار لازم نیست.

أنواع حدّ الزنا

عمل زنا پنج نوع حد دارد:

۱: القتل

گاهی فقط کشتن است، البته آقایان می گویند قتل باید با سیف باشد نه با غیر سیف و شمشیر، ولی ما می گوئیم سیف لازم نیست، بلکه ابزار دیگر نیز کافی است.

۲: الجلد ثمّ الرجم

گاهی جلد همراه رجم است، یعنی اول تازیانه می زنند و سپس رجم می شود

۳: الرجم فقط دو الجلد

سومی فقط رجم است، یعنی جلد ندارد.

۴: الجلد ثمّ التغریب

جلده و شلاق همراه با تبعید و نفی بلد. یعنی ابتدا شلاق می زنند و سپس او را از شهر تبعید می کنند، «تغریب» یعنی نفی بلد، کسی که از وطن خود دور شده اند در غربت به سر می برند.

۵: الجلد فقط دون النفی

یعنی فقط تازیانه و شلاق دارد بدون اینکه نفی بلد داشته باشد.

من این پنج قسم را از کتاب نه‌ایه شیخ طوسی گرفتم - ظاهراً ایشان این کتاب را در سن بیست و سه سالگی یا بیست و چهار سالگی نوشته است - و هر کدام را یکی پس از دیگری بررسی می‌کنیم، نخست قتل را مورد بررسی قرار می‌دهیم.

الأول: القتل

الحدّ بالقتل یجری فی موارد خمسہ، یعنی حد قتل در پنج مورد جریان دارد:

۱: الزنا بذات محرم

قتل در جایی است که شخص با ذات محرم زنا کند، یعنی با مادر، دختر، عمه یا خاله زنا کند و خواهیم گفت که در اینها فرق نمی‌کند که نسبی باشند یا رضاعی. حد این قتل است.

در اینجا موضوع زنا با ذات محرم است، ولی مرحوم شیخ در کتاب «الخلافا» می‌گوید: «عقد» محرم را عقد کرد و سپس با او زنا کرد، چرا مرحوم شیخ این را گفته، در حالی که تمام الموضوع زنا با محرم است، می‌خواهد عقد بکند یا نکند، ولی شیخ کلمه ی عقد را به کار می‌برد.

عبارت شیخ در کتاب خلافا

قال لا-الشیخ فی الخلافا: اذا عقد النکاح علی ذات علی ذات محرم له، کأُمّه و بنته و اخته و خالته و عمته من نسبه أو من رضاع، أو امرأه ابنه أو أبیہ، أو تزوّج بخامسه أو امرأه لها زوج و وطئها أو و طأ ذات محرم و الحدّ فی و طأ الأجنبيہ و به قال الشافعی الاّ أنّه لا یفصل.

با اینکه وطئ خودش تمام الموضوع است، عقد چه در اینجا چه معنا دارد؟!

ص: ۴۵۷

مرحوم بروجردی می فرمود روایات و حتی کلمات علمای ما با رجوع با کلمات اهل سنت حل می شود، شیخ اعلی انبل از آن است که جمع کند بین عقد و وطی، و حال آنکه تمام الموضوع وطی است کما اینکه در روایات می خوانیم، پس چرا ایشان کلمه ی «عقد» را هم آورده است؟ و عجب این است که نه تنها شیخ کلمه «عقد» را آورده، بلکه ابن قدامه در مغنی که در ۶۲۰ فوت کرده یعنی در حدود ۱۶۰ سال بعد از شیخ فوت نموده، او نیز کلمه ی عقد را آورده است؟

چرا کلمه عقده را آورده اند و حال آنکه تمام الموضوع وطی است؟

اگر ما فتاوی اهل سنت را ببینیم، می فهمیم که کلمه عقد را آوردن یک نکته ای دارد. و آن این است که جناب ابوحنیفه گفته اگر کسی بر محارم و غیر محرم مانند زن شوهر دارد یا خامسه (زن پنجم) اگر اینها را عقد کند و بعداً عمل را انجام بدهد حد ندارد، چرا؟ چون وطی بالشبهه است، شبهه چیه؟ شبهه عقد است و چون ابوحنیفه یک چنین فتوایی را داده است، مرحوم شیخ و ابن قدامه ناچار شده اند که کلمه ی عقد را بیاورند.

جناب ابن قدامه حنبلی مذهب است، یعنی به فتوای احمد بن حنبل عمل می کند، منتها برای اینکه ابوحنیفه را رد کند فلذا کلمه ی عقد را آورده است.

عبارت ابن قدامه در کتاب «المغنی»

و ان تزوج ذات محرمة فالنکاح باطل بالاجماع فان وطئها فعليه الحدّ فی قول أكثر أهل العلم، منهم الحسن (حس بصری) و جابر بن زید (از خوارج) و مالک و الشافعی و أبو یوسف و محمد (محمد بن حسن شیبانی، شاگرد ابوحنیفه) اسحاق (اسحاق بن راهبه) و أبو ایوب و ابن اَبی خثیمه، و قال أبوحنیفه و الثوری لا حدّ علیه، لأنّه وطئ تمکنت الشبهه منه فلم یوجب الحدّ- نظیرش گفته اگر خواهر انسان کنیز باشد، خواهر را بخرد و نزدیکی کند، گفته اشکال ندارد، یعنی حد ندارد- کما لو اشتری أخته من الرضاع ثمّ وطئها، و بیان الشبهه أنّه قد و جدت صوره المبیح و هو عقد النکاح الّذی هو سبب للاباحه فاذا لم یتثبت حکمه و هو الاباحه بقیت صوره شبهه دارء للحد الّذی یتداری بالشبهات. المغنی: ۹/۲۶.

بنابراین، مرحوم شیخ و ابن قدامه که عقد را آورده است، این از باب بیان مسئله است و الا تمام الموضوع همان وطی است.

بیان استاد در رد کلام ابوحنیفه

اما حرف ابوحنیفه که خیلی باطل است، درست است که «الحدود تدرأ بالشبهات»، ولی در جایی که عقد را بر کسی بخواند که قابلیت نکاح را داشته باشد، مثلاً برای اجنبی بخواند، یعنی در جایی که عقد موثر باشد، منتها برخی شرائط مفقود باشد، ولی در اینجا عقد را بر محرم خوانده و عقد بر محرم موثر نیست، اگر علما گفته اند: «الحدود تدرأ بالشبهات»، جایی را گفته اند که طرف قابلیت نکاح را داشته باشد.

أقول: انّ الموضوع للحدّ هو الوطی بذات محرم، و أمّا العقد حسب ما ذكره الشيخ أو التزوّج فی عباره ابن قدامه فلاجل المجاراه- همراهی کردن - مع أبي حنيفة حيث أنّه نفى الحدّ لأجل عقد النكاح، قائلاً بأنّه (ابوحنیفه) قد و جدت صوره المبيح و هو عقد النكاح و معها يدرأ الحدّ للشبهه و الّا فالموضوع هو الوطأ سواء عقد أم لم يعقد و لذلك نرى أنّ ابن قدامه یردّ علی أبي حنيفة بقوله: أنّه و طی فی فرج امرأه مجمع علی تحريمه من غير ملك و لا- شبهه ملك، و الواطی من أهل الحدّ عالم بالتحريم فيلزمه الحدّ كما لو لم يوجد العقد، و صوره المبيح انّما تكون شبهه اذا كانت صحيحه و العقد ههنا باطل محرم و فعله جنایه تقتضى العقوبه انضمت الى الزنا فلم تكن شبهه كما لو أكرهها و عاقبها ثم زنى بها، ثم يبطل بالاستيلاء عليها فانّ الاستيلاء سبب للملك فی المباحات و ليس بشبهه. المغنی: ۹/۲۶.

ص: ۴۵۹

مثلاً می گوید اگر کسی دختری را به عنف وادار به زنا کند، این شبهه است، «من استولی علی شیء فهو له»، می گوید من این دختر را اکراه کردم و مستولی شدم، مستولی هم مالک است، این حرف خنده آور است نه فقه، این شبهه است، «من استولی علی شیء فهو له» این آدم هم دختر را اکراه کرد و مستولی شد و مستولی مالک است، این حرف خنده آور است نه اینکه فقه باشد، چون «من استولی علی شیء فهو له» مباحات را می گوید نه اینکه چیزی محرم را شما استیلا کنید، بلکه مباحات را می گوید، مثلاً اگر کسی زمینی را احیا کند یا ماهی را صید کند، اینها را می گوید نه اینکه انسان دختری را وادار به عمل زنا کند و بگوییم این وطی به شبهه است، چون «من استولی علی شیء فهو له» از این شذوذات در فتاوی ابوحنیفه فروان است و شما می توانید در این مورد صحیح بخاری را مطالعه کنید، صحیح بخاری یک باب خاصی دارد که شذوذات ابوحنیفه را در آن باب جمع کرده است، صاحب صحیح بخاری شافعی مذهب است، اختلافی که در میان پیروان مذاهب این چهار گانه است، خیلی فوق العاده می باشد، صحیح بخاری یک بابی دارد در باب بیع، نوع این شذوذ ابوحنیفه را در آن باب جمع کرده، علامه حلی هم در کتاب منهاج الکرامه فتاوی شاذه در آنجا جمع کرده بنام: «نهج الحق و الصدق»، در آنجا فتاوی شاذه اهل سنت را جمع کرده، بخاری فقط شذوذ ابوحنیفه را جمع کرده ولی علامه در آن کتاب خود شذوذ هر چهار مذهب را جمع نموده است.

دلیل مسأله

ص: ۴۶۰

اگر انسانی با ذات محرم زنا کرد، جزائش قتل است و ما در این زمینه روایاتی داریم که برخی از آنها را می خوانیم، آنکه قتل است، قتلش هم با شمشیر است، گاهی او را با شمشیر می زنند، ولی با یکبار سر از بدنش جدا نمی شود، تکلیف این آدم چیست، آیا باید دو باره با شمشیر بزنند تا سر از بدنش جدا بشود، چون روایات دارند که ضربه واحده؟

و علی کل تقدیر فالمسأله اجماعیه و قد حکى صاحب الجواهر الاجماع علیها بقسمیه. جواهر الکلام: ۴۱/۳۰۹.

و قد وردت فیها روایات فنذکر منها ما یلی:

۱. ما رواه أبو ایوب قال سمعت بکیر بن أعین (برادر زراره است و قبرش هم در دامغان است) یروی عن أحدهما علیهما السلام قال: «من زنی بذات محرم حتی یواقعها ضرب ضربه بالسیف أخذت منه ما أخذت و ان کانت تابعته ضربت ضربه بالسیف أخذت منها ما أخذت» قیل له: فمن یضربها و لیس لها خصم؟ قال: ذاک علی الامام مراد از امام در اینجا قاضی است نه امام معصوم - اذا رفعاً إلیه». الوسائل: ۱۸، الباب ۱۹ نم أبواب حدّ الزنا، الحدیث ۱.

۲. روی جمیل بن درّاج قال قلت لأبی عبد الله علیه السلام: «أین یضرب الذی یأتی ذات محرم بالسیف؟ أین هذه الضربه؟ قال:» تضرب عنقه أو قال: تضرب رقبتیه». الوسائل: ۱۸، الباب ۱۹ من أبواب حدّ الزنا، الحدیث ۲ و لاحظ الحدیث ۱۱، ۶، ۵، ۳.

و مع ذلك کله ففی موثقه اسحاق بن عمّار عن أبی بصیر عن أبی عبد الله علیه السلام قال: «اذا زنی الرجل بذات محرم حدّ حد الزانی الاّ أنّه أعظم ذنباً». الوسائل: ۱۸، الباب ۱۹ من أبواب حدّ الزنا، الحدیث ۸.

Your browser does not support the audio tag

موضوع: حکم زناى با محارم

به این نتیجه رسیدیم که اگر کسی با ذات محرم زنا کند، در حقیقت جزای او قتل است، و در این زمینه دو روایت داشتیم و هر دو روایت برای ما شاهد بود، یکی روایت بکیر بن اعین و دیگری روایت جمیل بن دراج بود.

ولی در عین حال این مبحث ما یک بحث های جوانبی نیز دارد.

بحث جوانبی

۱: اولین بحث جوانبی این است که از برخی روایات استفاده قتل نمی شود، بلکه برخی از روایات دارد که: «حدّ الزانی»، و حد زانی هم در قرآن صد شلاق است، پس از برخی از روایات دیگر استفاده می شود که اگر کسی به ذات محرم زنا کرد، حد او حد زانی است و حد زانی در قرآن (مائه جلد) صد تازیانه است، این روایت را چه کنیم؟ روایت این است:

الأول: اسحاق بن عمّار عن أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا زنى الرجل بذات محرم حدّ حدّ الزانى إلا أنه أعظم» ذنباً، الوسائل: ج ۱۸، الباب ۱۹ من أبواب حدّ الزنا، الحديث ۸.

معنای روایت فوق الذکر این است که ذات محرم با اجنبی یکی است، یعنی همان گونه که اگر با اجنبی زنا کند، حدش صد شلاق است، ذات محرم نیز حدش همان صد شلاق می باشد.

نظر استاد سبحانی نسبت به روایت ابو بصیر

ولی ما شک نداریم که این روایت یا باید تأویل بشود و یا طرح، زیرا معنا ندارد که ذات محرم با اجنبی یکسان بشود، و فقط بگوییم گناهش بزرگ است، خب! اگر گناهش بزرگ است، باید کیفرش هم بزرگتر باشد، ما این روایت را طرح کردیم.

ص: ۴۶۲

توجیه شیخ طوسی از روایت ابوبصیر

ولی مرحوم شیخ طوسی این روایت را توجیه می کند و می فرماید: «یحدّ حدّ الزانی»، یعنی ما مخیریم که او را بکشیم یا رجم کنیم، چنین معنا کرده است، ولی «لا- یخفی» که این توجیه و معنا، یک توجیه و معنای تحمیلی است، زیرا از روایت یک چنین توجیه و معنای استفاده نمی شود، چون روایت می گوید: «حدّ حدّ الزانی»، و ظاهر این است که: «الزانیه و الزانی فاجلدوا کلّ واحد منهما مائه جلد»، یعنی صد تازیانه بزنند، شیخ می بیند که این روایت قابل عمل نیست، فلذا آن را تاویل می کند و می گوید مراد از «حدّ زانی» این است که حاکم مخیر است بین قتل و رجم، ولی این توجیه به نظر ما درست نیست، ولی بهتر این

است که این روایت طرح شود یا يرجع علمها إلى أهلها.

الثانی: روایه اسماعیل بن ابی زیاد، اسماعیل بن ابی زیاد (یعنی سکونی) عن جعفر عن أبیه عن أمير المؤمنين علیه السلام «أنه رفع إليه رجل وقع على امرأه أبیه فرجمه و كان غیر محصن». الوسائل: ۱۸، الباب ۱۹ من أبواب حدّ الزنا، الحدیث ۹.

این هم منافاتی با عرض ما ندارد، چون خواهیم گفت که زن با با خودش حکم خاصی دارد، یعنی اگر کسی (نعوذ بالله) با امرأه أبیه نزدیکی کند، این حکم خاصی دارد غیر از قتل،

بنابراین، دو روایت در اینجا داشتیم، اولی را باید تاویل کرد، یک تاویل را شیخ کرده که اصلاً روایت تحمل ندارد، برخی گفته اند این روایت در رد ابوحنیفه است، ولی ما عرض کردیم که روایت طرح می شود یا يرجع علمها إلى أهلها.

اما روایت دوم که به جای قتل، رجم را می گوید، بعداً خواهد آمد.

۲: همان که قبلاً بیان شد، این مبحث یک بحث های جوانبی دارد، اولین بحث جانبی که اینجا است این است که آیا همین یک ضربت را بزنیم و تمام بشود، یا اگر یک ضربت زدیم و طرف نمرد، باید ضربت دومی را نیز بزنیم تا بمیرد. مراد از این روایت که می گوید: «ضرب ضربه بالسيف أخذت منه ما أخذت» این فراز از حدیث می خواهد چه بگوید؟ اگر ما بخواهیم جمود کنیم، باید بگویم یک ضربت بزنید، خواه بمیرد یا نمیرد، یعنی حق زدن ضربت دوم را ندارید. یا بگویم «أخذت ما أخذت» کنایه از قتل است، یعنی بزنی تا بمیرد.

گاهی همه گردن را از بین می برند، یعنی سر به یک طرف و تن در طرف دیگر می افتند، و گاهی شاه رگ ها را می برند و همین کافی است فلذا لازم نیست که بقیه را هم ببرند، چون با قطع شدن شاه رگ ها طرف خواهد مرد، پس معنای «أخذت منه ما أخذت» این است که هر مقداری که شمشیر کار کرد که کرد، خواهد مرد و دیگر لازم نیست که برای دوم نیز او را با شمشیر بزنند، چون همین مقدار در قتل کفایت می کند، ولی دو روایت داریم که این دو روایت مشکل است و می گویند اگر بریدید و مرد که چه بهتر! اما اگر شمشیر زدید و طرف نمرد، او را زندان ابد کنید تا در زندان بمیرد، دو روایت بر خلاف فتوای مشهور است، چون مشهور می گویند: «یقتل»، «أخذت منه ما أخذت»، یعنی همین مقداری که زدید کافی است و این خودش ملازم با قتل است فلذا بریدن بقیه رگ ها لازم نیست، اما این دو روایت خلاف مشهور را می گویند، یعنی اگر نمرد، زندان ببرید تا در زندان بمیرد:

۱. مرسله محمد بن عبد الله بن مهران عن ذكره عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن رجل وقع على أخته قال: «يضرب ضربه بالسيف، قلت: فإنه يخلص زنده می ماند، یعنی خودش را از مرگ نجات می دهد- قال: يحبس أبداً حتى يموت». الوسائل: ۱۸، الباب ۱۹ من أبواب حدّ الزنا، الحديث ۴.

این روایت مرسله است، از این رو به درد بحث ما نمی خورد. علاوه بر این، من فکر نمی کنم که يك انسانی را با شمشیر تیز بزنند و او زنده بماند، اصلاً فرضش فرض غیر متصور است، یعنی امکان ندارد که زنده بماند.

۲. ما رواه عامر بن السمط عن علي بن الحسين عليه السلام في الرجل يقع على أخته قال: «يضرب ضربه بالسيف بلغت ما بلغت فإن عاش خلّد في السجن حتى يموت». الوسائل: ۱۸، الباب ۱۹ من أبواب حدّ الزنا، الحديث ۱۰. این روایت هم ضعیف است، چون عامر بن سمط موثقه نیست و توثیق نشده، پس اولاً این دو روایت با واقعیت تطبیق نمی کند و بر فرض اینکه با واقعیت تطبیق کند، اولی مرسله و دومی ضعیفه است، علاوه بر این، در خیلی از جاها داریم که این دو کلمه (أخذت منه ما أخذت) وارد شده است و کنایه از قتل است، یعنی بزن هر قدر گرفت گرفت، خیلی پی گیری نکن، همین مقداری که زدید، او ملازم با قتل است و طرف حتماً خواهد مرد، فلذا لازم نیست بقیه رگ ها را هم ببرید. در دو مورد این کلمه کنایه از قتل است.

و أمّا قوله: «بلغت منه ما بلغت» فليس المراد هو الاكتفاء بالضربه الواحد إذا لم يمت بل المراد هو القتل بشهادة ورود العبارة ذاتها في الزنا عن عنف مع اتفاقهم على القتل.

۱: عن أبي علي الأشعري- ابن إدريس است، هر موقع گفتیم، ابي علي الأشعري، مراد ابن إدريس است، البته نه ابن إدیسی که فقیه است، این راوی است- عن محمد بن عبد الجبار، عن علی بن حدید، عن جمیل بن درّاج، عن زرارہ، عن ابي جعفر عليه السلام في رجل غصب امرأه فرجها، قال:

« يضرب ضربه بالسيف بالغه منه ما بلغت» الوسائل: ۱۸، الباب ۱۷ من أبواب حدّ الزنا، الحديث ۳.

کنایه از قتل است.

۲: بل وردت أيضاً في حدّ اللواط ففي حديث سليمان بن هلال عن أبي عبد الله عليه السلام في الرجل يفعل بالرجل (لواط قال: فقال: «إن كان دون الثقب (یعنی عمل لواط را انجام ندهند) فالجلد، و إن كان ثقب أقيم قائماً ثم ضرب بالسيف ضربه أخذ السيف منهما أخذ، فقلت له: هو القتل؟ قال: هو ذاك». الوسائل: ۱۸، الباب ۱ من أبواب حدّ اللواط، الحديث ۲.

جمله ی «اخذ السيف منه ما أخذ» را در این روایت تفسیر به قتل کرده است.

بنابراین، روایاتی که می گویند «أخذ منه ما أخذ»، این کنایه از قتل است، یعنی دیگر لازم نیست که انسان اعمال خشونت کنی و بقیه را هم ببری، بلکه همین مقدار کافی در قتل اوست.

پس آن دو روایتی که می گفت اگر نمرد، طرف را در زندان ببرند، یکی مرسله و دیگری ضعیفه است. در اینجا بحث جانبی اول تمام شد. چون بحث جانبی اول این بود که اگر طرف نمرد، چه کنیم؟ گفتیم حکم قتل است، اگر روایت می گوید: «أخذ منه ما أخذت» این کنایه از قتل است، فلذا حضرت در روایت لواط این جمله را تفسیر به قتل کرد.

بحث جانبی دوم، آیا حتماً سیف مطرح است یا با گلوله و سایر ابزار قتاله هم می شود کشت؟

اگر اخباری مسلک باشیم، باید بگوییم حتماً سیف باشد، اگر جزء ظاهری ها باشیم، (ظاهری ها یک مذهبی است در میان اهل سنت) حتماً باید بگوییم سیف، اما اگر در فقه ما یک مرونتی باشد، مرونت یعنی نرمش، اگر قائل به نرمش بشویم، این کنایه از کشتن است، سابقاً ابزار قتل منحصر به سیف بوده، ولی در زمان ما بجای سیف ابزار های دیگری نیز پیدا شده است مانند گلوله، البته نباید به گونه ای باشد که ایذائش بیش از ایذاء سیف باشد، الآن به دار می آویزند و گاهی با گلوله می کشند، باید به گونه ای باشد که ایذائش بیش از ایذاء سیف نباشد.

پس تا کنون دو بحث جانبی را بررسی کردیم، یکی این بود که حبس و زندان معنا ندارد، دیگری اینکه ابزار و ادوات قتل فرق نمی کند.

بحث جانبی سوم

بحث جانبی سوم این است که بگوییم علاوه بر اینکه، این را می کشیم، قبلاً باید شلاق هم بزنیم. برخی این را گفته اند، مثلاً اگر محصن نباشد، مجرد است، شلاقش بزنیم و بکشیم، اما اگر محصن باشد، شلاقش بزنیم و سپس رجم کنیم، آیا این هم لازم است یا لازم نیست؟

من دلیلی بر این مسئله پیدا نکردم، آنچه که در روایات داشتیم قتل است، یعنی در روایات نداریم که علاوه بر قتل، قبلاً باید شلاق بزنیم.

بعضی ها روایت اسحاق را شاهد گرفته اند و گفته اند «حدّ حد الزنا»، یعنی شلاق، أعظم منه ذنباً، یعنی قتل و رجم. ولی این تفسیر من عنده است نه من عند الله، چطور ما می توانیم این روایت را این گونه تفسیر کنیم؟!

ص: ۴۶۷

قهرأ این دو روایت، دو جور معنا شد، تا کنون این دو روایت را حمل بر تخفیف می کردیم، تخفیف یعنی فقط صد تازیانه، ولی این گونه که این آقا معنا می کند، این شدت عمل است، حدّ حد الزنا، یعنی صد تازیانه، إلا أنه أعظم ذنباً، یعنی قتل و رجم، ما دلیلی بر این مطلب نداریم، روایات ما همه اش قتل است و غیر از قتل، مسئله ی دیگری در کار نیست.

بحث دیگر این است که آیا در اینجا محصن با غیر محصن، کافر و مسلمان، عبد و آزاد فرق می کند یا فرق نمی کند؟ فرق نمی کند، روایت موضوعش الزنا بذات محرم است، دیگر بین عبد و غیر عبد، محصن و غیر محصن و ...، فرقی نیست.

بحث جانبی چهارم

بحث جانبی چهارم این است که آیا این حکم مال ذات محرم نسبی است و شامل سببی نمی شود یا اعم است از نسبی و سببی و ...؟ آیا رضاعی را هم می گیرد یا نه؟

در اینجا خیلی ها قائلند که فقط نسبی را می گیرد نه سببی و رضاعی را.

برخی هم حد وسط را گرفته اند فلذا می گویند نسبی و سببی را می گیرد، اما رضاعی را نمی گیرند، بعضی به اطلاق این آیه تمسک کرده اند و می گویند فرق نمی کند، حرمت علیکم أمهاتکم، دیگر بین ام نسبی و ام رضاعی فرق نمی کند. حال چه کنیم؟

مرحوم آیه الله خوئی می گوید هر سه را می گیرد، یعنی هم نسبی را می گیرد و هم سببی و رضاعی را.

مرحوم صاحب مسالك دست به عصا راه می رود و می گوید نسبی و سببی را می گیرد، اما رضاعی را نمی گیرد.

ولی ما می گوئیم باید روایات را بخوانیم و عناوین را در روایات پیدا کنیم، یعنی باید ببینیم روایاتی که در باره زنا با ذات محرم آمده، آیا مطلق محرم مراد است یا فقط محرم نسبی را می گوید یا محرم سببی و رضاعی را هم می گیرد، ما دامی که فقیه روایات را مطالعه نکند و عناوین محرمه را پیدا نکند، نمی تواند قضاوت کند.

اختصاص الحكم بالمحرم النسبی أو عمومه؟

آیا این حکم فقط اختصاص به نسبی دارد یا اینکه اعم است؟

هل يختص الحكم بالمحرم النسبی كالأُمّ و البنت و الأخت و بناتهن، أو أنه یعمّ السببی، كالزوجه و أختها و المحرم بالرضاع فیه أقوال:

الأوّل: شمول الحكم لكلّ ذات محرم من غیر فرق بین النسب و الرضاع و المصاهرة حتی من بانت باللعان أو بالطلاق الثلاث و هذا هو خیره الشیخ فی الخلاف كما مرّ.

یعنی حرمت های تأدیبی را هم می گیرد که بالا تر از رضاعی است، حرمت های تأدیبی مانند لعان و سه بار طلاق دادن بدون اینکه محلی آمده باشد، بعضی گفته اند حتی حرمت های تأدیبی را هم می گیرد.

الثانی: اختصاص الحكم بالمحرم نسباً لا غیر، و هذا هو الظاهر من المحقق فی الشرائع، حیث قال: من زنی بذات محرم كالأُمّ و البنت و شبههما. الشرائع: ۴/۱۵۴.

الثالث: «التفصیل بین المحرم بالنسب و الرضاع و المصاهرة و بین المحرم تأدیباً كما فی اللعان و المطلقة تسعاً و من یحرم نکاحها بالواط لاطی اگر با پسری لواط کرد، خواهر ملوط و دختر ملوط بر لاطی حرام می شود- و هذا هو خیره السید الخوئی». مبانی تکمله المنهاج: ۱/۱۹۲.

و في المسالك: المتبادر من ذات المحرم النسبيّه و يمكن شمولها للسببيّه و قد تقدّم أنّ المحرم من يحرم نكاحه مؤبداً بنسب أو رضاع أو مصاهره، و حينئذ فلا يقتصر على امرأه الأب بل يتعدّى إلى غيرها من المحرّمات السببيه و الرضاعيه. المسالك: ١٤/٣٦١.

چرا ایشان امرأه الأب را گفت، خواهر که از این نزدیکتر است؟ چون منصوص است. آقایانی که دلیل می آورند، اطلاق آیه را دلیل می آورند:

و يؤيد القول بالعموم أنّ القرآن الكريم ذكر المحرمات النسبيه و السببيه جنباً إلى جنب.

قال تعالى: « حرّمت عليكم أمهاتكم و بناتكم و أخواتكم و عمّاتكم و خالاتكم و بنات الأخ و بنات الاخت... و أمهاتكم اللاتي أرضعنكم و أخواتكم من الرضاعه و أمهات نسائكم و ربائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم بهنّ فأن لم تكونوا دخلتم بهن فلا جناح عليكم و حلائل أبنائكم الذين من اصلاّبكم و أن تجمعوا بين الاختين إلّا ما قد سلف إن الله كان غفوراً رحيماً ». نساء: ٢٣.

پس يك قول فقط نسبی را می گوید، قول دوم نسبی، سببی و رضاعی را نیز می گوید، اما تادیبی را نمی گوید، قول سوم این است که همه را می گیرد.

أقول: التهجم على الدماء أمر مشكل و الحكم بالقتل في غير النسبي تمسكاً باطلاق ذات المحرم و ورد النسبي و السببي في الآيه أمر مثله این هم مشكل است، بعيد است که اطلاق اینها را بگیریم - و لذلك قَصِّر الحكم على ذات محرم نسبي لا سبباً و لا رضاعاً، المحقق في الشرائع. الشرائع: ٤/١٥٤. و ابن ادریس في السرائر السرائر ٣/٤٣٧. و ابن زهره في الغنيه الغنيه: ٤٢١. و ابن حمزه في الوسيله: ٤١٠. نعم فصل الشيخ في المبسوط المبسوط: ٨/٨. و الخلاف الخلاف ٥/٣٨٦. و ابن سعيد في الجامع، الجامع للشرائع: ٥٤٩. بين الرضاع فالحقه بالنسب، و غيره من الأسباب .

و قال السيد الخوئي: قال: الأظهر عموم الحكم للمحرم بالرضاع أو بالمصاهرة، تمسكاً بإطلاقات الأدله الداله على ذلك الحكم لأن المراد بالمحرم من حرم نكاحها و هو شامل للمحرم بالنسب و الرضاع و المصاهرة، ثم إنه احتمال انصراف ذات المحرم عم حرم نكاحها تأديباً كما في اللعان و المطلقه تسعاً و من يحرم نكاحها باللواط و نحو ذلك.

ولی روش خود مان را می گیریم، یعنی زحمت می کشیم و روایات را می بینیم و عناوین را پیدا می کنیم و عناوین هم عبارتند از پنجگانه ذیل:

۱: من زنی بذات محرم

۲: الذی یأتی ذات محرم

۳: وقع علی أخته

۴: وقع إمرأه أبیه

۵: وقع أمه أبیه.

عناوین همین پنج تاست.

حکم زناى با محارم کتاب الحدود و التعزیرات

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: حکم زناى با محارم

محل مبحث ما در این مورد است که زنا دارای حدود خاصی است، یکی از حدود زنا قتل است و قتل برای خود موارد دارد، الآن ما در مورد اول هستیم، مورد اول این است که اگر کسی با ذات محرم زنا کند، این در حقیقت حدش شلاق و رجم نیست، بلکه حدش قتل است و آنهم با سیف و ضربه واحده، آنگاه گفتیم این که می گوئیم ذات محرم.

مراد از ذات محرم چیست؟

مراد از محرم این نیست که «يجوز النظر إليها»، بلکه مقصود این است که «يحرم نكاحها»، اگر محرم را این گونه معنا کنیم که «يحرم نكاحها»، این خودش چهار قسم پیدا می کند، گاهی «يحرم نكاحها نسباً»، مثل اینکه (نعوذ بالله) کسی با مادر، خواهر، عمه و یا خاله ی خودش زنا کند «و يحرم نكاحها سبباً»، مانند أمّ الزوجه و أخه الزوجه.

ص: ۴۷۱

گاهی «يحرم نكاحها رضاعاً» مانند مادر رضاعی و خواهر رضاعی و عمه رضاعی، چهارم «يحرم نكاحها تأديباً و تأدباً» مانند

کسی که با زنش ملاعنه کند یا آن را سه طلاقه کند، یا اگر با یک پسر نزدیکی کند، خواهر و مادر موطوء برای واطی حرام می شود، این حرمت ها حرمت های تأدیبی است.

بنابراین، من یحرم نکاحها صار علی أقسام أربعة، که عبارتند از: نسبی، سببی، رضاعی و من یحرم نکاحها تأدیباً، آیا همه را می گیرد یا اینکه فقط برخی را می گیرد نه همه را؟

در جلسه ی قبل اقوال ثلاثه را نقل کردیم. برخی گفته اند فقط نسبی را شامل است، اما غیر نسبی را شامل نیست «یحرم نکاحها نسباً کالأمّ و الأخه و العمه و الخاله».

برخی کمی توسعه داده اند و گفته اند:

« یحرم نکاحها نسبا أو سبباً»، یعنی ام الزوجه و اخه الزوجه را هم می گیرد.

مرحوم آیه الله خوئی حتی رضاع را هم عطف کرد و گفت حتی اگر با مادر رضاعی یا خواهر رضاعی زنا کند، حکمش قتل است و کشته می شود.

منتها من کسی را ندیدم که حرمت های تأدیبی را هم بگوید مانند سه طلاقه بودن و امثالش.

ولی ما عرض کردیم که این اقوال احتیاج دارد که ما لسان روایات را بینیم که در لسان روایات چه هست؟ در لسان روایات ما این پنج عنوان آمده است:

۱: من زنی بذات محرم

۲: الذی یأتی ذات محرم

۳: وقع علی أخته

۴: إمرأه أویه، که این سببی است

ص: ۴۷۲

فی الرّجل یقع علی أخته؟ قال: « یضرب ضربه بالسّیف بلغت منه ما بلغت، فان عاش خلد فی السّجن حتی یموت» الوسائل: ج ۱۵، الباب ۱۹ من أبواب حدّ الزّنا، الحدیث ۱۰.

این روایات ماست و این روایات را ملاحظه بفرمایید، اطلاق ذات محرم، آنچه که می تواند برای قول به اعم دلیل باشد، اطلاق این دو کلمه است: «ذات محرم»، یا بگوید: زنی بذات محرم، أو یأتی ذات محرم.

اگر بخواهیم دلیل برای اطلاق پیدا کنیم، دلیل همین است، و الا اگر بگوییم وقع علی أخته، این نسبی را می گوید و کسی در نسبی نگفته، إمرأه إبیہ، این هم سببی است، «وقع علی أمه أبیه»، این هم تا حدی سببی است، این سه تایی اخیر دایره اش مضیق است، اما دوتایی اول دایره اش وسیع است.

بیان استاد سبحانی

ولی «وفی النفس شیء»، ذات محرم که می گویند، باید ببینیم در عرف چه قدر مفهوم دارد، آیا کسانی که «یحرم نکاحها تأدباً»، مانند زنی که شوهرش با او لعان کرده یا او را سه طلاقه کرده و هنوز محلل نیامده است، یا اینکه او را نه طلاقه کرده است که اصلاً برای بازگشت و حلّیت او راهی وجود ندارد، اینها را ذات محرم می گیرد یا نمی گیرد، آیا در عرف یک چنین توسیعی است یا نه؟

بله! اگر آیه را ملاحظه کنیم، در آیه هم نسبی است و هم سببی و رضاعی، ولی عرفاً که می گویند: «ذات محرم»، چه مقدار گسترش دارد؟ آن سه تایی اخیر که لنگ است، سه تایی اخیر یا نسبی است یا سببی، اما اینکه دایره را وسیع تر بگیریم که حتی رضاعی و محرم تأدبی را بیگرد، بعید است که «ذات محرم» یک چنین کششی داشته باشد که حتی حرام های تأدبی را بگیرد یا حرام های رضاعی را.

پیغمبر فرموده است که: «الرضاع لحمه کلمحه النسب»، اگر رضاع را جای نسب گذاشته است، پس هر اثری که بر نسب بار است بر رضاع نیز بار خواهد بود، یعنی هر اثری که بر نسب بار است، اگر با خواهر نسبی نزدیکی کرد، همان اثر بر خواهر رضاعی هم بار است.

قلت

تنزیل را باید دید که آیا عموم المنزله است یا نه؟ تنزیل این است که نشر حرمت می کند، به این معنا که نکاحش حرام است، اما اینکه تمام آثار بار است، که اگر با او نزدیکی کرد، اثر نسب هم بار است؟ این قسمت را قبول نداریم، این فقط دایره مدار این است که «الرضاع لحمه کلمحه النسب»، نشر حرمت می کند من حیث النکاح، اما اینکه تمام آثار نسب هم بار است، به گونه ای که اگر با خواهر نسبی خود زنا کرد، حکم آن با خواهر رضاعی یکی باشد، این جهت استفاده نمی شود، چرا؟ به دلیل اینکه نسبی ارث می برد اما رضاعی ارث نمی برد.

مثلاً پدر و مادر نسبی بر انسان ولایت دارد، و حال آنکه پدر و مادر رضاعی ولایت ندارند، معلوم می شود که این تنزیل، یک تنزیل خاصی است، یعنی فقط نشر حرمت می کند من حیث النکاح، اما اینکه همه ی آثار «نسب» بر رضاع هم بار است که اگر نسب ارث می برد، اینجا هم ارث می برد، اگر نسب ولایت دارد، اینجا هم ولایت دارد، یا اگر با نسب نزدیکی و زنا کرد، حدش قتل است، اینجا هم قتل است، این دیگه از آن فهمیده نمی شود.

غایه ما می‌کن آن یقال این است که بگوییم نسبی و سببی را شامل است، اما رضاعی را هم بگیرد تا چه رسد حرام های تادبی را هم بگیرد خیلی بعید است خصوصاً که «الحدود تدرأ بالشبهات» و لا أقل ما در اینجا شبهه داریم که آیا رضاعی و تادبی را هم می گیرد یا نمی گیرد؟

پس معلوم شد که از روایات، آنچه که مهم است، اولی و دومی است، یعنی فقط نسبی و سببی را می‌گیرد، چون سببی هم روایت دارد. اما اینکه بقیه را هم شامل بشود، اطلاق آن دو روایت اول قاصر است که حتی رضاعی را بگیرد تا چه رسد محرمات تادبی.

الآن سراغ فرع دیگر برویم، قبلاً عرض کردیم که زنا انواع عقوبات دارد، العقوبه الأولى القتل، که قتل هم پنج مورد دارد، یعنی در این پنج مورد حکمش قتل است.

الثانی: الذمی إذا زنی بمسلمه

دومین موردی که حد زنا در آنجا قتل است این است اگر ذمی که با حکومت اسلام قرارداد بسته است، تا جان و مال من در امنیت باشد به شرط اینکه من هر ماه یا هر سال مبلغی بدهم و من به ناموس مسلمانان و مال آنان تجاوز نکنم، چون در «عهد ذمی» اول این قید وارد می‌شود، حالا اگر آمدیم با یک زن مسلمانی عمل زنا را انجام داده، حال این مسلمه مکره باشد یا مطاوعه فرقی نمی‌کند، در اینجا فتاوا را از علما نقل کردیم، یعنی از شیخ و غیر شیخ، «اتفوا» بر اینکه اگر ذمه با مسلمه زنا کرد، ذمی «یقتل» یعنی کشته می‌شود.

کلام مرحوم شیخ طوسی

قال الشيخ فی النهایه : كذلك الذمی إذا زنی بامرأه مسلمه، یجب علیه القتل علی کل حال، و کان علی المسلمه الحدّ إما الرّجم اگر شوهر داشته باشد- أو الجلد- اگر شوهر نداشته باشد- علی ما تستحقه من الحد، فإن أسلم الذمی لم یسقط بذلك عنه الحد بالقتل و وجب قتله علی کل حال .

ص: ۴۷۵

و قال الشيخ المفيد: إذا فجر ذمی بمسلمه كان حدّه القتل فمن أسلم عند إقامه الحد عليه قبل إسلامه و أمضى فيه الحد بضرب عنقه و لم يمنع إظهاره الاسلام من قتله.

بنابراین؛ مسئله مسلم است.

«إنما الكلام» در فرع جانبی است و الا اصل مسئله که قتل است، جای شک نیست، بحث در جای جانبی است و آن این است که ذمی با زن مسلمان زنا کرد، ولی هنگامی که او را در محکمه آوردند، اظهار اسلام کرد و شهادتین را به زبان جاری نمود، آیا اسلام این ذمی بعد از ثبوت حد، مسقط حد است یا مسقط حد نیست؟

این همان مسئله ای است که در زمان متوکل در سامرا رخ داد و امام هادی علیه السلام هم در سامرا تحت نظر بود، مسئله این بود که یک ذمی با یک زن مسلمانی زنا کرده بود، وقتی او را برای محاکمه آوردند و خواستند بر او حد جاری کنند، اظهار اسلام کرد و شهادتین را خواند، علمای که در آنجا بودند به چند دسته تقسیم شدند، برخی گفتند: «يسقط الحد»، برخی هم گفتند: «لا يسقط الحد».

برخی گفتند حد ساقط است، چرا؟ چون پیغمبر فرموده است: «الإسلام يجب ما قبله، أي يقطع ما قبله»، جبّ يجب، یعنی يقطع، المجبوب، کسی که آلت تناسلیش مقطوع باشد، يقطع ما قبله، این آدم با زن مسلمان زنا کرده، الآن هم مسلمان شده، فعلاً بین این حالت و حالت قبلی یک دیورای است که هیچ گونه ارتباطی با همدیگر ندارند، متوکل گیر کرد که قول کدام یکی از آنها را بگیرد، فلذا گفت باید خدمت امام هادی نامه بنویسیم و نظر او را نیز جویا شویم؟

ص: ۴۷۶

حضرت در جواب فرمود: «یضرت حتی یموت، یعنی یضرب بالسيف حتى یموت»، وقتی نامه را آوردند و علما آن را مطالعه کردند، گفتند این کفایت نمی کند باید دلیلش را بگوید و حال آنکه پیغمبر اکرم می فرماید: «الإسلام یجب ما قبله»، فلذا دو مرتبه خدمت آن حضرت نامه نوشته اند که دلیلش را هم بیان کنید؟

حضرت در جواب فرمود این اسلام آوردن به درد نمی خورد و برای فرمایش خود این آیه را نوشت:

بسم الله الرحمن الرحيم

« فلما رأوا بأسنا قالوا آمنا بالله وحده و كفرنا بما كنا به مشركين، فلم يك ينفعهم ايمانهم لما رأوا بأسنا سنه الله التي قد خلت في عباده و خسر هنالك الكافرون».

این ایمان شان به درد نمی خورد، چون ایمان شان از روی ترس و خوف است نه از روی واقعیت و اخلاص و شناخت و اسلام ترسی و خوفی به درد نمی خورد، اسلامی به درد می خورد که «عن جد و صدق» باشد. متوکل هم طبق فتوای امام هادی عمل کرد و کافر ذمی را به قتل رساند.

و يدل عليه ما رواه جعفر بن رزق الله قال : قدم إلى المتوكل رجل نصراني فجر بامرأه مسلمه و أراد أن يقيم عليه الحد فأسلم ، فقال يحيى بن أكتم: قد هدم أيمانهم شرکه و فعله ، و قال بعضهم : يفعل به كذا و كذا فأمر المتوكل بالكتاب إلى أبي الحسن الثالث و سؤاله عن ذلك، فلما قدم الكتاب كتب أبو الحسن : « يضر ب حتى یموت » ، فأنكر يحيى بن أكتم و أنكر فقهاء السکر ذلك ، و قالوا : يا أمير المؤمنين سله عن هذا فإنه شيء لم ينطق به كتاب ، و لم تجيء به السنه ، فكتب: إن فقهاء المسلمين قد أنكروا هذا و قالوا: لم تجيء به سنه و لم ينطق به كتاب ، فبين لنا بما أو جبت عليه الضرب حتى یموت؟ فكتب: « بسم الله الرحمن الرحيم (فلما رأوا بأسنا قالوا آمنا بالله وحده و كفرنا بما كنا به مشركين . فلم يك ينفعهم ايمانهم لما رأوا بأسنا سنه الله التي قد خلت في عباده و خسر هنالك الكافرون) ، قال: فأمر به المتوكل فضر ب حتى مات .

معلوم می شود که اگر اسلام این آدم، اسلام ترسی باشد ارزش ندارد، ولی هنا صورتان آخریان:

الأولی: إذا جهلت الحالة، یعنی ندانیم که اسلامش واقعی است یا ترسی و خوفی، اینجا چه کنیم؟

الثانی: می دانیم که اسلامش «عن جدّ» است، به دلیل اینکه حدّ را برایش اعلام کردند، گفت باشه مرا بکشید، ولی چند ساعت دیگر فکر کرد و گفت:

«أشهد أن لا إله إلا الله و أشهد أن محمداً رسول الله»

معلوم می شود که اسلامش واقعی است، در این دو صورت چه کنیم، یعنی در صورتی که جاهلیم و نمی دانیم که اسلامش جدی است یا از روی خوف و ترس، صورت دوم اینکه حالت را می دانیم که از روی جد و واقع اسلام آورده است، پس مسئله سه صورت پیدا کرد.

اگر اسلامش، اسلام ترسی و خوفی باشد به درد نمی خورد.

اما إذا جهلت الحالة، أو إذا علمت صدقه و جدّه و حماسه، اینجا چطور است؟

نزاع صاحب ریاض با صاحب کاشف اللثام

اینجا مرحوم صاحب ریاض با مرحوم کاشف اللثام در افتاده است، کتاب «کاشف اللثام» مال فاضل هندی است (متوفای ۱۱۳۴) از نوابغ عالم بوده است، ایشان فرموده است که در این دو صورت، خصوصاً در صورت دوم نباید کشته بشود، یعنی وقتی علم داریم که «عن جدّ و صدق» اسلام آورده است، دیگر معنا ندارد که او را بکشیم، چون «الإسلام يجبّ ماقبله».

مرحوم صاحب ریاض (متوفای ۱۲۳۱) صد سال فاصله فوتی دارند با همدیگر، حمله کرده بر مرحوم کاشف اللثام و گفته شما بر خلاف روایت حرف زدید، چون امام هادی علیه السلام فرمود این اسلام به درد نمی خورد، شما چطور می گوید که در صورت دوم و خصوصاً سوم کشته نمی شود.

واقع مطب این است که اشکال ریاض بر صاحب کاشف اللثام وارد نیست، کلام امام هادی علیه السلام در جایی است که برای فرار از حد و عقاب دنیوی اسلام بیاورد (أسلم عن ترس و خوف)، اما آنجا که جهل الحال یا اینکه بدانیم از روی صدق و جد اسلام را آورده است، کلام امام علیه السلام اینجا را نمی گیرد.

بنابراین، فرمایش مرحوم کاشف اللثام اجتهاد در مقابل نص نیست، صاحب ریاض گفته که صاحب کاشف اللثام اجتهاد در مقابل نص کرده است، ولی ایشان می گوید من کجا اجتهاد در مقابل نص کردم؟

نص در جایی است که علم آنه أسلم فراراً من العقوبه الدنیویه، «فلما رأوا بأسنا قالوا آمنا بالله وحده و كفرنا بما كنا به مشركين . فلم يك ينفعهم ايمانهم لما رأوا بأسنا سنه الله التي قد خلت في عباده و خسر هنالك الكافرون».

معلوم می شود که اسلام شان اسلام خوفی بوده است، جناب کاشف اللثام یا در حال مجهول الحال بحث می کند یا معلوم الحالی که اسلامش عن جد است.

ما بر کلام ایشان یک چیزی هم اضافه می کنیم و آن اینکه «الحدود تدرأ بالشبهات»، لا أقل صورت سوم شبهه اش قوی است ولذا در آنجا کشته نمی شود.

پس ما تا اینجا دو مورد را خواندیم که جزایش قتل است.

المورد الأول: الزنا بذات محرم، و گفتیم فقط نسبی و سببی را شامل است نه بقیه را.

المورد الثاني: الذمی إذا زنی بمسلمه.

ضمناً قبل از آنکه مورد سوم را بگوییم، می خواهم نکته ای را به سمع شما برسانم و آن این است معلوم می شود که قرآن یک بعدی دارد که ائمه معصومین علیهم السلام می فهمند و ما آن را نمی فهمیم، زیرا این آیه شریفه را همگان اعم از سنی و شیعه بارها خوانده اند، ولی هیچگاه از این آیه یک چنین حکمی را استفاده نکرده اند و حال آنکه امام هادی علیه السلام از این آیه شریفه یک چنین حکمی را استفاده کرده است، پس معلوم می شود اینکه آیات الأحکام را منحصر به چند صدتا کرده اند درست نیست، آیات الأحکام خیلی بیشتر و بالاتر از اینهاست، چون خیلی از آیات داریم که بعد فقهی دارند، در حالی که ظاهراً فقهی نیستند، اما بعدی فقهی دارند، منها ما متوجه نیستیم. مثلاً آیه ی «تبت يدأبی لهب و تب، ما أغنی عنه ماله و ما کسب، سیصلی ناراً ذات لهب، وأمرأته حمالة الحطب، فی جیدها جبل من مسد»

یکی از مشایخ از این آیه ۲۴ حکم فقهی را استفاده کرده بود.

یا آیه ای که در باره موسی و شعیب است، خیلی از احکام فقهی از آن استفاده می شود. شعیب به موسی گفت: به شرط اینکه هشت سال برای من چوپانی کنی، ابهام در مهریه است، آقایان می گویند ابهام در مهریه باطل است، این ابهام نیست، ث گفت: «علی أن تأجرنی ثمانیه حجج، اگر هم اضافه کردید «من عندك»، الخ

. علاوه بر این، معلوم می شود که عمل می تواند مهریه واقع بشود، خیلی از آیات است که می شود از آنها استفاده فقهی کرد، منتها ما متوجه نمی شویم.

بنابراین، اینکه امیر المؤمنین می فرماید که قرآن دریایی است که با کشیدن تمام نمی شود، یا می فرماید قرآن دریایی است که ساحل آن ناپیدا است.

تا کنون دو موضوع را خواندیم و گفتیم زنا انواع عقوبت ها را دارد: العقوبه الألی: القتل، که دو موردش را خواندیم:

۱: إذا زنی بذات محرم، ۲: الذمی إذا زنی بمسلمه.

المورد الثالث: لو زنی ثلاثه مرّات

اگر کسی سه بار این عمل زشت (زنا) را انجام بدهد، منتها به شرط اینکه در هر مرحله ای از زنا حد الهی اجرا بشود، حکمش قتل است.

فلسفه اش چیست؟

فلسفه اش را در روایت دیگر می فرماید چون این آدم استخفاف به حدود الهی کرده است، یک بار زنا کرد و جزایش هم دید، باید عبرت می گرفت و ادب می شد، باز تکرار کرد و دو مرتبه آن را مرتکب شد و جزایش را دید، منتها بحث این است که سر مرحله ی سوم کشته می شود یا سر مرحله ی چهارم؟

ص: ۴۸۰

روایات ما در اینجا مختلف است در صحیح یونس بن عبد الرحمن (متوفای ۲۰۸) از شاگردن امام کاظم است، این همان آدم است که از حضرت سوال کردند که: آیونس بن عبد الرحمان ثقه أخذ منه معالم دینی؟

ایشان بعد از امام رضا علیه السلام فوت کرده است، یونس بن عبد الرحمن با دو نفر از رفقای عصر خودش قرار گذاشتند و عهد بستند که هر کدام زودتر بمیرد، دیگری برای او نماز قضا بخواند و روزه بگیرد و از طرف او صدقه بدهد.

یونس بن عبد الرحمن می گوید که امام کاظم علیه السلام فرمود: «إِنَّ أَصْحَابَ الْكِبَائِرِ يَقْتُلُونَ فِي الثَّالِثَةِ»، اما در روایت دیگر که نقل شده است مثل اینکه در آنجا رابعه است، یعنی ابوبصیر که نقل می کند می گوید: «يَقْتُلُ فِي الرَّابِعَةِ».

ولی مراجع در رساله های عملیه احتیاط می کنند و می گویند اگر کسی سه بار روزه خودش را بخورد، در مرتبه چهارم کشته می شود، چون «الحدود تدرأ بالشبهات»، البته هر دو روایت هست:

۱: لو تكرر من الحز غير المحصن و لو امرأه الزنا، و أقيم عليه الحد مرتين قتل في الثالثة عند بعضهم، و في الرابعة عند البعض الآخر، ولكل رواية، ففي رواية صحيح يونس عن الإمام الكاظم «إِنَّ أَصْحَابَ الْكِبَائِرِ يَقْتُلُونَ فِي الثَّالِثَةِ» الوسائل: ج ۱۸، الباب ۲۰ من أبواب حد الزنا، الحديث ۳.

۲: ولی در موثقه ابی بصیر آمده است، قال: «الزانی إذا زنی یجلد ثلاثاً و یقتل فی الرابعه» الوسائل: ج ۱۸، الباب ۲۰ من أبواب حد الزنا، الحديث ۱.

ولی چون در مسئله پای خون در میان است فلذا آقایان دست به عصا راه می روند و می گویند در مرحله ی چهارم کشته می شود، فلسفه اش این است که این آدم استخفاف به حکم الهی کرده است.

روی الصدوق عن محمد بن سنان عن الرضا عليه السلام في ما كتب إليه: «وَعَلَّه الْقَتْلُ بَعْدَ إِقَامَةِ الْحَدِّ فِي الثَّلَاثَةِ عَلَى الزَّانِي وَ الزَّانِيَةَ لِاسْتِخْفَافِهِمَا وَقَلَّةِ مَبَالَتِهِمَا بِالضَّرْبِ حَتَّى كَأَنَّهُ مَطْلُوقٌ لِهَمَا» الوسائل: ج ١٨، الباب ٢٠ من أبواب حدِّ الزنا، الحديث ٤.

و لا يخفى أنّ القول الثاني أحوط.

در عین حالی که هردو روایت را داریم، ولی ما چهارمی را می گیریم چون اقرب و نزدیکتر به احتیاط است.

حکم زناى عنفى کتاب الحدود و التعزیرات

Your browser does not support the audio tag

موضوع: حکم زناى عنفى

همان گونه که بیان شد، زنا برای خودش حدود مختلف دارد، در پنج مورد یا بیشتر حد زنا قتل است نه رجم و جلد، که سه مورد آن را خواندیم، الآن مورد چهارم را می خوانیم.

مورد چهارم جایی است که زناى عنفى باشد، اصطلاح ما این است :

من زنى بامرأه مكرهاً

خلاصه اینکه اگر «شخص» زنی را اکراه بر زنا کند، حدش قتل است، البته این مطلب برای کسانی که اهل تسامح و تساهل هستند بسیار سخت تمام می شود که چرا او را بکشند، هفتاد شلاق هم کفایت می کند؟

ولی اینها توجه ندارند که اگر این زن باکره باشد، با این کارش آبروی او را در جامع از بین برده است، زیرا در کشورهای اسلام سرمایه زن همان بکارتش است، اگر بکارتش را از بین ببرند، گویا نیمی از سرمایه اش از بین رفته و آبرویش نیز در خطر افتاده است.

اما اگر زنی را که اکراه بر زنا نموده ثبت باشد، یعنی بیوه، یعنی زنی را وادار به زنا کرده و این زن ثیب و بیوه بوده است، در آنجا هم حدش قتل است، زیرا حرمت این زن شکسته شده است، یعنی همین مقداری که یک زن مورد تجاوز قرار بگیرد، از ارزش می افتد و مردم به چشم حقارت نگاه می کنند و اگر باکره باشد، سرمایه را از دست داده است، و اگر باکره نباشد، حرمت و ارزشش از بین می رود و لذا اگر با دختری با جوانی عقد کند و مدتی هم با همدیگر باشند هر چند عمل جنسی را انجام نداده و او را طلاق بدهد، قیمت این دختر در جامعه کمتر می شود در حالی که معقوده بوده نه مدخوله. یعنی این غیر از آن دختر بکری است که هنوز به عقد کسی نیامده است.

ص: ٤٨٢

بنابراین، نباید به حرف کسانی که تازه به دوران رسیده اند و به این گونه قوانین الهی اشکال می کنند توجه کنید، بلکه مسئله

را از دید دیگر مطالعه کنید، دختر باکره است، سرمایه را از دست داده است، نصف شده است، اگر باکره نباشد، حرمت و قابلیت و مقامش در جامعه خیلی پایین آمده است، انسانی بخواهد بخاطر لذت پنج دقیقه ای، یک انسان دیگری را سقط کند، اگر چنین جزای در کنارش باشد، این برحق است نه ناحق، و اتفاقاً مسئله در میان محققین ما مسلم است.

اقوال علما

من زنی بامرأه مکرهاً لها فقط تضافت النصوص علی أنه یقتل، من غر خلاف.

قال المفید: ومن غضب امرأه علی نفسها، و وطئها مکرهاً لها، ضربت عنقه محصناً أو غیر محصن.

و قال الشیخ: و من غضب امرأه فرجها، فإنه یجب علیه القتل علی کل حال محصناً کان أو غیر محصن.

و قال ابن حمزه: وقهر المرأه علی فرجها، و قال المحقق: و کذا(یقتل) من زنی بامرأه مکرهاً لها و قال ابن سعید: و من أکره امرأه علی نفسها قتل عبداً کان أو حرّاً شاباً کان أو شیخاً أو نصفاً- بین شیخ و شاب، میان سال-، محصناً أو غیر محصن و علیه مهر نسائها و فی الجواهر أجده بل الإجماع بقسمیه علیه بل المحکی عنها مستفیض.

روایات

و یدل علیه:

۱: صحیح العجلی: و سئل أبو جعفر علیه السلام عن رجل اغتصب امرأه فرجها، قال: «یقتل محصناً کان أو غیر محصن» الوسائل: ج ۱۸، الباب ۱۷ من أبواب حدّ الزنا، الحدیث ۱.

ص: ۴۸۳

۲: صحیح زراره عن أحدهما في رجل غضب امرأه نفسها، قال: «يقتل» الوسائل: ج ۱۸، الباب ۱۷ من أبواب حدّ الزنا، الحديث ۴.

علاوه بر این دور روایت، روایات دیگر هم داریم.

و ربّما يتأدر من بعض الروایات من أنّ حدّه هو الضربه الواحد مات أو عاش، مطروح أو مؤول» الوسائل: ج ۱۸، الباب ۱۷ من أبواب حدّ الزنا، الحديث ۳ و ۶.

و ما این روایت را تاویل کردیم و گفتیم مراد از اینکه یک ضربه بزنید، معنایش این است که ضربه دیگر لازم نیست بلکه صبر کنید، خودش خود بخود خواهد مرد.

المورد الخامس: الزنا بزوجه الأب

یعنی کسی با زن پدرش زنا کند، مثلاً شخص مادرش فوت کرده یا پدرش او را طلاق داده است، پدرش یک زن دیگر گرفته، این شخص با زوجه ی پدرش زنا کرد.

الزنا بزوجه الأب، این مورد یا استثنائش منقطع است یا متصل؟ اگر بگوییم ذات محرم که امام فرمود، این ذات محرم فقط نسبی را شامل است نه سببی را، اگر این گونه بگوییم این مورد می شود مستثنای منقطع.

به عبارت دیگر اگر بگوییم زنای به ذات محرم حدش قتل است، یعنی نسبی یقتل، اگر بخواهیم این را داخل کنیم، داخل کردنش الحاقی است، به جهت اینکه مقسم شاملش نیست، مقسم ذات محرم است، یعنی نسبی، و حال آنکه زن بابا نسبی نیست بلکه سببی است، فلذا الحاقش الحاق منقطع است.

اما اگر بگوییم «ذات محرم» اعم از نسبی و سببی است، این داخل در آنجا هست، ولی در یکجا باید استثنا قائل بشویم و آن این است که در زن بابا رجم است نه قتل، رجم در محصن است، این اعم از این است که محصن باشد یا محصن نباشد.

پس در هر حال باید ما یک تصرفی بکنیم:

الف: اگر بگوییم بر اینکه «ذات محرم» هم شامل نسبی است و هم سببی، «مستثنی منه»ی ما قتل است و حال آنکه تکلیف این آدم رجم است، استثنا می شود از مسئله قبلی، چون قبلاً گفتیم که: «من زنی بذات محرم یقتل» و حال آنکه این ذات محرم است، اما «لا یقتل بل یرجم».

اما اگر بگوییم ذات محرم فقط نسبی را می گیرد نه سببی را، از یک جای دیگر باید استثنا قائل بشویم و آن این است که رجم از آن محصن است و حال آنکه این سواء کان محصناً أو غیر محصناً باید رجم بشود.

پس اگر بگوییم حکم اولی اعم است، یعنی هم ذات محرم نسبی را شامل است و هم غیر سببی را، «من زنی بذات محرم یقتل»، این «لا- یقتل بل یرجم»، استثنا می شود، اما اگر بگوییم ذات محرم فقط نسبی را شامل است نه سببی را، در جای دیگر باید تصرف کنیم، الرجم حکم الزانی المحصن، و حال آنکه این اعم است، یعنی هم محصن را می گیرد و هم غیر محصن را.

خلاصه حکم این قسم یکنوع حکم خاصی است، اگر (نعوذ بالله) کسی با زن بابای خود زنا کرد، حکم و حدش رجم است نه قتل، حالا چه کنیم؟

باید این را با دو ادله بسنجیم، اگر با ذات محرم بسنجیم و بگوییم این ذات محرم است، این داخل است تحت ذات محرم، استثنا در حکم است، ذات محرم «یقتل» و این آدم «یرجم»، اما اگر بگوییم داخل در ذات محرم نیست، جای دیگر را باید استثنا زد، رجم مال زنای محصن است، و حال آنکه این اعم از محصن و غیر محصن است.

خلاصه این کلمه که: «الزنا بزوجه الأب یرجم»، اگر بگوییم داخل است تحت ذات محرم، استثنا در حکم است، چون حکم ذات محرم یقتل است و حال آنکه حکم این یرجم است نه یقتل، فلذا استثنا در حکم است.

اما اگر بگوییم داخل در ذات محرم نیست و این زنای عادی است، در زنای عادی رجم مال محصن است، یشرط فی الرجم الإحصان إلّا هذا المورد، یعنی در این مورد احصان شرط نیست.

لو قلنا بشمول حکم القتل للمحرم نسباً و سبباً فیستثنی منه الزنا بزوجه الأب، فمن زنی بها یرجم و إن کان غیر محصن، و لا یقتل، و إن لم نقل بشمول الحکم للمحرم سبباً، فهو استثناء من حکم الرجم لأنه مختص بالمحصن، و لکن لا یشرط الإحصان فی المقام.

پس این مسئله ی ما که اگر کسی با زن بابای خود زنا کرد، از دو حالت خارج نیست، اگر او را از اقسام ذات محرم بگیریم، استثنا در قتل است، یقتل إلّا هنا، الزنا بذات محرم یقتل إلّا هنا، و اگر بگوییم داخل نیست بلکه خارج است، می گوییم الرجم یشرط فیہ الإحصان إلّا هنا، یعنی در این مورد احصان شرط نیست، خواه محصن باشد یا محصن نباشد، این حکم را دارد.

روایات

ما رواه اسماعیل بن زیاد عن جعفر، عن أبیه عن أمير المؤمنين علیهم السلام: أنه رفع إلیه رجل وقع علی امرأه أبیه فرجمه و کان غیر محصن، و قد أفتی بمضمونه کثیر من الأصحاب، قال الشیخ: و من زنی بامرأه أبیه و جب أيضاً علیه القتل علی کلّ حال محصناً کان أو غیر محصن» النهایه: ۶۹۳.

و قد أفتی بمضمونه أيضاً أبو الصلاح فی الکافی، وابن زهره و ابن حمزه و غیرهم إلی هنا ثم الکلام فی الحد الأول للزنا و هو القتل.

ص: ۴۸۶

مراد از قتل در اینجا رجم است و معنایش این است که رجم است نه جلد.

تمّ الکلام فی الحدّ الأول و هو القتل إلّا فی زوجه الأب، یک مورد دیگر هم در روایت داریم:

وعن علی بن ابراهیم عن ابيه عن ابن أبي عمير عن حمّاد عن الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام فی رجل زوّج امته رجلاً کنیزش را به عقد دیگری در آورد- ثمّ وقع علیها، قال: «یضرب الحد». مراد از این حد چیست قتل است یا رجم؟ یا می خواهد بگوید که همان صدتا تازیانه را بزنید؟ چرا این را می گوید؟ چون کنیز خودش است، مثلاً یکنوع مجوز و مبرر دارد، فلذا می گوید یضرب الحد، یعنی همان حد شرعی که صد تازیانه باشد، بنابراین، ارتباطی به بحث ما ندارد مگر اینکه کسی این حد را حمل کند بر رجم یا بر قتل. این مجمل است، چون معلوم نیست که کدام حد را می گوید، آیا حد عادی را می گوید که همان صد تازیانه است، یا رجم و یا قتل را می گوید، یعنی هر چند مملوکش است، ولی چون به عقد دیگری در آورده فلذا حق ندارد با او هر کاری که دلش خواست بکند.

الحدّ الثانی: الجلد و الرجم

الحدّ الثالث: الرجم

حد دوم یا رجم است یا رجم همراه با جلد، این هم یکنوع حد است، بنابراین، قرآن مجید اگر می فرماید: «الزانیه و الزانی فاجلدوا کلّ واحد منهما مائه جلده»، فقط یکنوع حد را بیان کرده است، اما سایر انواع حد در سنت و روایات آمده است.

کلمات علما

و قد تقدّم أنّ لحدّ الزنا أنواعاً مختلفه، فالأول منها هو القتل و قد تعرفت علی مواضعه الخمسه، فیکع الکلام هنا فی النوع الثانی من أنواع الحدود و هو الجلد، ثمّ الرجم، و موضعها هو الشیخ و الشیخه إذا زنی و کانا محصنین. - شصت ساله و پنجاه ساله شیخ و شیخه است، خیال نشود که شیخ و شیخه به بالای هفتاد می گویند- اگر شیخ و شیخه زنا کند، هم جلد دارد و هم رجم، رجم دارد چون محصن است، جلد دارد چون در این سنین امید نیست که برود سراغ زنا.

ص: ۴۸۷

البته در این مسئله سه قول است:

قول معروف ما این است که اگر شیخ و شیخه زناى شان محصن باشد و با این حال زنا کنند، یجمع بین الجلد و الرجم،.

قول دوم قول اهل سنت است، اتفاقاً مفید و عمانی موافق است و گفته اند فقط رجم است نه جلد.

قول سوم این است که بگذاریم بین شایین و غیر شایین.

اقوال مختلف است و مشهور در میان ما این است که اگر شیخ یا شیخه زنا کند یجمع بین الجلد و الرجم، اقول را می خوانیم، در جلسه آینده سراغ روایات خواهیم رفت.

اقوال

قال الشيخ: وأما القسم الثانى و هو من يجب عليه الجلد ثم الرجم فهو الشيخ و الشيخه إذا زنيا و كانا محصنين، فإن على كل واحد منهما جلد مائه ثم الرجم، يقدم الجلد عليه ثم بعده الرجم. النهاية: ٦٩٣.

و قال فى الخلاف: المحصن إذا كان شيخاً أو شيخه فعليهما الجلد و الرجم، و إن كانا شايين فعليهما الرجم بلا جلد. و قال داود داوود اصفهاني پایه گذار مذهب ظاهرى است و ظاهريه پیروان او هستند- و أهل الظاهر عليهما الحد و الرجم و لم يفصلوا و به قال جماعه من أصحابنا. و قال جميع الفقهاء ليس عليهما إلا الرجم دون الجلد. الخلاف: ٣٦٦، المسألة ٢.

و قال ابن حمزه: إن الجلد و الرجم لزنا الشيخ و الشيخه بعد الإحصان. الوسيله: ٤١١.

و قال ابن سعيد: و المحصن يرمم فقط إلا الشيخ و الشيخه فإنهما يجلدان ثم يتركان حتى يبرأ ثم يرجمان. الجامع للشرائع: ٥٥

ص: ٤٨٨

Your browser does not support the audio tag

موضوع: حکم زناى شيخ و شيخه

مسئله ی سابق این بود که کسی با کنیز پدرش نزدیکی کند و ما گفتیم دلیل این مسئله آن روایت است که ما نوشتیم و حال آنکه دلیل آن روایت نیست، بلکه دلیلش همان روایت ذات محرم است، یعنی اطلاق ذات محرم اینجا را نیز گرفته، و یکی از ادله اش اجماع است.

بنابراین، مدرک مسئله اجماع است، و الا آن روایت معرض عنه است، چون آن روایت می گوید: «یرجم» و حال آنکه فتوای علما این است که: «یقتل».

پس مدرک مسئله یکی اجماع است و دیگری اطلاق ذات محرم، چون کنیز پدر برای انسان محرم است و الا آن روایت که می گوید: «یرجم»، خلاف این فتواست، و من فتاوی علما را دیدم، همه ی شان می گویند حدش قتل است نه رجم، یعنی احدی از فقها رجم را نگفته است.

بنابراین، اگر ما استدلال به روایت کردیم، استدلال به روایت صحیح نیست، استدلال یا به اجماع است یا اطلاق ذات محرم.

پس مدرک این مسئله یا اجماع است که مرحوم صاحب جواهر می فرماید، یا اطلاق ذات محرم.

حد اول که قتل بود تمام شد و مورد بررسی قرار گرفت.

الحد الثانی: الجلد و الرجم

الحد الثالث: الرجم

الآن نوبت به حد دوم و سوم رسیده است، علت اینکه ما حد دوم و سوم را با هم ذکر کردیم، چون روایات دوم و سوم را با هم ذکر می کنند.

حد دوم این است که اول جلد می کند و سپس رجم.

ص: ۴۸۹

حد سوم این است که تنها رجم می کند، ولی باید موارد اینها را تشخیص بدهیم که کجا هم جلد است و هم رجم، و کجا تنها رجم است؟

در اینجا سه قول وجود دارد:

۱: قول اول (که معروف در میان شیعه است هر چند مخالف هم داریم) این است که اگر شیخ و شیخه محصنین باشند، و مع ذلک عمل را زنا را مرتکب بشوند، در باره اینها اول جلد است و سپس رجم، این قول مشهور است، فقط مفید مخالف است و ابن ادریس و شاید سلار هم مخالف باشد والا بقیه علمای شیعه همگی همین قول را می گویند، یعنی اگر شیخ و شیخه در صورتی که محصنین باشند، حدش هم جلد است و هم رجم، یعنی ابتدا آنان را جلد و تازیانه می زنند و سپس رجم می کنند.

اما اگر شابین (جوان) باشند و محصنین، اینها فقط رجم می شوند، یعنی جلد ندارند.

محور بحث ما احصان است، چون رجم در کار است، هر کجا که رجم در کار باشد، این علامت و نشانه ی این است که محور بحث احصان است، در واقع این وسیله ای دارد که اطفاء شهوت کند، اگر پیره زن و پیره مرد باشد، دو عقوبت دارند، یعنی هم جلد دارند و هم رجم، اما اگر شابین باشند و هنوز آن قدرت باقی است فقط رجم دارند نه جلد و تازیانه، و معروف میان علمای ما همین قول است.

۲: قول دوم، قول شیخ مفید، عمانی، سلار و ابن ادریس است، آنان بین شیخ و شیخه و بین شاب و شابه فرق نگذاشته اند، یعنی همه را به یک چوب رانده اند و گفته اند اول یجلدان و بعداً یرجمان، این هم قول دوم است، اتفاقاً از میان اهل سنت ظاهری ها همین قول را گفته اند، ظاهری ها پیروان داوود اصفهانی هستند، آنها گفته اند لا- فرق بین الشیخ و الشیخه و الشاب والشابه، یعنی همه ی شان یجلدان ثم یرجمان.

۳: قول سوم، قول اهل سنت است، آنها گفته اند فقط رجم است و بس، یعنی اصلاً جلدی در کار نیست، این مجموع اقوالی است که در میان فقها و کتاب های ما وجود دارد.

الف: تفصیل بین شیخ و شیخه و الشابّ و الشابّه، اولی یجلدان و یرجمان، دومی فقط یرجمان، یعنی شابین جلد ندارند.

ب: قول دوم این است که لا فرق بین الشابّ و الشابّه و الشیخ و الشیخه، یعنی هردو در حقیقت یرجم و هردو در حقیقت یجلد، این در شیعه هم موافق دارد مانند مفید و اتباع مفید، و در میان اهل سنت ظاهری ها این را می گویند،

ج: قول سوم مال اهل سنت است که می گویند فقط رجم است، حالا ما کدام را انتخاب کنیم، اولاً باید بینیم که شیخ طوسی با یک روایتی استدلال کرده بر فتوای مشهور که اصلاً آن روایت دلالتش مشکل دارد، بعداً ما خود مان روایات را می خوانیم ولی شیخ طوسی در کتاب خلاف چون برای جهان اسلام نوشته، با یک روایتی استدلال کرده که اهل سنت هم نقل کرده اند و آن اینکه فرق بگذاریم بین شیخ و شیخه و بین شابّ و شابّه، ولی این روایت دلالت ندارد.

ثم إنّ الشیخ استدلال بروایه قاصره الدلاله ، قال : وروی عباده بن الصامت - اقصیه پیغمبر را ایشان نقل کرده، در شیعه کس دیگر نقل کرده و در میان اهل سنت، عباده بن الصامت نقل کرده است - قال، قال رسول الله : « خذوا عني - یعنی احکام شرع را از من بگیرید - ، قد جعل الله لهنّ سیلاً ، البکر بالبکر جلد مائه و تغریب عام اگر پسر و دختر هردو مجرد هستند، صد تازیانه می زنند و یکسال هم تبعید می کنند - ، و الثیب بالثیب جلد مائه ثمّ الرجم این روایت هرگز بر مدعای شیخ دلالت نمی کند چون مدعای شیخ این است که فرق می گذارد بین شیخ و شیخه و بین شابّ و شابّه، و حال آنکه این روایت بین بکر و بین ثیب فرق می گذارد، ممکن است بکر باشد، شیخ و شیخه باشد، ممکن است ثیب باشد و شابّه باشد.

بنابراین، شیخ که با این روایت بر مدعای خود استدلال می کند، دلالتش قاصر است، به جهت اینکه اگر بکر شیخ و شیخه باشند هستند دختری که تا پایان عمر ازدواج نکند ولی زنا بدهد. آنجا که می گوید ثیب و ثیب، ممکن است ثیب باشد و جوان هم باشد، یکسال ازدواج کرده و طلاق داده.

بنابراین، این دلالت نمی کند اما روایت دوم بد نیست.

وروی أيضا: «أَنَّ عَلِيًّا جَلَدَ شَرَاخَةَ يَوْمَ الْخَمِيسِ، وَرَجَمَهَا يَوْمَ الْجُمُعَةِ، فَقِيلَ لَهُ: تَحَدَّهَا حَدَّيْنِ؟ فَقَالَ: جَلَدْتُهَا بِكِتَابِ اللَّهِ، وَرَجَمْتُهَا بِسُنَّةِ رَسُولِ اللَّهِ»

چون شلاق در قرآن است، اما رجم در قرآن نیست، امیر المؤمنان علیه السلام هر دو را انجام داده و فرموده اولی در قرآن، و دومی سنت پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله است، این هم باز دلالت بر تمام مدعای شیخ نمی کند، اولاً نمی دانیم کسی که بر آن حد جاری کرد به نام شراخه، آیا این شاب بوده یا شابه بوده، شیخ بوده یا شیخه؟ از این نظر مجمل است.

بنابراین، شیخ که این دو روایت را در کتاب خلاف آورده، هیچ دلالتی بر مدعایش ندارد.

فلذا این دو روایت که در کتاب خلاف آمده است، دلالت بر مدعای شیخ نمی کند چون شیخ می گوید بین شیخ و شیخه و شاب و شابه، اولی می گوید بکر و بکره، دومی می گوید شراخه این زن است، نمی دانیم که پیر است یا جوان، بنابراین، روایات عامه را رها می کنیم، سراغ روایات خود مان می رویم.

روایات

إِنَّ الرِّوَايَاتِ عَلَى أَقْسَامٍ:

القسم الأول: ما يدل على الجمع بين الحدّين على نحو الإطلاق من دون تفصيل بين الشيخ و الشاب نظير: این قسم دلیل قول مفید، عمانی و سلار است، اطلاق روایات این است که اگر محصن شد، یجلد و یرجم، دیگر فرقی بین شاب و شابه نگذاشته است.

ص: ۴۹۲

أ. ما رواه زراره عن أبي جعفر عليه السلام في حديث: «المحصن يجلد مائه ويرجم». این اطلاق دارد، یعنی نگفته شیخ و شیخه و شاب و شابه.

ب: ما رواه محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام في حديث: «في المحصن و المحصنه جلد مائه، ثم الرجم» الوسائل: ج ۱۸، الباب ۱ من أبواب حد الزنا، الحديث ۸.

این هم دلیل قول مفید و عمانی و سلار است که می گویند لا فرق بین الشاب و الشابه و الشيخ و الشيخه

ج. ما رواه عن الفضيل قال سمعت أبا عبد الله يقول: «من أقر على نفسه عند الإمام بحق... إلى أن قال: إلا الزانى المحصن فإنه لا يرحمه إلا أن يشهد عليه أربعة شهداء فإذا شهدوا ضربه الحدّ مائه جلده ثم يرحمه».

و هذه الروايات تدل باطلاقها على أن المحصن يجرى فيه الحدان بلا تفصيل.

القسم الثاني : ما يدل على الجمع في خصوص الشيخ و الشيخه ، نظير :

أ. ما رواه الحلبي عن أبي عبد الله قال:

« في الشيخ و الشيخه جلد مائه و الرجم، و البكر و البكره جلد مائه و نفى سنه».

این روایت نیمی از قول مشهور را ثابت می کند چون شاب و شابه در این روایت نیامده است، نیمی دیگر را از مفهوم بفهمیم، یعنی وقتی در شیخ و شیخه چنین است، معلوم می شود که غیر شیخ و شیخه چنین نیست. شاهد در فراز اول روایت است.

ب. ما رواه عبد الله بن طلحه عن أبي عبد الله عليه السلام قال :

« إذا زنى الشيخ و العجوز جلدا ثم رجما عقوبه لهما، و إذا زنى النصف من الرجال (میان سال) رجم ولم يجلد إذا كان قد أحسن . و إذا زنى الشاب الحدث السن جلد و نفى سنه من مره».

و فى هذه الروايه ثلاث فقرات:

الأولى : تدل على حكم الشيخ و الشيخه فحدّهما الجمع .

الثانيه: تدل على حكم النصف (و هو ما بين الحدث و المسن - میان سال-) ففيه الرجم فقط دون الجلد إذا كان محصنين.

الثالثه: ما يدل على حكم الشاب ، و هو محمول على ما إذا لم يكن محصنا، و هو الجلد و التغريب .

و على كل تقدير فالشاهد هو فقره الاولى و الثانيه. چون اولی شیخ و شیخه را می گوید، دومی شاب و شابه را،

ج. ما رواه عبد الرحمن عن أبى عبد الله عليه السلام قال :

« كان على عليه السلام يضرب الشيخ و الشيخه مائه و يرحمهما، و يرحم المحصن و المحصنه- جایی كه هردو جوان باشند- و يجلد البكر و البكره و ينفيهما سنه» .

ففى هذا الروايه فقرات ثلاث :

الأولى: تدل على حكم الشيخ و الشيخه و هو الجمع ، و بما أنّ الرجم من خصائص الإحصان فهى محموله على الاحصان.

الثانيه: تدل على حكم المحصن و المحصنه ، و بما أنّهما وقعا فى مقابل الشيخ و الشيخه، فيراد بهما الشاب و الشابه أو المتوسط بين الشاب و المسن .

الثالثه: تدل على حكم البكر و البكره، فهما يجلدان و ينفيان سنه.

ما تا کنون دو قسم را خواندیم، قسم اول می گفت مطلقاً، یعنی بین شاب و شابه و بین شیخ و شیخه فرق نمی گذاشت.

قسم دوم بین شیخ و شیخه و غیرش فرق می گذاشت و ما به وسیله ی روایات قسم دوم که سه روایت بود، بر اطلاق قسم اول بود، تقیید وارد می کنیم، یعنی آن که مدرک مفید بود در آنجا بین شیخ و شیخه و شاب و شابه فرق نبود، به وسیله قسم دوم، اطلاق قسم اول را مقید می کنیم.

و علی کل تقدیر فإطلاق القسم الأول (که دلیل مفید، عمانی و سلار بود) یقید بما ورد من التفصیل فی القسم الثانی.

تا اینجا روایات خوب را خواندیم، در حقیقت روایاتی که می توانند برای ما در این مسئله حجت باشند، همان روایات گروه اول است و گروه دوم، گروه اول مطلق است و گروه دوم مقید، ما به وسیله گروه دوم، گروه اول را مقید می کنیم.

القسم الثالث : ما يدل على الرجم وحده في الشيخ و الشيخه نظير :

أ. ما رواه عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله قال : « الرجم في القرآن و قول الله عزوجل : إذا زنى الشيخ و الشيخه فارجموهما البته فإنهما قضيا الشهوه » .

روایات قسم سوم چندان صاف نیستند و کمی دست انداز دارند، این روایت هم مخالف قول است و هم مخالف قول دوم، و موافق قول اهل سنت است.

این روایت از اساس غلط است، چون ما در قرآن نداریم که: «الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما»، این را عمر بن خطاب گفته است، صحیح بخاری از زبان عمر بن خطاب نوشته است که عمر گفته است اگر مرا متهم به تحریف نکنید، می گفتم بنویسید در قرآن بوده: «الشيخ و الشيخه إذا زنيا فارجموهما البته»، این گونه روایت از امام صادق علیه السلام صادر نمی شود، امام صادق علیه السلام نمی آید که کلام عمر بن خطاب را تایید کند، این روایت علی فرض صحت محمول بر تقیه است.

بفرض که این روایت را هم گرفتیم، این روایت نفی جلد نمی کند، اثبات شیء نفی ما عدا نمی کند، پس اولاً خود روایت روایت صحیحی نیست، و ثانیاً اثبات شیء نفی ما عدا نمی کند.

ب. ما رواه سلیمان بن خالد قال قلت لأبى عبد الله عليه السلام فى القرآن رجم؟ قال: «نعم. قلت: كيف؟ قال: الشيخ و الشيخه فارجموهما ألبته، فإنهما قضيا الشهوه».

یلاحظ علی الروایتین مضافاً إلى عدم دلالتهما علی عدم الجلد، لأنهما بصدد بیان وجود الرجم فى القرآن، لا بصدد نفی الجمع بین الرجم و الجلد أن الروایتین وردتا تقیه، لأن مضمونهما نفس ما روى عن عمر بن الخطاب من أنه قال: لولا أنى أخشى أن يقال: زاد عمر فى القرآن لکتبت آیه الرجم فى حاشیه المصحف؛ الشيخ و الشيخه إذا زنيا فارجموهما ألبته، نکالا من الله».

بنابراین، این قسم از میدان خارج شد.

القسم الرابع: ما يدل على الرجم وحده مطلقاً، نظیر:

أ. ما رواه أبو بصير عن أبى عبد الله قال: «الرجم حدّ الله الأكبر، و الجلد حدّ الله الأصغر، فإذا زنى الرجل المحصن رجم و لم يجلد».

ب. ما رواه أبو العباس عن أبى عبد الله عليه السلام قال: « رجم رسول الله و لم يجلد»، و ذكروا أن علياً رجم بالكوفه و جلد، فانكر ذلك أبو عبد الله و قال: « ما نعرف هذا أى لم يحدّ رجلاً حدّين: جلد و رجم فى ذنب واحد».

قول چهارم با قول ظاهرى ها مطابق است نه قول سوم.

این قسم چهارم را چه کنیم؟ قسم سوم را توجیه کردیم و گفتیم روایت صحیح نیست، قسم سوم شیخ و شیخه را می گفت، فقط رجم، ما گفتیم اولی نفی رجم نیست، اثبات شیء نفی عدا نمی کند، ولی این مطلقا می گوید ما در اسلام دوتا حد نداریم که اول شلاق بزنیم و فردایش رجم کنیم.

حکم زناى شیخ محسن و شیخه محصنه كتاب الحدود و التعزیرات

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: حکم زناى شیخ محسن و شیخه محصنه

وهمان گونه که می دانید، ما راجع به شیخ و شیخه روایاتی داشتیم که اگر آنان با وجود احصان زنا کنند، هم جلد دارند و هم رجم، اما اگر شابه و شابه باشند، فقط رجم دارند نه جلد، و ما گفتیم که می خواهیم این مسئله را از روایت استفاده کنیم، فلذا عرض کردیم که روایات در این مورد بر چهار قسم هستند فلذا

ما باید این چهار قسم را به گونه ی جمع کنیم که فتوای مشهور از آن استفاده شود.

القسم الأول: ما يدل على الجمع بين الحدین علی نحو الإطلاق من دون تفصیل بین الشيخ و الشيخه و الشاب و الشابه.

قسم اول جمع بین دو حد بود بدون اینکه بین شیخ و شیخه و بین شاب و شابه تفصیل بدهد، یعنی جمع کرده بود بین جلد و رجم، بدون اینکه تفصیل بدهد بین شیخ و شیخه و بین شاب و شابه

القسم الثانى: ما يدل على الجمع فى خصوص الشيخ و الشيخه.

قسم دوم نیز جمع بین الحدین (جلد و رجم) بود، منتها در خصوص شیخ و شیخه، بدون اینکه اسمی از شاب و شابه ببرد.

ص: ۴۹۷

ما اطلاق قسم اول را با روایات قسم اول مقید می کنیم، قسم دوم شیخ و شیخه را می گوید با قید احصان، از اینجا می فهمیم که روایت اول هم شیخ و شیخه است، بنابراین، قسم اول مطلق است و همه اقسام را می گیرد، قسم دوم فقط شاب و شابه است، قسم دوم مقید قسم است.

القسم الثالث: ما يدل على الرجم وحده فى الشيخ و الشيخه

اما قسم ثالث را عرض کردیم که روایتش بی ارزش است، چون معنایش این است که امام صادق علیه السلام حرف عمر بن خطاب را تایید می کند که از قرآن چیزی کم شده است، و لذا قسم سوم را کنار گذاشتیم و گفتیم با اصول ما تطبیق نمی کند،

پس روایت اولی محصنه و محصنه را می گوید، بدون اینکه بین شیخ و شیخ و بین شاب و شابه فرقی بنهد (لا یفرق بین الشیخ و الشیخه و الشاب و الشابه).

دوم فقط شاب و شابه را می گوید که آنها فقط رجم است نه جلد، یعنی دومی مقید اولی است، سومی را هم که کنار گذاشتیم و گفتیم ارزش ندارد.

القسم الرابع : ما یدل علی الرجم وحده مطلقا ، نظیر:

أ. رواه أب بصیر عن أبی عبد الله قال :

« الرجم حدّ الله الأكبر، و الجلد حدّ الله الأصغر ، فإذا زنی الرجل المحصن رجم ولم یجلد». الوسائل: ج ۱۸، الباب ۱ من أبواب حدّ الزنا، الحدیث ۱.

این هم با گروه اول مخالف است و هم با گروه دوم.

بلی! به یک معنا با گروه دوم مخالف نیست، چون گفت در شاب و شابه را رجم است، این با طائفه اول مخالف است، زیرا طائفه اول می گفت: «المحصن یجلد و یرجم»، این او را نقض می کند، با طائفه اول خلافش صد در صد است، اما با طائفه دوم که در شاب و شابه فقط رجم است چندان مخالفتی ندارد.

ب. ما رواه أبو العباس عن أبي عبد الله عليه السلام قال: « رجم رسول الله ولم يجلد »، وذكروا أنّ عليّاً رجم بالكوفه و جلد، فانكر ذلك أبو عبد الله عليه السلام و قال: « ما نعرف هذا أى لم يحد رجلا حدّين : جلد و رجم فى ذنب احد» الوسائل: ج ۱۸، الباب ۱ من أبواب حدّ الزنا، الحديث ۵.

این قسم چهارم را چه کنیم که می گوید فقط رجم است و جلدی در کار نیست، این قسم موافق است با فتوای عامه فلذا این قسم را حمل بر شاب و شابه می کنیم، چون در شاب و شابه ما قائلیم که یک حد است نه دو حد، که در حقیقت با قسم دوم هماهنگ بشود.

مرحوم آیه الله خویی می فرماید: حضرت نفی تشریح نکرده، بلکه نفی وجود کرده و گفته حضرت امیر المؤمنین این کار را نکرده، نفی تشریح نکرده، ولی فرمایش ایشان خیلی محکم نیست چون حضرت در آخر انکار می کند و می فرماید « ما نعرف هذا أى لم يحد رجلا حدّين : جلد و رجم فى ذنب احد». این انکار است، یعنی نمی خواهد در حقیقت نفی وقوع کند، بلکه علاوه بر نفی وقوع، می خواهد نفی تشریح هم بکند، ما ناچاریم این روایت را حمل کنیم بر تقیه، چون موافق است با فتوای عامه.

فهننا اربعة اقسام: قسم اول رجم و جلد را می گوید، البته در محصن، ولی شاب و شابه و شیخ و شیخه در آن نیست، دومی شاب و شابه را می گوید که رجم است نه جلد، و ما به وسیله دومی، اولی را مقید می کنیم، سومى را گفتیم ارزش استدلال را ندارد، چهارمی که می گوید تنها رجم است، این اولاً موافق فتوای عامه است، و اگر کسی بخواهد جمع کند، ناچاریم بگوییم این مربوط است به شاب و شابه، تم الکلام فى هذه المسئلة

فإن قلت: أنه قد ورد في رواية لزراره عن أبي جعفر عليه السلام قال: « قضى على في امرأه زنت فحبلت فقتلت ولدها سرّاً، فأمر بها فجلدها مائه جلده، ثم رجمت و كانت أوّل من رجمها».

این روایت اشکال بر قسم دوم است، چون در قسم دوم گفتیم اگر شاب و شابه باشد فقط رجم است، این زن هم شاب و شابه بوده، به دلیل اینکه حمل داشته است، پس حضرت چگونه این زن را هم رجم کرد و هم جلد، و حال آنکه شاب و شابه قرار شد که فقط رجم داشته باشد و جلد نداشته باشد، این روایت یک اشکال دیگر هم دارد و آن اینکه از کجا معلوم که محصنه بوده، دلیل بر اینکه شوهر نداشته این است که بچه را سرّاً کشته است.

بنابراین، این روایت برای ما قابل قبول نیست، امام خمینی در این مورد می فرمود: « یردّ علمها إلی أهلها».

تا کنون دو فرع را خواندیم، فرع اول این بود که الشیخ و الشیخه إذا زنيا و کانا محصنین، حکمش یجلدان و یرجمان.

فرع دوم در باره شاب و شابه بود، یعنی «الشاب و الشابه إذا زنيا و کانا محصنین یرجمان فقط».

پس مسئله این شد، روایت دارای اقسام چهار گانه است، اولی مطلق است، دومی مقید است، سومی بی ارزش است، چهارمی را هم حمل کردیم بر شاب و شابه. به این روایت آخر هم گفتیم که قابل عمل نیست.

نکته: ضمناً یک کلمه عرض کنم و آن اینکه از قضایای امیر المؤمنان نمی شود قاعده کلیه استفاده کرد، یعنی علمای ما از قضایای امیر المؤمنین قاعده کلیه استفاده نمی کنند و می گویند: قضیه فی واقعه، هر موقع به این قضایا برسند، می گویند لابد یک مصالحی بوده است که حضرت چنین و چنان کرده، در اقضیه امیر المؤمنین اگر با قواعد مطابق نشد، می گویند: «قضیه فی واقعه».

دو فرع را خواندیم:

الف: شیخ و شیخه و کانا محصنین،

ب: شاب و شابه إذا کانا محصنین،

بقیت هنا فروع آخر

بالفرع الثالث:

۱: لو زنی البالغ العاقل المحصن بغير البالغ.

۲: لو زنی العاقل المحصن بالمجنونه

اگر احياناً زانی محصن است، ولی طرف مقابلش (مزنی بها) مکلف نیست، بلکه بچه ی هشت ساله است و با او زنا کرد، یا با مجنونه زنا کرد، یعنی زنی است مجنونه، در حقیقت این دو فرع راجع به این است که زانی هم مکلف است و هم محصن، اما مزنی بها مکلف نیست، بلکه یا صبییه است یا مجنونه، در اینجا آقایان می گویند: «یجلد و لا یرجم».

ولی من گشتم تا ببینم علمای ما این مسئله را در چه حد می گویند؟

اقوال علما

۱: فقد ذهب فیهما الشیخ إلى أن الرجل یجلد و لا یرجم، قال: إذا زنی الرجل بصبییه لم تبلغ و لا مثلها قد بلغ، لم یکن علیه أكثر من الجلد، و لیس علیه رجم و یجب علی الصبییه التأدیب.

و قال أيضا: الرجل إذا زنی بمجنونه لم یکن علیه رجم و کان علیه جلد مائه، و لیس علی المجنونه شیء.

۲: و قال المحقق: لو زنی البالغ المحصن بغير البالغه أو بالمجنونه فعليه الحدّ لا الرجم.

۳: و قال یحیی بن سعید: و العاقل إذا زنی بصبییه أو مجنونه، حدّ و لم یرجم و إن أحصن.

آقایان در اینجا یک دلیل روشنی ذکر نکرده اند و فقط با یک سلسله مناسبات ذهنیه از قبیل قیاس و استحسانات یک توجیهاتی را نموده اند، مثلاً گفته اند که چون طرف مقابل (مزنی بها) ناقص است، سبب شده است بر اینکه از این طرف (زانی) هم رجم برداشته بشود، گاهی گفته اند چون کوچک است، لذتش خیلی زیاد نیست، از این نظر حکم این را کم کرده اند، گاهی هم با اولیت استدلال کرده اند و گفته اند: اگر بچه ای بیاید با زن محصنه زنا کند، در اینجا گفته اند که محصنه رجم نمی شود (لا- یرجم)، عکس مسئله ی ماست، چون مسئله ی ما این است که زانی مکلف است، اما مزنی بها مکلف نیست، ولی در اینجا عکس است مسئله ای است که بعداً خواهد آمد.

پس اگر زن بالغه است، اما زانی بچه است، گفته اند: «لا یرجم»، بنده عرض می کنم که آن وجوه قبلی همه اش استحسانات است، یعنی اینکه بگوییم طرف ناقص است یا لذت ناقص است، یکنوع قیاس و استحسان است، اما آن روایت که عکس است، این قیاس است، خب! در آنجا دلیل داریم که اگر آمدیم فاعل ناقص است، اما مفعول کامل است، در آنجا رجم نیست، این دلیل بر عکس نمی شود.

دیدگاه استاد سبحانی

ولی از نظر من در اینجا اطلاق کافی است، یعنی همان اطلاق قسم اول یا اطلاق قسم دوم کافی است، اگر در واقع اطلاق قسم اول که رجم و جلد است، اطلاق قسم دوم گفتیم بر اینکه فقط رجم است، ما چرا اطلاق را زمین بزنیم و به این استحسانات اکتفا کنیم، این ادله ی من است، البته در این مسئله ممکن است من وحید باشم، ولی چون مسئله دما و نفوس است، اگر کسی بخواهد در قضاوت فتوا بدهند، باید خودش این مسئله را از نو ببیند، من هر چه گشتم، دلیلی پیدا نکردم که آقایان می گویند رجم ساقط است، چون یکطرف قوی است، طرف دیگر ضعیف.

ص: ۵۰۲

پس اینکه بیایم و بگویم این رجمش ساقط است بخاطر اینکه طرف ضعیف است، این دلیل نمی شود، ولی بعداً به یک روایت دست یافتیم و دیدیم که این روایت عین مسئله ی ماست و حضرت در آنجا می فرماید: رجم. قبل از آنکه آن روایت را بخوانیم، بد نیست که نخست عبارت ذیل را بخوانیم:

إِنَّمَا الْكَلَامُ فِي قُصُورِ الْأَدْلَةِ عَنْ شَمُولِهَا لِهَاتَيْنِ الصُّورَتَيْنِ (که زانی کامل است، مزنی بها کامل نیست) و رَبَّمَا يَعْزَلُ بِنَقْصِ حَرَمَتِهِمَا بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْكَامِلَةِ وَ لَذَا لَا يَحْدُّ قَاذِفُهُمَا - یعنی اگر کسی بچه را قذف کند، به او حد نمی زنند - و لِنَقْصِ اللَّذَّةِ فِي الصَّغِيرَةِ ، وَ فَحْوَى نَفْيِ الرَّجْمِ عَنِ الْمُحْصَنَةِ إِذَا زَنَى بِهَا صَبِي (کما سیأتی فی الفرع الثالث) و لکن الاعتماد علی هذه الوجوه الاستحسانیه فی مقابل الإطلاق من ثبوت الحدّ علی البالغ منهما، مشکل، و نقص حرمتها لا مدخلیه له فی صدق زنا المحصن، فالتمسک بالإطلاقات هنا قوی.

تا اینجا من تمسک به اطلاق می کردم، ولی بعداً یک روایتی را جستیم که در آن روایت مسئله ی ما آمده است:

و یشهد علی الإطلاق ما رواه ابن بکیر عن أبي مریم قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام فی آخر ما لقیته - معلوم می شود که بعد از آن حضرت را ندیده و حضرت به شهادت رسیده بوده است - عن غلام لم يبلغ الحلم وقع علی امرأه أو فجر بامرأه، أي شیء یصنع بهما؟ قال:

« یضرب الغلام دون الحد، و یقام علی المرأه الحد ». مراد از حد همان تازیانه است.

قلت : جاریه لم تبلغ وجدت مع رجل یفجر بها؟ قال : « تضرب الجاریه دون الحدّ و یقام علی الرجل الحد ».

و الفقرة الثانية نفس الفرع حيث إنّ الرجل فجر بامرأه غير بالغه، و المتبادر من الحد، هو الحدّ الكامل - حد را حمل کنیم بر حد کامل که همان رجم باشد فإن كان غير محصن يجلد، و إن كان محصنا يرجم.

حکم زناى محصنه كتاب الحدود و التعزيرات

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: حکم زناى محصنه

ما در اینجا شش فرع داریم، که همه ی آنها را از نو باز بینی می کنیم تا دیده شود که حق با ماست یا با مرحوم شیخ طوسی و محقق، ابتدا فرع باقی مانده را می خوانیم، آنگاه بر می گردیم و فروع را از سر بررسی می کنیم، فرعی که باقی مانده عبارت از است:

لو زنت البالغة العاقله المحصنه بالمجنون

اگر زنی که بالغه، عاقله و محصنه است، یعنی شوهر هم دارد و در عین حال با یک مرد دیوانه نزدیکی و زنا کند، همگی در اینجا می گویند که هم جلد دارد و هم رجم (یجلد و یرجم).

البته تفاوت این فرع با فرع قبلی این است که در آنجا زانی بچه است، اما در اینجا زانی مجنون است، فرع قبلی را اگر ملاحظه کنید با این فرع یکی است، بالاخره زن محصنه است، اما فاعل گاهی مجنون است و گاهی صبی. «لو زنت المرأه البالغه المحصنه بصبی»، اما در این فرع می گویند: «لو زنت البالغه العاقله المحصنه بالمجنون».

آقایان در اینجا می گویند که هر دو حد جاری می شود، یعنی هم تازیانه زده می شود و هم رجم می شود، مرحوم شیخ می فرماید:

«فإن زنی مجنون بامرأه كان عليها الحدّ تاماً، جلد مائه و رجم» النهایه: ۶۹۶.

ص: ۵۰۴

و قال المحقق: «و لو زنی بها المجنون فعليها الحدّ كاملاً» الشرائع: ۴/۱۵۵.

بررسی فروع

الآن بر می گردیم و مجموع فروع را در اینجا مطالعه و بررسی کنیم:

۱: لو زنی البالغ العاقل المحصن بغير البالغه

۲: لو زنی العاقل المحصن بالمجنونه

در هردو «مزنی بها» مکلف نیستند، اما زانی مکلف است، در اینجا آقایان می گویند فقط جلد است نه رجم، یعنی رجم ندارد.

ولی ما با آقایان مخالفت کردیم و گفتیم چرا رجم نباشد، اطلاقات اینجا را می گیرد، اختلاف ما با مرحوم شیخ طوسی و محقق در این دو فرع اول است که آنان می گویند رجم نیست، بلکه حد است، ولی ما می گوییم در همه ی اینها هم جلد است و هم رجم، آنان برای مدعای خود یک مناساتی را بیان کرده بودند، مانند اینکه لذتش کم است یا طرف ناقص است، ولی ما گفتیم که اینها برای ما مدرک فقهی نمی شود، پس ما در اینجا مخالف این فتوا هستیم، یعنی ما معتقدیم که مخصص نداریم، بله! اگر مخصص پیدا کردیم کما اینکه در برخی از موارد است، در آنجا از این اطلاق رفع ید خواهیم کرد.

پس در این دو فرع، زن یا مجنونه است یا صبیبه، آقایان می گویند حدش فقط جلد است، ولی ما می گوییم هم جلد است و هم رجم. ضمناً باید دانست که اگر شاب و شابه باشد فقط رجم است، اما اگر شیخ و شیخه باشد، هم جلد است و هم رجم.

۳: لو زنت المرأه البالغه المحصنه بصبی

این فرع بر خلاف دو فرع پیشین است، چون در دو فرع پیشین زانی عاقل بود، اما «مزنی بها» مکلف نبود، یعنی یا صبیبه بود یا مجنونه، اما در این فرع سوم مطلب بر عکس است، یعنی «مزنی بها» بالغه و محصنه است، اما زانی صبی است. قاعدتاً ما باید در اینجا در باره ی زن قائل به جلد و رجم باشیم اگر شیخه باشد، اما اگر شابه باشد، فقط رجم دارد، ولی در اینجا یک روایت داریم که مخصص است و آن روایت ابوبصیر است.

ص: ۵۰۵

عن الصادق عليه السلام في غلام لم يدرك، ابن عشر سنين، زني بامرأه؟ قال: «يجلد الغلام دون الحدّ و يجلد المرأة الحدّ كاملاً، قيل فإن كانت المحصنه؟ قال: «لا ترجم لأنّ الذي نكحها ليس بمدرک و لو كان مدرکاً رجمت» الوسائل: ج ۱۸، الباب ۹ من أبواب حدّ الزنا، الحديث ۱.

ما با این حدیث اطلاق را قید می زنیم، قانونش این بود که چون زن محصنه است فلذا باید هم جلد بشود و هم رجم، اما این روایت تخصیص زد، البته ما نمی توانیم با این روایت آن دو فرع اول را قید بزینم، چون مورد شان فرق می کند، ما قائل به قیاس نیستیم، بله اگر قائل به قیاس بودیم حق با شماست، در این موردی که زن بالغه است و محصنه، اما زانی صبی است، در اینجا ما فقط قائل به جلد هستیم، اما در آن دو فرع اول که عکس این فرع است، یعنی زانیه صبی است، و زانی بالغ است، در آنجا قائل به رجم هستیم.

۴: لو زنت البالغة العاقله المحصنه بالمجنون

فرق این فرع با فرع سوم خیلی کم است، یعنی در آنجا زانی صبی است و در اینجا زانی مجنون است.

قال الشيخ: فإن زني المجنون بامرأه كان عليها الحدّ تاماً، جلد مائه أو الرجم.

لا بد ایشان فرق می گذارند بین محصن و غیر محصن.

الحدّ الرابع: الجلد و التغريب

ما تا کنون سه حد را خواندیم:

الف: قتل، ب: جلد، ج: جلد و رجم، د: حد چهارم عبارت است از جلد و نفی بلد، یعنی جلد همراه تغریب، یعنی هم صد تازیانه می زنند و هم نفی بلد می کنند. البته باید دانست که زن نفی بلد نمی شود، فقط مرد است که نفی بلد می شود.

ص: ۵۰۶

الحرّ غير المحصن إذا زنى يجلد مائه ويجز رأسه و يغرب عاماً

١: قال الشيخ: البكر عبارته عن غير المحصن، فإذا زنى البكر جلد مائه و غرّب عاماً، كلّ واحد منها حدّ إن كان ذكراً، و إن كان أنثى لم يكن عليها تغريب، و به قال مالك .

٢: و قال قوم: هما (زن و مرد) سواء. ذهب إليه الأوزاعي و الثوري، و ابن أبي ليلى و أحمد، و الشافعي . و قال أبو حنيفة: الحد هو الجلد فقط، و التغريب ليس بحدّ، و إنّما هو تعزير إلى اجتهاد الإمام، و ليس بمقدر، فإن رأى الحبس فعل، و إن رأى التغريب إلى بلد آخر فعل من غير تقدير، و سواء كان ذكراً أو أنثى.

ثم استدل الشيخ على عدم تغريب المرأة بأصل البراءة أولاً، و بآئته لو لزم التغريب في المرأة الحره للزم في الأمه و لم يقل به أحد، لقوله: «إذا زنت أمه أحدكم فليجلدها، فكان هذا كل الواجب»

دیدگاه استاد سحانی

ما معتقدیم که هر دو حد است، یعنی «تعزیر» همانند جلد حد است و دلیل ما براین مطلب روایات است، چون از روایات استفاده می شود که هر دو حد است.

و أما الدلیل علی أنّهما حدّان، ظاهر الاخبار و أن النبی فعل ذلك و أمر به، فمن حمل ذلك علی التغریر أو جعله إلى اجتهاد الإمام، فعلیه الدلیل، و هو إجماع الصحابه، ثم ذکر أنّ الخلفاء حتی أن علیاً جلد و غرّب .

دلیل ما این است که این کار عملاً از پیغمبر اکرم صادر شده است.

منتها در اینجا یک اشکالی است و آن اینکه فعل ظهور ندارد، حضرت این کار کرده، ولی معلوم نیست که آیا من جهة حد است یا من جهة اجتهاد است، فعل و عمل ظهور ندارد، یعنی اگر کسی کاری را کرد، این ظهور ندارد، لفظ ظهور دارد، فعل قدر متقین است، معلوم می شود که این جایز است، و لذا مشکل ما به این تغریب جنبه ی حدی دارد، الآن هم در حکومت اسلامی عمل نمی شود، یعنی فقط جلد است و از تغریب خبری نیست.

أقول: أما الجلد فقد ظهر دليله مما سبق ، لقوله سبحانه «:الزانية و الزانى فاجلد و اكل واحد منهما مائه جلده».

«إنما الكلام فى التغریب» ما که گفتیم تغریب جنبه ی تعزیری دارد، یعنی عمل حضرت دلیل بر وجوب نیست.

در اینجا دو مسئله است، یکی از کجا به کجا نفی کنند؟

و ثانياً کدام مرد را تغریب کنند، آیا مردی که

تازه زنی را گرفته و هنوز تحت تصرفش نیست، این را هم می گیرد یا نه (أملك و لم يملك)؟.

البته در محصنه دخول شرط است، آیا آن کسی است که در اختیارش باشد یا اینکه «لم يملك»، یعنی در اختیارش نباشد؟

إنما الكلام فى التغریب و فيه قولان:

۱. یغرب عن مصر إلى آخر عاماً، مملکا کان أو غیر مملک. و فسیّر المملک من عقد علی امرأه دواماً، و لم یدخل بها، و یقابله من لم یعقد.

ص: ۵۰۸

اما کسی که زن ندارد، حدش مسلماً جلد است، اما کسی که زن دارد، ولی در اختیارش نیست بلکه هنوز در خانه پدر است و در اختیارش نیست، آیا این را هم شامل است یا نه؟

۲. اختصاص التغریب بمن أملك و لم یدخل ، دون من لم یملك. و الاختلاف مبنی علی تفسیر البکر فهل هو أعم ممن لم یعقد أو عقد و لم یدخل، أو یختص بمن لم یعقد؟

آیا بکر آن است که اصلاً عقد نکرده است، یا اینکه اعم است از اینکه عقد کرده باشد یا نکرده باشد، منتها باید دخول صورت نگرفته باشد؟

فقد ذهب إلى کل جماعه:

أما الأول (اینکه بکر اعم باشد) : فهو خیره الشیخ فی الخلاف، وقد مرّ نصّه حیث لم یدکر شیئاً عن التملك، چون شیخ فرمود: البکر عباره عن غیر المحصن ، فإذا زنی البکر جلد مائه و غزب عاماً، -اصلاً بحثی از مملک و غیر مملک نکرد-

و قال ابن إدريس: البکر هو غیر المحصن سواء أکان مملکاً أولاً.

و قال المحقق : الذکر الحر غیر المحصن یجلد مائه و یجز رأسه و یغرب عن مصره عاماً مملکاً کان أو غیر مملک ، و قیل یختص التغریب بمن أملك و لم یدخل و هو مبنی علی أنّ البکر ما هو؟

و الأشبه أنه عباره عن غیر المحصن (اعم است) و إن لم یکن مملکاً.

أما الثانی: أعنی شرطیه کون الزانی مملکاً ، و هو خیره الصدوق و الشیخ المفید ، و الشیخ فی النهایه، و غیر هم کما ستقرأ تالیا و إلیک کلماتهم:

ص: ۵۰۹

قال الصدوق: و الذي أملك و لم يدخل بها، جلد مائه و ينفي .

قال الشيخ المفيد: إذا زنى الرجل و قد أملك بامرأه و كان زناه قبل أن يدخل بها، جزت ناصيته، و جلد مائه جلده و نفى عن المصر حولاً كاملاً.

و قال الشيخ فى النهايه: القسم الرابع و هو من يجب عليه الجلد ثمّ النفي و هو البكر و البكره ، و البكر هو الذى قد أملك على امرأه و لا يكون قد دخل بها بعد ثم زنى، فأنه يجب عليه الجلد مائه و نفى سنه ، من مصره إلى مصر آخر ، بعد أن يجز رأسه ، و البكره تجلد مائه و ليس عليها جز الشعر و لا نفى على كل حال .

حکم زناى بکر و بکره کتاب الحدود و التعزیرات

Your browser does not support the audio tag

موضوع: حکم زناى بکر و بکره

همان گونه که بیان شد، زنا برای خود حدی دارد، حد اول قتل است، حد دوم رجم، حد سوم جلد همراه با رجم، حد چهارم جلد همراه با تغریب و تبعید، ولی بحث ما در حد چهارم است که جلد و تغریب باشد، یعنی هم صد تازیانه می زنند و هم نفی بلد می کند، حد چهارم مال بکر است، از این رو لازم است معنای بکر را بدانیم که بکر چیست؟

در معنای «بکر» دو احتمال، بلکه دو قول وجود دارد:

الف: قول اول این است که بکر به کسی گفته می شود که یا اصلاً عقد نکرده باشد، یا عقد کرده و دخول نکرده باشد، این قول مال چند نفر محدود است، مانند: مرحوم شیخ در خلاف، ابن ادریس و محقق.

ص: ۵۱۰

به بیان دیگر این بزرگواران معنای بکر را اعم گرفته اند و گفته اند که «بکر» اعم از این است که عقد نکرده باشد یا عقد کرده، ولی دخول صورت نگرفته باشد.

ب: قول دوم این است که بکر غیر از این است، یعنی بکر این است که عقد کرده باشد، اما دخول نکرده باشد، باید دانست که اکثر فقها و بزرگان همین قول انتخاب نموده اند.

بنابراین، هر جوانی که زنا کند، او را تبعید نمی کنند، بلکه جوان خاص را تبعید می کنند، یعنی جوانی را تبعید می کنند که عقد کرده، ولی هنوز دخول و عروسی نکرده است، یک چنین جوانی اگر مرتکب زنا شد تبعید می شود، اما جوان مجردی که اصلاً هنوز عقد هم نکرده، تبعید نمی شود بلکه فقط جلد می شود.

روایات

در روایات ما موضوع بکر است، یعنی «البکر» (یعجلد و یعزب)، یعنی هم تازیانه می زنند و هم تعبیدش می کنند، باید دید که بکر را چگونه معنا می کند؟

همان گونه که باید در این جا دو قول وجود دارد، که قول «اول» قول اقل است و لغت را گرفته اند و گفته اند: «بکر» یعنی دست نخورده، دست نخورده اعم از این است که عقد نکرده باشد یا عقد کرده باشد، ولی دخول نکرده باشد، و حال آنکه بکر یک اصطلاح فقهی است غیر از اصطلاحی لغوی، یعنی فقها بکر به آن دختر و جوانی می گویند که عقد کرده، اما هنوز دخول و عروسی نکرده است، به یک چنین کسی کلمه ی «بکر» را به کار می برند.

بنابراین؛ ما باید فرق بگذاریم بین بکر لغوی و بکر اصطلاحی، اتفاقاً روایات را که می خوانیم قول دوم را تأیید می کنند، یعنی بکر کسی است که: «عقد و لم یدخل».

ص: ۵۱۱

ادله ی قول اول که می گویند مطلق و اعم است، دوت روایت است که به اطلاقش تمسک کرده اند و آن دو روایت عبارتند از:

۱: صحیحہ الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «النفى من بلده إلى بلده، و قد نفى على عليه السلام رجلين من الكوفه إلى البصره» الوسائل: ج ۱۸، الباب ۲۷ من أبواب حد الزنا، الحديث ۱.

به اطلاق این حدیث تمسک کرده اند و گفته اند در این حدیث ندارد که «أملك»، یعنی معقوده داشته باشد.

۲: صحیحہ أبي بصير قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الزاني إذا زنى، أينفى؟ قال: « نعم من التي جلد فيها إلى غيرها» همان مدرک، حدیث ۲.

به این دو اطلاق تمسک کرده اند، ولی «أنتم خبير» که این اطلاق ها در مقام بیان نیستند، اینها در مقام بیان این هستند که نفی می شود، اما اینکه منفی چه کسی است، آیا هر جوان است یا جوانی که «أملك»، یعنی چیزی زیر مشتش باشد که بتواند رفع عطش کند، این دو روایت در مقام بیان نیستند. متاخرین از علما دقت بیشتری کرده اند، چون غالباً قدما به این اطلاقات تمسک می کردند، زیرا آنان در اطلاق در مقام بیان بودن را شرط نمی دانستند، یعنی توجه نداشتند، ولی اخیراً مانند مرحوم شیخ و قبل از شیخ با دقت بیشتری به مسئله نگاه کردند و به این نتیجه رسیدند که اطلاق در جایی است که متکلم در مقام بیان باشد، این در مقام بیان این است که هر جوان یا جوان خاص، مثلاً اگر مولا بگوید: «الغنم حلال»، آیا شما می توانید تمسک به اطلاق کنید و بگویید غنم غصبی هم حلال است یا غنم موطوئه نیز حلال است؟ نه! چرا؟ چون «الغنم حلال» در مقام بیان حکم طبیعت است، اما اینکه این طبیعت حالاتی دارد، در تمام حالات حلال است، در مقام بیان تمام حالات نیست ولذا در این دو روایت که تمسک به اطلاق شده است و می گویند هر زانی را باید تبعید کنیم کافی نیست، بر خلاف روایت دیگر که آن را مقید می کند و می گوید آن فردی که «أملك»، یعنی زیر دستش یک چیزی باشد.

اما قول دوم، و يدل على القول الثاني - أعنى اختصاص التغريب بم أملك بروايات منها:

۱: روى محمد بن قيس عن أبى جعفر عليه السلام قال: «قضى أمير المؤمنين عليه السلام إلى أن قال: وقضى فى البكر و البكره إذا زنيا جلده مائه و نفى سنه فى غير مصرهما و هما اللذان قد أملكا و لم يدخل بها» همان مدرک، الحدیث ۴.

این روایت می گوید جوانی که معقوده داشته باشد نه هر جوانی.

البته این روایت یک اشکالی دارد و آن این است که نفی بلد و تبعید برای زن هم آمده است و حال آنکه اجماع داریم که زن نفی بلد نمی شود.

۲: روى یونس عمن روى عن زراره عن أبى جعفر عليه السلام قال: «المحصن یرجم، و الذلى قد املك و لم يدخل بها فجلد مائه و نفى سنه» الوسائل: ج ۱۸، الباب ۲۷ من أبواب حد الزنا، الحدیث ۶.

این روایت اشکالش از حیث ارسال است، چون می گوید: «عمن روى»، پس چه کنیم؟ روایات اول در مقام بیان نبود، این روایات که در مقام بیان هستند، باز هم اشکال دارد، اولی اشکال مضمونی دارد، چون زن را هم عطف کرده است، دومی اشکال سندی دارد، پس چه کنیم؟ می رویم سراغ اصل، اصل این است که: «الأصل فى الحدود درأ الحدود بالشبهات»، این یک اصلی است که فقها در همه جا تمسک می کنند ولذا ناچاریم که بگوییم نفی مال «قد أملك» است، اما «إذا لم يملك»، در این صورت نفی و تغریب نیست. اشکال اولی اشکال در اطلاق است، دومی یکی اشکال در مضمون است، سومی هم اشکال سندی دارد، پس هر دو طرف از حجیت ساقط می شوند، از این رو ناچاریم که ما به قاعده اولیه عمل کنیم بنام: «درأ الحدید بالشبهات».

حال که قرار شد این جوان را تبعید کنیم، از کجا باید تبعید کنیم، آیا میزان بلد الزنا است، یعنی در آن شهری که زنا کرده است، یا میزان وطنش است، یعنی جایی که در آنجا متولد شده یا میزان آن شهری است که شلاقش زده اند، از کدام یکی از این شهرها تبعید بشود؟

«روایات» سومی را می‌گویند، یعنی شهری که حاکم شرع در آن شهر اقامه حکم کرده است، در آن شهر نباید یکسال زندگی کند، قهراً اگر برود در وطنش اشکال ندارد، یا اگر در شهری برود که در آنجا عمل زنا را مرتکب شده، ولی نباید در آن شهر باشد که صد تازیانه در آنجا خورده است، مگر اینکه کسی بگوید بلدی که تازیانه می‌خورد، همان بلد زناست، و لذا نباید بگذاریم که در بلد زنا زندگی کند، اگر واقعاً بلد جلد غیر از بلد عمل زنا باشد، در بلد عمل هم نرود.

البته روایات می‌گویند: «بلد الجلد»، یعنی در آنجا که تازیانه خورده، نباید یکسال زندگی کند، اما اگر بلدی که در آنجا متولد شده است برود یا در جای برود که در آنجا عمل را مرتکب شده است اشکالی ندارد.

ولی این احتمال است که غالباً نود در صد، بلد الجلد با بلد الزنا یکی هستند، و لذا بعید است که ما بگوییم از بلد جلد نفی کنیم و برود در آن بلدی که عمل منکر را مرتکب شده است.

روایات

۱: صحیح ابی بصیر: «نعم من التي جلد فيها إلى غيرها» الوسائل: ج ۱۸، الباب ۲۴ من أبواب حد الزنا، الحديث ۲.

ص: ۵۱۴

۲. موثقه سماعه: «فإنما على الإمام أن يخرج من المصر الذي جلد فيه» همان مدرک، الحدیث ۲..

۳. روایه أخرى عنه: «ينبغي للإمام أن ينفه من الأرض التي جلد فيها إلى غيرها» همان مدرک، الحدیث ۳.

حتی اگر این آدم عمل زنا را در بیابان هم انجام داده باشد، باز هم باید از آنجا تبعید بشود مانند عشائری که در بیابان زندگی می کنند. ملاک حکم همین است.

ولو زنى فى فلاة فالظاهر اجراء الحكم لأن المصلحة فى العقوبة و التأديب.

پس معلوم شد که مراد از بکر، بکر لغوی نیست، بکر لغوی فقط جلد است، این بکر خاصی است که زن دارد، اما نزدیکی نکرده، شلاق می خورد، تبعید می شود و علاوه بر این دو، سرش را نیز می تراشند، یعنی جز الشعر، «جز» به معنای حلق و تراشیدن موی سر است، سر تراشیدن یکنوع اهانت حساب می شود.

یک روایت داریم که آقایان با آن استدلال می کنند بر حرمت ریش تراشی، می گویند «حلق اللحية مثله» و لذا می گویند ریش تراشی نیز حرام است.

ولی ما گفتیم این روایت دلالت ندارد، این «مثله» مثل سر تراشیدن ماست که آدم زانی را سر می تراشیم، در بعضی از جاها در زمان های سابق اگر می خواستند به کسی توهین کنند، ریشش را می تراشیدند، حضرت می فرماید این ریش تراشی حرام است، «حلق اللحية مثله، نه هر حق اللحية، بلکه حلق اللحية ای که در دادگاه می کردند، ریش را می تراشیدند، حضرت می فرماید: این «مثله» است، «إيّاكم و المثله و لو بالكلب العقير»، بنابراین، آن روایت دلالت بر حرمت ریش تراشی ندارد، ریش تراشی حرام است، دلیل هم دارد، ولی این دلیلش نیست، پس گاهی برای اهانت سر را می تراشند و گاهی ریش را، آدم بکر، یعنی جوانی که زن دارد ولی هنوز نزدیکی نکرده، صد تازیانه می خورد، تبعید هم می شود، سرش را هم می تراشند تا یکنوع و ادب برایش باشد.

هذا كله حول التغريب ، و إليك الكلام في جَزَّ الشعر و حلقه و يدل عليه ما رواه حنان قال سأله رجل أبا عبد الله عليه السلام و أنا أسمع عن البكر يفجر و قد تزوج ففجر قبل أن يدخل بأهله؟، فقال : «يضرب مائه و يجزَّ شعره وينفى من المصر حولاً و يفرَّق بينه و بين أهله» الوسائل: ج ١٨، الباب ٧ من أبواب حد الزنا، الحديث ٧..

و نظيره ما رواه علي بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام قال:

سألته عن رجل تزوج امرأة و لم يدخل بها، فزنى ما عليه؟

و نظيره ما رواه علي بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام قال: سألته عن رجل تزوج امرأة و لم يدخل بها ، فزنى ما عليه؟

قال: «يجلد الحد و يحلق رأسه ، و يفرق بينه و بين أهله ، و ينفى سنه» همان مدرک، الحديث ٨.

و علی الروایتین فالحلق يختص بمن أملك .

هذا كله حول حد الرجل.

حدّ المرأة

حد زن فقط صد تازیانه است بدون اینکه نفی بلد بشود یا سرش را بتراشند، یعنی در حد زن، نفی بلد و سر تراشیدن نیست. چرا؟ به دو دلیل، یکی اینکه اگر زن تبعید کنند، این خودش فساد دارد و در واقع دفع فاسد به افسد می شود، دلیل دیگرش آیه مبارکه: «فعلیهنّ نصف ما علی المحصنات من العذاب» است. ضمیر «فعلیهنّ» بر می گردد بر کنیزها، مراد از «المحصنات» حرائر و آزاد هستند در مقابل کنیز. اگر امه زنا کرد، «فعلیهنّ نصف ما علی المحصنات من العذاب، أى من الحدّ»

ممکن است کسی سوال کند که این آیه چطور دلالت دارد که زن آزاد تبعید نمی شود؟ چون می گوید عذاب امه و کنیز، نیمی از عذاب حرّه و آزاد است، یعنی به قرینه، چون اتفاق الفقهاء علی أنّ الأمه لا- تنفی، پس وقتی امه لا تنفی، قهراً زن آزاد هم لا تنفی، چون اگر زن آزاد «تنفی سنه» باشد، باید کنیز هم شش ماه تبعید بشود زیرا عذاب کنیز، نیمی از عذاب زن آزاد است، و حال آنکه در کنیز همه فقها اتفاق نظر دارند که کنیز نه رجم دارد، نه تغریب و نه جلد، پس چون در کنیز تبعید نیست، باید در حرّات هم بگوییم تبعید و تغریب نیست، و الا اگر بگوییم در حرّات تبعید است، باید بگوییم نصفش هم در کنیز است.

أما المرأة فيحكم عليها بجلد مائة بلا أشكال لقوله سبحانه: «الزانية والزانية فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلده» و أما الجزّ و الحلق فليس حدّاً للمرأة، لا اختصاص ما دلّ عليه بالرجل.

پس دو دلیل بر عدم تبعید و تغریب در زن پیدا کردیم، یکی اینکه تبعید زن، دفع فاسد به افسد است، ثانیاً آیه مبارکه هم دلالت بر این می کند که زن تبعید ندارد.

إنّما الكلام في التغريب، فهل تغرب المرأة أو لا؟

قال الشيخ في الخلاف: و إن كان انثى لم يكن عليها تغريب. و به قال مالك و استدل عليه أيضا بقوله تعالى: (فعلیهن نصف ما علی المحصنات من العذاب) فلو كانت المرأة الحرة يجب عليها التغريب لكان علی الأمه نصفها، و قد أجمعنا علی أنه لا تغريب علی الأمه لقوله: «إذا زنت أمه دحدكم فليجلدها» .

و قد تضافرت الروایات علی أن الأمه تجلد نصف الحد فقط ، نظیر :

۱. روی بريد العجلی عن أبي عبد الله في الأمه تزني ، قال : « تجلد نصف الحدّ، كان لها زوج أو لم يكن » .

۲. روی زراره عن الحسن بن السرى عن أبي عبد الله قال : « إذا زنى العبد و الأمه و هما محصنان فليس عليهما الرجم إنما عليهما الضرب خمسين الحد ».

لو تكرر الفعل مع تكرر الحدّ

اگر مردی سه بار عمل زنا را انجام داد، آیا بار سوم کشته می شود یا بار چهارم؟

یک روایت داریم به صورت کلی که می گوید «أصحاب الكبائر إذا أقيم عليهم الحدّ يقتل في الثالثه».

ولی در زنا روایت خاصه داریم که در زنا حتماً چهارم باشد.

بنابراین، مانع ندارد که هم قاعده درست باشد و هم حدیث، قاعده همان است که «أصحاب الكبائر إذا أقيم عليهم الحدّ يقتل في الثالثه»، اما در زنا روایت خاصه داریم که در رابعه کشته می شود به وسیله روایت دوم، روایت اول را مقید می کنیم.

لو تكرر من الحرّ ، الزنا فأقيم عليه الحدّ مرتين، قال المحقق : قتل في الثالثه ، و أضاف : و قيل في الرابعه و هو أولى .

و قد تكرر هذا الفرع من المحقق في مواضع متعدده ، كما سيوافيك ، و الدليل في جميع الموارد واحد ، سواء قلنا بأنه يقتل في الرابعه أو يقتل في الثالثه ، و إليك دليل القولين :

أما الأول :- أعني يقتل في الثالثه فدليله صحيح يونس عن الإمام الكاظم قال :

« أصحاب الكبائر كلها إذا أقيم عليهم الحد مرتين قتلوا في الثالثه ». اما در زنا روایت خاصه داریم.

و أما الثاني: فهو القول بتخصيص الضابطه في الزنا لموثق إسحاق بن عمار عن أبي بصير قال: قال أبو عبد الله عليه السلام:

«الزاني إذا زنى يجلد ثلاثاً و يقتل في الرابعه» یعنی إذا جلد ثلاث مرات يقتل في الرابعه».

بنابراین، اگر آدمی سه بار روزه ی خود را خورد، «يقتل في الثالثه»، چون قانون کلی است که: «أصحاب الكبائر إذا أقيم عليهم الحد يقتل في الثالثه» منتها به شرط اینکه حد جاری بشود، اما در زنا باید رابعه باشد. اینکه در زنا در مرتبه چهارم کشته می شود یک مویید دیگر هم دارد و آن این است که مملوک در مرتبه ی هشتم کشته می شود (يقتل في الثامنه) وقتی مملوک هشتم شد، حرّ می شود چهارم، چرا؟ به جهت اینکه همیشه نصف است.

و يدل عليه أيضاً ما رواه الصدوق بأسانیده عن محمد بن سنان عن الإمام الرضا فيما كتب إليه: « و عله القتل بعد إقامه الحد في الثالثه على الزاني و الزانيه لا ستخفافهما و قله مبالاتهما بالضرب حتى كأنه مطلق لهما ذلك، و عله أخرى أن المستخف بالله و بالحد كافر، فوجب عليه الحد لدخوله في الكفر .

و يؤيده أن المملوك إذا أقيم عليه الحد سبعا قتل في الثامنه ».

فبما أن حدّ المملوك على الضعف من حد الحر فيكشف قتله في الثامنه أن الحرّ يقتل في الرابعه.

حد الحامل

اگر زن حامل عمل زنا را انجام داد، ابدأ حد جاری نمی شود، چرا؟ جمعاً بين الحدّين، حتی بعد از وضع حمل نیز حد جاری نمی شود، چون بچه باید از او شیر بخورد.

ص: ۵۱۹

بله! هر وقت بچه از او بی نیاز شد، آن وقت حد جاری می شود.

اتفقت کلمتهم علی أن الحد لا- یقام علی الحامل حتّی تضع و علی قول حتی ترضع الولد إن لم یکن تتفق له مرضعه. اگر مرضعه پیدا نشود.

فإذا لا- فرق فی المنع من إقامة الحدّ بین أن یكون جلدًا أو رجماً مراعاة لحق الولد، فإنّه لا سیبل علیه، ثمّ إن کان للولد من یرضعه و یكفّله أقیم علیها الحد ولو رجماً، بعد شربه اللبأ لباء، به اولین شیری می گویند که مادر بعد از وضع حمل به بچه ی خود می دهد، سابقاً دکترها معتقد بودند که اگر بچه لباء را نخورد، می میرد، ولذا می گویند بگذارید که آن شیر را بخورد و سپس اجرا حد کنید-.

حکم زناى مریض و مستحاضه کتاب الحدود و التعزیرات

Your browser does not support the audio tag

موضوع: حکم زناى مریض و مستحاضه

یکی از دلایل انعطاف اسلام در اجرای سیاسیاتش همین مسائلی است که الآن می خوانیم و هر کدام از اینها می تواند برای ما یک منبری باشد و یک سخنرانی را تشکیل دهد، و آن این است که اگر «زانیه» مریض است یا مستحاضه و یا حائض، و سه حالت بیشتر ندارد، یعنی یا مریض است یا مستحاضه، و یا حائض، (حکم المریض و المستحاضه رجماً و جلداً).

و هر سه حالت دو حکم دارد، یعنی گاهی مشمول رجم است و گاهی مشمول جلد، اگر مشمول رجم باشد، «لا ینظر» یعنی صبر نمی کنند. چرا؟ چون صبر اثری ندارد و بالاخره آخرش قتل است.

خلاصه اگر زانیه مریض است یا مستحاضه، و یا حائض، این دو حالت دارد:

ص: ۵۲۰

الف: اگر واقعاً مشمول رجم است، صبر کردن معنا ندارد که طرف بهبودی پیدا کند یا خودش قطع، و پاک بشود.

ب: اما اگر مشمول رجم نیست بلکه مشمول جلد است، اینجا اسلام اجازه نمی دهد که در این حالت جلد را بر این آدم اجرا کنید.

چرا؟ چون یکی از دو اشکال را دارد، یا بیمار می شود یا بیماری او شدت پیدا می کند، البته این عرائضی که من بیان کردم مال مریض است و مستحاضه، ولی مرحوم جواهر و دیگران می گویند حائض مرض نیست فلذا در حائض صبر کردن لازم نیست.

ولی من در این استثناء آقایان تعجب می کنم، زیرا حیض خودش یکنوع بیماری است، از این رو قرآن می فرماید: «یسئلونک

عن المحيض قل هو أذًا».

بنابراین، من در نوشتن حائض را جدا کردم، ولی امروز وقتی دو مرتبه مطالعه کردم، دیدم که حائض هم حکم همین ها را دارد.

پس اگر رجم باشد، در هیچکدام از اینها صبر لازم نیست، چون صبر بی فائده است، اما اگر جلد باشد، در هر سه باید بگوییم صبر بکنند، یعنی هم در مریض صبر کنند و هم در مستحاضه و هم در حائض، چرا؟ چون طرف یا بیمار می شود و یا بیماری او شدت پیدا می کند، این تجزیه و تحلیل فقهی است، علاوه بر این، روایاتی هم بر این مسئله دلالت دارد.

روایات

إذا زنى المریض و المستحاضه عن احصان یرجمان، لقول: «ليس فى الحدود نظر ساعه»، أضف إلى ذلك عدم الفائدة فى الانتظار فإنهما على كل تقدير يقتلان .

و أما لو زنى لا عن إحصان ، فلا یجلدان توقیا من السرايه و الموت .

ص: ۵۲۱

و يدل علی تأخیر الجلد ما یلی :

۱. روی السکونی عن أبی عبد الله علیه السلام قال: «أتی أمير المؤمنین علیه السلام برجل أصاب حدّاً و به قروح (دمل و زخمی که در بدن انسان پیدا می شود) فی جسده کثیره، فقال أمير المؤمنین علیه السلام: أقروه - او را نگهدارید- حتی تبرأ، لا تنکوها علیه فتقتلوه» کلمه ی «نکأ» در لغت عرب به معنای پوست کندن است، می گویند نکئت القرحة، أي قشر قبل أن تبرأ، یکم موقع قرحة بهتر می شود، خود پوست می افتد، یکم موقع قبل از آنکه خوب بشود، خودمان پوستش را بکنیم، نکأ به معنای کندن پوست است أقروه - او را نگهدارید- حتی تبرأ، لا تنکوها علیه فتقتلوه».

۲. خبر مسمع بن عبد الملك عن أبی عبد الله علیه السلام: «أنّ أمير المؤمنین أتى برجل أصاب حدّاً و به قروح و مرض و أشباه ذلك (مانند مستحاضه) فقال أمير المؤمنین : أخروه حتّی یبرأ، لا تنکأ قروحه علیه-پوستش کنده نشود- فیموت، و لكن إذا برء حدّناه».

البته مستحاضه هم در اشباه ذلك داخل است، ولی مستحاضه هم روایت دارد.

۳: و يدل علی حکم المستحاضه ما رواه السکونی عن أبی عبد الله علیه السلام قال: «لا یقام الحدّ علی المستحاضه حتی نیقطع الدّم عنها» البته همه ی اینها در جایی است که جلد باشد و در غیر جلد، انتظار معنا ندارد، این روایات هر چند اطلاق دارند، یعنی هم رجم را می گیرد و هم جلد را، ولی ما گفتیم که در رجم فایده ندارند. باز ما در این مسئله توسعه می دهیم گاهی از اوقات طرف بیمار است و اگر شلاق بزیم، بیماریش افزایش پیدا می کند، و گاهی بیماری پیدا می کند، فرق نمی کند بین ایجاد بیماری و بین سرایت و افزایش بیماری.

ص: ۵۲۲

خلاصه اگر فقیه این روایات را ببیند، همه ی صور را می تواند خودش درک کند.

مرحوم محقق یک مسئله را مطرح کرده است و فرموده: «و إن اقتضت المصلحه التعجيل، ضرب بالضغث المشتمل علی العدد- اگر مصلحت ایجاب کند که ما این حد را زودتر بزیم، یعنی از یک طرف مصلحت می گوید که این حد را زودتر جاری کنید، از طرف دیگر این آدم مریض است و نباید او را در این حال شلاق زد.

ممکن است کسی سوال کند چطور می شود مصلحت ایجاب می کند که حد را زودتر جاری کنیم؟

فرض کنید که یک خونی بین دو طائفه است، اگر ما این را عقب بیندازیم، ممکن است بین دو طائفه آتش جنگ روشن بشود، از این طرف این آدم مریض است و باید صبر کنیم، از آن طرف هم مصلحت ایجاب می کند که ما اجرا حد کنیم تا آتش فتنه خاموش بشود.

مرحوم جواهر در شرح این عبارت می فرماید: «و لو اقتضت المصلحه و كان البرء غیر متوقع»، می گوید اگر امید به خوبی نیست، اما مصلحت هم ایجاب می کند که حد را اجرا کنیم، چه کنیم؟ می رویم صدتا چوب را می گیریم و آن را دو بسته می کنیم، یعنی پنجاه دانه را در یک بسته و پنجاه دانه دیگر را در بسته ی دیگر قرار می دهیم و با هر کدام یکبار می زنیم که در نتیجه می شود صد تازیانه و شلاق.

سوال من این است که آیا عبارت شرائع را خوب معنا کرده، یا اینکه بگوییم عبارت در جایی است که «و كان البرء متوقعا»، منتها یکماه طول می کشد که بره و بهبودی برایش حاصل بشود، از آن طرف هم مصلحت ایجاب می کند حد را هر چه زودتر اجرا کنیم، ایشان می گوید غیر متوقع، ولی من در شرح نوشتم «إذا كان البرء متوقعا»، اما مصلحت ایجاب می کند که حد را اجرا کنیم، چرا؟ بخاطر اینکه آتش فتنه را بین دو طائفه خاموش کنیم. آیا چنین قانونی در دنیا است، مریض است، باید حکم اجرا بشود، توان ندارد، مصلحت هم هست، اسلام به آن صورت اکتفا می کند، و می گوید صد دان چوب را به دو بسته تقسیم کن و با هر کدام یک مرتبه بزن، به این صورت صد شلاق کامل شده است، کما اینکه حقتالی این جریان را در باره ایوب دارد و اتفاقاً در حدیث ما نیز آمده است که اگر طرف مریض است و نمی توانیم حد را اجرا کنیم، از آن طرف هم مصلحت ایجاب می کند که حد را اجرا کنیم، یک نفر آمد و از حضرت پرسید، حضرت فرمود این مسئله از خودت است یا کسی از تو سوال کرده؟

گفت یک نفر سنی به من گفت که از شما سوال کنم، حضرت فرمود این را از قرآن استفاده می کنیم که می فرماید:

«وخذ بيدك ضغثاً فاضرب به ولا تحنث» ص: ۴۴.

روایت

۱. روی یحیی بن عباد المکی قال: قال لی سفیان الثوری- سفیان ثوری از فقهای عصر امام صادق علیه السلام-، إني أرى لك من أبي عبد الله عليه السلام منزله فسله عن رجل زنى و هو مريض ، إن أقيم عليه الحدّ مات ، ما تقول فيه؟ فسألته ، فقال :

« هذه المسألة من تلقاء نفسك؟ یعنی این سوال مال خودت است؟ أو قال لك إنسان أن تسألني عنها؟ فقلت : سفیان الثوری سألتني أن أسألك عنها؟ فقال أبو عبد الله عليه السلام : « إن رسول الله أتى برجل احتبن (احتبن، اصلش حبن است، حبن این است که شکمش ورم و باد کند) مستسقى البطن ، قد بدت عروق فخذيته، و قد زنى بامرأه مريضه فأمر رسول الله بعدق (چوب) فيه شمراخ (چند شاخه دارد) ، فضرب به الرجل ضربه ، و ضربت به المرأة ضربه ، ثم خلى سبيلهما ، ثم قرأ هذه الآية « وخذ بيدك ضغثاً فاضرب به ولا تحنث»

حضرت ایوب نذر کرده بود که اگر چنین و چنان بشود، صد شلاق به زنش بزند، بعداً پشیمان شد، البته زن هم نسبت به ایشان خدمت کرده بود، خداوند منان بخاطر خدمت این زن، حکم را تخفیف داد، خیال نشود که این فرار از حکم است، بلکه چون حسن سابقه داشت و شوهر را در دروان بیماری معالجه کرده بود، البته ترک اولای هم از او سر زده بود، بخاطر آن خدماتش، اسلام قائل به تخفیف شد، شمراخ، آن شاخه هاست، یک ساقه دارد و یک ترکه دارد، ترکه ها باید صدتا یا پنجاه تا باشد. لازم نیست که تک تک آنها به بدنش بخورد، (که هر گز هم نمی رسند چون روی هم قرار گرفته اند) غرض این است که قانون حفظ شود و در عین حال مقامات طرف هم محفوظ.

ص: ۵۲۴

پس حکم مستحاضه، حائض و مریض روشن است که در رجم انتظار نیست، اما در جلد انتظار است و اگر روزی مصلحت ایجاب کرد که در عین حالی که مریض است باید حد اجرا بشود، باید به همین نحو عمل شود که بیان شد.

الجنون الطارئ علی الحدّ

بحث دیگر این است که اگر کسی بعد از زنا دیوانه شد، آیا حد از او ساقط است یا نه؟

به بیان دیگر آیا جنون بعدی، حکم قبلی را ساقط می کند یا نه؟

اگر جنونش مطلق است، ساقط نمی شود، اما اگر جنونش اداوری است، باید صبر کنیم، موقعی که سر حال می آید حد را اجرا کنیم.

البته در نظر آقایان خیلی بعید است که آدمی که عاقل بوده و بعداً دیوانه شده است، چرا ما حد را اجرا کنیم؟

جوابش این است که هدف از حد تنها آزار و ایذاء طرف نیست بلکه عبرت دیگران هم است، «و ليشهد عذابهما طائفه من المؤمنین».

بنابراین، هدف این است که اسلام نسبت به قوانین خود پایبند است حتی و اگر مجنون هم بشود، از قانون خودش نمی گذرد تا عبرت برای دیگران باشد.

لو وجب الحدّ ثم جنّ أو ارتدّ ، لا يسقط الحدّ رجماً كان أو جلداً، لسبق سبب الحدّ علی الجنون، مضافاً إلى صحیحه أبی عبیده عن أبی جعفر علیه السلام فی رجل وجب علیه الحدّ، فلم یضرب حتی خولط (قاطی کرده)، فقال: «إن كان أوجب علی نفسه الحدّ و هو صحیح لا عله به من ذهاب عقل ، أقیم علیه الحدّ کائناً ما كان».

ص: ۵۲۵

البته اگر جنونش ادواری است، باید صبر کنیم تا اینکه خوب بشود، آنگاه اجرای حد کنیم.

إقامه الحد فی شدّه الحرّ و البرد

مسئله ی دیگر این است که باید اجرای حد در هوای معتدل باشد، یعنی نه در سرمای گزنده باشد و نه در گرمای کشنده، بلکه در هوای معتدل اجرا بشود، فلذا اجرا آن در صبح زود بسیار بد است، یا در هوای بسیار گرم هم نباید حد جاری بشود. باید هوا متناسب باشد، در عین اینکه اجرای حد بشود، باید انسانیت و حقوق انسان هم رعایت بشود. اتفاقاً در این زمینه روایت نیز داریم.

و یدلّ علیه خبر هشام بن أحمـر عن العبد الصالح (موسی بن جعفر) علیه السلام قال:

« كان جالساً فی المسجد و أنا معه، فسمع صوت رجل یضرب صلات الغداه فی یوم شدید البرد، فقال: ما هذا؟ قالوا رجل یضرب، فقال: «سبحان الله! فی هذه الساعه إنّه لا یضرب أحد فی شیء من الحدود فی الشتاء إلّا فی أحرّ ساعه من النهار، و لا فی الصیف إلّا فی أبرد ما یكون من النهار».

خلاصه اسلام می خواهد دو تا فشار بر او وارد نشود، هم فشار شلاق و هم فشار سرما و یا گرما، چه بسا ممکن است که این فشارها سبب تولید مرض و بیماری بشود. تنها شلاق ایجاد مرض نمی کند، اما هنگامی که با سرما همراه شد، ایجاد مرض می کند، ما حق نداریم از حد خود مان تجاوز کنیم، «تلك حدود الله فلا تعتدوها».

إقامه الحدود فی أرض العدو

فرض کنید مسلمانان به سوی جهاد رفتند و شهری را از کفار گرفتند، کفار آن طرف است و ما در این طرف واقع شده ایم، در این میان یک نفر سرباز عمل منکر و زنا را انجام داد، اسلام می گوید در سر زمین دشمن حد جاری نکنید، چرا؟ چون سبب می شود که این شخص بعد از حد به دشمن پیوندد، بلکه صبر کنید که در سر زمین خود بیاید و در آنجا اجرای حد کنید.

ص: ۵۲۶

غیاث بن ابراهیم، عن جعفر، عن أبيه عن علي عليه السلام أنه قال: «لا- أقيم على رجل حدّاً في أرض العدو حتّى يخرج منها مخافه أن تحمله الحميه (تعصب) فيلحق بالعدو».

حکم من التجأ إلى الحرم

اگر کسی در جد ه عربستان زنا کند و سپس به حرم برود و در آنجا پناهنده شود، می فرماید اگر این آدم در خارج از حرم گناه کرد، و سپس پناه به حرم ببرد، در حرم بر این آدم حد نمی زنند، چرا؟ احترام زمین را حفظ می کنند، حرم احترام دارد و باید صبر کنند، بلکه به این آدم آب و غذا نمی دهند، تا ناچار بشود و از حرم بیرون بیاید و آنگاه حد را بر او جاری می کنند.

اما اگر کسی در خود حرم گناه کرد، در اینجا می شود حد را حتی در حرم جاری کرد، چون با این کارش احترام حرم را از بین برده است و در این زمینه روایت هم داریم:

«لو أنّ رجلاً دخل الكعبه فبال فيها معانداً أخرج من الكعبه و من الحرم و ضربت عنقه».

این مسئله بر خلاف آن است که ما گفتیم، چون ما گفتیم اگر در حرم مرتکب گناه شد، در حرم کشته می شود، ولی این عکس گفته ی ما را می رساند فلذا ناچاریم بگوییم مراد از این حرم، حرم مکه است، یک حرم کلی داریم و یک حرم مکه، مکه برای خودش یک حرم خاصی دارد، از مکه بیرون می روند و در حرم چهار فرسخی آن گردنش را می زنند.

من اجتمع فيه حدان أو حدود

اگر کسی دو حد بر گردنش آمده است، چگونه این حد ها را اجرا کنیم؟

اگر در عرض هم هستند، فرض کنید هم غصب کرده و هم زنا مجرد را مرتکب شده است، زناى مجرد حدش صد تازیانه است، غصب هم هشتاد تازیانه است، اینها در عرض هم هستند، در اینجا هر کدام را که خواستند مقدم می کنند، هر چند بعضی ها گفته اند حقوق الله مقدم است و بعضی هم عکس این را گفته اند، یعنی حقوق الناس مقدم دانسته اند.

پس اگر عرض هم هستند، جای بحث نیست، «إنما الکلام» اگر در طول هم هستند، فرض کنید سرقت کرده، غصب کرده، زناى محصنه را هم مرتکب شده است، چه کار کنیم، غصب کرده، هشتاد تازیانه دارد، سرقت کرده، دستش را می برند، زناى محصنه را مرتکب شده است، رجم می کنیم، الجمع مهما أمکن أولى من الطرح

اول دستش را می برند، یا اول شلاقش می زنند، بعد دستش را می برند و سپس رجم می کنند، تا بتواند جمع کنند که اینها بهم نخورد، عرض کردیم اگر اینها در عرض هم باشند، آنجا فرق نمی کند هر کدام را که خواستند مقدم می کنند هر چند بعضی ها می گویند حقوق الناس که غصب است مقدم بر چیز دیگر است.

اما اگر اینها قابل جمع نباشد، به گونه ای که اگر رجم را انجام بدهیم، بقیه سالبه به انتفاء موضوع می شود، پس باید (مهما أمکن) به گونه ای شروع کنیم که موضوع از بین نرود.

قال الشيخ: من اجتمع علیه حدود أحدها القتل، بدأ أولاً بما ليس فيه القتل، ثم قتل مثلاً أن يكون قتل و سرق و زنى و هو غير محصن، أو قذف، يجلد أولاً للزنا أو للقذف ثم تقطع يده للسرقة، ثم يقاد منه للقتل»

مرحوم محقق نیز همین را می گوید، روایات هم همین را می گوید:

للصَّاحِ الْمُسْتَفِيزِ وَ غَيْرِهَا مِنَ الْمَعْتَبِرَةِ فِي رَجُلٍ اجْتَمَعَ عَلَيْهِ حُدُودُ فِيهَا الْقَتْلُ، قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «يَبْدَأُ بِالْحُدُودِ الَّتِي هِيَ دُو الْقَتْلِ، وَ يَقْتُلُ بَعْدَ»

علی ای حال تا جایی که جمع ممکن است باید جمع کرد.

عبارت شیخ مفید

قال الشيخ المفيد: و إذا قامت البيّنة على رجل حرّ مسلم بالزنا أو أقرّ بذلك على نفسه و كان محصناً و جب عليه جلد مائه ثم يترك حتى يبرأ جلده، ثم تحفر له حفيره إلى صدره.

چرا اینها جمع شده اند، این آدم یک زنای محصنه که بیشتر نکرده است، در عین حال می گوید هم شلاق می زنیم و هم رجم می کنیم، چرا هم شلاق می زنند و هم رجم؟ چون «زانی و مزنی بها» شیخ و شیخه هستند، عبارت مرحوم مفید را باید حمل کنیم بر شیخ و شیخه.

عمده دلیلش همان است که عرض کردیم، الجمع مهما أمكن، ما باید جمع بین احکام کنیم، اگر اجرای یک حکم، سبب انهدام موضوع می شود، قاضی یک چنین حقی را ندارد که اعدام موضوع کند.

گاهی می گویند علت اینکه اول جلد و تازیانه می زنیم و سپس رجم می کنیم، این است که بیشتر عذاب ببینند، چون اگر یکبار اعدام کنیم، عذابش کمتر است، اما اگر اول جلد بزنیم و سپس رجم کنیم، عذابش بیشتر است.

ولی این دلیل یک دلیل روز پسند نیست، ما خیلی دشمنی با این آدم نداریم، عمده همان است که من گفتم، یعنی ما در اینجا در مقابل دو خطاب قرار گرفته ایم، اسلام می گوید هم رجم کن و هم جلد، و ما باید زمینه را به گونه ای ترتیب بدهیم که هر دو انجام بگیرد.

ص: ۵۲۹

حالا اگر آمديم شراب هم خورده، تهمت هم زده است، حد شراب هشتاد تازيانه است، تهمت نيز هشتاد تازيانه، در اينجا کدام مقدم است؟

می گوید حقوق الناس مقدم بر حقوق الله است.

چگونگی و کیفیت رجم کتاب الحدود و التعزیرات

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: چگونگی و کیفیت رجم

دقت های که در این مسئله صورت گرفته، حاکی از این است که اسلام نسبت به مسائل حدود (که از مسائل بسیار مهم است و با جان و عرض مردم سر و کار دارد) دقت بیشتری کرده است و حال آنکه در جاهای دیگر و قوانین دیگر این اندازه دقت ها به کار نرفته است.

بنابراین، بحثی که اکنون می خواهیم آن را تعقیب و دنبال کنیم قابل دقت است و شرع مقدس نیز در باره آن دقت های لازم را ارائه نموده است.

به بیان دیگر جلد و یا رجم یک انسان به این سادگی و شلی هم نیست، بلکه از خود آداب و شرائطی دارد و شرع مقدس آداب و شرائطش را معین کرده. اولین بحثی که داریم این است که اگر بخواهند کسی را رجم کنند، باید مقداری از بدنش را در حفیره ای دفن کنند تا در یک محل ثابت بماند و به این سمت و آن سمت فرار نکند.

چگونگی و کیفیت رجم

حال که بناست کسی را رجم کنند، او را تا کجا زیر خاک کنند؟

به بیان دیگر «رجم» برای خودش دفن و حفر می خواهد و غرض از دفن و حفر هم این است که این آدم در یک محل و مکان ثابت باشد و فرار نکند، آنگاه این پرسش به ذهن می آید که تا کجا دفن کنند، آیا در این جهت بین زن و مرد تفاوتی وجود دارد یا نه؟

ص: ۵۳۰

دیدگاه شیخ طوسی

مرحوم شیخ طوسی می فرماید اگر طرف مرد است تا حقوق خودش دفن می شود و اگر زن است تا ثدین خودش دفن می شود، «حقو» به معقد الإزار می گویند، یعنی جایی که بند شلوار است، سابقاً همه ی شلوارها بند داشتند که آن را می بستند، و آن معقد ازار است، ولی در عصر و زمان ما که کش آمده، همه ی شلوار کش دار است و کش جای همان بند است، اگر ما

بخواهیم معقد الإزار را به فارسی برگردانیم قهراً می شود همان نیم تنه انسان، پس معنایش این می شود که مرد را تا نیم تنه خاک می کنند تا نتواند فرار کند، اما اگر زن است، زن را تا پستانش زیر خاک می کنند.

دلیل مسأله

اینکه مرد را تا حقوه اش (إلی حقوبه) و زن را تا پستانش (إلی ثدییها) دفن می کنند، دلیل این فرق و تفاوت بین زن و مرد چیست؟

دلیل این مسئله روایات است، یعنی روایات در این جهت بین رجل و مرأه فرق می گذارد، و ما در این زمینه دو تا روایت داریم، یکی روایت سماعه است و دیگری روایت ابوبصیر.

۱: محمد بن یعقوب (کلینی)، عن علی بن إبراهیم، عن محمد بن عیسی بن عبید، عن یونس، عن إسحاق بن عمّار (موثقه است) عن أبی بصیر قال: قال أبو عبد الله علیه السلام: «تدفن المرأه إلی وسطها بضمّ الواو و سکون السین - إذا أرادوا أن یرجموها، و یرمی الإمام ثم یرمی الناس بعد بأحجار صغار» الوسائل: ج ۱۸، الباب ۱۴ من أبواب حدّ الزنا، الحدیث ۱.

سوال

ممکن است کسی پرسد که چرا نخست امام رمی می کنند؟

ص: ۵۳۱

جوابش این است که اگر زنا با اقرار ثابت شده باشد، نخست امام رمی می کند (یرمی الإمام)، اما اگر با بیّنه ثابت شده است، ابتدا مردم رمی کنند و سپس امام، چون در اقرار اول امام شنیده است فلذا امام مقدم است، اما در بیّنه چون اول دیگران شنیده اند، از این رو آنان مقدم هستند.

۲. و عن علی بن إبراهیم، عن محمد بن عیسی بن عبید، عن یونس، عن سماعه، عن أبی عبد الله علیه السلام قال:

«تدفن المرأه إلى وسطها به ضم واو و سکون سین - ثم یرمی الإمام و یرمی الناس بأحجار صغار، و لا یدفن الرّجل اذا رجم إلاّ إلى حقویه» همان مدرک، الحدیث ۳.

این روایت از روایت اول کاملتر است، چون روایت اولی فقط زن را گفت، اما این روایت هم زن را گفته و هم مرد را.

در مقابل این دو روایت، یک روایت دیگر داریم که کمی مشکل دارد و به حسب ظاهر معارض با آن دو روایت قبلی است.

روایت معارض

و باسناده عن یونس بن یعقوب، عن أبی مریم، عن أبی جعفر علیه السلام قال:

«أتت امرأه أمير المؤمنين علیه السلام فقالت: إني قد فجرت، فأعرض بوجهه عنها فتحوّلت حتّى استقبلت وجهه فقالت: إني فجرت، فأعرض عنها، ثمّ استقبلته فقالت: إني قد فجرت، فأعرض عنها ثمّ استقبلته فقالت: إني فجرت، فأمر بها فحبست و كانت حاملاً، فتربّص بها حتّى وضعت، ثمّ أمر بها بعد ذلك فحفر لها حفيره في الرّحبه و خاط عليها ثوباً جديداً و أدخلها الحفيره إلى الحقو و موضع الثديين و أغلق باب الرّحبه و رماها بحجر، الخ» الوسائل: ج ۱۸، الباب ۱۶ من أبواب حدّ الزنا، الحدیث ۵.

ص: ۵۳۲

همان گونه از خود روایت پیدا است، این روایت معارض با دو روایت قبلی است، چرا؟ چون اگر «ملاک» حقوه است، «حقو» محل بند شلوار را می گویند و حال آنکه «ثدیین» بالاتر از آن واقع شده است، فلذا این حدیث را چگونه معنا کنیم؟

توجیه استاد سبحانی برای رفع تعارض

توجیهی که به نظر من رسیده این است که در موقع رجم، شخص محکوم و مجرم را از طرف جلو و پیش روی بدن سنگ نمی زنند، بلکه سنگ را از همیشه از پشت می زنند، آنهم سنگ ریزه هاست نه سنگ بزرگ، که در نتیجه از طرف عقب تا ازار می شود و از طرف جلو تا ثدیین.

به بیان دیگر یکی مربوط می شود به پشت سر، دیگر مربوط است به جلو و پیش رو، فلذا من فکر می کنم که حدیث را چنین معنا کنیم، و در غیر این صورت این دو حدیث با هم متعارض می شوند، چون یک وجب یا دو و فاصله دارد، بستگی دارد به قامت زن، اگر قامت بلندی داشته باشد فاصله بیشتر است.

بنابراین؛ باید بگوییم که حفره را می کنند، از طرف پیش رو خاک را می برند بیشتر، اما از طرف پشت سر، فقط تا اندازه «حقو» خاک را می برند، نکته اش این است که چون سنگ را باید از پشت سر بزنند، از این رو پشت سر باید خالی باشد، سنگ را از رو نمی زنند، ولذا هر چه رو بالاتر باشد مشکلی نیست، منتها پشت سر باید تا حدی خالی باشد.

پس کیفیت حفر معلوم شد، حفر این است که حتماً باید جایی را بکنند، و سپس زن یا مرد در آن حفره و گودال وارد کنند، به گونه ای که مرد را تا ازار فرا بگیرد و زن را تا وسط.

اما روایتی که جمع می کند بین الحقو و بین الثدین، بگوئیم این راجع است به پشت سر است، فلذا پیش رو مانع ندارد که تا ثدین باشد، اما پشت سر باید کمتر باشد.

در هر حال این روایت اُبی مریم یک روایت مشکل است، که ما آن را جمع کردیم.

هرگاه مرجوم «حین الرجم» فرار کند، وظیفه چیست؟

حال اگر مرجوم یا مرجومه توانست از این حفره بیرون بیاید و فرار کند، وظیفه چیست؟ آیا حتماً باید بر گردانده شود یا نه؟

اگر با بینه ثابت شده باشد (إذا ثبت بالبینه) همگان می گویند که باید او را بر گردانند (یرجع). چرا؟ احتراماً للبینه.

«إنما الكلام إذا ثبت بالإقرار» در اینجا دو قول است:

الف: یک قول این است که یرجع إلى الحفیره مطلقاً.

ب: قول دیگر قول به تفصیل است و آن اینکه اگر اصابت نکرده، بر می گردانند، اما اگر اصابت کرده باشد، رهایش می کنند و بر نمی گردانند.

البته این دو قول همه اش مدرک روائی دارند، پس یک قول این است که بینه جای شک نیست، یعنی اگر بالبینه ثابت شد، قطعاً باید بر گردانده شود (یرجع قطعاً) چون امام در آنجا حق ندارد، مردم حق دارند چون مردم بینه اقامه کرده اند.

اما در جایی که امام مسئله را شنیده است و به وسیله امام مسئله ثابت شده است، «ههنا قولان» یعنی در اینجا دو قول است:

۱: من قول اینکه «لا یرجع مطلقاً»، یعنی مطلقاً بر گردانده نمی شود.

۲: و من قول اینکه اگر اصابت نکرده باشد، بر گردانده می شود (یرجع)، اما اگر چند سنگ به او اصابت کرده و این توانست فرار کند، ما حق تعقیبش را نداریم، یعنی اسلام به همین مقدار تحقیر او راضی شده است، حتی جناب مائز که از اصحاب پیغمبر اکرم بود، حضرت ایشان را رجم کرد و او (حین الرجم) توانست از حفیره فرار کند، زبیر او را دنبال کرد و با شمشیر کشت، پیغمبر اکرم فرمود چرا چنین کاری را کردی، او که فرار کرد و با فرار مسئله تمام است، فلذا حضرت ناچار شد که خون بهای او را به خانواده اش بپردازد، چرا؟ چون «فَرَّ مِنَ الْحَفِيرَةِ بَعْدَ إِصَابِهِ عَدَّةَ أَحْجَارٍ».

البته اینها یک دقایقی است در سیاست اسلام که در مورد اجرای حد باید خیلی دقت بشود، و اجرای آن را به دست نا اهلان نسپارند، بلکه همه چیزش باید حساب شده انجام بگیرد.

البته در قدم اول تا بتوانیم نگذاریم که حد ثابت بشود، اما اگر در هزار تا، یکی ثابت شد، قطعاً باید کسی که رجم می کند، حساب شده باشد، حفره حساب شده باشد، ناظرها باشند تا ببینند که: «فَرَّ قَبْلَ الْإِصَابَةِ أَوْ فَرَّ بَعْدَ الْإِصَابَةِ؟»، یعنی باید تمام دقایق اسلام در آن رعایت بشود.

آیا دفن مرجوم واجب است یا واجب نیست؟

بحث دیگر این است که آیا دفن مرجوم یا مرجومه واجب است یا واجب نیست؟

نظریه صاحب مسالك

مرحوم مسالك می گوید دفن واجب نیست، زیرا دفن جنبه ی مقدمی دارد، بنابراین، نه حفر واجب است و نه دفن، عمده این است که طرف نتواند فرار کند.

استاد سبحانی

ولی سیره بر همان حفر و دفن است.

أَمَّا الْأَوَّلُ: فَيَدْفَنُ الرَّجُلَ إِلَى الْحَقْوِ بِكَلِمَةٍ وَاحِدَةٍ كَمَا فِي رِوَايَةِ سَمَاعَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: «تَدْفَنُ الْمَرْأَةَ إِلَى وَسْطِهَا ثُمَّ يَرْمِي النَّاسَ بِأَحْجَارٍ صَغَارٍ وَلَا يَدْفَنُ الرَّجُلَ إِذَا رَجِمَ إِلَّا إِلَى حَقْوِيهِ»

أَمَّا الْمَرْأَةُ فِي رِوَايَةِ سَمَاعَةَ، يَكُونُ رِوَايَةُ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَنَّ مَرْيَمَ بِنْتُ أَبِي إِسْحَاقَ كَانَتْ تَدْفَنُ الْمَرْأَةَ فِي وَسْطِهَا وَتَرْمِي النَّاسَ بِأَحْجَارٍ صَغَارٍ وَلَا يَدْفَنُ الرَّجُلَ إِذَا رَجِمَ إِلَّا إِلَى حَقْوِيهِ. مَرْيَمُ بِنْتُ أَبِي إِسْحَاقَ كَانَتْ تَدْفَنُ الْمَرْأَةَ فِي وَسْطِهَا وَتَرْمِي النَّاسَ بِأَحْجَارٍ صَغَارٍ وَلَا يَدْفَنُ الرَّجُلَ إِذَا رَجِمَ إِلَّا إِلَى حَقْوِيهِ.

وَأَمَّا الثَّانِي: أَيِ إِخْتِصَاصٍ بِمَا إِذَا ثَبِتَ بِالْبَيِّنَةِ أَوْ مُطْلَقًا؟

آیا دفن مال مطلق رجم است خواه با بیینه ثابت شده باشد یا بالإقراء، یا دفن مال آنجایی است که با بیینه ثابت بشود؟

ص: ۵۳۵

علی الظاهر دفن مال مطلق رجم است خواه با بیینه ثابت شده باشد یا با اقرار.

به بیان دیگر اگر بگوییم دفن واجب است، دیگر فرقی بین بیینه و اقرار نیست.

بله! بین بیینه و اقرار در فرار فرق است، اما در اینجا فرق نیست، چرا؟ به دلیل همان سه روایتی که خواندیم، یعنی روایت ابوبصیر، سماعه و ابی مریم، در آنجا جرم به وسیله اقرار ثابت شده بود، به دلیل اینکه خود امام پیش رو بود، یعنی ابتدا امام رجم کرد.

بنابراین؛ فرقی بین جایی که با بیینه ثابت شده باشد و بین جایی که با اقرار ثابت شده نیست.

بله! بیینه و اقرار در مسئله ی آینده موثر است ولی در دفن موثر نیست، اگر آن سه روایت را ملاحظه کنید، در هر سه جرم به وسیله ی اقرار ثابت شده است، چرا؟ به شهادت اینکه «الإمام أوّل من رمی» است،

روایت این است: «تدفن المرأه إلى وسطها بضمّ الواو و سکون السین - إذا أرادوا أن یرجموها، و یرمی الإمام ثمّ یرمی الناس بعد بأحجار صغار» الوسائل: ج ۱۸، الباب ۱۴ من أبواب حدّ الزنا، الحدیث ۱.

این دلیل بر این است که با اقرار ثابت شده است (ثبت بالإقرار)

همچنین است روایت سماعه که گفت:

« تدفن المرأه إلى وسطها به ضم واو و سکون سین - ثم یرمی الإمام و یرمی الناس بأحجار صغار، و لا یدفن الرجل إذا رجم إلاّ إلى حقویه» همان مدرک، الحدیث ۳.

حتی روایت ابی مریم با اقرار ثابت شد، چون روایت ابی مریم در باره زنی بود که حضرت آمد و چهار بار اقرار کرد.

بنابراین، لا فرق بر اینکه دفن کنیم إذا ثبت بالإقرار، أو بالبینه، پس دو مسئله را تمام کردیم که عبارت بودند از:

الف) کیفیه الدفن،

ب) لا فرق فی وجوب الدفن بین ما ثبت بالإقرار أو ثبت بالبینه.

به دلیل اینکه در این روایات دفن هست، و بالإقرار ثابت شده است، چرا؟ به شهادت اینکه خود امام در رجم پیش رو بوده است.

مسئله ی بعدی این است که آیا فرار کرد، تکلیف چیست؟ در آنجا ما دو قول داریم.

اما اگر با بینه ثابت شده باشد، جای بحث نیست، یعنی اگر با بینه ثابت بشود، طرف را بر می گردانند.

اما اگر با اقرار ثابت شده باشد، در اینجا دو قول است، یک قول این است که مطلقاً بر نمی گردد، قول دیگر تفصیل است بین الفرار قبل إصابه الحجاره أعتدت و إلاً فلا.

أمّا الأول: - أعنی إذا ثبت زناه بالبینه - فلا خلاف فی إعادته لأئنه محكوم بوجوب إتلافه بالرجم، و ما در این زمینه روایت هم داریم:

محمد بن علی بن الحسین قال: سئل الصادق علیه السلام عن المرجوم یفرّ؟ قال: «إن كان أقرّ علی نفسه فلا یردّ، و إن كان شهد علیه الشهود یردّ» ج ۱۸، الباب ۱۵ من أبواب حدّ الزنا، الحدیث ۴.

بنابراین، اگر بالبینه ثابت شد، حتماً باید بر گردانند.

إنّما الکلام اگر بالإقرار ثابت شد، آیا در آنجا قول اول را بگیریم و بگوییم: «لا یردّ»، یا فرق بگذاریم بین اینکه سنگ اصابت نکرده، در این صورت «یردّ» اما اگر اصابت کرده، در این فرض «لا یردّ».

ص: ۵۳۷

اگر اطلاق مرسله را بگیریم، قول اول را تایید می کند و آن این است که اگر بالإقرار ثابت شد و فرار کرد، «لا- یرد» خواه حجاره اصابت کرده باشد یا اصابت نکرده باشد. اطلاقش هر دو صورت را می گیرد.

البته برای این تفصیل هم دو تا روایت داریم، یکی روایت ابوبصیر است و دیگری خبر حسین بن خالد است، بنابراین، قول اول که می گوید تفصیل نیست، تمسک می کند به فقره اولای مرسله، فقره دوم که مال بینه است، فقره اولی می گوید: «لا یرد».

اما کسانی که قائل به تفصیل هستند، می گویند: «المطلق یقید و العام یخصّص»، یعنی هر چند فقره اولی می گوید: «لا یرد»، اما در این دو روایت فرق نهاده بین قبل الإصابه و بعد الإصابه و آن دو روایت عبارتند از:

۱: و باسناده (اسناد شیخ) عن محمد بن أحمد بن یحیی - صاحب نوادر، فلذا نباید اشتباه شود با محمد بن یحیی، چون محمد بن یحیی، استاد کلینی است، اما اگر بگویند محمد بن أحمد بن یحیی، این استاد استاد کلینی است، یعنی دو طبقه مقدم است عن العباس، عن صفوان، عن رجل، عن أبي بصير و غيره، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قلت له: المرجوم يفرّ عن الحفيره فيطلب؟ قال: «لا و لا- يعرض له إن كان أصابه حجر واحد لم يطلب فان هرب قبل أن تصيبه الحجاره ردّ حتّى يصيبه ألم العذاب»

الوسائل: ج ۱۸، الباب ۱۵ من أبواب حدّ الزنا، الحديث ۳.

۲: محمد بن يعقوب، عن عليّ بن إبراهيم، عن أبيه، عن عمرو بن عثمان عن الحسين بن خالد قال: قلت لأبي الحسن عليه السلام: أخبرني عن المحصن إذا هو هرب من الحفيره هل یردّ حتّى یقام علیه الحدّ؟

ص: ۵۳۸

فقال: « یرد، و لا یرد، فقلت: و کیف ذاک؟ فقال: إن کان هو المقرّ علی نفسه ثمّ هرب من الحفیره بعد ما یصیبه شیء من الحجاره لم یرد - مفهوماً این است که اگر اصابت نکرده است یرد الخ،».

بنابراین؛ این دو روایت، یعنی روایت حسین بن خالد، دیگری روایت ابی بصیر، اطلاق مرسله را مقید می کنند، چون اطلاق مرسله فرق نمی گذاشت بین اینکه « اصاب أو لم یصب »، به وسیله ی این دو تا، مقید می شود. خلاصه بحث

تا کنون چند مطلب را مورد بحث قرار دادیم:

الف: در موقع دفن، زن إلى الوسطی و مرد إلى معقد الإزار.

ب: در اینکه حفیره واجب است سواء ثبت بالإقرار أو لم یثبت، به چه دلیل؟ به دلیل اینکه همان جا که امام رمی می کرد، خود آنها ثبت بالإقرار، یعنی با اقرار ثابت شده بود.

ج: اگر از حفیره فرار کرد، چه کار کنیم؟

عرض کردیم اگر بالبینه ثابت شد، کلام واحد است، اما اگر بالإقرار ثابت شد، مرسله مطلق است، این دو روایت مقید است و ما به وسیله ی این دو روایت، آن مطلق را مقید می کنیم.

د: چهارمین مسئله ای که باید بگوییم این است آیا این قانونی که در رجم است، که بالبینه یرجم، بالإقرار یفرق بین الإصابه الحجاره و عدم الإصابه، آیا این مسئله در جلد و تازیانه هم جاری است یا در جلد جاری نیست، یعنی «إذا هرب قبل الجلد، أو فی أثنائه، لم یسقط الجلد»؟ آیا فرق است بین جلد و بین رجم، رجم قابل تخفیف است، اما جلد قابل تخفیف نیست، البته در جلد خاک می کنند، ولی دست و پایش را می بندند.

و فی روایه محمد بن عبد الله عن أبيه قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام:

«الزانی یجلد فیهرب بعد أن أصابه بعض الحدّ، أیجب علیه أن» یخلّی عنه ولا یرد كما یجب للمحصن إذا یرجم، قال: لا، و لكن یرد حتّی یضرب الحدّ» ج ۱۸، الباب ۳۵ من أبواب حدّ الزنا، الحدیث ۱.

چه کسی آغاز گر رجم باشد؟ کتاب الحدود و التعزیرات

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: چه کسی آغاز گر رجم باشد؟

ما در جلسه ی گذشته راجع به حدیث ابی مریم دچار مشکل شدیم، فلذا آن را توجیه کردیم، ولی در کتاب وافی آمده است :

« و أدخلها الحفیره إلى الحقو و دون موضع الثدیین»، یعنی کلمه ی «دون» دارد، اگر کلمه ی «دون» باشد، مشکل ما بر طرف می شود.

بحثی دیگر این است که چه کسی ابتدا رجم را شروع کند، آیا امام مطلقاً یا مردم مطلقاً؟

یا اگر بالإقرار ثابت بشود، امام شروع به رجم می کند و اگر بالبینه ثابت بشود، مردم شروع به رجم می کنند؟

مجموع روایات را اگر مطالعه کنید، این نتیجه به دست می آید که نه امام مطلقاً آغاز گر رجم است و نه مردم، بلکه باید فرق بگذاریم بین جایی که با اقرار ثابت شده و بین جایی که با بینه ثابت بشود، در اولی امام شروع به رجم می کند، اما اگر با بینه ثابت شده است، باید مردم ابتدا به رجم کردن شروع کنند نه امام و قاضی تا فهمیده بشود که آنان راست می گویند، چون هستند کسانی که شهادت می دهند ولی موقعی که مرحله عمل پیش می آید، پای خود شان را عقب می کشند.

ص: ۵۴۰

مراد از امام کیست؟

باید دانست که مراد از امام در اینجا قاضی است نه امام معصوم. یعنی اگر قاضی به وسیله اقرار حکم به رجم می کند و مدعی است که طرف اقرار کرده است، باید خودش شروع به رجم کند و این خون را به گردن بگیرد.

اما اگر شهود این گناه را بر گردن طرف نهاده اند، باید این چهار نفر این خون را بر گردن بگیرند.

دیدگاه شیخ طوسی

قال الشیخ: إذا حضر الإمام و الشهود موضع الرجم، فإن كان الحدّ ثبت بالإقرار و جب علی الإمام البدأه به، ثم یتبعه الناس و إن

كان ثبت بالبينه، بدأ أولاً الشهود ثم الإمام ثم الناس. وقال أبو حنيفة مثل ذلك، وقال الشافعي لا يجب على واحد منهم البدء بالرجم.

مرحوم شيخ طوسی فتوایش تفصیل است، ایشان یک دلیلی دارد که ضعیف است، ولی دلیل دیگرش قوی و خوب است. دلیل اول شیخ طوسی

مرحوم شیخ می فرماید مقتضای احتیاط این است که در اقرار امام و قاضی شروع کند، و در بینه خود شهود شروع کنند، «إذا دار الأمر بین التعین و التخییر فالتعین هو المتعین» یعنی آقایان تعیین را می گیرند.

به بیان دیگر امر دایر است که آیا امام و قاضی معین است یا امام مخیر؟

معین را می گیرد. امر دایر است که بین انجام بدهد یا مخیریم بین بینه و غیره؟

آقایان می گویند: «إذا دار الأمر بین التعین و التخییر فالتعین هو المتعین». امام معین است یا مخیر است بین امام و دیگری؟ می گوییم اگر امام اقدام کند، مسلماً برائتش قطعی است و اگر در بینه مردم اقدام کنند، برائت شان قطعی است، ولی در عکسش برائتش مشکوک است، «إذا دار الأمر بین التعین و التخییر فالتعین هو المقدم». این دلیل اول شیخ است.

عمده این است که ما در این مسئله روایت داریم (که همان روایت صفوان باشد) هرچند مرسله است.

نکته: باید دانست که صفوان بن یحیی امام صادق علیه السلام را درک نکرده است چون صفوان در سال ۲۰۸ فوت کرده، امام صادق علیه السلام در سال ۱۴۸ به شهادت رسیده است و لذا روایت مرسله است.

بله صفوان از امام کاظم و حضرت رضا علیهما السلام زیاد روایت دارد، اما صفوان ارسله، البته اینهم دلیلی است که احتیاط این است که در اولی و در دومی بینه، أخذاً بالقاعده الأصولیه إذا دار الأمر بین التعین و التخییر فالتعین هو المقدم.

أقول: مستند التفصیل روایه صفوان المرسله عن أبي عبد الله عليه السلام قال:

« إذا أقرّ الزانی المحصن كان أول من یرجمه الإمام ثم الناس، فإذا قامت علیه البینه كان أول من یرجمه البینه ثم الإمام ثم الناس.»

البته آقایان می گویند این مرسله است، ولی مرسله ای است که نمی شود از آن عدول کرد.

بنابراین، این تفصیل دوتا دلیل پیدا کرد.

أولاً: التفصیل مطابق للإحتیاط، إذا دار الأمر بین التعین و التخییر فالتعین هو المقدم.

ثانیاً: این روایت است. بله مطلقاتی هم داریم که اصلاً قید نمی کند نه امام را و نه مردم را، البته می دانید که: «المطلق یقید و العام یخصّص».

عن أبي بصیر «و یرمی الإمام ثم یرمی الناس». این مطلق است.

روایت سماعه «ثم یرمی الإمام و یرمی الناس بأحجار صغار». می گوئیم این منافاتی با روایت صفوان ندارد، چون همیشه مقید بر مطلق مقدم است، می گوئیم این دو روایت در جایی است که: «ثبت بالإقرار»، و لذا امام پیش رو است.

پس در این مسئله دو دلیل شد، یکی احتیاط که إذا دار الأمر بین التعمین و التخییر فالتعمین هو المقدم، دومی روایت صفوان، مطلقاً را مقید کردیم.

إعلام الناس للحضور عند اقامه الحدّ

مسئله ی دیگر این است هر گاه خواستند جلد یا رجم کنند، مردم حاضر بشوند، قرآن کریم می فرماید: «و ليشهد عذابهما طائفة من المؤمنین» بعضی ها این آیه را حمل بر استحباب کرده اند، به این معنا که دعوت بر اینکه مردم حاضر بشوند مستحب است، ولی این بر خلاف ذوق فقهی است، چون قرآن لام امر می آورد و می گوید: «وليشهد» امر غائب است و لام افاده وجوب می کند، با اینکه قرآن می فرماید: «و ليشهد»، چگونه ما آن را حمل بر استحباب کنیم، البته بعضی حمل بر استحباب کرده اند.

نظر استاد سبحانی

ولی به نظر من این حمل بر استحباب جا ندارد و لذا باید عده ای را دعوت کرد که بیایند، چرا؟ تا عبرت بشود، یعنی ببینند و بروند جای دیگر نقل کنند تا احکام اسلام جا بیفتد و مردم کمتر گناه کنند.

نکته ی قابل توجه

در این جا یک نکته ای را عرض کنم که آن نکته نتیجه ی فکر های متوالی است، اصولاً قوانین اسلام اگر بخواهد اجرا بشود، باید محیط ما یک محیط اسلامی باشد، در حقیقت قوانین سیاسی اسلام یک منظومه است، این منظومه اگر بخواهد چشم گیر باشد، باید همه اش باشد بدون اینکه بهم بخورد، محیط باید اسلامی باشد، قوانین نیز باید اسلامی باشد، در چنین مواردی است که یکبار یا دو بار اگر حکم اسلامی اجرا شد، سبب عبرت دیگران خواهد شد، و لذا اگر این قوانین را در پاریس ببریم و بخواهیم در آنجا جاری کنیم، معنا ندارد. چرا؟ چون روح پاریس یک روح دینی و اسلامی نیست، از این رو باید کشوری که می خواهیم در آن حدود اسلامی را اجرا کنیم یک کشور اسلامی باشد، همه ی جهات و ترکیب ها و نهاد ها اسلامی باشد، در چنین موارد است که اگر واقعاً اجرا بشود، عبرت برای دیگران است، اما اگر فقط بخواهیم قانون سرقت را در پاریس ببریم یا قانون زنا را در آنجا ببریم، مسلماً کم اثر خواهد بود، چون در آنجا «قانون» آزادی عمل به همه ی افراد داده است، شما یک نفر را ببرید و چنین و چنان کنید، اثر بخش نیست.

ص: ۵۴۳

کسانی که به حج مشرف شده اند، می دانند که خیلی از اعمال حج شبیه عمل بت پرستان است مانند سنگ زدن به آن دیوار، این چه معنا ندارد، عمل بت پرستی است، دور خانه خدا گشتن و دور احجار گشتن و طواف نمودن با عمل بت پرستان چه فرق می کند؟

یعنی اگر انسان بخواهد به حج به صورت فردی نگاه کند، مسلماً شبیه عمل بت پرستی است.

اما اگر کسی بخواهد به حج به عنوان یک منظومه مطالعه کند، از آن لحظه ای که احرام می بندد و می گوید: «لبيك اللهم لبيك»، مخصوصاً اگر تاریخچه مکه را هم داشته باشد، مجموع اعمال را اگر مطالعه کنیم، عین توحید است، مجموع من حیث المجموع را مطالعه کند، طوافش را، رجمش را، بیتوته اش را، همچنین اوراد و اذکاری که در حج است، اگر همه را من حیث المجموع مطالعه کند، عین توحید است، ولذا آقایانی که اشتباه می کنند، همیشه این افراد مسائل را جزئی مطالعه می کنند و حال آنکه جملگی مطالعه کرد، مجموع قوانین اسلام واقعاً حافظ و نگهبان صلح و امنیت است، اما به شرط اینکه همه دست به دست هم بدهند و با هم اجرا بشوند، و الا اگر تکی باشد، فائده ندارد، ولذا «وليشهد عذابهما» از نظر ما امر غائب است و حمل آن بر استحباب دلیل می خواهد.

حضور الشهود عند اقامه الحدّ

این مسئله غیر از مسئله قبلی است، چون مسئله قبلی در باره این بود که مردم حاضر بشوند و ببینند، ولی این مسئله راجع به شهود است، یعنی کسانی که شهادت بر زنا داده اند، حتماً باید در صحنه ی اجرای حد باشند، یعنی حضور شهود در صحنه ی اجرای حد لازم است و باید حاضر بشوند، البته بعضی ها می گویند لازم نیست، بعضی ها می گویند لازم است، مرحوم شیخ می گوید: «لم يجب على الشهود حضور موضع الرجم و به قال الشافعي و قال أبوحنيفة يلزمهم ذلك».

آنان می گویند اصل برائت است، آیا لازم است که شهود حضور پیدا کنند یا نه؟ اصل برائت است.

دیدگاه استاد سبحانی

ولی از نظر ما حتماً باید شهود حاضر بشوند، زیرا رجم بر عهده شهود است، فلذا قطعاً حاضر بشوند، چون مقدمه ی «واجب» واجب است، کسانی که می گویند حضور شهود واجب نیست، غفلت کرده اند.

وقد روی أصحابنا أنه إذا وجب الرجم بالبيّنه، فأوّل من يرحمه الشهود، ثمّ الإمام، و إن كان مقرّاً على نفسه، كان أوّل من يرحمه الإمام، فعلى هذا يلزمهم الحضور.

روایت صفوان

عن صفوان، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا أقرّ الزاني المحصن كان أوّل من يرحمه الإمام ثمّ الناس ثمّ فإذا قامت عليه البيّنه كان أوّل من يرحمه البيّنه ثمّ الإمام ثمّ الناس»

على أيّ حال هم حضور مردم لازم است و هم حضور شهود، حضور مردم لازم است چون «وليشهد عذابهما طائفه» حضور شهود لازم است، چون أوّل من يرحمه الشهود.

حالا بناشد که ما شهود را دعوت کردیم، دیگر بیّنه تمام شد، بر گشتیم به مسئله قلبی، چند نفر باشند؟

گاهی می گویند یک نفر، گاهی می گویند ده نفر، گاهی کمتر و بیشتر را می گویند، روایت می گوید یک نفر هم کافی است چون طائفه بر واحد و یک نفر هم اطلاق می شود، ولی این خیلی حرف تازه ای است، چون ما تا کنون خیال می کردیم که طائفه بر یک جمعی اطلاق می شود نه بر یک نفر، ولی از روایت استفاده می شود که طائفه به معنای قطعه است و قطعه بر واحد هم اطلاق می شود.

ص: ۵۴۵

أقلها واحد و خيره الشيخ في النهايه و المحقق في الشرائع، لأنه المنقول عن بعض أهل اللغة، و لأنّ الطائفه قطعه من الشيء و هي تصدق على الواحد.

الآن در زبان فارسی می گویند: «طیف»، طیف از همان طائفه گرفته شده است.

بنابراین، در لغت گویا طائفه حتی بر یک نفر هم اطلاق می شود.

ولی در عین حالی که این لغت است و روایت هم موید آن می باشد، یعنی و يؤیّدہ روايه الرياض عن غياث بن ابراهيم، عن الصادق عليه السلام عن أبيه، عن أمير المؤمنين عليهم السلام في قوله تعالى:

«وليشهد عذابهما طائفه من المؤمنين» الطائفه واحد.

ولی اینکه طائفه را بر یک نفر اطلاق کنیم، چندان بر دل نمی نشیند که انسان طائفه را به معنای واحد بگیرد، اگر روایت معتبر باشد، روی چشم ما و قطعاً آن را می پذیریم، اما اگر معتبر نباشد، بسیار غریب است که طائفه به معنای واحد باشد.

باید دانست که راوی این روایت غیاث بن ابراهیم است و ایشان قاضی اهل سنت است، یعنی قاضی هارون الرشید است، فلذا او نقل می کند که امیر المؤمنین فرمود که یک نفر هم کافی است.

از این رو ما باید قرآن را مطالعه کنیم، تا معلوم بشود که آیا طائفه بر یک جمعیت به کار رفته یا بر واحد هم اطلاق شده است؟

در هر صورت احتیاط این است که اقلأ سه نفر باشد.

رجم باید با سنگ های ریز باشد

حالا بناست که آقای زانی یا زانیه رجم بشود، احجار و سنگهای که می خواهیم با آن رجم کنیم چه اندازه باشند؟

ص: ۵۴۶

سنگ ها و احجار باید ریز باشد، به گونه ای که یک مرتبه جان او را نگیرد، یعنی ایجاد اذیت کند، اما یک مرتبه جان او را نگیرد، در رجم فقط صورت مستثنی است، یکی هم مزاجیر مستثنی است، در هر حال باید حجاره صغیر باشد.

بعضی خیال کرده اند که حجاره ی صغیر بخاطر این است که جان دادن طرف طول بکشد و ایدانش طول بکشد و بیشتر بشود.

ولی من به گونه ی دیگر فکر می کنم و آن این است که حجاره صغیر ایدانش کم است، ولی وقتی کنار هم و پشت سر هم شد، منتهی به مرگش می شود، نه اینکه می خواهیم او را اذیت بیشتری بکنیم.

قال المحقق: و ینبغی أن تكون الحجاره صغاراً لئلا یسرع التلف احترازاً برمی صخره واحد تجهیز علیه و تقتله، لخروجه عن معنی الرجم

چون «رجم» پی در پی سنگ اندازی است، اما اینکه یک سنگ بزرگی را انسان بردارد و در قلبش بزند تا فوراً بمیرد، این رجم نیست، وقال فی القواعد: ثم یرمی بالحجاره الصغار، وفی کشف اللثام فی شرح العبارة: «لئلا یتلف سریعاً».

عبارات اینها این است که اگر سنگ و حجاره بزرگ باشد، در یک دقیقه می میرد، اما اگر کوچک و ریز ریز باشد، مرگش طول می کشد.

نظر فقها این است.

ولی من به گونه ی دیگر فکر می کنم و آن اینکه سنگ بزرگ عذابش بیشتر است، اما سنگ کوچک و ریز عذابش کمتر است، این اقرب به رحم و محبت است تا اینکه یک سنگ بزرگی را بگیرند و بر قلبش بزنند.

روایت ابوبصیر

ص: ۵۴۷

روی ابو بصیر عن ابي عبد الله عليه السلام: «ثم يرمى الناس بعد بأحجار صغار»

الوسائل: ج ۵، الباب ۱۴ من أبواب حدّ الزنا، الحديث ۱، ولاحظ الحديث ۳.

راجم باید حد بر گردنش نباشد

یکی از قوانین نورانی اسلام این است که آنکس که سنگ می زند، باید خودش آدم پاکی باشد و حدی همانند حد او بر گردنش نباشد، یعنی اگر کسی باشد که حدی همانند حد مرجوم بر گردنش است (یعنی خودش زناي محصنه را مرتکب نشده باشد) با این تفاوت که جرم او ثابت نشده، اما جرم این طرف ثابت شده است، یک چنین آدمی که حق ندارد طرف را رجم کند.

قال المحقق: وقيل لا يرحمه من كان لله قبله حدّ و هو على الكراهيه»، ولی من این را قبول ندارم، ظاهراً علی الحرمة، فلذا باید روایت را ببینیم.

روایت

والمستند ما روی عن علیّ لما رجم المرأة نادى بأعلى صوته: «يا أيها الناس إنّ الله تبارك و تعالی عهد إلى نبيه صلّى الله عليه و آله عهداً و عهده محمد صلّى الله عليه و آله إلى بأنّه لا يقيم الحدّ من لله عليه حدّ، فمن كان لله عليه حدّ مثل ما له عليها فلا يقيم عليها الحدّ»

آقایان می گویند «لا یقیم علیها الحد» دلالت بر کراهت می کند، ولی ما این را قبول نداریم که کراهت باشد، چون نهی ظهور بر حرمت دارد و تازه ما فقط همین یک روایت را نداریم، بلکه پنج روایت داریم که «فلا یقیم علیها الحدّ» حمل بر کراهت که مرجوم محقق کرده است، هیچ وجهی برایش نداریم.

ص: ۵۴۸

«و حمل النهی علی الکراهه رهن دلیل خصوصاً إذا کان النهی متضافراً، و قد عقد صاحب الوسائل باباً لذلك نقل فيه خمس روايات و قال: و يأتي ما يدل على بعض ذلك فالقول بالحرمة أقوى»

پس ما قائل بر حرمت شدید.

البته مراد از حد، هر حدی نیست، بلکه مراد حد مشابه است، یعنی شخص مرجوم زناى محصنه را مرتکب شده، راجم هم زناى محصنه بر گردنش است، منتها ثابت نشده است.

و علی کلّ تقدیر فهل المیزان مثل ما علی المحدود كما هو الظاهر ممّا نقلناه أو مطلق الحقّ لله أو مطلق الحدّ، و مقتضى القاعد تفسیر الحقّ و الحدّ، بالمثل. و لكن الاختلاف فی التعبير ربما یؤید حمل النهی علی الکراهه و الله العالم.

آیا لازم است محدود هنگام اجرای حد مجرد و برهنه باشد یا نه؟

الجلد مجرداً أو علی الحال الّتی وجد علیها؟

بحث دیگر این است که اگر بنا شد ما طرف را جلد کنیم و تازیان بزنیم، آیا در جلد و تازیانه باید طرف را لباس بپوشانیم یا برهنه کنیم یا بر همان نحوی که گرفته ایم، او را شلاق بزنیم؟

آیا حتماً باید کاسیاً باشد، یعنی بدنش را بپوشانیم؟

حضرت امیرالمؤمنین در رجم طرف را پیراهن پوشانید، اما بحث ما در شلاق است، آیا مجرد و برهنه باشد، کاسیاً باشد یا به همان حالتی که او را گرفتیم بر همان حالت باشد؟

بعضی ها می گویند حتماً باید برهنه باشد، چون جلد، یعنی جلد را زدن، جلد را از آن جهت جلد می گویند که سر و کارش با پوست بدن است، پس باید برهنه و مجرد باشد، به کلمه ی جلد می چسبند و می گویند جلد به معنای شلاق زدن است، اما چون سر کارش با جلد و پوست بدن است از این جهت می گویند جلد، اما روایت جور دیگر است.

استدل للقول الأول بأن حقيقه الجلد به فتح جيم - ضرب الجلد به كسر جيم - و لخبر إسحاق بن عمار سئل الكاظم عليه السلام عن الزاني كيف يجلد؟ قال: «أشدّ الجلد»، قال: من فوق الثياب؟ قال: «لا، بل يجردّه» الوسائل: ج ١٨، الباب ١١ من أبواب حدّ الزنا، الحديث ٣، و لاحظ ٢.

دو دليل آورده اند، يك دليل از لغت كه جلد از جلد گرفته شده است، دليل دوم هم روايت اسحاق بن عمار است، ولي در مقابل روايت اسحاق بن عمار، روايت طلحه بن زيد است، طلحه بن زيد مي گويد، اول مي گويد كاسياً باشد، از نظر فقهی کدام مقدم است، آیا روايت اسحاق مقدم است يا روايت طلحه بن زيد؟

روايت اسحاق بن عمار مقدم است، چرا؟ چون طلحه بن زيد، زيدي مذهب بوده است و لذا روايت طلحه بن زيد در اینجا مقدم نيست.

كما استدل على القول الثاني بخبر طلحه بن زيد كه مي گويد: «ولا يجرد في الحدّ و يشبح يعني دمل و يضرب الزاني على الحاله التي يوجد عليها إن وجد عرياناً ضرب عرياناً و إن وجد و عليه ثيابه، ضرب و عليه ثيابه» همان مدرک.

ولي از نظر ما روايت اسحاق مقدم است، چون اسحاق از اماميه است، ولو فطحى مذهب است، اما روايات فراواني دارد، اما طلحه بن زيد إما عامي و إما زيدي.

ولي يك كلمه در كتاب «المقنع» است، مقنع مال صدوق است و «مقنعه» مال مفيد، اما كتاب «المقنع» مال صدوق است، مرحوم صدوق فرموده كه زن و مرد را برهنه مي كنند، اين حرف از شيخ صدوق بسيار بعيد است، مگر اينكه بگويم ضارب و مجرى حد مرأه هم بايد مرأه و زن باشد.

و مَمِّا يورث التعجب ما فى المقنع: «يجلدان معاً على الحاله التى وجدا عليها فإن وجدا مجردين ضربا مجردين»، مع أن بدن المرأة عوره فلا يجوز تجريدھا، و كذا يجب ستر عوره الرجل

كيفية ضرب الرجل و المرأة

در حال زدن شلاق، مرد زانى بايد بایستد، ولى زن را بايد جالساً شلاق بزنند، چرا؟ چون عفت ايجاب مى کند که زن جالس و مرد قائم باشد.

قال المحقق: «يجلد الزانى قائماً و المرأة جالسه و تربط عليها ثيابها»، تربط عليها ثيابها، يعنى چادرش را بر دور او مى بندند.

مصدر الحكم معتبر زراره عن أبى جعفر عليه السلام قال: «يضرب الرجل قائماً و المرأة قاعده، و يضرب على كل عضو و يترك الرأس و المذاكير».

هذا كله فى الجلد، و أمّا فى الرجم، فقد روى أبو مریم عن أبى جعفر عليه السلام قال:

«أتت أمير المؤمنين عليه السلام فقالت قد فجرت... إلى أن قال: ثم أمر بها بعد ذلك فحفر لها حفيره فى الرجه و خاط عليها ثوباً جديداً» الوسائل: ج ۱۸، الباب ۱۶ من أبواب حدّ الزنا، الحديث ۵.

معلوم مى شود که زن بايد مستور باشد هم در جلد و هم در رجم، ولى در مرد لازم نیست.

شهادت شهود بر زنا و ادعای زن بر باکره بودن خودش کتاب الحدود و التعزیرات

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: شهادت شهود بر زنا و ادعای زن بر باکره بودن خودش

مرحوم محقق ده مسئله را مطرح کرده، که ما آنها را در ضوء ایشان مى خوانیم، اول مسئله ی جامعى دارد و بعداً صورتى.

ص: ۵۵۱

روح مسئله این است که چهار نفر شاهد شهادت دادند که این زن مرتکب زنا شده، و حال آنکه خود زن مدعى است که من باکره و بکرم و با وجود باکره بودن، چگونه مرا متهم به عمل زنا مى کنید، حاکم چهار نفر مامای زن را معین مى کند که این زن را معاینه کنند، آنان هم بعد از معاینه به این نتیجه رسیدند که این زن راست مى گوید و باکره است.

پس مسئله این است که چهار نفر شهادت دادند که این زن زنا کرده است، خود زن مدعى است که من بکرم، ما ما هم بعد از معاینه ادعای زن را تصدیق کردند و به قاضى عرض کردند که این زن بکر و در ادعایش راستگوست.

دیدگاه محقق

مرحوم محقق در اینجا می گوید: «لا تحدّ ولا ترجم» یعنی نه حد بر او جاری می شود و نه مورد رجم قرار می گیرد.

اما اینکه آیا شهود حد می خورند یا نه؟ مرحوم شیخ در کتاب نهاییه گفته است که: «یحّد»، یعنی شهود را حد می زنند، اما در کتاب مبسوط گفته است که شهود را حد نمی زنند. این مسئله ای است که مرحوم محقق آن را طرح کرده و ما این مسئله ی ایشان را به هفت صورت در آوردیم، یعنی یک مسئله است، منتها هفت صورت دارد.

روح مسئله روشن شد و آن اینکه زن متهم به زناست، یعنی چهار نفر شهادت دادند که این زنا کرده، اما خود زنا مدعی است که باکره و دست نخورده می باشد، ما ما ها نیز بعد از معاینه، گفته ی زن را تصدیق کردند، از نظر شرعی حکم مسئله چیست؟

ص: ۵۵۲

در اینکه بر زن حد جاری نمی شود جای بحث نیست، «إنما الکلام فی الشهود»، مرحوم شیخ در نهایه گفته است که: «تحدّ»، اما در مبسوط فرموده است که: «لا تحدّ».

«علی الظاهر» مسئله صور مختلفی دارد، ما این مسائل را اول حسب القواعد می خوانیم و حسب الروایات، هفت صورت مسئله عبارت است از:

۱: چهار نفر شهادت دادند که: «أَنَّ الْمَرْأَةَ زَنْتٌ قَبْلًا»، یعنی قید «قبلاً» را آوردند، ولی خودش مدعی بکر شد و ما ما هم حرف او را تصدیق کردند و گفتند این بکر است، حکم این روشن است. یعنی زن مسلماً حد نمی خورد، بلکه معلوم می شود که شهود دروغ گفته اند، شهود را حد تهمت می زنند که هشتاد تازیانه می زنند.

کسانی که زنان پاکدامن را متهم می کنند، قرآن می فرماید آنان را هشتاد تازیانه بزنند (ثمانین جلده).

۲: شهود می گویند: این زن دبراً زنا کرده است، زن هم می گوید من بکرم، ما ما ها هم می گویند که این زن بکر است، در اینجا چه بادی کرد؟

این قابل جمع است، یعنی هم زن راست می گوید و هم شهود، چون شهود گفته اند، «زنت دبراً»، فلذا ممکن است پرده بکارت باشد، این منافاتی با عمل دبر ندارد و لذا در اینجا زن را حد می زنند، اگر محصنه نباشد، حدش تازیانه است، اگر محصنه باشد، حدش رجم است.

۳: شهود بر مطلق زنا شهادت دادند بدون اینکه قید قبل یا دبر را ذکر کنند، اینجا حکام گیر می کند، در اینجا دو وجه است.

الف: یک وجه این است که این منصرف است به قبل، و چون زن بکر است، پس بر زن جاری نمی شود (لا تحدّ)، اما شهود را حد می زنند (تحدّ).

یک موقع که می‌گوییم اینکه می‌گویند: «زنت» این مطلق است، یعنی هم دبر را می‌گیرد و هم قبل را، فلذا زن را حد می‌زنند و شهود را رها می‌کنند، چون مسئله مبهم است و به قول عرب‌ها «المسئله شائکة»، یعنی مسئله خار دارد، در اینجا «الحدود تدرأ بالشبهات» فلذا نمی‌شود یک طرف را قطعی کرد.

تا کنون سه صورت را خواندیم:

الف: شهدوا علی القبل، ب: شهدوا علی الدبر، ج: شهدوا علی المطلق، و حکم هر سه روشن است، فقط صورت سوم دارای دو وجه شد، اگر انصراف را در نظر بگیریم، زن تبرئه می‌شود و شهود تازیانه می‌خورند. اما اگر بگوییم منصرف نیست بلکه دبر را هم می‌گیرد، در این صورت بر زن حد جاری می‌شود و شهود آزاد می‌شوند.

۴: راجع به صورت چهارم، عین این سه صورت قبلی راپیاده می‌کنیم، در جایی که ما ماها بگویند که این زن رتقاء است، یعنی «فرجش» به وسیله گوشت یا استخوان بسته است به گونه‌ای که امکان دخول وجود ندارد، در اینجا همان سه صورت می‌آید، یعنی اگر شهادت دادند بر زنای قبلی، زن تبرئه می‌شود و شهود تازیانه می‌خورند، اما اگر شهادت دادند بر دبر، زن محکوم است و شهود آزاد می‌شوند.

اما اگر شهادت بر مطلق زنا دادند بدون اینکه اسمی از قبل یا دبر به میان بیاورند، در اینجا همان دو وجه قبلی می‌آید، یعنی اگر انصراف به قبل دارد، زن تبرئه می‌شود، چون «قبل» رتقاء است فلذا شهود تازیانه می‌خورند، اما اگر اطلاق دارد و اعم است، دبر را هم می‌گیرد، زن محکوم است و شهود آزاد می‌شوند و چون مسئله مشکوک است و شائک است «الحدود تدرأ بالشبهات»، هر دو باید رها بشوند، سه به علاوه سه، می‌شود شش. $3+3=6$.

۷: صورت هفتم در باره مرد است، یعنی مرد را متهم کردند که زنا کرده است، و حال آنکه بعداً شهود دادند بر اینکه او مجبوب است (علی آنه مجبوب) یعنی مقطوع الذکر است، اصلاً آن موضوع در او نیست، در اینجا مرد آزاد ورها می شود و شهود تازیانه می خورند، «فصارت الصور سبعة»، سه تا مال بکر است و سه تای دیگر مال رتقاء یکی هم مال مجبوب است.

هذا كله حسب القواعد، اما باید ببینیم که روایات چه می گویند.

روایات

۱: روی السکونی عن ابي عبد الله عليه السلام قال: «أوتى أمير المؤمنين بامرأه بکر زعموا أنّها زنت فأمر النساء فنظرن إليها فقلن هي عذراء (باکره است) فقال: ما ما كنت لأضرب من عليها خاتم من الله، و كان یجیز شهاده النساء فی مثل هذا» الوسائل: ج ۱۸، الباب ۲۴ من أبواب حدّ الشهادات، الحدیث ۱۳، بکارت یکنوع خاتم و مهری است از جانب خدا و علامت این است که این زن هنوز دست نخورده است، کلام حضرت را باید حمل کنیم از این صورت سبعة بر همان صورت اولی، که مرد ها شهادت داده بودند بر زناى از قبل، معلوم شد که هنوز خاتم است فلذا بر صورت اولی حمل می شود، حکم شهود در اینجا نیامده است، قطعاً آنهم طبق قواعد است، یعنی وقتی ثابت شد که این زن، «علیها خاتم» و اینها شهادت بر قبل دادند، دروغ گویی اینها ثابت شد، قطعاً شهود بخاطر دروغ بستن به این زن تازیانه می خورند.

۲: ما رواه زراره عن أحدهما علیهما السلام فی أربعه شهدوا علی امرأه بالزنا فقالت:

ص: ۵۵۵

أنا بكر، فنظر إليها النساء، فوجدنها بكراً قال: «تقبل شهادة النساء» الوسائل: ج ١٨، الباب ٢٤ من أبواب حدّ الشهادات، الحديث ٤٤.

ممکن است کسی سوال کند که چرا فعل «فنظر» را مونث نیامده است؟

جوابش این است که هر وقت بین فعل و فاعل چیزی فاصله و متوسط شد، گاهی فعل را مذکر می آورند.

باز در این روایت حکم شهود نیامده است، مسئله فقط مربوط است به صورت اولی (فلم يذكر فيه حكم الشهود فهو محمول على القاعدة).

در روایات فقط صورت اولی آمده است، اما شش صورت دیگر «على القواعد» است و الا در روایات فقط صورت اولی آمده است. «إلى هنا تمّ الكلام في المسألة الأولى»

المسألة الثانية

لا يشترط حضور الشهود عند إقامة الحد بل يقام وإن ماتوا أو غابوا فراراً- لثبوت السبب الموجب

ممکن است آقایان بگویند این مسئله چیست، در این مسئله می گویند لازم نیست که شهود در موقع اجرای حدود در محل حد باشند و حال آنکه سابقاً خواندیم اگر بالینه ثابت شد، باید شهود ابتدا به رجم کنند و سپس امام، در اینجا چطور می گویند که حضور شهود لازم نیست؟

جوابش این است که این روایت در مقام این است که وجود شهود شرط نیست، یعنی اگر شهود بمیرند، یا غیبت کنند، حد ساقط نمی شود، روایت این را می خواهد بگوید، یعنی لازم نیست که شهود در قید حیات باشند. این منافات ندارد با جایی که می گفتیم اول باید شهود شروع به حد کنند و سپس دیگران.

بنابراین، عبارت صاحب شرائع ناظر به این است که با موت شهود یا با غیبت شهود، حد ساقط نمی شود.

ص: ٥٥٦

بله! فقط در یک صورت حد ساقط می شود آن اینکه شهود هنگام اقامه حد، از معرکه فرار کنند، معلوم می شود که زیر کاسه یک نیم کاسه ی است، یعنی ممکن است که دروغ گفته باشند، در اینجا حد ساقط می شود.

اگر فرار کند و معلوم بشود که نظر فرار کردن را داشته اند، در این صورت حد ساقط می شود چون ممکن است شهود کذاب باشند، زیرا اگر راستگو بودند، در هنگام حد حاضر می شدند نه اینکه پا به فرار بگذارند.

«لا يشترط حضور الشهود عند إقامة الحدّ، بل يقام و إن ماتوا أو غابوا».

می خواهد بگوید مرگ و غیبت اینها سبب سقوط حد نمی شود، نه اینکه (اگر باشند) حضور شان لازم نیست، بلکه می خواهد بگوید که مرگ شهود و غیبت شان سبب سقوط حد نمی شود - لا فرارا- لثبوت السبب الموجب.

أقول: المراد بالحدّ هنا هو ما عدا الرجم لما سيأتي حكمه في المسألة الثالثة، ووجه عدم وجوب الحضور إقامة الحدّ ليس من واجب الشاهد ووظيفته. و انما هو من وظائف الحاكم، و لا نظره في الحدود.

نعم لو غابوا فراراً سقط الحد للشبهه و يرشد إليه حسنه محمد بن قيس عن أبي جعفر عليه السلام: «في رجل أتى به إلى أمير المؤمنين عليه السلام فشهد عليه رجلان بالسرقة فأمرهما بأن يمسك أحدهما يده و يقطعها الآخر، فقرا، فقال المشهود عليه: يا أمير المؤمنين شهد عليّ الرجلان ظلماً فلتمّيا ضرب الناس و اختلطوا، أرسلاني و فزا ولو كان صادقين لم يرسلاني، فقال أمير المؤمنين :

« من يدلني على هذين أنكلهما»

از آنها انتقام بگیرم، نکال به معنای انتقام گرفتن است.

«علیّ ائی حال» حضورشان لازم نیست، اگر مردند یا غائب بودند، حد باطل نمی شود، این منافات با این ندارد که اگر در شهر حاضر بودند، باید حاضر بشوند.

المسأله الثالثه

هل يجب على الشهود حضور موضع الرجم، أولاً؟

ذهب الشيخ إلى عدم الوجوب وقال: إذا ثبت الزنا بالبينه لم يجب على الشهود حضور موضع الرجم، و به قال الشافعي وقال أبو حنيفة يلزمهم ذلك، ثم استدلل الشيخ بأن إيجاب الحضور عليهم يحتاج إلى دليل.

معلوم می شود که در دست شیخ دلیل نبوده، دلیل را ما در رجم خواندیم و گفتیم اگر با بینه ثابت شود، البادی هو الشهود.

و الظاهر وجود الدليل لما مرّ من وجب بدأتهم بالرجم، اللهم إلا أن يقال أن المستند غير نقى مگر اینکه بگوئید سند روایت درست نبوده است- و علیّ ائی حال فما اختاره المحقق من الوجوب أحوط.

المسأله الرابعه

إذا كان الزوج أحد الأربعة؟

چهار نفر شهادت دادند که این زن مرتکب زنا شده و یکی از آن چهار نفر شوهرش است، اولاً شوهر اگر شهادت بدهد، باید حد بخورد مگر اینکه لعان کند، یعنی اگر شوهر زن شهادت بر عمل زشت همسرش بدهد، حد از او برداشته نمی شود مگر اینکه لعان کند، و اگر لعان کند، حرام ابدی می شود، از این طرف آن سه نفر از حد نصاب پایین می آید، در اینجا حاکم چه کند؟ در جلسه آیند بحث خواهیم کرد.

آیا شهادت زوج بر زناى همسرش همراه با سه شاهد دیگر مسموع است یا نه؟ کتاب الحدود و التعزیرات

موضوع: آیا شهادت زوج بر زنای همسرش همراه با سه شاهد دیگر مسموع است یا نه؟

هر گاه چهار نفر بر زنای محصنه زنی شهادت بدهند، که اتفاقاً یکی از آن شهود زوج است، آیا این شهادت مسموع می افتد یا نه؟

فتوای محقق حلّی

مرحوم محقق در اینجا یک فتوایی دارد که در حقیقت خواسته به وسیله این فتوا، بین دو طائفه از روایات جمع کند، فلذا من نخست دو طائفه از روایات را می خوانم، آنگاه سراغ جمع مرحوم محقق می رویم:

الف: طائفه اول این است که اگر چهار نفر بر زنای زوجه شهادت دادند و یکی از آنها هم خودِ زوج باشد، این شهادت مسموع است، پس قهراً زوجه حد می خورد و این شهود مشکلی ندارند هر چند یکی از آنها زوج باشد، این یک روایت صحیح است که سندش نیز بسیار خوب است.

ب: طائفه دوم دارای دو روایت است که می گویند اگر چهار شهادت دادند و یکی از آنان زوج است، زوج باید لعان کند و با لعان کردن زوجه اش برای همیشه و ابد بر او حرام می شود، آن سه نفر هم باید حد بخورند، اما زوجه بدون اینکه حد بخورد آزاد و رها می شود، یعنی هیچ کاری برایش نمی کنند.

تعارض دو طائفه از روایات با همدیگر

این دو طائفه در حقیقت با هم معارض می شوند، چون اولی می گوید شهادت این شهود چهار گانه مسموع است و زوجه حد می خورد، یعنی رجم می شود، گروه دوم می گوید، زوج حتماً باید لعان کند و بعد از لعان زوجه اش حرام می شود و آن سه شاهد دیگر تازیانه می خورند و زن هم یله و رها می شود.

ص: ۵۵۹

جمع مرحوم محقق

مرحوم می فرماید من بین این دو گروه از روایات جمع می کنم و می گویم: روایت اول در جایی است که شروط جمع باشد، یعنی هر چهار نفر شهادت بدهند و نقطه ی ضعفی در زوج نباشد.

اما طائفه دوم که می گوید زوجه رها می شود، آن سه نفر تازیانه می خورند، منتها باید زوج هم لعان کند، این در جایی است که زوجه نقطه ی ضعف داشته باشد، یعنی قبلاً زوجه را متهم کرده باشد، چون با اتهامش از عدالت می افتد و لذا در اینجا تشدید عمل می شود، زوجه رها می شود، سه نفر شلاق می خورند، زوج هم باید لعان کند و با لعان کردن، زنش تا ابد برای

همیشه بر او حرام می شود، این جمع مرحوم محقق است در مقابل این دو روایت.

۱: ما رواه إبراهيم بن نعيم عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «سألته عن أربعة شهدوا على المرأة بالزنا أحدهم زوجها؟ قال: تجوز شهادتهم». (الوسائل: ۱۵، الباب ۱۲ من أبواب اللعان، الحديث ۱).

سند این روایت خوب است.

اما دو روایت دیگر این است، یکی روایت زراره است، و دیگری روایت سیار،

۲. ما رواه زراره عن أحدهما عليهما السلام «في أربعة شهدوا على امرأة بالزنا أحدهم زوجها؟ قال: يلاعن الزوج و يجلد الآخرون». (الوسائل: ۱۵، الباب ۱۲ من أبواب اللعان، الحديث ۲).

۳: ما رواه أبو سيّار مسمع (مسمع بن عبد الملك) عن أبي عبد الله عليه السلام:

«في أربعة شهدوا على امرأة بفجور أحدهم زوجها؟ قال: يجلدون الثلاثة و يلاعنها زوجها و يفزق بينهما و لا تحلّ له أبداً».

ص: ۵۶۰

مرحوم محقق بین این دو طائفه جمع کرده است، یعنی اولی را حمل کرده بر جایی که جامع الشرائط باشند و از زوج خلافی صادر نشده باشد، یعنی اولین بار است که در محکمه و پیش قاضی می گوید که زن من مرتکب زنا شده است، اما دو روایت بعدی را جای حمل می کند که از زوج خلافی سر زده، یعنی قبلاً زوجه ی خود را متهم کرده، بعداً سه تا شاهد را هم همراه خودش آورده و گفته من هم چهارمی. تا اینجا فرمایش محقق بود.

دیدگاه استاد سبحانی

ولی از نظر من نوبت به جمع نمی رسد، چون جمع در جایی است که هر دو طائفه از نظر سند قابل قبول باشد، سند روایت اول قابل قبول است، اما این دو روایت بعدی اصلاً قابل قبول نیست، مثلاً در سند روایت اول چنین آمده است: اسماعیل بن خراش، در وسائل دارد که اسماعیل بن خراش، در تهذیب آمده است که اسماعیل عن خراش، مهمل است، یعنی توی رجال اسمش است، اما مهمل است، نمی گوئیم مجهول است.

فرق بین مهمل و مجهول

فرق است بین مجهول و مهمل، مجهول این است که اصلاً نمی دانیم که چه کسی هست؟ مهمل آن است که طرف کیست، یعنی اسمش برای ما معلوم است، منتها توثیق نشده است.

علاوه براین، در وسائل دارد: اسماعیل بن خراش، اما در تهذیب که صاحب «وسائل» از او نقل کرده، اسماعیل عن خراش است، و هر دو برای ما مجهول است، اما روایت دوم، جایش مختلف است، گاهی دارد در وسط ابراهیم نعیم مکان اسماعیل بن خراش، چون در سند دوم هم اسماعیل بن خراش است، گاهی ابراهیم بن نعیم است و گاهی اسماعیل بن خراش است، نسخه ها فرق می کند.

بنابراین، طائفه دوم از نظر سند خیلی ناگوار است، اولی فقط اشکالش این است اسماعیل بن خراش یا اسماعیل عن خراش دارد، و هردو مهمل است، اما دومی اصلاً مردد است که آیا ابراهیم بن نعیم است یا اسماعیل بن خراش است، اگر ابراهیم نعیم باشد، خوب است، اما اسماعیل بن خراش مهمل است، بنابراین، طائفه دوم از نظر سند مخدوش است فلذا نمی تواند مقاومت کند با روایت اول که سندش صحیح است.

بنابراین، ما معتقد به جمع نیستیم، چون جمع در جایی است که روایات از نظر سند معتبر باشند و آنگاه بین شان جمع می کنیم. علاوه بر این، جمع مرحوم محقق جمع تبرعی است، یعنی جمع بدون شاهد می باشد، و حال آنکه جمع باید دارای شاهد باشد، فلذا نمی شود بدون شاهد این را بر آن حمل کند و آن را بر این حمل کرد، این گونه جمع ها را می گویند جمع تبرعی، پس ما بر مرحوم محقق دو اشکال داریم:

اولاً: جمع در جایی است که روایات از نظر سند همسنگ باشند و حال آنکه روایت اول برتر از روایت دوم و سوم است، دومی مهمل است، سومی هم مردد است بین مهمل و غیر مهمل، ابراهیم بن نعیم ثقه است، اما اسماعیل بن خراش مهمل است.

ثانیاً: این «جمع» یک جمع تبرعی است و جمع تبرعی بی ارزش است.

بنابراین، باید به همان روایت اول عمل کنیم، بله! فرمایش محقق خوب است، اما به شرط اینکه «شوهر» قبلاً زن خودش را متهم و قذف نکرده باشد، اما اگر قذف کرده باشد و به او تهمت زده باشد، جایش نیست، حرف محقق در نتیجه صحیح است، اما جمعش صحیح نیست، ما به همان روایت اول عمل کنیم، منتها شرطش این است که چهار شهود نقطه ضعفی در کار شان نباشد، شوهر هم قبلاً این زن را قذف نکرده باشد تا برود و سه تا شاهد بیاورد، که دو اشکال داشت، یکی اینکه قذف کرده و شده فاسق، ثانیاً بین قذف و بین آوردن شهود تاخیر انداخته است.

يجب على الحاكم إقامة حدود الله تعالى بعلمه، كحدّ الزنا، أما حقوق الناس، فتقف أقامتها على المطالبه، حدا كان أو تعزيرا. (شرائع الإسلام: ٤/١٥٨).

مسئله ی پنجم این است که آیا قاضی می تواند به علم خودش عمل کند هم در حقوق الله و هم در حقوق الناس، حقوق الله مانند، خمس، زکات، خمس، حقوق الناس مانند غصب، ربا، آیا قاضی می تواند هم در حقوق الله و هم در حقوق الناس به علم خودش عمل کند؟

اقوال مسئله

١. «القول بالمنع، كما عن ابن الجنيد».

قول اول (که مال ابن جنید می باشد) این است که قاضی حق ندارد که به علم خودش عمل کند، پیغمبر می فرماید: «إنما أفضى بينكم بالأيمان و البينات»

٢. «الجواز مطلقا، كما عليه الأكثر».

که اکثر فقها می گویند جایز است.

٣. «يجوز في حقوق الناس دون حقوق الله». یعنی در حقوق الناس جایز است، یعنی اگر مال کسی را خورده باید از او بگیرد.

٤. «عكس الثالث، و هو خيره ابن الجنيد في الأحمدي». مرحوم ابن جنید کتابی دارد به نام: «الفقه الأحمدي» که متاسفانه در دست نیست.

٥. «الفرق بين كون القاضى مأمونا و عدمه، فيقضى في الأول دون الثاني».

البته این ضامن اجرا ندارد، چون هر قاضی می گوید که من مامونم، مگر اینکه بگوید ناصب و کسی که قاضی را نصب کرده است تشخیص بدهد که کدام قاضی مامون است و کدام مامون نیست.

٦. «الفرق بين الحدود و غيرها فلا يقضى في الأول بعلمه».

سوال: فرق قول ششم با قول سوم چیست؟

جواب: فرقش خیلی روشن است، سوم حقوق الله و حقوق الناس می گوید، اما ششم کلمه ی حدود را می گوید، حدود بخشی از حقوق است، حدود الهی داریم مانند تازیانه زدن زانی و زانیه، گاهی از حقوق الناس است مانند غاصب.

اما اهل سنت در این مسئله محتاطانه رفتار می کنند، ولی اما مشهور این است که در حقوق آدمی قاضی حق ندارد به علم خودش عمل کند و بگوید تو سهم امام را ندادی، پس بده، یا ربا خوردی، باید پس بر گردانی، بنابراین؛ پس قاضی در حقوق الناس حق ندارد که به علم خودش عمل کند.

اما در حقوق الله برخی گفته اند آنجا هم حق ندارد، اما برخی از اهل سنت گفته اند آنجا می تواند به علم خودش عمل کند.

دیدگاه استاد سبحانی

ولی من در این مسئله طرف سلب را گرفته ام، البته این مسئله جایش اینجا نیست، جای این مسئله در کتاب قضاست، فلذا باید آن را در کتاب قضا بحث کرد نه در اینجا، در کتاب قضا باید بحث کرد که آیا قاضی علاوه بر ایمان و یتنات، می تواند به علم خودش عمل کند، من در آنجا سنگینی خودم را روی نفی افکندم، به دو دلیل:

الف: در کجای دنیا شما دیده اید که مدعی و داور یکی باشند، قاضی در اینجا هم مدعی است و هم داور، این در دنیا معنا ندارد، هم من داور هستم و هم قاضی و مدعی، «و حده المدعی و القاضی» در دنیا معمول نیست، قاضی باید آدم بی طرفی باشد، مدعی و منکر هم طرف دیگر، در اینجا جناب قاضی هم نقش داور را دارد و هم نقش مدعی را، البته اگر مدعی همان قاضی باشد به نفع خودش قضاوت می کند.

ص: ۵۶۴

۲: مطلب دومی که هست در حقوق الله است، شما دیدید که شخص خدمت پیغمبر آمد که اقرار کند، حضرت ولش کرد که اقرار نکند، خدمت حضرت علی علیه السلام آمد که اقرار کند، حضرت صورتش بر گردانید که اقرار نکند، با اینکه پیغمبر صلی الله علیه و آله و حضرت علی علیه السلام اصرار دارند که طرف اقرار نکند، ولذا وقتی اقرار می کند و حضرت در محذور قرار می گیرد، می گوید چرا اقرار کردی، اگر رفته بودی و در خانه ی خود نشسته بودی و استغفار کرده بودی خیلی بهتر بود.

پس من از دو راه سنگینی را به این طرف انداختم، اولاً لازمه ی این «حرف» وحدت قاضی و مدعی است، ثانیاً لازمه اش این است که ما تمام روایات را کنار بزنیم، چون ما در روایات می بینیم که پیغمبر و علی علیهما السلام اصرار دارند که ثابت نشود والا- اگر می خواستند که به علم خود شان عمل کنند، دیگر این بحث ها معنا نداشت، در عین حالی که سنگینی خود را در کتاب قضا به این طرف انداختیم، فقط یکجا را گفتیم اشکال ندارد که به علم خودش عمل کند و آن اینکه علمش مستند به مقدماتی باشد که در پرونده ضبط کند که اگر این مقدمات را به دیگران هم عرضه کند، برای او هم علم حاصل بشود، در اینجا تهمت را از خود بر طرف کرده، اینجا را استثنا کردیم. البته این مسئله جایش کتاب قضاست نه اینجا.

المسألة السادسة

إذا شهدوا، و ردّت شهادة البعض.

هرگاه شهود شهادت بدهند که فلان زن با فلان مرد عمل زنا را مرتکب شده است، ولی متأسفانه قاضی یکی از آنان را جرح کند، یعنی شهادتش را قبول نکند، تکلیف آن سه نفر دیگر چیست؟

ص: ۵۶۵

در اینجا می‌گویند باید فرق بگذاریم بین جایی که به علت و دلیل ظاهر رد کند مثلاً یکی از چهار نفر که قاضی شهادت را رد نموده ریش تراش بوده، یعنی به خاطر اینکه ریش خود را تراشیده بوده، شهادت او را رد کرده، این علت ظاهری است، یا مثلاً معروف بوده که این آدم ربا خوار است یا در خانه ی غصبی نشسته، به علت ظاهری رد می‌کند، در اینجا زن و مرد را آزاد و رها می‌کنند، اما این آدم را با آن سه نفر شاهد دیگر تازیانه و شلاق می‌زنند. چرا؟ با اینکه این مرد نقطه ی ضعف ظاهری داشته، چرا شما با این آدم هماهنگ شدید برای شهادت.

اما اگر علتش مخفی باشد به گونه ای که در جامعه معروف نیست که این آدم این نقطه ضعف را دارد، قاضی از طریق دیگر این نقطه ضعف را دارد، در اینجا حکم جاری می‌شود، یعنی در حقیقت آن زن یا آن مرد به مجازات خود می‌رسند و شهادت اینها قبول است.

پس اگر چهار نفر شهادت بدهند و قاضی شهادت یکی را رد کند، می‌گویند در اینجا قول به تفصیل است، اگر به امر ظاهر رد کرده باشد، در اینجا شهود شلاق می‌خورند و زن و مرد رها می‌شوند، اما اگر به امر خفی رد کرده باشد، حکم جاری می‌شود، یعنی زن و مرد شلاق می‌خورند، شهود آزاد می‌شوند.

چرا این را گفته اند؟ نکته اش این است که اگر بنا باشد که چهار نفر موقعی شهادت بدهند که هیچ نقطه ضعفی در زندگی آنان نباشد اعم از نقطه ضعف ظاهر و باطن، هیچ کس به محکمه نمی‌رود، چون هر کدام احتمال می‌دهند که شاید طرف یک نقطه ضعفی داشته باشد که مخفی است، آن وقت سبب می‌شود که محکمه‌ها تعطیل بشود.

ولی من یک قید دیگری را هم اضافه می کنم و آن این است که اگر این نقطه ی ضعف ظاهری باشد به شرط اینکه طرفین هم علم داشته باشند، ممکن است نقطه ی ضعف ظاهر باشد، ولی این سه طرف علم ندارند یا به موضوع علم ندارند یا به حکم، چون همه کس این قدر هوشیار نیست که نقطه ضعف مردم را در سینه خود حفظ کند، به شرط اینکه عیش ظاهر باشد و این سه نفر هم آگاه باشند، اما اگر عیش ظاهر است و لی این سه نفر آگاه نیستند، این را نمی گویند.

فی المسأله قولان:

۱: التفصیل بین ما ردت شهاده البعض بأمر ظاهر، فیحد الجميع، و بین ما لو ردت بأمر خفی، فیحد المردود الشهاده، دون الباقین، و هذا هو خیره الشیخ فی الخلاف، قال: إذا شهد الأربعة علی رجل بالزنا فردت شهاده واحد منهم، فإن ردت بأمر ظاهر لا یخفی علی أحد فإنه یجب علی الأربعة حد القذف، و ذن ردت بأمر خفی لا یقف علیه إلا آحادهم فإنه یقام علی المردود الشهاده الحد، و الثلاثه لا یقام علیهم.

و كان علیه أن یضیف إلی كلامه، و لا یحد المشهود علیه أيضا- كما هو واضح- فی الحالین.

۲: أنه یحد الجميع لتحقق القذف العاری عن البینه التي یثبت بها الزنا، و هو خیره المحقق فی الشرائع.

و يؤید القول الثانی إطلاق قوله سبحانه:

«و الذین یرمون المحصنات ثم لو یأتوا بأربعة شهدا فاجلدوهم ثمانین جلده» .

این آیه فرق نگذاشته بین ظاهر و بین باطن، بلکه همین مقداری که چهار شاهد نیاورند، حد می خورند، این هم عیب ظاهر را می گیرد و هم عیب باطن را، در عین حالی که این قول دوم، قول محقق است، ما بیشتر را قول اول را تایید می کنیم، یعنی اینکه فرق بگذاریم بین عیب ظاهر و بین عیب باطن، به جهت اینکه این سه نفر کوتاهی نکرده اند، اما اینکه این یک نفر در باطن ربا خوار بوده و قاضی اطلاع دارد یا همسایه ها اطلاع دارند، این چه ارتباطی به این سه نفر دارد؟!

ص: ۵۶۷

بله! اگر عییش ظاهر باشد، ما نباید با او هماهنگ بشویم و زنی را یا مردی را متهم کنیم و اگر کردیم باید چوب بخوریم، اما اگر عییش ظاهر نباشد و ما از آن اطلاع نداریم، در این صورت اگر ما را هم به جرم او بگیرند، مانند این است که: گنه کرد در بلخ آهنگری، به شوستر زدند سر مسگری «أخذ البریء بجرم المجرم».

اگر بنا باشد که این قدر سخت گیری کنیم، تمام محاکم بسته می شود، چون انسان از جرم مخفی افراد خبر ندارد، ما آمدیم کمی بالاتر، چطور بالا تر؟ ما گفتیم حتی در عیب ظاهر هم باید این سه نفر هم از موضوع آگاه باشند و هم از حکمش، فرض کنید که رفیق شان ریش تراش است ولی ما نمی دانیم که ریش تراشی حرام است، آن وقت این سه نفر را شلاق بزنیم، چرا؟ چون با این فرد هماهنگ شده اند، آنان خواهند گفت که ما نمی دانستیم که ریش تراشی حرام است.

پس عیب ظاهری که هم برای این طرف ظاهر باشد و هم اینها از حکمش آگاه باشند، «هذا کله علی القواعد» روایت را باید ببینیم که چه می گوید:

ما رواه أبو بصیر عن أبي عبد الله عليه السلام: «فی أربعة شهدوا علی رجل بالزنا ، فلم يعدلوا ، قال: «یضربون الحدّ».

این روایت را ناچاریم که حمل کنیم بر صورت اولی، یعنی اینکه عیب ظاهری داشته باشد حتی عیب ظاهری که حکمش را هم می دانستند، «محمول علی ما إذا كان الردّ بأمر ظاهر و كان الشهود عالمین به».

إلی هنا تمّ الکلام فی هذه المسئلة، که اگر از این چهار نفر یک نفر شان مورد جرح قرار گرفت، دیگران را در صورت زخمی و مجروح می کند که اینها عیب او را آشکارا ببینند، اما اگر عیب او مخفی باشد، ضرری به اینها نمی زند، «و علی کلتا الصورتین» زن و مرد آزاد و رها می شوند و دنبال کار شان می روند.

Your browser does not support the audio tag

موضوع: حکم جایی که یکی از چهار شهود از شهادتش بر گردد

مرحوم محقق بعد از مسئله قبلی، یک مسئله ای را ذیل قرار داده و حال آنکه حقش بود که خودش یک مسئله مستقلی باشد و آن این است که چهار نفر در محکمه رفتند و هر چهار نفر شهادت بر زنا دادند، ولی یکی بعد از ادای شهادت، از شهادت خود برگشت، فلذا ممکن است کسی سوال کند که حکم این مسئله چیست؟

در پاسخ این سوال باید گفت که در اینجا دو مسئله مسلم است، یکی اینکه خود این طرف حد می خورد، چون قذف کرده و حال آنکه مدرک صحیحی نداشته است، زن و مردی که متهم به زنا بودند، آنان را آزاد و رها می کنند چون شهود به حد نصاب نرسیده اند.

«إِنَّمَا لِكَلَامٍ» در سه نفر شاهد دیگر است، آیا آن سه نفر هم حد می خورند یا نه؟

بعضی گفته اند که حد می خورند، چون قرآن می فرماید: «وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً». ولی اینها چهار نفر شاهد نیاورند، از این رو اطلاق آیه ی: «ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ» اینجا را هم می گیرد، پس این سه نفر را حتماً باید حد بنیم، قهراً نتیجه این می شود که آن چهارمی که از شهادتش برگشته است، حتماً حد می خورد، چون افترا بسته است، اما زن و مرد متهم رها می شوند، چون شهود به حد نصاب نرسیده است، این سه نفر هم طبق اطلاق آیه «ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ» حد می خورند.

ص: ۵۶۹

منتها باید دانست که مسئله خالی از اشکال هم نیست، چون باید دید که آیا رجوع از شهادت قبل صدور حکم بوده است یا بعد از صدور حکم؟

دیدگاه صاحب جواهر

صاحب جواهر می فرماید: «إِنَّ الرَّجُوعَ قَبْلَ الْحُكْمِ بِمَنْزِلَةِ عَدَمِ الشَّهَادَةِ» اگر قبل از صدور حکم بر گردد، این سه نفر شلاق می خورند، اما اگر بعد از حکم بر گردد، این سه نفر شلاق نمی خورند. چرا؟ چون آیه صدق نمی کند، زیرا اینها چهار شاهد آوردند و حاکم هم حکم کرد.

بله! قبل از آنکه حاکم حکم کند، اگر یکی از شهود رجوع کند و از شهادتش بر گردد، این سه نفر محکوم می شود به هشتاد ضربه شلاق.

اشکال استاد بر کلام صاحب جواهر

ولی در عین حالی که مرحوم صاحب جواهر چنین فرموده است، از نظر من این کار مشکلی است. چرا؟ چون ممکن است این شخص «رجع سیاسیاً او رجع ایذاء» یعنی نظرش این است که این سه نفر شلاق بخورند و آبروی شان از بین برود، خودش مهم نیست فقط نظرش این است که این سه نفر شلاق بخورند.

پس گاهی ممکن است رجوع شان سیاسی باشد، مانند: جریان مغیره بن شعبه، چون مغیره بن شعبه زنا کرده بود، چهار نفر هم شهادت بر زناى او داده بودند، عمر بن خطاب علاقمند بود که او حد نخورد، فلذا سه نفر که شهادت بر زناى مغیره بن شعبه دادند، و قتی نوبت به چهارمی (که زیاد بن ابیه بود) رسید، گفت امید وارم که این چهارمی شهادتی ندهد که کسی که جزء سپاه بدر و بیعت رضوان بوده شلاق نخورد، به اصطلاح به او فهماند که شهادت ندهد، فلذا «رجع زیاد بن ابیه» از شهادت خود بر گشت و گفت من فقط نفس کشیدن و صدای شان را شنیدم، اما خود عمل را ندیدم، رجوع زیاد بن ابیه سیاسی بود، یعنی رجوعش برای این بود که خواسته ی عمر بن خطاب عملی بشود، همین که می گوید امید وارم شهادتی ندهد تا کسی که در بیعت رضوان حاضر بوده است حد بخورد. در واقع به او تعلیم می کند که شهادت ندهد، ولذا رجوعش سیاسی است. و گاهی ممکن است رجوع شان ایذائی باشد، مثلاً سه نفر از شهود آدم های محترم هستند، اما چهارمی خودش یک آدمی است که شلاق بخورد یا نخورد برایش فرقی نمی کند، عمده برایش این است که آن سه نفر شلاق بخورند تا آبروی شان در جامعه بریزد و از موقعیت کاسته شود.

ما در این گونه موارد موافق نیستیم که آن سه نفر شلاق بخورند.

«نعم! لو علم أنّ رجوع الراجع رجوع واقعی باشد، یعنی واقعاً رجوع کرده و به اصطلاح فهمیده که اشتباه کرده است، در اینجا دندان روی جگر می گذاریم و می گوییم این سه نفر هم باید شلاق بخورند.

«لو تبین أنّ رجوع الراجع رجوع واقعی لا- للسیاسه و لا- للإیذاء» در اینجا ممکن است بگوییم که این سه نفر شلاق بخورند، چرا؟ «و الذین یرمون المحصنات ثمّ لم یأتوا بأربعة شهدا فاجلدوهم ثمانین جلده».

المسأله السابعه

إذا وجد مع زوجته رجلاً یزنی بها، فله قتلها و لا إثم.

مسئله هفتم این است که اگر مردی ببیند که زنش با مردی زنا می کند، برایش جایز است که هردو را به قتل برساند و بکشد، و این یکی از متفردات امامیه است.

عبارت محقق در شرائع

«إذا وجد مع زوجته رجلاً یزنی بها، فله قتلها و لا إثم».

باید دانست که این مسئله یک مقام ثبوتی دارد و یک مقام اثباتی، ثبوتاً این آدم می تواند زانی را بکشد، اما اثباتاً اگر نتوانست ثابت کند قصاص می شود مگر اینکه بینه قائم بشود که این دو نفر زنا می کردند، یا ولی دم بگوید که اینها زنا می کردند، پس مسئله از نظر ثبوت یک چیز است و اما از نظر اثبات چیز دیگر، یعنی ثبوتاً این آدم می تواند بکشد، «بینه و بین الله».

اما اگر در محکمه نتواند ثابت کند، قصاص می شود، «اللهم» اینکه ثابت کند، مثل اینکه بینه قائم بشود بر این عمل زنا، یا ولی الدم قاتل را تصدیق کند و بگوید ما نیز قبول داریم که آنان عمل زنا را مرتکب می شدند.

ص: ۵۷۱

باید دانست که کلام علما در این زمینه مطلق است، یعنی سواء كان الزوج حرّاً أو عبداً، سواء كانت الزوجه حرّه أو يا أمه، باز خواه عقد شان عقد دائم باشد یا عقد موقت و متعه، در خانه پیدا کند یا در جای دیگر ببیند که دوتا مشغول زنا هستند، کلام علما در اینجا مطلق است، یعنی حرّاً كان أو عبداً، أمه كانت أو حره، دائمه أو متعه، فی البیت أو فی غیر البیت، مرد زانی محصن باشد یا غیر محصن باشد، البته زن هم می تواند محصنه باشد مثل اینکه عقد کرده، اما هنوز دخول نشده است.

پس مسئله صور وسیعی پیدا کرد، زوج حرّاً كان أو عبداً، خواه زوجه امه باشد یا حره، عقد شان دائم باشد یا منقطع و موقت، در بیت باشد یا در خارج بیت، زن و مرد محصن باشند یا غیر محصن. در همه ی اینها گفته اند «بینه و بین الله» می تواند زانی را بکشد، اما در محکمه اگر ثابت نکند، قصاص می شود مگر اینکه بینه قائم بشود یا ولی الدم قاتل را تصدیق کند.

در کتاب های فقهی ما بر این مسئله با عبارات علما استدلال شده، یعنی قطع نظر از روایات، با عبارات علما استدلال شده است، من عبارات علما را می خوانم، شما خواهید دید که اصلاً اینها ارتباطی با مسئله ی ما ندارد، چون مسئله ما حدود نیست، حد نیست، عطار و بقال که می بیند زنش تحت عمل است و او را می کشد، این حد نیست بلکه یک حکم الهی است و لذا این مسئله را در کتاب حدود بیان کردن، یکنوع استثنای منقطع است، حد نیست، چون حد را حاکم می زند نه عطار و بقال.

« علی ای حال» این از قبیل حد نیست، بلکه یک مسئله ای است که اگر شخص ببیند حریم و ناموسش مورد تجاوز واقع شده است، می تواند هم متجاوز و هم متجاوز علیها را بکشد، این حد نیست، و حال آنکه عبارت علما راجع به حد است.

به بیان دیگر: علما می گویند انسان می تواند بر پسرش اجرای حد کند، بر خانواده اش اجرای حد کند، آن اجرای حد است، البته به شرط اینکه مجری هم فقیه باشد.

بنابراین؛ عبارت شیخ در نهاییه، و عبارت مرحوم مفید در مقنعه و بعداً عبارت ابن ادریس و عبارت سلار و عبارت علامه ربطی به مسئله ی ما ندارد. اینجا می گویند مرد می تواند حد جاری کند بر پسرش، بر دامادش و بر خانواده اش، اما به شرط اینکه از حکومت نترسد، یک موقع حکومت مشکل ایجاد می کند، در آنجا نباید حد را جاری کند، اگر واقعاً در زمان غیبت است، ولی فقیهی هم نداریم که باسط الید باشد، اما من در خانه خودم می توانم کسی که تهمت زد، هشتاد شلاق بزنم، عبارات علما در اجرای حد است، و حال آنکه بحث ما مربوط به اجرای حد نیست بلکه در یک مسئله ی استثنائی است و آن این است که مرد در هر مرتبه ای از مراتب که باشد، مجتهد باشد یا مقلد، عوام باشد یا غیر عوام، می تواند متجاوز به همسرش را بکشد، این یک حکم الهی است، و حال آنکه عبارات علما راجع به اجرای حد است به شرط اینکه مفسده نداشته باشد.

بنابراین، کسانی که بخواهند با این عبارات علما استدلال کنند، عبارات علما را ناظر به مسئله ی ما نیست.

عبارت شیخ طوسی در نهاییه

قال الشيخ في النهاية: وقد رخص في حال قصور أيدي أئمة أهل الحق و تغلب الظالمين أن يقيم الإنسان الحدّ على ولده و أهله و ممالئكه، إذا لم يخف في ذلك ضرراً من الظالمين، و أمن من بوائقهم. فمتى لم يأمن ذلك، لم يجز له التعرض لذلك على حال. النهاية: ٣٠١.

عبارت شیخ مفید در مقنعه

و قد ذكر المفيد إقامه الحدّ على الولد و العبد، دون الزوجه حيث قال: فمن تمكن من إقامتها على ولده و عبده و لم يخف من سلطان الجور، إضراراً به على ذلك فليقمها _ نعم و قال بعد سطرين _ و كذلك من استطاع اقامه الحدود على من يليه من قومه و أمن بوائق الظالمين في ذلك فقد لزمه إقامه الحدود عليهم فليقطع سارقهم و يجلد زانيهم و يقتل قاتلهم. المقنعه: ٨١٠.

اینها از قبیل حد هستند، ولی بحث ما در حد نیست، کشتن زوج همسرش را حد نیست، چون اگر حد بود باید تمام جوانب حد در آن در نظر گرفته می شد، مثلاً دیده می شد که زانی محصن است یا محصن و....

بنابراین، باین عبارات نمی شود بر ما نحن فيه استدلال کرد و تازه اینها در جایی است که مجری مجتهد جامع الشرائط باشد، اجرای حد مال اوست.

وظاهر العبارة أنّ المراد من قوله: ((فمن تمكّن)) هو غير الفقيه، و لذلك خصّه بالولد و العبد. ولی بعداً عمومیت داد.

عبارت مرحوم سلّا در المراسم

و قال سلّا: و أمّا القتل و الجراح في الإنكار فإلى السلطان و من يأمره، فإن تعذر الأمر فقد فوضوا عليه السلام إلى الفقهاء إقامه الحدود و الأحكام بين الناس بعد أن لا يتعدوا و اجباً و لا يتجاوزوا حدّاً. إلى أن قال: و قد روى أنّ للإنسان أن يقيم على ولده و عبده الحدود إذا كان فقيهاً و لم يخف من ذلك على نفسه. المراسم: ٢٦٣_٢٦٤..

ص: ٥٧٤

وقال ابن إدريس: وقد رُخص في حال قصور أيدي أئمة الحق و تغلب الظالمين أن يقيم الإنسان الحد على ولده و أهله و مماليكه، إذا لم يخف في ذلك ضرراً من الظالمين و أمن بوائقهم، ثم قال: و الأقوى عندي أنه لا يجوز له أن يقيم الحدود إلا على عبده فحسب دون ماعداه من الأهل و القرابات، لما قد ورد في العبد من الأخبار و استفاض به النقل بين الخاص و العام. السرائر: ۲/۲۴.

عبارت علامه در قواعد

و يشهد على ما ذكرنا أنّ العلامة عنون كلتا المسألتين - اجراءى حد و كشتن زوجه، معلوم مى شود كه كشتن زوجه ارتباطى به اقامه حد ندارد - قال و للزوج الحرّ اقامه الحدّ على زوجته سواء دخل بها أو لا فى الدائم دون المنقطع. القواعد: ۳/۵۳۲.

وقال مشيرٌ إلى مسألتنا و لو وجد مع زوجته رجلاً - يزنى بها فله قتلها و لا - إثم عليه و فى الظاهر يقاد إلا مع البينه بدعواه أو يصدّقه الولي. القواعد: ۳/۵۳۴.

«على ائى حال» این عبارات علما مربوط است به حد، اجراءى حد مى کند، بنده معتقدم كه بايد فقيه باشد، ولى هر چه هست حد است، اما در اینجا قتل است نه حد، ممكن است این زن مستحق قتل نباشد مستحق جلد باشد اگر دخول نشده باشد، یا مرد مستحق جلد باشد اگر زن نداشته باشد یا اگر هم داشته باشد، دخول نكرده باشد. بنابراین، این يك مسئله اى است ممتاز، ليس من الحدود، اما حكم الهى است، اگر ما بخواهيم این مسئله را به این گستردگى ثابت كنيم، بايد روايات را هم مطالعه كنيم، سه روايت بیشتر در اینجا نیست، دو روايت موافق است، روايت سوم را گاهى به عنوان موافق مى آورند و حال آنكه سومى به عنوان مخالف است.

صاحب جواهر می گوید: «لکن فی مقابلهما»، سومی را که می آورد، می گوید: «لکن فی مقابلهما». این دو روایت را که می خوانیم سند شان ضعیف است و لذا انسان در این مسئله گیر می کند، اجماع هست، ولی هیچ دلیل روشنی نداریم، اردبیلی می گوید سند فقط اجماع است و غیر از اجماع مسئله ی ما مدرک دیگری ندارد.

روایات

۱. ما رواه عبد الله بن سنان قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «فی رجل أراد (راود) امرأه علی نفسها حراماً فرمته بحجر فأصابته منه مقتلاً؟ قال: «لیس علیها شیء فیما بینها و بین الله عزّ و جلّ و إن قُدمت إلی إمام عادل أهدر دمه». الوسائل: ۱۹، الباب ۲۳ من أبواب قصاص النفس، الحدیث ۱.

این چطور استدلال است؟ محل بحث این است که شوهر زنش را با مردی دیده، می تواند هر دو را بکشد، ولی در اینجا «زن» مردی را که قصد سوء داشته کشته است، می گوید وقتی که زن می تواند متجاوز را بکشد، پس شوهر هم می تواند آن مرد را بکشد، چون تجاوز به ناموس او کرده، زن چرا می تواند بکشد؟ چون تجاوز به ناموس او کرده، ناموس زن هم ناموس مرد است.

علاوه بر این، اشکال این است که قتل در اینجا شبهه العمد است، سنگ را زد، شبهه العمد این است که اسبابی را به کار برد که غالباً کشنده است، این شبهه العمد است، ولی بحث ما در شبهه العمد نیست بلکه در عمد است. پس این روایت دو اشکال پیدا کرد، اولاً- راجع به محل بحث ما نیست، محل بحث ما جایی است که شوهر زانی را می کشد، در اینجا زن می کشد، اللهم اینکه مدعی مساوات و اولویت کنید.

ص: ۵۷۶

اشکال دوم این است که در اینجا مسئله شبه العمد است.

سند روایت

۱: محمد بن یعقوب، عن محمد بن یحیی، عن أحمد بن محمد، و من عدّه عن أصحابنا، عن سهل بن زیاد جميعاً، عن الحسن بن محبوب، عن عبد الله بن سنان قال: « فی رجل أراد (راود) امرأه علی نفسها حراماً فرمته بحجر فأصابته منه مقتلاً؟ قال: «ليس عليها شيء فيما بينها وبين الله عزّ وجلّ و إن قُدمت إلى إمام عادل أهدر دمه». الوسائل: ۱۹، الباب ۲۳ من أبواب قصاص النفس، الحديث ۱.

۲: و عنه (یعنی عن علی بن ابراهیم) عن المختار بن محمد المختار این آدم مهمل است-، و عن محمد بن الحسن مشترك است- عن عبد الله بن الحسن العلوی- این هم مهمل است- عن الفتح بن یزید الجرجانی، عن أبي الحسن عليه السلام سند منقح نیست، چون یا مهمل است یا مشترک-

« فی رجل دخل دار آخر للتصیص أو الفجور فقتله صاحب الدار، أیقتل به أم لا؟ فقال: اعلم أنّ من دخل دار غیره فقط أهدر دمه و لا یجب علیه شيء»

الوسائل: ۱۹، الباب ۲۷ من أبواب قصاص النفس، الحديث ۲.

این روایت از نظر دلالت خوب است، اما سندش خیلی ضعیف است، منتها این روایت فقط دار را می گیرد و غیر دار را نمی گیرد.

البته در سند روایت اول هم سهل بن زیاد بود و سهل بن زیاد محل بحث و حرف است هر چند از نظر ما محل حرف نیست، منتها این روایت دو سند دارد، یک سندش است که: محمد بن یعقوب، عن محمد بن یحیی، عن أحمد بن محمد، جميعاً عن الحسن بن محبوب.

ص: ۵۷۷

سند دیگرش این است: عن عدّه من أصحابنا، عن سهل بن زیاد، جميعاً عن الحسن بن محبوب، سهل بن زیاد در سند اول نیست، بلکه در سند دوم است. یعنی در یک سند سهل بن زیاد است، اما در سند دیگر سهل بن زیاد نیست.

پس روایت دوم از نظر سند مشکل دارد، روایت سوم را که الآن می خوانیم در آن دقت کنید، بسیاری خیال می کند که موید است، چون این روایت طولانی و مفصل است، بحث و بررسی آن را موقوف می کنیم برای جلسه ی آینده.

آیا انسان می تواند کسی را که با همسرش در حال زنا کردن است بکشد؟ کتاب الحدود و التعزیرات

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: آیا انسان می تواند کسی را که با همسرش در حال زنا کردن است بکشد؟

بحث ما در باره کسی است که می بیند مرد اجنبی با همسرش عمل زنا را انجام می دهد، اصحاب در اینجا می گویند که می تواند او را به قتل برساند و از بین ببرد، منتها باید در محکمه ثابت کند و اگر ثابت کرد آزاد می شود، ولی اگر ثابت نکرد، «عند الله» معذور است، اما در محکمه معذور نیست بلکه قصاص می شود.

در این زمینه دو روایت را خواندیم، روایت اول سندش خوب بود، اما روایت دوم از سند مشکل داشت.

روایت سوم

۳: و باسناده عن محمد بن أحمد بن يحيى، عن عليّ بن اسماعيل، عن أحمد بن النضر، عن الحسين بن عمرو، عن يحيى بن سعيد، عن سعيد بن المسيّب أنّ معاوية كتب إلى أبي موسى الأشعري: إنّ ابن أبي الجسرین وجد رجلاً مع امرأته فقتله فاسأل لي عليّاً عن هذا، قال أبوسى: فلقيت عليّاً فسألته، إلى أن قال: فقال: «أنا أبو الحسن إن جاء بأربعة يشهدون علي ما شهدوا لا دفع برّمته» الوسائل: ج ۱۹، الباب ۶۹ من أبواب القصاص في النفس، الحديث ۲.

ص: ۵۷۸

یعنی اگر این در محکمه چهار نفر شاهد آورد که زنش با مرد اجنبی یک چنین کاری را انجام می داد، که چه بهتر! (فبها)، یعنی مطلب ثابت می شود. و إلا دفع برّمته، «رّمّه» یعنی مجموع، معنایش این است که اعدام می شود و چیزی از آن باقی نمی ماند و این روایت هم شاهد عرض ماست.

چگونه؟ هر چند روایت در مقام اثبات است و حال آنکه بحث ما در مقام ثبوت می باشد، ولی از اینکه در مقام اثبات می فرماید اگر چهار شاهد آورد، من او را آزاد می کنم، معلوم می شود که عملش عمل حرامی نبوده، بلکه عملش یک عمل جایز بوده است، و الا اگر عمل یک عمل حرامی می بود، چهار شاهد بیاورد بر عمل حرام، این چیزی نیست.

هر چند این روایت در مقام اثبات است، اما مقام ثبوت را هم برای ما درست می کند.

تا اینجا روایاتی را که می توانند شاهد بر مسئله باشند را آوردیم.

خلاصه ما سه روایت داشتیم، روایت اول سندش بد نبود، یعنی روایت عبد الله بن سنان، روایت دوم (که روایت فتح بن یزید الجرجانی بود) مشکل داشت، یعنی مجاهیل بود، روایت سوم (مانند روایت اول) روایت بدی نیست، اما به قول اردبیلی این روایات قدرت اثبات چنین حکم خلاف قاعده را ندارد که یک مرد عوام بتواند اجرای حد در باره زنش و در باره زانی بکند، از این رو ناچاریم بگوییم که مسئله دلیلش اجماع است، ایشان می فرماید دلیلش اجماع است، این روایاتی که ما خواندیم، در مسئله ای به این بزرگی کافی نیست.

بله! اگر مسئله ای ما یک مسئله فرعی بود، به این معنا که سر کارش با جان، خون و آبروی مردم نبود، می توانستیم با این روایات یک کاری بکنیم، ولی اینکه بگوییم در یک مسئله ای با این عظمت، یک فرد عوام هم می تواند ساطور را بر دارد و به جان هردو بیفتد و هردو را بکشد، با این سه روایت ثابت نمی شود ولذا مسئله روی اجماع است، یعنی اتفاق علمای ما بر همین مسئله است.

ص: ۵۷۹

پس دلائل کسانی که می گویند حق کشتن را دارد، تمام شد.

روایت مخالف

حالا- در مقابل این سه روایت، یک روایت دیگر داریم که انسان خیال می کند که موید است و آن روایت عبارت است از روایت اُبی مخلد .

روای می گوید من در محضر امام صادق علیه السلام بودم، امام صادق علیه السلام همراه داود بن علی نشسته بود- داود فرزند علی است و علی هم فرزند ابن عباس است در حقیقت از اولاد بنی عباس است و فرماندار مدینه است -، حضرت می فرماید: من پهلوی او بودم، که یک نفر را پیش داود آوردند و گفتند این آدم یک مردی را کشته است.

داود از پرسید که چرا کشتی؟

در پاسخ گفت: من دیدم که این مزاحم همسر من است فلذا کشتم، آنگاه اضافه کرد که: جناب داود! قبل از شما، حاکمانی در مدینه بودند و من به آنان مراجعه کردم و گفتم مردی مزاحم همسر من است، آنان به من گفت اگر بدون اجازه وارد خانه شما شد، او را به قتل برسان و من هم او را کشتم.

داود بن علی (که نوه ی ابن عباس است)، می گوید من رو به امام صادق علیه السلام کردم و گفتم شما در این باره چه فرمایید؟ امام علیه السلام می فرماید این مرد اقرار می کند که من مردی را در خانه ام کشته ام و حال آنکه شاهد ندارد فلذا باید او را بکشید، فلذا امر کردند و او را کشتند.

ولی این تکه خودش از غموض و اشکال خالی نیست. چرا این روایت لا تخلو عن غموض؟

چون حضرت باید می گفت تحقیق کنید که بدون اذن داخل شده است یا با اذن.

مشکل حدیث اینجاست، درست است که این «مرد» ادعا کرد و گفت حاکمان قبلی به من یک چنین اجازه ای را داده بودند و من هم طرف را کشتم.

حضرت می فرماید: این مرد «أقرّ بقتل رجل» باید قصاص بشود (البته العلم عند الله) ولی ما حدیث را مناقشه می کنیم، اما کلام امام فوق این مسائل است، امام باید بفرماید تحقیق کنید که واقعاً بدون اذن و اجازه وارد شده یا با اجازه.

بله! اگر نتوانست ثابت کند باید کشته بشود، ولی اما بدون اینکه امر به تحقیق کند، دستور قتلش را داده است، دخول در خانه کنایه از عمل زناست.

ولی ذیل روایت دلیل بر این است که عمل را انجام می داده است، امام صادق علیه السلام می فرماید در زمان رسول الله صلی الله علیه و آله صحابه حضرت رو کردند به سعد عباده خزرجی و گفتند: جناب سعد! اگر در خانه خود وارد بشوی و ببینی که مرد اجنبی روی شکم همسر تو هست چه کار می کنی، این حرف را زد که رسول خدا وارد شد، حضرت فرمود چه مذاکره می کردی؟

اصحاب عرض کردند از سعد پرسیدیم که اگر وارد خانه شدی و دیدی که مردی بر بطن و شکم همسر تو سوار است، چه می کنی؟ سعد گفت من او را می کشم، حضرت فرمود چرا می کشی؟ عرض کرد یا رسول الله! بعد رأی عینی و علم الله آنه قد فعل؟

حضرت می فرماید هر چند با چشم خود دیدی، آن چهار شاهد کجا رفته است (فأین الشهود الأربعة)؟ خداوند منان گناهی را که در آن چهار شاهد نباشد مستور قرار داده، ذیل روایت می خواهد بگوید که حق کشتن را ندارد، چون می گوید هر چند با چشم خود دیدی، ولی در عین حال حق کشتن را نداری

۱. محمد بن یعقوب ، عن محمد بن یحیی ، عن أحمد بن محمد بن عیسی ، و عن علی بن ابراهیم ، عن ابيه جميعا، عن ابن محبوب، عن علی بن الحسن بن رباط عن ابن مسکان، عن ابي مخلص، عن ابي عبد الله عليه السلام قال: « كنت عند داود بن علی فأتی برجل قد قتل رجلاً ، فقال له داود بن علی: ما تقول؟ قتلت هذا الرجل؟ قال: نعم! أنا قتلته فقال له داود : و لم قتلته ؟ فقال : إنّه كان يدخل منزلی بغير إذنی فاستعدت- شکایت کردم- علیه الولاه الذین كانوا قبلك فأمرونی إن هو دخل بغير إذن أن أقتله فقتلته، فالتفت إلیّ داود بن علی فقال: یا ابا عبد الله! ما تقول فی هذا؟

فقلت : «أرى أنه أقرّ بقتل رجل مسلم فاقتله، فأمر به فقتل (کشته شد) ، ثم قال أبو عبد الله عليه السلام : إنّ ناساً من أصحاب رسول الله كان فيهم سعد بن عبادہ فقالوا :

یا سعد سعد بن عبادہ کسی بود که با ابوبکر بیعت نکرد، یعنی خزر جیان با ابوبکر بیعت نکرد بلکه با علی علیه السلام بیعت کردند، قالوا نایع علیاً، از این رو ایشان را در شام تبعید کردند، قبل از آنکه به شام برسد، در همان وسط راه با تیر او را کشتند و گفتند با تیر جنی کشته شد و حال آنکه جن در کار نبوده بلکه با تیر خالد بن ولید کشته شده است- ما تقول لو ذهبت إلی منزلك فوجدت فيه رجلاً علی بطن امرأتک ما کنت صانعاً به؟ فقال سعد: کنت و الله أضرب رقبتہ بالسيف، قال: فخرج رسول الله صلّی الله علیه و آله و هم فی هذا الکلام فقال: یا سعد من هذا الذی قلت : أضرب عنقه بالسيف؟ فأخبره الذی قالوا، و ما قال سعد ، فقال رسول الله صلّی الله علیه و آله : یا سعد! فأین الشهود الأربعة الذین قال الله عزّ و جلّ ؟

فقال سعد: يا رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ بَعْدَ رَأْيِ عَيْنِي وَعِلْمِ اللهِ أَنَّهُ قَدْ فَعَلَ؟

فقال رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ : إِي وَاللهِ يَا سَعْدُ! بَعْدَ رَأْيِ عَيْنِكَ وَعِلْمِ اللهِ، إِنَّ اللهَ قَدْ جَعَلَ لِكُلِّ شَيْءٍ حَدًّا، وَجَعَلَ عَلَيَّ مِنْ تَعَدْيِ حُدُودِ اللهِ حَدًّا، وَجَعَلَ مَا دُونَ الشُّهُودِ الْأَرْبَعَةِ مُسْتَوْرًا عَلَيَّ الْمُسْلِمِينَ».

حال که این روایت را خواندیم، آیا ذیل روایت می‌خواهد سعد را تصدیق کند یا تخطئه؟ تخطئه، پس این روایت، مخالف روایات قبلی است و مضمونش این است که حق ندارد که طرف را بکشد.

ولی از اینکه نقل می‌کند که از ولات پیشین سوال می‌کردم، ولات پیشین می‌گفتند بکش، معلوم می‌شود که مسئله مسلم بوده است.

مناقشه استاد سبحانی

ولی یک چیزی در ذهن من است و آن اینکه تا اینجا گفتیم این روایات، ردّ روایات پیشین است، اللهم یک احتمال است و آن این است که بگوئیم حضرت در مقام اثبات بحث می‌کند، می‌گوید چون شما نمی‌توانید ثابت کنید، در نتیجه خودت نیز کشته می‌شوی، و الا ناظر به مقام ثبوت نیست، اگر روایت را اینگونه معنا کنیم، دیگر این روایت مخالف روایات پیشین نیست بلکه به یک معنا موید است، این در نظر من بود.

پس این روایت را قبل از آنکه احتمال بنده را بگوئید، بگوئیم اولی و دومی ردّ آن قول است که می‌تواند بکشد، ولی بعد از آنکه مطالعه می‌کنیم و حضرت می‌فرماید:

«أَيْنَ الشُّهُودِ الْأَرْبَعَةِ؟» می‌خواهد بفرماید بر اینکه چون نمی‌توانی ثابت کنی، خودت هم کشته می‌شوی کما اینکه آن مرد به فتوای امام صادق علیه السلام کشته شد، یعنی فرق بگذاریم بین مقام ثبوت و مقام اثبات، ثبوتاً حق کشتن را دارد، اما در مقام اثبات این آدم گیر می‌کند، اگر روایت را اینگونه معنا کنیم، روایت موید است.

ص: ۵۸۳

بنابراین، صاحب جواهر می گوید: «فقی مقابل هذه الروایات»، این روایت را به ظاهرش نگاه می کند، اما اگر دقت کنیم، بگوئیم این مربوط است به مقام اثبات نه مقام ثبوت.

فرع دوم

آیا اگر چهار شاهد عادل به چنین شخصی بگویند که فلانی باز همسرت زنا می کرد، آیا می تواند طرف را بکشد؟

نمی تواند طرف را بکشد، این فقط در یک صورت می تواند بکشد و آن اینکه خودش با چشم خودش ببیند، و الا اگر چهار شاهد به او بگویند یا زانی اقرار کند که من با همسرت یک چنین کاری انجام دادم، حق کشتن را ندارد، بلکه باید محکمه به این کار رسیدگی کند، بنابراین، اگر هم گفتیم در مقام ثبوت جایز است، جایی است که خودش مباشرتاً عمل زنا را ببیند. در غیر این صورت نمی تواند خودش طرف را بکشد، ولی حق دارد که شکایت کند و محکمه به این کار رسیدگی کند.

بحث ما در این مسئله تمام شد، ولی در عین حال این مسئله خالی از اشکال نیست (لا یخلو عن شائکة)، چون اقلش این است که بیت انسان باشد و این آدم هم بدون اجازه وارد بشود و عمل زنا را هم ببیند، می شود بگوئیم اجماعی است، بقیه خیلی مشکل است.

المسألة الثامنة

من إفتضّ بکراً بأصبعة، لزمه مهر نساءها، و لو کانت أمه کان علیه عشر قیمتها، وقیل: یلزمه الأرش، و الأول مروی.

هم افتضّ در است و هم إقتضّ، «فضّ» عرب می گوید: «افتضاض المجلس»، مجلس که تمام شد و مردم پراکنده شدند، می گویند افتضاض المجلس.

اگر انسانی با انگشت خودش، خاتم، مهر و بکارت دختری را پاره کند، حکمش چیست؟

ص: ۵۸۴

يقع الكلام في المقامين:

الف: آیا این ديه دارد یا نه؟

ب: آیا حد دارد یا نه، خواه این جنایت را مرد مرتکب شده باشد یا زن؟

اگر انسانی پرده ی بکارت دختری را به وسیله انگشت پاره کند، البته انگشت موضوعیت ندارد، با هر وسیله دیگر (غیر از زنا) آن را پاره کند، حکم اصبع را دارد. فلذا هم ديه دارد و هم حد. و در این زمینه روایات هم داریم.

اولاً: ديه اش مهر المثل است، یعنی باید مهر المثل این دختر را بپردازد، البته مهر المثل معلوم است، یعنی این دختر را حساب می کنند از نظر مقام و شرائط و موقعیت، و ببینند مهل المثل این چیه؟

نه مهر السنه، چون مهر السنه یا چهار صد درهم است یا پانصد درهم، روایات ما مهر المثل دارند، اما حد ۱۲ سوط و نصف سوط است. ثمن صد را اگر حساب کنیم، می شود دوازده و نیم سوط، یعنی دوازده شلاق می زنند و نیم شلاق.

اول ما ديه را می خوانیم و سپس سراغ حدش می رویم.

أما الأول (ديه) فعليه مهر المثل و يدل عليه صحيحه ابن سنان عن الصادق عليه السلام في امرأه اقتضت جاريه بيدها، قال:

«عليها المهر (مهل المثل) و تضرب الحد».

و في روايه أخرى عنه أيضا عن أبي عبد الله أنّ أمير المؤمنين عليهما السلام: «قضى بذلك، و قال: تجلد ثمانين».

و في روايه ثالثة عنه، عن أبي عبد الله عليه السلام: «في امرأه اقتضت جاريه بيدها، قال: قال: «عليها مهرها و تجلد ثمانين».

ص: ۵۸۵

و ظاهر الروایات هو صدق المثل، نظیر ما رواه السکونی عن أبی عبد الله أن علیاً علیهما السلام: «رفع إلیه جارتان ادخلت الحمام فافتضت احدهما الأخرى یاصبعها فقضى علیه التي فعلت عقلها، أی صداقها» معلوم می شود که مهر المثل است.

وروی عبد الله بن سنان فی حدیث عن أبی عبد الله علیه السلام أنه قال:

« أن شعر المرأه و عذرتها شریکان فی الجمال فإذا ذهب بأحدهما وجب لها المهر کملاً».

دو چیز مایه زیبایی زن است که ارزشش به اندازه ارزش خود زن است، یعنی به تمام خود زن می ارزد، یکی شعر و مویش است و دیگری بکارتش، هر کدام را از بین ببرد، صدق بر گردنش می آید.

و الأخير ضعیف بمحمد بن سلیمان المنقری فی السند ولكن المجموع کان فی اثبات مهر المثل.

و ربّما یحتمل تعین مهر السنه استناداً إلی روایه ضعیفه، عن معاویه بن وهب عن أبی عبد الله علیه السلام فی حدیث طویل:

« إن امرأه دعت نسبه فامسکن صبیه یتیمه بعد ما رمتها بالزنا، و أخذت عذرتها باصبعها، فقضى أمير المؤمنین أن تضرب المرأه حد القاذف، و الزمهنّ جمیعاً العقر (عقر = مهر) و جعل عقرها (مهر) أربعمائه درهم». الوسائل: ج ۱۴، الباب ۳۰ من أبواب دیه الأعضاء، الحدیث ۱.

من احتمال می دهم که در آن زمان، مهر المثل همان مهر السنه بوده است، تا اینجا مسئله دیه بود، حدش معلوم شد که همان هشتاد تازیانه است.

فرع دوم

فرع دیگر این است که با کنیز این کار را کرده، یعنی با اصبع و انگشتش بکارت او را پاره کرد، در آنجا روایت داریم که «عشر القیمه» را پردازد.

ص: ۵۸۶

ولی مرحوم ادريس فرموده که من به خير واحد عمل نمی کنم، باید ارش بدهد، این دوتا فرق می کند، اگر عشر القیمه گفتیم، معنایش مشخص است، اما اگر ارش گفتیم، این کنیز «تقوم بکراً و تقوم ثیباً» تفاوت بکر و ثیب هر چه بود، باید بپردازد.

البته قول ابن ادريس علی القاعده است، چون ملک است و در ملک باید ارش بدهیم، اما روایت داریم که می گوید: «عشر القیمه»، اگر روایت را نداشتیم، قول ابن ادريس خوب بود.

البته این فرع برای فعلاً مطرح نیست، آنچه مطرح می باشد این است که اگر مردی یا زنی بکارت دختری را از بین ببرد، حدش هشتاد تازیانه است و علاوه بر آن، ديه و مهر المثل هم دارد.

المسأله التاسعه

من تزوج أمه علی حرّه مسلمه ، فوطأها قبل الإذن كان عليه ثمن حد الزانی.

مسئله نهم این است که اسلام در عین حالی که به امه احترام قائل است، ولی مقام حرّه را نیز حفظ کرده، مردی اگر همسر حرّه و آزاد دارد، حق ندارد که با کنیزی ازدواج کند، اما به شرط اینکه دخل بها، یعنی به حرّه دخول کرده باشد، و اگر این کار را کرد، یعنی در عین حالی که زن حرّه دارد، با امه ازدواج کند، زن حرّه حق برگشت از دواج را دارد، یعنی خانه پدر و مادر را در پیش می گیرد و می رود همین خودش طلاق حساب می شود و نیاز به طلاق ندارد.

از نظر زن، رفتن به خانه پدر و مادر یکنوع طلاق است، اما از نظر حد چطور، این آدم کرامت این همسر حره را از بین برده، اینجاست که می گویند یک هشتم حد را می زنند، زنا حدش صد تازیانه است، یک هشتم را می زنند که ۵/۱۲، دوازده شلاق و نصف شلاق است، نصف شلاق را این گونه معنا کرده اند:

الف: شلاق سیزدهم را آرام و یواش می زنند، دوازده تا را محکم می زنند، سیزدهم را آرام و یواش می زنند.

ب: نصف شلاق را در دست می گیرد، یعنی شلاقی که نیم متر است، نصفش را می گیرد.

و با همان نصف می زند.

المسألة العاشرة

اگر کسی در ماههای محترم زنا کند مانند: ماه رمضان و ماه حج، علاوه بر اینکه صد شلاق می خورد، باید تعزیر هم بشود، شاعری در زمان حضرت علی علیه السلام بود که حضرت را مدح و معاویه را ذم می کرد، شعرای آن زمان به منزله ی رسانه های امروز بودند، امروز همه ی دولت ها هزینه می کنند تا رسانه ها را به نفع خود به کار بیندازند تا افکار عمومی را جلب کنند، شعرای آن زمان مانند رسانه های امروز بودند، معاویه شعرا را استخدام می کرد که علی علیه السلام را ذم و معاویه را مدح کند، اما این مرد یک آدم مخلصی بود، منتها در ماه رمضان دچار لغزش شد و شراب خورد، حضرت هشتاد شلاق به او زد و گفت او را ببرید و فردا باز او را بیاورید، فردا که او را آوردند، حضرت دستور داد که باز بیست شلاق دیگر هم بزنید، او اعتراض کرد که هشتاد تازیانه بخاطر شراب بود، بیست تای دیگر برای چیست؟

حضرت فرمود برای اینکه حرمت ماه رمضان را از بین بردی.

ما می توانیم از اینجا یک قاعده کلیه درست کنیم و در زنا هم از آن استفاده کنیم، هر چند که روایت در باره شراب است، اما ملاک این است که هتک حرمت زمان را کرده، مکان نیز چنین است، یعنی اگر کسی این کار را در مسجد و حرم مرتکب بشود، همان حکم شراب را دارد.

هر چند روایت در باره شراب است، آنهم در ماه رمضان، ولی می شود از آن یک ملاک کلی استفاده کرد و آن اینکه هر گناهی که در زمان محترم و مکان محترم انجام بگیرد، علاوه بر حدی که معین شده است، تعزیر نیز دارد. هست. بحث ما در احکام زنا تمام شد.

تعریف لواط و احکام آن کتاب الحدود و التعزیرات

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: تعریف لواط و احکام آن

همان گونه که بیان کردید، حدود برای خودش مواضعی دارد، اولی زنا بود که بحثش تمام شد، دومی لواط، سومی مساحقه، و چهارمی قیادت می باشد.

البته هر کدام از اینها حد خاصی دارد، ولی چون مرحوم محقق و جواهر اینها در کنار و ردیف هم آورده اند، ما نیز به تبعیت از آنان کنار هم آوردیم.

ما نخست حد لواط را بحث می کنیم، یعنی اکنون بحث ما در حد لواط است شکی نیست که لواط حرام است.

چرا لواط را لواط نامیده اند؟

اما اینکه چرا اسم آن عمل را لواط گذاشته اند؟ گویا از اسم پیغمبر گرفته اند، یعنی چون قوم لوط این عمل را داشته اند، این عمل اسمش هم مشتق از نام لوط است که در واقع قوم لوط باشد، البته این خودش در واقع یک نوع مظلومیتی است که اسم عمل قبیحی را از نام پیغمبر گرفته اند و حال آنکه گناهش مال امتش است نه مال خودش، در حقیقت گناه امت را بر دوش پیغمبر نهاده اند و از او هم اسمی مشتق کرده اند، در هر صورت راجع به علت این نامگذاری یک چنین چیزی را گفته اند، اگر واقعاً هم چنین باشد، جای گفتگو است که چرا چنین شده است.

ص: ۵۸۹

در هر حال در اینکه از آن گرفته شده است، مثل اینکه مطلب مسلم گرفته اند.

اتفاق علما بر حرمت لواط.

در اینکه لواط حرام است، احدی از فقهای اسلام شک نکرده اند، یعنی هم قرآن بر حرمت آن گواهی می دهد و هم سنت پیغمبر اکرم:

دلیل قرآنی

«إِنَّكُمْ لَتَأْتُونَ الْفَاحِشَةَ مَا سَبَقَكُمْ بِهَا مِنْ أَحَدٍ مِنَ الْعَالَمِينَ» العنكبوت / ۲۸.

معلوم می شود که این عمل قبیح، قبل از قوم لوط در میان بشر نبوده است، یا لا اقل در آن منطقه نبوده است، من در منطقه ای که لوط در آنجا بوده است رفته ام، یعنی در اردن است و کسانی را هم در آنجا زندگی می کرده اند از نزدیک دیده ام، حتی یک مجسمه ای از سنگ در آنجاست که می گویند اثر زن لوط است.

در هر حال این عمل زشت مثل اینکه از میان آنها بر خواسته، چون قرآن می گوید:

« ما سبقکم ما سبقکم بها من أحد من العالمین».

و کلمه ی فاحشه، دلیل بر حرمتش است، اما از نظر حدیث ملاحظه بفرمایید:

دلیل حدیثی

۱: فعن رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ :

«من جامع غلاماً جاء جنباً يوم القيامة ، لا يتقيہ ماء الدنيا، و غضب الله عليه و لعنه، و أعدّ لهم جهنم و ساء مصيراً... الخ»

الوسائل: ج ۱۴، الب ۱۷ من أبواب النكاح المحرم، الحديث ۱.

۲: روی السکونی عن أبي عبد الله عليه السلام قال أمير المؤمنين: « لو كان ينبغي لأحد أن يرحم مرتين لرحم اللوطي».

یعنی اگر قرار بود که کسی را دو مرتبه رجم کنند، شایسته است که لوطی دو بار رجم بشود، خیلی گناه عظیمی دارد، سپس زنده شود، بار دیگر او را رجم کند.

ص: ۵۹۰

در عین حالی که قرآن و حدیث بر منکر بودن این عمل تصریح می کنند، ما می بینیم که در دنیا غرب، مسئله همجنس بازی رسمیت پیدا می کند حتی در انگلیس قانونی شده است و جرم محسوب نمی شود.

تعریف لواط

مرحوم محقق لواط را این گونه معنا کرده است: «هو وطئ الذکران یا یقاب و غیره»، نزدیکی با جنس مذکر، یعنی ادخال حشفه در آن موضع مخصوص.

پس در تعریف محقق هردو لواط است، خواه در دبر باشد یا بین الفخذین، مراد از کلمه ی «غیره» تفخیز است. چون گاهی ممکن است ایقاب نباشد، بلکه تفخیز باشد.

پس در تعریف محقق هردو لواط است خواه در دبر باشد یا در بین فخذین انجام بگیرد، هردو را گفته است که این لواط است.

ولی محقق در اینجا توسعه داده، و حال آنکه «لواط» اولی است نه دومی، دومی (تفخیز) حرام است اما لواط نیست.

اشکال شهید ثانی بر محقق

صاحب مسالک این اشکال را بر محقق دارد که چرا ایشان تعریف را این اندازه توسعه داده، لواط را توسعه داده، هم بر دخول در «دبر» و هم بر تفخیز، حقیق بود که هردو را از همدیگر جدا کند، هر چند که هردو حرام است و هر کدام حد خاص خودش را دارد.

و فی المسالک یطلق علیه اسم اللواط ، و إن کان حکمه مختلفاً ، و أضاف بأن اطلاق الوطء علی هذا القسم فی هذا الباب متجاوز. ولو اطلق الوطء علی الإيقاب و خصّ غیره باسم آخر- وان أوجب الحدّ المخصوص - کان أوفق بالاصطلاح- اصطلاحاً بگوئیم ما یک لواط داریم که وطئ است و یک غیر لواط داریم بنام تفخیز و هر کدام برای خودش حکمی دارد، که در جلسه ی آینده بیان خواهد شد- و لکن المصنف تبع فی إطلاقه علی ذلک الروایات.

۱: ففی روایه حدیفه بن منصور عن الصادق علیه السلام أنه سأله عن اللواط فقال:

« بین الفخذین، و سأله عن الموقب: فقال ذاک الکفر بما أنزل الله علی نبيه صَلَّى الله علیه و آله».

و اگر مرحوم محقق عطف کرده است، تابع روایت شده است، یعنی بخاطر تبعیت از روایت عطف کرده است و الا- از نظر لغت، «تفخیز» غیر از لواط است، یعنی اینها دو چیزند نه یک چیز. هر چند هردو حرام هستند و هردو حکم دارند، ولی مرحوم محقق هردو را از اقسام لواط گرفته است تبعاً لهذه الروایات، که حضرت فرموده است، لواط همان تفخیز است، دومی کفر است.

عبارت محقق

هو وطئ الذکران بإيقاب و غیره. «ایقاب» یعنی ادخال، آیا منظور ایقاب همه ی حشفه است یا جزء از حشفه هم کفایت می کند؟

ظاهر عبارت این است که هر چند ایقاب جزء حشفه نیز حرام است، ولی اینکه لواط بر آن صدق کند جای شک است و مسلماً وقتی جای شک شد، «الحدود تدرأ بالشبهات»

ممکن است ادعای انصراف یا تبادر کنیم و بگوییم باید ایقاب تمام حشفه باشد و اگر شک کردیم که: «کله أو بعضه؟ محل شک می شود وقتی محل بحث و شک شد، حد ندارد چون «الحدود تدرأ بالشبهات»

پس باید در تعریف لواط چنین بگوییم:

هو وطئ الذکران بإيقاب تمام الحشفه و لو أوقب البعض فهو مورد شك تدرأ بالشبهه.

(و علی کل تقدیر فالظاهر دخول الحشفه لا جزء منها ولو شك فالأصل العدم، و الحدود تدرأ بالشبهات).

تا کنون بحث ما جنبه ی مقدماتی داشت، یعنی اینکه لواط از چه مشتق است آیا در کتاب الله دلیل بر حرمت آن داریم یا نه، تعریف لواط چیست؟ آیا تفخیز هم داخل در لواط است یا نه؟

در پاسخ گفتیم حدیثاً داخل است اما لغه داخل نیست. الآن بحث ما به یک مسئله مهم رسیده است و آن عبارت است از: کیفیت ثبوت لواط.

لواط کپی زناست، در زنان گفتیم که دو راه برای ثبوتش است:

الف: اقرار اربعه مرات.

ب: شهود اربعه اشخاص.

از کجا ثابت کنیم که اربعه اشخاص؟

چون نمی شود لواط را به زنا قیاس کنیم، فلذا باید در باب لواط هم دلیل داشته باشیم که بگویید: اقرار اربعه مرات است یا بگویید شهود اربعه اشخاص. و حال آنکه در بعضی از روایات داریم شهود، مانند روایت حضرمی، در بعضی روایات داریم بیینه، در عین حالی که کلمه ی شهود داریم و کلمه ی بیینه داریم، همه ی فقها می گویند: حتماً باید چهار نفر باشد، از کجا این را استفاده کرده اند؟ این را از صحیحه مالک بن عطیه استفاده کرده اند.

و یثبت اللواط بأمرین:

۱. الإقرار أربع مرات .

۲. شهادة أربعة رجال بالمعاینه.

۱: محمد بن یعقوب، عن علی بن ابراهیم، عن أبیه، عن ابن محبوب، عن ابن رثاب- علی بن رثاب از فقهاست- عن مالک بن عطیه- سند روایت صحیحه است- عن أبی عبد الله علیه السلام قال: « بینما أمیر المؤمنین فی ملاء أصحابه (ملاء، یعنی بزرگان، ملاء القوم، یعنی بزرگان قوم) إذ أتاه رجل فقال یا أمیر المؤمنین إننی أوقبت علی غلام فطهرنی، فقال له : إیا هذا! امض إلی منزلك لعلّ مراراً هاج بك (شاید صفرا به سرت زده است که یک چنین اقراری می کنی، «مرار» به معنای صفرا)، فلما کان من غد عاد إلیه فقال له: یا أمیر المؤمنین إننی أوقبت علی غلام فطهرنی، فقال له : إذهب إلی منزلك لعلّ مراراً هاج بك. حتی فعل ذلك ثلاثاً بعد مرّته الأولى ، فلما کان فی الرابعه قال له : یا هذا، إن رسول الله حکم فی مثلک بثلاثه أحكام فاختر أیهنّ شئت؟ قال.... إلی اخر الحدیث» الوسائل: ج ۱۸، الباب ۵ من أبواب حدّ اللواط، الحدیث ۱.

در اینجا چهار بار اقرار مطرح شده است، اگر یکی کفایت می کرد، حضرت به همان یکبار قناعت می کرد، این دلیل اول است که چهار بار اقرار را شرط می دانند.

اما دلیل دومی که چهار شاهد باشد.

و یدل علیه أيضا ما رواه صالح بن ميثم عن أبيه في امرأه أتت إلى أمير المؤمنين عليه السلام فقالت: «يا أمير المؤمنين! إنني زنت فظهرني، و كَلَّمَا أَقْرَتُ هِي، قال الإمام: «اللهم أنْهَا شَهِادَةٌ»، فلما أَقْرَتُ بالرابعة، قال: «اللهم أنْهُ قَدْ ثَبِتَ عَلَيْهَا أَرْبَعُ شَهَادَاتٍ» الوسائل: ج ١٨، الباب ١٦ من أبواب حدِّ الزنا، الحديث ١.

معلوم می شود که هر اقراری در کنارش شهادت هم معتبر است.

ممکن است کسی اشکال کند که این روایت در مورد زنا است، چطور آن را در اینجا آوردید؟

جوابش این است که من به عموم العله چسبیده ام، یعنی الغای خصوصیت از مورد کردم، معلوم می شود هر اقراری جانشین شهادت است، اصل چهار شاهد است، اقرار جانشین شهادت است، هر چند روایت در مورد زناست، اما ذیلش که می فرماید پروردگار را، این چهار اقرار جای چهار شهادت است و در روایت قبلی هم خواندیم که چهار اقرار هم کفایت می کند، اگر آن روایت را به این روایت ضمیمه کنیم، مطلب ثابت می شود، آن روایت گفت چهار اقرار، این روایت هم گفت چهار اقرار جانشین چهار شاهد است.

در روایت اول چهار اقرار است، در این روایت هم هر چند در مورد زناست، فقط می گوید چهار اقرار، جانشین چهار شاهد است.

پس در اینجا هم چهار اقرار، جانشین شهادت است، پس معلوم می شود که چهار شهادت اصل است و اقرار فرع آن است، یعنی ضمیمه می کنیم روایت مالک ابن عطیه را به این روایت، کبرا و صغرا درست می کنیم و می گوئیم در روایت مالک بن عطیه چهار اقرار جانشین چهار شهادت است، معلوم می شود که چهار اقرار جانشین چهار شهادت می شود، در این روایت هم که تصریح کرد که چهار اقرار، جانشین چهار شهادت است، معلوم می شود که اصل چهار شهادت است و اقرار فرع است.

قال المحقق: ولو شهد بذلك دون الأربعاء لم يثبت و كان عليهم الحد للفريه. بخاطر افترا بستن.

کیفیت و چگونگی اقامه حد

حال اگر لواط ثابت شد، چه باید کرد؟ در اینجا باید در سه مورد بحث کرد:

۱. حکم الموقب بکسر القاف-

۲: حکم الموقب بفتح القاف-

۳: حکم التفخیز.

أما الأول: أولى عبارات است از حکم موقب، در اینجا در میان شیعه دو قول است:

الف: القتل، قول اول که قول مشهور است می گویند حکمش قتل است، یعنی او را می کشند.

ب: قول دوم، قول به تفصیل است، یعنی اگر طرف محصن باشد، حکمش قتل است، اما غیر محصن باشد، تازیانه و جلد دارد، روایات قول دوم را تایید می کند.

دیدگاه اهل سنت

اهل سنت بین بکر و ثیب فرق نهاده اند و گفته اند بکر تازیانه و جلد می خورد، اما ثیب را می کشند.

ابوحنفیه در اینجا قائل به تعزیر است، پس ما بین محصن و محصنه فرق می گذاریم، اما اهل سنت بین بکر و ثیب فرق می گذارند.

بنابراین؛ ما باید روایات را بخوانیم تا معلوم بشود که آیا از روایت قول اول استفاده می شود یا قول دوم که فرق بگذاریم بین محصن و غیر محصن، فلذا نخست ما عبارات علما را می خوانیم، خواهید دید که علما شیعه سنگینی را روی قتل بلا تفصیل بین المحصن و غیر المحصن گذاشته اند.

۱: حکم الموقب (بکسر القاف)

إذا كان اللواط موقباً ففی کیفیه حدّه قولان:

الأول: القتل، و الأمام مخير في قتله بين ضربه بالسيف، أو تحريقه أو رجمه أو القائه من شاهق أو القاء جدار عليه و يجوز أن يجمع بين أحد هذه و تحريقه.

الثاني: التفصيل بين كونه محصناً فيرجم، و كونه غير محصن فيجلد.

و الأول أشهر كما في الشرائع.

و لنذكر كلمات الأصحاب ليعلم موقف القول الأول من الشهره.

اقوال علما

١: قال المفيد: الثاني الإيلاج في الدبر، ففيه القتل، سواء كان المتفاعلان على الإحصان أو على غير الإحصان. المقنعه: ص ٧٨٥.

مرحوم شيخ مفيد در سال ٤١٣ وفات کرده،

٢: و قال الشيخ في النهاية: و من ثبت عليه حكم اللواط بفعله الإيقاب كان حدّه إما أن يدهده من جبل (از كوه پرتش می کنند) أو حائط عال أو يرمى عليه جدار، أو تضرب رقبتة أو يرمجه الإمام و الناس أو يحرقه بالنار، و الإمام مخير في ذلك أيها رأى من ذلك صلاحاً فعليه .

ترى أنه لا أثر من التفصيل في كلاهما (مفيد و شيخ) بين المحصن و غيره.

٣: و قال في الخلاف: إذا لاط الرجل فأوقب وجب عليه القتل و الإمام مخير بين أن يقتله بالسيف أو يرمى عليه حائطا أو يرمى به من موضع عال... إلى أن قال: و قال الشافعي في أحد قوله إنَّ حكمه حكم الزانى يجلد إن كان بكرًا ويرجم إن كان ثيبًا، و به قال الزهري (در سال ١٢٤ فوت کرده، ایشان هر چند از اصحاب امام سجاد عليه السلام است، منتها خلافي اموى بوده) و الحسن البصرى (متوفى ١١١)، و أبو يوسف (متوفى ١٩٨)، و محمد (بن الحسن الشيباني) اين دو نفر شاگرد ابوحنيفه است، فقه ابوحنيفه را اين دو نفر شايع کردند، يعنى ابو يوسف و شيبانى..

ص: ٥٩٦

و القول الآخر(قول اهل سنت) أنه يقتل بكل حال كما قلناه- و به قال مالك و أحمد و إسحاق إلا أنهم لم يفصلوا .

پس اهل سنت هم در این مسئله دو قول دارند، یکی قول به تفصیل که پیش ما غیر مشهور است، دیگری قول به عدم تفصیل که پیش ما مشهور است.

و قال أبو حنيفة : لا يجب فيه الحد و إنما يجب فيه التعزير.

ثم استدل الشيخ باجماع الفرقه و اخبارهم و قال: وروى عن النبي أنه قال: «من عمل عمل قوم لوط فاقتل الفاعل و المفعول به».

پس اهل سنت نیز مثل ما دو قول دارند، تفصیل بین محصن و غیر محصن، قول دیگرش قتل بدون تفصیل.

۴: و قال ابن زهره : ففى الأول الإيقاب- إذا ثبت الثبوت الشرعى قتل الفاعل و المفعول به.

۵: و قال ابن حمزه : فإن أوقب و كان عاقلا لزمه الحد كاملا.- مراد از حد کامل، همان قتل است- و المراد من الحد الكامل هو القتل ، و ليس فيه أثر من التفصيل.

۶: و قال ابن إدريس: فإذا ثبت على اللائط حكم اللواط بالايقاب كان حدّه القتل. سواء كان الفاعل و المفعول محصنا أو غير محصن .

۷: و واقفه المحقق فى الشرائع كما نقلنا فى صدر البحث .

۸: وواقفه العلامه فى القواعد حيث قال : و جب القتل على الفاعل و المفعول مع بلوغهما ورشدهما سواء الحر و العبد و المسلم و الكافر و المحصن و غيره .

ص: ۵۹۷

و يظهر من صاحب الرياض أن القول الالثنائي لا- قائل به و إنما ورد في النصوص، حيث قال : بعد قول المحقق في المختصر النافع (و موجب الايقاب: القتل للفاعل و المفعول، إذا كان كل منهما بالغاً عاقلاً) ما هذا لفظه: ظاهرهم الإجماع عليه كما في جملة من العبائر، و منها الانتصار و الغنيه و هو الحجه مضافاً إلى النصوص المستفيضه الآتیه إلى جملة منها الإشاره.

و في الجواهر بعد قول المحقق (لكن الأول أشهر): أي روايه في العمل - یعنی اصحاب بیشتر به قول اول عمل کرده اند، قول دوم از نظر نقل مشهور است) و لقد عرفت عدم الخلاف فيه بيننا، بل الإجماع بقسميه عليه .

و بهذا لم نجد من قال بالقول الثاني، إلا أن دراسه الروايات تدل على القول الثاني، فلولا الإعراض لو جب الافتاء بمضمونها، و إليك دراستها، و هي على طوائف:

و بهذا لم نجد من قال بالقول الثاني، إلا أن دراسه الروايات تدل على القول الثاني، فلولا الإعراض لو جب الافتاء بمضمونها.

لواط و احكام آن كتاب الحدود و التعزيرات

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: لواط و احكام آن

بحث ما در باره حکم لائط است، «لائط» همان فاعل است، یعنی کسی که عمل لواط را انجام می دهد، پس بحث در این است که از نظر فقهی حکم لائط و فاعل چیست؟

نظریه مشهور راجع به حکم لائط

مشهور فقهای ما فتوا داده اند که فاعل مطلقاً کشته می شود، خواه محصن باشد یا محصن نباشد، ولی ما هر چه تفحص و جستجو کردیم برای این فتوا یک دلیل محکمی پیدا نکردیم، روایاتی که ما داریم مفصل هستند و می فرمایند اگر فاعل و لائط محصن است، یعنی دارای زوجه ی مدخوله است، حکمش قتل است، منتها نحوه ی قتل ممکن است متفاوت باشد.

ص: ۵۹۸

اما اگر فاعل و لائط مجرد و غیر محصن باشد، روایات حاکی از جلد و صد تازیانه است، روایاتی که اکنون می خوانیم چهار دسته و گروه هستند.

الف: گروهی می گویند لائط حکمش قتل مطلقاً.

ب: گروهی می گویند حکمش در صورتی قتل است که محصن باشد (إن كان محصناً).

ج: گروه سوم می گویند: حکمش رجم است مطلقاً، خواه محصن باشد یا غیر محصن.

د: گروه چهارم می گویند در صورتی حکمش رجم است که محصن باشد (إن كان محصناً). پس روایات چهار گروه هستند، که هر کدام از مطلقات با دومی مقید می شود، مثلاً قتل مطلق است، مقید می شود با دومی، یا رجم مطلق است، فلذا با دومی مقید می شود. بنابراین؛ این فتوا بر قتل است مطلقاً.

ولی هر گاه روایات را مطالعه می کنیم، روایات مفصل است، یعنی «القتل مطلقاً» مقید می شود إذا كان محصناً. الرجم مطلقاً یقید إذا كان محصناً.

اما اینکه بگوییم مطلقاً قتل، این با روایات تطبیق نمی کند، مگر اینکه بگویید این رقم فتوا معرض عنه است و الا روایات مطلقاً دلالت نمی کنند.

الأولی: ما یدل علی القتل مطلقاً و هی:

ما رواه مالک بن عطیه عن أبی عبد الله علیه السلام فی حدیث: «إنّ أمير المؤمنين علیه السلام قال لرجل أقرّ عنده باللواط أربعاً، یا هذا، إنّ رسول الله صلّى الله علیه و آله حکم فی مثلک بثلاثه أحكام فاختر أيهنّ شئت، قال: و ما هنّ یا أمير المؤمنين؟ قال: ضربه بالسيف فی عنقک بالغه منك ما بلغت، أو إهداب من جبل مشدود الیدین و الرجلین، أو إحراق فی النار» الوسائل: ج ۱۸، الباب ۳ من أبواب حدّ اللواط، الحدیث ۱.

ص: ۵۹۹

هر سه مطلق است، اما در کنار این روایت، دومی را هم باید مطالعه کنیم.

الثانیه: ما یدل علی قتل المحصن فقط، و هی:

ما رواه حماد بن عثمان قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام رجل أتى رجلاً؟ قال: «إن كان محصناً القتل، وإن لم يكن محصناً فعليه الجلد، قال: قلت: فما على المؤتمن؟ قال: عليه القتل على كل حال محصناً كان أو غير محصن» الوسائل: ج ۱۸، الباب ۱ من أبواب حد اللواط، الحديث ۴.

مؤتمن و موطوء مطلقاً کشته می شود، یعنی محصن و غیر محصن ندارد، بنابراین، اولی به وسیله دومی مقید می شود.

الثالثه: ما یدل علی الرجم مطلقاً، و هی:

ما رواه السکونی عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لو كان ينبغي لأحد أن يرجم مرتين لرجم اللوطي» الوسائل: ج ۱۸، الباب ۳ من أبواب حد اللواط، الحديث ۲.

بنابر اینکه این روایت اطلاق دارد و در مقام بیان است، ممکن است بگویید این روایت در مقام بیان از این حیث نیست که محصناً کان أو غیر محصن، بلکه در مقام بیان این است که جزای لوطی خیلی بیشتر است، اما اینکه آیا محصن و غیر محصن فرق دارد یا نه؟ در مقام بیان این جهتش نیست.

الرابعة: ما یدل علی رجم المحصن، و هی:

ما رواه العلاء بن فضیل قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «حدّ اللوطی مثل حدّ الزانی، و قال إن كان قد أحسن رجم و إلّا جلد». (الوسائل: ۱۸، الباب ۱ من أبواب حد اللواط، الحديث ۳، و لاحظ الحديث ۳ و ۷ و ۸.

ص: ۶۰۰

فخرنا بالنتیجه التالیه و هی: تقیید ما دل علی القتل مطلقاً بما دل به فی صوره الاحصان، و بتقیید ما دل علی الرجم مطلقاً بما دل علی رجم المحصن ...،

یعنی اینکه فرق بگذاریم در قتل و رجم، بین محصن و بین غیر محصن، قول دوم اقرب به روایات است، قول اول که می گوید مطلقاً قتل است، این با روایات تطبیق نمی کند و عجب این است که مشهور بر اولی فتوا داده اند و حال آنکه مقتضای روایات قول دوم است نه قول اول، مگر اینکه کسی بگوید روایات معرض عنها است، اگر کسی اعراض را ثابت کرد حرفی نیست، ولی مشکل است که اعراض را ثابت کنیم، چون این مسائل مثل نماز و روزه نیست که در حد اعلا بحث شده باشد، بلکه کمتر بحث شده و لذا اعراض در اینجا ها مشکل است.

علاوه بر این؛ «إِنَّ الحدود تدرأ بالشبهات»

دیدگاه استاد سبحانی

در هر حال آقایان به مطلقات عمل کرده اند، ولی ما مقیدها را هم در نظر می گیریم و لذا از نظر ما تفصیل اقوی از اطلاق است، علاوه بر اینکه اینجا پای دماء و خون در میان است، در آنجا «الحدود تدرأ بالشبهات».

اعتراض صاحب جواهر

و قد اعترض صاحب الجواهر قائلاً بأنّ اثبات الرجم علی المحصن لا ینافی الحکم بقتل غیره . (الجواهر: ۴۱/۳۸۰)

ایشان گفته اثبات شیء نفی ما عدا نمی کند، محصن کشته می شود، اما اینکه غیر محصن کشته نمی شود از قبیل مفهوم است و ممکن است کسی مفهوم را حجت نداند.

جواب از اعتراض صاحب جواهر

جواب صاحب جواهر این است که همه جا مفهوم نیست بلکه در بعضی از موارد منطوق هم داریم. صاحب جواهر تمام نظرش این است که فتوای مشهور را زنده کند.

ص: ۶۰۱

هذا كَلَّه في حكم اللائظ، أعنى الموقب (بكسر القاف).

حكم الموقب (بفتح القاف)

باید دانست که در موقب (به فتح قاف) اختلافی نیست، یعنی در موقب و موطوء احصان و غیر احصان فرقی نمی کند، چون تاثیری ندارد، زیرا او با مفعول واقع شدنش شهوت را خاموش نمی کند بلکه مایه ی خاموشی شهوت دیگران است و لذا در اینجا فرقی بین محصن و غیر محصن نگذاشته اند.

هذا كَلَّه في حكم اللائظ أعنى الموقب (بكسر القاف).

و أما حكم المأتى (الملوط) فهو القتل أو الرجم من غير فرق بين المحصن و غيره ، و الروایات علی طوائف و الجميع مشترك فی عدم التفريق بين المحصن و غيره.

البته اینکه گفتیم روایات مختلف است، از نظر کیفیت مختلف اند و الا همگی اتفاق نظر دارند که ملوط و موقب مطلقاً کشته می شود، اما به شرط اینکه مکلف و بالغ باشد، منتها روایات بر چهار دسته اند:

۱. ما دلّ علی الرجم مطلقاً

۲. ما دلّ علی القتل مطلقاً

۳. ما دلّ علی إحراقه مطلقاً

۴. ما دلّ علی القتل و الاحراق

۵. ما دلّ علی إهداره من شاهق مشدود الیدین و الرجلین.

۶: إلقاء الجدار علیه.

ششمی را فقط مرحوم صدوق اضافه کرده و آن این است که دیواری را بر رویش خراب می کنند.

أما الأولی، أعنى الرّجم : فقد ورد فی ما رواه السکونی عن أبي عبد الله علیه السلام قال، قال أمير المؤمنين: «إذا كان الرجل كلامه كلام النساء، و مشیه مشیه النساء، و يمكن من نفسه ینکح كما تنکح المرأه ، فارجموه و لا تستحیوه» الوسائل: ج ۱۸، الباب ۳ من أبواب حدّ اللواط، الحدیث ۵.

و أما الثانيه- أعنى ما دلّ على القتل مطلقاً- فقد ورد فى روايه حماد بن عثمان ، قال : قلت لأبى عبد الله عليه السلام ... ثم قال : قلت : فما على المؤتى ؟ قال: « عليه القتل على كلّ حال محصنا كان أو غير محصن».

و أما الثالثه أعنى ما يدلّ على الإحراق، فقد روى عبد الله بن ميمون عن أبى عبد الله عليه السلام قال : « كتب خالد(ابن وليد) إلى أبى بكر: أما عبد فإنى أتيت برجل قامت عليه البيئه أنه يؤتى كما تؤتى المرأه .. إلى أن قال: فاستشار(ابوبكر) فيه أمير المؤمنين على بن أبى طالب فقال: أحرقه بالنار فإن العرب لا ترى القتل شيئاً».

و أما الرابعه أعنى ما دل على القتل و الإحراق ، فقد روى محمد بن عبد الرحمن، عن أبيه، عن أبى عبد الله، عن أبيه عليهما السلام قال : « أتى عمر برجل قد نكح فى دبره ... ثم قال: فقال على عليه السلام أرى أن تضرب عنقه، قال: فأمر به فضربت عنقه ، ثم قال: خذوه ، فقال : بقيت له عقوبه أخرى ، قال: و ما هى ؟ قال: ادع بطنّ من حطب- طن، يك بسته هيزم-، فدعا بطن من حطب فلف فيه ثم أحرقه بالنار... ».

الخامسه أعنى إهداره من شاهق مشدود اليدين و الرجلين لفحوى جوازه فى اللائط الذى هو أخفّ مؤونه كما هو مفاد صحيحه مالك بن عطيه.

چون در لائط و فاعل اين كار جايز است و حال آنكه لائط و فاعل اقل جرماً است.

و من العلماء من أفتى بالقاء الجدار عليه و لم نجد له نصّاً.

ولی ما در اینجا سه روایات داریم که از آنها تفصیل فهمید می شود، یعنی مفعول و ملوط هم حکم فاعل و لاطی را دارد، به این معنا که اگر مفعول محصن باشد، کشته می شود و اگر غیر محصن باشد، حدش جلد و تازیانه است نه قتل.

۱: محمد بن یعقوب کلینی، عن محمد بن یحیی، عن أحمد بن محمد، عن علی بن الحکم، عن أبان ابان بن عثمان است نه ابان بن تغلب-، عن زراره، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «الملوط حدّه حد الزانی» الوسائل: ج ۱۸، الباب ۱ من أبواب حدّ اللواط، الحدیث ۱.

۲: و عن علی بن ابراهیم، عن محمد بن عیسی - عیسی بن عبید-، عن یونس، عن محمد سنان، عن العلاء بن الفضیل قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «حدّ اللوطی حدّ الزانی، و قال: إن كان قد أحصن رجم، و إلّا جلد» الوسائل: ج ۱۸، الباب ۱ من أبواب حدّ اللواط، الحدیث ۳.

۳: عبد الله بن جعفر فی قرب الإسناد عن الحسن بن ظریف، عن الحسين بن علوان، عن جعفر بن محمد، عن أبيه، عن علی عليه السلام أنه كان يقول فی اللوطی: «إن كان محصناً رجم، و إن لم يكن محصناً جلد الحدّ» الوسائل: ج ۱۸، الباب ۱ من أبواب حدّ اللواط، الحدیث ۶.

۴: سمعته يقول: إن فی کتاب علی عليه السلام: «إذا أخذ الرّجل مع غلام فی لحاف مجردین، ضرب الرّجل و أدب الغلام، و إن كان ثقب و كان محصناً رجم»

می گویند اطلاق دارد، چون می گوید: «و إن كان ثقب»، این هم لاطی را می گیرد و هم مفعول و لاطی را.

ولی این لاطی را می گوید نه ملوط را.

بنابراین، فتوای ما این شد که در لاطی و فاعل قائل به تفصیل هستیم - خلافاً للمشهور -، اما در ملوط و مفعول مطلقاً قتل است.

حکم التفخیز کتاب الحدود و التعزیرات

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: حکم التفخیز

از بحث های گذشته، حکم لواط معلوم شد، ولی گاهی از اوقات لواط انجام نمی گیرد، بلکه مسئله، مسئله تفخیز است و تفخیز این است که آن عمل جنسی در موضع (دبر یا قبل) انجام نمی گیرد، بلکه در اطراف آن انجام می گیرد، به گونه ای که طرفین بخاطر «تفخیز» از همدیگر لذت می برند و امانت نیز می شوند، از این رو لازم است که ما حکم تفخیز را هم بیان کنیم.

حکم تفخیز چیست؟

مثلاً مردی با پسری یا با مرد دیگری عمل تفخیز را انجام می دهند، حکمش چیست؟

در اینجا سه قول وجود دارد:

۱: قول اول این است که تفخیز مطلقاً حد دارد نه قتل و نه رجم، و حدش هم این است که صد شلاق به او می زنند خواه طرفین محصن باشند یا غیر محصن، یعنی در اینجا بین محصن و غیر محصن فرقی نیست، چون آن عمل جنسی انجام نگرفته، بلکه خارج از موضع آن کار انجام گرفته است، در اینجا فقط صد تازیانه دارد. (قول معروف و مشهور همین است).

۲: قول دوم این است که «تفخیز» همان حکم زانی را دارد، حکم زانی این است که اگر مجرد باشد، صد ضربه شلاق است، اما اگر محصن باشد، رجم است.

به بیان دیگر بین محصن و غیر محصن فرق نهاده اند و گفته اند حکمش همان حکم زانی است (و لو کان غیر محصن یجلد، أما لو کان محصناً فیقتل).

ص: ۶۰۵

قول دوم هر چند مدرک دارد، منتها مدرکش خیلی ضعیف است.

۳: قول سوم این است که مطلقاً کشته می شود (یقتل مطلقاً) فتوای مرحوم صدوق همین است، ایشان می گوید روایاتی که در باره لواط است و آدم ملوط و لائط کشته می شود، در واقع حکم تفخیز را بیان می کند نه حکم لواط را، اما اگر عملی جنسی را در آن موضع را انجام بدهد، «فهو فی مرحله الکفر بالله تبارک و تعالی» کافر می شود، این قول هم قول مرحوم صدوق است.

پس مسئله دارای سه قول شد:

الف: قول این است که حدش صد تازیانه است بدون اینکه فرقی بین محصن و غیر محصن وجود داشته باشد.

ب: قول دوم این است که «تفخیزد» حکم زانی را دارد، یعنی اگر مجرد است، صد تازیانه دارد (مائه جلده)، و اگر محصن است، قتل است.

ج: قول سوم این است که مطلقاً حکمش قتل است، اصلاً روایات لواط تفخیز را می گوید، اما اگر آن عمل انجام بگیرد، آن مایه کفر است و آثار کفر بر آن بار می شود، یعنی زنش از او جدا می شود.

ادله ی قول اول

دلیل قول اول، روایت سلیمان بن هلال است، منتها سلیمان بن هلال توثیق نشده است، ولی ما در عین حال گفتیم برای توثیق لازم نیست که بگویند: راوی ثقه است، ما باید «متّاً منّا» کنیم، یعنی از اینجا و آنجا برای آن یک دلایلی را جمع کنیم.

اصولاً یک مجتهد، باید در علم رجال احتیاط کند، به مجرد اینکه سلیمان بن هلال را توثیق نکرده اند، نمی شود به طور کلی روایت را از درجه ی اعتبار ساقط کرد، بلکه باید بینیم که تلامیذ و مشایخش چه کسانی بوده اند، ایشان (سلیمان بن هلال) دو تا تلمیذ دارد که آنها برترند، یکی عبد الصمد بن بشیر، که

ص: ۶۰۶

«لا- یروی إلیاً عن ثقه»، این آدم تلمیذ ایشان است، چون عبد الصمد بن بشیر «لا یروی إلیاً عن ثقه»، این خودش دلیل بر این است که سلیمان ثقه است.

شاگرد دیگرش عثمان بن عیسی است، شیخ طوسی می گوید اصحاب به روایت بن عیسی عمل کرده اند و یکی از روایاتش این است.

بنابراین، این روایتی که می خوانیم در سندش سلیمان بن هلال است و سلیمان بن هلال هرچند توثیق نشده است، اما دوتا تلمیذ دارد که این دوتا تلمیذ در آسمان رجال می درخشند، یکی عبد الصمد بن بشیر است، دیگری هم «لا یروی إلیاً عن ثقه»، یکی هم عثمان بن عیسی است.

شیخ می فرماید: «اتفقت الطائفه علی العمل بروایاتهم»، حال که سلیمان بن هلال را شناختیم، روایت را می خوانیم، می فرماید:

عن أبي عبد الله عليه السلام في الرجل يفعل، قال: فقال: «إن كان دون الثقب فالجلد، وإن كان ثقب أقيم قائماً ثم ضرب بالسيف منه ما أخذ، فقلت له: هو القتل؟ قال: هو ذاك؟» الوسائل: ۱۸، الباب ۱ من أبواب حد اللواط، الحديث ۲.

یعنی اگر پایین تر از آن محل است، حد دارد و در این صورت طرف کشته می شود.

مدرک ما این روایت است.

بنابراین، فقهای ما که در تفخیز گفته اند تازیانه زده می شود نه اینکه کشته بشود (لایقتل بل یجلد) مدرک شان این روایت است، که مشکل سندیش هم حل شد.

و سلیمان بن هلال «و إن لم یوثق لکن یروی عنه عبد الصمد بن بشیر و عثمان بن عیسی و هو من أصحاب الإجماع».

و النجاشی یصف الأول (عبد الصمد بن بشیر) بقوله: ثقه ثقه، دوبرار ثقه گفتن برای تاکید است، نجاشی در کتاب رجالش سی و چهار نفر را گفته است که ثقه ثقه، این از باب تاکید است، و أما الثانی (عثمان بن عیسی) فقط قال الشیخ عنه: عملت الطائفه بروایاته لأجل كونه موثقاً و متحرراً عن الكذب و عدّه ابن شهر آشوب من ثقات أبي الحسن (امام کاظم) علیه السلام و علی هذا فضعف الروایه منجبر بما ذكرنا و عمل المشهور...»

مسئله ای با این مهمی فقط یک دانه روایت دارد، یعنی تفخیز یک دانه روایت دارد که مشهور به آن اعتماد کرده اند، ولی چون بعید به نظر می رسد که در مسئله ای با این مهمی یک دانه روایت داشته باشیم، ولذا بعضی گفته اند از جای دیگر هم می شود استفاده کرد، که البته این مسئله را در جلسه آینده بحث خواهیم کرد و آن این است که اگر دو نفر زیر یک لحاف به صورت عریان بخوابند بدون اینکه حاجب و حاجزی در میان باشد، در آنجا داریم که «یجلدان» یعنی هر دو صد شلاق زده می شوند، بگوئیم وقتی تحت لحاف واحد بدون حاجز و مانع نظیر تفخیز است، یعنی این هم یکنوع تفخیز است، از آنجا هم می شود استفاده کرد، یعنی از این مسئله اگر دو نفر زیر یک لحاف بخوابند و حاجز و مانعی هم در میان نباشد «یجلدان»، این حکم تفخیز را هم تایید می کند.

و يمكن الإستدلال على هذا القول بما ورد في المسئلة الآتية من وجود الرجلين تحت لحاف واحد. نظير صحيحه أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سمعته يقول: «إنَّ في كتاب علي عليه السلام:

«إذا أخذ الرَّجل مع غلام في لحاف مجردين ضرب الرَّجل (يعنى حد كامل) و أدب الغلام، و إن كان ثقب و كان محصناً رجم»
الوسائل: ١٨، الباب ٣ من أبواب حد اللواط، الحديث ٧.

پس این مسئله دوتا دلیل پیدا کرد، یکی روایت سلیمان بن هلال است و دیگری هم مسئله تحت لحاف است که عاریین باشند.

إلى هنا تمَّ الكلام في قول الأول: قول ابن است که مسئله تفخیز، همان جلد است نه قتل و نه رجم و نه فرقی است بین محصن و غیر محصن.

القول الثانی: قول دوم این است که حکمش حکم زانی است، یعنی همان گونه که اگر زانی مجرد باشد، حکمش صد ضربه تازیانه است و اگر محصن باشد قتل، لواط نیز چنین است، یعنی حکمش حکم زانی است. روایت داریم که لواط حکم زانی را دارد، این آدم لواط را حمل کرده بر تفخیز.

۱: ما دلّ علی أنّ حدّ اللواط حدّ الزانی، کروایه زراره عن أبي جعفر عليه السلام قال: «حدّ الملوّط حدّ الزانی» الوسائل: ۱۸، الباب ۱ من أبواب حدّ اللواط، الحدیث ۱.

۲: ما دلّ علی أنّ حدّ اللواط هو القتل، علی ما مرّ من الروایات، فقالوا: فحمل الأول علی غیر موقب و الثانی علیه.

دوتا روایت داریم، یکی اینکه حکم اللواط، حکم الزانی، در روایت دیگر فرموده است که: حکم اللواط، القتل، این دوتا روایت را چگونه جمع کنیم؟

کیفیت جمع بین این دو روایت متعارض

جمع این است آنجا که می گوید حکم اللواط، حکم الزانی، مراد از آن لواط، دون الثقب است، لواط را حمل می کند بر «دون الثقب»، دومی را هم حمل می کند بر «ثقب»، هر چند در هر دو کلمه ی لواط آمده است، یعنی هر دو لواط دارد، ولی اولی را حمل می کند بر دون الثقب، دومی را حمل می کند بر خود ثقب.

دو روایت این شد که

۱: ما دلّ علی أنّ حدّ اللواط حدّ الزانی، کروایه زراره عن أبي جعفر عليه السلام قال: «حدّ الملوّط حدّ الزانی»

۲: ما دلّ علی أنّ حدّ اللواط هو القتل.

جمع این روایت به این است که بگوییم مراد از لواط اول، تفخیز است و مراد از لواط دوم ثقب،

ولی باید دانست که این جمع یک جمع بدون شاهد است، یعنی ما نمی توانیم لواط اول را حمل بر تفخیز کنیم، بلکه هر دو روایت ناظر به ثقب است، نه اینکه اولی ناظر است به «مادون الثقب»، که شلاق بزیم، دومی هم ثقب را می گوید و حکمش هم قتل است.

بنابراین، این قولی که می گوید اگر مجرد است، صد شلاق دارد و اگر محصن است، قتل است، این دو روایت نمی تواند دلیل باشد، چون در هر دو کلمه ی لواط است و لواط همان عمل ثقبی را می گوید و مادون الثقب را اگر هم لواط بگویند، مجازاً می گویند، یعنی من باب التنفر می گویند نه اینکه واقعاً لواط باشد.

پس این دو روایت از محل بحث ما بیرون است، دومی که قطعاً بیرون است که خودش قبول دارد، اولی هم از محل بحث ما بیرون است، دومی را خودش هم قبول دارد که قتل مال «ثقب» است، اولی که می گوید اگر دون الثقب است، فقط تازیانه است، ربطی به ما ندارد، چون لواط به آن عمل مخصوص جنسی می گویند که در لغت و عرف عام معلوم است.

پس روشن شد که قول دوم هیچ گونه دلیلی ندارد (فتبّین أنّ قول الثانی لیس له دلیل)، این یک دلیلی برایش تراشیده، یعنی خواسته که جلد و قتل را درست کند، فلذا می خواهد جلد را با روایت اول درست کند، قتل را هم با روایت دوم درست کند، و حال آنکه روایت اول که می گوید جلد است، کلمه ی لواط دارد، لواط آن عمل خاص را می گویند، هر دو مربوط است به عمل خاص، نه اینکه اولی مربوط است به مادون الثقب، دومی مربوط است به خود ثقب.

قول سوم این است که حکمش مطلقاً قتل است، مرحوم صدوق این را گفته، اصلاً می گوید روایاتی که می گوید کشته می شود، همان ما دون الثقب را می گوید، اما «ثقب» اصلاً آن کفر است، زنش جدا می شود، اموالش تقسیم می شود.

ما به مرحوم صدوق عرض می کنیم: روایاتی که می گوید ما دون الثقب کفر است، از باب مبالغه است و الا- کفر نیست، درست است که دو نفر این کار را انجام داده اند، ولی هم خدا را قبول دارند و هم پیغمبر اکرم را قبول دارند، منتها نتوانستند با هوای نفس خود مبارزه کنند. این فرمایش مرحوم صدوق را باید بگوییم، آن روایات از باب مبالغه است.

و أمّا القول الثالث: أعنى قول الصدوق و أبيه في رسالته، قالاً: أما اللواط فهو ما بين الفخذين و أما الدبر فهو الكفر بالله العظيم، و من لاط بغلام فعقوبته أن يحرق بالنار أو يهدم عليه حائط أو يضرب ضربه بالسيف، ثم قال بعد ذلك أبوه: فإذا أوقب فهور الكفر بالله العظيم- لواط همان اولی است، اما اگر ثقب باشد، آن کفر به خداوند است- و قال العلامة بعد نقل هذا الكلام: «أن عبارتهما تعطى بأن القتل يجب بالتفخيز».

و احتج الصدوق بما رواه حذيفة بن منصور عن الصادق عليه السلام قال: سألته عن اللواط فقال: « بين الفخذين » قال: و سألته عن الذى يوقب؟ فقال: « ذاك الكفر بما أنزل الله عن نبيه ».

ما باید بگوییم که این روایت من باب مبالغه است، و الا آدم لاطی کافر نمی شود، کشته می شود ولی کافر نیست.

بنابراین، قول همان قول است که مطلقاً بین الفخذین یضرب مائه جلده سواء كان مجرداً أو معيلاً، محصناً أو غير محصن.

قول دوم مجرد اینکه: مجرد و محصن یضرب، معیل را بگوییم کشته می شود، آن دو روایت بود که اولی را به تفخیز حمل می کرد، دومی را می زد به ثقب، و حال آنکه هر دو مربوط به ثقب است، اگر آن دو روایت درست باشد، این دلیل آن قولی است که در مسئله قبل خواندیم که بعضی در لواط گفتند که فرق است بین مجرد و معیل، قول سوم اصلاً برای خودش دلیل ندارد، یعنی قول بدون دلیل است. این روایت در واقع از باب مبالغه است.

فی تکرر اللواط

اگر کسی عمل لواط را به طور مکرر انجام بدهد، این خودش دو صورت دارد:

الف: در هر بار حد بر او جاری شده است

ب: یا حد بر او جاری نشده است.

اگر حد بر او جاری شده، یا در مرحله سوم کشته می شود یا در مرحله چهارم، یعنی در این جهت اختلاف است بین اصحاب. ما گفتیم در مرحله ی سوم کشته می شود و رابعه ظاهراً مخصوص زانی یا مسکر است نه لاطی. در بقیه قانون کلی همان سه تاست، آن چهار تا یک روایت خاصی داشت، یعنی یا زانی بود و یا مسکر.

و لو تکرر منه الفعل و تخلله الحد مرتین قتل فی الثالثه حسب الضابطه الوارده فی صحیحه یونس، و فی الرابعه حسب ما ورد فی خصوص الزنا، و یظهر من غیر واحد الإجماع علی عدم الفرق بین الزنا و اللواط - اگر بگوییم لا فرق - یلحق اللواط بالزنا، اما اگر بگوییم دلیل بر حمل نداریم - کلّ الكبائر إذا أجرى علیهم الحدّ یقتل فی الثالثه، فقط زنا را دلیل خاص داریم که در مرحله چهارم کشته می شود.

ص: ۶۱۲

تمّ الكلام في التفخيز، معلوم شد که سه قول است:

۱: يضرب مائه جلده مطلقاً، من دون فرق بين المحصن و غير المحصن (وهذا هو المشهور)

۲: يفرق بين المجرد و المعيل.

۳: مطلقاً کشته می شود.

حکم دو مردی که به صورت برهنه و عریان زیر یک لحاف بخوابند کتاب الحدود و التعزیرات

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: حکم دو مردی که به صورت برهنه و عریان زیر یک لحاف بخوابند

روایت اول مال سلیمان بن هلال بود که در باره آن بحث کردیم و گفتیم سلیمان بن هلال توثیق نشده است، اما ایشان تلامیذی دارد که:

« لا یروی إلّا عن ثقه » سلیمان بن هلال می گوید از حضرت پرسیدم که رجلان تحت لحاف واحد، فرمود:

« یضربان ثلاثین سوطاً »

الوسائل: ج ۱۸، الباب ۱۰ من أبواب حد الزنا، الحدیث ۲۱.

روایت دوم که باید به آن ضمیمه بشود، روایت عبد الله بن سنان است، عن أبي عبد الله عليه السلام في رجلين يوجدان في لحاف واحد، قال: « یجلدان غیر سوط واحد » همان مدرک، الحدیث ۱۸،

قهراً اگر این دو روایت را جمع کنیم، نتیجه این می شود که حاکم مختار است که از ۳۰-۹۹ را بزند، در حقیقت بستگی دارد به اینکه حاکم چگونه تشخیص بدهد که مصلحت در اینجا چیست؟

باز دقت کنید که این دو روایت، هر دو تای شان یک دلالت دارد، اولی می گوید ۳۰ تازیانه، دومی می گوید یکصد تازیانه منهای یکی، وقتی این دو تا را با همدیگر جمع می کنیم، همان قول مشهور در می آید که: « ثلاثین إلی تسعه و تسعین » باشد.

ص: ۶۱۳

روایت سوم، روایت عبد الرحمان بن حجاج است

عباد بصری که یکی از قضات است، یکبار از حضرت صادق علیه السلام سوال کرده که اگر دو مرد در تحت لحاف واحد شدند، چه کنیم؟ حضرت در آنجا فرموده که: « إلّا سوطاً واحداً »، این را از حضرت سوال کرده در حالی که حضرت تنها بوده

است، ولی باز بعد از چند روزی با جمعی خدمت حضرت رسیده و از حضرت سوال کرده که: یا بن رسول الله!

ما تقول در باره رجلین مجردین؟ حضرت فرموده که حد دارد و حدش هم یکصد تازیانه است، این شخص رو به حضرت می کند و می گوید: یا بن رسول الله! من وقتی تنها بودم و از شما سوال کردم، در جواب فرمودید: «إلا سوطاً واحداً»، ولی الآن می فرمایید صد تازیانه؟ در حقیقت حضرت را در محذور قرار داد، فلذا حضرت هم چاره ای ندید جز این که واقع را بفرماید، از این رو فرمود حکم همان است که اول گفتم.

معلوم می شود که فتوای دومی، جنبه ی تقیه ای داشته، چون با جمعی آمده بود، این آدم هم فکر نمی کرد: فدخّل علیه عباد البصری و معه أناس من أصحابه فقال له: حدثنی عن الرجلین إذا أخذاً فی لحاف واحد، فقال له: «کان علیّ (علیه السلام) إذا أخذ الرجلین فی لحاف واحد ضربهما الحد، فقال له عباد: إنک قلت لی: غیر سوط»

همان مدرک، الحدیث ۲،

عباد بصری یک بار از حضرت صادق سؤال کرده که اگر دو مرد تحت لحاف الواحد شدند، چه کنیم؟

حضرت در آنجا فرموده که: «الأ سوطاً واحداً» این را از حضرت سؤال کرده در حالی که حضرت تنها بوده، بعد از چند روزی، با جمعی باز خدمت حضرت رسیده و سؤال کرده که: یا بن رسول الله!

ص: ۶۱۴

وقتی من تنها بودم و سوال کردم، در جواب فرمودید: «إِلَّا سَوْطاً وَاحِداً»، ولی الآن می فرمایید: یکصد تازیانه، حضرت را در محذور قرار داد، به قول عرب ها فی حاله متضایقه، حضرت دید باید در اینجا واقع را بگوید، فلذا فرمود: مسئله همان است که اول گفتم.

پس معلوم می شود که فتوای دوم، جنبه ی تقیه ای داشته و با جمعی آمده بود، فکر نمی کرد که این آدم، همان حرف اول را تکرار خواهد کرد و لذا فتوا به تقیه داد، وقتی پرده را برداشت و پرده دری کرد، حضرت ناچار شد که بفرماید همان قول اول را بگیر.

تا اینجا سه روایت را خواندیم، یکی روایت سلیمان بن هلال، دیگری روایت عبد الله بن سنان، عرض کردیم که این دو روایت، یک روایت هستند، یعنی دوو تایی می توانند فتوای مشهور را ثابت کنند، چون اولی گفت سه تا، دومی گفت إلا یکی، گفتیم جمع بینهما مخیر، سومی آشکارا گفت همان که قبلاً گفتم «إِلَّا سَوْطاً وَاحِداً»،

این روایت دلالت دارد بر اینکه حاکم مخیر است بین سی و نود و نه. (۳۰ و ۹۹)

عن یونس بن عبد الرحمان، عن معاویه ابن عمّار قال: قلت لأبی عبد الله علیه السلام: «المرأتان تمانان فی ثوب واحد؟ فقال: تضربان، فقلت: حدّاً؟ قال: لا، قلت: الرجلان ینامان فی ثوب واحد؟ قال: یضربان، قال: قلت: الحدّ؟ قال: لا». الوسائل: ج ۱۸، الباب ۱۰ من أبواب حدّ الزنا، الحدیث ۱۶.

مراد از «الحدّ» یعنی یکصد تازیانه. «لا» قهراً می شود بین نود و نه تا سی تا، این چهار روایت دلالت می کند که موضع، موضع حد نیست بلکه موضع، موضع تعزیر است، منتها اولی و دومی جفت شان می تواند ثابت کند، سومی هم که روشن تر است، چهارمی را هم تفسیرش را از ما قبل بفهمیم که گفت: «لا» یعنی حد نیست، پس چیه؟ باید به ما قبل مراجعه کرد که از نود و نه تا سی تا، این قول اول بود.

قول دوم، قول صدوق است و ابن جنید، قول سوم نزدیک به قول اول است، قول دوم قول صدوق است و قول ابن جنید، اینها می گویند حدّ است، یعنی اینجا جای حد است نه جای تعزیر، چند روایت اینها دارند، مجموعاً شش روایت دارد که حد است و باید یکصد شلاق و تازیانه بخورد، حال باید بین این دو دسته از روایات چگونه جمع کنیم؟ خودش محل بحث است. ما اول این روایات را می خوانیم و سپس سراغ جمع می رویم.

روایات

۱: روایت عبد الرحمان بن حجّاج است، عن الصادق علیه السلام، عبد الرحمان بن حجّاج ناقل داستان عباد بصری هم بود که حضرت در آنجا فرمود نود و نه تازیانه، ما رواه عبد الرحمان بن الحجّاج، قال: سمعته يقول: «كان عليّ عليه السلام إذا أخذ الرجلين في لحاف واحد، ضربهما الحدّ يعني حد زنا- وإذا أخذ المرأتين في لحاف واحد، ضربهما الحدّ يعني حد زنا-».

۲: ما رواه الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «حدّ الجلد أن يوجد في لحاف واحد و الرجلان يجلدان إذا وجد في لحاف واحد الحدّ و المرأتان تجلدان إذا أخذتا في لحاف واحد الحدّ» الوسائل: ج ۱۸، الباب ۱۰ من أبواب حدّ الزنا، الحديث ۱.

۳: عن عبد الرحمن الحدّاء كفاش قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول:

«إذا وجد الزّجل و المرأة في لحاف واحد جلدا مائه جلده» همان مدرک، الحديث ۵.

البته ممکن کسی بگوید که این حدیث در باره زن و مرد است و حال آنکه بحث ما در باره رجلان، مگر اینکه حکم شان واحد باشد.

۴: عن أبي عبيده، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «كان عليّ عليه السلام إذا وجد في لحاف واحد مجرّدين جلدهما حدّ الزاني مائه جلده كلّ واحد منهما، وكذلك المرأتان إذا وجدتا في لحاف واحد مجرّدين جلدهما كلّ واحد منهما مائه جلده» همان مدرک، الحدیث ۱۵.

۵: عن عبد الله بن سنان، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سمعته يقول: «حدّ الجلد في الزنا أن يوجد في لحاف واحد، والرّجلان يوجدان في لحاف واحد، والمرأتان توجدان في لحاف واحد» همان مدرک، الحدیث ۴.

۶: عن عبد الله بن مسکان، عن أبي عبد الله عليه السلام: «الرّجلان يوجدان في لحاف واحد، والمرأتان توجدان في لحاف واحد» همان مدرک، الحدیث ۲۳.

این روایت به قرینه روایت متقدم دلالت دارد، یعنی این روایت تنها نیست، عبد الله مسکان یک روایت دارد که صاحب وسائل آن را دو روایت کرده است، چون قبلش دارد، عن عبد الله بن مسکان، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سمعته يقول: «حدّ الجلد في الزنا أن يوجد في لحاف واحد، به دنبالش می فرماید: والرّجلان يوجدان في لحاف واحد، و المرأتان توجدان في لحاف واحد».

فیرتقی عدد الروایات إلى ستّة، شش روایت در اینجا هست، اولی چهار تا، دومی شش تا، که اگر کسی بخواهد ترجیح بدهد، اقل و اکثر روشن می شود، باز تکرار می کنم که عبد الله بن مسکان بیش از یک روایت ندارد، منتها صاحب وسائل آن را دو روایت کرده است که باید باهم ضمیمه بشود، تا مطلب را برساند. چون در اولی می گوید حدّ الزنا این است که صد تازیانه بزنند، به دنبالش می گوید رجلان چنین است و مرأتان هم چنین. تا اینجا ما دلایل دو قول را نقل کردیم، قول اول چهار روایت داشت، به شرط اینکه روایت معاویه بن عمار هم ضمیمه بشود، این قول هم شش روایت داشت، حال چه کنیم؟

در اینجا علمای بین این دو دسته از روایات جمع کرده اند، مرحوم شیخ در کتاب استبصار کتاب استبصار، کارش این است که روایات متعارضه را جمع می کند، تهذیب کارش جمع نیست، اما استبصار کارش این است که روایات متعارض را جمع می کند-

جمع مرحوم صدوق

مرحوم شیخ در کتاب استبصار آمده بین این دو دسته از روایات جمع کرده و فرموده آنکه می گوید صد تا، آن کسی است که مکرر این کار را بکند، اما آنکه می گوید سی تازیانه الی نود و نه تازیانه، بار اول است، پس بار اول همان سی تا الی نود و نه تاست، اما آنکه می گوید صد تا، نه کمتر و زیادتر، این در جایی است که مکرر انجام بدهد (تکرر).

اشکال بر جمع مرحوم صدوق

ممکن است کسی بگوید که این جمع یک جمع تبرعی است و شاهد ندارد، این جمع، یک جمع صحیحی نیست، جمع باید مستند به قرینه باشد، یعنی در روایات برای خودش شاهد داشته باشد، فلذا این گونه جمع ها جمع های بی ارزش است، متأسفانه در کتاب استبصار از این گونه جمع ها است، البته جمع های خوب هم است، پس این جمع، جمع صحیحی نیست.

جمع دوم

ولی من می توانم یک جمع دیگر بکنم، به شرط اینکه به فتوای اهل سنت مراجعه کنیم، من رفتم کتاب های اهل سنت را گشتم، مغنی و غیر مغنی را گشتم، دیدم که این مسئله را عنوان نکرده اند، یعنی من پیدا نکردم. ولی در کتاب خلاف دیدم که مرحوم شیخ می گوید اهل سنت قائل است که این تعزیر دارد، اگر رجلان تحت لحاف واحد باشد، حد ندارد، بلکه تعزیر دارد.

نقل الشيخ في الخلاف فتواهم في ما إذا وجد رجل مع امرأة اجنبيه، إنَّ عليهما مائه جلده، بعد مي گوید: و روی ذلك عن علي عليه السلام، و قد روی أنَّ عليها أقل من الحدِّ، هردو روایت را ذکر کرده است.

قول دوم مائه جلده، قول اول اقل، بعد مي گوید و قال جميع الفقهاء عليه التعزير، این جای حد نیست بلکه جای تعزیر است.

اگر بنا باشد ما تقيه را جزء مرجحات بدانیم، کدام قول را باید بگیریم؟

اهل سنت می گویند تعزیر است، روایات ما دو دسته اند، اولی گفت تعزیر است، یعنی سی الی نود و نه تازیانه، دومی گفت این حد است، اگر بنا باشد: «خذ ما خالف العامه»، کدام را باید بگیریم؟ قول دوم را که حد است.

از این در می آید که اگر حرف شیخ درست باشد، ما باید قول دوم را بگیریم که حد است، چون قول اول، قولی است مطابق اهل سنت، ولی از آن روایت عباد بصری خلاف این استفاده شد، آنجا معلوم شد که تعزیر فتوای خودش بوده، حد که یکصد تازیانه باشد، فتوای عامه بوده و لذا ما نمی توانیم این جمع را به طور قطع بپذیریم، اگر عبارت شیخ درست باشد که اهل سنت می گویند تعزیر است، باید قول دوم را بگیریم که حد است، چون قول اول مطابق عامه است، ولی روایت بصری، حضرت در آنجا مخفی یانه فرموده بود که نود و نه تا، با جمع دیگری که وارد شد و از حضرت سوال کرد و فرمود یکصد تازیانه، بعداً فرمود نود و نه تازیانه، معلوم می شود که صد موافق اهل سنت است نه نود و نه تا، حالا چه کنیم؟ بنابراین، این مرجح از کار افتاد، کدام مرجح؟ موافقت عامه، از عبارت شیخ فهمیده می شود که اولی موافق عامه است، از نظر روایت عباد بصری، صد موافق عامه است، این از کار افتاد، چه کار کنیم؟ خذ بما اشتهر بين اصحابك. قول اول قول مشهور است، فلذا قول اول را می گیریم که از سی الی نود و نه تازیانه باشد.

علاوه بر اینکه قول اول مشهور است، استحسان هم ایجاب می کند که همان سی تا اِلِی نود و نه تا باشد، چرا؟ آدمی که فقط ملامسه کرده، صد بزیند، اما آدمی که محل را خراب کرده، آن را هم یکصد تازیانه بزینم، این با استحسان فقیه تطبیق نمی کند، زانی هم صد تا، آنکس که تحت لحاف واحد است، آن هم صد تا، این با ذوق فقیه تطبیق نمی کند و لذا در اولی قائل بشویم به سی اِلِی نود و نه تازیانه.

نظریه استاد

خلاصه اینکه ما قول اول را گرفتیم و انتخاب کردیم.

اما قول الثالث، قول سوم قول مفید است، ایشان گفته از ده اِلِی نود و نه تا، من مدرکی برای این قول پیدا نکردم مگر روایتی که در جعفریات است.

و أمّا القول الثالث - أَعْنَى قول المفيد و هو التخيير بين عشرة أسواط إلى تسعة و تسعين فقد اختاره ابن زهره في الغنيه فقال: و اللواط من النوم في ازار-، ازار = لحاف و پتو- واحد على حسب ما يراه الحاكم من عشرة أسواط إلى تسعة و تسعين سوطاً و لعل مستنده ما في الجعفریات عن علي قال قال رسول الله صَلَّى الله عليه و آله: «لا يحل لأحد يؤمن بالله و اليوم الآخر يزيد على عشرة أسواط إلّا في حدّ»،

تعزیر نباید از ده تا بالاتر باشد، این دلالت بر قول مفید نمی کند، چون ایشان می فرماید از ده تا اِلِی نود و نه تا، این می گوید فقط ده تا، و از ده تا بالاتر نیست. و لذا می گوییم:

ص: ۶۲۰

« فی دلالتہ علی مختار المفید تأمل واضح، حیث إنه يدلّ علی تعین العشره».

خلاصه، بحث ما در این است که رَجَلین تحت لحاف واحد مجرّدین، در این سه قول است، الف: قول اول این است که از سیّی اِلّی نودونه تازیانه دارد، یعنی تعزیر.

ب: قول دوم حد است.

ج: قول سوم اینکه از ده تا اِلّی نود و نه تازیانه، اولی چهار روایت داشت، البته به شرط اینکه اولی و دومی را جدا حساب، ولی جدا نیست، بلکه دوتای با هم دلالت دارند.

اما قول دوم شش روایت داشت، آمدیم بینهما جمع کنیم، شیخ جمع کرده است به اینکه اولی مال کسی است که یکبار انجام بدهد، دومی مال کسی است که مکرر انجام بدهد، گفتیم این جمع، جمع بلا شاهد است، سپس سراغ تقیه آمدیم، بتوانیم احدهما را حمل بر تقیه کنیم، فتوای شیخ در خلاف این است که اهل سنت معتقدند به تعزیر، اگر این باشد، روایات اول محمول بر تقیه است، ولی نتوانستیم باور کنیم، چون در روایت عباد بصری عکس است، آنجا نود و نه تا فتوای امام است، صد تا تقیه است، ناچار شدیم که سراغ مرجح دیگر برویم و آن این است که:

ما اشتهر بین اصحابک، فلذا قول اول چون مطابق قول مشهور است، فلذا ما همان را می گیریم و علاوه بر آن، استحسان هم است، استحسان این است که این دوتا را با یک چوب راندن با فطرت انسان تطبیق نمی کند، البته اگر امام بفرماید، آن حرف دیگری است و علی العین و الرأس، اما اگر منهای فرمایش امام باشد، این دوتا را با یک چوب راندن کار مشکلی است.

ص: ۶۲۱

یک جمع سومی هم در اینجاست و آن این است که بگوییم آنکه می گوید صد تار، نهایت و غایت را می گوید، یعنی تا صد تا می توانی، اولی ها را نفی نمی کند، آنکه می گوید یکصد تازیانه، نهایت را می گوید، قبلی ها را هم نفی نمی کند، این جمع هم درست نیست؟ چون اگر غایت نود نه تاست نه صد تا، این روایات را حمل می کنیم بر غایت، می گوییم نهایتش صد تاست، این تطبیق نمی کند، چون طبق روایات، نهایتش نود و نه تاست.

الصورة الثانية

امراتان وجدتا تحت لحاف واحد

إذا وجدت امرأتان تحت لحاف واحد بلا ضروره، فما هو المختار في الفرع السابق هو المختار في المقام، همان گونه در قبلی قائل به تعزیر شدیم، اینجا قائل به تعزیر هستیم.

قال المحقق: و الأجنبيتان إذا وجدتا في إزار مجرّدين عزّرت كل واحده دون الحدّ، لأنّ الظاهر من صحيحين تالين، إتحاد حكم الفرع، از این دو روایت استفاده می شود که حکم زن و مرد با حکم دوتا مرد یکی هستند، هر چه در دوتا مرد گفتیم، در اینجا هم بگویید:

١: صحیحہ عبد الله بن سنان، عن أبي عبد الله عليه السلام يقول: «حدّ الجلد في الزنا أن يوجد في لحاف واحد و الزّجلان يوجدان في لحاف واحد، و المرأتان في لحاف واحد»

حکم دوتا یکی است، اگر در اولی قائل شدیم به صد، اینجا هم باید قائل به صد بشویم، اما اگر در اولی قائل به سی ایلی نود و نه شدیم، البته اگر این را بگیریم، این ظاهرش می گوید هر دو صد است، ولی ما صد را قبول نکردیم، چون صد را قبول نکردیم، ولی این دوتا را قبول داریم، این دوتا از یک مساس باز می شوند، یعنی هر دو حکم شان واحد است، چون در اولی ما تعزیر را مقدم داشتیم، اینجا هم تعزیر را قائل هستیم.

۲: صحیحہ ابن مسکان، عن أبی عبد الله علیه السلام فی حدیث: «و الرجلان یوجدان فی لحاف واحد والمرأتان یوجدان فی لحاف واحد»، بنابراین، آنچه که ما در اولی گفتیم در اینجا هم می‌گوییم، اتفاقاً معاویه بن عمار در اینجا می‌آید، روایت معاویه بن عمار دلیل بر این است که این دو تا از یک مساس باز می‌شوند و منشأ شان یکی است.

روایت صحیحہ معاویه بن عمار این است که: «المرأتان تنام فی ثوب واحد قال: تضربان، فقلت حدّاً؟ قال: لا».

بنابراین، اینهم موید این است که این دو تا از یک مساس باز می‌شوند، بله! ظاهر روایت ابن مسکان این بود که حد است، ولی ما چون حد را قبول نکردیم، فقط از نظر تعزیر اینها را می‌پذیریم، روایت حلبی این بود:

«حدّ الجلد أن یوجدا فی لحاف واحد و الرجلان یجلدان إذا وجدا فی لحاف واحد الحدّ و المرأتان تجلدان إذا أخذتا فی لحاف واحد الحدّ»، البته ما قبول نکردیم و گفتیم حد فتوای عامه است نه فتوای شیعه

حکم دو زنی که برهنه و عریان زیر لحاف واحد بخوابند کتاب الحدود و التعزیرات

Your browser does not support the audio tag

موضوع: حکم دو زنی که برهنه و عریان زیر لحاف واحد بخوابند

مسئله ی رجلان با مسئله ی امرأتان هردو از یک مقام باز می‌شوند، در اینجا هم دو روایت داریم، یکی از عبد الله بن سنان است و دیگری از عبد الله بن مسکان، که می‌گویند دو تا زن، حکم دو تا مرد را دارند، قهراً آن روایاتی که در آنجا هست، در اینجا هم منطبق می‌شود، فلذا هر چه که ما در آنجا گفتیم در اینجا نیز همان را می‌گوییم.

ص: ۶۲۳

امراتان وجدتا تحت لحاف واحد

إذا وجدت امرأتان تحت لحاف واحد، بلا- ضروره فما هو المختار فی الفرع السابق، هو المختار فی المقام، قال المحقق: والأجنبيّتان إذا وجدتا فی إزار مجردتين عزّرت كلّ واحدة دون الحدّ،- چون این دو روایت، دو تا زن را به دو تا مرد حمل کرده است- لأنّ الظاهر من صحیحین تالیین، اتحاد حکم الفرع مع الأصل

اجنبیتان فرع است، اجنبیان اصل است-

۱. صحیحہ عبد الله بن سنان عن أبی عبد الله علیه السلام قال: سمعته یقول: «حدّ الجلد فی الزنا أن یوجدا فی لحاف واحد، و الرجلان یوجدان فی لحاف واحد. و المرأتان فی لحاف واحد» الوسائل: ج ۱۸، الباب ۱۰ من أبواب حدّ الزنا، الحدیث ۴.

ظاهر این است که باید حد بخورند نه تعزیر، چون مقدمه دارد، یعنی «حدّ الجلد فی الزنا» به دنبالش این دو مثال را می‌آورد، معنایش این است که باید اینها حد بخورند.

۲. صحیحہ ابن مسکان عن أبی عبد الله علیه السلام فی حدیث: « و الرجالن یوجدان فی لحاف واحد و المرأتان توجدان فی لحاف واحد» همان مدرک، الحدیث ۲۳.

خلاصه این دو روایت، خصوصاً روایت اول که اول زنا را بحث می کند، سپس این دوتا را مطرح می کند، معلوم می شود که حکم حد را دارد نه حکم جلد را. ولی چون این دوتا به هم عطف هستند و ما در مسئله ی پیش تعزیر را انتخاب کردیم نه حد را، در اینجا نیز همان را خواهیم گفت، ولی خوشبختانه در اینجا یک روایت صحیحه است که می گوید حد نیست بلکه جلد و تعزیر است.

ص: ۶۲۴

صحيحه معاويه بن عمار قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: «المرأتان تنامان في ثوب واحد، فقال: تضربان، فقلت: حدًا؟ قال: لا. قلت: الرجلان ينامان في ثوب واحد فقال: يضربان. فقلت: الحد؟ قال: لا» همان مدرک، الحدیث ۱۶.

این روایت در حقیقت «القول الحاسم» است، یعنی ریشه نزاع را قطع می کند و می گوید هر دو تعزیر دارد و ما باید همان تعزیر را در هر دو مقدم کنیم. تمّ الکلام فی المسئله الثانيه.

المسئله الثالثه

«رجل و امرأه تحت لحاف واحد»

البته باید اجنبی نباشند، چون اگر اجنبی باشند از محل بحث ما بیرون است، زیرا زن و مرد اجنبی تحت لحاف واحد خودش یک کار خلاف شرع است هر چند فاصل و مانع هم بین آنها باشد، از این رو ناچاریم که این را در محرم فرض کنیم، در اینجا هم روایات مختلف است، بعضی می گوید در اینجا تعزیر است مانند روایت ابان بن عثمان، می گویند ابان بن عثمان ناووسی بوده است و خیال می کنند که ناووسی خودش یکنوع جرم است و خیال کرده اند که ناووسی یکنوع مذهب است و حال آنکه این گونه نیست، بلکه ناووس یک محله و منطقه ای در کوفه بوده است نه اینکه مذهب باشد، ایشان (ابان بن عثمان) در سال ۱۹۰ وفات کرده است

۱. صحیح ابان بن عثمان، قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «أَنَّ عَلِيًّا عَلَيْهِ السَّلَامُ وَجَدَ امْرَأَةً مَعَ رَجُلٍ فِي لِحَافٍ وَاحِدٍ فَجَلَدَ كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ سَوْطٍ غَيْرِ سَوْطٍ». از این روایت استفاده می شود که اگر زن و مردی تحت لحاف واحد باشند، تعزیر دارد، اما از روایت عبد الرحمان حدّاء استفاده می شود که حد است.

۲. ما يدل على أنّهما يجلدان مائه لصحيحه عبد الرحمن الحذا قال سمعت أبا عبد الله يقول: «إذا وجد الرجل والمرأة في لحاف واحد جلدا مائه جلده» الوسائل: ج ۱۸، الباب ۱۰ من أبواب حدّ الزنا، الحديث ۲۱.

پس مجموع این مسئله گرفتاری دارد، هم مسئله اولی که هر دو رجلین هستند و هم مسئله دوم که دوتا زن تحت لحاف واحد هستند و هم مسئله سوم که زن و مرد تحت لحاف واحد خوابیده اند. هر سه گرفتارند و مشکل دارند، یعنی در همه ی آنها روایات متعارض نیز وجود دارند.

نظریه ی استاد سبحانی

ولی ما به حکم روایت عبد الرحمان بن حجاج تعزیر را انتخاب کردیم، یعنی روایت عباد بصری که حضرت به عباد بصری اول حکم واقعی را گفته بود، بعد که با جماعتی آمد، حکم غیر واقعی را گفت که همان صد تازیانه باشد، او به حضرت گفت: یا بن رسول الله قبلاً به من ۹۹ فرمودید، سپس حضرت همان را گفت، ما استظهار کردیم که حضرت نسبت به حکم واقعی همان ۹۹ تا را دارد، و صد تا حکم تقیه ای است، خلاصه در غالب مسائل، روایات متعارض وجود دارد.

فرعان

الف: آیا بین محرم و غیر محرم در این جهت فرق است یا نه؟

ب: آیا بین کاسی و عاری فرقی است یا نه؟

آیا بحث در جایی است که طرفین محرم نباشند یا بحث اعم از این است که محرم باشند یا نباشند؟

در روایت سلیمان بن هلال حضرت فرمود: آیا این دوتا مردی که زیر یک لحاف خوابیده اند ذوا محرم هستند؟

ص: ۶۲۶

مرحوم محقق به جایی کلمه ی محرم، کلمه ی رحم را به کار برده است، در روایت سلیمان بن هلال محرم به کار رفته است، در عبارت مرحوم محقق به کار رفته است در حالی که بین آن دو تا از نسب اربعه عموم و خصوص من وجه است، یعنی گاهی طرفین هم محرم هستند و هم رحم، مثل برادر و خواهر، برادر و خواهر هم محرم هستند و هم رحم، گاهی محرم هستند، اما رحم نیستند، مانند ام الزوجه، ام الزوجه هر چند برای انسان محرم است ولی رحم محسوب نمی شود، گاهی رحم است، اما محرم نیست مانند دختر خاله و دختر عمه، که رحم هستند اما محرم نیستند، در عبارت مرحوم محقق کلمه ی رحم است، اما در روایت سلیمان بن هلال کلمه ی محرم آمده است و این دو تا مساوی نیستند مانند انسان و ناطق، بلکه بینهما عموم و خصوص من وجه، بنابراین، عبارت محقق (که رحم باشد) در روایت وارد نشده است، آنچه که در روایت وارد شده عبارت است از محرم، پس باید فرق بگذاریم بین محرم و بین غیر محرم، البته محرم و غیر محرم در رجلین صدق نمی کند، همچنین در امراتین هم صدق نمی کند، محرم و غیر فقط در زن و مرد صادق است، مگر اینکه کلمه ی رحم را بگیریم که در عبارت مرحوم محقق آمده است.

روایت سلیمان بن هلال

سئل بعض اصحابنا أبا عبد الله عليه السلام فقال، جعلت فداك، الرجل ينام مع الرجل في لحاف واحد، فقال: «ذوا محرم؟ فقال: لا، قال: من ضروره؟ قال: لا، قال يضربان ثلاثين سوطاً قال: فأنه فعل... قلت: فامرأه نامت مع امرأه في لحاف؟ فقال: ذواتا محرم؟ قلت: لا، قال: من ضروره؟ قلت: لا، قال: تضربان ثلاثين سوطاً ثلاثين سوطاً» الوسائل: ج ۱۸، الباب ۱۰ من أبواب حد الزنا، الحديث ۲۱.

ص: ۶۲۷

در هر صورت ما کلمه ی محرم را در دوتا مرد نشنیده ایم، یا در دوتا زن نشنیده ایم، بلکه همیشه در جنس مخالف به کار می برند، یا بگوییم این نسخه ها غیر صحیح است، بلکه حضرت به جای «محرم»، رحم گفته است، نساخ آن را تبدیل به محرم کرده اند، یا بگوییم این از باب تشبیه است، یعنی بینیم که اینها با هم قوم و خویشی دارند یا نه؟ قهراً می شوند، بگوییم از اینکه گفته اند محرم، یعنی یکنوع ارتباط رحمی با هم دارند، گاهی دوتا مرد بیگانه هستند و گاهی دوتا برادرند و گاهی دوتا پسر عمو و گاهی دوتا پسر خاله هستند. در هر حال در این روایت، این کلمه آمده است، اگر این روایت را حجت بدانیم، باید ما مسئله را ببریم در جایی که محرم نباشند، یعنی دوتا مرد با هم بخوانند در حالی که بین آنها هیچ رابطه ی خویشاوندی نیست یا بین دوتا زن هیچ رابطه ی خویشاوندی نباشد. و اما اگر خویشاوندی باشد، مهم نیست، آیا می توانیم یک چنین فتوا بدهیم؟ مگر اینکه حمل کنیم بر غلبه و بگوییم معمولاً در خویشاوندی رسم است و آن مسائل پیش نمی آید، یعنی آلودگی های جنسی معمولاً در غیر خویشاوندی پیش می آید. ما به این روایت عمل کنیم و بگوییم اگر محرم هستند، مشکلی نیست، اما اگر محرم نیستند، مشکل است حتی دو برادر، یا دو خواهر تا چه رسد به زن و مرد، که در آنجا باید محرم را بحث کنیم، غیر محرم، یعنی یک زن بیگانه با یک مرد بیگانه خارج از بحث است.

پس فتوا بدهیم و بگوییم در جایی است که اینها محرم نباشند و اما اگر محرم باشند، مشکلی نیست، رسم هم در آنجا چنین بوده که گاهی چند نفر زیر یک لحاف می خوابیدند.

اللهم اینکه بگوییم قاضی باید در اینجا امعان نظر کند و ببیند که واقعاً اینها که تحت لحاف واحد خوابیده اند، آیا ضرورت در کار بوده مانند سرما و یا نداشتن لحاف زاید؟ اگر این گونه چیزها در بین باشد، مسلماً دارای حد نیست حتی اگر طرفین اجنبی باشند، اما اگر قاضی ببیند که اینها دارای لحاف های متعدد هستند، و عمداً زیر یک لحاف خوابیده اند. اینجا تعزیر می شوند هر چند با همدیگر محرم باشند (یعزّر). این کلمه اخیر من است، کلمه ی اول من این است که به این روایت عمل کنید، فرق بگذارید بین محرم و غیر محرم، محرم یعنی رابطه ی خویشاوندی با همدیگر داشته باشند، اما کلمه ی اخیر من این است که این گونه مسائل تعبدی نیست، بلکه مقداری باید از آن حالت تعبد بیرون آمد،

قاضی باید در این گونه مسئله دقت کند و انگیزه اینها را به دست بیاورد، اگر قرائن و شواهد نشان داد که انگیزه دیگری نبوده، بلکه فقر و فاقه بوده یا سرما بوده است، یا مشکل دیگری بوده، رهایش می کنند و لو کانا أجنبیین.

اما اگر دید که هیچ انگیزه ای در کار نبوده که اینها تحت لحاف واحد باشند، دیگر فرقی بین اجنبی و غیر اجنبی نیست، البته این استنباط است، اگر اخباری باشیم باید به همان سلیمان بن هلال مطلقاً عمل کنیم، اما اگر کمی اهل استنباط باشیم و بگوییم همه ی اینها جنبه ی تعبدی نیست بلکه جنبه ی، بلکه اینها جنبه ی غیر تعبدی است، یعنی قاضی می تواند در اینجا اظهار نظر کند.

آیا شرط است که طرفین حتماً لخت و عاری باشند یا عاری بودن شرط نیست؟

مسئله دیگر این است که آیا اینها باید لخت و عاریین باشند یا اعم از عاریین و کاسیین باشند، یعنی هردو لباس به تن دارند، منتها تحت لحاف واحد هستند؟

از بعضی از روایات استفاده می شود که اینها مال عاریین است نه مال کاسیین کاسی، یعنی کسی که لباس به تن دارد، لباس دار-، روایت اُبی عبیده حذّاء می گوید مال کسی است که عاری باشند، «إذا وجد رجلین فی لحاف واحد مجردین، جلدھما حدّ الزانی»، البته حد الزانی را باید عدول کنیم و بگوییم از باب تقیه است.

اما اگر هردو لباس به تن دارند، این دلیل نیست، اینها کنار هم خوابیده اند، این دلیل نیست.

بنابراین، اگر اینها کاسی باشند و لباس به تن داشته باشند، مشکلی نیست.

پس اگر اینها مجردین و عاریین باشند، بله! اما اگر با لباس باشند، نه، باز ما بر می گردیم همان حرف آخر را می زنیم، می گوییم غالباً اگر اینها لباس داشته باشند، آن مسائل بیشتر پیش نمی آید، بلکه غالباً آن مسائل در عاری و لخت پیش می آید، بله! اگر قاضی کشف کند که اینها اعم از اینکه عاری باشند یا کاسی، آن مسائل برای شان مطرح بوده و لذا نباید بین کاسی و عاری فرق بگذاریم، اگر شما اخباری مسلک باشید، همین مَرّ حق را بگیرید و بگویید مال مجرد است نه مال کاسی، اما اگر کمی این مسئله را از آن حالت تعبد بیرون بیاورید، باید بگوییم قاضی جمع قرائن و شواهد کند تا انگیزه را به دست بیاورد حتی دارای لباس باشند و لذا در بعضی از روایات دارد که: «هل بینهما حاجز»، اگر حاجزی باشد، دیگر اشکال ندارد، چرا؟ چون حاجز مانع از آن مسائل بده است، بر خلاف اینکه حاجز نباشد، معلوم می شود که میزان درک قاضی است که آیا تحت لحاف واحد خوابیدند، خواه طرفین کاسی باشند یا عاری و برهنه، (سواء أكانا عاریین أم كانا کاسیین، آیا واقعاً انگیزه دیگری بوده است یا سرما بوده، وسیله و ابزار هم کم بوده و ...

یکی از محرماتی که تعزیر دارد نه حد، تقبیل غلام است از روی شهوت، البته کلمه ی غلام را گفته، باز در اینجا همان مسئله پیش می آید که آیا حتماً باید غلام باشد یا حتی غیر هم هست و لی آن مسائل در باره اش مطرح است؟

ظاهراً، قید، قید غالبی باشد نه قید احترازی، یعنی غیر غلام نیز همین حکم را دارد

قال المحقق: «من قبل غلاماً لیس له بمحرم بشهوه، یعزّر». الشرائع: ۴/۱۶۰.

و ذلك لأنه فعل محرماً فيستحق فاعله التعزير مطلقاً كغيره من المحرمات.

این جمله را برای این گفت که حتی اگر روایت هم نداشته باشیم، تعزیر هست، علاوه بر اینکه روایت داریم، حتی اگر روایت هم نباشد، تعزیر است، چرا؟ «کلّ فعل محرم» که کسی مرتکب شد، و آن هم قبل از توبه به قاضی رسید، این می تواند تعزیر کند، علاوه بر این، دوتا روایت هم داریم

۱: ما رواه طلحه بن زید عن أبي عبد الله عليه السلام: «من قبل غلاماً من شهوه أجمه الله يوم القيام بلجام من نار». الوسائل: ج ۱۴، الباب ۲۱ من أبواب النكاح المحرم، الحديث ۱.

۲: ما ورد في فقه الرضا عليه السلام، قال: «من قبل غلاماً بشهوه، لعنته ملائكة السماء، و ملائكة الأرض، و ملائكة الزحمة، و ملائكة الغضب، و أعدّ لهم جهنم و ساءت مصيراً». مستدرک الوسائل: ۱۴، الباب ۱۸ من أبواب النكاح المحرم، الحديث ۳.

در اینجا کلمه ی محرم و غیر محرم نیست، مگر اینکه بگوییم غالباً در غیر محرم، آن تقبیل به شهوت است نه در محرم. باز در اینجا همان حرف را می زنیم، یعنی اگر فهمیدیم که این آدم به قدری خبث باطنی دارد که حتی نسبت به محرم هم رحم نمی کند. باز ما حکم را ما جاری می کنیم

و ليس في الروايه شيء يدل على التقييد بعدم المحرميه إذا كان التقبيل بشهوه، اللهم إلا أن يحمل على ايراد مورد الغالب من ظهور الشهوه في غير المحرم دونه.

مثلاً پسران خودش یا پسران برادر و خواهر خودش از روی علاقه می بوسد نه از روی شهوت، مگر اینکه به دست بیاوریم که این آدم آنقدر خبث باطنی دارد که برایش محرم و غیر محرم فرق نمی کند.

باز در اینجا عرض کردیم که آقایان می گویند، این قید در مورد غالب است.

و علی ای تقدیر لا- فرق بین الكبير و الصغیر و الجاریه و المرأه، اما الکلام فی حدّ التعزیر فالمعروف أنه دون المائه، لکن فی موثقه اسحاق بن عمار قال قلت لأبی عبد الله علیه السلام: «محرم قبل غلاماً من شهوه؟ در مکه است و در حال احرام به سر می برد- قال: «یضرب مائه سوطاً». الوسائل: ۱۴، الباب ۲۱ من أبواب النکاح المحرم، الحدیث ۳.

یعنی با اینکه و در مکه به سر می برد و محرم است در حال احرام پسر بچه ای را از روی شهوت می بوسد؟ حضرت فرمود که یکصد تازیانه زده می شود، این مضر به مسئله نیست چون بحث ما در جایی است که محرم نباشد، چون محرم ممکن است حکم خاصی داشته باشد، یعنی خداوند منان ممکن است نسبت به محرم حکم شدید تر و بیشتری در نظر گرفته باشد، بحث ما در غیر محرم است.

توبه اللائط

حال بحث در این است که اگر لائط توبه کرد، یعنی کسی که عمل لواط را مرتکب شده، از کار خود پشیمان شد و توبه کرد، حکمش چیست، آیا حد از او ساقط می شود یا ساقط نمی شود؟

ص: ۶۳۲

این خودش سه جور است:

الف: گاهی قبل از وصول إلى الحاکم توبه می کند.

ب: گاهی بعد از وصول إلى الحاکم توبه می کند، اگر قبل از وصول إلى الحاکم توبه کند و مردم هم از او کار جمیل بینند، یعنی مردم می بینند که این مسجد می رود، نماز می خواند، روزه می گیرد و امثالش، توبه اش قبول است و حد از او ساقط می شود.

اما اگر بعد از اقامه بینه و بعد از وصول إلى الحاکم توبه کند، یعنی بعد از آنکه مسئله در نزد قاضی کشیده شده، توبه کند، قاضی حق اسقاط حد را ندارد هر چند توبه کرده است، بله! توبه اش نسبت به آخرت مفید است.

ج: اقرار کند و سپس توبه نماید، در اینجا قاضی اختیار دارد که حد را جاری می کند یا حد را از او ساقط می کند، یعنی اگر مصلحت را در اسقاط حد دید، حد را از او ساقط می کند و اگر مصلحت را در اجرای حد دید، حد را بر او جاری می کند. و این قاعده در تمام معاصی جریان دارد، یعنی اگر معصیت با اقرار خود عاصی ثابت شود، در اینجا قاضی مخیر است، یعنی او را عفو می کند و یا حد را بر او جاری می کند.

اما اگر با بینه ثابت شده باشد، در این فرض قاضی مخیر نیست، عین این مسئله را در زنا خواندیم.

تعریف سحق و مساحقه کتاب الحدود و التعزیرات

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: تعریف سحق و مساحقه

چیزهایی که حد آور یا تعزیر آور است بیان کردیم، در درجه اول زنا و لواط بود و یک متمم های هم داشت که تحت لحاف واحد باشند، اینک می خواهیم مسئله سوم را (که حد السق باشد) بحث کنیم، نخست سحق را معنا می کنیم و می گوئیم: سحق عبارت است از همان مالیدن و کوبیدن، کما اینکه در آن شعر آمده است که:

ص: ۶۳۳

شیعتی ما إن شربتم ماء عذب فاذکرونی

أو سعتمم بغریب أو شهید فاندبوننی

و أنا سبط الذی من غیر جرم قتلوننی

و بجزد الخیل بعد القتل عمداً سحقوننی

در هر صورت سحق در لغت به معنای مالیدن و کوبیدن است.

معنای اصطلاحی سحق

اما در اصطلاح فقها سحق عبارت از آن عملی که دوتا زن با همدیگر انجام می دهند، یعنی فرج خود را به فرج دیگری می مالند و از این طریق اطفاء شهوت می کنند.

به بیان دیگر همان کاری را که دو مرد با همدیگر در لواط انجام می دهند، دوتا زن نیز همان عمل را با همدیگر انجام می دهند، منتها با این تفاوت که در دو مرد مسئله ی ولوج و دخول است، اما در دوتا زن مسئله ی ولوج و دخول در کار نیست فقط مسئله مساحقه است، و این از گناهان بسیار کبیره است، یک روایتی را بشیر نقال نقل می کند و اگر این روایت صحیح باشد خیلی گناه کبیره است، ولی کیفری که برای آن معین شده است با این روایت سازگار نیست، کیفری که معین کرده اند، مشهور همان حد زناست، اما این روایت آن گونه که می گوید باید آسمان بر سر این دو زن بیاید.

روایت

ما رواه بشیر بن النبال قال: رأيت عند أبي عبد الله عليه السلام رجلاً فقال له: «ما تقول في اللواتي مع اللواتي؟ فقال: لا أخبرك حتى تحلف لتحديثن بما أحدثك النساء، قال: فحلفه، فقال: هما في النار عليهما سبعون حله من نار فوق تلك الحلل جلد جاف غليظ من نار، عليهما نطاقان من نار و تاجان من نار فوق تلك الحلل و خفان من نار و هما في النار». الوسائل: ١٤، الباب ٤ من أبواب النكاح المحرم، الحديث ٤، و لاحظ الحديث ٥.

ص: ٦٣٤

«حَلَّه» به معنای لباس است، حَلَّه من النار، یعنی لباسی از آتش، «نطاق» هم به معنای کمربند است.

حَدِّ سَقٍ يَأْمُرُ بِمَسَاحِقِهِ

در باره حد سحوق دو قول است:

۱: قول اول این است که حدش یکصد تازیانه است، شوهردار باشند یا بدون شوهر، کنیز باشند یا آزاد، مطلقاً یکصد تازیانه.

۲: قول دوم این است که سحوق حکم زنا را دارند، اگر مجرد هستند، یکصد تازیانه است و اگر شوهردار و محصنه هستند، حدش رجم است و سنگسار، مسلماً این دو قولی که در میان شیعه امامیه است، مستندش روایات است و روایات هم شش گروه هستند، یعنی روایاتی که در این زمینه داریم شش گروهند، منتها باید کسی باشد که این شش گروه را حلاجی کند، اینها را که من گفتم، همه ی اینها نقالی است، یعنی همه می توانند کتاب ها را ببینند و جمع و جور کنند، عمده این است که انسان بتواند با دقت در این روایات این روایات مختلف را جمع کند.

قول اول

القول الأول: وهو مائة جلده، حرّه كانت أو أمه، مسلمه كانت أو كافره، محصنه كانت أو غير محصنه، الفاعله أو المفعوله، وهذا هو خير المفيد في المقنعه. المقنعه: ۷۸۷. والمرضى. الانتصار: ۲۵۳. و أبي الصلاح. الكافي في الفقه: ۴۰۹. و ابن إدريس. السرائر: ۳/۴۳۳. و المحقق. الشرائع: ۴/۱۶۰. و يحيى بن سعيد. الجامع للشرائع: ۵۵۵. قدما فتوايش همین است که بیان شد.

قول دوم

القول الثاني: وهو الرجم مع الاحصان و تحدّد مع عدمه، وهو قول الشيخ في النهاية. النهاية: ۷۰۶. و ابن البراج. المهذب: ۲/۵۳۱. و ابن حمزه. الوسيله: ۴۰۴.

ص: ۶۳۵

یعنی حکمش حکم زناست، به این معنای که اگر طرفین محصنه هستند، رجم می شوند و اگر مجرد و غیر محصنه هستند، حدش یکصد تازیانه است، شیخ و ابن براج و ابن حمزه نیز همین را گفته اند. منتها متاخرین را در این نیاوریدیم چون قول آنها به یکی از این دو قول بر می گردد.

روایات

ما در اینجا شش نوع روایت دارد، این شش نوع باید بر گردد به یکی این دو قول، یا قول اول که مطلقاً جلد است یا حکم زنا را دارد.

و اختلاف القولین راجع إلی اختلاف الروایات و هی علی طوائف:

الأولی: حدّها حد الزانی

۱: محمد بن یعقوب کلینی (متوفای ۳۲۹) عن علی بن ابراهیم که در (۳۰۷) زنده بوده است، عن ابيه- یعنی ابراهیم بن هاشم، وفاتش در دست نیست- عن ابن ابي عمیر (۲۱۷) عن محمد بن ابي حمزه و هشام و حفص، کلهم عن ابي عبد الله عليه السلام: «أنه دخل عليه نسوة فسألته امرأه منه عن السحق؟ فقال: «حدّها حدّ الزانی، فقالت المرأة: ما ذكر الله ذلك في القرآن؟ فقال: بلى، قالت: و أين هنّ؟ قال: هنّ أصحاب الرسّ». الوسائل: ۱۸، الباب ۱ من أبواب حد السحق و القياده، الحديث ۱.

اگر شان نزول اصحاب رأس را مطالعه کنید، زنان شان دارای یک چنین گناهی بوده اند، این روایت دلیل قول اول است که: «حدّها حدّ الزنا» و صحیحه هم است.

الثانیه: السحاقه تجلد

قول دوم این است که مشهور است

۱: عن محمّد بن یحیی، عن أحمد بن محمّد بن عیسی رئیس قمی ها- عن علی بن الحکم- علی بن حکم راویه ی أحمد بن محمّد بن عیسی است، هر کجا که بینیم بگوید أحمد بن محمّد بن عیسی است یا خالد است، از کجا کشف می کنیم؟ از استادش، اگر دیدیم گفت عن علی بن حکم، می فهمیم که احمد بن محمّد بن عیسی است- عن أبان بن عثمان، عن زراره، عن ابي جعفر عليه السلام قال: «السحاقه تجلد» الوسائل: ۱۸، الباب ۱ من أبواب حد السحق و القياده، الحديث ۲.

ص: ۶۳۶

قول سوم این است که حدش قتل است، قول اول این بود که حکم زنا را دارد، قول دوم این بود که حدش جلد است، قول سوم می گوید حدش قتل است، خواه مجرد باشد یا معیل، چون قول اول فرق می گذارد بین معیل و مجرد و می گوید حکم زنا را دارد و در زنا بین معیل و مجرد فرق است و هر کدام حد خاصش خودش را دارد.

به عبارت دیگر اگر طبق روایات حساب کنیم، روایت اولی می گوید حکمش حکم زانی است، روایت دوم می گوید مطلقاً یجلد، در واقع روایت اول دلیل قول دوم است، روایت دوم دلیل قول اول است، روایت سوم می گوید این به منزله لواط است و حدش قتل است، یعنی باید کشته بشود، همان گونه که لاطی کشته می شود، این دوتا هم کشته می شوند.

الحسن الطبرسی - معرب تفرش است، تفرشی که در ۱۸ فرسخی قم است، گاهی می گویند این طبرسی است و منسوب است به طبرستان ایران است و حال آنکه در کلمه ی طبرستان یاء نسبت بیاورند، طبرسی نمی گویند بلکه طبری می گویند، از نظر ادبی یک خلطی صورت گرفته است، در قدیم به مازندران می گفتند طبرستان، وقتی یاء نسبت بیاورند، می گویند طبری، اما طبرسی معرب تفرش است

روایت طبرسی

ما آورده الطبرسی - ایشان فرزند مولف مجمع البیان است، صاحب المجمع البیان اسمش فضل بن الحسن است، وقتی خدا به او پسر عنایت کرد، اسمش را حسن گذاشته است - فی مکارم الأخلاق عن النبی (صلی الله علیه و آله قال: «السحق فی النساء بمنزله اللواط فی الرجال، فمن فعل من ذلك شيئاً فاقتلوهما ثم اقتلوهما». الوسائل: ۱۸، الباب ۱ من أبواب حد السحق و القياده، الحدیث ۳، این هم قول سوم، البته کتاب مکارم الأخلاق بسیار کتاب خوبی است، شاید در شیعه کتاب اخلاقی مثل مکارم الأخلاق نیست، متأسفانه مکارم الأخلاق را در مصر، مصری ها چاپ کرده اند و خیلی تحریف کرده اند، ولی خیلی کتاب خوبی است، اگر اهل سنت کتابی دارند بنام: «احیاء العلوم»، این کتاب ما در مقابل آن است بسیار کتاب خوبی است، کسانی که بخواهند بحث های اخلاقی کنند، برای منبر بسیار کتاب خوبی است.

قول چهارم این است که طرفین را نخست با شمشیر می کشند و سپس او را می سوزانند، این روایت سیف تمار است.

روایت سیف تمار

محمد بن الحسن باسناده عن محمد علي بن محبوب، عن بنان بن محمد عن العباس غلام لأبي الحسن الرضا عليه السلام يعرف بغلام بن شراعه، عن الحسن بن الربيع، عن سيف التمار، عن أبي عبد الله عليه السلام _ في حديث _ قال: «أتى أمير المؤمنين عليه السلام بامراتين وجدتا في لحاف واحد، وقامت عليهما البيئه أنهما كانت تتساحقان، فدعا بالنطح - سفره، نطح به معنای سفره است، وقتی می خواستند کسی را بکشند و گردن بزنند، سفره را پهن می کردند تا خونش جای دیگر نرود - ، ثم أمر بهما فأحرقتا بالنار» همان مدرک، الحديث ۴.

الخامسه: إذا نقلت نطفها إلى غيرها، ترجم

این گروه سه روایت دارد (و هو ثلاث روایات) که می گویند اگر مساحقه کردند و نطفه ای را که از شوهر گرفته به زن دیگر منتقل کند، حدش رجم و سنگسار است، که در این زمینه سه روایت داریم.

۱. صحیح محمد بن مسلم و التي جاء فيها قول الإمام علي عليه السلام: «فيؤخذ منها مهر الجارية البكر في أول وهله لأن الولد لا يخرج منها حتى تشق فتذهب عذرتها، ثم ترجم المرأة لأنها محصنه، و ينتظر بالجارية حتى تضع ما في بطنها و يرد الولد إلى أبيه صاحب النطفه، ثم تجلد الجارية، الخ» الوسائل: ج ۱۸، الباب ۳ من أبواب حد السحق و القياده، الحديث ۱.

داستانش این است که زنی شوهردار با کنیز یا دختر مردی عمل مساحقه را انجام داده و نطفه ی شوهر خود را به او منتقل کرده و او باردار شده است، قهراً وقتی که می خواهد وضع حمل کند، پرده بکارتش پاره می شود و از بین می رود، حضرت می فرماید: اولاً ضامن مهر اوست، علاوه بر آن، رجم هم می شود.

۲. يدل عليه أيضاً ما رواه المعلی بن خنيس، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل وطئ امرأته فنقلت ماءه إلى جاريه بكر فحبلت؟ فقال: الولد للرجل، و على المرأة الرجم، و على الجاريه الحدّ».

الوسائل: ۱۸، الباب ۳ من أبواب حد السحق و القياده ، الحديث ۴،

۳. ما رواه إسحاق بن عمار، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا أتى الرجل امرأه فاحتلمت ماءه فساحت به جاريه فحملت، رجمت المرأة، و جلدت الجاريه، و الحق الولد بأبيه».

الوسائل: ۱۸، الباب ۳ من أبواب حد السحق و القياده ، الحديث ۵ .

و حال آنکه این بچه مال مرد نیست، تخمک زن هم موثر است «إنا خلقناه من نطفه امشاج» امشاج، به معنای مختلف، کرمک مال مرد است و تخمک مال زن، اینها که با هم می رسند، باعث تولید می شوند، در اینجا نطفه، یعنی کرمک مال مرد است، اما تخمک مال این زن است، مع الوصف حضرت می فرماید بچه مال مرد است، اما اینکه آیا این بچه، به این زن محرم می شود یا محرم نمی شود؟ خودش بحث دارد. این هم قول پنجم بود.

السادسه: إذا وجدتا في لحاف واحد، تجلد كلّ منهما مائه جلده

اگر دو زنی را تحت لحاف واحد دیدند، یکصد تازیانه می زنند، اقوال دوتاست، اما روایات شش طائفه است، اقوال دوتاست، یک قول این است که حکمش جلد است، قول دیگر هم این است که حکمش حکم زناست، اما روایات علی أقسام سه. حالا چه کنیم؟ باید روایات را جمع و جور کنیم.

ص: ۶۳۹

اولاً عرض می‌کنیم که این طوائف ثلاث، طائفه چهارم، پنجم، و ششم ارتباطی به بحث ما ندارند، چون مسئله‌ی ما این است که اینها مساحقه کنند، در طائفه چهارم، علاوه بر مساحقه، اینها تحت لحاف واحد بودند، اینها از بحث ما بیرون است. پس روایت چهارم، «یشتمل علی قید زائد»، آن کدام است؟ تحت لحاف واحد، اما در پنجمی، هر سه روایت از محل بحث ما بیرون است، چون محل بحث ما مساحقه است، اما پنجمی مساحقه نیست، بلکه علاوه بر مساحقه، نقل نطفه الرّجل إلى الجاریه است، این ربطی به بحث ما ندارد، چون بحث در باره صرف مساحقه است، در چهارمی تحت لحاف واحد است، پنجمی که دارای سه روایت دارد، هر سه روایت جرم دیگری دارند، مساحقه کرد و بعد رفت و نطفه اش را در دیگری ریخت.

اما ششمی هم از محل بحث ما بیرون است، به جهت اینکه تحت لحاف واحد است، پس این سه روایت از میدان در رفت. چون اینها علاوه بر مساحق، تشتمل علی قید زائد، اما سومی که حسن طبرسی است، این سند ندارد، یعنی همه‌ی روایات مکارم الأخلاق مراسل است، ولذا چون مسئله اخلاقی است، قبول می‌کنیم، بقی آن دو روایت، قول اول و قول دوم، اولی قول دوم را تأیید می‌کند، دومی قول اول را، پس روایات را چه کردیم، چهارم، پنجم و ششم از میدان در رفتند، چرا؟ چون «تشتمل علی جرم آخر»، سومی هم سند ندارد، بقی آن دو روایت، قهراً ما عمل می‌کنیم به همان مشهور که حدش حد جلد است و اما حکمش حکم زانی باشد، این مشهور نیست، به همان عمل می‌کنیم.

هرگاه طرفین (دو زن) عمل مساحقه را تکرار کنند، حکم شان چیست؟ کتاب الحدود و التعزیرات

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: هرگاه طرفین (دو زن) عمل مساحقه را تکرار کنند، حکم شان چیست؟

فی تکرر المساحقه

اگر دو زن عمل کثیف مساحق را تکرار کنند و مکرر انجام بدهند. چه باید کرد؟

قانون کلی این است که هر عمل و گناه کبیره ای، اگر سه بار محقق شد و در هر بار حد الهی هم جاری شد، در مرحله سوم کشته می شود.

ولی مرحوم محقق در اینجا می فرماید در مرحله چهارم کشته می شود و حال آنکه روایات ما در کبائر است، یعنی هر عمل کبیره ای را اگر مکرر انجام بدهند و در هر مرتبه حد الهی هم جاری بشود، در مرتبه سوم کشته می شود «قتل فی الثالثه»، ولی محقق می فرماید فی الرابعه.

دیدگاه محقق اول

قال المحقق: و إذا تکررت المساحقه مع إقامه الحدّ ثلاثاً قتلت فی الرابعه. الشرائع: ۴/۱۶۰،

چرا ایشان این را می فرماید؟

نکته اش این است، چون در مورد زانی استثنا داریم که زانی در مرحله ی چهارم کشته می شود (قتل فی الرابعه)، در همه کبائر یقتل فی الثالثه، ولی در مورد زنا استثنا داریم، مرحوم محقق مساحقه را ملحق به زنا کرده است، و الا از نظر قواعد باید بگوید: «یقتل فی الثالثه» مانند سایر کبائر، دزد و سارق اگر دو بار دزدی کرد، در مرحله سوم کشته می شود.

اما در زانی بالاخص روایت داریم که در مرحله چهارم کشته می شود، مرحوم محقق مساحقه را هم ملحق به زنا کرده و فرموده در مرحله چهارم کشته می شود.

ص: ۶۴۱

و الضابطه وردت فی روایه یونس عن أبی الحسن الماضي (علیه السلام) قال:

« أصحاب الكبائر كلّها إذا أقيم عليهم الحدّ مرتين قتلوا فی الثالثه». الوسائل: ۱۸، الباب ۵ من أبواب السحق. و ما أوجب الحدّ كالمساحقه، من المعاصی الكبیره وعلى هذا يجب أن یقتل فی المره الثالثه مع تخلل الحدّ- به شرط اینکه حد اجرا شده باشد- خرج من ها الزنا لموثقه أبی بصیر: «الزانی إذا زنی یجلد ثلاثاً و یقتل فی الرابعه» - یعنی جلد ثلاث مرات-، و لأجل الاجماع

على مساواه السحق مع الزنا الحقه المحقق به و إلا فالضابطه ما ذكرناه و اما إذا لم يقم عليه الحد، فلا يقتل لعدم الدليل.

یعنی اگر این اجماع نبود، ما در همه ی کبائر می گفتیم که در مرحله سوم کشته می شود، اما اینکه یک چنین اجماعی است یا نیست؟ این بستگی دارد که مسئله تحقیق بشود.

پس در مسئله مساحقه حتماً کشته می شود یا در مرحله سوم یا در مرحله ی چهارم، چرا؟ چون دارای حد است.

حال اگر مساحقه تکرار نشده، اما «الإجماع فی لحاف واحد» مکرر شد، در مرحله اول، «یعزّر من ثلاثین إلى تسعه و تسعین» در مرحله سوم یعزّر من ثلاثین إلى تسع و تسعون، در مرحله سوم کشته می شود یا نه؟

کشته نمی شود، چون دارای تعزیر است، در مسئله پیشین سحق دارای حد است، اما کسانی که تحت لحاف واحد هستند، این دارای حد نیست بلکه دارای تعزیر است، آیا تعزیر هم همین حکم را دارد یا نه؟

ممکن است بگوییم همان حکم را دارد، چون میزان حد و تعزیر نیست بلکه میزان اصحاب الکبائر است و اگر میزان اصحاب الکبائر شد، حتماً در مرحله سوم کشته می شود، ولی مرحوم محقق عجیب است در اینجا به روایت عمل نکرده است، روایت همین را می گوید که روایت ابی خدیجه است.

« لا ينبغي لامرأتين تنامان في لحاف واحد إلا وبينهما حاجز، فإن فعلتا نهيتا عن ذلك، فإن وجدتهما بعد النهي في لحاف واحد جلدتا كل واحد منهما حدًا حدًّا، فإن وجدتا الثالثة في لحاف حدًّا، فإن وجدتا الرابعة قتلتا»

الوسائل: ١٨، الباب ١٠ من أبواب حد الزنا، الحديث ٢٥.

روایت بر خلاف قواعدی است که ما خواندیم، ما عرض کردیم که تحت لحاف واحد جزء حد نیست، بلکه جزء تعزیرات است، باید قانون این باشد که اولی تعزیر است، دومی هم تعزیر است، ولی این روایت می گوید اگر دوبار انجام گرفت، بار سوم حد است، یعنی یکصد تازیانه، بار چهارم قتل است، روایت بر خلاف آن است که ما از قواعد فهمیدیم. این روایت است و مرحوم شیخ طوسی به روایت عمل کرده و فرموده در چهارم کشته می شود، ولی مرحوم محقق در یک تکه ای از روایت عمل کرده و به تکه ی دیگر عمل نکرده است، آن این است که می فرماید باید بعد از سوم تعزیر شود، در چهارم و پنجم هم تعزیر شود، در ششم حد جاری شود، کأنه محقق می فرماید مراحل اول تعزیر است، مرحله ششم حد است تا دوازدهم، مرحله دوازدهم قتل است.

قال المحقق: ولو تكرر الفعل منهما و التعزير مرتين، أُقيم عليهما الحدّ في الثالثة، فإن عادتا، قال في النهاية: قتلتا، و الأولى الاقتصار على التعزير احتياطاً في التهجم على الدم. شرائع الإسلام: ٤/١٦١.

بنابراین، فتوای محقق تعزیر است، فتوای شیخ قتل، البته در نهم باید قتل باشد، چون اصحاب الكبائر إذا أُقيم عليهم الحد مرتين قتل في الثالثة. محقق باید بگوید در نهم کشته می شود، ولی مرحوم شیخ می فرماید در همان چهارم کشته می شود، روایتی که داریم این است: « لا ينبغي لامرأتين تنامان في لحاف واحد إلا وبينهما حاجز، فإن فعلتا نهيتا عن ذلك، فإن وجدتهما بعد النهي في لحاف واحد جلدتا كل واحد منهما حدًا حدًّا - و حال آنکه طبق قاعده باید تعزیر باشد - فإن وجدتا الثالثة في لحاف حدًّا، فإن وجدتا الرابعة قتلتا» الوسائل: ١٨، الباب ١٠ من أبواب حد الزنا، الحديث ٢٥.

ص: ٦٤٣

اولی نصحیت است، دومی حد است، سومی هم حد است، چهارمی قتل است، مرحوم شیخ به این روایت عمل کرده است، ولی مرحوم محقق عمل نکرده بلکه دو بار تعزیر است، سومی حد است، باز دوبار تعزیر است، یکبار حد است، باز دو بار تعزیر است یکبار حد است، مرحله نهم. و اما الثانی: أعنی ذذا عادتا بعد إجراء الحد فی الثالثه: فقد ذهب الشیخ إلى أنهما یقتلان و الدلیل هو الخبر المتقدم لأبی خدیجه، إلا أن المحقق اقتصر علی التعزیر بعد کل حد، فعلیه فلو عادتا بعد إجراء الحد ثلاث مرات حدّا فی السادسة و هكذا فی التاسعه.

آیا در تاسعه باز حد است، یا در تاسعه قتل است؟ این از محقق محقق در نمی آید، عبارت محقق: ولو تکرر الفعل منهما و التعزیر مرتین، أُقیم علیهما الحدّ فی الثالثه، فإن عادتا، قال فی النهایه: قتلتا، و الأولى الاقتصار علی التعزیر احتیاطاً فی التهجّم علی الدم.

مرحوم محقق (علی الظاهر) قائل به قتل نیست. یعنی مطلقاً تعزیر است، قهراً آن حدیث تخصیص می خورد که می گوید: إن أصحاب الكبائر إذا حدّ علیهم الحدّ مرتین قتل فی الثالثه.

خلاصه: در مساحقه راه باز است چون حد است، یعنی تعزیر درش نیست، فلذا یا در مرحله ی سوم کشته می شود یا در مرحله ی چهارم کشته می شود در صورتی که آن را ملحق به زنا کنیم، غیر زنا در ثالثه است و زنا در رابعه، گرفتاری ما در اجتماع تحت لحاف واحد است که حد ندارد بلکه تعزیر دارد، چه بسا جناب حاکم سی تا را بزند، مرحله ی دوم هم همان سی تا را بزند، مرحله ی سوم حد بزند و مرحله چهارم قتل، شیخ همین را می گوید، یعنی می گوید مرحله اول و دوم تعزیر است، سوم حد است، چهارم قتل است، ولی مرحوم محقق می گوید حد باید قتل باید حدودش مکرر بشود، دو مرتبه تعزیر است، چهارم حد است، دوم مرتبه تعزیر است، ششم حد است، باز دو مرتبه تعزیر است، مرحله ی نهم حد است، دوازدهم گر دو بار تعزیر شد، آخرین حد است که قتل باشد، ولی هیچکدام دلیل ندارد، مگر همین روایت خدیجه، اولاً روایت خدیجه نمی گوید که اولی تعزیر و حد است، در اولی می گوید نصحیت کنید، در دومی می گوید حد، در سومی هم می گوید حد، در چهارمی هم می گوید قتل، بالأخره نه با فتوای محقق موافق است و نه با فتوای شیخ، و چون مسئله مسئله خون و دماء است، علمای ما در مسئله دماء قائل به احتیاط هستند.

و بنابراین، ظاهراً اگر فتوای محقق را بگیریم بهتر است و بگوییم تعزیر دوبار و بعداً حد، باز تعزیر دوبار، و بعداً حد، باز تعزیر دوبار، یعنی بعد از هر دوبار تعزیر، حد دارد و بعداً قتل، اگر بتوانیم بگوییم محقق می گوید قتل چون ممکن است در آنجا هم محقق قائل به حد بشود نه قتل. چرا؟ چون گفت: احتیاطاً فی التهجم علی الدم.

پس اطراف مسئله جمع شد، در سحق کار آسان است چون از مقوله حد است، ولی اینجا از قبیل تعزیر است نه حد، در تعزیر چه کنیم؟ مرحوم شیخ این گونه می گوید: تعزیر اولاً ثانیاً، حد ثالثاً، قتل رابعاً. ولی کلام محقق روشن نیست، می گوید تعزیر اولاً، تعزیر ثانیاً، حد ثالثاً. تعزیر رابعاً، تعزیر خامساً، حد سادساً، تعزیر سابعاً، تعزیر ثامناً، حد تاسعاً، بعداً تعزیر عاشراً، تعزیر حادی عشر، ثانی عشرش روشن نیست که قتل می گوید یا حد؟ چون می گوید: احتیاطاً فی التهجم علی الحد. ما نیز مثل ایشان پیش برویم و می گوییم قتل دلیل می خواهد، یعنی عیناً مثل محقق پیش می رویم.

قواعد ثلاث فی الحد

سه قاعده در حدود داریم:

۱. لا كفاله فی حد

۲. لا تأخیر فی الحد

۳. لا شفاعه فی إسقاطه

در واقع هر سه قاعده به یک چیز بر می گردند و آن اینکه حد را باید فوراً اجرا کرد، اگر کسی کفیل شود که قاتل یا سارق را اجازه بدهید تا مشهد برود و امام رضا علیه السلام را زیارت کند و بر گردد و سپس او را بکشید یا دستش را ببرید، کفالت کسی در باره ای او قبول نمی شود، چرا؟ چون نه تعطیل حدود جایز است و نه تاخیر در حدود جایز می باشد و همچنین شفاعت در اسقاط حد هم جایز نیست، یعنی شفاعت کنیم که قاضی از تقصیر این مرد بگذرد.

البته اهل سنت یک روایتی در صحیح مسلم دارند، این یک تکه اش خوب است و یک تکه اش بد است، می گویند مردی یا زنی از بنی زهره دزدی کرده بود، بنی زهره ظاهراً یک طائفه پر قدرتی بوده اند، چون عبد الرحمان بن عوف و سعد وقاص از بنی زهره است، حضرت فرمود باید دست این زن قطع شود، آمدند شفاعت کردند، پیغمبر اکرم فرمود: «لو أن فاطمه بنت محمّد سرقت لقطعتم يدها»، این عبارت مسلماً یک عبارت ساختگی است و می خواهند مقام فاطمه را پایین بیاورند، البته این جور قضایا مهم نیست چون خود خدا به پیغمبر اکرم می فرماید:

«لَئِنْ أَشْرَكَتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ وَلَتَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ» الزمر: ۶۵،

ولی لازم نیست که پیغمبر اکرم دخترش را مثال بزنند، بعد حضرت در آنجا می فرماید: «لا شفاعه فی الحدّ» ولی اصل قاعده درست است، و هر سه مسئله در یک رابطه است و آن اینکه نباید حد تاخیر بیفتد.

مواردی که نباید حد را فوراً اجرا کنند

منتها با همه ی این سفارشات که حد نباید به تاخیر بیفتد، ولی بعضی از پرونده ها بسیار پیچیده است فلذا قاضی نباید در آنجا مبادرت به اجراء حد کند، بلکه باید متوقف کند تا مسئله روشن بشود، چون مردم امروز غیر از مردم زمان پیغمبر اکرم است، امروز مردم خیلی شیطنت را یاد گرفته اند، ممکن است کسی را جلو بیندازند و مبلغی هم به او بدهند که او اقرار کند تا دیگری خلاص بشود، در بعضی از پرونده های پیچیده نباید اقدام به حد بشود بلکه باید توقف کنند تا مسئله روشن بشود، از مسائلی که در کتاب قضا بحث کردیم، معمولاً تا امروز در قضای شرعی یک نفر قاضی داریم، قاضی یک نفر است، ولی امروز بعضی از پرونده ها است که جنبه های متعدد دارد، جنبه ی ناموسی دارد، جنبه ی اقتصادی دارد، جنبه ی سیاسی دارد، یک قاضی نمی تواند به همه آن جنبه ها رسیدگی کند، باید در این گونه پرونده ها قضات متعدد نظر بدهند، در این گونه موارد تاخیر اشکال ندارد.

ص: ۶۴۶

بنابراین، در دو مورد ما تاخیر را استثنا می کنیم:

الف: در جایی که پرونده پیچیده باشد و ممکن است دست کاری در آن صورت گرفته باشد، در آنجا باید صبر کند تا مسئله روشن بشود.

ب: در جایی که پرونده حیثیت واحده ندارد، بلکه حیثیات متعدد دارد، البته هر قاضی نظر می دهد، بعداً مجموعاً نظر می دهند.

روایات

أما الأولى فلا كفاله في الحد زنا كان أو غيره للنبي و العلوى .

أما النبوى فما رواه السكونى عن أبى عبد الله قال: « قال رسول الله : لا كفاله في حدّ » .

و أما العلوى فما رواه الصدوق باسناده:

« قضى أمير المؤمنين أنه لا كفاله في حد ».

و أما الثانى أعنى لا- تأخير فيه مع قدره على أقامته فيدل عليه ما رواه السكونى عن جعفر عن أبيه عن على عليه السلام فى حديث قال:

« ليس فى الحدود نظر ساعه »

نظر، يعنى معطلى و انتظار.

وروى الصدوق عن قضايا أمير المؤمنين عليه السلام أنه قال: « إن كان فى الحد (لعل) أو (عسى) فالحد معطل ».

و أما الثالث أعنى لا- شفاعه فى إسقاطه، فلقوله تعالى: « وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ
الْآخِرِ وَلْيَشْهَدْ عَذَابُهُمَا طَائِفَةٌ مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ »

النور: ٢، چون شفاعت یکنوع رأفت است.

و لما رواه الكلينى بسند صحيح عن أبى جعفر قال: كان لأم سلمه زوج النبى أمه فسرق من قوم، فأتى بها النبى فكلمته أم سلمه فيها، فقال النبى : « يا أم سلمه هذا حدّ من حدود الله لا يضيع، فقطعها رسول الله »

ص: ٦٤٧

مسئله دیگر این است که مردی با زنش نزدیکی کرد و این زن بعد از نزدیکی با شوهرش، با یک جاریه یا کنیز مساحقه کرد و بدین وسیله نطفه ی شوهر را منتقل کرد به جاریه و این جاریه آبستن شد، در اینجا چند حکم را باید روشن کنیم:

الف: حکم این زنی که با جاریه یا کنیز مساحقه کرده چیست؟

ب: حکم جاریه ای که مورد مساحقه قرار گرفته، چیست؟

ج: بچه ای که از این جاریه متولد می شود، مال چه کسی است؟

د: این کنیز یا جاریه بکر بود، با وضع حمل پرده بکارتش از بین خودهد رفت، حکم بکارت چیست؟

خوشبختانه در روایت معلی بن خنیس تکلیف هر سه تای اول روشن شده است.

أما الثلاثة الأولى فقد وردت في رواية المعلی بن خنیس، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل وطئ امرأته فنقلت مائه إلى جاریه بکر، فحبلت فقال: الولد للرجل و علی المرأه الرّجم، و علی الجاریه الحدّ» الوسائل: ج ۱۸، الباب ۳ من أبواب حدّ السحق و القياده، الحدیث ۴.

فقط تکلیف مهریه در این حدیث نیامده است، مسلماً مهریه را هم ضامن است. چرا؟ ممکن است کسی بگوید مهریه را ضامن نیست، چون «الرضا بالملزوم رضاً باللازم» در اینجا هم این جاریه و کنیز چون خودش آماده مساحقه شده است، پس کسی ضامن مهریه او نیست کما اینکه در زنا می گویند اگر مردی با زنی باکره زنا کند و زن در این امر راضی باشد، بکارتش را ضامن نیست، چون خودش راضی بوده، در اینجا هم این جاریه خودش راضی بوده، حالا که خود جاریه راضی بوده چرا کس دیگر ضامن مهریه او باشد؟

جوابش این است که بین این دو مسئله خیلی فرق است، زیرا زن در جایی که از روی رضا زنا می دهد، خودش می داند در اثر زنا بکارتش از بین می رود، ولی در اینجا که حاضر به مساحقه شده، هزار در یک احتمال است که نطفه ی زن منتقل به این جاریه بشود، فلذا معلوم نیست که رضایت به مساحقه، رضایت به زوال بکارت بشود ولذا در باب زنا ضامن مهریه نیست زانی، ولی در اینجا زن مساحق ضامن مهریه جاریه است، یعنی قبل از آنکه این زن را رجم کنند، از اموال او حق بکارت جاریه را می دهند و آنگاه او را رجم می کنند. پس در باب زنا ملازمه قطعی است، اما در باب مساحقه ملازمه قطعی نیست بلکه یکی در هزار احتمال انتقال نطفه را می دهند، فلذا در اینجا رضایت به مساحقه رضایت به زوال بکارت نیست و حال آنکه در زنا، رضایت به زنا، رضایت به زوال بکارت هم است.

و يدلّ عليه أيضاً ما رواه إسحاق بن عمّار عن أبي عبد الله عليه السلام بلا واسطه، قال:

« إذا أتى رجل امرأة فاحتملت ماءه فساحقت به جاریه فحملت، رجمت المرأة و جلدت الجاریه، و ألحق الولد بأبيه» الوسائل: ج ۱۸، الباب ۳ من أبواب حدّ السحق و القياده، الحدیث ۵.

أما الرابع أعنى المهر فقد ورد ذكره فى صحیحه محمّد بن مسلم و التى جاء فيها... ثم قال: « يعمد إلى المرأة فيؤخذ منها مهر الجاریه البكر فى أول وهله لأنّ الولد لا يخرج منها حتى تشقّ، فتذهب عذرتها» بکارت او از بین برود» همان مدرک، الحدیث ۱، و لاحظ الحدیث ۲ و ۳.

و لعلّ التفريق بين رضا الجارية بالزنا و رضاها بالمساحقه هو أنّ الأوّل يدلّ بالدلاله المطابقه على قبولها بذهاب عذرتها، بخلاف المقام فإنّ الدلاله على رضاها بذهاب عذرتها فرع التفاتها لذلك لأنّ انتقال النطفه و صيرورتها حاملاً من الأمور الإتفاقيه التي قلما يلتفت الإنسان إلى لوازمها.

چون زن که راضی به زنا می شود، می داند که بکارتش از بین خواهد رفت، پس رضایتش به زنا، رضایت به زوال بکارت هم است، اما اگر راضی به مساحقه شد، رضایت به مساحقه رضایت به زوال بکارت نیست، چون احتمالش خیلی بعید است، مگر اینکه حتی در مساحقه هم راضی به زوال بکارت باشد، در این صورت مهریه ندارد.

معنای قیادت و حدّ آن کتاب الحدود و التعزیرات

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: معنای قیادت و حدّ آن

یکی از محرمات در اسلام مسئله قیادت است، کلمه ی قیادت مشترک است بین دو معنای زشت و زیبا، یعنی کسانی که با ادبیات سر و کار دارند، زشت و زیبا در ادبیات است، مانند این شعر:

آدمیت زسیدان دور است

آدم از خاک و سید از نور است

با خواندن مصرع اول، سادات اوقات شان تلخ می شود که این چه حرفی است که می زنید:

آدمیت زسیدان دور است، مگر سادات آدم نیستند؟

اما موقعی که مصرع دوم را بخوانیم، همه سادات خوشحال می شوند و خدا را شکر می کنند.

البته زشت و زیبا در ادبیات هست، قیادت هم از آن الفاظی است که دارای معنای زشت و زیباست، زیرا گاهی به معنای رهبری است، مثلاً عرب ها می گویند: «القیاده الإسلامیه»، ولی این کلمه در فقه معنای دیگری دارد مخصوصاً در کتاب حدود و آن این است که شخص شغلش این است که زن های آلوده را به مردهای آلوده، و مردهای آلوده را به زنهای آلوده معرفی می کنند، خلاصه رابط است بین زن و مرد و این دوتا را به همدیگر می رساند.

ص: ۶۵۰

اتفاقاً در روایت این مسئله است از حضرت سوال می کنند که قیادت چیست، حضرت اول می گوید قیادت این است که مردی عصا کش کوری باشد، این خودش قیادت است، یا مردی شتری را می کشد، حضرت اول چنین معنا می کند، بعد طرف می گوید: آقا! مقصود من آن معنای دیگر است، اما اینکه حضرت چرا اول معنای دوم را نمی گوید، نکته اش را باید از

روایت به دست آورد.

تعریف قیادت

ما ابتدا قیادت را تعریف می کنیم و می گوئیم: القيادة هو الجمع بين الرجال و النساء في الزنا، و بين الرجال و الرجال للواط و بين النساء و النساء للسحق.

البته قیادت معمولاً به همان اولی اطلاق می شود، به دومی کمتر و به سومی هم کمتر.

راه اثبات قیادت

البته قیادت مثل بقیه مسائل با دو شاهد یا با اقرار ثابت می شود، دو نفر شهادت بدهند که این مرد کارش قیادت است یا خودش دو مرتبه اقرار کند که کار من قیادت است.

أما ثبوته بشاهدين فلاطلاق أدله البينه، و أمراً ثبوته بالإقرار مرتين فلما مرّ من أنّ الإمام عليّاً عليه السلام نزل كلّ إقرار منزله شهادة شاهد.

قبلاً خواندیم که زنی پیش حضرت اقرار کرد، حضرت فرمود اللهم این یک شاهد، دوبار اقرار کرد، باز فرمود این شاهد دوم، سه بار اقرار کرد، فرمود این شاهد سوم، هر اقراری را جانشین شهادت کرد.

حدّ قیادت

حد قیادت چیست؟ حد قیادت هفتاد و پنج تازیانه است: «إنفقت كلمتهم على أنّ حدّ القيادة خمس و سبعون جلده» لصحيح عبد الله بن سنان، این اقل مرتبه حد قیادت است در انسان حر و آزاد، یعنی نهایت صد است و اقلش هفتاد و پنج تازیانه است، و لذا می گویند تعزیر باید کمتر از حد باشد، حدی که ما گرفته ایم اینجا هفتاد و پنج است، البته عبد عکس است، یعنی نهاتش هفتاد است و اقلش چهل. لصحيح عبد الله بن سنان قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام أخبرني عن القواد ما حدّه؟ قال: «لا حدّ على القواد، أليس إنّما يعطى الأجر على أن يقود؟ قلت جعلت فداك، إنّما يجمع بين الذكر و الأنثى حراماً، قال: ذاك المؤلّف بين الذكر و الأنثى حراماً، فقلت: هو ذاك، قال: يضرب ثلاثه أرباع حدّ الزانی خمسه و سبعين سوطاً و ينفي من المصر الذي هو فيه...» الحديث.

ص: ۶۵۱

زانی حدش یکصد تازیانه است، سه چهارم حد این است، علاوه بر این حد، تبعید و نفی بلد می کنند، حضرت در این روایت دوتا زجر برای این بیان نموده است:

اولاً: هفتادو پنج تازیانه و شلاق است.

ثانیاً: نفی بلد است.

مرحوم شیخ در نهاییه دوتای دیگر را هم اضافه کرده و فرموده است.

ثالثاً: سرش را می تراشند.

رابعاً: او را در شهر می چرخانند، ولی مدرکی برای اینها نداریم، مدرک برای نفی بلد داریم که همان صحیح عبد الله سنان باشد، اما اینکه سرش را بتراشند و دور شهر بچرخانند، دلیل برایش نداریم، منتها مرحوم شیخ می فرماید:

الثالث: یحلق رأسه و یشهر فی البلد ثم ینفی من البلد الذی فعل ذلک فیہ إلى غیره من الأمصار، هذا ما ذکره الشیخ فی النهایه. ولی هیچ روایتی بر این مطلب نداریم، تنها روایت بر این است که این را نفی بلد می کنند.

دیدگاه شیخ مفید

اما مرحوم مفید هر چند هم حلق را قائل شده است و هم تشهیر را، منتها نه در مرحله اول، بلکه در مرحله دوم، یعنی اگر مرحله ی اول حد را جاری کردند و باز این آدم دنبال این کار رفت، در آن موقع سرش را می تراشند

غیر أن المفید قال: یجلد فی المرّه الأولى و یحلق رأسه و یشهر، فإن عاد ثانیه جلد و نفی، نفی را در مرحله دوم گفته است، ولی بر خلاف روایت عبد الله بن سنان است، چون روایت عبد الله بن سنان در همان مرحله ی اول گفت.

ص: ۶۵۲

أقول: أما النفي من المصر فقد ورد في روايه عبد الله بن سنان- كما عرفت- إنما الكلام في ثبوت الحلق و التشهير ، فلا شك أنه مشهور بين الأصحاب حتى عند ابن إدريس الذي لا- يعمل بخبر الواحد، فلم نجد له دليلاً صالحاً ، و إلا- الشهرة بين الأصحاب، و إليه أشار صاحب الرياض و قال: و قد ادّعى عليه الإجماع و هو كاف في الثبوت لا- سيما مع الإعتبار بفتوى المشهور.....

اگر بگوئیم شهرت فتوائی حجت است، در اینجا حجت است.

اقسام شهرت

همان گونه که شما می دانید شهرت بر سه قسم است (الشهره علی اقسام ثلاثه):

الف: شهرت روائی، شهرت روائی این است که فقط نقل شد و لی عمل نشده، این ارزش ندارد.

ب: شهرت عملی، شهرت عملی این است که به روایت عمل شده است، این خوب است و جبر ضعف می کند.

ج: فتوی المجرده، خود فتوا هست، ما معتقدیم که شهرت فتوای قدما حجت است، دلیل این را در اصول عرض کردیم از آن روایتی که در کتاب ارث بود خواندیم و ثابت کردیم، اگر واقعاً شهرت فتوای مجرد باشد، این برای ما حجت است، ضمناً یاد آوری می کنیم که نفی بلد، چیز عجیب و غریبی نیست، چون در زناى غير محصنه در يك صورتش گفتم التغريب، یعنی نفی بلد می کنند، البته مرد را گفتیم نه زن را.

و قد ورد التغريب في زنا المحصن، و قد مرّ أنه إذا زنى البكر جلد مائه و غرب عاماً. تغريب و نفی بلد در زناى محصن در جایی بود که طرف عقد کرده، اما دخول نکرده است. در آنجا محصن است، اما قتل نیست و قد ورد التغريب في زنا المحصن، و قد مرّ أنه إذا زنى البكر جلد مائه و غرب عاماً.

الرابع: المرأه تجلد بلا خلاف لكن ليس عليها جزّ حدّ- و لا تشهير و لا نفى، لمنافاه النفى و التشهير لما يجب مراعاته من ستر المرأه. يعنى اگر زن کارش قوادی باشد، دیگر آن مجازاتی را که برای مرد گفتیم برای او نیست، یعنی سر او را نمی تراشند، نفی بلد نمی کنند، این با مزاج زن سازگار نیست.

اشکال

این اشکال را باید حل کنید، مشکل این است که آقایان می گویند تعزیر باید کمتر از حد باشد و حال آنکه سابقاً خواندیم که اگر دو تا زن و مرد تحت لحاف واحد باشند، «یضربان من ثلاثین إلى تسع و تسعین»، اگر تسع و تسعین شد، این از هفتادو پنج بالاتر شد و حال آنکه «إتفقوا الفقهاء على أن التعزیر يجب أن يكون أقلّ من الحدّ» و حال آنکه «حد» اقلش هفتادو پنج است و یکصد اکثرش است، شما تحت لحاف واحد بیش از هفتادو پنج گفتید، یعنی سی تا نود و نه است.

پاسخ

جوابش این است که باید مورد را بسنجیم نه اینکه با مطلق حد بسنجیم، به این معنا که حد زنا یکصد تازیانه است، و این به صد نرسید، یعنی نباید با مطلق حد بسنجیم بلکه با موردش بسنجیم.

فی حدّ القذف

معمولاً قذف را غالباً اشتباهی معنا می کنند، مثلاً اگر کسی به هر کسی فحش داد، می گویند او را قذف کرد، و حال آنکه قذف دو مورد بیش ندارد، و آن اینکه یا رمی به زنا کند یا رمی به لواط، اما اگر فحش های دیگر بدهد، آن قذف نیست منتها تعزیر دارد، بنابراین، در قذف دو چیز معتبر است:

الف: یا نسبت زنا به طرف بدهد.

ب: یا اینکه نسبت لواط به شخصی بدهد، اما انسان کسی را متهم به سایر گناهان کند، آن حرام است و شارع و حاکم آن را تعزیر می کند، ولی اسم آن را قذف نمی گذارند، اگر آقایان مایل باشند که مسئله قذف را مفصل بحث کنیم، باید در پنج مورد بحث کنیم:

القذف لغة الرمی بالحجاره و كان السابّ برمی المسبوب بالكلمه الموزیه.

و الكلام فيه يقع في خمسہ أمور:

الأول: فی الموجب، موجب یا رمی به زناست یا رمی با لواط

الثانی: فی القاذف، باید حر باشد یا عاقل و بالغ،

الثالث: فی المقذوف، مقذوف شرطش چیه؟

الرابع: فی الأحكام

الخامس: فی اللواحق

بنابراین، این بحث ما غیر از بحث قیادت است، اما این مفصل است.

الأول: الموجب، آن چیزی که سبب قذف می شود و هشتاد ضربه شلاق هم دارد « إِنَّ الذین یرمون المحصنات ثمّ لم یأتوا بأربعة شهداء» برای اینها هشتاد ضربه شلاق است، فقط دو مورد دارد، الأول الموجب للقذف عند الفقهاء أمران: إمّا الرمی بالزنا، أو الرمی باللواط فقط، فلو قال: زנית، أو لطت، أو لیط بک، أو أنت زان، أو لائط، أو منکوح فی دبره، أو ما یؤدی هذا المعنی صریحاً مع معرفه القائل بموضع اللفظ بأی لغة اتفق.

به شرط اینکه گوینده به آن الفاظ آشنا باشد، گاهی از اوقات افرادی را یک جمله های را یاد می دهند، اهل نیست، برای اینکه بگویند و مردم بخندند، مرحوم شیخ جعفر کاشف الغطاء را در ایران آمده بود و در رشت رفته بود، در آنجا یادش داده بودند که هر کسی به دیدن شما آمد، این جمله را بگو: بخور یا نخور، این بنده خدا به هر کس که می رسد، آن جمله را تکرار می کرد، خب! یکی دو بار این را گفت، مردم ناراحت شدند، بعد به او گفتند که این جمله را بگویند.

ص: ۶۵۵

پس باید قاذف اهل زبان باشد، اما اگر اهل زبان نباشد و صرف لقلقه اللسان کند، یا اصلاً ندانند وضع کلمات را، این فایده ندارد، البته هستند کسانی که اهل زبان نیستند و کمی زبان یاد گرفته اند و این جمله ها را بگویند، آنان خارج از محل بحث ماست.

« و يظهر اختصاص القذف بالرمي بأحد الأمرين من غير واحد من الفقهاء »

غالباً طلبه ها خیال می کنند که «قذف» عبارت است از نسبت هر گناهی به دیگری، یعنی اگر شخص به کسی نسبت یک گناهی را داد، او را قذف کرده، و حال آنکه این گونه نیست، او حد ندارد، بلکه تعزیر دارد، قذف مال این دو مورد است.

قال المحقق: و كلّ تعريض بما يكرهه المواجه- مخاطب- و لم يوضع للقذف لغة و لا عرفاً، يثبت به التعزير لا الحدّ كما إذا قال: يا فاسق يا شارب الخمر، يا خنزير، يا حقير، يا ضيع و سيوافيك توضيحه» الشرائع: ٤/١٦٤، هیچکدام از اینها مایه قذف نیست. در قذف یا باید رمی به زنا باشد یا رمی به لواط.

کلمات فقهاء

١: قال المفيد: و من افتري على رجل حرّ مسلم فقذفه بالزنا كان عليه الحدّ في ذلك ثمانون جلده إلى أن قال: و القذف باللواط كالقذف بالزنا و الحدّ فيهما سواء .

٢: و قال الشيخ في النهاية : إذا قال الرّجل أو المرأة، كافرين كانا أو مسلمين، حرّين أو عبيدين، بعد أن يكونا بالغين، لغيرهما من المسلمين البالغين الأحرار: «يا زاني» أو «يا لائط» أو «يا منكوحاً في دبره» أو «قد زنت» أو «لطت» أو «نكحت»، أو ما معناه معنی هذا الكلام بأيّ لغة كانت، بعد أن يكون عارفاً بها و بموضوعها و بفائده اللفظه؛ و جب عليه الحدّ ثمانون جلده ، و هو حدّ القاذف.

ص: ٦٥٦

۳: و قال ابن ادریس: فأما الكلام الذى يكون قذفاً يوجب الحدّ فهو أن يقول: يا زانى، يا لائئ، يا منكوحاً فى دبره، أو قد زנית، أو لطت أو نكحت، أو ما معناه معنى هذا الكلام، بأى لغة كانت، بعد أن يكون القائل عارفاً بها و بموضوعها، و إن لم يكن المقول له عارفاً بذلك، بل الإعتبار بمعرفة القائل .

۴: و قال العلامة فى القواعد: الموجب و هو القذف بالزنا أو اللواط مثل: زנית أو لطت. ولو قال: يا ديوث أو ياكشخان أو يا قرنان أو غير ذلك من الألفاظ، فإن أفادت القذف فى عرف القائل، ثبت الحد.

و قد بسط الفقهاء الكلام فى صغريات الموضوع، أى الموجب و أنه هل هو قذف أو لا؟ و الظاهر أن المرجع فى ذلك هو العرف لا- الفقيه. اگر با کنایه هم بگویند کافی است، یعنی اگر به گونه ای بگویند که کنایه از زنا یا لواط است، این کافی در ثبوت قذف است.

و المهم فى الأمثلة التى طرحها الفقهاء فى هذا الباب هو تشخيص المقذوف، و إليك الأمثلة المطروحة فى كلماتهم.

مهم این است که مقذوف را بشناسیم. گاهی از اوقات می گویند: ای فرزند زن زانیه، در اینجا این «شخص» زن را قذف کرده نه فرزندش را.

مسائل پنجگانه قذف کتاب الحدود و التعزیرات

Your browser does not support the audio tag

موضوع: مسائل پنجگانه قذف

مسئله ی «قذف» مباحثی دارد که یکی از آنها شناسایی مقذوف است، برخی از جمله ها هست که انسان باید دقت کند تا ببیند مقذوف کیست، ممکن است من با کسی سخن بگویم و حال آنکه او مقذوف نیست، بلکه مقذوف شخص دیگر است، برای اینکه بتوانیم مقذوف را بشناسیم، ناچاریم چند مثال را مطرح کنیم، یعنی من در اینجا دوازده مثال را در اینجا مطرح می کنم، چنانچه فقهاء هم مطرح کرده اند، چون ما می توانیم به وسیله ی این مثال ها در جاهای دیگر هم مقذوف را از مخاطب باز شناسیم، مقذوف یعنی آن کسی که به او نسبت بد (زنا و لواط) می دهیم.

ص: ۶۵۷

امثلة

۱. لو قال: يا ابن الزانى، أو زنى بك أبوك، أو لواط، كان عليه الحدّ، لأبيه، لأنه المقذوف، لا المخاطب.

مسئلاً این حد آور است، منتها مقذوف مخاطب نیست بلکه پدر مخاطب است، این خطاب به زید است، اما مقذوف زید نیست بلکه مقذوف پدر زید است.

۲. ولو قال له: «يا ابن الزانين، أو زني بك أبواك» كان عليه حدان، حد للأب وحد للأُم. در اینجا مقذوف مخاطب نیست بلکه پدر و مادر است، قهراً باید دو حد بخورد، یکی بخاطر مادر و دیگری بخاطر پدر، چون هر دو را متهم کرده است

۳. فإن قال: ابنك زان، أو لائط، أو بنتك زانية، أو قد زنت، كان عليه الحد، و المقذوف عليه هو الابن و البنت. یعنی اگر کسی به دیگری بگوید که پسر تو زناکار یا لواط کار است، یا دختر تو زناکار است، در اینجا مقذوف پدر نیست بلکه مقذوف پسر است هر چند پدر را مخاطب قرار می دهد، در همه ی اینها مقذوف یا پسر است یا دختر.

۴. ولو قال: ولدت فعل مجهول- من الزنا، و يثبت الحد للأب و في وجوب الحد لأمه، تردد، لا احتمال انفراد الأب بالزنا، و لا يثبت الحد مع الاحتمال. یعنی تو از راه زنا به دنیا آمده ای، این هر چند توهین به پسر است، اما نسبت به پسر قذف نیست، بلکه قذف پدر و مادر است، چون می گوید تو از زنا متولد شدی، در حقیقت پدر را بدنام می کند، آیا مادر را هم بدنام می کند یا نه؟ نه، چون ممکن است مادر مکره باشد، «ولدت من الزنا»، زانی ممکن نیست که مکره باشد، همیشه مکره زانیه است، اگر بگوید: ولدت من الزنا، یک حد بیشتر ندارد، چون مقذوف فقط پدر است نه مادر.

۵. و لو قال: ولدتك أمك من الزنا، فهو قذف للأم، و يحتمل عدمه، لا حتمال كونها مكرهه فيكون قذفا للأب.

اگر شخص به طرف مقابل بگوید مادرت تو را از راه زنا به دنیا آورده است، این هر چند توهین به مخاطب است، ولی مقذوف مادرش است نه خودش.

۶. و لو قال: يا زوج الزانية، فالحدّ للزوجه.

در اینجا مقذوف همسر طرف است، یعنی زن مقذوف است نه مرد. البته اهانت به شوهر هست، منتها اهانت یک مسئله است و قذف مسئله ی دیگر است.

۷. ولو قال: يا أب الزانية، يا أخ الزانية، فالحدّ لمن نسب إليها الزنا، من البنت و الأخت دون المخاطب .

در اینجا دختر مخاطب یا خواهر مخاطب مقذوف است، چون می گوید ای پدر دختر زناکار و ای برادر زناکار.

۸. ولو قال: زنت بفلانه أو لمت بفلان، فالقذف (فالحد) للمخاطب.

در این «مثال» مقذوف مخاطب است نه شخص دیگر.

و فی ثبوته للمنسوب إليه أعني فلاناً تأمل، لاحتمال أن لا يكون مختاراً في عمله.

۹. ولو قال لابن الملاعنه : يا ابن الزانية، فعليه الحد، لأجل أمه.

مردی همسرش را متهم به زنا کرده است و هردو ملاعنه کردند و بعد ملاعنه زن از شوهر جدا می شود، حالا- حکم بچه چیست؟ البته بچه قطعاً مال مادر است، اما اینکه آیا مال پدر هم است یا نه؟ این محل بحث است، حال اگر کسی به ابن ملاعنه، بگوید: یابن الزانیه، این حد دارد (فعليه الحد) چرا؟ چون در ملاعنه «شوهر» زن را متهم به زنا می کند، ولی چون می رود ملاعنه می کند و هر یک از زن و شوهر چهار بار قسم می خورند و سپس از همدیگر جدا می شوند، حد به خاطر ملاعنه از شوهر ساقط می شود، ولی کسی حق ندارد که به این زن نسبت زنا بدهد و به پسرش بگوید: یابن الزانیه.

۱۰. ولو قال لابن المحدوده قبل التوبه: يا ابن الزانيه ، لم يجب به الحد، ولو قال بعدها ، يثبت الحد.

زن و مردی با همدیگر مرتکب عمل زنا شده اند و از راه زنا بچه ای هم به دنیا آورده اند، هنوز زن توبه نکرده و حد بر او جاری نشده، من ممکن است یابن الزانیه، ای فرزند زن زانیه، چون مسلم است که زن زنا کرده است، اما اگر زن زنا کرد، توبه کرد، حد جاری شد، دیگر کس حق ندارد به پسر او بگوید: یابن الزانیه، چرا؟ «لأنَّ التوبه و الحد طهّرها»، اینکه توبه کرد و حد خورد، پاکدامن شد، دیگر کس حق ندارد به پسرش بگوید مادر تو زناکار بود، البته زناکار بود، به معنای واقعی زناکار بود، اما شرع مقدس این را به وسیله این عمل تطهیر کرد، دیگر حق نداریم به زن بگوییم زناکار هر چند مشتق حقیقت در من قضی هم باشد. ولو قال لابن المحدوده قبل التوبه: يا ابن الزانيه، لم يجب به الحد، ولو قال بعدها ، يثبت الحد.

و این یکی از قوانین اسلام است، البته تکویناً ابن زانیه، «الشیء لا ینقلب عمّا هو علیه»، اما وقتی توبه کرد، «کأنّه الإسلام يجب ما قبله» التائب من ذنبه کمن لا ذنب له، کأنّه این زن زنا نکرده است.

روی الهاشمی عن أبيه قال : سألت أبا عبد الله و أبا الحسن عليهما السلام عن امرأة زنت فأنت بولد و أقرت عند إمام المسلمين بأنّها زنت، و أنّ ولدها ذلك من الزنا، فأقيم عليها الحدّ، و أنّ ذلك الولد نشأ حتى صار رجلاً ، فافتري عليه رجل، هل يجلد من افتري عليه ؟ فقال: «يجلد و لا- يجلد، فقلت: كيف يجلد و لا يجلد؟ فقال: من قال له: يا ولد الزنا لم يجلد و يعزّر و هو دون الحد، و من قال له: يا ابن الزانيه، جلد الحدّ كاملاً ، قلت له: كيف جلد هكذا؟ فقال: إنّه إذا قال له : يا ولد الزنا، كان قد صدق فيه و عزّر على تعبير أمه ثانيه ، و قد أقيم عليها الحدّ، فإن قال له: يا ابن الزانيه، جلد الحد تامّاً لفريته عليها بعد إظهارها التوبه و إقامه الإمام عليها الحد» الوسائل: ج ۱۸، الباب ۷ من أبواب حدّ القذف.

حضرت فرق می گذارد بین اینکه بگوید: یا ولد الزنا، این چندان به مادر برخورد نمی کند، چون یا ولد الزنا ممکن است از ناحیه پدر باشد و ممکن است از ناحیه مادر، و این آدم هم پدرش روشن نیست، مادرش روشن است، اما اگر بگوید: یا بن الزانیه، یعنی به مادرش تهمت بزند، و حال آنکه بعد از توبه نباید این تهمت را بزند. لأنَّ التائب من ذنبه كمن لا ذنب له.

پس فرق است بین اینکه بگوید: یا ولد الزنا، مادر را نشانه نگرفته، اما اگر بگوید: یا بن الزانیه، مادر را نشانه گرفته و مادر فرض این است که هم حد خورده و هم تازیانه.

۱۱. ولو قال لامرأته أو غيرها: زنيت بك - من با تو زنا کردم -، فلها به نفع زن برگردن مرد حد است - حدّ علیه، و لا يثبت في طرفه حدّ الزنا حتّى يقترّ أربعاً.

۱۲. ولو قال لولده الذي أقرّ به أو حكم به شرعاً: لست ولدي، لو جب عليه الحدّ لأمه، و كذا لو قال لغيره: لست لأبيك.

و قال الشهيد الثاني في المسالك: هذا الصيغه (لست لأبيك) عندنا من ألفاظ القذف الصريح لغه و عرفاً، و في خبر السكوني عن أمير المؤمنين: «من أقرّ بولد ثمّ نفاه، جلد و ألزم الولد».

ما دوازده مثال گفتیم، این دوازده تا نمونه است برای جاهای دیگر. البته قاذف را حد می زنند، اما نسبت به مخاطب هم تعزیر می شود چون به او اهانت کرده و او را در انظار مردم کوچک کرده است.

إلى غير ذلك من الأمثلة التي ذكرها الفقهاء في المقام. و أنت إذا أمعنت النظر في هذا الموارد الاثنى عشر تقدر على تمييز القذف و المقذوف عن غيرهما.

قال الشيخ: التعريض بالقذف ليس بقذف سواء كان بحال الرضا أو بحال الغضب و به قال أبو حنيفة و الشافعي ، و قال مالك هو قذف حال الغضب و ليس بقذف حال الرضا.

البتة تعريض غير از قذف است، تعريض این است که کنایه بزند، قذف این است که تصریح کند.

و قال المحقق: و كلّ تعريض بما يكرهه المواجه- مخاطب- ولم يوضع للقذف لغه و لا عرفاً يثبت به التعزير لا الحدّ.

أقول: التعريض على قسمين:

حال که کا سراغ تعريض آمدیم، تعريض را دو قسم کردیم، گاهی تعريض ما تعريض است، اما اصلاً جزء قذف نیست، مثلاً می گوئیم: یا فاسق، یا شارب الخمر و ...، اینها تعريض هستند نه قذف.

تاره: لا صله له بالقذف أبداً و انما يوجب الأذى فى المواجهه، كما إذا قال: یا فاسق، یا شارب الخمر، یا خنزير، یا وضيع، یا حقير، مع أنه متظاهر بالستر، أو له مكان فى المجتمع، فيعزر و لا يحد.

و أخرى: ما يستشّم منه القذف، كقوله: أنت ولد حرام، أو حملت بك أمك فى حيضها أو يقول لزوجته: لم أجدك عذراء اینها تعريض هستند، چرا تعريض هستند؟ به جهت اینکه ممکن است معنای صحیحی داشته باشند، مثلاً مرادش از گفتن: «لم أجدك عذراء»، یعنی بکارتت به وسیله پرش از بین رفته است نه اینکه با مردی زنا کردی، یا می گوید: «أنت ولد الحرام»، ممکن است پدرش در حال احرام یا در حال حیض نزدیکی کرده باشند، بنا براینکه نطفه در حال حیض منعقد بشود، البته از نظر پزشکان امروز نطفه در حال حیض منعقد نمی شود و حال آنکه در روایات ما ولد الحیض داریم، در هر صورت اینها دو پهلو است و می توان آنها را به چند صورت توجیه کرد، این گونه چیزها ممکن است حد نداشته باشد تعزیر داشته باشد-

و أخرى: ما يستشم منه القذف ، كقوله: أنت ولد حرام، أو حملت بك أمك في حيضها أو يقول لزوجته: لم أجدك عذراء، ففيه أيضاً يعزّر و لا يحدّ، لأنّ العبارات السابقه ليست صريحه في القذف، لا احتمال الحمل في الحيض أو الصوم- پدر و مادر در حال صوم نزدیک کرده اند - أو الإحرام، نعم لو كان في نظر العرف مساوياً لقوله: يا ابن الزنا ، يحدّ حدّ القذف.

البته در اینجا کار به این نداریم که مقذوف چه کسی است، در این عبارات مقصود این است که آیا قذف است یا قذف نیست، اما اینکه مقذوف چه کسی است؟ فعلاً به این جهتش کار نداریم.

پس تعریض بر دو قسم است:

گاهی اصلاً قذف نیست مانند: یا فاسق، یا شارب الخمر، این قذف نیست، البته تعزیر دارد.

و گاهی عباراتی داریم که ممکن است قذف باشند مانند، یا ولد الحرام، این دو معنا ندارد، یک معنایش این است که پدر و مادرش زنا کرده است، معنای دیگرش این است که در حال حیض یا احرام یا در حال صوم نزدیکی کرده اند، یک عبارت است که ممکن است طرف در دادگاه به واسطه ی آن، از حد فرار کند، یعنی اگر قاضی بگوید: شما به طرف گفتید: یا ولد الحرام، در جواب می گوید درست است که: «أنت ولد الحرام» گفتم، اما منظور این بود که پدر و مادرش در حال احرام یا در حال حیض یا صوم نزدیکی کرده اند، این آدم می تواند به وسیله ی تعریض از حد قذف فرار کند، اما از تعزیر نمی تواند فرار کند، باید تعزیر بشود، باز در این مثال های اخیر کار به مقذوف و مقذوفه نداریم، بلکه بحث در این است که قذف است یا قذف نیست.

ص: ۶۶۳

نتیجه این است که ما نباید خود را مقید به این مثال‌ها کنیم، بلکه هر چیزی که عرف بگوید این آدم، طرف را متهم به زنا یا به لواط کرد، این قذف است، اما اگر عرف بگوید طرف را متهم به زنا یا لواط نکرد، این تعریض است که تعزیر دارد نه حد. فلذا پایبند این مثال‌ها نیستیم بلکه پایبند فهم عرف هستیم.

فخر جنا بالنتیجه التالیه: أن قل تعبير يكون في نظر العرف مساوياً لرمي الرجل أو المرأة سواء أكان المواجه في الكلام أو غيره بالزنا أو اللواط، فهو قذف، ويحد القاذف، و أما إذا لم يكن كذلك، فيعزر سواء أكان افتراء أم لم يكن كذلك و لكن كان الرجل مستتراً، فخطاب الرجل بالأجذم و الأبرص فيما أنه فيه إيذاء و تحقير فيوجب التعزير.

تم الكلام في الأمر الأول أعني

ما هو الموجب للقذف؟ و حان البحث في تاليه.

الكلام في القاذف

قاذف باید چند شرط را دارا باشد، یکی اینکه بالغ باشد، دیگر اینکه عاقل باشد. شرط سوم این است که ساهی، غافل و نائم نباشد، این شرائط جای بحث نیت، ولی مرحوم محقق شرط سوم را نگفته است.

يعتبر في القاذف شرطان:

١. البلوغ. ٢. كمال العقل.

أما الأول: فلو قذف الصبي، لم يحد، لرفع القلم عنه، ففي خبر أبي مريم عن أبي جعفر سأله عن الغلام لم يحتلم، يقذف الرجل، هل يحد؟ قال: «لا و ذلك لو أن رجلاً قذف الغلام لم يجلد».

ص: ٦٦٤

و أما الثاني : أعني كمال العقل ، فلو كان القاذف مجنوناً فهو أيضاً كالصبي قد رفع عنه القلم. نعم لو كان أدوارياً قذف في دور الصحة حد في حال الصحة.

و كان على المحقق أن يعتبر شرطاً آخر و هو كون المتكلم قاصداً، فخرج الساهي و الغافل و النائم.

اشترائط الحرّيه في القاذف

يكي از شرائط اين است كه قاذف و مقذوف هر دو بايد حر باشند، اما اگر «قاذف» عبد شد، در عبد دو قول است، يك قول اين است كه عبد هم مثل حر است، يعنى حرّيت شرط نيست، قول ديگر اين است كه «عبد» حدش نصف است، همان گونه كه در زنا نصف است، در اينجا هم نصف است، «إنّ الذين يرمون المحصنات ثمّ لم يأتوا بأربعة شهداء ثمانين جلد»، آيه اطلاق دارد، يعنى هم حر را مى گيرد و هم عبد را، اما علماً اختلاف کرده اند كه آيا عبد هم مانند حر است مانند اطلاق آيه، يا عبد نصف است، يعنى همان گونه كه در زنا نصف است در اينجا هم نصف است؟

روايات ما مطلق بيشتراست كه مى گويند: لا- يميّز بين العبد و الحرّ. يعنى همه هشتاد تازيانه است، فقط يك دانه روايت ضعيف داريم كه مى گويد عبد نصف حر است، ولى روايات فراوان داريم كه بين عبد و حر فرق نمى گذارند، نكته اش اين است كه در زنا فرق گذاشته اند، اما در قذف فرق نگذاشته اند، نكته اش اين است كه زنا حق الله است، طرفين از روى رغبّت اين كار را مى كنند، چون حق الله است، خدا در آنجا گفته اگر حر حدش صد است، عبد پنجاه است، اما قذف حق الناس است نه حق الله. فرق نمى كند بر اينكه قاذف حر باشد يا عبد، مقذوفه حر باشد يا امه، فرق نمى كند، بالأخره شما آبروى طرف را از بين برديد، اگر مى گويند بين عبد و غير عبد فرق است در حقوق الله است، خدا مى تواند از حقوق خود بگذارد و بگويد حرش صد است و عبدش پنجاه، اما قذف چنين نيست و لذا در مسئله سرقت، لا فرق بين العبد و غير العبد، مگر اينكه بگويم عبد در اينجا حق الناس است، يك مسئله ديگر است دستش ببرند مولا.

خلاصه اگر می گویند: «یفرق بین الحر و العبد»، در حقوق الله گفته اند، اما حقوق الناس یکی هستند و عجب این است که اهل سنت همان تفصیل را قائلند، یعنی در عبد نصف (چهل) است و در حر هشتاد است، بنابراین، آن یک دانه روایت ما (که تفصیل بین حر و عبد می داد) حمل بر تقیه می شود، پس در قاذف عقل شرط است، بلوغ شرط است، هوشیاری شرط است، اما اینکه قاذف حر باشد شرط نیست یعنی بین حر و عبد فرق نیست.

اشترط الحرّیه فی القاذف

هل تشترط _ فی وجوب الحد الكامل _ الحرّیه، قولان:

فعلى الأول: يثبت نصف الحدّ، و على الثانی: يثبت الحد كاملاً و هو ثمانون، الشرائع: ۴/۱۶۴

أقول: إطلاق الآیه يدعم القول الثانی، لا فرق بین القاذف بین الحرّ و العبد، قال سبحانه: « و الذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلده ». النور: ۴.

و يدعم إطلاق الآیه روايات كثيره لا تخلو من تواتر إجمالی، منها: حسنه الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام: « إذا قذف العبد الحرّ جلد ثمانين، و هذا من حقوق الناس » الوسائل: ۱۸، الباب ۴ من أبواب حد القذف، الحديث ۴، و لاحظ الحرّث ۱ و ۵ و ۷ و ۱۰ و ۱۴، و غيرها. من هدايا الباب. حقوق الله نیست که فرق بگذاریم.

و فی الحديث إشاره إلى أن كلّ حدّ يعدّ من حقوق الناس لا يتتصف على المملوك.

و مع ذلك ذهب الشيخ فی المبسوط، المبسوط: ۸/۱۶. و الصدوق فی الهدایه، الهدایه: ۷۶. إلى أنّ العبد يجلد أربعين سوطاً لقوله تعالى: « فإن أتین زنان کنیز - بفاحشه فعليه نصف ما على المحصنات من العذاب » النساء

ولی جواب واضح است، چون فاحشه به معنای زناست، در قرآن فاحشه به معنای زناست.

یلاحظ علیه: بأن المراد بالفاحشه، الزنا، بشهادة تنكيرها فلا تعم، نعم روى القاسم بن سليمان عن الصادق (عليه السلام) أنه سأله عن العبد يفترى على الحرّ، كم يجلد؟ قال:

« أربعين، وقال: ((إذا أتى بفاحشه فعليه نصف العذاب)) . الوسائل: ١٨، الباب ٤ م أبواب حد القذف، الحديث ١٥.

البته این روایت ممکن است از نظر سند مشکل نداشته باشد، اما خلاف مشهور است چون روایات می گویند لا فرق بین الحرّ و العبد

یلاحظ علیه: بأن الروایه معارضه بما هون أكثر منها و أجود منها سنداً، و أما ما دلّ على النصف فيحمل على التقيه بشهادة قول القرطبي في بدایه المجتهد.

- من در سال ۱۳۳۰ در نجف بودم و در آنجا از مرحوم امینی پرسیدم، یک کتابی از فتوای عامه و اهل سنت برای من معرفی کنید که خلاصه باشد، ایشان کتاب بدایه المجتهد قرطبی را معرفی کرد، الآن هم در ایران این کتاب تحقیق شده و چاپ شده، کتابی است مختصر و انسان می تواند فتاوی اهل سنت را به دست بیاورد، علاوه بر آن معنی ابن قدامه را هم آوردم - قال: و اختلفوا في العبد يقذف الحرّ، كم حدّ؟ فقال الجمهور من فقهاء الأمصار: حده نصف حد الحر، و ذلك أربعون جلده، و روى ذلك عن الخلفاء الأربعة، و عن ابن عباس، و قالت طائفه: حده حد الحر، و به قال ابن مسعود من الصحابه و عمر بن عبد العزيز و جماعه من فقهاء الأمصار، أبو ثور و الأوزاعي و داود و أصحابه من أهل الظاهر، فعمده الجمهور قياس حده في القذف على حده في الزنا. بدایه المجتهد: ۲/۴۳۳.

و قال في المغني: أجمع أهل العلم على وجوب الحدّ على العبد إذا قذف الحرّ المحصن لأنّه داخل في عموم الآية و حدّه أربعون في قول أكثر أهل العلم، معلوم می شود که اهل سنت قائل به چهل هستند. تم الكلام في هذه المسئلة.

بنابراین، قاذف چهار شرط دارد: بالغ، عاقل، هوشیار، لا فرق بین الحر و العبد.

شرائط مقذوف کتاب الحدود و التعزیرات

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: شرائط مقذوف

قذف از مفاهیم ذات الإضافة است، یعنی یک طرفش قائم با قاذف است، طرف دیگر قائم با مقذوف است، یکی هم محتوای قذف است، محتوای قذف را عرض کردیم که یا باید زنا باشد یا لواط، بقیه قذف نیست هر چند تعزیر دارد، مثلاً اگر به انسانی بگوییم شراب خوار، این هر چند قذف نیست، ولی در عین حال خالی از تعزیر نیست، شرائط قاذف را دیروز عرض کردیم، الآن وارد می شویم به شرائط مقذوف، یعنی آن کسی که به او تهمت می زنیم، حالا یا واقعیت دارد یا واقعیت ندارد، منتها ما حق نداریم که یک چنین نسبتی را بدهیم.

الشرط الأول: الإحصان

احصان، یکی از شرائط «مقذوف» احصان است، کلمه ی واحده می گویند: «احصان»، به شرط اینکه این طرف ممنوع باشد، احصان به معنای منع است، یعنی «احصان» در لغت عرب به معنای منع است، کأنه این آدم در یک حصاری باشد بخاطر یک سلسله شرائط ممنوع از آن باشد که ما او را رمی به دو عمل زشت بکنیم، بنابراین، احصان به معنای منع است و علت منع این است که این آدم به خاطر اینکه بالغ، عاقل، حر، مسلمان و عقیف است، یعنی متظاهر نیست، اینها سبب می شود که این آدم محصن باشد، یعنی ممنوع باشد که ما بتوانیم در باره ی عرض او و ناموس او بحث کنیم، احصان به معنای منع است کأنه این شرائط یکنوع حصاری برای این آدم می کشد و او را در یک هاله ای از ممنوعیت قرار می دهد که ما حق نداریم مداخله در عرض و آبروی بکنیم، احصان به معنای منع است، البته در لغت قرآن احصان به معنای منع است، ولی وسائل منع مختلف است، احصان به معنای منع است، ولی چیزی که باعث منع می شود چند چیز است: الف: در آیه مبارکه می فرماید اسلام یکی از وسائل منع است، «فإذا أحصنّ به ضم الف و سکون حاء و کسر صاد- زنان کنیز، فإن أتین بفاحشه مجمع البیان می گوید: اگر «أحصنّ» - یعنی به ضم الف و سکون حاء و کسر صاد- بخوانیم به معنای تزویج است و اگر «أحصن» - به فتح الف و سکون حاء و فتح صاد و تشدید نون- بخوانیم به معنای اسلام است، من در اینجا به معنای اسلام می گیرم، ولی ایشان می گوید «أحصنّ» به معنای ازدواج است، «أحصنّ» به معنای اسلام است، کأنه ازدواج و کأنه اسلام این کنیزها را در هاله ای از منع قرار می دهد که دیگر ما حق نداریم به عرض و آبروی آنان تجاوز کنیم، می گوید «احصان» در اینجا مصداقش تزویج است یا مصداقش اسلام است، من نوشته ام اسلام است، ولی مجمع البیان می گوید اگر «أحصنّ» بخوانیم مانعش اسلام است، اما اگر أحصنّ بخوانیم که قرائت قرآن است، آن سببش تزویج است.

در هر حال احصان به معنای منع است، مصداقش گاهی تزویج است و گاهی اسلام.

مثال دیگر: «حریت»، قرآن می فرماید:

«فإن أتین بفاحشه فعليهنّ نصف ما علی المحصنات من العذاب» در اینجا محصنات در احرار استعمال شده است، حد حر یکصد تازیانه است، اما اگر کسی به کنیز تهمت زد پنجاه تازیانه دارد، و گاهی به معنای عفت از زناست «و الذین یرمون المحصنات»، یعنی کسانی که متظاهر به زنا نیستند، و من فکر می کنم این آیه مبارکه از این قبیل است که آیه در باره ی متعه است، «محصنین غیر مسافحین»، با این زنها شما ازدواج متعه ای بکنید، «محصنین غیر مسافحین» نظر شما احصان باشد، عفت باشد، نظر شما این نباشد که زنا کنید، «محصنین» یعنی عفاف، غیر مسافحین، یعنی غیر زانین، چرا به زانین می گویند: سفح؟ چون سفح به معنای ریختن آب است، کأنه زانی عفت نمی خواهد فقط می خواهد آبش را بریزد.

«علی ایّ حال» احصان به معنای منع است، منتها وسیله منع مختلف است، گاهی اسلام است و گاهی تزویج است و گاهی عفتش است و گاهی هم چیزهای دیگر. همه ی پنج تا سبب می شود که زن یا مرد محصن و محصنه باشد، پنج شرط است، بلوغ، کمال عقل، حریت، اسلام و عفت، این پنج تا سبب می شود که زن یا مرد در هاله ای از کرامت قرار بگیرد به گونه ای که دیگران حق ندارند به شعاع ناموس و آبروی تجاوز کنند، البته آنچه من می خواستم عرض کنیم که در قرآن احصان هر چند معنایش یکی است ولی مصداقش مختلف است، گاهی مصداقش اسلام و گاهی مصداقش تزویج است و گاهی مصداقش عفت است، یعنی متظاهر نباشد، این پنج تا سبب احصان می شوند، زنی که دارای این شرائط پنجگانه است، ما حق نداریم به حریم آبروی او تجاوز کنیم.

کسانی که اهل تفسیر هستند، خیال نکنند که احصان در قرآن معانی مختلف دارد، بلکه احصان در قرآن به معنای منع است، منتها «ما به المنع» مختلف است (یختلف)، یعنی گاهی «ما به المنع» تزویج است و گاهی «ما به المنع» اسلام است و گاهی «ما به المنع» عفت است، خیال نکنید که معانی مختلف دارد بلکه یک معنا بیشتر ندارد، اما اسبابش مختلف است.

ادله ی مطلب

کسانی که در هاله ای از منع هستند و نمی توانند تجاوز به آبروی آنها بکنیم، شرط اولش بالغ بودن است، شرط دوم عاقل بودن، چرا؟ یک دلیل واضحی دارد، اگر کسی بچه ای را متهم به عمل زشت کند یا دیوانه را متهم به عمل زشت نماید، تعزیر می شود، اما حد قذف را به او نمی زنند، چرا؟ چون حضرت ضابطه بیان می کند و می فرماید: کسی را که برای او حد نمی زنند، بخاطر او هم دیگران را حد نمی زنند، یک ضابطه و قانون کلی است، اگر واقعاً پسر بچه ای، کسی را متهم به زنا یا لواط کند، بچه را تعزیر می کنند، اما او را حد نمی زنند، اگر او را حد نمی زنند، پس بخاطر او هم دیگران را حد نمی زنند.

۱: صحیح فضیل بن یسار قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «لا حدّ لمن لا حدّ عليه، أعني لو أنّ مجنوناً قذف رجلاً لم أر عليه شيئاً، و لو قذفه فقال: يا زان، لم يكن عليه حدّ» الوسائل: ج ۱۸، الباب ۱۹ من أبواب مقدمات الحدود، الحدیث ۱.

البته روایت در باره مجنون است، منتها صبی هم حکم مجنون را دارد، چرا؟ چون «رفع القلم عن ثلاثه، المجنون حتى يفيق و الصبي و الخ، و مورده و إن كان المجنون و لكن الضابطه (لا لمن لمن لا حد لعلیه) تعمّ الصبی أيضاً.

پس کسانی که بالغ و عاقل هستند در محیط آبروی آنها نمی شود وارد شد، اگر کسی وارد شد، حد ندارد، البته تعزیر خواهد داشت.

۲: خبر ابي مریم الأنصاری قال: «سألت أبا جعفر عليه السلام عن الغلام لم يحتلم يقذف الرجل هل يجلد؟ قال: «لا، و ذلك لو أنّ رجلاً قذف الغلام لم يجلد» الوسائل: ج ۱۸، الباب ۵ من أبواب حدّ القذف، الحديث ۱.

أمّا الثالث: أعنى الحرّيه، اسلام بين حر و غير حر فرق می گذارد، اگر کسی حر را قذف کند، حد دارد، اما اگر کنیز و عبد را قذف کند، حد ندارد، اما تعزیر دارد، خیال نکنیم که شرع مقدس او را رها می کند، اما اینکه نکته در اینجا چیست؟ خدا می داند.

أمّا الثالث - أعنى الحرّيه: فلاجل أنّ الرقيق ليس بمحصن، چرا؟ و لذا در زناى محصنه رجم نمی شود، هر چند از این طرف برای او حرمتی قائل نشده است، یعنی حرمت حدی قائل نشده است، اما از آن طرف هم اگر غلامی دارای همسر است و رفت زنا کرد، او را رجم نمی کنند، خلاصه احکام با هم متعادل است، فلاجل أنّ الرقيق ليس بمحصن و لذا لا يجرم بالزنا، مضافاً إلى ورود روایات، منها خبر عبید بن زرارہ قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «لو أتيت برجل قذف عبداً مسلماً بالزنا لا نعلم منه إلّا خيراً، لضربه الحدّ حدّ الحر، إلّا سوطاً» الوسائل: ج ۱۸، الباب ۴ من أبواب حدّ القذف، الحديث ۲.

یعنی حد نمی زنند، بلکه تعزیرش می کنند، تا یکنوع تفاوتی بین حر و عبد باشد.

و أوضح منه ما رواه إسحاق بن عمار عن أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام قال:

«من افتري على مملوك عزّر لحرمه الإسلام»، اما حد ندارد، پس حریت هم یکی از شرایط این است که نباید وارد آبروی کسی بشویم.

و أمّيا الرابع - أعني الإسلام -، معلوم است که «کافر» آن حرمت مسلمان را ندارد، ولی در عین حال اگر کافر ذمی باشد و متظاهر نباشد، او هم تعزیر دارد، یعنی اگر کسی کافری را متهم کند، حد ندارد، ولی تعزیر دارد، لخبر إسماعیل بن فضیل سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الإفتراء على أهل الذمّة، هل يجلد المسلم الحدّ في الإفتراء عليهم؟ قال: «لا، و لكن يعزّر» فرق اسلام و کافر این است، خیال نکنند که خیلی فاصله قائل است بلکه یکنوع حریمی برای حر و اسلام قائل است و الا از نظر تعزیر ممکن است خیلی فاصله نباشد.

أمّيا الخامس أعني العفّة - فيخرج المتظاهر بالزنا و اللواط فلا - حرمه لهما، بل يمكن أن يقال: و لا تعزير، و إن كان الظاهر من الشرائع أنّ فيه التعزير» هر چند شرائع می گوید که تعزیر دارد.

نعم لو كان متظاهراً بالفسق و لكن لم يكن متظاهراً بالزنا و اللواط فقدفه فيه الحدّ. آدمی است که ربا خوار و غیبت کن و دروغگو است، ولی هر گز دنبال زنا و عمل منافی عفت نمی رود، اگر به او تهمت زنا یا لواط بزنند، حد دارد. یعنی اگر به او گفتیم: یا زانی، ففیه الحدّ.

پس هر کس که دارای این شرایط پنجگانه دارد، او حریمی دارد و ما نباید وارد حریم آبروی او بشویم.

مثال

«لو قال لمسلم يابن الزانية أو أمّك زانية»،

آیا این حد دارد یا تعزیر؟ حد ندارد، فقط تعزیر دارد، چرا؟ چون در اینجا مقذوف مخاطب نیست بلکه مادر مقذوف است و مادر هم کافر است، «لو قال لمسلم يابن الزانية أو أمّيك زانية، و كانت أمّه كافره أو أمه، فبما أنّ المقذوف الواقعي هو الأمّ الكافره أو الأمه، فلا حدّ على القاذف».

ص: ۶۷۲

ولی مرحوم شیخ در کتاب نهاییه می فرماید در اینجا هم حد است، چرا؟ ولو مادر کافر است و یا کنیز، اما بچه اش حر است و مسلم، کأنه حر بودن و مسلم بودن بچه، سبب می شود احترامی که برای بچه قائل هستیم، برای مادر نیز قائل بشویم.

اشکال بر دیدگاه مرحوم شیخ

مخفی نماند که این دلیل یک دلیل ضعیف است، یعنی اگر پسر احترام دارد، سبب نمی شود که احترام او حد باشد، ممکن است احترام او از قبیل تعزیر باشد. شیخ فرموده است، اما محقق می فرماید: أن الأثبه هو التعزیر، از نظر ما هم تعزیر است، اما در عین حال کلام شیخ هم بدون دلیل لفظی نیست.

نعم يؤیّد قول الشیخ ما رواه عبد الرحمن بن أبی عبد الله، عن أبی عبد الله علیه السلام قال: «النصرانیة و الیهودیة تكون تحت المسلم فیقذف ابنها یضرب القاذف، لأنّ المسلم قد حصّنها»،

ولی این روایت نمی تواند دلیل بشود، چون در اینجا مقذوف بچه است نه مادر. بچه اش هم مسلمان است.

در هر حال این روایت نمی تواند مؤید شیخ باشد، چون بحث ما در جایی است که مادر را قذف کند و حال آنکه پسر را قذف کرده است.

نعم استشكل علیه بأنّ الضرب أعم من الحد و لكن الموجود فی الكافی «و یضرب القاذف حدّاً» و ربما يؤیّد أيضاً بما رواه أبوبکر الحضرمی عن أبی عبد الله علیه السلام قال قلت له: «جعلت فداك ما تقول فی الرجل یقذف بعض جاهلیه العرب؟ قال: یضرب الحدّ، إنّ ذلك یدخل علی رسول الله صلّی الله علیه و آله» الوسائل: ج ۱۸، الباب ۱۷ من أبواب حد القذف، الحدیث ۷.

می گوید برخی از عرب های جاهلی زانی و لائط بودند، می گوید اگر کسی این را بگوید حد دارد، چرا؟ چون این به اقوام رسول الله بر می خورد.

این حرف درست نیست، چون خود قرآن هم در باره عرب جاهلی بحث می کند و از آنها مذمت می نماید.

پس روایت اول ظهورش قابل قبول نیست، چون پسر را قذف کند چه ربطی دارد به مادر، مگر اینکه بگوییم مراد از قذف پسر، این است که گفته است: یابن الزانیه، که به مادر بر خورد.

این روایت دوم هم موثر نیست، علی ای حال کتاب تعزیر دارند نه حد.

من یک بحثی کردم که فقیه باید مقداری از تاریخ آگاه باشد، فقیه اگر بخواهد فتوا بدهد نباید بی اطلاع از تاریخ باشد، مرحوم شهید اول در کتاب غایه المراد نوشته است که تا زمان عمر بن عبد العزیز اگر کسی کافری را قذف می کرد حدش می زدند، بعداً پسر عمر بن خطاب عبد الله بن عمر از حاکم و خلیفه (که همان عمر بن عبد العزیز باشد) خواهش کرد که دیگر حد نزنند.

معلوم است که این داستان درست نیست، زیرا عبد الله بن عمر در سال ۷۵ مرده، و حال آنکه عمر بن عبد العزیز در سال ۹۹ به مسند خلافت رسیده است، کسی که در سال ۷۵ فوت کرده است، چطور می تواند از کسی خواهش کند که او در سال ۹۹ به خلافت رسیده؟!

و من الغریب ما حکاه الشہید فی غایه المراد نقلاً عن الطبری أنّ الأمر لم یزل علی ذلک أی حد المسلم عند قذف الکافر إلی أن أشار عبد الله بن عمر علی عمر بن عبد العزیز بأن لا یحدّ مسلم فی کافر، فترک»

ص: ۶۷۴

وجه الغرابه أنّ عبد الله بن عمر توفى عام ٧٣هـ_ أى قبل استخلاف عمر بن عبد العزيز بخمس و عشرين سنه، فكيف يشير إلى من ليس له بالحكم صلّه، حيث أنّ عمر بن عبد العزيز قد ولد عام ٦٢هـ_ فيكون عمره عند وفات عبد الله بن عمر حوالى ١١ سنه و استخلف سنه ٩٩.

قذف الأب ولده

اگر پدری، پسرش خودش را قذف کرد و بی آبرو کرد، از طرف دیگر پدر را بخاطر پسر نمی کشند، یعنی اگر پدری، پسر خودش را بکشد، پدر را نمی توانند بخاطر پسر قصاص کنند(لا يقتل الوالد بقتل الولد) اینجا قذف نیست، ولی درعین حال بدون تعزیر هم نباید باشد، پس اگر قاذف پدر شد، حد ندارد ولی تعزیر دارد.

لو قذف الأب ولده لم یحدّ و عزّر، نکته اش این است که اگر پدر پسر خودش را بکشد، او را بخاطر قتل پسر نمی کشند.

روایت محمد بن مسلم

صحیح محمد بن مسلم قال سألت أبا جعفر علیه السلام عن رجل قذف ابنه بالزنا، قال: لو قتله ما قتل به ، و إن قذفه لم یجلد»

اگر کسی زوجه اش را که مرده، قذف کند و بگوید او خودش این کاره را بوده، زن میته را قذف می کند و این زن هم یک وارث بیشتر ندارد و آن هم پسرش است، شوهر را حد قذف نمی زنند، چرا؟ چون آنکس که می تواند طرح دعوا کند وارث است، وارث این زن فقط پسرش است، پدر اگر خود پسر را «کن فیکون» کند، «لا یحد»، حالا که مادر را قذف کرده و حد قذف منتقل شده به پسر، پسر حق ندارد که در محکمه برود و طرح دعوا کند، چون اگر خود پسر را قذف می کرد، طوری نبود تا چه رسد به مادرش.

ص: ٦٧٥

بله! اگر این «زن» غیر از این بیچه وارث دیگری داشته باشد، فرض کنید این زن قبل از این شوهرش، شوهر دیگری داشته و از آن بیچه دارد، آن بیچه ارتباطی به این پدر ندارد، آن بیچه حق دارد که طرح دعوا کند، هر چند پسر خودش حق طرح دعوا را ندارد.

لو قذف الولد الوالد أو الأم

اگر فرزندی، پدر یا مادر خود را قذف کند، بر پسر حد قذف جاری می کنند، چرا؟ چون اگر «ولد و فرزند» والدش را بکشد، کشته می شود، پس اگر قذف هم بکند، حد می خورد.

هر گاه کسی جمعی را قذف کند کتاب الحدود و التعزیرات

Your browser does not support the audio tag

موضوع: هر گاه کسی جمعی را قذف کند

مسائل

مرحوم محقق در اینجا نه مسئله را مطرح می کند

المسألة الأولى وفيه فرعان

مسئله اول این است که اگر یک نفر جمعی را قذف کرد، یعنی نسبت زنا یا لواط به آنان داد، حکمش چیست؟ - هر موقع کلمه ی قذف را می گوئیم مراد این است و الا بقیه کارهای زشت قذف نیست، البته تعزیر دارد، اگر کسی به جای اینکه یک نفر را قذف کند، جمعی را متهم به زنا کرد، فرض کنید در یک اطاق چند نفر نشسته اند و او از در وارد شد و گفت همه ی شما زناکار هستید، آیا این آدم یک حد دارد یا دو حد؟

دیدگاه مشهور

تقریباً مشهور می گویند اگر تک تک آنان را اسم برد و گفت زید، عمرو، بکر خالد، و ... همه ی شما زناکار هستید، یعنی دانه دانه اسم برد و به هر کدام نسبت زنا یا لواط داد و گفت تک تک تان زناکار هستید، در اینجا به تعداد قذفها حد دارد.

ص: ۶۷۶

ولی گاهی اسم نمی برد بلکه جمعاً واحداً گفت: أيتها الزناه، ای زناکارها(یا زنات) یا گفت: هؤلاء زناه، اینها زناکار هستند، در اینجا تفصیل است، به این معنی که اگر اینها جمعاً پیش قاضی رفتند و شکایت کردند، یک حد دارد، اما اگر متفرقه رفتند، یعنی یکی امروز رفت، دیگری فردا، سومی پس فردا، هر کدام از این مطالب ها(طلب کننده ها) حدی بر گردن این آدم دارند. پس اگر دانه دانه اسم ببرد، به تعداد افراد حد دارد، اما اگر جمع واحدی باشد، بستگی دارد که این جمع چه گونه پیش قاضی

بروند، اگر مجتمعاً بروند، یک حد دارد، اما اگر متفرقاً بروند، به تعداد افراد حد بر گردن او است، این فتواست، در این فتوا مخالف نداریم، مگر ابن جنید که در آخر می آید، روایات را هم می شود بر این تطبیق کرد.

کلمات علما

قال الشيخ في الخلاف و المبسوط: إذا قذف جماعة واحداً بعد كلّ منهم بكلمة مفردة فعليه لكلّ حدّ القذف، سواء كان جاؤوا به متفرقين أو مجتمعين، و إن قذفهم بكلمة واحده فقال: زينتم، أو أنتم زناه زناه، جمع زانی - فإن جاؤوا به متفرقين كان لكلّ واحد منهم حدّ كامل، و إن جاؤوا به مجتمعين كان عليه حدّ واحد لجماعتهم، و نحوه قال في النهاية و شيخنا المفيد في المقنعه و سلار و أبو الصلاح و ابن البراج و ابن إدريس و ادعى عليه الإجماع» المختلف: ۹/۲۵۹، الخلاف: ۵/۴۰۴، المبسوط: ۸/۱۶، المقنعه: ۷۹۶-۷۹۷، المراسم: ۲۸۶.

مشهور همین است که بیان شد، ولی عمده این است که این مسئله را از روایات در بیاوریم، در اینجا روایاتی داریم و از مجموع روایات این سه مسئله را در بیاوریم، یعنی دو حکم را.

ص: ۶۷۷

اما اینکه هر کدام را مستقلاً و به طور جداگانه قذف کند، جای بحث نیست، بحث در جایی است که «بکلمه واحده» جمعی را متهم به زنا و لواط کند، در این زمینه سه روایات داریم که باید آنها را رویهم بخوابانیم به گونه ای که هدف واحد را برسانند.

روایت جمیل بن درّاج

و یدلّ علی مختارهم (مشهور) صحیح بن جمیل بن درّاج عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن رجل افتري على قوم جماعه فقال: «إن أتوا به مجتمعين ضرب حدّاً واحداً- اگر تهمت زن و قاذف را همگی به صورت جمعی پیش قاضی بیاورند، یک حد دارد، ضرب ضرباً واحداً- و إن أتوا به متفرقين ضرب لكل واحد منهم حدّاً» الوسائل: ج ۱۸، الباب ۱۱ من أبواب حدّ القذف، الحدیث ۵.

این مسئله را در علم اصول در باب تداخل اسباب و مسببات بحث می کنند، در اینجا تداخل است، البته اسباب متداخل نیست، اما مسبب متداخل است، سبب متعدد است، اما مسبب یکی است، کی؟ وقتی که همراه بیاورند. این روایت، بسیار روایت خوبی است.

روایت برید

و خبر برید عن أبي جعفر عليه السلام في الرجل يقذف القوم جميعاً بكلمه واحده، قال له:

« إذا لم يسمّهم فإنّما عليه حد واحد و إن سمّى فعلیه لكلّ رجل حدٌّ». الوسائل: ۱۸، الباب ۱۱ من أبواب حدّ القذف، الحدیث ۵.

این روایت با روایت قبلی فرق دارد، این روایت مطلق است و باید با روایت قبلی مقید بشود، این روایت می گوید: «إذا لم يسمّهم دانه دانه اسم نبرد- فإنّما عليه حد واحد» این را چه گونه مقید کنیم؟ به شرط اینکه با هم بیاورند، اما اگر تک تک آوردند، نه خیر، پس روایت اول، روایت دوم را مقید می کند و خبر برید عن أبي جعفر عليه السلام في الرجل يقذف القوم جميعاً بكلمه واحده، قال له: «إذا لم يسمّهم فإنّما عليه حد واحد- این باید قید بخورد، إذا لم يسمّهم و أتوا به مجتمعين، و الا أتوا به متفرقين- مثل دومی می ماند که دانه دانه اسم ببرد- و إن سمّى فعلیه لكلّ رجل حدٌّ».

پس روایت فقره ی اولش که مطلق است می گوید اگر همه را یکجا قذف کرد، یک حد دارد، می گوئیم این در جایی است که مجتمعاً پیش قاضی ببرند نه متفرقاً.

فأما إذا سُمي فتعدد الحدّ تابع للضابطه، و أما إذا لم يسمّهم فيحمل على الحد الواحد ما إذا جاؤوا مجتمعين، و إلّا فيتعدد الحدّ جمعاً بين الروایتين.

روایت اول قذف جمعی را دو صورت کرده بود، گاهی هر کدام تنها و دانه دانه می برند و گاهی دسته جمعی، روایت دومی فقط مطلق گفته بود که در اینجا یک قذف است، باید بگوئیم در جایی است که اینها «ذهبوا به مجتمعین لا متفرقین».

روایت حسن عطار

و أما ما رواه الحسن العطار عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: قلت لأبي عبد الله (عليه السلام): «رجل قذف قوماً، قال: بكلمه واحده؟ قلت: نعم قال: يضرب حداً واحداً» در صورتی که مجتمعین برونند نه متفرقین - فإن فرق بينهم فی القذف یعنی دانه دانه اسم ببرد - ضرب لكل واحد منهم حداً». الوسائل: ۱۸، الباب ۱۱ من أبواب حد القذف، الحدیث ۲.

پس فقره اولی در جایی است که همه را مجتمعاً متهم کند، دومی در جایی است که تک تک متهم می کند، بنابراین، اولی را چون مجتمعاً متهم کرده است، فقط یک حد دارد به شرط اینکه مجتمع برونند نه متفرق، دومی در جایی است که تک تک اسم ببرد. البته عبارتی که من نوشته ام چندان واضح نیست. دو فقره بیشتر نیست، فقره اول در جایی است که بکلمه واحده باشد، فقره دوم جایی است که بکلمات باشد، بکلمات، حد متعدد است، اما فقره اول که بکلمه واحده است و می گوید یک حد بیش ندارد، باید بگوئیم در جایی است «ذهبوا به مجتمعین».

ص: ۶۷۹

فالفقره الأولى راجعه إلى ما قذفهم بكلمه واحده و الفقره الثانيه راجعه إلى ما قذفهم فرداً فرداً و على هذا فالفقره الأولى تحمل على ما إذا جاؤوا به مجتمعين.

پس فقره اولی در جایی است که إتهمهم بکلمه واحده، فقره دوم در جایی است که إتهمهم تک تک، ولی فقره اولی را باید بگوئیم در جایی است که: «ذهبوا مجتمعين»، چون اگر متفرقین باشد، باید حدود فرق کند.

پس سه روایت شد، روایت اول واضح است، روایت اول هم روایت دوم را مقید کرد و هم روایت سوم را، روایت اول در کلمه ی واحده، فرق نهاد بین مجتمع و بین متفرق، دومی و سومی در کلمه ی واحده فرق نگذاشت، ما به وسیله روایت اولی، دومی و سومی را مقید می کنیم و می گوئیم اینکه می گوید یک حد دارد، در جایی است که «ذهبوا به مجتمعين»، اما لو ذهبوا به متفرقین فالحد متعدد.

نعم لابن الجنييد ههنا قول آخر و هو جعل القذف بلفظ واحد موجباً لاتحاد الحدّ- اگر به لفظ واحد باشد، می گوید این یک حد دارد خواه تنها پیش قاضی بروند یا مجتمعاً. سواء جاؤوا مجتمعين أو متفرقين، و أما إن كان بألفاظ متعدده بتسميه كل وحد واحد فعند ذلك يفصل بين المجيء مجتمعين فيحد حداً واحداً، أو المجيء متفرقين فيحد لكل حداً. المختلف: ۹/۲۵۶،

اگر به «کلمات» باشد، مثلاً رو به زید کند و بگوید: «أنت زان»، سپس رو به عمرو کند و بگوید: «عمرو! أنت زان»، و هکذا بکر، خالد و ... اینجا می گوید: لو ذهبوا متفرقین، حد متعدد است، اما لو ذهبوا واحد، یک حد دارد، تفصیلی که مشهور بکلمه واحده گفته، همان تفصیل را به کلمات گفته، یعنی اگر بکلمات باشد، باید دید که

نعم لابن الجنید ههنا قول آخر و هو جعل القذف بلفظ واحد موجباً لاتحاد الحدّ، سواء جاؤوا به مجتمعين أو متفرقين، و أما إن كان بألفاظ متعدده بتسميه كل واحد واحد فعند ذلك يفصل بين المجيء مجتمعين فيحد سحداً واحداً، أو المجيء متفرقين فيحد لكلّ حدّاً..

و احتج ابن جنید بصحيح جميل بن درّاج (الخبر الأول) حيث ورد فيه: «سألته عن رجلاً افتري على قوم جماعه؟ قال: إن أتوا به مجتمعين ضرب حدّاً واحداً، و إن أتوا به متفرقين ضرب لكل واحد منهم حدّاً)). الوسائل: ۱۸، الباب ۱۱ من أبواب القذف الحديث ۱.

ما این حدیث را حمل کردیم به «کلمه واحده»، ولی ایشان می گوید این مربوط به کلمه واحده نیست، بلکه مربوط است به «کلمات»، چرا؟ می گوید کلمه ی «جماعه» صفت قوم نیست، بلکه «جماعه» صفت افتراء است، افتری علی قوم افتراء جماعه. در حقیقت جماعت را صفت افتراء می گیرد نه صفت قوم. یعنی تک تک. عن رجل افتري على قوم افتراء جماعه، أى افتراء لكل واحد واحد.

ولی این عربی نیست، هیچ وقت از این کلمه، این فهمیده نمی شود که این جمله را بزینم به جایی که تک تک طرف را متهم کرده است.

وجه الاستدلال جعل کلمه «جماعه» صفة للقذف المدلول عليه بالفعل و هو افتري، و أريد به (جماعه) القذف المتعدد، جماعه یعنی متعدد، جماعه را به معنای زیاد گرفته، جماعه صفت قوم و مردم نیست بلکه صفت افتراء است، گاهی «افتراء» تک است و گاهی افتراء زیاد است، جماعه، یعنی افتراء بیشتر، جمله را مربوط دانسته به جایی که افترا تک تک، و حال آنکه ما این حدیث را مربوط دانستیم به جایی که بکلمه واحده باشد، ما جماعت را صفت قوم و مردم گرفتیم، مردم جماعت است، ولی این می گوید افتراء جماعت است، یعنی «افتراء» بیشتر است، یک افتراء فرادا داریم و یک افتراء متراکم داریم، افتری علی قوم جماعه، أى افتراء متراکماً، این در جایی است که دانه دانه اسم ببرد، این روایت او را نمی رساند، تبیین بر اینکه حق همان قول مشهور است، ما به وسیله روایت اولی، روایت دوم و سوم را تفسیر کردیم، روایت دوم و سوم می گفت اگر به «کلمه و احده» باشد، فقط یک حد دارد، روایت اولی گفت این گونه نیست، بلکه به «کلمه واحده» بر دو قسم است، متفرقاً دوتا، مجتمعاً یکی، و اما آن گونه که ایشان معنا می کند، جماعه را صفت قوم و مردم نمی گیرد، صفت مقدوف علیهم نمی گیرد، جماعه را صفت افتراء و فریه می گیرد، فریه جماعه، فریه ی رویهم انباشته، فریه ی رویهم متراکم شده، می گوید در جایی است که دانه دانه اسم ببرد، در آنجا می گوید اگر مجتمعاً رفتند یک حد دارد و اگر متفرقاً رفتند، دو حد. ما می گوئیم این عبارت به معنای این نیست که افتراء متراکم باشد، بلکه مال جایی است که جماعت متراکم باشد.

جمعی، در یک خانه ای کنار هم نشسته اند، یک نفر از درب خانه وارد و به هر کدام می گوید: زید: أنت شارب الخمر، عمرو أنت شارب الخمر، بکر أنت شرب الخمر!

گاهی می گوید: «أنتم شرّاب الخمر» آیا در اینجا هم حکمش همان است که در قذف گفتیم، یعنی اگر تک تک را نام برد، به تعداد افراد تعزیر می شود به تعداد اتهام، اگر مجتمعاً کرد و گفت أنتم شرّاب الخمر، در اینجا باید ببینیم که چگونه پیش قاضی ببرند، آیا می توانیم بگوییم تعزیر هم مثل قذف است یا نه؟

دیدگاه محقق اول

محقق یک حرف خوبی دارد و آن اینکه تعزیر به نظر حاکم است، یعنی تعزیر حدی ندارد، بلکه به نظر قاضی است، فلذا ممکن است دسته جمعی بروند، این تک تک تعزیر کند، ممکن است تک تک بروند، یک تعزیر کنند، اصلاً این مسئله در تعزیر بی معناست.

قال المحقق: «هل الحكم بالتعزير كذلك؟ قال جماعة: نعم». الشرائع: ۴/۱۶۶.

و فی المسالك: «المشهور بين الأصحاب أن حكم التعزير حكم الحد، فی التفصیل السابق». المسالك: ۱۴/۴۴۴.

و لكن المحقق قال: لا معنى للاختلاف هنا، لأن المرجع فی كمیه التعزير إلى نظر الحاكم، فلا يفرق بين قذف الكل بلفظ واحد أو بألفاظ متعدده.

المسألة الثانية: فی إرث حد القذف.

اگر «شخص» پدر یا مادر کسی را قذف کرد و بعد از مدتی مقذوف مرد و از دنیا رفت، یعنی قبل از آنکه قاضی به این قذف رسیدگی کند، مقذوف مرد، آیا اولاد مقذوف حق دارند پیش قاضی بروند و بگویند این آدم پدر ما را قذف کرده و ما مطالبه حد می کنیم، آیا قذف موروث است یا موروث نیست، و به فرضی اینکه موروث باشد، چگونه موروث است، آیا زوج و زوجه هم ارث می برند یا فقط اولاد ارث می برند؟

ص: ۶۸۲

مسئله علی الظاهر اجماعی است، اما اینکه ما یک دلیل قاطع داشته باشیم که روی آن حساب کنیم، دلیل قاطع و روشنی نداریم، بعضی از روایات می گویند: «الحد لا یورث»، علما تاویل می کنند و می گویند: لا یورث، مثل مال، مال یورث، حتی زوج و زوجه هم ارث می برند، این می خواهد بگوید به آن سبک نیست، و الا اصل این مسئله قابل ارث است.

مرحوم شیخ انصاری در اول کتاب بیع یک تحقیقی دارد که آیا حقوق قابل ارث است یا قابل ارث نیست؟ ما در کتاب بیع حقوق را علی اقسام کردیم، بعضی از حقوق قابل ارث است و برخی دیگر قابل ارث نیست، فرض کنید مادر حق حضانت داشت و مادر مرد، دخترش نمی تواند بگوید حق حضانت با من است، چون حق حضانت قابل ارث نیست، این بستگی دارد که از نظر عرف این مسئله قابل ارث است یا نیست؟

علی الظاهر عرفاً این قابل ارث است، چرا؟ چون آبروی یک خانواده را برده، پدر را متهم کرده، مادر را متهم کرده، قهراً آبروی یک خانواده را به خطر انداخته، این حق الناس است نه حق الله، فلذا علی الظاهر قابل ارث است.

قال المحقق: حد القذف موروث یرثه من یرث المال من الذکور و الإناث، عدا الزوج و الزوجه. الشرائع: ۴/۱۶۶.

و إنما یورث حد القذف إذا لم یرثه المقذوف به شرط اینکه پدر استیفاء نکرده باشد - و لا عفی عنه یعنی به شرط اینکه پدر قبل از مردن خودش عفو هم نکرده باشد - و إلا فلا موضوع للإرث.

قال الشیخ: حد القذف موروث یرثه کل من یرث المال من ذوی الأنساب دون ذوی الأسباب عند الاجتماع و الإنفراد.

يعنى هر چند وارث منحصر به زوجه بشود باز زوجه ارث نمى برد.

و قال أبو حنيفة: حدّ القذف لا يورث. و قال الشافعى: هو موروث مثل ما قلناه. و من يرثه؟ فيه ثلاثة أوجه:

أحدها: مثل ما قلناه. يعنى نسبى ها ارث مى برند، اما سببى ها ارث نمى برند.

و الثانى: يرثه العصابات من الرجال فقط.. يعنى فقط پسران، برادران و عموها ارث مى برند. زنان ارث نمى برند.

و الثالث: و هو المذهب أنه يرثه كل من يرث المال من النساء و الرجال من ذوى الأنساب و الأسباب، يعنى الزوجه. الخلاف: ٤٠٦/٥ _ ٤٠٧، المسأله ٥١.

و يدل على إرث حدّ القذف صحيح محمد بن مسلم المذكور فى المسأله السابقه

١: محمد بن يعقوب، عن على بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن محبوب عن العلاء بن رزين، عن محمد بن مسلم قال: «سألت أبا جعفر (عليه السلام) عن رجل قذف ابنه بالزنا قال: لو قتله ما قتل به، و إن قذفه لم يجلد له، قلت: فان قذف أبوه أمه قال: إن قذفها و انتفى من ولدها تلاعنا و لم يلزم ذلك الولد الذى انتفى منه و فرّق بينهما و لم تحلّ له أبداً، قال: و إن كان قال لابنه و أمه حيّه: يا ابن الزانية، و لم ينتف من ولدها جلد الحدّ لها و لم يفرّق بينهما قال: و إن كان قال لابنه: يا ابن الزانيه هو أمه ميته و لم يكن لها من يأخذ بحقها منه إلا ولدها منه فأنه لا يقيم عليه الحدّ، لأنّ حق الحدّ قد صار لولده منها، فان كان لها ولد من غيره فهو وليها يجلد له، و إن لم يكن لها ولد من غيره و كان لها قرابه يقومون بأخذ الحد جلد لهم».

ص: ٦٨٤

الوسائل: ۱۸، الباب ۱۴ من أبواب حد القذف، الحديث ۱.

مردی، همسر خود را متهم کرد، این همسر اگر یک بچه دارد از همین شوهر، نمی تواند اقامه دعوا کند، چرا؟ چون پدر بخاطر پسر جلد نمی شود، اما اگر این زن یک بچه ی دیگر از شوهر قبلی خود داشته باشد، او می تواند اقامه دعوا کند. «و إن لم یکن لها ولد من غیره و کان لها قرابه یقومون بأخذ الحدّ جلد لهم». پس از ذیل این روایت استفاده شد که الحدّ یورث، فقط مردی، زنش را متهم کرد، بچه ها ارث نمی برند. خبر سکونی را چه کنیم که می گوید: «الحدّ لا یورث»؟ می گوئیم یعنی حد قذف مثل مال نیست که همگی ارث ببرند، بلکه به بعضی ارث می رسد، اما به زوج و زوجه نمی رسد.

ولی من دلیلی پیدا نکردم که زن ارث نمی برد، محقق اردبیلی می گوید دلیلش فقط اجماع است.

نعم ورد فی خبر السکونی عن أبی عبد الله (ع) قال: «الحد لا یورث». الوسائل: ۱۸، الباب ۲۳ من أبواب مقدمات الحدود، الحديث ۲.

قذف و احکام آن کتاب الحدود و التعزیرات

Your browser does not support the audio tag

موضوع: قذف و احکام آن

اگر انسانی به دیگری بگوید: «إبنک زان، أو ابنتک زانیه»، خطاب به پدر کند، اما پسر و دخترش را مطرح کند، خطابش به پدر است، چون می گوید «إبنک زان أو ابنتک زانیه»، اما عمل زنا را به پسر یا دخترش نسبت می دهد، بحث در این است که «مقذوف علیه» کیست، یعنی آن کس که او را متهم کردیم کیست، آیا متهم دختر و پسر است، یا آن کس که آبرویش بردیم پدر است، کدام است؟

ص: ۶۸۵

طبق ضوابطی که ارائه نمودیم باید بگوئیم «مقذوف علیه» دختر و پسرش است نه خودش، البته نسبت به پدر هم اهانت شده، ولی اهانت یک مسئله است و قذف مسئله ی دیگر است، مسلماً نسبت به پدر اهانت شده و او نیز در جامع سر افکنده شده است، اما سر افکنده گی یک مسئله، مسئله ی قذف یک مسئله ای دیگر است. فلذا از نظر ضوابطی که ما ارائه نمودیم، مورد قذف پسر یا دختر است.

حال اگر آمدیم پسر یا دختر عفو کرد، پدر حق ندارد که در اینجا اقامه دعوا کند، چرا؟ چون من «له الحق» عفو کرد، دیگر جا برای پدر باقی نمی ماند. بنابراین، اگر من له الحق خودش عفو کرد، یا اقامه دعوا کرد و طرف را و حق خودش را گرفت، باز برای پدر چیزی باقی نمی ماند.

پس اگر پسر یا دختر استیفاء حق کند یا عفو کند، دیگر برای پدر چیزی باقی نمی ماند، اما مرحوم شیخ مفید روی چه میزانی

گفته در اینجا مقذوف پدر است، یعنی پدر باید اقامه دعوا کند و استیفاء کند یا پدر باید حد را عفو کند؟

احتمال اینکه فرض مفید در دختر و پسر صغیر بوده، اگر کسی این احتمال را بدهد، این با عبارت اینها سازگار نیست.

بله! اگر پسر یا دختر صغیر است، آنها را متهم کند، حد استیفاء و عفو با پدر است.

المسأله الثالثه

لو قال: ابنتك زان أو لائط، أو ابنتك زانيه فالمقذوف هو الابن أو البنت، لا الأب، لأنَّه المواجه والمخاطب، لا المقذوف و لذلك لو سبق الابن أو البنت بأحد الأمرين: أعنى الإستيفاء أو العفو، فلا بحث و لا موضوع للكلام، و ان لم يسبقا، فهل للأب، المطالبه حتى يحدَّ القاذف أو العفو، حتى يترك؟ فالتحقيق: لا، و ذلك لأنَّ المستحق بعد موجود، فلم يطلب بعد و لم يسقط فيكون الحق ثابتاً، و اما الأب، فليس بمقذوف حتى يطالب أو يعفو، (این نظر ماست).

ص: ۶۸۶

خلافاً للمفيد حيث قال: فان قذف ابنته، كان الحق له (الأب) سواء كانت البنت حيّه أو ميّته إلّا أن تسبقه بالعفو عنه - مگر اینکه دختر قبلاً عفو کرده باشد - و هي مالکة لأمرها بالبلوغ و کمال العقل فلا يكون له (أب) عليه (على المقذوف) حق في حدّه. المقنعه: ۷۹۴.

مرحوم شيخ مفيد وسط را گرفته، ما گفتيم پدر هيچ کاره است، شيخ مي گويد اگر دختر استيفاء کرده که هيچ! اما اگر استيفاء نکرده، پدر مي تواند اقامه دعوا کند.

و يظهر من الشيخ أنّ المقذوف هو الأب، حيث قال: كان عليه الحدّ، و للمقذوف المطالبه باقامه الحدّ عليه سواء كان ابنه أو بنته حينئذٍ أو ميتين و كان إليه (الأب) العفو إلا - أن يسبقه الابن أو البنت إلى العفو فان سبقا إلى ذلك كان عفوهما جائزاً. النهايه: ۷۲۴.

پس شيخ طوسي هم تبیعت از شيخ مفيد کرده است، یعنی اگر دختر و پسر عفو کردند که چه بهتر! اما استيفاء نکردند، پدر مي تواند استيفاء کند یا عفو نماید.

استاد سبحانی

ولی از نظر ما این استثنا درست نیست، تمام کار دست دختر و پسر است، بله! اگر دختر بمیرد، ارث او به پدر مي رسد، منتها آن يك مسئله ای دیگر است.

و ليس كلامهما في الصغرين لان كلامهما صريح في أنّ المقذوفين بالغان كاملان چرا صريح است؟ چون گفتند اگر استيفاء نکنند، این مي رساند که دختر و پسر بالغ هستند - و لذلك علّق ابن إدريس على كلام المفيد بقوله: الذي يقتضيه المذهب انهما ان كانا حينئذٍ غير مولى عليهما (= بالغين) فالحق لهما و هما المطالبان به، و لا يجوز لأحد العفو عنه دونهما، و لهما العفو عنه لأن حد القذف حق من حقوق الآدميين يستحقه صاحبه المقذوف به دون غيره. السرائر: ۳/۵۱۹.

ص: ۶۸۷

و نقل العلامه في المختلف بأن الشيخ احتج بان العار هنا لا حق للأب فكان له المطالبه بالحد. و أجاب بالمنع عن الملازمه. المختلف: ٩/٢٥٣.

و حاصل الجواب: انه لا شك أن كلامه إهانته بالنسبه إلى الأب و لكن لا ملازمه بين الاهانته و المطالبه بالحد.

پس مسئله ما این شد که اگر به پدر بگویند، پسر یا دخترت چنین و چنان است، مقذوف پسر و دختر است نه پدر، خلافاً للمفید و الشیخ، این دو بزرگوار گفته اند اگر پسر و دختر استیفاء کند، این حرف درست است، اما اگر استیفاء نکنند، پدر هم حق استیفاء دارد و هم حق عفو، ابن ادریس جواب داد که پدر حق استیفاء ندارد، چون مقذوف پسر و دختر است و فرض هم این است که اینها بالغ و عاقلند، فلذا خودشان اگر خواستند استیفاء می کنند و اگر نخواستند عفو می کنیم.

المسألة الرابعة: إذا ورث الحد جماعة

اگر یک نفر مقذوف بود و مرد، منتها جایش ده تا بچه باقی مانده است. دو تایش می گویند ما عفو کردیم، بقیه می گویند ما عفو نکردیم، ارث حد مانند ارث مال نیست، ارث مال این است که اگر یک نفر بمیرد و ده تا بچه داشته باشد، این مال ده قسمت می شود. اما این حد در قذف به صورت عام مجموعی نیست بلکه به صورت عام استغراقی است، یعنی هر کدام مالک حد است کاملاً یعنی هر کدام اینها حق اجراء حد را به تمام معنا دارند، کلّ واحد مالک حد است، بله! اگر یکی استیفاء کرد، دیگری حق استیفاء ندارد. اما اگر نه نفر شان اسقاط کرد، دهمی اسقاط نکرد و گفت من می خواهم اجرا کنم، اتفاقاً روایات ما نیز همین است.

ص: ٦٨٨

بنابراین، حد را مالک می شوند، اما نه به صورت ملک ارث، بلکه هر کدام تمام حد را مالک هستند.

به عبارت دیگر تمام اینها مالک حد هستند مستقلاً، مثل شان مثل کلی طبیعی نسبت به افراد است.

المسألة الرابعة: إذا ورث الحد جماعة

فهنا فرعان:

لا يسقط الحد بعفو البعض، فللباقين المطالبة بالحد تاماً حتى ولو بقي واحد لما في موثقه عمار.

محمد بن يعقوب، عن محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن ابن محبوب، عن هشام بن سالم، عن عمار الساباطي - غير از عمار ساباطي، همگی شان امامی هستند - عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سمعته يقول:

« إنَّ الحدَّ لا يورث كما تورث الديه و المال و العقار، و لكن من قام به من الورثه فطلبه فهو وليه و من لم يطلبه فلا حق له و ذلك مثل رجل قذف رجلاً و للمقذوف عفو، فإن عفا عنه أحدهما كان للآخر ان يطلبه بحقه. لأنها امهما جميعاً و العفو إليهما جميعاً». الوسائل: ٧، الباب ٢٣ من أبواب مقدمات الحد، الحديث ١.

فرض کنید دو برادر بودند، کسی به این دو برادر گفتند مادر شما زناکار بود، مادر هم مرده، ارثش رسیده به دو برادر، دو برادر هم مال مادر شان را وارث هستند و هم حق او را وارث هستند، مال را تقسیم می کنند، اما حق قابل تقسیم نیست، بلکه هر کدام آنها می توانند اعمال کنند، اگر هر دو بخشیدند که چه بهتر، اما اگر یکی بخشید، دیگری نبخشید، دیگری حق اجرا دارد، این روایت، روایت خوبی است و روایت اسحاق هم قابل عمل است.

ص: ٦٨٩

فرع دیگر حال اگر این آدم شکایت پیش قاضی کرد و گفت این آدم یک چنین تهمتی به مادر ما زده، پیش قاضی هم ثابت شد که زید قذف کرده، ولی بعداً این آدمی که اقامه دعوا کرده، پشیمان شد فلذا می گوید جناب قاضی من از حد خود گذشتم، او را رها کنید، آیا چنین حقی را دارد یا نه؟

در جاهای دیگر، مثلاً اگر بی‌نه قائم شد که زنا کرده، اگر پیش قاضی ثابت شد، دیگر حق اسقاط نیست، بله! اگر اقرار کند، در اقرار قاضی می تواند بگذرد، اما اگر بی‌نه قائم شد، قاضی هم نمی تواند، حال اگر این مرد پیش قاضی شکایت کرد، دو نفر هم شهادت دادند که بله! ما شنیدیم که این مرد، نسبت به مادر این آدم یک چنین نسبتی داد، حالا می خواهد از حق خودش بگذرد، آیا می تواند بگذرد یا نه؟ نمی تواند بگذرد، قبل از رفتن پیش قاضی می توانست، اما بعد از ثبوت نمی تواند.

محمد بن مسلم قال: «سألته (عليه السلام) عن الرجل يقذف امرأته؟ قال: «يجلد، قلت: أرأيت إن عفت عنه؟ قال: لا، و لا كرامة».

الوسائل: ١٨، الباب ٢٠ من أبواب حد القذف، الحديث ٤.

البته این روایت اطلاق دارد، یعنی هم قبل از رفع الی السلطان را شامل است و هم بعد از رفع الی السلطان، فلذا باید حمل کنیم به جایی که بعد از رفع الی السلطان باشد، چون قبل از رفع اشکالی ندارد، بنابراین، اگر می خواهد عفو کند، باید قبل از رفع الی السلطان باشد و قبل از ثبوت در نزد او باشد.

عن عدّه من أصحابنا، عن أحمد بن محمد بن خالد، عن عثمان بن عيسى، عن سماعة بن مهران، عن أبي عبد الله عليه السلام: «من أخذ سارقاً فعفى عنه فذلك لك و إذا رفع إلى الإمام قطعه فإن قال الذی سرق له فلم يدعه إلى الإمام حتى يقطعه إذا رفعه إليه و إنّما الهبه قبل أن يرفع الإمام و ذلك قول الله و الحافظون لحدود الله فإذا انتهت الحد إلى الإمام فليس لأحد أن يتركه».

این در سرقت است، ولی از «تعلیل» مطلقاً را می فهمیم، مورد هر چند مورد سرقت است، بحث ما هم در سرقت نیست، بلکه در قذف است، منتها «التعلیل تعمّم و تخصّص فإذ انتهت الحد إلى الإمام فليس لأحد أن يترکه»

روایت سماعه بن مهران

عن سماعه بن مهران، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «سألته عن الرجل يفتری علی الرجل فيعفو عنه ثم یرید أن یجلده بعد العفو، قال: ليس له أن یجلده بعد العفو» الوسائل ج: ۱۸، الباب ۲۱ من أبواب حدّ القذف، الحدیث ۱.

ولی این حدیث ربطی به ما نحن فیه ندارد، وقتی من عفو کردم، دیگر حق جلد ندارم، البته این اطلاق دارد، عفو بعد الثبوت عند الحاکم أو قبل الثبوت عند الحاکم، به حکم روایات قبلی می گوییم که این مربوط است به جایی که «عفی قبل أن یثبت عند الحاکم». حتی ممکن بگوییم این روایت در مقام بیان این حیثیت نیست که عفو بعد الثبوت عند الحاکم باشد یا قبل از ثبوت عند الحاکم باشد، این روایت در مقام بیان حیثیت این است که بعد از عفو حق استیفاء ندارد.

المسأله الخامسة: إذا تكرر الحد

شخص اگر کنترل زبان ندارد و به هر کس که دلش خواست قذف می کند، اگر اجرای حد نشود حتی ده تا تهمت بزند، قتل نیست، البته ده تا حد می خورد اما قتل نیست، اما اگر چندین تهمت بزند و بعد از هر تهمتی اجرای حد بشود، تهمت بزند، دو مورد، «یقتل فی الثالثه» أصحاب الكبائر إذا تكرر منهم... یقتل فی الثالثه علی المشهور أو یقتل فی الرابعه علی القول المحقق، چون دم از قبیل امور محترمه است، البته در زنا روایت داریم که در رابعه کشته می شود. اینجا هم اگر این آدم ده تا قذف کند، برای هر قذفی حد بر او جاری می شود، اما قتلش در جایی است که بین القذفین حد اجرا بشود.

ص: ۶۹۱

المسأله الخامسه: إذا تكرر الحد و فيها فروع ثلاثه:

١: إذا تكرر الحد بتكرر القذف مرتين قتل إِمّا فى الثالثه و إِمّا فى الرابعه و قد تقدم نظير ذلك فى الزنا و اللواط و الستر و قد مرّ أنّ أصحاب الكبائر إذا أقيم عليهم الحد يقتل فى الثالثه أو الرابعه، و المحقق فى عامه المواضع يرجح الرابعه.

٢: لو قذف و حدّ، ثمّ قال بعد الحدّ: الذى قلته كان صحيحاً فهل يحسب قول هذا قذفاً جديداً أو لا؟

اگر کسی را قذف کند و حد هم بخورد و بعد از اجرای حد بگوید آنچه که گفته بودم درست بود هر چند مرا هشتاد تازیانه زدید، آیا این حرفش هم قذف است یا نه؟

آقایان می گویند این قذف نیست چون صریح نیست، کأنّ اسلام می خواهد حد کمتر باشد. لو قذف و حدّ، ثمّ قال بعد الحدّ: الذى قلته كان صحيحاً فهل يحسب قول هذا قذفاً جديداً أو لا؟.

قال المحقق أنّه لا يحسب لأنّه ليس بصريح، و يدلّ عليه صحيح محمد بن مسلم عن الباقر عليه السلام فى الرّجل يقذف فيجلد فيعود عليه بالقذف، فقال: «إن قال: إنّ الذى قلت لك حقّ لم يجلد، و إن قذفه بالزنا بعد ما جلد فعليه الحدّ، و إن قذفه قبل ما يجلد بعشر قذفات لم يكن عليه إلّا حدّاً واحداً لا أكثر».

٣: الحدّ المتكرر يوجب حدّاً واحداً لا أكثر.

يعنى اگر کسی ده بار به یک نفر بگوید یا زانی، یک حد بیشتر ندارد و دلیلش هم همان روایت مسلم است که بیان شد.

ص: ٦٩٢

آیا راه و طریقی برای سقوط حد قذف وجود دارد یا نه؟ کتاب الحدود و التعزیرات

Your browser does not support the audio tag

موضوع: آیا راه و طریقی برای سقوط حد قذف وجود دارد یا نه؟

بالمسأله السادسة: لا يسقط الحدّ عن القذف إلّابسبب.

بحث ما در مسئله ششم است، عرض کردیم که در اینجا نه مسئله داریم، که پنج تای آن را خواندیم، اکنون مسئله ی ششم را مورد بررسی قرار می دهیم و آن این است که اگر انسانی، اشتباهی را مرتکب شد و مردی را قذف نمود، آیا راه فرار برای سقوط حد قذف دارد یا حتماً باید هشتاد تازیانه را بخورد؟

البته راه دارد که این آدم این تازیانه ها را نخورد، سه راه برای آن را مشخص کرده اند:

الف: راه اول این است که چهار شاهد عادل بیاورد بر اینکه این آدم یک چنین عمل زشتی را انجام داده است، در این صورت حد قذف از او ساقط می شود، صریح قرآن هم است «والذین یرمون المحصنات ثم لم یأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانین جلدہ» النور/۴،

اگر چهار شاهد آورد، قذف ساقط می شود.

ب: خود «مقذوف علیه» اقرار کند که این آدم راست می گوید و من دارای یک چنین عمل قبیحی بودم.

ج: راه سوم این است که «مقذوف علیه» او را (قاذف) عفو کند. ولی در عین حال یک چیز ساقط نمی شود و آن این است که آبروی مسلمانی را برده و باید قاضی این آدم را تعزیر کند و ادب نماید، زیرا چه لزومی داشت که او، مردی یا زنی را متهم کند.

ص: ۶۹۳

بنابراین، آنچه که ساقط می شود حد ساقط می شود، نه تعزیر، یعنی تعزیر و ادب کردن ساقط نیست.

إن قلت: اگر واقعاً ادب کردن ساقط نیست، پس این چهار نفر که پیش قاضی می روند و شهادت می دهند چیست؟

قلت: آن یک مسئله ی دیگری است و الا نمی خواهند متهم کنند، یک موقع من تهمت می زنم، بعد شاهد ها که می آیند و شهادت می دهند، آن یک وظیفه است، این غیر از این است که من یک نفر را متهم کنم یا یک نفر را قذف کنم، فرق است بین چهار شاهد، زیرا چهار شاهد آنچه را که دیده اند به قاضی می گویند، فلذا حتماً باید چهار نفری بیایند، نه یک نفری یا دونفری و سه نفری. این غیر از این است که تنها و تک بگویم زید زانی است یا آن زن زانیه است.

بنابراین، اگر قاذف چهار نفر شاهد آورد، حکم ساقط می شود طبق آیه کریمه.

یا خود طرف (مقدوف علیه) تصدیق کرد، باز ساقط می شود، یا عفو کرد، باز هم ساقط می شود. اما تعزیر ساقط نیست.

إن قلت: اگر آدم قاذف را شما تعزیر می کنید، پس باید شهدا را هم تعزیر کنید.

قلت: می گوئیم فرق است بین یک نفر که بی جهت دیگری را متهم می کند و مورد قذف قرار می دهد، خواه راست یا دروغ، این تعزیر دارد، این غیر از این است که چهار نفر مسئله را دیده اند و ادای شهادت می کنند.

و التعزیر ثابت فی کل کبیره. کشف اللثام: ۱/۵۴۱.

المسأله السابعه: فی مقدار حد القذف

و فیها فروع:

ص: ۶۹۴

۱: الحدّ ثمانون جلده، حرّاً كان أو عبداً، ذكراً كان أو أنثى، و يدلّ عليه قوله سبحانه: «والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلده» النور/۴،

حد قذف هشتاد تازیانه است و عجیب این است از جاهایی که عبد و حر در این جهت یکسان هستند، همین جاست، چون در جاهای دیگر حد اماء و عیبید نصف حد حر و حره است، ولی در اینجا اتفاق است بر اینکه عبد و حر و امه و حره یکسانند و آیه شریفه هم اطلاق دارد «والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلده»

آیه اطلاق دارد، یعنی هم اماء و عیبید را می گیرد و هم حر و حره را. فلذا در این جهت فرق نمی کنند.

۲. یجلد بثیابه ولا یجرّد و یقتصر علی الضرب المتوسط ولا یبلغ به الضرب فی الزنا و یشهر القاذف لتجنب شهادته.

در فرع دوم بحث در این است که چه رقم شلاق بزنند، آیا لخت شان کنند یا با لباس؟ باید با لباس بزنند، شلاق را چه رقم وارد کنند؟ محکم وارد کنند، یعنی از بالا بگیرند یا مثل بعضی از سینه زن ها که دست شان را از بالا می آورند، نزدیک که رسید آرام می زنند. چه رقم بزنند؟

حضرت می فرماید مثل زنا نباشد، باید خفیف تر از زنا باشد، اگر شلاق را در زنا بالا می گیرند، در اینجا کمی آن را پایین تر بگیرند، یعنی حد متوسط را در نظر بگیرند.

موثقه ی اسحاق بن عمار

و يدلّ عليه موثقه إسحاق بن عمار عن أبي الحسن (عليه السلام): «المفتري يضرب بين الضربين، يضرب جسده كله فوق ثيابه». الوسائل: ۱۸، الباب ۱۵ من أبواب حد القذف الحديث ۳.

ص: ۶۹۵

و فی روایه أُخری عن أمير المؤمنين (عليه السلام) قال: أمر رسول الله (صلى الله عليه و آله) أن لا ينزع شيء من ثياب القاذف إلّا الرداء». الوسائل: ۱۸، الباب ۱۵ من أبواب حد القذف، الحديث ۴.

روایت مسمع بن عبد الملك

و روى مسمع بن عبد الملك عن أبا عبد الله (عليه السلام) قال: «قال رسول الله (صلى الله عليه و آله): الزانى أشدّ ضرباً من شارب الخمر، و شارب الخمر أشدّ ضرباً من القاذف أشدّ ضرباً من التعزير» الوسائل: ۱۸، الباب ۱۸ من أبواب حد القذف، الحديث ۲، و لاحظ سائر روايات الباب ۱۵ من أبواب حد القذف.

و أما التشهير فليس له دليل خاص إلّا أنّه من مصاديق شاهد الزور. گاهی می گویند قاذف را دور شهر بگردانند، ولی من برای این جهتش دلیلی پیدا نکردم.

۳. یثبت القذف بأمرین، بالشهادة و الاقرار مرتین، أما الأول فلاطلاق أدله حجیه البینه، و أما الثانی فلعموم إقرار العقلاء، لكن يجب أن يكون مرتین لتنزیل كلّ إقرار منزله الشهاده على العمل، بشرط أن يكون المقرّ مكلفاً حرّاً مختاراً.

فرع سوم این است که راه ثبوت قذف چیست، یعنی از کجا قذف ثابت می شود؟

الف: یا قاذف اقرار کند و بگوید جناب قاضی من یک چنین نسبتی را به او داده ام.

ب: یا اینکه «مقذوف علیه» شاهد بیاورد.

با این دو راه قذف ثابت می شود.

المسأله الثامنه: فی حکم المتقاذفين

إذا تقاذف إثنان محصنان سقط الحد و عزرا.

مسئله هشتم این است که دو نفر به همدیگر نسبت زنا یا لواط می دهند، یعنی زید به عمرو می گوید: أنت زان، عمرو هم به زید می گوید: أنت زان، أو أنت لائط. در اینجا حکم چیست؟

ص: ۶۹۶

هیچکدام شان حد نمی خورند، یعنی حد از هر دو ساقط می شود، چرا؟ چون هر کدام دیگری را متهم کرده و لذا تساقط می کند، منتها هر دو تعزیر می شوند. چرا؟ لأنّ التعزیر فی کلّ معصیه کبیره، هر کسی گناه بزرگ و کبیره را انجام بدهد، تعزیر دارد. «فی کلّ معصیه التعزیر».

و يدل عليه صحيحان:

۱. صحيح ابن سنان، قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن رجلين افتري كل واحد منهما على صاحبه؟ فقال: «يدراً عنهما الحد و يعزّزان». الوسائل: ۱۸، الباب ۱۸ من أبواب حد القذف، الحديث ۱.

۲. صحيح أبي ولاد الحنات قال: «سمعت أبا عبد الله (عليه السلام) يقول: أتى أمير المؤمنين (عليه السلام) برجلين قذف كل واحد منهما صاحبه بالزنا في بدنه، قال: فدرأ عنهما الحدّ و عزّهما». الوسائل: ۱۸، الباب ۱۸ من أبواب حد القذف، الحديث ۲.

المسألة التاسعة: في تنابز الكفار بالألقاب

إذا تنابز الكفار بالألقاب، أو غير بعضهم بعضاً بالبلاد لم يؤدب أحد منهم على ذلك، إلا أن يثمر فساداً في البلاد فيدبر أمرهم حينئذ بما يمنع من الفساد. المقنعه: ۷۹۸.

حال اگر کافران به همدیگر چنین تهمت‌ی را زدند، این مسئله را در قذف می مطرح نمی کنیم، بلکه می گوئیم تنابز به القاب کردند، یعنی هر کدام به دیگری می گویند تو پیسی داری، دیگری می گوید نه خیر، تو پیسی داری، هر کدام دیگری را به مرض پیسی یا غیر پیسی متهم می کند. «مسئله» قذف نیست چون اگر مسئله ی قذف باشد، الکفار محکومون بالفروع کما أنّهم محکومون بالأصول، تنابز به القاب است، صاحب جواهر دارد «بالبلاد»، می گوید تو مال همان شهری که اهلش چنین و چنان است، دیگری هم می گوید نه خیر! بلکه خودت مال چنین شهری، خلاصه اینکه هر دوی شان به همدیگر نسبت بدی می دهند تا همدیگر را از چشم مردم بیندازد، آیا حاکم در اینجا تعزیر بکند یا نه؟

ص: ۶۹۷

پس مسئله قذف نیست، چون مسئله قذف باشد، در قذف فرقی بین مسلم و کافر نیست، بلکه مسئله، مسئله بدگویی است. هر یک از دیگری بدگویی می کند و همدیگر را زشت جلوه می دهد، آیا در اینجا تعزیر است یا نه؟

می فرماید تعزیر نیست، مگر اینکه فسادی در کار باشد. تمّ الکلام فی المسائل التسع.

۵ فی اللواحق:

الأول: فی حکم سبّ النبی صلی الله علیه و آله

نخست در این لواحق در باره سبّ النبی بحث می کنیم، در جمهوری اسلامی ایران، اولین بار این مسئله در مورد سلمان رشدی مطرح شد، حضرت امام فتوا داد که باید او کشته شود، البته ارتداد یک مسئله است، سبّ النبی هم مسئله ای دیگر است، ما نباید سبّ النبی را بر گردانیم به ارتداد، این خود موضوعیت دارد که اگر مردی، چه مسلمان باشد یا غیر مسلمان، سبّ النبی بکند، حکم سبّ النبی قتل است، ابن قدامه در کتاب المغنی می برد به رده، فقط مخصوص می شود به مسلمان، اگر رده باشد، دیگر سبّ النبی نمی خواهد، کلّ مرتد يجوز قتله إلا إذا خيف على نفسه، علاوه بر این، در مرتد هم آنچه نیست که هر کس او را بکشد، بلکه حاکم باید اجازه بدهد، اگر بدون اجازه حاکم بکشد محل بحث است، خود سبّ النبی را باید بحث کنیم «بما هو سبّ النبی» خواه مرجعش ارتداد باشد یا مرجعش ارتداد نباشد. حکم سبّ النبی از کجاست؟ یک داستانی در این روایات است که خیلی چیزها از آن استفاده می شود.

غالباً احکام حج بین سنی و شیعه مشترک است، این را ما از اینجا کشف کردیم، یعنی وقتی احکام حج را بحث می کردیم کشف کردیم، چون غالباً در آن زمان امام صادق علیه السلام مبسوط الید بود، یعنی اموی ها و عباسی ها با همدیگر درگیر بودند، امام باقر و امام صادق علیهما السلام دانشگاه شان باز بود، در حج هم هر سال شرکت می کردند، و مردم هم مسائل را می پرسیدند و حضرت هم جواب می دادند و لذا یکنوع وحدت پیدا شد.

ص: ۶۹۸

ما یک دوستی در مکه داریم که از علمای مکه است و آدم سالمی هست، دیدم که او نیز همین مطلب را می گوید، یعنی چون امام صادق علیه السلام در میان مسلمین بوده و لذا غالباً فتاوا یکی است، هر چند اختلاف است و اختلاف در میان ما نیز است، ولی بین ما و اهل سنت در مسائل حج زیاد است، عین این مسئله در باره ی امام صادق (علیه السلام) است، در زمان حکومت زیاد بن عیید الله حارثی، ایشان در دار الأماره بود، دید یک نفر را آوردند و گفتند این آدم سبّ النبی کرده است، فقها را آوردند، فقهای آن زمان یکی ربیعہ الرأی بود، ربیعہ الرأی فقیه زیرک بود، خیلی چیزها را از حضرت علی علیه السلام گرفته و به خودش نسبت داده، زیاد اینها را جمع کرد، اینها گفتند این آدم پس گردنی بخورد، شلاقش بزنند، تعزیرش کنند.

والی مدینه فرستاد خانه امام صادق علیه السلام که حضرت در دار الإماره تشریف بیاورند، حضرت مریض بود فلذا عذر خواست، قاصد آمد و گفت حضرت مریض بود و نتوانست بیاید، دوباره آن شخص را فرستاد و گفت به حضرت بگو که حتماً بیاید چون کار لازمی است و برای اینکه زیاد به زحمت نیفتد از این درب مقصوره بیاید که راهش نزدیکتر است، مقصوره اطاقی بود که برای امام و خلیفه درست می کردند تا در آنجا نماز بخواند و ترور نشود، گفت حضرت از این درب بیاید که راهش نزدیک است، حضرت هم دید که چاره ای جز رفتن ندارد فلذا آمد، مسئله را خدمت حضرت مطرح کردند، حضرت هم رو به دیگران کرد و فرمود شما چه می گوید؟ گفتند: «یؤدب»، گفت آفرین، اگر یک نفر صحابه پیغمبر اکرم را سب کند، چه کارش می کنید؟ گفتند او را ادب می کنیم، حضرت فرمود: عجب! فرقی بین پیغمبر و صحابه او نیست؟! یعنی اگر کسی سب صحابه پیغمبر را بکند، او را پس گردنی می زنید، اگر سب خود پیغمبر را هم بکند، باز هم او را پس گردنی می زنید، یعنی هیچ فرقی بین پیغمبر و صحابه او نیست!؟

لم يكن هناك فرق بين النبي و أصحابه!؟

آنگاه زیاد رو به حضرت کرد و گفت: نظر خود را بیان کنید، شما در این مسئله چه می فرمایید؟

حضرت حدیثی را از رسول خدا خواند که اگر کسی نبی و پیغمبری را سب کند، او واجب القتل است.

۵: فی اللواحق

الأول: فی حکم سبّ النبي (ص)

قال الشيخ: و من سبّ رسول الله (ص) أو واحدا من الأئمة (ع) صار دمه هدرًا، و حلّ لمن سمع ذلك منه قتله، ما لم يخف في قتله على نفسه أو غيره، فإن خاف على نفسه أو على بعض المؤمنين ضررًا في الحال أو المستقبل فلا يتعرض له على حال. النهاية: ۷۰۳.

و قال ابن قدامه: و قذف النبي (ص) و قذف أمّه ردّه عن الإسلام و خروج عن الملة - شريعت -، و كذلك سبّه بغير القذف، إلّا أن سبّه بغير القذف يسقط بالإسلام، لأنّ سبّ الله تعالى يسقط بالإسلام فسبّ النبي (ص) أولى. المغنى: ۹/۷۲.

و المسأله مورد اتفاق، و يدل عليها:

۱. النبوی الآتی فی ذیل حدیث علی بن جعفر. نبی بعداً خواهد آمد.

۲. صحیح الحسن بن علی الوشاء، قال: «سمعت أبا الحسن (عليه السلام) يقول: «شتم رجل على عهد جعفر بن محمد (عليه السلام) رسول الله (صلى الله عليه وآله) فأتى به عامل المدينة فجمع الناس فدخل عليه أبو عبد الله (عليه السلام) - و هو قريب العهد بالعله تازہ از بستر مرض بهبودی پیدا کرده بوده - و عليه رداء له مورد - فأجلسه في صدر المجلس، و استأذنه في الاتكاء، و قال لهم: ما ترون؟ فقال له عبد الله بن الحسن، و الحسن بن زيد، و غيرهما: نرى أن تقطع لسانه، فالتفت العامل إلى ربيعه الرأي و أصحابه، فقال: ما ترون؟ قال: يؤدّب، فقال أبو عبد الله (ع): ((سبحان الله فليس بين رسول الله (ص) و بين أصحابه فرق.)) الوسائل: ۱۸، و لا باب ۲۵ من أبواب حد القذف، الحديث ۱. این روایت مجمل است.

ص: ۷۰۰

٣. و تقرأ تفصيل الواقعة في روايه علي بن جعفر، قال: أخبرني أخى موسى بن جعفر(ع) قال: «كنت واقفاً على رأس أبي حين أتاه رسول زياد بن عبيد الله الحارثي _ عامل المدينة _ فقال: يقول لك الأمير: انهض إلي، فاعتلّ بعلّه، فعاد إليه الرسول فقال: قد أمرت أن يفتح لك باب المقصوره فهو أقرب لخطوك، قال: فنهض أبي و اعتمد عليّ و دخل على الوالى و قد جمع فقهاء أهل المدينة كلهم و بين يديه كتاب فيه شهاده على رجل من أهل وادى القرى قد ذكر النبي(ص) فقال له الوالى: يا أبا عبد الله انظر في الكتاب، قال: حتى أنظر ما قالوا، فالتفت إليهم، فقال: ما قلتُم؟ قالوا: قلنا: يؤذّب و يضرب و يعزّر و يحبس، قال: فقال لهم: أرأيتم لو ذكر رجلاً من أصحاب النبي(ص) ما كان الحكم فيه؟ قالوا: مثل هذا، قال: ((فليس بين النبي(ص) و بين رجل من أصحابه فرق))؟!«

فقال الوالى: دع هؤلاء يا أبا عبد الله لو أردنا هؤلاء لم نرسل إليك.

٤. قال أبو عبد الله(ع): «أخبرني أبي أن رسول الله(ص) قال: الناس في أسوه سواء، من سمع أحداً يذكرني فالواجب عليه أن يقتل من شتمنى ولا يرفع إلى السلطان، و الواجب على السلطان إذا رفع إليه أن يقتل من نال منى، فقال زياد بن عبيد الله: اخرجوا الرجل فاقتلوه بحكم أبي عبد الله(ع)». الوسائل: ١٨، الباب ٢٥ من أبواب حد القذف، الحديث ٢.

تمام اين احكام مقيد است به اينكه ضررى بر انسان متوجه نشود.

كل ذلك ما لم يخف الضرر على نفسه أو ماله أو غيره من أهل الايمان، و يدل على القيد صحيحه محمد بن مسلم في حديث، قال: قلت لأبي جعفر(ع): «أرأيت لو أنّ رجلاً الآن سب النبي(ص) أيقتل؟ قال: ((ما لم تخف على نفسك فاقتله. الوسائل: ١٨، الباب ٢٥ من أبواب حد القذف، ذيل الحديث ٣.

و مفاد الحديث عدم الجواز عند الخوف لأنَّ صيانته النفس واجبه، و تعريضها للهلاك حرام. نعم هو يخص الحكم بالخوف على النفس، لكن المحقق وغيره لم يفرقوا بين النفس و المال و غيره.

دو مسئله ديگر باقى مانده و آن اينكه اگر ساير انبياء را سبّ كند يا ائمه عليهم السلام را سب كند، حكمش چيست؟

و ربما الحق بالنبي الخاتم سبّ أحد الأنبياء لأن تعظيمهم و كمالهم علم من دين الإسلام ضروره فسبهم ارتداد. المسالك: ١٤/٤٥٣ و رياض المسائل: ١٣/٥٣٢.

و فى الأخير أمر بالتأمل لعل و جهه ان الموضوع عندئذ يدخل فى الارتداد و يكون محكوماً بحكمه، لا فى موضوع السب الذى يقتل على أى حال.

حكم سبّ النبي، سائر انبياء الهى و ائمه ي معصومين عليهم السلام، چيست؟ كتاب الحدود و التعزيرات

Your browser does not support the audio tag

موضوع: حكم سبّ النبي، سائر انبياء الهى و ائمه ي معصومين عليهم السلام، چيست؟

در «سبّ النبي» بين دو مسئله خلط شده است، يك مسئله اين است كه سبّ النبي خودش «بما هو هو» چه حكمى دارد خواه سب كننده مسلمان و خواه كافر،

مسئله ي ديگر اين است كه سبّ النبي موجب ارتداد است يا نه؟

ما نبايد اين دو مسئله را بهم ربط بدهيم، مسئله ارتداد براى خودش يك بابى است و سبّ النبي «بما هو هو» باب ديگرى دارد و لذا اگر كافر سبّ النبي كند، كشته مى شود و حال آنكه ارتداد در باره او صادق نيست، حتى ممكن است مسلمانى با اينكه مسلمان است و پيغمبر اكرم را به پيغمبرى قبول دارد، آن حضرت سب كند، زيرا بچه هايش در احد و بدر كشته شده است، از اين رو ناراحت است و از روى ناراحتى آن حضرت را سب مى كند.

ص: ٧٠٢

در هر صورت «سبّ النبي» ملازم با ارتداد نيست ، فلذا بايد سب را مستقلاً مطالعه كرد، البته صاحب جواهر در يكجا به اين نكته توجه كرده است، در همان جلد ٤١ صفحه ٤٣٨ به اين مسئله توجه كرده است، و لذا من در جلسه قبل به اين قدامه صاحب كتاب «المغنى» اشكال كردم و گفتم ايشان مسئله سب النبي را در مسئله ارتداد بحث كرده است و حال آنكه ملازم با ارتداد نيست، يعنى ممكن است سبّ كننده كافر باشد و ممكن است مسلمان باشد.

سؤال

ممكن است كسى سوال كند كه كافر براى سب خودش انگيزه و دليل دارد، اما مسلمان چرا بايد پيغمبر خودش را سب كند و

چه انگیزه ای برای سب دارد؟

جواب

مسلمان نیز ممکن است برای سب خودش انگیزه داشته باشد و همان سبب می شود که آن حضرت را سب کند، یعنی امکان دارد که بخاطر بعضی از ناراحتی هایی که به دل دارد، آن حضرت را سب کند، و حال آنکه پذیرفته است که او پیغمبر است، و حی بر او نازل شده است.

بنابراین، منافات ندارد که انسان از یک نقطه ای ناراحت بشود، یکی را سب کند و اما بقیه مبادی را هم بپذیرد.

هل يلحق بالنبي الخاتم، سب سائر الأنبياء؟

اگر کسی انبیاء دیگر را سب کرد، مثلاً «نعوذ» بالله حضرت مسیح و حضرت موسی را سب کرد، سب آنان را به همان سب النبی ملحق کرده اند و می گویند سب آنان ارتداد است.

ولی این حرف درست نیست، چون ما سب النبی را بحث می کنیم، سب انبیاء باید مستقلاً در روایات وارد بشود و الا- اگر ملازم با ارتداد باشد، این دیگر محل بحث نیست.

ص: ۷۰۳

و ربما ألحق بالنبي الخاتم سب أحد الأنبياء لأن تعظيمهم و كمالهم علم من دين الإسلام،

ضروره، فسبهم ارتداد.المسالك:

۱۴/۴۵۳، و رياض المسائل: ۱۳/۵۳۲،

مرحوم صاحب رياض المسائل در اين آخر كه ارتداد است تامل کرده است، تاملش هم همین است كه بحث ما منهای ارتداد است و الا- ارتداد به هر نحوی صورت بگیرد یقتل، ولی بحث ما منهای ارتداد است، از این بیان روشن می شود كه بعضی فاطمه زهرا سلام الله عليها را هم ملحق کرده است، اگر الحاقش روایت دارد، ما نیز قبول داریم و الا- اگر از این نظر كه او معصومه است و اگر کسی او را سب كند، این ارتداد است، این خارج از محل بحث ماست، چون محل بحث ما سب «بما هو سب» كه كشته می شود (یقتل)، سواء أكان مرتداً أم لم يكن مرتداً، در باره حضرت زهرا سلام الله عليها چنین روایتی نداریم، مگر اینکه سب فاطمه زهرا و ائمه عليهم السلام سب النبي محسوب شود

و ألحق العلامة في التحرير بالنبي أمه و بنته من غير تخصيص بفاطمه (س). التحرير: ۵/..... .

و يمكن أن يخصيص الحكم بفاطمه لعصمتها و طهارتها من الذنب بآيه التطهير و اما غير ها فإنما يقتل إذا رجع إلى سب النبي و النيل منه.

دیدگاه استاد سبحانی

خلاصه آنچه را كه من بعد از مطالعه به آن رسیدم این است كه سب النبي موضوعیت دارد، بقیه ائمه عليهم السلام سب شان اگر بر گردد به سب النبي، أهلاً و سهلاً!، اما اگر بر نگردهد، باید به عنوان ارتداد كشته بشود.

ص: ۷۰۴

فیمن سبَّ أحد الأئمة (عليهم السلام)

يقول المحقق: و كذا من سبَّ أحد الأئمة و يكفى فى ذلك ان الساب ناصبى و دمه حلال.

روایست داود فرقد

روى داود بن فرقد قلت لأبى عبد الله عليه السلام:

« ما تقول فى قتل الناصب؟ فقال: حلال الدم و لكن اتقى عليك». الوسائل ۱۸، الباب ۲۶ من أبواب حد القذف، الحديث ۵.

ناصبى مطلقاً مهدور الدم است، خواه سب بکند یا سب نکند.

روایت عبد الله بن سليمان

و روى عبد الله بن سليمان العامرى قال: «قلت لأبى عبد الله (عليه السلام): أى شىء تقول فى رجل سمعته يشتم علياً (ع) و برأمنه؟ قال فقال لى: و الله هو حلال الدم و ما أَلْف رجل منهم (يعادل) برجل منكم كلمه ي يعادل را من در مقدر مى كنم-». الوسائل ۱۸، الباب ۲۷ من أبواب حد القذف، الحديث ۲ و لاحظ بقیه روایات الباب.

حضرت خود این ناصبى را حلال الدم شمرده است، خواه سب بکند یا سب نکند.

خلاصه اینکه انسان باید روایات را مطالعه کند، روایات فقط در سبِّ النبى است، در غیر سبِّ النبى روایت نداریم. این دو روایتی که آقایان آورده اند، مربوط به سب نیست بلکه خود اینها آدم های پستی هستند، که حضرت می فرماید هزار شان معادل با یکنفر از شما نیست.

نظریه استاد سبحانی

پس نتیجه این شد که الذى ورد فيه النص، سب النبى است، سب النبى مستقل است و کارى به ارتداد و غیر ارتداد ندارد، غیر سب النبى مانند ائمه عليهم السلام و دیگران، اگر سب شان بر گردد به سب النبى «كما ليس ببعيد» مسلماً آن هم حکم سبِّ النبى را دارد، اما اگر به سبِّ النبى بر نگردد، باید عنوان ارتداد و ناصبى را به خود بگیرد، این حاصل عرض ماست در این مسئله بعد از مراجعه به کتاب ها.

ص: ۷۰۵

اگر کسی ادعای نبوت کرد یا شاک در نبوت بود، یعنی گفت من در نبوت پیغمبر اکرم شاک هستم، اولی کشته می شود (یقتل) و خودش یک موضوع مستقل است و روایت هم دارد. پس اگر کسی ادعای پیغمبری کرد، به نص و روایت کشته می شود، علاوه براین، اگر زنده بماند، دیگران را فریب می دهد.

موثقه ابن أبي يعفور

موثقه ابن أبي يعفور، قال: قلت لأبي عبدالله (عليه السلام): «أَنْ بزيعاً يزعم أنه نبي؟ فقال: إن سمعته يقول ذلك فاقتله». الوسائل: ۱۸، الباب ۷ من أبواب حد المرتد، الحديث ۲.

این فرق نمی کند که مسلمان باشد یا کافر، خود سب ادعای نبوت موضوع است، نباید ادعای نبوت را ببریم به باب دیگر و بگویم این آدم که ادعای نبوت می کند، خاتمیت را منکر است، آن یک مسئله ای دیگر است، خودش مستقلاً در اسلام موضوعیت دارد.

مراحل ارتداد

اما شاک النبی به این زودی کشته نمی شود، من در رساله ای که در باره ارتداد نوشته ام، گفته ام که ارتداد برای خودش مراحل دارد، فرض کنید یک نفر برایش شک رخ داده است، قاضی باید در رجه ی اول شک او را رفع کند، اگر این امکان رفع شک و هدایتش است، باید رفع کند، شک یک امر غیر اختیاری است. اگر رفع شک نکرد و تبلیغ کرد، البته کشته می شود (یقتل)، اما اگر آدم شاک است و لی لب فرو بسته بدون اینکه تبلیغ کند، یعنی کاری به این چیزها ندارد، این محکوم به قتل نیست.

بنابراین، باید مراحلش طی بشود و تا مراحلش طی نشود کشته نمی شود.

ص: ۷۰۶

عن علی بن ابراهیم، عن محمد بن عیسی - محمد بن عیسی بن عبید بغدادی -، عن عبد الرحمان الأبراری الكناسی کوفی است - عن الحارث بن المغیره این هم کوفی است - قال: قلت لأبی عبد الله علیه السلام: «لو أنّ رجلاً أتى النبي (صلى الله عليه وآله) فقال و الله ما أدرى أن نبيّ أنت أم لا، كان يقبل منه؟ قال: لا، ولكن كان يقتله، إنّه لو قبل ذلك ما أسلم منافق أبداً» الوسائل: ۱۸، الباب ۵ من أبواب حدّ المرتد، الحديث ۴. هیچ منافی با عرض ما نیست.

روایت ابن ابی یعفور

عن محمّد بن یحیی ثقه است - عن أحمد بن محمّد، عن ابن فضال، عن حمّاد ابن عثمان، عن ابن ابی یعفور قال: «قلت لأبی عبد الله (عليه السلام): أنّ بزيعاً يزعم أنه نبي؟ فقال: إن سمعته يقول ذلك فاقتله، قال: فجلست إلى جنبه غير مرّه فلم يمكنني ذلك». الوسائل: ۱۸، الباب ۷ من أبواب حد المرتد، الحديث ۲.

حکم مدّعی امامت

حال اگر کسی ادعای امامت کند، حکمش چیست؟

آقایان می گویند کشته می شود، چون این منکر ضروری دین از نظر خودش شد، امامت از ضروری دین نیست بلکه از ضروری مذهب است، ولی این آدم چون خودش شیعه بوده، امامت در نظر شیعه از ضروریات دین است، پس اگر ادعای امامت کند، این ضروری دین را از دیدگاه خودش انکار کرده است، فلذا کشته می شود.

ولی این منطق درست نیست، یعنی انکار ضروری دین مایه ی ارتداد نیست، مگر اینکه به انکار یکی از اصول ثلاثه بر گردد (إلّا إذا رجع إلى إنكار أحد أصول الثلاثه)، یعنی انکار خدا یا انکار نبی یا انکار معاد. اما اینکه کسی نماز را منکر بشود به شرط اینکه ملازمه نباشد بین انکار نماز و آن ثلاثه.

ص: ۷۰۷

به بیان دیگر انکار ضروری خودش موضوعیت ندارد، بلکه طریق است إلی إنکار أحد أصول الثلاثة.

الثالثة: فی حدّ السّاحر

آقایان می گویند ساحر کشته می شود، ولی ما قید می زنیم و می گوئیم در صورتی ساحر کشته می شود که سحر برای او یک صنعت، حرفه و کار باشد، اما اگر کسی هر چند گاهی یکبار سحر می کند، ادله قاصر است، بلکه جایی را می گیرد که سحر صنعت و حرفه برای او باشد.

ثانیاً این آدم سحر را در مورد افساد به کار ببرد، اما اگر با سحر بخواهد سحر دیگری را باطل کند، این اشکال ندارد، شیخ هم در مکاسب می گوید این قبیل سحر اشکال ندارد. تعلیم و تعلم سحر حرام نیست عملش حرام است، پس اگر کسی بخواهد آن را یاد بگیرد بدون اینکه به آن عمل کند، این حرام نیست، مقدمه حرام از نظر ما حرام نیست مگر اینکه مقدمه موصله باشد.

چرا ساحر کشته می شود؟

حال سوال این است که چرا ساحر کشته می شود؟ در روایت دارد که: «الساحر کالمشرك مقرّونان»، این دوتا را با یک طناب می بندد، مشرک معتقد است که غیر از خدا، عوامل دیگری هم در جهان است که کار می کنند، بت ها، البته نه بت های چوبی، این بت های چوبی را مظهر آن بت های واقعی می دانستند، ساحر هم کأنه چنین است، ما برای خدا یکنوع تاثیری در این ابزار و ادوات خودش است و حال آنکه قرآن می فرماید: «فیتعلمون منه ما لا یضرّهم و لا ینفعهم» دارد که اثر نمی گذارد مگر به اذن خدای تبارک و تعالی، چون ساحر به اذن الله معتقد نیست حالت مشرک را به خود می گیرد

ص: ۷۰۸

من عمل بالسحر يقتل إن كان مسلماً، و يؤدّب إن كان كافراً. شرائع الإسلام: ۴/۱۶۷.

و علله فی كشف اللثام. كشف اللثام: ۱۰/۵۴۶. بالارتداد و لم يعلم و جهه، و الأولى تعليله بما ورد فی النصوص:

۱. محمّد بن یعقوب، عن علی بن إبراهیم، عن أبيه، عن النوفلی عن السكونی این روایت رباعی است، یعنی مرحوم کلینی به چهار واسطه از امام نقل می کند- عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال:

« قال رسول الله (صلى الله عليه و آله) ساحر المسلمین يقتل و ساحر الكفار لا يقتل، فقيل يا رسول الله (صلى الله) و لم لا يقتل ساحر الكفار؟ قال: لأنّ الكفر أعظم من السحر و لأنّ السحر و الشرك مقرونان. الوسائل: ۱۸، الباب ۱ من أبواب بقیه الحدود، الحدیث ۱.

۲. خبر زید بن علی عن أبيه عن آبائه (ع) قال: «سئل رسول الله (ص) عن الساحر، فقال: إذا جاء رجلان عدلان فشهدا بذلك فقد حلّ دمه». الوسائل: ۱۸، الباب ۳ من أبواب بقیه الحدود، الحدیث ۱.

و القدر المتیقن من الحدیث هو من اتخذ السحر صنعه و عملاً، لا من تعلمه و لم يعمل به، أو وقع منه نادراً، كما أن المتیقن منه أيضاً هو استعمال السحر لغايات دنیویه، و أما إذا كانت الغایه إبطاله فلا إشکال فيه كما إذا ادعی رجل النبوه بسحره أعین الناس، و قام الآخر بإعماله لغایه الإبطال.

و إطلاق الحدیث يقتضی عدم الفرق بین المستحل و غیره.

راه اثبات سحر

سحر همانند چیز های دیگر با دو چیز ثابت می شود، یکی با «بیته»، یعنی دو نفر شهادت بدهند که این آدم ساحر است، دیگری اینکه خود طرف اقرار کند که ساحر است.

ص: ۷۰۹

و أما ثبوته فبالبينه و الإقرار و لو مره واحده، و الأحوط هو الإقرار ثانياً

الرابعه: مقدار تعزير الصّبي

حال اگر بنا شد که ما بچه را تعزیر کنیم، بر خلاف مربی های فعلی در مدارس و آموزشگاه ها، آنان معتقد به تعزیر بچه نیستند و حال آنکه در اسلام هردو هست، یعنی هم ارشاد است و هم تعزیر، اگر به ارشاد تنها اکتفا کنیم، در بعضی از بچه ها اثر گذار نیست، در باره تعزیر بچه چند جور روایت داریم، گاهی می گویند پنج تازیانه، گاهی می گویند: سه، چهار، پنج. گاهی می گویند: یک تا پنج. البته شلاقی که مناسب با بچه باشد. قرآن مجید هم در باره زوجه دارد.

همان گونه بیان شد، روایات در این زمینه مختلف است، چرا روایات مختلف است؟ چون بچه ها فرق می کنند، حاکم باید ببیند این بچه را چه ادب می کند، یعنی حاکم وضع بچه و شرارت او را در نظر می گیرد و تعزیر می کند.

الخامسه ما ثبت به حقوق الله تعالى

حقوق الله با دو چیز ثابت می شود:

الف: بینه، ب: اقرار، زنا حقوق الله است، سرقت به یك معنا حقوق الله است و به یك معنا هم حقوق الناس است، سبّ النبی حقوق الله است، در این موارد اگر یا بینه اقامه شود یا اقرار، اطلاق ادله بینه، أدله بینه اطلاق دارد، یعنی هم حقوق الله را می گیرد و هم حقوق الناس را، اما اقرار کی کافی نیست، و لو إقرار العقلاء علی أنفسهم جائز، ولی در این موارد تعدد لازم است، چرا؟ چون هر اقراری جانشین یك شهادت می شود، تعدد هم در اقرار لازم است.

ص: ۷۱۰

Your browser does not support the audio tag

موضوع: تعزیر نباید بیشتر از حد باشد

در میان فقها معروف است که می گویند: «يجوز التعزیر بما دون الحد»، یعنی تعزیر باید کمتر از حد باشد.

ولی در معنای این عبارت سه نظر است.

به بیان دیگر این جمله را سه جور معنا کرده اند.

قول اول

۱: لا- يجوز التعزیر بأعلى درجة الحد، معنای اول این است که تعزیر باید به بالاترین درجه حد نرسید، بلکه «بما دون الحد» باشد، یعنی حق ندارید که به حد برسائید، از حد باید کمتر باشد، یعنی اکثر حد را در نظر می گیریم، باید تعزیر کمتر از حد باشد، مثلاً حد حر صد تازیانه و حد عبد پنجاه تازیانه است، تعزیر حرّ باید به صد تازیانه نرسد، یعنی از نود و نه تازیانه بالا نرود، نود و نه تازیانه اشکال ندارد، ولی به صد نرسد.

یا اگر «حد» اکثرش پنجاه تازیانه باشد، تعزیر نباید از چهل و نه بالاتر برود.

یا اگر «حد» اربعین است، تعزیر می تواند تا سی و نه تازیانه باشد، اما نمی تواند چهل تا باشد.

در هر حال مراد این است که آخرین مرحله حد را در حر در نظر می گیریم، همچنین آخرین مرحله ی حد را در عبد در نظر می گیریم و می گوئیم نودونه تازیانه یا چهل و نه تازیانه را حق دارید، نه بیشتر.

قول دوم

۲: قول دوم می گوید مراد این نیست، بلکه مراد این است که به حد اقل نرسد، یعنی حد اقلی که ما برای حد داریم، به حد اقل نرسد، حد اقل در حر ۷۵ است، شما نباید به ۷۵ برسائید، حد اقل عبد هم ۳۵ تا است، باید به ۳۵ تا نرسائید پس قول اول راجع است به حد اکثر، اکثر را در نظر بگیریید، از اکثر بالاتر نروید، قول دوم این است اقل را در نظر بگیریید و از اقل بالاتر نروید، و هر دو خلاف واقع است، بلکه مراد این است که مورد را در نظر بگیریید، با آن مورد بسنجید. نه اینکه مطلق بگوئیم، هم در اولی مطلق و هم در دومی مطلق، بلکه مورد را در نظر می گیرند، نسبت به آن مورد باید حد اقلش نرسد، به حد اقل نرسد.

بنابراین، قول دوم، قول صحیح است، اما به شرط اینکه مطلق در کار نباشد، بلکه مورد را در نظر بگیریم و از آن مورد، آن موردی که حد دارد، تعزیرش باید از آن حد کمتر باشد، مثلاً در قذف حدش هشتاد تازیانه است، تعزیرش باشد به هشتاد تا نرسد، در قیادت حدش چقدر است؟ هفتاد و پنج تا، تعزیرش باید به هشتاد و پنج نرسد، اتفاقاً از روایت علی بن مهزیار همین استفاده می شود که قاضی باید حد هر مورد را در نظر بگیرد، نسبت به آن حد نرسد.

۱. لا- يجوز تعزیر الحرّ بأعلى درجة الحدّ فيه كالمائه و لا تعزیر العبد بأعلى درجة الحدّ فيه ، و هو أربعون. فتكون النتيجة أنّ للإمام- إذا أراد تعزیر الحرّ أن يعزّره بما دون المائه ولو بلغ تسعه و تسعين سوطاً ، ولو أراد تعزیر العبد فله أن يعزّره ما دون الأربعين، ولو تسعه و ثلاثين.

۲. يجب إلّا يبلغ أقلّ الحد، ففي الحرّ خمس و سبعون و في العبد أربعون.-البتة در قیادت-

قول سوم

۳. في ما ناسب الزنا يجب أن لا يبلغ حدّه، و في ما ناسب القذف و الشرب يجب أن لا يبلغ حدّهما- مورد را در نظر بگیرید و بگویند به حد آن نرسد- و إليه أشار الشهيد الثاني فقال: و الأجود أن المراد به الحدّ لصنف تلك المعصية بحسب حال فاعلها، فإن كان الموجب كلاماً دون القذف لم يبلغ تعزيره حد القذف- که همان هشتاد تازیانه باشد- و إن كان فعلاً دون الزنا لم يبلغ حدّ الزنا.

ص: ۷۱۲

و قد سبقه الشيخ في المبسوط حيث قال: من أن تعزير كل صنف من موجبات الحد، أقل من حد ذلك الصنف، لو رود النص بأنه لا يبلغ بالتعزير الحد. و لعل الشيخ أشار إلى روايه علي بن مهزيار عن محمد بن يحيى عن حماد بن عثمان عن أبي عبد الله قال: «قلت له: كم التعزير؟ فقال: دون الحد، قال: قلت: دون ثمانين؟ قال: لا، ولكن دون أربعين فإنها حد المملوك، قلت: و كم ذاك؟ قال: على قدر ما يراه الوالي من ذنب الرجل و قوه بدنه».

خلاصه اینکه در این مسئله سه قول وجود دارد:

الف: برتر از حد اعلا نباشد.

ب: برتر از حد اقل نباشد.

ج: هر گناهی را با سنجیم که در اسلام حد دارد، از آن بیشتر نباشد.

اما اگر گناهی باشد که مناسب و مناسبی برای آن در اسلام نیست، در آنجا به اطلاق عمل می کنیم که «علی قدر ما یراه الوالی من ذنب الرجل و قوه بدنه».

تم الکلام فی حد القذف و أحكامه.

فی حد المسکر و الفقاع

علت اینکه فقاع را در اینجا آوردیم این است که فقاع در نزد اهل سنت حلال است، ولی ما عطف می کنیم تا مسئله ی ما روشن بشود.

ما در اینجا چهار جور بحث داریم.

۱: موجب حد چیست، آیا اگر کسی به اندازه یک قاشق مربا خوری شراب خورد، حد دارد، موجب چیست؟

آیا موجب فقاع است، شراب است، نیند هم هست یا نه؟ باید اینها را بحث کنیم.

ص: ۷۱۳

پس نخست باید موجبات را کمّاً و کیفاً بحث کنیم، آیا فقط مال شراب است، یا نیبذ، ففقا و چیز های دیگر هم هست.

۲: کیفیه الحدّ، یعنی حد از نظر کم و کیف چگونه است.

۳: از نظر احکام.

۴: یک مشت مسائلی که جنبه ی تمرینی و اجتهادی دارد

بررسی مبحث اول

المبحث الأول: فی الموجب

قبل از آنکه من موجب را تعریف کنم که: «الموجب تناول المسکر أو الففقا اختیاراً مع العلم بالتحريم إذا كان المتناول كاملاً» بد نیست که تاریخچه حرمت خمر را بیان کنیم، یعنی از نظر قرآنی مسئله را مطرح می کنیم، قرآن کریم در چهار مرحله خمر را حرام کرده و این حاکی از آن است که اسلام در چهار مرحله خمر را حرام نموده و این دلیل بر این است که ما نباید روز اول از جامعه آن مرتبه بالا را طلبکار باشیم، بلکه نخست باید زمینه پذیرش را در مردم ایجاد کنیم تا آخرین مرحله برسد، عملاً قرآن به ما یاد داده، روز اول قرآن در باره خمر چنین می فرماید:

«وَمِن ثَمَرَاتِ النَّخِيلِ وَالْأَعْنَابِ تَتَّخِذُونَ مِنْهُ سَكَرًا وَرِزْقًا حَسَنًا إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ» النحل: ۶۷.

یعنی هم مسکر درست می کنید و هم رزق احسن، این به من هشدار می دهد که سکرّاً ضد رزقا حسناً هست، یکنوع آمادگی است، یعنی در ما ایجاد آمادگی می کند که سکر غیر از رزق حسن است. در آیه دیگر که زمان گذشته است، می فرماید: «يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِن نَّفْعِهِمَا وَيَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلِ الْعَفْوَ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمُ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ» البقره: ۲۱۹.

ص: ۷۱۴

بالا تر گفت، هر چند منافع دنیوی است، یعنی شراب ساز و شراب فروش یکنوع پول گیرش می آید، برای شراب یکنوع نفعی قائل است، اما می گوید گنااهش بیشتر از نفع است، روز اول حرف آخر را نمی زند بلکه مرحله به مرحله پیش می رود.

در مرحله ی سوم جلو گیری می کند و می گوید شراب نخورید، اما نه در همه حالات، بلکه در بعضی از حالات:

« يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَىٰ حَتَّىٰ تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ » النساء / ۴۶.

حرف «واو» در آنتم سکاری حالیه است.

در مرحله ی چهارم به طور قاطعانه در تمام حالات حرام می کند و می فرماید:

« يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ » المائدة: ۹۰.

« إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَن ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ » المائدة: ۹۱.

سؤال

برخی از این شرابخواران می گویند که در قرآن دلیلی بر حرمت شراب نداریم که صریحاً بگوید حرام است، هر چه به آنان بگوییم که قرآن می فرماید: «فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ» واین ظهور در وجوب دارد، ولی آنان می گویند از این آیه حرمت استفاده نمی شود، شما یک دلیلی از قرآن بیاورید که بگوید: «الخمیر حرام».

جواب

امام رضا علیه السلام از این شبهه جواب داد است، ظاهراً مامون از حضرت سوال کرد که دلیل بر حرمت شراب در قرآن چیست؟

حضرت در جواب فرمود در این آیه آمده است که: « يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَّفْعِهِمَا وَيَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلِ الْعَفْوَ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ » البقره: ۲۱۹. گفت: بلی! آیا قبول داری که در شراب اثم است؟ گفت: بلی! پس قرآن در آیه دیگر آمده است که اثم را حرام کردیم. « قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّي الْفَوَاحِشَ مِمَّا ظَهَرَ مِنْهَا وَمِمَّا بَطَنَ وَالْبِائِثَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَأَنْ تُشْرِكُوا بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزَّلْ بِهِ سُلْطَانًا وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ » الأعراف: ۳۳،

ص: ۷۱۵

حضرت به وسیله ی این آیه که در اینجا آمده «وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا» این را ضمیمه کرد به آن آیه ای که می فرماید: «قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّي الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَّنَ وَالْإِثْمَ»

کلمه «إثم» متعلق حرمت قرار گرفته است. این برای ما یک درس است که وارد یک جامعه شدیم، روز اول نمی شود همه چیز را یکجا بیان کرد در یک روز، بی حجاب را با حجاب کرد، بلکه اول باید زمینه های فرهنگی و غیر فرهنگی را فراهم کرد، تا قمار ترک بشود، بی حجابی ترک بشود همان گونه که پیغمبر اکرم کرد. ما تا اینجا تاریخچه را بیان کردیم، اینک می خواهیم بحث را در مبحث اول شروع کنیم.

المبحث الأول: فی الموجب

موجب همان است که صاحب شرائع فرمود، یعنی: «تناول المسکر و الفقاع اختیاراً مع العلم بالتحريم إذا كان المتناول كاملاً»

اولاً تناول گفت نه شرب، و حال آنکه ما می گوئیم شارب الخمر، زیرا حرمت از اعم از شرب است، حال اگر کسی شرابی را در کاسه می ریزد و نان را مانند آب گوشت در میان آن ریز می کند و می خورد، باز هم حرام است و فرق نمی کند.

اگر گفته اند: «شارب الخمر»، این من باب الأغلب و اکثر است، یعنی غالباً شراب را می نوشند، ولی هستند کسانی که آن را خورشت و ادام قرار می دهند، و به جای آب گوشت، نان را در میان آن ریز می کنند و می خورند، از این رو مرحوم محقق به جای «شرب» کلمه ی «تناول» را به کار برده است، بعد می فرماید: «المسکر أو الفقاع»، فقاع را هم عطف نموده است، «مسکر» اعم از آن است که شراب باشد یا غیر شراب، اما بحث ما در فقاع است، فقاع را این گونه تعریف می کنند، «ماء الشعير»، البته نه آن الشعیری که در داروخانه ها می فروشند، بلکه ماء الشعیری که معمولاً شرابخوارها از آب جو می گیرند، آب جو حرام است ولی مسکر نیست، چرا مسکر نیست؟

کسانی که اهل فن مسائل شیمیائی هستند، می گویند ماده ی الکلی آن یک در صد یا دو در صد است و این مقدار مسکر نیست و مع الوصف حرام است.

دیدگاه اهل سنت نسبت به فقع

اهل سنت فقع را حلال می دانند و می خورند. چرا؟ چون می گویند مسکر نیست فلذا می خورند، ولی امام صادق علیه السلام فرمود:

« الفقع خمر استصغره الناس»، البته آب جو هایی که معمولاً می فروشند الكل آن پنج در صد است، اما فقع را به قدری کمتر می آورند که یک در صد یا دو درصد است، می گویند چون مسکر نیست، پس حلال است و خوردنش بدون مانع می باشد، فلذا می خورند.

البته اگر مسکر باشد، اهل سنت نیز نمی خورند، فقاعی را می خورند که ماده الکلی آن خیلی کم است، اما اگر زیاد باشد به گونه ای که سکر آور باشد، آنها هم نمی خورند.

پس مرحوم در تعریف موجب فرموده که: « تناول المسکر و الفقع اختیاراً مع العلم بالتحريم إذا كان المتناول كاملاً».

مسکر باید مسکر باشد، آیا مایع بودن هم شرط است یا نه؟

مایع بودن شرط نیست، مثلاً اگر آن را به صورت قرص در بیاورند، باز هم حرام است، ماده مسکر میزان است، یعنی اینکه عقل را از بین ببرد و تحت الشعاع قرار بدهد، مایع بودنش لازم نیست، آیا باید مسکر بالفعل باشد یا مسکر بالقوه هم باشد؟ آنها هم حرام است، یک قاشق کوچک می خورد از همان شراب داغ، این هم حرام است هر چند مسکر بالفعل نیست ولی مسکر بالقوه است، قال رسول الله صَلَّى الله عليه و آله: « ما أسکر کثیره فقليله أيضاً حرام».

ص: ۷۱۷

بنابراین، تناول کافی است، شرب لازم نیست، مسکر بالفعل لازم نیست، مسکر بالقوه هم کافی است.

اما فقاع، فقاعی که اهل سنت می خورند، ماده ی الکلی آن خیلی کم است و الا اگر بیشتر باشد و مسکر باشد، آنها هم حرام می دانند و نمی خورند.

در تعریف محقق کلمه ی «اختیاراً» آمده بود، با این قید اکراه خارج شد، یعنی اگر کسی را اکراه کنند که شراب را میل کند، شربش اشکال ندارد، با قید «اختیاراً» اکراه خارج است، قید دیگری که در تعریف ایشان آمده عبارت است از: «العلم بالتحريم» یعنی طرف باید عالم به حرمت باشد، البته در این زمینه روایت هم داریم.

روایت

فردی در زمان ابی بکر شراب خورد، خواستند او را حد بزند، گفت من نمی دانستم که شراب حرام است، امیر المؤمنین را خواستند که مشکل را حل کند، حضرت فرمود این مرد را در خانه های انصار و مهاجرین بگردانند، که آیا افرادی آیه خمر را بر این مرد خوانده اند یا نخوانده اند؟ اگر خوانده بودند، پس این آدم عالم به حرمت خمر است، اما اگر نخوانده بودند، این آدم جاهل است و معفو، فلذا عذاب ندارد.

پس علم به تحریم هم شرط است.

العلم بالتحريم: يسقط الحدّ عن جاهل بالتحريم، و يدلّ عليه موثقه ابن بكير قال: شرب رجل الخمر على عهد أبي بكر، فرفع إلى أبي بكر، فقال له: أشربت خمرًا؟ قال: نعم، و لم و هي محرّمه؟ قال: فقال له الرجل إنّي أسلمت و حسن إسلامي و منزلي بين ظهرائي قوم يشربون الخمر و يستحلّون، و لو علمت أنّها حرام اجتنبتها، فالتفت أبو بكر إلى عمر، فقال ما تقول في أمر هذا الرّجل؟ فقال عمر: معضله و ليس لها إلّا أبو الحسن، فقال أبو بكر:

ص: ۷۱۸

ادع لنا علياً، فقال عمر، يؤتى الحكم في بيته، فقام و الرجل معهما و من حضرهما من الناس همه به سوى خانه على عليه السلام رفتند- فأخبره فقصة الرجل وقص الرجل قصته، فقال:

« ابعثوا معه من يدور به على مجالس المهاجرين والأنصار من كان تلا عليه آية الخمر فليشهد عليه، ففعلوا ذلك به فلم يشهد عليه أحد بأنه قرأ عليه آية التحريم فخلّى عنه، فقال له: إن شربت بعدها أقمنا عليك الحدّ» الوسائل: ج ١٨، الباب ١٠ من أبواب حدّ المسكر، الحديث، ١.

حضرت فرمود این مرد را پیش انصار و مهاجرین ببرید، اگر کسی آیه خمر را بر او خوانده بود، حد بزیند و اگر نخوانده بودند، او را رها کنید.

البته ما در اینجا یک چیزهایی که از دایره ی تخصص ما بیرون است بیان می کنیم، مثلاً فقاغ چیست، البته فقاغ را گفتیم که از آب جو درست می کنند که خودش بر دو قسم است، یا مسکر است یا مسکر نیست.

اما باید دید که نبیذ به چه می گویند، نبیذ به چیزی می گویند که از خرما و کشمش و عسل و گندم می گیرند، این می شود نبیذ. در المنجد می گویند: النبیذ الخمر المعتصر من العنب أو التبع، سمی نبیذاً لأنّ الذی یتخذہ يأخذ تمرّاً أو زبیباً فیلقیه فی وعاء و یصبّ علیه الماء و یترکه حتی یفور، فیصیر مسکراً، چرا به او نبیذ می گویند؟

«نبذ» در لغت عرب به معنای پرت کردن و انداختن است، «نبذه» یعنی پرتش کرد، «المنبوذ» به آدم ولد الزنا می گویند، چرا؟ چون جامعه او را پرت کرده است و ترک کرده، چرا به او نبیذ می گویند؟

چون عرب در آن زمان خم های گلی داشتند، مقداری آب می ریختند، بعداً خرما ها را دانه دانه به آن خم می انداختند، مدتی می ماند، وقتی که مسکر می شد می خوردند، فالفقاع من الشعير و النبيذ من التمر و الزبيب و امثاله.

البته المنجد يك اشتباه کرده است و آن اینکه حتی گفته نبیذ به عنب هم می گویند، و حال آنکه عنب را می گویند شراب، اگر از انگور بگیرند، آن شراب است و خمر، باید نبیذ را به غیر انگور اختصاص بدهیم.

علاوه براین، این مسائلی که در اینجا هست، جنبه ی حرفه ای دارد، برای فقیه لازم نیست که بداند نبیذ چیه؟ چون بعد خواهد آمد که بتع داریم و همه اقسام خمر را می شماریم، میزان این است که: «أن يكون مسكراً» حالا اسمش بتع باشد، نبیذ باشد، فقاع باشد یا اسم دیگر داشته باشد، الآن که علوم شیمیائی تکامل پیدا کرده، انواع و اقسامی است که عرب از آنها خبر نداشته تا اسم گذاری کنند، حالا اسم های خارجی را گذاشته اند، برای ما لزوم ندارد که بدانیم ماهیت آنها چیست، بلکه همین مقداری که مسکر شد و عقل را تحت الشعاع قرار داد برای ما حرام است.

آیا در اسلام فقط خمر حرام است یا هر مسکری؟ کتاب الحدود و التعزیرات

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: آیا در اسلام فقط خمر حرام است یا هر مسکری؟

قبل از ورود به بحث، تذکر دو نکته لازم به نظر می رسد:

الف: اگر انسانی گفت: من از حرمت خمر آگاه نبودم، او را حد نمی زنند، منتها باید دانست که این مال آدم های که در ایران، عراق و افغانستان زندگی می کنند نیست، مال نقاط دور از مناطق اسلامی است و طرف هم جدید العهد به اسلام است، یک چنین آدمی اگر بگوید که من آگاه نبودم، از او می پذیرند، اما کسی که در بلاد اسلامی بزرگ شده و از پدر و مادر مسلمان به دنیا آمده است، هر گز عذر اینکه من آگاه از حرمت خمر نبودم، پذیرفته نمی شود.

ص: ۷۲۰

ب: نکته دیگر این است که یک حدیث خوبی است از رسول خدا که برای ما گاهی از اوقات الگو است.

اقسام و انواع خمر

عرب انواع و اقسام خمر داشتند که عبارت بودند از:

۱: النقیع،

۲: البتع،

البتة ما این سه را معنا کردیم.

نقیع

«نقیع» را از کشمش می گیرند، «ینقع فی الماء من غیر طبخ»، در آب می جوشانند بدون اینکه طبخ کنند.

بتع

«بتع» را از عسل می گیرند، مثل اینکه اهل یمن از عسل می گرفتند.

مزر

«مزر» را از شعیر می گیرند، یعنی یا از جو، یا از گندم یا از ذرت و امثالش می گیرند.

مجمع اینها را بیان کرده، ابو عبیده هم بیان کرده، ولی ما فعلاً کار به معانی اینها نداریم.

ملاقات پیغمبر اکرم با هیأت یمنی

اهل یمن خدمت رسول خدا آمدند، یعنی یک هیأتی از یمن خدمت رسول خدا آمدند و در باره نبیذ سوال کردند، البتة نبیذ دو معنا دارد، یک معنایش این است که از آن شراب درست می کنند، یک معنای دیگر هم دارد که بعداً یاد آور می شویم، سخنگوی هیأت مثل اینکه کارش شراب سازی بوده، آن قدر صنعت شراب را برای حضرت بیان کرد که حضرت خسته شد، گفت یا هذا، قد أكثرت، خیلی حرف زدی، خلاصه و لب مطلب را برای من بیان کن.

إِنَّ أَهْلَ الْيَمَنِ بَعَثُوا وَفِدَاءً وَفِدَاءً، به فتح «واو» و سکون «فاء» به معنای هیأت و گروه،

منهم يسألون عن النبيذ فقال لهم رسول الله: «و ما النبيذ ، صفوه لي؟ قال: يؤخذ التمر فينبذ في إناء، ثم يصب عليه الماء، حتى يمتلى - این ظرف پر می شود- ثم يوقد تحته- زیرش آتش می گذارند تا اینکه پخته بشود- حتى ينطبخ، اخرجوه فالقوه في إناء- وقتی پخته شد، آن را از بیرون می آورند و در ظرف می اندازند- ثم صبوا عليه ماء- آب بر آن می ریزند- ثم مرس - مرس، علی الظاهر حالت خاصی است که این خودش را ول می کند - ثم صفوه بثوب آن را با یک پارچه ای صاف می کنند- ثم القى في إناء، ثم صب عليه من عكر- عكر، به آن آلودگی می گویند، آب آلوده - ما كان قبله، ثم هدر و غلا، ثم سکن علی عكره؟ فقال رسول الله (صلی الله علیه و آله):

يا هذا، قد اكرت علي، أفسكر؟

قال: نعم، فقال: «كل مسكر حرام»، فرجع القوم.

بنابراین، کیفیت ساختن خمر میزان نیست، چون ممکن است خمر را با کیفیت های مختلف بسازند، میزان برای ما نتیجه است، یعنی هر چیزی که مسکر است به هر نحوی که ساخت بشود حرام است.

و علی ضوء هذه الرواية و ما فی معناها من أنّ النبي (صلی الله علیه و آله) قد حرم كل مسكر، يتضح حكم المخدرات التي تصنع هذه الأيام بألوان و صنوف مختلفه، و التي يختلف استعمالها تارة بالسعوط از طریق بینی می کشد بالا، - و الأخرى بزرق الإبر و ضربه از راه تزریق - أو بالتناول عن طريق الفم.

فإذا صارت نتيجة هذه الأعمال نفس ما يترتب علی استعمال النبيذ و غيره فيكون استعمالها حراماً يحكم عليه بالحد.

آیا پیغمبر اکرم مشرّع هم است یا مشرّع فقط خداست؟

ممکن است کسی سوال کند که آیا پیغمبر اکرم مشرّع است یا نه؟

ما در کتاب مفاهیم القرآن در مراتب توحید نوشته ایم که شارع و مشرّع فقط خداست، یعنی خداوند حق تشریح را به بشر نداده است، انبیاء و الأولیاء همگی بیانگر احکام الهی هستند و از خود تشریح ندارد.

اشکال

در مقابل این جواب، اشکال می کنند که مرحوم کلینی در کتاب کافی نقل کرده است که خداوند منان خمر را حرام کرد، ولی پیغمبر هر مسکر را حرام نمود، خواه خمر باشد یا از جنس غیر خمر، پس چطور می گوئید که پیغمبر اکرم شارع نیست و حال آنکه در اینجا صار شارعاً؟

جواب

جواب این روشن است و آن این است که ایشان (پیغمبر) در چند مورد این کار را کرده، ولی پیغمبر اکرم چون تربیت الهی دارد، از ملائک حکم آگاه است و می داند که ملائک حکم چیست، کما اینکه از ملائک حکم خمر نیز آگاه است و می داند حرمت «خمر» بخاطر اسکارش و لذا می فرماید: «کلّ مسکر حرام». یا مثلاً پیغمبر اکرم برای جده یک چیزی قائل شده است، اگر نوه فوت کرد، همه ی ارث و ما ترکش مال پدر و مادر است، ولی برای جده هم یک چیزی بدهند، یا خداوند منان، نماز را دو رکعت دو رکعت واجب کرد، پیغمبر اکرم این را چهار رکعت کرد، این چند موردی را داریم، جوابش این است که پیغمبر اکرم آگاه از ملائک احکام بوده و طبق آن ملائکات، این احکام را «بین و لم یشرّع» و لذا یک مورد محدودی است. حکم مال خداوند منان است، غیر خدا حق تشریح را ندارند، حتی مرحوم صدوق می فرماید اگر پیغمبر شارع بگوئیم، مجاز است و الا شارع خداست.

ص: ۷۲۳

بقی هنا کلام و هو أنّ حرمة الخمر قد ثبتت بالقرآن الکریم و أمّا حرمة المسکر فإنّما ثبتت بالسنة، و يظهر من بعض الروایات أنّه من سنن النبی، روى الكلینی عن الإمام... علیه السلام: «إنّ الله قد فرض الصلاة رکعتین رکعتین... ثمّ قال: إنّ الله حرّم الخمر بعینها و حرّم رسول الله المسکر من کلّ شراب».

و روى زراره عن أبی جعفر قال: «وضع رسول الله ديه العين و ديه النفس و حرّم النبيذ و کلّ مسکر، فقال له رجل: وضع رسول الله من غیر أن يكون جاء فيه شيء؟ فقال: نعم، لیعلم من یطیع الرسول ممن یعصیه».

خداوند در این مورد اجازه داد که پیغمبر خودش جعل حکم بکند تا مایه ی آزمایش عاصیان از مطیعان باشد.

و قد ذکرنا وجه ذلك فی کتابنا «مفاهیم القرآن الکریم» و قلنا: إنّ الرسول الأعظم قد عقلوا الدّین عقل و عایه و رعایه لا عقل سماع و روایه فإنّ رواه العلم کثیر و رعایه قلیل «نهج البلاغه: الخطبه/ ۲۳۹ صبحی الصالح».

و علی ضوء ذلك كان النبی بتعلیم من الله سبحانه واقفاً علی علل الأحکام و ملاکاتها، و لذلك شرع ما سبق و إن كان بالنسیه إلی ما شرّع الله سبحانه قلیلاً جداً.

پس روشن شد که هر مسکر حرام است و ما در مسکر تابع مقدمات نیستیم، از هر چیزی که درست بکنند حرام است. ما تابع نتیجه هستیم و با مقدمه کار نداریم.

نکته ی دیگر عرض کردیم اگر رسول خدا این احکام را تشریح کرده، مشرّع نبوده بلکه ملاکات احکام را می دانست، از این نظر تشریح کرده و در حقیقت «بإذن من الله» بوده، چون خدا این ملاکات را تعلیمش کرده، پس منافاتی با توحید در تشریح ندارد، توحید برای خودش مراتبی دارد و یکی از مراتبش توحید در تشریح است که از آن خداست.

از کجا بدانیم که این آدم شراب خورده است؟

از دو طریق و راه می توان ثابت کرده که فلان شخص شراب خورده است:

الف: دو شاهد شهادت بدهند که فلانی شراب خورده است.

ب: خودش دوبار اقرار کند که من شراب خورده ام. یعنی یکبار اقرار کفایت نمی کند، زیرا هر اقراری جانشین یک شاهد است.

إنّ طریق ثبوت هذا النوع من الذنب كسائر الموضوعات غير المشروطة بالأربعة، و یثبت بأمرین:

۱. شهادة عدلین مسلمین، لإطلاق حجیه دلیل البینه.

نعم، لا تقبل فيه شهادة المرأة كغيره من الحدود، لما مر من اختصاص شهادتهن بالمال أو بما لا يطلع عليه الرجال غالباً.

۲. الإقرار مرتین علی الأحوط، و من قال بالتعدد نزل كل إقرار منزله شهادة واحده. فبما انه يعتبر فيه تعدد الشاهد فيعتبر فيه تعدد الإقرار.

نعم يشترط في المقرّ؛ البلوغ و کمال العقل و الحرّیه و الاختیار و القصد، و علی ذلك فلا- تکفی الرائحة و النکحه، لإحتمال الإكراه و الجهل.

المبحث الثاني: فی کیفیه الحدّ

مبحث دوم در کیفیت حد است، حال که بنا است که ما مجرم و شرابخوار را شلاق بزنیم، چه قدر باید بزنیم؟

عجیب این است که این مسئله مورد اختلاف شده که آیا زمان پیغمبر اکرم حکم معین شده یا نه؟

از بعضی از روایات بر می آید که در زمان رسول خدا معین بوده که هشتاد ضربه شلاق بزنیند و قطعاً هم باید در زمان رسول خدا معین بشود، چرا؟

«لکثره الإبتلا»، زیرا عرب جدید العهد به اسلام بودند، به این زودی رفع ید از این عادتت شان کنند کار بسیار مشکل است، می گویند در زمان رسول خدا معین بوده و ظاهراً هم معین بود است، منتها اوائل با کفش و نعل شرابخوار را می زدند، گاهی ده تا و گاهی سی تا، بالأخره در هشتاد تا یخه اش بسته شد، از روایات استفاده می شود که در زمان پیغمبر اکرم هشتاد تا معین بوده است، آفرین بر شیخ در کتاب خلاف جلد ۵، صفحه ۴۹۰، مسئله ۷ استفاده می شود که حکم شرابخوار در عصر رسول خدا معین شده نه در عصر عمر بن خطاب.

اتفاق اصحاب

إتفق أصحابنا بأنَّ حدَّ الشارب الخمر ثمانون جلده و إلیک آراء غیرهم.

قال الشيخ: حدَّ شارب الخمر ثمانون جلده و به قال أبوحنفیه و أصحابه و الثوری و مالک لا یزاد علیه و لا ینقص منه، و قال الشافعی: حدّه أربعون، فإن رأى الإمام أن یزید علیها أربعین تعزیراً لیكون التعزیر و الحدّ ثمانین فعل.

از شافعی استفاده می شود که او می گوید حدش چهل است و بیشترش جنبه ی تعزیر دارد.

و استدلل الشيخ بما روی عن أنس بن مالک، أنّ النبی (صلی الله علیه و آله) جلد شارب الخمر بجریدین نحو أربعین، فإذا کان أربعون بجریدین - دوتا شاخه - کان ثمانون بواحد

دوتا شاخه و ترکه را از درخت یا خرما می بریدند و چهل بار می زدند، که دوتا ترکه چهل بارش می شود هشتاد تا، البته این دوتا کنار هم هستند و ضررش بیش از یکی است، آنچنان نیست که دومی بی اثر باشد، دوتا چوب اگر کنار هم باشند و با آن بزنند اثرش بیشتر است: «إنَّ النبی جلد شارب الخمر بجریدین نحو أربعین، فإذا کان أربعون بجریدین کان ثمانین بواحد».

ص: ۷۲۶

و روی متبه بن وهب عن محمد علی علیه السلام عن ابيه (علیه السلام) أنّ النبی جلد شارب الخمر ثمانین، و هذا نصّ و هو اجماع الصحابه، بعید است که در زمان پیغمبر اکرم که می گوید: «ما من شیء یقرّبکم إلى الجنّه و یبعّدکم من النار إلّا و قد أمرتکم به و کلّ شیء یبعّدکم من الجنّه و یقرّبکم إلى النار إلّا و قد نهیتکم عنه»

حکم شارب الخمر را نگوید و حال آنکه کثرت ابتلا بوده است.

اما از بعضی از روایات استفاده می شود که این در زمان عمر در هشتاد تا بسته شد و آنهم به ارشاد حضرت امیر المؤمنین، زیرا مردی را آوردند که چهل تا شلاق بزنند، حضرت فرمود آدمی که شراب بخورد، مست می شود، مست که شد هذیان می گوید، هذیان که گفت افتراء می بندد، حکم افتراء هشتاد تاست، این را به علی (علیه السلام) نسبت می دهند که آقا امیر المؤمنین (علیه السلام) خلفا را از این راه قانع کرد که هشتاد تا بزنید.

البته کلامش شبیه کلام علی علیه السلام، لعلّ حضرت از این راه خواست حکم واقعی را گردن آنها بگذارد، زمان رسول خدا بوده، حالا این دو نفر خلیفه آگاه نبوده، حضرت خواست از این راه حکم واقعی را گردن آنها بگذارد، زیرا بعید است که در عصر رسول خدا حکم چنین موضوعی که محل ابتلا است روشن نشود.

و یظهر من غیر واحده من الروایات أنّ التحدید بثمانین ثبت فی عصر الرساله، روی أبوبصیر عن أبی عبد الله (علیه السلام) قال: قلت له:

«کیف کان یجلد رسول الله علیه السلام؟ قال: فقال: کان یضرب بالنعال و یزید کلما أتى بالشارب، ثم لم یزل الناس یزیدون حتی وقف علی ثمانین، أشار بذلك علی علیه السلام علی عمر فرضی بها»

ص: ۷۲۷

الوسائل: ج ۱۸، الباب ۲ من أبواب حد المسكر، الحديث ۱

نعم يظهر من مّا رواه الفريقان أنّ التحديد تحقق بتعليل عليّ (عليه السلام)، روى زراره عن أبي جعفر عليه السلام قال:

« إنّ عليّاً عليه السلام كان يقول: إنّ الرجل إذا شارب الخمر سكر و إذا سكر هذى و إذا هذى فافتري، فاجلدوه حدّ المفترى». الوسائل: ج ۱۸، الباب ۳ من أبواب حد المسكر، الحديث ۴.

و روى أهل السنّه أيضاً، روى الشيخ أنّ عمر استشار الصحابه، فقال: إنّ الناس قد تبايعوا فى شرب الخمر، و استحقّوا حدّها، فما ترون؟ فقال عليّ (عليه السلام):

«إنّه إذا شرب سكر، و إذا سكر هذى، و إذا هذى افتري، فيحدّ به حدّ المفترى» الموطأ: ۲/۸۴۲، الحديث ۲. مسند الشافعي: ۲/۹۰،

و رواه ابن قدامه فى المغنى و قال: روى أنّ عليّاً عليه السلام قال فى المشوره: إنّ هذى و إذا سكر هذى و إذا هذى افتري، فحدّه حدّ المفترى، و روى ذلك الجوزجاني والدارقطني به معناني خانه و انبار پنبه، اسم يك محل است- و غيرهما.

در هر صورت حالا می خواهد در عصر رسول خدا باشد (که ما معتقدیم)، یا به وسیله هدایت علیه السلام بوده باشد، در عین حال نباید از هشتاد تا بیشتر باشد، یعنی نه بیشتر باشد و نه کمتر، در بعضی از جاها کمتر شده، باید بینیم که نکته اش چیست؟

آیا حد شارب الخمر در زمان پیغمبر اکرم معین شده؟ کتاب الحدود و التعزیرات

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: آیا حد شارب الخمر در زمان پیغمبر اکرم معین شده؟

در جلسه قبل به این نتیجه رسیدیم که در زمان خود پیغمبر اکرم مسئله حد شارب الخمر محدد و معین شده است و اینکه گاهی به امیر المؤمنان نسبت می دهند، منافات ندارد که در زمان پیغمبر اکرم محقق شده باشد، چون شیخین در مقام مسئله گویی و مسئله خواهی بودند، اگر حضرت علی (علیه السلام) بفرماید که پیغمبر چنین فرموده، به آن دوتا بر می خورد، چون ممکن بود که بگویند: ما هم در کنار پیغمبر بودیم چرا نشنیدیم، و لذا امیر المؤمنین با یک دلیل فقهی به همان نتیجه رسیده است که باید هشتاد تا باشد، این ملازمه با این ندارد که زمان رسول اکرم معین نبوده است.

ص: ۷۲۸

توجیه روایتی که می گوید در زمان علی علیه السلام معین شده

ولی در اینجا یک روایت داریم و از آن روایت استفاده می شود که زمان امیر المؤمنان این مسئله معین شده است، این روایت را باید توجیه کرد.

- همان شخصی که آیه «إِنَّ جَاءَكُم مِّنْ فَاسِقٍ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا» در باره او نازل شد- در زمان خلافت عثمان والی و حاکم کوفه بود، روزی نماز صبح را در حال مستی خواند و در محراب مسجد قی و استفراغ کرد و نماز صبح را به جای دو رکعت، چهار رکعت خواند، وقتی به او اعتراض شد که نماز را چهار رکعت خواندی، در پاسخ گفت اگر مایل هستید بیشتر بخوانم، بالأخره عبد الله بن مسعود و دیگران نامه ای را تهیه کردند و برای عثمان فرستادند که این حاکم شما، گرفتار یک چنین چیز هایی است، هر چند عثمان نمی خواست او را به این زودی عزل کند، چون از بستگان خلیفه بود، ولی فشار اصحاب و عموم مردم باعث شد که او را از استانداری کوفه عزل و به مدینه بخواهد، حال باید در مدینه برای این آدم حد جاری کنند، کسی جرأت نداشت که این آدم را حد بزند، زیرا از قوم و خویش خلیفه بود و در آینده برای او مشکلی درست می کرد، تنها کسی که توانست در اینجا بدون در نظر گرفتن این مسائل او را حد بزند، امیر المؤمنان بود، در روایت است که حضرت او را با یک شلاق و ترکه ای که دو شاخه داشت زد، از حضرت پرسیدند، حضرت فرمود دو شاخه جانشین هشتاد تا می شود.

عن زراره، قال : سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول:

« إِنَّ وِلِيدَ بَنِ عَقْبَةَ حِينَ شَهِدَ عَلَيْهِ بِشَرْبِ الْخَمْرِ، قَالَ عَثْمَانُ لِعَلِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ إِقْضِ بَيْنَهُ وَبَيْنَ هَؤُلَاءِ الَّذِينَ زَعَمُوا أَنَّهُ شَرِبَ الْخَمْرَ، فَأَمَرَ عَلِيٌّ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَجُلِدَ بِسُوطٍ لَهُ شَعْبَتَانِ أَرْبَعِينَ جِلْدَةً» الوسائل: ج ١٨، الباب ٥ من أبواب حد المسكر، الحديث ٢.

از این روایت استفاده کرده اند که هشتاد تا نیست، چهل تا است، امیر المؤمنان چهل تا زده است، جوابش این است که مصلحت ایجاب می کرد که چهل تا بزند، اما شلاق دو شاخه ای را انتخاب کرد که جانشین هشتاد تا باشد.

البته این کار هر کس نیست، یعنی ما نمی توانیم آدم شارب الخمر را با یک شلاق دو شاخه چهل تا بزنیم. این کار امیر المؤمنان (علیه السلام) است. قهراً این مقام ولایت است که مصلحت ایجاب کرده است تا این کار را بکند.

نعم إنما يقوم به الإمام لمصلحه لازمه.

باز از زراره روایت شده است که عبيد الله بن عمر شراب خورد و قرار شد که بر او تازیانه بزنند، کسی جرأت نمی کرد که او را شلاق بزند، حضرت علیه السلام آن را عهده دار شد و او را با شلاق «نسه» زد، نسه آن طناب زخیم را می گویند که بار را با او می بندند که اگر یکی را بر بدن انسانی بزند خیلی اثر دارد

و روى أيضاً عن زراره قال: «سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول:» أقيم عبيد الله بن عمر و قد شرب الخمر فأمر به عمر أن يضرب، فلم يتقدم عليه أحد حتى قام على عليه السلام بنسعه مثنيه لها طرفان، فضربه بها أربعين» الوسائل: ج ١٨، الباب ٣ من أبواب حد المسكر، الحديث ٢. «مثنیه» به ضم میم و سکون «ث» دو شاخه یا به هم بافته شده، یعنی دو لا، -

ما از این استفاده می کنیم که دلالت ندارد که علی علیه السلام آن را معین کرده باشد، بلکه پیغمبر اکرم در زمان خودش معین کرده و در این موارد از ولایت خود استفاده می کند و با دو شاخه چهل تا می زند که جانشین هشتاد تا باشد. البته این کار هر کس نیست، بلکه یک ولایت عالی می خواهد که مصلحت مسلمین را اجرا کند، «مثیه» به ضم میم و سکون «ث» دو شاخه یا به هم بافته شده را می گویند، یعنی دو لا، -.

در زمان حکومت عمر خطاب یکی از اصحاب سر شناس و معروف بنام عثمان بن قدامه بن مظعون، شراب خورد، او را گرفتند و نزد خلیفه آوردند، خلیفه از او سوال کرد که شراب خوردی؟

در جواب گفت به امر قرآن خوردم، قرآن در کجا فرموده که شراب حلال است؟ این آیه را خواند: «لَيْسَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعِمُوا إِذَا مَا اتَّقَوْا وَآمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ ثُمَّ اتَّقَوْا وَآمَنُوا ثُمَّ اتَّقَوْا وَأَحْسَنُوا وَاللَّهُ يُوْحِبُ الْمُحْسِنِينَ» المائدة: ۹۳.

به این آیه تمسک کرد و عمر قانع شد، ولی حضرت علی علیه السلام قانع نشد و فرمود باید هشتاد تازیانه به او بزنید، منتها باید دلالت آیه را روشن کنیم، دلالت آیه آینده را نمی گوید، آیه گذشته را می گوید، یعنی کسانی که در گذشته «طعموا»، می گوید شما افراد مومن و مسلمان که در گذشته لب به شراب زدید، اکنون که متقی شدید و ایمان آوردید، این ایمان و تقوی شما گناهان گذشته ی شما را از بین می برد و پاک می کند، آیه روشن است، چون «طعموا» می گوید، و الا اگر قرار است که افراد مومن لب به شراب بزنند هر چند به مقدار چشیدن، دیگر آیات خمر لغو می شود، چون انسان که بچشد، چشیدن منتهی می شود به نوشیدن و نوشیدن هم منتهی می شود به این که سیر از شراب بشود.

«در سال: ۱۳۳۸، یا ۱۳۳۹- تردید مال من است-»

پدري من برای کاری در قم آمده بود، مرحوم بروجردی از ایشان دیدن کرد، قرار شد که ما هم باز دید را پس بدهیم، ما رفتیم که باز دید پس بدهیم، در آنجا نشسته بودیم، یک مرتبه دیدیم که حاج احمد (خادم آقای بروجردی) آمد و گفت پسر عموی آیه الله سید ابوالحسن اصفهانی (ایشان پزشک روانی بود) با یک دانشمند سوئدی (که دبیر کل مبارزه با مواد الکلی است) آمده اند و اینها امسال کنگره ای در ترکیه (آنکارا) دارند و می خواهد نظر اسلام را در باره مواد الکلی بفهمد، اجازه می دهید که بیایند؟

آقا فرمود: تشریف بیاورند، بنده و پدرم نشسته بودیم، اتفاقاً مرحوم علامه طباطبائی هم با آقای قاضی آنجا آمده بودند، اینها وارد شدند، ما همگی روی زمین نشسته بودیم، مغربی ها و غربی ها محال است روی زمین بنشینند، یعنی نمی توانند، این سوئدی هم هر طرف نگاه که شاید صندلی باشد که روی آن بنشیند، دید خبری از صندلی نیست، او هم نشست، منتها نه مثل ما، بلکه متجافاً نشست، چند تا سوال کرد، که یکی از آنها این بود که چرا اسلام خمر را حرام کرده، من یک مرتبه در ذهنم رسید که خدای نکرده آقای بروجردی شروع کند مضرات بهداشتی خمر را بگوید، چون خود سوئدی استاد این فن است، ولی ایشان (آیه الله بروجردی) یک نکته ای را گفت که برای من خیلی اعجاب آور بود، گفت امتیاز انسان با حیوان در عقل است و الکل دشمن عقل است، این جمله خیلی طرف را گرفت، یعنی من وقتی به قیافه او (سوئدی) نگاه کردم، دیدم خیلی گرفت، سوال های کرد، بعد این نکته را سوال کرد که به درس ما مربوط است، گفت موقعی عقل را زایل می کند که انسان زیاد بخورد.

ص: ۷۳۲

ایشان در جواب فرمود: انسان زیاده خواه و زیاده طلب است، فلذا اگر امروز یک قاشق را بخورد، فردا یک قاشق او، دو قاشق می شود. کم کم یک بطری را سر می کشد، همه اینها را او ضبط می کرد، بعد گفت: شما ممکن است یک بیانیه بنویسید که ما در کنگره خود در آنکارا بخوانیم، آقا یک نگاهی به مجلس کرد و دید که آقای طباطبائی در آنجا نشسته است، گفت سید محمد حسین طباطبائی تبریزی از علمای اسلام است، تفسیری دارند، ایشان می توانند از طرف من چیزی بنویسند و بفرستند، علامه طباطبائی هم واقعاً نوشتند و فرستادند تهران و ترجمه به انگلیسی کرد و در آن کنگره خوانده شد.»

نکته ی ما همین است که اگر اسلام طعم (چشیدن) را اجازه بدهد، طعم یعنی چشیدن، فردا چشیدن منقلب می شود به نوشیدن، نوشیدن هم منقلب می شود به نوشیدن ها، این آیه ربطی به گذشته دارد، نه به آینده.

« لَيْسَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعِمُوا إِذَا مَا اتَّقَوْا وَآمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ ثُمَّ اتَّقَوْا ثُمَّ آمَنُوا ثُمَّ اتَّقَوْا وَأَحْسَنُوا وَاللَّهِ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ » المائدة: ۹۳.

وقد بزر تجویز کرد و نیکو شمرد - قدامه بن مظعون شربه الخمر بهذه الآیه، قال الشيخ المفيد: روت العامه و الخاصه أن قدامه بن مظعون شرب الخمر فأراد عمر أن يحده، فقال: لا يجب على الحد إن الله يقول: « لَيْسَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعِمُوا إِذَا مَا اتَّقَوْا وَآمَنُوا ثُمَّ اتَّقَوْا وَأَحْسَنُوا وَاللَّهِ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ ».

فدراً عنه عمر الحد، فبلغ ذلك أمير المؤمنين (ع) فمشى إلى عمر فقال: ليس قدامه من أهل هذه الآیه و لا من سلك سبيله في ارتكاب ما حرم الله، الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لا يستحلون حراماً، فاردد قدامه فاستتبه مما قال قدامه را بر گردان و بگو از گفته ی خود توبه کند - فإن تاب فأقم عليه الحد، و إن لم يتب فاقتله فقد خرج من المله، فاستيقظ عمر لذلك و عرف قدامه الخبر، فأظهر التوبه و الإقلاع فدراً عنه القتل و لم يدر كيف يحده، فقال لعلي (ع): أشر على، فقال: حده ثمانين جلده إن شارب الخمر إذا شربها سكر و إذا سكر هذى، و إذا هذى افترى، فجلده عمر ثمانين جلده.»

و الظاهر أنّ الآية ناظره إلى المؤمنين الذين آمنوا بالله و رسوله و عملوا الصالحات لكن طعموا في الأزمنة السابقة شيئاً من الخمر و الشاهد على ذلك مجيء العَل بصيغته الماضي أي «طعموا» ولم يقل ((فيما يطعمون)) و يؤيد ذلك أيضاً أن المفسرين ذكروا في شأن نزول الآية أن الصحابه قالوا لرسول الله (ص): ما تقول في إخواننا الذين مضوا و هم يشربون الخمر، و يأكلون الميسر، فانزل الله هذه الآية. مجمع البيان: ۲/۲۴۰.

حکم نیبذ

ما اتفاق نظر داریم که نیبذ حرام است، ولی از بعضی روایات استفاده می شود که نیبذ حلال است، این از قبیل مشترک لفظی است، نیبذی که او می گوید، غیر از نیبذی است که در روایات ما آمده است، خدمت حضرت رسید و گفت ما نیبذی داریم که از خرما می گیریم، یعنی خرما را توی آب می ریزیم، این کم کم رنگش از حالت صافی بیرون می آید، حضرت فرمود حرام است، باز این مرد رو به حضرت کرد و گفت: یا بن رسول الله! شما فرمودید: نیبذ حلال است.

حضرت در جواب فرمود: نیبذی در عصر رسول الله حلال بود. این بود که آب مدینه تلخ بود به گونه ای که خوردنش برای مردم زحمت داشت، برای رفع تلخی آن، یک خم و ظرف بزرگی را پر از آب می کردند، آنگاه چند دانه خرما را داخل آن می انداختند تا از تلخی آب کاسته بشود، این نیبذ است. «نبذه، أي طرحه» کأته چند دانه خرما را در یک خم و ظرف بزرگ می انداختند، اما نیبذی که شما تعریف می کنید، غیر از این نیبذ است که در عصر رسول خدا بوده، ولی شما می گوید ظرف را مملو از خرما می کنند و آب می ریزند و او حالت صافی خود را از دست می دهد، این خمر است، خمر منتنه، یعنی خمر گندیده، «منتنه» به معنای گندیده است.

الثانى: و قد يظهر من بعض الروايات حليه النبيذ إذا لم يسكر كما إذا كان قليلاً، نظير:

الف: روى أبو الصباح الكنانى عن أبي عبد الله (عليه السلام) فى حديث قلت: «أرأيت إن أخذ شارب النبيذ و لم يسكر، أيجلد؟ قال: لا.» الوسائل: ١٨، الباب ٤ من أبواب حد المسكر، الحديث ٤.

ب. روى الحلبي قال: «سألت أبا عبد الله (عليه السلام) قلت: أرأيت إن أخذ شارب النبيذ و لم يسكر أيجلد ثمانين؟ قال: لا، و كل مسكر حرام» الوسائل: ١٨، الباب ٤ من أبواب حد المسكر، الحديث ٥.

مرحوم شيخ اين روايت را حمل بر تقيه کرده، ولى ما حمل بر تقيه نمى كنيم، بلكه حمل بر آن نبيذى مى كنيم كه رسول گرامى اجازه داده و براى از بين بردن تلخى آب به كار مى رفته است

و قد حملها الشيخ على التقيه، و الظاهر أنه محمول على النبيذ الذى لم يبلغ حد الإسكار، بشهادة روايه سماعه بن مهران عن الكلبى النسابة أنه سأل أبا عبد الله (عليه السلام) عن النبيذ؟ فقال: حلال، فقال: إننا ننبذه فنطرح فيه العكر - عكر، خلاف صاف است، آلوده - و ما سوى ذلك، فقال: شه، شه، تلك الخمر الممتنه، قلت: جعلت فداك فأى نبيذ تعنى؟ فقال: إن أهل المدينه شكوا إلى رسول الله (صلى الله عليه و آله) تغير الماء، و فساد طبائعهم فأمرهم أن ينبذوا، فكان الرجل يأمر خادمه أن ينبذ له فيعمد إلى كفّ من تمر فيقذف به فى الشن - شن، ظرف بزرگ - فمنه شربه، و منه طهوره، فقلت: و كم كان عدد التمر الذى فى الكفّ؟ فقال: ما حمل الكفّ، فقلت: واحده أو اثنتين؟ فقال: ربما كانت واحده، و ربما كانت اثنتين، فقلت: و كم كان يسع الشن ماء؟ - اين ظرف چه قدر آب مى گيرد؟ - فقال: ما بين الأربعين إلى الثمانين رطل، إلى مافوق إلك، فقلت: بأى الأرتال؟ فقال: أرتال مكيال العراق.»

الوسائل: ۱۸، الباب ۲ من أبواب حد المسكر، الحديث ۲.

مکیال عراق، دو برابر مکیال مکه است، «مدینه» دو ثلث است، فلذا رطل عراق بزرگتر از همه است.

لا فرق بين المسلم و الكافر في حدّ المسكر

از احکامی که عملاً مسلم و غیر مسلم در آن یکسان است حد مسکر است، البته از نظر ما، «الکفار محکومون بالفروع كما أنّهم محکومون بالأصول»، اگر ذمی در خانه شراب بخورد، به او حد می زنند، اما اگر شرائط ذمه را بهم بزنند و در بیرون شراب بخورد و مستی کند، مسلماً حکم مسلم را دارد

ثم إنّ الكافر و المسلم في ذلك سواء، فإنّ تظاهر به حدّ و إن استتر لم يحدّ و يدلّ عليه

۱. موثقه أبي بصير عن أحدهما (عليهما السلام) قال:

« كان عليّ (عليه السلام) يضرب في الخمر و النبيذ ثمانين، الحرّ و العبد و اليهود و النصراني، قلت: و ما شأن اليهودي و النصراني؟ قال: ليس لهما أن يظهروا شربه، يكون ذلك في بيوتهم» الوسائل: ج ۱۸، من أبواب حدّ المسكر، الحديث ۱ و ۳.

و روی محمد بن أبي قيس عن أبي جعفر عليهم السلام مثله.

کیفیت شلاق در حد خمر و نیبذ

و أمّا کیفیه الضرب فی الموردين (خمر و نیبذ)، فقد قال المحقق: و يضرب شارب الخمر فقد قال المحقق: «و يضرب الشارب عرياناً علی ظهره و كتفه، و يتّقى وجهه و فرجه، و لا یقام علیه الحد حتى یفیک» آنگاه صبر می کنند، تا هوشیار بشود، تا اینکه اذیت را احساس و درک کند

ص: ۷۳۶

و يدل صحيحه أبى بصير فى حديث قال: سألته عن السكران و الزانى؟ قال: «يجلدان بالسياط ، مجردين بين الكتفين . و أما الحدّ فى القذف فيجلد على ثيابه ضرباً بين الضريين» .

و أما عدم إقامه الحد عليه حتى يفيق فلأجل تحصيل الغايه من ايجاب الحد حتى يشعر بالأذى و ينزجر عن التكرار، و أما المرأه فتحد جالساً مربوطه عليها ثيابها، مثل ما مر فى حدّ الزنا.

إذا حدّ الشارب مرتين

این مسئله را مکرر خواندیم، یعنی در زنا، لواط، قذف و مساحقه خواندیم، و آن اینکه اگر کسی چند بار مرتکب گناه کبیره بشود و در هر بار هم حد بر او جاری گردد «أصحاب لكبائر إذا أقيم عليهم الحدّ يقتلون» مرحوم محقق تا کنون اهل احتیاط بود و می گفت در مرتبه چهارم کشته می شود، ولی در اینجا می گوید در مرتبه سوم کشته می شود و اتفاقاً روایت هم سه بار را می گویند

قد تقدمت هذه المسأله فى غير واحد من المواضع ، كالزنا و القذف و السحق ، و أنه إذا تكرر منه الفعل مع تخلل الحد، فهل يقتل فى الثالثه أو الرابعه؟

و قد اختار المحقق فى المسائل السابقه أنه يقتل فى الرابعه ، و لكنه فى هذه المسأله اختار العكس و قال:

« و إذا حدّ مرتين ، قتل فى الثالثه» ، قال وهو المروى و قال فى الخلاف: «يقتل فى الرابعه .

و وجه قتله فى الثالثه أن الروايات بذلك كثيره ربما تناهز العشر، و قد عقد صاحب الوسائل باباً بهذا العنوان: إنّ شارب الخمر و النيذ و نحوهما يقتل فى الثالثه بعد جلده مرتين، و لنذكر شيئاً مما يدل عليه:

روی سلیمان ابن خالد عن ابي عبد الله (عليه السلام) قال:

« قال رسول الله (صلى الله عليه و آله) من شرب الخمر فاجلدوه، فإن عاد فاجلدوه فإن عاد الثالثة فاقتلوه» ، و روی ذلك عن ابي جعفر .

و يؤيد ذلك ما هو المعروف عن ابي الحسن موسى الكاظم قال: « أصحاب الكبائر كلها إذا أقيمت عليهم الحدود مرتين قتلوا في الثالثة».

و على كل تقدير فلو شرب أكثر من مرّه و لم يتخلل حد بينهما كفى حد واحد بلا فرق بين اختلاف جنس المشروب و اتحاده. و وجهه البرائه من حدّ واحد».

تمّ الكلام في كيفية الحدّ.

احكام مسكر كتاب الحدود و التعزيرات

Your browser does not support the audio tag

موضوع: احكام مسكر

در مسئله ی مسكر مباحثی داشتیم، دو مبحث آن را مورد تجزیه و تحلیل قرار دادیم، اینك می خواهیم مبحث سوم را مورد بررسی قرار بدهیم، مبحث سوم در باره احكام مسكر است كه آن را در ضمن چهار مسئله بیان می كند:

مسئله اول

اگر انسانی را ببندند كه شراب را قی می كند، هر چند شربش را ندیده اند، اما دیده اند كه شراب را قی و استفراغ كرد، آیا ثابت می شود كه این آدم شراب خورده و باید حد بخورد یا نه؟

این مسئله در زمان عمر بن خطاب رخ داد، مردم دیدند كه قدامه بن مظعون شراب را قی كرد، عده ای پیش عمر بن خطاب آمدند و گفتند ما دیدیم كه قدامه بن مظعون شراب را قی كرد، در اینجا خلیفه گیر كرد كه آیا حد ثابت می شود یا نه؟ بعضی ها گفتند كه نباید حد بزنی، زیرا ما ندیدیم كه او را شراب را نوشیده است، بلکه فقط قی كردن و استفراغش را دیدیم، فلذا برای حل این مشكل خدمت حضرت علی علیه السلام آمدند، حضرت در جواب آنان، يك جمله ی بسیار زیبایی را بیان كردند و فرمودند این آدم چه چیز را قی كرد؟ حتماً آن چیزی را كه خورده بود قی کرده است، یعنی در شكم این آدم شراب را كه وارد نكرده اند، «قاء ما شرب» آن چه را كه نوشیده بود قی کرده است.

ص: ۷۳۸

بنابراین، قی كردن دلیل بر نوشیدن است و باید حد بخورد، تا اینجا حدیث است.

تا اینجا حدیث بود، ولی در اینجا یک اشکال یا یک سوالی بر حدیث است و آن اینکه بالأخره آنها نوشیدنش را که ندیده اند، بلکه (دوتا عادل) قی کردنش را دیده اند، «قاء ما شرب» احتمال دارد که به زور داده باشند، این دلیل بر حد نمی شود، چون ممکن است نوشیدنش از روی اکراه باشد.

بنابراین، هر چند فرمایش حضرت بسیار خوب و صحیح است که: «إنما قاء ما شرب» ولی آنچه را که نوشیده قی کرده، ولی از کجا معلوم که نوشیدنش از روی اختیار بوده باشد، شاید از روی اکراه بوده باشد.

جواب

جواب این اشکال خیلی واضح است، چون اگر از روی اکراه بود خود قدامه می گفت بر اینکه مرا اکراه کرده اند. از اینکه نمی گوید مرا اکراه کرده اند، معلوم می شود که از روی اختیار نوشیده است.

بله! اگر انسانی را دیدیم که شراب را قی کرد و او را گرفتیم و در محکمه آوردیم، گفت جناب قاضی درست است که من شراب را قی کردم، اما خوردنم اختیاری نبوده بلکه اجباری بوده است، «الحدود تدرأ بالشبهات»، اینجا محل شبهه است و ما از آن صرف نظر می کنیم.

بنابراین، اگر ادعای اکراه کرد، از او قبول می کنیم، اما اگر ادعای اکراه نکرد، حد می خورد.

روایت حسین بن زید

ما رواه الحسين بن زيد عن أبي عبد الله عن أبيه (عليهما السلام) قال: «أتى عمر بن الخطاب بقدامه بن مظعون و قد شرب الخمر ، فشهد عليه رجلان : أحدهما خصی و هو عمرو التميمی، و الآخر المعلی بن الجارود فشهد أحدهما أنه رآه شرب، و شهد الآخر أنه رآه یقی الخمر ، فأرسل عمر إلى ناس من أصحاب رسول الله فيهم أمير المؤمنين فقال لأمیر المؤمنین : ما تقول یا أبا الحسن؟ فإنك الذی قال له رسول الله: أنت أعلم هذه الأمة و أقضاها بالحق ، فإن هذين قد اختلفا فی شهادتهما؟ قال: «ما اختلفا فی شهادتهما و ما قاءها حتی شربها... الحدیث». حضرت فرمود اینها در شهادت شان اختلاف ندارند، زیرا آن کس که می گوید قی کرده، معلوم می شود قبلاً نوشیده که قی کرده، چون قی کردن ملازم با نوشیدن است، آن که می گوید نوشیده، دیده که نوشیده، پس هر دو بر نوشیدن شهادت داده اند. با شهادت این دوتا، کلام حضرت ثابت شد، «قاء ما شرب»

اگر کسی اشکال کند که ممکن است از روی اضطرار باشد؟

در جواب گفتیم که اگر از روی اضطرار می بود، خود قدامه بن مظعون می گفت که اکراه بر شرب آن شدم.

نعم لو ادعی أنه كان مكرهاً يسمع منه لضابطه درأ الحد بالشبهه.

مسئله دوم

من شرب الخمر مستحلاً، ففيه قولان:

۱: أستتيب فإن تاب أقيم عليه الحد، وإن امتنع قتل.

۲: أن حرمة الخمر من الضروريات فإنكارها إنكار أحد لأحد الأصول الثلاثة فيكون حكمه حكم المرتد فيقتل بلا استتابة. و هو خيره المحقق.

دیدگاه فاضل اصفهانی

و الفاضل الاصفهانی حیث قال: ولو شرب الخمر مستحلاً فهو مرتد إذا علم أن حرمتها من ضروريات الدین ، فإن كان ارتداده عن فطره قتل، و لم يستتب ، و إلا استتيب فإن تاب حد.

یعنی فاضل اصفهانی هم همان قول محقق را انتخاب کرده است.

کسی خمر را می نوشد و می گوید حلال است، در اینجا دو قول است: یک قول، قول محقق است، ایشان می فرماید: «لو شرب مستحلاً»، این آدم مرتد است، چرا؟ لأن الحرمة الخمر من ضروريات الإسلام، و اگر کسی منکر ضروری دین بشود، اگر ملازم با نفی رسالت و نفی توحید و نفی معاد باشد، این آدم مرتد است، همان گونه که نماز یکی از ضروريات اسلام است، حرمت خمر هم از ضروريات اسلام می باشد، یعنی در جاهای دیگر، اسلام با همین شناخته می شود، محمدانا، یعنی شراب را نمی خورد، اصلاً کلمه ی محمدانا، که انگلیسی ها تلفظ می کنند، همراه است با حرمت شرب خمر، می گویند این محمداناست، یعنی شراب نمی خورد، این آدم که می گوید حلال است.

ص: ۷۴۰

در هر حال اگر انسانی مستحلاً بخورد، مسلماً مرتد است، اگر مرتد شد، در مرتد باید فرق بگذاریم بین فطری و ملی، اگر فطری شد، یقتل، اگر ملی شد، یستتاب إلى ثلاثة أيام، اگر توبه کرد که چه بهتر، اگر نکرد، کشته می شود، این فتوای محقق است.

قول دوم، قول معروف است، یعنی «من شرب الخمرأ مستحلاً»، این آدم را امر می کنند به توبه (یستتاب) اگر توبه کرد، که چه بهتر و اگر توبه نکرد، اگر قول دومی باشد، لا- فرق بین الفطری و ملی، در اولی بین فطری و ملی فرق می گذاریم، «فطری» یقتل بلا استتابه، ملی یستتاب، و الا یقتل، قول دوم این است که این آدم یستتاب، اگر توبه کرد که چه بهتر، و اگر توبه نکرد یقتل،

قول دوم این است که این آدم یستتاب، اگر توبه کرد، که چه بهتر و اگر توبه نکرد، یقتل بعد ما إمتنع من الإستتابه، و این قول معروف است بین اصحاب.

۱. استتیب فإن تاب أقیم علیه الحد، و إن امتنع قتل.

۲. أن حرمه الخمر من الضروریات فإنكارها إنكار لأحد الاصول الثابته فیکون حکمه حکم المرتد فیقتل بلا استتابه.

و اختر القول الأول جماعه منهم الشيخ المفید، قال: فمن شرب الخمر ممن هو علی ظاهر المله مستحلاً لشربها خرج عن ملة الإسلام و حل دمه بذلك إلا أن يتوب قبل قیام الحد علیه، ویراجع الايمان.

کلام شیخ طوسی در نهاییه

و منهم الشيخ حیث قال فی النهاییه: فمن شرب الخمر مستحلاً لها حلّ دمه و وجب علی الإمام أن یستتیبه، فإن تاب أقام علیه حد الشراب إن كان شربه و إن لم یتب قتله.

ص: ۷۴۱

و منهم ابن حمزه قال: فإن شربه مستحلاً لم يرتد و عزّر علی استحلاله و حدّ لشربه بعد استتابه الحاکم إياه و إن لم يتب کان فی حکم المرتد.

باید دانست که مشهور قول دوم است نه قول اول، یعنی از او طلب توبه می شود (یستتاب) در این جهت بین ملی و فطری فرقی نیست، اگر توبه کرد، حد شرب خمر را به او می زنند و اگر توبه نکرد، کشته می شود.

برخلاف قول اول، یعنی در قول اول استتابه نیست، بلکه اگر فطری باشد کشته می شود، اما ملی باشد، طلب توبه می شود (یستتاب).

حاشیه استاد سبحانی

من در اینجا یک حاشیه دارم و می گویم این آدم که یستتاب، این در باره کسی است که قریب العهد بالإسلام باشد، مثل همان قدامه بن مظعون، این قریب العهد بالإسلام است، زیرا تازه اسلام و پیغمبر آمده بود و حضرت تازه احکام را بیان کرده بود، و چهار تا آیه هم در باره شرب خمر نازل شده بود، شاید این آدم از آخرین آیه خبر نداشته است، آخرین آیه عبارت بود از: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ» المائدة: ۹۰،

در باره این آدم یسمع و یقبل، اما یک آدمی که الآن در قم، تهران، نجف و در عواصم اسلامیة زندگی می کند، این آدم «شرب الخمر مستحلاً»، در این صورت قول محقق پیش ما اقوی است، و جناب قدامه را که نکشتند، چون از روی شبهه بوده است، زیرا ایشان به آیه قرآن تمسک می کرد و می گفت قرآن می گوید: «فیما طعموا».

و ما هم جواب دادیم که طعموا، می گوید لا یطعم.

بنابراین، فرمایش آقایان در صورتی درست است که این آدم، جدید العهد بالاسلام باشد، یعنی کسی که دور از بلاد اسلامی زندگی می کند و تازه مسلمان شده است، حال آمده در بلاد اسلام و روی همان عادت قبلی شرب خمر کرد، می شود این آدم را معذور شمرد، اما آدمی که در متن اسلام بزرگ شده است، به نظر ما قول محقق اقوی است.

ما تا کنون دو مسئله را خواندیم:

الف: لو شهدوا علی أنه قاء الخمر، گفتیم اگر نگوید من از روی اکراه شرب کردم، حد بر او جاری می شود (یحّد).

ب: لو شرب الخمر مستحلاً، مرحوم محقق فرمود که کشته می شود، دیگران گفتند: از او طلب توبه می شود، اگر توبه کرد که حد شرابخوار را به او می زنند و اگر توبه نکرد کشته می شود.

ولی ما قول محقق را گرفتیم، البته در صورتی که طرف در مهد و عاصمه اسلام باشد، اما اگر در مهد اسلام نباشد، ممکن است قول دوم را بپذیریم. مسئله سوم

من باع الخمر مستحلاً یستتاب، فإن تاب و إلا قتل، و إن لم یکن مستحلاً عزر. و ما سواه لا یقتل و إن لم یتب، بل یؤدب.

مسئله سوم این است که شخص دکان و مغازه ای را باز کرد و در آن می و شراب می فروشد و می گوید می فروشی حلال است.

بیا می بخور هر قدر بتوانی

به فتوای ملا جلال دوانی

معتقد است که می و شراب حلال است، خودش نمی نوشد، فقط فروشنده است و مستحل.

ص: ۷۴۳

این این آدم چه حکمی دارد؟

دیدگاه محقق در مسئله سوم

اینجا همان محققى که در مسئله اول به طور قطع فرمود که یقتل و منتظر توبه نباشید، ولی در اینجا قول دوم را گرفته و فرموده این آدم یستتاب و إلما فیقتل. یعنی از او طلب توبه می شود، اگر توبه کرد، حد شرابخوار را به او می زنند و اگر توبه نکرد، کشته می شود.

اشکال بر دیدگاه محقق

ما از محقق سوال می کنیم که چه فرق است بین المسئلتین؟

چه فرق است بین شارب الخمر مستحلاً و بین بایع الخمر مستحلاً، در شارب الخمر مستحلاً فرمودید کشته می شود، اما در بایع الخمر مستحلاً می گوید از او طلب توبه می شود (یستتاب) و اگر توبه کرد که چه بهتر، و اگر توبه نکرد کشته می شود؟

بیان استاد سبحانی

و الذی أظنّ فرق است بین مسئله ی قبل و این مسئله، مسئله قبلی عبارت بود از: شارب الخمر مستحلاً، همه می دانند که شرب الخمر حرام است، اما اینکه بیع الخمر حرام، این مثل شرب الخمر نیست، چون شرب الخمر را همه می دانند که حرام است، اما مسئله بیع الخمر حرام را همه می دانند، یعنی به روشنی شرب الخمر حرام نیست.

ممکن است در اولی بگوید که من شرب الخمر مستحلاً مرتد است، اما من بایع الخمر مستحلاً، نمی توانیم به طور قطع بگوییم مرتد است، یعنی این ملامه مانند آن ملازمه نیست، ولذا مرحوم محقق در مسئله اول فوراً می گوید یقتل، ولی در این مسئله می گوید یستتاب، و الا یقتل.

آیا فروشنده فجاج همانند فروشنده خمر است؟

ص: ۷۴۴

من باع الخمر مستحلاً يستتاب، فإن تاب وإلا قتل، وإن لم يكن مستحلاً عزر، وما سواه (خمر) لا يقتل وإن لم يتب، بل يؤدّب»

یعنی اگر از «خمر» چیز دیگری مانند فقاع، نیبذ و امثالش را بفروشد کشته نمی شود هر چند توبه هم کند، بلکه تادیب می شود. هر چند مستحل هم باشد، چرا کشته نمی شود؟ چون مسئله اختلافی است، زیرا بسیاری از علما عامه آنها را جایز می دانند، مثل خمر نیست که جامعه اسلامی حرام بدانند، اما فقاع و امثالش را جامعه اسلامی درش اختلاف است هر چند ما می گوئیم حرام است.

إنَّ المحقق فضل بین من استحلَّ شرب الخمر فاستقوی کونه مرتداً، و أما من باع الخمر مستحلاً فلم یلحقه بالمرتد، بل اختار قول المفید و الشیخ فی المسأله الثانیه، و لذلك قال: يستتاب، فإن تاب فهو وإلا قتل، فیقع الکلام فی وجه الفرق بین المسألتین.

فرق شان را بیان کردیم و گفتیم بین مسئله شرب و مسئله بیع فرق است، شرب را هم می دانند که شرب خمر حرام است، اما بیعش به آن روشنی نیست. فقد ذکر الشهید الثانی وجه الفرق: بأنَّ بیع الخمر لیس حکمه کشربه، فإنَّ الشرب هو المعلوم تحریمه من دین الإسلام، أما مجرد البیع فلیس تحریمه معلوماً ضروره فقد تقع فی الشبهه من حیث إنَّه یسوغ تناوله علی بعض وجوه الضرورات کما سلف، فیعزر فاعله ویستتاب إن فعله مستحلاً، فإن تاب قبل منه، و إن أصر علی استحلاله قتل حداً، و كأنه موضع وفاق، و ما وقفت علی نص یقتضیه.

تفصیل فاضل اصفهانی

اما مرحوم فاضل اصفهانی در مسئله ی بیع خمر یک تفصیلی دارند و می گویند گر بایع گفت حلال است و لو در شرع حرام است، ولی من حلال می شمارم، می گوید این مرتد است، معلوم می شود که این آدم منکر پیغمبر و اسلام است، اما اگر نمی گوید در شرع حرام است، ولی می گوید من حلال می شمارم، در اینجا می گوید لا یقتل، فرق می گذارد بین کسی که بایع الخمر است، گاهی می گوید: بله! قال رسول الله لعن الله تبارک و تعالی بایع الخمر و صانعها و شاربها، و حاملها، قبول دارم که پیغمبر دارم که پیغمبر آن را حرام کرده ولی من آن را حلال می دانم، اگر این باشد، این مرتد است و باید کشته بشود.

اما اگر بگویند من حلال می شمارم، کار ندارم که پیغمبر حرام کرده یا نه؟ اینجا مرتد نیست.

مسئله چهارم

مسئله چهارم را بارها خواندیم و آن است که: «إذا أقيم الحد علی شارب الخمر»، یک انسانی است که شارب الخمر است و حد بر او اقامه کرده اند، اگر ده بار خورده، حد اقامه نکرده اند، هیچ، اما لو شرب الخمر و أقيم علیه الحد، هشتاد تازیانه، ثم شرب الخمر، فأقيم علیه الحد، ثم شرب اختلافی است، بعضی می گویند در بار سوم کشته می شود، بعضی هم می گویند در مرحله چهارم کشته می شود، این یک اختلافی است که همیشه در میان علما است.

مسئله دیگر این است که اگر ثبت بالإقرار عند الحاكم، حاکم می تواند عفو کند، اما گر با بینه ثابت شده است، حاکم نمی تواند عفو کند. چون توهین،

به بینه است. در این مسئله اختلافی نیست مگر ابن ادریس که مخالف است، ایشان در هر دو صورت حاکم حق بخشیدن را ندارد، خواه با اقرار ثابت بشود یا با بینه، البت این را به شیخ نسبت می دهند در دو تا کتب، یکی خلاف است و دیگری مبسوط، ولی من پیدا نکرد، اما آنچه که در کتاب نهاییه شیخ است، مخالف این نسبتی است که ابن ادریس می دهد، شیخ در کتاب نهاییه همان فتوای علما را گفته، یعنی لو ثبت بالبینه لیس له عفو، لو ثبت بالإقرار، له العفو، اینکه ابن ادریس نسبت می دهد به جناب شیخ بالکتابین، أعنی الخلاف،

و المبسوط، من نتوانستم پیدا کنیم، اما در کتاب نهایی مسئله را دیدم، در کتاب نهایی همان فتوای مشهور را می دهد که بیان شد

ذكر المحقق في هذه المسألة ما مرّ ذكره في غير واحد من الأبواب و حاصله أن شارب الخمر إذا تاب قبل قيام البينه سقط عنه الحد، و إن تاب بعدها لم يسقط، و أما لو ثبت باقراره كان الإمام مخيراً بين الحدّ و العفو.

پس سه حالت پیدا کرد، اگر اصلاً قبل از قیام بینه توبه کرده، هیچ، اگر بینه قائم شده، عفو نیست، اما اگر اقرار بوده، حاکم هم می تواند اجرا حد کند و هم می تواند عفو کند.

و قد مضى دليل المسألة في غير واحد من الموارد، إنّما الكلام فيما إذا ثبت بالإقرار، فالمشهور أنّ الإمام مخير بين العفو و الاستيفاء، خلافاً لابن إدريس الذي أوجب الاستيفاء، حيث قال: فإن كان قد أقرّ عند الحاكم أو الإمام ثم تاب بعد إقراره عندهما، فإنه يقام الحد عليه و لا يجوز إسقاطه لأنّ هذا الحد لا يوجب القتل بل الجلد (يعنى قتل نیست، بلکه تازیانه زد) و قد ثبت فمن أسقطه يحتاج إلى دليل.

ثم إنّه نسب ذلك إلى الشيخ في مسائل خلافه و مبسوطه و قال: كلّ حد لا يوجب القتل و أقربه من جنى فلا يجوز للإمام العفو عنه و وجب عليه إقامته

بله! اگر قتل باشد، توبه کند بالإقرار، ممکن است، و اما اگر شلاق است، با اقرارش حاکم می تواند عفو کند، کأنّه فرق می گذارند بین اقراری که موجب قتل است مانند زناى محصنه، در آنجا می گویند: لا یقتل، اما اگر اقراری که موجب حد است، لا.

و ما اختاره الشيخ في ذينك الكتابين حسب نقل ابن إدريس يخالف مختاره في نهايته.

در نهاییه عکس است.

و حاصل کلامه (ابن إدريس) أنّ المقام لا يقاس بالرجم إذا تاب بعد الإقرار بالزنا عند الحاكم، فهو مخير بين العفو و الاستيفاء ،
للفرق بين المقامين لأنّ عدم العفو هناك يوجب القتل دون المقام، فغاياته الحد...

هر گاه کسی حلال بشمارد چیزی را که مسلمانان اجماع بر حرمت آن دارند کتاب الحدود و التعزیرات

Your browser does not support the audio tag

موضوع: ظهور فسق شهود بعد از اجرای حد، چه حکمی دارد؟

المسألة الثالثة و فيها فروع:

فرع اول

فرع اول این است که قاضی به وسیله دو نفر شاهد بر قتل یک انسان حکم کرد، یا قصاصاً یا دیه، «ثمّ تبین» بر اینکه هر دو شاهد فاسق بوده اند، که در حقیقت قضاوت مبنای صحیحی نداشته است، خون بیچاره ای ریخته شده بدون اینکه مبنای صحیحی داشته باشد.

چه کسی باید دیه را پردازد، قاضی، عاقله یا بیت المال؟

آیا در اینجا می توان قصاص کرد یا نه؟ در اینجا نمی شود کسی را قصاص کرد، زیرا عمدی در کار نیست، منتها باید دیه داده شود، دیه را چه کسی بدهد؟

در قتل خطأ دیه را عاقله می دهد و فقط عاقله ضامن است نه دیگران، اما در عمد و شبه العمد عاقله ضامن نیستند، اما در خطاء محض عاقله ضامنند.

ولی در اینجا قاضی اشتباه کرده و قتل خطائی از او سر زده هر چند به عنوان تسبیب، حتماً باید دیه را جناب قاضی از کیسه خود پردازد.

ص: ۷۴۸

البتة این را علی القاعده گفتیم، یعنی این «علی القاعده» است، اما روایت بر خلاف این است.

روایت

عن علی (علیه السلام): «کَلَّمَا خَطَأَ الْقَضَاءُ فَفِي بَيْتِ الْمَالِ الْمُسْلِمِينَ» حتی ما در قانون اساسی این مطلب را نوشتیم، یعنی ما این مسئله را در قانون اساسی جمهوری اسلامی هم آوردیم، زیرا خطاهایی برای قاضی رخ می دهد، که بعداً مشکل ساز می شود، آیا قاضی از کیسه خودش بدهد؟ اینکه نیست، چون خطاء است، باید عاقله بدهند، از طرفی در زمان ما (لآن) عاقله ها حاضر به پرداخت دیه نیستند، پس چه باید کرد؟ ناچار آن روایت را آوردیم تا مشکل حل بشود، اگر کسی قانون اساسی جمهوری اسلامی را مطالعه کند، این مسئله در اینجا آمده، شایان ذکر که اولین بار آقای سلطانی به این حدیث اشاره کرد در حالی که کتاب هم در دستش بود، ما هم فرصت را مغتنم شمردیم و آن را آوردیم. پس «علی القاعده» باید خود قاضی بدهد، اما روایت بر خلاف است و این قتل خطائی است و در قتل خطائی عاقله ضامنند، ولی طبق این روایت بیت المال ضامن است، نکته اش نیز روشن است، زیرا قتل خطائی در تمام عمر ممکن است یکبار اتفاق بیفتد، از این رو انسان می تواند بگوید که دیه بر گردن عاقله است (الدیه علی العاقله)، ولی قاضی اشتباه و خطایش فراوان است و اگر ما بگوییم که در همه موارد باید عاقله دیه را بپردازند، ممکن است عاقله اعلام کنند که ما با این قاضی هیچ گونه بستگی نداریم.

بنابراین، باید بگوییم که دیه بر بیت المال مسلمین است.

لو أقام الحاكم الحدّ بالقتل، فبان فسوق الشاهدين كانت الدية في بيت المال و لا يضمنها الحاكم و لا عاقله، و مقتضى القاعده ضمان عاقلته لأنه قتل خطأ المحض و لكن السنّه على خلافها، روى الصدوق بإسناده عن الأصمغ بن نباته، قضى أمير المؤمنين عليه السلام:

« أنّ ما أخطأت القضاء في دم أو قطع فهو على بيت المسلمين » الوسائل: ج ١٨، الب ١٠ من أبواب آداب القاضي، الحديث ١.

دیدگاه ابو الصلاح در باره ديه

البته در میان فقهای شیعه، ابو الصلاح گفته است که ديه بر مال خود حاکم است.

دیدگاه ابو الصلاح مخالف اجماع است

اینکه بگوئیم ديه بر مال حاکم است، این خلاف «مجمع عليه» می باشد، زیرا در خطای قاضی ديه یا بيت المال است یا بر عاقله.

البته در جاهای دیگر در قتل خطائی عاقله ضامن هستند نه خود قاتل.

پس حرف ابو الصلاح خلاف اجماع است، چون مورد ما از قبیل قتل خطائی است فلذا ديه را یا باید عاقله بدهند و یا بيت المال، نه خود حاکم و قاضی.

فرع دوم

لو أنفذ الحاكم إلى حامل لإقامه الحدّ،

به قاضی خبر رسید، فلان زنی که حامله هم است، مردم به خانه اش رفت و آمد می کنند.

البته در زمان خلافت عمر خبر آوردند که فلان زن خانه اش رفت و آمد است، عمر فرستاد دنبال این زن که ببیند خانه اش چه خبر است و چرا این قدر خانه اش محل رفت و آمد اجانب و بیگانه ها است، تا به او خبر دادند که خلیفه شما را خواسته، همانجا وضع حمل کرد، بچه هم یک صیحه زد و مرد، صیحه زدن علامت و نشانه ی حیات است، یعنی اینکه بچه حياً و زنده به دنیا آمده است نه میتاً و مرده، عمر به فکر افتاد که الآن ضامن این بچه و ولد کیست، من سبب قتل این بچه شدم، کسانی که کنار عمر بن خطاب بودند، هر کدام شان یک حرفی زدند، عمر گفت شما ساکت بنشینید، بروید سراغ علی علیه السلام، امیر المؤمنان آمد و فرمود این فتوایی که دادی، اگر اجتهاد کردی؟ اجتهاد تان مطابق واقع نیست، و اگر به رأی خود گفتی، خطا کردی، «إنما عليك ديه الصبي»، باید ديه صبی را بدهی، روایت همین است، ولی این روایت با قواعد مطابق نیست، چرا؟ «كلّ ما أخطأت القضاء ففي بيت المال المسلمین، چه کنیم، از یک طرف این قاعده را داریم و از طرف دیگر هم این روایت

را؟

جناب ابن ادریس فرموده این قتل خطائی است و باید عاقله بدهند یا بیت المال، ولی امیر المؤمنین فرمود باید خود خلیفه بدهد. اما اینکه این روایت درست است یا درست نیست؟ باید رویش بحث کنیم،

و لو أنفذ الحاكم إلى حامل لإقامه الحدّ فأسقطت خوفاً، قال الشيخ: ديه الجنين في بيت المال و هو قوی لأنه خطأ، و خطأ الحاكم في بيت المال، و قيل: يكون على عاقله الإمام لأنّ ديه القتل الخطأى على القاقله. شرائع الإسلام: ۴/۱۷۱.

در اینجا دو قول است، یا بیت المال است یا اینکه چون قتل خطائی است و در قتل خطائی عاقله ضامن هستند، پس باید عاقله بدهند، اما اینکه عاقله چه کسانی هستند و چه گونه اسلام جرم را گردن عاقله انداخته است، مگر اسلام نفرموده: «وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى» [الأنعام: ۱۶۴].

این چگونه با قوانین و قواعد اسلام تطبیق می کند؟

یکی از اشکالاتی که متجدد ها بر حقوق اسلام گرفته اند، مسئله ی عاقله است؟

آیا مسئله عاقله مصداق این شعر نیست که می گوید:

گنه کرد در بلخ آهنگری

به شوستر زدند گردن مسگری؟ ما به لطف و عنایت خداوند، این را در آینده بحث می کنیم و از آن جواب می دهیم و در آنجا خواهیم گفت که این، از آن قبیل نیست که:

گنه کرد در بلخ آهنگری.

به شوستر زدند گردن مسگری.

خلاصه اینکه اگر حاکم دنبال یک زن حامل بفرستد و او در اثر ترس و خوف سقط جنین کند و بچه اش بمیرد، یکی از دو قول وجود دارد:

ص: ۷۵۱

الف: چون قتل خطائی است، پس دیه اش بر گردن عاقله است.

ب: دیه بر بر بیت المال است، اما بر خود حاکم نیست.

ولی یک روایت که بر خلاف این دو قول است، یعنی دیه بر گردن خود حاکم و قاضی است نه بر گردن دیگران.

أما ما ذكره الشيخ فيدل عليه حديث الأصمغ، إنما الكلام في القول الثاني وهو لابن إدريس حيث قال: و الذي تقتضيه أصول مذهبنا أن ديه الجنين على عاقله الإمام و الحاكم، لأن هذا بعينه قتل الخطأ المحض، و هو أن يكون غير عامد في قصده و كذلك هذا، لأنه (عمر) لم يقصد الجنين بفعل، و لا قصد قتله، و إنما قصد شيئاً آخر، و هي أمه، فإذا تقرر ذلك فالدَّيه على عاقلته و الكفَّاره في ماله. السرائر: ٣/٤٨٠.

البته قتل خطائی کفاره هم دارد، منتها کفاره بر خود جانی است، أحد القولین است، إمّا على البيت المال و إمّا على العاقله.

ولی روایت بر خلاف این است.

روایت

محمّد بن یعقوب، عن أحمد بن محمّد العاصمی، عن علی بن الحسین المیثمی - البته سند روایت مشکل دارد - عن علی بن أسباط، عن عمّه یعقوب بن سالم، عن أبی عبد الله (علیه السلام) قال:

«كانت امرأة تؤتی - یعنی مردم در خانه ی او رفت و آمد داشتند - فبلغ ذلك عمر فبعث إليها فرؤعها و أمر أن یجاء بها إليه، ففزعت المرأة فأخذها الطلق طلق = درد وضع حمل - فذهبت إلى بعض الدور جمع دار - فولدت غلاماً فاستهل الغلام ثم مات - استهلّ، اولین صدای کودک را می گویند که متولد می شود - فدخل علیه عمر - من روعه المرأة و من موت الغلام ما شاء الله (ما شاءه) فقال له بعض جلسائه: یا أمیر المؤمنین ما علیک من هذا شیء؟ و قال بعضهم: و ما هذا؟ قال: سلوا أبا الحسن (علیه السلام)، فقال لهم أبو الحسن (علیه السلام): لئن كنتم اجتهدتم، ما أصبتم، و لئن كنتم برأیکم قلتم، لقد أخطأتم، ثم قال: علیک ديه الصبی». الوسائل: ١٩ ف الباب ٢٠ من أبواب موجبات الضمان الحديث.

ص: ٧٥٢

این روایت با هر دو قول مخالف است، زیرا:

گروهی می گویند:

« علی عاقله الإمام و الحاکم»، چون قتل خطأ است و در قتل خطأ، دیه بر عاقله است.

گروهی می گویند:

علی بیت المال.

چرا دیه بر حاکم و قاضی است؟

ولی حضرت در اینجا فرموده که دیه بر عهده خود حاکم است، وجه اینکه حضرت در اینجا این مسئله را فرموده چیه؟

من فکر می کنم که فتوای حضرت در اینجا عین واقع و مطابق قاعده است، آنجا که عاقله می دهد در خطاء محض است، آنجا که بیت المال می دهد باز در خطأ محض است، ولی ما نحن فیه از قبیل شبه عمد است نه خطأ.

چرا؟ قاضی و حاکمی که زن بدار و حامله را برای دادگاه می خواهد و آنها حامله ای که متهم است «بأنه تؤتی»، قهراً لرز می گیرد و برای خودش پیامد های دارد، چیزی نیست که حاکم برایش پیامد درست نشود، این خطأ محض نیست، این شبه العمد است (اگر نگوییم عمد است) ولذا حضرت می فرماید: «علیک بدیه الصبی».

بنابراین، این روایت موافق قاعده است و هرگز با آن دو قاعده مخالف نیست، آن دو قاعده می گفتند یا دیه بر بیت المال است یا علی العاقله، چون خطأ محض است، ولی این «مورد» خطأ محض نیست، چون هر عاقلی می فهمد که زن آبستن ممکن است با یک بلند کردن صدا یا با کوچکترین ایجاد ترس و خوف وضع حمل کند.

بنابراین، این شبه عمد است ولذا ربطی به مسئله ی ما ندارد، مگر اینکه بگوییم روایت سندش ضعیف است.

ص: ۷۵۳

و قد أجيب عن الإستدلال بالروايه بأنّ السند غير معتبر أوّلاً، و المورد من شبه العمده لا من خطأ فيما حكم به لأنّ إنفاذ الحاكم إلى حامل لإقامه حدّ أو لتحقیق موجهه یا فرستاد که حد بخورد یا فرستاد که تحقیق بشود- یورث الظن یاسقاط الجنین ثانیاً،

و الحاكم لم یکن حاکم حقّ كما هو معلوم، و لذلك لم یجعل فی بیت مال المسلمین ثالثاً،

تازه اگر گفته اند فی بیت مال المسلمین، به شرط اینکه حاکم حق باشد نه حاکم باطل. پس این فرع دوم موضوعاً از مسئله ی ما بیرون است.

فرع سوم

هر گاه حاکم و قاضی دستور بدهد که طرف را بیش از حدی که بر گردنش است بزنند، مثلاً حد شرب الخمر هشتاد تازیانه است، ولی حاکم دستور بدهد که او را به جای هشتاد، نود تازیانه بزنند، یعنی ده تازیانه بیش از حد شرب الخمر.

یا مثلاً حد «قیادت» که هفتاد و پنج تازیانه است، قاضی دستور بدهد که او را نود تازیانه بزنند و طبق دستور حاکم، او را نود تازیانه زدند و اتفاقاً منجر به مرگ طرف شد و مرد.

در اینجا دیه ی این آدمی که بخاطر زیادی حد از بین رفته با کیست؟ دیه اش بر گردن خود حاکم و قاضی است.

الفرق الثالث: لو أمر الحاكم بضرب المحدود زیاده عن الحد، فمات، فعليه نصف الدیه فی ماله، إن لم یعلم الحدّاد، لأنّه شبه العمده، و لو كان سهواً فالنصف علی بیت المال.

دیدگاه مرحوم محقق

فتوای مرحوم محقق در اینجا این است که اگر حاکم به کسی (حداد و جلاّد) دستور بدهد که به جای هشتاد تازیانه، نود تازیانه به این آدم بزنید، گاهی از اوقات این آدم می داند که مستحق هشتاد است، ولی برای بیشتر ادب کردن می گوید نود تا بزنید، عمدی است، اما گاهی از اوقات این گونه نیست، بلکه در موقع شمردن دچار اشتباه و خطا می شود، یعنی به جای هشتاد تازیانه، نود تازیانه می زند و خیال می کند که همان هشتاد را زده است، یعنی ده تازیانه دیگر را فراموش کرد، گاهی حالت عمد دارد و گاهی حالت خطأ، حالت عمد این است که می داند که این آدم مستحق هشتاد است، ولی خودش ده تازیانه دیگر را اضافه می کند. چرا؟ «لعامل من العوامل»، ولی گاهی اشتباه می کند، یعنی در موقع شمردن اشتباه می کند، نود شلاق را هشتاد فرض می کند، دومی مسلماً خطای محض و طبق قاعده است، قاعده این است: «کل ما أخطأت القضاء ففی بیت مال المسلمین» خونس بر بیت مال مسلمین است، چون خطأ محض است.

یا «شبه العمد» است، شبه العمد این است که: «قصد الفعل و لم يقصد القتل»، این آدم نود شلاق را قصد کرد، اما نظرش این نبود که این آدم کشته بشود، منتها منتهی به قتل شد، «قصد الفعل و لم يقصد القتل»، می خواست با چوب بزند، ولی اتفاقاً به جای حساسش خورد و کشته شد، «من قصد الفعل و لم يقصد القتل» عمد این است که یا آلت قتاله باشد یا قصد قتل را بکند هر چند آلت قتاله نباشد، به این می گویند: قتل عمد، عمد این است که یا قصد قتل را بکند و لو با خود کار می زند به مغزش، آلت قتاله نیست، اما منتهی شد به قتلش (قصد القتل) یا اینکه «لم يقصد القتل و لكن الآله قتاله» با یک چیزی زد که کشنده است، پس عمد این است که یا قصد قتل را بکند و یا آلت قتاله باشد هر چند قصد قتل را هم نداشته باشد، شبه عمد این است که: «قصد الفعل و لم تكن الآله قتاله» اما اتفاقاً قتل رخ داد، به این می گویند: «شبه العمد».

خطای محض این است که هیچ کدام را قصد نکند، مثلاً طرف می خواست آهو را با تیر بزند، اتفاقاً به انسانی اصابت کرد و او را کشت، این قتل خطاً است.

در این مورد، اگر جناب قاضی توجه دارد که این آدم مستحق هشتاد شلاق است، ولی چون از او بدش می آید، به جای هشتاد تازیانه، نود تازیانه می زند اتفاقاً نود تا سبب می شود که این آدم کشته بشود، این شبه العمد است، از این رو نه بیت المال است و نه عاقله. بلکه باید تنصیف بشود، چرا؟ چون مایه ی قتل این دو چیز شد، یکی هشتاد که مستحق بود، دیگری اینکه ده تازیانه دیگر را قاضی اضافه کرد، چون مستند به هردو است فلذا تنصیف می شود، نصفش را قاضی می دهد و نصف دیگر را هم که مستحق است.

پس مسئله ما دو صورت پیدا کرد:

الف: درجایی که از روی خطاً باشد، یعنی نود تا را خیال کرد که هشتاد است، اینجا خطائی محص است، دیه را یا عاقله می دهد یا بیت المال.

ب: شبه العمده است، نود تا را قصد کرده، اما قصد قتل را نداشته است، «و لم تكن الآله قتاله»، ده تا ضربه انسان را نمی کشد، ولی چون ضمیمه ی ما سبق شد فلذا کشت، اینجا باید نصفش را بپردازد

إذا أمر الحاكم غير المعصوم بضرب المحدود زياده عن القدر، فمات المحدود بسبب الضرب ، فعلى الحاكم نصف الدية، لأنه مات بسببين أحدهما سائغ (و هو ما عيَّنه الشرع)، و الآخر مضمون على الحاكم فى ماله، لأنه شبيه عمد من حيث قصده للفعل دون القتل، هذا إذا لم يعلم الحدّاد و إلّا كان هو الضامن لأنه المباشر ، و المباشر أقوى من الأمر فيضمن النصف و لا يقتصّ خلافاً للشهيد الثاني حيث اختار القصاص.

چون نظرش این است که همیشه قتل منتسب است به جزء اخير از علت تامّه، هشتاد شلاق کشنده نبود، آنکه کشنده بود، ده تا بود. البته این مسئله درست نیست، البته ده تا کشنده نیست، هشتاد به ضمیمه ما سبق کشنده است.

قال: هذا إذا لم يعلم الحدّاد فى الحال و إلّا كان متعمداً فيكون عليه القصاص لأنه باشر الإتيان.

يلاحظ عليه: بأنه قصد الفعل و لم يقصد القتل، فيكون شبه عمد، فيكون عليه نصف الدية ، لأنها تقسم على فعلين سائغ، و مضمون.

باید دانست که این عمد نمی شود، چون قصد فعل کرده اند نه قصد قتل، یعنی قصد قتل را نکرده اند، فلذا این عمد نمی شود، عمد یکی از دو شرط را دارد:

ص: ۷۵۶

الف: إِمَّا أَنْ يَقْصِدَ الْقَتْلَ،

ب: إِمَّا أَنْ تَكُونَ الْآلَةَ قِتَالَهُ

يلاحظ عليه

بأنه قصد الفعل و لم يقصد القتل، فيكون شبه عمد، فيكون عليه نصف الدية، لأنها تقسم على فعلين سائغ، و مضمون.

بلى اگر سهواً باشد، به این معنا که نود تا را خیال کند که هشتاد است، اینجا یا بر بیت المال است یا بر عاقله.

نعم ولو كان مازاد به سهواً فالنصف على بيت المال، مثلاً إذا غفل الحاكم عن أنه حد الشارب، فتصور أنه حد الزنا، فيكون نصف الدية على بيت المال.

ظهور فسق شهود بعد از اجرای حد، چه حکمی دارد؟ کتاب الحدود و التعزیرات

Your browser does not support the audio tag

موضوع: ظهور فسق شهود بعد از اجرای حد، چه حکمی دارد؟

المسألة الثالثة و فيها فروع:

فرع اول

فرع اول این است که قاضی به وسیله دو نفر شاهد بر قتل یک انسان حکم کرد، یا قصاصاً یا دیه، «ثم تبين» بر اینکه هر دو شاهد فاسق بوده اند، که در حقیقت قضاوت مبنای صحیحی نداشته است، خون بیچاره ای ریخته شده بدون اینکه مبنای صحیحی داشته باشد.

چه کسی باید دیه را پردازد، قاضی، عاقله یا بیت المال؟

آیا در اینجا می توان قصاص کرد یا نه؟ در اینجا نمی شود کسی را قصاص کرد، زیرا عمدی در کار نیست، منتها باید دیه داده شود، دیه را چه کسی بدهد؟

در قتل خطأ دیه را عاقله می دهد و فقط عاقله ضامن است نه دیگران، اما در عمد و شبه العمد عاقله ضامن نیستند، اما در خطأ محض عاقله ضامنند.

ص: ۷۵۷

ولی در اینجا قاضی اشتباه کرده و قتل خطائی از او سر زده هر چند به عنوان تسبیب، حتماً باید دیه را جناب قاضی از کیسه

البته این را علی القاعده گفتیم، یعنی این «علی القاعده» است، اما روایت بر خلاف این است.

روایت

عن علی (علیه السلام): «کَلَّمَا خَطَأَ الْقَضَاءَ فِي بَيْتِ الْمَالِ الْمُسْلِمِينَ» حتی ما در قانون اساسی این مطلب را نوشتیم، یعنی ما این مسئله را در قانون اساسی جمهوری اسلامی هم آوردیم، زیرا خطاهایی برای قاضی رخ می دهد، که بعداً مشکل ساز می شود، آیا قاضی از کیسه خودش بدهد؟ اینکه نیست، چون خطاء است، باید عاقله بدهند، از طرفی در زمان ما (لآن) عاقله ها حاضر به پرداخت دیه نیستند، پس چه باید کرد؟ ناچار آن روایت را آوردیم تا مشکل حل بشود، اگر کسی قانون اساسی جمهوری اسلامی را مطالعه کند، این مسئله در اینجا آمده، شایان ذکر که اولین بار آقای سلطانی به این حدیث اشاره کرد در حالی که کتاب هم در دستش بود، ما هم فرصت را مغتنم شمردیم و آن را آوردیم. پس «علی القاعده» باید خود قاضی بدهد، اما روایت بر خلاف است و این قتل خطائی است و در قتل خطائی عاقله ضامنند، ولی طبق این روایت بیت المال ضامن است، نکته اش نیز روشن است، زیرا قتل خطائی در تمام عمر ممکن است یکبار اتفاق بیفتد، از این رو انسان می تواند بگوید که دیه بر گردن عاقله است (الدیه علی العاقله)، ولی قاضی اشتباه و خطایش فراوان است و اگر ما بگوییم که در همه موارد باید عاقله دیه را پردازند، ممکن است عاقله اعلام کنند که ما با این قاضی هیچ گونه بستگی نداریم.

بنابراین، باید بگوییم که دیه بر بیت المال مسلمین است.

لو أقام الحاكم الحدّ بالقتل، فبان فسوق الشاهدين كانت الدية في بيت المال ولا يضمنها الحاكم ولا عاقله، و مقتضى القاعده ضمان عاقلته لأنه قتل خطأ المحض و لكن السنّه على خلافها، روى الصدوق بإسناده عن الأصبغ بن نباته، قضى أمير المؤمنين عليه السلام:

« أن ما أخطأت القضاء في دم أو قطع فهو على بيت المسلمين » الوسائل: ج ۱۸، الب ۱۰ من أبواب آداب القاضي، الحديث ۱.

دیدگاه ابو الصلاح در باره دیه

البته در میان فقهای شیعه، ابو الصلاح گفته است که دیه بر مال خود حاکم است.

دیدگاه ابو الصلاح مخالف اجماع است

اینکه بگوییم دیه بر مال حاکم است، این خلاف «مجمع علیه» می باشد، زیرا در خطای قاضی دیه یا بیت المال است یا بر عاقله.

البته در جاهای دیگر در قتل خطائی عاقله ضامن هستند نه خود قاتل.

پس حرف ابو الصلاح خلاف اجماع است، چون مورد ما از قبیل قتل خطائی است فلذا دیه را یا باید عاقله بدهند و یا بیت المال، نه خود حاکم و قاضی.

فرع دوم

لو أنفذ الحاكم إلى حامل لإقامه الحدّ،

به قاضی خبر رسید، فلان زنی که حامله هم است، مردم به خانه اش رفت و آمد می کنند.

البته در زمان خلافت عمر خبر آوردند که فلان زن خانه اش رفت و آمد است، عمر فرستاد دنبال این زن که ببیند خانه اش چه خبر است و چرا این قدر خانه اش محل رفت و آمد اجانب و بیگانه ها است، تا به او خبر دادند که خلیفه شما را خواسته، همانجا وضع حمل کرد، بچه هم یک صیحه زد و مرد، صیحه زدن علامت و نشانه ی حیات است، یعنی اینکه بچه حیاً و زنده به دنیا آمده است نه میتاً و مرده، عمر به فکر افتاد که الآن ضامن این بچه و ولد کیست، من سبب قتل این بچه شدم، کسانی که کنار عمر بن خطاب بودند، هر کدام شان یک حرفی زدند، عمر گفت شما ساکت بنشینید، بروید سراغ علی علیه السلام، امیر المؤمنان آمد و فرمود این فتوایی که دادی، اگر اجتهاد کردی؟ اجتهاد تان مطابق واقع نیست، و اگر به رأی خود گفتی، خطا کردی، «إنما عليك دية الصبي»، باید دیه صبی را بدهی، روایت همین است، ولی این روایت با قواعد مطابق نیست، چرا؟ «كلّ ما أخطأت القضاء ففي بيت المال المسلمین، چه کنیم، از یک طرف این قاعده را داریم و از طرف دیگر هم این روایت

را؟

ص: ٧٥٩

جناب ابن ادریس فرموده این قتل خطائی است و باید عاقله بدهند یا بیت المال، ولی امیر المؤمنین فرمود باید خود خلیفه بدهد. اما اینکه این روایت درست است یا درست نیست؟ باید رویش بحث کنیم،

و لو أنفذ الحاکم إلى حامل لإقامه الحدّ فأسقطت خوفاً، قال الشيخ: ديه الجنين في بيت المال و هو قوی لأنه خطأ، و خطأ الحاکم في بيت المال، و قيل: يكون على عاقله الإمام لأنّ ديه القتل الخطأى على القاقله. شرائع الإسلام: ۴/۱۷۱.

در اینجا دو قول است، یا بیت المال است یا اینکه چون قتل خطائی است و در قتل خطائی عاقله ضامن هستند، پس باید عاقله بدهند، اما اینکه عاقله چه کسانی هستند و چه گونه اسلام جرم را گردن عاقله انداخته است، مگر اسلام فرموده: «وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى» [الأنعام: ۱۶۴].

این چگونه با قوانین و قواعد اسلام تطبیق می کند؟

یکی از اشکالاتی که متجدد ها بر حقوق اسلام گرفته اند، مسئله ی عاقله است؟

آیا مسئله عاقله مصداق این شعر نیست که می گوید:

گنه کرد در بلخ آهنگری

به شوستر زدند گردن مسگری؟ ما به لطف و عنایت خداوند، این را در آینده بحث می کنیم و از آن جواب می دهیم و در آنجا خواهیم گفت که این، از آن قبیل نیست که:

گنه کرد در بلخ آهنگری.

به شوستر زدند گردن مسگری.

خلاصه اینکه اگر حاکم دنبال یک زن حامل بفرستد و او در اثر ترس و خوف سقط جنین کند و بچه اش بمیرد، یکی از دو قول وجود دارد:

ص: ۷۶۰

الف: چون قتل خطائی است، پس دیه اش بر گردن عاقله است.

ب: دیه بر بر بیت المال است، اما بر خود حاکم نیست.

ولی یک روایت که بر خلاف این دو قول است، یعنی دیه بر گردن خود حاکم و قاضی است نه بر گردن دیگران.

أما ما ذكره الشيخ فيدل عليه حديث الأصمغ، إنما الكلام في القول الثاني وهو لابن إدريس حيث قال: و الذي تقتضيه أصول مذهبنا أن ديه الجنين على عاقله الإمام و الحاكم، لأن هذا بعينه قتل الخطأ المحض، و هو أن يكون غير عامد في قصده و كذلك هذا، لأنه (عمر) لم يقصد الجنين بفعل، و لا قصد قتله، و إنما قصد شيئاً آخر، و هي أمه، فإذا تقرر ذلك فالدَّيه على عاقلته و الكفَّاره في ماله. السرائر: ٣/٤٨٠.

البتة قتل خطائی كفَّاره هم دارد، منتها كفَّاره بر خود جانی است، أحد القولین است، إمَّا على البيت المال و إمَّا على العاقله.

ولی روایت بر خلاف این است.

روایت

محمّد بن یعقوب، عن أحمد بن محمّد العاصمی، عن علی بن الحسین المیثمی - البتة سند روایت مشکل دارد - عن علی بن أسباط، عن عمّه یعقوب بن سالم، عن أبی عبد الله (علیه السلام) قال:

«كانت امرأة تؤتی - یعنی مردم در خانه ی او رفت و آمد داشتند - فبلغ ذلك عمر فبعث إليها فرؤعها و أمر أن یجاء بها إليه، ففزعت المرأة فأخذها الطلق طلق = درد وضع حمل - فذهبت إلى بعض الدور جمع دار - فولدت غلاماً فاستهل الغلام ثم مات - استهلّ، اولین صدای کودک را می گویند که متولد می شود - فدخل علیه عمر - من روعه المرأة و من موت الغلام ما شاء الله (ما شاءه) فقال له بعض جلسائه: یا أمير المؤمنين ما عليك من هذا شيء؟ و قال بعضهم: و ما هذا؟ قال: سلوا أبا الحسن (علیه السلام)، فقال لهم أبو الحسن (علیه السلام): لئن كنتم اجتهدتم، ما أصبتم، و لئن كنتم برأيكم قلتم، لقد أخطأتم، ثم قال: عليك ديه الصبی». الوسائل: ١٩ فالباب ٢٠ من أبواب موجبات الضمان الحديث.

ص: ٧٤١

این روایت با هر دو قول مخالف است، زیرا:

گروهی می گویند:

« علی عاقله الإمام و الحاکم»، چون قتل خطأ است و در قتل خطأ، دیه بر عاقله است.

گروهی می گویند:

علی بیت المال.

چرا دیه بر حاکم و قاضی است؟

ولی حضرت در اینجا فرموده که دیه بر عهده خود حاکم است، وجه اینکه حضرت در اینجا این مسئله را فرموده چیه؟

من فکر می کنم که فتوای حضرت در اینجا عین واقع و مطابق قاعده است، آنجا که عاقله می دهد در خطاء محض است، آنجا که بیت المال می دهد باز در خطأ محض است، ولی ما نحن فیه از قبیل شبه عمد است نه خطأ.

چرا؟ قاضی و حاکمی که زن بدار و حامله را برای دادگاه می خواهد و آنها حامله ای که متهم است «بأنه تؤتی»، قهراً لرز می گیرد و برای خودش پیامد های دارد، چیزی نیست که حاکم برایش پیامد درست نشود، این خطأ محض نیست، این شبه العمد است (اگر نگوییم عمد است) ولذا حضرت می فرماید: «علیک بدیه الصبی».

بنابراین، این روایت موافق قاعده است و هرگز با آن دو قاعده مخالف نیست، آن دو قاعده می گفتند یا دیه بر بیت المال است یا علی العاقله، چون خطأ محض است، ولی این «مورد» خطأ محض نیست، چون هر عاقلی می فهمد که زن آبستن ممکن است با یک بلند کردن صدا یا با کوچکترین ایجاد ترس و خوف وضع حمل کند.

بنابراین، این شبه عمد است ولذا ربطی به مسئله ی ما ندارد، مگر اینکه بگوییم روایت سندش ضعیف است.

ص: ۷۶۲

و قد أجيب عن الإستدلال بالروايه بأنّ السند غير معتبر أوّلاً، و المورد من شبه العمده لا من خطأ فيما حكم به لأنّ إنفاذ الحاكم إلى حامل لإقامه حدّ أو لتحقّق موجهه یا فرستاد که حد بخورد یا فرستاد که تحقّق بشود- یورث الظن یاسقاط الجنین ثانیاً،

و الحاكم لم یکن حاکم حقّ كما هو معلوم، و لذلك لم یجعل فی بیت مال المسلمین ثالثاً،

تازه اگر گفته اند فی بیت مال المسلمین، به شرط اینکه حاکم حق باشد نه حاکم باطل. پس این فرع دوم موضوعاً از مسئله ی ما بیرون است.

فرع سوم

هر گاه حاکم و قاضی دستور بدهد که طرف را بیش از حدی که بر گردنش است بزنند، مثلاً حد شرب الخمر هشتاد تازیانه است، ولی حاکم دستور بدهد که او را به جای هشتاد، نود تازیانه بزنند، یعنی ده تازیانه بیش از حد شرب الخمر.

یا مثلاً حد «قیادت» که هفتاد و پنج تازیانه است، قاضی دستور بدهد که او را نود تازیانه بزنند و طبق دستور حاکم، او را نود تازیانه زدند و اتفاقاً منجر به مرگ طرف شد و مرد.

در اینجا دیه ی این آدمی که بخاطر زیادی حد از بین رفته با کیست؟ دیه اش بر گردن خود حاکم و قاضی است.

الفرق الثالث: لو أمر الحاكم بضرب المحدود زیاده عن الحد، فمات، فعليه نصف الدیه فی ماله، إن لم یعلم الحدّاد، لأنّه شبه العمده، و لو كان سهواً فالنصف علی بیت المال.

دیدگاه مرحوم محقق

فتوای مرحوم محقق در اینجا این است که اگر حاکم به کسی (حداد و جلاّد) دستور بدهد که به جای هشتاد تازیانه، نود تازیانه به این آدم بزنید، گاهی از اوقات این آدم می داند که مستحق هشتاد است، ولی برای بیشتر ادب کردن می گوید نود تا بزنید، عمدی است، اما گاهی از اوقات این گونه نیست، بلکه در موقع شمردن دچار اشتباه و خطا می شود، یعنی به جای هشتاد تازیانه، نود تازیانه می زند و خیال می کند که همان هشتاد را زده است، یعنی ده تازیانه دیگر را فراموش کرد، گاهی حالت عمد دارد و گاهی حالت خطأ، حالت عمد این است که می داند که این آدم مستحق هشتاد است، ولی خودش ده تازیانه دیگر را اضافه می کند. چرا؟ «لعامل من العوامل»، ولی گاهی اشتباه می کند، یعنی در موقع شمردن اشتباه می کند، نود شلاق را هشتاد فرض می کند، دومی مسلماً خطای محض و طبق قاعده است، قاعده این است: «کل ما أخطأت القضاء ففی بیت مال المسلمین» خونس بر بیت مال مسلمین است، چون خطأ محض است.

یا «شبه العمد» است، شبه العمد این است که: «قصد الفعل و لم يقصد القتل»، این آدم نود شلاق را قصد کرد، اما نظرش این نبود که این آدم کشته بشود، منتها منتهی به قتل شد، «قصد الفعل و لم يقصد القتل»، می خواست با چوب بزند، ولی اتفاقاً به جای حساسش خورد و کشته شد، «من قصد الفعل و لم يقصد القتل» عمد این است که یا آلت قتاله باشد یا قصد قتل را بکند هر چند آلت قتاله نباشد، به این می گویند: قتل عمد، عمد این است که یا قصد قتل را بکند و لو با خود کار می زند به مغزش، آلت قتاله نیست، اما منتهی شد به قتلش (قصد القتل) یا اینکه «لم يقصد القتل و لكن الآله قتاله» با یک چیزی زد که کشنده است، پس عمد این است که یا قصد قتل را بکند و یا آلت قتاله باشد هر چند قصد قتل را هم نداشته باشد، شبه عمد این است که: «قصد الفعل و لم تكن الآله قتاله» اما اتفاقاً قتل رخ داد، به این می گویند: «شبه العمد».

خطای محض این است که هیچ کدام را قصد نکند، مثلاً طرف می خواست آهو را با تیر بزند، اتفاقاً به انسانی اصابت کرد و او را کشت، این قتل خطاً است.

در این مورد، اگر جناب قاضی توجه دارد که این آدم مستحق هشتاد شلاق است، ولی چون از او بدش می آید، به جای هشتاد تازیانه، نود تازیانه می زند اتفاقاً نود تا سبب می شود که این آدم کشته بشود، این شبه العمد است، از این رو نه بیت المال است و نه عاقله. بلکه باید تنصیف بشود، چرا؟ چون مایه ی قتل این دو چیز شد، یکی هشتاد که مستحق بود، دیگری اینکه ده تازیانه دیگر را قاضی اضافه کرد، چون مستند به هردو است فلذا تنصیف می شود، نصفش را قاضی می دهد و نصف دیگر را هم که مستحق است.

پس مسئله ما دو صورت پیدا کرد:

الف: درجایی که از روی خطاً باشد، یعنی نود تا را خیال کرد که هشتاد است، اینجا خطائی محص است، دیه را یا عاقله می دهد یا بیت المال.

ب: شبه العمد است، نود تا را قصد کرده، اما قصد قتل را نداشته است، «و لم تكن الآله قتاله»، ده تا ضربه انسان را نمی کشد، ولی چون ضمیمه ی ما سبق شد فلذا کشت، اینجا باید نصفش را بپردازد

إذا أمر الحاكم غير المعصوم بضرب المحدود زياده عن القدر، فمات المحدود بسبب الضرب ، فعلى الحاكم نصف الدية، لأنه مات بسببين أحدهما سائغ (و هو ما عينه الشرع)، و الآخر مضمون على الحاكم فى ماله، لأنه شبيه عمد من حيث قصده للفعل دون القتل، هذا إذا لم يعلم الحدّاد و إلا كان هو الضامن لأنه المباشر ، و المباشر أقوى من الأمر فيضمن النصف و لا يقتصّ خلافاً للشهيد الثاني حيث اختار القصاص.

چون نظرش این است که همیشه قتل منتسب است به جزء اخير از علت تامه، هشتاد شلاق کشنده نبود، آنکه کشنده بود، ده تا بود. البته این مسئله درست نیست، البته ده تا کشنده نیست، هشتاد به ضمیمه ما سبق کشنده است.

قال: هذا إذا لم يعلم الحدّاد فى الحال و إلا كان متعمداً فيكون عليه القصاص لأنه باشر الإتيان.

يلاحظ عليه: بأنه قصد الفعل و لم يقصد القتل، فيكون شبه عمد، فيكون عليه نصف الدية ، لأنها تقسم على فعلين سائغ، و مضمون.

باید دانست که این عمد نمی شود، چون قصد فعل کرده اند نه قصد قتل، یعنی قصد قتل را نکرده اند، فلذا این عمد نمی شود، عمد یکی از دو شرط را دارد:

ص: ۷۶۵

الف: إِمَّا أَنْ يَقْصِدَ الْقَتْلَ،

ب: إِمَّا أَنْ تَكُونَ الْآلَةَ قِتَالَهُ

يلاحظ عليه

بأنه قصد الفعل و لم يقصد القتل، فيكون شبه عمد، فيكون عليه نصف الدية، لأنها تقسم على فعلين سائغ، و مضمون.

بلى اگر سهواً باشد، به این معنا که نود تا را خیال کند که هشتاد است، اینجا یا بر بیت المال است یا بر عاقله.

نعم ولو كان مازاد به سهواً فالنصف على بيت المال، مثلاً إذا غفل الحاكم عن أنه حد الشارب، فتصور أنه حد الزنا، فيكون نصف الدية على بيت المال.

ظهور فسق شهود بعد از اجرای حد، چه حکمی دارد؟ کتاب الحدود و التعزیرات

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: ظهور فسق شهود بعد از اجرای حد، چه حکمی دارد؟

اگر قاضی کسی را که مستحق هشتاد تازیانه است، عمداً بگوید که او را نود تازیانه بزنید و این منجر به مرگش بشود، عرض کردیم این از قبیل شبه العمد است و شبه العمد آن است که فعل را قصد کند نه قتل را، به شرط اینکه آلت هم قتاله نباشد، این از آن قبیل است، فعل را قصد کرده، یعنی اینکه ده تا اضافه بزند، اما قتل را قصد نکرده، آلت هم قتاله نیست، این شبه العمد است یا باید خودش دیه بدهد یا از بیت المال، آنگاه گفتیم اگر حداد و جلاد اضافه کرد، یعنی شلاق زن، از پیش خود اضافه کرد، بجای اینکه هشتاد تازیانه بزند، نود تازیانه زد، اگر از قبیل خطأ محض باشد، خیال می کند هشتاد است، ولی در واقع نود است، اگر خطأ محض است، مسلماً ضامنش عاقله است، اما اگر عمداً به جای اینکه هشتاد تازیانه بزند، بیشتر زده است، این از قبیل شبه العمد است و قهراً ضمانت دارد، ولی ضمانتش تنصیف می شود، نصفش مشروع است و نصف دیگرش نا مشروع است، هشتاد تایش مشروع است، ده تای دیگرش نا مشروع، نصف دیه را باید پردازد.

ص: ۷۶۶

نظریه صاحب شرائع

ولی مرحوم محقق یک نظر دیگری دارد و می گوید باید دیه را تقسیم کنیم بر این شلاق ها، اگر این آدم ده تا اضافه زده است، دیه را تقسیم می کنیم بر نود بخش، ده بخش آن بر عهده حداد است و هشتاد بخش دیگرش به عهده حاکم شرع.

اشکال بر کلام صاحب شرائع

ولی این قابل پذیرش نیست، که بیاییم دیه را بر شلاق تقسیم کنیم، بالأخره در اینجا دو سبب جمع شده اند و در نتیجه به مرگ این آدم منتهی شده اند، یکی حکم شارع، دیگری دستور قاضی که طرف را بیش از استحقاقش زده است، اولی این است که تقسیم بشود علی قسمین، نه اینکه دیه را بیاویم بر تعداد شلاق ها قسمت کنیم، از این دو فرع فارغ شدیم.

پس فرع اول این است که حاکم بگوید هشتاد، ولی جناب حداد بیشتر بزند، اگر سهواً باشد خطاً است، اگر عمداً باشد، شبهه العمد است، حال که شبهه العمد است، از نظر ما «ینصف»، ولی از نظر محقق دیه تقسیم می شود بر تعداد شلاق ها، فرع اول عمدی است، فرع دوم سهوی، ما هر دو را با هم ذکر کردیم.

فی حدّ السرقة

در حد السرقة همانند زنا یک مفهوم ذات الإضافة است در آن چند چیز داریم:

۱: سارق، ۲: مسروق،

۳: مسروق منه، یعنی کسی کسی که «سرق ماله».

۴: الحجّه أو ما یثبت به السرقة».

۵: حد سرقه.

۶: لواحق و مسائل

بنابراین، این یک بحث طولانی است و در جامعه ما هم مطرح است.

ص: ۷۶۷

پس نخست باید سارق را بحث کنیم، سپس مسروق را، در مرحله سوم « مسروق منه » را هر چند خیلی مطرح نیست فلذا آن را نیاوردیم.

آنگاه سراغ «ما به یثبت به السرقة» می رویم، یعنی اینکه سرقت چگونه ثابت می شود، در مرحله چهارم حدش را مورد بررسی قرار می دهیم که بریدن دست است و در مرحله پنجم سراغ مسائل و لواحق سرقت می رویم.

ما هو السارق؟

نخست سارق را مورد بحث قرار می دهیم، آقایان در سارق آهفت چیز را شرط کرده اند، ممکن است کسی پرسد که در سارق باید بیست و چهار شرط جمع بشود تا دستش را ببرند، شما چطور هفت تا را گفتید؟

جوابش این است که این شرط سارق است، اما مجموع شروطی که باعث می شود دستش بریده شود، بیست و چهار تا یا بیست و پنج تاست، فلذا سرقت به این زودی ثابت نمی شود.

انتقاد یا بی خبری

خیلی ها فکر یا انتقاد می کنند بر اینکه اگر این قانون را اجرا کنیم، باید دست یک دهم مردم بریده بشود، اینها حدود و شروط سرقت را نمی دانند، و حال سرقت بیست و چهار شرط دارد، خود سارق هفت شرط دارد، اجتماع این شروط خیلی مشکل است و این در حقیقت یکنوع واهمه ای است در دل افراد که سراغ سرقت و دزدی نروند که مبادا دست شان بریده بشود و در جامع لکه دار بشوند.

بنابراین، این افراد ندانسته به قوانین کیفری اسلام حمله می کنند بدون اینکه حدود و شروط آن را بدانند، اگر حدود و شروطش را نگاه کنیم، خواهیم دید که به این زودی سرقت ثابت نمی شود.

ص: ۷۶۸

البته اینکه سرقت ثابت نمی شود، معنایش این نیست که تعزیر هم ندارد، بلکه تعزیر دارد، اما سرقت ثابت نمی شود، تعزیر می کنند، فلذا خود سرقت به این آسانی ثابت نمی شود که بگوییم بسیاری از مردم باید دست شان قطع بشود. وقتی ما بیست و چهار شرط را خواندیم، ثبوتش خیلی کم است.

شروط سارق

همان گونه که قبلاً بیان گردید، در سارق هفت چیز شرط است که ذیلاً می خوانیم:

۱: بلوغ

۲: عقل

۳: ارتفاع الشبهه

مثلاً طرف خیال می کند که شریک است و شریک می تواند سهم خود را هر چند پنهانی بردارد، فلذا سهم خود را برداشت، یعنی قفل باز کرد و سهم خود را از صندوق برداشت، این شبهه است، و الا شریک نمی تواند بدون اجازه شریک در مال مشترک تصرف کند، بالأخره شبهه است.

یا مثلاً رفیقش صندوق را بسته، این آدم خیال کرد که صندوق خودش است و حال آنکه مال دیگری بوده است، هتک الحرز کرد، حرز را هتک کرد، یعنی قفل را شکست، خیال کرد که مال خودش است و بعداً معلوم شد که مال دیگری بوده نه مال خودش، در اینجا سرقت صدق نمی کند.

۴: ارتفاع الشرکه

۵: «هتک الحرز»، البته حرز را تعریف خواهیم کرد، حرز خودش باید تعریف بشود، حدش چیه؟ حد الحرز می گویند قفل یا درب را شکستن، البته باید این کم کم معلوم بشود.

۶: إخراج ماله بنفسه أو بالمشاركه

یعنی حرز را بشکنند و مال را از آن حرز بیرون بیاورد، مثلاً در طویله را بشکنند و گوسفند را از آنجا بیرون بیاورد، خودش این کار را بکند به نوکرش دستور بدهد، به شرط اینکه «سارق» داخل در «مسروق منه» نباشد. اگر پدری از مال پسر سرقت کند، دست پدر بخاطر پسر بریده نمی شود.

ص: ۷۶۹

خرج المستطلب، مستطلب به کسی می گویند که آشکارا اموال مردم را به غارت می برد، این سارق نیست بلکه غارتگر است.

بررسی شرط اول

اولین شرط این است که سارق بالغ باشد، اگر صبی سرقت کرد، «رفع القلم عن الثلاثه، الصبی حتی یحتلم»، این مسئله مورد اتفاق ماست.

ولی مرحوم شیخ طوسی در کتاب نهاییه یک تفصیلی را برای سرقت ذکر کرده که این تفصیل به این نحو نیست، در روایات است ولی تفصیلش نیست ولی این خیلی بعید است که ما به این تفصیل عمل کنیم.

تفصیل مرحوم شیخ

بحث ما در بالغ است، ولی در این تفصیل می گوید:

أو صبيّاً لم يبلغ، و متى سرق من ليس بكامل العقل بأن يكون مجنوناً أو صبيّاً لم يبلغ، و إن نقب نقب = سراخ کند- و كسر القفل- قفل را بشکند- لم یکن علیه قطع، فإن کان صبيّاً عفی عنه مرّه، فإن عاد، أدب، فإن عاد ثلثه، حکت یداه حتی أصابعه تدمی با تیغ انامل را می کشند تا خون ازش بیرون بیاید- فإن عاد، قطعت أنامله فإن عاد بعد ذلك، قطع أسفل من ذلك كما یقطع الرجل سواء، مرحوم شیخ یک چنین فتوای در کتاب نهاییه داده است، تفصیلش چند مرحله ای شد، اول عفو است، مرحله دوم ادب است، مرحله سوم یکنوع کاری کنند که خون از اصابعش بریزد، مرحله چهارم انامل را می برند، در مرحله پنجم اصابع را قطع می کنند، این تفصیل را فقط شیخ گفته، ابن حمزه هم در وسیله، و علامه هم در مختلف گفته است.

ص: ۷۷۰

ولی فاضل هندی می گوید من این تفصیل را در روایت ندیدم، البته در روایت داریم، اما به این تفصیل پنج گانه نداریم، که اول عفو است، بعداً تادیب است، بعداً اناملش را تیغ می زنند، چهارم انامل رامی بریم، پنجم اصابع را، می گوید من در خبری ندیدم، حق با ایشان است.

ولی مسئله چیز دیگری است، کار به این تفصیل نداریم، مرحوم البته شیخ حر عاملی در وسائل الشیعه جلد ۱۸ از چاپ تهران می فرماید، باب ۲۸، باب حکم الصبیان، إذا سرقوا، اجمالاً اینها را دارد، منتها به این تفصیل پنج گانه ندارد.

آیا روایات را بگیریم یا اجماع مسلمین را؟

ما این روایات را چه کنیم در مقابل اینکه: «اجمع المسلمون علی رفع القلم عن ثلاثه، الصبی حتّی یحتلم»؟

این روایات در باب ۲۸ است و تعداد روایات هم خیلی بالاست، چهارده تا شانزده روایات است که برخی از آنها را می خوانیم.

دیدگاه استاد سبحانی

من فکر می کنم که این روایات از خصائص نبی و ولی است، کما اینکه در بعضی از روایات دارد که علی می گوید این کار را من انجام دادم و رسول خدا و الا غیر نبی و وصی حق چنین کاری را ندارد.

روایات

۱: محمد بن یعقوب کلینی متوفای (۳۲۹) عن علی بن ابراهیم (متوفای ۳۰۷) عن محمد عسیبی بن عبید یقطنی از خانواده آل یقطن است عن یونس - یونس بن عبد الرحمان (عن عبد الله بن سنان روایت صحیحه است - سألت أبا عبد الله عليه السلام يسرق، قال: «يعفا عنه مرّه و مرّتين - بر خلاف مرحوم شیخ که گفت یعفا مرتبه اول - و يعزّر فی الثالثه، فإن عاد قطع أطراف إصابعه، یعنی انامل، فإن عاد قطع أسفل من ذلك، أسفل» ممکن است بند دوم را بگیرد و ممکن است ریشه را بگیرد.

ص: ۷۷۱

الوسائل: ج ١٨، الباب ١٨ من أبواب حد السرقة، الحديث ١،

٢: و عنه - علي بن ابراهيم - عن أبيه، عن ابن أبي عمير - محمد بن زياد، متوفى ٢١٧ - عن حماد بن عثمان - متوفى ١٩ - عن الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال:

«إذا سرق الصبي عفى عنه، فإن عاد عزّر، فإن عاد قطع أطراف الأصابع، فإن عاد قطع أسفل من ذلك» الوسائل: ج ١٨، الباب ١٨ من أبواب حد السرقة، الحديث ٢،

٣: و عن أبي علي الأشعري، عن محمد بن عبد الجبار، عن صفوان صفوان بن يحيى -، عن العلاء عن محمد بن مسلم، عن أحدهما عليه السلام قال: «سألته عن الصبي يسرق فقال: إذا سرق مّره و هو صغير عفى عنه، فإن عاد عفى عنه، فإن عاد قطع بنانه، فإن عاد قطع أسفل من ذلك» همان مدرک، الحديث ٤.

٤: و بالإسناد، عن صفوان، عن إسحاق بن عمّار، قال: قلت لأبي إبراهيم - امام موسى بن جعفر (عليهما السلام) - : «الصبيان إذا أتى بهم عليّ (علياً) قطع أنا ملهم، من أين قطع؟ فقال: من المفصل، مفصل الأصابع» همان مدرک، الحديث ٤.

٥: عن عليّ، عن أبيه، عن النوفلي، عن السكوني، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: أتى عليّ بجاريه لم تحض قد سرقت، فضربها أسواطاً و لم يقطعها» همان مدرک، الحديث ٤،

از این معلوم می شود که آن کارها، حکم حکومتی بوده نه حکم شرعی.

٦: و عن عدّه من أصحابنا، عن سهل بن زياد، عن محمد بن يحيى عن أحمد بن محمد جميعاً، عن ابن محبوب، عن أبي عبد الله عليه السلام: في الصبي يسرق قال:

ص: ٧٧٢

« يعفا عنه مَرّه، فإن عاد قطعت أنامله أو حكت حتى تدمي، فإن عاد قطعت أصابعه، فإن عاد قطع أسفل من ذلك» همان مدرک، الحدیث ۷.

۷: وعن حمید بن زیاد، عن ابن سماعه، عن غیر واحد من أصحابه، عن أبان عثمان، عن زراره قال: سمعت أبا جعفر علیه السلام يقول: «أتى عليّ عليه السلام بسلام قد سرق فطرّف أصابعه طرّف، یعنی خون آلود کرد، یعنی خون آلود کرد اصابعش را - ثمّ قال:

أما لئن عدت لأقطعنها، ثمّ قال: أما أنّه ما عمله إلّا رسول الله و أنا» همان مدرک، الحدیث ۸.

سند روایت هم خوب است، معلوم می شود که اینها احکام شرع نبوده، بلکه احکام حکومتی بوده است. حکم شرع این است که تعزیر کنند. چون این گونه شدت عمل، با اجماع مسلمین مخالف است که می گوید: «رفع القلم عن الثلاثة. الصّبی حتی یحتلم»، معلوم می شود که حکم حکومتی بوده است.

۸: وعن حمید، عن ابن سماعه، عن أبان، عن عبد الرحمن ابن أبي عبد الله، عن أبي عبد الله عليه السلام قال:

«إذا سرق الصّبی و لم یحتلم قطعت أطراف أصابعه، قال: قال: و لم یصنعه إلّا رسول الله صلّى الله علیه و آله و أنا» همان مدرک، الحدیث ۹.

بقیه روایات نیز به همین مضمون است، از این رو از خواندن آنها صرف نظر می کنیم، بنابراین، حکم اولی همان تعزیر است، تعزیر هم تابع مصلحت حاکم و مورد است، اما این رقم روایات که مرحوم نهاییه هم فتوا داده، ابن حمزه و علامه هم از او پیروی کرده اند، ما مشکل می دانیم، این دو روایت می گوید حد از خصائص نبی و ولی است، ممکن است بقیه اولیا هم که دارای حکومت بودند، این کار را انجام بدهند، بنابراین، ما بر این روایات نمی توانیم عمل کنیم.

ثم إنَّ صاحب الجواهر بعد ما نقل كثيراً من الروايات قال: و هي كما ترى ليس في شيء منها تمام التفصيل المزبور، بل لم أجد العمل بشيء منها عدا من عرفت ...، إلى أن قال: إلّا أنّ الإنصاف عدم الجراه لغير المعصوم عليه السلام في الوصول في التعذيب إلى القطع و لو الأنمله فضلاً عن القطع كما في الكبير الذي لا يوافق ما دل على كون التعزير دون الحدّ و لذا قال أمير المؤمنين عليه السلام: «لم يصنعه إلّا رسول الله عليه السلام و أنا» و لعلّه لأنّهما يحيطان بما لم يحط به غيرهما».

نظريه استاد سبحانی

و الأحوط هو الإكتفاء بالتعزير بغير الإدماء، من السجن و غيره.

البتة سجن را بعضی ها می گویند، ولی از نظر من سجن برای بچه صحیح نیست.

علاوه براین، باید عوامل و زمینه های دزدی و سرقت را هم از بین برد، نیاز بچه را وقتی که انسان برطرف کرد، کمتر بچه دزدی می کند، البتة برای بعضی ها اصلاً شروری یکنوع خصیصه است، ولی آن یک مسئله ی دیگر است، منتها بیشتر مسئله ای فقر است، وقتی فقر از بین رفت، داعی برای سرقت نمی ماند.

پس شرط اول را خواندیم، و این روایات چهاردگانه به وسیله دو روایت توجیه شدند، یکی روایت هشتم و دیگری هم روایت نهم که از خصائص نبی و ولی است.

بررسی شرط دوم

شرط دوم عقل است، آدم مجنون مکلف نیست، بله! اگر کسی در حالی که عاقل بود سرقت و دزدی نمود، و سپس مجنون شد، نباید او را حد بزنیم، مگر اینکه بعداً خوب بشود (افاق)، حد می زنیم، چون درد را درک می کند، اگر در حال عقل دزدی کند، بعداً مجنون بشود، مجنون ادواری، اینها کسانی هستند که گاهی دیوانه هستند و گاهی عاقل، اگر در موقع عقل دزدی کنند، نباید حد را در موقع جنون بزنیم، چرا؟ چون باید ادبش کنیم و در حال جنون درد را درک نمی کند.

سرقت در جایی است که این آدم شبهه نداشته باشد، فلذا اگر سرقتش عن شبهه باشد، این سرقت نیست، مثل اینکه انسان درب صندوق کسی را به خیال اینکه صندوق خودش است باز کند و از آنجا چیزی بردارد، بعداً معلوم شد که صندوق دیگری بوده، این اشکال ندارد، چون قاصد سرقت نیست.

«لو توهم الملك فبان الخلاف لم يقطع للشبهة حيث لا يعد فعله سرقة و يترتب على ذلك».

حد سرقت و شرائط آن کتاب الحدود و التعزیرات

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: حد سرقت و شرائط آن

همان گونه گفته شد، مسئله ی سرقت یک مسئله ی ساده و آسانی نیست تا انسان طرف متهم به سرقت کند و فوراً دستش را قطع نماید، تا دشمنان به اسلام ایراد و اشکال کنند که اگر قانون سرقت جاری بشود، باید قسمت اعظم مردم دست شان بریده شود، بلکه سرقت برای خودش شرائطی دارد که آن را در جای خودش به بیست و چهار تا رسانده اند، و غالباً تحقق این شرائط بسیار مشکل است و البته در جایی که محقق شد، باید قطع بشود، اگر قضات این شرائط را رعایت کنند، غالباً سرقت صدق نمی کند، البته تعزیر سر جای خودش است.

تا کنون سه شرط را خواندیم، شرط اول عقل بود، شرط دوم بلوغ، و شرط سوم این بود که اشتباه نباشد.

بررسی شرط چهارم

شرط چهارم عبارت بود از: «ارتفاع الشرکه» سرقت در جای صدق می کند این فردی که مال را می دزدد، مال، مال مشترک نباشد بلکه مخصوص دیگری باشد، مال مختص نباشد، مال مختص در مقابلش مال مشترک است، مال مشترک هم دو جور است:

ص: ۷۷۵

الف: گاهی مشترک است مانند غنائم، غنائم مال مشترک است، اگر احیاناً سربازی از آن چیزی را می دزدد، در این غنائم سهمی دارد، به این می گویند: مال عمومی، البته همه ی مردم که شریک نیستند، فقط مال کسانی است که غنائم را به دست آوردند و این آدم هم سهمی در آن دارد.

ب: گاهی شرکت، از قبیل شرکت عمومی نیست بلکه شرکت خصوصی است، فرض کنید دو نفر تاجر صندوق واحدی دارند

و با هم تجارت می کنند و پول آن را در صندوق مشترک نگهداری می کنند، یکی از آنها از صندوق مشترک می دزدد.

شرط سوم اخذ بود، بحث ما در سرقت است و باید دانست

که سرقت غیر از اخذ است، اخذ این است که طرف به خیال اینکه صندوق خودش است چیزی بر می دارد، بعد معلوم می شود که صندوق خودش نبوده، ولی در اینجا پنهان کاری است، سرقت است، منتها گاهی این مال مشترک، مال عموم است و این هم سهم دارد، گاهی شرکت، شرکت عمومی نیست بلکه خصوصی است، یعنی مال دو نفر و سه نفر است.

منتها باید بدانیم که روایات ما راجع به بخش اول است نه راجع به بخش دوم، یعنی نسبت به بخش دوم روایت نداریم، مگر اینکه از بخش اول استفاده کنیم.

بخش اول

بخش اول این است که شرکت، شرکت عمومی است مانند غنائم، در اینجا روایات ما دو دسته اند، یک عده از روایات می گوید اگر کسی از چنین مالی بدزدد، لا یقطع، یعنی دستش قطع نمی شود، کأنه سرقت در اینجا حالت ضعف به خود گرفته است، چون مال عمومی است، منتها این هم یک سهمی در آنجا دارد، اینها مخففات این است که دست این آدم بریده نشود و لذا اگر سربازی از غنائم جنگی چیزی را بدزدد، دو روایت داریم که دستش قطع نمی شود (لا یقطع) امیر المؤمنان می فرماید من چند نفر را دستش را قطع نمی کنم، یکی از آنها عبارت است از: «المختلس».

ص: ۷۷۶

فرق اختلاس با استلاب مختلس به کسی می گویند که پنهانی درزدی کند و در رود. خفیه اخذ می کند و در می رود، البته در اینجا همان اختلاس است، مستلَب به آدمی می گویند که شبانه و روزانه حمله می کند و غارت می کند و به مامن خودش می رود.

به بیان دیگر: در استلاب خفیه شرط نیست، اما در اختلاس خفیه شرط است، دو روایت داریم که اگر کسی از اموال عمومی دزدی کند، امیر المؤمنان می فرماید من دست او را نمی برم، در مقابل روایت واحده داریم که می گوید: اگر این آدم که از مال مشترک دزدیده کمتر از مال خودش باشد مهم نیست. یا اگر به اندازه سهم خودش دزدیده، باز اشکال ندارد و این دزدی نیست.

اما اگر بیش از سهم خودش بردارد و به مقدار نصاب هم برسد، قطع می کنیم و کراً در فقه خواندیم که: «العموم یخصص و المطلق یقتد».

ممکن است به وسیله این روایت دوم، آن دو روایت اول را قید بزنیم، اینکه می گوید:

«لا یقطع»، یا به مقدار سهمش بوده یا کمتر، اما اگر بیشتر باشد، محکوم به قطع ید است.

روایات

۱: محمد بن یعقوب، عن عده من أصحابنا، عن سهل بن زیاد، عن علی بن ابراهیم، عن أبیه جمیعاً، عن ابن أبی نجران، عن عاصم بن حمید، عن محمد بن قیس - اقصیه امیر المؤمنین را جمع آوری کرده است - عن أبی جعفر علیه السلام: «إنّ علیاً علیه السلام قال فی رجل أخذ بیضه - کلاه خود - من المقسم (المغنم) فقالوا: قد سرق اقطعه، فقال: إئی لم أقطع أحداً له فیما أخذ، شرک» الوسائل: ج ۱۸، الباب ۲۴ من أبواب حدّ السرقة، الحدیث ۱.

ص: ۷۷۷

یعنی من هرگز دست کسی را بخاطر گرفتن مالی که در آن شریک است قطع نمی کنم.

۲: و عنهم، عن سهل، عن محمّد بن الحسن، عن عبد الله بن عبد الرحمن الأصم، عن مسمع بن عبد الملك، عن أبي عبد الله (عليه السلام)

«أَنَّ عَلِيًّا عَلَيْهِ السَّلَامُ أَتَى بِرَجُلٍ سَرَقَ مِنْ بَيْتِ الْمَالِ، فَقَالَ:

لَا يَقْطَعُ فَإِنَّ لَهُ فِيهِ نَصِيبًا» همان مدرک، الحدیث ۲.

۳: و عنه (علی ابن ابراهیم) و عن أبيه، عن النوفلي، عن السكوني، عن أبي عبد الله عليه السلام قال:

«قال أمير المؤمنين عليه السلام: أربعه لا قطع عليهم: المختلس، و الغلول، و من سرق من الغنيمه، و سرقه الأجير فأنها خيانه» همان مدرک، الباب ۱۲ من أبواب حد السرقة، الحدیث ۳.

البته مختلس با مستلب فرق دارد، «اختلس»، یعنی خفیه بر دارد، اما مستلب این است که آشکارا مال مردم را می برد، مستلب یعنی غارتگر، به غارتگر می گویند: «مستلب» و لذا گاهی می گویند فلانی اختلاس کرده، یعنی خفیه مال مردم را برداشته است. علت اینکه در مختلس قطع نمی کنند، خفیه بر می دارد، چون در حرز نیست، «غلول»، کسی است که خیانت بکند، خیانت حرام است، اما سرقت نیست و لذا در آن کلمه ی سرقت به کار نرفته.

«و من سرق من الغنيمه». المختلس، یعنی خفیه بر می دارد بدون اینکه طرف متوجه شود، «جیب بر و جیب زن»، المستلب، مستلب کسی است که آشکارا بر می دارد، غلول هم خیانت گر است، فلذا قرآن کریم می فرماید:

« وَمَا كَانَ لِنَبِيِّ أَنْ يُغْلَ وَمَنْ يَغْلُلْ يَأْتِ بِمَا غَلَّ يَوْمَ الْقِيَامَةِ ثُمَّ تُوَفَّى كُلُّ نَفْسٍ مَّا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ » (آل عمران: ۱۶۱).

در شأن پیغمبر نیست که خیانت کند.

شاهد در جمله ی «و من سرق من الغنیمه، و سرقه الأجير» است، اگر اجیر در خانه کسی کار می کند و آفتابه را دزدید، این سرقت نیست، چرا؟ چون داخل خانه ای او بوده است.

این روایات می گویند این آدم دستش بریده نمی شود.

روایت معارض

در مقابل این روایات، یک روایت صحیحه داریم که در آن فرق می گذارد بین اینکه به مقدار نصیبش بردارد یا کمتر و یا بیشتر.

۱: و یاسناده (اسناد شیخ) عن یونیس بن عبد الرحمن، عن عبد الله بن سنان، عن أبی عبد الله علیه السلام قال: قلت: «رجل سرق من المغنم، ایش - کلمه ی «ایش» زبان محل است، به معنای ای شیء - العذی یجب علیه؟ أیقطع؟ (الشیء الذی یجب علیه القطع) قال: ینظر، کم نصیبه، فإن کان الذی أخذ أقل من نصیبه عزّر و دفع إلیه تمام ماله، و إن کان أخذ مثل الذی له فلا شیء علیه، و إن کان أخذ فضلاً بقدر ثمن مجن - سپر، به اندازه قیمت یک سپر - و هو ربع دینار قطع» همان مدرک، الباب ۲۴ من أبواب حدّ السرقة، الحدیث ۴.

سوال

چرا در جایی که کمتر از سهم خود برداشته، تعزیر دارد، اما در جایی که به اندازه سهم خودش برداشته تعزیر ندارد؟

جواب

در اولی قصد سرقت و دزدی داشته، فلذا تعزیر می شود، اما در دومی که به اندازه سهم خودش برداشته، معلوم می شود که قصد سرقت و دزدی را نداشته، فلذا تعزیر نمی شود.

پس در اولی نیت و قصدش فاسد بوده فلذا تعزیر دارد، اما در دومی نیت و قصدش فاسد نبوده است، از این رو تعزیر ندارد.

ص: ۷۷۹

با این روایت صحیح، روایات پیشین را مقید می‌کنیم.

روایت صحیح مخالف قاعده است

ولی این روایت بر خلاف قاعده است، چون یکی از شرایط سرقت این است که مال در حرز باشد، مگر اینکه بگوییم بیت المال در حرز بوده، یعنی در صندوق بوده و در صندوق خانه بوده، «حرز» به معنای جایی است که مال را در آنجا می‌گذارند تا گم و تلف نشود، البته «کُلُّ شَيْءٍ لَهْ حِرْزٌ خَاصٌّ»، حرز طلا و نقره صندوق است، حیوانات حرزش طویله است نه صندوق، علی‌ای حال این روایت تا حدی خلاف قاعده است، مگر اینکه بگوییم در حرز بوده است، ظاهراً بیت المال را که می‌آورند در یک میدانی می‌ریختند، دورش متحفظ می‌گذاشتند تا جنگ تمام بشود و آن را تقسیم کنند.

در هر حال ما به این دومی عمل می‌کنیم.

فإن قلت: روی عبد الرحمن بن عبد الله عن الإمام الصادق عليه السلام قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن البيضة كلاه خود- التي قطع فيها أمير المؤمنين فقال: «كانت بيضة حديد- كلاه خود آهنين- سرقها رجل من المغنم فقطعه» الوسائل: ج ۱۸، الباب ۲۴ من أبواب حد السرقة، الحديث ۳.

ناچاریم که حمل کنیم که قیمت این «بیضه» ربع دینار بوده، این مطلق را حمل بر آن مقید کنیم.

بخش دوم

بخش دوم این بود که شرکت ما، شرکت عمومی نیست، یعنی دو نفر با هم شریکند، ولی یکی از آنان از شرکت سرقت می‌کند نه برداشت، عین احکامی که در بخش اول گفتیم، در اینجا هم جاری است.

ص: ۷۸۰

ممکن است کسی بگوید که مورد روایات در غنائم است نه در شرکت دو نفری.

جواب

ولی روایت محمد بن قیس تعلیلی داشت که از آن عمومیت استفاده می شد.

متن روایت

عن أبي جعفر عليه السلام:

« إِنَّ عَلِيًّا عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ فِي رَجُلٍ أَخَذَ بِيَضَهُ - كَلَاهُ خُودٍ - مِنَ الْمَقْسَمِ (الْمَغْنَمِ) فَقَالُوا: قَدْ سَرَقَ اقْطَعَهُ، فَقَالَ: إِنِّي لَمْ أَقْطَعْ أَحَدًا لَهُ فِيمَا أَخَذَ، شَرَكٌ». هر چند مورد غنائم بوده، اما تعلیل عمومیت داشت إِنِّي لَمْ أَقْطَعْ أَحَدًا لَهُ فِيمَا أَخَذَ، شَرَكٌ».

علی ای حال اصحاب عمل کرده اند، ما نیز عمل می کنیم.

بررسی شرط پنجم

الخامس: هتك الحرز

شرط پنجم تحقق سرقت این است که مال در حرز باشد، حرز در لغت مجموع جایی است که مال در آنجا محفوظ بماند، گاهی می گویند: «الكهف الحصين» اینها معنای استعاره است، «حرز» به محلی می گویند که مال را در آنجا می گذارند تا تلف نشود و تا از بین نرود «و حرز كل شيء حسب نفسه»، حیوان یک حرزی دارد، طلا و نقره برای خودش حرز دارد.

پس اولاً مال در حرز باشد، ثانیاً این آدم هتك حرز کند، یعنی آن حرز را بشکند، اگر قفل است، قفل را بشکند، اگر در است، در را بشکند، اگر شیشه است، شیشه را بشکند، خلاصه «قطع يد» مال مال «المال المحرز المهتوك» است، یعنی قطع دست، دو تا شرط دارد، اولاً باید محرز باشد، یعنی مال را در یک جای امنی بگذارند، و علاوه بر آن، این طرف احترام را از بین ببرد. قفل را بشکند و ...

الخامس: هتك الحرز

أقول: هذا الشرط يتضمن شرطين:

١: كون المال محرزاً، فلا قطع في ما ليس بمحرز، يقال: هتك الستر ونحوه، خرقة، وفي مجمع البحرين: هتك الستر تمزيقه و خرقة، و ذلك إما بالنقب - سراخ كردن أو فتح الباب أو كسر القفل.

و على ذلك فالحد على الهاتك المخرج للمال، فلو هتك واحد و أخرج الآخر، يجب على الأول ضمان ما أفسد من الحرز، و على الثاني ضمان المال.

هم باید هتك کند و هم مال محرز باشد. هتكش این است که آن را بیرون بیاورد.

اما اگر یکی قفل را بشکند و دیگری مال را بیرون ببرد، در اینجا قطع نیست، البته مجازات دارد، منتها مجازاتش قطع و بریدن دست نیست.

و على ذلك فالحدّ على الهاتك المخرج للمال، فلو هتك واحد و أخرج الآخر، يجب على الأول ضمان ما أفسد من الحرز، و على الثاني ضمان المال.

دیدگاه اهل سنت

اهل سنت می گویند اگر دو نفری یا سه نفری این کار را بکنند، دست همه شان بریده می شود. چرا؟ چون اگر بگوییم یک نفر هم هتك کند و هم بیرون ببرد، این سبب می شود که بسیاری از سرقت ها و دزدی ها، دو نفر و سه نفری انجام بگیرد بدون اینکه دست شان بریده شود.

جواب

ما در جواب آنان می گوییم که این حرف شما اجتهاد در مقابل نص است، از کجا علاقمند هستید، که اسلام می گوید دست مردم بریده بشود؟ و لذا در سرقت به قدری قیود و شروط نهاد شده که به این زودی تحقق پذیر نیست.

ص: ٧٨٢

ثم نقل عن بعض أهل السنه ثبوت القطع على الثاني لئلا يتخذ ذلك ذريعه لإسقاط الحد، و ربما عكس آخرون فحكموا بالقطع على الأول هاتك، يعنى كسى قفل را شكسته دستش قطع مى شود-، و كلا القولين لا يوافق أصولنا.

و على ضوء ما ذكرنا فالحدّ على من اجتمعت فيه إزاله الحرز و أخذ المال، و على ذلك فلو تعاونوا على النقب سوراخ كردن- و ما يحصل به هتك الحرز- دو نفرى درب را شكستند، اما يکى بيرون آورد - و لكن انفراداً أحدهما بالإخراج فالقطع على المخرج خاصه. چون مخرج در هتك شركت داشته و در اخراج هم تنها بوده است.

هذا كله إذا أخرج كل مقدار النصاب ، و أما لو أخرجاً معاً مقداره فلا، لأنّ كلّ منهما لم يسرق ربع دينار.

بررسی شرط ششم

السادس: اخراج المال بنفسه أو بالمشاركه

قبلاً به این شرط اشاره شد، ولی در اینجا تفصیلش را بیان می کنیم، در گذشته همین مقدار گفتیم که هتك حرز کند، هر چند اشاره کردیم که مال را بیرون بیاورد، اما اگر قفل را بشکند بدون اینکه مال را بیرون بیاورد، دستش قطع نمی شود، بلکه باید مال از حرز بیرون بیاورد، به گونه ای که در دست رس دیگران قرار بگیرد.

و يتحقق الإخراج بالمباشره تاره- خودش این کار را بکنند - و بالتسبیب آخرى ، على نحو يسند الفعل فيه إلى ذى التسبیب- يعنى به وسیله طناب بیرون بیاورد، به گونه ای باشد که فعل را به او نسبت بدهد و بگویند: أخرج المال عن حرزه- مثل أن يشده بحبل طناب- ثم يجذبه من الخارج، أو يضعه على دابته من الحرز ليخرجها به بأن ساقها- اگر پشت سر باشد، می گویند: ساق- أو قادهها- جلو باشد، می گویند: قاد، افسار را بگیرد، می گویند: قاد، پشت سر باشد، می گویند: ساق- بل يكفى فى ذلك إذا استعان بجناح طائر من شأنه العود إليه كبوتري تربيت شده دارد، طلا را به بال كبوتر می بندد، كبوتر هم به خانه اش می آورد، همه اینها را شامل است- ، كما أشد السكه فى جناحه.

ص: ۷۸۳

یا ممکن است به وسیله ی بچه این کار را بکند، بچه ممکن است ممیز باشد یا غیر ممیز، حتی اگر ممیز هم باشد، باز هم اراده او مغلوب اراده من است.

و علی کُلِّ تقدیر إذا أسند الإخراج إليه بأی سبب كان. و منه یعلم ما لو استخدم (صبیا) صبغیرا غیر ممیز لإخراجه، لتعلق الأمر بالقطع، لأنَّ الصبی كالآله، و كذا المجنون، و نظیره الصبی مع التمیز، لأنَّ إرادته الأمر غالبه علی إرادته الصبی و إن كان ممیزاً، و هذا من الموارد التي یكون السبب أقوى من المباشرة.

بررسی شرط هفتم

السابع: أن لا یكون والداً من ولده.

شرط هفتم این است که مالک پسر نباشد، اگر پدر از ملک پسر دزدی کرد، دست پدر را قطع نمی کنند، زیرا پیغمبر فرمود: أنت و مالک لأبیك» البته این اخلاقی است نه اینکه واقعاً مال پسر، مال پدر است و الا دزدی معنا پیدا نمی کند

نعم لو سرت الأم من مال الولد، فتقطع، لعدم الدلیل علی تقييد الآیه.

لكن أبو الصلاح ألحق الأم بالأب و نفی عنه فی المختلف البأس.

حد سرقت و شرائط آن كتاب الحدود و التعزیرات

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: حد سرقت و شرائط آن

بحث ما در باره شرائط قطع ید است، یکی از شرائط «قطع ید» این است که مال در حرز باشد و طرف هتک الحرز کند، در واقع شرط هتک الحرز است، ولی اگر این شرط را بشکافیم، می شود دو شرط :

اولاً: مال در حرز باشد.

ثانیاً: این آدم حرز را هتک کند، یا با شکستن و یا با وسائل دیگر، کأنه هتک الحرز، جانشین دو شرط است:

ص: ۷۸۴

الف: كون المال فی حرز،

ب: إخراج المال من الحرز.

این مقدار را در جلسه قبل خواندیم، اما روایاتی که براین دلالت می کند را نخواندیم.

۱. محمد بن یعقوب ، عن علی بن ابراهیم ، عن ابيه، عن ابن أبي عمير عن حماد ، عن الحلبي قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل نقب بيتاً فأخذ قبل أن يصل إلى شيء؟»، «نقب» به معنای سراخ کردن است، بیت را سراخ کرد، ولی قبل از آنکه چیزی را بر دارد، مامور او را گرفت-

قال : يعاقب ، فإن أخذ و قد أخرج متاعاً فعليه القطع هردو شرط را فهمیدیم، اولاً مال باید در حرز باشد، ثانياً نقب کند و بیرون نیاورد، باز هم دستش قطع نمی شود- قال: و سألته عن رجل أخذوه (أخذ) و قد حمل كاره- بغيره، یا بقیچه- من ثياب ، و قال: صاحب البيت أعطانيها- پاسبان او را گرفت و گفت این بقیچه را کجا می بری؟ در جوابش می گوید که صاحب خانه داده - قال : يدرأ عنه القطع إنما أن تقوم عليه بينه- مگر اینکه دو شاهد قائم بشود که صاحب خانه يك چنین چیزی به او نداشته است- فان قامت البينة عليه قطع» الوسائل: ج ۱۸، الباب ۸ من أبواب حد السرقة، الحديث ۱.

۲: و عنه، عن ابيه ، عن النوفلي ، عن السكوني، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قال أمير المؤمنين في السارق إذا أخذ و قد أخذ المتاع و هو في البيت لم يخرج بعد ، قال : ليس عليه القطع حتى يخرج به من الدار» همان مدرک، الحديث ۲.

اگر در خانه دستگیرش کنند، فقط تعزیر دارد نه قطع ید.

۳. و باسناده عن محمد بن الحسن الصفار، عن الحسن بن موسى الخشاب عن غياث بن كلوب، عن إسحاق بن عمار، عن جعفر، عن أبيه، «أَنَّ عَلِيًّا كَانَ يَقُولُ: لَا قَطْعَ عَلَى السَّارِقِ حَتَّى يَخْرُجَ بِالسَّرْقَةِ مِنَ الْبَيْتِ وَ يَكُونُ فِيهَا مَا يَجِبُ فِيهِ الْقَطْعُ». همان مدرک، الحدیث ۳.

یعنی قیمتش به یک ربع دینار برسد.

۴. و باسناده عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن محمد بن يحيى، عن طلحة ابن زيد، عن جعفر، عن أبيه، عن عليّ عليه السلام قال: «ليس على السارق قطع حتى يخرج بالسرقه من البيت» همان مدرک، الحدیث ۴.

۵: محمد بن يعقوب، عن علي بن إبراهيم عن أبيه، عن ابن محبوب عن أبي أيوب، عن أبي بصير، قال: «سألت أبا جعفر عن قوم اصطحبوا في سفر رفقاء فسرق بعضهم متاع بعض فقال: هذا خائن لا يقطع ولكن يتبع بسرقة و خيانتته قبل له: فان سرق من أبيه، فقال: لا يقطع لأن ابن الرجل لا يحجب عن الدخول إلى منزل أبيه هذا خائن و كذلك إن أخذ من منزل أخيه أو اخته إن كان يدخل عليهم لا يحجبانه عن الدخول» همان مدرک، الباب ۱۸، الحدیث ۱.

ممکن است که چرا در اینجا دستش قطع نمی شود؟ چون مسافر ها در یک جا و یک اتاق هستند و اثاث شان هم کنار اثاث دیگری است، حرز در آنجا معنا ندارد، مگر اینکه هر کدام یک کیف مخصوصی داشته باشد یا یک کمد مخصوص مقفلی داشته باشند.

۶: و عنه ، عن أبيه ، عن النوفلي ، 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»- یعنی الحمامات = حمام های عمومی، و الخانات = کاروان سراها، و الأرحیه، = آسیاب ها، چون اینها در سابق در و پیکر نداشتند فلذا اگر کسی از آنجا چیزی می دزدید، قطع نداشت، چرا؟ اخراج است، اما در حرز نبوده است-

۷: و عن عليّ بن إبراهيم، عن أبيه، عن النوفلي، و عن السكوني، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «أتى أمير المؤمنين بطرّار قد طرّ درهم من كمّ رجل قال: إن كان طرّ من قميصه الأعلى لم أقطعه، و إن كان طرّ من قميصه السافل (الداخل) قطعته» الوسائل: ج ۱۸، الباب ۱۳ من أبواب حدّ السرقة، الحديث ۲.

شخص طرّار، جیب بر و دزدی را خدمت امیر المومنین آوردند و گفتند این آدم چند درهم از مال دیگری دزدیده؟

حضرت فرمود اگر از قمیص و لباس بالا دزدیده، دستش قطع نمی شود، اما اگر از قمیص و لباس زیرین برداشته، دستش قطع می شود، کلمه ی «کمّ» در این حدیث به معنای آستین است.

روایات معارض

باید دانست که در مقابل این روایات، روایات معارض هم داریم، در عین حالی که این روایات این دوتا را شرط می کند که مال باید در حرز و مخزن و مستور باشد، علاوه بر آن، این آدم هتک حرمت کند و آن را بیرون بیاورد، ولی روایات مخالف هم داریم که ذیلاً اشاره می کنیم:

ص: ۷۸۷

۱: و باسناده عن الصّفّار، عن يعقوب بن يزيد، عن يحيى بن المبارك، عن عبد الله بن جبله، عن إسحاق عمّار، عن أبي عبد الله عليه السلام « في رجل سرق من بستان عذقاً قيمته درهمان، قال: يقطع به» همان مدرک، الباب ۲ من أبواب حدّ السرقة، الحديث ۱۴.

کلمه ی «عذق» در این حدیث به یکی از دو چیز می گویند، گاهی به آن درخت نخل می گویند: «عذق- به فتح عین و سکون ذال -»، گاهی در لغت عرب می گویند: «عذق به کسر عین و سکون ذال -» «عذق» به کسر عین، به خوشه خرما می گویند. در اینجا معنای دوم مراد است نه اولی.

« في رجل سرق من بستان عذقاً قيمته درهمان، قال: يقطع به»

البته این روایت مشکل دارد، اولاً- در مقام بیان این نیست، ممکن است این بستان در و پیکری داشته است و در این حدیث اشاره نشده که در و پیکر نداشته، علاوه بر آن، این روایت یک شذوذی دارد و آن اینکه درهمان، کمتر از ربع دینار است، دینار مساوی است با ده درهم، ربعش می شود دو تا و نیم.

پس این روایت اولاً ظهور ندارد که در و پیکر نداشته، ثانیاً شذوذ دارد.

۲: محمد بن الحسن یاسناده عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن محمد بن سنان، عن حماد بن عثمان، و عن خلف بن حماد، عن ربعي بن عبد الله، عن الفضيل بن يسار، عن أبي عبد الله عليه السلام قال:

« إذا اخذ الرجل من النخل و الزرع قبل أن يصرم - خرما پخته بشود ، يصرم، یعنی پخته بشود- فليس عليه قطع، فاذا صرم النخل و حصد الزرع فاخذ قطع» همان مدرک، الباب ۲۳ من أبواب حدّ السرقة، الحديث ۴.

فرق می گذارد بین جایی که زرع و نخل به حد حصاد برسد یا به حد حصاد نرسد. این حدیث همانند حدیث قبل، باز در صدد بیان این نیست که در و پیکر دارد یا در و پیکر ندارد، لعلّ اینکه می گوید قبل از «صرم» فایده ندارد، چون بی ارزش است و قیمت ندارد.

خلاصه روایاتی که خیال شده بود مخالف است، مخالف نیست.

بررسی شرط ششم

السادس: إخراج المال بنفسه أو بالمشاركه

یکی از شرایط این است که مال را از حرز بیرون بیاورد، یا به تنهایی یا بالمشاركه، این شرط هم از روایات قبلی روشن شد، چون روایات قبلی تاکید می کردند که اگر شخص را در بیت بگیری، دستش قطع نمی شود مگر اینکه از بیت بیرون ببرد، پس این شرط هم برای ما از روایات پیشین روشن شد.

حال اگر این آدم زرنگی از خود به خرج داد و یک پسر بچه را استخدام کرد و او را همراه خودش در خانه ی مردم برد، قفل را شکست، به این بچه دستور داد که این طلا نقره، پارچه و یا اموال دیگر را بیرون ببر، که در حقیقت با این کارش می خواهد کلاه سر شرع بگذارد و اگر احیاناً او را گرفتند، در جواب بگویند که: «أنا لم أخرج بل أخرج الصبي» یعنی من بیرون نکردم، این بچه آنها را بیرون آورد.

البته این کلاه و حيله باطل است، چرا؟ چون در اینجا سبب که خودش باشد، اقوی از مباشر است که بچه است.

بررسی شرط هفتم

السابع: أن لا يكون والدًا من ولده.

ص: ۷۸۹

ممکن است کسی سوال کند سرقت های که از طریق اینترنت صورت می گیرد، چه حکمی دارد، مثلاً توسط اینترنت از حساب دیگران به حساب خود واریز می کند؟

جواب

جوابش این است که این هم با سایر سرقت ها فرق نمی کند، زیرا مناط شان یکی است فلذا حکم سرقت های خارجی را دارد.

اگر پدری، از صندوق پسر چیزی را سرقت کرد، هر چند شرع مقدس او را عقاب می کند، ولی دستش را بخاطر اینکه از مال فرزندش چیزی را سرقت کرده نمی برند و قطع نمی کنند.

در هر صورت شرع مقدس یکنوع احترام به پدر گذاشته و فرمود دست پدر بخاطر سرقت از مال پسر بریده نمی شود و لذا پیغمبر به یکی از افراد که از پدرش شکایت می کرد، فرمود: «أنت و مالکک لأیکک»، هر چند این روایت یک دستور اخلاقی است و معنایش این نیست که پدر هر گونه که دلش خواست می تواند به اموال پسر تصرف کند، ولی همین خودش یکنوع احترام نهادن به پدر است.

آیا مادر همانند پدر است، یعنی اگر مادری، از اموال پسرش دزدی کند، دستش قطع می شود یا نه؟

نسبت به مادر دلیل نداریم، یعنی اگر مادر از مال پسر دزدی کند، نمی توانیم بگوییم که مادر هم حکم پدر را دارد، بله! فقط ابو الصلاح گفته است که مادر هم حکم پدر را دارد، چون روایت در باره پدر است، مگر اینکه الغای خصوصیت کنیم، اما در عین حال قاضی باید رضایت پسر را جلب کند، چون حسن جامعه ندارد که بخاطر مال پسر، دست مادر بریده بشود.

البته علامه هم با ابو الصلاح موافق است.

بررسی شرط هشتم

الثامن: أن يأخذ سرّاً

شرط هشتم است که پنهانی این کار را انجام بدهد، یعنی شبانه بیاید و در خانه را باز کند و چیزی از آن بر دارد، یا روز مخفیانه بیاید و حرز را بشکند و چیزی از آنجا ببرد، و در غیر این صورت سارق به او صدق نمی کند.

فلو هتك قاهراً، فأخذ لم يقطع، إذ لا يسمّى الآخذ سارقاً بل غاصباً، و كذ لو أخذ المستأمن، لأنّه لم يحرز من دونه، إذ المال في يده من غير فرق بين الودعي و غيره.

ثمّ لا فرق بين كون السارق مسلماً أو ذمياً، سواء سرق من مسلم أو من ذمّي، لإحترام ماله، فيندرج تحت إطلاق الأدله. و حكم الأنتى في ذلك كلّ حكم الذكر، إجماعاً و لعموم الأدله.

بررسی شرط نهم

مرحوم محقق هشت شرط را بیان کرده، ولی به نظر من ده تاست، یکی را نگفته و آن اختیار است، اختیار را اگر ضمیمه کنیم، می شود نه تا.

ممکن است که شرط دهمی را هم اضافه کنیم، از کجا در می آورید؟

در جواب عرض می کنیم که از کلمه ی «هتك الحرز»، این خودش دوتا شرط است:

الف: كون المال في حرز،

ب: و هتك الحرز.

مسائل

الأولى: إذا سرق الراهن العين المرهونه، أو الموجر، عين المستأجره، لا تقطع يدهما و إن عصيا

هر گاه راهن، عین مرهونه را از مرتهن بدزدد، مثلاً جناب زید کتاب خودش را به عمرو (در مقابل پولی که از او قرض کرده، گرو گذاشت) بعد از مدتی همین زید که راهن است، عین مرهونه را می دزدد، یعنی راهن، عین مرهونه را از مرتهن دزدید.

ص: ۷۹۱

یا موجر، عین مستاجر را از پیش مستاجر می دزدد.

إذا سرق الراهن العين المرهونه، أو الموجر، عين المستأجره، لا تقطع يدهما و إن عصيا.

آیا در اینجا سرقت صدق می کند یا نه؟

سرقت صدق نمی کند، چرا؟ چون مال خودش را برده، منتها کار حرامی را انجام داده است، چون بین مرتهن و بین امساک عین ایجاد فاصله کرده، ین مستاجر و بهره گیری از ماشین، ایجاد فاصله کرده، به این آدم نمی گویند: «سارق» فلذا این دزدی نیست، چرا؟ چون مال الغير نیست، بلکه مال خودش است.

الثانیه: فرض کنید عبدی، از شخصی دزدی کرد، یا از مال مولی دزدی کرد یا عبدی که خودش جزء غنیمت است، از غنیمت دزدی کرد، دستش را نمی برند. چرا؟ چون دست در صورتی بریده می شود که مایه ی ضرر به دیگری نباشد، و در اینجا اگر دست این عبد را ببریم، قیمتش پایین می آید، فلذا ضرر به مولا وارد می شود، یا عبدی که جزء غنیمت است، اگر دستش را ببریم، قیمت این عبد پایین می آید، ضرری به غنیمت زدیم.

اما اینکه از دیگری بدزدد، این قسمتش در اینجا نیامده است.

الثانیه: إذا سرق عبد المولى أو عبد الغنيمه من المغنم، فلا تقطع يد العبد، و علله المحقق بأنّ فيه زياده إضرار، إما على المولى كما إذا سرق ماله أو على الغنيمه إذا سرق منها، و هو واضح لأنّ قطع اليد يوجب نزول قيمه العبد في كالا الموردين، و لا يتحمل الضرر إلّا الضرر إلّا المولى أو الغنيمه.

مرحوم محقق در اینجا این حرف را زده است و حال آنکه ما در اینجا روایت هم داریم، فلذا خوب بود که ایشان به روایت هم اشاره می کرد.

ص: ۷۹۲

۱: ما رواه محمد بن قیس عن أبي جعفر عليه السلام قال: «قضى أمير المؤمنين عليه السلام في عبد سرق و اختان خیانت کرد - من مال مولاه، قال: ليس عليه بقطع» همان مدرک، الباب ۲۹ من أبواب حد السرقة، الحديث ۱.

۲: ما رواه السكونی عن أبي عبد الله قال: «قال أمير المؤمنين إذا سرقني لم أقطعه، وعبدی إذا سرق غیری قطعتہ، و عبد الإماره إذا سرق لم أقطعه إذا سرق لم أقطعه لأنه في» مدرک، الرحديث ۲.

البته روایت خیلی محکم نیست، ولی مطابق قاعده است.

الثالثه: و فيها فروع.

الفرع الأول: إذا سرق الأجير من مال المستأجر، و فيها قولان:

این دو قول را بعداً بیان خواهیم کرد.

آیا حد سرقت بر اجیر و گارگری که از مال کار فرما چیزی را سرقت می کند، جاری می شود؟ کتاب الحدود و التعزیرات

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: آیا حد سرقت بر اجیر و گارگری که از مال کار فرما چیزی را سرقت می کند، جاری می شود؟

اگر اجیر و کارگری، از خانه صاحب کار خود دزدی و سرقت کرد، دستش قطع نمی شود، لائنه مستأمن، چون او را امین شمرده و در خانه خود راه داده است.

دیدگاه استاد سبحانی

ولی من معتقد به تفصیل هستم و آن اینکه اگر این آدم، آشکارا و بدون پرده پوشی و بدون اینکه این مال در حرزی باشد و آن را بردارد، دستش قطع نمی شود، اما اگر مال در حرز است و این آدم برود قفل آن را بشکند یا درب را بشکند و از داخل بردارد، مسلماً باید دستش قطع بشود.

ص: ۷۹۳

بنابراین، اینکه می گویند: «لائنه مستأمن»، این نسبت به اثاثیه ای صادق است که در اختیار او است، اما اثاثیه ای که در اختیار او نیست، بلکه در حرز است، یعنی دارای قفل و کلید است، اگر چنین مالی را بدزدد، حتماً دستش قطع می شود.

روایات

۱: محمّد بن یعقوب، عن علی بن ابراهیم، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن حمّاد، عن الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام «أنه قال في رجل استأجر أجيراً و أقعده على متاعه فسرقه، قال: هو مؤتمن» الوسائل: ج ۱۸، الباب ۱۴ من أبواب حد السرقة، الحديث ۱.

معلوم می شود که این آدم یک متاعی داشته است و کسی را اجیر کرده که کنار اثاثش بنشیند تا مورد سرقت قرار نگیرد، از قضا خود این شخص (اجیر) دزدی کرد، البته در اینجا دست او را قطع نمی کنند، چون مال در حرز نبوده، ثانیاً او را امین قرار داده است.

اما اگر مال در صندوق و در حرز بوده و او درب صندوق را شکسته و مال را از حرز بیرون آورده، در این صورت مسلماً دستش قطع می شود.

۲: و عن عدّه من أصحابنا، عن أحمد بن محمّد، عن عثمان بن عيسى، عن سماعه قال: «سألته عن رجل إستأجر أجيراً فأخذ الأجير متاعه فسرقه فقال: و هو مؤتمن، ثم قال: الأجير والضيف أمناء ليس يقع عليهم حدّ السرقة» همان مدرک، الحديث ۴.

ما عین همان نظر را که در اولی داشتیم، در اینجا نیز داریم، یعنی اگر امتعه در اختیار ضیف و میهمان است و میهمان آن را ببرد، دستش قطع نمی شود.

اما اگر امتعه در حرز است و او قفل را می شکند و آنها را بر می دارد، در این صورت دست قطع می شود.

فرع دوم

هرگاه زن از اموال شوهر دزدی کند، آیا می توان دست زن را بخاطر مالی که از شوهرش سرقت کرده برید و قطع کرد؟

«الكلام الکلام» یعنی اگر واقعاً این زوج متاع را در اختیار زوجه نهاده، حتی یک ظرفی دارد که حقوقش هم در همان جاست، خلاصه در اختیار همسر است بردارد، این زن هر چند کار خلافی را انجام داده و حرام است، ولی سرقت نیست.

اما اگر همین زوجه قفل را بشکند و مال را از حرز بیرون بیاورد، با دیگران فرق نمی کند.

بنابراین، از نظر ما اجیر و زوجه حکم واحدی دارند، یعنی اگر از اموالی بردارند که در اختیار شان نیست، بلکه با حيله و شکستن حرز بردارند، در این صورت دست شان قطع می شود.

ابو سفیان بخیل ترین مرد

حال اگر زنی، شوهری دارد که بخیل است به گونه ای که حق زن را هم نمی پردازد، چنین زنی می تواند از مال شوهرش دزدی کند حتی اگر حرز را هم بشکند و قفل را بشکند، این دزدی نیست، چرا؟ چون حشش است، مدرک ما سوالی است که همسر ابوسفیان از پیغمبر اکرم کرد و عرض کرد یا رسول الله! شوهرم (ابو سفیان) خیلی بخیل و شحیح است، به گونه ای که حقم را هم نمی دهد، آیا من می توانم از اموالش بردارم؟

حضرت فرمود به مقدار حقت می توانی برداری.

البته ذیلی دارد که من ذیلش را در اینجا نیاوردم. پیغمبر اکرم این آیه را خواند:

« يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا حَيَّكَ الْمُؤْمِنَاتُ يُبَايِعَنَّكَ عَلَيَّ أَنْ لَا يُشْرِكَنَّ بِاللَّهِ شَيْئًا وَلَا يَسْرِقَنَّ وَلَا يَزْنِينَ وَلَا يَقْتُلَنَّ أَوْلَادَهُنَّ وَلَا يَأْتِينَ بِيَهُتَانٍ يَفْتَرِيْنَهُ بَيْنَ أَيْدِيْهِنَّ وَأَرْجُلِهِنَّ وَلَا يَعْصِيَنَّكَ فِي مَعْرُوفٍ فَبَايِعُهُنَّ وَاسْتَغْفِرْ لَهُنَّ اللَّهُ إِنْ أَلَّ اللَّهُ غُفُورٌ رَّحِيمٌ » الممتحنه: ۱۲

ای پیامبر هنگامی که زنان مؤمن نزد تو آیند و با تو بیعت کنند که چیزی را شریک خدا قرار ندهند دزدی نکنند، آلوده ی زنا نشوند، فرزندان خود را نکشند، تهمت و افترائی پیش دست و پای خود نیاورند، و در هیچ کار شایسته ای مخالفت فرمان تو نکنند، با آنها بیعت کن، و برای آنها از درگاه خدواند طلب آموزش نما که خدا آمرزنده و مهربان است.

در اینجا زن ابو سفیان گفت:

یا رسول الله! مگر زنی آزاده هم زنا می کند؟! در آن گوشه یکی از خلفا ایستاده بود، وقتی این حرف زن ابوسفیان را شنید، سرفه کرد (تنحج) و با سرفه خودش به او فهماند که یادت رفته که در زمان جاهلیت با خود من رابطه داشتی.

و یؤیدہ ما رواہ المفضّل بن صالح عن أبی عبد الله علیہ السلام قال: « إذا سرق السارق من البیدر - به فتح باء و سکون یاء، = خرمن - من إمام جائر فلا قطع علیہ، إنّما أخذ حقه فإذا کان من إمام عادل علیہ القتل » الوسائل: ج ۱۸، الباب ۲۴ من أبواب حد السرقة، الحدیث ۵.

کلمه ی «بیدر» به معنای خرمن است، در زمان سابق خرمن را به وسیله ی حیوانات می کوبیدند و گندم ها از کاه جدا می شدند.

و الظاهر تصحیف القطع بالقتل، و لو صحّ ذلك فيجوز لكلّ مستحق أن يسرق من باب المستحق عليه إذا كان ممتنعاً عن أداء الحق، قال العلامة: و كلّ مستحق للنفقه إذا سرق من المستحق عليه مع الحاجة لم يقطع و يقطع بدونها إلّا مع الشبهه».

ولی در اینجا یک مشکل است و آن اینکه «بیدر = خرمن» درب و دروازه ندارد، «بیدر» معمولاً در صحراست، یعنی گندم ها را در صحرا می ریزند و سپس به وسیله حیوانات می کوبیدند و گندم را از گاه جدا می کردند، بیدر که درب و دروازه ندارد. « إذا سرق السارق من البیدر - به فتح باء و سکون یاء، = خرمن - من إمام جائر فلا قطع علیه، إنما أخذ حقه فإذا كان من إمام عادل علیه القتل».

الرابعة: لو اختلفا في كيفية الإخراج

اگر «شخص» چیزی را از خانه ی مردم بیرون می برد، از حرز بیرون می برد، در همین هنگام او را دستگیر کردند، گفت این مال خود من است، همین که گفت مال خودم است، کار متوقف می شود. چرا؟ «للشبهه»، چون احتمال دارد که این آدم راست بگوید، همین که گفت مال خود بنده است یا چیزی است او به من هبه کرده، همین که این احتمال آمد، قاضی کا را متوقف می کند تا تحقیق کند، اگر بعداً ثابت شد که مال صاحب البیت است نه مال خودش، در اینجا مسلماً حد جاری می شود.

البته آقایان حق دارند که ید دلیل بر مالکیت صاحب خانه است، این چطور می گوید، بر اینکه مال من است؟

جوابش این است که نمی گوید: صاحب خانه دروغ می گوید، بلکه می گوید صاحب خانه راست می گوید، منتها این را به من هبه کرده است، چیزی است که ده درصد قابل قبول است. این قابل سماع است تا تحقیق بکنند که حق با کدام طرف است.

الثانی: فی المسروق

تا کنون شرائط سارق را می خواندیم، اینک شرائط مسروق را مورد بحث قرار می دهیم.

ص: ۷۹۷

آیا هر چه را که دزدید، دستش قطع می شود یا اینکه مسروق قیمت معینی داشته باشد؟

مسئلاً اگر کسی یک چیزی کم ارزش را بدزدد مانند یک بسته کبریت و امثالش، دستش قطع نمی شود، یعنی در شأن اسلام نیست که دست یک انسانی را بخاطر یک شیئی ناچیز و کم ارزش قطع کند، لابد این آدم یک چیز قیمتی را می دزدد که ارزش آن را دارد که اسلام دست او را قطع کند، اما اینکه ارزش این مسروق چه باشد، در میان شیعه سه قول است:

۱: چیزی را بدزدد که قیمتش یک چهارم دینار باشد، دینار در حقیقت یک مثقال طلای شرعی است که هیجده نخود است، دینار هیجده نخود است، یک چهارم، هیجده را بدزدد، یعنی ربع دینار، اکثر علما این را گفته اند، مگر ابن بابویه، یعنی پدر صدوق که قبرش سر خیابان چهار مردان است، ایشان گفته خمس دینار، یعنی به جای ربع دینار، خمس دینار گفته است، البته حرف ایشان هم بی مدرک نیست، بلکه مدرکی از روایات هم دارد، البته مشهور همان ربع دینار است و همه بر ربع دینار عمل کرده اند.

۲: قول دوم که مال ابن ابی عقیل است، ایشان گفته یک دینار، مرحوم بروجردی در درس خودش می فرمود که ابن ابی عقیل از علمای شیعه است، ولی محلش در عمان بود، سلطنت عمان و در آنجا زندگی می کرد، عمانی است به تخفیف میم، نه عمان، که پایتخت اردن است - بخش اعظم مردم عمان خوارج هستند هر چند خوارج معتدل، بخشی هم شیعه هستند، این چون در آنجا زندگی می کرد، خیلی از آراء و عقائد شیعه اطلاعش کم بوده و لذا یک دینار را انتخاب کرده است، اما در عین حالی که مرحوم بروجردی این را می فرماید، نجاشی می فرماید: ابن عقیل کتابی در حج نوشته است، هر حاجی خراسانی که به سوی کوفه می آید، این کتاب را می خرد - مانند مناسک فقهای زمان - با خود شان در حج می برند و به آن عمل می کنند.

مرحوم بروجردی فتاوی شاذ ابن اَبی عقیل را از این راه توجیه می کرد که او مقداری از مراکز شیعه دور بوده است ولی در عین حال نجاشی می گوید: «ما من حاج ورد» از خراسان به کوفه می آیند، کوفه مرکز شیعه بوده است «ما من حاج» که این کتاب را می خرد و همراه خودش به حج می برد، ایشان گفته یک دینار.

پش شیعه بر سه قول است:

الف: ربع دینار، ب: خمس دینار،

ج: یک دینار.

اما اهل سنت در اینجا هشت قول دارند و این حاکی از این است که فقه در این مورد، مستند به یک نصی نیست، اگر به یک نصی مستند بود، اقلأً به دو یا سه قول منحصر می شد، هر کدام از اینها طبق نظر خود یک قولی را انتخاب کرده اند ولذا فقه شان، فقط استنباطی است نه منصوص.

تعداد اقوال در میان اهل سنت

۱: داود اصفهانی پیشوایی ظاهری است و ظاهریین بخشی از اهل سنت هستند که در زمان ما منقرض شده اند، آخرین عالم آنان ابن حزم است که در قرن پانزدهم فوت کرده است، اینها معتقدند در سرقت چه کم باشد یا زیاد، دست سارق بریده می شود.

۲: حسن بصری و عبد الله زبیر می گویند نصف دینار.

۳: عثمان بّتی می گوید یک درهم و بالاتر از یک درهم.

۴: زیاد بن زیاد می گوید دو درهم و بیشتر.

۵: «مالک» عالم مدینه است و با امام صادق علیه السلام رابطه نزدیکی داشت، از این رو کمی با ما نزدیکتر است، ایشان می گوید در نصاب ذهب ربع دینار است، اما در درهم، بجای دو درهم و نیم، گفته سه درهم.

ص: ۷۹۹

۶: أبو سعید خدری و أبو سعید گفته اند چهار درهم.

۷: ابراهیم نخعی (متوفای ۹۳) که از فقهای کوفه است می گوید پنج درهم.

۸: أبو حنیفه و اصحابش می گویند ده درهم.

ما نخست فقه خود را بررسی می کنیم، در فقه ما روایات متضافر داریم که مسروق باید ارزش و قیمتش به ربع دینار برسد.

روایات

۱: اولاً روایت نبوی داریم که: «لا قطع إلا فی ربع دینار»

السنن البیهقی: ۸/ ۲۵۴.

بیهقی سننی دارد که تمام روایات فقهی اهل سنت در آن کتاب جمع است، البته همه اش روایات نیست، اعظمش آثار است، آثار به چیزی می گویند که از صحابه و تابعین رسیده باشد، در آنجا هست که پیغمبر اکرم فرمود: «لا قطع إلا فی ربع دینار».

۲: محمد بن یعقوب، عن محمد بن یحیی، عن أحمد بن محمد، عن ابن محبوب، عن أبي أيوب، عن محمد بن مسلم، قال: قلت: لأبي عبد الله عليه السلام: «فی کم یقطع السارق؟ فقال فی ربع دینار، قال: قلت له: فی درهمین؟

فقال: فی ربع دینار، بلغ الدینار ما بلغ».

معلوم می شود که حضرت درهم را نقل کرد، اما بالکنایه نقل کرد، چون درهمین نیست، بلکه ربع دینار، می شود دو درهم و نیم. ولی حضرت به کنایه رد کرد. یعنی در مجلس کسی بوده فلذا حضرت با کنایه صحبت فرموده-

قال: فقلت له: أرأیت من سرق أقل من ربع دینار هل یقع علیه حین سرق اسم السارق؟ و هل هو عند الله سارق فی تلك الحال؟

ص: ۸۰۰

فقال: كل من سرق من مسلم شيئاً قد حواه و أحرزه - جمع کرده و قفل زده - فهو يقع عليه إسم السارق، و هو عند الله سارق، و لكن لا يقطع إلّا من ربع دينار أو أكثر، و لو قطعت يد السارق فيما هو أقل من ربع دينار، لألفيت عامه الناس مقطّعين» الوسائل: ج ۱۸، الباب ۲ من أبواب حدّ السرقة، الحديث ۱.

اگر بنا باشد در کمتر از ربع دینار دست مردم را ببریم، باید خیلی از دست ها بریده بشود - لألفیت، لوجدت عامه الناس مقطّعين»

سپس از حضرت سوال می کند که آیا اگر کسی کمتر از ربع دینار بدزدد، باز سارق به او اطلاق می شود و او در نزد خدا هم سارق است؟

امام در جواب می فرماید اگر کسی از مسلمانی چیزی بدزدد که به اندازه حبه است، باز هم سارق است، منتها دستش قطع نمی شود، مگر اینکه به اندازه ربع دینار باشد، یعنی فرق است بین اطلاق سارق و بین حد سارق، در اطلاق اسم سارق بر شخص، سرقت یک حبه هم کفایت می کند، اما در اجرای حد که قطع ید باشد، حتماً باید ارزش و قیمت مسروق، به اندازه ربع دینار برسد.

۳: و عن علی بن إبراهیم، عن محمد بن عیسی بن عبید - الیقینی، اهل بغداد هستند و شیعه در بغداد اصالت دارد، خیال نکنند که تشیع در بغداد امر عرضی است، بلکه اصالت با شیعه بوده، بیت یقینی در بغداد، بیت شیعه است - عن یونس، عن عبد الله بن سنان، عن أبی عبد الله علیه السلام قال: «لا یقطع ید السارق إلّا فی شیء یتلغ قیمته مجناً، و هو ربع دینار» همان مدرک، الحدیث ۲. «مجن = سپر»

ص: ۸۰۱

۵: و عن عدّه من أصحابنا، عن أحمد بن محمّد، عن الحسين بن سعيد، عن القاسم بن محمّد، عن عليّ بن أبي حمزه، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لا تقطع يد السارق حتّى تبلغ سرقة ربع دينار، وقد قطع عليّ عليه السلام في بيضه حديد، بيضه = كلاه خود، یعنی کلاه خود آهنین».

بقیه ی روایات را خودتان مطالعه کنید.

بغداد یا بندر عقاید

در زمان سید مرتضی شهر بغداد تبدیل شده بود به بند عقاید (کان بند العقائد) یعنی مذاهب و عقاید مختلفی در آنجا پیدا شده بود مانند مانوی، معتزلی، اشعری، اخباری، در حقیقت تبدیل شده بود به بندر العقائد، در همان زمان هم ابن ابو العلامی معری هم زندگی می کرد، «معره» محلی در سوریه است نه در عراق، ایشان هم اهل آنجاست، ایشان آمد در بغداد و در مجلس سید مرتضی شرکت کرد، یکی از اعتراضاتش به اسلام این بود که اگر کسی دست دیگری را ببرد، دیه اش پانصد دینار است، اما اگر این آدم به اندازه ربع دینار دزدی کند، دستش را می برند، این توازن ندارد، اگر قیمت دست انسان پانصد دینار است، نباید بخاطر سرقت ربع دینار، دستش را ببریم و آنگاه شعری را خواند.

يد بخمسین مئین عسجد فدیت

ما بالها قطعت فی ربع دیناری

عسجد- به فتح عین و سکون سین و ضم جمیم-

مرحوم سید جواب او را با شعر داد:

عزّ الأمانه أغلاها و أرخصها

ذلّ الخیانه فافهم حکمه الباری

دستی که امین است، قیمتش همان پانصد دینار است، وقتی که خائن شد، از ارزش می افتد.

ص: ۸۰۲

پس روایات ما ربع دینار است، ولی در عین حال دو طائفه دیگر روایات داریم که معارض با روایات ربع دینار است.

روایات معارض

دو طائفه دیگر داریم که با روایات قبلی معارض هستند،

گروهی از این روایات می گویند خمس دینار، این هم روایات دارد و هم قائل، قائلش ابن بابویه است، روایاتش هم زیاد است.

نعم توجد روایات تدل علی خلاف المشهور و هی علی طوائف:

الطائفه الأولى: ما يدل علی اعتبار أن تكون القیمه خمس دینار.

۱: صحیحہ الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «يقطع السارق في كل شيء ٤ بلغ قيمته خمس دینار، إن سرق من سوق أزرع أو زرع ضرع، پستان گوسفند - و غير ذلك» همان مدرک، الحدیث ۱۲.

۲: صحیحہ محمد بن مسلم الأخری، قال قال أبو جعفر عليه المسلم: «أدنی ما تقطع فيه يد السارق، خمس دینار و الخمس آخر الحدّ الذي لا يكون القطع في دونه و يقطع فيه و فيما فوقه» همان مدرک، الحدیث ۱۳.

۳: معتبره إسحاق بن عمّار عن أبي عبد الله عليه السلام «في رجل سرق من بستان عدقاً قيمته درهمان، قال يقطع به» همان مدرک، الحدیث ۱۴.

فإنّ الدینار غالباً يعادل عشر دراهم فالدهمان خمس دینار.

۴: صحیحہ علی بن جعفر عن أخيه عليه السلام قال: «سألته عن حدّ ما يقطع فيه السارق؟ فقال: قال أمير المؤمنين: بيضه حديد بدرهمين أو ثلاث» همان مدرک، الحدیث ۲۲.

اگر «درهمين» باشد، می شود خمس، ثلاث باشد، از ربع هم بالاتر است، این روایات طائفه اولی بود، دو طائفه ی مخالف دیگر هم داریم که در جلسه آینده می خوانیم.

Your browser does not support the audio tag

موضوع: اقوال علما در باره مقدار مسروق

عرض کردیم که در میان علمای شیعه بیش از سه قول نیست، یک قول ربع دینار است، قول دیگر خمس دینار می باشد، قول سوم هم ثلث دینار است، فلذا

ما باید اینها را حلاجی کنیم، البته یک قول هم عشره دراهم است، که در واقع یک قول مشهور داریم و سه قول شاذ، هر کدام اینها روایاتی دارند.

روایات طائفه دوم

طائفه دوم این است که به ثلث دینار برسد، که اینک روایاتش را می خوانیم.

۱: معتبره ابي بصير عن ابي عبد الله عليه السلام قال:

« قطع أمير المؤمنين عليه السلام رجلاً في بيضه، قلت: و أي بيضه؟ قال: بيضه حديد قيمتها ثلث دینار، فقلت: هذا أدنى حدّ السارق؟ قال: فسكت» الوسائل: ج ۱۸، الباب ۲ من أبواب حدّ السرقة، الحديث ۱۰،

از امام صادق سوال می کند که آیا ثلث است و ثلث پایین ترین حد است، معلوم می شود که ثلث پایین ترین حد نیست، پایین ترین حد همان ربع است و امام در اینجا که سکوت کرده، این نشان می دهد که حضرت در مقام تقیه بوده است.

۲: معتبره سماعه قال سألته: «على كم يقطع السارق؟ قال: أدناه على ثلث دینار» همان مدرک الحدیث ۱۱.

البته این قول نزدیک به قول مالک است، چون قول مالک ثلاثه دراهم بود، و «ثلث» کمی بیشتر از ثلاث است ولذا می گوئیم قریب به قول مالک است، مالک گفت اگر طلا باشد همان ربع است، اما اگر نقره باشد، در آنجا ثلاثه دراهم است، ثلاثه دراهم، مسلماً از ثلث کمتر است، چون ثلث، یعنی ثلث ده درهم، ثلث ده درهم می شود سه درهم و یک سوم درهم.

ص: ۸۰۴

القول بالثلث يقارب قول المالک في الدرهم حيث قال بكفایه ثلاثه دراهم التي يقارب ثلث الدینار، «دینار» ده درهم است.

روایات طائفه سوم

الطائفة الثالثة: ما يدلّ على بلوغ قيمه المسروقه على عشره دراهم.

ده دینار، دلیلش هم روایت ابی حمزه است، قال: سألت أبا جعفر عليه السلام:

« فی کم یقطع السارق؟ فجمع کفیه - حضرت دوتا دستش را جمع کرد - ثم قال: « فی عددها من الدراهم » همان مدرک، الحدیث ۹.

خلاصه ما سه نوع روایت شاذ داریم، اما ربع دینار موافق مشهور است، فلذا ما باید سه نوع روایت شاذ را توجیه کنیم، در مقام توجیه من از عقب گرفتم نه از اول، یعنی از خمس، ثلث، و عشره. چرا؟ عمل کردم به قول ملا جلال الدین بلخی (بلخ یکی از ولایات افغانستان است) که می گوید: ماهی از سر گنده گردد نه ز دم.

من از عقب شروع کردم.

اما الطائفه الثالثه: طایفه دوم اصلاً دلالت بر عشره ندارد، چون حضرت دوتا دستش بغل هم کرد و گفت معلوم نیست که چه قدر می گیرد، ممکن است ده تا بگیرد، ممکن است دوازده تا بگیرد، ممکن است هشت تا بگیرد، اصلاً این تعریف یک تعریف روشنی نیست، دوتا دستش این طور کرد و گفت هر قدر که این دوتا دست من می گیرد، معلوم می شود که حضرت در مقام بیان جدی نبوده است، فلذا معلوم نیست مجلس چگونه بوده که حضرت جدی نبوده، و الا این میزان صحیحی نیست.

یلاحظ علی الطائفه الثالثه بأنه لا دلیل علی أنّ ما فی کفیه کان بالغاً إلی ما یساوی قیمته دیناراً إذ من المحتمل أن یکون مساویاً ربع دینار، أضف إلی ذلك أنّ القول بأنّ القطع فی عشره دراهم ممّا یقول به أبو حنیفه و أصحابه و هو یساوی غالباً من حیث القیمه دیناراً، و لیس بین الأصحاب من عمل بهذه الروایه.

ص: ۸۰۵

پس طائفه اخير را از ميدان بيرون كرديم و گفتيم دلالت بر ده درهم ندارد.

و أمّا الطائفه الثانيه أعني ما يدل على أنّ الملاك ثلاث دينار فهو قريب مما ذهب إليه مالك حيث قال: نصاب الفضة ثلاثه دراهم، و ليس بين الأصحاب من أفتى بذلك.

ثلاث دينار اشكال را گفتيم، اولاً- حضرت سكوت كرد، راوی گفت يا بن رسول الله! ثلاث آخرين و پايين ترين مرحله است؟ حضرت سكوت كرد، معلوم می شود كه پايين ترين مرحله نيست، علاوه بر اين، گفتيم قريب به فتوای مالك است، حالا چه كنيم؟

بقي الكلام في ما دلّ على الربع و ما دلّ على الخمس

اين دو تا طائفه را بيرون كرديم، هم سومی را بيرون كرديم و گفتيم اصلاً دلالت ندارد، دومی را هم بيرون نموديم و عرض كرديم كه امام در مقام تقيه است، «سكت».

آيا قول به ربع را بگيريم يا خمس را؟

فعلاً ما هستم و قول به خمس، آيا ربع را بگيريم يا خمس را؟ اتفاقاً هم روايات ربع متضافر است و هم روايات خمس.

نظريه ي آيه الله خوئی

مرحوم آيه الله خوئی بر خلاف مشهور گفته ما بايد خمس را بگيريم، يعنى اگر يك پنجم دينار را بدزدد، دستش قطع می شود و لازم نيست كه ربع دينار باشد، مسئله را انداخته در اصول، چون قهرمان علم اصول بود، البته معنايش اين نيست كه در فقه قهرمان نبود، ولی چون در اصول قهرمان بود، فلذا مسئله را انداخته روی دنده علم اصول و گفته: إذا دار الأمر بين التخصيصين و التخصيص الواحد، تخصيص واحد مقدم است.

ص: ۸۰۶

چرا تخصیص واحد مقدم است؟

می گوید اگر تنها خمس را بگیریم، یک تخصیص است، اما اگر ربع را بگیریم، دوتا تخصیص است، چون ربع، هم ربع را می گیرد، هم خمس، و ثلث را می گیرد و هکذا.

پس اخذ به خمس فقط یک تخصیص است، اما اگر ربع را گرفتیم، ربع هم ربع را شامل است و هم خمس را، یلزم بر اینکه ما روایات را دوتا تخصیص بزنیم.

حاصل این است که می فرماید: إذا دار الأمر بین التخصیص واحد و التخصیصین، تخصیص واحد مقدم است، خمس یک تخصیص است، اما اگر بگوییم ربع، ربع در حقیقت هم ربع را می گیرد و هم خمس را می گیرد، قهراً دوتا تخصیص است و یک تخصیص مقدم بر دو تخصیص است.

به بیان دیگر در دل ربع، خمس خوابیده، اما در دل خمس، ربع نخوابیده، یعنی اگر ربع را بگوییم، معنایش این است که هم یقطع بالربع و هم یقطع بالخمس.

جواب از فرمایش آیه الله خوئی

ما در جواب آیه الله خوئی عرض می کنیم که اگر ما گفتیم ربع، معنایش دوتا تخصیص نیست، هم بالربع یقطع و هم بالخمس یقطع، این گونه نیست، بلکه امر بین متباینین است، یا یک پنجم یا یک چهارم، نه اینکه یک چهارم دوتا تخصیص لازم می آورد، هم ربع را می گیرد و هم خمس را، البته چون که صد آمد، نود هم پیش ماست، اگر ربع گفتیم، خمس هم در دلش است، ولی آن چنان نیست که اگر کسی که ربع را بگوید، دوتا تخصیص بشود، امر دایر است بین تخصیصین، یا خمس است یا ربع، آن چنان نیست که هر درجه ای را مولا- در نظر بگیرد، یک دهم، یک نهم، یک هشتم و ... درجه درجه اینها را در نظر نگرفته است، بگوییم اخراج خمس یک تخصیص است، اخراج ربع هم یک تخصیص دیگری است، دانه دانه درجه بندی نکرده، تا بگوید اگر ربع گفتید، دو درجه را بیرون کردیم، این گونه نیست.

ص: ۸۰۷

ایشان می گوید در مقام روایتین، ما آن روایت را می گیریم که یک تخصیص وارد می کند که همان خمس باشد، ثلث را کسی نگفته، اما اگر شما ربع را بگیرید، دوتا تخصیص است.

این جوابش این است که: الأمر دائر بین المتباینین لا بین الأقل و الأكثر.

بقی الکلام فی ما دلّ علی الرّبع و ما دلّ علی الخمس الّذی عرفت تضافر الروایات فیہ. فالمشهور هو ترجیح ما دلّ علی الرّبع علی ما دلّ علی الخمس.

و لكن المحقق الخوئی جعل العکس هو الأظهر و أنّه یقطع فی خمس دینار، و استدللّ علیہ بأنّ ما دلّ علی الخمس موافق للقرآن، فیرجح علی الآخر، أو یتعین العمل به، بناء علی أنّ موافقه القرآن من قبیل تمييز الحجه عن اللا حجه.

ثمّ إنّه ذکر وجه الموافقه بالبیان التالی:- چطور می گوید خمس مطابق قرآن است و ربع مخالف قرآن است؟ چون قرآن می گوید: «وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جِزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ» المائده: ۳۸.

قرآن می گوید سارق و سارقه را دستش ببرید هر چند یک حبه را بدزدد، یعنی آیه اطلاق دارد، ما این اطلاق را با خمس مقید کردیم، چون «المطلق یقید»، اما اگر با ربع مقید کنیم، لازم می آید که بر قرآن دوتا تقييد وارد بشود، قهراً دوتا تقييد وارد بشود، قهراً دوتا تقييد خلاف است، «فنحن بالقرآن» قرآن می گوید خمس، بقیه را اطلاقش دفع می کند، شما اگر ربع را بگوئید، باید بر قرآن تخصیص وارد کنید.

عبارت آیه الله خوئی

أنّ مقتضى الإطلاق فى الآيه المباركه و جوب القطع فى السرقة مطلقاً: قليلاً كان المسروق أم كثيراً و لكن علمنا من الخارج أنّه لا-قطع فى أقلّ من خمس، فترفع اليد عن إطلاق الآيه بهذا المقدار. و أمّا التخصیص الزائد که ربع را هم بگیرد- فلم یثبت، لمعارضه ما دلّ علی ذلك، بالروایات الدالّه علی اعتبار الخمس، فتطرح من ناحیه مخالفتها لظاهر الكتاب، فالنتیجه أن القول باعتبار الخمس هو الأظهر.

ص: ۸۰۸

أقول: ما ذكره مبنی علی أنّ التخصیص بالربع، تخصیص زائد و الأصل عدمه، و لكن الظاهر أنّ الأمر دائر بین المتباینین، إمّا التخصیص بالخمس أو التخصیص بالربع، و لا- يستلزم التخصیص بالربع تخصیصاً أكثر، و ذلك لأنّ المتكلم لم یلاحظ كلّ درجه من المال شيئاً مستقلاً حتّى یكون التخصیص بالعشر أقلّ من التخصیص بالتسع، و التخصیص بالثمن، أقلّ من التسع و هكذا و إنّما لاحظ كون الموضوع سرقة المال فقط. و لكن علمنا من الخارج أنّ المطلق ليس موضوعاً للحكم، و أنّه إما مقید بالخمس أو مقید بالربع، و فی مثله لا یمكن التمسك بالإطلاق، - چرا؟ چون دوران امر بین المتباینین است.

مثال: مولا فرموده: أكرم العلماء إلّا زیداً، ولی نمی دانیم زید نحوی را اراده کرده یا زید صرفی را، دوتا زید داریم، یکی نحوی و دیگری صرفی، هیچ وقت نمی شود به عموم «أكرم العلماء» تمسك کرد، در متباینین تمسك به اطلاق عام و اطلاق مقید صحیح نیست، در كفایه خواندیم که اگر مخصص دایر باشد بین المتباینین، «أكرم العلماء إلّا زیداً، لا أدری هل أراد زید بن عمرو أو أراد زید بن بكر»، اینجا جای تمسك نیست، اینجا ربع و خمس از قبیل اقل و اکثر نیست بلکه از قبیل متباینین است، یعنی در حقیقت مولا درجه بندی نکرده، بلکه یک درجه را بیرون کرده، منتها نمی دانیم ربع را بیرون کرده یا خمس را؟

ما و اهل سنت

یک مسئله دیگر بین ما و اهل سنت است، زیرا ما معتقدیم که اگر کسی دزدی کرد، فرق نمی کند، سماوی باشد یا ارضی، لباس باشد یا میوه، درخت باشد یا آهن، از مباحات باشد که اصلش از مباحات است، فرق نمی کند، درخت را بدزدند، یا آب را، یعنی چیزی را که در حیات و ملکیت ماست، همه را می گیرد، ولی اهل سنت خصوصاً ابو حنیفه، آنهایی که جزء اباحات است، مثل درخت و مثل آب، حتی معادن را هم گرفته، مانند معدن طین، ظرف سفالی که از طین و گل معدنی خاصی درست می کردند، می گوید ظرف سفالی که از طین درست می کنند، اینها ابدأ مشمول آیات و روایات نیست.

این قول، قول شاذی است، یعنی خلاف روایات و آیات است.

ثم إنَّ المحقق قال لا فرق فيما

بلغت قيمته ربع دينار بين كونه ثوباً أو طعاماً أو فاكهه أو غيره، سواء كان أصله الإباحه (مانند آب، ماهی و درختان جنگلی) أو لم يكن، و ضابطه ما يملكه المسلم.

ثم أضاف و في الطين و حجاره الرخام (سنگ مر مر) روايه بسقوط الحد ضعفيه (این روایت ضعیف است و مطابق است با فتوای ابو حنیفه).

و قد أشاره بذلك قدس سرّه إلى خلاف أبي حنيفة في المسألة، قال الشيخ: كل جنس يتموّل في العاده، فيه القطع، سواء كان أصله الإباحه (مانند ماهی، آب، گل) أو غير الإباحه، فما لم يكن على الإباحه كالثياب و الأثاث و الحبوب و ما أصله الإباحه من ذلك، الصيد على اختلافها إذا كانت مباحه، و كذلك الجوارح المعلّمه (سگ های شکاری و آموزش دیده) می گوید اینها دزدی بر نمی دارند، چون از مباحات هستند، «و كذلك الخشب كلّه الحطب و غيره، الساج» - ساج یکنوع درخت جنگلی است که چوبش بسیار محکم و سفت است و از آن درب درست می کنند) و غيره، الباب واحد، فرق نمی کند اباحه باشد یا غیر اباحه، چیزی که در ملک مسلمان وارد می شود، می خواهد قبلاً اباحه باشد یا نه؟ و كذلك الطين و جميع ما يعمل منه من الخزف (سفال) و الظروف و الأواني و الزجاج و جميع ما يعمل منه و الحجر، و جميع ما يعمل منه من القدور (قدور، به ضم قاف، جمع قدر، به کسر قاف و سکون دال، = دیک های سنگی) و كذلك كما يستخرج من المعادن كالقير و النفط و الموميائي و الملح.

ص: ۸۱۰

ما در مقابل اطلاقات، فقط یک روایت شاذه داریم، که عبارت است از: روایت سکونی.

نعم ورد السکونی فی الرخام روایه عن الصادق علیه السلام: أن النبی قال: «لا قطع علی من سرق الحجاره یعنی الرخام و أشباه ذلك» الوسائل: ج ۱۸، الباب ۲۳ من أبواب حدّ السرقة، الحدیث ۱.

شاید این محرز نبود و در و پیکری نداشته، یعنی ندارد که این «رخام» قیمتش ربع دینار بوده یا نبوده، آیا در حرز بوده یا در حرز نبوده؟

این محمول بر این است، بارها متذکر شده ام که اگر در یک مسئله اطلاقات متضافر داشته باشیم، با یک روایت ضعیف نمی شود اطلاقات متضافه را تقیید کرد، از این رو ما قائل به حق ماژه نیستیم، زیرا حق ماژه یک روایت است، در مقابلش روایات متعدد وجود دارد که می گویند: «لا تحلّ مال امرأه مسلم إلا بطیب نفسه» با یک روایت نمی توانیم این اطلاقات را قید کنیم، البته به شرط اینکه اطلاق متضافر باشد، اینجا از این قبیل است.

۲: بهذا الإسناد قال:

« قضی النبی صلی الله علیه و آله فیمن سرق الثمار فی کمه - میوه را در آستین خود سرقت کرده - فما أکل منه فلا شیء علیه و ما حمل فیعزّر و یعزّم قیمتہ مرتین»

این هم شاهد نیست، چون آنکه در کم و آستین انسان قرار می گیرد، هر چند کم و آستین عربی باشد، خیلی کمتر از ربع دینار است، اینها معلوم نیست که جامع الشرائط بوده باشند.

و بهذا الإسناد أيضاً قال رسول الله صلی الله علیه و آله:

ص: ۸۱۱

«لا قطع فی ثمر و لا کثر» کلمه ی «کثر» عبارت است از شحم نخل، کسانی که نخلستان را دیده اند، یک پیه دارد که به آن می گویند: «کثر» یعنی شحم نخل.

در هر صورت این روایات قابل توجه است، یعنی یا در حرز نبوده و یا قیمتش کمتر از ربع دینار بوده است.

إلی غیر ذلك من الروایات التي جمعها الشيخ الحرّ العاملي.

و الجمیع محمول علی عدم الأخذ من الحرز، و فی روایه الفضیل اشاره إلی ذلك، حیث جاء فیها: «إذا أخذ الرّجل من النخل و الزرع قبل أن یصرم یعنی از موقع چیدن فلیس علیه القطع، فیما إذا صرم النخل و أخذ و حصد الزرع درو کنند زرع را - و أخذ، قطع» همان مدرک، الحدیث ۴.

به نظر می رسد که در اولی باغ در و پیکر ندارد، حافظ و نگهبان هم ندارد، چون هنوز به جایی نرسیده است، چه غوره باشد یا خرما نرسیده باشد.

لعل حضرت که می فرماید: «صرم» قطع نمی کنند، اما اگر صرم باشد یا اینکه زراعت را درو کنند، معلوم می شود که نگهبان داشته و حصار داشته، در هر حال این روایت که می خواهد مواردی را استثنا کنند، این روایات حجت نیست، یا چون به مقدار ربع دینار نمی رسد یا اینکه بدون حصار بوده است.

تمّ الکلام در مقدار مسروق، معلوم شد که ربع دینار قابل قطع است، سه روایت داشتیم که می گفتند دست اینها بریده نمی شود، این روایات را یا باید حمل کنیم به جایی که به حد ربع نمی رسند یا اینکه در حرز نبوده و الا معنا ندارد که در اینها قطع نباشد، علاوه براین، هماهنگ است با فتوای ابو حنفیه که می گفت اینها از قبیل اباحات است و در اباحات قطع نیست.

شرط دوم این است که مال حرز و قفل داشته باشد، یعنی در یک جای امنی باشد، به گونه ای نباشد که هر کس به آن دسترسی نداشته باشد.

البته در حرز علمای بحث کرده اند، ولی من فکر می کنم که در موضوعات نباید این قدر بحث کنیم، بلکه به عرف مراجعه کنیم، عرف می گویند حرز هر چیزی نسبت به خودش است، مثلاً حیوان را در گاو صندوق نمی گذارند، حیوان در طویله و استخر می برند، حرز حیوان طویله است نه گاو صندوق.

اشکال بر عبارت شیخ

فقط یک اشکال در عبارت مرحوم شیخ است.

قال الشيخ: و الحرز هو كل موضع لم يكن لغير المتصرف فيه الدخول إليه إلا بإذنه، أو يكون مقفلاً عليه، أو مدفوناً...، ثم قال: و أمّا المواضع التي يطرقتها الناس كلهم و ليس يختص بواحد دون غيره فليس حرزاً، این عبارت مرحوم شیخ است و این عبارت یک دانه اشکال دارد، اشکالش این است که اینکه ایشان می گویند: «و الحرز هو كل موضع لم يكن لغير المتصرف فيه الدخول إليه إلا بإذنه» جامع الافراد نیست. چرا؟ مثلاً اگر کسی درب خانه اش شب و روز باز باشد، کسی حق ندارد وارد خانه ی او بشود، چون صدق می کند، «لم يكن لغير المتصرف فيه الدخول فيه»، ولی اگر دزد بیاید و مالی را ببرد، دستش را قطع نمی کنند، مجرد اینکه بدون اذن کسی داخل نمی شود، این کافی در حرز نیست، شخص در خانه خود را باز گذاشته، قالی هم در خانه اش است، اگر شخصی بیاید قالی را ببرد، دستش قطع نمی شود، چون در حرز نیست، ولی از نظر عبارت شیخ این آدم سارق است، چرا؟ چون کسی حق ندارد وارد این خانه شود هر چند دربش باز است مگر با اذن خانه باشد و لذا تعریف شیخ، تعریف ناقص است، باید بگوییم: «حرز كل شيء بحسبه»، طرف عین را در جایی می گذارد که معمولاً ظرف او این است، در قدیم طلاجات را در جعبه می گذاشتند، لباس را در صندوق های بزرگ می گذاشتند، الآن در کمد می گذارند، «حرز كل شيء بحسبه»، ولذا ما تعریف واقعی که بتواند جامع الافراد باشد و مانع الافراد، پیدا نمی کنیم، پس باید بگوییم هر چیزی که از نظر «عرف» حرز آن چیز حساب می شود، آن حرز است.

Your browser does not support the audio tag

موضوع: دیدگاه شیخ طوسی در باره حرز؟

مرحوم شیخ طوسی عقیده دارد که اگر درب خانه یا حظیره ی کسی باز باشد- حظیره، به مکان حیوانات می گویند-

اما در عین حال نگهبانی در آنجا نهاده، اگر کسی با وجود نگهبان دزدی کند، این حکم حرز را دارد، کأنه مال در حرز است، ایشان این مسئله را از روایت صفوان استفاده کرده است، صفوان ابن أمیه است که سابقاً از دشمنان اسلام بود و پدرش هم در جنگ بدر کشته شد، صفوان می گوید من در مسجد خوابیده بودم و عبا را زیر سرم نهاده بودم، بلند شدم که وضو بگیرم و آب روی دست و صورتم بریزم، موقعی که برگشتم دیدم که عبایم نیست، گشتم سارق عبا را پیدا کردم و او را نزد پیغمبر اکرم بردم، پیغمبر اکرم فرمود باید دست این آدم بریده شود، عرض کردم که این عبا را بر این آدم بخشیدم، حضرت فرمود اگر قبل از آنکه پیش من بیایی، آن را می بخشیدی، حد ساقط می شد، اما چون پیش من آمدی و سرقت ثابت شده است، جای بخشش نیست، دست این آدم باید قطع بشود، شیخ با این روایت می خواهد ثابت کند که اگر درب خانه یا اسطبل کسی باز است، اما نگهبانی هم در آنجاست، و کسی از آنجا چیزی را دزدی کند، این مسلماً حکم سرقت را دارد.

اشکال شهید ثانی بر شیخ طوسی

مسلماً حکم سرقت را دارد، ولی مرحوم شهید ثانی اشکال خوبی بر استدلال شیخ می کند و می گوید این آدم که با وجود نگهبان سرقت کرده، از دو حالت خالی نیست:

ص: ۸۱۴

الف: با توجه نگهبان سرقت کرده، در این فرض به آن سرقت نمی گویند، بلکه غارتگری است، چون در مفهوم سرقت یکنوع سر و مخفی کاری خوابیده است.

ب: نگهبان هنگام سرقت توجه نداشته یا خواب بوده، که در این صورت وجودش کالعدم است فلذا بر آن حرز صدق نمی کند. بحث در جایی است که درب باز باشد و فقط نگهبانی از آن نگهبانی می کند، مرحوم شهید ثانی می گوید وجود دربان و نگهبان سبب حرز نمی شود، چون این دربان و نگهبان از دو حالت بیرون نیست، یا بیدار و متوجه است که من دزدی می کنم، این دزدی نیست، بلکه در حقیقت غارتگری است.

یا خواب است و توجه ندارد که من دزدی می کنم، پس این صورت وجودش کالعدم است، و مال در حرز نیست.

این اشکالی است که شهید ثانی بر شیخ طوسی دارد.

اشکال آیه الله سبحانی بر شیخ طوسی

ولی من اشکال دیگری بر استدلال ایشان دارم و آن اینکه استدلال مرحوم شیخ با این روایت تطبیق نمی کند، چون در روایت می گوید:

یا رسول الله! عبایم زیر سر من بود، بلند شدم که وضو بگیرم، وقتی که برگشتم دیدم که عبایم نیست، اصلاً نگهبانی در کار نبوده، چون تاخودش بوده، زیر سرش بوده و دزدی در کار نبوده است، وقتی خودش رفته، دیگر اصلاً نگهبانی در کار نیست و لذا بر این سرقت صدق نمی کند، و لذا علم این روایت «یرجع إلى أصحابها».

خلاصه اینکه مرحوم شیخ طوسی می فرماید اگر درب خانه و حظیره باز باشد، اما در آنجا یک نگهبانی باشد، وجود نگهبان کالحرز است، دلیلش هم روایت صفوان بن أمیه است.

ص: ۸۱۵

مرحوم شهید ثانی اشکال می کند و می گوید این از دو حالت خارج نیست، یا این آدم در مقابل دیدگان نگهبان دزدی می کند و با توجه او دزدی می کند، این سرقت نیست، چون این امر آشکار است، سرقت باید سری باشد.

اما اگر نگهبان خواب است یا توجه ندارد که این آدم سرقت می کند، پس مال در حرز نیست و بر آن سرقت صدق نمی کند. ولی من یک اشکال دیگری کردم و آن این بود که اصلاً استدلال مرحوم شیخ با این روایت تطبیق نمی کند، چون روایت این است که: تا من در مسجد بودم، عبایم زیر سرم بود، وقتی که رفتم و برگشتم، دیدم عبایم نیست، اصلاً نگهبانی در کار نبوده، تا خودش بوده، دزدی نشده است، آن موقعی که دزدی شده، مراعی و نگهبانی در کار نبوده است.

سرقه ستاره الكعبه

اگر کسی پرده و پوشش کعبه را دزدی کند، یا مقداری از آن را ببرد و قطع کند و با خودش ببرد، آیا سرقت در اینجا سرقت صدق می کند یا نه؟

قال المحقق: و هل یقطع سارق ستاره الكعبه؟

قال فی المبسوط و الخلاف: نعم.

محقق اشکال می کند و می گوید این در و پیکر ندارد، سرقت در جایی است که در و پیکر داشته باشد، همه مردم نسبت به کعبه علی السواء هستند، نه اینکه یکی صاحب خانه و دیگران دزد باشند.

و فیہ اشکال لأنّ الناس فی غشیانها شرع سواء - یعنی همه در پوشاندن کعبه مساوی هستند فلذا مالک ندارد - . شرائع الإسلام:

۴/۱۷۵.

ص: ۸۱۶

قال في الخلاف: من سرق من ستاره الكعبه، ما قيمته ربع دينار وجب قطعه، و به قال الشافعي و قال أبو حنيفة :

لا قطع عليه. الخلاف: ۵/۴۲۹. و نظيره في المبسوط المبسوط: ۸/۳۳.

و استدلال بما روى أصحابنا من الإمام (عليه السلام) إذا قام (عجل الله تعالى فرجه الشريف) قطع أيدي بني شيبه - بني شيبه اكنون هم كليدار كعبه هستند، پیغمبر اکرم که مکة را فتح کرد و درب کعبه را باز کرد، کلید کعبه را از بني شيبه گرفت، دو مرتبه کلید را به آنها بر گرداند، و الآن هم کلید در خانواده بني شيبه است - إذا قام قطع أيدي بني شيبه و علقها على البيت و نادى عليهم هؤلاء سراق بيت الله».

الوسائل: ۹، الباب ۲۲ من أبواب مقدمات الطواف، الحديث ۱۳.

البتة این روایت از دو نظر ضعیف است:

اولاً: سیره بر این جاری بوده است همین که اوائل ذی الحجه وارد می شد، حجاج بیت الحرام اگر می توانستند، یک تکه از پرده کعبه را می بریدند و با خود شان به عنوان تبرک می بردند، ولی در زمان ما وقتی که ایام ذی الحجه می شود، سعودی ها پرده را بالا می برند تا دست کسی به آن نرسد، سیره اصلاً بر این جاری بوده که مسلمانان هر کدام تبرکاً از آن چیزی قطع می کردند و با خودشان می بردند.

ثانياً: سرقت در جایی است که سری و پنهانی باشد، این سری نیست بلکه در مقابل دیدگان همه است، علاوه بر این، متعلق به همه ی مسلمانان است و لذا این روایت ضعیف است و نمی توانیم به آن عمل کنیم، حرف محقق درست است که می فرماید: «لأنَّ الناس في غشيانها شرع سواء».

إذا سرق من جيب إنسان أو كَمَّه

اگر کسی جیب دیگری زد یا از آستین دیگر دزدی کرد، آیا بر این عمل سرقت صدق نمی کند یا نه؟

البته ما نباید خیلی در موضوعات دقت کنیم، بلکه به قاضی واگذار کنیم، یعنی قاضی ببیند که جیب یا آستینی که این آدم دارد، عرفاً حرز بر آن صدق می کند یا نه؟

اگر کسی از جیب بیرونی و رو چیزی بردارد و بدزدد، مسلماً این سرقت نیست، چون بیرون است، اما اگر از جیب داخل لباس چیزی بدزدد، مسلماً این حرز حساب می شود، غرض اینکه نمی شود یک حکم واحدی در اینجا صادر کنیم.

إذا سرق من جيب إنسان أو كَمَّه.

إذا أخذ السارق شيئاً من جيب إنسان أو من كَمَّه الظاهرين لا يقطع لعدم كون المال محرزاً، بخلاف ما إذا أخذ من جيب أو كَمَّ باطنين.

قال الشيخ في الخلاف: من سرق من جيب غيره، و كان باطناً بأن يكون فوقه قميص آخر أو من كَمَّه و كان كذلك، كان عليه القطع.

وإن سرق من الكَمِّ الأعلى أو الجيب الأعلى فلا قطع عليه، سواء شده في الكَمِّ من داخل أو من خارج.

ثم قال: دليلنا: إجماع الفرقه و أخبارهم، و أيضاً الأصل براءة الذمّه. و أيضاً ما ذكرناه مجمع على وجوب القطع فيه و ما ذكره ليس عليه دليل. الخلاف: ٤٥١/٥ - ٤٥٢.

سرقه الثمره من الشجره

اگر کسی وارد باغ دیگری شده و از درخت آن به مقدار ربع دینار میوه چیده، عین همان مسئله در اینجا هم است، یعنی ما نمی توانیم فرق بگذاریم بین اینکه میوه رسیده یا نرسیده، چون ممکن است نرسیده اش هم برای خودش قیمت داشته باشد، مانند بسر، بسر برای خودش قیمت دارد. ما بین رسیدن و نرسیدن فرق نمی گذاریم، باید ببینیم که آیا باغبان برای حفظ این ثمره پیش بینی و پیش گیری لازم را کرده یا نکرده؟

ص: ٨١٨

اگر پیش‌گیری لازم را کرده، در این صورت سرقت صدق می‌کند، باغ‌های سابق درب و دیوار نداشت، در اینجا اگر کسی بالای درخت برود و حتی میوه رسیده را هم بچیند، سرقت صدق نمی‌کند، چرا؟ چون درب و پیکری ندارد. اما اگر باغ برای خودش درب و دیواری دارد و این آدم درب را شکسته یا از دیوار رفته و از میوه آن چیزی برده، مسلماً سرقت صدق می‌کند. حالا می‌خواهد برسد یا نرسد، فرق نهادن بین رسیدن و نرسیدن صحیح نیست.

آقایان فرق گذاشته‌اند، اگر بالای درخت است و احراز نکرده، سرقت نیست، اما اگر همه را چیده و آمده و در یک اتاقی میوه را جمع کرده، در اینجا سرقت صدق می‌کند، فرق گذاشته‌اند بین «أن یحرز الثمره و بین أن لا یحرز الثمره»، چیدن و آوردن و در یک اتاق نهادن، فرق گذاشته‌اند بین ما أحرز و بین ما لم یحرز.

ولی ما فرق نمی‌گذاریم، بلکه می‌گوییم آیا این صاحب باغ برای حفظ باغ، پیش‌گیری لازم را کرده یا نکرده؟ اگر باغ درب و پیکر نداشته باشد، خواه بالای ثمره باشد و خواه احراز کرده باشد، بر این سرقت صدق نمی‌کند، اما اگر باغ درب و پیکری دارد، این آدم درب را شکسته یا از دیوار بالا رفته، سرقت صدق می‌کند، همچنین است زراعت، چه زراعتی که ساقش روی زمین باشد یا زراعتی که درو کرده باشند و می‌خواهند خرمن کوبی کنند، از نظر من فرق نمی‌کند، ولی علما فرق می‌گذارند «بین أن أحرز و بین ما لم یحرز».

السرقه فی عام المجاعه

یکی از شرایط سرقت این است که عام المجاعه نباشد، اما اگر قحطی است و طرف هم گرسنه است و آدم گرسنه هم فاقد ایمان است، چنین آدمی اگر حرز را بشکند و اموالی را بردارد، حالا می خواهد ماکول باشد یا غیر ماکول، مانند طلا نقره و امثالش، منتها می خواهد طلا را بفروشد و ماکول کند، در اینجا قطع نیست، در عام المجاعه قطع نیست، «لا قطع فی عام المجاعه». چرا؟

به جهت اینکه باید انسان مضطر نباشد، اگر کسی مضطر است، می تواند میته را بخورد، مال مردم هم حکم میته را دارد.

بنابراین، اگر کسی در عام المجاعه دزدی کند، در عام المجاعه قطع نیست، در این زمینه روایت هم داریم:

قال المحقق: «و لا قطع علی من سرق مأکولاً فی عام المجاعه» الشرائع: ۴/۱۷۵،

قال الشیخ فی الخلاف: روی أصحابنا أنّ السارق عام المجاعه، لا قطع علیه، و لم یفصلوا،

و قال الشافعی: إن كان الطعام موجوداً مقدوراً علیه و لكن بالثمن الغالی، فعلیه القطع، و إن كان القوت متعذراً لا یقدر علیه، فسرق سارق طعاماً، فلا قطع علیه.

خلاصه فرق نهاده بین اینکه در بازار هست و مقدور است و بین اینکه در بازار نیست، ظاهراً تفصیلش تفصیلی مطلوبی باشد، این کان الطعام موجوداً مقدوراً علیه و لكن بالثمن الغالی، فعلیه القطع، در صورتی که پول داشته باشد و بتواند بخرد.

و إن كان القوت متعذراً لا یقدر علیه، فسرق سارق طعاماً، فلا قطع علیه.

یا در بازار نیست و یا اینکه این آدم، پولش را ندارد، در اینجا «لا قطع»

دلیلنا: ما رواه أصحابنا عن أمير المؤمنين عليه السلام أنه قال: « لا قطع فی عام مجاعه، و روی عن عمر أنه قال: لا قطع فی عام مجاعه، ولا قطع فی عام السنه سنه، سال قحطی را می گویند، به چرت هم سنه گفته می شود، چنانچه در آیه الکرسی آمده است - و لم یفصلوا» الخلاف: ۵/۴۳۲ و ۴۳۳،

بعید نیست که بگوییم اطلاق منصرف است به آدمی که مضطر است، یعنی یا پولش را ندارد یا در بازار یافت نمی شود،

اما کسی که میلیونر است و جنس هم در بازار است، قدرت دارد، بعید است که روایات آنان را بیگرد، لعل روایات ناظر به آدم متعذر و مضطر باشد.

روی زیاد القندی ایشان از جمله کسانی است که مال امام کاظم را بالا کشید - عمن ذکره، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: « لا یقطع السارق فی سنه المحل - محل، یعنی حرام را حلال می کند، در تهنید به جای کلمه ی «محل» المحق دارد، محق سالی است که انسان حق دارد اگر دزدی کند مّا یؤکل مثل الخبز، و اللحم و أشياء ذلك» الوسائل: ج ۱۸، الباب ۲۵ من أبواب حدّ السرقة، الحدیث ۱.

و روی السکونی عن جعفر بن محمد (علیهما السلام) عن أبيه قال: «السارق فی عام سنه مجدبه از باب افعال، منتها در اینجا متعدی نیست، لازم است، أجذب، یجذب، أجذب الأرض، یعنی زمین قحطی شد - یعنی فی المأکول دون غیره». همان مدرک، الحدیث ۶.

بنابراین، اگر غیر ماکول را دزدی کرد، دستش قطع می شود.

ولی به نظر من کلمه ی «مأکول» در این روایت قید وارد در مورد غالب است، و الا اگر کسی نقره را دزدید و نان خرید، علی الظاهر روایات می گیرد، و لو در روایت آمده است مثل الخبز و اللحم، این قید وارد در مورد غالب است، چون غالباً مردم در عام المجاعه دنبال نان و گوشت و امثالش هستند، ولی آقایان چنین نمی گویند.

و علی هذا فلو سرق ذهباً أو فضه لبيعه و يشتري به المأكول فهل يقطع أولاً؟ ظاهر روايه القندی و السکونی إختصاصه بالمأکول دون غيره، إلا أن يكون التفصيل في روايه السکونی من الصدوق،

ممکن است جمله ی « یعنی فی المأکول دون غيره » کلام مرحوم صدوق باشد نه کلام امام علیه السلام.

بنابراین، از نظر ما فرق نمی کند، میزان مضطر است، شکم گرسنه، آسمان و زمین خشکیده، این آدم رفت و یک انگشتی را سرقت کرد و با آن نان گرفت و خورد، اگر بگوییم این آدم دستش قطع می شود، این با لطافت اسلام و قوانین دیگر سازگار نیست.

منتها باید دانست که اگر کسی در چنین شرائطی دزدی کرد، خیال نکند که ضامن نیست، ضامن است، یعنی هر وقت قدرت پیدا کرد، باید قیمتش را بدهد و اگر قدرت پیدا نکرد، «المفلس فی أمان الله»، در حقیقت شرع مقدس جمع کرده است بین حفظ جان مسلمان و بین احترام مال مسلمان، «حرمه ماله کحرمه دمه» اگر در چنین شرائطی اجازه داده بخاطر این ات که: «الضروریات تتقدّر بقدرها» انسان معذور است که بگیرد و بخورد، اما ضمانت سر جای خودش باقی است، البته اگر در آینده توانست که جبران کند، باید جبران کند و به طرف بر گرداند و در غیر این صورت بخشیده می شود، چون شارع مقدس خودش اجازه داده است.

آیا اگر کسی غلام و عبد صغیر را براباید، سرقت صدق می کند یا نه؟ کتاب الحدود و التعزیرات

Your browser does not support the audio tag

موضوع: آیا اگر کسی غلام و عبد صغیر را براباید، سرقت صدق می کند یا نه؟

در اینجا سه مسئله وجود دارد، هر چند اولی آن، برای ما زیاد محل ابتلا نیست، اگر انسان غلام و عبد صغیری را بدزدد، آیا سرقت صدق می کند یا نه؟

ص: ۸۲۲

یا حتی اگر غلام کبیر را بدزدد، آیا سرقت صدق می کند؟

می فرماید اگر صغیر باشد، دستش قطع می شود (یقطع)، چرا؟ چون عبد صغیر نمی تواند خودش را به مولا برساند، خصوصاً اگر ممیز هم نباشد، اما اگر کبیر باشد، کبیر قابل سرقت نیست، نهایت اینکه او را حبس کرده است، هر وقت از حبس آزاد شد، سراغ مولای خود می رود.

دیدگاه آیه الله سبحانی

«علی الظاهر» در هیچ کدام از اینها حد و تعریف سرقت صدق نمی کند، مگر روایتی در این مورد باشد. چرا؟ زیرا سرقت این است که انسان حرزی را بشکند، اگر این غلام و عبد بزرگ، در یک اتاق و خانه ی مقفل باشد و کسی قفل آن را بشکند یا

از دیوار آن بالا- برود و عبد را از آنجا بیرون بیاورد و با خودش ببرد، این سرقت است، در این جهت فرقی بین صغیر و کبیر نیست، فلذا نباید آقایان بین صغیر و کبیر فرق بگذارند؟!

اما اگر اینها در بیابان یا در کوچه و بازار بودند و از آنجا آنها را گرفت و ربود، ممکن است بگوییم دست این آدم قطع بشود، من دون فرق بین صغیر و کبیر، از نظر اینکه این آدم مفسد فی الأرض است، حال که مفسد فی الأرض شد، هر دو دست شان قطع می شود نه یک دست شان.

در هر حال این فتوایی که علما داده اند و گفته اند اگر صغیر را بدزدد، دستش قطع می شود (تقطع یده) اگر کبیر را بدزدد، دستش قطع نمی شود (لا تقطع یده)، برای این نظریه خود شان،

دلیل هم می آورند و می گویند چون صغیر نمی تواند به مولایش برسد فلذا «یقطع»، اما کبیر چون می تواند به مولایش برسد، از این رو دستش قطع نمی شود.

ص: ۸۲۳

ولی این حرف از نظر ما درست نیست، زیرا این سرقت خالی از حال نیست:

الف: حرز را شکسته و هردو را گرفته و از حرز بیرون آورده، در این صورت هردو سرقت است، ب: حرز را نشکسته، پس در این فرض هیچکدام از اینها سرقت نیست.

بنابراین، «التفریق بین الصغیر و الکبیر» میزان فقهی ندارد، بلکه علی فرض کلاهما یقطع، یعنی اگر حرز را بشکنند، و علی فرض لا یقطع کلاهما، اگر از کوچه و بازار آنها را بگیرد، دومی (عبد کبیر) را می شود از راه دیگر فکر کرد، یعنی از راه مفسد فی الأرض که برای ما مطرح نیست.

از آنجا که بحث اول چندان مورد ابتلا نیست فلذا از آن می گذریم، فقط می گوئیم فتوای علما مبنای صحیحی ندارند که فرق نهاده اند بین صغیر و کبیر، علی فرض یقطع، اگر از خانه بدزدند، علی فرض آخر لا یقطع اگر از بیرون بدزدند.

سرقت بچه ی حر، چه حکمی دارد؟

«إنما الکلام» اگر بچه های آزاد را بدزدند، مثلاً بچه را از راه مدرسه می دزدند و با خود شان می برند و سپس به پدر و مادر شان تلفن می کنند که فلان مبلغ را به حساب بگذار و الا بچه ی شما را می کشیم و به قتل می رسانیم، این چه حکمی دارد؟

این مسلماً سرقت نیست حتی اگر از خانه هم بدزدند سرقت نیست، چرا؟ چون سرقت امر مالی است، حر مالیت ندارد، باید در اینجا حاکم شرع از راه دیگر پیش بیاید، یعنی اگر این گونه افراد شغل شان این باشد، اینها مفسد فی الأرض هستند و حکم مفسد فی الأرض را دارند.

ص: ۸۲۴

پس معلوم شد که: «لو سرق عبداً صغيراً كان أو كبيراً»، فقها می گویند: فی الصغیر یقطع و فی الکبیر لا یقطع، چون صغیر نمی تواند برگردد، اما کبیر می تواند دو باره به آغوش مولای خود برگردد، ولی ما عرض کردیم که این دو حالت دارد: اگر سرق من الحرز کلاهما یقطع، و إن لم یسرق من الحرز، لم یقطع کلاهما.

اما اگر بچه ی آزاد و حر را بدزد یا حتی اگر بزرگ را بدزد، به آن سرقت نمی گویند، چون سرقت امر مالی است و حر مال محسوب نمی شود، حر قابل قیمت نیست، فوق قیمت است، البته عنوان مفسد فی الأرض پیدا کند.

و عجیب این است که شیخ در مبسوط به گونه ای گفته و در خلاف به گونه ای دیگر.

أما الثانی، أعنی لو سرق حرّاً، فقد اختلف فی حکم سرقته، فقیل: «لا یقطع»

مرحوم شیخ این را در نهاییه فرموده، لأنه لیس بمال، و لا یتصور فیه بلوغ النصاب، و مع ذلك فقد ذهب الشیخ إلی أنه یقطع حیث قال: و من سرق حرّاً فباعه و جب علیه القطع لأنه من المفسدین فی الأرض. النهایه: ۷۲۲.

و قال فی الخلاف: إذا سرق حرّاً صغیراً فلا قطع علیه. و به قال أبو حنیفه و الشافعی. و قال مالک: «علیه القطع». و قد روی ذلك أصحابنا.

دلیلنا: إجماع الفرقه و أخبارهم علی أنّ القطع لا- یجب إلّا فی ربع دینار فصاعداً و الحرّ لا- قیمه له بحال. الخلاف: ۵/۴۲۸، المسأله ۱۹.

ولی از نظر ما «لا یقطع»، هر چند روایت داریم که یقطع، و اگر روایت می گوید یقطع، نباید به عنوان سرقت باشد، بلکه به عنوان مفسد فی الأرض است.

و يؤيد القول بالقطع ما ورد في المقام من الروايات، يظير:

۱. ما رواه السكوني عن أبي عبد الله (ع): « أن أمير المؤمنين (عليه السلام) أتى برجل قد باع حراً، فقطع يده ». الوسائل: ج ۱۸، الباب ۲۰ من أبواب حد السرقة، الحديث ۲، و لاحظ الحديث ۱.

حدیث ذیل خیلی حدیث عجیب است، طبق این حدیث دو نفر با همدیگر قرار می گذارند که هر کدام دیگری را به نوبت به عنوان عبد و غلام بفروشند و بعد از فروختن، او پا به فرار خواهد گذاشت و دوباره بر خواهد گشت، خدمت علی علیه السلام آمدند که دو نفر یک چنین قراری را با همدیگر گذاشته اند، حضرت فرمود دست آنها قطع می شود، چون هم خود شان را سرقت کرده اند و هم اموال مردم را.

البتة این یکنوع حکمتی است که حضرت فرموده نه از باب سرقت، بلکه از باب مفسد فی الأرض است.

۲. ما رواه عبد الله بن طلحه، قال: « سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن الرجل يبيع الرجل و هما حرّان، يبيع هذا، هذا، و هذا هذا و يفرّان من بلد إلى بلد، فيبيعان أنفسهما و يفرّان بأموال الناس، قال: ((تقطع أيديهما لأنهما سارقا أنفسهما و أموال الناس))

الوسائل: ج ۱۸، الباب ۲۰ من أبواب حد السرقة الحديث ۳.

و الروايتان مطلقتان غير مقيدتين بالصغر فتعمان الصغير الكبير.

فإن قلت: إن الكبير متحفظ بنفسه فلا تتحقق سرقة.

قلت: إن القطع للافساد لا للسرقة.

خلاصه ما در باره «عبد» مطلق گفتیم، یعنی فرق بین صغیر و کبیر نگذاشتیم، اگر حرز را بشکنند، دستش قطع می شود خواه صغیر باشد یا کبیر، اگر حرز را نشکنند، دست هیچکدام بریده نمی شود. اما نسبت به حر، علی القاعده حر قابل سرقت و خرید و فروش نیست، این دو روایتی را که ما داریم، این را توجیه می کنیم و می گوییم از قبیل افساد فی الأرض است، چون نمی شود با این دو روایت سرقت را عوض کرد، سرقت مال است، یعنی مالی را بدزدند، در حر مالی در کار نیست، بلکه انسانی را دزدیده، حضرت هم شوخی می کند و می فرماید: «قد سرقا أنفسهما»، مگر اینکه بگوییم او جان مرا دزدیده، من هم جان او را دزدیده ام، معلوم می شود که حضرت می خواهد یکنوع نکته بگوید تا توجیه گر فرمایشش بشود قطع باشد، قطع در اینجا به عنوان افساد است.

دو تا مسئله ی دیگر در اینجا وجود دارد که باید مورد بحث قرار گیرد:

الف: من عبا را به دیگری عاریه دادم، سپس شبانه آمدم نقب زدم، همان را که به او عاریه داده بودم مخفیانه و پنهانی می برم.

ب: یا خانه را به شخصی اجاره دادم، او هم لوازم خود را پهن کرد، من می آیم خانه را نقب می کنم و اثاث او را بر می دارم، تفاوت این دو مسئله این است که در اولی مال خودم را که به او عاریه داده بودم می دزدم، اما در دومی مال دیگری را می دزدم، ولی آنجا را که نقب می کنم، ملک خودم است نه ملک دیگر، خانه را به او اجاره دادم، حق دارم در آن تصرف کنم. اگر نقب کرد، هردو سرقت است، اما در اولی چون مال خودش را برداشته، مشکل پیدا می کند، چون تنها نقب سرقت نیست، اما نقب زدم و مال مستأجر را برداشتم، این مسلماً سرقت است.

حال اگر خانه را به کسی عاریه دادم و گفتم در این خانه بصورت عاریه ای بنشین یا خانه را به شما اجاره دادم، در هردو خانه ملک من است، نقب می کنم ملک خودم را، اگر شارع بگوید خانه را نقب کردی؟ در جواب می گویم خانه مال خودم بود، اما اگر نقب کنم و بروم مال شما را بردارم، مال شما در حرز است، قهراً دست من بریده می شود.

یا خانه را اجاره دادم، مال شما را برداشتم، مسلماً این سرقت است، مجرد اینکه خانه ملک من است، این مجوز این نمی شود که سرقت صدق نکند، چرا؟ چون خانه را به اذن شما گرفته، یا عاریه گرفته یا اجاره کرده، در هر حال تصرف او در خانه، یک تصرف مشروع است و قفلش هم مال خودش است، اگر نقب کند و مال خود را بردارد، سرقت محسوب نمی شود.

اما اگر مال دیگری را بردارد، مسلماً سرقت صدق می کند.

إذا نقب المعير و سرق

قال المحقق: لو أعار بيتاً فنقبه المعير و سرق منه مالاً للمستعير، قطع، و كذا لو أجر بيتاً و سرق منه مالاً للمستأجر.

و فی المسأله فروع ثلاثه:

أما الأول: - یعنی نقب کند و مال مستعیر را بردارد- فلا ینطبق حد السرقة علیه، فإن النقب ککسر الحرز.

و أما الثانی:- خانه را اجاره بدهد- فمثله، لأنه إذا أجر بيتاً و سلطه على الإنتفاع و كان البيت ذا باب مقفل فمن ورد فيه من غیر إذن المستأجر و أخذ شيئاً ینطبق علیه حد سرقة المال.

بحث در فرع سوم است، فرض کنید باغی است که وقف شده بر خانواده خاص، حال اگر کسی بیاید درب باغ بشکند و میوه ها را از آنجا بردارد و ببرد، مسلماً حد و تعریف سرقت صدق می کند، چرا؟ چون مالک میوه بطن موجود است، یعنی بطن موجود الآن مالک این میوه است، شما مال مردم را خوردید. مجرد اینکه این وقف است و ملک طلق نیست، بلکه ملک غیر طلق است، چون اگر بمیرد، به ورثه نمی رسد، به موقوف علیه این صدمه نمی زند. بله! اوقاف عامه از قبیل ملکیت نیست، بلکه از قبیل تحریر است، من مسجد را وقف کردم، مسجد ملک کسی نیست، بلکه تحریر است، یعنی آن را آزاد کردم، بعضی گفته مال خداست، ولی این عرفیت ندارد، بحث ما در جایی است که اوقاف عامه نباشد، بلکه اوقاف خاص باشد، اوقاف عامه هم دو جور است، مثل اینکه بگویم این نسل، آن نسل، اوقاف عامه از قبیل مسجد است و کاروان سراهایی که مردم وقف می کنند.

ص: ۸۲۸

و أما الثالث: إى إذا سرق مالاً موقوفاً عى محصور، كالكتب الموقوفه على الأولاد، يقطع لانطباق حدّ السرقة عليه و منه إذا كان البستان لجماعه خاصهفسرق ثمرته.

نعم لو كان الوقف على المصالح العامه، فلا ينطبق عليه حدّ السرقة لأنّ الملك لله عند بعضهم، أو للعنوان كما هو المختار، و لا يعامل معه ما يعامل الملك المختص بعنوان ينطبق على أفراد محدّدين.

على اى حال چون مالک شخصی ندارد، فلذا حد سرقت بر آن صدق نمی کند.

ثمّ إنّ المحقق عّون مسأله مرّ حکمهما و هو قوله: لا تصیر الجمّال محرزه بمراعه صاحبها، و لا الغنم باشراف الراعى علیها.

اگر نگهداری بر سر گله یا شتر باشد، وجود نگهداران دلیل بر حرز نیست، چرا؟ چون اگر نگهداران بیدار است و طرف در جلو چشم نگهداران شتر یا گوسفند را می برد، به این می گویند غارت، و غارتگری.

اما اگر نگهداران خواب است یا غفلت دارد، حرزی در کار نیست.

حال اگر کسی درب را درزید، آیا سرقت صدق می کند یا نه؟

«الباب على قسمین» یک باب و درب بیرون داریم، اگر کسی آن را برد، این سرقت نیست، چون حرزی در کار نیست، بله اگر این درب را بشکند و درب های داخل را بدزدد، مسلماً سرقت بر آن صدق می کند، آقایان بین باب ظاهر و باب باطن فرق نهاده اند، در اولی سرقت صدق نمی کند، اما نسبت به دومی سرقت صدق می کند.

و لو سرق باب الحرز أو من أبنیته، قال الشیخ فی المبسوط: یقطع، لأنّه محرز بالعاده.

أقول: المسأله مبنیه على تفسیر الحرز، فإن قلنا بأنّه عباره عما لیس لغير المالك دخوله، أو بما كان سارقه على خطر و خوف من الإطلاع علیه، فیصدق علیه الحرز، ینطبق علیه حدّ السرقة، و أمّا لو قلنا بأنّه عباره عما كان مغلقاً علیه أو مقفلاً أو مدفوناً فلا یقطع، لعدم صدق حد السرقة.

مگر اینکه حرز این گونه معنا کنیم و بگوییم حرز آن است که بدون اذن مالک کسی نتواند در آن تصرف کند.

وصل الکلام إلى هنا عشية يوم الأبعاء، الحادى عشر من شهر ربيع الثانى، عام الف و أبعه مائة و اثنين و ثلاثين.

حکم نباش و سارقین کفن کتاب الحدود و التعزیرات

Your browser does not support the audio tag

موضوع: حکم نباش و سارقین کفن

بحث ما در باره نباش بود، یعنی کسانی که نبش قبر می کند و کفن مردگان را می دزدند، عرض کردم حکمش این است که قطع بشود (بقطع)، منتها بحث در این است که آیا هر کفن دزدی دستش بریده می شود یا کفنی که اقلاً قیمتش یک چهارم دینار باشد، آیا شرط نصاب در آن نیز است یا نصاب شرط نیست؟

به بیان دیگر همان گونه در سایر سرقت ها نصاب شرط است، آیا در نباش هم شرطش این است قیمت کفن به ربع دینار برسد؟

دیدگاه شیخ مفید و ابو الصلاح

در اینجا در میان علمای ما اختلاف است، مرحوم مفید (متوفای ۴۱۳) و ابوالصلاح که شاگرد مرحوم مفید (متوفای ۴۴۷) این دو بزرگوار می فرماید حتما باید به حد نصاب برسد. ولی عبارت مرحوم شیخ مطلق است، یعنی ندارد بر اینکه حتماً به حد نصاب برسد.

دیدگاه استاد سبحانی

ما آن دو قول اول را می گیریم، چرا؟ چون فرمود اموات حکم احیا را دارد، این عموم المنزل است، یعنی «نزل الموتی منزله الأحياء»، همان گونه که از زنده می خواهیم بدزدیم، باید به حد نصاب برسد، از مرده هم اگر بخواهیم بدزدیم، باید به حد نصاب برسد، و من عبارت مرحوم شیخ را دیدم، عبارت شیخ در مقام بیان نیست، فقط در مقام بیان این است که آدمی که نباش است، دست او هم بریده می شود، در مقام شرائط و جزئیات نیست تا تمسک به اطلاقش کنیم، در تمسک به اطلاق شرط این است که متکلم در مقام بیان باشد، فرض کنید که بالای منبر رفتم و گفتم ایها الناس:

ص: ۸۳۰

«الغنم حلال»، شما حق ندارید تمسک به اطلاق کنید و بگویید غنم غصبی نیز حلال است، چون آقا فرموده «الغنم حلال»، غنم موطوء و جلال هم حلال است، چرا؟ چون در مقام بیان جزئیات نبودم، بلکه در مقام این بودم که اجمالاً «الحيوانات علی قسمین»: قسم حلال و قسم حرام، اما در مقام شرائط نبودم، ولذا همان قول دو نفر را می گیریم و کلام مرحوم شیخ را تاویل می کنیم.

حکم سرقت هایی که از طریق اینترنت انجام می گیرد. چیست؟

نکته ی دیگری که عرض می کنم این است که آقایان همگی گفته اند که شرط سرقت این است که مال در محرز باشد، یعنی در حرز باشد، قبل از آنکه صنعت اینترنت و کامپیوتر پیدا بشود، معلوم بود که حرز همان است که صندوق خانه ای باشد و صندوقی باشد، یا اسطبل باشد که درش را قفل کند، اما در زمان و عصر ما یک دزدی های پیدا شده که از حساب های مردم از طریق اینترنت و کامپیوتر می دزدند، آیا این هم حکم سرقت را دارد یا نه؟

فکر نمی کنم فقیهی در این مورد شک کند، زیرا بین دو نوع سرقت فرقی وجود ندارد، این یکی را هم مالش از امن ترین نقطه ای که بانک است برده، یعنی مال و پول مردم را از جایی برده که از نظر حفاظتی از صندوق و خانه امن تر است، این آدم اموالش را در امن ترین نقطه گذاشته، ولی این نامروت به قدری بی انصاف است که در آنجا هم نفوذ کرده و مال دیگری را برده است، قهراً سرقت صدق می کند و نباید ما در این مورد شک و تردید کنیم.

ص: ۸۳۱

تمّ الكلام در این مسئله.

بقی هنا شیء و هو أنّ القوم اعتبروا فی صدق السرقة كون المال محرزاً بما يناسب حاله، وقد مثّلوا له امثله كثيره و بینوا أن لكلّ شیء حرزاً.

هذا ما ذكره الفقهاء فی العصور السابقه، لكن الحضاره (تمدن) الحديثه و الظروف الزمانيه و المكانيه ظروف، به معنای شرائط) وسعت لنا معنی الحرز من دون أن يكون له قفل على المال أو كون المال فی باب مغلق، و هو البنوك الراجحه فی عامه البلاد، فإنّ الناس يودعون أموالهم فیها ولكلّ شخص حساب خاص و رمز معين يستفيد منه عند الحاجه إلى المال.

و لكنّ السراق فی هذا الزمان ربما يتمكنون من الدخول إلى حسابات الآخرين فیأخذوا أموال الغير بحيله خاصه، فمن المعلوم أن ذلك العمل يعدّ سرقة و اخراجاً للمال من الحرز، و يحكم عليه بما يحكم على من كسر الحرز و الباب و دخل البيت.

طرق و راههای اثبات سرقت

الأمر الثالث: الحجه أو ما تثبت به السرقة

امر سوم در باره این است که سرقت با چه چیز ثابت می شود؟

سرقت با دو چیز ثابت می شود

(تثبت السرقة بأحد الأمرين):

۱. با بیّنه عادلّه، بیّنه عادلّه سرقت را ثابت می کند (شهاده رجلین عدلین).

۲. اقرار خود سارق (الاقرار مرتین).

اما با بیّنه ثابت می شود، دو دلیل داریم، یکی اطلاقات خود ادله بیّنه است که می گوید:

« و الأشياء كلّها على هذا حتّى تقوم به البيّنه»، یا پیامبر اکرم فرمود: «إنّما أفضى بينكم بالأيمان و البيّنات»، ادله ی مطلق بیّنه، که اطلاق دارد و در همه جا ثابت می شود مانند زنا، لواط، مساحقه، اطلاقات ادله بیّنه اینجا را هم می گیرد.

ص: ۸۳۲

دوم: روایات خاصه، یعنی روایاتی که مخصوص کتاب سرقت است، این روایات را من یکی را نقل کردم، بقیه را در پاورقی اشاره کردم، چرا؟ برای اینکه طولانی نشود، من یک روایت را می خوانم، بقیه را در پاورقی نشان دادم و از روی وسائل می خوانیم.

۱: ما ورد فی أبواب الشهادات ، عن محمد بن قیس عن أبي جعفر قال: «قضى أمير المؤمنين في رجل شهد عليه رجلان بأنه سرق، فقطع يده یعنی حضرت با شهادت دو نفر، دست سارق را قطع کرد- حتی إذا كان بعد ذلك جاء الشاهدان برجل آخر- همان دو نفر بعداً آمدند و گفتند ما اشتباه کردیم، این آدم سرقت نکرده، بلکه شخص دیگر سرقت نموده منتها خیال کردیم که این دزدیده- فقلاً: هذا السارق و ليس الذي قطعت يده، إنما شبهنا ذلك بهذا، فقضی علیهما أن غرمهما نصف الدیه، و لم یجز شهادتهما علی الآخر» حضرت فرمود حالا که اشتباه در شهادت کردید و شهادت شما باعث شد که دست این آدم بریده بشود، باید دو تائی تان نصف دیه را به او پردازید، چون دیه یک دست نصف دیه دارد، ولی شهادت این دو نفر را در باره فرد دوم نپذیرفت، چرا؟ چون اینها فاسق شدند یا اگر اشتباه کردند، دیگر اعتبار به ضبط اینها نیست، ممکن است از نظر فسق شان شهادت شان قبول نیست، یا از نظر اینکه ضابط نیستند.

۲. و باسناده عن محمد بن علی بن محبوب، عن أحمد بن محمد، عن البرقی عن النوفلی، عن السکونی، عن جعفر، عن أبيه ، عن علی (علیه السلام) «فی رجلین شهدا علی رجل أنه سرق، فقطعت يده، ثم رجع أحدهما فقال: شبه علينا، غرما ديه اليد من أموالهما خاصه» الوسائل: ج ۱۸، الباب ۱۴ من أبواب الشهادات، الحدیث ۲.

۳. و بهذا الإسناد عن السكوني، عن جعفر، عن أبيه، «أنَّ رجلين شهدا على رجل عند علي (عليه السلام) أنه سرق، فقطع يده، ثمَّ جاء برجل آخر، فقالا: أخطأنا هو هذا، فلم يقبل شهادتهما، و غرمهما ديه الأوَّل» همان مدرک، حدیث ۳.

۴. محمد بن علی بن الحسین - هر چند مرسله است، ولی مرسله جزمی است - قال:

«قال النبي (صلى الله عليه و آله): من شهد عندنا بشهادة ثم غيَّر، أخذناه بالأولى و طرحنا الأخرى» همان مدرک، حدیث ۴.

در اینکه بینة حجت است جای بحث و شک نیست، ولی برای اینکه آقایان از نزدیک آشنا بشوند، فلذا روایات را خواندیم، آیا سرقت با یک بار اقرار ثابت می شود؟

«إنَّما الکلام» ثبوت سرقت به وسیله اقرار است، این محل بحث است، آیا با اقرار ثابت می شود یا نه؟

ظاهراً ثبوتش با اقرار اشکال ندارد، چون «اقرار العقلاء علی أنفسهم جائز» إنّما الکلام دو بار باید اقرار کند یا یک بار هم کافی است، آیا دوتا شرط است، یا یکی؟

دیدگاه اهل سنت

اهل سنت مختلف هستند، گروهی از اهل سنت می گویند حتماً باید اقرارش مرتین باشد، اینها عبارتند از: ابن ابی لیلا، ابن شبرمه، و أبو یوسف، و زفر و أحمد و اسحاق.

اینها در حقیقت فقهای قرن سوم هستند، اینها گفتند حتماً باید اقرار دوبار باشد، اینها در حقیقت از فقهای قرن سوم هستند که می گویند دوبار.

اما گروهی از اهل سنت گفته اند یکی هم کافی است، اینها سه نفر از ائمه اربعه هستند، ابوحنیفه، مالک و شافعی، اینها می گویند یکی هم کافی است، ابن قدامه جانب تعدد را گرفته است، چرا؟ چون امام مذهبش همان است، أحمد، از کسانی است که قائل به دوتا است، این آقایانی که اجتهاد می کنند، اجتهاد مطلق نیست، بلکه اجتهاد در مذهب است، در مذهب امام شان اجتهاد می کنند، اجتهاد مطلق نیست، با اینکه معنی کتاب خوبی است، در همین جا گفته تعدد معتبر است، چرا؟

ص: ۸۳۴

چون امام مذهبش احمد است، احمد قائل به تعدد است، فلذا او نیز قائل به تعدد بشود، چرا فتوای اهل سنت را بیان کردیم؟ برای اینکه روایاتی را که می خوانیم روشن بشود، چون روایات ما ناظر به فتاوی علمای آنها است، روایات ما بر چند طائفه است:

یک طائفه دلالت دارد که حتماً باید تعدد باشد، تعدد را شرط می داند، در این زمینه سه روایت می خوانیم:

۱. ما رواه جمیل بن دراج عن بعض أصحابنا عن أحدهما (عليهما السلام) في حديث _ قال: « لا يقطع السارق حتى يقرّ بالسرقة مرتين، فإن رجع ضمن السرقة، و لم يقطع إذا لم يكن شهود ». الوسائل: ۱۸، الباب ۳ من أبواب حد السرقة، الحديث ۱، و رواها العياشي في تفسيره: ۱/۳۱۹، الحديث ۱۰۷.

۲. و ما رواه جمیل _ أيضاً _ عن أبي عبدالله (عليه السلام) قال: « لا يقطع السارق حتى يقرّ بالسرقة مرتين، و لا يرمم الزاني حتى يقرّ أربع مرات ». الوسائل: ۱۸، الباب ۳ من أبواب حد السارق، الحديث ۶.

و لعلّ في السند سقطاً. جمیل ابن درّاج از شاگردان جوان امام صادق عليهم السلام است و امام باقر عليه السلام را درک نکرده، از این بیشتر با واسطه نقل می کند کما اینکه در حدیث قبلی با واسطه نقل نمود، ولی در حدیث دوم بدون واسطه نقل کرده است فلذا این احتمال داده می شود که شاید سند سقط داشته باشد.

۳. و فی دعائم الإسلام عن علی (عليه السلام): « أن رجلاً أتاه فقال: يا أمير المؤمنين، إني سرت، فانتهره - حضرت او را از خودش راند و به او پرخاش کرد که اقرار نکند - فقال: يا أمير المؤمنين، إني سرت، فقال: اتشهد على نفسك مرتين، فقطعه ». مستدرک الوسائل: ۱۸، الباب ۳ من أبواب حد السرقة، الحديث ۱.

۴. و جاء في فقه الرضا(عليه): «ولا يقطع السارق حتى يقرّ مرتين». مستدرک الوسائل: ۱۸، الباب ۳ من أبواب حد السرقة، الحديث ۵.

تا اینجا روایات مشهور را خواندیم، حالا روایاتی که بر خلاف دلالت می کند می خوانیم

روایات معارض

روایات معارض یعنی روایاتی که بر خلاف دلالت می کند، و آنها عبارتند از:

ما رواه الكليني عن ضريس عن أبي جعفر(عليه السلام)قال: «العبد إذا أقرّ على نفسه عند الإمام مرّه أنّه قد سرق، قطعه، و الأمه إذا أقرّت على نفسها بالسرقة قطعها». الوسائل: ۱۸، الباب ۳ من أبواب حد السرقة، الحديث

ظاهر این روایت این است که یک مرتبه کافی است، چون کلمه ی «مرّه» مفعول «أقرّ» است، ولی مشکل در ذیلش است، چون اگر امه اقرار کند، دستش را قطع نمی کنند، «لأنّه إقرار على حق الغير».

بنابراین، این روایت هر چند دلالت دارد که یک بار هم کافی است، ولی مشکل در مضمون دارد چون در آینده می خوانیم که اگر عبد اقرار کند، دستش را نمی برند، چرا؟ لآنّه لیس إقراراً على نفسه بل إقرار فى حق الغير، مگر اینکه مولا تصدیقش کند یا بینه در کنارش باشد در غیر این دو صورت هرگز دست او را قطع نمی کنند.

ما رواه الفضيل عن أبي عبدالله(عليه السلام)قال: «إنّ أقرّ الرجل الحرّ على نفسه مرّه واحده عند الإمام، قطع». الوسائل: ۱۸، الباب ۳ من أبواب حد السرقة، الحديث ۳.

نقل الشيخ روايه أخرى عن الفضيل قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول:

«من أقرّ على نفسه عند الإمام بحق، (و فى المصدر بحدّ) من حدود الله مرّه واحده، حرّاً كان أو عبداً، أو حرّه كانت أو أمه فعلى الإمام أن يقيم الحدّ عليه للذى أقرّ به على نفسه كائناً من كان إلاّ الزانى المحصن». الوسائل: ج ۱۸، الباب ۳۲ من أبواب مقدّمات الحدود، الحديث ۱.

ص: ۸۳۶

این سه روایت آشکار در این است که یکی هم کافی است، اما این موافق عامه است، چون در موقع نقل اقوال گفتیم که سه نفر معروف از ائمه عامه با این قول موافقتند، یعنی هم أبوحنفیه، هم مالک و شافعی. البته ممکن است بگویید دسته اول هم با گروه اول موافق است، گروه اول که ابن ابی لیلا، ابن شبروه باشد، بالأخره روایات ما با یکی باید موافق باشد، کم اتفاق می افتد که اصل مشترکی نباشد و لذا ما همان قول مشهور را گرفتیم که مرتین باشد و آن روایات گرفتیم و این روایات را حمل بر تقیه می کنیم، می گوئیم این روایات در مقام تقیه وارد شده اند.

تا اینجا برای ما روشن شد که یکبار اقرار کافی نیست، بلکه حتماً باید دو بار باشد و این سه روایت را حمل می کنیم به تقیه شرائط مقر و اقرار کننده

یک مسئله ای است که در همه جا تکرار می شود، هر موقع به مقر می رسیم، در زنا در لواط، در مسائل دیگر، می گوئیم:

«یشترط أن يكون بالغاً، عاقلاً حراً و مختاراً»، اینها فقط شرط اینجا نیست، بلکه شرط همه جا هستند، یعنی در هر کجایی که فردی بخواهد اقرار کند، باید این شرائط را دارا باشد، پس ما بحثی در بلوغ، در کمال العقل و در اختیار نداریم، فقط بحث ما در حریت است و نتیجه خواهیم گرفت که اگر عبد اقرار کرد، اقرارش موثر نیست:

یشترط فی المقرّ الأمور الأربعة:

۱. البلوغ. ۲. کمال العقل. ۳. الحریه. ۴. الاختیار

و قد مضى دليل كل ذلك في غير مورد من الموارد، إنما الكلام في الأمور المترتبة عليها

ص: ۸۳۷

قلنا أنه يشترط في المقرّ، الحرّيه فيترتب عليه أنه لو أقرّ العبد لم يقطع ، لأنّه إقرار في حق الغير، بمعنى أنّه يتضمن إتلاف مال الغير ، مضافاً إلى صحيح فضيل عن الصادق عليه السلام: «إذا أقرّ العبد على نفسه بالسرقة ، لم يقطع و إذا شهد عليه شاهدان قطع» الوسائل: ج ۱۸، الباب ۳۵ من ابواب السرقة، الحديث ۱،

و لذا گفتیم اگر عبد تنها اقرار کند کافی نیست، مگر اینکه مولا تصدیق کند که این عبد من دزدی کرده یا دو شاهد شهادت بدهند که این عبد دزدی نموده است.

ولی در مقابل این دو روایت داریم که می گویند اقرار عبد هم حجت است:

۱: ما رواه ضریس عن أبي جعفر عليه السلام: قال: «العبد إذا أقرّ على نفسه عند الإمام مرّه أنّه قد سرق قطعه و الأمه إذا أقرّت على نفسها بالسرقة قطعها» همان مدرک، الباب ۴ من أبواب حدّ السرقة، الحديث ۲.

این همان روایت قبلی بود که می گفت یک بار کافی است و ما در آنجا عرض کردیم که این روایت شذوذی دارد، یکی از شذوذش این است که حریت را شرط نمی داند.

۲: ما رواه الفضیل، قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «من أقرّ على نفسه عند الإمام بحق (بحدّ) من حد حدود الله مرّه واحده، حرّاً كان أو عبداً، حرّه كانت أو أمه، فعلى الإمام أن يقيم الحد عليه للذى أقرّ به على نفسه كائناً من كان» همان مدرک، الباب من أبواب مقدمات الحدود، الحديث ۱.

پس این دو روایت، روایت جدیدی نیستند، بلکه همان دو روایت قبلی است، منتها در آنجا از نظر مرّه و تکرار بحث می کردیم، اما در اینجا از نظر عبد و حریت بحث می کنیم.

این روایات با ضوابط اسلامی تطبیق نمی کند چون ضوابط اسلامی این است که:

«إقرار العقلا علی أنفسهم جائز»، این عبد ممکن است از مولای خود ناراحت باشد، فلذا برای اینکه ضرر مالی به مولا برساند، اقرار می کند تا دستش قطع بشود، ولذا اقرار این آدم حجت نیست، این روایت را چه کنیم؟

سه جور می شود اینها را حمل کرد:

الف: حمل بر تقیه کنیم، چون اهل سنت معتقدند که حریت شرط نیست:

قال جميع الفقهاء أنه يقبل إقراره و يقطع. این دو روایت را (که یکی روایت ضریس و دیگر روایت فضیل است) حمل بر تقیه می کنیم، چون اهل سنت حریت را شرط نمی دانند.

ب: حمل کنیم بر جایی که مولایش هم تصدیق کند و بگوید من قبول دارم که این عبد من دزدی کرده است.

ج: بگوییم ممکن است بینه در کنار این اقرار بوده است، البته هر سه حمل، حمل تبرعی است، یعنی قرینه و شاهی در کار نیست البته اولی بهتر است که حمل بر تقیه بشود.

ثم إن يقع الكلام في أنه أقر مرتين و قلنا بعدم القطع لأنه إقرار في حق الغير، و لو افترضناها أنه عتق، فهل يقطع بعد العتق بحكم أنه أقر مرتين قبله، أو لا؟

من در اینجا يك بحثی را مطرح می کنم تا بینم اجتهاد شما در چه پایه است و آن اینکه اگر این عبد اقرار کرد و بنا شد که اقرارش نافذ نباشد، چون اقرار در حق غیر است، ولی اگر همین عبد - که اقرار کرده و گفتیم اقرارش نافذ نیست - آزاد شد، آیا ما می توانیم به اقرار قبلی او ترتیب اثر بدهیم و بگوییم الآن بیاورید تا دستش را ببریم؟

این داخل در کدام یکی از مسائل اصولیه است؟

این تحت این مسئله داخل است که یک عامی داشته باشیم مانند: «اکرم العلماء»، بعداً زید را روز جمعه خارج کنند و بگویند: «لا- تکرّم زید العالم فی یوم الجمعة»، روز شنبه چطور؟ آیا روز شنبه استصحاب حکم مخصّص کنیم یا تمسک به عموم عام نماییم؟ اینجا از این قبیل است، یعنی یک دانه عام داریم بنام: «إقرار العقلاء علی أنفسهم جائز»، بعد خرج العبد مادام کونه عبداً، حال که عبدیت رفت و طرف حر شد، آیا حکم مخصّص را استصحاب کنیم که «لا یقطع» یا عموم عام را بگیریم؟

«إقرار العقلاء علی أنفسهم جائز»، یعنی عموم عام را می گیریم.

ضابطه ای که مرحوم شیخ در اینجا ارائه داده است

مرحوم شیخ در اینجا یک میزان و ضابطه ای بیان کرده و آن این است اگر بخواهیم حکم مخصّص را ادامه بدهیم، اگر مستلزم تخصیص زاید باشد، در آنجا به همان عام تمسک می کنیم، و اما اگر بخواهیم ادامه بدهیم، مستلزم تخصیص زاید نیست، حکم استصحاب را می گیریم، مثلاً مولا فرموده: «أوفوا بالعقود»، خرج موقعی که من فهمیدم مغبون هستم، فوراً باید بگویم: «فسخت» حال اگر «فسخت» نگفتم، یعنی امروز فسخت نگفتم، آیا فراد می توانم فسخت بگویم، آیا خیار من باقی است یا نه؟

اگر گفتیم استصحاب خیار، مستلزم تخصیص زاید است، اینجا باید بر «أوفوا بالعقود» عمل کنیم، یعنی اصل عدم تخصیص است، اما اگر مستلزم تخصیص زاید نیست، حکم استصحاب را جاری می کنیم، کی مستلزم تخصیص زاید است و کی مستلزم نیست؟ آن در جایی است که کلّ یومش موضوع خاصی باشد، جمعه یک موضوع، شنبه موضوع دوم، یکشنبه موضوع سوم، و... اگر زمان مفرد (فرد، یفرد) باشد، هر روزش یک موضوع باشد، اگر بخواهیم شنبه هم بگوییم حکم قبلی را دارد، مستلزم تخصیص زاید است، اما اگر زمان قید نباشد بلکه زمان، ظرف باشد، به گونه ای که شنبه و جمعه یکسان است، در آنجا استصحاب حکم مخصّص می کنیم، «ما نحن فیه» از این قبیل است اگر این عبد آزاد شد، استصحاب حکم مخصّص می کنیم. چرا؟ چون عموم «إقرار العقلاء علی أنفسهم» عمومش مفرد زمان نیست، که امروز یک موضوع باشد، فردا موضوع دوم، پس فردا هم موضوع سوم، چون زمان در آنجا قید نیست بلکه ظرف است فلذا استصحاب حکم مخصّص می کنیم.

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: هر گاه کسی در اثر شکنجه اقرار به سرقت کند، حکمش چیست؟

مسئله ای که داریم مسئله مهمی است و آن این است که اگر شخصی را که متهم به دزدی است شکنجه دادیم و در زیر شکنجه اقرار کرد و مال مسروقه را هم آورد، آیا دست این آدم قطع می شود یا نه؟

پس قیودش این است که شکنجه دادند و اقرار کرد و بعد رفت مال مسروقه را آورد، آیا دستش قطع می شود یا نه؟

نظر شیخ طوسی در کتاب نهاییه

مرحوم شیخ طوسی در کتاب النهایه می گوید قطع می شود یحیی بن سعید در جامع الشرائع می گوید قطع می شود، استدلال می کنند با روایت سلمیان خالد که خواهیم خواند.

دیدگاه ابن ادریس و استاد سبحانی

اما مرحوم ابن ادریس می گوید قطع نمی شود و ما نیز قول ابن ادریس را انتخاب کردیم و می گوئیم اینجا جای قطع نیست.

اما آن دو نفر که می گویند قطع می شود، یعنی طرف در اثر شکنجه اقرار نمود -أقرّ بالضرب و رفت مال مسروقه را آورد، می گویند دستش قطع می شود، دلیلش هم روایت سلیمان بن خالد است که می گوید: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل سرق سرقة فكأبر عنها فضرب، - فأقرّ، كلمة ي أقرّ مقدر است - فجاء بها بعينها، هل يجب عليه القطع؟ قال:

« نعم، و لكن لو اعترف و لم يجيء بالسرقه لم تقطع يده، لأنه اعترف على العذاب».

آقایان با این روایت استدلال کرده اند، باید دید که آیا این روایت ناظر به مسئله ی ما هست یا نیست؟ چون محل مسئله این است که «أقرّ تحت الضرب» و رفت عین مسروقه را آورد، آیا این روایت همان است؟

ص: ۸۴۱

این روایت می گوید از روی اختیار اقرار کرد (أقرّ إختياراً) نه به وسیله شکنجه.

به عبارت دیگر سرقت این آدم روشن و قطعی بود، منتها اقرار نمی کرد، اقرارش به وسیله شکنجه است، ولی بحث ما در جایی است که سرقتش ثابت نیست، به وسیله شکنجه اقرار به سرقت می کند نه اینکه سرقتش مسلم باشد.

بنابراین، روایت در جایی است که سرقت قبلاً مسلم است ولی عین مال را نمی آورد، از این رو ناچاریم که طرف را شکنجه بدهیم تا عین مال را بیاورد، اینجا حضرت می فرماید: «قطع» و حال آنکه بحث ما در جایی است که مالی از خانه ی مان رفته،

احتمال می دهیم که این آدم سرقت کرده باشد، قرائن نشان می دهد که این آدم برده، فلذا شکنجه می دهیم، او هم اقرار می کند.

به عبارت روشن تر، موضوع در حدیث در جایی است که سرقت مسلم است، زدن و شکنجه برای گرفتن مال است، اما محل بحث ما این نیست، محل بحث در جایی است که هنوز سارق بودن این آدم روشن نیست، البته محتمل است، شکنجه اش کردیم اقرار کرد و رفت مال را آورد.

پس نمی شود با این حدیث بر مسئله استدلال کرد.

قول ابن ادریس

قول دوم، قول ابن ادریس، ایشان می گوید دست این آدم قطع نمی شود، چون در اینجا دو عمل صورت گرفته است:

الف:

شکنجه کردیم در اثر شکنجه اقرار کرد، این اقرار بی ارزش است،

ب: می گوید عین مسروقه را آورده، آوردن عین مسروقه دلیل بر سرقت نیست، چون ممکن است از شما خریده باشد، یا به او هبه کرده باشید، یا صلح کرده باشید، خلاصه دلیل ابن ادریس، دلیل روشن تر است.

ص: ۸۴۲

ایشان می گوید این دوتا کار است، شکنجه دادیم اقرار کرد، این که ارزش ندارد چون اقرار باید عن اختیار باشد، اینکه می گوید عین مسروقه را آورده، آوردن عین مسروقه دلیل بر سرقت نیست، لعل از شما خریده باشد.

اتفاقاً اطلاقات روایات نیز قول ابن ادریس را تایید می کند، دوتا روایت داریم که اطلاق دارد:

۱. و يدل على قوله ما رواه إسحاق بن عمار عن جعفر عن أبيه (عليه السلام):

«أَنَّ عَلِيًّا (عليه السلام) كَانَ يَقُولُ لَا قَطْعَ عَلَى أَحَدٍ يَخْوْفُ مِنْ ضَرْبٍ وَلَا قَيْدٍ وَلَا سَجْنٍ وَلَا تَعْنِيفٍ إِلَّا أَنْ يَعْتَرِفَ فَإِنْ اعْتَرَفَ قَطَعَ، وَإِنْ لَمْ يَعْتَرِفْ سَقَطَ عَنْهُ لِمَكَانِ التَّخْوِيفِ». الوسائل ج ۱۸، الباب ۷ من أبواب حد السرقة، الحديث ۳ و لاحظ الحديث ۲.

و الاستثناء في قوله (عليه السلام): «إِلَّا أَنْ يَعْتَرِفَ» استثناء منقطع أي: اعترف طوعاً.

اطلاق این روایت این است که اعتراف تحت شکنجه فایده ندارد خواه مال مسروقه را بیاورد و خواه نیاورد.

۲: و في دعائم الإسلام عن أمير المؤمنين (عليه السلام) أنه قال: «من أقرَّ بحدِّ عليّ تخويفاً أو حبساً أو ضرباً، لم يجز ذلك عليه و لم يحدِّ». مستدرک الوسائل: ۱۸، ۲:

اطلاق روایت هردو را می گیرد خواه بیاورد یا نیاورد، خلاصه اعتراف و اقرار تحت شکنجه، بی فایده است و هیچ اثر شرعی ندارد، آوردن عین هم دلیل بر سرقت نیست.

بر گردیم، دو مرتبه روایت اول را بخوانیم، روایت اولی که شاهد قول اول است، ببینید تصرفی که من در روایت کردم درست است یا نه؟

ص: ۸۴۳

سليمان بن خالد عن الصادق (عليه السلام) قال سألت أبا عبد الله (عليه السلام): «عن رجل سرق سرقة فكأبر عنها (اقرار نمی کند، یعنی سرقتش مسلم است، منتها اقرار نمی کند) فضرب، فجاء بها بعينها بحث در جایی است که سرقتش مسلم است - هل يجب عليه القطع؟ قال: نعم، - ما می گوییم ربطی به محل بحث ما ندارد، چون بحث در جایی است که سرقتش به وسیله ضرب و شکنجه ثابت شده است، و حال آنکه در اینجا سرقتش مسلم است، منتها اعترافش به وسیله شکنجه است - و لکن لو اعترف و لم یجیء بالسرقه لم تقطع یده، لأنه اعترف علی العذاب». الوسائل: ۱۸، الباب ۷ من أبواب حد السرقة، الحدیث ۱. صدر روایت با ذیل نمی سازد، چون ظاهر صدر روایت این است که سرقت قبلاً ثابت شده، شکنجه برای گرفتن عین است، اما ذیل روایت دلیل بر این است که در هردو به وسیله شکنجه و ضرب اقرار کرده است چون می فرماید: «و لکن لو اعترف و لم یجیء بالسرقه لم تقطع یده چون اگر اعتراف، اعتراف اختیاری باشد، آوردن عین لازم نیست، یعنی اگر یک نفر اختیاراً اعتراف کند که من دزدی کردم، هر چند عین را نیاورد، دستش قطع می شود. پس از اینکه می گوید: «و لم یجیء بالسرقه لم تقطع یده» ذیل روایت را قرینه بر صدر بگیریم و بگوییم در هردو سرقت به وسیله شکنجه و ضرب ثابت شده، قهراً روایت دلیل بر ما نحن فیه می شود. من که به صدر روایت چسبده بودم، از ذیل روایت غافل بودم، ولی آقا (حسنی) که تذکر دادند، ذیل را که با صدر ملاحظه می کنیم، علی الظاهر هردو ناظر به ما نحن فیه است، و جمله ی «سرق سرقة» مسامحه است. پس این روایت دلیل بر قول اول می شود.

ولی این روایت بر خلاف قواعد است، زیرا اقرارش بی ارزش است چون در اثر شکنجه اعتراف کرده، این اقرار ارزش ندارد هر چند مال را بیاورد. پس اگر دلالت روایت را هم تکمیل بدانیم، باز نمی شود به این روایت عمل کرد، چون اقرارش اقرار شکنجه ای است و بی ارزش، آوردن عین هم دلیل بر سرقت نیست حتی اگر روایت را مثل شما معنا کنیم و بگوییم در هر دو سرقت به وسیله شکنجه ثابت شده است.

الأمر الثالث: لو أقرّ مرتين أو مرّة و رجع.

شخص از روی اختیار در محکمه آمد و اقرار کرد و گفت من دزدی کردم، اگر دو بار اقرار کند و از اقرارش بر گردد، این ارزش ندارد، یعنی رجوعش فایده ندارد. چرا؟ چون قانون است که: «لا إنكار بعد الإقرار» اگر واقعاً دو بار اقرار کند و موضوع ثابت بشود، رجوع بعدی بی ارزش است، هم دستش را می برند و هم عین مسروقه را از او می گیرند.

اما اگر يك بار اقرار کند و سپس از اقرار خودش بر گردد، در اینجا تفصیل است، یعنی دستش را قطع نمی کنند، اما عین مال را از او می گیرند، دستش را قطع نمی کنند چون شرایط حاصل نیست، باید دو بار اقرار کند، عین مال را از او می گیرند، چون در «إقرار العقلاء على أنفسهم جائز» تعدد شرط نیست، بلکه یکبار هم کافی است، پس در اینجا دو فرع داریم:

الف: فرع اول این است که دو بار اقرار کند و بر گردد.

ب: فرع دوم این است که یک بار اقرار کند و بر گردد. اگر دو بار اقرار کند و بر گردد، هر دو ثابت است، یعنی هم قطع ثابت است و هم بر گرداندن مال، حتی اگر مال را تلف هم کرده باشد، جریمه می کنند، اما اگر یک بار اقرار کند و بر گردد، در اینجا قطع نیست، چرا؟ چون «یشرط فی القطع الإقرار مرتین»، اما مال را باید حتماً بر گرداند.

و أعلم أنه إذا أقرّ بالسرقه مرتین فالذی یمكن أن ینقض إقراره أحد الأمور التالیه:

۱. علم الحاکم بکذبه فیعزّر لکذبه، إذا علم أنه یکذب عمدًا. چیزی که می تواند جلو اقرار طرف را بگیرد، علم الحاکم بکذبه، یعنی حاکم می داند که این آدم عمداً دروغ می گوید.

۲. إذا انکر المُقرّ له أنّ المال مالہ.

صاحب مال می گوید این مال من نیست، سارق می گوید من از مغازه فلانی دزیده ام، ولی او می گوید در مغازه من یک چنین جنسی نبود. اقرارش بی اثر است.

۳. إذا قامت الشواهد علی کذبه و هذا میسور فی باب الزنا، كما إذا أقرت المرأه بالزنا رجل صالح لاسقاطه عن عیون الناس.

در باب زنا این مطلب را داشتیم که یک زنی اقرار به زنا می کند، می خواهد آن مردی که با او نزدیک شده، آبروی او را ببرد، در زنا گفتیم که قابل شنیدن نیست، البته در سرقت کم است، اما در زنا این مسئله است.

۴. الإنکار بعد الإقرار، و هذا هو الذی ندرسه فی هذه المسأله.

ما در اینجا دو فرع داریم که مرحوم محقق هردو فرع را گفته است.

قال المحقق: لو أقرّ مرتين و رجع، لم يسقط الحدّ و تحتمت الإقامه و لزمه الغرم. این فرع اول است.

و لو أقرّ مرّه لم يجب الحد ووجب الغرم». الشرائع: ۴/۱۷۶. این هم فرع دوم است.

فرع دوم خیلی روشن است، یک بار اقرار کرد و سپس سکوت نمود و چیزی نگفت. مسلماً این آدم دستش قطع نمی شود، اما غرامت را باید بدهد.

پس فروع دوم جای بحث نیست ولذا او را از میدان خارج کردیم.

«إنما الكلام» در فرع دوم است، فرع اول این بود که «أقرّ مرتين عن إختيار»، ولی بعداً انکار کرد.

دیدگاه شیخ طوسی نسبت به فرع دوم

در اینجا مرحوم شیخ در کتاب نهاییه و خلاف می گوید حد جاری نمی شود، ولی در کتاب مبسوط می گوید حد جاری می شود.

انتقاد ابن ادریس بر شیخ طوسی

مرحوم ابن ادریس به شیخ انتقاد می کند، ابن ادریس می گوید: جناب شیخ! چطور در کتاب نهاییه و خلاف فرمودید که حد جاری نمی شود، شما حد خدا را تعطیل کردید، بنده خدا دوبار اقرار کرده، حالا که دو بار اقرار کرده، موضوع و سبب کامل است، حتماً باید شما دستش را ببرید، ابن ادریس شیخ را به محاکمه می کشد.

آیا حق با ابن ادریس است یا با شیخ طوسی؟

بعد از آنکه اقوال را نقل کردیم، ببینیم که حق در اینجا با کدام طرف است؟

در اینجا دو روایت داریم که از آنها قول ابن ادریس استفاده می شود.

۱: صحیحہ الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام في رجل أقرّ على نفسه بحدّ ثم جحد بعد؟

فقال: «إذا أقرّ على نفسه عند الإمام أنّه سرق ثمّ جحد، قطعت يده و أرغم أنفه» الوسائل: ج ۱۸، الباب ۱۲ من أبواب مقدمات الحدود، الحديث.

۲: صحیحہ محمد بن مسلم عن أبي عبد الله عليه السلام «من أقرّ على نفسه بحدّ، أقمته عليه إلّا الرّجم فإنّه إذا أقرّ على نفسه ثمّ جحد لم يرجم» همان مدرک، الحديث ۳.

البته همان گونه که در باب رجم گفتیم، اسلام راجع به رجم خیلی تخفیف قائل شده است، حتی اگر بعد از اقرار هم، انکار کند، از او می پذیرند.

بنابراین، این دو روایت شاهد بر گفتار ابن ادریس است و شاهد بر گفتار شیخ در کتاب مبسوط است.

مرحوم شیخ در عین حالی که مقام بزرگی دارد، لا بد در خلاف و نهاییه که فرموده «لا یقطع»، یک دلیلی دارد، بدون دلیل و بی جهت فتوا نداده است، لعل شیخ به روایت جمیل تمسک کرده است.

حيث روی عن بعض أصحابنا عن أحدهما عليهما السلام في حديث قال:

«و لا يقطع السارق حتّى يقرّ بالسرقه مرّتين، فإن رجع ضمن السرقه، و لم يقطع إذا لم يكن شهود» الوسائل: ج ۱۸، الباب ۳ من أبواب حدّ السرقه، الحديث ۱.

البته در بینة قابل عفو نیست، ممکن است مرحوم شیخ به این روایت تمسک کرده باشد.

ولی جواب از این روایت این است از اینکه می گوید:

«إذا لم يكن شهود» با بینة ثابت بشود، قابل عفو نیست، اما اگر اقرار باشد، حاکم می تواند عفو کند، لعل در اینجا می خواهد عفو کند، یعنی کلمه: «إذا لم يكن شهود» بهترین قرینه است که این از باب عفو است، یعنی شهود قابل عفو نیست، اما اقرار قابل عفو است.

روی ضریس عن أبي جعفر عليه السلام قال: «لا يعفى عن الحدود التي لله دون الإمام، فأما من كان من حق الناس في حدّ فلا بأس بأن يعفى عنه دون الإمام يعني طرفين می توانند از همدیگر بگذرند و دیگری را مورد عفو قرار دهند، اما امام نمی تواند- الوسائل: ج ۱۸، الباب ۱۸ من أبواب مقدمات الحدود، الحديث ۱.

از این استفاده می شود که امام گاهی از اوقات حق عفو را دارد و حد سرقت اتفاقاً از قبیل حدود الهی است، چون اگر حق الناس بود، باید عین را بگیریم، قطع دست از حدود الهی است و امام می تواند حدود الهی را بگذرد و عفو کند.

بنابراین، اگر در این روایت می گوید قطع نمی شود، لعل امام از حد عفو کرده است.

شاهد هم داریم، مردی آمد خدمت علی علیه السلام و گفت من دزدیده ام، حضرت فرمود قرآن بلدی، او هم خواند، حضرت فرمود: بخاطر این قرآن تو را بخشیدم، جناب اشعث بن قیس منافق گفت:

يا علي! حد خدا را ترك می کنی، حضرت فرمود: اگر حدود الناس باشد، نمی توانم عفو کنم، اما اگر حدود الهی باشد، بینه هم نباشد، من می توانم عفو کنم، البته اگر بینه باشد، حتی امام هم نمی تواند عفو کند، لعل در این موردی که حضرت فرمود:

«لم يقطع إذا لم يكن شهود» اقرار بوده و سرقت هم حد الله است، فلذا عفو کرده است.

پس اگر این «آدم» دو بار اقرار کرد، هم دستش قطع می شود و هم عین مسروقه بر می گردد، اما اگر یک بار اقرار کند، «لا يقطع»، اما عین بر می گردد، اما این روایت که شیخ استدلال کرده که حضرت می گوید:

«لا- یقطع»، لعل از باب عفو بوده است، به قرینه ذیل روایت که فرمود: «إِذَا لَمْ يَكُنْ شَاهِدًا» چون اگر با بینه ثابت بشود، حتی امام هم نمی تواند عفو کند

کیفیت حد سرقت کتاب الحدود و التعزیرات

Your browser does not support the audio tag

موضوع: کیفیت حد سرقت

بحث ما در کیفیت حد است، حال که بناست بر سارق حد را اجرا کنیم، حدش هم قطع ید است، کلام در این است که در مرحله اول کدام عضو قطع می شود و بر فرض اینکه قطع شود، از کدام نقطه باید قطع شود، بعداً کلام در مرحله دوم است که اگر بار دیگر باز دزدی کرد، کدام عضو قطع می شود؟

پس در اینجا دو بحث داریم:

الف: بحث اول راجع به دزدی دور اول است، که کیفیت قطع چگونه است

ب: بحث دوم در باره کیفیت قطع در سرقت دوم است.

اتفاق همه مسلمین

امامیه اتفاق نظر دارند که در مرحله اول دست قطع می شود و آنهم دست راست و در این مسئله همه مسلمین کلام شان همین است.

« إِنَّمَا الْكَلَامُ » اینکه جای دست راست کدام است، یعنی حال که بناست دست راست قطع بشود، از کدام نقطه باید قطع بشود؟

دیدگاه امامیه

اتفاق علمای ما این است که چهار انگشت قطع می شود و انگشت ابهام باقی می ماند.

پس از نظر امامیه موضع قطع اصول اصابع است، یعنی از بیخ چهار انگشت، منتها ابهام باقی می ماند، این نظر شیعه است، ولی بر خلاف اهل سنت، آنها غالباً یا همگی فائند که من الكوع قطع می شود، کوع عبارت است از بند دست، در واقع همه دست بریده می شود، هم انگشتان و هم راحه، یعنی کف دست.

ص: ۸۵۰

اما اینکه اگر در مرتبه دوم باید کدام عضو را ببریم، بحثش در فرع دیگر خواهد آمد، البته در قرآن کریم دلیل بر یکی از دو طرف نیست، چون قرآن می فرماید: «وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا قَيْنَ اللَّهِّ وَاللَّهِ عَزِيزٌ

ابن مسعود «فاقطعوا أیدیہما» را خوانده: «فاقطعوا أیمانہما»، البتہ اینکہ تحریف قرآن است مگر اینکہ بگوییم تفسیر است و می خواهد «أیدیہما» را تفسیر کنید، اگر این باشد، پس بسیاری از چیزهایی کہ ما را متهم بہ تحریف می کنند، قابل توجیہ است و بگوییم ہمہ اینہا جنبہ تفسیری دارد نہ جنبہ ی سقطی از قرآن، ایمان، «ید» چہار انگشت را ہم می گویند، زند را ہر می گویند، آرنج (مرفق) را ہم می گویند، «منکب» را ہم می گویند و عجیب این است کہ معتقدند کہ باید از منکب قطع شود، البتہ نسبت بہ خوارج می دهند، منتہا باید در کتب فقہی خوارج باید مراجعہ کنیم ببینیم این نسبت صحیح است یا نہ، چون گاہی از اوقات بہ بعضی از طوائفہ چیزهایی را نسبت می دهند کہ خود آن طائفہ معتقد نیستند، محقق باید بہ کتابہای فقہی آنان مراجعہ کند، البتہ شیخ در کتاب خلاف نقل می کند و عجیب اینکہ استدلال ہم می کند و می گویند شر مربوط بہ چہار انگشت و زند و مرفق نیست، بلکہ شر مربوط است بہ ہمہ ی دست، من أولہ إلی آخرہ، پس باید ریشہ شر را بکنیم و قطع کنیم و آن اینکہ ہمہ دست را قطع کنیم تا بی دست بشود بہ تمام معنا!!

«علی أیّ حال» فقہی کہ مستند بہ کتاب و سنت نباشد، باید از ہمین افسانہ ہا و استحسان ہا باشد، و حال آنکہ باید بدانند کہ این فرد می خواهد زندگی کند، گناہ کردہ، جریمہ دارد، ولی اسلام نمی خواهد حیات این را از بین برد، و بہ اصطلاح در حقوق یک معادلہ ای است کہ می گویند کیفر باید بہ مقدار جرم باشد، این معادلہ است، باید جرم را ببینیم، کیفر ہم را در مقابلش معین کنیم، و الا جرم سرقت است، کیفر گردن زدن، این تناسب ندارد، در ہر حال ما از قرآن بر احد الطرفین دلیل نداریم، البتہ در بعضی از روایات هست و آن اینکہ از امام جواد سوال کردند کہ دست دزد را از کجا ببرند، ہمین اقوال در آن مجلس گفته شد، برخی گفتند از زند (مچ)، برخی ہم گفتند از مرفق (آرنج)، برخی ہم گفتند از منکب (بازو) امام جواد سلام اللہ علیہ فرمود از اصول الأصابع، چرا؟ با این آیہ استدلال کرد و «وَأَنَّ الْمَسَاجِدَ لِلَّهِ فَلَا تَدْعُوا مَعَ اللَّهِ أَحَدًا الْجَن: ۱۸.

البته این روایت باید سندش دیده بشود که اصلاً سندش صحیح است یا نه؟

ولی این روایت فعلاً مشکلاتی دارد، اگر امام جواد فرموده باشد، ما در مقابل فرمایش ایشان تسلیم مطلق هستیم، اما اگر خودش خبر واحد باشد، دوتا مشکل دارد:

اولاً: اینکه فرموده «وَأَنَّ الْمَسَاجِدَ لِلَّهِ فَلَا تَدْعُوا مَعَ اللَّهِ أَحَدًا» مربوط است به این مساجدی که دارای ساختمان است، یعنی قرآن کریم مجید هر وقت مساجد می گوید، مرادش همین مساجد تکوینی است که مردم در آن نماز می خوانند، مانند:

«وَكَذَلِكَ أَغْتَرْنَا عَلَيْهِمْ لِيُغْلَبُوا أَنَّ وَعِيدَ اللَّهِ حَقٌّ وَأَنَّ السَّاعَةَ لَمَّا رِيبَ فِيهَا إِذْ يَتَنَزَّعُونَ بَيْنَهُمْ أَمْرَهُمْ فَقَالُوا ابْنُوا عَلَيْهِم بُيُوتًا رَبُّهُمْ أَعْلَمُ بِهِمْ قَالَ الَّذِينَ غَلَبُوا عَلَىٰ أَمْرِهِمْ لَنَتَّخِذَنَّ عَلَيْهِم مَّسْجِدًا ۖ الْكُفَّهِ: ۲۱.

۲: «إِنَّمَا يَعْمُرُ مَسَاجِدَ اللَّهِ مِنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ وَلَمْ يَحْشَ إِلَّا لِلَّهِ فَعَسَىٰ أُولَٰئِكَ أَنْ يَكُونُوا مِنَ الْمُهْتَدِينَ» التوبه: ۱۸.

باز غیر از این یک آیه است که، در هر صورت، مساجد در قرآن به همین مساجد کنونی است، حملش بر مواضع سجده قرینه می خواهد، اگر حدیث صحیح باشد، از آنجا که امام بما آنه امام معصوم است و از همه چیز با خبر است، می پذیریم، ولی اگر خبر ثابت نشود، این سوال در حدیث است، مشکل دیگر هم در این حدیث هست و آن اینکه اگر بنا باشد ما مساجد را نبریم و قطع نکنیم، چون می خواهد با او سجده کند، چون در بریدن پا سر انگشت بزرگ بریده می شود.

بعضی از بزرگان می گویند آن بدل دارد، بدالش همان مقداری که باقی می ماند، علی ای حال روایت قابل بحث است، ما اگر بخواهیم عرضه کنیم به خارج، باید بپزیم و عرضه کنیم و روشن کنیم، اگر نپخته عرضه کنیم، ممکن است بر ما اشکال کنند، فلذا فعلاً این حدیث برای بعد باشد، تا هم سندش بررسی شود که از نظر سند چگونه است، و این مشکل هم حل بشود، عمده این است که ما روایات داریم، ده تا روایت داریم که می فرمایند: من أصول الأصابع باید قطع بشود.

۱: روی الحلبي عن أبي عبدالله (عليه السلام) قال:

« قلت له: من أين يجب القطع؟ فبسط أصابعه و قال: من ههنا _ يعني: من مفصل الكف » الوسائل: ۱۸، الباب ۴۰ من أبواب حد السرقة، الحديث ۱.

مفصل الكف را اگر ظاهرش را ببینیم، معنایش این است که از زند باید قطع بشود، اما از اینکه حضرت انگشتانش را باز کرده، معلوم می شود که مرادش اصول الأصابع است، و الا اگر این مقصود بود، انگشتان را باز کردن نمی خواهد، ببندد هم همان است، از اینکه: « بسط أصابعه » معلوم می شود که مراد از مفصل کف، همان اصول اصابع است، البته روایت دوم از این روشن تر است

وروی أبو بصير عن أبي عبدالله (عليه السلام) قال: «القطع من وسط الكف، ولا يقطع الإبهام، و إذا قطعت الرّجل ترك العقب- پاشنه- لم يقطع ». الوسائل: ۱۸، الباب ۱ من أبواب حد السرقة، الحديث ۲.

این روایت خیلی صریح است. البته در این زمینه ده روایت است که من فقط دوتای آن را خواندم..

پس ما روایت را قبول کردیم، فقط استدلالی که از حضرت جواد سلام الله علیه نقل شده است، قرار شد که آقایان روی آن مطالعه کنند، اشکالات بنده را جدی نگیرند، اشکالات بنده را به عنوان یک اشکال بدوی بگیرید، لعل بتوانیم این روایت را از نظر سند و دلالت درست کنیم.

فروع

الف: فرع اول این است که اگر کسی شش انگشت دارد، یعنی یک انگشت اضافی هم دارد، منتها گاهی آن ششمی با پنجمی هردو اصلی هستند، و گاهی ششمی مثل یک گوشت زیادی می ماند، ولی گاهی هردو اصلی هستند و هردو هم فعال هستند، در اینجا یکی را ببرد، حق بریدن هردو را ندارد، باید چهار اصبع قطع بشود، اگر این آدم شش انگشت دارد و انگشت ششمی هم مثل انگشت دیگر فعال است، حق ندارد که آن را هم قطع کنند، بلکه مخیر است بین قطع کدام، علی الظاهر باید وسطی را ببرند نه آخری، یعنی متصل ها را ببرند، آنکه در آخر قرار گرفته، بماند که در واقع این آدم دو انگشت دارد، یکی ابهام و دیگری همان انگشت زاید.

لو كانت له إصبع زائده متميزه، أثبتت لحرمة قطع الزائد، و إن لم تتميز على وجه يكونان أصليين، يكون الحاكم على الخيار، كما إذا كان له إبهامان.

ب: فرع دوم این است که انگشت زاید منفصل و جدا نیست، بلکه چسبیده به انگشت اصلی است به گونه ای که قطع انگشت اصلی بدون قطع او ممکن نیست، اینجا چه باید کرد؟

لو كانت له أصبع زائده متصله بالأصلى لا يمكن قطع الأصلى إلا بقطع الزائده، ففى القواعد: قطعت ثلاث. القواعد الأحكام: ۳/۵۳۶. و علّله بالجواهر بقوله: و لعلّه إبقاءً للزائده مقدمهً لحرمة إتلافها.

بریدن چهارمی واجب و بریدن پنجمی حرام است فلذا ما نباید بخاطر انجام واجب، حرامی را مرتکب بشویم.

و إن أمكن قطع بعض الإصبع الملتصقه، اقتصر عليه، و ربّما يحتمل عدم المبالاه بالزائده. الجواهر: ۴۱/۵۳۰.

ج: فرع سوم این است که اگر شخص دارای سه انگشت باشد، به همان سه انگشت اکتفا می شود.

و لو كانت يده ناقصه اجتزأ بالثلاث، حتى لو لم يبق إلّا إصبع غير الإبهام قطعت دون الراحة راحه، يعنى كف دست- و الإبهام.

ولو عاد إلى السرقة بعد إجراء الحدّ.

حال اگر کسی بعد از اجرای حد، دوباره دست به سرقت و دزدی زد، چه باید کرد، چون اگر شخصی صد مرتبه هم سرقت کند بدون اینکه حد بر او جاری شده باشد، همه آنها یک سرقت حساب می شود و حکم سرقت واحده را دارد، فلذا می گوید اگر بعد از اجرای حد، بار دوم دوم نیز دست به سرقت زد، چه باید کرد؟

غالباً فقهای عامه و خاصه هردو می گویند: «رجله اليسرى»، پای چپ بریده می شود، در مقابل این قول، شذوذی هستند که می گویند پای راست بریده می شود. این قول، یک قول شاذ است در میان اهل سنت، و الا شیعه و سنی همگی قائلند که پای چپ بریده می شود، حتی راوی خدمت امام صادق علیه السلام می رسد و عرض می کند این آدمی که دو بار دزدی می کند، چرا پای چپش را می بریم، چرا پای راستش نمی برند؟ حضرت می فرماید این آدم می خواهد زندگی کند، زندگی کردنش به این است که یک دست راست و یک پای چپش قطع بشود، تا تعادلش حفظش بشود.

«إِنَّمَا الْكَلَامُ» که چپ را از کجا ببرند، اینجا معرکه آراء است بین شیعه و سنی؟

شیعه معتقدند که: «من قبه القدم»، یعنی برآمدگی پا، که به آن کعبین می گوئیم، کعب همان «قبه القدم» است، قبه القدم، یعنی برآمدگی پا، در واقع نصف پا بریده می شود و نصف دیگر باقی می ماند، روی این مبنا بسیاری از بخش های پا باقی می ماند.

«و علی هذا یكون المقطوع من عظامها، الأصابع و المشط و یبقی الرسغ و العظم الزروقی و النردی و العقب» رسغ، یک استخوانی است بعد از قبه القدم، که حکم یک کیسه را دارد، یعنی همان گونه که کیسه وسطش عریض است و بالایش تنگ، رسغ هم یک استخوانی است که ته اش وسیع است، بالایش تنگ، بعد یک استخوانی زورقی داریم، بعد یک استخوانی دیگری داریم بنام نردی، همه اینها باقی می ماند، این قبه القدم را که در وسط بریدند، بخشی از پا باقی می ماند.

ولی اهل سنت می گویند مفصل قطع می شود، یعنی از بند پا بریده می شود. یعنی همان اختلافی که در کعب داریم، ما معتقدیم که کعب همان برآمدگی پا را می گویند، مرحوم سید مرتضی یک بحث بسیار ادیبانه دارد استدلال می کند که در لغت عرب کعب، همان قبه القدم است.

مرحوم سید علاوه بر اینکه یک فقیه بزرگ است، یک لغت دان بزرگ نیز هست که مورد قبول همگان است، با اشعار عرب و کلمات عربی کاملاً آشنائی دارد، ایشان می گوید کعب همان برآمدگی پشت پاست، ولی اهل سنت می گویند کعب عبارت است از دو برآمدگی بیخ پا، که به آن نائتان می گویند. فلذا آنان می گویند مفصل بریده می شود.

بنابراین، کعب را آن گونه که ما معنی می کنیم، نصف کف پا باقی می ماند، عقب و پاشنه نیز باقی ماند و طرف می تواند با همان نصف پا راه برود و به زندگی خودش ادامه بدهد.

اما اگر کعب را آن گونه که اهل سنت معنی می کنند، طرف می شود بی پا و طرف باید یک پای چوبین یا مصنوعی برای خودش بسازد. برای شناخت معنای کعب یا باید به لغت مراجعه کنیم یا به روایات، روایات ما همین دومی را می گوید.

ولو عاد إلى السرقة بعد إجراء الحدّ

لو سرق ثانیة قطعت رجله اليسرى اجماعاً من عامه الفقهاء، إنّما الكلام فى كيفية القطع، فهنا قولان:

الأول: تقطع رجله من وسط القدم، و على هذا فمحل القطع فى الرجل هو الكعب الذى هو وسط القدم عند معقد الشراك جایی که بند در آنجا بسته می شود، چاروق، شراک، معقد جایگاهش است - و قد صرح بذلك لفيف من الأصحاب، منهم:

الشيخ فى المبسوط. المبسوط: ۸/۳۵ و الخلاف. الخلاف: ۵/۴۳۷، المسأله ۳۱. و السيد المرتضى فى الانتصار. الانتصار: ۵۲۸. و ابن زهره فى الغنيه. غنيه النزوع: ۱/۴۳۲. و الحلّى فى السرائر. السرائر: ۳/۴۸۹.

و قد ادعوا إجماع الإماميه عليه، و قد حكى عن غير هؤلاء أيضاً، و على هذا يكون المقطوع من عظامها، الأصابع و المشط به ضم ميم و سکون شين، و قتي که پا بریده می شود، یک استخوان های است شبيه شانہ، مشط همان شانہ است- و يبقی الرسغ رسغ، استخوانی است که سرش تنگ و آخر و ته آن وسیع است مانند کیسه- و العظم الزورقی استخوانی است به شکل زورق- و النردی- نردی هم یک استخوان خاصی است- و العقب پاشنه-.

القول الثاني: تقطع رجله اليسرى من مفصل القدم، و يترك له العقب فقط يعتمد عليها، و هو ظاهر المفيد في المقنعه. المقنعه: ۸۰۲. و الشيخ في النهاية النهاية: ۷۱۷. و سَلار في المراسم. المراسم: ۲۵۹. و المحقق في الشرائع. شرائع الإسلام: ۴/۱۷۶. و العلامه في القواعد. قواعد الأحكام: ۳/۵۶۶. و المختلف. مختلف الشيعه: ۹/۲۴۲.

فكلامهم ظاهر في كون القطع من أصل الساق، أي المفصل بين الساق و القدم- اين همان قول اهل سنت است، قول اول، قول ماست، قول دوم هر چند بعضی از علما انتخاب کرده اند، ولی ما همان قول اول را می پذیریم نه قول اول را،- و على هذا لا يبقی من عظام القدم إلا عظم العقب و ما بينه و بين عظم الساق.

و قد بسط العلامه الكلام في نقل كلمات الأصحاب في المختلف. مختلف الشيعه: ۹/۲۴۱ _ ۲۴۲.

و اللازم درسه الروايات الواردة في المقام و استخراج الموضوع منها، وهي على أقسام ثلاثة:

- يك قسم روايات داريم که مجمل است، یعنی روشن نیست که آیا از «قبة القدم» ببريم یا از مفصل.

يك روایاتی داریم كه روشن است و همان قبه القدم را می گویند -

بین ما هو مجمل ليس فى مقام البيان، و هذا ما نتركه للقارئ ليقوم بدراستها، و ملاحظتها بنفسه و أكثر ما أورده صاحب الوسائل فى الباب الخامس مجملات لا يستفاد منها شيء، و أما غير المجمل فهى على صنفين:

ما يستفاد منه أن القطع من وسط القدم، نظير:

أ. روايه سماعه بن مهران قال: «إذا أخذ السارق قطعت يده من وسط الكفّ فإن عاد قطعت رجله من وسط القدم فإن عاد استودع السجن فإن سرق فى السجن قتل». الوسائل: ١٨، الباب ٤ من أبواب حد السرقة، الحديث ٣.

ب. ما رواه زراره عن أبى جعفر (عليه السلام) فى حديث السرقة قال: «و كان إذا قطع اليد قطعها دون المفصل، فإذا قطع الرجل قطعها من الكعب». الوسائل: ١٨، الباب ٤ من أبواب حد السرقة، الحديث ٨.

ج. روايه عبدالله بن هلال عن أبيه عن أبى عبدالله (عليه السلام) قال: قلت له: «اخبرنى عن السارق لم تقطع يده اليمنى و رجله اليسرى، و لا تقطع يده اليمنى و رجله اليمنى؟ فقال: ما أحسن ما سألت، إذا قطعت يده اليمنى و رجله اليسرى اعتدل و استوى قائماً، قلت له: جعلت فداك، و كيف يقوم و قد قطعت رجله؟ فقال: إنّ القطع ليس من حيث رأيت يُقطع، إنما يقطع الرجل من الكعب و يترك له من قدمه ما يقوم عليه و يصلّى و يعبدالله»، الحديث. الوسائل: ١٨، الباب ٥ من أبواب حد السرقة، الحديث ٨.

و الكعب هو العظم النات فى ظهر القدم.

Your browser does not support the audio tag

موضوع: کیفیت حد سرقت

بحث ما در باره سارق است و گفتیم در مرحله اول سرقت، چهار انگشت دست راستش بریده می شود، اما در مرحله دوم پای چپ بریده می شود، إنما الکلام محل قطع در پای چپ کجاست؟

روایات

در اینجا دو دسته روایات داریم:

الف: یک دسته روایات حاکی از این است که از قبه القدم و برآمدگی پا بریده می شود، که به آن کعب هم می گویند و مسح تا کعبین کافی است، روایت این گروه را خواندیم.

ب: دسته ی دوم از روایات مفصل قدم را با ساق می گویند، یعنی آنجا که پا را حرکت می دهیم، مفصل همان جاست، ظاهر این روایات همین است نه اینکه صریح باشند، ما در مقابل این دو گروهی از روایات چه کنیم؟

۲. ما استفاد منه أن القطع من مفصل القدم، نظیر:

أ. ما رواه أبو بصیر عن أبي عبدالله (عليه السلام) قال: «القطع من وسط الكف ولا يقطع الإبهام، فإذا قطعت الرجل ترك العقب لم يقطع». الوسائل: ۱۸، الباب ۴ من أبواب حد السرقة، الحديث ۲.

ب. ما رواه إسحاق بن عمار عن أبي إبراهيم (عليه السلام) قال: «تقطع يد السارق و يترك إبهامه و صدر راحته - كف دست - و تقطع رجله و يترك له عقبه يمشى عليها». الوسائل: ۱۸، الباب ۴ من أبواب حد السرقة، الحديث ۴.

«يمشى عليها» ممکن است که قرینه باشد که همان قول اول است، چون اگر بخواهد راه برود و از مفصل قطع کند، عقب و پاشنه کمی باقی می ماند، اما اگر از وسط قطع کنند، بیشتر می ماند که بتواند راه برود و لذا روایات صریح در قول دوم نیست ولی ظهورش بد نیست.

ص: ۸۵۹

ج. ما رواه معاوية بن عمار قال أبو عبدالله (عليه السلام):

«يقطع من الساق أربع أصابع و يترك الإبهام و تقطع الرجل من المفصل و يترك العقب يطاءً عليه راه برود با آن -». الوسائل: ۱۸، الباب ۴ من أبواب حد السرقة، الحديث ۴.

راه حل این دو گروهی از روایات چیست؟

این دو گروه از روایات بود که در این زمینه وارد شده اند، حال ما در مقابل این دو دسته از روایات چه کنیم؟

از نظر اجتهاد دوتا راه داریم:

الف: راه اول این است که بین دو دسته از روایات جمع کنیم و بگوییم اولی که می گوید از وسط قطع بشود صریح است، دومی ظاهر، بیاییم در ظاهر به وسیله صریح تصرف کنیم، یکی از مبادی اجتهاد این است که صریح در وسط است، دومی ظاهر، ما تصرف در ظاهر به وسیله صریح کنیم.

ب: راه دوم این است که این روایات را حمل بر تقیه کنیم، چون قول عامه این است که از مفصل بریده می شود.

ممکن است کسی اشکال کند که چطور شما دومی را حمل بر تقیه می کنید و حال آنکه اولش ضد تقیه است چون می گوید: «القطع من وسط الکف»، در دومی می گوید: یقطع ید السارق و یتروک إبهامه، سوم یقطع ید السارق أربع اصابعه.

اشکال این است که شما چطور اینها را حمل بر تقیه می کنید و حال آنکه صدرش ضد تقیه است؟ فتعین الجمع.

یعنی بگوییم آنها صریح اند و اینها ظاهر، و حمل ظاهر بر صریح یکی از اقسام جمع است، تفاقاً بعضی از روایات داریم که همین دومی را تایید می کند.

ص: ۸۶۰

و يؤيد ترجيح الصنف الأول على الثاني ما مر من روايه إسحاق بن عمار عن أبي إبراهيم عليه السلام حيث جاء فيها كما مرّ

« و تقطع رجله و يترك له عقبه يمشى عليها»، اگر پا را از قبه القدم ببرند، يمشى عليه درست است چون نصف پا می ماند، اما اگر از مفصل ببریم، چیزی از پا باقی نمی ماند تا با آن راه برود (حتی يمشى عليه)، پس «يمشى عليه» قرینه بر این است که قطع من قبه القدم است.

«فإذا كانت الغايه من ترك شيء يمشى عليه، فمن المعلوم أنه لا يتحقق بمجرد العقب المجرد، بل به و بما يتصل به إلى الكعب من عظام القدم، فينبغي أن يصرف به لفظ العقب عما هو ظاهر فيه من التجرد، إلى ما يوافق الأول، و أن يراد به ما يقابل صدر القدم من الأصابع و المشط إلى وسط القدم».

بنابراین، ما همان قول مشهور را گرفتیم، این روایات حمل بر تقيه است، جواهر هم حمل بر تقيه می کند، آن وجه اول که گفتیم، در ظاهر تصرف کنیم بخاطر آن صریح.

پس بحث ما در دو مرحله به پایان رسید، مرحله اول این بود که چهار انگشت دست راست بریده می شود.

مرحله دوم اینکه پای چپ از قبه القدم قطع می شود.

حال اگر این سارق بار سوم هم سرقت کرد، در اینجا است که بین علمای اهل سنت و اهل شیعه اختلاف است، چون علمای شیعه می گویند اگر بار سوم سرقت کرد، زندانش می کنند از جاهایی که در اسلام زندان است، یکی مسئله سرقت سوم است، گاهی می گویند در اسلام زندان نیست و حال آنکه این گونه نیست، بلکه در شش مورد در اسلام زندان هست که ما در کتاب «معالم الحکومه الإسلامیه» موارد را نوشتیم و مخلد در زندان است مگر اینکه حاکم مصلحت بداند که آزادش کند کما اینکه حضرت علیه السلام این کار را کرد (خَلد في السجن).

اما اهل سنت در اینجا قائل به قطع هستند و می گویند دست چپش را می برند و قطع می کنند.

امیر المؤمنان می فرماید این عجیب است، دست راست که بریده شده، پای چپ هم که بریده شده، اگر دست چپ را هم ببریم، چطور وضو بگیرد و چطور استنجاء کند؟! چطور غسل کند؟! از این عبارات حضرت استفاده می شود که در زمان حضرت نیز این فتوا بوده است، البته فتوای آنها مبنی بر نصوص نیست بلکه مبنی بر یک رشته مقایسه است، امیر المؤمنین می فرماید: پیامبر اکرم رفت در حالی که بیش از دو حد اجرا نکرد، یا دست راست را بریده یا پای چپ را، سومی را انجام نداده. البته امیر المؤمنین این سبک که استدلال می کند، نظرش اقناع الغیر است، یعنی می خواهد طرف را قانع کند و الا حضرت نیاز به استدلال ندارد، ولذا از نظر شیعه «خُلد فی السجن» همیشه در زندان هست، حال اگر آمدیم در سجن و زندان هم دزدی کرد، حکمش خواهد آمد.

لو سرق سرقة ثالثة بعد إجراء الحدین حبس دائماً

همان گونه که می دانید حد دوم موقعی است که حد اول اجرا بشود، حتی اگر یک نفر ده مرتبه دزدی کند بدون اینکه در باره اش اجرای حد شده باشد، این یک سرقت حساب می شود.

أقول: إذا سرق سرقة ثالثة حبس دائماً حتى يموت أو يتوب و أنفق عليه من بيت المال إن لم يكن له مال، و لا يقطع شيء منه بلا خلاف.

کلام شیخ طوسی در کتاب خلاف

قال الشيخ في الخلاف:

ص: ۸۶۲

إذا سرق السارق - بعد قطع اليد اليمنى و الرجل اليسرى فى الثالثه، خلد فى الحبس و لا قطع عليه، فإن سرق فى الحبس من حرز و جب قتله.

دید گاه امام شافعى

و قال الشافعى: تقطع يده اليسرى فى الثالثه و رجله اليمنى فى الرابعه، و به قال مالك و إسحاق و قال الثورى و أبو حنيفه و أصحابه و أحمد:

لا يقطع فى الثالثه، مثل ما قلناه، غير أنهم لم يقولوا بتخليد الحبس، و فى متن المغنى: (فإن عاد حبس و لا يقطع غير يد و رجل) و فى شرحه: إذا عاد فسرق بعد قطع يده و رجله لم يقطع منه شىء آخر و حبس، و بهذا قال على عليه السلام و الحسن و الشعبى و النخعى و الزهرى و حماد و الثورى و أصحاب الرأى، و عن أحمد:

أنه تقطع فى الثالثه يده اليسرى و فى الرابعه رجله اليمنى و فى الخامسه يعزّر و يحبس، و فى روايتنا المتضافر ردّ على قول المخالف.

١: روى محمد بن قيس عن أبى جعفر عليه السلام قال: «قضى أمير المؤمنين عليه السلام فى السارق إذا سرق قطعت يمينه، و إذا سرق مرّه أخرى قطعت رجله اليسرى، ثم اذا سرق مرّه أخرى سجنه و ترك رجله اليمنى يمشى عليها إلى الغائط كودال- و يده اليسرى يأكل بها و يستنجى بها إنى لاستحى من الله أن أتركه لا ينتفع بشىء ولكنى أسجنه حتى يموت فى السجن، و قال: ما قطع رسول الله صلى الله عليه و آله من سارق بعد يده و رجله» الوسائل: ج ١٨، الباب ٥ من أبواب حدّ السرقة، الحديث ١.

ص: ٨٦٣

۲: روی عبد الرحمان بن الحجاج، قال: سألت أبا عبد الله عن الصادق عليه السلام عن السارق يسرق فتقطع رجله، ثم يسرق، هل عليه القطع؟ فقال: «في كتاب عليّ عليه السلام إنّ رسول الله مضى قبل أن يقطع أكثر من يد ورجل، و كان عليّ يقول: إنّي لاستحيى من ربّي أن لا أدع يداً يستنجي بها، أو رجلاً يمشي عليها» همان مدرک، الحدیث ۵.

ابن قدامه که حنبلی مذهب است، روایت علی علیه السلام را بهتر از ما نقل کرده است در کتاب مغنی که حنبلی مذهب است، بهتر از ما نقل نکرده است.

و قد روی صاحب المغنی کلام الإمام علیّ علیه السلام بشكل أبسط، قال: روی سعید بن أبی سعید المقبری عن أبیه قال حضرت علیّ بن أبی طالب رضی الله عنه أتى برجل مقطوع اليد و الرجل قد سرق فقال لأصحابه ما ترون فی هذا؟

قالوا: اقطعه یا امیر المؤمنین، قال: «قتلته إذاً و ما علیه القتل، بأی شیء یأکل الطعام، بأی شیء یتوضأ للصلاه؟ بأی شیء یغتسل من جنابته؟ بأی شیء یقوم علی حاجته فردّه إلى السجن آیاماً ثم أخرجہ، فاستشار أصحابه فقالوا مثل قولهم الأول، و قال لهم مثل ما قال أول مرّه فجلده جلدًا شدیدًا ثم أرسله»

المغنی: ۹/۱۰۲-۱۰۳.

لو سرق فی الحبس

بحث ما در سه مرحله به پایان رسید، مرحله اول این بود انگشت دست راستش قطع می شود، مرحله دوم، پای چپش قطع می شود، مرحله سوم سجن و زندان است.

مرحله چهارم قتل است، یعنی معلوم می شود که این آدم، آدم بشو نیست، آدمی که بعد از این همه زجرها باز سراغ دزدی برود، معلوم می شود که این آدم انحراف ذاتی دارد، یعنی در واقع انسان منحرف بالذات است که باید وجودش از بین برود.

ص: ۱۶۴

اگر در مرحله چهارم و در حبس این آدم دزدی کند، آخرین دوا برای او قتل است.

قال الشيخ في الخلاف: قد بينا أنّ السارق إذا سرق رابعاً، قتل في الرابعه، و لا يتقدّر فيما زاد عليه حكم، و قال جميع الفقهاء- اهل سنت- بعد الرابعه: لا قطع و إنّما يعزّر، و قال عثمان بن عفّان و عبد الله بن عمر بن العاص: إنّهُ يقتل في الخامسه، و به قال عمر بن العزيز.

و يدلّ عليه موثقه سماعه قال: «إذا أخذ السارق قطع يده من وسط الكفّ فإن عاد قطعت رجله من وسط القدم فإن عاد استودع السجن، فإن سرق في السجن قتل» الوسائل: ج ۱۸، الباب ۵ من أبواب حدّ السرقة، الحديث ۴.

و روى في الفقيه مرسلًا قال: «و روى أنّه إن سرق في السجن قتل» همان مدرک، الحديث ۱۱.

وروى في دعائم الإسلام في حديث و كان أمير المؤمنين عليه السلام: «إذا أتى به في الثالثه بعد أن قطع يده و رجله في المرّتين، خلّده في السجن، و أنفق عليه من فيء المسلمين، فإن سرق في السجن قتله» مستدرک الوسائل: ۱۸/۱۲۶، الباب ۵ من أبواب حدّ السرقة، الحديث ۳.

لو تکررت السرقة قبل إجراء الحد

مسئله دیگر این است که اگر انسانی به طور مکرر جنایت کرد مانند سرقت، ولی هنوز حد بر او جاری نشده، این یک جنایت و یک سرقت حساب می شود و این یکی از ارفاقات اسلام است، کسانی که قانون قصاص اسلام را مطالعه نمی کنند و بدون مطالعه اعتراض می کنند، باید ببینند که اسلام علاقه به خشونت ندارد، اسلام دین رأفت و رحمت است، تا کسی از حد تجاوز نکند به او کاری ندارد. این مسئله تنها مربوط به سرقت نیست بلکه در بقیه جنایات نیز مطلب از همین قرار است مانند زنا، اگر کسی چند بار با زنی زنا کند بدون اینکه حد بر او جاری بشود، این یک زنا حساب می شود.

و قد أشاره قدس سرّ (یعنی شیخ در کتاب خلاف) إلى ما رواه الكلینی عن بکیر بن أعین (برادر زراره، می گویند قبرش در دامغان است) - عن أبي جعفر عليه السلام فی رجل سرق فلم يقدر عليه، ثم سرق مرّه أخرى فلم يقدر عليه، و سرق مره أخرى فأخذ فجاءت البینه فشهدوا عليه بالسرقه الأولى و السرقه الأخيره فقال: «تقطع يده بالسرقه الأولى و لا تقطع رجله بالسرقه الأخيره، فقیل کیف ذاک؟

فقال: لأنّ الشهود شهدوا جميعاً فی مقام واحد بالسرقه الأولى و الأخيره قبل أن يقطع بالسرقه الأولى، و لو أنّ الشهود شهدوا عليه بالسرقه الأولى ثمّ أمسکوا حتّى يقطع، ثمّ شهدوا عليه بالسرقه الأخيره قطعت رجله اليسرى» الکافی: ۲۲۴/۷، باب حدّ القطع، الحدیث ۱۲، و نقله فی التهذیب: ۱۰/۱۰۷، الحدیث ۴۱۸.

فروع تجب دراستها علی ضوء القواعد

مطلب دیگر این است که گاهی برای قاضی یک سلسله مشکلاتی پیش می آید، مثلاً دزدی را آوردند که دست راستش شل است، اما دست چپش فعال می باشد، کدام دست را ببرد؟ اگر اهل قیاس باشیم، می گوئیم چپ را، اما اگر اهل نص باشیم، باید بگوئیم سمت راست را، چرا؟ چون اسلام فرموده الیمن، این اطلاق دارد، خواه شل باشد یا صحیح، اطلاق دارد، ما نوکر اطلاق هستیم.

اما اگر دست راستش صحیح است و دست چپش شل، باز یمین را قطع می کنند.

اما اگر هر دو شل است، باز سمت راست را قطع می کند.

اگر این آدم یک دستی است، مثلاً فقط دست راست دارد، دست چپ اصلاً ندارد، اینجاست که ما باید بحث کنیم، از نظر اطلاق دلیل باید سمت راستش را ببریم، ما نوکر اطلاق دلیل هستیم، اما از نظر آن روایتی که از امیر المؤمنین خواندیم، اگر سمت راست این آدم را ببریم، سمت چپ را هم که ندارد، چگونه استنجا کند، چگونه وضو بگیرد، اینجاست که بین اطلاق و بین حکمت تعارض است، روی این مسئله مطالعه کنید. بقیه در جلسه آینده.

Your browser does not support the audio tag

موضوع: کیفیت حد سرقت

بحث ما در فرع پنجم است،

۵: لو كانت له يمين قبل القطع

اگر سارق موقع دزدی کردن، دست راست داشت، ولی هنگام اجرای حد دست راست ندارد، مثلاً دست راستش در اثر یک حادثه ای قطع شده است، مانند: تصادف یا قصاص و غیره، در هر صورت این آدم در موقع سرقت دست راست داشت، ولی هنگام اجرای حد دست راست ندارد، چه کار کنیم؟

اقوال مسئله

در اینجا سه قول است و من از میان این اقوال فقط قول سوم را می پذیرم:

الف: قول اول این است که دست چپش را قطع می کنیم، یعنی حال که دست راست ندارد، به جای دست راست، دست چپ او را می بریم. مرحوم شیخ در کتاب نهاییه همین را می گوید.

ب: قول دوم این است که به جای دست راستش، پای چپ او را قطع می کنیم. و هر دو قول، قول غیر صحیح است، چرا؟ چون شرع مقدس فرموده که دست راست را ببرید، این آدم موضوع ندارد، چطور می گویید دست چپ یا پای چپ او را ببرید و حال آنکه پای چپ در مرحله دوم بریده می شود نه در مرحله اول، علاوه براین، دست چپ هیچگاه بریده نمی شود.

بنابراین، این دو احتمالی که مرحوم شیخ در نهاییه و مبسوط ارائه داده، صحیح نیست.

ج: قول سوم این است که چون موضوع ندارد، از این رو اصلاً حد بر او حد جاری نمی شود.

لو كانت له يمين قبل القطع

ص: ۸۶۷

قال الشيخ في المبسوط:

«فإن سرق و يمينه كامله تامه، فذهبت يمينه قبل أن تقطع بالسرقه لمرض أو آفة، سقط القطع عنه، لأن القطع تعلق بها، فإذا ذهبت سقط القطع» المبسوط: ۳۸-۳۹/۸/۸.

این فتوای خوبی است و ما نیز همین را انتخاب می کنیم و در فقه نظیر هم دارد، فرض کنید عبد و غلام کسی جنایت کرد، جنایت را خود عبد ضامن است نه مولا، یعنی هر موقع آزاد شد، وجه جنایت را بپردازد، اتفاقاً قبل از آنکه عبد آزاد بشود تا وجه جنایت را بدهد، مرد، موضوع از بین رفت، ارش هم از بین می رود. مطالب قبلی مال فرع ششم بود نه مال فرع پنجم.

۶: لو سرق و لا یمین له

این فرع ششم، همانند فرع پنجم است، البته با این تفاوت که در فرع پنجم طرف حین السرقة و قبل القطع، یمین و دست راست داشت، ولی در موقع اجرای حد، در اثر یک جریانی یمین و دست راستش بریده شد، ولی در این فرع ششم خلقتاً دست راست نداشت، یعنی بدون دست راست به دنیا آمده بود؟

سه احتمال می رود:

الف: دست چپ او قطع می شود.

ب: پای چپش بریده می شود.

ج: مثل فرع قبلی است، یعنی حد از او ساقط است و ما همین را انتخاب کردیم.

لو سرق و لا یمین له

لو سرق و لا یمین فللشیخ فیه قولان:

أ. قال فی النهایه : و من سرق و لیس له الیمین ، فإن کانت قطعت فی القصاص و غیر ذلک ، و کانت له الیسری قطعت یسراه ، و إن لم تکن له ایضا الیسری قطعت رجله ، فإن لم یکن له رجل ، لم یکن علیه أكثر من الحبس ، علی ما بیناه .

ص: ۸۶۸

ب. قال في المبسوط : و إن سرق و ليس له يمين قطعت يساره عندهم ، و عندنا ينقل القطع إلى الرجل ، و إن كان الأوّل قد روى أيضا.

ما هيچکدام را قبول نکردیم، بلکه مثل فرع قبلی می گوئیم.

و هناك احتمال ثالث وهو سقوط الحد و ذلك لأنّ الانتقال إلى اليسرى بعد تقييد الآيه باليمين يحتاج إلى دليل و ليس هنا عموم.

كما أنّ الانتقال إلى الرجل اليسرى يحتاج إلى دليل فإنّها تقطع في السرقة الثانيه و على هذا يسقط الحد لفقدان الموضوع و ينتقل إلى التعزير . نعم لو سرق مره ثانيه ينتقل إلى الرجل الثانيه.

۷. لو سرق و ليس له يد، لا يمينى و لا يسرى

ذهب الشيخ في النهايه إلى أنّه تقطع رجله اليسرى، قال : فإن لم تكن له أيضا اليسرى ، قطعت رجله اليمينى.

همان اشکالی که در فرع قبلی کردیم، در این فرع نیز وارد است، چون شرع مقدس فرموده در مرحله اول دست راست را قطع کنید، این آدم هر دو دست را ندارد، اصلاً موضوع ندارد فلذا حد از او ساقط است، بله! اگر در مرحله دوم دزدی کرد، سراغ پای چپ می رویم، ولذا در همه ی این فروعی که می خوانیم، نظر من یکی است، یعنی چون موضوع ندارد، فلذا حد ساقط است.

۸. لو سرق و لا يد له و لا رجل

قال الشيخ في النهايه : فإن لم يكن له رجل لم يكن عليه أكثر من الحبس ، على ما بيناه.

و لا يخفى عليك أنّ أكثر هذا الفروع خروج عن موضع الإذن الشرعى فى القطع، يقول المحقق : و فى الكلّ إشكال من حيث إنّّه تخطّ عن موضع القطع، فيقف على إذن الشارع و هو مفقود.

ص: ۱۶۹

و الأقرب بالنسبه إلى القواعد أنّ كل مورد كان فيه متعلق القطع مفقوداً ، هو سقوط القطع و الانتقال إلى التعزير دون إسراء الحكم إلى ما هو في الدرجه الثانيه للسرقه، و الله العالم.

سقوط الحدّ بالتوبه

ما در اینجا سه فرع داریم که تمامی آنها رأفت اسلامی را ثابت می کند.

اگر دزدی پیش قاضی آمد و گفت توبه کردم (أتوب إلى الله كنت سارقاً) و مال مسروقه را هم آورد و جلو قاضی گذاشت، در این صورت حد از او ساقط است، البته این در صورتی است قبلاً پیش قاضی ثابت نشده باشد، یعنی قبل از ثبوت نزد قاضی توبه کند. چرا حد ساقط است؟ چون هدف از حد تربیت انسان هاست نه اینکه شلاق زدن مطلوب شارع باشد، معلوم می شود که این شخص آدم شده و از کار خود پیشمان گردیده، فلذا اجرای حد مورد ندارد.

اما اگر بعد ثبوت بینه توبه کند، یعنی بعد از آنکه دو شاهد شهادت دادند که این آدم سرقت کرده و قاضی هم حکم را نوشت و امضا کرد، این شخص گفت که توبه کردم، این توبه فایده ندارد، چون این توبه از روی ترس صورت گرفته است «فَلَمَّا رَأَوْا بَأْسَنَا قَالُوا آمَنَّا بِاللَّهِ وَحَدُّهُ وَكَفَرْنَا بِمَا كُنَّا بِهِ مُشْرِكِينَ» غافر: ۸۴.

اما اگر پیش قاضی اقرار کرد، قاضی در اینجا مختار است، می خواهد بگذرد و می خواهد نگذرد.

فهننا فروع ثلاثه:

الف: لو تاب قبل ثبوته (السرقه) بالبينه، سقط الحد.

ب: لو تاب بعد ثبوته (السرقه) بالبينه» لم يسقط الحد.

ص: ۸۷۰

ج: لو أقرّ بالسرقه، فالقاضي مخير بين إجراء الحد و العفو عنه.

یعنی قاضی به سیمای طرف نگاه می کند، به وضع و گرفتاری طرف نظر می اندازد، ممکن است عفو کند و ممکن است عفو هم نکند.

سقوط الحد بالتوبه

قال المحقق: ۱: و يسقط الحد بالتوبه قبل ثبوته، ۲: و يتحتم لو تاب بعد البینه، ۳: و لو تاب بعد الإقرار قيل يتحتم القطع، و قيل يتخير في الإقامه و العفو. ایشان در این عبارت خودش، سه فرع را بیان کرده است.

و قد اشار المحقق في كلامه هذا إلى فروع ثلثه:

۱. سقوط الحدّ بالتوبه قبل ثبوته (السرقه)

أقول: إن حد السرقة يسقط بالتوبه كغيره من الحدود قبل أن يثبت عند الحاكم، لصحيح ابن سنان: «السارق إذا جاء من قبل نفسه تائباً إلى الله عزوجل ورد سرقة على صاحبها فلا قطع عليه». الوسائل: ج ۱۸، الباب ۱۶ من أبواب مقدمات الحدود، الحديث ۱.

و عن أحدهما في مرسل جميل في رجل سرق أو شرب الخمر أو زنى فلم يعلم ذلك منه و لم يؤخذ حتى تاب و صلح: «إذا تاب و صلح و عرف منه أمر جميل، لم يقم عليه الحد» همان مدرک، الحديث ۲.

۲. لو تاب بعد البینه لم يسقط

چرا؟ چون ممکن است، توبه ی این آدم، توبه ترسی و خوفی باشد. دلیلش را سابقاً خواندیم، امیر المؤمنان یک نفر را که دزدی کرده بود مورد عفو قرار داد، اشعث بن قیس که یکی از منافقان است، پسرش محمد بن اشعث دستش به خون امام حسین آلوده است، چون در کربلا یکی فرماندهان عمر بن سعد بود، دخترش هم جعه دستش در درست قتل حسن بن علی آلوده است، او به امام اعتراض کرد، حکم خدا را اجرا نمی کنی؟

ص: ۸۷۱

حضرت فرمود آنکه قابل عفو نیست و نباید عفو نمود.

«إذا ثبت بالبینه، أما إذا ثبت بالإقرار، اشكال ندارد» إذا قامت البینه فليس للإمام أن يعفو، و إذا أقرّ الرجل على نفسه فذاك إلى الإمام إن شاء عفا، و إن شاء قطع».

ضمناً این قسم اخیر شاهد فرع سوم نیز هست، یعنی إذا أقرّ عند الحاكم.

۳: لو تاب بعد الإقرار، ففيه قولان:

الأول: ما نقله المحقق لم يسقط الحد و تحتمت الإقامه.

و عجیب این است که به دو روایت استدلال کرده که هرگز بر مدعای اینها دلالت ندارد:

۱: صحیحہ الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام في رجل أقرّ على نفسه بحد ثم جحد بعد؟ فقال: «إذا أقرّ على نفسه عند الإمام أنه سرق ثم جحد، قطعت يده، و أرغم أنفه» الوسائل: ج ۱۸، الباب ۱۲ من أبواب مقدمات الحدود الحديث ۱.

این حدیث ارتباطی به ما نحن فيه ندارد، چون کلمه ی «جحد» دارد، و حال در ما نحن فيه «أقرّ و تاب»، ولی این حدیث در جایی است که: «أقرّ ثم جحد».

۲: صحیحہ محمد بن مسلم عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «من أقرّ على نفسه بحد أقمته عليه إلّا الرّجم فإنّه إذا أقرّ على نفسه ثمّ جحد، لم يرجم» همان مدرک، الحديث ۳.

این حدیث هم ربطی به مسئله ما ندارد، چون بحث در جایی است که أقرّ عند الحاكم و تاب.

الثانی: قول الشيخ فی النهایه، قال: «فإن كان أقرّ على نفسه ثمّ تاب بعد الإقرار جاز للإمام العفو عنه، دو إقامه الحدّ علیه حسب ما يراه أردع فی الحال» النهایه: ۷۱۸.

ص: ۸۷۲

حاکم ببیند که کدام در تربیت این آدم موثر است.

استدل لهذا القول بمرسله جميل عن بعض أصحابنا عن أحدهما عليهما السلام في حديث قال: «و لا يقطع السارق حتى يقرّ بالسرقه مرتين، فإن رجع ضمن السرقه و لم يقطع إذا لم يكن شهود» الجامع للشرائع: ٨٦١.

این حدیث نیز دلالت بر مانحن فیه ندارد مگر اینکه ادعای اولویت کنیم و بگوییم درد جایی که طرف انکار کند، حضرت می فرماید قطع نمی شود، پس اگر توبه کند به طریق اولی قطع نمی شود. «و لا- يقطع السارق حتى يقرّ بالسرقه مرتين، فإن رجع- جحد- ضمن السرقه و لم يقطع إذا لم يكن شهود»

اگر از اقرارش بر گردد، بریده نمی شود، می گوییم مورد بحث در جایی است که از اقرارش بر می گردد، بحث ما در کجاست؟ در جایی است که توبه کند، مگر اینکه بگویید اولویت، جایی که انکار می کند قابل بخشش و عفو است، پس اگر توبه کند به طریق اولی قابل عفو و بخشش است.

روایت اشعث بهترین دلیل است که حضرت صریحاً فرمود:

«إذا قامت البيئته فليس للإمام أن يعفو، و إذا أقر الرجل على نفسه فذاك إلى الإمام إن شاء عفا، و إن شاء قطع».

بهتر این بود که با این روایت استدلال کنیم: «و الأولى أن يستدل على القول الثاني بقول الإمام أمير المؤمنين للأشعث كما مر».

پس بهتر است که برای قول دوم با روایت اشعث استدلال کنیم.

بعضی با خبر طلحه بن زید در بر مسئله استدلال کرده اند.

روایت طلحه بن زید

ص: ٨٧٣

خبر طلحه بن زید عن جعفر علیه السلام قال: «حدّثنی بعض أهلی أنّ شاباً أتى أمير المؤمنين عليه السلام فأقرّ عنده بالسرقة، قال فقال له عليّ عليه السلام: إنّي أراك شاباً لا بأس بهيئتک، فهل تقرأ شيئاً من القرآن؟ قال: نعم، سورة البقره، قال: وهبت يدک لسوره البقره، قال: و إنّما منعه أن يقطع له لأنّه لم یقم علیه بیّنه» الوسائل: ج ۱۸، الباب ۳ من أبواب حد السرقة، الحدیث ۵.

این در جایی است که توبه نکرده، مگر اینکه بگویند وقتی بدون توبه قابل بخشش است، پس مع التوبه به طریق اولی قابل عفو و بخشش می باشد.

حکم جایی که حداد از روی علم و آگاهی به جای دست راست، دست چپ سارق را قطع کند کتاب الحدود و التعزیرات

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: حکم جایی که حداد از روی علم و آگاهی به جای دست راست، دست چپ سارق را قطع کند

همان گونه که می دانید جناب قاضی خودش مستقیماً دست دزد و سارق را نمی برد، حتماً حداد و جلاد دارد، اگر حداد به جای اینکه دست سارق را ببرد، دست چپ او را قطع کند، تکلیف چیست؟

از این طرف باید دست راست سارق بریده شود، اما بریده نشد، بلکه به جای او دست چپش بریده شد و یک جنایتی بر او وارد شد؟ آقایان می فرمایند در اینجا دو صورت است، الف: گاهی حداد عمداً به جای اینکه دست راست سارق را ببرد، دست چپ او را بریده، در اینجا حتماً باید نسبت به حداد حد جاری شود، K العين بالعين و الید بالید»، مسلماً در اینجا جنایت عمدی است و باید نسبت به حداد عین همین کار انجام بگیرد و دست چپ حداد را به عنوان قصاص ببرند، در این جهت جای بحث نیست، حالا تکلیف جناب سارق چیه؟

ص: ۸۷۴

قول اول

عجیب این است که آقایان در اینجا تقریباً اکثر شان می گویند: آن یک جنایتی کرده بر دست چپ سارق، سارق هم از او قصاص می کند، اما حد سر جای خودش باقی است و باید دست راست این سارق بریده بشود «فأصبح السارق بلا ید»، یعنی نه یسار دارد، چون به عنوان جنایت قطع شده و نه یمین دارد، چون به عنوان حد از بین رفته است.

این در صورت عمد است، البته ما در این مسئله نظر داریم که بعداً عرض خواهیم کرد.

ب: اما در صورتی که حداد بد جنسی نکند، بلکه از روی اشتباه به جای دست راست سارق، دست چپ او را ببرد، مثلاً به سارق گفته که دست خود را دراز کن تا دستت را به عنوان حد قطع کنم، او به جای دست راست، دست چپ خود را دراز کرد و حداد هم خیال کرد که دست راستش است.

در اینجا مسلماً جناب حداد باید دیه بدهد، چون عمداً کاری نکرده، اشتباه بوده و حتماً باید دیه بدهد، در اینجا هم می گویند

باید دست راست سارق هم بریده شود، این هم به عنوان حد.

قول دوم

در صورت اول چیزی نمی گویند، بلکه می گویند حتماً باید دست راست سارق بریده شود، ولی در صورت دوم کمی انعطاف نشان می دهند و می گویند جناب سارق در مسیر اجرای حد دست چپش را از دست داده، پس دست راست او را بریدن معنا ندارد.

بله! اگر دست چپش در حال قصاص از دست داده باشد، حق با شماست، دزدی را آوردند، دست چپش را به عنوان قصاص بریده بودند، یعنی خودش دست چپ کسی را بریده، دست چپ او را بریدند، اما در اینجا دست چپ این سارق را به عنوان قصاص نبریدند، بلکه به عنوان حد بریدند، این در مسیر اجرای حد دست چپ خود را از دست داده، این دیگه جانشین دست راست هم می شود، انعطاف را در اینجا نشان می دهند.

ص: ۸۷۵

ما می‌گوییم اگر این انعطاف در اینجا هست، این انعطاف را در صورت اول هم نشان بدهید، بالأخره این آدم دست چپ خود را در مسیر اجرای حد دست چپش را ازدست داد، فرقی که هست در اولی بد جنسی حداد است، ولی در دومی بدجنسی حداد نیست بلکه اشتباه حداد است، استدلال شیخ طوسی را علامه رد می‌کند، شیخ طوسی به طور قطع می‌گوید قبل از آنکه دست این آدم بریده شود، حکم الهی قطعی بوده، ما باید دست این آدم را ببریم، به ما چه ربط دارد که حداد دست چپ او را عمداً ببرد یا اشتبهاً؟ قیاس می‌کند به صورت قصاص، اگر دست چپ این سارق قصاصاً بریده شده بود، چطور مانع نبود از بریدن دست راست، حالا که دست چپش اشتبهاً یا عمداً بریده شده، این مانع از اجرای حد نیست، بلکه باید دست راست این آدم بریده شود.

انتقاد علامه بر کلام شیخ طوسی

علامه می‌گوید همان گونه که در صورت دوم انعطاف نشان می‌دهی و می‌گویی در مجرای اجرای حد دست چپش را از دست داد، این سبب می‌شود که به همین اکتفا کنیم، این را در صورت اول هم بگویید، علاوه بر این، یک روایت هم داریم.

محمد بن قیس عن أبي جعفر عليه السلام قال: «قضى أمير المؤمنين في رجل أمر به أن تقطع يمينه فقدمت شماله، فقطعوها و حسبوها يمينه، و قالوا: إنما قطعنا شماله، أتقطع يمينه؟ قال: فقال: لا، لا تقطع يمينه قد قطعت شمال» دست چپش را از دست داد، پس چرا دست راستش را ببریم؟!

بنابراین، روایت دوم فقط صورت دوم را می‌گیرد که اشتباه حداد است، ما می‌گوییم صورت اولی نیز همین است، اشتباه حداد نیست، ولی این بیچاره سارق چه فرق می‌کند، او مقصر نیست، بلکه مقصر دستگاه قضائی است، زیرا یا حدادش آدم ناجوری است یا آدم مسامحه کار است. اگر به این روایت در صورت دوم عمل کردیم، در صورت اولی هم عمل خواهیم کرد.

«أضف علی ذلک» اشکال شیخ را باید جواب داد، شیخ گفت اگر این آدم دست چپش را در قصاص از دست داده بود، آیا این مانع از قطع یمین بود؟ نه، می گوئیم فرق است بین اینکه دست خودش را در راه قصاص از دست بدهد، اینجا دستگاه قضائی دخیل نبوده، اما در مانحن فیه دستگاه قضائی دخیل است، زیرا یا حداد قاضی آدم بد جنس است یا مسامحه کار است، فرق است بین قصاص و بین اینجا، در قصاص دستگاه قضائی آدمی است بری، وقتی بری باشد، دست راست این آدم بریده می شود، اما در اینجا به یک معنا جناب قاضی مقصر است، چون آدمی را انتخاب کرده که یا لجوج است یا مسامحه کار، ولذا ما حدیث دوم را حتی در صورت دوم که اشتباه نیست بلکه عمد حداد است سرایت می دهیم، «أضف إلی ذلک» حدیث امیر المؤمنین که از حضرت پرسیدند که اول دست راست را می برید، چرا بعداً پای چپ را می برید نه دست چپ را؟ فرمود اگر هر دو دستش را ببرند، این آدم چگونه وضو بگیرد و چگونه استنجا کند و چگونه رفع حوائج کند، حضرت آن جریان را گفت، آن هم موید این مسئله است که اگر دست چپ این آدم بریده شد، شما بخواهید دست راستش را هم ببرید و بگوئید این حکم فعلی بود، به ما چه ربط دارد که حداد اشتباه کرده یا از روی عمد انجام داده، اگر ببرید، آن حکمت سر جایش هست، چون این یک آدم فلج می شود که اصلاً نمی تواند زندگی کند.

پس اگر حداد عمداً یا اشتبهاً به جای دست راست، دست چپ سارق را برد، آقایان در صورت دوم قائل به انعطاف هستند طبق روایت محمد بن قیس، ولی ما هر دو صورت را به همدیگر عطف می کنیم و می گوئیم این آدم در مسیر اجرای حد، دست خودش را از دست داده است، بالأخره هر چه که هست، دستگاه قضائی در اینجا مسئولیت دارد، با همین وضع همان گونه که در صورت دوم قائل به انعطاف هستید، در دومی هم قائل به انعطاف بشوید.

اما اگر سارق دست چپ خود را از باب قصاص از دست بدهد، آن ربط به دستگاه قضائی ندارد، در این صورت حتماً دست راست او بریده می شود، ولی در اینجا قصاص نیست بلکه هردو در مسیر اجرای حد است (العلم عند الله)

مسئله دوم

مسئله دیگر این است که بعد از آنکه دست سارق را بریدیم، آیا بعد از بریدن مسئولیت از گردن قاضی ساقط است و هیچ گونه وظیفه ای نسبت به سارق ندارد، چون بعد از قطع انگشتان خون از رگ ها جریان پیدا می کند و خون ریزی صورت می گیرد و چه بسا که این خون ریزی به مرگ سارق تمام بشود، در زمان سابق جراحی به گونه ای که در زمان وجود دارد و ترقی کرده نبود، فلذا دست سارق را بعد از آنکه قطع می کردند، در یک روغن زیتون داغ وارد می کردند که فوراً رگها بسته بشود و جلو خون ریزی گرفته بشود که این خودش یکنوع عذاب برای او حساب می شد، منتها خودش باعث این کار شده، ولی در زمان ما به صورت دیگر جلو خون ریزی را می گیرند.

«إِنَّمَا الْكَلَامُ» آیا این کار بر دستگاه قضائی واجب است، یعنی واجب است که حتماً باید سر رگها را ببندد و جلو خون ریزی را بگیرد، یا بر دستگاه قضائی واجب نیست، او تکلیف قطع دست سارق بود که آن را انجام داد، و بیش از آن وظیفه ندارد؟

خود سارق باید این کار را انجام بدهد، یعنی خودش باید مراقب جاننش باشد؟

استاد سبحانی

به نظر می رسد که بر دستگاه قضائی واجب است که جلو خون ریزی را بگیرد تا منجر به مرگش نشود، درست است که قاضی باید احکام خدا را جاری کند، در عین حال باید در فکر جنایت کار هم باشد، زیرا جان او هم محترم است، بیت المال در همین راستا مصرف بشود، فلذا باید جلو خون ریزی را بگیرد نه اینکه طرف را رها کند و به امید خدا بسپارد.

بنابراین، فتوای این آقایان که می گویند بر قاضی واجب نیست جلو خون ریزی را بگیرد، یکنوع حضاضت و قساوت نشان می دهد و با روح رأفت اسلامی سازگاری ندارد، از نظر ما حتماً باید قبلاً دکتر و پزشکی باشد که اگر قطع شد، به گونه ای نباشد که در اثر خون ریزی منجر به مرگ او بشود.

به بیان دیگر ما باید بین حکمین جمع کنیم یعنی هم حکم خدا را اجرا کنیم و هم حفظ جان سارق را بکنیم، چون جان سارق فعلاً محترم است و مهدور الدم نیست.

امیر المؤمنان وقتی دست دزد را برید، او رها نکرد، بلکه برای او میهمانی ترتیب داد و چند روزی در خانه میهمانی داده، غذا داد، بعد از آنکه دست دزد بهبودی پیدا کرد، آنگاه او را رها نمود، ما باید اینها را بگوییم نه اینکه شدت عمل ابن قدامه را بگوییم:

روی الحارث بن حصیره، قال: «مررت بحبشی و هو یستقی بالمدينة فإذا هو أقطع، فقلت له: من قطعك؟ قال: قطعني خیر الناس، إنا أخذنا فی سرقة و نحن ثمانیه نفر فذهب بنا إلی علی بن أبی طالب علیه السلام فأقرنا بالسرقه، فقال لنا: تعرفون أنها حرام؟ فقلنا: نعم، فأمر بنا فقطت أصابعنا من الراحه و خلّیت الإبهام، ثم أمر بنا فحبسنا فی بیت یطعمنا فیهِ السمن و العسل حتّی برئت أیدینا، ثم أمر بنا فأخرجنا و كسانا فأحسن کسوتنا، ثم قال لنا: إن تتوبوا و تصلحوا فهو خیر لكم یلحقکم الله بأیدیك فی الجنّه، و إلاّ تفعلوا یلحقکم الله بأیدیكم فی النَّار» الوسائل: ج ۱۸، الباب ۳۰ من أبواب السرقهف الحدیث ۲، ۳ و ۴.

ما تا کنون دو مسئله را بررسی کردیم:

الف: اگر حداد عمداً یا اشتباهاً به جای دست راست، دست چپ سارق را برید، حکمش چیست؟

آقایان در عمد می گویند که یقطع، در اشتباه می گویند: لا یقطع، ما هردو را به همدیگر عطف کردیم، از روایت امام استفاده کردیم.

ب: معتقدیم که بعد از بریدن، پاسمان و تمام کار طبابت به عهده قوه قضائی است، یعنی دستگاه قضائی وظیفه دارد که جلو خون ریزی دست او را بگیرد تا منجر به مرگش نشود.

ج: بعد از آنکه دست بریده شد، نباید سارق را رها کرد، بلکه باید با عواطف او کار کرد و لعل اثر حسنی بگذارد به گونه ای که از دستگاه قضائی که خارج می شود با کینه خارج نشود.

الخامس فی اللواحق

بعد از آنکه دست را سارق را بریدیم، تکلیف عین مسروقه چیست؟

باید عین مسروقه را به صاحبانش بر گرداند، چون مال مردم است و سرقت هم ملکیت نمی آورد.

دیدگاه ابو حنیفه و مالک

ولی از مالک و ابوحنیفه تعجب است که می گویند احد الأمرین برای مجازات سارق کافی است، یا دست سارق را ببرید و مال را از او نگیرید، یا مال را اگر گرفتید، دستش را قطع نکنید.

این فتوایی است که هیچ مبنای کتابی و سنتی ندارد.

استاد سبحانی

ما معتقدیم که در عین حالی که دستش بریده می شود، باید مال مسروقه را هم بر گرداند و به صاحبانش بپردازد.

دو کار است: اولاً باید امنیت مالی به وجود بیاید و باید مال مردم به خودشان برگردانده شود.

ص: ۸۸۰

ثانياً حدود الهی هم جاری بشود و بین دو حکم باید جمع کنیم، نه اینکه اگر دستش را بریدیم، دیگر مال مسروقه بشود مال سارق.

البته جناب مالک تفصیل قائل شده و گفته اگر سارق آدم آس و پاس است، یعنی در هفت آسمان حتی یک ستاره هم ندارد، مال مسروقه را به او بدهید، اما اگر آدم پول دار است، باید مال مسروقه را از او بگیرند.

یک چنین فتوا از کسی که محضر امام صادق و امام کاظم علیهما السلام را درک کرده بسیار بعید است.

تفصیل دیگر ابو حنیفه

ابو حنیفه یک تفصیل دیگری هم دارد، ایشان می گوید اگر آهن را دزدیده و آن را کوزه یا آفتابه درست کرده، در اینجا مال مسروقه را بر نمی گردانند، چون روی آن کار شده و ماهیت آن عوض شده، یا اگر پشم را دزید و آن را با رنگ سیاه و اسود، رنگ آمیزی کرد، باز بر نمی گردانند، چون روی آن کار شده و ماهیت خودش را از دست داده، اما اگر به رنگ قرمز، رنگ آمیزی شده باشد، بر می گردانند.

والظاهر أن الروایات - روایاتی که می گویند باید عین مسروقه را به صاحبانش بر گردانید - ناظره لرد ما ورد عن أبي حنیفه و مالک فی المقام، حیث قال الأول: لا أجمع بین الغرم و القطع، فإذا طالب المسروق منه بالسرقه و رفعه إلى السلطان، فإن غرم له ما سرق سقط القطع، و ان سکت حتى قطع الإمام سقط الغرم عنه، و كأنه صبره و سکوته حتى قطع رضاً منه بالقط عن الغرم، و قال مالک: یغرم إن کان موسراً، و ان کان فقيراً لا یغرم، و لأبی حنیفه تفصیل آخر، قال: إذا سرق حديداً، فجعله كوزاً، فقطع، لم یرد الكوز، لأنّ الكوز كالعين الأخرى، فلو كانت السرقه ثوباً فصبغه أسود، فقطع لم یرد الثوب، لأنّ السواد جعله كالمستهلك، و إن صبغه أحمر کان علیه ردّه، لأنّ الحمره لا تجعله كالمستهلك» الخلاف: ۴۴۶-۵/۴۴۷، المسأله ۴۶.

ص: ۸۸۱

ما معتقدیم که همه این فتاوا، فتاوی باطل است، ائمه ما که این همه اصرار دارند در مقابل این گونه فتاواست.

روایات

۱: «إذا سرق السارق قطع يده و غرم ما أخذ» این رد ابوحنیفه است.

۲: و موثق محمد بن مسلم قال: «السارق يتبع بسرقة و ان قطعت يده، و لا يترك ان يذهب بمال امرأ مسلم» الوسائل: ج ۱۸، الباب ۱۰ من أبواب حد السرقة، الحديث ۱ و ۴،

کلام آیه الله بروجردی

مرحوم آیه الله بروجردی می فرمود که روایات ما ناظر بر فتاوی اهل سنت است و لذا ایشان در هر مسئله مقید بود که اول فتاوی اهل سنت را نقل کند و سپس سراغ تجزیه و تحلیل مسئله برود.

حال اگر سارق به گونه ای در مال مسروقه تصرف کرد که قیمت او را پایین آورد، آیا ضامن است یا نه؟ ضامن ارش است.

و من هنا يعلم أنه إذا نقصت العين فعلى السارق الأرش نظير الغاصب كما أنه لو زادت، فالزيادة للمالك من غير فرق بين الزيادة المتصلة كسمن الغنم أو المنفصلة كالنتاج.

حال اگر گوسفندی را که سرقت کرده بود، به او رسیدگی کرد، به او آب و علف داد و پشمش بالا رفت، یا بچه دار شد، همه ی اینها مال مالک است، چون نتیجه تابع عین است، «عین» مال هر کسی باشد، نتایج نیز مال او خواهد بود.

بر خلاف ابوحنیفه که می گوید تمام این درآمدها مال غاصب و سارق است، چرا؟ «الخراج بالضمان»، چون سارق ضامن است، پس درآمد و سودش هم مال او می باشد، امام علیه السلام می فرماید: بمثل هذه الفتاوى تمنع السماء مائها و تحبس الأرض برکاتها.

Your browser does not support the audio tag

موضوع: هر گاه دو نفر با کمک همدیگر به اندازه نصاب سرقت کنند، حکمش چیست؟

اگر دو نفر سارق با کمک همدیگر نصابی را دزدیدند، حکمش چیست، عنوان مسئله این است:

إذا سرق إثنان نصاباً

البته می شود برای این عنوان صور مختلفی را ذکر کرد:

الف: اولین صورت این است که هر کدام از این دو نفر هم در شکستن حرز شریک باشند و هم در اخراج یک نصاب، یعنی در اخراج ربع دینار، در حقیقت هر دو هجوم می آورند و درب را می شکنند و سپس وارد منزل می شوند، چیزی را که قیمت آن ربع دینار است، دو نفری بر می دارند و بیرون می آورند.

ب: صورت دوم این است که هر دو حرز را می شکنند و هر کدام علیحده نصاب مستقلاً را بر می دارند، یعنی هم زید به اندازه ربع دینار بر می دارد و هم عمرو به اندازه ربع دینار بر می دارد، در صورت اول هر کدام شان نصف نصاب را می آورند، یعنی هر دو نفر در حقیقت نصف نصاب را می آورند.

پس صورت اول این است که هر دو نفر شان وارد حرز می شوند، هر کدام یک قالیچه ای را بر می دارند که قیمت هر قالیچه ربع دینار نیست بلکه ثمن دینار است، یک هشتم دینار است.

صورت دوم این است که هر کدام مستقلاً یک قالیچه را بر می دارند و هر قالیچه قیمتش ربع دینار است، ظاهراً این دو تا حکمش روشن است، مهم صورت سوم است.

ص: ۸۸۳

ج: صورت سوم این است که هر دو نفر وارد می شوند، درب را هم با کمک همدیگر می شکنند و با هم دست قالیچه ای را بر می دارند که قیمت آن ربع دینار است، پس در اولی هر کدام مستقلاً به اندازه ثمن دینار بر می دارند، در دومی هم هر کدام به اندازه ربع دینار را مستقلاً می آورند، در سومی دوتای شان ربع را می آورند، که در واقع با صورت اول جوهرراً فرق ندارد، چون در هر دو به اندازه ثمن است، ولی آنجا مستقلاً هر کدام چیزی را بر می دارند، اما اینجا با کمک همدیگر چیزی را بر می دارند که قیمت آن به اندازه ربع دینار است.

حکم صورت اول و دوم

اما صورت اولی خیلی روشن است، هر دو نفر حرز را شکستند و کار خلاف کردند، اما آنچه را که دزدیده اند، به حد نصاب

نیست، چون حد سرقت ربع دینار است و حال آنکه هر کدام به اندازه ثمن دینار سرقت کرده اند، ما نمی توانیم حساب هردوتا را مخلوط کنیم و بگوییم هردو نفر ربع دینار دزدیده اند، بلکه لکل حساب و لکل کتاب، اولی روشن است، دومی هم روشن تر است، هر کدام قالیچه ای را بیرون آوردند که قیمت هر یک آنها ربع دینار است، این صورت مشمول دلیل است.

حکم صورت سوم

آنچه را که مجتهد باید رویش کار کند، صورت سوم است و آن اینکه دو نفری با همدیگر یک قالیچه را با هم بیرون آوردند که قیمت آن ربع دینار است، در حقیقت اقلش ربع دینار است، آیا در اینجا دست هردو بریده می شود یا بریده نمی شود؟

ص: ۸۸۴

در اینجا دو قول وجود دارد:

قول اول

مرحوم شیخ می فرماید دست هر دو بریده می شود، قول شیخ و شاگردان شیخ چنین است، شیخ اتباعی دارد، مثلاً ابن براج تابع شیخ در کتاب «المهذب» تابع شیخ است، یعنی سایه به سایه شیخ پیش می رود، ابن حمزه در وسیله تابع شیخ است، ابن زهره در غنیه تابع شیخ است حتی کیدوری هم در «اصباح الشیعه لمصباح الشیعه» تابع شیخ است، اینها اتباع شیخ هستند، یعنی هر کز نمی توانستند با شیخ و استاد خود مخالفت کنند. «اصباح الشیعه لمصباح الشریعه» مال کیدوری است، کیدور در حقیقت یک قریه و یک نقطه ای است در بیهق، که الآن به آن می گویند کیدور.

قول دوم

قول دوم این است که بریده نمی شود، این هم قول شیخ است در کتاب خلاف و در کتاب مبسوط، مرحوم شیخ کتاب «النهایه» را در دوران جوانی نوشته است، ایشان در «النهایه» می گویند: «یجب قطع یدهما»، یعنی دست هر دو نفر بریده می شود.

ولی در کتاب خلاف و در کتاب مبسوط - که در دوران پیری آنها را نوشته، که در حقیقت فقاہتش کامل شده - می گویند چون حصه ی هر کدام به اندازه نصاب نیست، فلذا دست هیچکدام قطع نمی شود.

پس در اینجا قول است

الأول: وجوب القطع، قال الشيخ في النهاية: و إذا سرق نفسان و فصاعداً ما قيمته ربع دينار، وجب عليهما القطع، تبعه القاضي في المهذب، ابن حمزه في الوسيله و الكيدوري في إصباح الشیعه لمصباح الشریعه.

الثاني: عدم القطع و هو أيضاً خيره الشيخ في كتابيه الخلاف و المبسوط، و قال في الثاني (مبسوط) إذا اشترکوا في إخراجة مثل أن حملوه فأخرجوه فبلغ حصّه كلّ نصاباً قطعناه، و إن كانت أقل من النصاب فلا قطع، سواء كانت السرقة من الأشياء الثقيله كالخشب و الحديد أو الخفيفه كالحبل» یا از اشياء خفيفه باشد مانند طناب و نخ. المبسوط: ۸/۳۲.

ما از میان این دو قول کدام را انتخاب کنیم؟ قول اول به یک روایتی استدلال کرده اند که دلالت ندارد، قول دوم روایت ندارد، اما مطابق قاعده است، قول اول که می گوید قطع می شود، با این روایت استدلال کرده اند، باید ببینیم که آیا این روایت دلیل بر گفتار آنها است یا نه؟

صحیحہ محمد بن قیس

کراراً عرض کردم که محمد بن قیس اقصیه امیر المؤمنان را در یک کتابی جمع کرده و این کتاب بعداً متفرق شد، ما دیدیم چه بهتر که این اقصیه جمع بشود، یکی از دوستان قدیمی ما بنام آقای شیخ بشیر محمدی مازندرانی، اینها را جمع کرده و در یک کتابی چاپ کرده، اقصیه امیر المؤمنان که راویش محمد بن قیس است، قول اول با این روایت استدلال کرده، باید ببینیم آیا این روایت دلالت دارد یا نه؟

محمد بن عن ابی جعفر علیہ السلام قال: «قضی امیر المؤمنین علیہ السلام فی نفر نحروا بعیراً فأكلوه فامتحنوا أيهم نحروا فشهدوا علی أنفسهم أنهم نحروا جميعاً لم یخصوا دون أحد، فقضى علیہ السلام أن تقطع أيماهم» الوسائل: ج ۱۸، الباب ۳۴ من أبواب حد السرقة، الحدیث ۱.

البته اینکه شتری را نحر کرده اند، یعنی بعد از آنکه آن را سرقت نموده اند و سپس آن را نحر کرده اند.

همگی یک شتری را سرقت کرده اند و سپس آن را نحر کرده اند، حضرت فرمود که کدام یکی از شما آن را سرقت کرده تا دست او را ببریم؟ هیچکدام شان نگفت من این کار را کردم، بلکه همگی گفتند که به صورت جمعی این کار را کردیم، حضرت دست همه را قطع نمودند، آیا این حدیث بر قول اول دلالت دارد که اگر دو نفر چیزی را بدزدند که قیمتش ربع دینار است، یا دلالت بر قول اول ندارد؟

ص: ۸۸۶

معلوم می شود که قیمت این «بعیر» یک دینار بوده نه ربع دینار، اصلاً بعیر به شتر بزرگ می گویند، بعید است که قیمت آن ربع دینار بوده باشد، بلکه یک دینار بوده و اینها هم چهار نفر بودند و هر کدام شان به اندازه ربع دینار را سرقت کرده اند.

بنابراین، قول اول که روایت دارد، روایت بر قول آنها دلالت ندارد، نوبت می رسد به قواعد، قاعده این است که اگر سارقی ربع دینار را دزدید، دستش قطع می شود، در اینجا که هر دو نفر با کمک همدیگر به اندازه ربع دینار را دزدیده اند، یعنی از هر کدام شان که سوال کنیم که آیا تو به اندازه ربع دینار سرقت کردی؟

در جواب خواهد گفت که: نه، بلکه دوتای ما به اندازه ربع دینار سرقت کردیم، پس علی القاعده قطع ندارند، البته تعزیر دارد، هر کجا که قطع نباشد، تعزیر است.

المسألة الثالثة: لو سرق و لم يقدر عليه ثم سرق ثانية

اگر انسانی دزدی کرد، اما نیروی انتظامی موفق به دستگیری او نشد، باز در جای دیگر رفت و دزدی کرد و گرفتار شد، مسلماً دست این آدم بریده می شود و جای شک نیست، یعنی بعد از آنکه محکمه این آدم را شناخت و دید که تمام شرائط سرقت در او جمع است، باید دستش بریده بشود.

آیا دستش را که می برند برای سرقت اولی می برند یا برای دومی؟

ممکن است کسی بگوید چه فرق می کند که برای سرقت اول بریده شود یا برای سرقت دوم؟

البته فرق دارد و دارای ثمره است، چون اگر بگوییم این بریدن برای سرقت اول است، منتها در سرقت اول دستگیر نشد، بار دوم که سرقت کرد، دستگیر شد، قاضی که حکم را صادر کرد، این بخاطر همان سرقت اول است، اگر این را بگوییم، حالا اگر صاحب مال قبل از آنکه حکم صادر بشود، بگوید من این آدم را عفو کردم، دیگر نباید دست این آدم بریده بشود، ولو سرقت دوم به قوت خودش باقی بماند، و لو صاحب سرقت دوم بگوید من عفو نمی کنم و باید دستش را ببریم، اگر بگوییم بخاطر سرقت اول است، البته قبل از آنکه حکم صادر بشود، یعنی حکم صادر نشد، صاحب مال گفت من او را عفو کردم، دیگر دست این آدم برای سرقت دوم بریده نمی شود.

اما اگر گفتیم برای سرقت دوم است، اگر صاحب مال اول هزار بار هم بگوید من بخشیدم، بخشش و عفو او فایده ندارد، چون «قطع» بخاطر سرقت دوم است، وقتی برای سرقت دوم شد، اگر اولی صد مرتبه هم بگوید من بخشیدم، فایده ندارد، چون این قطع بخاطر سرقت دوم است نه برای سرقت اول تا بخشش و عفو صاحب مال اول اثر داشته باشد، فلذا حتماً دست این آدم بریده می شود.

توضیحه: إِنَّ لِلْمَسْأَلَةِ صَوْرًا:

۱: إِنَّهُ إِذَا تَكَرَّرَتِ السَّرْقَةُ وَ لَمْ يَرِافِعْ بَيْنَهُمَا فَعَلِيهِ قَطْعٌ وَاحِدٌ، لِأَنَّهُ حَدٌّ فَتَتَدَاخَلُ أَسْبَابُهُ لَوْ اجْتَمَعَتْ كَغَيْرِهِ مِنَ الْحُدُودِ «المسالك: ۵۲۹ / ۱۴».

هذا ممَّا لا خلاف فيه، إِنَّمَا الْكَلَامُ فِي أَنَّ الْقَطْعَ بِالْأُولَى أَوْ بِالْآخِرَةِ؟ قَوْلَانِ: جَزَمَ الْمُحَقِّقُ بِأَنَّهُ بِالثَّانِيَةِ، وَ قَالَ الْعَلَامَةُ بِأَنَّهُ بِالْأُولَى.

قال في القواعد: و إذا سرق و لم يقدر عليه ثم سرق ثانياً و قدر عليه، قطع بالأولى لا بالآخيره، و أغرم المالين «القواعد: ۳/۵۶۷».

مسلماً باید به هردو غرامت را بدهد.

ثمره در کجا ظاهر می شود؟

همان گونه که قبلاً هم بیان شد، ثمره اش در مسئله عفو ظاهر می شود، اگر بگوییم: «يقطع للأولى»، صاحب اولی قبل از صدور حکم عفو کند، دیگر موضوع برای دومی باقی نمی ماند.

اما اگر گفتیم قطع برای سرقت دوم است چنانچه مرحوم محقق می گوید، اولی ده بار هم اگر بگوید من عفو کردم، فایده ندارد، چون اولی موضوع اثر نیست، موضوع اثر سرقت دوم است.

یک روایت در اینجا هست، باید ببینیم که این روایت قول اول را تایید می کند یا قول دوم را؟

ص: ۸۸۸

روایت عبد الرحمن الحجاج عن أبي جعفر عليه السلام «فی رجل سرق فلم يقدر عليه، ثم سرق مَرَه أخرى فلم يقدر عليه و سرق مَرَه أخرى فأخذ، فجاءت البینه فشهدوا عليه بالسرقه الأولى و السرقه الأخيره، فقال: تقطع يده بالسرقه الأولى و لا تقطع رجله بالسرقه الأخيره، فقيل له: و كيف ذلك؟ قال: لأن الشهود شهدوا جميعاً فی مقام واحد بالسرقه الأولى و الأخيره قبل أن يقطع بالسرقه الأولى» الوسائل: ج ۱۸، الباب ۹ من أبواب حد السرقة، الحديث ۱.

چون با هم شهادت دادند، قهراً نمی توانیم دومی را بگوییم.

ولی این روایت کافی در اثبات اولی نیست، مگر اینکه بگوییم تلفظاً قبلاً شهادت دادند بر سرقت اولی، تلفظاً شهادت دادند در مرحله دوم به سرقت دوم، با هم اگر شهادت دادند، این دلیل نمی شود که برای اولی ببرند، با هم است، چرا برای دومی نباشد، مگر اینکه بگوییم در مقام ترتیب «شهدوا بالأولی قبل الشهاده بالثانیه».

احتمال هم دارد که حضرت بخواهد یک نکته ی دیگر بفرماید و آن اینکه شهادت دوم در صورتی شهادت حساب می شود که قطع بشود، اگر قطع نشد، اصلاً این شهادت دوم بلا اثر است، تا روایت را چه گونه معنا کنند.

روایت می گوید مال اولی است نه مال دومی، چرا؟ روایت می خواهد روی این تکیه کند که چون قطع نشده، فلذا سرقت دوم، وجودش کالعدم است.

بله! اگر حد اجرا شده بود، سرقت دوم اثر داشت، ولی چون حد اجرا نشده، سرقت دوم بلا اثر است، فلذا قطع بخاطر سرقت اولی است نه دومی.

۲: صورت دوم این است که دو تا بیینه است، بیینه اول ساعت صبح آمدند و گفتند: جناب قاضی! این آدم دیشب ساعت ۸ از فلان خانه سرقت کرده، شهادت را دادند و رفتند، قبل از آنکه دست او را ببرند، بیینه دوم ساعت ۹ صبح وارد اتاق قاضی شدند و گفتند: جناب قاضی! این آدم امشب سرقت کرده، به گونه ای که شهادت در آن واحد نبوده، بلکه در دو زمان مختلف بوده، آیا اثر ظاهر می شود یا یا نه، آیا با صورت اول فرق می کند یا نه؟ چون در صورت اول هردو بیینه با هم شهادت دادند بر سرقت اولی و دومی، یا فرض کنید بیینه واحد است، هردو را باهم گفت، یا دو بیینه هماهنگ گفتند، ولی در دومی، دو بیینه است، منتها اولی ساعت ۸ است و دومی ساعت ۹، ظاهراً با صورت اول فرق نمی کند، چون هنوز حد اجرا نشده است.

«إنما الكلام» در صورت سوم است، بینه اول آمدند و شهادت دادند، بینه های دیگر سکوت کردند، یعنی صبر کردند تا اینکه دست او بریده شد، آنگاه آمدند که این آقا امشب سرقت کرده است، آیا این شهادت موثر است یا نه؟

به یک معنا موثر نیست، چون سرقت قبل القطع است، اما به یک معنا موثر است، چون شهادت بعد القطع بوده است، روایتی که آوردند، شاهد فرمایش اینها نیست، چون ظاهر روایت این است که سرقت هم بعد القطع بوده است، و حال آنکه بحث ما در جایی است که سرقت قبل القطع بوده و شهادت بعد القطع.

۲: و لو شهدت البینه علیه بواحد ثم أمسکت، ثم أو غيرها علیه بسرقة أخرى قبل القطع، فهل تتداخل الأسباب فتقطع يده اليمنى فقط، أو لا؟ الظاهر التداخل، لأنّ دليل قطع الرجل وارد فيما إذا سرق بعد القطع اليد اليمنى، و المفروض أنه قامت البینه بالسرقة الثانية قبل قطع يد اليمنى.

بنابراین، بینه دوم موثر نیست، چون بینه دوم اگر بخواهد اثر بگذارد، باید پای چپش را ببریم و حال آنکه هنوز دست راستش نبریدیم.

صورت سوم این است که دوتا بینه هستند و در هر دو دزدی و سرقت قبل القطع است، یکی پری شب، دیگر دیشب، اولی شهادت داد و قاضی هم برید، بعد اینها آمدند و گفتند امشب هم این آدم دزدی کرده است، به یک معنا سرقت قبل القطع است، اما به یک معنا شهادت بعد القطع است، روایت شاهد حرف اینها نیست.

۳: لو أمسکت عن الثانية حتى قطع بالأولى ثم شهدت، ففي ثبوت قطع رجله بالثانية قولان:

الأول: يقطع كما مرّ في ذيل روایت عبد الرحمن بن الحجاج حيث قال: «و لو أنّ الشهود شهدوا عليه بالسرقه الأولى ثم أمسكوا حتّى يقطع، ثمّ شهدوا عليه بالسرقه الأخيره قطعت رجله اليسرى»...

حضرت فرمود: «قطعت رجله اليسرى» من عرض می کنم که شیخ نیز همین فتوا را داده، منتها در مبسوط توقف کرده است، چرا؟ لعل این روایت که شهادت دوم است، سرقت هم شهادت بعد القلع بوده و هم سرقت بعد القلع بوده، باز روایت را می خوانیم تا ببینیم از روایت چه در می آید. «و لو أنّ الشهود شهدوا عليه بالسرقه الأولى ثمّ أمسكوا حتّى يقطع، ثمّ شهدوا عليه بالسرقه الأخيره قطعت رجله اليسرى»

کلمه ی «أمسکوا» دلیل بر این است که اشکال ما وارد نیست.

قال الشيخ في النهاية: فإن شهدوا عليه بالسرقه الأولى و أمسكوا حتّى يقطع، ثمّ شهدوا عليه بالسرقه الأخيره و جب عليه قطع رجله اليسرى بالسرقه الأخيره على ما بيناه» عبارت نهاییه، عین روایت است.

الثانی: التوقف، و هو خیره الشيخ في المبسوط و لعلّ وجه التوقف إختصاص دلیل قطع الرجل بما لو سرق بعد قطع اليد اليمنى، و المفروض أنّه سرق قبل قطعها غیر أنّ البینه أمسکت عن الإشهاد حتّى قطعت يده اليمنى و مع ذلك فلما صارت المسأله ذات شبهه فالتوقف أولى، و إن كان الدلیل دالاً على و جوب القلع.

بله! اگر کسی روایت را حجت بدانند، قطع مسلم است، ولی من از کلمه ی «أمسکوا» غفلت داشتم، فکر می کردم که روایت مجمل است، لعل سرقت بعد القلع بوده، و کلمه ی «أمسکوا» حاکی از این است که اگر کسی آن روایت را حجت بدانند، قطع مسلم است.

آیا قاضی می تواند قبل از مرافعه دست سارق را قطع کند؟ کتاب الحدود و التعزیرات

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: آیا قاضی می تواند قبل از مرافعه دست سارق را قطع کند؟

یکی از مسائل مهم این است که آیا حکم ید سارق مطلق است، یا مطلق نیست؟ یعنی هنگامی پیش قاضی بینه قائم شد که این آدم سرقت کرده (سرق)، یا خودش اقرار به سرقت نمود، قاضی باید دست این آدم را ببرد هر چند صاحب مال حاضر نیست یا اصلاً شکایتی را مطرح نکرده است یا قاضی یک چنین حقی را ندارد؟

دیدگاه مشهور و محقق اول

مرحوم محقق و مشهور فقهای شیعه معتقدند که سرقت حق انسانی و حق بشری و حق آدمی است، فلذا مادامی که صاحب مال مسئله را نزد قاضی طرح نکند، قاضی حق ندارد ندارد که مرافعه را ایجاد کند و حکم را صادر نماید، این فتوای مرحوم محقق و مشهور فقهای شیعه است، یعنی تا مادامی که مسئله در دادگاه طرح نشده و مطالبه و مرافعه نشده، قاضی حق ندارد که در این مورد نظر بدهد و حکمی صادر نماید.

منظور از مرافعه این است که صاحب مال نزد قاضی برود و بگوید: آقای «زید» فلان مقدار از مالم را سرقت کرده، مادامی که از طرف صاحب مال طرح دعوا نشده خواه سرقت با بینه ثابت بشود یا با اقرار، قاضی حق اجرای حکم را ندارد.

دیدگاه شیخ طوسی و آیه الله خوئی

در مقابل مشهور ما دو مخالف داریم، یکی مرحوم شیخ طوسی است و دیگری حضرت آیه الله خوئی، اول باید ببینیم که این دو بزرگوار چه می فرمایند و سپس نگاه کنیم که ادله کدام را تایید می کند.

ص: ۸۹۲

تفصیل شیخ طوسی

مرحوم شیخ طوسی «فَرَّقَ بَيْنَ ثَبُوتِ السَّرْقَةِ بِالْبَيِّنَةِ وَ ثَبُوتِ السَّرْقَةِ بِالْإِقْرَارِ»، ایشان فرموده اگر بالبینه ثابت شد، جناب قاضی حق ندارد اجرای حد کند، بلکه باید صاحب مال مرافعه و طرح دعوا کند، چرا؟ چون ممکن است در واقع به او تملیک، یا هبه کرده باشد، چون احتمال هبه کردن و تملیک در کار است، هنگامی که بینه قائم بر سرقت شد، دست این آدم بریده نمی شود، چرا؟ احتمال دارد که صاحب مال به او هبه کرده باشد یا تملیک کرده (وهبه أو مَلَّكَهُ).

اما اگر خود سارق نزد قاضی بیاید و بگوید: جناب قاضی! من دزدی کرده ام، در اینجا احتمال هبه و تملیک از ناحیه صاحب مال نمی رود، چون خودش اقرار می کند که من دزدی کرده ام، اینجا دست سارق را قطع می کنند هر چند صاحب مال مرافعه و طرح دعوا نکند.

مرحوم شیخ طوسی تفصیل قائل است بین مسئله بینه و بین مسئله اقرار، «أعنی فی البینه لا تقطع و فی الإقرار تقطع»، چرا «فی البینه لا- تقطع»؟ چون صاحب مال حاضر نیست و طرح دعوا نکرده، از این رو احتمال تملیک و هبه است، منتها بینه خبر ندارد، یعنی بینه خیال می کند که مال دیگری است فلذا می گوید این آدم سرقت کرده، ولی ممکن است در واقع هبه کرده باشد و صاحب مال هم در محکمه نیست که بگوید من هبه کرده ام یا نه، ولذا قطع ممنوع است، اما اگر خود سارق با پای خودش بیاید و بگوید من دزدی کرده ام، دیگر این احتمالات در آنجا نیست که صاحب مال هبه کرده باشد یا نه، در اینجا دست سارق قطع می شود (یقطع) هر چند از طرف صاحب مال مرافعه صورت نگرفته باشد.

نکته ی دیگری که در کلام شیخ طوسی می باشد این است که زنا را با سرقت یکسان گرفته است حتی در زنا هم به همین معتقد است و می گوید اگر زنا با بیّنه ثابت شده باشد، نباید بر زانی حد زنا جاری کنیم، چرا؟ چون احتمال دارد کنیزی را که با او نزدیکی کرده، به عقد موقتش در آورده باشد (متّعه)، اذن و اجازه استمتاع داده باشد، البته بنابر اینکه استمتاع با کنیز مانع ندارد.

اما اگر خودش بگوید من زنا کرده ام، هیچ حد زنا بر او جاری می شود، ایشان زنا را با سرقت در یک مقام قرار داده است.

تا اینجا به دو قول اشاره کردیم، قول اول قول مشهور است، مادامی که از طرف «مسروق منه» طرح دعوا نشود، حاکم حق اجرای حد را ندارد، خواه با بیّنه ثابت شده باشد یا با اقرار.

قول دوم، قول شیخ طوسی است که فرق می گذارد بین ثبوته بالبیّنه، در اینجا توقف کرده، چرا؟ چون صاحب مال حاضر نیست، لعلّ صاحب مال وهبه، منتها بیّنه خبر ندارد، اما خودش به پای خودش بیاید و اقرار کند، این احتمالات نیست.

باید در کلام شیخ طوسی به دو مطلب توجه شود

در کلام مرحوم شیخ طوسی باید دو مطلب دیده بشود:

اولاً: ایشان فرق نهاده بین بیّنه و اقرار

ثانیاً: زنا را عطف بر سرقت کرده است.

قول سوم

قول سوم، قول آیه الله خوئی است، ایشان می فرماید خواه بالبیّنه ثابت بشود و خواه بالإقرار، قاضی حق اجرای حد را دارد، منتها صاحب مال می تواند ایجاد مانع کند و بگوید من بخشیدم، و الا اگر نگوید من بخشیدم، جناب قاضی دارای چنین اختیار است و می تواند اجرای حد کند، در حقیقت مقتضی موجود است، صاحب مال می تواند ایجاد مانع کند و بگوید من این شخص را عفو کردم و راضی به قطع دست او نیستم، البته آن هم قبل از ثبوت حکم است، غرض اینکه قاضی در این مسئله مختار است و دستش باز می باشد، غایه ما فی الباب فقط در سرقت جناب صاحب مال ممکن است بگوید من از این آدم گذشتم.

پس سه قول پیدا کردیم، مرحوم شیخ طوسی روایتی ندارد، فقط فتوا می دهد که فرق بگذاریم بین بیینه و بین اقرار، آنهم استدلال عقلی می کند و می گوید اگر بیینه باشد، صاحب مال غائب است، لعل (وهبه و ملکه)، اما اگر اقرار باشد، دیگر این اشکال نیست، عمده این است که باید به کلام مرحوم خوئی برسیم، ایشان با یک روایتی استدلال می کند.

دلیل مشهور

قبل از آنکه استدلال مرحوم را برسیم، باید ببینیم که دلیل مشهور چیست؟

دلیل مشهور این است مادامی که در حقوق الناس طرح دعوا نشده است، هیچ نوع اجرای حد برای قاضی جایز نیست، دلیلش روایت حسین بن خالد است.

و يدلّ علی قول المشهور خبر الحسين بن خالد عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سمعته يقول: «الواجب علی الإمام إذا نظر إلى رجل يزني أو يشرب أن يقيم عليه الحدّ، ولا يحتاج إلى بيّنه مع نظره، لأنّه أمين الله في خلقه» - این دلیل بر این است که قاضی می تواند در حقوق الله به علم خودش عمل کند- و إذا نظر إلى رجل يسرق أن يزبره و ينهاه- باید او را نصیحت کند- و يمضی و يدعه، قلت: و كيف ذلك؟ قال: لأنّ الحق إذا كان لله فالواجب علی الإمام إقامته، و إذا كان للناس فهو للناس» الوسائل: ج ۱۸، الباب ۳۲ من أبواب مقدمات الحدود، الحديث ۳.

این کبرایی که در روایت حسن بن خالد آمده، همین کبرا در روایت فضیل هم آمده است، روایت فضیل مدرک آیه الله خوئی است، مدرک مشهور روایت حسین بن خالد است، هر دو کبرای یکی است.

ص: ۸۹۵

دلیل مشهور همین روایت است و طبق این روایت سرقت از حقوق الناس است، مادامی که طرح دعوا نشده است، طرف را رها می کنیم.

روایت حسین بن خالد از دو جهت کلام شیخ طوسی را رد می کند

این روایت کلام شیخ طوسی را از دو نظر رد می کند:

اولاً: مرحوم شیخ فرق نهاده بین بینه و اقرار، و حال آنکه این روایت اطلاق دارد و می گوید در سرقت مادامی که طرف طرح دعوا نکند، قاضی حق اجرای حد را ندارد من غیر فرق بین البینه و الإقرار.

ثانیاً: مرحوم شیخ طوسی زنا را به سرقت عطف کرده و حال آنکه حضرت در این روایت جدا کرده، یعنی زنا را حق الله دانسته، سرقت را حق الناس.

پس معلوم شد که مشهور به این روایت عمل کرده اند، در سرقت قاضی به علم خود عمل نمی کند اولاً، و ثانیاً مادامی که طرح دعوا نشود حق اجرای حد را ندارد «و لو ثبت عنده بالبینه أو ثبت عنده بالإقرار»، این روایت رد شیخ طوسی است من جهتین، چون شیخ فرق نهاده بین اقرار و بینه، ثانیاً شیخ عطف الزناء علی السرقة و حال آنکه روایت فرق نهاده است، این دلیل مشهور است.

روایت صفوان، دلیل مشهور را تایید می کند

البته تنها این روایت نیست، بلکه علاوه بر این روایت، روایت صفوان بن أمیه نیز هست، پدر صفوان (که أمیه باشد) در بدر کشته شد، صفوان بعداً به ظاهر اسلام آورد، صفوان در مسجد خوابیده بود و عبایش را نیز زیر سرش نهاد بود، سارق پنهانی عبا را از زیر سرش برداشت و با خودش برد، ایشان هم خدمت پیامبر آمد و داستان را به عرض حضرت رساند، حضرت فرمود: پس باید دست این آدم قطع شود، چرا؟ چون این هم یکنوع حرز است، «لکل شیء حرز»، این هم یکنوع حرز است، زیر سرش نهاده و رویش هم خوابیده، سارق هم یواشکی آمده و عبا را از زیر سرش برده، آنگاه به رسول الله گفت آیا بخاطر عبا من دست او را قطع می کنی؟ فرمود: بله! گفت من عفو می کنم، پیامبر فرمود عفو و بخشش تو در اینجا اثر ندارد، چون این عفو تو بعد از طرح دعواست.

بله! اگر قبل از طرح دعوا عفو می کردی، این عفو تو اثر داشت، اما بعد از طرح دعوا دیگر عفو اثر و فائده ندارد.

متن روایت صفوان

و عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن حمّاد، عن الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن الرجل يأخذ اللص يرفعه، أو يتركه؟ فقال: «إن صفوان بن أمية كان مضطجعا في المسجد الحرام، فوضع رداءه و خرج يهريق الماء، فوجد رداءه قد سرق حين رجع إليه، فقال: من ذهب بردائي؟

فذهب يطلبه، فأخذ صاحبه فرفعه إلى النبي صلى الله عليه و آله، فقال صلى الله عليه و آله: «اقطعوا يده، فقال الرجل: تقطع يده من أجل ردائي يا رسول الله؟ قال: نعم، قال: أنا أهبه له، فقال رسول الله صلى الله عليه و آله: فهلا كان هذا قبل أن ترفعه إلي، قلت: فالإمام بمنزلته إذ رفع إليه؟ قال: نعم، قال: و سألته عن العفو قيل أن ينتهي إلى الإمام؟ فقال: حسن، و عن محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن علي بن الحكم، عن الحسين بن أبي العلا قال: سأت أبا عبد الله عليه السلام و ذكره نحوه» الوسائل: ج ١٨، الباب ١٧ من أبواب مقدمات الحدود و أحكامها، الحديث ٢.

این دو روایت نظر مشهور را تامین کرده است، ذیل روایت را اگر ملاحظه کنید، در ذیل دو اشکال بر شیخ طوسی انجام گرفته، اولاً- ایشان فرق نهاده بین بینه و اقرار، و حال آنکه در این دو روایت تفریقی نیست، ثانیاً، ایشان زنا را عطف بر سرقت نموده، و حال آنکه این دو با همدیگر فرق دارند، زیرا زنا از حقوق الله است و سرقت از حقوق الناس، فلذا اگر زانی و زانیه بگویند ما راضی بودیم، می گوئیم رضایت شما ملاک نیست، بر خلاف سرقت که رضایت صاحب مال اثر دارد.

ص: ٨٩٧

ایشان هم مشهور را رد کرده و هم قول شیخ طوسی را، اولاً فرموده طرح دعوا لازم نیست، با این گفتارش مشهور را رد کرده، ثانیاً فرمود لا فرق بین ثبوته بالبینه و بین ثبوته بالإقرار، بلکه همین مقداری که قاضی به نحوی از انحا برایش ثابت شد که خواه با علم یا غیر علم، بینه یا اقرار، مقتضی موجود است و مانع مفقود، مگر اینکه مالک و صاحب مال بگویند من عفو کردم، اگر صاحب مال عفو کند، جلو حکم را می گیرد. اما اگر صاحب مال اصلاً خبر دار نشد، یعنی یا در مسافرت، یا خواب بود، قاضی هم حکم را اجرا کرد، بعداً فهمید که سارق مالش را گرفته اند، بینه هم قائم شده و خود سارق هم اقرار کرده و دستش هم بریده شده، حالا از خواب بیدار شده، این اثر ندارد.

خلاصه ایشان هیچ نوع نقشی برای طرح دعوا و مسروق منه قائل نشده، مگر اینکه بیدار شود و بگوید من عفو کردم، اگر عفو کرد، که چه بهتر، و اگر عفو نکرد، حکم جاری می شود.

دلیل آیه الله خوئی

دلیل ایشان صحیحه فضیل بن یسار است، این روایت هم می گوید چیزی که از حقوق مسلمین است، قاضی حق ندارد که مداخله کند، کبرا را به ذهن ما وارد می کند، بعد اشکال در صغراست.

متن روایت فضیل بن یسار

۱: محمد بن الحسن (شیخ طوسی) باسناده عن الحسن بن محبوب (حسن بن محبوب در سال ۱۵۰ متولد شده، یعنی دو سال بعد از شهادت حضرت صادق علیه السلام، و در سال ۲۲۴ وفات یافته، یعنی در زمان امام جواد علیه السلام، ایشان یک فقیه عالی مقام است و کتابی دارد بنام «المشیخه»، رجالی است که در آن زمان نوشته شده است، شیعه در نگارش رجال متقدم بر همگان است) عن ابي أيوب الخزاز (ثقه است) عن الفضيل بن يسار (ثقه است) قال سمعت أبا عبد الله (عليه السلام) يقول: «من أقرّ على نفسه عند الإمام بحقّ من حدود الله مرّه واحده حرّاً كان أو عبداً أو حرّه كانت أو أمه، فعلى الإمام أن يقيم الحدّ عليه للحدّی أقرّ به على نفسه كائناً من كان إلّا الزانى المحصن، فإنّه لا يرجمه حتّى يشهد عليه أربعه شهداء، فإذا شهدوا ضربه الحدّ مائه جلد، ثمّ يرجمه، قال: وقال أبو عبد الله عليه السلام: و من أقرّ على نفسه عند الإمام بحقّ حدّ من حدود الله فى حقوق المسلمين فليس على الإمام أن يقيم عليه الحدّ الذى أقرّ به عنده حتّى يحضر صاحب الحقّ أو وليه فيطالبه بحقه - ابن كبر، عين همان کبرایی است که در روایت حسین بن خالد بود، روایت حسین بن خالد را نگاه کنید - قال: فقال له بعض أصحابنا، يا أبا عبد الله فما هذه الحدود التي إذا أقرّ بها عند الإمام مرّه واحده على نفسه أقيم عليه الحدّ فيها؟»

فقال: إذا أقرّ على نفسه عند الإمام بسرقة قطعه، فهذا من حقوق الله، و إذا أقرّ على نفسه أنه شرب خمرًا حدّه، فهذا من حقوق الله، و إذا أقرّ على نفسه بالزنا و هو غير محصن فهذا من حقوق الله، قال: و أمّا حقوق المسلمين فاذا أقرّ على نفسه عند الإمام بفرية لم يحدّه حتّى يحضر صاحب الفرية أو وليّه، و إذا أقرّ على نفسه بقتل رجل لم يقتله حتّى يحضر أولياء المقتول، فيطالبوا بدم صاحبهم» الوسائل: ج ۱۸، الباب ۳۲ من أبواب مقدمات الحدود و أحكامها العامه، الحديث ۱.

این روایت، مؤید همان اولی است، پس چطور مرحوم آیه الله خوئی از این روایت به گونه ی دیگر استفاده کرده است؟

چون ایشان می خواهد این گونه استفاده کند که فرق نمی کند در سرقت باید قاضی حکم را اجرا کند، خواه با بینه ثابت شده باشد یا با اقرار، مگر اینکه صاحب مال ایجاد مانع کند، مادامی که ایجاد مانع نکرده، او باید اجرا کند، صدر این روایت، موافق با صدر روایت حسن بن خالد است، ولی ذیل را که نگاه می کنیم، می بینیم که این دو روایت در صغرا با همدیگر اختلاف دارند، در صغرا، این روایت می گوید حقوق الله و حقوق الناس، حقوق الناس دوتاست، فریه است، دروغ ببندد، یکی دروغ را می گوید، دیگری هم قطع است، می گوید حقوق الناس همین دوتاست، یکی تهمت بزند که همان مسئله فریه است، دیگری هم قتل است، قاضی در این گونه موارد حق ندارد که اجرای حد کند مگر اینکه متهم یا متهمه حاضر باشد یا ولی مقتول باشد، اما سرقت و زنا و شرب الخمر من حدود الله است.

پس جناب آیه الله خوئی در عین حالی که کبرای هر دو روایت یکی است، اما در صغرا با همدیگر اختلاف دارند، این روایت می گوید سرقت حق خداست، چون حق خداست، پس باید دستش بریده شود، خواه صاحب مال حاضر باشد یا نباشد. اختلاف در صغراست.

«فقال له بعض أصحابنا، يا أبا عبد الله فما هذه الحدود التي إذا أقرّ بها عند الإمام مرّه واحده على نفسه أقيم عليه الحدّ فيها؟

فقال: إذا أقرّ على نفسه عند الإمام بسرقة قطعه، فهذا من حقوق الله، و إذا أقرّ على نفسه أنّه شرب خمراً حدّه، فهذا من حقوق الله، و إذا أقرّ على نفسه بالزّنا و هو غير محصن فهذا من حقوق الله، قال: و أمّا حقوق المسلمين فاذا أقرّ على نفسه عند الإمام بفریه لم يحدّه حتّى يحضر صاحب الفریه أو وليه، و إذا أقرّ على نفسه بقتل رجل لم يقتله حتّى يحضر أولياء المقتول، فيطالبوا بدم صاحبهم».

اما حقوق مسلمين که طرف بيايد طرح دعوا کند، دوتاست، یکی مسئله اتهام است و تهمت، دیگری هم مسئله قتل است، فالروایتان متفقتان فی الکبری و مختلفتان فی الصغری.

اشکال استاد سبحانی بر صحیحہ فضیل بن یسار

ما به این روایت از دو جهت نمی توانیم عمل کنیم:

الف: در این روایت کلمه ی «مرّه واحده» به کار رفته و این خلاف اجماع است، تا کنون در میان فقهای ما کسی نبوده که به «مرّه واحده» اکتفا کند، بلکه باید اقرارین باشد که جانشین دو شاهد است، لعل کلّ إقرار جای یک شاهد را بگیرد، این روایت در دو جا کلمه ی «مرّه واحده» دارد.

ب: این روایت چگونه می فرماید که سرقت حق الناس نیست، بلکه حق الله است، آیا حق الناس بالاتر از این می شود که طرف قالیچه دیگری را برداشته و با خودش برده، چگونه ما می توانیم این حق الناس نیست بلکه حق الله است. فلذا بر این روایت، این دو اشکال وارد است.

بله! اگر امام علیه السلام بفرماید، «علی رأسنا و عیننا» یعنی ما فرمایش امام علیه السلام را بالای سر خود می گذاریم و بدان عمل می کنیم، ولی روایت است، ما نمی دانیم در این روایت چگونه دخل و تصرف شده است، شرب الخمر را ممکن است بگوییم که حق الله است، هکذا زنا هم به یک معنا حق الله است هر چند طرفین هم راضی باشند، اما سرقت را حق الله شمردن نه حق الناس، قابل قبول نیست. پس از دو نظر این روایت مخدوش است، یکی بخاطر کلمه ی «مَرّه واحده»، دیگر بخاطر اینکه سرقت را از حقوق الله شمرده است، نه از حقوق الناس.

نظریه استاد سبحانی

ولذا ما قول شرع را انتخاب کردیم.

و بما ذکرنا ظهر وجه قول صاحب الشرائع: لو وهبه المسروق قبل الرفع إلى الإمام سقط الحدّ، لأنّ معنی الهبه غصّ النظر عن السرقة، و قد عرفت أنّه لا یقام الحدّ بلا رفع الأمر إلى الحاكم، مضافاً إلى ما ورد من الروایات، منها: موثقه سماعه بن مهران عن أبی عبد الله علیه السلام قال: «من أخذ سارقاً فعفا عنه فلذلك له، فإذا رفع إلى الإمام قطعه، فإن قال الذی سرق له: أنا أهبه له لم یدعه الإمام حتّی یقطعه إذا رفعه إليه، و إنّما الهبه قبل أن یرفع إلى الإمام، و ذلك قول الله عزّ و جلّ: «و الحافظون لحدود الله» التوبه: ۱۱۲. فإذا انتهى الحدّ إلى الإمام، فليس لأحد أن یترك.

ص: ۹۰۱

و بما ذكرنا يظهر حكم ما لو سرق مالا فملكه قبل المرافعه فسقط الحق، لأن التملك آيه غض المالك النظر عن المرافعه، نعم لو ملكه بعد المرافعه لم يسقط.

آیا سارق بعد از پشیمان شدن و برگرداندن مال مسروقه به حرزش، باز هم مسئولیت دارد یا نه؟ کتاب الحدود و التعزیرات

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: آیا سارق بعد از پشیمان شدن و برگرداندن مال مسروقه به حرزش، باز هم مسئولیت دارد یا نه؟

بحث در این است که اگر دزد و سارق بعد از آنکه مال را از حرز بیرون کرد و در کوچه آورد، ناگهان کسی آیه ای از قرآن در گوش او خواند، یعنی آیه ای که انسان را به یاد آخرت می اندازد - کما اینکه این قضیه در باره بعضی از سارقان اتفاق افتاده است - و با شنیدن آن پشیمان شد و مال را دو باره در حرزش بر گرداند، آیا دو مرتبه این آدم مسئول است یا مسئول نیست، به این معنا که آیا دستش قطع می شود یا قطع نمی شود؟

دیدگاه مرحوم محقق

مرحوم محقق در باره مسئولیت و ضمان بحث نمی کند، بلکه می فرماید دست این آدم قطع نمی شود، چرا؟ زیرا قطع فرع این است که صاحب مال حق مطالبه داشته باشد، وقتی من مال را در جای خودش گذاشتم، دیگر صاحب مال حق مطالبه ندارد.

عبارت محقق در شرائع الإسلام

قال المحقق: لو أخرج المال و أعاده إلى الحرز، لم يسقط الحد، لحصول السبب التام، و فيه تردد من حيث إن القطع موقوف على المرافعه، فإذا دفعه إلى صاحبه، لم تبق له المطالبه شرائع الإسلام: ۴/۱۷۹.

ص: ۹۰۲

مرحوم محقق ابتدا می فرماید در اینجا حد جاری می شود، چرا؟ چون سبب تام اخراج از حرز است، ولی بعداً مردد می شود، زیرا قطع فرع مرافعه است، مرافعه حق مطالبه می خواهد، وقتی من مال را بر گرداندم و سر جای خودش گذاشتم، دیگر حق مطالبه ندارد، قهراً مرافعه هم نمی شود، پس در نتیجه قطع هم نیست.

اعتراض شهید ثانی بر کلام محقق مرحوم شهید ثانی در کتاب مسالك - که شرح بر «شرائع الإسلام» است - بر محقق اعتراض گرفته و فرموده درست است که حق مطالبه ندارد، اما حق ضمان هست، چون جنس را از محل بیرون برده فلذا ضامن شده، مادامی که به دست صاحب مال نرسد، این آدم ضامن است، مادامی که در خانه اش بوده که هیچی، حالا که از خانه بیرون برده و دوباره بر گردانده، دست خود صاحب مال نرسیده، یا در خانه است یا در صندوق، ولی آن کافی نیست بلکه باید به دست مالک برسد، مادامی که به دست مالک نرسیده، این آدم ضامن است، پس صاحب مال حق مطالبه دارد بنام ضمان، آنگاه می فرماید اگر در صندوق یا در خانه نهاد، مالک هم آمد و دید، یعنی به دستش رسید، در اینجا قطع ساقط است.

ما نسبت به اشکال شهید ثانی یک حاشیه کوچکی داریم و آن این است که آیا قطع، موضوعش استیلاء بر مال غیر است یا قطع موضوعش ضمان است؟

ظاهراً قطع موضوعش استیلاء بر مال غیر است، من که فعلاً بر مال او استیلاء ندارم، «بل کنت مستولياً»، یعنی من قبلاً مستولی بودم، ولی الآن مستولی نیستم چون مال را در همان جای قبلی خودش گذاشتم، موضوع قطع الاستیلاء علی مال الغیر، آن هم به صورت سرّی، البته غاصب هم مستولی است و در عین حال دستش بریده نمی شود، چون استیلاهی او یک استیلاهی آشکار است، استیلاء خفائی میزان است، آدم مستلب دستش قطع نمی شود، چرا؟ چون آشکارا سر راه مردم را می گیرد و غارت می کند و می برد، فلذا او تحت عنوان «مفسد فی الأرض» داخل است، اما سارق «استولی علی مال الغیر خفیه». من دو مرتبه آمدم و مال را در جای خودش گذاشتم، استیلاء که از بین رفت، دیگر در اینجا حق مطالبه نیست، در عین حال ظاهراً فتوای مرحوم محقق اولی است که بگوییم: «فیه تردّد»، منتها او می فرمود حق مطالبه ندارد، ما می گوییم موضوع ندارد، «الموضوع هو الاستیلاء علی مال الغیر خفیه»، این استیلاء را از بین برده.

همان گونه معلوم است، دزدی ها فرق می کنند، یکنوع از دزدی ها، دزدی های ساده است که حتی یک نفر هم می تواند انجام بدهد، اما یکنوع دزدی ها داریم که مشکل و فنی است، به گونه ای که یک نفر به تنهایی از عهده آن بر نمی آید بلکه چند نفر می خواهد، یعنی کاری یک نفر نیست، بلکه باید یکی پشت بام برود، دیگری داخل برود، سومی هم باید حرز را بشکند، چهارمی هم بیرون بیاورد، خلاصه گروهی جمع می شوند و یک سرقت را انجام می دهند، یعنی هر کدام کاری را انجام می دهند، دزدی ها و سرقت های فنی کار یک نفر و دو نفر نیست، بلکه جمعی و گروهی باشند، حال اگر جمعی تصمیم سرقت گرفتند و هر کدام کاری را بر عهده گرفت و دزدی کردند، چه کنیم؟

مرحوم محقق سه شق ذکر می کند:

الف: اگر همگی حرز را شکستند، یکی هل داد، دیگری کلید انداخت، سومی کار دیگری را انجام داد، درب را با هم شکستند و با هم جنس را اخراج نمودند، خلاصه همه کارها را مشترکاً انجام دادند، بنابراین، اینکه سهم هر کدام به حد نصاب برسد.

ب: یکی جنس را تا دم درب آورد، یعنی از داخل تا دم درب آورد، دیگری از خانه بیرون آورد، «قربه أحدهم و أخرجه الآخر».

ج: سومی کمی مشکل است، یعنی دیوار را سراخ کردند، قالی و ظرف را تا وسط دیوار گذاشتند، بقیه را بیرونی برد، داخل برای خود یک نقشی دارد، جنس را تا وسط دیوار می آورد که نقب زدند، دیوارهای قدیم مثل دیوارهای فعلی نبوده که عرضش ۲۰ سانت باشد، بلکه دیوارهای قدیم عرضش به اندازه یک متر بوده، دیوار را نقب زدند و تا وسط نقب آورد، بقیه را دیگری خارج کرد، یعنی کسی که در داخل بود، جنس را تا وسط نقب آورد، دیگری که در خارج خانه بود، از نقب بیرون برد.

حکم صورت اول

صورت اول، حکمش روشن است، همگی همه کار را کردند، فلذا دست همه شان قطع می شود، زیرا همگی مشمول دلیل هستند، هم «شارکوا» در شکستن حرز، و هم «شارکوا» در اخراج.

پس صورت اولی این است که: «هتک الحرز جماعه و أخرج المال أحد»، عده ای جنس را تا دم درب آورد، یک نفر هم آن را بیرون برد، این صورت حکمش معلوم است، آنکه مخرج است باید دستش بریده بشود، چون «قطع» مال کسی است که مال را از حرز بیرون ببرد.

بنابراین، هر چند اولی ها کارهای انجام دادند، اما علت اخیره، یعنی جزء اخیر از علت تامه آن کسی است که از خانه بیرون برده.

حکم صورت دوم

دومی این است که: «قربه أحدهم و أخرجه الآخر»، یکی تا دم درب آورد، دیگری هم بیرون برد، مسلماً بریدن مال مخرج است، هم در صورت اولی و هم در صورت دوم، صورت اولی گروهی هتک حرز می کنند، ولی اخراج مال یک نفر است، خلاصه حکم مال مخرج است، پس اولی و دومی حکمش روشن است.

حکم صورت سوم

«إنما الكلام» در سومی است، فردی در داخل خانه است و فرد دیگر در بیرون خانه، آنکه در داخل خانه است، مال را تا وسط نقب می آورد، دیواری است که پهنایش به اندازه یک متر است، جنس را تا وسط نقب آورد، طلا را تا وسط نقب آورد، اینجا دست کدام شان بریده می شود؟

احتمالات سه گانه

در اینجا چند احتمال است.

ص: ۹۰۵

۱- احتمال اول این است که: «الحدّ علی المخرج»، من جعبه ی طلا- را تا وسط نقب آوردم، آن دیگری جعبه را بیرون برد، مسلماً مخرج اوست.

۲- احتمال دیگر این است که هیچکدام شان بریده نمی شود، زیرا اخراج کامل نه مال اولی است و نه مال دومی، چون تا وسط دیوار من آوردم، بقیه را او برده، اخراج کامل مال هیچکدام نیست.

۳- احتمال سوم این است که علیهما القطع، هر دو نفر دست شان بریده می شود، چرا؟ زیرا هر دو نفر شان به منزله یک نفر است، یعنی در واقع مجموعاً یک نفر حساب می شوند که مال را از حرز بیرون بردند، مثال می زند و می گوید فرض کنید دو نفر باشند نقب کنند و هر دو داخل بشوند و هر دو خارج کنند، در اینجا چه کار می کنید؟ دست هر دو را قطع می کنید، چون هر دو نقبا، هر دو دخلا، هر دو أخرجا، قطع مال همه است.

پس در اینجا سه قول است، قول اول اینکه قطع مال مخرج است، قول دوم قطع مال هیچکدام نیست، یعنی دست هیچکدام بریده نمی شود، چرا؟ چون اخراج کامل نیست، قول سوم این است که دست هر دو نفر شان بریده می شود، نظیر کسانی است که هر دو نقبا، هر دو دخلا، هر دو أخرجا.

کلام حضرت امام در تحریر الوسيله

حضرت امام در تحریر الوسيله این مسئله را دارد و می فرماید یک قول شاذ است که کسی نگفت، و فرموده علی الداخل، یعنی دست داخل باید بریده بشود، باید بینیم که طرز فکر ایشان در این مسئله چگونه بوده است که می فرماید: علی الداخل؟

چون اگر بگوییم علی المخرج، این یک وجهی دارد، از نیمه دیوار به آن طرف برده، بگوییم هیچکدام، باز هم یک وجهی دارد، چطور؟ چون هیچکدام مخرج کامل نیست، اگر بگوییم دست هر دو قطع می شود، یعنی مانند کسانی هستند که در تمام مقدمات شرکت کنند، اما بگوییم تنها در داخل و نه خارج، این هم یک وجهی می خواهد، وجهش چیست؟

و لو وضعه الداخل في وسط النقب.

ولو وضعه الداخل في وسط النقب و أخرجه الآخر الخارج فالظاهر أنّ القطع على الداخل، و لكن لو وضعه بين الباب الذي هو حرز للبيت بحيث لم يكن الموضوع داخلاً و لا خارجاً عرفاً، فالظاهر عدم القطع على واحد منهما.

چه فرق است بين اينکه در وسط ديوار بگذارد، می گوید مال داخل است، اما اگر در باب بگذارد، بایی که لا داخل و لا خارج؟

على الظاهر فرض دوم در جایی است که خانه ای است و دربی دارد، خانه هم برای خودش درب دیگری دارد، یا ممکن است خانه درب نداشته باشد، جنس را از خانه بیرون آورد و جلو درب گذاشت، دری که در حقیقت به خیابان باز می شود، در اینجا دست هیچکدام بریده نمی شود با اینکه درب خودش حرز است، این آدم، «لو وضعه بين الباب الذي هو حرز للبيت» این در واقع نه خارج حساب می شود و نه داخل.

آیا در اینجا منهای فتوای امام (قدس سرّه) ما کدام را بپذیریم، آیا حکم مال خارج است یا مال داخل؟ یا بگوییم مال هیچکدام نیست؟ یا بگوییم مال هر دو تا هست؟

از این اقوال ثلاثة کدام را انتخاب کنیم؟

آیا می شود بگوییم که فروض مختلف است، فرض ها مختلف است؟ یک مرتبه مغازه را نقب زده و از مغازه جنس را برداشته و در وسط نقب و دیورا گذاشته، آنگاه نفر دوم آن را بیرون برده، در اینجا نمی شود ما داخل را نادیده بگیریم، اصلاً اخراج بیشترش با نفر داخل قائم است، یعنی نود و نه در صد را او کار کرده، یک در صد را نفر بیرون کار کرده، آن وقت بگوییم مخرج نفر بیرونی است نه نفر داخل، چندان با واقعیت تطبیق نمی کند، اخراج به معنای جزء اخیر از علت تامه مال نفر بیرونی است، اما اخراج قائم مقدماتی که نفر داخل انجام می دهد، اگر این گونه باشد، نه خیر، اما اگر خانه ای است که درب دارد، اتاق هم درب دارد، من درب اتاق را شکستم و تا حیاط منزل هم جنس را آوردم، از حیاط هر دو تایی ما بیرون آوردیم، به گونه ای که باب خانه خودش حرز است و هر دوی ما از باب خانه بیرون آوردیم، در اینجا آن قول سوم محقق است که دست هر دو تایی اینها بریده می شود.

حاصل اینکه فرق بگذاریم بین اینکه حرز فقط دیوار است، اگر حرز فقط دیوار باشد، ظاهراً القطع للداخل لا للخارج، چون نقشش با او قائم است، اخراج یک فوتی نیست که از دیوار بیفتد، اخراج این است که جمع کند، گاهی ابزار و ادوات بیاورد، تا وسط دیوار، اینجا عقلاً داخل را بیشتر مقصر می دانند.

اما اگر بابی است که خودش یکنوع حرز است برای داخل، از باب داخل آمدیم، من رفتم جمع کردم و گذاشتم جلو باب حیاط، اینجا دوتای ما هل دادیم و بیرون آوردیم، در اینجا قول سوم محقق است، فرق بگذاریم بین اینکه فقط نقب دیوار باشد و من در داخل باشم، مسلماً نفر داخل هم مقصر است، اما اگر خانه ای است و هر دو نفر ما درب را شکستم و من در داخل رفتم و اموال را جمع کردم و آوردم جلو درب، اینجا علی الظاهر دست هر دو نفر شان قطع می شود، ما با فتوای امام در شق اول موافقیم، اما در شق دوم که می فرماید دست هیچکدام اینها قطع نمی شود، مخالفیم، چرا قطع نشود، حکم تعاون را دارند، هر چند در جمع کردن و اتاق را باز کردن و آوردن من موثر هستم، اما اخراج از باب بیت، خودش حرز این خانه است.

در فرع اول «أخرج المال أحدهم»، همه کارها یک نفر کرده، در دومی یکی جلو آورد و دیگری بیرون کرد، در سومی مسئله نقب است، در مسئله نقب، اگر نقب تنها باشد، ظاهراً مال کسی است در داخل کارها را کرده و تا وسط دیوار آورده، دومی فقط یک نخ بسته، بگوییم آنکه یک نخ بسته و بیرون آورده، بگوییم او مجرم است، اما این مجرم نیست، باید تعزیر بشود، علی الظاهر مال مخرج است، مگر اینکه مسئله را به گونه ی دیگر باشد، باب در حقیقت یک نوع، باب البیت خودش یکنوع حرز باشد، من بیاورم تا دم حرز، در حقیقت او درب را باز کند و ببرد، آن یک مسئله ی دیگری است، در آنجا مال هر دو هست، چون هم این کار کرده و هم او.

در هر صورت مسئله نیاز به تامل دارد.

به نظر من اگر در جایی باشد و نقب باشد و تمام فعالیت ها با او باشد، تا وسط دیوار بیاورد، نمی توانیم بگوییم داخل کنار برود، فقط خارج را بگیریم، بلکه اینجا داخل بیشتر مقصر است، اما در جایی که باب حرز باشد، من بروم و تا نزدیک باب بیاورم، از باب به آن طرف را او ببرد، او درب را باز کند و ببرد، آنجا خارج است، من فرق می گذارم در اولی للداخل و فی الثانی للخارج، اگر از من سوال کنند، می گویم اولی للداخل، در دومی بر خلاف فتوای امام، می گویم للخارج، چون من تا دم درب آوردم، این آدم آمد و درب را شکست و از درب بیرون برد.

آیا خروج تدریجی مقدار نصاب، حکم خروج دفعی را دارد؟ کتاب الحدود و التعزیرات

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: آیا خروج تدریجی مقدار نصاب، حکم خروج دفعی را دارد؟

مسئله ششم این است که اگر سارق مقدار نصاب را به تدریج از حرز بیرون بیاورد، نه یکجا و دفعه واحده، این چه حکمی دارد؟

فرض کنید آقای سارق از مسئله دان است و می خواهد مقدار نصاب را تک تک بیرون بیاورد، یعنی اول ربع نصاب را بیرون می آورد، در مرحله دوم ربع دیگر نصاب را، در مرحله سوم نیز ربع سوم را، در مرحله چهارم نصاب کامل می شود.

خلاصه همه ی نصاب را (که ربع دینار است) یکدفعه بیرون نمی آورد، فرض کنید مواد غذایی است یا جوراب است که می شود آنها را تفرقه کرد، به تدریج بیرون می آورد، آیا این آدم مشمول قطع است یا مشمول قطع نیست؟

ص: ۹۰۹

اقوال مسئله

در اینجا دو قول است:

۱: یک قول این است که دستش قطع نمی شود چون نصاب را یکجا بیرون نکشیده، ولی این قول خیلی ضعیف است، زیرا در هیچ جا نداریم که همه ی نصاب را یکمرتبه بیرون بیاورد، بلکه میزان این است که هتک حرز کند و به مقدار نصاب را بیرون ببرد، خواه همه نصاب را در یکمرتبه بیرون ببرد یا به تدریج، ملاک این است که نصاب را بیرون ببرد هر چند در ضمن چهار مرحله.

علاوه براین، اگر ما این باب را به روی سارقین باز کنیم، در حقیقت همه آنان یک حيله و راه شرعی برای شان باز می شود فلذا مال مردم را به تدریج از حرز بیرون می برند، البته تعزیر دارند، اما حد ندارند.

ظاهراً قول اول صحیح نیست.

۲: قول دوم این است که دستش قطع می شود و ظاهراً این قول صحیح است چون در روایات نداریم که مره اولی بیرون بیاورند، بلکه همین مقدار که به اندازه ربع دینار بیرون بیاورند کافی است، خواه یکدفعه بیرون بیاورند یا به تدریج و در طی چهار مرحله.

اما مره واحده برایش شرط نیست، تازه اگر شک هم کنیم، می گوئیم اصل عدم شرطیت است.

المسأله السابعه:

مسئله هفتم این است که اگر انسانی ربع دینار را بیرون بیاورد، اما یک بلای بر سر آن بیاورد که از قیمتش بکاهد، فرض کنید که در همان حرز قبل از آنکه آن را بیرون بیاورد، یک کاری کند که قیمتش پایین بیاید، مثلاً گوشه ثوب را پاره کند، یا گوسفند را در همان حرز ذبح کند و گوشتش را بیرون بیاورد، این آدم چگونه است؟

ص: ۹۱۰

آقایان می فرمایند: دستش قطع نمی شود (لاقطع)، چرا؟ لآنه لم یخرج حد النصاب.

فرض دوم این است که صحیح و سالم بیرون آورد، ذبح کرد، اما قبل از آنکه پیش قاضی ترک دعوا بشود، در اینجا آقایان می گویند:

« ثبت القطع»، البته دومی روشن است و جای شک نیست که دومی روشن است، یعنی بیرون بیاورد و بعداً کاری کند که قیمتش پایین بیاید کما اینکه گوسفند را ذبح کند، اما شق اول در خود حرز گوسفند را ذبح کند یا پارچه را پاره کند، این قیمتش پایین بیاید، در اینجا اگر بگوییم: «لاقطع»، آیا این یکنوع بد آموزی برای سرقه نیست، سرقه همین کارها را می کنند؟

المسأله الثامنه:

اگر سارق و دزدی وارد حرز بشود و در همان جا مال را ببلعد، مثلاً برلیانی در آنجا بود و آن را در همان جا بلعید، این چه حکمی دارد؟

این مسئله دارای صوری است:

صورت اول

البته آقایان دو صورت را می گویند، ولی ما یک صورت دیگر را هم به آن اضافه کردیم، آن را که ما اضافه کردیم این است که اگر بلعید و جزء بدنش شد، فرض کنید یکی از غذا های گران قیمتی (مانند خاویار) در آنجا بود، آن را خورد و سپس از حرز بیرون آمد، که در واقع حکم تلف را پیدا کرد.

پس صورت اول این است که ببلعد و جزء بدنش بشود.

آقایان می گویند دستش قطع نمی شود (لاقطع)، چرا؟ تابع همان قانون ظاهری هستند، می گویند این آدم «لم یخرج النصاب بل أتلف المال»، مثل این می ماند که وارد حرز بشود و اموالی که در آنجاست آتش بزند. این را من اضافه کردم.

ص: ۹۱۱

صورت دوم

صورت دوم این است که برلیان را فرو برد، می فرماید این دو حالت دارد، گاهی قابل اخراج نیست - من نتوانستم تصور کنم، که قابل اخراج نباشد، عرض کردم که داروی های خاصی می دهند و می آید بیرون، هستند کسانی که قاچاقچی هستند، قبل از مرز فرو می برند و بیرون مرز بیرون می آورند -

البته اگر قابل اخراج نباشد، حکم سرقت را ندارد.

گاهی چیزی را که بلعیده قابل اخراج است، مثلاً دارو می خورد و آن را بیرون می آورد، اگر بیرون آورد، قهراً حکم سرقت را دارد و دستش قطع می شود.

پس بلعیدن بر سه قسم است، گاهی حکم تلف را دارد مثل اینکه غذا را بخورد و جزء بدنش بشود، گاهی می خورد و می بلعد، اما قابل اخراج نیست، یعنی در بدن گیر می کند و بیرون نمی آید - که من گفتم این مصداق ندارد، اگر هم باشد ما متوجه نشدیم -

صورت سوم

سوم این است که می خورد و بوسیله دارو همه اش دوباره بیرون می آید، اینها صوری است که در اینجا گفته اند و ما هم متذکر شدیم.

صورت چهارم

صورت چهارم این است که بیرون آورد، منتها به گونه ای است که قبل از آنکه مرافعه بشود، فاسد شد (فسد قبل طرح الدعوی)، در اینجا بعضی می گویند قطع نمی شود، چون اخراج علی وجه الکمال نیست، ولی من متوجه این سخن نمی شوم که چرا اخراج علی وجه الکمال نیست؟ میوه لطیفی را بعد از بلعیدن بیرون آورد، قبل از آنکه طرح دعوا بشود، یخچال هم نبود فاسد شد، دستش بریده می شود، چه کسی گفته است که حتماً هنگام طرح دعوا، این فاسد نشود تا دستش قطع بشود. قطعاً در اینجا قطع هست.

ص: ۹۱۲

ما هنگامی باب حدود را شروع کردیم، جغرافیای مسئله را بیان کردیم و مواردی که برای آنها حد در نظر گرفته بود را شمردیم، اکنون می خواهیم حد محارب را بررسی کنیم

در محارب یک دانه آیه داریم که در سوره مبارک مائده است: «إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسِيحُونَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ» المائده: ۳۳.

در این آیه سه قید آورده شده است:

الف: محاربه ی با خدا.

ب: محاربه با رسول خدا.

ج: در روی زمین ایجاد فساد کند.

جزای اینها چیست؟

□
أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ.

چهار نوع جزاء برای آنها در نظر گرفته شده است، پس موضوع سه قید دارد:

محاربه با خدا، محاربه با رسول خدا، اشاعه فساد، پس حکمش چهار تاست، منتها به صورت تخیر، یعنی یا کشتن، یا به دار آویختن، یا دست و پا را به عکس بریدن و یا تبعید، این بستگی به نظر حاکم دارد که کدام یکی از این چهار تا مناسب با این مورد است، آنگاه می فرماید:

□
«ذَلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ»

این یکنوع رسوایی در دنیا است، اما باید بدانند که این عذابی بود که در دنیا برای آنها در نظر گرفته شده، به دنبال آن گرفتار عذاب دردناک آخرت نیز خواهند شد «وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ». در ادامه می فرماید:

«إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ قَبْلِ أَنْ تَقْدِرُوا عَلَيْهِمْ فَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ» المائدة: ٣٤.

مگر کسانی که قبل از دستگیری توبه کنند « فاعلموا أن الله غفور رحيم »

اقوال در تفسیر آیه محاربه

این آیه در میان مفسرین چهار نوع تفسیر دارد که معروف سه تفسیر است، و چهارم را ما می گوئیم.

تفسیر اول

۱: مراد از محارب، قطاع الطريق و راهزن ها است، کسانی که راهزنند و جلو کاروان ها را می گیرند، در زمان سابق از هوا پیمای، ماشین و قطار خبری نبود، بلکه مردم به وسیله اسب، شتر و الاغ و کجاوه مسافرت می کردند، تا این کجاوه به مقصد برسد، دهها خطر آنان را تهدید می کرد، کسانی در کمین بودند و با اسلحه به جان کاروان می ریختند، اموال کاروان را می گرفتند، گاهی می کشتند و گاهی رها می کردند، به آنها می گفتند قطاع الطريق، ابن عباس و جماعتی همین را تفسیر را گفته اند.

۲: اهل الذمه، این مربوط است به نصارا و یهود، اگر پیمان شکنی کنند و بروند در دار الحرب، از کشور اسلامی فرار کنند و بروند در دار الحرب.

۳: مرتد است، در باره گروهی وارد شده است که آنها از اسلام دوری جسته اند و مرتد شده اند.

این سه تفسیر بود، تفسیر چهارم را ما خواهیم گفت، غالب مفسرین قول اول را انتخاب کرده اند و می گویند مراد قطاع الطريق هستند، «مفسد فی الأرض» یعنی قطاع الطريق، چرا؟ آیه دوم را دلیل می آورند، آیه دوم این است:

«إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ قَبْلِ أَنْ تَقْدِرُوا عَلَيْهِمْ فَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ»

ص: ۹۱۴

این در باره سارق است، سارق قبل از آنکه دستگیر شود، اگر توبه کند، حاکم شرع او را می بخشد، غالباً تفسیر و معنای اول را گفته اند، از تفسیر اول که بگذریم، تفسیر دوم طرفداران بیشتری را نسبت به تفسیر سوم دارد، بیشترین تفاسیر، آیه ی «مفسد فی الأرض» را بر قطاع الطريق تفسیر کرده اند.

دیدگاه استاد سبحانی

در اینجا اگر اجماعی است که معنای آیه این است، گردن ما از مو نازکتر است و ما نیز آن را می پذیریم، یعنی ما در مقابل اجماع فقها و مفسرین نمی ایستیم.

اما اگر بنا باشد که خود آیه را بررسی کنیم، هر گز این آیه قابل انطباق بر قطاع الطريق نیست، چرا؟ شما آیه را مطالعه کنید، آیه سه قید دارد:

الف: یحاربون الله، باید دید که محاربه با خدا معنایش چیست؟ خدایی که در همه جهان هست و قادر بر همه چیز می باشد، ما چگونه می توانیم با او محاربه کنیم؟

معلوم می شود که مراد از محاربه با خدا، محاربه با معارف الهی و احکام الهی است، در حقیقت اینها تبلیغ لایک باشند، تبلیغ عقائد ضد دینی باشند، چون محاربه با خدا معنا ندارد، خدایی که بر همه چیز قادر است، انسان چگونه می تواند با او محاربه کند؟!

البته کلمه ی محاربه از باب «إِنَّ الْمُنَافِقِينَ يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَهُوَ خَادِعُهُمْ» است، خداند که با ما محاربه نمی کند، ما ضعیف تر و پست تر از آن هستیم که خدا با ما محاربه کند، این از باب مشاکله است.

مشاکله این است که کسی می گوید که من می خواهم برای شما یک غذایی بپزم، من در جوابش می گویم برای یک عبا بپز، و حال آنکه عبا دوختنی است نه پختنی، ولی چون کلمه ی پختن را به کار برده، من هم از باب مشاکله کلمه ی پختن را به کار می برم. «يُخَادِعُونَ اللَّهَ» از باب مشاکله است، زیرا خدا بالاتر از آن است که خدعه کند، ولی چون حيله ما را خستی می کند، گفتیم: «يُخَادِعُونَ اللَّهَ»

اولاً: در «یحاربون الله»، یعنی یحاربون معارفی که خدا آورده، احکامی که خدا آورده، بی دینی و لا مذهبی را تبلیغ کند.

ثانیاً: «و رسوله» نظامی که رسول خدا آورده، با این نظام رسول خدا مبارزه کند، عرض کردم اگر حرف مفسرین ثابت شد که این آیه در باره قطاع الطريق است، ما نیز حرفی نداریم.

اما اگر بنا باشد ما خود آیه را مورد تجزیه و تحلیل قرار بدهیم، هرگز قابل تطبیق بر قطاع الطريق نیست، «یحاربون الله» یعنی یحاربون فی معارفه و احکامه و رسوله، یعنی با پیغمبر می جنگند و پیغمبر را ترور می کنند، با نظام پیغمبر اکرم می جنگند، بعید است که قطاع الطريق را بگویند «یحاربون الله و رسوله»، یعنی با نظام رسول خدا محاربه می کند و قصد ترور رسول خدا دارند «و یسعون فی الأرض فساداً»، زنان، دختران و جوانان را فاسد می کنند، رابطه درست می کنند، این آیه یک جمعی را می گوید که نه قابل تطبیق با قطاع الطريق است و نه با ذمی است که: «إذا ألقى وجه الذمه و لحق بدار الحرب»، و نه سومی را می گوید که مرتد باشد، بلکه یک آدم های را می گوید که این خصائص در آنها جمع شده است، یعنی به تمام معنا لائیک و لا مذهب هستند، هم با خدا محاربه دارند و هم با رسول خدا و هم در روی زمین فساد می کنند، «مفسد فی الأرض» را می گوید، اما نه هر مفسد فی الأرض را، بلکه آن مفسد فی الأرض را که این خصائص در آنها جمع بشود، در میان فقها مرحوم صاحب جواهر را دیدم که در یکی از مجلدات جواهر، مفسد فی الأرض را معنا می کند، البته کلمه ی «مفسد فی الأرض» در این نظام ما زیاد گفته شد، ولی ریشه اش را من در جواهر دیدم.

«يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ» یعنی تبلیغاتی که علیه اعتقادات مسلمین انجام می دهند، و رسوله، یعنی نظام اسلامی را بهم بزنند، یعنی با پیغمبر و نظام بجنگند، سوم هم این است که در زمین فساد کنند، عقائد مردم را فاسد کنند، عفت را از بین ببرند، ناموس را از بین ببرند، اینها را می خواهند ببرند، البته اینها را که ما می گوئیم مفسرین نگفته اند، مفسرین همان سه قول را گفته اند، یعنی یا مراد قطاع الطريق است، یا مراد ذمی و اهل جزیه هستند که «خالف الجزیه و لحقوا بدار الحرب»، سومی هم مرتد است.

ولی من از دو راه وارد شدم:

اولاً: موضوع سه قید دارد و این سه قید در قطاع الطريق قابل تطبیق نیست مگر یکی از آنها.

ثانیاً: عظمت جزا، باید متناسب با آن عمل باشد، عمل باید خیلی گنده باشد، تا یک چنین حکمی غلیظ و شدید بر آن جاری بشود.

معنای محارب در قرآن و احادیث کتاب الحدود و التعزیرات

Your browser does not support the audio tag

موضوع: معنای محارب در قرآن و احادیث

بعد از استفاده از کلام آقایان به این نتیجه رسیدیم که این آیه مبارکه، یک معنای وسیعی دارد و منحصر به قطاع الطريق نیست، اختلاف ما با فقها و دیگران این است که آنها این آیه را منحصر در قطاع الطريق دانسته اند، ولی مضمون آیه را که مطالعه کنیم، یک معنای وسیعی دارد که قیودی در اولش است، محاربه با خدا و رسول خدا و غیره، قطاع الطريق هم یکی از مصادیقش است، اما نه هر قطاع الطريق، بلکه قطاع الطریقی که یک جمعیتی را تشکیل بدهند که عرب های امروز می گویند: الإرهاب»، یک جمعیتی را تشکیل داده اند و افرادی را تشکیل بدهند و دیده بان و نگهبانی دارند، خبر گزاری دارند، که امنیت عمومی را بهم بزنند، آن هم مصداق این آیه است که: «يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ»، چون این هم یک نوع محاربه با خدا و رسول خداست، چون نظام را بهم زدن و امنیت را بهم زدن، سبب می شود که بقیه احکام الهی هم تعطیل بشود، پس آنچه که از تذکرات آقایان و از تدبر خود استفاده کردیم، آیه یک معنای وسیعی دارد، بنابراین، منحصر به این نیست، به گواه آیه دیگر که می فرماید:

ص: ۹۱۷

«مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا وَلَقَدْ جَاءَتْهُمْ رُسُلُنَا بِالْبَيِّنَاتِ ثُمَّ إِنَّ كَثِيرًا مِّنْهُمْ بَعْدَ ذَلِكَ فِي الْأَرْضِ لَمُشْرِفُونَ» المائدة: ۳۲.

خود فساد فی الأرض یکی از موضوعات اسلام است، این آیه هم به توسط همان آیه معنای وسیعی پیدا می کند:

«وَيَسْـَٔوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا» خودش یکنوع موضوعیت دارد، کما اینکه در آن آیه است: «مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ»

باید بینم که فقها در این زمینه چه می گویند:

عبارت شیخ طوسی در کتاب خلاف

قال الشيخ في الخلاف: المحارب الذي ذكره الله تعالى في آية المحاربة، هم قطاع الطريق الذي يشهرون السلاح و يخيفون السبيل و به قال ابن عباس و جماعه و من الفقهاء.

عبارت ابن إدريس

و قال ابن إدريس: المحارب كل من شهر السلاح لإخافه الناس في برّ كان أو في بحر، في العمران و الأمصار أو البراري و الصحاري، السرائر: ۳/۵۰۵.

ما هم در ضوء فرمایش آقایان بحث می کنیم، عرض کردیم که آیه دارای معنای وسیعی است و این هم یکی از مصادیقش است.

فروع

ما در اینجا فروعی را مطرح می کنیم:

۱: اولین فرعی که مطرح می کنیم این است آیا آدمی که شمشیر به دست گرفته و اخافه ی ناس می کند، همت این کار را داشته باشد، یا اینکه اگر یک تشری هم بزنیم، فوراً شمشیرش را غلاف می کند، آیا باید اهل الریبه و التهمه باشند، قدرت این کار را داشته باشند یا اعم است، بلکه همین مقداری که شمشیر را کشیده و راه می رود و مردم را می ترساند، این مشمول این است هر چند قدرت این کار در او ضعیف باشد؟

ص: ۹۱۸

روایت ضریس چه می گوید؟

صحیح ضریس می گوید که هر آدمی که شمشیر به دست گرفته و اخافه ی ناس می کند، این محارب نیست بلکه باید اهل الریبه و المظنه باشد، یعنی قدرت این کار را داشته باشد.

۱ محمّد بن الحسن باسناده عن محمّد بن یحی، عن العباس بن معروف عن الحسن بن محبوب، عن علی بن رثاب، عن ضریس، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «من حمل السلاح بالليل فهو محارب إلا أن يكون رجلاً ليس من أهل الریبه» الوسائل: ج ۱۸، الباب ۲ من أبواب حدّ المحارب.

کلمه ی «ریبه» در این حدیث به معنای مظنه است، البته کسانی هستند که می خواهند پوز بدهند، شمشیر از غلاف کشیده برای پوز دادن بدون اینکه قدرت زدن با آن را داشته باشد، حضرت می فرماید: «إلا أن يكون رجلاً ليس من أهل الریبه».

در عین اینکه روایت این را می گوید، ممکن است بگوییم این محمول بر فرد غالب است، غالباً کسانی که شمشیر می کشند، چند بار تا حال آدم کشته اند که یک چنین قدرتی را از خود نشان می دهند، حمل بر فرد غالب، و الا هر کسی که واقعا می خواهد در عالم ثبوت اهل ریبه و مظنه باشد یا نباشد، همین مقداری که نا امنی را ایجاد کند و لو در موقع عمل رفوزه است و نمی تواند کار کند، باز مشمول این آیه مبارکه است، بستگی به نظر شما دارد، آیا صحیح ضریس را بگیریم و بگوییم حتماً باید کننده این کار باشد، آدم ترسی باشد و کننده این کار؟

یا خیر، هر چند کننده این کار هم نباشد، همین مقداری که اخافه کرد، مردم که خبر ندارند، مردم از عالم ثبوت که خبر ندارند، هر کس که این مقام را برای خودش اختصاص دهد، این اهل محارب است، بله! آدمی که همه مردم می دانند که یک آدم ترسو است، خیال می کنند که دارند بمباران می کنند، یک آدمی که همه می دانند که این چیزی نیست، بچه ها از او می ترسند، او مشمول این آیه نیست، اما کسانی که اهل مظنه باشند یا نه؟ یک آدمی است که ظاهرش این است که کننده است هر چند در واقع کننده نیست، این هم مشمول این است، الأمر دائر بین اینکه حدیث ضریس را بگیریم و بگوییم فقط اهل ریبه را می گیرد، یا این را حمل بر فرد غالب کنیم و بگوییم فرق نمی کند که اهل ریبه باشد یا نباشد، بله! «فقد خرج» کسانی که نمایشی است، یعنی هستند کسانی که این کارها را نمایشی انجام می دهند، ولی در مقام عمل هیچ کاری از آنها ساخته نیست، چنین کسانی مسلماً مشمول این آیه نیست.

مرحوم محقق قول دوم را انتخاب کرده است و می گوید هر دو را می گیرد، می خواهد اهل ربه باشد یا نه، فقط آدم های ضعیف و ناتوانی را که فقط نمایشی انجام می دهد، مثل انسانی که در لباس شیر باشد، آن را بیرون کرده است، اما بقیه را می گوید شامل است.

در هر حال مجرد حمل سلاح را نمی گیرد، حمل سلاحی که برای اخافه و ترساندن مردم باشد. دو فرع اول تمام شد، الآن فرع سوم را می خوانیم.

۳: فرع سوم این است که آیا زن و مرد در این جهت یکسان هستند؟

مرحوم محقق می فرماید:

«و یستوی فی هذا الحکم الذکر و الأُنثی إن اتفق»

معلوم می شود که زنان آن زمان دارای عفت خاصی بوده اند، یعنی دارای روح سرکشی و این کارها نبوده اند و لذا می فرماید: «إن اتفق»، اما الآن گروههای محارب از زنان بیشتر استفاده می کنند برای مقاصد مفساد خودشان، فرق نمی کند می خواهد ذکر باشد یا انثی، اگر محقق می گوید: «إن اتفق»، این ناظر به عصر خودش است، خودش در ۶۰۲ متولد شده و در ۶۷۶ فوت کرده است.

۴: هل یثبت هذا الحکم للطلیع، و هو المراقب للمآزّه لیخبر قطاع الطریق، أو الردء، أعنی المعین لقطاع الطریق فی ضبط الأموال، و نحوها؟ المشهور، عن الأصحاب عدم الشمول، قال المحقق: فلا یثبت هذا لحکم للطلیع و لا للردء.

گروه محارب دوتا بازو دارد که یکی از آنها عبارت است از: الطلیع، یعنی مراقب، طلیع به کسی می گوید که در یک نقطه ای می ایستد، کاروانی که می خواهد بیاید، فوراً به آن مرکز خبر می دهد که کاروان می آید، آماده بشوید، خودش کاره ای نیست، نقش او فقط این اندازه است که در یک نقطه ی بلندی می ایستد با دوربین یا بدون دوربین می بیند که کاروان می آید و با بی سیم هم خبر می دهد به مرکز، آیا آیه شامل طلیع هم است یا نه؟

آقایان می گویند شامل طلیع نیست، چون در گرفتن شریک است و نه در پس دادن، او فقط در بیرون کار است، کسانی که در درون کار هستند، در مقابل یک فردی داریم که نامش را می گویند: کمک کار، یعنی معاون و معین، گاهی می گویند معاون و معین هم جزء محارب نیست، کمک می کند، مثلاً چاقو می آورد، ظرف می آورد، کمک می کند، اما در گرفتن و بریدن شریک نیست، طلیع را می شود استثنا کرد؟ البته ابو حنیفه همه را یک کاسه کرد و گفته فرق نمی کند طلیع باشد، رده باشد، اینها یک جمعیتی هستند که اگر یکی نباشد، کار دیگری خنثی می شود، ولی فقهای ما طلیع را جدا کرده اند، اما در «رده» دو قول است، طلیع را می شود گفت که این دور است، یک پولی را می گیرد و گزارش می دهد، فقط گزارشگر و خبر نگار است، اما رده هم دو جور است، یک ردئی داریم که آب و غذا می آورد، یعنی برای این محارب آب و غذا می آورد، اما یک ردئی داریم که اسب را می آورد، کیسه را می آورد، کمک می کند، چه فرق می کند؟ همه کس که نمی تواند همه کارها را انجام بدهد، کارها تقسیم می شود از بالا به پایین.

بنابراین، من در «رده» دو قول و دو نظر دارم، ردئی است که متن کار با او نیست، فقط غذا و آب می دهد و آشپزی می کند، ممکن است که بگوییم این محارب نیست.

اما آدمی که در متن کار است و کیسه می آورد و کیسه پر می کند، لباس می آورد و لباس می برد، انواع کمکها می کند، اینها مسلماً همه شان مشمول محارب هستند، در کربلا همه ی آنها که شمشیر به روی امام حسین علیه السلام نکشیدند، عده ای بودند که کارشان کمک کردن، اسب زین نمودن و اسب تهیه کردن بوده است.

آیه دیگر «مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا وَلَقَدْ جَاءَتْهُمْ رُسُلُنَا بِالْبَيِّنَاتِ ثُمَّ إِنَّ كَثِيرًا مِّنْهُمْ بَعْدَ ذَلِكَ فِي الْأَرْضِ لَمُسْرِفُونَ» المائدة: ۳۲.

آیا این آیه، با آن آیه یکی است، یعنی محارب داخل است تحت فساد فی الأرض؟

فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا. می توانیم بگوییم آن آیه که می گوید: «وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ». با این آیه یکی است؟ «مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ»، آدم کش، أو فساد فی الأرض، قطاع الطريق است و امنیت را بهم می زند و غارتگری می کند، فساد فی الأرض؟

البته ممکن است بگوییم فساد فی الأرض در این آیه همان آیه محارب است، و می توانیم دایره فساد فی الأرض را وسیع تر بگیریم، کما اینکه بعید نیست که وسیع تر بگیریم، الآن کسانی که مواد مخدر بین پسر ها و دختر ها پخش می کنند، جوانانی که مانند دسته گل هستند، آنها را به صورت گاه در می آورند، آیا این فساد فی الأرض نیست؟ آیا این آدم جرمش بیشتر است یا آدمی که یک فردی را بکشد، این جمعی را کشته، جامعه را از بین برده؟

بعید نیست که فساد فی الأرض اعم باشد و قضاات بتوانند از این فساد فی الأرض بیشتر استفاده کنند، البته با مطالعه، با آرامش و فکر، که بتوانند معنای وسیعی را بفهمند، تا نگویند دستگاه قضائی اسلام ناقص است و ناظر به اوضاع امروز نیست.

بحث دیگر این است که از کجا بدانیم که این آدم محارب است؟ این مثل بقیه موضوعات است، بقیه موضوعات را از کجا می فهمیدیم؟ إما بالبیّنه أو بالإقرار، یا بیّنه است، یعنی دوتا شاهد، یا خودش اقرار کند، البته اقرارش باید متعدد باشد، «لیقوم کلّ إقرار مقام الشهاده» هر اقراری جای یک شهادت باشد، آن موقع بحث در اینجاست که مرحوم جواهر آورده ولی جایش اینجا نیست؟ آیا شهادت بچه هم قبول می شود یا نه؟

پس بحث در این است که بچه ای در دوران نابالغی مشاهده کرده، گاهی وقتی بالغ می شود شهادت می دهد، این هم حجت است، بابی در اینجا داریم که اگر بچه در دوران عدم بلوغ موضوعی را ببیند، ولی بعداً شهادت بدهد، یعنی «إذا بلغ» قبول است.

۱: محمد بن یعقوب کلینی (متوفای ۳۲۹) عن أبي عليّ الأشعريّ این شخص أحمد بن أدریس است، هر موقع بگویند أبو علیّ الأشعريّ، مراد أحمد بن أدریس است (متوفای ۳۰۶)، عن محمد بن عبد الجبار - استاد اینهاست - عن صفوان صفوان بن يحيى -، علی العلا بن رزین، عن محمد بن مسلم، عن أحدهما عليهما السلام، «قال في الصّبي يشهد علی الشهاده فقال: إن عقله حين يدرك أنّه حقّ جازت شهادته» الوسائل: ج ۱۸، الباب ۲۱ من أبواب الشهادات، الحديث ۱.

مراد از «يدرك» یعنی موقعی که به حد بلوغ رسید و عقلش رسید که آنچه را در دوران کودکی دیده، درست دیده، اشکال ندارد.

۲: و عن عليّ بن إبراهيم، عن أبيه إبراهيم بن هاشم عن النوفليّ، عن السكونيّ، عن أبي عبد الله، قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام: «إنّ شهادة الصّبيان إذا أشهدوهم و هم صغار جازت إذا كبروا ما لم ينسوها» همان مدرک، الحديث ۲.

معلوم می شود که اگر در دوران کودکی چیزی دید، بعد از بلوغ شهادت داد، حجت است، چرا؟ به جهت اینکه میزان بلوغش است، بالغ است و چیزی را هم دیده و شک هم ندارد.

«تَمَّا الْكَلَام» ر عكسش است، بچه است در دوران بچگی دیده، الآن هم که هنوز بالغ نشده، شهادت می دهد، شهادت این قبول است یا نه؟

فقط در قتل قبول است، آنهم در سخن اولش سخن دومش قبول نیست، سخن دوم اینکه گمراهش کنند، دروغ بگویند، سخن اول را طبیعتاً راست می گویند، بابی هم در این زمینه در وسائل است بنام: «اب ما تقبل فيه شهادة الصبيان قبل البلوغ»

۱: محمّد بن يعقوب، عن عليّ بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن أبي عمير - محمّد بن زياد، متوفای ۲۱۷ عن جميل قال: «لت لأبي عبد الله عليه السلام تجوز شهادة الصبيان؟ قال: نعم في القتل يؤخذ بأول كلامه، ولا يؤخذ بالثاني منه»

چون دروغ بر خلاف فطرت است و بشر طبیعتاً راستگو است، محال است که دروغ بگویند، مگر اینکه دروغ را به او یاد بدهند

البته مجرد اینکه بچه گفت این آدم کشته، ترتیب اثر داده نمی شود، بلکه باید بین تکمیل بشود و شرایط دیگر هم تکمیل بشود، این فقط می تواند یک سر نخ برای قاضی باشد، و الا تنها شهادت یک پسر و یک دختر کافی نیست، بلکه این یک سر نخ است برای او (قاضی) که بتواند از جمع قرائن و شواهد به نتیجه برسد.

دیدگاه مشهور

مشهور این است که شهادت زنان قبول نیست، شهادت زنان فقط در زنا و اموال قبول است، البته این هم مال کتاب شهادت است و ما در اینجا گذری عرض می کنیم.

ص: ۹۲۴

تمّ الكلام حول تحديد المحارب، محارب کیست؟ ما به یک معنای وسیعی رسیدیم که قطاع الطريق به این شکل از اقسام محارب است و الا محارب یک معنای وسیعی دارد، در یکی از مجلدات جواهر این بحث آمده است.

الثانی فی حدّه

حال که محارب را شناختیم، یا قطاع الطريق، یا دایره مفصل، جزایش چیست؟

قرآن کریم برای محارب چهار کیفر معین کرده است:

الف: أن یقتلوا،

ب: أن یصلبوا،

ج: أو تقطع أیدیهم و أرجلهم من خلاف،

د: أو ینفوا من الأرض،

آیا این چهار تا در عرض هم هستند؟ دل خواه قاضی است، می خواهد بکشد، می خواهد به دار آویزان کند، یا دست و پای ایشان را قطع کند، یا به مکانی تبعید کند، یا این ترتیب دارد، یعنی بستگی به جرم طرف دارد؟ بسیاری از بزرگان گفته اند تخیر است مانند مفید در مقنعه، سلار در مراسل، ابن ادریس در سرائر و محقق در شرائع می گویند تخیر است.

اما روشنفکرانی گفته اند، علی الترتیب است، اول باید دلیل قائلان به تخیر را بخوانیم، بعداً دلیل قائلان ترتیب را، قائلان تخیر، دلیل شان خیلی روشن است و آن کلمه ی «أو» است، کلمه ی «أو» برای تخیر است، اما أدله کسانی که می گویند برای ترتیب است را در جلسه آینده بررسی می کنیم.

جزا و کیفر محارب کتاب الحدود و التعزیرات

Your browser does not support the audio tag

موضوع: جزا و کیفر محارب

سخن در اجرای جزای محارب است. قرار شد که محارب یا معنای وسیعی پیدا کند و یا اینکه به معنای قطاع الطريق باشد، اکنون بحث در این است که بالاخره جزا و کیفرش چیست؟

ص: ۹۲۵

جزا و کیفرش در قرآن با کلمه ی «أو» آمده است «إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ □ ذَلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا □ وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ»

در آیه ی مبارکه جزا به صورت «أو» آمده است. «أَنْ يُقْتَلُوا أَوْ يُصَلِّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ» □

منتها بحث در این است که آیا کلمه ی «أو» در اینجا برای تخییر است و یا برای ترتیب؟

گروهی از علما که مرحوم امام هم جزء آنهاست قائل بر تخییر هستند. چرا؟ چون در لسان العرب آمده است که «أو» در لغت عرب برای تخییر است. یعنی در حقیقت جانشین کلمه ی «یا» در زبان فارسی است.

در عین حالی که لسان العرب نقل می کند که «أو» للتخیر، ولی در الفیه ی ابن مالک برای «أو» چند معنا ذکر می کند، یعنی گاهی کلمه ی «أو» برای تقسیم است، گاهی برای تخییر و گاهی برای اباحه، غرض اینکه کار بردش منحصر برای تخییر نیست.

ولی ایشان از لسان العرب نقل می کنند که «أو» برای تخییر است. مثلاً- «الكلمة إمّا إسم أو فعل أو حرف» اینجا برای تقسیم است. در هر حال می گویند اصل «أو» برای تخییر است.

دلیل دومی که می آورند می آیند و در حقیقت دو تا آیه را مفسر این آیه قرار می دهند. دو تا آیه داریم که یکی در مورد قسم و دیگری در مورد كفاره ی حج است. هم در مورد كفاره ی قسم کلمه ی «أو» آمده و هم در مورد كفاره «أو» آمده، یعنی در هر دو «أو» آمده و در همه «أو» برای تخییر است. اما كفاره ی قسم که در سوره ی مبارکه ی بقره است

«لَمَّا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَئِنْ كُنْتُمْ تُؤَاخِذُونَ أَيْمَانَكُمْ بِمَا عَقَدْتُمُ الْإِيمَانَ ۖ فَكْفَارُهُ إِطْعَامُ عَشْرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعَمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْفٍ مِنْهُمْ أَوْ تَحْرِيرِ رَقَبَةٍ ۖ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَّةً يَوْمَ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ ۖ ذَلِكَ كَفَّارُهُ أَيْمَانِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ ۖ وَاحْفَظُوا أَيْمَانَكُمْ ۖ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ»

همه فقها گفته اند که «أو» برای تخییر است، هم می تواند برای کفاره ی قسم ده فقیر را غذا بدهد، می تواند لباس دهد و می تواند تحریر رقبه کند. عین همین مسئله در کفاره ی حج است. یعنی اگر انسانی صید بکند، البته صید در حج از گناهان کبیره است. اگر آمدیم و در حج حیوانی را صید کرد یکی از سه کار را بکند: یا حیوانی که شبیه آن حیوانی است که صید کرده را بگیرد و ذبح کند. مثلا گوسفند شبیه یک حیوانی است و ... هر حیوانی را که شکار کرده شبیه آن را در حلال پیدا کند و ذبح کند. یا مساکین را اطعام کند، یا شصت روز هم روزه بگیرد. کلمه ی «أو» در اینجا برای تخییر است. پس چون «أو» در کفاره ی قسم و در کفاره ی حج برای تخییر است دلیل می گیریم «أو» هم در مورد ما نحن فیه که مسئله ی محاربه با خداست برای تخییر است. این هم دلیل دومش بود.

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَمَّا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرْمٌ ۖ وَمَنْ قَتَلَهُ مِنْكُمْ مُتَعَمِّدًا فَجَزَاءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعْمِ يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ هَدْيًا بِالْبَالِغِ الْكَعْبَةِ أَوْ كَفَّارَةٌ طَعَامُ مَسَاكِينَ أَوْ عَدْلُ ذَلِكَ صِيَامًا لِيَذُوقَ وَبَالَ أَمْرِهِ ۖ عَفَا اللَّهُ عَنْهُ عَمَّا سَلَفَ ۖ وَمَنْ عَادَ فَيَنْتَقِمِ اللَّهُ مِنْهُ ۖ وَاللَّهُ عَزِيزٌ ذُو انْتِقَامٍ» در همه ی اینها تخییر است و هیچ وقت ترتیب را نگفته اند.

آقایانی که قائل به تخییر هستند با یک اشکالی مواجه هستند. اشکال همان معادله ای است که عرض کردم، یعنی کیفر باید به مقدار جرم باشد. در عین حالی که قطاع الطریق جرمشان یکی نیست. گاهی یکی فقط قداره بند است و هل من مبارز می گوید، و گاهی علاوه بر این، مال هم می دزدد، گاهی از اوقات آدم هم می کشد، گاهی هر دو را جمع می کند. این مناسب نیست که همه ی اینها جزای شان یکی باشد. اختلاف کیفر، اختلاف جرم لازمه اش اختلاف کیفر است، چطور می توانیم این آیات را حمل بر تخییر کنیم و بگوییم در همه ی اینها مخیر است و حال اینکه جرمها سبک و سنگین است و جزا سبک و سنگین نیست. حتی حاکم می تواند قداره بند را که می گوید «هل من مبارز» به بدترین کیفر جزا دهد، چه کند؟ **أَنْ يُقْتَلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ** □

امام (ره) این اشکال را متوجه شده که اگر «أو» را برای برای تخییر بگیریم مشکل پیش می آید که جزا یکسان است و حال اینکه جرم یکسان نیست. می فرماید حاکم باید جنایت را ملاحظه کند و متناسب جنایت کیفر را معین کند. یعنی آمده و علم خارجی را ضمیمه ی آیه کرده است. می فرماید «و لا یبعد أن یكون الأولى له (حاکم) أن یلاحظ الجنایه و یختار ما یناسبها فلو قتل اختار القتل أو الصلب، و لو اخذ المال اختار القطع، و لو شهر السیف و أخاف فقد اختار النفی» اشکال را رفع کرده اما با یک علم خارجی. یعنی در حقیقت یک علم خارجی داریم که در اسلام عدالت و تساوی معتبر است. این را از اسلام درک کردیم، این علم مان را ضمیمه ی آیه می کنیم و می گوییم آیه مخیر است. درست است ولی حاکم باید به تناسب جرم کیفر را معین کند. علم خارجی را ضمیمه ی آیه کردیم می گوییم مخیر است، یعنی در واقع این علمی را که حضرت امام ضمیمه کرده، تخییر را ترتیبی کرده، یعنی دیگر تخییر به آن معنا نیست بلکه تخییر ترتیبی است. والا اگر این علم را برداریم که تخییر نیست، ولی چون با روح اسلام سازگار نیست ناچاریم این علم خارجی را ضمیمه کنیم و تخییر را ترتیبی کنیم.

قول دوم این است که «أو» برای تخییر نیست بلکه برای ترتیب است. برای اولین بار می شنویم که «أو» برای ترتیب است. دو تا دلیل آورده است:

دلیل اول

در دلیل اول خودش می فرماید که قیاس آیه ی محاربه به آیه ی كفاره ی قسم، یا به آیه ی كفاره ی صید قیاس مع الفارق است، چرا؟ می فرماید قیاس آیه ی محاربه به این دو آیه ای که یکی آیه ی كفاره ی قسم و دیگری هم آیه ی كفاره ی صید، قیاس مع الفارق است. در آن دو تا سبب یکی است و آن این است که قسم را شکسته است، صید کرده است. چون سبب یکی است قهراً ناچاریم «أو» را برای تخییر بگیریم، چون سبب یکی است و اگر سبب یکی باشد ترتیب دیگر معنا ندارد، چون سبب یکی است، مسبب هم یکی است، «لا بعینه» یا این یا دیگری. اما به خلاف آیه ی محاربه؛ در آیه ی محاربه سبب مختلف است. گاهی «هل من مبارز می گوید، گاهی در کنارش یک زخمی هم می زند، گاهی غارت هم می کند، گاهی آدم می کشد. گاهی جمع می کند، یعنی اسباب مختلف است.

بنابراین جایی که اسباب مختلف شد، نمی توانیم قیاس به آیه ی شکستن قسم یا آیه ی صید کنیم در حالی که سبب یکی است. در آنجا سبب یکی است و ناچاریم که «أو» را برای تخییر بگیریم و ترتیب ندارد. اما در جایی که اسباب مختلف است. بگوییم ترتیب اسباب است. هر چه گناه کمتر باشد کیفر کمتر است، هر چه گناه متوسط تر، کیفر هم متوسط تر و هر چه گناه بالاتر کیفر هم بالاتر می شود.

دلیل دومی که می آورد: «و أما إذا كان السبب مختلفا بالذات كما في المقام فتاره يأخذ المال فقط، و أخرى يقتل و ثالثه يجمع بين أخذ المال و القتل، و رابعه يمارس مجرد التخويف فقط، فلا تحمل لفظ أو في مثله على التخيير و ذلك لأن الاختلاف في السبب يقتضى الاختلاف في المسبب العقاب-، فيحمل قوله: «أن يقتلوا أو يصلبوا» على ما إذا قتلوا و أخذوا المال. و يحمل «أو تقطع ايديهم و ارجلهم من خلاف» على ما إذا أخذوا المال فيقطع.»

اما نفی بلد در جایی است که «اخاف الطريق و لم يقتل نفسا و لم يأخذ مالا» .

دلیل دومی که می آورد، باید دید که این استقراء کامل استت یا نه؟

می فرماید در جایی که او برای تخییر باشد، از اخف شروع می کنند و می روند به اشد؛ در اولی می گوید ده نفر را را غذا بدهد، دومی می گوید ده نفر را لباس بدهد، لباس گرانتر است. بالاتر «تحریر رقبه». در جایی که «أو» برای تخییر است، همیشه از أخفّ به اشد می رود.

آیه ی دوم، اول می گوید حیوانی را پیدا کند که دو نفر عادل بگویند این حیوان نظیر آن حیوانی است که صید کرده. بعدا می رود سراغ شصت مسکین را طعام دادن که سنگین تر است، بعد بالاتر از آن می گوید که شصت روز روزه بگیرد. از اخف با اشدّ می رود. همیشه میزان در او این است که اگر برای تخییر باشد، از اخف می رود به اشد، به خلاف جایی که او برای ترتیب باشد، در ترتیب عکس است، یعنی از اخف به اشد می رسد مانند آیه ی مظاهره:

«وَالَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسَا ۖ ذَلِكُمْ تُوَعَّظُونَ بِهِ ۖ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ

»

همه ی فقها «أجمعو علی أن الکفارہ فی الظہار کفارہ ترتیبیہ» بنابراین در قرآن دیدیم آنجا که «أو» برای تخییر است، از اخف شروع می کند و به اشد. آنجا که برای ترتیب است مثل آیه ی ظہار أو برای ترتیب است عکس است، یعنی از شدید شروع می کند و به اخف، ما نحن فیه از کدام است؟ از قبیل دومی است. از اشد شروع کرده و به اقل، «أَنْ يُقَاتِلُوا أَوْ يُصَلِّبُوا»

یا زنده بماند، اما دست و پاهای شان بریده شود، یا اینها را تبعید کنیم. اخف است.

پس ما یک نوع استقراء در قرآن کردیم و دیدیم جایی که أو برای تخییر است، از اخف به اشد می رود. آنجا که برای ترتیب است، از اخف به اشد می رود. در ما نحن فیه از اشد به اخف است.

تا اینجا آیه را بحث کردیم و قول دوم که ترتیب باشد ادله اش قوی تر است. حالا- اگر از آیه چیزی نفهمیدیم، چه کنیم؟ رجوع به روایات می کنیم. روایاتی که صحیح است ترتیب را می رساند.

دو روایت صحیح داریم، البته روایات دیگر هم هستند اما سندشان مثل این دو صحیح نیست. یکی روایت محمد بن مسلم و دیگری روایت برید بن معاویه است.

صحیح محمد بن مسلم عن أبي جعفر «ع» قال:

«من شهر السلاح في مصر من الأمصار فعقر (أي جرح) اقتص منه و نفى من تلك البلد. و من شهر السلاح في مصر من الأمصار و ضرب و عقر و أخذ المال و لم يقتل فهو محارب، فجزاؤه جزاء المحارب و أمره إلى الامام إن شاء قتله و صلبه ، و إن شاء قطع يده و رجله» همینکه چاقو کشید جرمش نفی است، معلوم می شود آنجا که «قتله» جایی است که آدم کشته، اما جایی که گفته «قطع یده» آدم نکشته است. معلوم می شود که بستگی به این دارد که چقدر مال گرفته باشد یا چقدر کشته باشد.

ص: ۹۳۱

«قال: و إن ضرب و قتل و أخذ المال فعلى الامام أن يقطع يده اليمنى بالسرقه ثم يدفعه الى اولياء المقتول فيتبعونه بالمال ثم يقتلونه» فقط مشکلی که داریم نکشته بود ولی حضرت گفت حق کشتن دارد. این را به این توجیه می کنیم که تا گناهش چقدر باشد.

۲. معتبر علی بن حسان عن أبی جعفر «ع» قال: «من حارب الله و أخذ المال و قتل كان عليه أن يقتل أو يصلب. و من حارب فقتل و لم يأخذ المال كان عليه أن يقتل و لا يصلب. و من حارب و أخذ المال و لم يقتل كان عليه أن تقطع يده و رجله من خلاف. و من حارب و لم يأخذ المال و لم يقتل كان عليه أن ينفى».

باید کیفرش به مقدار جنایت باشد. همه ی روایاتی که خواندیم یک نوع ترتیب را برای ما می رساند.

روایت جمیل بن دراج خلاف آن روایات صحیح است و مسلما در مقابل صحیحه این روایت بی ارزش است.

۳. قال سألت أبا عبد الله عن قول الله عزوجل: «إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ أَوْ يُنْفَسُوا مِنَ الْأَرْضِ ذَلِكَ لَكُمْ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ (المائدة: ۳۳)» أى شىء عليه من هذه الحدود التى سم الله عزوجل، قال الى الامام، إن شاء قطع و إن شاء نفى و إن شاء أن يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا» أن يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا صلب و إن شاء قطع. البته این را نمی شود عمل کرد مگر اینکه علمی را ضمیمه کنیم و بگوییم انشاء مشیتش مشیت متناسب باشد.

ظاهر این روایت را نمی شود گرفت مگر اینکه روایت را تعبیر کنیم.

از اینجا فهمیده می شود که کلام محقق که می فرماید تخییر است، درست نیست، بلکه ترتیب است و تخییر نیست.

این سه روایت روایات خوبی بود. اینکه مرحوم محقق بگوید روایات ترتیب ضعیف است اینگونه نیست. این سه روایت ضعیف نیست، یکی روایت ابن مسلم، دیگری روایت برید بن معاویه. بله! یک مشت روایاتی داریم که ترتیب را می گوید اما پایش به جایی بند نیست.

محارب و انگیزه هایش کتاب الحدود و التعزیرات

Your browser does not support the audio tag

موضوع: محارب و انگیزه هایش

فروع

۱: شخصی، محارب است و دیگری را برای گرفتن مال می کشد.

۲: انسانی است محارب، دیگری را می کشد، منتها نه برای مال (لا لطلب المال)

۳: گاهی «محارب» عضوی از اعضای دیگری را قطع می کند بدون اینکه قصد طلب مال و غیر مال داشته باشد، یعنی انگیزه اش طلب مال و غیر مال نیست.

۴: گاهی «محارب» عضو کسی را قطع نمی کند، بلکه بر آن جرحی وارد می کند.

سومی و چهارمی را مقید به طلب مال می کند، در حالی که قتل را دو صورت می کند، یعنی «قتل لطلب المال أو قتل لا لطلب المال»، بلکه باطرف عداوت داشته ، سوم و چهارم مقید به طلب مال است، یعنی «جرح، قطع یده لطلب المال، جرح لطلب المال»، نکته اش این است که جرح و قطع، غالباً بخاطر اخاذی است، «قید» قید غالب است، ضمناً ملاحظه فرمایید که مورد بحث ما محارب است، این عمل را هم انجام می دهد، یعنی «قتل انساناً لطلب المال، قتل انساناً لا لطلب المال، بل إخافه للناس. قطع عضواً لطلب المال، جرح العضو لطلب المال»، اولی دو قسم کرده اند، سومی و چهارمی را یک قسم، نوعاً وارد در مورد غالب است

ص: ۹۳۳

بررسی فرع اول

صورت اول این است که محارب، انسانی را می کشد، چرا؟ « لطلب المال»، این خودش سه صورت دارد:

الف: قتل إنساناً، اتفاقاً مقتول با قاتل هم کفو هستند، یعنی هردو مسلم هستند یا هردو ذمی هستند، یعنی پدر پسر نیستند، بلکه کفو هستند. «قتل المحارب إنساناً و كان المقتول كفواً للقاتل و لم يعف ولي الدم»، یعنی ولی دم هم عفو نکرد.

ب: «تلك الصورة» یعنی قتل المحارب إنساناً لطلب المال، کفو هم هستند، اما ولی دم عفو کرد.

ج: قتل المحارب إنساناً لطلب المال، اما قاتل و مقتول کفو نیستند، بلکه پدر و پسر هستند یا مسلم و ذمی هستند، یعنی «قاتل» مسلم است مقتول ذمی، یا «قاتل» پدر است و مقتول پسر، دیگر اینجا فرق نخواهد کرد چه ولی الدم عفو کند یا عفو نکند، عفو در صورت اولی مؤثر است، یعنی در جایی که طرفین کفو هستند.

فصارت الصور در فرع اول ثلاثه.

۱: قتل المحارب إنساناً لطلب المال و كانا كفوين، ولی دم هم عفو نکرد.

۲: قتل المحارب إنساناً، لطلب المال، کفو هم بودند، اما ولی دم عفو کرد.

۳: قتل المحارب إنساناً، اما کفو نبودند.

در این فرع سوم، عفو ولی الدم و غیر عفوش مؤثر نیست.

بررسی صورت اول

نخست اولی را بحث می کنیم، یعنی قتل المحارب إنساناً لطلب المال و هردو (قاتل و مقتول) کفو هستند، یعنی یا هردو مسلمان هستند یا هردو ذمی هستند، یعنی پدر و پسر هم نیستند.

ص: ۹۳۴

«اجتمع ههنا سببان»، اولاً- قصاص می شود، چون انسانی را کشته، ثانیاً عنوان محارب است، آنهم حد دارد، هر وقت گفتیم قوداً، یعنی قصاصاً، هر موقع گفتیم «یقتل حدّاً»، یعنی به عنوان حد شرعی، حال اگر در این صورت محارب را گرفتند و تحویل محکمه دادند، به قول حضرت امام می فرماید ما سبق راجع به جایی بود که کسی از محارب شکایت نداشت، این بحث ما در جایی است که محارب را گرفته اند و آدم کشته و او را گرفتند و تحویل محکمه دادند، ولی الدم هم حاضر است، عفو هم نکرده، «أیقتل، قوداً أو یقتل حدّاً؟» یقتل قوداً، زیرا حق الناس مقدم بر حق الله است، دیگر به عنوان محارب نمی رسیم، چون طرف از بین رفته، دوباره زنده نمی شود تا حدّاً او را بکشیم، «یقتل قوداً»، چرا؟ لتقدم حق الناس.

بررسی صورت دوم

«محارب» انسانی را کشت، و هردو کفو هستند، اما جناب «ولی الدم»، گفت من از قصاص گذشتم، مصالحه به دیه کردند و دیه را هم گرفت، حاکم شرع چه می کند؟

« یقتله حدّاً» اینجا است که باید اشاره ای به کلام محقق بکنیم، اگر ما قائل به تخییر بشویم این حد درست است، «یقتله حدّاً»، اما اگر قائل به ترتیب بشویم، باید ببینیم که آیا در اینجا ترتیب همان قتل است یا نیست؟

خلاصه در قول به تخییر آزاد است، اما قائل به ترتیب باید دقت کند و ببیند نوبت قتل در اینجا هست یا نیست؟

اینجا می گوید: « یقتل حدّاً» اگر قائل به تخییر شدیم، «یقتل» حدش خوب است و می گوید من همین را انتخاب کردم، اما اگر قائل به ترتیب شدیم، باید کیفر را با جرم ملاحظه کند.

ص: ۹۳۵

«قتل المحارب إنساناً»، اما اینها مکافی نیستند، یعنی هم کفو نیستند، بلکه یکی پدر و دیگری پسر است یا یکی مسلمان و دیگری ذمی است، در اینجا یک راه بسته شد (که قود باشد) یعنی قود در اینجا معنا ندارد، زیرا پدر و پسر نمی توانند همدیگر را به عنوان قصاص بکشند، قصاص نیست، فقط ولی در آنجا می تواند دیه بگیرد.

بنابراین، در اینجا عفو و عدم عفوش موثر نیست، قصاص در اینجا سقط، قهراً «ينتقل إلى الحدّ» یعنی به عنوان حد کشته می شود (یقتل حدّاً).

پس ما فرع اول را سه صورت کردیم، مرحوم جواهر در اینجا خوشحالی می کند و می گوید من اینجا را حل کردم و حال آنکه صاحب کتاب

«مسالك» اینجا را رد شده، مرحوم اردبیلی نیز اینجا را رد شده، این مسائل را من حل کردم، خیلی در اینجا به خودش می بالد، و مع ذلك حضرت امام که تحریر را نوشته و خیلی هم اینجا را روشن نوشته، بر خورد به عبارت جواهر کرده و لذا اینجا را خیلی روشن نوشته است.

تم الكلام في الفرع الأول، قتل المحارب رجلاً طلباً للمال فيه صور ثلاثة، هم كفو هستند، ولی عفو نکردند، در اینجا یقتل قوداً، هم کفو و مکافی هستند، منتها عفو کردند، در اینجا یقتل حدّاً لا قصاصاً، مکافی نیستند، اینجا قود ساقط است خواه عفو بکند یا نکند، نوبت به حد می رسد.

الفرع الثانی

فرق فرع دوم با فرع اول این است که در فرع اول طرف را بخاطر به دست آوردن مال می کشد (یقتله طلباً للمال)، ولی در فرع دوم بخاطر رسیدن به مال (طلباً للمال) نمی کشد، بلکه بخاطر عداوت و خصومت شخصی او را کشته است.

پس فرع دوم این است که: «قتله لا طلباً للمال» یا خواسته از خود شجاعت نشان بدهد یا با او عداوت و خصومت شخصی داشته و یا خدمت چیزی داشته، در اینجا ما چه کنیم؟

دیدگاه محقق

مرحوم محقق می گوید حکمش حکم قاتل عمد است، ربطی به دادگاه و قاضی ندارد، بلکه مربوط می شود به ولی الدّم، «إن طلب يقتصّ و إن لم يطلب» دیه می گیرد، «و ان عفی» طرف را رها می کند، یرجع الأمر إلى الولی الدّم، ولی دم هر کاری که کرد، همان را انجام می دهند.

ما در اینجا می گوئیم این گونه نیست که مرحوم محقق فرموده، بلکه در اینجا دو عنوان وجود دارد:

۱: عنوان محارب، ۲: عنوان قاتل،

اگر ولی دم عفو کند، فقط قود ساقط می شود، اما حد ساقط نمی شود، یعنی وجهی برای سقوط حد نداریم.

گاهی می گویند چون این «آدم» طرف را «طلباً للمال» نکشته، پس محارب شمرده نمی شود.

ولی این سخن چندان درست به نظر نمی رسد، زیرا محارب کسی است که «شهر سیفه و أخاف الناس»، چه بسا کشتن این زهر چشمی از دیگران باشد تا بتواند از مردم باج بگیرد، در اینجا هم باید همان سه صورت بیاید.

به بیان دیگر بحث ما در محارب است، محارب گاهی طرف را «طلباً للمال» می کشد و گاهی «لا طلباً للمال»، بلکه به انگیزه دیگر دست به قتل می زند و در هر دو صورت محارب است.

آقایان می گویند چون از محارب بیرون می آید، چون برای اخاذی نکشته، صحیح نیست، یعنی از محارب در نمی آید، بحث ما در محارب است و لذا حضرت امام در تحریر در اینجا نیز همان احکام را دارد، باید بگوئیم این آدم که او را کشته، «هنا اجمع سببان، المحارب، القاتل» اگر اینها هم کفو هستند و عفو هم نکرده، یقتل قوداً، اگر عفو کرده، یقتل حدّاً، و اگر غیر مکافی هستند، در غیر مکافی عفو و عدم عفو صدق نمی کند، قود ساقط، و حد متعین است.

ص: ۹۳۷

به بیان دیگر: مجرد اینکه که این آدم مال اخذ نکرده، انگیزه اش از کشتن اخذ مال نبوده، سبب نمی شود که از محارب بودن در بیاید.

الفرع الثالث

لو قطع عضواً طلباً للمال، دست طرف را برید، اجتمع فيه السببان، الأول القصاص، الثاني عنوان المحارب، چون بحث ما در محارب است و به قول حضرت امام تا کنون بحث ما در محاربی بود که گرفتار نشده بود، ولی الآن محارب گرفتار شده و این جریمه هم در پرونده اش است.

اینجا چه کنیم، آیا آن صور را بگوییم یا نگوییم؟

آیا تکافؤ در اعضاء هم شرط است یا نه؟

ظاهراً شرط نیست، یعنی در قتل شرط است نه در اعضاء، در اینجا مسلماً قصاص مقدم بر عفو است، حال اگر آمدیم ولی القصاص عفو کرد، آقایان در اینجا بحثی نمی گویند که عنوان محارب کجا رفته، عنوان محارب کجا رفته؟ حتماً هم باید حدی در اینجا باشد، حدش کدام است؟ اگر قائل به تخییر بشویم، ممکن است حاکم بکشد، اما قائل به ترتیب نشدیم، یا قائل به تخییر شدیم به قیدی که امام زده که همیشه موازنه را در نظر بگیریم، یا اگر مثل ما قائل به تخییر شدیم، این آدم دست راستش قوداً قطع شد، حال اگر ما بخواهیم حکم محارب را هم اجرا کنیم، باید چه کنیم؟ آیا دست چپش را قطع کنیم؟ نه، چون امام فرمود اگر دست چپش را ببریم، چطور وضو بگیرد و چطور استنجا کند، قهراً نوبت می رسد به رجل یسری، هذا کله در قصاص در قطع.

الفرع الرابع

ص: ۹۳۸

لا- قطع، بل جرح، در جرح ولی دم بخواهد دیه بگیرد یا دیه نگیرد، خیلی مهم نیست، جرح هم دو جور است، بعضی از جرح ها داریم که قصاص دارد، بعضی از جرح ها داریم که حتماً دیه باشد، اگر جائفه باشد، استخوان باشد، آنها جای قصاص نیست، جائفه باشد، جای قصاص است، جایی که جای قصاص است، بالأخره اگر ولی دم هر کاری کرد، عنوان محارب سر جایش است، آن چنان نیست که جناب ولی دم یا دیه گرفت یا عفو گرفت، کار تمام شد، این گونه نیست، بلکه در اینجا دو عنوان که با همدیگر جمع شده است (اجتمع فیه عنوانان)، البته قائل به تخییر ممکن است شدت عمل نشان بدهد، اما قائل به ترتیب نفی بلد را در نظر بگیرد که متناسب باشد.

خلاصه در اینجا چهار فرع داریم:

الف: قتل المحارب إنساناً، قائل و مقتول هم متكافئ هستند، عفو نکرد، اینجا یقتل قوداً، نوبت به حد نمی رسد.

ب: عفو کرد، هر چند قود ساقط بشود، اما حد ساقط نمی شود، اینها غیر متكافئ هستند، در غیر متكافئ عفو و غیر عفو موثر نیست، نوبت می رسد به حد، عین این را در صورت دوم جاری کنید، همچنین صورت سوم و چهارم، چندان لزومی به این صورت مختلف ندارد.

روایت أبو عبیده

فقال له أبو عبیده: أرأیت إن عفا عنه أولیاء المقتول؟ قال: فقال أبو جعفر علیه السلام:

«إن عفی عنه کان علی الإمام أن یقتله- یعنی عفو آنها سبب نمی شود که عنوان محارب از بین برود- «لأنه قد حارب و قتل و سرق، قال: فقال أبو عبیده: أرأیت إن أراد أولیاء المقتول أن يأخذوا منه الدّیه و یدعونه آیا اگر اولیای مقتول بخواهند دیه بگیرند و طرف را رها کنند، کار تمام می شود و مجازات دیگر ندارد؟ حضرت در جواب می فرماید: با دیه عنوان قود ساقط می شود، اما حد محارب سر جای خودش باقی است و لذا او را می کشند- ألهم ذلك؟ قال: لا، علیه القتل» الوسائل: ج ۱۸، الباب ۱، من أبواب حدّ المحارب، الحدیث ۱.

ص: ۹۳۹

این حدیث موید نظر ماست. این اساس این فرعی است که ما در اینجا گفتیم.

غرض اینکه در اینجا دو عنوان است، عنوان محارب و عنوان قصاص، اگر قصاص انجام گرفت، دیگر نوبت به حد نمی رسد، اما اگر قصاص به گونه ای انجام نگرفت، حد ساقط نمی شود.

المسأله الثانيه

إذا تاب قبل القدره عليه، سقط الحدّ و لم يسقط ما يتعلق به من حقوق الناس، كالقتل و الجرح و المال، و لو تاب بعد الظفر به، لم يسقط عنه حدّ، و لا قصاص و لا غرم.

آیه مبارکه می گوید، بعد از آنکه مسئله محارب را مطرح کرد، گفت: «إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ قَبْلِ أَنْ تَقْدِرُوا عَلَيْهِمْ فَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ» المائده: ۳۴.

استثنا کرد از محارب کسی را که توب کند قبل از دستگیری، «قدر، يقدر» به معنای ضیق است، «وَذَا النُّونِ إِذْ ذَهَبَ مُغَاضِبًا فَظَنَّ أَنْ لَنْ نَقْدِرَ عَلَيْهِ فَنَادَى فِي الظُّلُمَاتِ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ سُبْحَانَكَ إِنِّي كُنْتُ مِنَ الظَّالِمِينَ» الأنبياء: ۸۷ «فَظَنَّ أَنْ لَنْ نَقْدِرَ عَلَيْهِ» یعنی «آن لا-نضیق علیه» زیرا خدا بر همه چیز قادر است، کلمه ی «قدر» گاهی به معنای ضیق است، و «وَأَمَّا إِذَا مَا ابْتُلَاهُ فَقَدَرَ عَلَيْهِ رِزْقَهُ فَيَقُولُ رَبِّي أَهَانَنِ» الفجر: ۱۶، کلمه ی «قدر» به معنای ضیق است.

علی ای حال این آیه می فرماید محارب اگر توبه کند، آن هم قبل از دستگیری، «إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ قَبْلِ أَنْ تَقْدِرُوا عَلَيْهِمْ فَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ»

اما اگر بعد از دستگیری مسلمان شد، دعای کمیل می خواند، لیبک می گوید، آن به درد نمی خورد، از امام هادی سوال کردند، یکنفر ذمی مسلمانی را کشته، ولی همین که می خواستند او را بکشند، شهادتین را به زبان جاری کرد و گفت: «اشهد أن لا إله إلا الله و أن محمداً رسول الله».

Your browser does not support the audio tag

موضوع: محارب اصطلاحی و قرآنی

المسأله الثالثه

اللصّ محارب فإذا دخل داراً متغلباً، كان على لصاحبها محاربتها، فإن أذى الدفع إلى قتله، كان دمه هدراً ضائعاً لا يضمّنه الدافع، ولو جنى اللصّ عليه ضمن، ويجوز الكفّ عنه، أمّا لو أراد نفس المدخول عليه، فالواجب الدفع، ولا يجوز استسلام و الحال هذه، و لو عجز عن المقاومه و أمكن الحرب و جب.

در این مسئله که مرحوم شرائع عنوان کرده است، حدود شش فرع داریم.

فروع اول

فرع اول این است که مرحوم شرائع می گوید دزد اگر متغلب باشد و به زور، فشار و قدرت سلاح وارد بشود، این جزء محارب است و لذا صاحب خانه می تواند با این در افتد، این فرع اول است.

فرع دوم

فرع دوم این است که اگر صاحب خانه با دزد و سارق در افتاد و او را کشت، مسلماً صاحب خانه ضامن نیست، چرا؟ چون او وارد خانه او شده، دفاع از خود و مالش می کند.

اگر آمدیم لص جنایت کرد و صاحب خانه را زخمی کرد، گرفتار شد، ضامن دیه ی او خواهد بود.

مشکل ما در همان فرع اول است که مرحوم صاحب شرائع لصّ را جزء محارب شمرده است، معنای محارب این است که اگر فرض کنید، این دزد گرفتار شد هر چند صاحب خانه شکایتی را رفع نکنند، حاکم شرع می تواند او را به عنوان محارب محاکمه نماید و یکی از احکام اربعه را بر او جاری کند، و حال آنکه ما تا کنون نشنیدیم که کسی لص را جزء محارب بشمارد و بگوید دزد جزء محارب است و لذا مرحوم مسالك أعلى الله مقامه (که شرحی بر شرائع نوشته) اینجا را توجیه می کند و می گوید: المحارب علی قسمین: محارب حقیقی و محارب حکمی، محارب حقیقی همان است که شهر سیفه و أخاف الناس، به این می گویند محارب واقعی. فرق نمی کند که فی العمران باشد أو فی البراری، یعنی می خواهد در شهر ها باشد که عمران است یا در بیابان باشد، یک محارب حکمی داریم، مرحوم مسالك می خواهد شرائع را توجیه کند و می گوید اگر جناب شرائع می فرماید:

«اللصّ محارب فإذا دخل داراً متغلباً، كان على لصاحبها محاربتها، فإن أدّى الدفع إلى قتله، كان دمه هدراً ضائعاً لا يضمنه الدافع، و لو جنى اللصّ عليه ضمن، و يجوز الكفّ عنه، أمّا لو أراد نفس المدخول عليه، فالواجب الدفع، و لا يجوز استسلام و الحال هذه، و لو عجز عن المقاومة و أمكن الحرب و جب».

این محارب اصطلاحی و قرآنی نیست، محاربی قرآنی همان بود که خواندیم، یعنی «من شهر سيفه لإخافه الناس»، ولی آدمی که مسلح است و در خانه کسی وارد می شود، یا اگر مسلح نیست، بلکه با قدرت بازو درب را باز می کند و وارد خانه می شود، این محارب حکمی است، و لذا حکم آن محارب را ندارد.

«تظهر النتيجة» اگر حاکم این آدم را دستگیر کرد، حق ندارد که حکم محارب را جاری کند، بلکه حکم دزد را باید جاری کند، اگر مالی را از حرز بیرون برده، دستش را ببرد، تا اینجا ما دو نکته را عرض کردیم، مرحوم شرائع می گوید دزد محارب است، فإذا دخل داراً متغلباً كان لصاحبها محاربتة.

شرح شرائع بر کلام شرائع اشکال کرده اند و گفته اند این چطور محارب است؟! محارب عبارت است از: «إنّما جزاء الذین یحاربون الله و رسوله» دزد و سارقی که وارد خانه شده و می خواهد یک آفتابه و امثالش را بدزدد، یا قالیچه ای را بدزدد و ببرد، این محارب نیست هر چند با فشار و زور وارد خانه شده باشد.

مرحوم مسالک توجیه کرده و گفته مرادش از محارب، محارب حقیقی نیست، محارب حکمی است، این هم چون فشار دارد و قدرت دارد، وارد خانه شده.

من فکر می‌کنم که جناب مسالک هر چند اظهار لطف کرده و اشکال را از صاحب شرائع رفع نموده است، ولی احتیاجی به این تفصیل نیست، خود دزد را می‌شود دو قسم کرد، یک دزدی داریم که قدرت بازو دارد و با فشار می‌آید، یک چاقو داشته باشد، وارد بشود و بخواهد مال را بدزدد و ببرد، این دزد محارب نیست و نظر محقق هم این نیست، یک دزدی داریم که جمعی هستند و تشکیلاتی دارند، مسلح هستند، یکی طلیع اینهاست، دیگری کلید می‌اندازد، سومی با فشار وارد می‌شود، اگر واقعاً این‌گونه باشد، این محارب است چون محارب که شاخ و دم ندارد، «و لقد أحسن الأستاذ» امام بیانی دارد که می‌خواهد لص را دو قسم کند، یعنی ایشان با همین تفصیلی که من عرض کردم موافق است و لذا می‌فرماید:

«لو حمل علی غیره من غیر سلاح لیأخذ ما له أو یقتله جاز، بل وجب الدفاع فی الثانی و لو انجزَّ إلی قتله، لکن لا یثبت له حکم المحارب و لو أخاف الناس بالسوط و العصا و الحجر ففی ثبوت الحکم إشکال، بل عدمه أقرب فی الأولین».

علی‌ای حال ایشان واقعاً لص را دو جور تصویر کرده است، لصّی داریم که مسلح نیست و می‌خواهد با زیرکی و تاریکی شب استفاده کند و ممکن است یک کارهای عجیب و غریبی هم انجام بدهد، این محارب نیست، اگر محارب نیست و اگر حاکم این را بگیرد، باید با و معامله لص و دزد کند نه معامله‌ی محارب، اما یک لصی داریم که تشکیلاتی هستند و مسلحند، مقدمه دارند و مؤخره و روی برنامه کار را انجام می‌دهند، یکی ماشین را نگه می‌دارد، دیگری طلیع است، سومی حمال است و ...، این مسلماً محارب است، چون مسلح است و هم «أخاف الناس»

بنابراین، «المحارب لا يختص بالبراري بل يعمّ العمران» حتی شهرها را هم شامل است.

در هر حال عبارت محقق این است که:

اللصّ محارب فإذا دخل داراً متغلباً، كان على لصاحبها محاربتها.

بر این کلام محقق اشکال کرده اند و گفته اند دزد محارب نیست، دزد، دزد است، دزد داریم و محارب.

مرحوم صاحب مسالك دو قسمت کرده و گفته این محارب، محارب حقیقی نیست بلکه محارب حکمی است، گاهی از اوقات به عنوان مبالغه کسی را می گویند محارب و حال آنکه محارب حقیقی نیست، ما گفتیم لص می تواند دو جور باشد، لصی باشد که همان عناوین محارب بر او منطبق باشد، مسلح باشد، وارد خانه مردم بشود و آنان را بترساند و گاهی زخمی کند و گاهی ضرب کند و اموال را ببرد، این ممکن است محارب باشد.

اما اگر بدون سلاح و بدون این وسائل است، بلکه با یک طرفندی می خواهد مال را ببرد، این محارب نیست و عرض کردم که عبارت حضرت امام در تحریر الوسيله با عرض من مطابق است یا عرض من با فرمایش ایشان مطابق می باشد.

کلام حضرت امام در تحریر الوسيله

لو حمل على غيره من غير سلاح ليأخذ ما له أو يقتله جاز، بل وجب الدفاع في الثاني و لو انجزّ إلى قتله، لكن لا يثبت له حكم المحارب و لو أخاف الناس بالسوط و العصا و الحجر ففي ثبوت الحكم إشكال، بل عدمه أقرب في الأولين.

مفهوم کلام امام این است که:

« لو حمل على غيره مع السلاح فهو محارب ».

علی‌ای حال ما می‌توانیم لص را دو جور تصویر کنیم و ظاهراً مرحوم محقق حقیقتاً می‌گوید: «جاز محاربتہ»، کلمه محاربه را که از باب مفاعله است به کار می‌برد، معلوم می‌شود که آن طرف محارب است. فاللص غیر المسلح سارق و دزد است، فاللص مسلح، این محارب است.

الفرع الثانی

حال اگر صاحب‌خانه قدر است و زد دزد را کشت، و لو انجزت المحاربه إلی قتله، لا یضمنه الدافع، چرا؟ چون دفاع از خودش و مالش کرده، از نظر قواعد او بر من وارد شده، من از خودم دفاع کردم، علاوه بر اینکه مطابق قواعد است، روایات هم در این مورد داریم:

فاعلم أنه يدلّ علی جواز محاربتہ روایات نقلها صاحب الوسائل فی الباب (۴۶) من أبواب جهاد العدو. ولی ما از هردو باب نقل می‌کنیم کما نقل شیئاً منها فی الباب (۷) من أبواب حدّ المحارب و نکتفی بالقلیل من الكثير، فإنّ أسناد کثیر منها غیر نقیّہ، البتہ اسناد شان ضعیف است، ولی روی هم که ملاحظه کنیم، اطمینان بخش است، کسانی که خیلی علاقه دارند روایات را تضعیف کنند، یک حرفی است ولی باید بدانیم که تضعیف روایات کثیره مضر نیست، وقتی کثیر باشد، روی هم هست، یکی هم فرق است بین ضعیف و بین مکذوب، یعنی گاهی یک روایت مجعول است و گاهی روایت ضعیف است، ضعیف ممکن است بخاطر کمی حافظه باشد یا ممکن است مخلط باشد، ممکن است بخاطر اختلاف در مذهب باشد، اینها سبب دروغ نیست و لذا کسانی بخواهند روایات ضعیف را از وسائل بیرون کنند، خدمت به وسائل نکرده اند، چه بسا این روایات ضعیف خودش قرینه می‌شود بر فهم روایات صحیح، علاوه بر این، خود شان هم روی هم رفته برای ما دلیل است و این قاعده را همه علمای حدیث حتی سنی‌ها هم بر این قائل است، آلبانی حدیث شناس اهل سنت است، او در کتاب خودش می‌گوید اگر روایاتی ضعیف شد، نباید خیال کنیم که او مکذوب است، زیرا «یدعم بعضه بعضاً»

۱: روی الکلینی بسند صحیح عن السکونی - سنی مذهب است - عن جعفر، عن أبيه (عليهما السلام) قال: «إنَّ الله يمقت العبد يدخل عليه في بتيه، فلا يقاتل» الوسائل: ج ۱۸، الباب، ۷ من أبواب حدِّ المحارب، الحديث ۷.

البته به شرط اینکه قدرت دفاع داشته باشد، روایات در این زمینه زیاد است.

پس این هم درست است که در واقع انسان از خودش دفاع کند، منجر به قتل او بشود، اشکالی ندارد.

الفرع الثاني

تا کنون بحث ما در حکم تکلیفی بود، که می تواند بکشد، الآن بحث ما در حکم وضعی است، یعنی اگر طرف را کشت، آیا ضامن دیه است یا ضامن دیه نیست؟

الفرع الثاني: لو إنجرت المحاربه إلى قتله، لا يضمه الدافع، و ذلك لأن الإذن في المحاربه إذن في جميع مراتبه و مراحلها - زیرا اذن در شی، اذن در لوازمش هم است، یعنی وقتی گفتی از خودت دفاع کن، یعنی هر چند بلغ إلى ما بلغ، و یکی از مراتب این است که تا این آدم لجوج را نکشم، دست از سر من بر نمی دارد - و يدلّ عليه ما رواه وهب، عن جعفر، عن أبيه (عليهما السلام) قال:

«إذا دخل عليك رجل، يريد أهلك و مالك، فابداه بالضربه إن استطعت، فإنَّ اللصَّ محارب لله و لرسوله صلّى الله عليه و آله، فما تبعك منه، من شيء، فهو عليّ»

همان مدرک، الحديث ۳. معنای «فما تبعك منه، من شيء، فهو عليّ» این است که هر چه پیامد پیدا کرد، من ضامن آن هستم.

۲: روى الشيخ الطوسى فى أماليه، عن أيوب، قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «من دخل على مؤمن داره محارباً له فدمه مباح فى تلك الحال للمؤمن و هو فى عنقى» الوسائل: ج ۱۸، الباب ۷ من أبواب حدّ المحارب، الحديث ۳.

الفرع الثالث

فرع سوم این است که اگر جناب لَصّ چاقو زد و دست صاحب خانه را برید، یا جرحی بر او وارد کرد و سپس گرفتار شد، ضامن ديه صاحب خانه است، علاوه بر اینکه خودش باید محاکمه بشود، یعنی یا به عنوان محارب محاکمه بشود یا به عنوان دزد، علاوه بر آن ضامن پیامدهای کار صاحب خانه هم است، می فرماید:

وجه واضح، لاینه ابتداءً بالجنايه، و ورود دار الغير بغير إذنه، فيكون ضامناً لما جنى.

مهم این سه فرع اول بود که خواندیم، در مسئله شش فرع بود که سه تای آنها را خواندیم که عبارت بودند از:

۱: اللّص المتغلب إذا دخل داراً كان لصاحب الدار محاربتة.

۲: لو انجرت المحاربه إلى قتله لا يضمنه الدافع.

۳: لو جنى اللّص على صاحب الدارف ضمن.

این سه را مورد بررسی قرار دادیم، سه فرع دیگر باقی مانده که عبارتند از:

۴: لو كان غرض اللّص المال لم يجب دفعه بل جاز.

۵: لو كان غرضه النفس، وجب دفعه.

۶: لو عجز عن المقاومة و امکن الهرب وجب.

بررسی فرع چهارم

اگر لَصّ و دزد، جان صاحب خانه را نمی خواهد، بلکه می خواهد مال او را ببرد، آیا دفاع در اینجا واجب است یا جایز؟ جایز است نه واجب. چرا؟ چون مال دنیا است، ارزش آن را ندارد که انسان جانش را به خطر بیندازد، فلذا مقاومت در اینجا واجب نیست، البته اگر مقاومت کند اشکالی ندارد.

حتی اگر کشته هم شود، این در راه مال خودش اشکال ندارد، اما دفاع واجب نیست.

روایات

۱: روی محمد بن مسلم عن أحدهما (عليهما السلام) قال: قال رسول الله صَلَّى الله عليه و آله: «من قتل دون ماله فهو شهيد و قال لو كنت أنا، لتركتم المال و لم اقاتل» الوسائل: ج ۱۱، الباب ۴ من أبواب الدفاع، الحديث ۱.

چون ممکن است من زورم به او نرسد و مقاومت سبب بشود که جانم را از دست بدهم.

البته جواز دو طرفی است، یعنی هم می توانم دفاع کنم و هم می توانم دفاع نکنم، اما امام می فرماید اگر من باشم، سکوت می کنم و عکس العملی از خود نشان نمی دهم، چون ممکن است مقاومت پیامدی بدی داشته باشد.

بررسی فرع پنجم

لو طلب عرضه، می خواهد به ناموس صاحب خانه تجاوز کند، در اینجا دفاع واجب است، منتها دفاع حد دارد، حدش تا جایی است که او کشته نشود، و جوبش مقید است نه جوازش.

و إن طلب العرض، و جب دفعه، مع عدم ظنّ العطب عطب = هلاکت - فی الدفاع عن العرض، لأنّ حفظ النفس مقدّم علی حفظ العرض.

و إن طلب النفس، و جب دفعه مطلقاً، لوجوب حفظ النفس.

بررسی فرع ششم

فرع ششم این است که قصد جان طرف را دارد، نه قصد عرض و مال، بلکه می خواهد طرف را از بین ببرد، در اینجا حتماً دفاع واجب است و لو بلغ إلی ما بلغ.

ولی اگر حفظ جان متوقف بر فرار باشد، باید فرار را بر قرار انتخاب کند و إن طلب النفس، و جب دفعه مطلقاً، لوجوب حفظ النفس.

ص: ۹۴۸

نعم، لو أمكن السلامه فى الحرب، وكان أحد أسباب حفظ النفس، وجب عيناً، إذا توقف عليه، أو تخيراً إذا أمكنت به و بغيره.

فرض كنيد دو راه دارد، يك راهش دفاع است و يك راهش فرار.

شش فرع را در اين مسئله خوانديم، عبارت مرحوم محقق كم بود، ولى ما عبارت مرحوم محقق را پنبه اش زديم و در ضمن شش فرع آورديم.

الرابعه: يصلب المحارب حياً على القول بالتخير، و مقتولاً على القول الآخر،

توصيح مطلب

به دار آويختن عصر و زمان ما، غير از دار آويختن زمان سابق است، به دار آويختن زمان ما، در واقع خفه كردن است، كه طرف در ظرف دو دقيقه از بين مى رود، اما در زمان سابق نحوه ي به دار آويختن اين گونه بوده است كه هر دو كتف و بازوى طرف را بر درخت محكم مى بستند و طرف در ظرف سه روز در اثر گرسنگى و تشنگى و سرما و گرما از بين مى رفت، آيا اينكه مى توانيم محارب را به دار بزيم، مخيريم؟ اگر مخير باشيم، حياً هم مى شود به دار زد، چرا؟ چون ما مخيريم: «إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ □ ذَلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا □ وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ».

اگر قائل به تخير شديد، حياً مى توانيم به دار بزيم، سه روز مى ماند از گرسنگى و تشنگى مى ميرد، يعنى دوتا شانه را با دو پايش محكم مى بندند، قهراً طرف در اثر گرسنگى و تشنگى، باد، باران و هوا، گرما و سرما مى ميرد. اين نحوه ي به دار آويختن زمان سابق بوده است، بخاطر همين است كه مى گويند اگر بعد از سه روز اگز ديدى، مستحب است كه انسان غسل هم بكند.

ص: ۹۴۹

اما اگر قائل به ترتیب شدیم، حق نداریم که زنده به دار بزنیم، چرا؟ چون اول می گوید: «إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خَلْفِهِمْ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ».

اگر به صلب عمل کنیم، ترتیب دارد، یعنی اول باید طرف را بکشند، بعداً جنازه اش را به دار بزنند، بنا بر ترتیب، علاوه بر اینکه کیفر باید مناسب با جرم باشد، ترتیب هم رعایت بشود آن يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا. پس قائل به تخییر می تواند زنده به دار بزند، اما قائل به ترتیب نمی تواند پیش از کشتن به دار بزند، بلکه باید اول طرف را بکشد، آنگاه او را به دار آویزان نماید.

کیفیت به دار آویختن کتاب الحدود و التعزیرات

Your browser does not support the audio tag

موضوع: کیفیت به دار آویختن

بحث در این است که اگر قرار باشد محارب را به دار بزنند، عرض کردم که دار زدن آن زمان غیر از دار زدن زمان ما بوده، چون در زمان ما، به دار آویختن همان خفه کردن است، اما دار زدن در سابق این بود که به چهار نقطه، پاها را به دو نقطه، دست ها را به دو نقطه می بستند، سه شبانه روز این آدم می ماند و در اثر گرسنگی و تشنگی و امثالش می مرد، حالا بنا شد که ما به دار بزنیم، بعد از سه روز که این آدم می میرد، دیگه قرار نیست که بالای دار باشد، حتماً باید بعد از سه او را پایین بیاورند و بر او نماز بخوانند و آنگاه کفن و دفن بکنند و شاید علت اینکه نباید بیش از سه روز بالای دار باشد، عفونت پیدا می کند، بخاطر عفونت پیدا نکردن یا بخاطر اینکه بیش از این مورد اهانت قرار نگیرد.

ص: ۹۵۰

علی ای حال بیش از سه روز نباید بالای دار باشد. روایت داریم که امیر المؤمنین علیه السلام «صلب رجلاً بالحیره - حیره همان کوفه است - ثلاثه أيام ثم أنزله فی الیوم الرابع فصلی علیه و دفنه»

کسی را که امیر مؤمنان بر او نماز بخواند، حتماً بسیاری از گناهانش بخشیده می شود، حتی از رسول خدا هم نقل روایت شده که:

« لا تدعوا المصلوب بعد ثلاثه أيام حتی ینزل فیدفن »

در مرسله هم آمده است که: «المصلوب ینزل من الخشبہ بعد ثلاثه أيام و یغسل و یدفن و لا یجوز صلبه أكثر من ثلاثه أيام».

البته فعلاً این مسئله ما موضوع ندارد، اما فرع دیگر موضوع دارد، بالأخره این آدم که به دار آویخته شد، خواه به نحوی که در شرع است یا به نحوی که الآن است، تکلیف غسل او چیست؟

مرحوم محقق می فرماید اگر قبلاً غسل کند، همان کفایت می کند و بعد از دار آویختن غسل میت لازم نیست. اما اگر قبلاً

غسل نکنند، قهراً باید بعد از دار آویختن او را غسل میت بدهند و دفن کنند.

به بیان بهتر (که در شرائع است) اگر می کشند و به دار می زنند، قبلاً باید غسل کند.

اما اگر نمی کشند و به دار می زنند، یعنی حياً او را به دار می زنند تا بوسیله دار بمیرد، البته غسل آن بعداً هم ممکن است.

پس محقق فرق می گذارد بین من یقتل و یصلب، قبلاً باید غسل کند، چون وقتی او را کشتند و جراحات پیدا کرد، غسلش مشکل است.

ص: ۹۵۱

اما اگر مصلوب است، بعد هم می تواند او را غسل بدهند، ولی بهتر این است که در هردو صورت، خواه مقتول باشد و مصلوب، و خواه مصلوب مجرد باشد، در هردو صورت این آدم غسل میت بکند، بعداً به دار بزنند، دیگر بعداً تغسیل لازم نیست، فقط صلات است و دفن و کفن.

غرض اینکه همه این شدت عمل برای این است که مسئله ریشه کن بشود، واقعاً اگر اجرا بشود، ریشه کن می شود و اصلاً چنین فردی پیدا نمی شود. عمده این است که اجرا نمی شود، افراد معتادند بر این جنایات.

الثالته

یکی از احکام محارب این است که او را نفی بلد می کنند (ینفی من البلد) یعنی تبعید، نفی بلد را هم در حیوان به کار می برند و هم در انسان به کار می برند، یعنی حیوان موطوئه را نفی بلد می کنند، در انسان هم کلمه ی نفی بلد را به کار می برند، اگر انسانی محارب شد، یکی از مجازات هایی که برای او در نظر گرفته شده نفی بلد است قرآن کریم می فرماید: «أو ینفی من الأرض، یعنی از آن شهری که مرتکب جنایت شده است، به شهر دیگر منتقل می شود.

اشکال

ممکن است اشکال کنید که مکروبی را از شهری بر داریم و به شهر دیگر بفرستیم، چه فایده ای دارد؟

جواب

جوابش این است که حاکم شرع به قاضی آن شهر نامه می نویسد، قاضی هم بخش نامه می کند که کسی حق ندارد با این آدم هم غذا بشود و یا معاشرت کند، تنها زندگی کند تا ادب بشود.

ص: ۹۵۲

عن أبي الحسن الرضا (عليه السلام) في حديث المحارب، قال: قلت: «كيف ينفي؟ قال: ينفي من المصر المذی فعل فيه ما فعل إلى مصر غيره، و يكتب إلى أهل ذلك المصر أنه منفي، فلا تجالسوه، و لا تبايعوه، و لا تناكحوه، و لا تواكلوه و لا تشاربوه، فيفعل ذلك به سنه، الخ» الوسائل: ج ۱۸، الباب ۴ من أبواب حدّ المحارب، الحديث ۲.

ولی این روایت ضعیف است، اما در عین حال مفتابه است.

حال اگر آمدیم چنین جنایتی را مرتکب شده و می خواهد با هواپیما په کشور شرک پناه ببرد، اسلام مقید است که جلو او را بگیرند و نگذارند که در بلاد شرک برود، اگر بخواهد از بلاد اسلام جدا بشود و برود در بلاد شرک، اول باید جلوش را بگیرند، حتی اگر به محاربه و زدو خورد بکشد. این مسئله در روایت هم آمده است.

خبر مداین

«فإن خرج من ذلك المصر إلى غيره، كتب إليهم بمثل ذلك حتى تتم السنه، قلت فإن توجه إلى أرض الشرك ليدخلها؟ قال: إن توجه إلى أرض الشرك ليدخلها قوتل أهلها» همان مدرک، این در خبر مداین است و خبر مداین ضعیف است ولی در عین حال مفتابه است.

اشکال صاحب مسالک بر فتوای محقق

مرحوم صاحب مسالک به این فتوای محقق که بر اساس مداینی است اشکال کرده و اشکالش هم وارد است، می گوید اینکه می گوید اگر آدم محارب بخواهد پناهنده کشور کفر بشود و باید با آنها جنگ کرد، آیا این کشور کفر محارب است یا محارب نیست؟ چون کشور های کفر دو جور هستند، گاهی محارب هستند و گاهی غیر محارب مانند هند، و گاهی ذمی هستند، اگر بفرمایند کشور، کشور محارب است، دیگر جنگ با محارب اختصاص به این زمان ندارد، همیشه باید با آنها جنگ کرد، این سبب جنگ نمی شود، چون ما همیشه با محارب در حال جنگیم، نه در این حالت.

اما اگر بگویید آن کشوری که هست، بین ما و آنها قراردادی است، حالا یا غیر محارب هستند یا ذمی، اگر در قرارداد این را نوشته اید که اگر کسی از ما پناهنده شما شد، او را بر گردانید، اگر بر نگردانند، جنگ کنید، اما اگر این را ننوشته اید، این سبب نمی شود که پناهنده به این آدم شما احکام ذمه و هدنه را زیر پا بگذارید. این اشکال را مرحوم صاحب مسالک بر صاحب شرائع دارد، یعنی می گوید اینکه می گویید بجنگید، آیا آنها محارب هستند یا ذمی؟ اگر محارب هستند، جنگ با آنها اختصاص به این حالت ندارد، اگر بگویید ذمی هستند، در ذمی این شرط که نیست، اگر کسی از ما پناهنده شد بر گردانند، اللهم اینکه در قرارداد یک چنین شرطی باشد.

و إن كانوا أهل هدنه أو ذمه، فلا يقدر ذلك بمجرد في عهدهم، إلا مع شرطه، المسائلک: ۱۵/۱۹،

هر چند این مسائل کم اتفاق می افتد، ولی در عین حال نشانه ی عظمت نظام سیاسی اسلام است، یعنی عظمت نظام سیاسی اسلام را نشان می دهد، حالا فعلاً کار برد ندارد و نمی توانیم به آن عمل کنیم، این سبب نمی شود که اینها را حذف کنیم، اینها نشانه ی گستردگی سیاست اسلام در موارد حدود و این مسائل است.

السابعه

قال المحقق: آیا اینکه دست محارب را می بریم، حتماً باید مالی را بدزدد، و بدزدد به مقدار نصاب، و از حرز خارج کند یا نه؟

شیخ طوسی دوتای اول را در خلاف می گوید، می گوید در آن موقع دست محارب بریده می شود، راست و پای چپ، جایی که بدزدد مال را و در حد نصاب هم باشد، یعنی ربع دینار، بلکه بالاتر، یعنی باید بگوییم که حرز را هم بشکند. ولی این مسئله که مرحوم شیخ می گوید: جناب شرائع ایراد می کند و می گوید این مبنی بر تفصیل است، یعنی بنا بر اینکه ما قائل بر ترتیب و تفصیل باشیم. مثلاً هم ترتیب و هم تفصیل، بگوییم بریدن دست ها موقعی است که مالی را بدزدد و به مقدار نصاب هم باشد و الا اگر قائل به ترتیب و تفصیل نباشیم، بلکه قائل به تخییر بشویم، در این صورت حاکم مخیر است که هر مجازاتی را که در حق این آدم مناسب دید اجرا کند، سواء أ سرق مالا أم لم يسرق، سرق بمقدار النصاب أم لم يسرق، سرق من الحرز أم لم، پس اگر قائل به ترتیب و تفصیل باشیم، حتماً باید مالی را بدزدد و به حد نصاب هم باشد و حرز هم باشد، ولی مرحوم محقق و حتی حضرت امام نیز قائل به تفصیل و ترتیب نشده اند، ولو حضرت امام بعداً جبران کرد.

ص: ۹۵۴

بنابراین، المسأله مبنیه آن المجازات تخیریّ أو ترتیبیّ و تفصیلیّ، علی التخییری، اینها مجازات است، لازم نیست که بریدن دست در گرو دزدیدن مال باشد.

به بیان روشن تر، قطع ید در محارب، این مجازات سرقت نیست، اگر مجازات سرقت بود، فقط دست راست را می برید. سرقت نیست، این مجازات محارب بما هو محارب است، خواه مالی را بدزدد یا ندزدد، به حد نصاب باشد یا نباشد، یا بالاتر، از حرز بدزدد یا ندزدد، مرحوم شیخ تصور کرده که قطع رجل من باب مجازات سرقت مال است، یعنی چون این آدم مال را سرقت کرده، پس دستش را ببریم و لذا می گوید:

«أن يأخذ المال أن تكون بقدر النصاب»

ولی شما که این را تفصیلی نمی دانید و ترتیبی نمی دانید بلکه تخیری می دانید، این یکنوع ابزاری است دست حاکم تا این آدم محارب را گوشمال بدهد، ولو این آدم مالی را ندزدیده، ولی آدمی را کشته، اما حاکم احساس می کند که فعلاً مجازات این آدم این باشد که دستش یا پایش بریده بشود، ولی ما که قائل به ترتیب و تفصیل شدیم حتی حضرت امام هم گفت، ما هم لازم نیست که این را بگوییم، چرا؟ ما ترتیب به مقدار، کیفر به مقدار جرم باشد، ولی نگفتیم که این کیفر، کیفر سرقت است، بنابراین، حتی قائل به تفصیل هم لازم نیست که این شرط را شرط بدانند، محقق و دیگران می گویند این شرط مال کسی است که قائل به تفصیل و ترتیب باشد، اما کسی که قائل به تخیر است، این شرط سالبه به انتفاء موضوع است.

ما عرض می کنیم که حتی قائل به تفصیل و ترتیب این مقدار گفته که کیفر به مقدار جنایت باشد، اما نگفته که حتماً باید مال هم بدزدد تا قطع ید بشود.

بنابراین، حتی قائل به تفصیل و ترتیب هم لازم نیست شرط کند که حتماً مالی را بدزدد، بلکه قائل به تفصیل می گوید جرم را در نظر بگیرد و مطابق آن کیفر کنید، دیگر نگفته است که در کیفر قطع ید حتماً باید مالی را بدزدد.

الثانی: حالا که بنا شد ما دست را ببریم، از دست یمنی بریده می شود، یعنی دست راست از مچ، پای چپ هم از مفصل بریده می شود، یعنی اول دست راست را می برند، بعداً پای چپ را.

محقق می فرماید: اول دست راست را ببرید، ثمّ یحسم، یحسم، یعنی خونش را بند بیاورند، بعداً پای چپ ببرند و خونش را بند بیاورند، سپس می گوید حسم و بند آوردن ید لازم نیست، می برند و دیگر لازم نیست که خونش را بند بیاورند، خود طرف مایل و علاقه به حیات خودش دارد، عروق را می بندد.

ولی این حرف، حرف غریبی است، چون وقتی بریدند، اگر آن را فوراً نبندند، فواره وار، طرف را می کشد، ما همان گونه که اجرای حد می کنیم، باید جان آن آدم را هم حفظ کنیم، بنابراین، فتوای اول خوب است، هر موقع برید، باید در آنجا یک پزشک یار و آدم جراحی باشد که بتواند عروق را ببندد، بعد دومی را شروع کند، و الا اولی را ببرد بدون اینکه آن را ببندد، دومی را شروع کند، باز هم نبندد و خون فواره وار بیرون بیاید، به وسیله فقر الدم از بین می رود.

من معتقدم موقعی که حد اجرا می شود، باید افراد متخصصی هم در آنجا باشد، حداد قطع می کند، اما بستن این عروق یکنوع تخصص لازم دارد، حتماً باید تخصص هم باشد.

۱: المحارب: و هو الذی يأخذ المال قهراً.

۲: السارق: هو الذی يأخذ المال خفیه. می بیند که در خانه کسی نیست، از این فرصت استفاده می کند مال را بر می دارد و می برد یا اگر کسی هم هست، در خواب خر گوشی فرو رفته است و متوجه نمی شود، یعنی بیدار نمی شود، بر می دارد و می برد، به این می گویند: سارق.

۳: المستلب: هو الذی ینهب المال و یهرب، دون محاربه، فهو إذن متتهب و مختطف لا- محارب. «مستلب» به غارتگر می گویند، فرقی با محارب این است که محارب ابداً فرار نمی کند، بلکه بر همان قوه بازوی خود تکیه می کند، اما مستلب بعد از غارتگری فرار می کند و به همان اردوگاه خودش می رود.

۴: المختلس: هو الذی يأخذ المال خفیه مع الإغفال.

وارد مغازه کسی می شود، دو نفر هستند، یکی صاحب مغازه را مشغول می کند، دیگری مال را خفیه بر می دارد و جیش می گذارد و می رود، غالباً یک نفری انجام نمی گیرد.

۵: المحتال: هو الذی يأخذ بالتزوير و الرسائل الکاذبه.

محتال به کسی می گویند که چک و امثالش را جعل می کند، یعنی حیله گر، البته سابقاً چک نبوده، بلکه نامه و امضاء مردم را جعل می کردند و از مردم پول می گرفتند، جعل امضاء و نامه می کردند، مثلاً از طرف یکی از تجار یک نامه ای می نوشت و می رفت به اصفهان که جناب فلانی گفته این مبلغ را به این آقا بده، او هم می دید که نامه واقعاً نامه ی او است (بی خبر از اینکه جعلی است) پول را می داد، بعد خبر دار می شد که نامه و امضا جعلی بوده، به این می گویند: المحتال.

۶: المَبْنُوح. کسی که دیگری را به وسیله مواد مخصوص گنج می کند و بعداً مالش را می برد

۷: المَرْقَد. طرف را به خواب می برد. مانند قرص خواب آور، همه ی اینها ضامن هستند، علاوه، براین، حد ندارد، فقط تعزیر دارد، محارب و سارق حد داشت، بقیه حد ندارند بلکه تعزیر دارند. تعزیر اینها ممکن است قطع باشد یا غیر قطع.

۸: طَرَار، یعنی جیب بر، طَرَّ، به معنای شَقَّ است، مالی در جیب کسی است، یواشکی جیب طرف را می بَرَد و مال را می برد، سابقاً هم خواندیم که اگر مالش در جیب بیرون است، این سرقت نیست، اما اگر در جیب داخل است، این سرقت است، طَرَار، به معنای طر، یعنی جیب بر.

۱

روایت

و يدلّ على عدم القطع في المستلب

ما رواه عبد الرحمن بن أبي عبد الله، عن أبي عبد الله عليه السلام: «ليس على الذي يستلب قطع، و ليس على الذي يطرأ الدراهم من ثوب الرّجل، قطع» الوسائل: ج ۱۲، الباب ۱۳ من أبواب حدّ السرقة، الحديث ۳.

طرار و جیب بر را قبلاً معنا کردیم و گفتیم اگر در جیب بیرون باشد، قطع ندارد، اما اگر در جیب داخل باشد و دارای زیب، بعید نیست که سرقت باشد و قطع داشته باشد.

اما عدم القطع في المختلس فيدلّ عليه روايات كثيرة، نقلها الحرّ العاملی في الباب (۱۲) من أبواب حدّ السرقة، تقتصر منها على روايه واحده.

روی ابو بصیر، عن أحدهما عليهما السلام، قال: سمعته يقول: «قال أمير المؤمنين عليه السلام لا أقطع في الدغاره (أخذ الشيء اختلاساً، قاله في الصحاح في مادة دغره) المعلنه و هي الخلسه، و لكن أعزّره»

ص: ۹۵۸

این جزء سرقت نیست، چون المختلس يأخذ المال خفيه مع الإغفال، وارد مغازه می شوند، یکی صاحب مغازه را اغفال می کند، دیگری بر می دارد، خصوصاً کتاب فروش های قدیم، کتاب غالباً بی حد و حساب بود، کتابی از آنجا بر می دارد و در جیبش می گذارد، این سرقت نیست.

و أما المحتال: و هو العذی يأخذ المال بالتزوير و الرسائل و الكاذبه، فلا يقطع لعدم اندراجہ فیما ثبت فیہ القطع، أعنی السارق و المحارب.

کسانی بودند که از طریق نامه ها و رسائل کاذبه، اموال مردم را به نام دیگری می کردند، عرض کردم گاهی از طرف نامه می گرفت برای اصفهان، پول می گرفت به خط طرف، بعداً معلوم می شد که اصلاً طرف یک چنین خطی را ننوشته، تمام اینها مشمول تعزیر است، یعنی غیر از سارق و محارب، همه ی این عناوین قطع ندارد، بلکه مشمول تعزیر هستند، اما اینکه کیفیت تعزیر چگونه است؟ آن را در آینده خواهیم گفت.

اما یک روایت داریم که حضرت محتال را مشمول قطع دانسته است، ولی این روایت مورد عمل اصحاب نیست. یعنی اصحاب ما به این روایت عمل نکرده اند، حتی شیخ طوسی می فرماید این آدم که دستش را می برند، محتال است، این بخاطر سرقت نیست، بلکه بخاطر افسادش است، می خواهد داخل کند تحت: «إنما جزاء الذین یحاربون الله»

روایت

فقد روی عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال في رجل استأجر أجيرواً و أقعده على متاعه فسرقه، قال: «هو مؤتمن، و قال في رجل أتى رجلاً، و قال: ارسلني فلان إليك لترسل إليه بكذا و كذا فأعطاه و صدّقه، فلقى صاحبه فقال له: إن رسولك أتاني فبعث إليك معه بكذا و كذا، فقال: ما أرسلته إليك و ما أتاني بشيء، فرعم الرسول أنه قد أرسله و قد دفعه إليه، فقال: إن وجد عليه بينه أنه لم يرسله قطع يده، و معنى ذلك أن يكون الرسول قد أقرّ مره أنه لم يرسله، و أن لم يجد بينه فيمينه بالله ما أرسلته و يستوفى الآخر من الرسول المال، قلت: رأيت إن زعم أنه إنما حملة على ذلك الحاجه، فقال: يقطع، لأنه سرق مال الرجل». الوسائل: ۱۸، الباب ۱۵ من أبواب حد السرقة، الحديث ۱.

ص: ۹۵۹

«شخص» دیگری را اجیر کرد که پیش متاع او باشد تا کسی آن را نذرزد، بعد معلوم شد که خودش دزد بوده، دست این آدم بریده نمی شود، چون خیانت در امانت کرده و خیانت در امانت غیر از سرقت است.

بقی الکلام فی المبتئج و المرقد (أی من سغى غير مرقد) فيعزّره، نعم، لو ارتكك المبتئج و المرقد جنايه، ضمن السبب، دون المباشر، لقوّه الأول و ضعف الثاني، حتى لو حدث في المبتئج نقص في العقل أو في الحسّ، أو العضو، يضمنه.

این هم جزء سرقت نیست، بله! اگر این مبنج و مرقد از ناحیه ی اینها صدمه مغزی و غیر مغزی دید، مسلماً ضامن هستند.

تعريف مرتد و احكام آن كتاب الحدود و التعزيرات

Your browser does not support the audio tag

موضوع: تعريف مرتد و احكام آن

مرتد را در كتاب های فقهی این گونه تعريف کرده اند: «المرتد هو الذی یکفر بعد الإسلام» مرتد آن است که بعد از اسلام آوردن کافر بشود، یعنی بعد از آنکه اسلام آورد، کافر بشود.

ارتداد یا یکی از بزرگترین گناهان

ارتداد یکی از بدترین گناهان در اسلام شناخته شده است و لذا شرع مقدس کیفر خیلی شدید کرده، شدت کیفر حاکی از این است که گناه ارتداد از بزرگترین گناهان است، ولی در نظر بعضی ها خیلی ساده می نماید و می گویند من روزی اسلام آوردم و الآن آزادم و می خواهم از اسلام بیرون بروم، بدون اینکه از مفاسد اجتماعی آن آگاه باشد و لذا اسلام آن را بزرگترین گناه تلقی کرده است.

قرآن می فرماید:

« وَمَنْ يَزِدْ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُولَٰئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَأُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ » البقره: ۲۱۷.

ص: ۹۶۰

اعمال و کارهای خوب مرتد از بین می رود و می سوزد، و بی نتیجه می شود. در آیه دیگر می فرماید:

« مَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ » آل عمران: ۸۵. البته دلالت این آیه مانند دلالت اولی واضح و گویا نیست، کلمه ی «اسلام» که در این آیه آمده، در مقابل شرک است

« مَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا »، یعنی غیر از تسلیم در مقابل خدا، این شرک است، یا

«إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ وَمَا اخْتَلَفَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْعِلْمُ بَعْثًا بَيْنَهُمْ وَمَنْ يَكْفُرْ بِآيَاتِ اللَّهِ فَإِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ» آل عمران: ۱۹.

این صحیح است ولی اسلام در اینجا به معنای آئین فعلی ما نیست بلکه در مقابل شرک است.

در هر حال آیه ی اول، آیه روشنی است، آیه دوم کمی پیش من خفاء دارد، چون اسلام اشتباه شده، گاهی اسلام به معنای دین پیامبر خاتم است و گاهی اسلام که اطلاق می شود در مقابل کفر و شرک است

« مَنْ يَتَّبِعْ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا ».

«إذا أسلم» در مقابل غیر حق تعالی، یعنی در مقابل بت ها و غیر بت ها.

از آیات استفاده می شود که ارتداد یکی از ادوات و ابزار یهود بوده، یهود برای اینکه آئین اسلام و جامعه ی اسلامی را سست کند، به برخی از جوانان خود شان و گاهی به بعضی از وابسته های خود شان مبلغی می دادند و می گفتند پیش پیامبر اکرم بروید و بگویید ما به دین شما که اسلام است و به تو ایمان آوردیم و کلمه ی شهادتین را هم به زبان جاری کنید، چند روزی هم در نماز و سایر اعمال مسلمانان شرکت کنید، بعداً به سوی دین اولی خود برگردید، این کار شما سبب می شود که دیگران هم متزلزل بشوند، این از برخی آیات استفاده می شود که اتداد یک ابزار و ادواتی بوده برای سست کردن ایمان مومنین:

ص: ۹۶۱

«وَقَالَتْ طَائِفَةٌ مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ آمَنُوا بِالَّذِي أُنزِلَ عَلَيَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَجَهَ النَّهَارِ وَكَفَرُوا آخِرَهُ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ» آل عمران: ۷۲.

جمعی از یهود به یکدیگر گفتند بیائید به آنچه بر مسلمانان نازل شده در آغاز روز ایمان بیاوریم و در پایان روز از آن بر گردیم (بعید نیست که منظور از آغاز و پایان روز این باشد که فاصله ایمان و کفر شما کوتاه باشد خواه از آغاز روز شروع شود یا از وقت دیگر و این کوتاهی فاصله سبب خواهد شد که بگویند آنها اسلام را از دور چیزی خیال می کردند ولی از نزدیک چیز دیگری یافتند و لذا به سرعت از آن باز گشتند.

«وجه النار و آخره» کنایه است که چند روزی ایمان بیاورید و بعداً کفر ورزید، نه اینکه صبح ایمان بیاورید و غروب کافر بشوید.

پس یکی از ابزار یهود در عصر اسلام ارتداد بوده، الآن هم قسمتی از این ارتداد ها سیاسی است، نه ارتداد واقعی، یا اول ایمانی نداشته اند یا اگر هم ایمانی داشته اند، بخاطر مبالغی که از این و آن می گیرند، تظاهر به ارتداد می کنند تا بتوانند در جامعه اسلام شک و تردید ایجاد کنند.

بنابراین، اگر اسلام در باره مرتد سخت گیری می کند چون ابزار یهود است و ضررش فردی نیست بلکه ضرر به ایمان و اخلاق جامعه می زند، دیگران هم کم کم متضرر می شوند و نظام به هم می خورد.

اقسام ارتداد

المرتد ینقسم علی قسمین:

الأول: المرتد الفطری

الثانی: المرتد الملی

یعنی مرتد به دو قسم است، مرتد فطری و مرتد ملی

ص: ۹۶۲

نخست مرتد فطری را بحث می کنیم و سپس سراغ مرتد ملی می رویم.

بررسی مرتد فطری

در مرتد فطری سه قول است.

۱: قول اول این است که: «من ولد به صیغه مجهول- علی الإسلام» اگر مرتد فطری را این گونه معنا کردیم، لازم نیست که حین انعقاد النطفه پدر و مادرش مسلمان باشند، بلکه می توانند پدر و مادر حین انعقاد نطفه نصرانی یا یهودی باشند، منتها باید حین تولد مسلمان باشند، موقع تولد باید مسلمان باشد، میزان این است که هنگام تولد مسلمان باشند «من ولد علی الفطره»، موقع ولادت محکوم به اسلام باشند.

بنابراین، اگر بعداً هم خبر دار شدیم که موقع انعقاد نطفه پدر و مادرش کافر بوده اند، این ضرر نمی رساند، باید موقع تولد بگویند این بچه محکوم به اسلام است من باب تبعیت، یعنی چون پدر و مادر مسلمان است، بچه هم محکوم به اسلام است من باب تبعیت.

۲: قول دوم می گوید میزان تولد نیست، میزان «من انعقد نطفه حال اسلام أحد أبویه» می گوید میزان تولد نیست، میزان موقع انعقاد نطفه است، یعنی موقعی که پدر و مادر به هم می رسند و نطفه منعقد می شود، در آن حالت این نطفه محکوم به اسلام باشد، اسلام تبعی، چون پدر و مادر مسلمان است یا یکی مسلمان است، چون «بچه» تابع اشرف أبوین است، حین انعقاد محکوم به اسلام باشد هر چند اسلام موقع تولد پدر و مادرش کلیسائی باشند، همین مقداری که موقع انعقاد نطفه اسلامی بودند، واقعاً مسلمان بودند، این بچه محکوم به اسلام تبعی است هر چند موقع تولد پدر و مادرش مسیحی شده باشند.

ص: ۹۶۳

این هم قول دوم بود، باید ببینیم که روایات کدام را می گویند، آیا میزان تولد است یا میزان انعقاد نطفه است؟

۳: قول سوم، قول فاضل اصفهانی (صاحب کشف اللثام) است که معروف به فاضل هندی است. - ایشان نه تنها فاضل بوده، بلکه نابغه بوده، از کتاب کشف اللثام معلوم می شود که نابغه بوده، یعنی واقعاً نابغه بوده، بعضی از آثارش که من دیده ام خیلی نابغه بوده، حتی صاحب جواهر مادامی که کشف اللثام پیشش نبوده، یک خط هم نمی نوشت. حتماً باید به کشف اللثام نگاه کند تا جزم به مسئله پیدا کند و لذا نسبت به کشف اللثام احترام قائل است -

کشف اللثام می گوید فرق نمی کند که موقع انعقاد مسلمان باشند یا موقع تولد، ولی باید این بچه بزرگ بشود، تا اینکه وارد بعد از بلوغ و گوینده لا- إله إلا الله بشود، آنگاه کفر ورزد، مجرد اینکه حین انعقاد نطفه محکوم به اسلام بوده یا هنگام تولد محکوم به اسلام بوده، اگر به همین ردیف بیاید بالا، کافر بیاید بالا، این مرتد فطری نیست، این حکم سایر کفار را دارد، یعنی هر حکمی که سایر کفار دارد، این نیز همان حکم را دارد، مجرد اینکه حین انعقاد نطفه یا حین التولد محکوم به اسلام شد، ولی جوری شد که بلغ کافراً، این ارتدادش ارتداد فطری نیست، بلکه باید بزرگ بشود، «بلغ مسلماً» و محکوم به اسلام بشود، بعداً کفر ورزد، حضرت امام هم در کتاب ارث از فتوای ایشان پیروی کرده است، یعنی ایشان (حضرت امام) نیز هنگامی که در کتاب ارث مرتد فطری را مطرح می کند، می گویند مجرد انعقاد نطفه و یا تولد کافی نیست بلکه باید بیاید بالا و «بلغ مسلماً».

و هذا أيضاً هو الظاهر من السيد الأستاذ (قدس سره) حيث قال: «من كان أحد أبويه مسلماً حال انعقاد نطفته ثم أظهر الإسلام بعد بلوغه، ثم خرج عنه»

اما اگر «بلغ کافراً»، این مرتد فطری نیست و لو هنگام انعقاد نطفه یا هنگام تولد محکوم به اسلام باشد، ولی در کتاب حدود که الآن ما می خوانیم در آنجا با این فرق می کنند و می گویند: «لو بلغ کافراً یستتاب فإن تاب فهو وإلا فیکتل»، فرق می کنند در کتاب میراث، بلغ کافراً حکم سایر کفار را دارد، سایر کفار را نمی شود کشت، دیگر کافر ها انواع و اقسامی دارند ولی در اینجا (کتاب حدود) یک چیزی را اضافه کرده و می فرماید: «إن بلغ کافراً یستتاب وإلا فیکتل»، حکم کافر ملی را بر او بار کرده.

حال معلوم شده در مرتد فطری سه قول وجود دارد.

الف: میزان تولد است ،

ب: میزان انعقاد است،

ج: میزان بلغ مسلماً ثم أظهر الکفر،

از این میان این سه قول، ظاهراً قول سوم، قول صحیح است.

عبارت امام در کتاب حدود

و کذا ولد المسلم إذا بلغ و اختار الکفر قبل إظهار الإسلام، فالظاهر عدم إجراء حکم المرتد فطریاً علیه، ثم خرج عنه»

علی ای حال تعریف اول شان در کتاب میراث مطابق مرحوم فاضل اصفهانی است.

«حصيله الکلام» آیا مراد از خروج عن الإسلام، خروج حکمی است یا خروج حقیقی؟

اگر بگوییم خروج حقیقی است، باید بلغ مسلماً ثم کفر، اما اگر بگوییم اعم از خروج حکمی و خروج حقیقی است، آنهم کافی است، آدمی که بلغ کافراً، چرا؟ این هم خرج عن حکم الإسلام، خرج حکماً، چون پسر تابع اشرف والدین است، پدر و مادر این آدم حین انعقاد نطفه مسلمان بودند یا حین التولد مسلمان بودند، این محکوم به اسلام تبعی بود، خرج عن الإسلام التبعی، باید ببینیم که میزان خروج تبعی است یا میزان خروج حکمی است؟ این را باید از روایات استفاده کنیم؟

ظاهراً از روایات چیزی در نمی آید که آیا میزان خروج حکمی است یا میزان خروج حقیقی است؟

اگر حقیقی باشد، محکوم به مرتد فطری نمی شود مگر اینکه بلغ مسلماً، اما اگر بگوییم خروج حکمی هست، و لو بلغ کافراً شامل است، چون مسئله، مسئله دماء است «الحدود تدرأ بالشبهات» ما اکتفا می کنیم به آن فردی که «بلغ مسلماً ثم خرج عن الإسلام» این را می گوییم مرتد، اما بچه ای که از اول بلغ کافراً، این از نظر ما ممکن است مرتد فطری باشد، ولی اجرای حد برایش مشکل است، و غالباً ما در ایران دچار اولی هستیم که بلغ مسلماً ثم خرج عن الإسلام، از این مسئله گذشتیم.

بررسی قول اول

هل المیزان الولاده؟ هنگام ولادت، پدر و مادر مسلمان باشند هر چند هنگام انعقاد نطفه کافر بوده اند، یا میزان ولادت نیست، میزان انعقاد نطفه است؟

روایات را که مطالعه می کنیم، روایات غالباً ولادت را می گویند، هنگام ولادت محکوم به اسلام باشند، هنگام ولادت أحد الأبوين مسلمان باشند.

ثم هل المیزان. کون أحد أبويه مسلماً حين الإنعقاد، أو حين الولاده؟

فالظاهر من الروایات، هو الثانی.

۱: روی الحسین بن سعید، قال: قرأت بخط رجل إلى أبي الحسن الرضا(عليه السلام): «رجل ولد على الإسلام ثم كفر و خرج عن الإسلام، هل يستتاب أو يقتل ولا يستتاب؟ فكتب(عليه السلام): يقتل». الوسائل: ۱۸، الباب ۱ من أبواب حد المرتد، الحديث ۶.

ممکن است کسی بگوید که کلمه ی «ولد» در کلام امام نیست، بلکه در کلام راوی است، ولی معلوم می شود که در همان محیط میزان ولادت بوده، چون این آدم می گوید «ولد» و اگر میزان انعقاد نطفه می بود، همان را می گفت.

ص: ۹۶۶

۲: و روی عثمان بن عیسی، رفعه- رفع در رجال شیعه از نقاط ضعف روایت است، رفعه، یعنی مرسل است، زیرا بین عثمان عیسی و امیر المؤمنان خیلی فاصله است، بر خلاف اصطلاح اهل سنت، چون آنان مرفوع را نقطه ی قوت حساب می کنند، رفعه، ای آسنده، الروایه مرفوعه إلى النبی، ای مسنده إلى النبی، معمولاً کسانی که آشنا به این دو اصطلاح نیستند، دچار اشتباه می شوند- قال: کتب عامل أمير المؤمنين (عليه السلام) إليه: «إني أصبت قوماً من المسلمين زنادقه، و قوماً من النصارى زنادقه، فکتب إليه: أما من كان من المسلمين ولد على الفطره، ثم تزندق، فاضرب عنقه، و لا تستتبه، و من لم يولد منهم على الفطره، فاستتبه، فإن تاب، و إلا فاضرب عنقه، و أما النصارى فما هم عليه أعظم من الزندقه». الوسائل: ۱۸، الباب ۵ من أبواب کتاب الحدود، الحدیث ۵.

ففى مرسل عثمان بن عیسی: «من شك في دينه بعد تولده على الفطره، لم يفئ- أى لم يرجع- إلى خير أبداً». أصول الكافی: ۲/۴۰۰.

و ظاهر هذه الروایات، هو أنّ المیزان کفایه إسلام أحد الأبوين حین الولاده. هر چند حین انعقاد نطفه کافر باشند، همین که حین الولاده مسلمان باشند، کافی است.

دیدگاه صاحب جواهر

ولی مرحوم صاحب جواهر با اینکه این روایات را داریم، می گوید میزان حین ولادت نیست بلکه میزان حین انعقاد نطفه است.

دلیل ایشان این است که اگر این آدم واقعاً حین انعقاد نطفه پدر یا مادرش مسلمان باشد، این سابقه ی اسلام دارد، و لو حین ولادت پدر و مادرش کافر باشند، چرا؟ چون این حال اسلام دارد، این نطفه ای که در رحم مادر است و رو به رشد می باشد، محکوم به ولد اسلام است، حالت سابقه دارد و ما چطور از این حالت سابقه دست برداریم و بگوییم میزان حال تولد است، نه اینکه مسئله تابعیت است، مسئله ی تابعیت اصرار دارد که این بچه در رحم مادر به حکم اینکه أحد الأبوينش مسلمان است، این محکوم است به نطفه ی مسلمان و بچه مسلمان، ولو در رحم مادر.

ص: ۹۶۷

بنابراین، این سابقه اسلام دارد، اگر از دین بیرون برود، خرج در حالی که سابقه اسلام دارد.

عبارت صاحب جواهر

و مع ذلك، مال صاحب ((الجواهر)) إلى أنّ الميزان، هو انعقاد النطفه في حال إسلام أحد الأبوين، قال: «لا خلاف ولا إشكال في فطريه من انعقد و ولد و وصف الإسلام عند بلوغه و أبواه مسلمان بل أو أحد هما و لو الأمّ ثم ارتد، حتى لو ارتدّ أبواه بعد انعقاده، نعم لو انعقد منهما كافرين لم يكن فطرياً و إن أسلم أبواه أو احدهما عند الولادة، فإنّ له حالاً سابقاً محكوماً بكفره- اگر هنگام انعقاد نطفه، پدر و مادر کافر باشند، این سابقه کفر دارد، اما اگر هنگام انعقاد نطفه پدر و مادر مسلمان باشند، این سابقه اسلام دارد- فلم تكن فطرته عن الإسلام بخلاف الأول، فإنهما ارتدّا حال الولادة بعد الانعقاد منهما أو من أحدهما، يبقى (این بچه- علی حکم الإسلام و لا یجزّه کفرهما)». جواهر الکلام: ۴۱/۶۰۴، کتاب الحدود. یعنی کفر پدر و مادر هنگام تولد این بچه، در این بچه اثر ندارد.

من عرض می کنم که حرف جواهر علی الظاهر حرف خوبی است، ولی خوب است که از راه دیگر هم وارد بشویم، اصولاً فاصله انعقاد نطفه، با هنگام ولادت نه ماه است، بعید است که پدر و مادر در هنگام انعقاد نطفه مسلمان باشند و در هنگام ولادت کافر شده باشند، چون فاصله کم است، اگر در روایات کلمه ی ولادت آمده، بخاطر این است که اگر پدر و مادر در هنگام ولادت مسلمان باشند، در حال انعقاد هم غالباً مسلمان هستند.

ص: ۹۶۸

بنابراین، روایاتی که تولد را میزان می گیرند، للملازمه العادیه بین الإسلام حال الولاده و بین الإسلام حال الإنعقاد النطفه.

سوال

شما می گویند انعقاد نطفه دو جور است، اگر پدر و مادر مسلمان هستند، این نطفه هم محکوم به اسلام است، اما اگر پدر و مادر کافرند، این بچه محکوم به کفر است و حال آنکه پیامبر اکرم می فرماید:

« کلّ مولود یولد مع الفطره ثمّ أبواه یهودانه أو ینصرانه أو ینجسانه »

الوسائل: ج ۱۸، الباب ۱ من أبواب حدّ المرتد، الحدیث ۳.

پس این حدیث، با این تقسیم شما درست نیست، فقها می گویند بچه ای که در رحم مادر است، محکوم به کفر است اگر پدر و مادرش کافر باشند، یا محکوم به اسلام است، اگر پدر و مادر یا یکی از آنها مسلمان است و حال آنکه حدیث می فرماید تمام بچه هایی که در رحم مادر هستند، محکوم به اسلام هستند بعداً اینها کافر می شوند.

جواب

ما دو جور اسلام داریم، یک اسلام تبعی داریم و یک اسلام خلقتی، اسلام تبعی همان است که فقها می گویند، اگر فقها می فرمایند هر دو کافرند، محکوم به کفر است، اگر یکی مسلمان و دیگری کافر است، باز هم محکوم به اسلام است، مرادشان از اسلام، اسلام تبعی است و لذا بچه ای که سه یا چهار ساله است، پدر و مادرش مسلمان، بچه اش هم پاک است، اما اگر پدر و مادرش کافر است، این هم محکوم به کفر است. اسلام تبعی را بحث می کنیم، اما روایت اسلام و کفر خلقتی را بحث می کند، «بالخلق» همه افراد یولد علی الإسلام، یعنی علی التوحید، تمام انسان ها فطرتاً موحد و خدا شناس هستند مگر اینکه محیط انسان را عوض کند.

ص: ۹۶۹

پس این روایت، مخالفتی با تقسیم فقها إلى أن الأولاد بين كافر و مسلم، الجنين كافر أو مسلم ندارد، چون دو میزان است، بالتبع دو قسم هستند، اما بالذات یک قسم بیشتر نیستند.

کفایه اسلام أحد العمودین کتاب الحدود و التعزیرات

Your browser does not support the audio tag

موضوع: کفایه اسلام أحد العمودین

همان گونه که بیان شد، خواه میزان اسلام والدين حين الولاده باشد یا حين الإنعقاد نطفه، فعلاً از این نظر بحث نمی کنیم، بلکه بحث ما در این است که آیا پدر و مادر باید هر دو مسلمان باشند یا اسلام یکی هم کافی است؟

اتفاق نظر فقها

فقها اتفاق نظر دارند بر این که اسلام احدهما کافی است، زیرا کما اینکه معروف است و از اول به ما گفته اند- ولد تابع اشرف ابوين است، اما آیا روایات نیز این مسئله را تأیید می کنند که اسلام احد هما کافی است یا نه؟

در این که اسلام هر دو کافی است جای بحث نیست، زیرا روایت عمار ساباطی بهترین دلیل است که اسلام هر دو کافی است ملاحظه بفرمایید اسلام عمار را: سمعت أبا عبد الله (عليه السلام) يقول: «كل مسلم بين مسلمين - به صورت تشبیه بخوانیم نه جمع - ارتد عن الإسلام و جحد محمداً (ص) نبوته و كذبه، فإن دمه مباح لمن سمع ذلك منه، و امرأته بائنه منه يوم ارتد، و يقسم ماله على ورثته، و تعتد امرأته عده المتوفى عنها زوجها، و على الإمام أن يقتله و لا يستتبه».

این بهترین دلیل است که اگر هر دو (پدر و مادر) مسلمان باشند کافی است که بگوییم این بچه مسلمان است.

ص: ۹۷۰

«إنما الكلام» که آیا یکی از آنها نیز کافی است حين الولاده یا حين إنعقاد النطفه؟ من روایتی که در این مورد وارد شده باشد ندیده ام، ولی یک مشت روایاتی است از آن ها می شود حکم این مسئله را استفاده کرد، اما روایتی که خاص این مسئله باشد (که اسلام احدهما حين الولاده أو حين التولد کافی است) من ندیده ام.

منتها نزدیک به پنج روایات داریم که از آنها می شود حکم این مسئله را کشف کرد.

به بیان دیگر نزدیک به پنج روایت داریم که می گویند اگر پدر و مادر کافر باشد یا یکی از آنها مسلمان بشود، بچه اش محکوم به اسلام است حتی اگر در حين ولادت یا حين انعقاد نطفه کافر بوده باشند، اما همین که فرض کنیم پدر و مادر یا یکی از آن ها مسلمان شد، بچه محکوم به اسلام است، یعنی بدن او پاک است و احکام طهارت بر او بار می شود، البته این «اسلام» اسلام تبعی است، همین که یکی از پدر یا مادر اسلام آورد، بچه ی آنها نیز محکوم به اسلام است حتی اگر حين الولاده یا حين الإنعقاد نطفه هر دو کافر بوده باشند، اما بعداً احد الوالدين و احد العمودین اسلام آوردند، «ولد» نیز محکوم به

اسلام است و لذا می فرماید: اگر این ولد بالغ شد و مرتد شد، «لا یترک» ولش نمی کنند، چرا؟ چون این محکوم به اسلام بوده است، اسلام تبعی در حالی که نه حین انعقاد نطفه پدر مادرش مسلمان بوده و نه در حین تولد، همین که بعداً (مثلاً بچه ی شان به سن ده سالگی رسیده) پدر و مادر یا یکی از آنها سعادت نصیبش شد و گفت: «آمنت بالله آمنت بالاسلام» این بچه محکوم به اسلام است و اگر مرتد شد، حضرت می فرماید:

ص: ۹۷۱

« لا یترک بل یضرب»، جایی که اسلام احد الأبوین حتی بعد انعقاد نطفه حتی بعد الولاده اگر اسلام آورد کافی در اسلام تبعی اولاد باشد، به طریق اولی اسلام احد الأبوین حین الولاده یا حین الإنعقاد کافی است، من از این راه از این روایات استفاده کردم، شما بگردید یک روایتی که در خصوص این مورد باشد، پیدا کنید، ولی پیدا نکردم و لعل باشد و من پیدا نکردم اما از این روایات می توانیم به اولویت استفاده کنیم و بگوییم جایی که: «لو اسلم احد الوالدین و الولد له عشر سنین (یعنی ده ساله است) این محکوم به اسلام است حتی اگر مرتد شد حضرت می فرماید: «لا یترک بل یضرب، یستتاب»، اگر این جا کافی شد، به طریق اولی در جایی که حین الولاده یا حین انعقاد نطفه مسلمان بوده است این روایاتی که من از این روایات حکم این مسئله را استخراج می کنم:

«إنما الکلام فی کفایه إسلام أحد الأبوین، الذی یعبر عنه بتبعیه الولد لأشرف الوالدین، و تدلّ علیه الروایات التالیه»:

معتبره عبید بن زراره، چون عبید ابن بن زراره یک مشکلی دارد فلذا می گویند: معتبره.

۱: عن أبي عبد الله عليه السلام:

«فی الصبّی یختار الشرک، و هو بین أبویه، قال: لا یترک، و ذاک إذا کان أحد أبویه نصرانیاً». الوسائل: ۱۸، الباب ۲ من أبواب الحدود، حد المرتد، الحدیث ۱.

اگر یکی نصرانی شد و دیگری مسلم، و بچه راه آن نصرانی را رفت، این «لا یترک» رها نمی کنند، چرا؟ چون در دوران صباء محکوم به اسلام بوده، یعنی اسلام تبعی، معلوم می شود دو جور اسلام تبعی داریم، یک اسلام داریم که حین الولاده و حین التولد أحد الأبوین مسلم باشد، این هم یک نوع اسلام تبعی است و لذا آقایان می گویند اگر پدر و مادر یا یکی از آن ها مسلمان شد، بچه محکوم به طهارت است. پس روایت می گوید: «لا یترک»، چرا؟ لآنّه محکوم بالاسلام.

ص: ۹۷۲

۲: مرسله أبان بن عثمان، عن بعض أصحابه، عن أبي عبد الله (عليه السلام):

« في الصبي إذا شبّ فاختار النصرانية، و أحد أبويه نصرانيّ. قال: لا يترك، ولكنّ يضرب على الإسلام»

الوسائل: ۱۸، الباب ۲ من أبواب الحدود، حد المرتد، الحديث ۲.

البته به اینها مرتد نمی گویند، اما بالاخره این محکوم به اسلام بوده و راه غیر اسلام را گرفته، فلذا « لا يترك بل يضرب» ممکن است که با او معامله ی مرتد ملی کنیم، یا ممکن است معامله ی دیگر نماییم، از این که أحد ابوین مسلمان شد و این کافی شد در حکم به اسلام، در ما نحن فی به طریق اولی کافی است.

۳: مرسله الصدوق، قال: قال علی (عليه السلام):

« إذا أسلم الأب جرّ الولد إلى الإسلام - یکی از والدین که مسلمان شد، بچه محکوم به اسلام است - فمن أدرك من ولده، دُعی إلى الإسلام، فإن أبی، قتل، و إن أسلم الولد، لم یجرّ أبویه، و لم یکن بینهما میراث»

الوسائل: ۱۸، الباب ۳ من أبواب الحدود، حد المرتد، ۷.

قانون کلی است که اگر پدر و مادر مسلمان باشند، بچه هم محکوم به است، اما اگر بچه مسلمان بشود، تأثیری در پدر و مادر ندارد، یعنی اسلام والد در ولد، اثر گذار است، اما اسلام ولد در والد بدون اثر می باشد.

۴: روی حفص بن غیاث قال سألت أبا عبد الله (عليه السلام) «عن الرجل من أهل الحرب إذا أسلم في دار الحرب فظهر أي غلب عليه - عليه المسلمون بعد ذلك؟ فقال أسلمه اسلام لنفسه و لولده الصغار و هم احرار»

ص: ۹۷۳

بهترین شاهد است که اگر یکی از پدر و مادر مسلمان بشود، این کافی است که بچه ها هم محکوم به اسلام بشوند، ما از این روایت می پریم به مسئله ی خودمان، دلالتش هم دلالت اولویت است.

وجه الاستدلال: أنّ هذه الروايات الأربع تدلّ على أنّ إسلام أحد الأبوين - و ان تأخر عن الانعقاد و الولاده - كاف في الحكم على الولد بالإسلام، و لذلك أمر بالضرب و عدم الترك، نعم لو بلغ كافراً لا يحكم عليه بالارتداد، لعدم كفايه الإسلام التبعي فيه ما لم يكن محكوماً بالاسلام حين الانعقاد أو الولاده.

و على ضوء ذلك فلو كان أحد العمودين مسلماً حين الانعقاد أو الولاده يحكم على الولد بالإسلام لما مر فيهما من كفايه إسلام أحدهما في الحكم على الولد بالإسلام، فلو ارتد بعد البلوغ و اظهار الإسلام، يكون ارتداده فطرياً سواء بقى أحدهما على الإسلام أو لا فتدبر.

« و من هنا يعلم » که دو جور اسلام تبعی داریم:

الأول: حين إنعقاد النطفه، پدر و مادر مسلمان باشند، در این صورت بچه محکوم به اسلام تبعی است.

الثانی: یک اسلام دیگر هم داریم و آن اینکه بچه بزرگ شده، پدر و مادر هم اسلام وارد و حال آنکه بچه هنوز به حد بلوغ نرسیده، این هم محکوم به اسلام تبعی است، بر اولی ارتداد فطری صدق می کند، اما نسبت به دومی ارتداد فطری صدق نمی کند، حتی اولی هم یک قید دارد، یعنی مجرد اینکه در انعقاد نطفه مسلمان بوده کافی نیست، بلکه « بلغ مسلماً ثم ارتد ».

فی أحكام المرتد

ص: ۹۷۴

قال المحقق: من ولد على الإسلام لا يقبل إسلامه لو رجع، و يتحتم قتله، و تبين منه زوجته، و تعتد منه عده الوفاة، و تقسم أمواله بين و رثته، و إن التحق بدار الحرب، أو اعتصم بما يحول بين الإمام و بين قتله. الشرائع: ٤/١٨٣. این احکام مرتد است، منتها تمام احکام مرتد را فعلاً در اینجا نمی خوانیم، فقط یکی را می خوانیم که عبارت است از: «يتحتم قتله»،

أقول: المهم من هذه الأحكام في المقام، هو الأول، و أما سائر الأحكام فيبحث عنها في محالها، فنقول: أما القتل، فإليك الأقوال فيه، قال الشيخ، المرتد على ضربين:

أحدهما: وُلد على فطره الإسلام من بين مسلمين، فمتى ارتدّ و جب قتله، و لا تقبل توبته.

و الآخر: كان كافراً فأسلم، ثم ارتدّ، فهذا يستتاب، فان تاب فهو، و إلا و جب قتله و به قال عطاء.

دیدگاه حسن بصری

و قال الحسن البصری: المرتد يقتل بغير استتابه.

حسن بصری متوفای (١١١) و یکی از تابعین است، چون ایشان در زمان عمر بن خطاب (سال ٢١ یا ٢٢) به دنیا آمده، پدرش از اسرای منطقه خاصی است، حسن بصری دارای مکتب تصوف و مکتب فقهی است، ایشان گفته که فرقی بین مرتد فطری و مرتد ملی نیست، یعنی هردو کشته می شوند، و حال آنکه ما فرق قائلیم.

و قال أبو حنيفة و الشافعي و مالك و عامه الفقهاء: إنّه يستتاب سواءً كان مسلماً في الأصل فارتد، أو كافراً فأسلم ثم ارتد، فان لم يتب و جب قتله.

فرقش با ما این است که ما می گوئیم مرتد يستتاب ندارد بلکه کشته می شود، ایشان می گوید يستتاب مال هردو است، یعنی هم مال ملی و هم فطری، فصارت الأقوال ثلاثة:

ص: ٩٧٥

الأول: الفرق بين الفطرى و الملى، أعنى الفطرى لا يستتاب، و الملى يستتاب.

الثانى: قول دوم مال حسن بصرى است كه مى گوید يستتاب در هيچكدام نيست بل يقتل.

الثالث: قول سوم اين است كه در همه استتابه است، منتها إن لم يستتب الفطرى و الملى يقتل.

ديلنا: إجماع الفرقه و أخبارهما.

و أيضاً قوله (صلى الله عليه و آله و سلم):

« من بدل دينه فاقتلوه، و لم يشرط الاستتابه.»

البتة اين اطلاق دارد، حتى مى را مى گیرد، ولى مى خرج بالدليل.

و روى عن عثمان أنه قال، قال رسول الله (صلى الله عليه و آله):

« لا يحل دم إمرأ مسلم إلا باحدى ثلاث، كفر بعد إيمان، أو زنا بعد إحصان أو قتل نفس بغير نفس»

شيخ مى گوید: ثبت أنه أباح دمه مطلقاً، و لا يلزمنا فيمن أجمعنا على استتابته، لأن ذلك خصصناه بدليل الاجماع. الخلاف:

المسألة ۳، ۵/۳۵۳.

هذه هي الأقوال في المسألة

اين اقوال مسئله بود.

و أما الروايات فهي على طوائف:

الأولى: ما تدلّ على وجوب القتل مطلقاً من غير فرق بين من ولد مسلماً أو غير مسلم، نظير:

۱: صحيحه محمد بن مسلم، عن أبي جعفر في حديث، قال: «و من جحد نبياً مرسلأ، نبوته و كذبه، فدمه مباح» لا يفرّق بين

الفطرى و الملى.

۲: صحيحته الأخرى قال: «سألت أبا جعفر عن المرتد، فقال: من رغب عن الإسلام و كفر بما أنزل على محمد بعد إسلامه، فلا

توبه له، و قد وجب قتله، و بانت منه امرأته، و يقسم ما ترك على ولده.»

إلى غير ذلك من الروايات الداله على القتل مطلقاً. من غير فرق بين من ولد مسلماً أو غير مسلم .

الثانيه: ما يدل على وجوب الاستتابه مطلقاً، فإن تاب فهو، وإلا فيقتل ، نظير:

١: روى ابن محبوب ، عن غير واحد من أصحابنا، عن أبي جعفر ، و أبي عبد الله ، « فى المرتد يستتاب، فإن تاب وإلا قتل»

٢: ما رواه جميل بن دراج وغيره ، عن أحدهما ، فى رجل رجع عن الإسلام؟

فقال: « يستتاب، فإن تاب وإلا قتل».

إلى غير ذلك من الروايات الداله باطلاقها على القتل بعد الاستتابه إذا لم يتب.

الثالثه: ما يدل على أنّ من حكم عليه بالإسلام من الولاده أو ما قبلها، يقتل بلا إمهال، نظير:

١. معتبره عمار الساباطى، قال: سمعت أبا عبد الله يقول: «كل مسلم بين مسلمين ارتدّ عن الإسلام، و جحد محمداً نبوته و كذبه ، فإن دمه مباح لمن سمع ذلك منه، و امرأته بئنه منه يوم ارتد ، و يقسم ماله لى وراثته، و تعتدّ امرأته عدّه المتوفى عنها زوجها، و على الإمام أن يقتله و لا يستتبه»

و قوله بين مسلمين ف محمول على الغلبه، و ذلّا يكفى إسلام أحدهما ، و يشمل المسلم المتولد من أبوين أحدهما مسلم.

٢. صحيحه الحسين بن سعيد ، قال : قرأت بخط رجل إلى أبى الحسن الرضا: « رجل ولد على الإسلام ثم كفر و أشرك و خرج عن الإسلام، هل يستتاب ، أو يقتل و لا يستتاب؟: فكتب : يقتل»

ص: ٩٧٧

۳. صحیحہ علی بن جعفر، عن أخیه أبی الحسن: «سألته عن مسلم تنصر، قال: یقتل ولا یستتاب» .

قلت: فنصرانی اسلم ثم ارتد؟ قال: یستتاب فإن رجع، وإلا قتل»

بنابر این، ما در مقام جمع، گروه اول و گروه دوم را با گروه سوم تخصیص بزنیم و بگوییم اولی که می گوید یقتل، فطری را می گوید، دومی که می گوید یستتاب، ملی را می گوید، چرا؟ به شهادت طائفه سوم.

آیا توبه مرتد فطری قبول است یا نه؟ کتاب الحدود و التعزیرات

Your browser does not support the audio tag

موضوع: آیا توبه مرتد فطری قبول است یا نه؟

ما در جلسه گذشته روایات را خواندیم و به نوعی بین روایات جمع کردیم و روایات بر سه دسته بودند، گروه سوم را شاهد بر دو گروه اول گرفتیم و گفتیم آنکه می گوید: یقتل، مربوط است به فطری، آنکه می گوید لا- یقتل بل یستتاب و إلا فیقتل، مربوط است به ملی، به شهادت طائفه سوم.

الآن بحث ما در این است آیا توبه مرتد فطری قبول است یا قبول نیست؟

اینجا هم مسئله از نظر عقلی مطرح است و هم از نظر فقهی.

به بیان دیگر بحث ما هم کلامی است و هم فقهی، ظاهراً اتفاق بر این است که توبه ی فطری قبول نمی شود، ولی «انما الکلام» توبه اش قبول نمی شود نسبت به کل مسئله یا فقط آن که در روایت عمار آمده بود؟ در روایت عمار این آمده بود:

سمعت أبا عبد الله (عليه السلام) يقول: «كل مسلم بين مسلمين - به صورت تشبیه بخوانیم نه جمع - ارتدّ عن الإسلام و جحد محمداً (ص) نبوته و كذبه، فإن دمه مباح لمن سمع ذلك منه، و امرأته بائنه منه يوم ارتد، و يقسم ماله على ورثته، و تعتدّ امرأته عده المتوفى عنها زوجها، و على الإمام أن يقتله و لا يستتبه».

ص: ۹۷۸

آیا این که توبه اش قبول نیست، در همین حدودی که در روایت عمار آمده است، و اما نسبت به بقیه ی مسائل نه توبه اش قبول است.

فرض کنید که حاکم موفق نشد که او را فوراً اعدام کند، یعنی یک سال در زندان ماند یا در خانه اش ماند، این بخواهد توبه کند، نماز بخواند، روزه بگیرد یا بخواهد دو مرتبه با زنش ازدواج کند ولو بائن، اما بائن در همه جا محرم نیست، بلکه بائن اگر مطلقه ی ثلاثه باشد، البته که آن محلل می خواهد، اما همه ی بائن ها محلل نمی خواهند، فرض کنیم که الآن شرایط به گونه ای است که حاکم مصلحت نمی داند که او را اعدام کند، یک سال، دو سال در زندان است، توبه ی این آدم قبول

نیست، نمازش قبول نیست، غسلش قبول نیست، اگر دو مرتبه کسب کند در خود زندان، بافندگی کند، بگوئیم مالک مالش نیست، یا دو مرتبه بخواهد با زنش ازدواج کند، بگوئیم قبول نیست این محل بحث است،

ولی ما اصرار داریم که «لا تقبل توبته» فقط نسبت به چیزی که در روایت عمار آمده بود، یعنی «یقتل»، اموالش قسمت می شود، زنش عده نگه می دارد (همین مقدار)، اما بقیه ی مسائل اسلامی سر جایش است، البته اگر فوراً بکشند، دیگر مسئله سالبه به انتفاء موضوع است، و اما اگر امهال بدهند، یعنی مصلحت ایجاب کند که مهلت به او بدهند چون در همه ظروف شرط آمده اجرای حکم نیست، در بقیه مسائل توبه اش قبول است، نمازش قبول است، روزه اش قبول است، کار و کاسبی کند، قبول است، اگر بمیرد باید نماز بخوانیم چون مسلمان است، فلذا باید بر او نماز بخوانیم و او را غسل بدهیم، حتی اگر با زنش بخواهد ازدواج کند، مانعی ندارد، چون هر بائینی محرم نیست، بائنی محرم است که از قبیل مطلقه ثلاثه باشد و این مطلقه ثلاثه نیست، ما نسبت به این مسئله سنگینی داریم، نه اینکه چکشی بگوئیم «لا تقبل توبته سواء صلی أم لم یصلی صام أم لم یصم» حتی اگر کاسبی کند مالک نمی شود، حق ندارد ازدواج کند در مدت امهال، حتی گاهی از اوقات بنده خدا از زندان می گریزد و در دیار دیگر می رود، به گونه ای که حاکم دستش به او نمی رسد، در یک کشور دیگر زندگی تشکیل می دهد، اگر بگوئیم همه اینها هدر است (إذا تاب) بسیار مشکل است.

خلاصه اینکه می گویند: «لا تقبل توبته» مراد این است که آنکه در روایت عمار یاسر آمد، زنش بائن است، اموالش قسمت می شد و خودش هم کشته می شود، «لا تقبل توبته» معنایش همین است، اما بقیه مسائلیش این گونه نیست، یعنی گاهی حاکم مهلت می دهد، در زندان است، یکسال و دو سال در زندان است در آن موقع روزه می گیرد و نماز می خواند، کار هایش قبول است، حتی اگر بخواهد با آن زن قبلیش ازدواج کند، محرم ابدی نیست، بلکه صار بائناً، اما محرم ابدی نیست.

ممکن است کسی سوال کند که دلائل شما بر قبول توبه چیست؟

چرا توبه را مخصوص به روایت عمار می کنید؟

ما تا کنون ادعا کردیم که «لا تقبل توبته» راجع به روایت عمار است، ولی حق دارد که شما بفرمایید: ما دلیل بر اینکه توبه را مخصوص می کنی به مفاد عمار؟

ادله سه گانه

در اینجا سه دلیل است که دلیل اولش قابل نقض است، اما دلیل دوم و سوم محکم است، دلیل اول این است که تکلیف به «محال» محال است، از این طرف می گویند این آقا محکوم به فروع است، مادامی که در زندان است یا حاکم دسترسی پیدا نکرده، این آدم محکوم به فروع است، از آن طرف هم می گویند توبه اش قبول نیست، این جمع بین متناقضین است، از این طرف می گویند صلّ، از آن طرف هم می گویند اگر نماز هم بخوانی، نمازت قبول نیست؟

باید گفت که این بخش، بخش کلامی است، این قسمت کار فقیه نیست، کار کلامی است، ممکن است کلامی از این جواب بدهد و بگوید درست است که این آدم هم مامور است به نماز، و هم نماز بخواند قبول نیست، «اما الإمتناع بالاختیار لا ینافی الإختیار»، این آدم عمداً خودش کاری کرده که نمازش قبول نشود.

یک آدمی خودش را از ده طبقه پایین انداخت، این آدم که در وسط است، افتادن گناهِش است، خطاب دارد که این کار را نکن، اما امکان ندارد، اما خطاب صحیح است، چرا؟ چون «الإمتناع بالإختیار لا ینافی الإختیار»، از اول خودت را از بالای بام به زمین انداختی، اختیار داشتی که نیفکنی، همین که عمداً این کار را کردی، تا آخر شما محکوم به «تقتل نفسک» هستی.

بنابراین، این دلیل دلیل خوبی نیست، یعنی دلیلی که کلامی آورده، جواب دارد، بله! دو تا آیه داریم که خیلی آیه ی محکم است و مرتد را تا حدی تطهیر می کند، خداوند در یکی از دو آیه می فرماید:

« وَمَنْ يَزِدْ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ - وَهُوَ كَافِرٌ، جمله ی حالیه است، و حال آنکه فرض این است که این آدم مات و هو مسلم، چون تاب و رجوع، یعنی اشتباهش را فهمید. فَأُولَئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ» البقره: ۲۱۷،

این آدم فعلاً مسلمان است، یعنی وجداناً شک نداریم که مسلمان است، شهادتین را به زبان جاری می کند، وجداناً مسلمان است، اسلامش اسلامی است، واقعاً بر گشته، مثلاً خاتمیت را منکر بود، حالا فهمید که پیامبر خاتم انبیاء است و این مطلب را قبول کرد، یا راجع به معاد مشکلاتی داشت، حالا فهمید که معاد جسمانی ممکن است، این آدم مسلم است، از اینکه مسلم است، می فهمیم که توبه اش قبول است، از این راه وارد بشود، از این راه وارد نشوید که آیا توبه اش قبول است یا نه؟

ولی ما می گوئیم هذا مسلم، اگر مسلم شد، معلوم می شود که توبه اش قبول است.

آیه دوم

آیه دوم از این روشن تر است، قرآن می فرماید: فقط توبه کسانی قبول نمی شود که مشرکند، اما غیر مشرک، توبه اش قبول است، می فرماید: «إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدِ افْتَرَىٰ إِثْمًا عَظِيمًا» النساء: ۴۸،

معلوم می شود که مشرک توبه اش قبول نیست، این آدم مشرک نیست، بلکه منکر خاتمیت و یا منکر معاد جسمانی بوده یا منکر عصمت پیامبر اکرم بوده و سپس توبه کرده (أنکر الخاتمیه أو أنکر المعاد الجسمانی ثم تاب، أنکر عصمه النبی الأکرم) این آدم مشرک نیست، نه قبلاً مشرک بود و نه الآن، فلذا توبه اش قبول است. حتی مشرک هم اگر توبه کند و با توبه از دنیا برود، توبه اش قبول است، چون همه مسلمانان قبل از بعثت پیامبر اکرم مشرک بودند و بعداً مسلمان شدند.

آیه ی «إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ» □

مشرکی را می گوید که در حال شرک از دنیا برود.

ما می گوئیم جناب مرتد هم داخل این است، مرتد مشرک نیست، وقتی مشرک نباشد، توبه اش قبول است.

بنابراین، دلیل اول که کلامی است صحیح نیست، اما دلیل دوم و سوم یعنی آیه دوم و آیه سوم علی الظهار توبه اش فی ما بینه و بین الله قبول است.

بنابراین، مرتد اگر فوراً کشته شود، اصلاً بحث ما در این صورت موضوع ندارد، اما اینکه در آخرت توبه اش قبول است یا نه؟ به ما ربطی ندارد، خدا می خواهد قبول کند یا قبول نکند.

ص: ۹۸۲

«تظهر الثمره للفقیه» اگر قاضی یکسال یا دو سال مهلت بدهد، یا از چنگال قانون فرار کند و در جای دیگر زندگی تشکیل بدهد، یحکم علیه کما یحکم علی المسلم.

فإن قلت

قد ورد فی صحیحه محمد بن مسلم:

« من كفر بما انزل على محمد صلى الله عليه و آله بعد اسلامه فلا توبه له فكيف تقبل توبته»

اگر اطلاق این را بگیریم، تمام حرف های بنده را پنبه می کند، یعنی آنچه را که ما رشتیم، این پنبه کرد، چرا؟ فلا توبه له، فلا تقبل توبته، ولی اگر دقت کنیم، حدیث می خواهد بگوید قتلش ساقط نمی شود، کسانی که می خواستند توبه کنند، توبه ی شان برای این بود که از چنگال قتل فرار کنند، فلذا می گوید «لا توبه له»، یعنی لا تسقط قتله، ناظر به سایر احکام نیست.

به بیان دیگر: اولاً- این روایت ناظر به قتل است، «لا توبه له»، یعنی قتلش ساقط نیست، علاوه براین، و إن شئت قلت، راجع به روایت عمار است، یعنی احکامی که در روایت عمار است، آن ساقط نمی شود، اگر توبه کند، دیگر نمی تواند بگوید که زخم باید پیش خودم بیاید، نمی تواند بگوید اموالم را بر گردانید، «لا توبه له»، اولاً ناظر به قتل است، قتلش ساقط نیست، ثانیاً ناظر به روایت عمار است که می گوید: «و یقسم ماله علی ورثته، و تعتد امرأته عده المتوفی عنها زوجها، و علی الإمام أن یقتله و لا یستتبه». این احکام ساقط نیست، اما سایر احکام، یعنی اینکه می خواهد روزه بگیرد یا نماز بخواند و کاسبی جدید کند، عقد جدیدی برای زنش بخواند، روایت بر آن دلیل نیست.

علاوه بر این، ضابطه این است که: «الحدود تدرأ بالشبهات» بهتر است در باره مرتد به همانی که در روایات عمار است اکتفا کنیم و بگوییم آنچه که در روایت عمار است لا تسقط، اما بقیه سر جایش هست.

روایت عمار سر جای خودش است، خواه توبه کند یا توبه نکند، این احکام سر جای خودش است، اما بقیه احکام چطور، مثلاً از چنگال عدالت فرار نمود و در جای مشغول کاسبی شد، آیا مالک می شود؟ بله! مالک می شود، یا نماز خواند و روزه گرفت، نماز و روزه اش قبول است، یا دو مرتبه با همان زن یا زن دیگر عقد ازدواج خواند، همه ی اینها صحیح است، پس روایت محمد مسلم را معنا کردیم.

فإن قلت

ورد فی روایه محمد بن مسلم:

من كفر بما أنزل على محمد (صلى الله عليه و آله) بعد اسلامه فلا توبه له، فكيف تقبل توبته؟

قلت

المراد عدم سقوط وجوب قتله و بعبارة أخرى لا تسقط ما ورد فی روایه عمار.

یعنی آنها سر جای خودش باقی است، به این معنا که توبه آنها را عوض نمی کند، اما بقیه مسائل را توبه عوض می کند.

شرائط الإرتداد

شرائط ارتداد با شرائط سایر احکام یکی است، اولاً باید طرف بالغ باشد، ثانیاً عاقل باشد، ثالثاً باید مختار هم باشد.

اما اینکه باید عاقل باشد، چون مجنون مرفوع القلم است و به قولش اعتباری نیست، چون حدیث داریم که «رفع القلم عن

ثلاثة: المجنون حتى يفيق و الصبي حتى يحتلم...»

ص: ۹۸۴

پس از صبی نیز قلم تکلیف برداشته شده، البته صبی هم اگر قبل از بلوغ حرف های رده بزند، حاکم شرع او را تعزیر می کند، تعزیرش هم به بستگی به سن صبی و قدرت او دارد، یعنی باید ملاحظه شود که در چه سنی است و چه قدر توانائی دارد و چگونه او را از این اندیشه باطل بر گرداند.

روایت یزید الکناسی

یک روایت داریم بنام روایت یزید کناسی، گاهی برید می خوانند و گاهی یزید، یعنی یزید کناسی - کناسه یک محله ای بوده است در کوفه که معمولاً اعدامی ها را در آنجا اعدام می کردند - این روایت را می خوانیم و یک مشکلی دارد و باید مشککش را حل کنیم.

متن روایت یزید الکناسی

عن أبي جعفر (عليه السلام)، قال: «الجارية إذا بلغت تسع سنين ذهب عنها اليتيم

بر خلاف کسانی که می گویند دختر در سیزده سالگی بالغ می شود یا اینکه عادت ماهیانه را ببیند، بیست و هفت روایت داریم که همگی می گویند بلوغ دختر کامل کردن نه سال است، البته آقایانی که در بحث بیع ما بوده اند، ما در آنجا برای بلوغ سه مرتبه قائل شدیم:

الف: یک مرتبه بلوغ راجع به احکام تعبدی است مانند صوم و صلوات،

ب: مرتبه دوم، راجع به بلوغ اقتصای است از قبیل بیع و شراء، قرآن می فرماید:

«وَابْتُلُوا الْيَتَامَىٰ حَتَّىٰ إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ وَلَا تَأْكُلُوهَا إِسْرَافًا وَبِدَارًا أَنْ يَكْبَرُوا وَمَنْ كَانَ غَنِيًّا فَلْيَسِّرْ وَلَا يَتَغَفَّرْ وَمَنْ كَانَ فَقِيرًا فَلْيَأْكُلْ بِالْمَعْرُوفِ فَإِذَا دَفَعْتُمْ إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ فَأَشْهَدُوا عَلَيْهِمْ وَكَفَىٰ بِاللَّهِ حَسِيبًا» النساء: ۶، یعنی ده سالگی کافی نیست، بلکه رشد مالی می خواهد.

ص: ۹۸۵

ج: مرتبه سوم، بلوغ برای ازدواج است، یعنی آمادگی بدنی در دختر پیدا بشود که مبادا منجر افضائش بشود.

ما در کتاب بیع سه مرحله برای بلوغ از نظر آیات و روایات بیان کردیم، این راجع به احکام تعبدی است، گاهی وحشت می کنند که چطور می شود دختر در سن نه سالگی به حد بلوغ برسد، و حال آنکه وحشت و تعجب ندارد، چون صرف نماز خواندن و روزه گرفتن کاری ندارد، نزدیک به پانزده قرن است که دختران ما در نه سالگی روزه می گیرند و نماز می خوانند و تا هنوز طوری هم نشده اند.

نکته

گاهی می گویند چطور می شود که پسر در پانزده سالگی به حد بلوغ می رسد و حد بلوغش از نظر شرع تمام کردن پانزده سال قمری است، اما دختر از نظر شرعی حد بلوغش تمام کردن نه سال قمری است، و حال آنکه دختر اضعف است و پسر اقوی، باید مسئله عکس باشد، یعنی پسر باید حد بلوغش تمام کردن نه سال باشد و دختر تمام کردن پانزده سالگی؟

عدم آشنائی با لسان آیات و روایات باعث خطا و اشتباه در انسان می شود

البته وقتی انسان با لسان آیات و احادیث و طبیعت آشنا نباشد، یک چنین اشکالاتی را می کنند.

اتفاقاً در عالم طبیعت کار بر عکس است، یعنی آنکه ضعیف است، رشدش قوی و سریع است مانند گل های دیورای که هر روز ده سانت بالا می روند، هر چند ضعیفند، اما رشدشان سریع است، اما آنکه قوی است مانند صنوبر، رشدش خیلی کند است، یعنی هر سال در حدود، دو سانت یا سه سانت رشد دارد، یعنی قانون طبیعت عکس است، إذا كان ضعيفاً، رشدش سریع است، إذا كان قویاً، رشد و بلوغش کند است و لذا پسر چون قوی است، حد بلوغش تمام کردن پانزده سالگی است، دختر چون ضعیف است و رشدش سریع، فلذا حد بلوغش تمام کردن نه سال قمری است و لذا دختر مسائل جنسی را زودتر از پسر درک می کند.

ص: ۹۸۶

عن أبي جعفر (عليه السلام)، قال: «الجارية إذا بلغت تسع سنين ذهب عنها اليتيم و زوّجت، أقيمت عليها الحدود التامة، لها و عليها قال: قلت: الغلام إذا زوّجه أبوه و دخل بأهله و هو غير مدرّك أتقام عليه الحدود على تلك الحال؟ قال: أمّا الحدود الكاملة التي يؤخذ بها الرجال فلا، - این علی الظاهر تناقض صدر و ذیل است، چون از یک طرف می گوید: الغلام إذا زوّجه أبوه و دخل بأهله و هو غير مدرّك - این یعنی چه؟! با اینکه ازدواج کرده، عروسی هم کرده، کار را هم تمام نموده در عین حال می فرماید «و هو غير مدرّك»، غیر مدرّك، یعنی پانزده سالش را تمام نکرده، ولی هستند بچه هایی که از نظر بلوغ جنسی زودرس هستند، در عشاير رسم بوده که برای پسر چهارده ساله زن می گیرند و عروسی می کنند، او هم نزدیکی می کند و حال آنکه هنوز از نظر سنی به پانزده سالگی نرسیده، حضرت می فرماید: آن حدود کامله بر این جاری نمی شود، چرا؟ چون هنوز به پانزده سالگی نرسیده، اما تعزیر چطور؟ تعزیر دارد، فلذا من روایت را این گونه معنا می کنم:

«الغلام إذا زوّجه أبوه و دخل بأهله و هو غير مدرّك، أتقام عليه الحدود على تلك الحال؟ قال: أمّا الحدود الكاملة التي يؤخذ بها الرجال فلا، و لكن يجلد، این به معنای تعزیر است، يجلد في الحدود كلّها على مبلغ سنّه به اقتضای سن خودش - فيؤخذ بذلك به این تعزیر - ما بينه و بين خمسة عشر سنه، و لا تبطل حدود الله في خلقه، و لا تبطل حقوق المسلمين بينهم»

علی ای حال این روایت را خواندیم که بلوغ شرط است، یعنی حضرت می فرماید مادامی که بالغ نشود، حدود الهی بر او جاری نمی شود، دختر باید نه سالش را تمام کرده باشد و پسر پانزده سالش تمام کرده باشد هر چند قبل از پانزده سال ازدواج هم کرده باشد. روایت را برای این خواندیم، کلمه ی «يجلد» را هم حمل بر تعزیر کردیم، این شرط اول بود.

شرط دوم که عقل باشد، خیلی روشن است زیرا مجنون قولش کلا قول است و اعتبار ندارد.

«اما المکره» بحث ما در باره مکره است و راجع به مکره دو آیه داریم، اگر انسانی مکره به ارتداد، یعنی ارتداد را از روی اکراه به زبان آورد، اثر ندارد، هر دو آیه هم در مورد عمار یاسر وارد شده اند:

۱: «مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ - جزای شرط در اینجا مقدر است، ممکن است جزایش این باشد که «فله عذاب أليم، أو فلا يضر الله» - إِلَّا مَنِ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ وَلَا يَكُنْ مَنْ شَرَحَ بِالْكُفْرِ صَيْدًا فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِنَ اللَّهِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ»
النحل: ۱۰۶،

این آیه راجع به عمار یاسر است که کفار قریش او را گرفتند و گفتند حتماً سب پیغمبر کن، پدر و مادرش سب نکردند، آنان را کشتند، ایشان سب کرد، رهایش کردند، او گریه کنان خدمت پیامبر آمد، مردم هم شایعه سازی کردند و گفتند عمار کافر شده (کفر عمار) پیامبر اکرم فرمود ایمان عمار « مثلت من قرنه إلى قدميه»، این آیه نازل شد.

۲: «لَا يَنْجِيذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَاةً وَيُحَذِّرْكُمْ اللَّهُ نَفْسَهُ وَإِلَى اللَّهِ الْمَصِيرُ» آل عمران: ۲۸،

افراد با ایمان نباید غیر مؤمنان، کافران دوست و سرپرست خود انتخاب کنند و هر کس چنین کند در هیچ چیز از خداوند نیست (یعنی رابطه او به کلی از پروردگار گسسته است) مگر اینکه از آنها بپرهیزید (و بخاطر هدفهای مهمتری تقیه کنید) و خداوند شما را از نافرمانی خود بر حذر می دارد و باگشت شما به سوی خداست.

اولیا در اینجا به معنای دوست نیست، چون دوست شدن با کافر اشکال ندارد، بلکه کلمه «ولی» در اینجا به معنای سرپرست و اولی به نفس انتخاب کند، یعنی با کافر به منزله پیغمبر و امام رفتار کند، این حرام است مگر اینکه از روی تقیه باشد.

سوال

حال اگر صدای کسی را در یک نوار ضبط کردند و گفتند این آدم به خدا و به رسولش کافر شده و این هم نوارش، نوار که پخش شده، این آدم می گوید آقا مرا مجبور کرده اند، آیا قولش قبول است یا نه؟

جواب

آقایان می گویند اگر قرینه ب بر اکراه باشد، قولش قبول است، و الا اگر قرینه نباشد، این آدم محکوم به اعدام است.

ولی من فکر می کنم، مسئله به این تندی نیست بلکه اگر بیینه قائم بشود که این آدم از روی اراده و اختیار حرف زده است، آنها اصل را اختیار گرفته اند مگر اینکه اماره قائم بشود بر اکراه، ولی من عکس را می گویم، یعنی چون شرایط خاص است، اگر اماره قائم بر اختیار شد، «یقتل» و الا- اگر اماره بر اختیار قائم نشد، خودش ادعا کرد که عن اکراه بوده، الحدود تدرأ بالشبهات.

پس فرق ما با مشهور این است که مشهور بنا را بر صحت این نوار و سی دی می گیرد مگر اینکه دلیل بر اکراه باشد.

ولی من بنا را بر عکس می گذارم، یعنی اگر بیینه بر اختیار است، اهلاً و سهلاً، اما اگر بیینه بر اختیار نیست و خودش مدعی شد که من مجبور شدم، «الحدود تدرأ بالشبهات» پس او را رها می کنند.

ص: ۹۸۹

Your browser does not support the audio tag

موضوع: حکم مرتده ی فطری

یکی از مظاهر رحمت و رأفت در اسلام، مسئله ای است که الآن بحث می کنیم و آن عبارت است از: مرتده ی فطری، مرتد فطری را که مرد بود بحث کردیم و تمام شد، اما مرتده ی فطری، یعنی زنی که حین انعقاد نطفه یا حین تولد احد الأبوین مسلمان باشد، این زن محکوم به اسلام است، حال اگر این زن «بلغت مسلمه ثم کفرت» تکلیف او چیست، آیا کشته می شود یا نه؟

می گویند مرتده ی فطری کشته نمی شود، بلکه «تحبس دائماً و تضرب أوقات الصلاة» حبس دائمی برای این است که اگر در جامعه باشد، ممکن است سم پاشی کند و سایر زنان را نیز منحرف می کند خصوصاً که تاثر زنان بیش از مردان است، منتها اوقات صلات تضرب. منظور از «تضرب» این نیست که چماقی به دست بگیرند و هرروز شلاقش بزنند، بلکه مراد ضرب تادیبی است یعنی آگاهش می کنند که الآن موقع نماز است.

بنابراین، یکی از جاهایی که مرد و زن فرق دارد، همین جاست: الفروق بین أحكام الرجل و أحكام المرأة، خدا رحمت کند مرحوم آقای حاج أحمد زنجانی والد محترم آیه الله زنجانی را، ایشان کتابی در این باره نوشته نام: الفروق بین أحكام الرجل و المرأة، از اول کتاب طهارت تا انتهای کتاب دیات موارد فرق را بیان کرده است، یکی از جاهای فرقی همین مورد است.

بنابراین، آقایان می گویند این زن کشته نمی شود، بلکه او را حبس می کنند، منتها موقع نماز کمی تنبیهش می کنند (لا یقتل بل یحبس غایه ما فی الباب تضرب أوقات الصلاة) عبارت شیخ طوسی در کتاب خلاف

ص: ۹۹۰

قال الشيخ: المرأة المرتده إذا ارتدت لا تقتل بل تحبس و تجبر علی الإسلام حتی ترجع أو تموت فی الحبس، و به قال: أبو حنیفه و أصحابه. و قال الشافعی إذا ارتدت المرأة قُتلت مثل الرجل إن لم ترجع، و به قال أبو بکر، و روی عن علی (علیه السلام) أنه قال: كل مرتد مقتول ذكراً كان أو أنثى، و به قال فی التابعین: الحسن البصری، و الزُّهري، و فی الفقهاء: مالک، و الأوزاعي، و الليث بن سعد، و أحمد بن حنبل و إسحاق.

معلوم شد که در جهان تسنن کسی که با ما موافق می باشد ابو حنیفه است و اصحابش، البته در میان فقهای اهل سنت، ابوحنیفه تعقلی تر است یعنی تعقلی بحث می کند، بر خلاف شافعی که بیشتر سنتی بحث می نماید، یعنی به روایات بیشتر نظر دارد، اما ابوحنیفه به روایات کمتر توجه دارد.

دلیل ما چیست؟

ثم استدل الشيخ على مختاره بإجماع الفرقه و أخبارهم، و قال روى عن النبي (صلى الله عليه و آله) أنه نهى عن قتل النساء و الولدان و لم يفرّق - يعنى بين مرتدّه و مرتد فرقى قائل نشده، تمسك به اطلاق مى كند - و روى عن النبي (صلى الله عليه و آله) أنه نهى عن قتل المرتدّه. و روى عن ابن عباس أنه قال: المرتدّه تحبس و لا تقتل، و أيضاً الأصل حقن الدماء، و لم يقم دليل على جواز قتلها، فعلى من ادّعى قتلها، الدلاله. (الخلافاً: ۳۵۱/۵-۳۵۲، كتاب المرتد).

این آراء اسلام است، كتاب خلافاً شيخ طوسى منعكس كننده ی اقوال تابعين، صحابه و فقهاست، روشن شد كه اماميه و ابو حنيفه و اصحابش يك طرف قرار دارند، این جمع هم گاهى اهل فتوا هستند و گاهى فقيه هستند، اینها هم این طرف قرار گرفته اند، ما فعلاً اقوال را نقل كردیم.

ائمه اهل بيت عليهم السلام چه می گویند؟

ما باید ببینیم که ائمه اهل بیت چه می گویند؟

از ائمه اهل بیت روایاتی داریم که می فرمایند: «لا تقتل»

و بدل علی ما علیه الأصحاب، مضافاً إلى ما ذكره الشيخ

۱: محمد بن الحسن باسناده عن محمد بن علی بن محبوب- این غیر از حسن بن محبوب است، چون حسن بن محبوب در سال ۱۵۰ متولد شده و در ۲۳۴ وفات نموده، در حالی که محمد بن علی بن محبوب از کسانی است که در دوران امام حسن عسکری بوده و از ائمه هم روایت بلا واسطه ندارد- عن یعقوب بن یزید، عن ابن ابی عمیر، عن حمّاد، عن ابی عبدالله (علیه السلام) فی المرتده عن الإسلام، قال:

«لا- تقتل، و تستخدم خدمه شدیدة، و تمنع الطعام و الشراب، إلّما ما یمسک نفسها، و تلبس خشن الثیاب، و تضرب علی الصلوات».

الوسائل: ۱۸، الباب ۴ من أبواب حد المرتدّ، الحدیث ۱.

۲: و عنه- یعنی عن محمد بن علی بن محبوب- عن محمد بن الحسین، عن محمد بن یحیی- خزّاز است- عن غیاث بن ابراهیم، عن جعفر، عن ابیه، عن علی (علیه السلام)، قال: «إذا ارتدّت المرأه عن الإسلام، لم تقتل، و لكن تحبس أبداً». الوسائل: ۱۸، الباب ۴ من أبواب حد المرتدّ، الحدیث ۲.

۳: و باسناده عن الحسین بن سعید (اهواز)، عن حمّاد، عن حرّیز، عن ابی عبدالله (علیه السلام)، قال: «لا یخلد فی السجن إلّا ثلاثه: الذی یمسک علی الموت، و المرأه ترتدّ عن الإسلام، و السارق بعد قطع الید و الرّجل». الوسائل: ۱۸، الباب ۴ من أبواب حد المرتدّ، الحدیث ۳. و رواه فی الباب ۵ من أبواب حد السرقة برقم ۵ هكذا: ((الذی یمثل)) فكان الذی یمسک علی الموت.

ص: ۹۹۲

۴: «و عنه، عن الحسن بن محبوب، عن عباد بن صهيب، عن أبي عبدالله (عليه السلام)، قال: «المرتد يستتاب، فإن تاب وإلا قتل، والمرأه تستتاب، فإن تابت وإلا حبست في السجن، وأضربها». الوسائل: ۱۸، الباب ۴ من أبواب حد الحدود، الحديث ۴.

این روایت یک دانه اشکال دارد و آن اینکه صدرش راجع به مرتد ملی است و حال آنکه بحث ما در مرتده ی فطری است.

پس صدر روایت مسلماً راجع به مرتد ملی است، چون مرتد ملی یستتاب، اما مرتد فطری «لا یستتاب»، پس صدر راجع به مرتد ملی است و حال آنکه بحث ما در مرتده ی فطری است چنانچه ذیل هم راجع به مرتده فطری است.

ولی بعید نیست «المرتد یستتاب» قاعده کلیه است، خرج منها الفطری، و چون مخصص منفصل است سبب نمی شود که عبارت ظهور در مرتد ملی پیدا کند.

اشکال

اشکال این است که صدر روایت راجع به مرتد ملی است، و حال آنکه ذیلش را می خواهیم در مرتد فطری استعمال کنیم.

جواب

جوابش این است که صدر مطلق است، خرج از آن مرتد فطری، چون مخصص منفصل است، سبب نمی شود که صدر، ظهور در مرتد ملی پیدا کند، بلکه اطلاق دارد و خرج منها المرتد الفطری، ذیلش هم راجع به مرتد فطری است.

۵: محمد بن یعقوب، عن علی بن ابراهیم، عن أبیه، عن ابن محبوب این حسن بن محبوب است- عن غیر واحد من أصحابنا، عن أبي جعفر و أبي عبدالله (عليهما السلام)، «فی المرتد یستتاب، فإن تاب و إلا قتل، و المراه إذا ارتدت عن الإسلام، استئیت، فإن تابت و إلا خلدت فی السجن و ضیق علیها فی حبسها. الوسائل: ۱۸، الباب ۴ من أبواب حد المرتد، الحديث ۶.

بنابراین، ما تابع ائمه اهل بیت هستیم، چون اکثر اهل سنت مانند شوافع و مالک و احمد و تابعین گفته اند کشته می شود، ولی از نظر ما این گونه نیست بلکه ظاهراً مرأه کشته نمی شود و فتوا نیز همین است.

قبول توبتها

ثم إنه يقع الكلام في قبول توبتها حتى يسقط عنه الحد المقرر من الخلود والاستخدام والضرب على الصلوات.

این چندان بحث ندارد، چون وقتی که می گوید: «یستتاب» معنایش این است که توبه اش قبول است و الا استتابه معنا ندارد. روایتش را هم خواندیم که « المرأه تستتاب، فإن تابت و إلا حبست في السجن، و أضربها».

الكلام في المرتد عن مله

«ملت» از کلماتی است که در زبان عرب یک معنا دارد و در زبان فارسی معنای دیگر، در زبان عربی کلمه ی «ملت» به معنای شریعت است، مله إِبْرَاهِيمَ، أي شریعه إِبْرَاهِيمَ، مله أَيْيُكُم، أي شریعه أَيْيُكُم، اما ملت در زبان فارسی به معنای مردم است، به قول عرب های امروزی، ملت، یعنی شعب، عرب ها می گویند: شعب، ولی ما می گوییم ملت و مردم.

مراد از ملت در اینجا، ملت به معنای عربی است نه ملت به معنای فارسی آن، از این اشتباهات در فقه ما زیاد است، مثلاً کلمه «كف» در زبان فارسی به نصف دست می گویند، یعنی گودی دست. اما در زبان عربی كف به مجموع كف می گویند، یعنی از سر انگشتان گرفته تا مچ دست را كف می گویند.

الكلام في المرتد عن مله

اگر بخواهم این دو صفحه را خلاصه کنیم، سه نوع بحث داریم:

الف: وجوب استتابه، حقیق این بود که این را در مرتده ی فطری هم بگوییم، ولی نگفتیم، استتابه واجب است.

ص: ۹۹۴

ب: قبول توبته.

ج: مدّه الإستتابه.

اما وجوب استتابه، کسی که قبلاً نصرانی بوده، سپس مسلمان شده و در مرتبه سوم باز کافر شده (ثمّ أسلم و ثمّ كفر) این یستتاب، البته از نظر یستتاب، چون خیلی از فقها قائل به استتابه نیستند.

محقق می فرماید: «و استتابته واجبه»

۱: محمد بن یعقوب، عن محمد بن یحیی، عن العمرکی، عن علی بن جعفر عن أخیه (علیه السلام) فی حدیث، قال، قلت، فنصرانی أسلم، ثم ارتدّ؟ قال: «یستتاب فان رجع، و إلّا قتل» الوسائل: ج ۱، الباب ۳ من أبواب حدّ المرتدّ، الحدیث ۱..

۲: و عن علی بن إبراهیم، عن أبیه، عن ابن محبوب، عن غیر واحد من أصحابنا، عن أبی جعفر و أبی عبدالله (علیهما السلام)

« فی المرتدّ یستتاب، فان تاب، و إلّا قتل» همان مدرک، الحدیث ۲.

۳: و عن محمد بن یحیی، عن أحمد بن محمد بن عیسی، عن علی بن حدید عن جمیل بن درّاج و غیره عن أحدهما (علیهما السلام) فی رجل رجع عن الاسلام فقال: «یستتاب، فان تاب، و إلّا قتل» همان مدرک، الحدیث ۳، البته این حدیث را باید حمل کنیم بر مرتد ملی.

۴: و عن أبی علیّ الأشعری - احمد بن ادريس، متوفای ۳۰۶- عن محمد بن سالم، عن أحمد بن النضر عن عمرو بن شمر، عن جابر، عن أبی عبدالله (علیه السلام) قال:

« أتى أمير المؤمنين (علیه السلام) برجل من بنی ثعلبه، قد تنصر بعد إسلامه فشهدوا علیه، فقال له أمير المؤمنين (علیه السلام): ما يقول هؤلاء الشهود؟ فقال: صدقوا و أنا أرجع إلى الاسلام فقال: أما أنّك او كذبت الشهود، لضربت عنقك، و قد قبلت منك فلا تعد، فانك إن رجعت لم أقبل منك رجوعاً بعده» همان مدرک، الحدیث ۴.

ص: ۹۹۵

حضرت فرمود الآن که شما به اسلام رجوع کردی کافی است، معلوم می شود که استتابه واجب است، حقیقت بود عین این مسئله را در مرتبه ی فطری بحث می کردیم که آنجا هم استتابه واجب است.

پس استتابه بدون دلیل نیست، اما دومی، یعنی «قبول توبته»، این هم از لوازمش است، زیرا وقتی استتابه واجب شد، بنده ی خدا هم توبه کرد، توبه اش قبول است، دیگر عقدش منفسخ نمی شود، یعنی موقت می شود، اموالش تقسیم نمی شود، یعنی تمام احکام اسلام بر او پاک می شود

مدّه الإستتابه

«إنّما الکلام» جای معرکه ی آراء، که خیلی ظریف است، سومی است، یعنی مدت استتابه، در مدت استتابه اقوالی است:

الف: قولی که در روایت ما آمده و روایتش هم ضعیف است، ثلاثه ایام است، اتفاقاً محقق این قول را پسندیده

ب: قول دیگر این است: «مده یمكن استتابه» زمانی که می شود او را توبه اش داد، ولو پنج دقیقه باشد، این قولی است که بعضی ها گفته اند.

ج: قول سوم این است که: مده یرجی توبته، امید است که این آدم توبه کند.

اولی که منصوص است، ما آن را رد می کنیم، زیرا روایتش ضعیف است، آنکه می گوید ثلاثه ایام.

۵: و عن عدّه من أصحابنا، عن سهل بن زیاد- این از نظر ما مشکل ندارد- عن محمد بن الحسن بن شَمون- این غالی است، ضعیف و فاسد المذهب می باشد- عن عبدالله بن عبد الرحمن- چند عبد الله بن عبد الرحمن داریم و این ظاهراً اصمّ است که غالی است، پس این روایت ارزش ندارد- عن مسمع بن عبد الملك این خوب است- عن أبي عبدالله (عليه السلام) قال: قال أمير المؤمنين (عليه السلام): «المرتدّ عن الاسلام تعزل عنه امرأته، ولا تؤکل ذبیحته، و یستتاب ثلاثه ایام، فان تاب و إلّا قتل یوم الرابع». همان مدرک، الحدیث ۵،

ص: ۹۹۶

این روایت ضعیف است، صاحب جواهر نیز همین حرف را می زند، ضعفش همین دو نفر است که نام بردیم.

پس این روایت ضعیف است، ضعفش هم بخاطر همین دو نفر است، یعنی سهل بن زیاد و محمد بن الحسن بن شمون.

پس این روایت (که مرحوم محقق به آن دل این بسته) ضعیف است، چرا؟

چون مرحوم محقق در مقابل قول آن افراطی قرار گرفته که می گوید: به مقداری که «یمكن استتابته» کأنه نان شب است که باید فوراً خورد و نباید بیشتر مهلت داد، در حالی که هیچ دلیلی بر آن نداریم.

بعضی از اهل سنت می گویند که یک ماه وقت می دهیم.

دیدگاه استاد سبحانی و علامه

ولی در میان این اقوال، یک قول است که می گویند: «یمكن یرجى توبته و استتابته»، ما نیز همین قول را انتخاب می کنیم. چرا؟ چون مراد از این استتابه، استتابه ی فرمایشی نیست که بریم پرونده پر کنیم و بگوییم: این آقا یا این خانم را استتابه کردیم، ولی توبه نکرد فلذا فوراً پرونده را امضا کنیم و بفرستیم به اجرای احکام، مطلب این گونه نیست، بلکه مراد از این استتابه، استتابه ی واقعی است، شرع مقدس کار لغو نمی کند، کار لغو کار، کار لقلقه اللسان نیست، این استتابه ی واقعی است، اگر استتابه ی واقعی است، پس من حرف علامه را گرفتم، مرحوم علامه در قواعد در جلد ۳، می گوید: حاکم ابتدا باید امهال بدهد، تا شبیه اش برطرف شود، آن مقداری که شبیه اش برطرف شود، باید به این آدم را (مرتد فطری مرد، مرتد ملی مرد) مهلت داد. مرحوم علامه در قواعد در جلد ۳ در کتاب مرتد می فرماید: نه ثلاثه آیام و نه قول دیگر که می گوید بمقدار یمكن استتابته، و نه آن قول دیگر، بلکه به مقداری که بشود رفع شبیه کرد.

بعضی ها می گویند: ابتدا فرمایشی بگوید: «أتوب الى الله»، بعداً شما از او رفع شبهه کنید.

این سخن هم درست نیست، معنا ندارد که ابتدا به صورت فرمایشی بگوید: «لا إله إلا الله» بعداً از او رفع شبهه کنیم، چرا؟ چون

«لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا» البقره: ۲۸۶،

بنابراین، در میان این اقوال مختلف، قول چهارمی با پنجمی خوب است، یعنی نخست باید مهلت بدهند تا یکنفر برود و از او عقده گشای کند، مشکلش را رفع کند، اگر دیدند، لجاجت کرد، کار تمام است، مدتی را معین نکنیم و آنکه با روح اسلام تطبیق می کند همین کلام علامه است در قواعد.

اشکال صاحب جواهر به علامه

صاحب جواهر همیشه کمر را می بندد تا قول مشهور را زنده کند، از اول جواهر تا آخرش این مرد (صاحب جواهر) در خدمت مشهور است و می خواهد قول مشهور را احیا کند، فلذا ایشان به علامه اشکال می کند و می گوید این خلاف روایات است، روایات می گوید فوری و فوری باید از او استتابه کنند، آن وقت شما چطور می گوید باید مهلت بدهند تا اینکه شبهه اش بر طرف بشود.

جواب از اشکال صاحب جواهر

ما در جواب ایشان عرض می کنیم و می گوئیم: جناب صاحب جواهر! مراد از استتابه، صرف لقلقه ی زبانی و لسانی نیست، بلکه استتابه برای خودش مقدماتی را لازم دارد و مقدماتش این است که از طرف رفع شبهه کنند، مثلاً خاتمیت را منکر است، می گوید خاتم، یعنی پیامبر انگشتی است در میان انبیاء، بهائی ها همین را می گویند، یعنی معتقدند که خاتم به معنای انگشتر است، پیامبر خاتم النبی است، یعنی همانند انگشتر زینت است در میان انبیاء.

باید کسی این شبهه را رفع کند و به طرف بفهماند که خاتم به معنای انگشتر نیست بلکه به معنای «ما یختم به» است، الآن هم عرب ها به مهرهایی که ما جواب استفتائات را مهر می کنیم، خاتم می گویند. اگر احیاناً به انگشتر هم خاتم می گفتند به این اعتبار بوده است که نامه ها را با انگشتر مهر می کردند و لذا وقتی پیامبر اکرم به سران کشورها نامه نوشتند، گفتند باید نامه شما مهر داشته باشد، برای حضرت مهری تهیه کردند که در آن نام مبارکش با لقب رسول الله حک شده بود، نامه را به آن ختم کرد.

علی ای حال باید شبها طرف حل بشود و بر طرف، یعنی نباید عجله در کشتن افراد نمود.

البته ما باید در دستگاه قضائی، علما و دانشمندانی داشته باشیم که شبها را بدانند و جواب ها هم در اختیارشان باشد، تا کسی بدون حجت و بدون اینکه رفع شبهه از او شده باشد، کشته نشود.

بنابراین، نه ثلاثه آیام ملاک است و نه سایر چیزهایی که بیان شد، بلکه این دو تعبیر کافی است، یعنی «یرجی توبته»، یا به قول علامه شبهه اش را به طرف کنند.

بله! اگر شبهه اش بر طرف شد و مع الوصف از خود عناد و لجاجت به خرج داد، آن زمان است که کشته می شود.

فالأولی أن قال: إن الاكتفاء بالقدر الممكن، الذی لا يتجاوز عن دقائق، یخالف روح الإسلام لأن القدر الممكن یساوی دقیقه أو دقائق، و لو تاب تكون توبته، توبه نابعه عن خوف القتل، و هو ما لا یرضی به الإسلام، فالأولی هو الإمهال علی قدر تزل فيه شبهته، حتی یظهر الإسلام عنده نقیاً من الشبهه، سواء تحققت ذلك ضمن ثلاثه آیام، أو أقل، أو أكثر. و لعل التقدير بالثلاثه فی هذه الروایه لتحقق تلك الغایه فی ذلك الزمان بهذا المقدار من الزمان.

نعم لو ظهر لجاجته و إن طال البحث يقتل و إن لم تمض ثلاثة أيام.

آیا محدود کردن انسان به دین خاصی، منافات با آزادی او ندارد؟ کتاب الحدود و التعزیرات

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: آیا محدود کردن انسان به دین خاصی، منافات با آزادی او ندارد؟

قبل از آنکه وارد مسئله بعدی بشویم، می خواهیم مطلبی را فقط در باره قتل مرتد بحث می کنیم نه در باره تمام شبهات مرتد.

البته مرتد احکامی دارد که همه ی آنها قابل تحلیل است، منتها می خواهیم در باره ی قتلش یک بحث اجمالی کنیم.

سوال

امروزه سوال می کنند که شما در قرآن مجید می فرمایید: «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ» البقره: ۲۵۶، به چه مناسبتی می گوید انسانی که مختار و آزاد است و می خواهد دینی که را دلش خواست انتخاب کند، شما او را دستگیر و تحت شرایطی او را می کشید، این چگونه با حریت و آزادی انسان سازگار است؟

از طرفی روایت است که امیر المؤمنان علیه السلام می فرماید: خداوند منان بشر را احرار و آزاد آفریده است، اگر واقعاً احرار و آزادند، این همه گیر و پیچ چه معنا دارد که شما او را از نظر دین محدود به دین خاص می کنید، که اگر از آن بر گشت، دارای چنین کیفی باشد؟

جواب

جواب اجمالی این است که نظام هایی که در میان بشر است بر دو نوع اند:

الف: نظام مادی، نظام مادی برای خودش قانون اساسی دارد که باید طبق آن با شهروندان و مواطن خود رفتار کند، خواه مواطن و شهروندان مسیحی باشند یا غیر مسیحی، و خواه فردی که امروز مسیحی است و فردا می خواهد بودائی بشود یا بودائی بود و می خواهد مسیحی بشود. این گونه تغییر مذهب و دین در کشورهای مانند فرانسه و آلمان مشکلی نیست، چرا؟ چون می گویند نظام ما، یک نظام دینی و الهی نیست، بلکه نظام بشری و مادی است فلذا ما به دین و مذهب مردم کاری نداریم، آنچه که برای ما مهم می باشد این است که باید طبق قانون اساسی کشور عمل کند.

ص: ۱۰۰۰

البته این حرف در یک نظام مادی و غیر الهی، حرف خوبی است.

از این رو بر کشور هایی مانند فرانسه، این انتقاد وارد است که شما از یک طرف معتقد به آزادی مذهبی هستید و می گوید

ما به دین و مذهب مردم کاری نداریم، از طرف دیگر دختران محجبه ی مسلمان را اجازه نمی دهید که با حجاب در کلاس درس حاضر بشوند، این دوتا با همدیگر همخوانی ندارند.

به بیان دیگر اگر دین یک امر فردی است، به شما چه ربطی دارد که کسی به صورت محجبه در کلاس درس و سایر ادارات دولتی و غیر دولتی حاضر شود یا بدون حجاب؟

فلذا آنان در این تناقض گیر کرده اند و نمی توانند این تناقض را رفع کنند.

آخرین حرفی که برای گریز از این اشکال دارند، این است که می گویند این حجاب علامت و نشانه نظام دینی است.

ما در جواب می گوییم اگر قرار باشد هر چیزی که نشانه ی نظام دینی است جلوش را بگیریم، پس باید درب کلیساها و سایر اماکن مذهبی را هم ببندید و حال آنکه این کار را نمی کنید.

بنابراین، در نظام مادی و غیر الهی، کشتن، زندانی کردن یا سایر اذیت و آزاراد افراد بخاطر مذهب خاص یا تغییر مذهب، صحیح نیست.

ب: نظام الهی و دینی، یعنی نظامی که مردم با خواست، رغبت و میل قلبی خود، آن را انتخاب کردند یا به وجود آوردند، مثلاً تکیه بر آراء عمومی شد و اکثر قریب به اتفاق مردم به نظام الهی و دینی رأی دادند و آن را برای خود انتخاب کردند (مانند نظام جمهوری اسلام ایران که بیش از نود و هشت درصد مردم به آن رأی مثبت دادند)

ص: ۱۰۰۱

در یک چنین نظامی، هر نوع حرکت بر ضد آن ممنوع است، کما اینکه در نظام مادی نیز هر نوع حرکت بر ضد قانون اساسی آن ممنوع می باشد.

پس در نظام الهی و دینی باید تمام فعالیت های مجتمع طبق آن باشد، چگونه ممکن است که در یک نظام الهی و دینی، به افراد اجازه داده شود که علیه آن قیام کنند و حرف بزنند؟!

به بیان دیگر اگر اکثریت مردم یک چنین نظامی را پذیرفته اند، باید تمام حرکات و رفتارها بر طبق آن نظام باشد نه بر خلاف آن. یعنی هر نوع حرکت بر خلاف آن محکوم، و توهین به آراء عمومی مردم است.

بنابر این، آدمی که مرتد شده و ارتدادش فقط ارتداد نفسی نیست بلکه تبلیغ می کند و مردم را نیز با خودش هماهنگ می نماید و بر ضد نظامی دینی دست به کار می شود. یک چنین چیزی را از او نمی پذیرند، یعنی نمی شود هم نظام الهی را که اکثریت مردم آن را انتخاب کرده اند، پذیرفت و هم حرکت و قیامی که بر ضد آن صورت گرفت است تایید کرد، این دو تا قابل جمع نیستند.

خلاصه در نظام مادی هر نوع تحرک و قیامی که بر ضد قانون اساسی آن باشد محکوم است و قابل پذیرش نیست و چنین اجازه ای به افراد که بخواهند بر ضد قانون اساسی قیام کنند، یکنوع تناقض محسوب می شود.

اما در نظام الهی و دینی هر نوع حرکت و قیامی که بر خلاف آن صورت بگیرد و سبب بشود که نظام متزلزل بشود محکوم، و چنین اجازه ای یکنوع تناقض است.

به بیان دیگر اصلاً در دنیا دیده نشده و معقول هم نیست که نظام اجازه بدهد که مرا از بین ببرید، این چه توقع و تقاضایی است، این نوع آزادی در کجای دنیا است که نظام ماکسیست به افراد اجازه بدهد که علیه آن بر خیزند و قیام کند، این ابداً ممکن نیست.

بنابراین، اینها ظروف مادی را می بینند، انتظار شان این است که ظروف الهی نیز چنین باشد، مثلاً افراد در فراسنه و آلمان می روند و در آنجا یکنوع آزادی های مادی را می بینند، انتظار شان این است که در نظام الهی نیز چنین چیزهای باشد و حال آنکه از نظر منطقی این نظام بر خاسته از بین مردم، غیر آن نظام است.

مرتد و مخصوصاً مرتدهای امروز مرتدهای سیاسی هستند و در واقع به این نیت اظهار ارتداد می کنند که لکه بیندازند و نظام را سست کنند و حال آنکه خیلی کار به مذهب ندارند، هر گز امکان ندارد.

إِنَّ الْأَنْظِمَةَ الْعَالَمِيَّةَ عَلَيَّ قَسَمِينَ:

۱: أنظمه قائمه على أسس مادية، وقوانين اجتماعيه مستمدة منها، ولا علاقة لها بالدين - علاقة در زبان عربی به معنای ارتباط است و حال آنکه در زبان فارسی به معنای محبت می باشد - و ما وراء الطبيعة، و مثالها الأنظمة السائده في الغرب، فإن اللازم على كل مواطن - هم شهري - في تلك البلدان، هو العمل على وفق القوانين السائده فيها - سائده، به معنای حاکم است - من دون أن يكون للدين و العقيدة، تأثير في تلك الأنظمة، و من ثم فلو تحول المواطن المسيحي إلى بوذي بودائي -، مثلاً أو تحول البوذي إلى مسيحي، لا يكون مؤثراً في النظام و لا في استقرار المجتمع، لأن أعمده النظام، هي تلك الأسس المادية التي يقوم عليها النظام، و هي معزوله عن أي فكر ديني أو عقيدة إلهيه.

ص: ۱۰۰۳

۲: أنظمه قائمه على أسس دينيه و عقائد إلهيه، مرتبطه بما وراء الطبيعه، ففي هذه الأنظمه، يُعدّ اعتقاد المواطن بالدين و أحكامه، ركناً ركيناً في حفظ النظام، كما أن الخروج عن العقيدته، و التظاهر به، يعدّ خروجاً على أصل النظام، خصوصاً إذا أعلن المرتدّ عن فكرته، و في المجتمع ضعفاء العقول سمّاعون لكلّ صوت، ففي هذه الحاله، يعدّ الشخص محارباً للنظام، داعياً إلى نقضه و هدفه.

فهل يتصور أن يمهل مدير النظام و رئيسه پیامبر و امام يا ولى فقيه- من يحاول إلغاء وجوده و سلب أثره عن المجتمع؟ كلا، لا، و لذلك لا ترى في أيّ مجتمع ينادى بالحرية، يسمح لمواطن أن يعمد إلى خلخله النظام، و تعكير- به هم زدن را می گویند، آب هنگامی که گل آلود می شود، عرب به آن عكر می گویند، عكر الماء- أمن المجتمع الذى يشهد لذلك أن الجاسوس في عامه الأنظمه، يعاقب بأشدّ العقوبات، و ما ذلك إلاّ لأنه يحرب النظام و يعاديه.

این بحث اجمالی را در اینجا آورديم، ساير شبهات را در موقع ديگر مطرح خواهيم نمود.

أملاك المرتدّ الملى و زوجته

مرتد ملی با مرتد فطری فرق دارد، املاك مرتد فطری - چنانچه در روایت عمار آمده بود- تقسیم و زنش از او جدا می شود، البته باید عده نگه دارد و عده اش هم عده وفات است، این در مرتد فطری است.

اما در مرتد ملی این شدت عمل نیست، یعنی املاكش تقسیم نمی شود، زوجه اش هم از او جدا نمی شود، فقط مدتی برای اینکه تکلیف او روشن بشود کناره گیری می کند، هر وقت بر گشت و توبه نمود، هم اموال و هم همسرش مال خودش است، یعنی حق تعالی این انعطاف را در مرتد ملی قائل شده است.

ص: ۱۰۰۴

قال المحقق: «و لا- يزول أملا- كه، بل تكون باقيه عليه، و يفسخ العقد بينه و بين زوجته، و يقف نكاحها من الغير على انقضاء العده، و هي كعدء المطلقه». الشرائع: ۴/۱۸۴.

پس مرحوم محقق فرق می گذارد بین مسئله املاک و بین مسئله زوجیت، در املاک مس گوید: «لا يقسم»، بر خلاف فطری که گفتیم یقسم، اما از نظر زوجیت، همین که کافر شد، عقدش منفسخ می شود (فإن كفر يفسخ عقده)، در کتاب لمعه هم آمده است که یکی از مواردی که عقد منفسخ می شود همین مورد است.

أقول: أما بقاء الأملاك، فلعدم الدليل على الزوال، و إنما قال الدليل في خصوص المرتد الفطري، ففي صحيحه محمد بن مسلم، قال: سألت أبا جعفر (عليه السلام) عن المرتد، فقال: «من رغب عن الإسلام و كفر بما أنزل على محمد (صلى الله عليه و آله) بعد إسلامه- این قرینه است که مراد مرتد فطری است- فلاتوبه له، و قد وجب قتله، و بانت امراته، و يقسم ما ترك على ولده».

الوسائل: ۱۸، الباب ۱ من أبواب حد المرتد، الحديث ۲.

و ليس في مورد المرتد الملى، ما يدل على زوال الملك.

و أما انفساخ عقد النكاح، فتدل عليه معتبره أبى بكر الحضرمي.

روى الشيخ بإسناده عن الحسن بن محبوب، عن سيف بن عميره، عن أبى بكر الحضرمي، «إن ارتد الرجل المسلم عن الإسلام بانت منه امراته كما تبين المطلقة ثلاثاً، و تعتد منه كما تعتد المطلقة، فإن رجع إلى الإسلام و تاب قبل أن تتزوج فهو خاطب، و لا عده عليها منه له- انسان می تواند زنی که در عده خودش است ازدواج کند، عده برای دیگران است- و إنما عليها العده لغيره، فإن قتل أو مات قبل انقضاء العده اعتدت منه عده المتوفى عنها زوجها، و هي ترته في العده و لا يرثها إن ماتت و هو مرتد عن الإسلام»

الوسائل: ١٧، الباب ٦ من أبواب موانع الإرث، ذیل الحدیث ٥.

مرحوم صاحب جواهر مسئله را عقلانی می کند. ولی ما فرق نهادیم بین مرتد فطری و گفتیم زنش محال است که بر گردد، اما در مرتد ملی می گوئیم اگر طرف از ارتداد خودش بر گشت و توبه نمود، دوباره می تواند ازدواج کند، چرا؟ می فرماید کیفر به مقدار جریمه است، اولی جریمه اش زیاد است، چون مرتد فطری است و نسبت به مرتد فطری شدت عمل به خرج داده شده، اما دومی که مرتد ملی باشد، چون گنااهش کمتر است، کیفرش هم کمتر است.

و علله فی ((الجواهر)) أيضاً بعدم جواز نکاح الکافر المسلمه ابتداءً أو استدامه و لکن الظاهر من روایه مسموع هو الانعزال و التفرقه بینهما دون الإنفساخ، فقد روی عن أبی عبدالله (علیه السلام) قال: قال أمير المؤمنين (علیه السلام): «المرتدّ تعزل عنه امرأته، و لا تؤکل ذبیحته».

الوسائل: ١٨، الباب ٦ من أبواب حد المرتد، الحدیث ٥.

و یؤید الآخر، أنّ النبی (صلی الله علیه و آله) نهی بنته زینب عن التمكن لزوجها الکافر، فإذا أسلم أنفذ نکاحه السابق.

نعم، لم یکن کفر زوجها عن ارتداد، ببل کان کافراً أصیلاً، و هو یفترق عما هو علیه المقام، و مع ذلك یصلح للتأیید.

علی الظاهر انفساخ نیست بلکه انعزال است، یعنی با او هم کاسه و هم غذا نمی شود مگر اینکه توبه کند و بر گردد.

و علی ما ذکرنا، فممنوعيته من التصرف فی الزوجه، کمنوعيته عن التصرف فی أملاکه فما دام هو کافراً، یكون محجوباً من التصرف، غیر أن الحاکم یتصرف فی أمواله و ینفق منها علی من تجب نفقته علیه.

ص: ١٠٠٦

فلذا عبارت محقق را دوباره می خوانیم تا مطلب بهتر جا بیفتد.

قال المحقق: «و لا يزول أملاكه، بل تكون باقيه عليه، و يفسخ العقد بينه و بين زوجته- ما با جمله ی «ینفسخ» مخالف هستیم، زیرا ینفسخ نیست بلکه ینعزل است.

نتیجه در کجا ظاهر می شود؟

نتیجه در جایی ظاهر می شود که اگر دوباره اسلام بیاورد و توبه کند، در اینجا عقد جدید لازم نیست، ولی طبق عبارت محقق عقد جدید لازم است، فقه و سیره این را می رساند، اما از نظر قواعد حق با ایشان (محقق) است، چون الکفر موجب لانفساخ العقد- و یقف نکاحها من الغیر علی انقضاء العده، و هی کعدۀ المطلقه».

البته از نظر قواعد فقهی می گویند: «الکفر موجب لانفساخ عقد النکاح» هم در ملی و هم در فطری، اما با توجه به روایتی که از امیر المؤمنین است و با توجه به عمل پیامبر اکرم «تنفسخ» نیست بلکه تنعزل است.

«تظهر الثمره» در جایی که دوباره بر می گردد و توبه می کند، اگر بگوییم «تنفسخ» عقد جدید می خواهد، اما گر گفتیم تنعزل، دیگر عقد جدید نمی خواهد.

البته احوط این است که عقد جدید خوانده بشود.

کدام موافق احتیاط است؟

از یک نظر «فسخ» موافق احتیاط است، چرا؟ به جهت اینکه دو مرتبه عقد خواهد خواند، اما از نظر دیگر قول این طرف موافق احتیاط است، اگر بگوییم فسخ است، این زن بعد از چهار و ماه ده روز می رود و ازدواج می کند، اما گر بگوییم عزل است، این زن نمی تواند ازدواج کند، چون لعل حکم واقعی عزل است، باید جلوی این زن را بگیریم تا ازدواج نکند، ازدواج این زن علی فرض خلاف احتیاط است، یعنی «لو کان فسخاً» ازدواجش صحیح است، «لو کان عزلاً» ازدواجش باطل است.

ص: ۱۰۰۷

پس از یک نظر فسخ بهتر است، چون محتاج به عقد جدید است، اما از نظر دیگر عزل بهتر می باشد چون سبب می شود که زن ازدواج نکند و منتظر حال شوهر بماند.

إلى هنا تم الكلام في أملاك المرتد الملى و زوجته، املاكش لا يقسم، اما زوجه اش على فرض يفسخ و على فرض يعزل. يعزل از يك نظر احتياطش بيستر است، چون سبب می شود که زن بعد از سه ماه و ده روز نتواند ازدواج کند و لعل حکم واقعی هم عزل باشد.

حکم ولد مرتد ملی کتاب الحدود و التعزیرات

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: حکم ولد مرتد ملی

اگر «کافری» مرتد ملی بشود، حکم بچه ای او چیست؟

آقایان می گویند ولد مرتد ملی، تابع پدر است و مادر است، اگر «بلغ و و صف بالإسلام، فهو المطلوب»، اما «لو بلغ و وصف بالإسلام ثم ارتد» این ارتدادش ارتداد ملی است، قهراً حکم پدر را دارد، پدر را چه کار می کردیم؟ یستتاب، و إلا فیقتل، هم مرحوم محقق و هم حضرت امام نظر شان همین است، یعنی ولد مرتد ملی تابع پدر است، هر معامله ای را که با پدرش می کردیم، با او نیز همان معامله را خواهیم کرد.

پدر را می گفتیم که: یستتاب، فإن تاب فبها و إلا فیقتل، ولد نیز قهراً باید مراحل را طی کند، لو بلغ کافراً، به او مرتد صدق نمی کند، اما لو بلغ و وصف الإسلام ثم ارتد، این ارتدادش ارتداد ملی، یستتاب و إلا فیقتل، هم مرحوم محقق و هم مرحوم امام این را گفته اند.

عبارت محقق در شرائع

ص: ۱۰۰۸

قال المحقق: «و ولده بحکم المسلم، فإن بلغ مسلماً لا بأس (فلا بحث) فإن اختار الکفر بعد بلوغه و وصفه الإسلام. استتیب، فإن تاب و إلا قتل». الشرائع: ۴/۱۸۴.

کلام حضرت امام در تحریر الوسيله

قال السيد الأستاذ: «ولد المرتد الملى قبل ارتداده بحکم المسلم، فلو بلغ و اختار الکفر استتیب، فإن تاب و إلا قتل». تحریر الوسيله: ۲/۴۴۶، مسأله ۴.

تقریباً عبارت حضرت امام، قریب به عبارت مرحوم عبارت محقق در شرائع است، این نظر مرحوم محقق و حضرت امام است،

البته دیگران نیز همین را می گویند، یعنی سایر کتاب های فقهی نیز همین را می گویند.

ولی در اینجا ممکن است ما نظر دیگری داشته باشیم و آن این است که ما برای ولد مرتد حساب جداگانه باز کنیم، نه اینکه بگوییم تابع پدر است چون پدر مرتد ملی بوده است، پس پسر هم اگر همان راه پدر را در پیش گرفت، مرتد ملی است. بلکه ما می خواهیم برای پسر پرونده جداگانه باز کنیم. ببینیم پدر و مادرش یا یکی از آنها، حال انعقاد نطفه مسلمان بوده، ولو ارتداد پدر، ارتداد ملی است، اما هنگام اسلام پدر و مادر یا یکی از آنها، نطفه این پسر منعقد شده، یا متولد شده، این پسر دیگر محکوم به ارتداد ملی نیست، بلکه محکوم به ارتداد فطری است.

حضرت امام تبعاً للمحقق و تبعاً للمشهور، ولد را بر پدر عطف کردند، ولی ما می گوییم خود پسر حساب جداگانه دارد، اگر حین انعقاد نطفه هردو یا یکی مسلمان بود، ولد اگر کافر بشود، کفرش و ارتدادش فطری است و احکام فطری بر آن جاری است و لذا «لا یتتاب»، اما اگر هنگام انعقاد نطفه اش، پدر و مادرش هردو کافر باشند، بعداً مسلمان شدند و سپس مرتد ملی شدند، این هم حکم مرتد ملی را پیدا می کند، این سبک بگوییم بهتر است.

ص: ۱۰۰۹

و لكن يمكن أن يقال: إنَّ و صف ارتداد الولد للمرتد المَلِّي تابع لكيفيه تولده، فان تولد عن والد مسلم و ارتد الوالد، و بلغ الولد كافراً اوبعد الوصف، فارتداده فطري يقتل، و إن تولد عن كافرين و ان اسلما أو احدهما ثم كفر، فارتداد الولد عند ارتداد عن مله.

پس برای پسر مرتد ملی پرونده جداگانه باز کردیم.

بله! مرتد فطری، پسرش قطعاً مرتد فطری می شود.

و اما ارتداد ولد المرتد الفطری، فهو ارتداد فطری لانه تولد من مسلم سواء بقيا على إسلامهما أو كفرا، فلو بلغ كافراً أو بعد الوصف يكون ارتداداً فطرياً.

پس نتیجه این شد که اگر پسر مرتد ملی، مرتد شد، نباید حکم پدرش بر او بار کنیم بلکه باید ببینیم سابقه اش چگونه است، یعنی ببینیم تولد یا انعقاد نطفه اش در حال اسلام احد الأبوين بوده، در این صورت محکوم به ارتداد فطری است، اما اگر پدر و مادرش حین انعقاد نطفه یا حین تولد کافر بوده اند.

این ارتدادش عن مله است.

قتلُ ولد المرتد المَلِّي

حال اگر کسی مرتد ملی است، دیگری آمد و بچه ای او را کشت، آیا این قصاص دارد یا نه؟ مسئله را از این نظر عنوان می کنند، که چون پدر و مادرش مرتد است و خون آنها هدر می باشد، به تبع آنها خون این بچه هم هدر است، یعنی حکم آنها، سرایت می کند به بچه یا سرایت نمی کند؟

مسئله چهار صورت دارد:

۱- اقول: لو قتل ولد المرتد بعد ما ما بلغ و وصف الإسلام ثم كفر يكون حكمه حكم من قتل المرتد و من المعلوم لا- أن المسلم لا يقتل بالكافر.

ص: ۱۰۱۰

اما اگر پدر و مادر مرتد شد، بچه هم بزرگ شد، بلغ و وصف الإسلام ثم كفر، این بچه عیناً مانند پدر و مادر است، یعنی همان گونه که پدر و مادر خودش هدر بود، این بچه نیز خودش هدر است، چون فرض این است که مرتد است. البته ممکن است تعزیر قائل بشویم، اما لا یقتل المسلم بالکافر. یک مسلمان بچه مرتد ملی را کشت، کدام بچه؟ بچه ای که بلغ و وصف الإسلام ثم كفر، این بچه همانند پدر و مادر خود خودش هدر است، هدر هم نباشد، «لا یقتل المسلم بالکافر» این صورت محل بحث نیست.

۲- صورت دوم: إنما الکلام فیما إذا قتله قبل البلوغ، أو بعد البلوغ، قبل وصفه الکفر فیقتل.

این محل بحث است، پدر و مادرش مرتد ملی هستند، اما این بچه ای که نونهال است و هنوز به حد بلوغ نرسیده، کسی آمد و این بچه را کشت، مسلماً یقتل، چرا؟ چون اینجا حق نداریم بگوییم: «لا یقتل المسلم بالکافر»، چون این هم محکوم به اسلام است هر چند پدر و مادرشان مرتد ملی است، ولی این بچه اسلام تبعی دارد، سابقاً پدر و مادرش مسلمان بودند و این بچه هم محکوم به اسلام است، کسی اگر این را بکشد، حتماً کشته می شود، تا کنون ما دو صورت را گفتیم، صورت اول من باب احاطه بر صور است، اگر بچه ی مرتد ملی، بلغ و وصف الإسلام ثم كفر، البته در اینجا اگر مسلمان او را بکشد، یغزّر، چون قتل مال حاکم است، هرج و مرج در یک جامعه درست نیست، اما کشته نمی شود، چون «لا یقتل المسلم بالکافر».

ص: ۱۰۱۱

اما در صورت دومی، بچه ی کوچکی است و هنوز به حد بلوغ نرسیده و خبری از جایی ندارد، یا غیر بالغ است یا بالغ، منتها فعلاً- لم یصف الإسلام، یعنی متحیر و گیج است و نمی داند که آیا آئین پدر و مادر را بگیرد یا نه؟ اگر این بچه را بکشد، حتماً او (قاتل) کشته می شود، چرا؟ لأن المقتول محکوم یا سلام تبعی، پدر و مادر که مسلمان بوده، این بچه نیز پاک بوده تبعاً لأبویه، پدر و مادر که مرتد شد، تاثیری در این بچه نمی گذارد. تا حال بحث ما این بود که این بچه قبل از ارتداد پدر و مادر متولد شده است نه بعد از ارتداد آنان.

۳: ولو ولد بعد الردّه، و كانت أمّه مسلمه، كان حكمه كالأول، لأن الإسلام يعلو ولا يعلى عليه، فهو يتبع أشرف الوالدین.

صورت سوم این است که پدر مرتد شده و بچه هم بعد از ارتداد پدر متولد شده، اما مادرش مسلمان بوده، بچه تابع اشرف والدین است.

ممکن است کسی اشکال کند، وقتی پدر کافر شد، باید زنش که مادر این بچه است از شوهرش جدا بشود.

جواب: در هر صورت فرض این است که جدا نشده است، پدر مرتد ملی با مادر مسلمان نزدیکی کرد و این بچه هم متولد شد، این بچه هم حکم دومی را دارد.

۴: صورت چهارم این است که این بچه «بعد ارتدادهما» متولد شده، یعنی آنها مرتد شده بودند و این بچه هم بعد از ارتداد پدر و مادر به دنیا آمد و متولد شد، البته این حکم پدر و مادر را دارد، یعنی پدر و مادر مرتد ملی است، این نیز اگر کافر بشود مرتد ملی خواهد بود، چرا؟ چون حین انعقاد نطفه هر دو (پدر و مادر) کافر بودند.

پس معلوم شد که آقایان یک فرعی را سر بسته و در بسته گفته اند و حال آنکه ما چهار صورت برایش درست کردیم، آنان فقط همین مقدار گفته اند که: «لو قتل ولد المرتد الملی یقتل».

ولی برای آن چهار صورت درست کردیم.

إذا تكرر الإرتداد

اگر مرتد ملی چند بار کافر بشود، یعنی یستتاب و بعد از استتابه مسلمان بشود، بعد از مدتی باز کافر بشود، سپس استتابه شود، باز مسلمان شود و بعد از مدتی از اسلام بر گردد و هکذا. کفر و أسلم، ثم کفر و أسلم.

آیا این آدم کشته می شود یا نه؟

این مسئله مبنی بر یک قاعده کلی است و آن اینکه آیا اصحاب کبائر «هل یقتل فی المرّه الثالثه أو فی المرّه الرابعه»؟

البته مشهور می گویند در مرتبه سوم کشته می شود مگر زنا و غیر محصنه، که در مرتبه چهارم کشته می شود.

آقایان چنین می گویند، ولی من در این گفته یک نظر دارم، البته روایات هم هست، ولی این مسئله قابل بحث است که: «اصحاب الکبائر إذا أقيمت علیهم الحد یقتل فی الثالثه أو الرابعه» مثلاً دستش را بریدند، پای چپش را بریدند، مرحله سوم را هم اجرا کردند، در مرحله چهارم کشته می شود.

ولی بر این آقا اصلاً حدی جاری نشده، بلکه از او محترمانه دعوت کردند و استتابه هم کردند، او هم شهادتین را جاری کرد، بعد از مدتی باز تحت تبلیغات دشمنان اسلام قرار گرفت و کافر شد، باز استتابه کردند و او هم توبه کرد و مسلمان شد و ... در اینجا اجرای حد نشده است، اصلاً این مسئله تحت آن قاعده نیست که: «عن الرضا (علیه السلام) أصحاب الکبائر إذا أقيمت علیهم الحد، یقتل فی الثالثه إلّا فی الزنا».

ص: ۱۰۱۳

ولی ما روایاتی در این زمینه داریم.

اقوال

قال المحقق: إذا تكرر الإرتداد قال الشيخ: يقتل في الرابعه، و قال: و روى أصحابنا: يقتل في الثالثه أيضا. قال الشيخ: المرتد يستتاب إذا رجع إلى الإسلام ثم كفر، ثم رجع، ثم كفر، قتل في الرابعه و لا يستتاب و قال الشافعی: يستتاب أبداً، غير أنه يعزّر في الثانيه و الثالثه، و كذلك كلما تكرر.

و قال أبو حنیفه: يحبس في الثالثه، لأنّ الحبس عنده تعزیر.

و قال إسحاق ابن راهویه: يقتل في الثالثه، و هو قوی لقوله تعالى:

«إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ أزدَادُوا كُفْرًا لَمْ يَكُنِ اللَّهُ لِيُغْفِرَ لَهُمْ وَلَا لِيُهْدِيَهُمْ سَبِيلًا» النساء: ۱۳۷، فبين أنه لا يغفر لهم بعد الثالثه.

آیه دلالت بر قتل ندارد.

دیدگاه حضرت امام خمینی (قدس سره)

و قال السيد الأستاذ: لو تكرر الارتداد من الملى، قيل: يقتل في الثالثه، و قيل: يقتل في الرابعه و هو أحوط..

ولی ما می گوئیم که همه ی این فتاوا اجنبی است، آن روایتی که می فرماید: «یقتل»، هنگامی را می گوید که حد اجرا بشود و فرض این است که حد بر این آقا حد اجرا نشده است.

أقول: ما دلّ علی أن أصحاب الكبائر، و إذا أقيمت علیهم الحد مرتین، قتلوا في الثالثه . أو ما دل علی أن الزانی إذا زنی یجلد ثلاثا، و یقتل في الرابعه أجنبيان عن المقام، لأن المفروض فیهما من أقيم علیه الحد، و المفروض فی المرتد الملى إذا تكرر منه الارتداد لم یقم علیه الحد، و إنما حبس ثلاثا، و استتیب، فتاب.

ص: ۱۰۱۴

این آقایان فقط روایت دارند و حال آنکه قاعده بر این منطبق نیست، روایت هم دو جور است، یک روایت از جمیل بن درّاج دارند، و حال آنکه جمیل بن درّاج فتوای خودش را گفته، نه اینکه از امام علیه السلام نقل کرده باشد و این دلیل بر این است که اصحاب امام صادق (علیه السلام) اکثر شان مجتهد بوده اند.

نعم، یبقی فی المقام، ما رواه جمیل بن دراج و غیره، عن أحدهما (علیهما السلام) فی رجل رجع عن الإسلام؟ قال: «یستتاب، 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، لکنه عندی بمنزله الزانی الّحدی یقام علیه الحدّ مرتین ثم یقتل بعد ذلك، و قال: روی أصحابنا أن الزانی یقتل فی المره الثالثه» الکافی ۷، باب حدّ المرتدّ، الحدیث ۵، و التهذیب: ۱۰، باب حدّ المرتدّ و المرتدّه، الحدیث ۵..

این دلیل مسئله نمی شود، چون فتوای جمیل بن درّاج است نه فرمایش امام (علیه السلام) و می دانیم که فتوای مجتهد بر مجتهد دیگر حجت نیست.

لکن لا یمکن الاعتماد علیه لأنه فتوی جمیل ، حیث اعترف بدنه لم یسمع فی هذا شیئا و إنما نزله منزله الزانی حسب اجتهاده.

یک روایت هم جابر جعفی نقل کرده است، که در سندش عمرو بن شمر است، او نقل کرده است بر اینکه کشته می شود.

روایت جابر جعفی

روی جابر ، عن أبی عبد الله علیه السلام، قال : « أتى أمير المؤمنين برجل من بنی ثعلبه قد تنصّر بعد سلام فشهدوا علیه، فقال له أمير المؤمنين (علیه السلام): ما یقول هؤلاء الشهود؟ فقال: صدقوا و أنا أرجع إلى الإسلام ، فقال: أما أنّک لو کذبت الشهود ، لضربت عنقک ، و قد قبلت منک فلا تعدّ ، فإنّک إن رجعت لم أقبل منک رجوعاً بعده»

ص: ۱۰۱۵

این روایت از دو نظر اشکال دارد:

اولاً: این روایت ناظر به غیر «ما نحن فيه» است، چون «ما نحن فيه» این است که در مرحله سوم یا چهارم کشته می شود و حال آنکه حضرت در اینجا می فرماید در مرحله دوم ترا می کشم.

ثانیاً: روایات جابر جعفی مخدوش است، چرا؟ چون ایشان شاگردی دارد بنام عمر بن شمر، این مقدار زیادی را در کتاب جابر وارد کرده است، علمای رجال می گویند احادیثی که در کتب جابر جعفی است، بسیاری از آنها ملبس است و همه آنها بر می گردد به این شاگرد، فلذا ما نمی توانیم به این روایت عمل کنیم.

بنابراین، «فلم یبق فی المسأله إلا الإجماع»، مراد از این اجماع، اجماع خلاف است و همه می دانید که اجماعاتی که در کتاب خلاف شیخ طوسی است، خیلی بی ارزش است.

سوال

ممکن است سوال بکنید که شیخ طوسی به این عظمت، چطور ادعای اجماع می کند با اینکه اجماعی در کار نیست؟

جواب

مرحوم آیه الله بروجردی در درس اصول خود، هنگامی که به اجماع رسید (در صحن عطابک، صحن بزرگی که طرف خیابان ارم است) در آنجا فرمودند که شیخ طوسی می خواست کتابی بنویسد برای جهان اسلام بنام: الخلاف، در اینجا می خواست هماهنگ باشد با کتاب های اهل سنت، چون اهل سنت اجماع را حجت می دانند، ایشان (شیخ طوسی) هم مسئله ای که در نظرش مسلم بود، اسمش را اجماع نهاده، تا بتواند طرف را قانع کند و بگوید شما (اهل سنت) که می گوید اجماع حجت است، من هم ادعای اجماع می کنم، مرحوم بروجردی از این راه اجماع شیخ طوسی را توجیه کرد. شما تقریرات درس ایشان را نگاه کنید، ببینید شاید کسانی که تقریرات درس ایشان را نوشته اند، این مطلب را آورده باشند، ولی من این مطلب را از زبان ایشان در جلسه درس شنیدم.

آیا می شود کافر را بر اسلام اکراه کرد؟ کتاب الحدود و التعزیرات

Your browser does not support the audio tag

موضوع: آیا می شود کافر را بر اسلام اکراه کرد؟

بحث در این است که آیا می شود کافر را بر اسلام اکراه کرد یا نه، به این معنا که کافر را بگیریم و او را اکراه بر گفتن شهادتین کنیم؟

به بیان دیگر آیا: «اکراه الکافر علی الإسلام» موثر است یا نیست؟

تفصیل مرحوم محقق

مرحوم محقق می فرماید کافر بر دو قسم است:

الف: کافری که دین او را به رسمیت شناختیم مانند دین نصرانی، یهودی و مجوسی، ما این سه آئین را به رسمیت شناختیم، به شرط اینکه بر شروط جزیه عمل کنند، اگر دین آنها را به رسمیت شناختیم، البته معنای رسمیت این نیست اهل نجات باشند، اهل نجات نیستند، ولی می توانند در کشور اسلامی جان و مال شان محترم باشد، اگر مقصود این باشد، اکراه اثر ندارد، یعنی اگر صد بار هم از روی اکراه شهادتین را به زبان جاری کنند، اثر ندارد.

ب: اما اگر کافری باشد که ما دینش را به رسمیت نمی شناسیم، فرض کنید بت پرست است یا تابع سایر آئین هایی است که در اسلام رسمیت ندارند، در اینجا اگر اکراه کردیم و آنها هم شهادتین را به زبان جاری کردند، به ظاهر محکوم به اسلام هستند.

عبارت محقق در شرائع

قال المحقق: الکافر إذا اکره علی الإسلام فإن کان مّمن یقرّ علی دینه- یعنی دینش در نزد ما رسمیت دارد- لم یحکم یا سلامه- نمی توانیم با او معامله مسلمان را کنیم هر چند شهادتین را به زبان جاری کند- و إن کان مّمن لا یقرّ اگر تابع دینی باشد که در نزد ما رسمیت ندارد، اگر از روی اکراه شهادتین را به زبان جاری نمود، این محکوم به اسلام است هر چند اسلامش اسلام اکراهی است- لحکم به.

ص: ۱۰۱۷

وجه و دلیل مسأله

وجه و دلیل مسأله این است که اگر این آدم نصرانی است و شما او را اکراه می کنید که وارد اسلام بشود، این اکراه شما اکراه به حق نیست بلکه اکراه نا حق است، چون دین او را به رسمیت شناختی و اگر عمل به جزیه کند، جان و مالش محترم

است، پس این در آئین بماند، از نظر ظاهر کار حقی را انجام داده، شما که اکراه می کنید، اکراه شما نابخق است، قطعاً اثر ندارد. یعنی «رفع عن أمتی ماستکرها علیہ» اینجا را نمی گیرد و اصولاً اکراه بر یک امر ناحق اثر شرعی ندارد.

اما بر خلاف اینکه طرف بودائی باشد یا تابع آئین دیگری باشد که ما آنها را به رسمیت نمی شناسیم، اکراه شما در اینجا اکراه نابخق نیست، اکراه به حق است، فلذا اگر ظاهراً هم گفت: «لا إله إلا الله» ما همان ظاهر را می پذیریم.

پس ایشان فرق نهاده بین اینکه کافری باشد که ما دینش را به رسمیت شناختیم، اکراه سبب اسلام او نمی شود و بین کافری که دینش را به رسمیت نشناختیم، اکراه او بر اسلام، و اینکه او هم از روی اکراه شهادتین را به زبان جاری کند، اسلامش قابل پذیرش است و او در ظاهر محکوم به اسلام می باشد.

دلیلی آن را ما چنین آوردیم

و بعباره آخری: لا يجوز إكراه أهل الكتاب على قبول الإسلام، فلو أكره فقد أكره على ما ليس بحق، و من المعلوم أن مثل هذا الإكراه لا يترتب عليه الأثر، بخلاف الوثني فإنه لا يقتر على دينه، فلو أكره على الإسلام، يقبل، و قبيده صاحب الجواهر بما لم يعلم صدور ذلك لساناً من غير قصد للمعنى - مگر اینکه بدانیم که او مزخرف می گوید و می خواهد سر ما کلاه بگذارد، در این صورت قبول نیست - اقتصاراً على المتيقن في ما خالف عمومات الأدلة.

ص: ۱۰۱۸

این تفصیلی است که مرحوم محقق آن را گفته و صاحب جواهر نیز بر آن شرح نوشته است، شاید دیگران نیز همین را گفته اند.

دیدگاه استاد سبحانی

ولی از نظر من هردو یکسانند، چرا؟ سیره پیغمبر اکرم بر این جاری بود هر کجا را که فتح می کردند اعم از اینکه مسیحی، یهودی یا وثنی باشند، وقتی می گفتند: «لا إله إلا الله» از آنها می پذیرفتند، چرا؟ هدف این بود که در زمره اسلام داخل بشوند و کم کم اسلام زبانی اینها تبدیل بشود به اسلام واقعی، روز اول که اینها درس خوانده و تحصیل کرده نبودند، این در حقیقت قنطره و پلی بوده که اینها به حقیقت برسند، اینکه می گویند:

«المجاز قنطره الحقیقه» اینجاست، باید اینها به زبان شهادتین را جاری کنند هر چند ایمان نیاورند، یعنی آشکارا به زبان جاری کنند هر چند در دل به آن ایمان پیدا نکرده باشند، چون همین سبب می شود که در مرور زمان مسلمان واقعی بشوند.

بنابراین، اگر هردو را اکراه کنیم یکسانند، هم در اولی و هم در دومی، اکراه بر اینکه از مسیحیت بر گردند هر چند این اکراه ما، اکراه الزامی نیست، اما همین مقداری که گفت: «لا إله إلا الله»، و ما هم پذیرفتیم، دختر دادیم و دختر گرفتیم، ذبیحه او را خوردیم، کم کم بر می گردد و عضو جامعه اسلامی می شود.

بنابراین، اگر ما هردو را یکسان بگیریم درست است.

البته با همان شرطی که مرحوم صاحب جواهر می گوید، یعنی به شرط اینکه ندانیم که لقلقه اللسان است، به این آیه توجه کنید:

ص: ۱۰۱۹

«قَالَتِ الْمَأْرَبَاتُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ وَإِنْ تُطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ لَا يَلِتْكُمْ مِنْ أَعْمَالِكُمْ شَيْئًا إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ» الحجرات: ۱۴،

آنها ادعای ایمان می کردند، قرآن می گوید شما ایمان نیاوردید، ایمان مال قلب است، ایمان در اینجا غیر از آن ایمان اثنا عشری است.

به بیان دیگر ایمان برای خودش اصطلاحاتی دارد، اینجا مراد ایمان قلبی است، شما اسلام زبانی دارید، پیامبر این را قبول می کرد، چرا؟ چون همین اسلام زبانی را قبول کردید، کم کم اینها را به اسلام واقعی می کشانید، وقتی یک قریه یا یک قبیله را فتح می کردند و همگی آنها می گفتند: «لا إله إلا الله» حضرت هم آن را می پذیرفت، نکته اش این بود که این پذیرش مقدمه برای اسلام واقعی و حقیقی است، یعنی در مرور زمان در دل آنها اسلام واقعی رسوخ می کند. چه مانع دارد که ما هردو را یکسان بگیریم و بگوییم همان گونه که کافر غیر کتابی که آئین شان از نظر اسلام رسمیت ندارد اگر به زبان شهادتین را جاری کردند، از آنها قبول کنیم، اهل کتاب را نیز اگر اکراه کردیم و آنها از روی اکراه شهادتین را به زبان جاری کردند، قبول کنیم و با آنها معامله اسلام کنیم، نکته اش این است که پذیرش اسلام ظاهری، یک دهلیز و قنطره ای است برای اسلام واقعی.

بنابراین، این تفصیلی که آقایان بین اهل کتاب و غیر اهل کتاب می دهند، چندان صحیح به نظر نمی رسد. بلکه هردو از این جهت یکسان هستند و اسلام هردو اثر دارد، به شرط اینکه لقلقه اللسان نباشد، یعنی علم به لقلقه اللسان نداشته باشیم.

ص: ۱۰۲۰

باید دانست که مسأله منصوص نیست تا جانب نص را بگیریم.

بله! اگر مسأله منصوص بود، البته گردن ما در مقابل نص از موهم باریکتر است، ولی سخن این است که مسأله منصوص نیست بلکه جنبه ی قاعده ای دارد.

در اولی می گویند شما حق اکراه ندارید، در دومی حق اکراه دارید، حق با شماست، در اولی نداریم، ولی در دومی داریم، اما اگر اکراه کردیم، این کار نا بحق را کردیم، این اثر را دارد.

پس اینکه می گویند او را امر کردم به چیزی که ناحق است، این درست نیست، بلکه من او را اکراه کردم به چیزی که حق است، اکراه هم اکراه مجوز ندارم، اما مکره علیه او ناحق نیست بلکه مکره علیه اش حق است، این که در روایات آمده است که: «رفع عن أمتی ما استکرها علیها» این در جایی است که مکره علیه اش نا بحق باشد، مثلاً کسی را اکراه بر شراب خوردن یا کار حرام دیگری کند، یا بگوید فلان معامله را بکن، البته در اینجا باطل است، چرا؟ چون یشرط فی المعامله الإختیار، ولی در اینجا مکره علیه اش امر حیاتی و امر حق است.

پس از مجموع آنچه که تا کنون گفتیم دو چیز روشن شد:

الف: امر اول این است فرق نهادن بین اهل کتاب و غیر اهل کتاب، ظاهراً از نظر سیره پیامبر اکرم درست نباشد، بعد از پیغمبر اکرم هم فتوحاتی که انجام می دادند، هرگز فرق نمی گذاشتند بین اهل کتاب و بین و ثنی و غیر اهل کتاب، یعنی اسلام هر دو را می پذیرفتند و اسلام آنها از روز اول، یک اسلام حقیقی و صمیمی عن اختیار تام نبوده، البته یک تمایلاتی پیدا می کردند، فلذا از نظر سیره بین آنها فرقی نبوده است.

ص: ۱۰۲۱

ب: اسلام ظاهری، مقدمه اسلام حقیقی و صمیمی می شود.

ج: اینکه می گوئید در روایات ما آمده است که اکراه بی اثر است، در جواب عرض می کنیم اکراه در جای بی اثر است که مکره علیه اش ناحق باشد، مثلاً طرف را اکراه بر شراب خوردن یا کار حرام دیگری کنیم یا فلان معامله را جبراً انجام بدهد، اما آنجا که مکره علیه اش، امر حیاتی باشد، قبول نداریم که اکراه در آنجا بدون اثر است.

در هر صورت خیال نشود که اکراه در اینجا اثر شرعی ندارد، بلکه اکراه اثر شرعی دارد، اثر شرعی این است که: «یحکم بإسلامه» قهراً ذبیحه اش حلال است و سایر احکام اسلام هم بر او بار می شود.

فإن قلت: قرآن می فرماید:.

«لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِن بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ لَا انفِصَامَ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ» البقره: ۲۵۶.

شما به چه حقی، این آدم را اکراه می کنید؟

به بیان دیگر اصلاً این عمل شما مطلقاً حرام است هم نسبت به وثنی و هم نسبت اهل کتاب؟

قلت: از اشتباهاتی که در تفسیر این آیه گفته شده، یکی همین است، زیرا «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ» حکم تشریحی نیست، یعنی نمی خواهد تشریح کند بر اینکه اکراه در دین حرام است، بلکه حکم تکوینی است و می خواهد بگوید دین قابل اکراه نیست، چون دین عبارت است از: «الإعتقاد الجازم» این قابل اکراه نیست.

به بیان دیگر: ما یک جوارح داریم و یک جوانح، جوارح قابل اکراه است، ولذا اسراء در مقابل فرمانده دست بلند می کنند، پس جوارح قابل اکراه است، مثلاً- به طرف می گویی چشم خود را ببند، و در غیر این صورت تو را می کشم، فوراً چشم خودش را می بندد، یا می گوئیم دستت را بلند کن، و الا به فلان مجازات، مجازات می کنم، فوراً دستش را بلند می کند، جوارح قابل اکراه است.

ص: ۱۰۲۲

اما جوانح که قلب باشد، قابل اکراه نیست، مثلاً اگر یک میلیارد دلار به یک نفر بدهند که معتقد باش که الآن شب است و حال آنکه شب نیست بلکه روز است، محال است که معتقد بشود، چرا؟ چون خودش با چشم خود می بیند که شب نیست بلکه روز است، البته ممکن است بخاطر اینکه پول گیرش بیاید، بگوید شب است، اما در باطن نخواهد گفت که شب است، جوارح قابل اکراه است، اما جوانح قابل اکراه نیست. «لَمَّا إِكْرَاهٌ فِي الدِّينِ» یخبر عن أمر تکوینی لا عن أمر تشریعی، این امر تکوینی را می گوید ولذا شأن نزولش این است که دو نفر از فرزندان انصار مسیحی شده بودند، پدرشان خدمت پیغمبر اکرم آمد و گفت فرزندان من متمایل به مسیحیت شده اند، اجازه بدهید که من آنان را وارد اسلام کنم، پیغمبر اکرم فرمود: «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ» یعنی دین اکراه بردار نیست، بلکه باید کاری بکنید که آن مبادی حاصل بشود تا اسلام واقعی جانشین دین آنها بشود.

بنابراین، کسانی که با این آیه بر حرمت اکراه در دین استدلال می کنند، آیه ربطی به آنها ندارد، زیرا آیه یک امر تکوینی و واقعی را می گوید و آن اینکه فرق است بین جوارح و جوانح، جوارح قابل اکراه است، اما جوانح قابل اکراه نیست.

در هر حال ما به این نتیجه می رسیم که لا فرق بین اکراه کافر و ثنی و بین اکراه اهل کتاب نیست، یعنی بر هر دو اثر اسلام بار است، اگر کسی اشکال کند که این اسلام، اسلام اکراهی است، در جواب می گوییم اشکالی ندارد، اکراه در جای باطل است که مکره علیه اش امر ناحق باشد، اینجا مکره علیه اش امر حق است. اگر بگویید این اکراه چه فایده دارد؟ فایده اش این است که اینها کم کم در دایره اسلام وارد می شوند و با مسلمانان محشور می شوند و کم کم مسلمان واقعی می شوند.

إنَّ المعهود من فعل النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسِيرِهِ الْمُسْلِمِينَ فِي مَغَازِي، هُوَ الْإِكْتِفَاءُ بِإِظْهَارِ الْإِسْلَامِ وَ إِنْ لَمْ يَعْلَمْ كَوْنَهُ مَقَارِنًا لِلتَّصَدِيقِ الْقَلْبِيِّ، بَلْ يَحْتَمَلُ أَنْ يَكُونَ إِسْلَامُهُ خَوْفًا مِنَ الْقَتْلِ وَ غَيْرِهِ فَالْإِكْتِفَاءُ بِالظَّاهِرِ مَا لَمْ يَعْلَمْ كَوْنَهُ غَيْرَ قَاصِدٍ لِّلْمَعْنَى بَلْ يَتَكَلَّمُ كَاللَّقَلْقَهَةِ بِاللِّسَانِ.

وَ أَمَّا التَّفْرِيقُ بَيْنَ الطَّائِفَتَيْنِ فَلَيْسَ عَلَيْهِ دَلِيلٌ، لِأَنَّ الْأَكْرَاهَ عَلَى غَيْرِ الْحَقِّ إِنَّمَا يَكُونُ حَرَامًا إِذَا أَكْرَاهَ الْمُسْلِمَ عَلَى بَيْعِ دَارِهِ وَ طَلَاقِ زَوْجَتِهِ، فَفِي هُنَا يَأْتِي قَوْلُهُ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَرَفَعَهُ عَنِ أُمَّتِي مَا سَتَكْرَهُوا عَلَيْهِ، أَمَا أَكْرَاهُ الْكِتَابِيُّ عَلَى مَا هُوَ أَفْضَلُ مِمَّا يَقْرَعُ عَلَيْهِ، فَيَقْبَلُ الْإِسْلَامَ بِإِظْهَارِ الشَّهَادَتَيْنِ بِشَرَطِ أَنْ يَكُونَ قَاصِدًا لِّلْمَعْنَى، فَالظَّاهِرُ أَنَّهُ يَحْكُمُ بِكَوْنِهِ مُسْلِمًا، أَمَا آيَةُ «لَا أَكْرَاهُ فِي الدِّينِ» حَكْمٌ تَشْرِيْعِيٌّ نَيْسَتْ بَلْكَه خَبْرٌ مِنْ تَكْوِينِ اسْتِ، ضَمْنًا آيَةُ «قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَئِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ الْإِسْلَامَ فَقُولُوا أُسْلِمْنَا» وَ لَمَّا يَدْخُلُ الْإِيمَانَ فِي قُلُوبِكُمْ وَإِنْ تُطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ لَمَا يَلْتُمَنَّكُمْ مِنْ أَعْمَالِكُمْ شَيْئًا إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ» الْحَجَرَاتُ: ١٤، خَوَانِدِيمٌ وَ كَفْتِيمٌ كِه اسْلَامِ زَبَانِي أَنَهَا رَا قَبُولِ مِي كَرْد، چُونِ مَرَادِ از «أَسْلَمْنَا» دَرِ اَيْنِ آيَةِ، اسْلَامِ زَبَانِي اسْتِ نِه اسْلَامِ قَلْبِي.

غَالِبًا اِعْرَابِيٌّ كِه اسْلَامِ مِي آوَرْدَنْدِ، اسْلَامِ شَانِ زَبَانِي بُوْدِ، بَا اَيْنِ وَجُوْدِ پِيَامْبِرِ اِكْرَمِ هِمَانِ اسْلَامِ لِسَانِي رَا قَبُولِ مِي كَرْدِ كِه دَرِ مَرُورِ وَ كَظْشْتِ زَمَانِ تَبْدِيلِ بِه اسْلَامِ حَقِيقِي مِي شُدِ، عَيْنِ هَمِيْنِ مَطْلَبِ دَرِ اِهْلِ كِتَابِ هَمِ اسْتِ.

لَا شَكَّ أَنَّ الْهَدَفَ الْأَقْصَى، هُوَ تَرْبِيَةُ الْأُمَّةِ الْإِسْلَامِيَّةِ عَلَى التَّوْحِيدِ الْقَلْبِيِّ، وَ رَفْضِ الْأَصْنَامِ كَذَلِكَ، وَ الْإِعْتِقَادِ الْجَدِّيِّ بِرِسَالَةِ الرَّسُولِ وَ حَشْرِ الْأَجْسَادِ، وَ لَكِنْ تِلْكَ الْغَايَةُ لَا تَحَقُّقُ فِي يَوْمٍ وَاحِدٍ، كَمَا هُوَ وَاضِحٌ وَ لَذَلِكَ اتَّخَذَ الْإِسْلَامُ طَرِيقَهُ خَاصَّةً لِلْوَصُولِ إِلَى تِلْكَ الْغَايَةِ، وَ هُوَ قَبُولُ إِظْهَارِ الْإِسْلَامِ مَعَ قَصْدِ الْمَعْنَى وَ إِنْ كَانَ غَيْرَ مُعْتَقِدًا قَلْبًا، وَ ذَلِكَ لِأَنَّ الْأَسَارِيَّ إِذَا عَاشُوا مَعَ الْمُسْلِمِينَ وَ خَالَطُوهُمْ، فَمِنْطَقَ الْإِسْلَامِ يَسْرِي إِلَى قُلُوبِهِمْ شَيْئًا فَشَيْئًا، فَيَكُونُوا مُسْلِمِينَ حَقِيقَةً وَ وَاقِعًا وَ يَشْهَدُ عَلَى مَا ذَكَرَ تَارِيخُ الْمَغَازِي وَ الْفَتْوحَاتِ.

أخرج البخاری فی کتاب الإیمان و المسلم فی باب فضائل علیّ علیه السلام: أنه قال: قال رسول الله صلّى الله عليه و آله يوم خيبر، «لأعطينّ هذه الراية رجلاً يحب الله و رسوله، يفتح الله على يديه» البته بخاری با حدیث بازی می کند، این جمله را حذف کرده است «يحبّ الله و رسوله و يحبه الله و رسوله» بخاری هر موقع که به فضائل علیّ علیه السلام می رسد، «یرتعش قلمه و یده» البته حق هم دارد چون شرائط هم شرائط دوران متوکل عباسی است، همین مقدار هم که آورده مهم است.

عمر بن خطاب می گوید که من تا آن روز یک آرزوی سروری نکرده بودم، ولی وقتی که این را شنیدم، خیلی به دلم افتاد که من صاحب این فتح باشم.

قال عمر بن الخطاب: ما أحببت الإيمانه إلّا يومئذ، قال: فتساورت لها به پیامبر متوجه شدم - رجاء أن أدعى إليها به این امید که پیغمبر اکرم مرا فرا بخواند و پرچم را به دست من بدهد - قال: «فدعا رسول الله صلّى الله عليه و آله علی بن أبي طالب فأعطاه أياها، و قال: أمش - کلمه ی «إمش» زبان محلی است، امروزه می گویند اذهب، در زبان محلی می گویند: أمش - و لا تلتفت حتّى يفتح الله عليك، فسار علیّ شيئاً یعنی علیّ علیه - السلام چند قدم رفت - ثمّ و لم يلتفت یعنی بر نگشت احتراماً - و صرخ يا رسول الله على ما ذا أقاتل الناس؟

قال صلّى الله عليه و آله: «قاتلهم حتّى يشهدوا أن لا إله إلّا الله و أنّ محمداً رسول الله، فإذا فعلوا ذلك فقد منعوا منك دماءهم و أموالهم إلّا بحقّها و حسابهم على الله» صحيح البخاری: ۱/۱۰، کتاب الإیمان، صحيح مسلم: ۷/۱۷، باب فضائل علیّ علیه السلام.

اتفاقاً اینجا همه آنها یهودی بودند نه وثنی، حضرت بر اسلام آنها اکتفا کرد، معلوم می شود یهودی که ایمان می آورد، به این آسانی ایمان نمی آورد مگر اینکه مدت ها بگذرد. ولی حضرت به همان ایمان ظاهری اکتفا کرده، این حدیث در صحیح بخاری بهترین دلیل است که فرقی بین اسلام وثنی و کتابی نیست.

اتفاقاً در روایات ما نیز هست:

۱: روی الکلبینی بسند صحیح عن فضیل بن یسار، قال سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «إنَّ الإيمان يشارك الإسلام ولا يشاركه الإسلام، إنَّ الإيمان ما وقرَّ في القلوب و الإسلام ما عليه المناكح و المواريث و حقن الدماء، و الإيمان يشارك الإسلام، و الإسلام لا يشارك الإيمان» أصول الكافي: ۲/۲۶، كتاب الإيمان و الكفر، باب إنَّ الإيمان يشارك الإسلام، الحديث ۳.

بنابراین، ما با فتوای محقق موافق نیستیم و مشکلات را هم حل کردیم، اولاً خود پیغمبر اکرم در مورد یهود این را گفته است و این اکراه هم غیر از آن اکراه باطلی است که در قرآن نفی شده است.

المسألة الثالثة: إذا صَلَّى المرتدَّ المَلَى بعد ارتداده، لم يحكم بعوده، سواء فعل ذلك في دار الحرب، أو الإسلام.

اگر کسی مرتد ملی شد و قرار شد که او را استتابه بدهیم (یستتاب) یعنی وادار کنیم که شهادتین را به زبان جاری کند، اما او به جای اینکه لفظاً شهادتین را به زبان جاری کند، بلند شد و نماز صبح را خواند، یا نماز ظهر و عصر را خواند، آیا این التزام عملی، جانشین التزام زبانی و لسانی می شود یا نه؟

چون «یستتاب» این است که لساناً و زبانا بگوید: «لا إله إلا الله» ولی این آدم لساناً نگفت، بلکه بلند شد نماز ظهر یا صبح را خواند، آیا این التزام عملی می تواند جانشین التزام لسانی و زبانی باشد یا نه، بلکه حتماً باید زبانا بگوید: «لا إله إلا الله»؟

بعضی فرق نهاده اند و گفته اند اگر در دار الحرب این کار را کرد، که در آنجا هیچ گونه فشاری نیست، این حاکی از بازگشت به اسلام است.

اما اگر در دار الایمان است، لعل این اسلامش اسلام واقعی نیست بلکه اسلام ظاهری است، یعنی برای این است که ما از سرش دست برداریم.

ما عرض می کنیم که این مسئله منصوص نیست، فلذا ممکن است کسی قائل بشود که التزام عملی بهتر از اظهار شهادتین است، یعنی همین مقداری که بلند شد و نمازش را خواند، فردا هم روزه گرفت، این دلیل بر بازگشت این آدم به اسلام است.

ولی احتمال هم دارد که خود اقرار لسانی و گفتن « لا إله إلا الله » موثر در دخول به اسلام است و لذا در بحث های سابق گفتیم که اگر کسی قلباً موحد شد و قلباً به رسالت پیغمبر اکرم شد، مادامی که در زبان اعتراف نکند، آن ایمان قلبی کافی نیست، بلکه باید زبانا و لساناً اظهار اسلام کند.

علی ای حال بستگی دارد که ببینیم در صدر اسلام به شهادتین معتقد بودند کما اینکه از روایت امیر المؤمنان استفاده می شود که رسماً بنویسد یا به زبان جاری کند که من مسلمان هستم، یا عمل هم کافی است؟

فعلاً این مطلب را بدون اینکه نسبت به آن نظر بدیم باقی می گذاریم تا رویش مطالعه کنیم.

حکم کافری که در حال سکر و مستی اظهار اسلام نماید، یا مسلمانی در حال مستی انکار نبوت کند، چیست؟ کتاب الحدود و التعزیرات

Your browser does not support the audio tag

موضوع: حکم کافری که در حال سکر و مستی اظهار اسلام نماید، یا مسلمانی در حال مستی انکار نبوت کند، چیست؟

ص: ۱۰۲۷

المسألة الرابعة: مرحوم محقق می فرماید: «السكران يحكم بإسلامه و ارتداده» اگر یک آدمی مست شد و در حالت مستی انکار نبوت کرد، مرحوم شیخ در مبسوط فرموده است که: «يحكم بارتداده» یا آدم کافر در حال مستی گفت: «أشهد أن لا إله إلا الله» ایشان گفته «يحكم بإسلامه» این فتوای شیخ است در کتاب مبسوط، که آدم سکران اگر اسلام آورد «يحكم بإسلامه»، و اگر «ارتدَّ يحكم بارتداده»، ولی در کتاب خلاف از این فتوا برگشته و گفته آدم سکران نه اسلامش ارزش دارد و نه ارتدادش.

باید دانست که مرحوم شیخ کتاب خلاف را در آخر عمرش نوشته، یعنی بعد از آنکه در سال: (۴۴۸)، از بغداد به سوی نجف رفت، کتاب خلاف را در آنجا و در آخر عمرش نوشته است.

بنابراین، فتوای آخر شیخ همان خلاف است و انسان تعجب می کند که جناب شیخ چگونه فتوا داده که در حال سکر هم اسلامش ارزش دارد و هم ارتدادش و حال آنکه آقایان در سکران می گویند: «لا اعتباره ببيعه و طلاقه و نکاحه و حلفه»، اگر

آقایان احکام سکران را مطالعه کنند، پی می برند که هیچ یک از کارهای آدم مست ارزش ندارد حتی طلاقش هم اثر ندارد. حالا این فتوا از مرحوم شیخ صادر شده، چه عرض کنم.

سوال

گاهی از اوقات انسان های سطحی نظر می گویند آدم مست اگر ظرف کسی را بشکند ضامن است یا مال کسی را تلف کند ضامن است، چه فرق می کند بین اتلاف و بین اسلام و ارتداد؟

جواب

جوابش این است که میان مقیس و «مقیس علیه» فرق است، ضمانت مربوط به قصد نیست، بلکه فقط همین مقدار که فعلی باشد از من سر بزند، خواه عن قصد باشد و خواه عن قصد نباشد، ضمان آور است، یعنی در ضمانت قصد شرط نیست، عمل شرط است، اما در اسلام و ارتداد قصد معتبر است چون عمل قلبی و ضمیری است، یعنی مادامی که قلب و ضمیر موافق نباشد، یعنی آگاه نباشد، لا- یطلق علیه الإسلام و لا- یطلق علیه الطلاق، باید فرق بگذاریم بین افعال جوانحی و بین افعال جوارحی، افعال جوارحی قصد نمی خواهد، مثلاً- اگر کسی در عالم خواب لگدش به انسانی بخورد و او را کشته شود، باید دیه اش بدهد، چرا؟ چون این فعل مستند به او است، فعل جوارحی است، اما مسائل اسلام، ارتداد، طلاق، یمین، اینها افعال جوارحی نیستند، بلکه افعال جوانحی و قلبی اند، مادامی که انسان قاصد نباشد، این اعمال بی ارزش هستند و هیچ گونه اثری بر آنها مترتب نمی شود، و در تمام دنیا این حکم است، یعنی در حقوق مدنی و غیر مدنی، نه تنها در ایران بلکه در همه جا برای سکران ارزشی قائل نیستند.

ص: ۱۰۲۸

قال المحقق: كل ما يتلفه المرتد على المسلم، يضمنه في دار الحرب أو دار الإسلام حاله الحرب و بعد انقضائها، وليس كذلك الحربى، و ربما خطر اللزوم في الموضوعين، لتساويهما في سبب الغرم.

اگر مرتد مال کسی را تلف کرد، یعنی «خرج عن الإسلام» و سپس مال کسی را تلف کرد، خواه در دار الإسلام و خواه در دار الحرب، یک موقع در ایران مرتد شد و در اینجا مال کسی را تلف کرد، یک موقع در دار الحرب، یعنی جایی که کافر حربی است مال مسلم را در آنجا تلف کرد، در هر دو حالت ضامن است، هم دار الحرب و هم دار الإسلام.

قال المحقق: كل ما يتلفه المرتد على المسلم، يضمنه في دار الحرب أو دار الإسلام حاله الحرب و بعد انقضائها، وليس كذلك الحربى، و ربما حضر اللزوم في الموضوعين، لتساويهما في سبب الغرم.

اما اگر کافر حربی، مال مسلمانی را تلف کند، ضامن نیست.

سوال

ممکن است کسی سوال کند که وجه این نکته چیست؟

مرتد اگر تلف کند ضامن است، اما اگر کافر حربی، یعنی آنکه از بیخ کافر است و اسلام هم نیاورده، مال مسلمانی را تلف کند، فرق نمی کند در دار الإسلام یا در دار الحرب، ضامن نیست؟

جواب

وجه و دلیلش این است که حربی هنوز وارد جزیره اسلام نشده و اگر اسلام بگوید هر چیزی که کافر حربی تلف کند ضامن است، بیشتر کافران مسلمان نمی شوند، چرا؟ چون خواهند گفت که ما با مسلمانان جنگ کردیم و تعدادی از آنان را کشتیم، غارت کردیم و آتش زدیم، ممکن است آنان (مسلمانان) از ما انتقام بگیرند، ولذا اسلام فرمود که: «الإسلام يجبّ ماقبله، أى يقطع ماقبله».

ص: ۱۰۲۹

این کافر حربی بریده می شود، «جَبَّ، یَجِبُّ» به معنای قطع است، این کافر حربی بریده می شود از گذشته و لذا ضامن نیست و سیره پیامبر اکرم نیز همین است، یعنی ایشان (پیامبر) کفاری که مسلمان می شدند، کارهای زشتی که علیه اسلام کرده بودند، با آنها کاری نداشت حتی قاتل حضرت حمزه را که حضرت حمزه را با آن حالت خاص کشت مورد عفو قرارداد، چون وقتی پیامبر اکرم مکه را فتح کرد، این آدم اسلام آورد، پیامبر اکرم او را به عنوان قصاص نکشت، منتها فرمود جلوی چشم من نباش تا من تو را نبینم، او هم از مکه خارج و جای دیگر رفت و حال آنکه او یک مجرم واضح و روشن بود و حمزه را با آن حالت رقت آور به شهادت رسانیده بود.

بنابراین، کافر حربی برای اینکه اسلام بیاورد، بر گذشته ها می گوئیم صلوات، اما مسلمانی که مرتد شده است، این آن فلسفه را ندارد، بلکه هر چه را ضامن شده است، بردارد، چون هنوز ریشه در اسلام دارد، و چون ریشه در اسلام دارد، هر گاه مال مسلمانی را تلف کند ضامن است

دیدگاه محقق در کتاب شرائع

ولی مرحوم محقق یک کلمه ای دارد که در شأن ایشان نیست، می فرماید بهتر این است که بگوئیم هردو متساویان هستند، همان گونه که مرتد اگر تلف کند ضامن است، کافر حربی هم اگر تلف کند ضامن است، ایشان می فرماید اگر بگوئیم هردو متساوی هستند، خوب است و حال آنکه اینها متساوی نیستند، سیره بر همین است.

عبارت مرحوم محقق

قال المحقق: کل ما یتلفه المرتد علی المسلم، یضمنه فی دار الحرب أو دار الإسلام حاله الحرب و بعد انقضائها، ولیس كذلك الحربی، و ربما حضر اللزوم فی الموضعین، لتساویهما فی سبب الغرم. بگوئیم هردو ضامن هستند، چرا؟ من أتلّف مال الغیر فهو له ضامن.

ص: ۱۰۳۰

قال الشيخ: إذا أتلّف أهل الرّده أنفساً و أموالاً كان عليهم القود في الأنفس و الضمان في الأموال، سواء كانوا في منعه يعني قدرت- أم لم يكونوا في منعه.

و قال الشافعي: إن لم يكونوا في منعه مثل ما قلناه، كه ضامن است و إن كانوا في منعه فعلى قولين أحدهما و هو الصحيح عندهم مثل ما قلناه، و الثاني: لا يجب عليهم الضمان، قاله في قتال أهل البغي، و به قال أبوحنيفه.

این فتاوی اهل سنت است که فرق می گذارند بین منعه و غیر منعه، قانون کلی این است که مرتد هنوز نه کافر حربی است و نه جزء باغی است، هیچکدام نیست، فلذا ادله ضمان او را می گیرد، اما کافر حربی هر چند محکوم به فروع است، ولی سیره عملی پیامبر اکرم بر عدم ضمان بوده است.

سخن شیخ و محقق در مورد مرتد ملّی صحیح است نه در مطلق مرتد

مسأله ای که عرض کنم این است، اینکه مرحوم شیخ یا محقق می فرماید جناب مرتد ضامن است، این در مرتد ملی درست است، چون اموالی دارد، اما در مرتد فطری مشکل پیدا می کند، چون همین که مرتد شد، اموالش بین ورثه قسمت می شود، فلذا مالی ندارد تا ضامن باشد مگر اینکه بعداً مال جدیدی پیدا کند، یعنی قبل از آنکه محکوم به دار بشود، برود کارگری کند و اموالی را مالک بشود، بگوئیم ضامن است به شرط اینکه از این اموال بپردازد.

و علی کل تقدیر، فما أتلّفه المرتدّ علی المسلم، ضامن، لأنّ الإتلاف سبب الضمان ، من غیر فرق بین إتلافه فی دار الإسلام، أو دار الحرب، حاله الحرب و بعد انقضائها، لأنّ الأصل فی الأموال: الحرمه، إلّا ما خرج ، و هو إتلاف الکافر الحربی، فإنّه لا یضمن ما أتلّف شیئاً من أموال المسلمین ، و حتّی نفوسهم إذا أسلم، فإنّه لا- یضمن و لا یقاد به. وأما ما احتمله المحقق من ضمان الحربی کالمرتد فهو مخالف للسیره المستمره علی عدم القصاص من الحربی بعد إسلامه فضلاً عن ماله لأنّ الکلام مرکز علی الحکم علیه بالضمان بعد إسلامه، لأنّ الحکم بالضمان یوجب ابتعاد الکفّار من الدّخول فی حزیرة الإسلام مضافاً إلى قوله «الإسلام یجبّ ما قبله.»

در اینجا مرحوم شیخ طوسی در کتاب مبسوط یک عبارتی دارد که در آنجا می فرماید: کسانی که بعد از پیغمبر اکرم مرتد شدند، دو جور هستند، عده ای از اعراب بیابانی إرتدوا عن الإسلام، مانند مسیلمه کذاب، طلیحه، اسود عنسی، ایشان می گوید من قبول دارم که اینها مرتد هستند.

اما یک جمعی بودند که «منعوا الزکوه» فقط از دادن زکات خود داری کردند، چرا؟ گفتند خلیفه را قبول نداریم، ابوبکر برای زکات فرستاد، آنها «منعوا من إعطاء الزکاه» اینها جزء رده نیستند، چون اینها اشکال در خلافت کردند، یعنی خلافت شما ثابت نیست، هر چند خلافت با آنها بسان مرتد معامله کرد.

بله! اولی ها مانند مسیلمه ها و امثالش ارتداد شان درست است، این دومی ها که اشکال در اصل خلافت داشتند، ارتداد شان درست نیست هر چند خلافت با آنها بسان مرتد بر خورد کرد.

عبارت شیخ طوسی

ثم إن للشيخ في المقام كلاماً في أهل الردة ، لا بأس بنقله، فقال:

أهل الردة بعد رسول الله ضربان، منهم: قوم كفروا بعد إسلامهم، مثل مسیلمه و طلیحه، و العنسی و أصحابهم، و كانوا مرتدین بالخروج من الملة بلا خلاف.

و الضرب الثاني: قوم منعوا الزکاه مع مقامهم به ضم میم- علی الإسلام و تمسکهم به ، فسّموا کلّهم أهل الردة ، و هؤلاء لیسوا أهل رده عندنا، و عند الأكثر. چرا؟ چون خلیفه را قبول نکردند، نه اینکه زکات ندادند، این هم یک نکته ای است که مرحوم شیخ در کتاب مبسوط می گوید.

قال المحقق: إذا جنّ بعد ردّته، لم يقتل، لأنّ قتله مشروط بالامتناع، عن التوبة، و لا حکم لامتناع المجنون.

حال اگر یک نفر مرتد شد و بعد از ارتداد جنون و دیوانگی بر او عارض گردید، یعنی دچار دیوانگی شد، محقق می گوید این آدم کشته نمی شود، چرا؟ چون کشتن مشروط به این بود که این آدم امتناع از توبه کند، اینکه مجنون است فلذا نمی دانیم که امتناع می کند یا نه؟ چون شرط قتل امتناع از توبه است، و امتناع این آدم برای ما روشن نیست ولذا نمی توانیم بکشیم.

نظریه شهید ثانی

مرحوم شهید ثانی در کتاب مسالک (که شرح شرائع است) می گوید کلام محقق در مرتد ملی درست است، یعنی مرتد ملی «یستتاب و إلاً قتل» این آدم بلا فاصله دیوانه شد، نمی دانیم توبه می کند یا نه؟

اما مرتد فطری را یک لحظه هم مهلت نمی دهند بلکه باید کشته بشود هر چند مجنون هم بشود.

ایراد استاد سبحانی بر کلام شهید ثانی

هر چند ما عظمت مقام شهید ثانی را حفظ می کنیم، منتها هدف از اجرای «حد» کیفر دادن است، کیفر در جای صدق می کند که طرف عاقل باشد، آدمی که اصلاً عاقل نیست، این چه کیفری است برای او؟!

علی الظاهر عبارت محقق که مطلق است بهتر است، نه اینکه فرق بگذاریم بین ملی و فطری و بگوییم ملی را نمی شود کشت بلکه باید صبر کرد که آیا توبه می کند یا نه؟

اما فطری میکروب است و باید این میکروب از جامعه برداشته شود، بلا مهله کشته می شود هر چند دیوانه است.

ولی باید دانست که اجرای حد یکنوع مجازاتی است از جانب خدا نسبت به مرتد، آدم مجنون که مجازات نمی فهمد.

علی الظاهر اگر بگوییم دیوانه را باید کشت، این را فطرت انسان ها نمی پذیرند.

يقول الشهيد الثاني: التعليل المذكور في كلام المحقق، مختص بالمرتد عن مله، لو كان ارتداده عن فطره، يمنع جنونه من القتل حالته، لأن المطلوب إتلافه على كل حال.

ما ذكره الشهيد الثاني متين في المرتد الملى، و أما المرتد الفطرى، فقتله أيضا موضع تأمل، لأجل أن القتل نوع تأديب و جزاء، و هو فرع كون المأخوذ عاقلاً، مشعراً بذلك.

المسئله السابعه

قال المحقق: إذا تزوج المرتد لم يصح، سواء تزوج بمسلمه أو كافره ف لتحرمه بالإسلام المانع من التمسك بعقد الكافره، و اتصافه بالكفر المانع من نكاح المسلمه. و علله في «الدروس» بأن المرتد دون المسلم و فوق الكافر، فيما أنه دون المسلم لا يجوز له تزويج المسلمه، و بما أنه فوق الكافر، لا يجوز له تزويج الكافره.

أقول: ما ذكره إنما يتم إذا تزوج بالوثنيه، و أما الكتابيه ففلا مانع من نكاحها إذا قلنا بصحة تزويجها دائماً أو مؤقتاً.

مرتد اگر بخواهد ازدواج کند، یا ازدواج موقت یا ازدواج دائم، آیا جایز است یا نه؟

آقایان می گویند مرتد نمی تواند ازدواج کند، یعنی نه با مسلمه می تواند ازدواج کند و نه با ذمی می تواند ازدواج کند.

اما اینکه با مسلمه نمی تواند ازدواج کند، چون این حکم کفر را دارد و طرفش مسلمه است، زن برتر از شوهر است.

ص: ۱۰۳۴

اما با کافر ذمی نمی تواند ازدواج کند، چون مرتد برتر از کافر است، فلذا این آدم (مرتد) گیر کرده، چون اگر سراغ زن مسلمه برود، زن مسلمه بهتر و افضل از او است، او طیب است و این خبیث، خبیث نمی تواند با طیب ازدواج کند، اگر بخواهد دنبال کافر برود، می گویند تو بهتر از کافر هستی، فلذا حق نداری با او که پست تر است ازدواج کنی،

مرحوم شهید اول در کتاب دروس آورده است.

بنابراین، این بیچاره مرتد باید به همین حالت بماند، یعنی نه با مسلمان می تواند ازدواج کند و نه با کافر.

المسألة السابعة

قال المحقق: إذا تزوج المرتد لم يصح، سواء تزوج بمسلمه أو كافره، لتحزّمه بالإسلام المانع من التمسك بعقد الكافره، و اتصافه بالكفر المانع من نكاح المسلمه، و علّله في «الدروس» بأن المرتد دون المسلم و فوق الكافر، فبما أنه دون المسلم لا يجوز له تزويج المسلمه، و بما أنه فوق الكافر، لا يجوز له تزويج الكافره.

ما عرض می کنیم که فرمایش شهید اول نسبت به وثنی صادق است، با وثنی نمی تواند ازدواج کند، چون وثنی بت پرست است و حال آنکه مرتد سابقه در اسلام دارد فلذا برتر و افضل از این است که با وثنی ازدواج کند، اما چرا نتواند با کتابیه ازدواج کند و حال آنکه فتوا می دهید اگر یکی از زوجه یا زوج مسلمان شد، عقد شان استدامه به هم نمی خورد، یعنی ابتداءً نمی تواند مسلمان و نصرانی با همدیگر ازدواج کنند، اما اگر یکی از آن دو مسلمان بشود و دیگری به کفر خود باقی بماند، آقایان می گویند عقد شان باقی است، چه اشکالی دارد که اینجا هم از این قبیل باشد؟!

ص: ۱۰۳۵

به بیان دیگر: یعنی با اینکه عقد کتابیه با مسلمان واقعی استفاده جایز است، این مرتد مسلمان واقعی که نیست، بلکه فقط یک سهمی در اسلام داشته، چه مانعی دارد که با کتابیه ازدواج کند؟

البته این حرف من قیاس نیست، بلکه یکنوع استیناس است، چون آقایان می گویند در استفاده اشکال ندارد، اینجا هم می گوئیم اشکال ندارد

أقول: ما ذكره إنما يتم إذا تزوج بالوثنية، و أما الكتابية فلا مانع من نكاحها، إذا قلنا بصحة تزويجها دائماً أو مؤقتاً.

البته باید این را دو جور معنا کنیم،

بعضی می گویند مسلمان می تواند کتابیه را دائماً هم ازدواج کند، بعضی های می گویند موقتاً می تواند.

ولی این دو قسم را نمی گوئیم بلکه قسم آخر را می گوئیم که هردو کافر بودند، ولی یکی از آنها اسلام آورد (أسلم أحدهما)، آقایان می گویند نکاح شان به هم نمی خورد، چطور شد فتوا می دهید که ازدواج با ذمیّه ابتداءً (دائماً) جایز است، بعضی ها می گویند ابتداءً (دائماً) جایز نیست، موقتاً جایز است، بعضی ها هردو را منکرند، ولی می گویند استفاده اش اشکال ندارد، جایی که مسلمان واقعی با کافر ذمی این سه حالت را دارد، گاهی می گویند دائمش جایز است و گاهی می گویند موقتش جایز است و گاهی می استفاده اش جایز است، این مرتد که پست تر از این مسلمان است، فلذا باید بتواند با کتابیه ازدواج کند.

ولی مرحوم شهید در کتاب «دروس» یک دلیل دیگری آورده و فرموده مرتد پست تر از کتابیه است، چرا؟ لأن المرتد يقتل و الكتابی لا یقتل، پس کتابی بهتر است ولذا نمی تواند ازدواج کند، مرتد را پست تر از کتاب دانسته، پس قهراً مرتد نه با مسلمان می تواند ازدواج کند و نه با کافره، چون کافره بهتر از مرتد است، چرا؟ لأنه (مرتد) یقتل و لکنه (کافر) لا یقتل.

آیا مرتد نسبت به دخترش ولایت دارد؟ کتاب الحدود و التعزیرات

Your browser does not support the audio tag

موضوع: آیا مرتد نسبت به دخترش ولایت دارد؟

بحث در این است که آیا مرتد می تواند دخترش را به دیگری تزویج کند یا نه؟

به بیان دیگر آیا مرتد نسبت به دخترش ولایت را دارد یا نه؟

البته اگر مرتد نبود، حتماً دارای چنین ولایتی بود، منتها با رضایت دختر.

ولی بحث در این است که «شخص» مرتد است و می خواهد دخترش را به عقد دیگری در آورد، آیا چنین حقی را دارد یا نه؟

دیدگاه مرحوم محقق در شرائع

مرحوم محقق می گوید نمی تواند و چنین ولایتی را ندارد، چرا؟ چون ولایت این آدم قاصر و کوتاه است، بلکه در حقیقت ولایتش با ارتداد از بین رفته است.

ولی ما باید مسئله را در دو مورد فرض کنیم: الف: گاهی در مرتد فطری.

ب: گاهی در مرتد ملی.

در مرتد فطری، بله! مسلماً ولایت از بین رفته، چون محکوم به قتل فوری است، یعنی باید فوراً کشته بشود.

بنابراین، آدمی که کافر شد، ولایتش نسبت به مسلمان مقطوع است، چرا؟ چون «وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا» النساء: ۱۴۱،

پس هرگاه «پدر» کافر شد، دیگر ولایتی بر دختر خودش ندارد، ما عین این مسئله را در مرتد ملی می گوئیم، یعنی مرتد ملی نیز بر دخترش ولایت ندارد.

به بیان دیگر هر چند مرتد ملی «لا- یقتل، بل یستتاب و إلا فیقتل» بالأخره او نیز کافر است و دارای ولایت بر دختر مسلمان خودش نیست، بنابراین، نتیجه این شد که مرتد فطری و مرتد ملی هر دو فاقد ولایت هستند، یعنی نمی تواند دختر خود را به عقد دیگری در آورند، چرا؟ «وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا». ولایت داشتن خودش یکنوع برتری طلبی است.

ص: ۱۰۳۷

آنگاه ایشان مسئله ی دیگری را مطرح کرده که الآن برای ما مطرح نیست و آن اینکه آیا مرتد می تواند امه مسلمان خودش را

به عقد دیگری در آورد یا نه؟

مرحوم محقق می فرماید: «فیه تردد، أشبهه الجواز»، چرا می گوید: «أشبهه الجواز»، چه می فرق می کند با دخترش با امه اش، که دخترش را نمی تواند به عقد دیگری در آورد خواه مرتد ملی باشد و خواه ملی، اما امه را می تواند به عقد دیگری در بیاورد؟ چون در مورد دختر یک دانه ولایت است، که همان ولایت شرعی باشد، ولی در مورد امه دو ولایت دارد:

۱- ولایت شرعی

۲- ولایت مالکانه

ولایت مالکانه در مرتد فطری از بین رفته، اما در مرتد ملی هنوز ارتباط باقی است، چون در مرتد ملی اموالش قسمت نمی شود، بلکه صبر می کنند تا معلوم بشود که آینده اش چه می شود، آیا توبه می کند یا توبه نمی کند؟

بنابراین، فرمایش محقق خوب است، ولی به شرط اینکه یک قید بگذاریم و آن کدام است؟ به شرط اینکه مرتد فطری نباشد بلکه ملی باشد، چون در فطری هم ولایت شرعی از بین می رود و هم ولایت مالکانه، اما در مرتد ملی هر چند ولایت شرعی از بین می رود، چون «وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا». اما ولایت مالکانه اش باقی است،

و لذا امه را می تواند به عقد دیگری در بیاورد، اما دخترش را نمی تواند به عقد دیگری در بیاورد.

المسألة الثامنة

قال المحقق: لو زوّج بنته المسلمه لم يصحّ مطلقاً، لقصور ولايته عن التسلط على المسلم، و لو زوّج أمته، ففي صحه نکاحها تردد، أشبهه الجواز. - ما در اینجا یک قید گذاشتیم، أعنی بشرط أن يكون المرتد ملئياً، که ولایت مالکانه اش محفوظ باشد، اما اگر مرتد فطری شد، فطری اموالش قسمت می شود-

ص: ۱۰۳۸

و رَحِيحَ الْمُحَقِّقِ جَوَازِ تَرْوِيحِ أُمَّتِهِ، تَمَسَّكَ بِقَوِّهِ الْوَلَايَةِ الْمَالِكِيَّةِ، فَإِنَّ السَّاقِطَ هُوَ الْوَلَايَةُ الشَّرْعِيَّةُ، لَا الْمَالِكِيَّةَ، وَ لِذَلِكَ يَمْلِكُ الْكَافِرُ الْعَبْدَ الْمُسْلِمَ وَ الْمَصْحَفَ وَ لَكِنْ يَجْبِرُ عَلَيَّ بِيَعْمَهُمَا، وَ لَا يَخْفَى أَنَّهُ يَتَمُّ فِي الْمَرْتَدِ الْمَلِيَّ، لَا الْفَطْرِيَّ، لَسُقُوطِ كِلْتَا الْوَلَايَتَيْنِ فِيهِ.

المسألة التاسعة

كلمه الإسلام: « أن يقول: أشهد أن لا إله إلا الله، و أن محمداً رسول الله»

ما می خواهیم جناب مرتد را وارد حضیره ی اسلام کنیم، یعنی زیر خیمه اسلام داخل کنیم، آقایان می گویند هر گاه جناب مرتد بگوید: « أن يقول: أشهد أن لا إله إلا الله، و أن محمداً رسول الله» این کافی است.

ولی اگر جناب «مرتد» در این دو مرحله بحثی ندارد، یعنی هم خدا را قبول دارد و هم پیامبر را، منتها خاتمیت را قبول ندارد مانند بهائی ها خاتمیت را منکر است یا معاد جسمانی عنصری را منکر است، در اینجا تنها گفتن شهادتین کافی نیست، بلکه آقایان می گویند در کنار این دو، باید این دوتا را هم بگوید، یعنی هم بگوید خاتم رسل است و هم بگوید معاد جسمانی است.

ممکن است شما اشکال کنید و بگویید اگر مشکل این مرتد فقط خاتمیت و معاد جسمانی است، دیگر گفتن دوتای اولی - أشهد أن لا إله إلا الله، و أن محمداً رسول الله - لازم نیست، چون آنها را قبول دارد، اینکه می گویند در کنار آن دوتا، شهادتین را نیز بگوید، چندان لازم به نظر نمی رسد، چون آنها شهادتین - را قبول دارد فلذا آنچه که را قبول دارد جای بحث ندارد، بلکه آن را که قبول ندارد، اقرار کند و بگوید؟

بنابراین، فرمایش اینها حق است، این شهادتین را بگویند، منتها اگر مشکل شان در شهادتین است، اما اگر مشکل شان در ما وراء است، گفتن ما وراء تنها کافی است، دیگر لازم نیست که ضمیمه کند آن دوتا را به این،

بله! اگر بخواهد کمال و تمام مسئله را بگوید، هیچ اشکالی ندارد.

تنبيه

و لا يخفى أن المرتدّ موضوع ذو فروع متشعبه في أبواب الفقه: من الطهارة، إلى الجهاد، و الدفاع، و الدين، و الطلاق، و النكاح، و الميراث، و الحدود. - عجيب این است که مرتد از کتاب طهارت گرفته تا کتاب دیات مسئله دارد- و يتخذ المرتدّ موضوعاً موحداً، حتّى يبحث عن أحكامه في عامه الأبواب مرّه واحده. أسأل الله تعالى أن يوفقنا لإفراد تلك الرسالة بفضله و كرمه.

المسألة العاشرة

إذا قتل المرتدّ مسلماً عمداً، فللولي قتله قوداً، و يسقط قتل الردّه. و لو عفا الولي، قُتل بالردّه.

لو قتل خطأً، كانت الدية في ماله مخفّقه مؤجله، لأنه لا عاقله له على تردد. و لو قتل أو مات، حلت كما تحل الأموال المؤجله.

الشرائع: ۴/۱۸۶.

في المسألة فرعان:

الف: إذا قتل المرتدّ مسلماً عمداً..

ب: لو قتل المرتدّ مسلماً خطأً،

بحث در این است که مرتد مسلمانى را مى کشد، منتها گاهى عمداً مى کشد و گاهى خطأً مى کشد. اگر عمداً کشت، قهراً محکوم به اعدام مى شود (عليه القود)، ممکن است شما بگویند این آدم که اعدامى است، اعدام دیگر برای چیست؟

جوابش این است که اگر واقعاً ولی الدم اقدام کرد و این را اعدام کرد، دیگر موضوع برای اعدام شرعى باقى نمى ماند، حتّى اگر مرتد قطرى باشد، دیگر آن مراحل بهم مى خورد، مراحل بعدى چه بود؟ يستتاب، و إلا قتل، اگر مرتدى آمد و مسلمانى را کشت، این کشته مى شود، اگر عمداً بکشد، دیگر موضوع برای بقيه مسائل شرعى باقى نمى ماند.

ص: ۱۰۴۰

«إنما الكلام» در فرع دوم است، یعنی «لو قتل المرتد مسلماً خطأ، مرتد مسلمانی را از روی خطاء بکشد، تیر اندازی می کرد خطأ به یک مسلمانی اصابت کرد، حکمش چیست؟

آقایان می گویند اگر خطأ کشت، دیگر قصاصی نیست، یعنی از نظر این که مسلمی را از روی خطا کشته قصاصی نیست، ممکن است از نظر دیگر کشته بشود (از نظر مرتد بودن)

می گویند در اینجا بر گردنش دیه است (علیه الدیه) منتها باید بینیم چطور دیه بر گردنش است، چون اگر فطری باشد، فطری چیزی ندارد که دیه او را پردازد، ناچار باید این را در مرتد ملی پیاده کنیم که هنوز امولاش قسمت نشده است و الا فطری همان وقتی که از دین خارج شد، اموالش بین ورثه تقسیم می شود.

«علی ای حال» در مرتد فطری اصلاً مالی نیست، تا او دیه را از مال خودش پردازد.

بله! اگر ملی باشد، کافر ملی بدهکار شد، سه سال او را مهلت می دهند تا بدهکاری خود را ادا کند.

و أما الأول: فلا فرق فيه بين المرتد الفطري و الملی، فلولى القتل، قتله قوداً و قصاصاً، و عندئذ يسقط قتل الردة بعدم الموضوع، و لو عفا الولی، قتل بالردة فی الفطري و فی الملی بعد الإستتابه و عدم الرجوع.

و أما الثاني: أعنى ما لو قتل مسلماً خطأ، فلا قصاص فيه - چون خطأ است - و إنما يتعين فيه الدیه، و هذا لا يتصور فی الفطري، لأنه لا مال له، و لا تحملها العاقله و الدیه حسب الضابطه فی بیت المال.

بنابراین، بعید نیست که بگوییم اگر مرتد ملی کسی را کشت و چیزی نداشته باشد، وارث مسلمانش باید دیه او را بدهد، چرا؟
أخذاً بهذه القاعده: «الوارث هو العاقله»، یا قانون دیگری که می گوید:

« من له الغنم فعليه الغرم »

المسأله الحادیه عشر

قال المحقق: إذا تاب المرتد، فقتله من يعتقد بقاءه على الردّه، قال الشيخ: يثبت القود، لتحقق قتل المسلم ظلماً، لأن الظاهر أنه لا يطلق الإرتداد بعد توبته، و في القصاص تردد، لعدم القصد إلى قتل المسلم.

این مسئله عکس مسئله سابق است چون در مسئله سابق مرتد مسلمانی را می کشت، عرض کردیم اگر عمداً بکشد که قصاص است، خطأً بکشد، در فطری دیه معنا ندارد، اما در مرتد ملی ممکن است از اموالش بدهند، اگر اموالی نداشته باشد، بعید نیست که بگوییم وارثش دیه این را بدهد، اکنون بحث عکس است، یعنی یکنفر مرتد شد و بعد از ارتداد توبه کرد و از زندان آزاد شد، «شخص» خیال می کرد که این مرتد هنوز بر ارتداد خودش باقی است، یعنی توجه ندارد که حاکم این را توبه داده و این هم توبه کرده، ایمان آورده، احترام به خاتمیت کرده، آزادش کردند، بلکه خیال کرده بر اینکه این آدم آزاد شده است، مثلاً ضمانت کرده آزاده شده و این هنوز بر عقیده فاسد خود باقی است فلذا او را کشت، مرحوم شیخ طوسی فتوای عجیبی دارد، شیخ می فرماید: «قاتل» کشته می شود، یعنی کسی که این مرتد را به این گمان بکشد که این بر رده ی خود باقی است، کشته می شود، چرا؟ لآنه قتل مسلماً، چون مسلمی را کشته، ولی مرحوم محقق می فرماید: «و في القصاص تردد»، چرا؟ «الأعمال بالنیات»، این آدم هر چند این فرد را کشته، اما به نیت کشته است که او بر ارتداد خود باقی است، یعنی خیال کرده که بر کفر خودش باقی است و با ضمانت آزاد شده، البته اگر کمی فکر می کرد نمی کشت، معنا ندارد مرتد قبل از آنکه مسلمان بشود، او را آزاد کنند، آزادی بهترین دلیل است که این آدم مسلمان شده، ولی توجه به این نکته نکرد، بلکه او را کشت، منتها به این عنوان کشت که او مرتد است. سپس معلوم شد که او توبه کرده و مسلمان شده.

ص: ۱۰۴۳

مرحوم شیخ می فرماید:

«یقتل لأنه قتل مسلماً»، ولی مرحوم محقق می فرماید: وفي القصاص تردد، لعدم القصد إلى قتل المسلم.

ما عرض می کنیم که فرمایش شیخ یک ادله ظاهری دارد، ولی فرمایش محقق علمی تر است، شیخ که می فرماید باید کشت، می گوید من بر اطلاق عمل می کنم، «النفس بالنفس، کتب علیکم القصاص، من قتل مؤمناً متعمداً أقتل به»، ایشان می گوید من به این اطلاقات عمل می کنم.

جواب از فرمایش شیخ

جوابش این است که این از قبیل تمسک به عام است در شبهه مصداقیه است. النفس بالنفس إلاً در مورد خطاء، و فی القصاص حیات یا أو الألباب، این در عمد است نه در خطاء، علاوه براین، «من قتل مؤمناً متعمداً»، تعمد به ایمانش داشته باشد، ولی این «شخص» متعمد به کشتن بود، منتها خیال می کرد که بر ارتداد خودش باقی است، یعنی او را واجب القتل می دانست فلذا کشت، شیخ تمسک می کند به عام در شبهه مصداقیه. یعنی شبهه مصداقیه از نظر فرد است، الا در واقع شبهه مصداقیه نیست.

درست است که این أدله عام هستند، منتها «العام خصیص و المطلق قید». ولذا نمی توانیم تمسک به عام کنیم، بلکه این از موارد قتل شبه العمد است نه اینکه خطای محض باشد، چرا؟ لأنه قتله لأنه كافر و حال آنکه أنه فی الواقع مؤمن، شبه العمد است. قهراً در اینجا باید دیه پردازد.

اگر مرتد فطری را بکشد، «لا- قود و لا قصاص و لا دیه» فقط تعزیر دارد، چون من حق ندارم که مرتد فطری را بکشم، چون هرج و مرج لازم می آید. این در باب خودش است، مرتد فطری را باید حاکم شرع بکشد، من حق ندارم که او را بکشم، منتها اگر کشتم، قصاص و دیه ندارم، فقط تعزیر دارم.

اما اگر این آدم مرتد ملی را بکشد، به خیال اینکه هنوز در ارتداد خودش باقی است، اما در واقع از ارتداد خودش در آمده بود، قتلش قتل خطئی است، مسلماً قصاص ندارد، و فقط دیه دارد.

تم الکلام فی المرتد. البته مرحوم صاحب شرائع فروع دیگری هم دارد که لازم به مطرح کردن آنها نیست.

حکم وطی و آمیزش با حیوانات و أموات کتاب الحدود و التعزیرات

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: حکم وطی و آمیزش با حیوانات و أموات

آخرین بحثی که ما در باره حدود داریم و در واقع با این بحث کتاب حدود تمام می شود، اتیان البائم و الأموات است، کسانی که واقعاً یکنوع بیماری خاصی دارند و در حقیقت اینها را یکنوع بیماری دانست، فلذا در اثر همین بیماری که دارند به حیوان و حتی به اموات تجاوز جنسی می کنند.

آمیزش با حیوانات

ما نخست بهائم و حیوانات را بحث می کنیم، در بهائم دو بحث است، اگر کسی با حیوانی نزدیکی کرد، دو بحث است:

الف: تکلیف خود حیوان چیست؟

ب: تکلیف واطی و فاعل چیست؟

قهرماً بحث ما در دو مقام خواهد بود، مقام اول این است که آیا این حیوانی که موطوء شد، یله و رها می شود یا برای او نقشه و طرحی کشیده شده است؟

آقایان این بحث را در کتاب اطعمه و اشربه مطرح کرده اند، که اگر حیوانی موطوء شد، تکلیفش چیست، ولی مادر اینجا در باره آن صحبت نداریم، بلکه در باره واطی بحث داریم، اما اینکه تکلیف موطوء چیست، یعنی

ص: ۱۰۴۵

این حیوان تکلیفش چیست؟ بحث این را باید در کتاب اطعمه و اشربه بررسی کنیم، زیرا جایش آنجاست.

پس بحث ما در واطی حیوان خواهد بود، اما اینکه خود حیوان تکلیفش چه می شود، این را باید در کتاب اطعمه و اشربه بخوانیم، و در عین حال علما در مدار بحث اختلاف دارند که آیا میزان حیوانی است که مأکول اللحم باشد و غیر مأکول اللحم را شامل نیست، یا بگوییم حیوانی را می گیرد که قابلیت ذبح را دارد، اما حیوانی که قابلیت ذبح و تذکیه را ندارد، شامل نیست، مثلاً سگ و خنزیر را شامل نیست. (این دو اختلاف)،.

اختلاف دیگر این است که بگوییم مربوط است به آن حیوانی که مأکول اللحم است، اما اگر مأکول اللحم نباشد، مطرح نیست.

پس سه نوع اختلاف در اینجا وجود دارد:

اولاً: یقبل التذکيه أو لا یقبل؟ لا یقبل خارج است.

ثانياً: مأکول اللحم باشد، یا مأکول اللحم نباشد.

ثالثاً: حیوانی است که مأکول اللحم است، اما «یقصد رکوبه» مانند حمار و الاغ، حمار هر چند مأکول اللحم است، ولی «یقصد رکوبه»، یعنی عقلا- لحم و گوشت او را نمی خورند، بگوییم آنکه «یقصد أکله»، اما «ما لا یقصد أکله بل یقصد رکوبه» از محل بحث ما بیرون است.

البته این مباحث در حدود مطرح نیست، همه این مباحث مربوط است به کتاب اطعمه و اشربه، که آیا حیوانی که موطوء قرار گرفته (که باید بسوزانند و ...) آیا حیوانی است که قابلیت تذکيه را داشته باشد یا حتی حیوانی که قابلیت تذکيه را هم ندارد می گیرد؟ این یک بحث است.

ص: ۱۰۴۶

ثانیاً، آیا مأكول اللحم میزان است، غیر مأكول اللحم را نمی گیرد؟

ثالثاً، مأكول اللحم هم علی قسمین، گاهی «يجوز أكله» ولی «لا يؤكل» مانند حمار، اما گوسفند «يقصد لحمه و يؤكل»، میزان کدام است؟

فقها همه ی اینها را در کتاب اطعمه و اشربه بحث کرده اند، ما نیز اینها واگذار می کنیم به کتاب اطعمه و اشربه.

ولی در عین حال خالی از لطف نیست که در مقام اول نیز - هر چند خارج از بحث ماست - مقداری بحث کنیم و بینیم که حکم بهمی و حیوان موطوئه چیست؟

من در این راستا دو عبارت از مفید شیخ و طوسی نقل می کنم که هر دو ناظر به مقام اول است که باید در کتاب اطعمه و اشربه مورد بحث قرار گیرد.

می فرمایند اگر حیوانی مورد تجاوز قرار گرفت، اگر «متجاوز» خودش مالک حیوان باشد، که هیچ، (خودش کرده که لعنت بر خودش باد) حیوان را ذبح می کنند و می سوزانند.

اما اگر «حیوان» ملک دیگری باشد، واطی را وادار می کنند که هزینه و قیمت این حیوان را بدهد بعداً ذبح می کنند و می سوزانند.

البته از شافعی اقوالی را نقل می کنند، بد نیست که عبارت شان را بخوانیم، هر چند تفصیل این مطالب در کتاب اطعمه و اشربه است.

قال الشيخ الطوسی: إذا وطئ بهیمه، فإن كانت مأكوله اللحم ذبح و أحرق لحمها، و لا يؤكل، و ان كانت بغیر الواطئ یعنی حیوان ملک واطی نیست، بلکه ملک دیگری است - غُرم قیمتها، و إن كانت غیر مأكوله اللحم، حملت إلی بلد آخر، و لا تذبح.

ص: ۱۰۴۷

وقال الشافعي: « إن كانت مأكوله ذبحت، و هل يؤكل لحمها؟ فيه و جهان: أحدهما لا يؤكل، و الآخر يؤكل. و إن كانت غير مأكوله، فهل تذبح أم لا؟ فيه قولان: أحدهما لا تذبح، و الثاني تذبح. الخلاف: ۳۷۲/۵ ۳۷۳.

ولی حق همان است که در کلام و روایات ائمه اهل بیت (علیهم السلام) آمده است، یعنی فرق بگذاریم بین مأکول اللحم که یذبح و یحرق، و بین غیر مأکول اللحم که او را نفی بلد می کنند.

وقال فی « النهایه»: و من نکح بهیمه، کان علیه التعزیر بما دون الحدّ، حسب ما یراه الإمام فی الحال، و یغرم ثمن البهیمه لصاحبها إن لم تکن له. فإن كانت ملكه، لم یکن علیه شیء، و إن كانت البهیمه مما تقع علیه الذکاه، ذُبحت، و أُحرقت بالنار، لأنّ لحمها قد حرّم و لحم جمیع ما یكون من نسلها. النهایه: ۷۰۸ ۷۰۹.

در اینجا اعم گرفته، در عبارت قبلی مأکول اللحم را گفته که ذبحت، ولی در اینجا مطلق را گفته، گفته قابلیت تذکیه را داشته باشد، روباه را هم می گیرد، چون روباه هر چند اکلش حرام است اما قابل تذکیه است. تفصیل این مطلب را در کتاب اطعمه و اشربه موکول می کنیم. فقط خواستیم راجع به مقام اول یک اشاره ای کرده باشیم. تفصیلش در کتاب اطعمه و اشربه.

بررسی مقام دوم

اکنون در بار مقام دوم (که واطی باشد) بحث می کنیم، اگر انسانی در اثر بیماری که دارد با یک بهیمه و حیوانی نزدیکی کرد، تکلیف این آدم چیست؟

البتّه اولاً باید واطی بالغ و عاقل باشد، دیگر اینکه مکره نباشد، همه شرائطی که در جاهای دیگر است در اینجا نیز مطرح می باشد. چرا؟ چون ما می خواهیم یا حد را جاری کنیم یا تعزیر را، تمام اینها شرطش کون الواطی عاقلاً، بالغاً و غیر مکره است.

ص: ۱۰۴۸

علاوه بر این، مشتبه الحکم هم نباشد، گاهی اشتباهش در حکم است و گاهی اشتباهش در موضوع، در موضوع چطور اشتباه می‌کند، آیا ممکن است که انسان حیوان را با زوجه ی خود اشتباه بگیرد؟! اشتباه موضوعی امکان دارد؟ اشتباه در موضوع امکان دارد، البته در میان مسلمانان نیست، اما در میان کفار این مسئله است، مثلاً غربی‌های با سگ بسیار علاقه دارند و حتی سگ را با خود می‌خوابانند و خیلی هم برای شان عادی است، در حال سگر هم با او نزدیکی نموده، فلذا اشتباه در موضوع ممکن است، اما اشتباه در حکم زیاد است.

علی‌ای حال چهار شرط دارد:

شرط اول این است که عاقل باشد، شرط دوم اینکه بالغ باشد، شرط سوم اینکه آن یکون غیر مکره و لا- مشتبه الحکم و الموضوع.

تکلیف قاضی نسبت به واطی

«إنما الکلام» تکلیف قاضی در مقابل این انسان بیمار چیست؟

در اینجا از نظر شیعه سه قول وجود دارد:

۱- قول اول - قول مشهور - تعزیر است، یعنی حد ندارد، تعزیر دارد بما یراه الحاکم مصلحه، روایات ما بیشتر همین قول را می‌گویند.

۲- قول دوم این است که طرف را می‌کشند (یقتل)، این قول، یک قول شاذ است در میان شیعه هر چند در میان اهل سنت است.

۳- قول سوم اینکه ربع حد زالزتنی، یعنی او را بیست و پنج شلاق می‌زنند، هر سه هم روایات دارد، یعنی هم قول اول روایت دارد و هم دومی روایت دارد و هم سومی.

ولی مسلماً دومی و سومی درست نیست، دومی از باب تقیه است، سومی ممکن است بگوئیم از قبیل تعزیر است، اما مصلحت را در این دیده که بیست و پنج شلاق بر این وارد کند.

ص: ۱۰۴۹

و علی کل، فحنن نرکز علی حکم الواطی، بما روایات

روایاتی که بر قول اول دلالت می کنند عبارتند از:

۱: ما رواه العلاء بن الفضیل، عن ابي عبد الله: (عليه السلام) في رجل يقع على بهيمه، قال: فقال: «ليس عليه حدّ، و لكن تعزيراً»
الوسائل: ۱۸، الباب ۱ من أبواب نکاح البهائم، الحديث ۳.

چون روایات متضافر هستند از این رو اسناد شان را نمی خوانیم، اگر روایت یکی، یا دوتا باشد، اسناد را باید خواند، اما وقتی که متضافر شد حتی اگر اکثر شان هم ضعیف باشند، باز هم حجتند.

۲: ما رواه الفضیل بن یسار، و ربعی بن عبد الله، عن ابي عبد الله (عليه السلام) في رجل يقع على البهيمه، قال: «ليس عليه حدّ، و لكن يُضرب تعزيراً». الوسائل: ۱۸، الباب ۱ من أبواب نکاح البهائم، الحديث ۵.

البته این دو روایت از نظر سند ضعیف هستند، چون در سند شان محمد بن سنان است، بنابراین که محمد بن سنان جزء ضعیف است، البته عبد الله بن سنان ثقة است، محمد بن سنان مختلف فیه است، اولی و دومی در سند شان محمد بن سنان است، ولی سومی خوب است.

۳. ما رواه الحسين بن علوان، عن جعفر، عن أبيه، عن عليّ (عليه السلام)، أنه سئل عن راکب البهيمه - این کنایه است از وطی - فقال: «لا - رجم عليه و لا حدّ، و لكن يعاقب عقوبه موجهه درد آور». الوسائل: ۱۸، الباب ۱ من أبواب نکاح البهائم، الحديث ۱۱.

بد نیست که این نکته را هم تذکر دهم و آن اینکه گاهی در روایات ما از کلمه وطی و نزدیکی تعبیر می کنند به کلمه ی: «بنی» و می گویند: «بنی علیها» انسان وقتی که عروسی کرد، می گویند: شوهر، «بنی علیها» یعنی عروسی کرد، یعنی دخول نمود، کلمه ی «بنی» کنایه از دخول است، این کنایه در روایات ما هست حتی در مورد رسول الله صلی الله و آله آمده که در فلان شب، «بنی علی میمونه»، «بنی علیها» یعنی با او نزدیکی کرد.

ص: ۱۰۵۰

و الأولیان ضعیفتان، بوجود محمد بن سنان فی السند، و أما الثالثه، فلا بأس بها.

در بعضی از روایات داریم که: «يُجلد حدّاً غير الحد» این کنایه از تعزیر است، در عین حالی که حد را ثابت می کند، حد را نفی هم می کند. مانند «و ما رمیت إذ رمیت» حد را ثابت می کند و در عین حال نفی می کند «يُجلد حدّاً غير الحد» یعنی کنایه از تعزیر است.

به بیان دیگر مراد از حد اول، حد لغوی است و مقصود از حد دومی حد اصطلاحی می باشد.

و علی ذلك يُحمل ما دل علی أنه يُجلد حدّاً غير الحد، كما فی روایه سماعه. الوسائل: ۱۸، الباب ۱ من أبواب نکاح البهائم، الحدیث ۲.

و روایه سدید، عن أبی جعفر (علیه السلام)، و فیهِ: «و يُجلد دون الحدّ». الوسائل: ۱۸، الباب ۱ من أبواب نکاح البهائم، الحدیث ۴. و ذلك لأن قوله: يُجلد دون الحدّ، أو یجلد حدّاً دون الحدّ، قابل للانطباق علی التعزیر.

تا اینجا این قول را نقل کردیم، تقریباً قول مشهور همین است و صاحب جواهر می فرماید من در این اختلافی نمی بینم.

ففی الجواهر: أما التعزیر بمعنی العقوبه علی الفاعل المستحق، فلا خلاف أجده فیهِ نصّاً و فتوی.

و أما ما یدل علی الخلاف، فهو عبارته عن الأمور التالیه:

۱- حکمه حدّ الزانی، و یدل علیه ما رواه أبو فروه، عن أبی جعفر (علیه السلام): «الذی یأتی بالفاحشه، و الذی یأتی البهیمه، حدّه حدّ الزانی».

الوسائل: ۱۸، الباب ۱ من أبواب نکاح البهائم، الحدیث ۹.

ص: ۱۰۵۱

یعنی اگر مردی با حیوانی نزدیکی کرد، اگر مجرد است، صد شلاق می خورد، اگر متاهل است، حکمش رجم است، حکمه حکم الزانی. این روایت قطعاً تقیه است، چون فتوای قسمی از فقهای اهل سنت همین است

و يمكن أن يقال: أن الروايه صدرت تقيّه، لذهاب الحسن إلى هذا القول.

قال ابن قدامه: اختلفت الروايه عن أحمد (أحمد بن حنبل) في الذي يأتي البهيمة، فروى عنه أنه يعزّر و لا حدّ عليه، روى ذلك عن ابن عباس و عطاء و الشعبي و النخعي و الحكم (حكم بن عتيبه) و مالك و الثوري و أصحاب الرأي أبوحنفيه، هر موقع بگویند اصحاب الرأي، مراد أبوحنفيه است - و إسحاق، و هو قول للشافعي، و الروايه الثانيه: حكمه و حكم اللائط سواء، و قال الحسن: حدّه حدّ الزاني، و عن أبي سلمه بن عبد الرحمن يُقتل هو و البهيمة لقول رسول الله (صلى الله عليه و آله): ((من أتى بهيمه فاقتلوه، و اقتلوهها معه)) رواه أبو داود.

تا اینجا معلوم شد که قول دوم، قولی است که موافق عامه می باشد، هر چند قول اول هم موافق عامه است، منتها کثرت روایات مال آن طرف است. و اصحاب هم آن طرف را قبول کرده اند.

البته ما در درس اصول گفتیم، مجرد اینکه خبر موافق قول عامه شد، سبب رد نیست، عند التعارض سبب رد می شود، عند التعارض سبب رد می شود.

بنابراین، این قول هم قول مهم نیست که حکمش حکم زانی باشد و عقل هم این را نمی پذیرد.

در هر حال این روایت موافق قول عامه است و لذا نمی توانیم بدان عمل کنیم.

۲- حدّه القتل،- قول دیگر این است که حکمش قتل است، اتفاقاً این قول هم در میان اهل سنت طرفدار دارد، چنانچه در کلام ابن قدامه آمده بود و عن أبي سلمه بن عبد الرحمن يُقتل هو و البهيمه، لقول رسول الله-صلى الله عليه و آله-: «من أتى بهيمه فاقتلوه، و اقتلوه معه» رواه أبو داود

ما نیز در این زمینه روایت داریم، که یکی از آنها روایت جمیل بن درّاج است:

و يدل عليه رواية جميل بن درّاج، عن أبي عبد الله (عليه السلام) في رجل أتى بهيمه، قال: «يُقتل». الوسائل: ۱۸، الباب ۱ من أبواب نكاح البهائم، الحديث ۶.

و نظيره ما رواه سليمان بن هلال. الوسائل: ۱۸، الباب ۱ من أبواب نكاح البهائم، الحديث ۷.

تمام این روایات حمل بر تقیه است، یعنی اصحاب به این روایات عمل نکرده اند، بلکه همه اصحاب، همان قول اول را انتخاب کرده اند و آن اینکه تعزیر می شود (یعزّر)، یعنی نه قول دومی را گرفته اند که حدش حد زانی باشد و نه قول سومی را گرفته اند که حکمش قتل باشد و نه چهارمی.

و الروایتان، لم يعمل بهما أحد من الأصحاب، مضافاً إلى موافقتهما لما عليه أبو سلمه بن عبد الرحمن، كما نقله صاحب ((المغنی)).

۳- ما يدلّ علی أنّ حدّه ربع حدّ الزانی، و يدلّ علیه ما رواه إسحاق بن عمار، عن أبي إبراهيم (عليه السلام) و جاء فيها:

« و ضرب خمسة و عشرين سوطاً،»

این هم قابل حل است. چون لعل در آن زمان بیست و پنج شلاق به عنوان تعزیر انتخاب شده بوده، فتبیین بما ذکرناه که در مسئله اتیان البهیمه، چهار نوع روایت است:

ص: ۱۰۵۳

الف: يعزّر، ب: حدّه حدّ الزانی،

ج: یقتل (کشته می شود)

د: ربع حدّ الزانی،

اصحاب فقط به طائفه اولی عمل کرده اند، به سه طائفه دیگر عمل نکرده اند.

علاوه بر آن، این سه طائفه موافق قول عامه است. البته چهارمی قابل حل است و آنکه بگوییم از باب تعزیر است.

حال این پرسش به وجود می آید که چگونه این عمل شنیع و قبیح ثابت می شود؟

بماذا یثبت الموضوع؟

دو راه برای اثباتش بیان شده است:

الف: ثبوت به شهادت رجلین عدلین، یعنی دو شاهد عادل باید شهادت بدهند که او را دیده اند. چرا؟ لعموم أدلّه البینه، یعنی أدله بینه عام است، همه جا را می گیرد، مگر جایی که مقید بشود مانند زنا که چهار نفر لازم است.

ب: ثبوت به الإقرار مرّه إذا كانت الدّابه له.

آیا قول و شهادت زن هم در اینجا مورد قبول است؟

قول زنان در «حدود» قبول نیست مگر در قتل، آنهم به خاطر صیانت دم، قول زن را تحت شرایطی قبول کرده اند، در غیر این موارد قول زنان مقبول نیست.

روایت سکونی

روی السکونی عن جعفر، عن أبيه عن عليّ (عليه السلام) أنّه كان يقول: «شهادة النساء لا تجوز في طلاق و لا نکاح و لا حدود إلّا في الديون و ما لا يستطيع الرجال النظر إليه». الوسائل: ج ۱۸، الباب ۲۴ من أبواب الشهادات، الحديث ۴۲.

جاهایی که فقط زنان می توانند نگاه کنند، مثل مورد بکارت، که آیا فلان دختر باکره است یا باکره نیست. این استثنا منقطع است، چون دیون از قبیل حدود نیست.

ص: ۱۰۵۴

و روی جمیل بن دراج و محمد بن حمران، عن أبی عبد الله (علیه السلام) قال: قلنا: أتعجز شهادة النساء فی الحدود؟ فقال :

«فی القتل و حده، إنّ علیاً کان یقول لا یبطل دم إمّء مسلم» همان مدرک، الحدیث ۱.

شبهات

آیا احکامی که برای ارتداد بیان شد، منافات با آزادی انسان ندارد؟

مسئله ی ارتداد که الآن یک بهانه و دست آویزی در دست مخالفان اسلام است، اگر درست بررسی شود و طرف هم اهل انصاف باشد، خیلی از مشکلات حل می شود، مسئله ی ارتداد شعبه ای از مسئله آزادی است، فلذا کسانی که ارتداد را یکی از نقاط ضعف اسلام می گیرند، چون معتقد به أصالت آزادی در اسلام است، تا کسی مسئله آزادی را حل نکند، نمی تواند در باره ارتداد تصمیم بگیرد، اساس و زیر بنا همان است، از این رو اگر بخواهیم در رو بنا فکر کنیم و زیر بنا را رسیدگی نکنیم، در رو بنا نمی توانیم نتیجه بگیریم.

شرائط آزادی در اسلام و در غرب

آزادی در اسلام دو شرط، و در غرب یک شرط دارد، البته هم اسلام برای خودش مکتبی است و هم غرب.

پس بی انصافی است که ما مکتب غرب را بررسی کنیم، اما مکتب اسلام را حتی به عنوان یک مکتب بررسی نکنیم.

مکتب غرب می گوید آزادی بهترین هدیه برای بشر است، به بیان دیگر: گوش زمان کلمه ای به زیبایی کلمه ی آزادی نشنیده است، یعنی در جهان گوش جهان و گوش دهر کلمه ای بسان کلمه ی آزادی از نظر زیبایی نشنیده و لذا روی کلمه آزادی و حریت مانور می دهند و می گویند بشر حر و آزاد است، منتها به یک شرط و آن اینکه حریت و آزادی او، مزاحم دیگران نباشد، یعنی انسان آزاد است هر کاری را که می خواهد انجام بدهد، منتها باید مزاحم دیگران نباشد، اگر می بیند که خیلی مقید به قانون هستند مانند رعایت قانون رانندگی و راهنمایی و امثالش، اساسش همین است، می گویند این قوانین مایه آزادی ماست و سبب می شود که دیگری هم مزاحم ما نباشد.

ولی در اسلام آزادی دو شرط دارد:

الف: یک شرطش همان است که این آقایان می گویند، یعنی به شرط اینکه مزاحم فرد دیگر نباشد، «المسلم من سلم المسلمون من يده ولسانه»

ب: شرط دوم آزادی در اسلام این است که آزادی تا آنجا محترم است که سبب سلب سعادت انسان نباشد، مخالف با سعادت و خوشبختی او نباشد، اگر آزادی سبب شد که سعادت و خوشبختی بشر به خطر بیفتد، این آزادی از نظر اسلام ممنوع است، می گساری چرا ممنوع است؟ چون با سعادت بشر در تضاد است، مواد مخدر چرا حرام است؟

به جهت اینکه با سعادت بشر در تضاد است، یا خوردن گوشت خنزیر و سگ و سایر حشرات چرا حرام است؟ به جهت اینکه با سعادت بشر در تضاد است، شما این دو مکتب را بررسی کنید، فرض کنید این مکتب، مکتب الهی نیست، اما یک مکتب عقلانی که هست، ببینید کدام بهتر است، آیا مکتب غرب بهتر است یا مکتب اسلام؟

آیا این صحیح است که ما تحت عنوان آزادی، سعادت خود را به خطر بیندازیم، مکتب غربی می گوید، انسان در درون خانه ی خود هر غلطی که می خواهد، می تواند بکند، همچنین در بیرون خانه ی خود نیز هر غلطی را می تواند بکند، قمار خانه های روشن و فاحشه خانه های باز و پروانه دار، از نظر آنها اشکال ندارد.

ولی اسلام می گوید اینها درست نیست، یعنی آنجا که با سعادت بشر در تضاد باشد، یک چنین آزادی ممنوع است

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ» المائدة: ۹۰.

اما در غرب مار پرستی اشکال ندارد - در فرانسه جمعی هستند که مار را می پرستند - پرستش هر چیز از نظر آنها آزاد است و کسی هم حق ندارد که بگوید چرا تو این را می پرستی، می گوید پرستش این گونه چیزها به دیگران ضرر نمی زند.

اما در اسلام پرستش چنین چیزهایی مانند آتش پرستی و گاو پرستی و هر چیزی که از آن بوی شرک بیاید ممنوع است، تفاوت مکتب اسلام با مکتب غرب این است، بنیان مکتب اسلام بر اساس دو شرط است، یکی اینکه مزاحم دیگری نباشد، ثانیاً در سایه حریت و آزادی، آینده خود را به خطر نیفکند.

فلذا کسی حق ندارد که بگوید: چرا مزاحم من هستی، من می خواهم می گساری کنم، من می خواهم دنبال کارهای حرام بروم، می گوئیم.

در جواب می گوئیم: شما این آزادی را دارید، ولی این آزادی حیوانی است، آزادی بشری باید عقلانی باشد، آینده نگر باشد، شما اگر آینده نگر باشی، آینده شما در خطر است، آدم می گسار بعد از بیست سال کبد و جگرش باد می کند و در بستر بیمارستان می افتد و جان می دهد، سکتته های قلبی غالباً - آنهم دفعه - مال می گساری هاست، پس اگر ما جلوی آزادی های غلط را گرفتیم، بخاطر این است که مکتب ما همین را می گوید و مکتب ما عقلانی است، آنها مکتب شان عقلانی نیست، بلکه حیوانی است، یعنی در حد یک حیوان تفکر می کنند و می اندیشند، ولی مکتب ما مکتب عقلانی است و در حد عقل. این یک مسئله.

تفاوت جوهری آزادی های غلط را با آزادی هایی که در اسلام است بسنجیم،

اولاً: آزادی در غرب، نفی تکلیف است، اما آزادی در اسلام اثبات تکلیف است، روح آزادی در غرب نفی تکلیف است، می گوید ارضای غرائز می کنم، فلذا به همه چیز نه می گویند، مثلاً می گویند: شراب حرام نیست، قمار حرام نیست، همجنس بازی حرام نیست، زنا اشکال ندارد، تمام آزادی ها در خدمت نفی تکلیف است، اگر ملاحظه کنید، آن آزادی هایی که آنها می رقصند و جوان های ما نیز فریب آنان را می خورند، و گروهی هم از ایران بخاطر همین آزادی کوچ می کنند و جاهای دیگر می روند، خیال می کنند که معنای آزادی نفی تکلیف است و بی خیالی، یعنی تا آخر عمر به خیالی و بی تکلیفی به سر ببرد.

ولی آزادی در اسلام مبنای تکلیف است، شما انسان مختاری هستید که تکلیف دارید، مار، عقرب و سایر حیوانات تکلیف ندارند. چرا؟ چون فاقد اختیارند، کار آنها کار غریزی است، اما کار بشر، کار گزینشی و انتخابی است، چون شما مختار هستید، پس باید زیر بار تکالیف بروید، چون شما انسان مختارید، باید این را بکنید و آن را نکنید.

پس اگر دوتا آزادی در نتیجه با هم اختلاف پیدا کردند، ما را ملامت نکنید، بلکه مکتب خود را ملامت کنید (لا تلو مونی، بل لوموا مکتبکم)، در مکتب شما، آزادی در حقیقت بر اساس سلب تکلیف است و به چیزی می گویند: نه (لا).

ولی در اسلام چون بشر مختار و آزاد است، باید به یک سلسله چیزها بگوید: بلی! (نعم)، یعنی تکالیف را بپذیرد، تکالیف الهی و انسانی را بپذیرد، بنابراین، انتظار اینکه نتیجه هر دو آزادی یکی باشد، انتظار اشتباه و غلط است، چون مثل این می ماند که نتیجه ی دوتا غذا (که یکی سمی است و دیگری غیر سمی)، یکی باشد، شما مبنای آزادی تان نفی تکلیف است، فلذا در استخر پسر و دختر بدون هیچ مانعی باهم شنا می کنند، این نفی تکلیف است.

ولی در اسلام چون انسان مختار است، باید زیر بار تکلیف برود، و لذا فقهای ما هر کجا که به تکالیف می‌رسند، می‌گویند شروطی دارد، که عبارتند: آن یکون عاقلاً، آن یکون بالغاً، آن یکون مختاراً، غیر مکره، چرا؟ چون مبنای «تکلیف» آزادی است.

آیا در ثبوت وطی و آمیزش با حیوانات، اقرار واحد کافی است؟ کتاب الحدود و التعزیرات

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: آیا در ثبوت وطی و آمیزش با حیوانات، اقرار واحد کافی است؟

بحث در باره وطی بهیمه و حیوان بود، و اینکه این عمل قبیح و غیر انسانی با چه ثابت می‌شود؟

در پاسخ گفتیم که با بیینه ثابت می‌شود، یعنی ادله بیینه اینجا را می‌گیرد.

اکنون بحث ما در اقرار است، به این معنا که آیا در ثبوت «وطی» اقرار واحد کافی است یا اقرار واحد کافی نیست؟

باید فرق بگذاریم بین جایی که بهیمه و حیوان مال خودش باشد و بین جایی که مال دیگری باشد، اگر حیوانی که با او نزدیکی و وطی کرده، ملک دیگری است، چنانچه اقرار کند که من او را وطی کردم، این فقط در باره تعزیر و حدش شنیده می‌شود، چرا؟ چون «إقرار العقلاء علی أنفسهم نافذ»، ولی این آدم به ضرر دیگری اقرار می‌کند، فلذا ممکن است با او یکنوع عداوت و دشمنی داشته باشد و با این اقرارش می‌خواهد یکنوع ضرری به او برساند،

مثلاً گاو قیمت داری است که روز چهل و پنج کیلو گرم شیر می‌دهد، هدفش از اقرار این است که این گاو قیمتی و شیر ده از بین برود، یا شتری است که از قیمت بالا و زیادی بر خوردار است از بین برود.

ص: ۱۰۵۹

اگر اقرار کند که من با بهیمه و حیوان دیگری این کار را کرده‌ام، جریمه اش فقط متوجه خودش است، یعنی تعزیر می‌شود و شلاق می‌خورد یا به عنوان حد یا به عنوان حد (علی خلاف فیه).

اما اینکه بهیمه را سر ببرند و ذبح کنند و سپس گوشت او را بسوزانند و آتش بزنند، این جهت را ثابت نمی‌کند.

اما اگر حیوان مال خودش است، مسلماً هردو شنیده می‌شود، یعنی هم یعزّر و هم آتش زده می‌شود، یعنی حیوان را سر می‌برند و آتش می‌زنند.

«إنما الکلام» آیا اقرار واحد کافی است یا نه؟

همه فقهای ما می‌فرمایند که اقرار واحد کافی است، فقط سه نفر در اینجا اختلاف دارند که آنان عبارتند از: ابن ادریس،

صاحب وسیله و علامه، این سه بزرگوار قائلند که باید دوبار باشد.

محقق حلّی چه می گوید؟

مرحوم محقق می فرماید من وجهی این را نفهمیدم که چرا آقایان قائل به دوبار اقرار شده اند، حتی می فرماید این حرف (که دوبار اقرار کند) غلط است.

استاد سبحانی

من فکر می کنم که آنان وطی بهیمه و حیوان را یکنوع زنا تلقی می کنند، البته زنای کامل نیست که قائم با طرفین است و دوتا حد دارد و لذا باید چهار بار اقرار کند، ولی این را نیمه زنا گرفته اند و گفته اند باید دوبار اقرار کند.

در واقع یکنوع استحسان است نه اینکه دلیل باشد، استحسان اینکه این را به زنا تشبیه کنیم و در زنا چهار بار اقرار معتبر است و چون در اینجا یک طرف قضیه حیوان است و قابل اقرار نیست، اکتفا کردیم به دو اقرار.

ص: ۱۰۶۰

ولی این استحسان است نه دلیل، از این رو «اقرار العقلاء علی أنفسهم نافذ» اینجا را می گیرد فلذا مانع ندارد که اقرار واحد نافذ باشد علی الإطلاق.

لو تكرر الفعل

هر گاه کسی این عمل قبیح و غیر انسانی را چند بار مرتکب بشود، چه باید کرد؟

اگر این شخص در وسط تعزیر شده (چون ما قائل به حد نشدیم) یا بار چهارم کشته می شود یا بار سوم، اما اگر چند بار انجام داده، ولی حکم بر او اجرا نشده، اگر ده بار هم این عمل منفی و زشت را انجام بدهد، فقط یکی حساب می شود.

اما اگر در وسط حد یا تعزیر اجرا شده، آیا در مرحله سوم کشته می شود یا در مرحله ی چهارم؟

در اینجا دوتا روایت است:

۱- صحیحہ ی یونس که از امام رضا علیه السلام نقل شد، می گوید: «أصحاب الكبائر کلها یقتل إذا أقیم علیهم الحدّ مرتین قتلوا فی الثالثه» و بگوئیم مراد از حد در اینجا اعم از حد شرعی و تعزیر است، یعنی قانون در حق آنان اجرا بشود، اگر این صحیحہ را بگیریم، باید این آدم در مرحله سوم کشته بشود.

۲- روایت ابوبصیر.

اما اگر روایت ابی بصیر را بگیریم، ابی بصیر می گوید امام علیه السلام می فرماید:

«الزانی إذا زنی یجلد ثلاثاً و یقتل فی الرابعه» الوسائل: ج ۱۸، الباب ۵ من أبواب مقدمات الحدود، الحدیث ۱.

اگر این روایت را بگیریم، در چهارمی کشته می شود، چرا؟ یکنوع تشبیه است، یعنی نزدیکی با بهیمه و حیوانات شبیه زناست، چون شبیه زناست، پس باید چهار بار اقرار کند، ولی این بسیار دلیل سستی است و اگر ما این دلیل را بگیریم، پس باید در اقرار هم به دوتا اکتفا نکنیم، بلکه باید چهار بار باشد و حال آنکه در اقرار به یکی قناعت کردیم، حتی دو نفر که گفتند دوبار باشد، گفتیم دوبار غلط است، مگر اینکه به قاعده درأ تمسک کنیم و بگوئیم: «الحدود تدرأ بالشبهات» یعنی بگوئیم الآن برای ما محل بحث است که آیا سه بار یا چهار بار هم کافی است، همیشه در حدود و در «دماء» اصاله الإحتیاطی هستیم.

ص: ۱۰۶۱

در هر حال اگر میزان روایت یونس بن عبد الرحمن باشد «أصحاب الكبائر كلها يقتل إذا أقيم عليهم الحد مرتين قتلوا في الثالثة».

قهرأ اینجا را می گیرد، اما اگر به روایت ابو بصیر عمل کنیم که می گوید: «الزانی إذا زنى يجلد ثلاثاً و يقتل في الرابعة» .

آقایان می گویند باید چهار بار باشد، چرا؟ چون مانحن فيه را تشبیه به زنا می کنند، و حال آنکه اگر ما نحن فيه به زنا تشبیه شود، باید در اقرار هم چهار بار را بگیریم و حال آنکه در اقرار یا یکی بود و یا دوتا،

علاوه براین، در زنا اگر طرفین عاقل و شاعر باشند، می توانیم بگوییم باید چهار بار باشد، اما یک طرف عاقل و شاعر باشد و طرف دیگر کالجماد، این فعل واحد است نه فعل کثیر.

در هر حال همان سومی است، مگر اینکه بگوییم چون مسئله دماء است، باید احتیاطی باشیم.

آمیزش با اموات

کسانی هستند که کارشان نباشی است، نباش کسانی هستند که قبرها را نبش می کنند، هم کفن را می دزدند و هم ممکن است اگر طرف زن باشد، با او نزدیکی کنند، حکم کسی که با اموات آمیزش می کنند چیست؟

ما می توانیم حکم این مسئله را از یک ضابطه کلی استفاده کنیم، یک ضابطه کلی در اسلام است بنام: «حرمة الميت كحرمة الحي» یک ضابطه در اسلام است که احترام میت با احترام آدم حی و زنده یکی است، اگر این آدم نبش قبر نمود و فقط کفن را سرقت کرد، این عمل در باب سرقت داخل است و ربطی به ما نحن فيه ندارد.

ص: ۱۰۶۲

اما اگر هدفش از نبش سرقت نبوده، بلکه تجاوز جنسی به میت بوده، این دو حالت دارد، گاهی زن خودش است، مثلاً زنش را دفن کرده بود، ولی چون نسبت به او علاقه داشت و در حال مماتش هم عمل جنسی را انجام داد، اگر با زنش نزدیکی کرده باشد، این أخفّ و طئه است از اینکه با اجنبیه نزدیکی کند، ولذا ما باید در دو مقام بحث کنیم، یکی درجایی که زن اجنبیه باشد، دیگری درجایی که زن زوجه اش باشد.

اگر میت اجنبیه باشد، حکمش عیناً همانند زناى عادى است، به این معنا اگر مجرد باشد، صد شلاق دارد و اگر محصن باشد، رجم می شود، چرا؟ چون قانون اسلام این است که مؤمن حى و میتش یکسان است و تعبیر فقهای ما نیز همین است.

۲: ما رواه عبدالله بن محمد الجعفی عن أبی جعفر (علیه السلام) فی رجل نبش إمرأه فسلبها ثيابها ثم نکحها، قال: «إنّ حرمة المیت کحرمة الحی {حدّه أن} تقطع یده لنبشه و سلبه الثیاب، و یقام علیه الحدّ فی الزنا، إن أحصن رجم، و إن لم یکن أحصن جلد مائه». الوسائل: ۱۸، الباب ۲ من أبواب نکاح البهائم و وطء الاموات، الحدیث ۱.

اتفاقاً این روایت مفتابه هم است.

و قال ابن إدريس: من وطأ امرأة میتة، فإنّ حکمه حکم من وطأها و هی حیة، لقوله (علیه السلام): «حرمة المؤمن میتاً کحرمة حیاً» السرائر: ۳/۴۶۷.

ولی علاوه براین، یک تعزیر هم باید بشود، چرا؟ چون کار بسیار بدی را مرتکب شده، یعنی با آدمی که عاجز و ناتوان است و هیچ قدرت دفاع از خود ندارد، به حریم و ناموس او تجاوز کند. می فرماید: علاوه براین، یکنوع تعزیر بیشتری هم دارد

ص: ۱۰۶۳

و أما الزيادة في العقوبه بما يراه الإمام فيدل عليه مرسل ابن أبي عمير عن الصادق (عليه السلام) في الذي يأتي المرأة و هي ميته، قال: «وزره أعظم من ذلك، الذي يأتيها و هي حيّه». الوسائل: ١٨، الباب ٢ من أبواب نكاح البهائم، الحديث ٢.

قال الشيخ المفيد: و من نكح امرأة ميته، كان الحكم عليه الحكم في نكاح الحيّه سواء، و تغلّظ عقوبته، لجرأته على الله عزوجل في انتهاك محارمه، و الاستخفاف بما عظم فيه الزجر و وعظ به العباد. المقنعه: ٧٩٠.

تا اینجا روشن شد که اگر زن اجنبیه باشد، زناى با او با زناى حى فرق نمى کند، يعنى اگر محصن نيست صد شلاق دارد و اگر محصن است، رجم مى شود.

اما اگر اين عمل قبيح و زشت را با همسرش مرتكب شد، حد زنا به او جارى نمى شود، از اين رو ناچاريم که تعزير قائل بشويم، يعنى فرق بگذاريم بين اجنبيه و زوجه ي خودش، در اجنبيه زناى واقعى محسوب مى شود، ولى در اينجا يکنوع تجاوز واقعى است.

در هر حال در دومى قائل به حد نشده اند، بلکه قائل به تعزير شده اند.

الفرع الثانى: إذا كانت الميته زوجه فى حباله أو أمه فى ملكه فلا يحد حدّ الزانى بل يعاقبه الإمام بما يراه مردعاً له عما أتاه.

قال ابن إدريس: فإن كانت الموطوءه زوجته أو أمته وجب عليه التعزير دون الحد، للشبهه الداخلة عليه فى ذلك. السرائر: ٣/٤٦٧.

پس اگر زوجه ي خودش باشد، زنا صدق نمى کند چون رابطه اش تا حدى محفوظ است، اما اگر زوجه نباشد، با زنا فرقى ندارد.

ص: ١٠٦٤

حال این بحث پیش می آید که این عمل زشت و غیر انسانی با چه ثابت می شود؟

در بهیمه و حیوان گفتیم که با بیینه و اقرار ثابت می شود، راجع به بیینه در آنجا مناقشه نکردیم، ولی در اینجا نسبت به بیینه مناقشه است، در آنجا به اقرار واحد اکتفا کردیم و دو اقراری را رد نمودیم، ولی در اینجا دو اقراری خیلی روشن نیست که باطل باشد. بنابراین، باید بین این بحث و بحث قبلی فرق بگذاریم، چون در بحث قبلی یک طرف حیوان بود، فلذا آنجا ادله بیینه شاملش شد و اقرار واحد هم کافی بود و صدق زنا مسامحه ای بود نه واقعی.

ولی در اینجا ممکن است زنا صدق بکند، یعنی بیینه داریم که در اینجا اختلاف است، همان افرادی که در بهیمه می گفتند دوتا کافی است، ولی در اینجا بعضی می گویند دوتا کافی نیست بلکه چهار تا باشد، مرحوم محقق هردو را در شرائع نقل می کند.

قال المحقق: فی عدد الحجّه علی ثبوتہ خلاف، قال بعض الأصحاب: یثبت بشاهدین لأنّه شهاده علی فعل واحد بخلاف الزنا بالحیّه.

مرحوم محقق می گوید دو نفر کافی است، چرا؟ چون زنا با «حیّه» اقرار بر یک نفر نیست بلکه اقرار بر دو نفر است، آنهم زنده است و این هم زنده است، ولذا می گوید دوتا مال خودش و دوتا هم مال طرف، ولی در اینجا چون طرف مرده است، فعل واحد است.

به بیان روشن تر اگر با زنده زنا کند، دو فعل است، «زنی الرجل، و زنت المرأه» دوتا فعل است، اما اگر طرف مرده باشد، فعل واحد است و آن عبارت است از فعل رجل، اما «زن» مرده است و فعلی از او سر نزده است. عبارت محقق

فی عدد الحجّه علی ثبوته خلاف، قال بعض الأصحاب: یثبت بشاهدين لأنه شهادة علی فعل واحد بخلاف الزنا بالحیّه.

من كشف اللثام را نگاه کردم که بینم فعل واحد را چگونه معنا می کند، ایشان می گوید و هو الحیّ، فعل واحد حیّ، یعنی مرد زنده است، زن کاری نکرده است، بخلاف الزنا بالحیّه، در آنجا هم زن زنا می کند و هم مرد.

و قال بعض الأصحاب: لا یثبت إلّا بأربعه لأنه زناً، و لأنّ شهاده الواحد قذف فلا یندفع الحدّ إلّا بتکمله الأربع، و هو أشبه.

یعنی اگر یک نفر بگوید که زید دیشب با میت نزدیکی کرد، این قذف است، پس باید چهار تا بشود، این مغالطه است، چون یک نفر قذف است، ما هم یک نفر نگفتیم، بلکه می گوئیم دو نفر، واحد باشد قذف است، اما اگر دو نفر باشند، اول کلام است که قذف باشد. فلذا دلیل اولش تا حدی قابل طرح است، اما دلیل دومش که می گوید این قذف است، البته اگر یک نفر باشد قذف است، نه بیشتر.

ما از میان این دو قول، کدام را انتخاب کنیم؟ مرحوم محقق می گوید اگر دومی را بگیریم اشبه است، یعنی اشبه و نزدیکتر به حق است. این مسئله بینه است.

پس ابتدا باید این را بحث کنیم که آیا چهار نفر لازم یا دو نفر؟ چون اقرار هم تابع این مسئله است، چون اگر کسی در بینه گفت دو نفر کافی است، در اقرار هم باید بگوید دوبار اقرار کافی می باشد.

اگر در بینه گفت چهار نفر لازم است، پس باید در اقرار هم بگوید چهار بار اقرار کند. بنابراین، اقرار تابع این مسئله است، فلذا باید این مسئله را حل کنیم که آیا دو نفر کافی است یا حتماً باید چهار نفر باشد؟

مرحوم محقق به چهار نفر تمایل پیدا کرده است، قهراً در اقرار هم باید بگوید چهار بار اقرار کند، زیرا هر اقراری جانشین یک شاهد است.

پس باید ببینیم که آیا دو شاهد کافی است یا نه؟

دیدگاه ابن ادریس

ابن ادریس گفته حتماً باید چهار نفر باشد، چون زناست، یعنی میت و حی یکی است، قهراً این زناست و باید چهار تا باشد، در مقابل شیخان در مقنعه، در نهاییه و ابن حمزه در وسیله، ابن سعید در جامع، گفته اند دو نفر کافی است، چرا؟ به جهت اینکه ادله بینه اینجا را می گیرد ادله بینه (حتی تقوم به البینه) اینجا را می گیرد، «خرج منها» زنا با حیّه، آنجا چهار تا لازم است.

استاد سبحانی

ولی ما ادله ی هردو طرف را رد می کنیم،

دلیل مرحوم ابن ادریس را این گونه رد می کنیم، می گوئیم: جناب ابن ادریس!

درست است که این هم یکنوع زناست، منتها نه آن زنا شدیدی که چهار نفر بخواهد، این درحقیقت یکنوع برزخی است بین زنا و بین اتیان بهیمه و لذا ما نمی توانیم ادله زنا را در اینجا جاری کنیم، چون ادله زنا انصراف به جایی دارد که طرفین واقعاً زنا کنند، نه اینکه یک طرف زنا کند و طرف دیگر زنا نکند.

و ضمناً اینکه گفت اگر یک نفر شهادت بدهد، این قذف است.

ما در جواب گفتیم یک نفر نمی گوئیم، بلکه دو نفر می گوئیم.

اما دلیل این طرف هم مشکل است، دلیل کدام طرف؟ این طرفی که می گوید دو نفر کافی است، چرا می گوید دو نفر کافی است؟ می گوید در زنا هر دو طرف تمایل دارند، فلذا باید چهار نفر باشند تا بتوانند جرم دو نفر را ثابت کنند، ولی در اینجا چون یک طرف تمایل دارد و طرف دیگر بی خبر است، پس دو نفر کافی است.

ص: ۱۰۶۷

ما در پاسخ این دلیل می‌گوییم که این حرف شما نقض دارد، نقضش این است که اگر مردی با یک زنی مکره زنا کند، پس آنجا هم بگویید دو نفر باشد، چون یک نفر تمایل دارد، طرف دیگر تمایل ندارد، یا اگر با یک مجنونه زنا کند، پس باید بگوییم چهار لازم نیست، دو نفر کافی است و حال آنکه در مکره و مجنونه این حرف را نمی‌زنید.

بنابراین، ادله هر دو طرف مخدوش است، هم آنکه می‌گویید، چهار نفر باشد، این را می‌خواهد جای زنا واقعی بگذارد و این مشکل است.

هم دلیل کسی که می‌گوید دو نفر باشد، درست نیست، اینکه می‌گوید اینجا قائم با فعل واحد است، قائم با طرفین نیست، طرف دیگر مایل نیست.

جوابش این است که اگر میزان این جهت باشد، پس باید در مجنونه و مکره علیه نیز همین حرف را بزنیم و حال آنکه نمی‌زنید.

فلذا من چاره‌ای جز این ندیدم که پناه ببرم به چهار نفر، چرا؟ «لأجل قاعدة الدرأ»، فقط قاعده درأ جلوی ما را می‌گیرد، فلذا می‌گوییم باید چهار نفر شهادت بدهند که این مرد با زن اجنبیه‌ی مرده نزدیکی کرده است.

مسأله‌ی آزادی و ارتداد

همان‌گونه قبلاً بیان شد، در عصر و زمان مسئله مرتد و ارتداد، خودش یک دست‌آویزی علیه اسلام و قوانین اسلام شده است حتی در قبه‌الاسلام ایران (که قم باشد) من در یک مقاله‌ای خواندم که در آن قتل مرتد را انکار کرده بود، مقاله هم چاپ شده است.

چنین افرادی یا از اسلام بی‌خبرند یا این که تحت تاثیر غربی‌ها قرار گرفته‌اند، فلذا این‌گونه احکام را انکار می‌کنند.

ص: ۱۰۶۸

در جلسه قبل عرض کردیم که آزادی در غرب یک شرط دارد، ولی همین آزادی در اسلام دارای دو شرط است، سپس گفتیم آزادی در غرب مبنایش نفی تکلیف است، اما آزادی در اسلام بر اساس تکلیف است.

به بیان دیگر غربی می گوید من در انجام هر کاری و هر چیزی آزادم.

ولی اسلام می گوید: بشر! تو آزادی، پس باید زیر بار تکالیف بروی، تو مانند شیر و پلنگ و سایر حیوانات نیستی، آنها آزاد نیستند بلکه گزینه ای عمل می کنند، تکلیف ندارند.

اما چون تو آزادی، باید زیر بار تکلیف بروی.

تا این مقدار را در جلسه قبل بیان نمودیم.

از اینجا می خواهیم وارد مطلب جدید بشویم و آن اینکه آزادی در غرب فقط و فقط برای ارضای خواسته ها و غرائز درونی است، «شخص» می خواهد آزاد باشد، حتی از ایران می گیرند و به آن نقاط دیگر می روند، چرا؟ تا آزاد باشند، یعنی با هر زنی بتواند نزدیکی کنند، می گساری کنند، در قمار حاضر باشد و...

خلاصه شخص می خواهد نیازهای درونی مادی را راضی کند، غرض ارضای غرائز است، ولی در اسلام آزادی برای احیاء ارزش های عقلانی است، انسان به وسیله عقل عملی نیکی و بدی ها را درک می کند، بشر تو آزادی که نیکی ها را انجام بدهی و از بدی ها هم صرف نظر کنی، چه قدر فرق است بین این دو مکتب، کسانی که می خواهند مسلمان را وادار کنند به آزادی غربی، دو مکتب را نشناخته اند، در مکتب غرب آزادی برای این است که لذت ببریم، اصاله اللذه، ولی در اسلام اصاله اللذه نیست، بلکه مقصد احیاء ارزش هاست.

باید دانست که عقل یا عملی است یا علمی، ما معتقدیم که عقل عملی خوبی‌ها و بدی‌ها را درک می‌کند، ما مثل اشاعره نیستیم که حسن و قبح عقلی را منکر باشیم، عقل ما آنچه را که درک می‌کند، نیک است، اسلام می‌گوید انجام بده:

«إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعًا بَصِيرًا» الانسان: ۲،

پشت سرش می‌فرماید:

«إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا» الانسان: ۳،

«إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ» در کجا؟

در مکتب فطرت، دیگر کار به انبیاء ندارد، یعنی ما در مکتب «فطرت» خوبی‌ها و بدی‌ها را شناخته ایم و لذا انبیاء در عقل عملی نو آوری ندارند، بلکه یاد آوراند، انبیاء در نظر ما در عقل عملی نه در احکام، چون در احکام نو آوراند، اما در عقل عملی یاد آوراند نه نو آوران، یعنی آنچه را که خدا در فطرت ما نهاده است، از آن پرده بر می‌دارند، یعنی پرده را کنار می‌زنند، خوبی‌ها و بدی‌ها را می‌گویند.

اتفاقاً امیر المؤمنین هم در خطبه‌ی اول نهج البلاغه این مطلب را دارد و می‌فرماید: آن پیمانی را که خدا از ما گرفته است، آن را ادا کنید، این پیمان را خدا در کجا گرفته؟ در فطرت و آفرینش.

خلاصه: آزادی در غرب یک شرط دارد، اما آزادی در اسلام دو شرط دارد، آزادی در غرب، نفی تکلیف است، اما آزادی در اسلام مبنای تکلیف است، آزادی در غرب، برای ارضای خواسته‌های درونی بی حد و حساب است، اما در اسلام آزادی برای احیاء ارزش‌هایی است که عقل ما در مکتب فطرت آموخته است.

چهارم: در آزادی غرب، حقوق انسان مطرح است، یعنی تمام آزادی باید دور حقوق انسان بچرخد، اصاله الإنسانی هستند، لائیک هستند، در آنجا خدا مطرح نیست، فقط حقوق انسان مطرح است، آزادی در حد حقوق انسان است، احزاب هم که شکل می دهند برای حقوق انسان است، اجتماعات که تشکیل می دهند برای حقوق انسان است. ولی در اسلام علاوه بر حقوق انسان، حقوق خدا نیز مطرح است، یعنی حق عبودیت و الوهیت مطرح است، فلذا باید در آزادی حقوق خدا را نیز در نظر بگیریم.

به بیان دیگر آیا می شود که خدا خالق ما باشد و ما آفریده او باشیم، اما حقی بر ما نداشته باشد؟! از بیخ حق را منکر باشند، بنابراین، اگر می بینید در اسلام زندگی کند، چون دو نوع تفکر است، او می گوید من اومانیسیم هستم، و مکتب من، مکتب اومانیسیم است، یعنی اصاله الإنسان، حقوق انسان می خواهد، اما اسلام می گوید علاوه بر حقوق انسان، حقوق خدا نیز مطرح است، و لذا می گوید خداوند منان ما را خلق کرده:

«و أمر أن لا تعبدوا إلّا إياه».

حقوق خدا هم مطرح است. بنابراین، اگر در اسلام دست و پای انسان را به عنوان حقوق خدا گرفتیم، این خلاف آزادی نیست، مکتب را بشناسید، اگر گفتیم، حتماً نماز بخواند، روزه حتماً باید بگیرد، یعنی یکنوع محدودیت های شرعی برای او قائل شدیم، این من باب حقوق خداست، پس در اسلام تنها حقوق انسان مطرح نیست، بلکه خدا هم مطرح است.

آیا در ثبوت آمیزش با زن میت و مرده، اقرار واحد کافی است؟ کتاب الحدود و التعزیرات

ص: ۱۰۷۱

Your browser does not support the audio tag

موضوع: آیا در ثبوت آمیزش با زن میت و مرده، اقرار واحد کافی است؟

بحث ما راجع به ثبوت مسئله ی آمیزش و نزدیکی با میت است، قبلاً گفتیم که ثبوتش یا بیینه است یا با اقرار، بیینه را بحث نمودیم و گفتیم آیا دو نفر کافی است یا حتماً باید چهار نفر باشند؟

در پاسخ عرض کردیم که اگر این عمل زنا محسوب می شود، حتماً باید چهار نفر باشد، اما اگر آن را زنا تلقی نکنیم، شهادت و قول دو نفر هم برای ما کافی است.

ضمناً روایتی را نقل کردیم که می گوید احترام مؤمن در حال ممات، همانند احترامش در حال حیات است.

و ما گفتیم که این روایت دلالت ندارد بر اینکه حتماً باید چهار نفر باشد، فقط دلالت دارد که مؤمن محترم است و باید حیثیتش حفظ شود، اکنون وارد بحث جدید می شویم و آنکه اقرار چگونه است، آیا یکبار اقرار کافی است یا اینکه دو بار، یا چهار بار اقرار کند؟

ممکن است بگوییم اقرار واحد برای ما کافی است، یعنی اقرار کند که من با میت این عمل زشت را انجام دادم.

و باز ممکن است بگوییم یکبار کافی نیست، زیرا این عمل زشت یک عمل طرفینی است و به اصطلاح اقرار جانشین شهادت است، اگر در شهادت گفتیم باید دو نفر باشند، در اینجا نیز باید بگوییم که دو بار اقرار کند.

و اگر در شهادت قائل به چهار نفر شدیم، باید اینجا هم بگوییم چهار بار اقرار کند، چون اقرار تابع شهادت است (الإقرار تابع للشهادة) هر چند نفر را که در شهادت معتبر بدانید، در اقرار نیز همان را بگویید.

ص: ۱۰۷۲

بنابراین، در اقرار نیز مسئله تابع شهادت است، بعضی گفته اند یک بار اقرار کافی است، چرا؟ چون «أقرار العقلاء علی أنفسهم جایز»

بعضی گفته اند دو بار باید اقرار کند، چون در بیینه دو نفر شرط است، پس در اینجا هم دوبار اقرار لازم است.

گاهی می گویند این به منزله زناست، در زنا چهار نفر باید باشد، در اقرار هم باید چهار بار اقرار کند، چون مسئله، مسئله حدود و شبهات است و در شبهات باید احتیاط کرد، پس اقلماً باید بگوییم دو بار اقرار کند، اما اگر بگوییم چهار بار اقرار، این خیلی خیلی بهتر است.

بحث در باره نزدیکی با میت تمام شد، از اینجا وارد در یک مسئله جدید می شویم، و آن اینکه:

مسأله: قال المحقق: الأولى: من لاط بميت كمن لاط بحی يعزّر تغليظاً.

مسئله جدید این است که اگر کسی با میت نزدیکی کرد، اگر ایقاب کند، حکمش قتل است و اما اگر ایقاب نباشد، باید جلد و شلاق بخورد.

علاوه بر این دو (قتل و جلد) باید تغلیظ هم باشد، یعنی اگر حکمش جلد باشد، باید قبل از جلد، تعزیر هم بشود، و اگر حکمش قتل است، باید قبل از «قتل» تغلیظ و تعزیر هم بشود.

این یک مسئله ای است که همه فقهای ما می گویند، یعنی اگر کسی با میت نزدیکی کرد، منها حدی که خدا برایش معین کرده است، حتماً باید تغلیظ هم بشود، حتماً باید تعزیر هم بشود، خلاصه دو برابر باید این آدم کتک بخورد، یعنی هم باید حد را بر او جاری کنند و هم تعزیر بشود، از کلمه ی «تعزیر» تعبیر آورده به تغلیظ، غلظت یعنی دو برابر کردن.

ص: ۱۰۷۳

من همه ی اقوال را در اینجا نقل کرده ام، فقهای ما از محقق گرفته تا شهید ثانی و دیگران، شیخ هم در نهایت می گویند، علاوه بر این که حد خدا جاری بشود خواه جلد باشد یا قتل، حتماً باید غلظتی در کار باشد، کتکی هم باید به عنوان تعزیر باشد.

سوال

ممکن است کسی بپرسد که مدرک این مسئله چیست؟

جواب

من مدرکی برای این مسئله پیدا نکردم، هر چند در لسان فقهای ما متضافر است، یعنی همه قبول دارند، اما یک دلیلی برای این مسئله نیست، مگر اینکه کسی از دلیل عقلی استفاده کند و بگوید چون افحش است، این چون گناهش بیشتر است، فلذا باید علاوه بر حد، تغلیظ و تعزیر هم بشود.

به بیان دیگر، یک موقع انسان با یک موجود زنده این عمل قبیح و زشت را انجام می دهد که حق دفاع از خود دارد، یک موقع با کسی انجام می دهد که حق دفاع از خودش ندارد، یعنی قدرت بر دفاع ندارد، این چون گناهش اغلظ و افحش است، حتماً علاوه بر اینکه حد بر او جاری بشود، باید تغلیظ هم بشود.

قال المحقق: الأولى: من لاط بمیت کمن لاط بحی، یعزّر تغلیظاً. الشرائع: ۴/۱۸۹.

يقول الشهيد الثاني: لأنه لو اظ في الجملة فتنناوله أدلته و أحكامه مع زياده فحشه، و تحريمه بالموت فيزداد في الحد حيث لا يكون المطلوب قتله بما يراه الحاكم و يعزّر تغليظاً إذا أريد قتله فيقدم عليه التعزير كما يقدم التعزير على الرجم. المسالك: ۱۵/۴۸.

و حاصله إنه إن وجب الجلد هنا لعدم الإيقاب زيد في العقوبة، و أما لو وجب القتل لأجل الإيقاب يعزّر تغليظاً ثم يقتل، و قد تلقاه الأصحاب بالقبول.

ص: ۱۰۷۴

قال الشيخ: و حكم المتلوط بالاموات حكم المتلوط بالاحياء على السواء، لا يختلف الحكم في ذلك بل تغلظ عقوبته لانتهاكه حرمة الاموات. النهايه: ٧٠٨،

و قد جاء ابن إدريس بنفس العبارة. السرائر: ٣/٤٦٨،

و قال الشيخ المفيد في المقنعه: و كذلك حكم المتلوط في الاموات من الذكران و عقابه في الدنيا و الآخرة أعظم من عقاب ذلك في الأحياء. المقنعه: ٧٩٠.

پس اگر انسانی با جوان مرده ای، عمل لواط را انجام بدهد، علاوه بر جلد (اگر ایقاب نکند)، و علاوه بر قتل (اگر ایقاب کند) باید تغلیظ هم بشود، یعنی قبل از اجرای حد، باید تعزیر هم بشود، البته ما دلیلی برای این مسئله نداریم مگر اینکه از ادله ای که در باب زنا می گفته شد، استفاده کنیم.

حکم فقهی استمناء

مسئله دوم مسئله استمناء است، البته اصطلاح فقها استمناء است، ولی اصطلاح روایات خضخضه است، چرا این کلمه را به کار می برند؟ چون کلمه ی «خضخضه» از اسمای اصوات است، گویا آدمی که استمناء انجام می دهد و تنفساتی که در حین آن انجام می دهد، عرب به آن می گوید: خضخضه.

اما اصطلاح عرب امروزی عبارت است از: «العاده السریه». یعنی بجای استمناء، کلمه «العاده السریه» را به کار می برند.

پس در مجموع سه اصطلاح شد:

الف: الإستمناء، ب: الخضخضه،

ج: العاده السریه.

عجیب این است که قسمی از علمای اهل سنت، این عمل را جایز می دانند، در میان فقهای اهل سنت، فقط جناب مالک جایز نمی داند، بقیه چندان حرمتی برای این کار قائل نیستند، من در کتاب قرضای بنام: «الحلال و الحرام» دیدم که ایشان در این کتاب فتوا به جواز استمناء می دهد و می گوید «العاده السریه» که همان استمناء باشد جایز است.

ص: ١٠٧٥

دلیل بر حرمت استمناء

دلیل ما بر حرمت این عمل چیست؟

دلیل ما آیه شریفه است «وَالَّذِينَ هُمْ لِأُزْوَاجِهِمْ حَافِظُونَ * إِلَّا عَلَىٰ أَرْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ * فَمَنْ ابْتَغَىٰ وَرَاءَ ذَلِكَ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْعَادُونَ»

المؤمنون / ۵-۷.

هر نوع لذت جنسی را تحریم کرده مگر دو مورد را: یکی ازواجهم و دیگری ملک یمین، هر نوع تلذذ جنسی حرام است، الا در دو مورد:

۱- إِلَّا عَلَىٰ أَرْوَاجِهِمْ، ۲- أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ، من از این آقایان سوال می‌کنم که استمناء داخل در کدام یکی از دوتا است، آیا داخل در «عَلَىٰ أَرْوَاجِهِمْ» است؟ همه می‌دانیم که در این داخل نیست، آیا داخل در: «أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ» است؟ قطعاً در این هم داخل نیست، پس حرام است. «وَالَّذِينَ هُمْ لِأُزْوَاجِهِمْ حَافِظُونَ»، استمناء در واقع یک نوع اعمال فرج و لذت‌گیری جنسی است، اسلام می‌فرماید: مردان مؤمن کسانی هستند که هر نوع لذت جنسی برای آنان حرام است مگر از دو مجرا:

۱- إِلَّا عَلَىٰ أَرْوَاجِهِمْ، ۲- أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ. استمناء داخل در هیچ یکی از این دوتا نیست. این از نظر آیات، اما از نظر روایات، ما روایات زیادی داریم که جوانی در زمان امیر المومنان (علیه السلام) این عمل را انجام داد، حضرت به دستش شلاق زد بگونه ای که دستش قرمز شد و بعداً از بیت المال برایش زن گرفت.

متن عبارت محقق

المسألة الثانية: قال المحقق: الثانية: من استمنى بيده عزراً، و تقدیره منوط بنظر الإمام. و فی روایه أنّ علیاً (علیه السلام)، ضرب یده حتی احمرّت، و زوجه من بیت المال، و هو تدبیر استصلحه لا أنه من اللوازم.

ص: ۱۰۷۶

و یثبت: بشهاده عدلین أو الإقرار و لو مرّه، و قیل: لا یثبت بالمرّه، و هو وهم. الشرائع: ۴/۱۸۹.

هذا ما یسمی بالعادة السریه، یقول الشیخ القرضاوی: و قد حرمها أكثر العلماء و استدلل الإمام مالک بقوله تعالی: «و الذین هم لفروجهم حافظون * إلا علی أزواجهم أو ما ملکت أیمانهم فإینهم غیر ملومین * فمن ابتغى وراء ذلک فأولئک هم العادون». المؤمنون: ۵ - ۷

أقول: و یدل علی الحرمة وراء الآیه الکریمه روايات عن أئمه أهل البيت (علیهم السلام).

روایات

۱: محمد بن الحسن باسناده عن محمد بن یحیی، عن أحمد بن محمد، عن محمد بن سنان، عن طلحه بن زید، عن أبی عبدالله (علیه السلام): «أن أميرالمؤمنین (علیه السلام) أتى برجل عبث بذکره، فضرب یده حتی احمرّت ثم زوجه من بیت المال» الوسائل: ج ۱۸، الباب ۳ من أبواب نکاح البهائم و وطی الأموات و الإستمناء. الحدیث ۱.

معلوم می شود که یک امر حرامی بوده و الا حضرت تعزیر نمی کرد.

۲: و باسناده عن أحمد بن محمد، عن البرقی، عن ابن فضال، عن أبی جمیل، عن زراره، عن أبی جعفر (علیه السلام) قال:

«إن علیاً أتى برجل عبث بذکره حتی أنزل، فضرب یده حتی احمرّت قال: و لا أعلمه إلا قال: و زوجه من بیت مال المسلمین» همان مدرک، الحدیث ۲

این دلیل بر این است که از بیت المال می توان جوان را تزویج کرد.

۳: و عنه، عن البرقی، عن ثعلبه بن میمون- از اصحاب اجماع است و فقیه،- و حسین بن زراره قال: سألت أبا جعفر (علیه السلام) عن رجل یعبث بیدیه حتی ینزل، قال: «لا بأس به و لم یبلغ به ذاک شیئاً». همان مدرک، الحدیث ۳،

ص: ۱۰۷۷

باید دانست که این حدیث خلاف مطلوب است، هر چند مرحوم شیخ بر تعزیر حمل کرده است، ولی این حمل بر خلاف ظاهر است، چون ظاهر این است که این روایت تقیه وارد شده است. زیرا روایات اهل بیت (علیهم السلام) بر خلاف این است، علاوه بر این، خلاف قرآن است و روایتی که بر خلاف قرآن باشد، قابل اخذ نیست.

أقول: حملة الشيخ على أنه ليس عليه شيء مؤلف لا يجوز خلافه بل عليه التعزير بحسب ما يراه الامام، و يمكن حملة على التقيه لما مرّ هنا و في النكاح، و لما يأتي.

۴: أحمد بن محمد بن عيسى في نوادره عن أبيه قال: سئل الصادق (عليه السلام) عن الخضخضه فقال:

« إثم عظيم قد نهى الله عنه في كتابه و فاعله كناكح نفسه - عمل استمناء، مانند این است که انسان با خودش لواط کرده باشد - و لو علمت بما يفعله ما أكلت معه - هر گز با غذا نمی خوردم - فقال السائل: فبين لي يا ابن رسول الله من كتاب الله فيه، فقال: قول الله: ((فمن ابتغى وراء ذلك فأولئك هم العادون)) و هو مما وراء ذلك فقال الرجل: أيما أكبر؟ الزنا؟ أوهي؟ فقال: هو ذنب عظيم، قد قال القائل بعض الذنب أهون من بعض و الذنوب كلها عظيم عند الله لأنها معاصي و أن الله لا يحب من العباد العصيان، و قد نهانا الله عن ذلك لأنها من عمل الشيطان و قد قال: ((لا تعبدوا الشيطان إن الشيطان كان لكم عدو فاتخذوه عدوًا إنما يدعوا حزبه ليكونوا من أصحاب السعير)) . همان مدرک، الحدیث ۴.

ص: ۱۰۷۸

پس تا کنون سه مسئله را خواندیم:

الف: در نزدیکی با میت زن، چند بار اقرار کافی است، یک بار، یا دو بار یا چهار بار؟

گفتیم تابع شهادت است، هر چه در شهادت گفتیم، در اقرار نیز همان را می گوئیم.

ب: اگر کسی با میت لواط کند، حکمش چیست؟ حکمش رجم است اگر ایقاب کند، جلد است اگر ایقاب نکند، فقهای ما گفته اند که علاوه بر حد، باید تعزیر و تعلیظ هم بشود.

ما گفتیم روایت در این زمینه نداریم، مگر روایت ابن ابی یعفور در زنا.

ج: مسئله سوم این بود که استمناء چه حکمی دارد؟

گفتیم قسمتی از علمای اهل سنت تجویز می کنند. امام (علیه السلام) می فرماید جایز نیست، چرا؟ با این آیه استدلال می کند که می فرماید: «وَ الَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ * إِلَّا عَلَىٰ أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَلَا إِلَٰهَ إِلَّا اللَّهُ * فَمَنْ ابْتَغَىٰ وَرَاءَ ذَلِكَ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْعَادُونَ».

مرحوم محقق در اینجا یک بحث دیگری را باز کرده بنام: الدفاع عن النفس، ولی ما این بحث را در اینجا طرح نمی کنیم، چرا؟ چون جای بحثش باب امر به معروف و نهی از منکر است.

ولی ما یک بحث جدیدی را شروع کردیم که غالباً در کتاب های فقهی ما نیست، یعنی کسانی که کتاب حدود را نوشته اند اعم از قدما و متأخرین، این بحث جدیدی که الآن می خوانیم در آنها نیست و آن عبارت است از: مواضع التعزیر، یعنی در چه مواردی حاکم می تواند فرد را تعزیر کند.

البته از میان علمای متأخرین، فقط آیه الله خوئی در کتاب خودش این را اجمالاً بحث کرده است. قبل از آنکه ما وارد موارد و مصادیق بشویم، باید ببینیم که «تعزیر» حدش چیست؟

در حد تعزیر سه قول است که در جلسه آینده بررسی خواهیم کرد.

آزادی بیان و ارتداد

بحثی که در این جلسه انجام می دهیم عبارت است از آزادی در بیان، ما تا این مباحث را حل نکنیم، نمی توانیم مشکل مرتد را حل کنیم، آزادی در بیان یک مسئله ای است که در غرب و شرق مطرح است و می گویند بشر باید از نظر بیان آزاد باشد.

شکی نیست که حق تعالی یکی از نعمت هایی که به ما داده است بیان است: الرَّحْمَنُ (۱) عَلَّمَ الْقُرْآنَ (۲) خَلَقَ الْإِنْسَانَ (۳) عَلَّمَهُ الْبَيَانَ.

بیان یکی از نعمت های الهی است، فلذا هر نوع قید و بندی بر این بیان بگذاریم، در واقع نعمت خدا را کوتاه کرده ایم.

بنابراین، «بیان» باید دارای قید و بندی نباشد تا بشر بتواند از این بیان به نفع خود و جامعه بهره گیری کند.

اما آزادی در بیان در این حد نیست، البته گاهی می گویند آزادی در بیان بی قید است، یعنی امرش دائری است بین وجود و عدم، یا آزای بیان هست یا نیست، اگر هست که چه بهتر، و اگر یک دانه قید گذاشتی، دیگر اصلاً آزادی نیست.

ولی ما می گوییم امرش دایر بین وجود و عدم نیست تا بگوییم یا هست یا نیست، بلکه حد وسط دارد، یعنی در تمام دنیا آزادی بیان محترم است، اما آن چنان نیست که یا هست یا نیست، به گونه ای که اگر یک قید بگذاریم، دیگر از هستی ساقط گردد و بشود عدم. بلکه برای آن شرائطی در نظر گرفته اند که عبارتند از:

ص: ۱۰۸۰

در آزادی بیان، نباید تجاوز به حقوق دیگران کنیم، یعنی کسی حق ندارید بگویید من در بیان آزادم که به حقوق دیگران تجاوز کنم، البته حقوق در غرب و شرق فرق می کند.

در شرق اگر کسی بخواهد زیبایی زن دیگری را، یعنی زیبایی صورت و اندام زن دیگری را در شعر بگوید و چاپ بکند، می گوئیم تجاوز به حقوق دیگران کرده، ولی ممکن است در غرب این را تجاوز به حقوق دیگران ندانند، کار با مصداق نداریم بلکه کار با مطلق داریم و آن اینکه آزادی بیان تا حدی است که تجاوز به حقوق دیگران نباشد.

شاهد مطلب

یک نفر از یهودان مدینه، همیشه زنان مسلمان را مدح می کرد و زیبایی های آنان را در قالب شعر می گفت، حتی علیه پیغمبر اکرم (صلی الله علیه و آله) شعر می سرود، پیغمبر اکرم دستور داد که او را به قتل برسانند و لذا سه نفر رفتند و او را در خانه اش ترور کردند. یعنی سه نفر شبانه به این بهانه رفتند که ما می خواهیم از شما گندم بخریم، وقتی او را از خانه اش به این بهانه بیرون آوردند، آنگاه او را به قتل رساندند، الآن قلعه ی این آدم در مدینه هست، همین آل سعودی که می گویند نگهداری آثار گذشتگان شرک است و بدعت، قلعه ی این آدم را حفظ کرده اند و یک تابلو هم دارد.

بنابراین، آزادی بیان خوب است اما به شرط این که به حقوق دیگران تجاوز نکند.

شرط دوم

شرط دوم اینکه آزادی بیان باید در حدی باشد که در تضاد با امنیت ملی نباشد، امنیت ملی که من می گویم یک لفظی است بسیار جامع، امنیت اراضی را می گیرد، نظام اداری را می گیرد، نظام آموزشی را می گیرد، یک نفر حق ندارد، در آزادی بیان تا آن حدی پیش برود که امنیت ملی را در خطر بیندازد و آن امنیت از بین برود، چرا؟ چون این هم یکنوع تجاوز به حقوق دیگران و مردم است.

ص: ۱۰۸۱

البته این کلماتی که به کار می‌بریم، کلمات روز است، ولی اگر کسی روایات و احادیث را ببیند، برای اینها روایات هم پیدا می‌کند.

بنابراین، انسان تا آن اندازه آزادی بیان دارد که به حقوق فرد و جامع تجاوز نکند.

شرط سوم

همسو باشد با نظام برخاسته از بطن ملت، فرض کنید یک ملتی بر پا خاسته و یک نظامی را تاسیس کرده، باید این آزادی بیان با این نظام همسو باشد، اگر همسو هم نشد، لا اقل مخالف نباشد، چرا؟ چون حقوق اکثریت است، حقوق اجتماع است.

گاهی نظام، یک نظام استبدادی است، یعنی نظامی است که آن را بر این جامعه در حقیقت تحمیل کرده اند، چنین نظامی ارزش ندارد.

اما گاهی یک نظام، نظامی است که مردم با اختیار و انتخاب خود شان بر خاسته اند و آن را به وجود آورده اند، در اینجا یک نفر پیدا شده که می‌خواهد ماهواره یا تلویزیون تاسیس کند، روزنامه و جرائد را به کار بیندازد و این نظام بر خاسته از بطن ملت را به خطر بیندازد، این نمی‌تواند آزاد باشد، آزادی لغوی نیست، بلکه آزادی اصطلاحی است.

به بیان دیگر آزادی جنگلی مراد نیست بلکه مراد آزادی مدنی است، در آزادی مدنی هر سه هست، در هیچ جای جهان این سه شرط مخالف ندارد.

تجاوز به حقوق افراد نکند، تجاوز به امنیت ملی نکند، تظاهر و تجاوز علیه نظام بر خاسته از بطن ملت نکند.

بله! اگر نظام استبدادی باشد، شاه و ملکه است، در آنجا هر نوع آزادی بیان علیه آن نظام باشد خوب است، اما نظام بر خاسته از بطن ملت، حالا این نظام می‌خواهد نظام الهی باشد یا نظام الهی نباشد بلکه مردمی باشد.

ص: ۱۰۸۲

شما کم کم از اینجا به یک شرط چهارمی نیز پی می برید، و آن این است که نباید این آزادی نسبت به مقدسات یک ملت توهین کند، مقدسات ما شاه و ملکه نیست، مقدسات ما که در حقیقت نظام الهی است، انبیاء و اولیاء هستند و قوانین الهی، اینها مقدسات ما هستند، چرا؟ چون همه ی اینها را ملت پذیرفته اند، ما در یک نظامی بحث می کنیم که نظام بر خاسته از بطن ملت است، اگر از بطن ملت بر نخیزد، هر نوع قیام علیه آن ثواب هم دارد تا چه رسد به اینکه جایز نباشد، اما نظام برخاسته از بطن ملت که نظام الهی باشد، هم باید حقوق افراد در آنجا ملحوظ باشد، هم امنیت ملی به خطر نیفتد، هم با نظام در نیفتد، و در نتیجه به مقدسات هم توهین نکند.

در زمان ما یک اصطلاح رایج شده بنام:

«خط قرمز»، این اصطلاح از فرانسه گرفته شده، یعنی آنان، این اصطلاح را به کار می برند، ما اصطلاح خط قرمز نداریم، آنها که اصطلاح خط قرمز را به کار می برند، منظور شان، شاه، ملکه، نخست وزیر و امثالش است.

ولی ما اگر احیاناً اصطلاح خط قرمز را به کار می بریم، خط قرمز ما انبیاء اولیاء و امثالش است - البته اگر ما این اصطلاح را صحیح بدانیم - چرا؟ چون همه اینها بر خاسته از بطن ملت است.

بنابراین، اگر کسی بخواهد انبیاء و اولیاء را توهین کند، یا احکام اسلام را به مسخره بگیرد، این آزادی بیان در حق او نیست، الآن می گویند یک هیأت منصفه ای باشد که در باره این مطبوعات قضاوت کند، هیأت منصفه همین هاست، هر روز نامه و هر جریده ای که این شرائط را رعایت کند، حقوق را تجاوز نکند، امنیت ملی را به خطر نیندازد، با نظام در نیفتد، به مقدسات توهین نکند، انتقاد بسیار خوب است، البته اگر انتقاد، جنبه ی انتقام نداشته باشد، حضرت امام (قدس سرّه) می فرمود: انتقاد کنید، اما انتقام نگیرید. بسیاری از این نوشته ها جنبه ی انتقادی ندارند بلکه جنبه ی انتقامی دارند، اگر انتقام نباشد، هیچ مانعی ندارد، ولذا وعاظ ما سابقاً منتقد بودند و اصلاً این انقلاب در اثر انتقاد علما پدید آمد، حضرت امام پیش افتاد و انتقاد کرد، به دنبالش سایر علما هم انتقاد کردند، بالأخره انتقاد اثر بخش شد، اما الآن اگر کسی می خواهد انتقاد کند، غالباً انتقاد شان، انتقام گیری از افراد است، الآن که این مقدمات تمام شد، در جلسه آینده وارد مسئله ارتداد می شویم.

Your browser does not support the audio tag

موضوع: موارد تعزیر

ما مواردی را از تعزیر جمع کردیم که فقها در آنجا فتوا به تعزیر داده اند، البته این مسئله مسلم است که هر کس گناهی را مرتکب شود، و گناهِش هم آشکار گردد، حاکم حق دارد که او را تعزیر کند.

دیدگاه فاضل هندی در کشف اللثام

ولی مرحوم فاضل هندی در کشف اللثام می فرماید در درجه ی اول باید تعزیرش به وسیله تذکر لسانی و زبانی باشد، یعنی با تذکر زبانی طرف را به گناه و جرمش متوجه کند و او را نصیحت کند و اگر نصیحت زبانی و لسانی مؤثر نشد، آنگاه سراغ تعزیر بدنی برود.

البته این قید را فقط مرحوم کاشف اللثام در شرح قواعد علامه دارد، ما نیز با این قید موافق هستیم، چون وقتی روح اسلام را مطالعه می کنیم، می بینیم در روح اسلام این مسئله است، مثلاً در مورد نشوز زنان می فرماید: «وَاللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ فَإِنْ أَطَعْتَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا كَبِيرًا» النساء: ۳۴،

اول اندرز و نصیحت کردن است، بعداً می گوید در بستر از آنها دوری کنید، در مرحله سوم مسئله ضرب مطرح است، وقتی که در آنجا یک چنین ترتیبی است، انسان می فهمد که اسلام دارای یک روح عاطفی است و به این زودی به خشونت متوسل نمی شود.

بنابراین؛ هر چند در میان فقهای ما فاضل هندی این قید را آورده، ما نیز با این قید موافقیم.

معنای تعزیر و تفاوت آن با حدّ

ص: ۱۰۸۴

مسأله ی دیگر این است که معنای تعزیر چیست و تفاوتش با حد چیست؟

در اینجا سه قول است و باید ببینیم که کدام یکی از این اقوال مورد تایید است:

۱: قول اول که قول مشهور است و مرحوم محقق نیز همین را گفته، این است که:

« أن لا يبلغ حدّ الأكثر في الحرّ و لا حدّ الأقل في العبد»، حد اکثر حر را در نظر می گیریم، و همچنین حد اکثر عبد را هم در نظر می گیریم، تعزیر باید به آن حد اکثر نرسد، حد اکثر حر چیست؟ صد تازیانه است، حد اکثر حد عبد چه مقدار است؟

چهل تازیانه می باشد ، تعزیر باید در حر به صد تازیانه نرسد و در عبد به چهل نرسد، مرحوم محقق این را گفته است.

در هر صورت مشهور چنین گفته اند که حد اکثر حر، صد تازیانه، و حد اکثر عبد چهل تازیانه است، حاکم اگر بخواهد تعزیر کند، چنانچه حر را تعزیر می کند، نباید به صد برسد، اگر عبد را می خواهد تعزیر کند، باید به چهل تا نرسد.

۲: قول دوم این است که باید حد اقل را در نظر بگیریم نه حد اکثر را، نباید به حد اقل حر برسد و نباید به حد اقل عبد برسد، قول اول میزان را اکثر می گرفت، قول دوم میزان را اقل می گیرد، یعنی «أن لا يبلغ أقل الحدّ، ففي الحرّ خمسة و سبعون و فی العبد اربعون».

در عبد فرق نمی کند، کمتر از چهل نداریم، اما در حرّ اقلش همان هفتاد و پنج تاست که در مواردی هفتاد و پنج تا داشتیم.

ص: ۱۰۸۵

بنابراین، میزان حد اکثر نیست، بلکه میزان حد اقل است البته در عبد فرق نمی کند، عبد چهل است، اما حر اکثرش صد و اقلش هفتاد و پنج است، میزان این است که به حد اقل حر نرسد.

نظریه شهید ثانی و استاد سبحانی

اما آنچه را که ما انتخاب می کنیم و قبل از ما مرحوم شهید ثانی فرموده اند، این است که باید گناه را ملاحظه کنید، یعنی هر صنف گناه که برای خودش حدی دارد، چنانچه بخواهیم تعزیر کنیم، باید تعزیرش از حد آن گناه بالاتر نباشد، مثلاً در قذف حدش هشتاد تازیانه است، باید از آن بیشتر نباشد، اگر از قبیل زناست، شبیه زنا و از مقوله زناست، باید از صد تجاوز نکند، ما همه میزان را اکثر گرفتیم، اما هر گناهی که مرتکب می شود، از سنخ چه گناهی است که در اسلام حد دارد و اینجا می خواهیم تعزیر کنیم، سنخ گناه را باید سنجید، اگر سنخ گناه از قبیل کلام است، بچه ای آمده قذف کرده، از قبیل کلام است، باید حد اکثر کلام را دید، از آن بیشتر نباشد، اما اگر عمل از قبیل شبیه زنا و مقوله زناست، باید حد از حد اکثر زنا بالاتر نرود. بنابراین، در هر موردی آن عمل را ببینید، مشابه کدام عملی است که حد دارد، سنخ کدام عمل است، اکثر از آن نباشد، شهید این را می گوید.

عبارت شهید ثانی در مسالك

قال الشهيد: «الأجود أن المراد به الحدّ لصنف تلك المعصية بحسب حال فاعلها فإن كان الموجب كلاماً دون القذف يعنى فحش داده، اما قذف نکرده است - لم يبلغ تعزيره حدّ القذف و إن كان فعلاً دون الزنا لم يبلغ الحدّ» المسالك: ۱۴/۴۴۸.

ص: ۱۰۸۶

پس در اینجا سه قول شد، حال ما باید از این سه قول، کدام را انتخاب کنیم؟ قول اول اصلاً سنخ را در نظر نمی گیرد، بلکه می گوید در حر حدّ اکثر صد است، در عبد حد اکثر چهل است، باید تعزیر مولا و تعزیر امام از اینها فراتر نرود.

اگر قول دوم را بگیریم، قول دوم می گوید میزان اقل است، اقل در حر هفتاد و پنج است، اقل در عبد هم چهل است، باید به حد اقل حد نرسد.

یا قول سوم را بگیریم، یعنی عمل را با سنخ آن عملی که حد دارد، بسنجیم، اگر فحاشی کرده، قذف نیست، فحاشی کرده قذف نیست، باید سراغ قذف برود و بگوید بالاتر از قذف نباشد، اما اگر عملی را که انجام داده است از سنخ عمل جنسی و زناست، بگو بالاتر از زنا نباشد.

استاد سبحانی: ظاهراً قول سوم نزدیکتر به انصاف است.

در هر حال انتخاب با شماست که کدام یکی را انتخاب می کنید، حالا حاکم می خواهد تعزیر کند، دلیل بر تعزیر چیه؟ دلیل بر تعزیر همان امر به معروف و نهی از منکر است، لازم نیست که ما روایتی داشته باشیم، همین مقداری که عملی را انجام می دهد که منکر است، حاکم می تواند جلوی این منکر را بگیرد، چرا؟ چون اگر نگیرد کم کم قرب و منزلت گناه در نظر مردم پایین می آید و باعث می شود که مردم نسبت به گناه یله و رها باشند و بگویند شرع مقدس حدی را معین نکرده تا ما از حدش بترسیم، یک مشت گناهی را انجام بدهند که حد ندارد و به این وسیله مقام گناه را در نظر مردم پایین بیاورند، فساد اخلاقی جامعه را بگیرد، برای جلوگیری از این کار، حاکم حق دارد بر اینکه تعزیر کند، منتها طبق فرمایش مرحوم جناب فاضل هندی، باید مرحله رعایت بشود، یعنی در درجه اول، نباید از خشونت شروع کنیم، بلکه از نرمش شروع کنیم تا به خشونت برسیم.

حال که دانسته شد بر اینکه تعزیر یکنوع خدمتی است به حفظ نظام اسلامی، یعنی اگر بخواهیم نظام اسلامی محفوظ بماند، راهش این است که مردم یکنوع قید و بندی داشته باشند، پس اگر شارع برای بعضی از گناهان حدی معین کرده که چه بهتر، یعنی اهلاً و سهلاً، اما جایی که معین نکرده، ما اگر بنشینیم و مردم را رها کنیم، نظام مختل می شود، حالا مواردی را عرض می کنیم که مرتکب گناه می شود، حد ندارد، اما تعزیر دارد، مقداری می شماریم تا اذهان برای این گونه مسائل آماده بشود.

متأسفانه در فقه ما بیشتر کلی گویی است، و حال آنکه باید یک نمونه ها و مصادیقی را نشان داد تا طرف برایش ملموس بشود.

موارد تعزیر

المورد الأول: مورد اولی که تعزیر دارد، اما حد ندارد « إذا أقرّ بالزنا مرّة واحدة»، یعنی نزد حاکم آمد و گفت من عمل زنا را مرتکب شده ام، یعنی فقط یک بار اقرار به زنا کرد، مسلماً یکبار اقرار حد ندارد، بلکه یا دوبار باید بگوید (علی قول) یا چهار بار بگوید، چون هر اقراری جانشین یک شهادت است، حالا این آدم اقرار به گناه کرد هر چند حد ندارد، اما صار فاسقاً. چون اعتراف به گناه کرد، اعتراف به گناه هر چند حد ندارد در اینجا، اما اعتراف به گناه کرده، برای جلوگیری این کار، حتماً باید مولا، تعزیرش کند، البته تعزیرش مرحله به مرحله انجام بدهد.

عبارت محقق

قال المحقق: لو أقرّ دون أربع لم يحدّ و يعزّر و ذلك لثبوت الفسق بذلك، و عموم إقرار العقلاء علی أنفسهم، و إن لم يثبت الحدّ.

ص: ۱۰۸۸

البته ممکن است یک گناهی تعزیر داشته باشد، اما حدی نداشته باشد، حدش حتماً باید چهار بار اقرار کند تا هر اقراری
جانشین یک شهادت باشد، اما در عین حال تعزیرش سر جای خودش است.

المورد الثانی: من إقتض بکراً غیر الزوجه و المملوکه باصبع أو نحوها عزّر علی المشهور. موردی دومی که باید تعزیر بشود،
جایی است که «اقتض بکراً» در لغت عرب گاهی کلمه ی «اقتض» را به کار می برند که با قاف است، و گاهی «اقتض» می
گویند که با «فاء» است فلذا هم می توانیم اقتض با فاء بخوانیم و هم اقتض با قاف. مثلاً در کتاب نکاح خواندیم که افضاء،
کلمه ی افضاء از همان «فض و فضّه» است، فضّه به معنای شکستن است، فضّ الخاتم، یعنی مهرش را شکست، اقتض هم می
گویند، چون آن محل حکم خاتم را دارد، خاتم پاکی در آنجا هست، اقتض الخاتم أو اقتض الخاتم، هر دو تعبیر درست است.

حال اگر یک جوان بی شعوری، نسبت به یک دختری که باکره است، یک چنین عملی را انجام داد، یعنی با انگشت بکارتش
را از بین برد، این از سنخ زناست، شبیه زناست، حتماً باید حاکم در اینجا تعزیر کند، و اینجا گمان نمی کنیم که تعزیر زبانی
کافی باشد، چون مرحله جایی نیست که زبان در آنجا مشکل گشا باشد، باید وارد عمل بشود و در اینجا تعزیر کند. اتفاقاً در
روایات مقدار تعزیر آمده، اما نه به عنوان حد، بلکه به عنوان تعزیر آمده است، دوتا روایت داریم که ذیلاً می آید:

روایت عبد الله بن سنان

و عنه، و عن ابن محبوب، عن ابن سنان، عن أبي عبد الله عليه السلام: «أنَّ أمير المؤمنين (عليه السلام) قضی بذلك، قال: تلجد
ثمانین»

ص: ۱۰۸۹

الوسائل: ج ۱۸، الباب ۳۹ من أبواب حدِّ الزنا، الحديث ۱.

إِنَّ عَلَيْهَا مَهْرَهَا وَتَجْلِدُ ثَمَانِينَ، أَوْلًا مَهْرَ شِ رَا بَايِد بَدَهْد، يَعْنِي مَهْر بَكْر رَا، آن از قبیل خسارت مالی است، علاوه بر این، هشتاد تازیانه هم بزند که کمتر از زناست، چون در زنا صد تازیانه است:

« الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَيْشَهِدَ عَدَاؤُهُمَا طَائِفَةٌ مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ » النور: ۲.

در زنا صد تازیانه است. در اینجا اسلام انگشت روی تعزیر هم نهاده است، حالا آیا این معین است یا اگر حاکم یکجا دید که هشتاد لازم نیست، چهل تا هم کافی است، می تواند، چون هشتاد تا به عنوان تعزیر آمده نه به عنوان حد.

روایت عبد الله بن سنان

و باسناده عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن أبي نجران، عن عبد الله بن سنان، عن أبي عبد الله (عليه السلام):

في امرأه افتضت جارية بيدها، قال:

«عليها المهر و تضرب الحدّ»

الوسائل: ج ۱۸، الباب ۳۹ من أبواب حدِّ الزنا، الحديث ۴.

حدّی که در این حدیث می گوید همان ثمانون جلده است، تضرب الحدّ، حد اصطلاحی نیست بلکه حد لغوی است چون در این مورد حد نیست، یعنی فقهای اسلام در این مورد قائل به حد نیستند، و ثمانین هم من باب مصداق است، یعنی اگر روزی واقعاً اسلام فکر کنند،

بنابراین، اگر در اینجا کلمه حد را به کار می برد، مراد ثمانین است، فلذا نباید به ثمانین بچسبند که حتماً هشتاد تاست، گاهی از اوقات توان هشتاد تا را ندارد، مثل جاریه در اینجا حضرت مصداق را بیان کرده است و در آنجا هم که می گوید الحدّ، مقصود همان تعزیر است.

ص: ۱۰۹۰

قال المفید: من افتضّ - أو إقتضّ - جاریه بإصبعه ضرب من ثلاثین سوطاً إلی ثمانین عقوبه علی ما جناه، و لكن العدول من النصّ إلی غیره مشکل» المقنعه: ۷۸۵.

شیخ مفید همان عرض ما را می گوید، در عین حالی که امام فرموده ثمانین، ولی شیخ می فرماید من ثلاثین إلی ثمانین، چرا؟ چون حد شرعی نفهمیده بلکه تعزیر را فهمیده، فلذا آن یک مصداقش است چون اگر حد بود نباید بگوید: «من ثلاثین سوطاً إلی ثمانین»، بنابراین، ثمانین یک مصداقی است که حضرت بیان کرده، شیخ احساس می کند که این باب مصداق است و لذا می گوید از سی تازیانه تا هشتاد، البته شما می توانید سی تا را هم قیدش بزنید، باید ببینید که محل چه قدر قابلیت دارد و چه قدر احتیاج دارد و چه قدر مصلحت ایجاب می کند، در اینجا نمی شود یکی را به طور قطع بگوییم.

المورد الثالث: تعزیر الصبّی إذا قذف.

سومین جایی که باید تعزیر بشود، بچه ای است نابالغ، تکلیف ندارد، اما قذف کرده، یعنی سبّ نکرده، بلکه قذف کرده که اگر بالغ بود، هشتاد تازیانه داشت، اما چون نابالغ است، نمی شود هشتاد تازیانه زد، چون مکلف نیست، بنابراین، اگر قذف نسبت عمل زشت بدهد.

قال المحقق: فلو قذف الصبّی لو یحدّ و عزّر، شرائع الإسلام: ۴/۱۶۴.

قبلاً این مسئله را خواندیم که اگر بچه قذف کند، عزّر، تعزیر می شود تعزیرش چه قدر است؟

ما در آنجا انتخاب کردیم به مصلحت بینی حاکم، این گونه چیزها را نباید محدود کنیم، تا در آینده گیر کنیم.

چرا آئین خاتم، آئین خاتم است؟ چرا دین پیغمبر ما آئین خاتم است؟ و حال آنکه زندگی بشر در حال تحول و تبدل است، چگونه با قانون ثابت، جامعه متغیر را اداره کنیم، این یک اشکال است، جامعه در حال تغیر و تبدل است، قوانین اسلام ثابت است، چگونه با قانون ثابت، جامعه متغیر را اداره کنیم؟

جواب

جوابش این است که اسلام قوانین ثابتی دارد و قوانین متغیری، آنجا که مربوط به فطرت است، چون فطرت ثابت است، قوانین اسلام هم ثابت است، اما آنجا که مربوط به فطرت نیست، آنجا متغیر است، اسلام هم در آنجا متغیر است. شما قوانین اسلام را مطالعه کنید، بین ثابت و بین متغیر است، ما اسم متغیر را می‌گوییم مقررات، آنجا که ثابت است، اسلام هم ثابت است، مثلاً ازدواج یک مسئله‌ی طبیعی برای بشر است، یعنی هیچ بشری بی‌نیاز از دواج نیست، مگر اینکه مریض باشد چون این ثابت است، قانون هم ثابت است.

«وَأَنْكِحُوا الْأَيَامَىٰ مِنْكُمْ وَالصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَإِمَائِكُمْ ۚ إِنْ يَكُونُوا فُقَرَاءَ يُغْنِهِمُ اللَّهُ ۗ مِنْ فَضْلِهِ ۗ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ»
النور/۳۲،

اما ساختمان سازی، یک مسئله فطری نیست، البته اصل ساختمان فطری است، اما کیفیت ساختمان در حال تغیر است، اسلام هم در آنجا انگشت روی ثبات نگذاشته و فرموده که چند طبقه باشد، فقط همین قدر فرموده که مایه اذیت همسایه نباشد، بقیه را نیز به همین شکل قیاس کنید. و لذا در مسئله قذف آقایان ملاحظه بفرمایند، اگر هم در روایات حد معینی آمده، از باب مثال است و نباید به آن متعبد شد، باید حاکم مصلحت طرف را ببیند تا جامعه را اداره کند، و الا اگر ما به آنچه که در نص آمده جمود کنیم، مشکل پیدا می‌کنیم.

علت اینکه مسئله‌ی مرتد را خیلی به رخ ما می‌کشند، همه‌اش بخاطر اعلامیه جهانی حقوق بشر است، ماده ۱۸ اعلامیه حقوق بشر این است:

«هر کس حق دارد از آزادی فکر، وجدان و مذهب بهره‌مند شود، این حق متضمن آزادی تغییر مذهب یا عقیده و هم چنین متضمن آزادی اظهار عقیده و ایمان می‌باشد و نیز شامل تعلیمات مذهبی و اجرای مراسم دینی است، هر کس می‌تواند از این حقوق منفرداً و مجتمعاً به طور خصوصی یا عمومی بهره‌مند شود.»

این اعلامیه جهانی حقوق بشر است، آقایان روی این اعلامیه می‌نشینند و بر اسلام اشکال می‌کنند که چرا اسلام می‌گوید مرتد کشته بشود، این خلاف اعلامیه حقوق بشر است که دولت ایران هم این اعلامیه را امضا کرده است.

ما عرض می‌کنیم که این اعلامیه حقوق بشر، مرکبی است روی کاغذ، یعنی خود نویسندگان به آن عمل نمی‌کنند، به دلیل اینکه یکی از امضاکنندگان کشور فرانسه است که می‌گویند یکی از آزادترین کشور در جهان است، ولی همان فرانسه که این اعلامیه را امضا کرده و در نگارش آن سهمی داشته، الآن ابداً به این عمل نمی‌کند، مثلاً دختران محجبه حق ورود به مدرسه و شرکت در امتحانات را ندارند، یعنی پلیس فرانسه دم درب مدرسه‌ها ایستاده و دختران محجبه اسلامی را از ورود به مدرسه جلوگیری می‌کنند، و حال آنکه شما می‌گویید تعلیمات مذهبی و اجرای مراسم دینی آزاد است، پس چطور شد که به آن اعلامیه عمل نمی‌کنید؟!

بنابراین، این نوع اعلامیه‌ها در واقع یک ابزاری است در دست قدرتمندان که هر کجا خواستند کشوری را تضعیف کنند، به این اعلامیه بچسبند و الا خودشان مقید به عمل کردن به این اعلامیه نیستند.

نکته ی دیگری که باید عرض کنم، اعلامیه حقوق بشر، آزادی مسکن را تضمین کرده، آزادی کسب را تضمین کرده، اگر اعلامیه را مطالعه کنید، پنجاه و سه بند است، و حال آنکه خودشان آزادی قائل نیستند، آزادی کسب، آیا مواد مخدر را هم می گیرند؟ نه!، آیا بیع و شراء سلاح را هم می گیرند؟ ابداً، پس چطور می گویند آزادی کسب؟ پس معلوم می شود که کسب قید و بندی دارد.

آزادی مسکن، من می خواهم در منطقه نظامی خانه بسازم، آیا اجازه می دهند؟ ابداً،

یا در زمین های ملی اجازه ساختمان سازی نمی دهند.

بنابراین، اینها یک شعری است که آقایان گفته اند و عملاً خودشان هم ملتزم نیستند، نه از نظر شغل آزادی است و نه از نظر مسکن، و حق هم به آنهاست، چون نمی شود شغل یله و رها باشد، یا مسکن یله و رها باشد.

نکته ی سوم

نکته سوم که خیلی مهم است، این است که آقایانی که اعلامیه حقوق بشر را نوشته اند، خودشان لا مذهب هستند، یعنی اصلاً به دین و مذهب عقیده ندارند، دین در نظر آنان مانند آرایش است، چطور انسان در آرایش کردن آزاد است، هر نوع که دلش بخواهد سر و صورتش را درست می کند، همانطور که بشر در آرایش سر و صورت خودش آزاد است، یا در لباس پوشیدن خود آزاد است، مذهب از نظر اینها در این حد است، اینها مذهب را نشناخته اند، به مذهب مانند یک آرایش انسان از نظر مو و لباس نگاه می کنند، همان گونه که انسان آزاد است که موی سر و صورتش را چگونه آرایش کند، مذهب هم از نظر آنها چنین است و حال آنکه مذهب ارتباطی به آرایش مو ندارد، آرایش مو و اندام و لباس، مایه سعادت و شقاوت نیست، اما مذهب از نظر مذهبیان متضمن سعادت دنیوی و اخروی است، عرض کردم که تنظیم کنندگان چون خودشان به مذهب عقیده نداشتند، یک چنین اعلامیه ای را نوشته اند که گرفتار آن هستیم، یعنی مخالفین ما بیشتر به همین ماده ۱۸ از اعلامیه حقوق بشر تمسک می کنند.

ما می‌گوییم به مذهب که نگاه کرده‌اند، از نظر ارزش مانند فرم لباس و فرم آرایش است و فرم چیزهای دیگر.

نکته ی چهارم

نکته چهارم این است که ما یک مذهب داریم و یک مسلک، آقایان مذهب را با مسلک یکی گرفته‌اند و حال آنکه این دو با همدیگر فرق دارند، من امروز در دفتر فلان حزب ثبت نام کرده بودم، فردا می‌خواهم از این حزب بیرون بروم و در حزب دیگر ثبت نام کنم، مثلاً روزی کسی در مکتب نازی‌ها ثبت نام کرده بود، بعد از چند روزی می‌خواهد در حزب ضد نازی ثبت نام کند، این مسلک است و اشکالی هم ندارد.

اما مذهب غیر از مسلک است، مسلک ممکن است راههای مختلف باشد، روزی من در حزب نازی ثبت نام می‌کنم و روز دیگر هم در حزب ضد نازی ثبت نام می‌کنم.

اما مذهب یکی بیشتر نیست، مذهب همانند تکوین است، چطور شما در تکوین می‌گویید که سه زاویه مثلث، مساوی با دو زاویه قائمه است، اگر همه دانشمندان عالم جمع بشوند، این را نمی‌توانند عوض کنند، مذهب یکی بیش نیست در عالم آفرینش، اما مسلک ممکن است متعدد باشد، مثلاً در مسلک من می‌توانم روزی جزء اصولیون باشم، روز دیگر می‌خواهم جزء اصلاح طلبان باشم، اما مذهب غیر از مسلک است، حزب نیست بلکه یک واقعیتی است در تکوین بین انسان و خدا، و خدا این راهها را معین کرده است و نمی‌شود آن را تغییر داد، آقایان خلط کرده‌اند بین مسلک و مذهب، مسلک قابل تعدد است، اما مذهب قابل تعدد نیست.

ص: ۱۰۹۵

بنابراین، این آدم می خواهد از این مذهب، به یک مذهب دیگر وارد بشود، خیال می کند که مذهب همانند حزب است که هر روز می شود آن را عوض نمود، یعنی امروز اسم خود را در این حزب می نویسیم و روز دیگر در حزب دوم، و هکذا...، مذهب همانند مسلک نیست، بلکه یک واقعیت تکوینی است بین انسان و خدا، یک راه هم بیشتر نیست. قرآن می فرماید:

« وَأَنَّ هَٰذَا صِرَاطٌ مُّسْتَقِيمٌ فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَن سَبِيلِهِ ذَٰلِكُمْ وَصَّاكُم بِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ » الأنعام: ۱۵۳،

یک راه بیشتر نیست و باید همان یک راه را گرفت، آن راهی است که خدا معین کرده، اگر گرفتی، آن مذهب است و اگر نگرفتی، آن مذهب نیست بلکه یک چیزی باطل است.

پس فرق است بین مسالک و بین مذهب، مسالک متعدد است، اما مذهب واحد است، مذهب یک امر تکوینی است بین من و بین خدا.

موارد تعزیر کتاب الحدود و التعزیرات

Your browser does not support the audio tag

موضوع: موارد تعزیر

بحث در مواردی است که در اسلام حدی ندارند، اما برای آنها تعزیر در کلمات فقها هست، ما نمونه های را جمع کردیم و ممکن است نمونه ها بیش از آن باشد که من جمع کرده ام.

در هر صورت اگر کسی بخواهد همه موارد را جمع کند، نیاز به این دارد که یک دور جواهر و حدائق را از اول تا آخر ببیند، یعنی جاهای که فقهای اسلام قائل به تعزیر هستند نه به حد، ما تا کنون سه مورد بررسی کردیم.

المورد الرابع: تعزیر بائع الخمر، بائع المیته، لحم الخنزیر و آکل الربا.

ص: ۱۰۹۶

در جامعه اسلامی کسانی پیدا می شوند مغازه شراب فروشی دارند، یا میته می فروشند، البته مراد از «میته» در اینجا غیر زمدکی است نه «میته» به معنای حتف الأنف، یا اینکه شخص «نعوذ الله» آکل الرباست، اینها در اسلام حدی ندارند، اما تعزیر دارند.

ولی ما باید مسئله را دو صورتی کنیم، گاهی از اوقات کسانی هستند که مرتکب این گناه می شوند و علاوه بر ارتکاب مستحل نیز هستند و می گویند این گونه حرمت ها مال دوران پیغمبر اکرم بوده و مال عرب ها، اما برای ما هم شراب حلال است و هم اکل میته، و هم ربا.

اگر کسانی در جامعه اسلامی، این گونه اعمال را انجام بدهند و علاوه بر آن مدعی استحلال هم باشند، از نظر آقایان چنین افرادی مرتد هستند و حد دارند نه تعزیر.

اما اگر کسی که این گونه اعمال را انجام می دهد، مستحل نیست، یعنی نمی گوید که حلال است، بلکه می گوید حرام است، منتها می گوید فعلاً منافع مادی من در این است که میته را بفروشم، ربا خواری کنم، شراب خانه باز کنم.

به بیان دیگر: می گوید من از عهده نفسم بر نمی آیم فلذا چاره جز انجام این گونه اعمال ندارم، این آدم تعزیر دارد.

ولی بد نیست که من در اینجا یک نکته را متذکر بشوم و آن اینکه آقایان که می گویند مستحل اینها مرتد هستند، این یک دانه صغری لازم دارد و آن اینکه بگوییم اینها از ضروریات اسلام است به گونه ای که اگر کسی منکر حکم اینها شد، این ملازمه با انکار رسالت دارد، باید این قید را بیاریم، و الا مجرد اینکه این آدم مستحل است و اگر ملازمه با انکار رسالت نداشته باشد هرگز مرتد نیست.

ص: ۱۰۹۷

حضرت امام در سال (۱۳۷۴ قمری) در مسجد محمدیه وقتی که دماء ثلاثه را برای ما تدریس می کرد، در رد بیان صاحب جواهر - که می گوید اگر کسی با حائض نزدیکی کند و بگوید حلال است، این آدم مرتد است، زیرا حرمت نزدیکی با حائض از ضروریات است - این نکته را فرمود که ما باید بین ضروریات اسلام و بین ضروریات فقه فرق بنهیم، چون ممکن است مسئله ای از ضروریات فقه باشد، اما از ضروریات اسلام نباشد و لذا این مثال هایی که آقایان دارند، مانند بائع الخمر، بائع الخنزیر، بائع المیتة و آکل الربا، باید دید که آیا اینها از ضروریات فقه اسلام اند یا از ضروریات خود اسلام؟

اگر از ضروریات فقه باشد، انکار او ملازم با انکار رسالت نیست، ولی اگر از ضروریات اسلام باشد، مسلماً انکار او از نظر شخص ملازم با انکار رسالت و خاتمیت است، من صغرا را واگذار کردم به خود شما، ببینید که آیا اینها از ضروریات اسلامند یا از ضروریات فقه اسلام، یعنی «کل من ورد فی الإسلام» همان گونه که می فهمد نماز واجب است، می فهمد براینکه اکل میتة و اکل ربا حرام است، آیا به منزله وجوب نماز، وجوب حج و وجوب زکات است یا درجه اش از آنها پایین تر است، صغری را خود آقایان احراز کنند.

«مع الوصف» باید این قاعده را حفظ کنیم که: «هنا ضروریتان»:

الف: ضروریة الفقه، ب: ضروریة الإسلام؟

چون ضروریات اسلام چیزی است که اگر کسی وارد حوزه اسلام شد، آنها را در همان روز های اول درک می کند، این از ضروریات قرآن است نه از ضروریات فقه، پس ههنا ضروریة الإسلام، ضروریة القرآن و ضروریة الفقه.

باید درجه بندی کنیم، تشخیص صغرا با آقایان است.

المورد الخامس: تعزیر نأبش القبر و لم يسرق الكفن.

مواردی که باز هم تعزیر دارد، نباش است، یعنی آدمی که نبش قبر می کند، اما کفن نمی دزدد، این تعزیر دارد، البته این را چند روز قبل خواندیم، بله اگر علاوه بر نبش، کفن را هم بدزدد، آن سارق است و دستش هم قطع می شود.

الموارد السادس: از مواردی که باز هم تعزیر دارد، سارق های خاص است، چهارم همان بود که بائع خمر، خنزیر، ربا و نباش بود، نبش کند اما کفن ندزدد، ششم هم سارق، یعنی آدمی است که دزدی کرده، اما دست راست ندارد، بعضی از فقها گفته اند اگر یمین ندارد، سراغ رجل یمینی برویم، ولی ما گفتیم در درجه اول ید یمینی است، اگر دست دارد، موضوع است، اما اگر دست ندارد، پس موضوع نیست، فلذا ما حق نداریم که سراغ رجل یسری را برویم، چون او مال درجه دوم است، حالا که یمین ندارد، حد ساقط است اما تعزیر ساقط نیست، فلذا این آدم تعزیر می شود.

اما کسانی که می گویند: هرگاه دست نداشت، نوبت به رجل یسری می رسد، ما با این مخالفت کردیم،

بله! اگر کسی بگوید اگر دست راست نداشت، نوبت به رجل یسری می رسد، در این فرض تعزیر ندارد.

اما اگر فرض کردیم که این «سارق» مرحله دومش است و دست راست دارد، منتها پای چپ ندارد، این نیز همانند اولی است، یعنی تعزیر دارد، اما حد ندارد.

اما اینکه بگوییم حال که پای چپ ندارد، پس سراغ حبس ابد برویم.

ما گفتیم این حرف هم درست نیست، چون در همه اینها موضوع مشخص است، فلذا در مرتبه اول ید یمنی (دست راست) است، اگر یمین ندارد، پس سالبه به انتفاء موضوع است، در مرتبه ثالثه رجل یسری است، اگر نیست، پس سالبه به انتفاء موضوع است، تعزیر جانشین حد می شود.

السابع: تعزیر المستلب و المختلس و المحتال، سه گروه هستند که حد ندارند، اما تعزیر دارند و ما این سه گروه را قبلاً معنا کردیم، آن سه گروه عبارتند:

الف: المستلب، ب: المختلس، ج: و المحتال.

ما قبلاً این سه اصطلاح را معنا کردیم، فلذا دیگر اینجا معنا نمی کنیم، محتال یعنی جیب بر، به شرط اینکه از جیب ظاهری برد نه از جیب داخلی، اینها در اسلام حد ندارند، اما تعزیر دارند، اما فرق این سه تا چیست؟

قبلاً فرق این را بیان کردیم و نیاز به تکرار نیست.

المورد الثامن: تعزیر واطئ الهمیه مأکوله اللحم أ و غیرها، الخ.

اگر انسانی «نعوذ بالله» با بهیمه و حیوانی نزدیکی کند، این آدم حد ندارد، اما تعزیر دارد، علاوه بر اینکه نعمت خدا را فاسد کرده و علاوه بر اینکه باید جریمه ی ملک دیگری را پردازد، این عمل زشت تعزیر هم دارد، و الا این عمل در جامعه منتشر می شود و باعث فساد می گردد و باید جلوی فساد گرفته شود.

المورد التاسع: تعزیر من أحدث فی المسجد الحرام

مورد نهمی که در اسلام تعزیر دارد- البته اینها نمونه هایی است که جمع کردیم، یعنی برای اینکه نمونه ها دست شان باشد، ما آن را جمع کردیم و الا ممکن است بیشتر از این باشد، فلذا همان گونه که عرض کردم این احتیاج به یک کار جمعی دارد که یک دوره جواهر و حدائق را ببیند و تک تک آنها را یاد داشت کنند- جای است که (نعوذ بالله) یک

انسان بد سرشت داخل کعبه رفت و داخل کعبه را آلوده کرد، این حد دارد و حدش هم قتل است، اما اگر «مسجد الحرام» را آلوده کرد، «یضرب»، یعنی تعزیر دارد، اولی حد دارد، دومی ضرب و تعزیر.

المورد العاشر: تعزیر من استمنی بیده. دهمین موردی که در آنجا تعزیر است عبارت است از: استمناء، یعنی «العاده السریه» روایات را خواندیم که تعزیر دارد، در اینجا من یک نکته ای را بگویم، یکی از دوستان یک اشکالی کرد، من استدلال کردم به حرمت استمناء به آیه ی:

«وَالَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ * إِلَّا عَلَىٰ أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ * فَمَنِ ابْتَغَىٰ وَرَاءَ ذَلِكَ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْعَادُونَ».

ایشان گفتند که کلمه ی «إِلَّا عَلَىٰ أَزْوَاجِهِمْ» مستثنی منه اش چیست؟ مستثنی منه او مرد است، یعنی «إِلَّا» استثناء از کلمه ی «الذین» است، یعنی از «الذین» استثنا می کند فلذا این ارتباط به مسئله استمنا ندارد.

ولی من وقتی که به مجمع البیان مراجعه کردم، در آنجا می گوید: «إِلَّا» استثنا از یک جمله ی محذوف است و از زجاج نقل کرده که جمله ی در اینجا هست که عبارت است از:

«وَالَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ، وَهُؤُلَاءِ يَلَامُونَ فِي إِطْلَاقِ فُرُوجِهِمْ»، اینها اگر فرج را اطلاق و یله و رها کنند «یلامون»، «إِلَّا عَلَىٰ أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ، می گویند:

«لا يلامون إِلَّا عَلَىٰ أَزْوَاجِهِمْ» شاهدش آخر آیه است که می فرماید: «فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ» بنابراین، حرف «إِلَّا» استثنا از یک فعل مقدر است، قرینه اش هم ذیل آیه است که می فرماید: «فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ». یلامون فی اطلاق فروجهم إِلَّا عَلَىٰ أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ.

معلوم می شود که فرج نباید یله و رها باشد، اطلاق یعنی یله و رها، که انسان هر نوع معامله بکند، فقط یک معامله جایز است و آن اینکه همسر باشد یا ملک یمین.

المورد الحادی عشر: تعزیر شاهد الزور،

افرادی پیدا می شوند که پول می گیرند و شهادت دروغ و ناحق می دهند، یعنی در دادگاه شهادت زوری می دهند، بعضی ها هستند که دین شان را به دنیای دیگری می فروشند، یعنی شاهد زور هستند، اسلام می گوید اینها را تعزیر کنید، علاوه بر تعزیر باید تشهیر کنند، تشهیر یعنی «شهر یشهر تشهیراً»، سوار الاغ و استر می کنند، سوار ماشین می کنند، دور شهر می گردانند و اعلام می کنند که «هذا شاهد الزور» تا کسی با دین و ایمان مردم بازی نکند.

موثقه سماعه

قال سماعه: سألته عن شهود زور؟ فقال يجلدون حدّاً ليس له وقت و ذلك إلى الإمام، و يطاف بهم حتى يعرفهم الناس، و أمّا قوله تعالى: «وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا □ وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ (۴) إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَأَصْلَحُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ» ۵.

قال: قلت: كيف تعرف توبتهم؟ قال: يكذب نفسه على رؤوس الناس حتى يضرب و يستغفر ربّه، فإذا فعل ذلك فقد ظهره توبته.

جناب سماعه دو روایت دارد، ولی من یکی را آوردم، علی ای حال این آدم شهادتش قبول نیست، مگر اینکه صالح بشود، و مثلها المعتبره‌ته الثانيه.

و علی کلّ تقدیر فتوبه القاذف لا تكفی حتى يظهر منه العمل الصالح لقوله سبحانه

□ «إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَأَصْلَحُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ» ۱۹

ص: ۱۱۰۲

جمله‌ی علی کلّ تقدیر جزء همان شاهد زور است، آدم قاذف چیه؟ قاذف خودش یکنوع شاهد زور است، کسی خودش را متهم به زنا می‌کند، یکنوع شهادت زور است، در جاهای دیگر اصل توبه قبول است، اما در قاذف اصل توبه قبول نیست، بلکه علاوه بر توبه چه کند، عمل صالح هم انجام بدهد، یعنی در نماز و سایر واجبات و مراسم مذهبی هم شرکت کند «إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَأَصْلَحُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ».

اسلام در اینجا سخت‌گیری کرده است، یعنی مجرد توبه قبول نیست، چرا؟ چون فرق است بین گناه فردی و گناه مردم، اگر «شخص» خودش گناه کند، توبه اش قبول است، اما اگر لطمه به دیگران بزند، باید اینجا را محکم کاری کند، مجرد اینکه در دل پیشمان است کافی نیست، اقلّاً باید یک عمل صالح هم انجام بدهد تا مردم بدانند که توبه این آدم توبه خالصانه است، تا بعداً شهادت او را بپذیرند.

الثانی عشر: تعزیر من دخل فراش أجنبيه عزّر.

در اینجا من علاوه بر بحث تعزیر، یک فصلی را هم گشوده ام بنام: دفاع عن المالك و النفس و العرض، فلذا از این بیعد اگر بخواهیم بحث کنیم، تنها بحث تعزیر نیست بلکه مسئله دفاع عن النفس و العرض و المال هم مطرح است.

اسلام، ارتداد و تفتیش عقائد

در عصر و زمان ما مسئله ارتداد را یکنوع تجاوز به افراد می‌دانند، فلسفه ارتداد را چند روز است که بحث می‌کنیم، امروز رسیدیم به اینجا:

۱: تفتیش عقائد در اسلام ممنوع است، یعنی در عین حالی که ما معتقدیم که مرتد کشته می‌شود، تفتیش عقائد هم در اسلام ممنوع است، یکی از افتخارات اسلام این است که در طول چهارده قرن، دادگاهی به نام تفتیش عقائد نداشته است، تفتیش عقائد در زبان لاتینی می‌گویند: «انگزیون» در فارسی می‌گویند تفتیش عقائد، و این کار مسیحی هاست، مسیحی‌ها در قرن دوازده و سیزده و تا قرن چهارده، محکمه‌ای بنام تفتیش عقائد داشتند، یعنی افراد را می‌گرفتند و از آنان در باره حضرت مسیح، تورات، گردش زمین، حرکت و سکون زمین سوال می‌کردند که چیست؟

ص: ۱۱۰۳

ولی در اسلام تفتیش عقائد نیست، من یک روایتی را در سنن ابن داود دیدم که مردی متهم به ارتداد شد، فلذا به خدمت پیغمبر اکرم گزارش دادند که بخواهید از ایشان بپرسد، حضرت نخواست، یا خودش آمد اظهار اسلام کرد، یک نفر گفت این آدم دروغ می گوید، پیامبر فرمود من مبعوث نشده ام که دل ها را بشکافم تا بینم که در دل آنان چیست؟ من این مطلب را در سنن ابوداود در قدیم الأيام دیدم، پیغمبر اکرم در آن زمان این نوع تفتیش عقائد را ممنوع کرده است و فرموده است که: «أنا لم أبعث لأشق الصدور»، من مبعوث نشده ام تا دل ها و سینه ها بشکافم و بینم که در سینه ی افراد چیست؟ همین مقدار که گفت من مسلمان هستم کافی است، قرآن کریم هم می فرماید: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا ضَرَبْتُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَتَبَيَّنُوا وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ أَلْفَقَ إِلَيْكُمُ السَّلَامَ لَسْتَ مُؤْمِنًا تَبْتَغُونَ عَرَضَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا فَعِنْدَ اللَّهِ مَغَانِمٌ كَثِيرَةٌ ۖ كَذَلِكَ كُنْتُمْ مِنْ قَبْلُ فَمَنْ اللَّهُ عَلَيْهِ كَفَرْتُمْ فَلَا تَعْمَلُونَ خَيْرًا» ۹۴،

اینها پایه های بحث ماست، ولذا تفتیش عقائد در اسلام نیست و یکی از لکه های ننگینی که در تاریخ مسیحیت است، همین مسئله تفتیش عقائد است، تفتیش عقائد تاریخش در مسیحیت فراوان است، ول دران تاریخی دارد مفصل در حدود پانزده جلد، بخش مفصلی را در یکی از جلد ها (یعنی جلد یازدهم) برای تفتیش عقائد اختصاص داده است و در آنجا نوشته که جنایاتی و چه احکام سختی که اینها صادر می کردند.

۲: هر نوع بر اندازی در هر نظامی ممنوع است، خواه نظام، نظام دینی باشد یا نظام، نظام لائیک و بی دینی باشد، عواملی که بخواهد نظام را بر اندازد، این در همه ی دنیا ممنوع است، شما بروید در کشور ترکیه لائیک، من کراراً رفته ام، دین در آنجا رسمی نیست، یعنی دین دولت رسمی نیست هر چند مردم متدین است، اما هر نوع هسته ای که بخواهد مزاحم نظام لائیک باشد، آن هسته را از بین می برند، چرا؟ می گویند نظام ما لائیک است و لذا می گویند هر جمعیتی که بخواهد نظام لائیک را بر اندازی کند و جای آن نظام دیگر بگذارد، ما تحمل نمی کنیم، ما عین این مسئله را در نظام دینی می گوئیم، در نظام دینی هر نوع کار و فعالیتی که بخواهد نظام را بر اندازد، نمی توانیم تحمل کنیم، چطور شد که شما در نظام لائیک در کشور های لائیک هر نوع بر اندازی را ممنوع می کنید و می گوئید دولت حق دارد که هر جمعیتی که تشکیل شود و هدفش بر اندازی نظام لائیک باشد ممنوع است، ما در نظام دینی نیز همین حرف را می گوئیم.

بنابراین، نظامی که بر اساس یک انگیزه دینی یا غیر دینی است نباید ما در آنجا اکتفا به همین ظواهر کنیم، یعنی هر کاری که بخواهد نظام را بر اندازد، ما نمی توانیم آن را تحمل کنیم، چرا؟ چون یک اصل عقلانی است یعنی همه عقلاء عالم این اصل را پذیرفته اند، حالا که بحث ما به اینجا رسید، می رسیم به این مسئله و آن اینکه بگوییم ارتداد به نظر شما در ظاهر ارتداد فرد است، ولی اگر همین فرد را رها کنید، یک مصیبتی برای نظام پیش می آورد که آن سرش پیدا نباشد، تاریخ بابی ها و بهائی ها بهترین گواه بر این مطلب است، علی محمد باب در سال (۱۲۶۰) ادعای بابی کرد، بعد ادعای مهدویت کرد، سپس ادعای نبوت نمود، کم کم ادعای خدائی کرد، اگر این مرد را در همان روز اول خفه می کردند، کارش تمام بود، ولی مسامحه کردند، او تبلیغ کرد و انسان های ساده را در اطراف خود جمع کرد و یک مصیبتی را برای اسلام درست کرد که هنوز هم ما گرفتارش هستیم، ارتداد به نظر شما یک امر ساده است، مثلاً یک نفر می گوید قرآن چیه، اسلام چیه؟ و حال آنکه این گونه نیست، چون اگر این گونه افراد رها بشوند و تبلیغات بکنند، خصوصاً اگر نیروهای خارج، این گونه افراد را بگیرند و پرورش بدهند، این مشکلاتی را برای نظام فراهم می کند، یعنی کم کم مقدمات بر اندازی نظام شروع می شود، ما نباید هر اندیشه و پدیده ای را به عنوان آزادی بپذیریم، بلکه باید بگوییم هر پدیده ای که نتیجه ی آن بر اندازی نظام باشد، این ممنوع است و در تمام جهان ممنوع است و در اسلام هم ممنوع است، قرآن می فرماید:

ص: ۱۱۰۵

«وَقَالَتْ طَائِفَةٌ مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ آمَنُوا بِالَّذِي أُنزِلَ عَلَيَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَجَهَ النَّهَارِ وَكَفَرُوا آخِرَهُ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ (٧٢) وَلَا تُؤْمِنُوا إِلَّا لِمَن تَبَعَ دِينَكُمْ قُلْ إِنَّ الْهُدَىٰ هُدَىٰ اللَّهِ أَن يُؤْتَىٰ أَحَدٌ مِّثْلَ مَا أُوتِيْتُمْ أَوْ يُحَاجُّوكُمْ عِنْدَ رَبِّكُمْ قُلْ إِنَّ الْفَضْلَ بِيَدِ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَن يَشَاءُ ۚ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ (٧٣)»

این عین بر اندازی است، یهودان مدینه برای اینکه این نظام را بر اندازند، به جوانان یهود می گفتند پیش پیغمبر اسلام بروید و اظهار اسلام بکنید، چند روزی هم در نماز و سایر مراسم اسلام حاضر بشوید ولی بعداً بگویند این اسلام چندان خیری ندارد و ما خیری در این اسلام ندیدیم، سپس به همان آئین قبلی خود برگردید، صبح مسلمان بشوید و آخر روز دوباره یهودی بشوید، چرا؟ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ، تا نظام را بر اندازند، چه قدر قرآن ما نکات دارد و ما از آن غافل هستیم.

تاریخ

مرحوم سید هبه الدین شهرستانی عالم بزرگوار شیعه در عراق، متولد ۱۳۰۱ و متوفای ۱۳۸۶، یک نامه ای به رشید رضا نوشته، رشید رضا هم مؤلف تفسیر المنار است (که در یازده جلد می باشد) اینها با هم رفیق بودند و نامه نگاری داشتند، در یکی از نامه های خود به رشید رضا می نویسد و می گوید من الآن در هندم، ولی الآن نصاری یک شیوه ای به کار می برند که می خواهد نصرانیت را جانشین اسلام کنند در آن زمان پاکستان و هند یکی بودند و هنوز از همدیگر جدا نشده بودند- گفت من در فلان شهر هندم و در آنجا در یک کلیسا هستم و من هم در کلسا به عنوان یک فرد ناشناس رفتم و دیدم که کشیش سخنانی کرد، بعد چند نفر را که ردیف کرده بود، جلو آوردند یکی گفت من هندو و بت پرست بودم، دیدم که در بت پرستی خیر نیست، دین مسیح را مطالعه کردم و مسیحی شدم، نفر دوم آمد و گفت من از عراق و از کربلا هستم، مسلمان و شیعه بودم، آمده ام با آئین مسیح آشنا شدم و دیدم که در دین من خیری نیست فلذا مسیحی شدم، یکی هم از ریاض و غیر ریاض آورد و گفت من عرب سنی هستم و من مدت ها مسیحیت را مطالعه کردم، الآن می بینم که بهترین دین مسیحیت است فلذا مسیحیت را قبول کردم، چند نفر را از نقاط عالم آورد و همه آنان گفتند ما دین دیگری داشتیم، در دین خود خیر ندیدیم فلذا مسیحیت را به عنوان دین قبول کردیم، بعد ایشان می نویسد من دیدم که همه اینها هندی هستند، یکی به دروغ شده کربلائی، دیگری به دروغ شده عربستانی، دیگری هم به دروغ شده، از منطقه دیگر، اصلاً عربی بلد نیست و می گوید من کربلائی هستم، اینها شیوه اینهاست، که در واقع همان که آیه می گوید: وَقَالَتْ طَائِفَةٌ مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ آمَنُوا بِالَّذِي أُنزِلَ عَلَيَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَجَهَ النَّهَارِ وَكَفَرُوا آخِرَهُ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ (٧٢) وَلَا تُؤْمِنُوا إِلَّا لِمَن تَبَعَ دِينَكُمْ قُلْ إِنَّ الْهُدَىٰ هُدَىٰ اللَّهِ أَن يُؤْتَىٰ أَحَدٌ مِّثْلَ مَا أُوتِيْتُمْ أَوْ يُحَاجُّوكُمْ عِنْدَ رَبِّكُمْ قُلْ إِنَّ الْفَضْلَ بِيَدِ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَن يَشَاءُ ۚ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ (٧٣).

به وسیله همین افراد دروغین که یکی از آئین بوذی و آئین بودا و یکی هم از آئین شیعه و یکی هم از آئین سنی، یکی هم از آئین دیگر، بیایند و کشیش هم اینها وارد مسیحیت کند، در دیگران ایجاد تزلزل کند، اگر می بینید اسلام در مقابل مرتد حساسیت دارد، این حساسیت حساسیت روشن است، چون مرتد کار ساده نیست، چون دیگران نیز دورش جمع می شوند و کم کم نتیجه به بر اندازی می رسد که این آیه اشاره کرده است، ارتداد یک نفر، ارتداد یک نفر نیست بلکه دنباله دارد، و الا اگر کسی مرتد بشود، اظهار هم بکند، بدون اینکه تبلیغ کند، هیچ کس آن را نمی گیرد.

« إِنَّمَا الْكَلَامُ » این آدمی است که به وسیله رسانه تبلیغ می کند از طریق رادیو، تلویزیون و روزنامه و امثالش، اینها که تبلیغ می کنند، این مقدمه بر اندازی نظام دینی است و نظام دینی برای این حساس است، همان گونه که لائیک برای این حساس است، نظام دینی هم برای دین حساس است.

موارد تعزیر کتاب الحدود و التعزیرات

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: موارد تعزیر

بحثی که تا کنون داشتیم، همه اش جنبه ی تعزیر داشت، اما از این بعد دو مسئله مطرح است، یعنی هم تعزیر است و هم دفاع عن النفس، در واقع دفاع عن النفس به صورت تعزیر مطرح است حتی اگر بخواهد طرف را بکشد، این از باب تعزیر است نه از باب حد.

در هر حال در بقیه مسائل هر دو را در نظر بگیرید، هم جنبه تعزیری را و هم جنبه دفاعی را.

هر گاه کسی وارد خانه خود بشود و ببیند که مرد بیگانه با همسرش در یک بستر خوابیده یا معانقه می کنند یا تقبیل - تقبیل، به معنای بوسیدن است - اما آن عمل زشت و قبیح را انجام نمی دهند، وظیفه در اینجا چیست؟

ص: ۱۱۰۷

روایت این است که: «أَنَّ عَلَيْهِمَا مَاءَهُ جَلْدَهُ».

ظاهر کلام شیخ طوسی این است که صد تازیانه را به عنوان حد می زنند و حال آنکه از روایات ما این مسئله استفاده نمی شود.

الثانی عشر: تعزیر من دخل فراش أجنبية.

إذا دخل رجل تحت فراش امرأة أجنبية عَزَّرَ.

قال الشيخ في الخلاف: روی أصحابنا فی الرجل إذا وجد مع امرأة أجنبية يقبلها و يعانقها فی فراش واحد، أَنَّ عَلَيْهِمَا مَاءَهُ جَلْدَهُ،

و روی ذلك عن عليّ (عليه السلام) و قد روی أنّ عليهما أقلّ من الحدّ، و قال جميع الفقهاء: عليه التعزير.

دلیلنا: أخبار الطائفه و قد ذكرناها، و قد روت العامه ذلك عن عليّ (عليه اسلام). الخلاف: ۵/۳۷۳.

روایات

و يدل عليه:

۱-- روايه أبي بصير عن أبي عبدالله (عليه السلام) قال:

«إذا وجد الرجل مع امرأه في بيت ليلاً و ليس بينهما رحم جلدًا».

الوسائل ۱۸، الباب ۴۰ من أبواب حد الزناف الحديث ۱.

این روایت کلمه ی «مائه» را ندارد، یعنی مطلق است، اما اینکه مرحوم شیخ طوسی از کجا کلمه ی «مائه» را اضافه کرده، چیزی است که باید روی آن تحقیق بشود.

و حمله الشيخ فيما نقلناه عنه على مائه جلده مع أنّ النص مطلق.

۲- روايه طلحه بن زيد- زیدی مذهب است- عن جعفر عن أبيه (عليه السلام): أنه رفع إلى أمير المؤمنين (عليه السلام) رجل و جد تحت فراش امرأه في بيتها، فقال: «هل رأيتم غير ذلك؟ قالوا: لا، قال: فانطلقوا به إلى مخروه،

ص: ۱۱۰۸

- عرب به محل عذره می گویند: مخروه، - فمرغوه علیها ظهراً لبطن، ثمَّ خلّوا سبیلها». الوسائل: ۱۸، الباب ۴۰ من أبواب حد الزنا، الحدیث ۲.

البته این روایت اگر درست باشد، ما معتقدیم که قضیه فی واقعه و الا این عمل خلاف ضابطه است، چون ضابطه همان است که در روایت اول خواندیم که جلدا..

و ظاهر هذه الروایه أنّها حکم فی واقعه یری الإمام المصلحه فی ذلك و لیس لنا العمل بها إلّا فی نفس تلك الفتره در عصر و زمان ما

این اختصاص به شوهر ندارد، بلکه هر گاه کسی ببیند که شخصی با زن اجنبیه در یک بستر خوابیده، آن شخص تعزیر دارد، برای تعزیرش در روایت عددی در نظر گرفته نشده، و فقط مرحوم شیخ طوسی عدد را اضافه کرده و فرموده: «مائه جلده» البته این تعزیر است و در اینجا دفاع عن النفس نیست.

پس از جاهای که حاکم تعزیر می کند، جایی است که مرد و زن اجنبیه را در یک بستر ببیند که یا یتنه شهادت بدهد، این دارای تعزیر است.

الثالث عشر: تعزیر من أراد الزنا بامرأه.

یک زن قهرمانه ای است - البته قهرمان در زبان فارسی غیر از قهرمان در لغت عربی است، قهرمان در زبان فارسی یعنی پهلوان، ولی قهرمان در زبان عربی به کسی می گویند که کارهای بیرون خانه را انجام بدهد، به آن می گویند قهرمان، امیر المؤمنان می فرماید: «إنّ المرأه ریحانه و لیس بقهرمانه». یعنی کارهای بیرون خانه به عهده قهرمان است که مرد باشد نه به عهده زن که ریحانه است، چون اگر زن بخواهد کارهای بیرون خانه را انجام بدهد، لطافت و ظرافتش از بین می ورد. - حال یک زنی است قهرمان - به - اصطلاح ایرانی ها - مردی می خواهد با او زنا کند، زن هم دستش به جای بند نیست، این زن می تواند از خودش دفاع کند هر چند به کشتن آن طرف منجر بشود، منتها اگر بکشد و نتواند در دادگاه ثابت کند، خود زن کشته می شود، وقتی از امام سوال می کند که زن می تواند کسی را که می خواهد به ناموس او تجاوز کند بکشد، اما در دادگاه گیر می کند اگر نتواند ثابت کند.

پس از مواردی که اجازه داده شده است که انسان از خودش دفاع کند همین مورد است، که در حقیقت این حد نیست بلکه یکنوع تعزیر است.

الثالث عشر: تعزیر من أراد الزنا بامرأه.

من أراد الزنا بامرأه جاز لها قتله دفاعاً عن نفسها و دمه هدر. و يدل على ذلك صحيحه عبدالله بن سنان قال: سمعت أبا عبد الله (عليه السلام) يقول في رجل أراد امرأه على نفسها حراماً، فرمته بحجر فأصابت منه مقتلاً سنگ به محل کشتارگاه رسید، مانند مخ و قلب - قال: «ليس عليها شيء فيما بينها و بين الله عزوجل، و إن قَدِمْتُ إلى إمام عادل أهدر دمه». الوسائل: ۱۸، الباب ۲۳ من أبواب قصاص النفس، الحديث ۱.

و يدل عليه أيضاً الروايات الواردة في اللص المتغلب إذا دخل داراً. لاحظ: ص ۱۹۳.

الرابع عشر: تعزیر اللص إذا دخل دار شخص.

إذا دخل اللص دار شخص بالقهر و الغلبه - از پشت بام آمد، یا درب خانه را شکست و آمد - جاز لصاحب الدار محاربتة، فلو توقف دفعه عن نفسه أو أهله أو ماله على قتله جاز له قتله، و كان دمه ضائعاً و لا ضمان على الدافع و يجوز الكف عنه في مقابل ماله، و تركه قتله، هذا فيما إذا أحرز ذلك. و أما إذا لم يحرز و احتمل أن قصد الداخل ليس هو التعدى لم يجز له الابتداء بضربه أو قتله، نعم له منعه عن دخول داره.

و قد تقدم الكلام في هذه المسألة. لاحظ ص ۱۹۳.

ولی ما معتقدیم که دفعه اول نباید بکشد، بلکه قدم به قدم جلو برود، یعنی قانون عدل و انصاف ایجاب می کند که قدم به قدم پیش برویم، یعنی این آدمی که وارد خانه شده، اگر با نصیحت کردن و با داد زدن فرار کند، یا بتواند دستش را ببندد، یا چوب به پایش بزند، آخرین مرحله این است که می توانیم او را می توانیم بکشیم هر چند در روایات ما این ترتیب نیامده، منتها روح اسلام ایجاب می کند که اینها به ترتیب باشد.

ص: ۱۱۱۰

ولی جوان مردی ایجاب می کند که اگر سارق هدفش فقط مال است، او را بخاطر مال نکشد و از بین نبرد، هر چند مقداری مال از او ببرد.

الخامس عشر: لو ضرب اللصّ فعطل.

سارق و دزدی وارد خانه کسی شد، صاحب خانه یک مشت به گیجگاهش زد و او به زمین افتاد، «عطل» از کار افتاد، کلمه ی «عطل» به معنای از کار افتادن است، دیگر حق ندارد که او را دوباره بزند و اگر زد، حتماً ضامن است.

إذا ضرب اللصّ فعطل لم یجز له الضرب مره ثانیه، و لو ضربه مره ثانیه فهی مضمونه.

و جهة واضح. لأن ضرره اندفع بالعطل فالزائد علیه بلا موجب فیکون ضامناً.

السادس عشر: من اعتدی علی زوجه رجل أو مملوکه أو غلامه أو نحو ذلک من أرحامه و أراد مجامعتها أو ما دون الجماع، فله دفعه، و إن توقف دفعه علی قتله جاز قتله و دمه هدر.

کسی وارد خانه ی دیگری شده و می خواهد با همسر، یا دختر و یا یکی از محارم دیگری او تجاوز کند، یعنی عمل زشت زنا را انجام بدهد، یعنی به این قصد وارد خانه دیگری شده است، چه باید کرد؟

در اینجا باید مرحله ای پیش برود، هر چند آقایان مرحله ای نمی گویند، مگر اینکه طرف خیلی جسور و لجوج باشد، در اینجا آخرین دوا همان قتل و کشتن است و در این زمینه روایت هم داریم.

من اعتدی علی زوجه رجل أو مملوکه أو غلامه أو نحو ذلک من أرحامه و أراد مجامعتها أو ما دون الجماع، فله دفعه، و إن توقف دفعه علی قتله جاز قتله و دمه هدر.

ص: ۱۱۱۱

و تدل عليه صحيحه أبي مریم عن أبي جعفر-عليه السلام- قال: قال رسول الله- صَلَّى اللهُ عليه و آله-:

« من قتل دون مظلّمته فهو شهيد، ثم قال: يا أبا مریم هل تدري ما دون مظلّمته؟ قلت: جعلت فداك الرجل يقتل دون أهله و دون ماله و أشباه ذلك، فقال: يا أبا مریم إنّ من الفقه عرفان الحق».

الوسائل: ۱۱ ف الباب ۴۶ من أبواب جهاد العدو، الحديث ۱۰ و لاحظ الحديث ۹.

السابع عشر: ثمّ أطلع على قوم في دارهم لينظر عوراتهم فلهم زجره، فلو توقف على أن يقفوه عينيه أو يجرحوه فلا- ديه عليهم، نعم لو كان المطلع محرماً لنساء صاحب المنزل و لم تكن النساء عاريه لم يجر جرحه و لا فقه عينيه.

اگر کسی، خانه دیگری را از سوراخی نگاه کند و اوضاع خانه او را تحت نظر بگیرد و از تمام خصوصیات او اطلاع پیدا کند، اینجا چه باید؟

آقایان گفته اند که می تواند انسان چشم او را کور کند.

ولی ما معتقدیم که ابتدا باید او را موعظه و نصیحت کند، یعنی قدم به قدم پیش برود، آخرین مرحله چشم در آوردن است.

بله! اگر مطلع و نگاه کننده نسبت به زنان صاحب منزل محرم باشد، نسبت به محارم این مجازات نیست.

قال المحقق: من اطّلع على قوم، فلهم زجره. فلو أصرّ، فرموه بحصاهٍ أو عود فجنى ذلك عليه، كانت الجنایه هدرًا. و لو بادره من غیر زجر ضمن.

و لو كان رحماً لنساء صاحب المنزل، اقتصر على زجره.

ص: ۱۱۱۲

و لو رماه الحال هذه، فجنى عليه، ضمن. و لو كان من النساء مجردة، جاز زجره و رميه، لأنه ليس للمحرم هذا الاطلاع. شرائع الإسلام: ٤/١٩١.

و يدل عليه صحيحه حماد بن عيسى عن أبي عبدالله (عليه السلام) قال: «بينما رسول الله -صلى الله عليه و آله- في بعض حجراته إذ اطلع رجل في شق الباب و بيد رسول الله -صلى الله عليه و آله- مداره، فقال: لو كنت قريباً منك لفقأت به عينك».

الوسائل: ١١، الباب ١٩ من أبواب قصاص النفس، الحديث ١، و لاحظ الحديث ٢ و ٣ و ٤ و ٥ و ٦.

و لا يخفى أن الرويات لا تشير إلى التدرج المذكور في كلام المحقق، فالتدرج في كلامه على مقتضى القاعده فإن الدفاع إذا أمكن بالأقل لا يجوز بالأشد، و لعل موضع الروايه فيما إذا لم يتحقق الدفاع إلّا بما ذكر في الروايه.

حال اگر کسی دوربین مخفی را در خانه کسی جا سازی کند به گونه ای که تمام حرکات زشت و زیبا آنجا را فیلم برداری کند تا بعداً آن را نگاه کند و حتی تکثیر کند و به بازار عرض نماید، آیا این داخل در کلمه ی «أطلع» است یا نه؟

به عبارت دیگر آیا همان حکم را دارد یا نه؟ البته این همان اثر را دارد بلکه بالاتر، چون نگاه کردن قابل انتقال به غیر نیست، فقط خودش می بیند، اما فیلم برداری قابل انتقال به غیر می باشد. اگر بخواهیم از روایت القاء خصوصیت کنیم، این اولویت دارد.

الثامن عشر: لو قتل رجلاً في منزله وادّعى أنه دخله بقصد التعدي على نفسه أو عرضه أو ماله، و لم يعترف الورثه بذلك لزم القاتل اثبات مدعاه، فإن أقام البینه على ذلك أو على ما يلازمه فهو، و إلا اقتص منه.

ص: ١١١٣

الآن خواندیم که اگر کسی به قصد تعدی وارد خانه دیگری بشود، صاحب خانه می تواند او را بکشد (کبرای مسئله)، حال اگر مردی در خانه کسی بود و صاحب خانه او را کشت، کار شان به دادگاه کشیده شد، صاحب خانه در دادگاه ادعا کرد که او به قصد تعدی به ناموسش وارد منزلش شده بود، از این رو من او را کشتم و به قتل رساندم. کبرا درست است، اما صغری چطور؟ صغرا را باید ثابت کند، ثبوت صغرا کار مشکل است مگر اینکه بیینه قائم بشود یا همسایه ها شهادت دادند بر اینکه او به قصد تجاوز وارد خانه او شده بود. اما اگر نتواند صغرا را ثابت کند، دیگر آن کبری به درد این آدم نمی خورد.

لو قتل رجلاً فی منزله وادّعی أنه دخله بقصد التعدی علی نفسه أو عرضه أو ماله، و لم يعترف الورثة بذلك لزم القاتل اثبات مدعاه، فإن أقام البینه علی ذلك أو علی ما یلازمه فهو، و إلا اقتص منه.

قال المحقق: لو قتله فی منزله، فادّعی أنه أراد نفسه أو ماله، و أنکر الورثة، فأقام هو البینه أن الداخل علیه، كان ذا سیف مشهور مقبلاً علی صاحب المنزل، كان ذلك علامه قاضیه برجحان قول القاتل و یسقط الضمان. شرائع الإسلام: ۴/۱۹۱.

چون همین که با این حالت آمده، معلوم می شود که آدم متعدی بوده است.

بله! اگر نتواند در دادگاه ثابت کند، حتماً قصاص می شود.

چرا اسلام نسبت به مرتد، این همه سخت گیری کرده و شدت عمل نشان داده است؟

همان گونه که قبلاً عرض کردم، علت اینکه شرع مقدس نسبت به مرتد، این همه سخت گیری کرده، بخاطری این است که مقدمه ی بر اندازی است، چون نظامی که بر اساس دین است، هر عملی که مقدمه بر اندازی باشد، مورد قبول نیست.

الآن دو وجه دیگر را مورد بررسی قرار می دهیم که عبارتند از:

۱: تجاوز به حقوق عمومی است، این غیر از وجه قبلی است، چون وجه قبلی این بود که مقدمه براندازی است، اما در اینجا تجاوز به حقوق عمومی است، چرا؟ چون این آدم وقتی که مرتد می شود، هسته ای را تشکیل می دهد و گروهی را دور خودش جمع می کند، خود همین کار سبب درگیری در میان جامعه اسلامی می شود.

به بیان دیگر مرتد برای خودش یک اقلیتی را تشکیل می دهد، تبلیغ می کند، آنگاه دیگران هم عکس العمل نشان می دهند، آن وقت امنیت عمومی (که در حقیقت یک نوع حقی است برای جامعه) زخمی می شود، و ما این قضیه را در دوران کسروی دیدیم، قبلاً هم که در بابی ها و بهائیها همه دیدند، این مسئله غیر از مسئله ی براندازی است، در این مسئله بحث ما به گونه ای است که کار به حکومت نداریم، بلکه مسئله این است که یک جمعیت دینی هستند که اگر یک نفر از میان آنان مرتد می شود، منتها این مرتد ساکت نمی ماند، بلکه جمعی را دور خودش جمع نموده و تبلیغ می کند، قهراً عواطف دیگران خدشه دار می شود چون مقدسات دیگران را به باد مسخره می گیرد، همین خودش سبب درگیری می شود و این درگیری امنیت عمومی را به خطر می اندازد.

۲: مرحله دیگر: این سبب می شود که عقائد مردم سست بشود، عقائد مردم یکنوع قداست برای مردم دارد، حاکم نباید فقط اراضی و یا جان مردم را حفظ کند، بلکه باید مقدسات مردم را نیز حفظ نماید، آدم مرتد هسته ی اختلاف تشکیل می دهد، اولاً- درگیری ایجاد می کند، ثانیاً، سبب می شود که عقائد مردم سست بشود، که خودش یکنوع تجاوز به حقوق عمومی است.

ص: ۱۱۱۵

بنابراین، از چند راه وارد شدیم:

أولاً: مایه براندازی است.

ثانیاً: تجاوز به حقوق مردم است و سبب ایجاد درگیری و نزاع می شود.

ثالثاً: سبب سست شدن عقائد مردم می شود، و حال آنکه مقدسات مردم باید محفوظ بماند، حاکم نباید تنها نان مردم را فراهم کند یا جان مردم را حفظ کند، بلکه باید مقدسات مردم را نیز حفظ کند.

رابعاً: علاوه بر این، اصولاً مرتد های امروز، غیر از مرتد های زمان قبل است، زمان قبل مرتد می شدند، اما در زمان ما، پشت سر ارتدادی یک قوه استکباری خودش را پنهان کرده است که از او پشتیبانی می کند، در واقع این آدم مرتد کم کم که توسعه پیدا می کند، یعنی دنبال و پشت سرش یک قدرتی است که می خواهد بر این مملکت سوار بشود و شیوه اش این است که: «فرق تسود» تفرقه بینداز و حکومت کن.

ارتداد زمان ما در واقع ارتداد سیاسی است، اصلاً ممکن است از همان اول این آدم عقیده نداشته، اما اکنون که می گوید من دین خودم را عوض کردم، شاید اصلاً دینی نداشته از قبیل «لا تبع ما لیس عندک» بوده، ولی هدفش این است که از او بهره برداری سیاسی کنند و نظام را متزلزل کنند، چرا حضرت امام نسبت به سلمان رشدی این همه سخت گیری کرد؟

چون عقائد مردم را سست می کرد، یعنی او با نشر کتاب «آیات شیطانی» تجاوز به حقوق عمومی و تجاوز به عقائد مسلمانان کرد، هر چند برخی از مطالب او در تاریخ طبری و تفسیر طبری است، ولی تفسیر طبری و تاریخ طبری، تفسیر و تاریخ است نه عقیده، متأسفانه در تفسیر طبری حق و باطل با هم قاطی شده اند، سلمان رشدی هم از آنجا گرفته و چندین برابر هم بر آن اضافه کرده است، فلذا امام یک چنین سخت گیری کرد.

ص: ۱۱۱۶

در این موقع بود که دنیا هم علیه امام قیام کردند و گفتند آزادی بهم خورد و دمکراسی از بین رفت، بدون اینکه فکر کنند حفظ آراء، عقائد و مقدسات یک ملت خودش یکی از واجبات حکومت است، این تجاوز به حکومت نمی کند بلکه تجاوز به مقدسات مردم می کند.

همان گونه که می دانید در اسلام و همچنین در دنیا جاسوس بدترین عقوبت ها را دارد، یعنی اگر یک نفر اخبار یک کشور را طبقه بندی کند و برای دشمن بفرستد، در اسلام یک چنین آدمی مجازات و حکمش قتل است، جاسوس مسلمان کشته می شود، در خارج هم نسبت به این مسئله بسیار حساس هستند و سخت گیری می کنند، چرا این همه سخت گیری نسبت به جاسوس می شود بدون اینکه کسی دم بر بیاورد و سخنی بگوید؟

به بیان دیگر اگر یک جاسوسی را بگیرند، خواه در آمریکا باشد یا در کشورهای دیگر، هیچ کس به او رحم نمی کند، چرا؟ چون تجاوز به حقوق عمومی کرده، در واقع می خواهد هستی و آبروی یک ملت را در اختیار دشمن بگذارد، ارتداد، هم ارتداد فرد نیست، بلکه یکنوع حقوق مردم را نادیده گرفتن است مانند جاسوس، چطور شما می گوید کشتن جاسوس و دار زدنش اشکالی ندارد؟ حتی حسن بن علی علی السلام- وقتی که در کوفه جاسوس معاویه را پیدا کرد، در مرحله اول گردنش را زد و او را به قتل رساند، چرا؟ چون او می خواست سرمایه ملی و عمومی را بر باد بدهد، این غیر از این است که یک قالیچه یا یک ماشینی را بدزد.

تمام آنچه را که من عرض کردم، اگر یک آدم منصف و یک حقوقدان منصف مطالعه کند، قانون اسلام را در باره مرتد عین حقیقت و عین واقعیت می داند.

بله! اگر کسی از دور دستی بر آتش باشد و اینها را مطالعه نکند، مسلماً برای او کشتن مرتد یکنوع خلاف آزادی است.

موارد تعزیر کتاب الحدود و التعزیرات

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: موارد تعزیر

التاسع عشر: يجوز للإنسان أن يدفع عن نفسه أو ما يتعلق به من مال وغيره، الدابة الصائلة، فلو تلفت بدفعه مع توقف الحفظ عليه فلا ضمان عليه.

یکی از مواردی که تعزیر دارد، اما حد ندارد، جایی است که حیوانی به شما حمله کند و شما از خود دفاع کنید و در مقام دفاع نقصی به حیوان وارد کنید و یا او را از بیرید، ضامن نیستید - الدابة الصائلة، دابه صائله ممکن است اسب باشد یا غیر اسب باشد مانند گاو و شتر - چرا ضمان ندارد؟ چون به عهده صاحب دابه است که او را حفظ کند و اجازه ندهد بر اینکه حمله کند، از اینکه او را از محلش بیرون کشیده و تصاحب نکرده، قهراً اگر ضرری به دیگری برساند و دیگری از خودش دفاع کند و در مقام دفاع، جرحی به او وارد کند یا او را از بین ببرد، مسلماً ضمانی در کار نیست.

دیدگاه ابوحنیفه

فقط ابوحنیفه گفته بر اینکه اگر اتلاف کند (با ضمان) اشکالی ندارد، فقط در این میان ابوحنیفه است که می گوید ضمان دارد، اما سایر فقها قائل به ضمان نیستند و می گویند اگر حیوانی قصد جان شما را کند یا قصد چیزی را کند که مربوط به شماست و بخواهد او را از بین ببرد، و شما دفاع کنید و او را بکشید یا مجروح کنید، ضامن نیستید. چرا؟ چون باید صاحبش جلوی این کار را بگیرد، اینکه او را یله و رها کرده است، مقصر اوست.

ص: ۱۱۱۸

العشرون: لو عضّ علی ید إنسان ظلماً، فانتزع یده فسقطت اسنان العاضّ بذلك، فلا قود ولا دية و كانت هدرأ.

مورد دیگری که فقط تعزیر دارد نه حد، جایی است که کسی با دندانش دست دیگری را گاز بگیرد و او دست خودش را بکشد و این کشیدن سبب بشود که دندان او از بیخ بیرون بیاید، این شخص ضامن دندان او نیست، چون او در مقام دفاع از خودش است. قال رسول الله: «ليس لعرق ظالم حق» این یکی از قواعد فقهیه است، این آدم ریشه ظالمی دارد و می خواهد بر من تجاوز کند، قهراً من ظالم نیستم.

الحادی والعشرون: لو تعدّى كلّ من رجلين علی آخر ضمن كل منهما ما جناه علی الآخر، و لو كفّ أحدهما فصال الآخر و قصد الكفّ الدفع عن نفسه فلا ضمان عليه.

از مواردی که باز ضمان نیست، جایی است که دونفر آدم عصبانی با همدیگر درگیر هستند و به جان همدیگر افتاده اند، هر

کدام به دیگری جرحی وارد می کند؟ هر کدام ضامن جنایتی است که به دیگری وارد کرده است.

بنابراین، اگر دو نفر در مقام دعوا با همدیگر درگیر شدند و به جان همدیگر افتادند و صدمه ای به همدیگر وارد کردند، هر کدام شان ضامن جنایتی است که به طرف مقابل وارد کرده است.

بله! اگر دو نفر با همدیگر درگیر شدند و به جان همدیگر افتادند، منتها یکی در وسط دعوا دست کشید، ولی دیگری به حمله ی خودش ادامه داد، در اینجا فقط ادامه دهنده ضامن است، نه آن کس که در وسط درگیری دست از دعوا کشیده است.

ص: ۱۱۱۹

الثانی و العشرون: لو تجارح إثنان و ادعی کلّ منهما أنه قصد الدفع عن نفسه، فإن حلف أحدهما دون الآخر، و إن حلفاً معاً ضمن کلّ منهما جنايته.

حال اگر دو نفر با همدیگر درگیر شدند و هر کدام به دیگری صدمه رساند، منتها هر کدام ادعا می کند که در مقام دفاع این کار را کرده است، یعنی هر کدام می خواهد تقصیر را به گردن دیگری بیندازد. اینجا چه باید کرد؟

اگر هر دو قسم خوردند یا هر دو نکول کردند، هر کدام ضامن جنایت و جرحی است که بر دیگری وارد کرده است.

اما اگر یکی قسم خورد، ولی دیگری قسم نخورد، آن کس که قسم نخورده ضامن است نه دیگری.

این مواردی که بیان شد، مرحوم آیه الله خوئی تتبع کرده بودند، ولی یک مورد دیگری است که من خودم شخصاً تتبع کرده ام که تعزیر است، اما حد نیست و آنها عبارتند از:

۱: تعزیر الزوج إذا وطء زوجته بعد إفضائها. الجواهر: ۲۹/۴۲۵.

اگر «مرد» کاری بکند که زن افضاء بشود، یعنی مجرای بول با مجرای غائط یکی بشوند، مرد دیگر حق مجامعت را با این زن ندارد و اگر مجامعت کند تعزیر دارد نه حد.

۲: التعزیر بالاستمتاع بالأجنيبه بما دون الفرج.

الجواهر: ۴۱/۲۸۹-۲۹۱.

حال اگر کسی با دختری که محرم نیست، رابطه برقرار کند و از او استمتاع و بهره برداری جنسی کند، بدون اینکه دخول صورت بگیرد، که در زمان ما این قضیه خیلی زیاد اتفاق می افتد. این کار حد ندارد، اما تعزیر ندارد.

ص: ۱۱۲۰

۳: تعزیر من قبل غلاماً بشهوه. الجواهر: ۴۱/۳۸۶-۳۸۷.

هر گاه کسی، پسر بچه ای را از روی شهوت ببوسد، این باز حد ندارد، اما تعزیر دارد.

۴: تعزیر المقرّ بالقیاده مَرّه واحده. الجواهر: ۴۱/۳۹۹-۴۰۰.

اگر شخصی اقرار به قیادت کند و بگوید من قیادت کرده ام، منتها یک بار اقرار کند نه دو بار، بنا بر اینکه در قیادت دوبار اقرار شرط است. چون إقرار العقلاء علی أنفسم جائز، این آدم مرتکب گناه شده، هر چند حد ندارد، ولی تعزیر دارد.

بله! اگر دوبار اقرار به قیادت کند، حد دارد و حدش را در مباحث گذشته خواندیم.

۵: تعزیر القاذف بالألفاظ المزریه و المکروهه. الجواهر: ۴۱/۴۰۹-۴۱۲.

هر گاه کسی نسبت به دیگری الفاظی را به زبان جاری کند که او را دل چرکین می کند و از چشم مردم می اندازد یا او را خجل و شرمنده می کند، هر چند حد آور نیست، چون بعضی کلمات حد آور است، یعنی اگر کسی آن کلمات را در باره دیگران به کار ببرد، حتماً حد دارد، مثلاً اگر به دیگری بگوید: یا لاطی، یا زانی، این کلمات حد آورند، اما بعضی از کلمات حد آور نیستند، ولی در عین حال طرف را شرمنده و خجل می کند، این هر چند حد ندارد، اما تعزیر دارد، چون نسبت به یک مؤمنی بی احترامی کرده است.

۶: تعزیر الصبی الممیز و المجنون لو قذف مسلماً. الجواهر: ۴۱/۴۱۳-۴۱۴.

اگر یک بچه ای ممیز چهارده ساله، به یک جوان بیست ساله بگوید: یا واطی یا زانی، این بچه حد ندارد چون رفع القلم عن الثلاثه، الصبی و المجنون و ...، اما تعزیر دارد. مجنون هم اگر با تعزیر ادب می شود، او نیز تعزیر می شود.

ص: ۱۱۲۱

۷: تعزیر القاذف مع إحصان المقدوف. الجواهر: ۴۱۷/۴۱۸-۴۱۸.

اگر «شخص» یک انسان محترمی را قذف کند که جامعه این نسبت را از او در مورد این شخص قبول نمی کنند، یعنی اتهامی به او می بندد که به او نمی چسبد، اتهام زننده تعزیر می شود، اما حد ندارد، چون حد قذف مال جایی است که اتهام به طرف بچسبد و واقعاً او را متهم کند.

۸: تعزیر قاذف المسلم إذا كانت أمه كافره أو أمه. الجواهر: ۴۱۸/۴۱۹-۴۱۹.

هرگاه «شخص» به مسلمانی که مادرش کافره یا امه و کنیز است بگوید: یا بن الزانیه، ای زنا زاده، مسلماً در اینجا طرف قذف مسلمان نیست بلکه طرف قذف مادرش است که یا کافره است و یا امه. اینجا مادر حق شکایت دارد نه پسر. ولی چون مادر یا کافره و یا امه است، فلذا حد جاری نمی شود، اما تعزیر دارد. چرا؟ چون پسر را با این قذفش منکوب کرده است.

۹: تعزیر الأب إذا قذف ولده. الجواهر: ۴۱۹/۴۲۰-۴۲۰.

اگر پدری، به پسرش بگوید: یا زانی، یا واطی، ای زناکار و لواط کار، این تعزیر دارد، اما حد ندارد. چرا؟ چون اگر پدری، پسرش را بکشد، او را بخاطر پسر نمی کشند و قصاص نمی کنند، پس در اینجا به طریق اولی نمی شود او را بخاطر پسر حد بزنند، منتها تعزیر دارد، یعنی پدر هم یله رها نیست، بلکه باید تعزیر بشود.

۱۰: تعزیر الأب لو قذف زوجته المیتة و لا وارث لها إلا ولده. الجواهر: ۴۲۰/۴۱۹.

هرگاه مردی، به زنش (که مرده است) نسبت زنا بدهد و بگوید این زن و همسر من که مرده یک زن زناکار بود. مرده که نمی تواند طرح دعوا کند و از خودش دفاع نماید، خودش هم که شوهر است، قهراً آن کسی که می تواند طرح دعوا کند پسرش است، پسر هم که نمی تواند در اینجا به ضرر پدر طرح دعوا کند، حضرت فرمود: «لا يمكن أن يحبس الوالد لأجل الولد».

ص: ۱۱۲۲

۱۱: تعزیر المتقاذفین. الجواهر: ۴۱/۴۲۲-۴۲۳.

هر گاه دو نفر به همدیگر نسبت زنا یا لواط بدهند، یعنی زید نسبت زنا به عمرو می دهد، عمرو هم نسبت زنا به زید می دهد، در اینجا هیچکدام شان حد ندارند، منتها هر دو تعزیر می شوند.

۱۲: تعزیر الساحر الکافر. الجواهر: ۴۱/۴۴۲-۴۴۳.

ساحر مسلمان کشته می شود، اما ساحر کافر تعزیر می شود نه کشته.

۱۳: تعزیر المسلم إذا قتل الکافر المستأمن. الجواهر: ۴۲/۱۵۰-۱۵۵.

هر گاه مسلمانی، کافر مستأمن را بکشد، یعنی کافری که در أمن مسلمانان آمده، تعزیر می شود.

« وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَعْلَمُونَ » التوبه: ۶،

۱۴: تعزیر مستوفی القصاص بالآله الکآله کند. الجواهر: ۴۲/۲۹۶.

هر گاه میر غضب و جلاد، کسی را با کارد و چاقوی کند به عنوان قصاص ذبح کند، این تعزیر دارد، چون کارد کند سبب اذیت طرف شده فلذا تعزیر دارد.

اینها نمونه های بود که ما بیان کردیم و شاید موارد بیش از اینها باشد، منتها نیاز به تتبع دارد.

کتاب القصاص

ما در کتاب قصاص محور کتاب تحریر الوسيله حضرت امام را قرار دادیم، چون این کتاب مشتمل بر مسائل روز است که این مسائل در شرائع نیامده است.

قصاص از نظر لغت

کلمه ی قصاص مصدر است و دارای دو معناست:

الف: «قَصَّ، يَقْصُ و قِصَاصاً» به معنای پیروی و دنبال کردن است، مادر حضرت موسی به خواهر موسی گفت:

« وَقَالَتْ لِأُخْتِهِ قُصِّيهِ فَبَصُرَتْ بِهِ عَنْ جُنْبٍ وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ » (القصص: ۱۱)،

ص: ۱۱۲۳

کلمه ی «قَصَّ» در این آیه شریف امر است، چون خطاب به زن است فلذا «قَصَّیْهِ» مؤنث آمده است. «قُصِّیْهِ» یعنی پیگیری کن، قضیه را دنبال کن.

به بیان دیگر حال که ما فرزند خود را در جعبه و تابوت نهادیم و به دریا انداختیم، برو دنبال کن و پیگیری نما و بین که آل فرعون او را گرفت یا نگرفت؟

قصاص از ماده «قَصَّ، یَقْصُ و قِصَاصاً» گرفته شده و به معنای پیگیری است، کأنه و رثه ی مقتول خون پدر را تعقیب می کنند و پیگیری می نمایند.

ب: برخی گفته اند کلمه ی «قَصَّ، یَقْصُ و قِصَاصاً» به معنای قطع کردن است نه به معنای پیگیری، چرا؟ زیرا اولیای دم، آنچه را که او بریده، آنها هم می برند، اگر جرح وارد کرده، اینها هم جرح می کنند، اگر کشته، اینها هم می کشند. این دو معنای لغوی قصاص است، بستگی به افراد دارد که کدام را انتخاب می کنند.

معنای اصطلاحی قصاص

ولی ما با معنای لغوی کار نداریم، بلکه می خواهیم معنای اصطلاحی آن را بررسی کنیم.

معنای اصطلاحی قصاص، همان انتقام است، قرآن می فرماید:

«وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ» البقره/۱۷۹،

در کتاب مطول می گوید این آیه در مقابل یک مثلی وارد شده که در زبان عرب بود، یعنی در زبان عرب همین مضمون را با یک الفاظ دیگری بیان می کردند و می گفتند:

«القتل أنفى للقتل»، قتل، قتل را نفی می کند.

در زبان فارسی می گویند: «خون، خون را می شوید».

ص: ۱۱۲۴

ولی قرآن تعبیر بهتر و زیباتر دارد و می فرماید: «وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ»

به بیان دیگر: زندگی در دل مرگ است، «وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ» یعنی اگر او (قاتل) را بکشید، در دل مرگ، زندگی است، یعنی در ادبیات امروزی می گویند که زندگی در دل مرگ است.

ما وقتی که برای آیه الله بروجردی زندگینامه نوشتیم، این عنوان را انتخاب کردیم:

«زندگی در دل مرگ»

قرآن می فرماید: در دل مرگ زندگی و حیات است، یعنی در این کشتن و قصاص حیات است، چطور؟ چون با کشتن یکی، جامعه حیات پیدا می کند، یعنی باعث می شود که کسی هوس کشتن دیگران را نکند. اگر یک نفر را بکشیم، در واقع صد ها نفر را زنده نگهداشتیم، چون اگر ببینند که در یک جامعه قانون جاری نیست، همه قانون شکنی می کنند «وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ»

مراد از کلمه ی «لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ» چیست؟ یعنی لعلکم تحترزون عن القتل و عما یوجب القصاص.

آیه دیگر می فرماید:

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى □ الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنثَى بِالْأُنثَى □ فَمَنْ عَفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتَّبِعْ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدِّ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ □ ذَلِكَ تَخْفِيفٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ □ فَمَنْ اعْتَدَى بِعَدَاةٍ فَلَهُ عَذَابٌ أَلِيمٌ» البقره/۱۷۸،

«فَمَنْ عَفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ» این دو ضمیر به «ولی السدم» بر می گردد در صورتی که به «ولی السدم» دیه بدهند، «فَاتَّبِعْ بِالْمَعْرُوفِ» اگر دیه دادند، از معروف پیروی کنند، یعنی در خواست بیشتر نکنند. آنگاه می فرماید:

ص: ۱۱۲۵

« وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ » از طرف دیگر خانواده قاتل هم سوء استفاده نکنند، یعنی در پرداخت دیه سهل انگاری نکنند، نه آن طرف خلاف معروف رفتار کنند، یعنی بیشتر از حق شان نخواهند، این طرف هم نباید در پرداخت دیه امروز و فردا کنند، بلکه با نیکی دیه را بپردازند، یعنی اگر دارند، آن را فوراً بدهند.

آیه در واقع تکلیف هردو طرف را معین می کند و می فرماید: آن طرف بیشتر نخواهد، این طرف هم معطل نکند و امروز و فردا ننماید.

از این آیه معلوم می شود که شرع مقدس هم قصاص را تشریح کرده و هم دیه را. قصاص را تشریح کرده، چون قرآن می فرماید:

« وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ »

یا می فرماید: « يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى »

دیه را نیز تشریح کرده است، چون در ذیل آیه می فرماید:

فَمَنْ عَفَىٰ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتَّبِعْ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ □ ذَلِكَ تَخْفِيفٌ مِّن رَّبِّكَم وَرَحْمَةٌ □ فَمَنْ اعْتَدَىٰ بِغَدَاةٍ □ فَلَهُ عَذَابٌ أَلِيمٌ

چون می گوید از معروف پیروی کند، یعنی زیاده طلب نباشد، آن دیگری هم «وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ» □ دیه را به نیکی بپردازد، یعنی معطل نکند. «ذَلِكَ تَخْفِيفٌ مِّن رَّبِّكَم وَرَحْمَةٌ»، کلمه ی «ذَلِكَ» ظاهراً به دیه بر می گردد نه به قصاص و نه به هردو، (یعنی قصاص و دیه) هردو را تشریح کرده است، هم قصاص را و هم دیه را. هر گاه کسی از این حد تجاوز کند، دچار عذاب درناک خواهد شد

«فَمَنْ اعْتَدَىٰ بَعْدَ ذَلِكَ فَلَهُ عَذَابٌ أَلِيمٌ».

نکته

قرآن می فرماید: « يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَىٰ ۗ »

چرا کلمه ی « كُتِبَ » را به کار می برد؟

این در واقع در رد افکار امروز است که می خواهند قصاص را بر دارند، قصاص به معنای قتل را، قرآن می فرماید قصاص الزامی است، هر کجا اسلام کلمه ی « كُتِبَ » را به کار ببرد، یعنی نوشته شده و قابل تغییر و تبدیل نیست.

بنابراین، کسانی که بخواهند قصاص را در اسلام انکار کنند، قرآن با آنها مبارزه می کند.

قصاص از نظر آیات قرآنی کتاب الحدود و التعزیرات

Your browser does not support the audio tag

موضوع: قصاص از نظر آیات قرآنی

آیاتی که در مورد قصاص وارد شده اند بر دو قسم اند

الف: آیاتی که صریح در قصاص هستند، یعنی کلمه ی قصاص در آنها به کار رفته است.

ب: آیاتی که کلمه ی قصاص در آنها وارد نشده، ولی مضمون شان همان قصاص را می رساند، فلذا ما هر دو قسم از آیات را مورد بحث و بررسی قرار می دهیم، یعنی هم آیاتی که صریحاً کلمه ی قصاص در آنها وارد شده است و هم آیاتی که لفظ قصاص در آنها به کار نرفته، ولی مضمونش همان قصاص است.

آیاتی که کلمه ی قصاص صریحاً در آنها به کار رفته

۱: « وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ »، این آیه را قبلاً بررسی کردیم فلذا نیاز به بحث دوباره ندارد.

۲: آیه دومی که صریحاً کلمه ی قصاص در آن آمده بود و خواندیم، منتها کمی ناقص ماند، الآن می خواهیم آن را تکمیل کنیم و آن عبارت است از:

ص: ۱۱۲۷

« يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَىٰ ۗ الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنثَىٰ بِالْأُنثَىٰ ۗ فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتَّبِعْ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ ۗ ذَلِكَ تَخْفِيفٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ ۗ فَمَنْ اعْتَدَىٰ بَعْدَ ذَلِكَ فَلَهُ عَذَابٌ. مراد از کلمه ی «فَمَنْ

عَفِي لَمَهُ» در این آیه قاتل است و ضمیر «لَهُ» نیز به قاتل بر می‌گیرد «مِنْ أُخِيهِ شَيْءٌ» مراد از اخیه» ولی الدم است، یعنی از ناحیه ی «ولی الدم» به نفع قاتل عفو صورت گرفته، خدا در این آیه کلمه ی «أخ» را به کار می‌برد تا بفهماند که هنوز میان ولی الدم و قاتل اخوت اسلامی باقی و محفوظ است، یعنی با اینکه «قاتل» کسی را کشته، ولی در عین حال اخوت اسلامی بین او، و «اولیاء الدم» از بین نمی‌رود، پس مراد از کلمه ی «من» در این آیه مبارکه

قاتل است که به نفع او از طرف ولی الدم (أخیه) عفو صورت گرفته، نائب فاعل «عفی» شیء است و مراد از «شیء» دیه است، ولی الدم حاضر شد که از قصاص صرف نظر کند و به جای آن دیه بگیرد، در اینجا هر دو طرف وظیفه دارند، عافی (که ولی الدم باشد) وظیفه او «فَاتَّبَاعُ بِالْمَعْرُوفِ» باید در مقام اخذ دیه معروف را در نظر بگیرد، یعنی پا بالاتر نگذارد، فشار برای او (قاتل) نیاورد، یعنی در حد متعارف از او دیه بخواهد «فَاتَّبَاعُ بِالْمَعْرُوفِ» یعنی آنچه را که عرف و معروف ایجاب می‌کند، «فَاتَّبَاعُ بِالْمَعْرُوفِ» وظیفه عافی است (که ولی الدم باشد)، اما وظیفه ی کسی که قاتل است «وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ» □ حال که ولی الدم از قصاص صرف نظر کرده و قانع به دیه شده، تو نیز به نیکی این دیه را ادا کن و پرداز، یعنی تاخیر نینداز، در هر حال هر دو وظیفه دارند. آنگاه می‌فرماید: «ذَلِكَ تَخْفِيفٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ» □ یهود حتماً باید قصاص کنند، در نصارا فقط دیه است، این رحمت الهی است که برای مسلمانان هر دو را داده، یعنی هم قصاص را پیشنهاد کرده و هم دیه را، یعنی دست ما را نبسته، دست یهود از این نظر بسته است، چون راهی جز قصاص ندارند، دست نصارا نیز بسته است، چون فقط دیه باید بگیرند، ولی ما مخیر هستیم بین قصاص و دیه.

« ذَلِكَ تَخْفِيفٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ » □ فَمَنْ اعْتَدَىٰ بَعْدَ ذَلِكَ فَعَلُهُ عَذَابٌ أَلِيمٌ .

یعنی اگر بخواهد از حد خود تجاوز کند و کار انجام بدهد «فَلَهُ عَذَابٌ أَلِيمٌ» این آیه روشن شد.

۳: آیه سوم که باز کلمه ی قصاص در آن به کار رفته عبارت است از

: الشَّهْرُ الْحَرَامُ بِالشَّهْرِ الْحَرَامِ وَالْحُرُمَاتُ قِصَاصٌ □ فَمَنْ اعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ □ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ « البقره / ۱۹۴ .

این آیه چه می خواهد بگوید؟ همان گونه که همگی می دانیم ماه حرام چهار تاست که عبارتند از:

الف: رجب، ب: ذیقعد،

ج: ذیحجه، د: محرم الحرام.

در این چهار ماه هر نوع خون ریزی و قتل ممنوع است و باید یکنوع امنیت عمومی در جامعه اسلامی حاکم باشد، حال اگر کسی در شهر حرام، شخصی را کشت و به قتل رساند، حتماً این آدم قصاص می شود، یعنی اینها معادل هم هستند، اگر این آدم در شهر حرام تجاوز کرد، ما می توانیم از او قصاص بگیریم، چرا؟ چون ما اقدام به قتل نکردیم، بلکه ما در حقیقت انتقام می گیریم، آن کس خلاف قانون عمل کرده است که طرف را کشته، نه کسی که انتقام می گیرد. معنای آیه این است که اگر مشرکین آمدند و مسلمانان را در ماه حرام کشتند، مسلمانان می توانند در همان شهر حرام مشرکین را بکشند. وَالْحُرُمَاتُ قِصَاصٌ هر چیزی که محترم است، هر گاه کسی احترام او را شکست، حق قصاص دارد، خیلی قانون کلی است، هر چیزی که در اسلام محترم است، جان بشر محترم است، مال و ناموسش محترم است، هر چیزی که در اسلام مهر حرمت در آن خورده و از احترام بر خوردار است، او قصاص دارد، وَالْحُرُمَاتُ قِصَاصٌ، یعنی «الحرمت ذو قصاص» مانند زید عدل، که در واقع می شود «زید ذو عدل»، حرمت به قدری محترم است که اگر کسی هتک احترام کرد، در مقابلش قصاص است، اما نباید اینکه مشرکین ما را کشته و ما در شهر حرام آنها را بکشیم، اگر کسی حرمتی را هتک کرد، ما هم حق داریم قصاص کنیم، ولی باید عدالت را رعایت کنیم، فَمَنْ اعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ □ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ «..اگر کسی تجاوز و اعتدا کرد، شما در مقام اعتدا و تجاوز، قانون عدالت را رعایت کنید.

ص: ۱۱۲۹

آن کس که تجاوز می کند، آن اعتداست، اما شخصی که که انتقام می گیرد، عمل و کار او اعتدا نیست، بلکه انتقام است. پس چرا قرآن می فرماید فَمَنْ اعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ ۚ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ ..»

جواب

این از باب مشاکله است، یعنی می خواهد با منطق طرف سخن بگوید. مثلاً قرآن از زبان یهود می گوید وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُوبَةٌ ۚ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا ۚ بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ و حال آنکه خداوند ید و دست ندارد، ولی از باب مشاکله می گوید، پس الشَّهْرُ الْحَرَامُ بِالشَّهْرِ الْحَرَامِ وَالْحُرُمَاتُ قِصَاصٌ ۚ معنا شد، یعنی اگر مشرکین یا غیر مشرکین در ماه حرام تجاوز کردند، شما نیز می توانید تجاوز کنید، منتها مال آنها تجاوز و اعتداست، ولی مال شما انتقام است نه اعتدا، و اگر احیاناً اعتدا هم به کار رفته است از باب مشاکله می باشد نه اعتداء واقعی. وَالْحُرُمَاتُ قِصَاصٌ ۚ، این هم از باب زید عدل است، تمام چیز هایی که در اسلام محترم است، اگر کسی احترامش را از بین برد، قصاص دارد، این یک قانون کلی است.

۴: آیه ی چهارم که باز کلمه ی قصاص دارد عبارت است از:

وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفَ بِالْأَنْفِ وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ ۚ فَمَنْ تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَهُ ۚ وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ (۴۵)

اینکه می فرماید: وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ ۚ، یعنی هر نوع جراحتی که بر شما وارد کرد، شما نیز می توانید عین همان جراحت را بر او وارد کنید، دوتا قانون کلی داشتیم:

الف: وَالْحُرْمَاتُ قِصَاصٌ □ ، ب: وَالْجُرُوحُ قِصَاصٌ □ هر دو از کلمه ی جوامع است، پیغمبر اکرم فرموده است که: «أوتيتم جوامع الكلم» اینها از جوامع الكلم است، آنگاه می فرماید: فَمَنْ تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَهُ» (المائدة: ۴۵)

یعنی هر کس قصاص را صدقه کند و بگوید من آن را بخشیدم، خداوند می فرماید: «فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَهُ»، من هم گناه او را می بخشم، تو نیکی کردی من هم نیکی می کنم. سپس می فرماید وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ (۴۵). که مراد یهود است.

«بقی هنا کلمیه»

قرآن می فرماید: وَالْجُرُوحُ قِصَاصٌ □ ، این تخصیص خورده است، هر جرحی قصاص ندارد، مثلاً اگر کسی به «مأمومه و امّ الدماغ» دیگری صدمه وارد کند ، ما نمی توانیم بر امّ الدماغ او صدمه وارد کنیم، چرا؟ چون ممکن است کشته بشود.

بله! اگر انگشت یا دست کسی را قطع کند، انگشت و دست او را می برند و قطع می کنند، اما اگر کسی به «امّ الدماغ» کسی صدمه وارد کرده، این میزان ندارد تا ما نیز به همان حد و اندازه صدمه وارد کنیم، چون ممکن است یک مرتبه بیشتر بشود و طرف کشته شود.

یکی هم جائفه، جائفه در جوف است، فرض کنید کسی با چاقو به کبد دیگری زده ، اینها قابل قصاص نیستند، چرا؟ چون طرف ممکن است در معرض مرگ قرار بگیرد، و لذا جائفه و مأمومه در عین حالی که جروح هستند، قصاص ندارند، البته منحصر به اینها نیست و ما در آینده خواهیم خواند که کدام جروح قصاص دارد و کدام جروح قصاص ندارد.

ص: ۱۱۳۱

تا کنون آیاتی را خواندیم که کلمه ی قصاص در آنها آمده بود.

آیاتی که مضمون شان قصاص است بدون اینکه کلمه ی قصاص در آنها به کار رفته باشد

الآن آیاتی را می خوانیم که در آنها کلمه ی قصاص نیامده است، ولی مضمونش آمده، یعنی محتوای آمده و آنها عبارتند از:

۱- «وَلَمَّا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ □ وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لَوْلِيهِ سُلْطَانًا فَلَمَّا يُسْرِفْ فِي الْقَتْلِ □ إِنَّهُ كَانَ مَنصُورًا» (الإسراء: ۳۳،

مراد از: «إِلَّا بِالْحَقِّ» همان قصاص است.

۲- «وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لَوْلِيهِ سُلْطَانًا فَلَمَّا يُسْرِفْ فِي الْقَتْلِ □ إِنَّهُ كَانَ مَنصُورًا» ، یعنی قدرت دادیم، سلطان یعنی قدرت، فَلَمَّا يُسْرِفْ فِي الْقَتْلِ ، به این معنا که اگر یک نفر را کشته، یک نفر کشته بشود، نه اینکه بخاطر یک نفر، تمام قبیله ی قاتل را بکشند.

۳- «وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا □ فَمَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ فَأَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ □ إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ» الشوری / ۴۰، عمل و کار او، عمل بدی است نه عمل و کار من، و اگر احیاناً به عمل و کار من هم سیئه می گویند، این از باب مشاکله است. در عین حالی که می گوید مجازات کنیم، آن اخلاق را هم فراموش نمی کنیم، فَمَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ فَأَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ.

اسلام دعوت به خون ریزی نمی کند، البته دست طرف هم در قصاص باز است و در دیه گرفتن.

قرآن در چند جا این مطلب را تکرار کرده است که: «مَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ فَأَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ»، عین مسئله گذشت. «فَمَنْ تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَهُ □ وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ» باید این نوع تعبیر های دقیق در ذهن قاضی و در ذهن مدافع باشد، تا قانون اسلام را به صورت روشن تفسیر کنند.

ص: ۱۱۳۲

۴- «وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُمْ بِهِ □ وَلَئِنْ صَبَرْتُمْ لَهُوَ خَيْرٌ لِلصَّابِرِينَ» النحل / ۱۲۶،

در عین حالی که می گوید مجازات کنید، ولی اخلاق را هم فراموش نکنید، «صبر» یعنی عفو کردن، در عین حالی که می گوید دیه بگیر و قصاص کن، اما آن عظمت روحی را فراموش نکن، یعنی هر چند طرف یک کار خطا و غلطی کرده، ولی اگر شما از آن بگذرید، خداوند منان اجر می دهد.

رحمت الهی حد و اندازه ندارد

عجیب این است که شخصی گناه می کند، وقتی دیگری او را عفو می کند، اجرش را خداوند به او (عافی) می دهد، اینها نکات آیه است و نشان دهند رحمت بی حد اندازه الهی.

اشکالاتی که بر قانون قصاص گرفته اند

اشکال اول

ظاهر آیه می گوید اگر کسی مومنی را بکشد، این در آتش مخلد است، حال اگر کسی مؤمنی را کشت و سپس توبه کرد و دیه هم داد، چرا این آدم مخلد در آتش باشد؟

آیه می گوید: «وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُ وَأَعَدَّ لَهُ عَذَابًا عَظِيمًا» النساء / ۹۳،

اطلاق آیه می گوید: «وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُ وَأَعَدَّ لَهُ عَذَابًا عَظِيمًا».

یکی از علائم مومن: «وَالَّذِينَ لَمَّا يَدْعُونَ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ وَلَا يَقْتُلُونَ النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَلَا يَزُنُونَ □ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ يَلْقَ أَثَامًا (۶۸) يُضَاعَفْ لَهُ الْعَذَابُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَيَخْلُدْ فِيهِ مُهَانًا» ۶.

خاروار در عذاب جهنم خالد است.

ص: ۱۱۳۳

سوال این است حال که مومن یک کار اشتباه و غلطی را انجام داده و بعداً هم توبه کرده، چرا چنین آدمی مخلص در آتش باشد؟

جواب

جواب این اشکال روشن است، جوابش این است که از روایات هم استفاده می شود که «وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا» علی قسمین:

۱: چون با طرف خرده حسابی داشته و ناراحت بوده، این گونه آدم ممکن است داخل در آیه نباشد.

۲: «وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا، لِإِيمَانِهِ» اگر این باشد، چنین آدمی خلود در نار و آتش دارد (یخلد).

پس «وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا» علی قسمین:

الف: «يَقْتُلْ مُؤْمِنًا لِإِيمَانِهِ» این چنین آدمی مرتد است، یعنی این همان مشرک است، آیه که می گوید: «وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا» می گویند: «تعلیق الحکم بالوصف مشعر بالعلیه» و من یقتل مومنا ای لإیمانه.

ب: اما اگر دو همسایه با همدیگر در گیر شدند و با هم اختلاف پیدا کردند، یکی ناراحت و عصبانی شد فلذا دیگری را کشت، ولی بعداً دیه داد و استغفار کرد، معلوم می شود در این آیه داخل نیست، ما این را از روایات استفاده کردیم، یعنی ما این جواب را از آیه و از روایات استفاده کردیم، از کجای آیه استفاده کردیم؟ «وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا» تعلیق الحکم بالوصف.

روایات

از روایات نیز استفاده کردیم، روایات عبارتند از:

۱: صحیحہ عبد الله بن سنان، و ابن بکیر، عن أبي عبد الله (عليه السلام) سئل عن المؤمن يقتل المومن، متعمداً هل له توبه؟ فقال (عليه السلام):

ص: ۱۱۳۴

«إن كان قتله لإيمانه فلا توبه له، وإن كان قتله لغضب أو لسبب من أمر الدنيا فإنه توبته أن يقاد منه»

الوسائل: ج ١٩، الباب ٩ من أبواب القصاص في النفس، الحديث ٢.

همین قصاص کردن، توبه اش است.

پس اولین اشکالی که بر این آیه وارد شده بود، رفع شد. « وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُ وَأَعَدَّ لَهُ عَذَابًا عَظِيمًا »

هر قاتل مؤمنی را نمی گوید، بلکه آن قاتل مؤمنی را می گوید که: «قتله لإيمانه».

اما اگر مؤمنی را بخاطر اینکه نصف شب مثلاً داد و فریاد کرده و او را از خواب بیدار کرده کشته، چنین آدمی اگر توبه کند، توبه اش یا قصاص است یا دیه.

٢: موثقه سماعه عن أبي عبد الله (عليه السلام) سأله قول الله عزّ وجلّ « وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُ وَأَعَدَّ لَهُ عَذَابًا عَظِيمًا »

قال: «من قتل مؤمناً على دينه فذاك المتعمد الذي قال الله عزّ وجلّ: «و أعد له عذاباً عظيماً».

اشکال دوم

اشکال دوم این است که در حقوق یک معادله - همان گونه که در ریاضات معادله داریم - و آن اینکه کیفر باید به مقدار جرم باشد، عقوبت به مقدار جرم باشد، اشکال این است که اگر واقعاً عقوبت باید به مقدار جرم باشد، چطور یک آدم مرتد شد، همیشه باید در دوزخ بسوزد، یا مسلمانی را لإيمانه کشت، این مخلد در نار باشد، و حال آنکه یک روز این گناه را کرده، چرا این آدم مخلد در نار باشد؟

ص: ١١٣٥

این سوال مربوط است به کلیه عقوبت هایی که در قرآن به عنوان خلود آمده است، آیات را مطالعه کنید، جاهایی که مجرم مخلد در نار است، می گویند این مجرم یک لحظه و یک آن گناه کرده، اما قرن ها، بلکه برای همیشه در قهر جهنم بسوزد، کیفر و عقوبت در اینجا معادل با جرم نیست، یعنی جرم کوچک است، اما کیفر و عقوبت خیلی مفصل و بزرگ می باشد.

جواب

البته از این اشکال جواب هایی داده اند، ما بخواهیم جواب های آقایان را نقل کنیم طول می کشد، ولی ما یک جوابی داریم و همان را مطرح می کنیم و آن اینکه عقوبت بر دو قسم است:

الف: عقوبت جعلی و قرار دادی، این قانون مربوط است به عقوبت های جعلی، فرض کنید اگر شخصی جعل اسکناس کند، عقوبتش این است که به مدت ده سال در زندان بماند، به اینها می گویند عقوبت های جعلی و قراردادی، در عقوبت های جعلی و قراردادی، کیفر و عقوبت باید به مقدار جرم باشد، یعنی

قانون نویسی که می خواهد جعل قانون کند، و کیفر را بنویسد، چون کیفرها کیفرهای جعلی و قراردادی است، حتماً باید کیفر مناسب با جرم باشد.

ب: اما یک کیفرهای داریم که لازمه وجود عمل است، لازمه طبیعی عمل است، طبیعتاً این کیفر لازمه وجود این عمل است.

مثال

فرض کنید کسی سنگی را گرفت و بر چشم دیگری زد، یک لحظه سنگ به چشم این آدم اصابت کرد، ولی این آدم إلى یوم القیامه کور و نابینا می شود، عمل یک لحظه است، اما اثرش إلى یوم القیامه باقی است، کیفرها را باید مطالعه کرد، کیفرهایی که جنبه ی جعلی داشته باشد، آن باید معادل باشد، اما کیفری که لازمه طبیعی عمل است، ما نمی توانیم بگوییم آنجا حتماً باید معادل باشد، فرض کنید یک آدمی مست می شود، مستی این آدم یک لحظه است، اما اثرش دائمی است.

ص: ۱۱۳۶

ما معتقدیم که بعضی از کیفرها در روز قیامت، لازمه وجود گناه است، آن گناه در عالم معنی تجسم پیدا می کند و اثرش پیوستگی است و لذا قرآن می فرماید:

□
ذَلِكَ بِمَا قَدَّمْتُمْ أَيْدِيكُمْ وَأَنَّ اللَّهَ لَيْسَ بِظَلَامٍ لِلْعَبِيدِ» آل عمران / ۱۸۲،

اینکه در جهنم می روید، این آثار همان گناهان دنیاست که در قیامت و در دوزخ مجسم شده، یعنی دوزخ لازمه طبیعی آن عمل است، در کتاب های کلامی آمده است که ثواب و عقاب جعلی داریم، همچنین ثواب و عقابی داریم که لازمه عمل است، یعنی عمل در روز قیامت مجسم می شود، گاهی مجسم می شود به صورت حور العین و گاهی هم مجسم می شود به صورت مار و عقرب.

بنابراین، قرآن کریم ثواب و عقاب را علی قسمین می داند:

الف: قسم منها جعلی و اتفاقی و قراردادی است.

ب: و قسم دیگر از آنها اتفاقی و قراردادی نیستند، بلکه در واقع این عمل یکنوع تجسم پیدا کرده است، شما آیات را ملاحظه کنید، قرآن کریم می فرماید:

« وَالَّذِينَ يَكْتُمُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يُنْفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ » التوبه / ۳۴،

کسانی که در دنیا طلا و نقره را ابتکار می کنند، طلا و نقره در اینجا خیلی شفاف و دلرباست، انسان که نگاه می کند می گوید «صَفْرَاءُ فَاقِعٌ لَوْنُهَا تَشْرُّ النَّاطِرِينَ»

اما همین طلا و نقره در آخرت آتش است، «يَوْمَ يُحْمَى عَلَيْهَا فِي نَارِ جَهَنَّمَ فَتُكْوَى بِهَا جِبَاهُهُمْ وَجُنُوبُهُمْ وَظُهُورُهُمْ» التوبه / ۳۵، سپس می فرماید: □ «هَذَا مَا كَنْزْتُمْ لَأَنْفُسِكُمْ فَذُوقُوا مَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ»

ص: ۱۱۳۷

در اینجا ما نباید دنبال معادله برویم و بگوییم کیفر حتماً باید به اندازه جرم باشد، مسئله، مسئله ی قراردادی نیست که در مجلس شورای اسلامی بنشینند و قرارداد کنند، البته قرآن ثواب و عقاب قراردادی را قبول دارد، ولی وراء این، تجسم اعمال را هم قبول دارد، لعل این گناهایی که در آنها خلود است، این خلود لازمه وجود آن گناه است، اما وجود آخری است.

به بیان دیگر عمل ما دو نوع وجود دارد:

۱: وجود دنیوی، که همین صفراء و فاقع لونها تسر الناظرین. انسان وقتی که از جلوی زرگرها رد می شود، می بیند طلاهای زرد
«صَفْرَاءُ فَاقِعٌ لَوْنُهَا تَسُرُّ النَّاطِرِينَ»

۲: اما اگر اینها به صورت درهم و دینار باشد و آنها را گنج کنند و احتکار کنند، همین در آخرت آتش می شود، وجود
آخری او آتش است، وجود دنیویش طلا- و نقره است، وجود آخری او آتش است، «يَوْمَ يُحْمَىٰ عَلَيْهَا فِي نَارِ جَهَنَّمَ فَتُكْوَىٰ بِهَا
جِبَاهُهُمْ وَجُنُوبُهُمْ وظُهُورُهُمْ هَلْذَا مَا كُنْتُمْ لَأَنْفُسِكُمْ فَذُوقُوا مَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ»

لعل آن اعمالی که در آنها خلود است، آن خلود قراردادی نیست، همچنین عقوبت قراردادی نیست، بلکه عقوبتی است که
لازمه عمل است، یعنی تجلی آن عمل است، یعنی این عمل در آخرت تجلی می کند، یعنی در آخرت به صورت یک دوزخ
مخلد در نار است.

پس ما تا اینجا دوتا اشکال را رفع کردیم، اشکال اول راجع به کسی بود که مؤمنی را کشته و توبه کرده است، گفتیم این
مورد از تحت آیه مبارکه خارج است، چون آیه می گوید: «و من یقتل مؤمناً لایمانه».

اشکال دوم این بود که گناهان انسان یک روز است، کیفرش مخلد است، این چگونه با عدل الهی می سازد؟

گفتیم ثواب و عقاب علی قسمین:

الف: جعلی و قراردادی، در آنجا این معادله است.

ب: اما یک ثواب و عقابی داریم که جنبه ی معادله ای ندارد، بلکه ظهور آن عمل و تجلی آن عمل، یعنی آن عمل بوجوده الأخری دوزخ درست می کند، یا مار و عقرب درست می کند، یا آتش درست می کند، زفیر و نفیر درست می کند، عمل در آخرت برای انسان یا بهشت می شود یا دوزخ.

اشکالاتی که بر قصاص گرفته اند کتاب الحدود و التعزیرات

Your browser does not support the audio tag

موضوع: اشکالاتی که بر قصاص گرفته اند

در باره قصاص از قدیم الأیام سه اشکال مطرح است، که ما دو اشکال را در جلسه گذشته جواب دادیم

اشکال اول

اشکال اول این بود که اگر کسی، مؤمنی را بکشد، چرا باید مخلد در نار باشد « وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُ وَأَعَدَّ لَهُ عَذَابًا عَظِيمًا »

اگر «مشرک» مؤمنی را بکشد و مخلد در نار باشد، چندان اشکالی ندارد.

اما اگر «مؤمن» مؤمنی را بکشد، چرا مخلد باشد؟

جواب

جواب این اشکال را دادیم و نیاز به تکرار نیست.

اشکال دوم

اشکال این بود که اصلاً در اسلام کیفر مناسب با عقوبت نیست، چون انسان یک لحظه گناه می کند، ولی برای همیشه در آتش است، یعنی مخلد در آتش می باشد.

جواب

جواب این را نیز دادیم و گفتیم که از نظر تجسم اعمال است.

به بیان دیگر عقوبت ها بر دو گونه اند:

الف: گاهی جعلی و قراردادی اند

ب: گاهی جنبه ی تکوینی دارند.

اشکال سوم

اشکال سوم اینکه قرآن مجید می فرماید:

«مِنْ أَجْلِ ذَٰلِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَن قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا»

فعلاً بحث ما در همین آیه است که چگونه قرآن کریم می فرماید اگر یک نفر فردی را کشت

، منتها نه از ناحیه ی قصاص (بغیر نفس) و نه از ناحیه فساد فی الارض، بلکه اگر بدون جهت یک نفر را بکشد، مثل این است که همه ی مردم را کشته باشد.

ما چگونه می توانیم این آیه را معنا کنیم و حال آنکه کشتن یک نفر، معادل با کشتن ۵ میلیارد انسان است «مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا» مرحوم شیخ طوسی در تفسیر «التبیان» از این اشکال، چهار جواب گفته، صاحب «مجمع البیان» پنج جواب گفته، فاضل مقدارد نیز چهار جواب داده است، من همه ی این جواب ها را دیده ام، ولی هیچکدام از این جواب ها قانع کننده نیستند، یعنی این جواب ها به گونه ای نیست که ما بتوانیم برای جوان های دانشگاهی عرضه کنیم.

جواب استاد سبحانی

ولی ما به گونه ی دیگر جواب می دهیم و این متخذ از کتاب شریف «المیزان» است.

ص: ۱۱۴۰

البته باید توجه کرد که تفسیر «المیزان» روح مسئله را گفته، اما بیانش از من است.

خلاصه ی جواب این است که اسلام می فرماید اگر کسی، دیگری را بکشد کانه همه ی انسان ها را کشته.

به بیان دیگر: سوال این است که این آدم چرا این «آدم» جناب زید را کشت و حال آنکه زید دستش به خون کسی آلوده نبود، یعنی آدمی را نکشته بود و همچنین فسادى را مرتکب نشده بود نکرده بود، پس چرا زید را کشت؟ معلوم می شود که او را بدون جهت

کشته و اگر کسی بدون جهت فردی و مؤمنی را بکشد، نشان دهنده این است که این آدم دشمن و عدو انسانیت است، بگونه ای که اگر دستش برسد، سایر انسان ها را هم می کشد، چرا؟ چون جناب «زید» با سایر انسان در انسانیت مشترک است، یعنی همه ی اینها در انسانیت مشترکند، پس نتیجه می گیریم که «آدم» تنها عدو، و دشمن زید نیست بلکه دشمن و عدوی انسانیت است، چون قدر مشترک بین مقتول (که جناب زید باشد) و دیگران همان انسانیت است نه چیز دیگر.

بنابراین، چنین شخصی، عدو، و دشمن انسانیت است و لذا قرآن کریم می فرماید مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا

این بیانی که ارائه گردید، مال من است، بیانی که مرحوم طباطبایی دارد، مثل همین است، منتها ایشان مطلب را با یک مثال روشن می کند و می گوید شما یک کوزه را در نظر بگیرید که ما آن را به ده لیوان آب تقسیم کردیم و شما فقط از یک لیوان آب خوردید، این یک لیوان هیچ خصوصیتی ندارد، شما کانه آب را خوردید، این لیوان در حقیقت ظرف است، شما تشنه بودید و برای رفع تشنگی از یکی از این لیوان ها آب خوردید، این لیوان های متعدد همگی متخذ از یک کوزه اند، این آدم «شرب الماء»، ظرف خصوصیت ندارد، ایشان بعد از این «مثال» می فرماید که انسان ها نیز بسان همین آب های در لیوان هستند، به این معنی که اگر کسی در ظاهر یک نفر را کشته باشد، غرضش قائم با این یک نفر نیست، چون اگر این «آدم» یک انسان درستی بود، کسی را بی جهت نمی کشت، اینکه بی جهت کسی را کشته، این ملاک بی جهتی در زید، عمرو، بکر و سایر انسان ها (که تعداد شان فرض کنید به پنج میلیارد می رسد) هست.

این بیان مرحوم طباطبایی بود، البته با توضیحی که من دادم.

یک تفسیری هست به نام: «التحریر و التنیور» که مال ابن عاشور است، ایشان هم از علمای تونس است، البته در قید حیات نیست، این تفسیر، بسیار تفسیر خوبی است و در حقیقت اگر اهل سنت در قرن اخیر یک تفسیر خوبی نوشته، آن همین تفسیر است، چون بقیه تفاسیر شان غالباً مبنی بر احادیث است، ولی این تفسیر عقلانی است و لذا وهابی ها این تفسیر را نمی پسندند، چرا؟ چون عقلانی است، او نیز همین بیان را دارد، منتها تعبیرش را عوض می کند و می گوید اگر این «آدم» یک انسانی را کشته «فهو عدوٌ للانسانیه» معلوم می شود دشمن انسانیت است، زیرا این شخص (زید) خصوصیت ندارد.

بنابراین؛ قرآن یک حقیقت روانی را در این آیه بیان می کند.

مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا.

البته جواب های دیگر در تفسیر «مجمع البیان» است که مجموعاً پنج جواب می شود، در تبیان مرحوم شیخ طوسی هست.

فاضل مقداد کتابی بنام «آیات الأحکام» در آنجا نیز این جواب ها آمده، ولی جواب ها ما را قانع نمی کند هرچند ممکن است که شما را شاید قانع کند. بحث ما در آیات قصاص تمام شد.

همان گونه که عرض کردم، آقایان هر بحثی را که وارد می شوند، باید قلاب آیات آن موضوع را وارد میدان کنند، سپس سراغ سایر ادله بروند.

عبارت حضرت امام در تحریر الوسيله

ص: ۱۱۴۲

حضرت امام در تحریر می فرماید: «فی الموجب»، موجب، یعنی آنکه سبب قصاص است، سبب قصاص چیست؟

دو نفر موجب قصاص را تعریف کرده اند، یکی محقق در شرائع، دیگری حضرت امام در تحریر الوسيله، من ابتدا تعریف محقق را می خوانم، سپس سراغ تعریف امام می روم، چون تعریف امام با تعریف محقق نزدیک است، یعنی امام در تعریف محقق یک تصرفی کرده که باید وجه آن تصرف روشن بشود.

تعریف محقق در کتاب شرائع الإسلام

مرحوم محقق این گونه تعریف کرده است:

و هو إزهاق النفس المعصومه المكافئه عمداً عدواناً.

ایشان می فرماید موجب عبارت است از: «إزهاق النفس» یعنی روح انسانی را از بدنش جدا کند، کدام نفس؟ «المعصومه» یعنی نفس محترمه، مراد از کلمه ی «المعصومه» یعنی معصومه باشد نسبت به قاتل، هر چند ممکن است «فی حدّ نفسه» معصوم نباشد.

چطور؟ فرض کنید آدمی لواط کرده، یا مرتکب زنا شده، چنین آدمی نسبت به حاکم معصومه نیست، اما نسبت به همسایه و سایر مردم معصومه است، به این معنا که هیچ کس حق ندارد بر اینکه زانی و لاطی را بکشد. چرا؟ چون معصومه است.

پس معلوم شد که مراد از «معصومه» این نیست که مطلقاً معصومه باشد حتی عند الحاکم، بلکه مراد از «معصومه» المعصومه بالنسبه الی القاتل است و لذا اگر «شخصی» زانی محصن را کشت، حتماً کشته می شود هر چند زانی محصن معصومه نیست، منتها معصومه برای حاکم نیست، اما برای این شخص معصومه است.

دومین قیدی که محقق در تعریف آورده، عبارت است از: «المکافئه» یعنی به شرط اینکه که هم طراز و هم رتبه باشند، پس مسلمانی اگر کافر را کشت، مسلمان بخاطر کافر کشته نمی شود، چرا؟ چون کافر هم طراز و هم رتبه با مسلمان نیست، یا پدر اگر پسرش را کشت، پدر بخاطر پسرش کشته نمی شود چرا؟ چون پدر و پسر در رتبه ی واحد نیستند. قید دیگری که آورده، کلمه ی «عمداً» است، یعنی از روی قصد بکشد، «خرج القتل الخطائی» یعنی قتلی که از روی خطا و اشتباه صورت می گیرد از این تعریف خارج شد.

آنگاه مرحوم محقق می فرماید: «عدواناً» ایشان قید «عدواناً» را برای چه می آورد؟

برای اینکه خارج کند موردی را که انسان طرف را قصاصاً می کشد.

اگر من کسی را به اذن حاکم قصاصاً بکشم، به این «إزهاق النفس المعصومه المكافئه عمداً» صدق می کند، اما عنوان «عدواناً» صدق نمی کند.

تعریف حضرت امام قدس سره

حضرت امام -اعلی الله مقامه- همین تعریف را محقق را آورده، منتها کلمه ی «عدواناً» را حذف کرده است و فرموده:

و هو إزهاق النفس المعصومه عمداً مع الشرائط الآتیه

مقصودش این است متکافئ باشند، اما قید «عدواناً» نیآورده است چرا؟ چون همان قید اول کافی است، یعنی «إزهاق النفس المعصومه» چون من اگر انسانی را قصاصاً می کشم، او نسبت به من معصومه نیست. بله! شخص دیگری حق ندارد که او را بکشد، من که «ولی الدّم» هستم اگر او را قصاصاً کشتم فلذا برای من مشکلی نیست.

از آنجا که کلمه ی «معصومه» در اینجا کافی است، ایشان کلمه ی «عدواناً» را حذف کرده است.

بنابراین؛ اگر انسانی قصاصاً پدرش را کشته او را بکشند این معصومه نیست، همچنین عدواناً و معصومه هم نیست فلذا همین قید معصومه برای ما کافی است.

البته تعریف های دیگری نیز در این زمینه هست، منتها چون تعریف محقق در میان شیعه، یک تعریف جانبی است، حضرت امام نیز همان را انتخاب کرده است (البته با این تصرّفی که عرض شد).

پس تعریف امام عبارت شد از: «و هو إزهاق النفس المعصومه عمداً مع الشرائط الآتیه»

یعنی بالغ باشد نه صغیر، مکافی باشند نه غیر مکافی، همه ی این ها در تعریف امام خواییده است حتی مرحوم محقق حقیق بود که کلمه ی شرایط را بگوید، چون ایشان مثلاً مکافی را گفته، و حال آنکه علاوه بر اینها، باید کبیر باشد نه صغیر، عاقل باشد نه مجنون.

ولی حضرت امام باقید «مع الشرائط الآتیة» تمام آنچه را که در قصاص لازم است آوده.

نظریه استاد سبحانی

بنابراین، تعریف امام، افضل و بهتر از تعریف مرحوم محقق حلی است، چرا؟ چون اولاً: کلمه ی عدواناً لازم نیست بلکه کلمه ی «المعصومه» کافی است. بله! اگر من کسی را قصاصاً بکشم، چون نسبت به من معصومه نیست، البته عدوان هم نیست.

ثانیاً: مرحوم محقق فقط یک شرط را بیان کرده و آن اینکه مکافی و هم درجه و هم رتبه باشند، و حال آنکه شرائط دیگر هم لازم است.

المسألة الأولى: یتحقق العمد محضاً بقصد القتل بما یقتل و لو نادراً، و بقصد فعل یقتل به غالباً، و إن لم یقصد القتل به، و قد ذکرنا تفصیل الأقسام فی کتاب الدیات.

حضرت امام برای این تعریف خودش برای قتل عمد، سه مصداق بیان کرده است.

البتة ما ابتدا تعریف محقق را می خوانیم، آنگاه سراغ تعریف حضرت امام می رویم.

تعریف قتل عمد از نظر محقق

و یتحقق العمد بقصد البالغ العاقل إلى القتل بما یقتل غالباً.

ایشان در قتل عمد دو قید را شرط دانسته است:

الف: قصد قتل را داشته باشد

ب: آلت نیز باید قتاله باشد

ص: ۱۱۴۵

یعنی هم باید قصد قتل را کند و هم آلت کشنده باشد، مثلاً با آهنی به مغز طرف بکوبد، هم قاصد قتل است و هم آلت قاتله است.

بنابراین، از نظر مرحوم محقق قتل عمد، یک مصداق بیشتر پیدا نکرد، «أن يكون الجاني قاصداً للقتل و الآله مما يقتل به»، یعنی غالباً کشنده است، نه این که با پر طاووس بزند که کشنده نیست.

پس از نظر محقق قصد عمد بیش از یک مصداق ندارد و آن اینکه هم قاصد قتل باشد و هم آلت قاتله باشد.

دیدگاه حضرت امام و استاد سبحانی

ولی از نظر ما که تابع حضرت امام هستیم، قتل عمد سه مصداق دارد، یکی همان است که محقق فرمود، یعنی اینکه هم قاصد قتل باشد و هم آلت قاتله باشد.

دیگر اینکه قاصد قتل نیست، اما آلت قتاله است، مثلاً کسی (بدون اینکه قاصد قتل باشد) در حال عصبانیت یک آهن بزرگی را برداشت و به مغز طرف زد و او کشته شد و مرد، این قتل عمد است هر چند این آدم قصد قتل را نداشته است، یعنی درست است که قصد قتل را نداشته، اما آلت را قصد کرده، آلت هم چیزی است که اگر یک بار بزنی، طرف را می کشد، پس قاصد این آلت ناخود آگاه در دل، قاصد قتل نیز است، یعنی هر چند در ذهن ابتدائی قاصد قتل نیست، ولی در ذهن فوق الذهن و در اعماق ذهن قاصد قتل است، پس این را هم باید جزء قتل عمد حساب کنیم.

سومی را هم می توانیم بگوییم قتل عمد است و آن اینکه طرف «قصد القتل و لم تکن الآله قاتله»، مثل اینکه با خودکار به مغز طرف زد، خودکار غالباً کشنده نیست ولی در اینجا اتفاقاً طرف را کشت، این هم جزء قتل عمد است، چرا؟ چون این آدم به دنبال قتل بود و در آن موقع غیر از خودکار، چیز دیگری در اختیارش نبود، یعنی اگر چیز دیگری هم در اختیارش بود (که غالباً کشنده است) با او می زد، منتها در آن زمان غیر از خودکار، چیز دیگری در اختیارش نبود و لذا با همان خودکار به مغز طرف زد و او هم مرد. این هم قتل عمد محسوب می شود.

فتلخص أن قتل العمد له أقسام الثلاثة:

الف: قصد القتل و الآله قاتله.

ب: قصد الفعل (ضرب) و كانت الآله القاتله.

ج: قصد القتل و لم تكن الآله قاتله.

منتها این آدم به قصد کشتن او را زد.

از عبارت حضرت امام هر سه مطلب استفاده می شود، چون عبارت ایشان این است:

المسألة الأولى: يتحقق العمد محضاً بقصد القتل بما يقتل و لو نادراً- كلمة ي نادراً، اشاره به سومی است- و بقصد فعل يقتل به غالباً، و إن لم يقصد القتل به.

تا کنون از نظر قواعد بحث کردیم، اما باید بینیم که از روایات چه استفاده می شود.

روایات

در اینجا من یک روایتی را آورده ام که هر سه استفاده می شود.

و يمكن استفاده حکم الجیمع من صحیحہ الحلبي قال، قال أبو عبد الله -عليه السلام-:

«العمد كل ما اعتمد شيئاً فأصابه بحدیده أو بحجره أو بعصا أو بوكزه - و كزه = مشت - فهذا كله عمد» الوسائل: ج ۱۹، الباب ۱۱ من أبواب القصاص في النفس، الحديث ۳.

هر سه مسئله در اینجا هست، یعنی «العمد كل ما اعتمد شيئاً» أي قصد القتل، حتی می شود گفت که قصد الضرب، «العمد كل ما اعتمد شيئاً» أي قصد شيئاً من القتل، حتی قصد الضرب، اما آلت قتاله است کحدیده أو حجره، «إعتمدا شيئاً»، کلمه ی «شيئاً» را اعم گرفتیم از قتل و ضرب، اما آلت قتاله است، یعنی هردو در اینجا هست، «كل ما اعتمد شيئاً، اعتمد»، یعنی قصد، شيئاً، یعنی قتلاً- أو ضرباً فأصابه بحدیده أو بحجره، سومی نیز هست، یعنی قصد القتل، اما آلت قتاله نیست. فعل قتل نیست، مثلاً با و كزه و مشت به سینه طرف زد و او تکلیف قلبی داشت و مرد، عصا نیز مثل مشت است. اتفاقاً حضرت موسی نیز آن شخص قبطی را فقط یک مشت زد، چون قبطی می خواست اسرائیلی را بکشد یا با او درگیر شود، حضرت موسی به حمایت از اسرائیلی یک مشت به مرد قبطی زد و او مرد، معلوم می شود که او مرض قلبی داشته است «وَدَخَلَ الْمَدِينَةَ عَلَى حِينٍ غَفْلَةٍ مِّنْ أَهْلِهَا فَوَجَدَ فِيهَا رَجُلَيْنِ يُقَاتِلَانِ هَذَا مِنْ شِيعَتِهِ وَهَذَا مِنْ عَدُوِّهِ فَاسْتَبَعَا نَهَ الَّذِي مِنْ شِيعَتِهِ عَلَى الَّذِي مِنْ عَدُوِّهِ فَوَكَرَهُ مُوسَى فَقَضَى عَلَيْهِ □ قَالَ هَذَا مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ □ إِنَّهُ عَدُوٌّ مُّضِلٌّ مُّبِينٌ» القصص / ۱۵،

حضرت موسی قصد قتل او را نداشته، چون اگر قصد قتل او را می داشت، نمی گفت:

« ءَاذًا مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ □ إِنَّهُ عَدُوٌّ مُضِلٌّ مُبِينٌ »

منتها طرف کشته شد و همین سبب مهاجرت و در بدری حضرت موسی شد و لذا گفت

« ءَاذًا مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ □ إِنَّهُ عَدُوٌّ مُضِلٌّ مُبِينٌ » یعنی این عمل کار شیطان بود.

ان قلت: ممکن است کسی بگوید که حضرت موسی پیغمبر است و معصوم، چطور می گوید: «ءَاذًا مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ»؟

قلت: چون کار عجله ای بوده است، یعنی اگر عجله نمی کرد، همه قبلی ها از جمله این آدم در دریا غرق می شد، ولی این عجله باعث شد که در شهر آوازه بیفتد بر اینکه موسی دو نفر را کشته، کشته ی دیروز قاتلش معلوم نبود، این کشته امروز قاتلش معلوم شد، فلذا کسی به حضرت موسی خبر داد که دنبال شماست « وَجَاءَ رَجُلٌ مِّنْ أَقْصَى الْمَدِينَةِ يَسْعَى □ قَالَ يَا مُوسَى □ إِنَّ الْمَلَأَ يَأْتَمِرُونَ بِكَ لِيَقْتُلُوكَ فَاخْرُجْ □ إِنِّي لَكَ مِنَ النَّاصِحِينَ » ۲۰، به دنبال شماست و می خواهند شما را به عنوان قصاص بکشند، در واقع ایشان ترک اولی کرد و اگر صبر می کرد برایش بهتر بود.

این کار حضرت موسی دو پیامد بدی داشت:

الف: کار عجله ای انجام داد و اگر صبر می کرد، همه قبلی ها از جمله این شخص در دریا غرق می شد.

ب: دیگر اینکه موسی بخاطر همین آواره شد، فلذا فقط خدا می داند که از مصر تا مدین را چگونه طی کرده است.

پس ما قتل عمد را روشن کردیم و این حدیث را هم بررسی نمودیم که می گوید: «العمد كل ما اعتمد شيئاً فأصابه بحديدة أو بحجره أو بعصا أو بوكزه - و كزه = مشت - فهذا كله عمد»

ص: ۱۱۴۸

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: اقسام قتل عمد

از بیانات گذشته میزان در قتل عمد روشن شد و آن اینکه قتل عمد سه مصداق دارد:

الف: نیت شخص قتل باشد و آلت هم قاتله باشد.

ب: نیت قتل باشد هر چند آلت قاتله نباشد.

ج: فعل (آلت) قاتله است، منتها طرف قصد قتل را نداشته است.

چنانچه که بیان شد، ما هر سه را از اقسام قتل عمد شمردیم و عبارت امام در تحریر نیز هر سه را شامل است.

قسم قسم چهارم

د: «شخص» قصد قتل را ندارد و فعلی هم که انجام می دهد کشنده نیست، اما در اینجا اتفاقاً طرف را کشت، فرض کنید بچه ای را به عنوان ادب با خود کار به مغزش زد و اتفاقاً بچه مرد، در اینجا معلم نه قصد قتل را دارد و نه آلت قاتله است، اینجا را چه باید کرد؟

دیدگاه استاد سبحانی

از نظر ما این مورد شبه العمد است، که علاوه بر دیه، کفاره نیز دارد، چرا شبه العمد است؟ چون موازینی را که برای شبه العمد بیان شده بر این منطبق است، چون این آدم نه قصد قتل است و نه فعل و آلتش قاتله است، منتها از باب اتفاق این بچه مرد و از بین رفت، فلذا بر این مورد قتل عمد صدق نمی کند.

نظریه صاحب جواهر

ولی صاحب جواهر دو احتمال می دهد:

۱: احتمال اول اینکه این مورد قصد عمد نباشد.

۲: احتمال دوم (که ایشان بر آن اصرار دارد) این است که این مورد قتل عمد است، چرا؟ چون میزان در قتل عمد این است که فعلی را عدواناً انجام دهی و منتهی به قتل شود، خواه نیت قتل را داشته باشی یا نه، خواه آلت قاتله باشد یا نه؟ همین که فعل شما عدوانی باشد کافی در این است که این قتل، قتل عمد حساب شود.

مثلاً دو نفر به هنگام نزاع و دعوا، کار عدوانی انجام داد، یعنی یکی از آنها عدواناً به در گوش دیگری زد و او هم مرد، همین که فعل عدوانی است و منتهی به مرگ دیگری می شود، این قتل عمد است (هَذَا قَتْلُ عَمْدٍ) تعریف قتل عمد از نظر صاحب جواهر این است: الْقَصْدُ إِلَى الْفِعْلِ عَدْوَاناً الَّذِي حَصَلَ بِهِ الْقَتْلُ». بررسی مسئله از دو نظر

ولی ما مسئله را از دو نظر بررسی می کنیم: یکی از نظر قواعد و صدق عرفی و دیگری از نظر روایات.

مرحوم محقق می فرماید در اینجا دو روایت است، اما از نظر صدق عرفی حق با صاحب جواهر نیست، چون صدق عرفی در جایی است که یا انسان قاصد قتل باشد یا عمل آلتش قتاله است، ولی کسی که مجرد از هردو صفت است، عرفاً به او نمی گویند که: «قتله عمداً»، اینکه مرحوم صاحب جواهر می فرماید فعلی را که شما عدواناً انجام بدهی عدواناً مثل سیلی زدن به گوش طرف، فعلی را که عدواناً انجام بدهی و این منتهی به قتل بشود، صدق می کند که «أَنَّهُ عَمْدِي»، این اول کلام است، چون ممکن است من فعل عدوانی را قصد کنم، ولی ملازم نیست با اینکه قتلش عمد باشد، چرا؟ زیرا در صدق قتل عمد، باید انتساب باشد و انتساب هم در صورتی است که من واعی باشم، «الوعی» یعنی العلم، علم داشته باشم، در آنجا علم و اراده شرط است، اختیار شرط است، مثلاً نسبت به سیلی زدن، حق با شماست، چون هم مختارم و هم واعی هستم، هم عالم هستم و هم قاصد، اما نسبت به قتل، هیچکدام از اینها نیست، یعنی نه علم دارم و نه قصد، این چطور فعل اختیاری من است؟

به بیان دیگر باید این قتل فعل اختیاری من باشد، ضرب فعل اختیاری من هست، اما قتل فعل اختیاری من نیست، «لأن الفعل الإختیاری مسبوق بالعلم و القصد و الإراده» و حال آنکه من نه قاصد فعلم و نه قاصد قتل بودم و نه مرید فعل بودم، البته «صدر منی فعلا، الضرب و القتل» اولی عن اختیار است، اما دومی اختیاری نیست بلکه اضطراری است، البته از من دو فعل صادر شده است، ولی یکی آگاهانه است و دیگری نا آگاهانه است، اولی می گوید عن وعی و دیگری می گوید: «لا عن وعی».

پس میزان در فعل اختیاری این است که مسبوق به علم و قصد و اراده و اینها باشد، مثل اینکه يك سیلی در گوش طرف زدم، البته این مسبوق به اراده و قصد است، اما اینکه طرف مرد، مردنش نه مقصود من بود و نه مراد من بود و نه مورد اراده من، پس اینکه می گویند کل فعل عدوانی، از شما سر بزند باید به نتیجه اش ملتزم بشوید، هذا اول الکلام، فعل عدوانی نتیجه اش در صورتی قبول است که مسبوق به علم و اراده و اختیار باشد، هرگز قتل نه مورد علم من است و نه مورد قصد من است، و نه مورد اختیار من.

بلی! «صدر منی فعلا، احدهما اختیاری و الآخر اضطراری».

محقق چه می گوید؟

مرحوم محقق در این مسئله تردید دارد و می فرماید و فیه روایتان، ما باید ببینیم که این دو روایتی که ایشان می گوید، کدام است؟ اولاً دو روایت نیست بلکه دو طائفه از روایات است، ما باید ببینیم که می توانیم ترجیح بدهیم، من دو دسته از روایات را آوردم:

ص: ۱۱۵۱

۱: صحیحہ اَبی العباس عن اَبی عبد الله عليه السلام- قال قلت له: «أرمى الرّجل بالشیء الذی لا یقتل مثله، قال هذا خطأ، ثم أخذ حصاه صغیره فرمی بها». الوسائل: ۱۹، الباب ۱۱ من أبواب القصاص فی النفس، الحدیث ۷.

این حدیث چگونه شاهد است؟

معلوم می شود که: «فإنّ الرمی بما لا یقتل یلازم عدم قصد القتل» سیلی زدن به در گوش کسی عیناً مثل این است که یک سنگ ریزه را پرت کرده باشد، حضرت می فرماید اگر یک سنگ ریزه را پرت کنی و طرف بمیرد، این قصد قتل عمد نیست، حال اگر به جای سنگ ریزه، یک چک به در گوشش زد، میلیون ها چک در گوش مردم می زنند نمی میرد، ولی در اینجا اتفاقاً مرد، معلوم می شود که اگر آلت قتاله نباشد و طرف هم قصد قتل را ندارد، آن خطأ است. البته طائفه اولی را می خوانیم که می گویند عمد نیست.

۲: و یؤیّده روایه یونس عن بعض أصحابه، عن اَبی عبد الله عليه السلام- قال: «إن ضرب رجل رجلاً بالعصا أو بحجر فمات من ضربه واحده قبل أن یتکلم فهو شبهه العمد، و الدیه علی القاتل- این را حمل بر جایی که نه اراده قتل را دارد و نه آلت قتاله است- و إن علاه و ألح علیه بالعصا أو بالحجاره حتی یقتله فهو عمد یقتل به- اما اگر عصا را بگیرد و بلند کند به طور مکرر زد تا اینکه طرف مرد، این قتل عمد محسوب می شود، چون هردو شرط موجود است، یعنی هم نیت قتل را کرده و هم آلت قتاله است، چون مرتب طرف را زده است.

ص: ۱۱۵۲

این روایت دارای سه شق است، شق اول شبهه العمد است، شق دوم عمد است، شق سوم باز شبهه العمد است - و این ضربه ضربه واحده فتکلم ثم مکث يوماً أو أكثر من يوم ثم مات فهو شبهه العمد». الوسائل: ۱۹، الباب ۱۱ من أبواب القصاص فی النفس، الحدیث ۵.

اولی شبهه العمد است، وسطی عمد است، سومی نیز شبهه العمد است.

معلوم می شود که اگر طرف نیت ندارد و عمل هم عمل کشنده نیست، ولی اتفاقاً کشت، آن مسلماً شبهه العمد است.

طائفه ی دوم روایات

۱: و عنه، عن أحمد، عن علی بن الحکم، عن علی بن ابی حمزه، عن ابی بصیر - سند ضعیف است، چون در سند آن، ابی حمزه بطائینی است - عن ابی عبد الله علیه السلام - قال: «لو أن رجلاً ضرب رجلاً بخزفه أو آجره أو بعود فمات كان عمداً». الوسائل: ۱۹، الباب ۱۱ من أبواب القصاص فی النفس، الحدیث ۸.

این روایت برای ما حجت نیست چون در سند آن علی بن ابی حمزه بطائینی بوده، مگر اینکه حمل کنیم بر جایی که یا قاصد قتل بوده یا آلت قتاله است.

۲: محمد بن یحیی عطار قمی، عن أحمد بن محمد - خالد است یا عیسی، - عن علی بن الحدید، عن ابن ابی عمیر، عن جمیل بن دراج، عن بعض أصحابنا، عن أحدهما - علیهما السلام - قال: «قتل العمد کلّ ما عمّد به الضرب ففیه القود». الوسائل: ۲۹، الباب ۱۱ من أبواب القصاص فی النفس، الحدیث ۶.

همین که قصد زدن کردی و طرف مرد، این قتل عمد است، یعنی اگر من به کف دست کسی زدم و او اتفاقاً مرد، این عمد است، نمی شود به این روایت عمل کرد. اگر بنا باشد ما در مقام ترجیح باشیم، باید در بعضی از مراتب روایت را سبک و سنگین کرد، آن روایت مطابق عقل و عرف است و نیز مطابق قواعد و ضوابط است، اما این دو روایت، یکی که سندش ضعیف است و دومی هم مرسل می باشد، چون می گوید: «عن بعض أصحابنا»، پس روایات طائفه دوم، یکی سندش ضعیف است و دیگری هم مرسل است.

ص: ۱۱۵۳

پس ما به این نتیجه رسیدیم که اگر کسی قاصد قتل نیست و ابزار هم کشنده نیست و اتفاقاً منجر و منتهی به قتل و کشتن شد، این شبهه العمد است، هم دیه دارد و هم کفاره.

تعریف قتل خطای محض

إلی هنا وقفنا علی أقسام أربعه، سه مال عمد است، یکی هم مال شبهه العمد، بقی هنا قسم خامس و هو قتل الخطأ، قتل خطأ این است که «شخص» اصلاً فعلی را که نسبت به او منتسب شده قصد نکرده، مثلاً به سوی یک کبوتر تیر اندازی می کرد اتفاقاً به یک آدمی اصابت کرد، این خطای محض است، چون أراد شیئاً و أصاب شیئاً آخر.

سوال

چطور شد که حضرت امام فقط عمد را فرموده و اصلاً راجع به شبهه العمد بحث نکرده و همچنین خطأ محض را هم بحث نکرده است؟

جواب

چون بحث امام در قصاص است نه در دیات. و قتل خطای محض مربوط می شود به باب دیات و در آنجا مفصل بحث نموده و لذا ایشان در اینجا لازم ندیده دوباره در اطراف آن بحث کند و لذا می گوید: و قد فصلناه فی الدیات.

و نظیره روایه الحلّی عن أبی عبدالله - علیه السلام - «إنّ العمد کلّ ما اعتمد شیئاً فأصابه بحدیده أو بحجر أو بعصا أو بوکره»

الوسائل: ۱۹، الباب ۱۱ من أبواب القصاص فی النفس، الحدیث ۶.

المسأله الثانيه: العمد قد يكون مباشره كالذبح و الحنق بالید - خفه کردن با دست - و الضرب السیف و السکین و الحجر الغامز سنگ سنگین - و الجرح فی المقتل - جرح به مقتل، مثل اینکه به مغز یا قلب و امثالش جرح وارد کند - و نحوها ممّا یصدر بفعله المباشری عرفاً ففیه القود، و قد يكون بالتسیب بنحو، و فیه صور نذکرها فی ضمن المسائل الآتیة.

حضرت امام فرماید بعضی از قتل‌ها که از انسان سر می‌زند قتل مباشری است، یعنی اینکه مباشراً شخص قاتل است، و گاهی بالتسبیب است، ایشان برای مباشر چند مثال می‌زند که برخی از آنها روشن است، مانند ذبح، خنق و خفه کردن، و الضرب بالسکین و السیف و الحجر الغامز و الجرح فی المقتل، منتها باید دانست که ایشان چطور «الضرب بالسکین و السیف و الحجر الغامز» را فعل مباشری می‌شمارد و حال آنکه در مسئله‌ی بعد، می‌گوید اگر کسی بندقیه را به کار برد، «بندقیه» در اصطلاح عراقیها تفنگ را می‌گوید و به وسیله تفنگ کسی را کشت، یا تیری انداخت و کشت طرف را، تیر را می‌گوید مباشری، تفنگ را هم می‌گوید مباشری هر چند این دو تا را مباشری گفته، ولی منظورش تسبیب است، چون تفنگ و تیر مثال برای تسبیب است. ما الفرق بین تفنگ و بین تیر و این سه تا بالسف و السکین و الحجر الغامز، چطور اینها مباشری است، اما تفنگ بالتسبیب است؟

ما هو المیزان فی الوصف الفعل مباشره و وصف الفعل بالتسبیب، که ایشان اینها را مباشری می‌داند، اما کشتن با تیر و تفنگ را تسبیبی می‌داند؟

فرقش از نظر زمان است، یعنی در سیف و در سکین و حجر غامز، بین فعل و بین مرگ فاصله نیست، در واقع این فعل به دنبالش است، اما در جای دیگر که تیر می‌افکند یا هفت تیر می‌زند، بین فعل من و بین مرگ فاصله است، در واقع این فعل به دنبالش است، اما در جای دیگر که تیر می‌زند یا هفت تیر می‌زند و یا با تفنگ می‌کشد، بین فعل و موت فاصله است

بعضی می گویند در سیف هنوز دست طرف در کار است، سیف و حجر و سکین، آلت دست طرف است و طرف را می کشد، اما در تیر و تفنگ دست من در کار نیست، تیر را می اندازم، اثر خودش را می کند، خون ریزی می کند و می کشد، یعنی در یکی فاصله زمانی کم است و در دیگری فاصله زمانی زیاد است.

بعضی می گویند در سیف و حجر هنوز دست طرف در کار است فلذا به آن می گویند مباشری، اما در دیگری (که تفنگ و هفت تیر باشد) دست طرف در کار نیست، طرف با شلیک کار خودش را انجام می دهد، موقعی که طرف کشته می شود، دست من دور است، یعنی تیر از کمان بیرون می رود و من مالک نیستم.

نکته ی قابل ذکر

نکته ی دیگر اینکه حضرت امام تبعاً للجواهر و تبعاً للشرائع این تقسیم را انجام می دهد و می فرماید «قتل» مباشری است یا تسبیبی، سومی را ذکر نمی کند، گاهی از اوقات کار من شرط است، جواهر مثال می زند و می گوید مثل اینکه کسی چاه را می کند، شخص دیگر، فردی را در این چاه پرت می کند، کار من شرط بود، اما دیگری پرت کرد، حقش این بود که حضرت امام هر سه تا را بگوید یعنی هم مباشری، هم تسبیبی و هم شرط را، من چاه را می کنم، دیگری فردی را داخل این چاه پرت می کند، اما اگر من چاه را بکنم و از کسی دعوت کنم که به منزل ما تشریف بیاورد، او بیفتد توی چاه، این تسبیب است، شرط در جای است که من چاه را بکنم و کنار بروم، شخص دیگر فردی را داخل چاه بیندازد، این شرط است.

ص: ۱۱۵۶

ثم حضرت امام تبعاً للجواهر و الشرائع این تقسیم را دارد که یا مباشری است یا تسبیبی یا شرطی، ولی این تقسیم ثمره ندارد، ما نوکر قتل عمد هستیم، یعنی اینکه قتل عمد صدق کند، خواه مباشری باشد یا تسبیبی و شرط باشد، این جهتش در فقه ما اثر ندارد، آنکه موضوع اثر است «کون القتل عن عمد» صدق کند، اما مباشری، تسبیبی و شرط خیلی در مسئله اثر ندارد.

و من هنا يعلم، حضرت امام برای تسبیب چهار قسم ذکر می کند.

قسم اول این است که جانی مستقلاً متلف باشد، مثل اینکه او را با تفنگ بزند و او کشته بشود.

قسم دوم اینکه جانی به کمک مجنی علیه متلف باشد، سبب مشترک است، یعنی یک تکه اش با جانی است و تکه ی دیگرش با مجنی علیه، مثل اینکه غذای سمی را جلوش بگذارد و او هم بخورد و کشته بشود، کشته شدنش مستند با دو نفر است، یک مقدارش با جانی چون غذای سمی را جلوش گذاشته، یک مقدارش هم با خود مجنی علیه چون این غذای سمی را خورده است.

قسم سوم اینکه جانی به کمک یک حیوان سبب قتلند، مثل اینکه کسی را جلوی شیر یا پلنگ بیندازد، اینجا جانی است و حیوان که شیر یا پلنگ باشد.

قسم چهارم اینکه دو نفر در کار است، هم جانی و هم فرد دیگر، و همه ی اینها را در ضمن چند مسئله ذکر نموده است.

ما عرض می کنیم هر چند این تقسیمات کار خوبی است، منتها اثر ندارد، چون ما نوکر هیچکدام اینها نیستیم، یعنی نه نوکر مباشری هستیم و نه نوکر تسبیب و نه نوکر شرط، بلکه نوکر این هستیم که آیا قتل عمد صدق می کند یا صدق نمی کند.

Your browser does not support the audio tag

موضوع: اقسام قتل تسبیعی

همان گونه که بیان شد، گاهی «قتل» مباشری است و گاهی تسبیعی، قتل تسبیعی نیز بر چهار قسم است:

الف: گاهی خود طرف (قاتل) مستقل است.

ب: گاهی خود طرف (قاتل) همراه با مجنی علیه است.

ج: گاهی خود طرف (قاتل) با کمک و همکاری فرد دیگری قتل را انجام می دهد.

د: گاهی «شخص» همراه یک حیوان درنده این کار را انجام می دهد.

ما فعلاً از مسئله سوم تا مسئله پانزدهم، آن قتل تسبیعی را می خوانیم که «ینفرد به المتلف» یعنی آن کس که تلف می کند یک نفر است بدون اینکه شریکی داشته باشد.

پس بحث ما از مسئله سوم تا مسئله پانزدهم در باره این است که فقط پای یک نفر در میان می باشد، یعنی قاتل یک نفر است بدون اینکه کسی یا چیزی همراه او باشد، هر وقت از مسئله ی پانزدهم رد شدیم، خواهیم دید که شریکش کیست؟

خواهیم گفت که شریکش خود مجنی علیه است.

نکته دیگر اینکه از مسئله سوم تا مسئله ششم، مثال ها یکی است، اما صور مختلفی دارد.

بنابراین، از مسئله سه تا مسئله شش که چهار مسئله است، مثال ها تقریباً یکی است، اما صورش مختلف است، این دو مقدمه را عرض کردم تا مسئله کمی روشن بشود.

پس مقدمه اول این شد که بحث ما در باره متلفی می باشد که یکنفر است، یعنی از مسئله سوم تا مسئله ی پانزدهم یک نفر است بدون اینکه شریکی داشته باشد، ولی از پانزدهم به آن طرف شریک دارد.

ص: ۱۱۵۸

نکته دیگر اینکه از مسئله سوم تا مسئله ششم مثال هایی که می زند یکی است، اسباب نیز یکی است، اما صور مختلف است.

مثال

۱: «رماه بسهم» تیری انداخت «أو بندقه» یا با تفنگ او را هدف قرار داد «فمات فهو عمد علیه القود» تیر انداخت، البته تیر های

قدیم مراد است، «أو بندقه» تفنگ را به کار بود، «فعلیه القود»، حتماً باید قصاص بشود «و لو لم یقصد به القتل»، چرا؟ زیرا میزان در قتل عمدی این بود که یا قاصد قتل باشد و یا اینکه سبب قاتل باشد، این سبب ها قاتلند، یعنی هم سهم قاتل است و هم بندقه، «و لم یقصد القتل به، لو خنقه بحبل»، یا او را به وسیله ریسمان خفه کرد «و لم یرخ»، ریسمان را شل و رها نکرد «و لم یرخ حتی مات» باز نکرد تا اینکه طرف مرد.

یا سرش را در آب فرو برد و بیرون نیاورد تا اینکه مرد،

یا سرش را در ظرفی کرد که در آن نوره است فرو برد (نوره ای که انسان برای ازاله موی بدن از آن استفاده می کند، خیلی اگر تنفس کند کشنده است) این مثال هایی است که می زنند.

پس برای تسبیب پنج مثال می زند:

۱: تیر اندازی، تیرهای قدیم،

۲: تفنگ به سوی او شلیک کرد،

۳: به وسیله خفه کردن با ریسمان طرف را کشت. به شرط اینکه ریسمان را نکند.

۴: سرش را زیر آب ببرد و در نیاورد تا اینکه طرف بمیرد.

ص: ۱۱۵۹

۵: سرش را در ظرفی که در آن نوره است فرو ببرد که تنفسش انسان را خفه می کند، ایشان همه اینها را می فرماید قتل عمد است، چرا؟ «لأنَّ الفعل قاتل»، فعل قاتل است، یا به تعبیر من آلت قاتل است یا به تعبیر شما فعل قاتل است، خواه این آدم قصد قتل را کرده باشد یا قصد قتل را نکرده باشد. از این پنج مثال، آن سه تای اخیرش احدی التعلق است، یعنی یک صورت بیشتر ندارد، سرش را زیر آب کنیم، خفه می شود، یا با ریسمان خفه کنیم، یا سرش در ظرفی که در آن نوره است فرو ببریم، خفه می شود، این را می گویند احدی التعلق، اما تیر اندازی ممکن است سه صورت داشته باشد.

الف: یک موقع تیر می اندازد به مقتلش (مانند: مغز، قلب) می خورد، این مورد مسلماً قتل عمدی است.

ب: تیر را به سوی طرف می اندازد، کار به این جهتش ندارد که به کجایش می خورد، یعنی به هر جایش بخورد برایش مهم نیست، خواه به مقتل بخورد یا به غیر مقتل، این هم عمد است.

ج: تیر را به قصد اینکه به پایش بخورد می اندازد، اتفاقاً به قلبش می خورد، به این نمی توانیم بگوییم قتل عمد است.

بنابراین، حضرت امام نباید این پنج تا را یکسان حساب کند، آن سه تا احدی التعلق است، یعنی یک صورت بیشتر ندارد.

اما آنجا که تیر اندازی می کند، این سه صورت دارد، گاهی از اول مقتل را نشانه می گیرد، یعنی قلبش را، یا گیج گاه را، یا خصیتین را، مسلماً این عمد است، گاهی به صورت اطلاق است و می گوید مطلقاً یعنی به هر کجا که خورد، بخورد، این هم عمد است.

اما اگر مقصد پایش بوده، یعنی می خواست پایش را بزند، اتفاقاً به قلبش خورد، این شبه العمد است یا خطا، مسلماً عمد نیست.

بنابراین، حضرت امام باید دو صورت اول این دو مثال را بگوید عمد است، صورت سومش خطا یا شبه العمد می باشد نه عمد.

المسألة الرابعة

فی مثل الخنق و ما بعده لو أخرجہ منقطع النفس أو غیر منقطع النفس لکن متردد النفس فمات من إثر ما فعل به فهو عمد علیه القود.

در مسئله چهارم راجع به سه مثال اخیر بحث می کنیم:

۱: سرش را زیر آب می کند،

۲: سرش روی ظرفی که نوره در آن است فرو می برد .

۳: طرف را خفه می کند، یعنی به وسیله خفه کردن او را از بین می برد.

اگر «شخص» این کار را کرد و همین که طرف نزدیک به مرگ شد، او را رها کرد، یعنی سرش را از آب بیرون آورد، یا سرش را از نوره بیرون آورد، یعنی قبل از آنکه بمیرد و هنوز جان در بدن دارد رها کرد، اما در اثر آن کار قبلی این آدم مرد و از بین رفت، مرد و کشته شد در حالی که ریسمان در گردنش نیست یا سرش در جراب نوره نیست یا سرش زیر آب نیست، این مور نیز قتل عمد است، چرا؟ به جهت اینکه فعل این آدم فعل قتاله است، آلت قتاله است، چون این عمل (سر طرف را زیر آب فرو بردن و امثالش) به جای رسید که اگر دو دقیقه دیگر در آب می ماند، می مرد، بیرون هم باشد می میرد، یعنی به قدری آب در ریه های و شکمش فرو رفته بود که اگر دو دقیقه دیگر می ماند، می مرد.

ص: ۱۱۶۱

پس فرقی با مسئله سوم این شد که در آنجا تا طرف جان نداد و نمود، او را رها نکرد، ولی در مسئله چهارم طرف را نیمه جان رها کرد، مسلماً این هم قتل عمد است:

المسأله الرابعه: فی مثل الخنق و ما بعده لو أخرجه منقطع النفس أو غیر منقطع النفس لكن متردد النفس فمات من إثر ما فعل به فهو عمد علیه القود.

آن قدر طرف را در آب نگهداشت و یا سرش در ظرف نوره نگهداشت که دیگر قابل حیات نیست.

المسأله الخامسه: لو فعل به أحد المذكورات بمقدار لا يقتل مثله غالباً لمثله ثم أرسله فمات بسببه فإن قصد ولو رجاء القتل به ففيه القصاص ، و إلا فالديه و كذا لو داس بطنه بما لا يقتل به غالباً أو عصر خصيته ، فمات أو أرسله القوه فمات....

اگر گلولی کسی را فشرده یا سرش را زیر آب کرد یا در جراب نوره فرو برد، منتها نه به مقداری که کشنده باشد، نه اینکه آلت قتاله باشد، یعنی آلت هم قتاله نیست، و نه مثل این آدم به این مقدار از بین می رود، یعنی همان کارها را کردیم، ولی نه فعل ما قتاله است و نه این مقدار زمان کشنده است، من این کار را کردم، ولی در وسط کار پشیمان شدم، فلذا فوراً ریسمان را از گلویش رها کردم یا طرف را از آب بیرون آوردم، فعل من قاتل نبود، سبب قتاله نبود، ولی طرف اتفاقاً مرد، اینجا باید فرق بگذاریم، سبب که قتاله نیست، فعلش هم قاتل نیست، ببینیم که قصدش چیه؟

ص: ۱۱۶۲

اگر قصد این آدم از اول قتل بوده، این قتل عمد محسوب می شود هر چند در وسط پشیمان شده، این پشیمانی به درد نمی خورد، اما اگر از اول قصدش قتل نبوده، بلکه قصدش تادیب و ترساندن طرف بوده، و در وسط هم رها کرد، منتها طرف اتفاقاً از بین رفت، در اینجا عمد نیست، چرا؟ چون نه قاصد قتل بوده و نه فعلش قتاله بوده نسبت به این آقا،

المسأله الخامسه

لو فعل به أحد المذكورات مراد از مذکورات، همان سه مثال اخیر است، یعنی خفه کردن، سر زیر آب فرو بردن و سر در جراب نوره کردن - بمقدار لا یقتل مثله غالباً لمثله ثم أرسله فمات بسببه فإن قصد ولو رجاء القتل به - از اول قاصد بوده - ففیه القصاص - این قصاص دارد، چون قصد کافی است، اما اگر قاصد نبوده و فعل هم قتاله نیست، در اینجا دیه دارد نه قصاص - و إلا فالدیه.

فرمایش امام در این سه مثال خوب است، ولی ایشان دو مثال دیگر می زند که باید کمی در آنها دقت کنیم و آن عبارت است از:

و کذا لو داس بطنه بما لا یقتل به غالباً أو عصر خصیته ، فمات أو أرسله منقطع القوه فمات.

در همه این مثال ها بستگی دارد به اینکه قاصد قتل باشد یا قاصد قتل نباشد، چرا؟ چون فرض ما این است که آلت قاتله نیست. کمی خفه کرده، یا کمی در جراب نوره سرش را فرو برده، یا کمی شکمش را مالش داده، همچنین کمی خصیتین او را فشار داده است.

ص: ۱۱۶۳

تا اینجا هر پنج مسئله روشن شد، در مسئله اول قطعاً عمد است، چون موقعی که طرف مرد و کشته شد، او را رها کرد.

دومی نیز قطعاً عمد است، هر چند در وسط رها کند، چون موقعی رها کرده که رهایی به درد نمی خورد، اما سومی را باید تفصیل قائل بشویم بین اینکه قصد قتل داشته باشد و بین جایی که قصد قتل نداشته باشد، چرا؟ چون در سومی موقعی رها کرده که کشته نیست، نه نسبت به فعل و نه نسبت به طرف.

ولذا باید عصر خصیتیه را قید بزنیم و بگوییم باید به گونه ای باشد که کشته نباشد.

قبلاً عرض کردم که حضرت امام چهار مسئله را با هم مربوط کرده است، از مسئله سه شروع کردیم تا مسئله پنج، این پنج مسئله را خواندیم.

المسألة السادسة

لو كان الطرف ضعيفاً لمرض أو كبر و نحوها، ففعل به ما ذكر في المسألة السابقة فالظاهر أنّ فيه الفصاح و لو لم يقصد القتل مع علمه بضعفه و إلا ففيه التفصيل المتقدم.

تا کنون بحث ما در خود فعل بود، یعنی بحث در این بود که فعل ما کشته است یا فعل ما کشته نیست، در مسئله ششم باز همان مثال هاست، یعنی مثال: «خنقه بحبل أو غمس رأسه في الماء أو غمس رأسه في جراب النوره» و همچنین سایر مثال ها، همه اینها در باره فعل بود، یعنی بحث نمی کردیم که طرف چگونه است.

اما در مسئله ششم، بحث مربوط به فعل نیست بلکه مربوط به شخص است، یعنی این کارها را در باره شخصی انجام دادیم که ضعیف است و ممکن است باعث قتل او بشود.

به بیان دیگر اگر این فعل ها را با کس دیگر انجام می دادیم، او را نمی کشت و سبب قتل او نمی شد، ولی این آدم چون آدم کبیر است یا ضعیف است، و یا مریض، که اگر یک فشاری به خصیتین یا شکمش وارد بشود یا زیر آب ببریم، کشته می شود، تا حال بحث ما در باره قاتل بود، ولی از اینجا به بعد بحث در باره مقتول است که ضعیف است، مثال ها همان مثال هاست، منتها طرف ضعیف است، یا بخاطر اینکه کبیر است، یا صغیر است و یا جوان است، منتها مریض است، من عملی را انجام دادم که نسبت به آدم عادی کشنده نیست، ولی این آدم یک آدم عادی نیست، در واقع فرع ششم از متممات فرع پنجم است، فرع پنجم این بود که فعل من قتاله نبود، آلت هم قتاله نبود، ولذا گفتیم این عمد نیست، اما اگر محل یک خصوصیتی دارد که نسبت به محل کشنده است، مثلاً- طرف پیره مرد هشتاد ساله یا طفل دو ساله است یا یک جوان لاغر اندام و مریض است، کاری کردیم که نسبت به آدم های معمولی کشنده نبود، ولی نسبت به این آدم کشنده است، اینجا چه باید بگوییم؟

فعل که کشنده نیست، پس ناچاریم که بحث را متمرکز کنیم در قصد.

بنابراین، فرق مسئله ششم با مسئله پنجم این است که مسئله ششم دنباله مسئله پنجم است، منتها در مسئله پنجم طرف قوی بود و این اعمال کارساز نبود، ولی در اینجا طرف ضعیف است و مختصر عمل او را از کار می اندازد و از بین می برد.

در اینجا نمی‌توانیم فکر مان را متمرکز در آلت کنیم، چون آلت قتاله نیست. ناچاریم مسئله را متمرکز در قصد کنیم، یعنی یک موقع می‌دانیم که طرف قصد قتل دارد، این مسلماً عمد است، یک موقع قصد قتل ندارد، ولی آگاه از ضعف این آدم است، اینجا اگر آگاه از ضعف طرف باشد، خود همین کافی است که مسئله را عمد کند، یعنی علم دارد که این آدم ضعیف است و توان این گونه کارها و فشارها را ندارد، اینجا قود و قصاص دارد.

ولی یک موقع نمی‌دانم که این آدم توان این گونه کارها و فشارها را دارد یا ندارد، ولی انجام دادم اتفاقاً طرف مرد و کشته شد، این مسلماً شبه‌العمد است.

پس در اینجا باید فکر را متمرکز در قصد کنیم، اگر قاصد قتل است، مسلماً قتل عمد محسوب می‌شود و قصاص دارد، اگر عالم و آگاه به ضعف طرف است، باز قود و قصاص دارد چون می‌داند که تحمل این گونه فشارها را ندارد.

اما اگر جاهل به ضعف طرف است، این شبه‌العمد است

لو كان الطرف ضعيفاً لمرض أو كبر و نحوها، ففعل به ما ذكر في المسألة السابقة - سر او را زیر آب کرد یا زیر ظرف نوره برد، شکمش را مالش و فشار داد یا خصیتین او را فشار داد، منتها به مقداری که کشنده نیست - فالظاهر أن فيه الفصاص و لو لم يقصد القتل مع علمه بضعفه من روشن تر گفتم، و آن اینکه اگر قاصد قتل بود، عمد است و قصاص دارد، اما اگر قاصد قتل نیست، عالم به ضعفش بود، مسلماً در آنجا هم قصاص دارد، اما اگر عالم به ضعف نبود، همان تفصیل گذشته در اینجا نیز می‌آید - وإلا ففيه التفصيل المتقدم.

در آنجا مسلماً این آدم محکوم است به شبه العمد یا خطا.

مراد از تفصیل متقدم این است که باید بینیم که قصد قتل داشته یا قصد قتل نداشته است. اگر قاصد قتل بوده، عمد است و قصاص دارد و اگر قاصد نبوده، فقط دیه دارد نه قصاص و قود.

المسألة السابعة

لو ضربه بعضاً مثلاً فلم يقلع عنه حتى مات، أو ضربه مكرراً ما لا يتحملة مثله بالنسبة إلى بدنه ككونه ضعيفاً أو صغيراً، أو بالنسبة إلى الضرب الوارد ككون الضارب قوياً، أو بالنسبة إلى الزمان كفصل البرودة الشديدة مثلاً فمات، فهو عمد.

تا کنون بحث ما در باره مضروب بود که مضروب ضعیف است یا قوی، ولی در اینجا هر دو را آورده، یعنی هم مضروب را آورده و هم ضارب را حساب کرده، برودت و سرما را نیز آورده است در این مسئله جهات دیگری نیز وجود دارد، هم ضارب را در نظر گرفته و هم مضروب را و هم زمان را، با توجه به ضارب و با توجه به مضروب و با توجه به زمان، مسئله را عنوان می کنیم، فرق این دو تا چیه؟

لو ضربه بعضاً مثلاً فلم يقلع عنه حتى مات، أو ضربه مكرراً؟

البته این مأخوذ از روایت است، چون در روایت داریم که «فلم يقلع عنه الضرب حتى مات»، حضرت امام کلمه ی ضرب را تعبیر به عصا کرده، لو ضربه بعضاً فلم يقلع عنه حتى مات، ولی در روایت دارد که «فلم يقلع عنه، ...» حال اگر یکی را زد، مثلاً با عصا به مغزش زد و هنوز عصا را بر نداشته بود که طرف تمام کرد و مرد، یا چند تا را زد (ولو به غیر مغز و قلبش) منتها یا طرف ناتوان بود یا زنده خیلی قوی بود یا زمان زماتی بود که هوا خیلی سر بود، فلذا طرف را کشت، آیا این قتل عمد است یا نه،

یعنی با یکبار زدن، طرف را کشت، یا چند بار زد و طرف کشته شد، یا ضارب قوی بود و الا با یک مشت کسی کشته نمی شود ولی ضارب قوی بود، یا هوا نا مناسب بود، امام می فرماید این عمد است، روی این مسئله مطالعه کنید.

هرگاه شخص در اثر جراحی که دیگری بر او وارد کرده مبتلا به بیماری شود و از آن بیماری بمیرد، حکمش چیست؟ کتاب الحدود و التعزیرات

Your browser does not support the audio tag

موضوع: هرگاه شخص در اثر جراحی که دیگری بر او وارد کرده مبتلا به بیماری شود و از آن بیماری بمیرد، حکمش چیست؟

المسأله الثامنه

لو ضربه بما لا یوجب القتل فأعقبه مرضاً بسببه و مات به فالظاهر أنه مع عدم قصد القتل لا یكون عمداً و لا قود، و مع قصده علیه القود.

مسئله هشتم در باره این است که اگر «شخص» فردی را با چاقو مجروح کرد و این جراح سبب شد که بدن این آدم یکنوع آمادگی بیماری پیدا کند و با آن مرض بمیرد، آنکه در حقیقت قاتل است جرح نیست، منتها نتیجه جرح یک بیماری شده است که آن بیماری سبب قتل و مرگ او شده است، در اینجا چه باید کرد؟

عبارت مرحوم محقق

مرحوم محقق می فرماید: لو ضربه دون ذلك فأعقبه مرضاً و مات إنه كالأول ای عمد

ایشان فرقی ننهاده بین جایی که قصد این آدم قتل بوده یا قتل نبوده، بلکه به طور مطلق می گوید بر اینکه اگر چاقو بزند و بیماری تولید شود و این آدم را بکشد، این در واقع عمد است، یعنی ایشان فرقی بین قصد و عدم قصد را نگذاشته، حتی ظاهر عبارت محقق این است که «ضارب» قصد قتل نداشته، منتها بدنالش بیماری آمد و او را کشت.

ص: ۱۱۶۸

از آنجا که ظاهر عبارت مرحوم محقق این است که «ضارب» قصد قتل نداشته، فلذا باید کلام ایشان را توجیه کرد، اینکه من چاقو زدم و بدنالش بیماری آمد و او را کشت، چرا باید عمد باشد با اینکه من قصد کشتن نداشتم، بلکه فقط قصد مجروح کردن داشتم؟

عبارت محقق در جایی است که طرف قاصد قتل نیست مع الوصف ایشان می فرماید این قود دارد و عمد است.

توجیه صاحب مسالك

مسالك که در حقیقت شرح شرایع است، عبارت محقق را توجیه کرده و گفته علت این که این مورد قتل عمد محسوب می شود، این است که بلاخره هردو نتیجه ی عمل جارح است، زیرا او چاقو زده هر چند قصد قتل نداشته، اما نتیجه آن مرض بوده، یعنی طرف بیماری قند داشته فلذا از این جرح بهبودی پیدا نکرده و طرف کشته شده فلذا هردو نتیجه به جناب جارح بر می گردد هر چند ایشان قاصد قتل نبوده و جرح هم کشنده نبوده، امّا چون نتیجه اش یک بیماری شد و او را کشت و این بیماری نتیجه عمل جناب جارح است.

اشکال صاحب مسالك بر محقق

بعد از آنکه مرحوم شهید ثانی کلام محقق را توجیه می کند، به ایشان ایراد می گیرد، ایرادش این است که جارح تنها در این جا چاقو زده، اما مرض ارتباطی به این آدم (جارح) نداشته، زیرا نظر این آدم چاقو زدن بوده بدون اینکه مرض را قصد کرده باشد، یعنی مرض خودش بدون قصد پیدا شده، پس چگونه می شود این آدم را قاتل عامد شمرد و حال آنکه قتل عمد در جایی است که یا باید آلت قتاله باشد و یا اینکه این آدم قاصد باشد،

ص: ۱۱۶۹

و حال آنکه در اینجا فرض این است که آلت قتاله نیست و این آدم قصد قتل را هم نکرده و لذا می گوید باید قائل به تفصیل شد و گفت اگر این آدم (که چاقو زده) نیت و قصد قتل را داشته، قصاص می شود.

اما اگر نیت و قصد قتل را نداشته و مرض بدون قصد جراح به دنبالش آمده، در این صورت این آدم محکوم به قود نیست.

از این بیان معلوم شد که کلام حضرت امام روشن تر و گویا تر از کلام محقق است، یعنی ایشان عبارت محقق را دیده که محقق می گوید این آدم مطلقاً قصاص می شود، علی الظاهر مسالک را نیز دیده، چون مسالک فرموده که باید باید فرق بگذاریم بین روزی که این آدم قاصد قتل بوده یا قاصد قتل نبوده است و لذا در متن قائل به تفصیل شده است.

عبارت حضرت امام در تحریر الوسيله

المسألة الثامنة: لو ضربه بما لا يوجب القتل فأعقبه مرضاً بسببه و مات به.

تفصیل همان تفصیل مرحوم مسالک است ردّاً علی المحقق، چون محقق گفته این آدم مطلقاً عامد است و قصاص می شود، اما صاحب مسالک ابتدا کلام ایشان را توجیه کرده، آنگاه بر کلام ایشان اشکال کرده است که میزان در قتل عمد این است که یا آلت قتاله باشد یا قاصد قتل باشد.

اما اگر نه آلت قتاله است و نه این آدم قاصد قتل می باشد، در این صورت نمی توان گفت که قتل عمد است.

بله! اگر قاصد باشد، این قتل عمد محسوب می شود و لذا همان تفصیل را دارد و لذا می فرماید: فالظاهر أنه مع عدم قصد القتل لا يكون عمداً ولا قود، و مع قصده عليه القود. بنابراین، هم باید شرایع را ببینید و هم مسالک را، و از آن دو نتیجه گرفت، فتوای حضرت امام نیز همان است که باید فرق بگذاریم، چرا؟ چون ما ضابطه این بود که عامد یکی از دو ملاک را باید داشته باشد، یعنی یا فعلش قاتل باشد و یا قاصد قتل باشد، ولی این «آدم» نه قاصد است و نه فعلش قاتل می باشد.

پس میزان قصد و عدم قصد است.

دیدگاه صاحب جواهر

نظر صاحب جواهر همیشه احیاء فتوای مشهور است، یعنی تمام همتش از اول کتاب جواهر تا آخر این است که فتوای مشهور را احیاء کند، از آنجا که کلام محقق مطلق بود و می گفت اگر کسی، دیگری را با چاقو زد و در سایه آن بیماری پیدا شد و منجر به قتل او گردید، این قصاص دارد بدون اینکه مقید به قصد قتل باشد.

صاحب جواهر می گوید: حقّ با مرحوم محقق است، چرا؟ زیرا میزان، «کُلُّ فَعْلٍ عَدْوَانٍ» هر فعلی که عدوانی شد، تمام نتایجش پای آن عدو حساب می شود، این ضربت چاقو فعل هم عدوانی و بی جهت بوده هر کار عدوانی هر مقدار نتایج داشته باشد، پای آدم متجاوز حساب می شود، ولی این مبنا صحیح نیست، چون هر فعل عدوانی مایه ی قصاص نیست، بلکه باید قتل مستند به جرح باشد و استناد در دو صورت است:

۱- یا من باید قاصد باشم

۲- یا عمل من کشنده باشد.

و حال آنکه در اینجا هیچکدام از این ها نیست، با این حال چطور به من نسبت می دهید هر چند کار من عمل عدوانی است، منتها قبلاً گفتیم که عدوانی بودن، سبب این که این عمل موجب قتل باشد نیست.

المسألة التاسعة

لو منعه عن الطعام أو الشراب مده لا- يحتمل لمثله البقاء فهو عمد و إن لم يقصد القتل و إن كان مده يتحمّل مثله عادة و لا يموت به لكن اتفق الموت أو أعقبه بسببه مرض فمات ففيه التفصيل بين كون القتل مقصوداً و لو رجاءً أو لا

ص: ۱۱۷۱

مسئله ی نهم در واقع دو فروع، بلکه به یک معنای سه فرع دارد و آن اینکه اگر من انسانی را زندانی کردم بدون اینکه آب و غذا به او بدهم، و زندانی این آدم ده روز طول کشید و معمولاً افراد در این ده روز می میرند. مگر اینکه آبی در اختیارشان باشد، شاید افراد با خوردن آب حتی چهل روز هم بتواند زندگی کنند، اما اگر هیچ چیزی در اختیارش نباشد، حتماً بعد از ده روز می میرد، معمولاً می گویند بعد از سه روز می میرند، ولی در سه روز نمی میرد.

بنابراین، من به مقداری این آدم را زندانی کردم و به او آب، نان و غذا ندادم که این مقدار برای مثل این آدم قابل تحمل نیست، مسلماً من عامد هستم.

اما اگر یک روز یا دو روز او را زندانی کند بدون اینکه به او آب و غذا بدهد، که این مقدار برای نوع مردم قابل تحمل است، ولی شخص این آدم مرد. یعنی اگر غیر او بود تحمل می کرد اما این آدم تحمل نکرد یا مرد یا بیماری پیدا کرد و مرد، در اینجا همان حرف را می زنیم که در مسئله قبل گفتیم، یعنی آنجا که آلت قتاله نیست، باید بینم که نیت و قصد این آدم قتل بوده یا نبوده است.

لو منعه عن الطعام أو الشراب مده لا یحتمل لمثله - ضمیر «لمثله» به شخص ممنوع بر می گردد.

لو منعه عن الطعام أو الشراب مده لا یحتمل لمثله البقاء یعنی نوع مردم می میرند- فهو عمد و إن لم یقصد القتل چرا؟ چون آلت قتاله است هر چند قصد قتل هم نکند، حتی اگر بگوید قصد قتل نداشتم، می گوئیم این حرفش دروغ است، چون إرادة اللایزم یلازم إرادة الملزوم، شما که این آدم زندانی می کنید و می دانید که مثل این آدم تحمل نمی کند، این عمل شما منفک از قصد قتل نیست.

خلاصه اگر کسی بداند که مثل این آدم تحمل نمی کند، می فرماید این قتل عمد است هر چند قصد قتل را هم نکند، ما عرض کردیم، بلکه این آدم حتماً قصد عمد کرده است.

- و إن كان مده يتحمّل مثله عادة و لا يموت به لكن إتفق الموت أو أعقبه بسببه مرض فمات ففيه التفصيل بين كون القتل مقصوداً و لو رجاءً أو لا.

در اینجا همان تفصیل را می گوئیم، چرا؟ چون آلت غیر قتاله است، پس میزان می شود قصد، اگر این آدم با این عمل نظرش قتل است، این عمد است، اما اگر نظرش زجر است و بعداً می خواهد آزاد کند، ولی از دستش در رفت، این آدم محکوم به قود نیست بلکه محکوم به دیه است

المسألة العاشر

لو طرحه في النار فعجز عن الخروج حتى مات أو منعه عنه حتى مات قتل به، و لو لم يخرج منها عمداً و تخاذلاً فلا قود و لا ديه قتل، و عليه ديه الجنايه الإلقاء في النار، و لو لم يظهر الحال و احتمال الأمان، لا يثبت قود و لا ديه.

حضرت امام در این مسئله سه فرع را مطرح کرده است.

الف: «شخص» دیگری را در داخل تنور انداخت و در تنور را هم محکم بست، گاهی یک چنین افرادی پیدا می شوند که به این حدی از شقاوت رسیده اند، فلذا او را در داخل تنور انداخت و هر چه التماس کرد که در تنور را باز کن تا من بیرون بیایم، بیرون آمدن نگذاشت.

ب: او را در تنور انداخت بدون اینکه در تنور را بیرون رفت، این آدم می توانست بیرون بیاید، ولی تنبلی کرد و بیرون نیامد تا اینکه سوخت از بین رفت.

ص: ۱۱۷۳

ج: او را در تنور و آتش انداخته بدون اینکه در آن را ببندد، و این آدم سوخت، منتها نمی دانیم که تخاذلاً بیرون نرفته یا نتوانسته بیرون بیاید، حکم این سه فرع چیست؟

لو طرحه فی النار فعجز عن الخروج حتی مات أو منعه عنه حتی مات قتل به، و لو لم یخرج منها عمداً و تخاذلاً فلا قود و لا ديه قتل، و علیه ديه الجنایه الإلقاء فی النار، و لو لم یظهر الحال و احتمال الأمر ان لا یثبت قود و لا ديه.

الفرع الأول

لو طرحه فی النار فعجز عن الخروج حتی مات أو منعه عنه حتی مات قتل به- از تنور بیرون نیامد، إمّا عجزاً و إمّا منعاً.

الفرع الثاني

و لو لم یخرج منها عمداً و تخاذلاً فلا قود و لا ديه قتل، و علیه ديه الجنایه الإلقاء فی النار.

الفرع الثالث

و لو لم یظهر الحال و احتمال الأمر ان لا یثبت قود و لا ديه

یعنی نمی دانیم که تخاذلاً بیرون نیامد یا عجزاً بیرون نیامد، در اینجا نه قود است و نه ديه.

دو فرع اول روشن است، یعنی من او را در تنور انداختم، او نتوانست بیرون بیاید یعنی عاجز از بیرون آمدن شد، این قتل عمد محسوب می شود، چون آلت و فعل قتاله است، قصد هم که هست، یا درب تنور را بستم و او نتوانست بیرون بیاید، آلت قتاله است، دومی هم روشن است، خودش تخاذلاً در آتش ماند و بیرون نیامد، عرض کردم که این در هزار فرد یکی پیدا نمی شود.

اشکال در فرع سوم است، یعنی اگر ندانستیم که این آدم عمداً بیرون نیامده یا عجزاً بیرون نیامده است؟

امام می فرماید در اینجا نه قصاص دارد و نه دیه (فلا قود و لا دیه قتل).

ما در اینجا همان اشکال دو جلسه گذشته را داریم و می گوییم باید طبع اولیه را در نظر بگیریم، چون ما یک قاعده ای در فقه داریم بنام قاعده طبعیه، طبع اولیه را در نظر گرفت، انسان «فی حد نفسه» علاقه به بقاء و حیات خودش دارد و کمتر افرادی پیدا می شوند که علاقه به حیات خود نداشته باشند، حتی از نظر روانشناسان، آن آدمی که خود کشی می کند، او هم دنبال راحتی خودش است، منتها خیال می کند که راحتی او در خودکشی است.

بنابراین، طبع اولیه ای انسان این است که اگر در بلای گرفتار شد، به هر عنوانی که شده خودش را نجات می دهد، پس دو مثال مساوی نیست که: «خرج و لم یخرج عجزاً أو لم یخرج تخاذلاً»، یکی نود و نه در صد است و حال آنکه دیگری یک درصد است، با این حال چطور حضرت امام می فرماید: «فلا قود و لا دیه»، لا اقل اگر قود را نگفتیم، باید دیه را بگیریم، چرا؟ لاین لا- یبطل دم المسلم سداً، عرض کردم عین این را در مسائل پیش گفتیم، ما نباید این دو احتمال را یکسان بگیریم، «لم یخرج عجزاً أو لم یخرج تفاضلاً» اگر این دو احتمال مساوی شد، حق با امام است، ولی دو احتمال مساوی نیست، «لم یخرج عجزاً» لم یخرج بخاطر اغتشاش، اما در جایی که این آدم عمداً در آتش بماند و خود کشی کند، احتمال خیلی ضعیف است، حالا اگر نتوانستیم قصاص را ثابت کنیم، اقلاً قود را باید بگیریم.

ص: ۱۱۷۵

هر گاه کسی را در دریا بیندازد و او نتواند بیرون بیاید یا تخاذلاً بیرون نیاید و بمیرد، حکمش چیست؟ کتاب الحدود و التعزیرات

Your browser does not support the audio tag.

هر گاه کسی را در دریا بیندازد و او نتواند بیرون بیاید یا تخاذلاً بیرون نیاید و بمیرد، حکمش چیست؟

المسألة الحادية عشر

لو ألقاه في البحر و نحوه فعجز عن الخروج حتى مات، أو منعه عنه حتى مات قتل به، و مع عدم خروجه عمداً و تخاذلاً أو شكك في ذلك فحكمه كالمسألة السابقة، و لو اعتقد أنه قادر على الخروج لكونه من أهل فن السباحة فألقاه ثم تبين الخلاف و لم يقدر الملقى على نجاته لم يكن عمداً

مسئله یازدهم تقریباً شبیه مسئله دهم است، در مسئله دهم طرف را در آتش می انداخت، ولی در اینجا به جای آتش در آب می اندازد (این یک تفاوت)

تفاوت دوم اینکه مسئله دهم دارای سه فرع بود، ولی در این مسئله یک فرع دیگری را هم اضافه کرده است، یعنی مسئله یازدهم دارای چهار فرع می باشد.

فرع اول

فرع اول این است که کسی را در دریا انداخت و او هر چه تلاش کرد نتوانست خودش را از دریا بیرون بکشد، یعنی عاجز از بیرون آمدن شد، یا می توانست بیرون بیاید، ولی من مانع شدم و نگذاشتم بیرون بیاید، یعنی هر وقت که می خواست طرف به ساحل بیاید، او را عقب زدم و نگذاشتم که بیرون بیاید، این مسلماً قتل عمد است، چرا؟ چون میزان در قتل عمد این است، چون میزان در قتل عمد این است که یا قصدش قتل باشد یا آلت قتاله باشد و در اینجا هر دو جمع است.

ص: ۱۱۷۶

فرع دوم

فرع دوم این است که من طرف را در دریا انداختم، ولی او تخاذلاً بیرون نیامد، مثلاً کسی بود که از دنیا سیر آمده بود و قصد انتحار هم داشت، الآن که فرصت گیرش آمده، گفت بهتر این است که بمیرم و از این زندگی دنیا خلاص بشوم، مسلماً اگر این آدم تخاذلاً از دریا بیرون نیاید، نه من ضامن دیه هستم و نه ضامن قصاص، چرا؟ چون قتل مستند به خودش است، هر چند من زمینه و مقدمه را آماده کردم، ولی این مقدمه و کار من علت تامه نبود چون او می توانست خودش را نجات بدهد، ولی نجات نداد، کار من شبیه این بود که کسی از من چاقو خواست و من به او چاقو دادم هر چند برای کشتن، خودش را کشت، من در اینجا ضامن نیستم، البته من معین هستم و مرا به عنوان معین مواخذه می کنند، ولی قاتل خودش است نه من.

فرع سوم این است که من طرف را در دریا انداختم، ولی او بیرون نیامد، متتها نمی دانیم که آیا عجزاً بیرون نیامد یا تخاذلاً بیرون نیامد؟

حضرت امام می فرماید حکم این فرع، مثل حکم مسئله پیش است، چطور؟ چون در مسئله پیشین گفتیم اگر کسی را در آتش انداختیم و او بیرون نیامد، نمی دانیم که بیرون نیامدنش از روی عجز بوده یا تخاذلاً بیرون نیامده است؟

دیدگاه حضرت امام

حضرت امام فرمود نه قصاص دارد و نه دیه، ما نسبت به فرمایش امام اشکال کردیم و گفتیم ما یک قضیه طبیعی داریم، طبق انسان این است که اگر کسی در آب افتاد، خودش را بیرون می کشد و نجات می دهد، از یک میلیون نفر جمعیت دنیا، فقط در یک نفر احتمال این می رود که ممکن است تخاذلاً بیرون نیامده باشد و الا انسان علاقه به نفس خودش دارد، علاقه انسان به نفس یک علاقه تکوینی است و قابل ازاله نیست.

ص: ۱۱۷۷

در مسئله دهم گفتیم که اگر کسی را در آتش انداختیم و او بیرون نیامد، نمی دانیم که بیرون نیامدنش از روی عجز بوده یا تخاذلاً بیرون نیامده است؟

امام فرمود نه دیه دارد و نه قصاص، (لا دیه و لا قصاص).

نظریه استاد سبحانی

ولی ما می گوئیم اینجا یک چیزی هست، طبع انسان این است که خودش را نجات دهد، در یک میلیون نفر یک نفر پیدا می شود که بخواهد خودش را عمداً در آتش یا در آب نگهدارد، پس این دو احتمال در یک درجه نیستند (فهدا الاحتمالان لیس فی درجه واحده) چون یکی یک در میلیون یا یک در صد است، دیگری خیلی احتمالش قوی است و لذا اگر ما در اینجا قائل به قصاص نشویم، لا اقل قائل به دیه می شویم، چون قصاص مهم است و لذا گفته اند «الحدود تدرأ بالشبهات»، اما دیه را نمی توانیم انکار کنیم.

بنابراین، همان حرفی را که در فرع سوم مسئله دهم گفتیم، همان حرف را در اینجا می زنیم، در آنجا گفتیم اگر کسی را در آتش انداختیم و او بیرون نیامد، نمی دانیم بخاطر عجز بوده یا تخاذلاً بیرون نیامده؟ در اینجا هم طرف را در دریا انداختیم و او بیرون نیامد، نمی دانیم بخاطر عجز است یا تخاذلاً بیرون نیامد؟

امام فرمود نه قصاص دارد و نه دیه، ولی از نظر ما اقلأ باید دیه را بدهد تا دم و خون مسلم هدر نرود.

فرع چهارم

یک آدمی را خیال می کردم که شناگر است، یعنی شنا بلد است و لذا او را به دریا انداختم، بعداً معلوم شد چیزی که این آدم بلد نبوده شناگری است و غرق شد، در اینجا مسلماً قصاص نیست چون من نیت و قصد قتل را نداشتم و خیال می کردم که طرف شناگر است و به خیال من آلت هم قتاله نیست، چون خیال می کردم که این آدم شناگر است و بیرون می آید، این شبهه العمد است.

ص: ۱۱۷۸

لو فصدہ و منعه عن شدہ فنزف الدّم فمات، فعليه القود.

و لو فصدہ و ترکه، فإن كان قادراً على الشدّ، فترکه تعمداً و تخاذلاً حتى مات فلا قود و لا ديه النفس و عليه ديه الفصد، و لو لم يكن قادراً فإن علم الجاني ذلك فعليه القود و لو لم يعلم فإن فصدہ بقصد القتل و لو رجاءً فمات فعليه القود ظاهراً، و إن لم يقصدہ بل فصدہ برجاء شدّہ فليس عليه القود، و عليه ديه شبه العمد.

فروع

مرحوم امام در اینجا چهار فرع را مطرح می کند

فرع اول

فرع اول این است که من کسی را رگ زدم، «فصد» به معنای رگ زدن است که غیر از حجامت می باشد.

فرض کنید کسی، رگ دیگری را زد و اجازه هم نداد که او رگ خودش را ببندد تا خون بند بیاید، مسلماً این قتل عمد است چون هم قصدش قتل است و هم فعل قاتله است فلذا قود و قصاص دارد.

فرع دوم

«شخص» رگ دیگری را زد و سپس او را رها کرد، به گونه ای که او می توانست بلند شود و با یک چیزی رگ خود را ببندد و جلوی خون ریزی را بگیرد، اگر بدانیم که این آدم قادر بر بستن رگ بوده و می توانسته جلوی خون ریزی را بگیرد، ولی عمداً این کار را نکرد و تن به مرگ داد، یعنی یقین داریم که تخاذلاً رگ را نبست و جلوی خون ریزی را نگرفت، در اینجا نه ديه دارد و نه قصاص.

ص: ۱۱۷۹

من رگ زدم و اعانت بر قتل کردم، ولی در عین حال قاتل نیستم، مثل این مانند که یک انسانی می خواهد خودکشی کند، به دیگری می گوید فلانی به من چاقو بده، من هم چاقو را دادم و او خودکشی کرد، من گناهکار هستم، ولی قاتل نیستم، قاتل خودش است.

فرع سوم

«و لو لم یکن قادراً» من رگ او را زدم و از خانه بیرون رفتم، یک موقع می دانستم که این آدم قادر است که رگ خود را ببندد، ولی گاهی قادر نیست، یعنی یا پیره مرده است یا بچه، که قادر نیست رگ را ببندد و من هم می دانم که قادر نیست، یعنی با علم به اینکه قادر به بستن نیست رگش را زدم و بیرون رفتم، این مسلماً این قتل عمد است، چون هم قصد قتل است و هم آلت قتاله است، حتی اگر قصد قتل را هم نداشته باشم، همین مقداری که بدانم طرف قادر بر بستن رگ نیست و نمی تواند جلوی خون ریزی را بگیرد، این خودش قتل عمد است.

پس اگر عاجز باشد و من هم بدانم که عاجز است و با این وجود رگ او را بزنم، حتماً قتلش قتل عمد است، چرا؟ لأن الفعل و الآله قتاله.

و لو لم یکن قادراً فإن علم الجانی ذلک فعلیه القود

در اینجاست که ما با حضرت امام کمی اختلاف پیدا خواهیم کرد.

و لو لم یعلم فإن فصدہ بقصد القتل و لو رجاء فمات فعلیه القود ظاهراً

اما اگر نمی دانم که این آدم قادر است یا قادر نیست (این صورت سوم است) یک موقع می دانم که قادر است، ولی عمداً خودش اقدام به بستن رگ نکرد، این قتل عمد نیست، یک موقع می دانم که قادر نیست، گفتیم قود است، این حالت سوم است، البته همه اش از فرع دوم شروع می شود.

فرع اول این است که رگ زدم و جلوش را هم گرفتم، بعد سه حالت را اینجا پیدا کنید که رگ زدم و رها کردم، این سه حالت دارد، یک موقع رها کردم و می دانم که قادر بر بستن رگ است، ولی خودش عمداً رگ را نیست، در اینجا نه دیه دارد و نه قصاص.

اما اگر می دانیم که قادر نیست رگ را ببندد، یعنی یا پیره مرد است یا بچه، در اینجا حتماً قود است.

صورت سوم اینکه: «لم يعلم ذلك»، یعنی نمی دانم که قادر بر بستن رگ است یا قادر نیست، ولی من رگ را زدم و رفتم، امام در اینجا می فرماید فارق قصد است، یعنی اگر قاصد قتلش است، قطعاً قود است، چرا؟

«لأنَّ قصد القتل كافٍ في ثبوت القصاص» هر چند ندانیم که این آدم قادر است یا قادر نیست.

اما اگر قصد قتل ندارد و لو رجاء، در اینجا دیه دارد اما قود و قصاص ندارد.

و لو لم يعلم فإن فصدته بقصد القتل و لو رجاء فمات فعليه القود ظاهراً، و إن لم يقصدته بل فصدته برجاء شدة فليس عليه القود، و عليه ديه شبه العمد.

خلاصه اینکه مسئله چند صورت پیدا کرد:

الف: رگ او را زدم و اجازه بستن هم ندادم.

ب: رگش را زدم و رها کردم، خودش هم قادر بود که رگش را ببندد.

ج: رگ او را زدم و رها کردم، اما این آدم قادر بر بستن رگش نبود، این خودش باز دو صورت، گاهی من می دانم که قادر نیست، یعنی جانی می داند که این قادر نیست، مسلماً اینجا قود است.

اما اگر جانی نمی داند که این قادر است یا قادر نیست، اگر قصد قتل دارد که هیچ، اما اگر قصد قتل را ندارد، حتی اگر رجاء هم قصد قتل نکرده، اینجا شبه العمد است نه عمد، چرا؟ چون میزان عمد در اینجا نیست، میزان عمد این است که فعل قتاله باشد یا خود انسان قاصدش باشد، و فعل در اینجا برای ما روشن نیست که قتاله است یا قتاله نیست، چون رگ زدن ملازم با کشته شدن نیست، و اگر این آدم کشته شده بخاطر این است که رگ را نبسته است.

پس در آنجا که نمی دانیم قادر است یا قادر نیست، اگر قاصد قتل باشد، قود دارد. اما اگر قاصد قتل نباشد، فقط دیه دارد نه قصاص.

المسأله الثالثه عشر

لو ألقى نفسه من علو على إنسان عمداً فإن كان ذلك مما يقتل به غالباً ولو لضعف الملقى عليه لكبر أو صغر أو مرض فعليه القود، وإلا فإن قصد القتل به ولو رجاء فكذلك هو عمد عليه القود، وإن لم يقصد فهو شبه عمد، وفي جميع التقادير دم الجاني هدر، لو عثر فوق على غيره فمات فلا شيء عليه لا ديه ولا قوداً، وكذا لا شيء على الذي وقع عليه

این مسئله را عنوان

اگر انسانی خودش را از طبقه دوم روی کسی انداخت و او مرد و از بین رفت.

لو ألقى نفسه من علو على إنسان عمداً فإن كان ذلك مما يقتل به غالباً

یا جانی جئه اش سنگین است یا ملقی علیه جئه اش ضعیف است، در هر صورت آلت قتاله است، یعنی یا سنگینی در ملقی است یا ضعف در «ملقی علیه»، یا ارتفاع خیلی زیاد است، فلذا سبب قتل طرف شد و او را از بین برد، مسلماً این قتل عمد است فإن كان ذلك مما يقتل به غالباً ولو لضعف الملقى عليه لكبر أو صغر أو مرض فعليه القود. وإلا فإن قصد القتل به ولو رجاء فكذلك هو عمد عليه القود، وإن لم يقصد فهو شبه عمد، وفي جميع التقادير دم الجاني هدر.

ص: ۱۱۸۲

حضرت امام در اینجا سه فرع متذکر می شود، اگر یک انسانی خودش را از بلندی روری شخصی انداخت، یا جثه اش سنگین است، یا طرف ضعیف است، مسلماً این قتل عمد است.

اما اگر هردو نفر آدم متعارف هستند، یعنی هم جانی آدم متعارف است و هم مجنی علیه، جانی خودش را از بلندی روی او انداخت و او اتفاقاً مرد و از بین رفت، در اینجا اگر قصد قتل را داشته، مسلماً قتل عمد است، چرا؟ لأن المیزان فی العمد أن یکون الآله قتاله أو القصد، قصد القتل، اگر واقعاً این آدم متعارف است و طرف هم متعارف است، ولی در عین حال کشته شد، چون قصد قتل را داشته، مسلماً این عمد است.

و إلا فإن قصد القتل به ولو رجاء فکذلک هو عمد علیه القود.

اما اگر هم جانی آدم متعارف است و هم ملقی علیه، یعنی مشکل در هیچکدام نیست و هردو آدم متعارفند، جانی خودش را روی او انداخت و اتفاقاً کشته شد، اگر قصد قتل را داشته، مسلماً قتل عمد است، چرا؟ لأن المیزان فی قتل العمد أن یکون الآله قتاله، أو القصد قصد القتل.

اگر واقعاً این آدم یک آدم متعارف است، طرف هم متعارف است ولی در عین حال طرف کشته شد، چون قصد قتل را داشته، این عمد است و إلا فإن قصد القتل به ولو رجاء فکذلک هو عمد علیه القود.

ولی اگر هم جانی متعارف است و هم ملقی علیه متعارف است، جانی خودش را از بالا روی مجنی علیه انداخت بدون اینکه قصد قتل داشته، اتفاقاً کشته شد. این شبه العمد است چون نه فعل قتاله است و نه قصد قتل را داشته است.

و إن لم يقصد فهو شبه عمد، و في جميع التقادير دم الجاني هدر.

ولی در همه ی این صور اگر خود ملقی خودش بمیرد، خونش هدر است و هیچ کس ضامن خون او نیست.

هر گاه «شخص» روی دیگری بیفتد و بمیرد، حکمش چیست؟ کتاب الحدود و التعزیرات

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: هر گاه «شخص» روی دیگری بیفتد و بمیرد، حکمش چیست؟

حضرت امام در آخر مسئله سیزدهم یک جمله ای دارد که عبارت است از:

لو عثر فوق علی غیره فمات فلا شیء علیه لا دیه و لا قودا.

هر گاه کسی بلغزد و لیز بخورد و روی دیگری بیفتد، پس او (واقع) بمیرد، چیزی بر او نیست - نه دیه و نه قود چرا؟ چون خودش افتاده و خودش هم مرده، فلذا نه حق دیه گرفتن را دارد و نه حق قود و قصاص کردن را.

«و کذا لا شیء علی الذی وقع علیه» همچنین چیزی بر کسی که روی او افتاده نمی باشد، چون او کاری نکرده، بلکه این «آدم» روی او افتاده، فلذا ما حق نداریم که از او دیه بگیریم یا او را قصاص کنیم.

این یک مسئله واضحی است و حال آنکه در روایت مسئله به صورت دیگری عنوان شده است، یعنی آن گونه که امام مسئله را عنوان کرده، یک مسئله واضح است.

لسان روایات با عنوان حضرت امام هماهنگی ندارد

اما در روایات به گونه ی دیگر عنوان شده است، آن گونه که در روایات عنوان شده، غیر این است.

روایت عبید بن زراره

ص: ۱۱۸۴

فقد روی عبید بن زراره ، قال سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن رجل وقع على رجل فقتله قال: «فليس عليه شيء» الوسائل: ج ۱۹، الباب ۲۰ من أبواب القصاص في النفس، الحديث ۱.

مقتول عبارت است از آن کسی که روی او افتاده، یعنی عاثر (کسی که لغزیده مقتول نیست، مقتول کسی است که روی او افتاده است. مراد از «فليس عليه شيء» نفی مطلق نیست بلکه نفی نسبی است، یعنی فقط قصاص ندارد، نه اینکه دیه هم نداشته باشد.

در اینجا مسئله موت کسی مطرح است که بر روی او افتاده، بر خلاف عبارت حضرت امام، چون ایشان موت را برای عاثر (کسی که لغزیده) فرض می کند، در حالی که در روایت موت مال کسی است که روی او افتاده است.

روایت محمد بن مسلم

و ما رواه محمد بن مسلم عن أحدهما قال: في الرجل يسقط على الرجل فيقتله فقال: «لا شيء عليه» همان مدرک، الحدیث ۲.

باز هم روایت عبید بن زراره

و ما رواه عبید بن زراره قال سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن الرجل وقع على رجل من فوق البيت فمات أحدهما قال: «ليس على الأعلى شيء ولا على الأسفل شيء» همان مدرک، الحدیث ۳.

و النفي نسبي و المنفي هو القود لا الدية ، ضروره عدم كونه أقل تأثيراً من النائم و الساهي، فإذا كان الإلقاء على الشخص حاله النوم و السهو سبباً لقتله، پس در اینجا به طریق اولی سبب است.

خلاصه اینکه عبارت امام این است که «عاثر» کشته می شود، اما آن کس که بر روی او افتاده کشته نمی شود، فلذا عاثر حق ندارد که از کسی دیه مطالبه کند و یا قصاص کند. اگر مطلب از این قرار باشد، باید امام کلمه ی «لا شیء علیه لادیه و لا قوداً» را حذف کند، یا اقل بگوید: «لا شیء له دیه و قوداً».

ص: ۱۱۸۵

و كذا لا شيء على الذي وقع عليه.

اما روايات عكس است، یعنی «شخص» از طبقه بالا روی دیگری می افتد و او را می کشد، آن کس که در پایین قرار گرفته کشته می شود نه کسی که از بالا افتاده است، حضرت می فرماید: «فلا شيء عليه» یعنی خبری نیست، به این معنا که چیزی بر گردن عاثر نمی آید، ولی ما هر سه روایت را حمل کردیم بر اینکه قصاصی در کار نیست، نه اینکه دیه هم نداشته باشد. بلکه دیه دارد، چون این کمتر از این نیست که در حال نوم روی کسی بیفتد و او را بکشد.

إذا دفعه الغير إلى آخر

یک مسئله ی دیگر در اینجا است که حضرت امام متعرض آن نشده، ولی صاحب جواهر متعرض شده است، پس چون جواهر و مسالك آن متعرض شده اند، از این رو ما نیز آن را متعرض شدیم و الا- این مسئله در تحریر الوسيله نیست و آن مسئله عبارت از این است که شما سه نفر را فرض کنید:

۱: دافع، ۲: مدفوع، ۳: من وقع عليه.

دافع کارش هل دادن است.

باید صور مسئله را قبلاً عرض کنیم و آن را حسب القواعد بحث کنیم، آنگاه ببینیم که روایات چه می گویند؟

بنابراین، مسئله ی ما در دو محور است، یک محور از نظر قواعد، یک محور هم از نظر روایات

الف: گاهی از اوقات من که زید را هل می دهم، نظر به زید ندارم، نظر به «من وقع عليه» دارم.

ب: نظر من بر «من وقع عليه» نیست، بلکه نظرم بر مدفوع است.

ص: ۱۱۸۶

ج: آنجا هم که نظر من نسبت به مدفوع است، گاهی نسبت به من وقع علیه (اسفل) التفات دارم، یعنی می دانم که کسی در آن پایین است، گاهی نسبت به او التفات ندارم، یعنی نمی دانم که کسی هم پایین هست.

پس گاهی تمام نظر من کشتن «من وقع علیه» است و الا با مدفوع کاری ندارم، گاهی تمام نظر من کشته شدن مدفوع است، آنجا که نظرم مدفوع است، گاهی نسبت به اسفل (که همان من وقع علیه است) التفات دارم و گاهی نسبت به او التفات ندارم بلکه غافلم، ممکن است من تمام نظرم کشته شدن مدفوع باشد، یعنی همان کس را که هلش می دهم، اما نسبت به کسی که مدفوع روی او می افتد، گاهی نسبت به او اصلاً التفات ندارم و گاهی التفات دارم.

احکام صور سه گانه از نظر قواعد

اگر من نظر و قصدم از هل دادن این است که من وقع علیه کشته شود، یعنی قصدم کشته شدن «من وقع علیه» است یا این فعل من قاتل است، یعنی این آدم به گونه ای سنگین است که «من وقع علیه» تحمل سنگینی او را ندارد، اگر نظرم کشته شدن «من وقع علیه» است یا فعل من قتاله است، مسلماً در اینجا دافع قود و قصاص دارد.

اما اگر نظر من کشته شدن «من وقع علیه» نیست و همچنین فعل من هم قتاله نیست و فقط به عنوان ایذاء او را انداختم، اما اتفاقاً کشته شد، این می شود: «شبه العمد».

پس مسئله ما نسبت به «من وقع علیه» سه صورت پیدا کرد، قصدم کشته شدن او بود، در اینجا قصاص دارد، یا فعل من قتاله است و او را می کشد، باز هم قصاص دارد.

ص: ۱۱۸۷

صورت سوم: نه قصدم قتل هست و نه فعلم قتاله می باشد، اتفاقاً کشت، نظرم اذیت کردن بود و اینکه کمی او ناراحت بشود، ولی منتهی به قتل شد، این از قبیل شبه العمد است، این راجع به: «من وقع علیه».

اما راجع به مدفوع، گاهی نظرم از هل دادن مدفوع این بود که او کشته شود، گاهی فعل من قتاله است، مسلماً در هر دو صورت قتل عمد است و قصاص دارد.

یک موقع نظرم کشته شدن مدفوع نیست بلکه نظرم ایذاء است، اتفاقاً منتهی به قتل و مرگ او شد، این از قبیل شبه العمد است.

آنجا هم که نظرم کشته شدن مدفوع است، گاهی از اسفل (آدمی که در پایین قرار گرفته)، یعنی «من وقع علیه» به کلی غافل هستم، اتفاقاً او کشته شد، یعنی هم مدفوع کشته شد و هم من وقع علیه کشته شد، این از قبیل قتل خطأ می شود، چون هیچ توجهی نداشتم.

اما اگر نسبت به «من وقع علیه» توجه داشتم، این می شود شبه العمد، پس هم اولی سه صورت پیدا کرد و هم دومی و هم سومی. این احکام از نظر قواعد بود که بیان شد.

احکام صور سه گانه از نظر روایات

اما از نظر روایات، روایات ما یک سلسله مشکلاتی دارد که باید آنها را حل کنیم.

روایت عبد الله بن سنان

۱: ما رواه عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله (عليه السلام) في رجل دفع رجلاً على رجل فقتله قال: «الدَّيِّه على الذی وقع على الرجل فقتله لأولياء المقتول، و يرجع المدفوع بالدَّيِّه على الذی دفعه، قال و إن أصاب المدفوع شیء فهو على الدافع أيضاً» الوسائل: ج ۱۹ ف الباب ۲۱ من أبواب القصاص فی النفس، الحدیث ۱.

ص: ۱۱۸۸

دیه بر گردن مدفوع است، منتها بعداً رجوع می کند به دافع، اگر خود مدفوع هم صدمه دید، آن هم بر عهده دافع است.

دو اشکال بر حدیث عبد الله بن سنان

بر این حدیث دو اشکال وارد است:

اشکال اول

اشکال اول این است که چرا اول گفت دیه را مدفوع بدهد و بعداً مدفوع به دافع رجوع کند، و حال آنکه اولاً و بالذات باید دیه را دافع بدهد، چون مدفوع در اینجا به منزله آلت است، در باب اکراه می گویند اگر کسی فردی را اکراه کند، مکره (به فتح راء) صدمه برساند، صاحب صدمه به مکره (به صیغه اسم مفعول) رجوع نمی کند، بلکه به مکره (به صیغه اسم فاعل) مراجعه می کند، چطور حضرت در اینجا عکس فرموده است، هر چند نتیجه یکی است، یعنی مدفوع هم بعداً سراغ دافع می رود، ولی چرا دور بزنند، چرا از همان اول سراغ دافع نرود؟

جواب اشکال

جوابش این است که این از باب سهولت است، مدفوع که افتاده، دم دست است، دفع ممکن است هل داده باشد و فرار کرده باشد، ولی مدفوع دم دست است، یعنی روی این افتاده، حضرت برای سهولت فرموده که از مدفوع بگیرد و بعداً مدفوع سراغ دافع برود.

اشکال دوم

اشکال دومی که می توان بر روایت گرفت، این است که چطور حضرت فرموده دیه بدهد، و حال آنکه باید تفصیل قائل بشود و بگوید اگر قصد کشتن را دارد، باید قصاص بشود یا اگر فعلش قتال است باز قصاص بشود و الا دیه است، چطور حضرت این را فرموده است؟

ص: ۱۱۸۹

جوابش این است که لعل قرائن شهادت می دهد که نظر قتل نبوده و فعل هم قتاله نبوده، مثلاً قرائنی در سوال و جواب بوده و لذا حضرت سخن از قصاص نزد.

بنابراین، اشکالی که در روایت بود از دو نظر حل شد.

روایت ابوبصیر

۲: روی ابو بصیر قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن رجل كان راكباً على دابة غشي رجلاً ماشياً حتى كاد أن يؤطئه، فزجر الماشي الدابة عنه، فخرّ عنها فأصابه موت أو جرح؟ قال: «ليس الذي زجر بضامن، إنما زجر عن نفسه» همان مدرک، الحدیث ۳.

مردی سوار اسب بود، غشی رجلاً نزدیک بود که مردی را زیر بگیرد، حتی کان یوطئه فزجر الماشی الدابه، این آدم پیاده یک نهیبی زد که از نهیب او اسب پرید و راکب خود را روی زمین انداخت، راکب یا مرد و یا صدمه دید، حضرت می فرماید نهیب زن ضامن نیست، چرا؟ چون از خودش دفاع کرده است.

اشکال

گاهی اشکال می کنند و می گویند مانع ندارد که از خودش دفاع کند و دفاع جایز باشد در عین حال ضامن هم باشد، دفاع از خودت بکن تا کشته نشوی، اما ضامن کار خود هم باش، مثلاً در عام المجاعه جایز است که انسان مال مردم را بخورد و در عین حال ضامن هم است، جواز منافات با ضمانت ندارد. این اشکال را کرده اند.

جواب

جوابش این است که فرق است بین عام المجاعه و بین اینجا، در عام المجاعه صاحب مغازه اصلاً مقصر نیست، شما هم گرسنه هستید، نصف شب دزدی می کنی و می خوری، این اشکال ندارد، اما صاحب مغازه و طعام کوچکترین گناه و تقصیری ندارد، ولی در اینجا راکب مقصر است، چون اسب را به سرعت می راند بدون اینکه ملاحظه این را بکند که ممکن است کسی را زیر بگیرد، فلذا راکب خودش مقصر است، فلذا نهیب زن از خودش دفاع کرده هر چند صدمه به راکب هم رسیده است، فرق است بین مثال و بین ممثل.

مسئله‌ی بعدی در باره سحر است که اگر کسی با سحر دیگری را بکشد، آیا ادله‌ی قصاص شاملش است، یا اینکه ادله انصراف دارد به جایی که با وسائل و ابزار عادی مانند کارد، چاقو یا توپ و تفنگ و امثالش طرف را بکشد؟ همه اینها قابل مطالعه است.

حکم جایی که به وسیله سحر کسی را بکشد کتاب الحدود و التعزیرات

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: حکم جایی که به وسیله سحر کسی را بکشد

المسأله الرابعه عشر

لو سحره فقتل وعلم سببیه سحره له فهو عمد إن أراد بذلك قتله، وإلا فليس بعمد بل شبهه، من غیر فرق بین القول بأنّ للسحر واقعیه أو لا، و لو كان مثل هذا قاتلاً نوعاً یكون عمداً و لو لم یقصد القتل به.

یکی از مسائلی که ایشان (حضرت امام) و دیگران مطرح کرده اند این است که اگر کسی دیگری را سحر کرد و در سایه‌ی سحر او کشته شود، تکلیف ساحر نسبت به این عمل چیست؟

حضرت امام در این مورد سه فرع را مطرح می کند که بعداً به این سه فرع می رسیم.

آیا سحر حقیقت دارد یا نه؟

قبل از آنکه ما وارد مقام دوم بشویم (که همین سه فرع باشد) در مقام اول بحث می کنیم، آن این است که آیا سحر حقیقت دارد یا اینکه سحر یک امر وهمی و خیالی است؟

دیدگاه شیخ طوسی

مرحوم محقق از مرحوم شیخ طوسی نقل می کند که سحر حقیقت ندارد، بلکه یکنوع خیال و پنداری بیش نیست، یعنی واقعیت ندارد هر چه هست همان خیال است.

ص: ۱۱۹۱

بعد از آنکه مرحوم محقق این کلام را نقل می کند، می فرماید احتمال دیگری نیز در این مقام است و آن اینکه سحر دارای حقیقت است.

البته ایشان می گوید کلام شیخ قریب است، اما اینکه حقیقت داشته باشد اقرب است.

بنابراین، شیخ طوسی (از شیعه) اولین کسی است که می گوید سحر حقیقت ندارد، مرحوم محقق هم مسئله را مردد می

گذارد، منتها قول شیخ را قریب می شمارد، اما از اینکه حقیقت داشته باشد، آن را اقرب می داند.

ادله ی کسانی که می گویند سحر حقیقت ندارد

کسانی که می گویند سحر حقیقت ندارد با آیات قرآن استدلال کرده اند، آیات قرآنی را دلیل گرفته اند که سحر دارای حقیقت نیست، دو آیه را در اینجا وارد میدان کرده اند، یکی در باره سحره ی حضرت موسی است که می فرماید:

۱: «قَالَ أَلْقُوا ۖ فَلَمَّا أَلْقَوْا سَحَرُوا أَعْيُنَ النَّاسِ وَاسْتَرْهَبُوهُمْ وَجَاءُوا بِسِحْرٍ عَظِيمٍ» الأعراف/۱۱۶،

دیدگان مردم را سحر کردند و در آن رعب و خوف ایجاد کردند «وَجَاءُوا بِسِحْرٍ عَظِيمٍ»

پس معلوم می شود که سحر حقیقت ندارد، انسان تصور می کند حقیقت را، یعنی سحره چشم انسان را به گونه ای تصرف می کنند که غیر واقع را واقع می بیند.

۲: «قَالَ بَلْ أَلْقُوا ۖ فَإِذَا حِبَالُهُمْ وَعِصِيُّهُمْ يُخَيَّلُ إِلَيْهِ مِنْ سِحْرِهِمْ أَنَّهَا تَسْعَى ۖ طه/۶۶،

در باره خود موسی است، می فرماید وقتی که حضرت موسی سحر ساحران را دید، خیال کرد که این طناب ها حرکت می کنند، یخیل إليه من سحرهم، به خیال آنها این است که این حرکت می کند «أَنَّهَا تَسْعَى ۖ»

معلوم می شود که خیالی بیش نبوده است، کسانی که می گویند سحر حقیقت ندارد، به این دو آیه استدلال می کنند.

اما آنچه را که ما می فهمیم با مجموع آیات دیگر، سحر حقیقت دارد، متنها ذو مراتب است، یک مرتبه از سحر تصرف در چشم انسان است، اگر این مرتبه حقیقت نداشت، چطور چشم من غیر واقع را واقع می بیند، پس یک مرتبه اش تصرف در چشم انسان است.

گاهی تصرف در خیال انسان است، در خیال انسان تصرف می کنند، به گونه ای که خوفی یا شوقی به انسان دست می دهد. بنابراین، این آیات دلیل نمی شود براینکه سحر دارای حقیقت نیست، بلکه تصرف می کند، یک مرتبه تصرف در دیدگان است، در ذهن است و در خیال است.

آیه ی اول که می گوید: «سَحَرُوا أَعْيْنَ النَّاسِ وَاسْتَرْهَبُوهُمْ وَجَاءُوا بِسِحْرِ عَظِيمٍ».

دلیل بر این است که در چشم تصرف کرده اند، دلیل بر این است که در خیال موسی هم تصرف کرده اند، يُخَيَّلُ إِلَيْهِ مِنْ سِحْرِهِمْ أَنَّهَا تَسْعَى ﴿﴾ تصور کردند که «أَنَّهَا تَسْعَى ﴿﴾

اما یک مرتبه ای از سحر داریم که تصرف در خارج است، کما اینکه در قرآن داریم که آن دو ملک آمدند «يُعَلِّمُونَ النَّاسَ السِّحْرَ وَمَا أُنزِلَ عَلَى الْمَلَكَيْنِ بِبَابِلَ هَارُوتَ وَمَارُوتَ ﴿﴾ وَمَا يُعَلِّمَانِ مِنْ أَحَدٍ حَتَّى يَقُولَا إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ ﴿﴾ فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْهُمَا مَا يُفَرِّقُونَ بِهِ بَيْنَ الْمَرْءِ وَزَوْجِهِ ﴿﴾ البقره/۱۰۲، دو ملک آمدند به عنوان امتحان، اینها به مردم آموزش می دادند سحر را، کدام سحر را؟ سحری که به وسیله ی آنها بین زن و شوهر جدای می انداختند.

آقایان می گویند خیال است، خیال نسبت به خارج خیال است، اما فی حد نفسه خودش واقعیتی است، تمام تخیلات انسان نسبت به خارج وهم است، اما در محیط خودش یکنوع واقعیتی است.

بنابراین، حق این است که بگوییم سحر دارای حقیقت است، اما ذو مراتب می باشد،

یعنی دارای مراتبی است، در یک مرتبه در چشم و خیال انسان تصرف می کنند، به گونه ای که غیر واقع را واقع می بیند، یا در انسان شوق یا خوفی ایجاد می کند، این یک مرحله از سحر است.

یک مرحله دیگرش این است که در خارج تصرف می کنند، گاهی می بندند و گاهی می گشایند کما اینکه در حدیث می خوانیم، پس نباید ما منکر بشویم که سحر دارای حقیقت نیست بلکه دارای حقیقت است، منتها ذو مراتب است.

علاوه بر این، اصولاً اگر ما چشم خود را به خارج باز کنیم و نگاه کنیم، خواهیم دید که سحر دارای مدرسه است، اساتید دارد و مدرسه دارد و سابقه هزاران سال دارد، کهنه مصر و کهنه موسی، اینها غالباً ساحران بودند و دارای مدرسه و دارای شاگرد بودند و دارای برنامه و کتاب بودند، آیا می شود یک چیزی با این سابقه بشود بدون حقیقت، بی حقیقت نیست، حقیقت دارد، البته حقیقتی است که در اسلام حرام است مگر اینکه در موارد انسان بیاموزد برای ابطال سحر.

مرحوم صدوق روایتی دارد و می گوید: «أَنَّ التَّوْبَةَ السَّاحِرِ هِيَ أَنْ يَحْلُلَ وَلَا يَعْقُدَ»

توبه ساحر این است که باز کند و نبندد، معلوم می شود که بعضی از سحره ها بین زن و مرد جدائی می انداختند و می بستند به گونه ای که مرد قادر بر آمیزش جنسی و نزدیکی نبود، ساحر اگر بخواهد توبه کند، توبه اش به این است که این گره و بستگی را باز کند، معلوم می شود که بستن هم حقیقت دارد، باز کردن هم حقیقت دارد. اگر به تفسیر آیه مبارکه نگاه کنیم که می گوید:

« قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ الْفَلَقِ (۱) مِنْ شَرِّ مَا خَلَقَ (۲) وَمِنْ شَرِّ غَاسِقٍ إِذَا وَقَبَ (۳) وَمِنْ شَرِّ النَّفَّاثَاتِ فِي الْعُقَدِ (۴) وَمِنْ شَرِّ حَاسِدٍ إِذَا حَسَدَ (۵) »

از مجموع اینها می فهمیم که دارای واقعیتی است، منتها آموزشش حرام است مگر در بعضی از موارد، که آموزشش برای ابطال سحر واجب کفائی است.

نتیجه ی بحث

ما به این نتیجه رسیدیم که سحر دارای حقیقت است و مراتب دارد، مراتبش گاهی در ذهن است، گاهی در خارج است، ضمناً گفتیم خیال نسبت به خارج خیال است، اما در حد خودش حقیقت و واقعیتی است.

از نظر فلسفی تمام اوهام انسان و افکار انسان که می گویند اوهام و خیال است، اگر با خارج بسنجیم اوهام است، اما در حد خودش یک مرتبه ای از واقعیت را دارد.

پس بحث ما در مقام اول تمام شد که سحر دارای حقیقتی است، اما حقیقت ذو مراتب.

المقام الثانی

مقام دوم در باره احکامی است که حضرت امام در این فرع می فرمایند، ایشان در این فرع و در این مسئله سه فرع دارد:

فرع اول

۱: لو سحره فقتل و علم سببیه سحره له فهو عمد.

اگر ساحر فردی را سحر کرد و فهمیدیم که سبب قتل این آدم سحر ساحر بوده است، اینجا آلت قتاله است، دیگر کار نداریم که آیا قاصد هم است یا قاصد نیست، قصد هم دارد یا نه؟ این جهتش برای ما مطرح نیست، همین مقدار که سبب قتاله است برای ما کافی است این در جایی است که سبب قتاله باشد.

ص: ۱۱۹۵

لو سحره فقتل و علم سببیه سحره له فهو عمد إن أراد به قتله، و إلا فلیس بعمد بل شبهه، من غیر فرق بی القول بأنّ للسحر واقعیه
أولاً، و لو كان مثل هذا السحر قاتلاً نوعاً یکون عمداً و لو لم یقصد القتل به.

فرعی را که من گفتم، حضرت امام آن را در آخر آورده و حال آنکه شایسته بود که از نظر تقسیم در اول بیاورد.

خلاصه اینکه ما در اینجا سه فرع داریم، که هر سه فرع در کلام حضرت امام (قدّس سرّه) آمده است.

۱: گاهی از اوقات سبب قتاله است، یعنی می دانیم که این سبب قتاله و کشنده است خواه طرف قصد قتل را داشته باشد یا نه؟

۲: گاهی قصد قتل دارد هر چند سبب قتاله نیست، ولی اتفاقاً همان که قتاله نبود، در اینجا قتاله شد، در اینجا هم مسلماً عمد
است.

بنابراین، در دو صورت عمد است، یا سببیتش قطعی باشد و لو قاصد نباشد، یا این آدم قاصد باشد هر چند سببیتش قطعی
نباشد.

۳: اما اگر نه سببیتش قطعی است و نه این آدم قصد قتل را دارد، اما اتفاقاً طرف کشته شد، این «شبه العمد» است. اینک هر سه
فرع را از عبارت حضرت امام در می آوریم:

لو سحره فقتل و علم سببیه سحره له فهو عمد إن أراد بذلك قتله.

این فرعی است که طرف قصد قتل را دارد، ولی اگر قصد دارد، این کلمه سببیه سحره له، توضیح واضح است، والا تنها
اراده قتل کافی است، اراده قتل را دارد و می دانیم که سحر سبب قتل اوست، لابد باید بگوییم که در اینجا سبب، سبب قتاله
نیست و الا باید در اینجا این سه فرع از هم جدا بشود، در فرع اول قاصد قتل است. «و إلا فلیس بعمد بل شبهه، من غیر فرق بین
القول بأنّ للسحر واقعیه أولاً، و لو كان مثل هذا السحر قاتلاً نوعاً یکون عمداً و لو لم یقصد القتل به»

اگر سبب قتاله است هر چند این آدم قاصد نیست، مسلماً این قتل، قتل عمد است.

فرع اول: لو سحره فقتل و علم سببیه سحره له فهو عمد إن أراد بذلك قتله.

این قتل عمد است، چون قصد قتل دارد، البته رابطه هم باید محفوظ باشد بین قتل و سحر. این راجع به جایی است که قاصد قتل است، هر چند سبب قتاله نیست.

فروع دوم: و إلا فليس بعمد بل شبهه.

اما اگر اراده و قصد قتل نکرده و آلت هم قتاله نیست، آن شبه العمد است.

فرع سوم: و لو كان مثل هذا السحر قاتلاً نوعاً يكون عمداً و لو لم يقصد القتل به.

آلت قتاله است، ولی این آدم قصد قتل را نکرده است، این جزء عمد است. سوم در مقابل اولی است، چون در اولی اراده و قصد موثر است، در سومی آلت مؤثر است، در فرع سوم هیچکدام نیست، یعنی نه آلت قتاله است و نه قصد قتل را دارد.

در عبارت حضرت امام یکنوع تناقض و تهافت است، چطور؟ از این طرف می فرماید:

من غیر فرق بی القول بأنّ للسحر واقعه اولاً.

اگر بگویید سحر واقعیت دارد، تمام این فروع سه گانه درست است، اما اگر بگویید سحر اصلاً واقعیت ندارد، همه این سه «فرع» فرو می ریزد، فلذا معنا ندارد که این همه فروع را بر آن مترتب کنیم.

اتفاقاً این تنافی در کلام محقق هم وجود دارد، چون ایشان می فرماید:

«لو سحره فمات لم یوجب قصاصاً و لا دیه».

این تناقض است، ما ذکره الشیخ این بود که سحر واقعیت ندارد، شیخ گفت سحر واقعیت ندارد، اگر سحر واقعیت ندارد، پس این جمله برای چیست که می گوید:

لو سحره فمات لم یوجب قصاصاً و لا دیه؟

بنابراین، هم در کلام محقق و هم در کلام حضرت امام یکنوع بی دقتی دیده می شود، اگر ما بگوییم سحر اصلاً واقعیت ندارد، بحث در این فروع می شود یک بحث غیر صحیح، سحر می شود کالحجر فی جنب الإنسان.

بنابراین، باید جمله ی «سواء كان له واقعه أو لا»؟ حذف کنیم، مگر اینکه بگوییم این مربوط است به دومی، یعنی آنکه نه آلت قتاله است و نه قصد قتل را دارد، در آنجا ممکن است این جمله صحیح باشد، اما اگر این جمله مربوط به اول و سوم باشد، هیچ معنا ندارد.

از این اشکالی که بر متن و کلام محقق کردیم گذشتیم، ولی من یک بحث دیگری دارم که باید حل کنیم، آیات و روایات که می فرماید:

«وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ □ وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لَوْلِيهِ سُلْطَانًا».

این راجع به قتل به اسباب عادی است و آن اینکه با شمشیر، تیر، کمان، گلوله، کارد، سنگ و ... بکشد. اما کشتن با ابزار معنوی که اصلاً چشم انسان آن را نمی بیند، آیا آیات اینجا را هم می گیرد؟ مثلاً من دعا کردم و به وسیله دعا یکی را کشتم، دعا کردم که خدایا! فلانی را بکش، و کشت. آیا ولی این آدم حق دارد که بگویند شما ضامن هستید چون به وسیله دعای شما کشته شد؟

آیات و روایات ممکن است ناظر باشد به آن ابزار و ادوات عادی، اما ابزار و ادوات غیر عادی، گرفتنش جای بحث است، اللهم اینکه بگوئید میزان نتیجه است که همان کشته شدن باشد، بالأخره این آدم گاهی با دستش کسی را می کشد و گاهی با نفس قویش می کشد، ساحر با نفس قویش تصرف می کند و می کشد، مگر بگوئیم ما تابع نتیجه هستیم و آن اینکه قتل مستند به ساحر است و می گویند ساحر او را کشت، در غیر این صورت جای بحث است که آیا این نوع ابزار و ادواتی که جنبه ی رسمی و حسی ندارد، آیا ادله و روایات اینها را می گیرد یا نه؟

فإن قلت: در روایت داریم ساحر المسلمین یقتل، پس معلوم می شود که سحر سبب می شود که ساحر کشته بشود.

قلت: ساحر المسلمین یقتل لإفساده، چون مفسد است لا قوداً، و حال آنکه بحث ما در قود و قصاص است.

ضمناً من یک نقدی کردم و گفتم اگر من نفرین کردم و کسی کشته شد، طرف حق دارد که ما را بگیرد؟ ممکن است فرق بگذاریم بین سحر و بین نفرین، سحر عمل مبعوض است، اما نفرین محبوب است، یعنی من مستجاب الدعوه هستم و خدا دعوت ما را استجابت کرد، ما نباید سحر را با نفرین قاطی کنیم.

المسأله الخامسه عشر

لو جنی عمداً فسرت فمات فإن كانت الجنایه مما تسرى غالباً فهو عمد، أو قصد بها الموت فسرت فمات فكذلك، و أما لو كانت ممّا لا تسرى ولا تقتل غالباً و لم يقصد الجنائی القتل ففيه إشکال، بل الأقرب عدم القتل بها و ثبوت ديه شبه العمد.

ص: ۱۱۹۹

در این مسئله سه فرع است، اگر کسی جنایت کرد، یعنی با چاقو به شکم یا ران دیگری زد، و این جنایت کشنده نبود، اما سرایت کرد و همین سبب قتل او شد، این سه حالت دارد:

۱: یک موقع از اول قصد من کشتن این آدم بود، اگر قصد من کشتن او بود، این جنایت که سرایت کرد، مسلماً عمد است، چون اراده و قصد قتل، خودش عمد بودن عمل است.

۲: گاهی من اراده قتل را ندارم، اما آلت قتاله است، به قلبش زدم یا به جای حساس دیگرش زدم، قصد قتل را نداشتم، منتها آلت قتاله است، مسلماً در اینجا باز هم عمد است، پس در دو صورت عمد است:

الف: از اول قصد قتل را داشتم.

ب: قصد قتل را نداشتم، اما آلت قتاله بود.

۳: اما اگر هیچکدام نباشد، یعنی نه آلت قتاله است و نه من اراده قتل را دارم، در اینجا ایشان می فرماید: «ففيه اشكال»، ولی به نظر اشکال نیست بلکه مطلب همان است که ایشان اختیار کرده است، یعنی این شبه العمد است.

لو جنى عمداً فسرت فمات، فله صور ثلاث: ۱: فإن كانت الجناية ممّا تسرى غالباً فهو عمد.

۲: أو قصد بها الموت فسرت فمات فكذلك.

۳: و أما لو كانت ممّا لا تسرى و لا تقتل غالباً و لم يقصد الجانى القتل (فمات إتفاقاً) ففيه إشكال، بل الأقرب عدم القتل بها و ثبوت ديه شبه العمد.

چرا اشکال است، سابقاً بعضی می گفتند این هم عمد است، یعنی سرایت هم فعل این آدم است، می خواستند سرایت را ضمیمه کنند به عمل و هردو سبب قتل این آدم شده است، و با این وسیله می خواستند این را جزء قتل عمد بشمارند و لذا حضرت امام می فرماید: «ففيه إشكال».

ص: ۱۲۰۰

Your browser does not support the audio tag

موضوع: اقسام قتل تسبیعی

همان گونه که بیان شد، تسبیب بر چهار قسم می باشد، قسم اول این است که خود جانی مستقلاً و بدون همکاری و کمک دیگری سبب قتل است، قسم دوم این است که تنها جانی سبب قتل نیست بلکه فعل «مجنی علیه» هم ضمیمه به فعل جانی می شود و دوتای سبب قتل می شوند، پس در اولی جانی تنها بود، ولی در دومی جانی با همکاری و کمک «مجنی علیه» سبب قتل می شوند.

فروع سه گانه

حضرت امام در اینجا سه فرع را مطرح می کند که هر سه فرع قریب الأفق هستند هر چند با هم فرق دارند.

در فرع اول جانی یک غذای سمی را پیش مجنی علیه می گذارد و او هم می خورد، در حقیقت فعل جانی تقدیم غذا و فعل «مجنی علیه» اکل است.

در فرع اول جانی سکوت مطلق می کند، ولی در فرع دومی سم را توصیف می کند، ولی هر دو مشترکند در اینکه سم قاتل است.

در سومی سم قاتل نیست، اتفاقاً سبب قتل شده است، هر سه فرع به همدیگر نزدیکند، با این تفاوت که در فرع اول و دوم، سم قاتل و کشنده است، اما در فرع سوم، سم قاتل نیست.

بررسی فرع اول

لو قدّمه له طعاماً مسموماً بما یقتل مثله غالباً أو قصد قتله به.

در اینجا جانی اصلاً صحبت نمی کند فقط غذای مسموم را در اختیار مجنی علیه می گذارد، بر خلاف فرع بعدی، چون در فرع بعدی علم است و آشنائی «لو قدّمه له طعاماً مسموماً بما یقتل مثله غالباً»، فعل قتاله است، «أو قصد قتله به». یا اینکه قصد قتل طرف را دارد.

ص: ۱۲۰۱

فلو لم یعلم الحال فأكل و مات فعلیه القود، و لا- أثر لمباشره المجنی علیه، و کذا الحال لو كان المجنی علیه غیر ممیز، سواء خلطه بطعام نفسه و قدّم إلیه، أو أهده أو خلطه بطعام الأکل.

لو قدّمه له طعاماً مسموماً بما يقتل مثله غالباً فأكل الجاهل فمات.

معلوم است که این قود و قصاص دارد، چرا؟ اگر قصد قتل را دارد، همان قصدش کافی است که این قتل از قبیل قتل عمد باشد، اگر قصد قتل را ندارد، آلت قاتل است و ما گفتیم که میزان در عمد این است که یا سبب قتاله باشد یا طرف قصدش قتل باشد

لو قدّمه له طعاماً مسموماً بما يقتل مثله غالباً. منتها آکل عالم است بر اینکه این غذا مسموم است.

أو قصد قتله به، فلو لم يعلم الحال، دليل بر این است که در اولی آکل عالم است. اما اگر آکل نداند که این غذا مسموم است و بخورد، فعلیه القود.

چرا؟ چون آیا آلت قتاله است یا قصد قتل دارد.

بعضی ها در اینجا مناقشه می کنند و می گویند درست است که جانی یک غذای مسموم را در اختیار آکل نهاده، ولی جانی در این مسئله تنها نیست، بلکه خوردن او هم جزء سبب است، در حقیقت فعل «مجنی علیه» به فعل جانی ضمیمه شده است، جانی غذا را در مقابل مجنی علیه نهاده، او غذای مسموم را خورده، «فالعلة مرکب من فعل الجانی و فعل المجنی علیه».

البتة این مناقشه یک مناقشه بی جاست، چون قانون کلی همیشه در این گونه موارد این است که باید دید سبب اقوی است یا مباشر؟ مباشر در اینجا جاهل است، یعنی نمی داند که این غذا مسموم است، قهراً سبب در اینجا اقوی است، اگر این مناقشه درست باشد، باید در خیلی از جاها قود و قصاص نباشد، چون غالباً ظالمین همیشه غذای مسمومی را در اختیار مظلوم می گذارد و او هم می خورد، بگوئیم اصلاً ضمانی نیست، این معنا ندارد، قاعده ی «المباشر اقوی و السبب اقوی» در اینجا جاری است و در ما نحن فیه سبب اقوی است و لذا می فرماید: و لو لم يعلم الحال فمات فعلیه القود و لا أثر لمباشره المجنی علیه، و کذا الحال اگر غذای مسموم را در اختیار بچه ی غیر ممیز نهاد، در این صورت به طریق اولی سبب اقوی است. باز ممیز یکنوع تشخیص دارد و موقع غذا می فهمد که این سمی است یا سمی نیست، اما بچه ی غیر ممیز مانند بچه ای یک ساله و دو ساله هیچ نوع تمیزی ندارد.

ص: ۱۲۰۲

خلاصه مطلب این است که اگر جانی عالم است و «مجنی علیه» جاهل، مسلماً در اینجا سبب اقوی است نه مباشر، و این قتل از قبیل قتل عمد شمرده می شود، من غیر فرق بین اینکه «مجنی علیه» مکلف باشد یا غیر مکلف، ممیز باشد یا غیر ممیز. در نحوه خوراندن هم فرق نیست، یعنی گاه غذای خودم را مسموم می کنم و در اختیار او قرار می دهم و گاهی غذای او را مسموم می کنم و او می خورد و گاهی غذای مسموم خودم را با غذای مسموم او مخلوط می کنم، این نوع ابزار و ادوات در مسئله فرق نمی کند.

قانون کلی چیست؟

قانون کلی این است که: إذا كان الجاني عالماً و المجنی علیه جاهلاً، و جانی می داند که آلت قتاله است یا قصد قتل او را دارد، در اینجا جانی قود و قصاص دارد بدون اینکه بر گردن مجنی علیه چیزی باشد. این فرع اول بود و در این فرع هیچ نوع علمی در کار نیست، یعنی «مجنی علیه» اصلاً عالم نیست.

بررسی فرع دوم

در فرع دوم گاهی از اوقات علم است، فرق این مسئله با مسئله بعدی این است که در اینجا «مجنی علیه» هیچ نوع آگاهی ندارد، اما در فرع بعدی گاهی «مجنی علیه» اطلاع دارد، یعنی در بعضی از صور عالم است، یعنی در مسئله هفدهم گاهی از اوقات مجنی علیه عالم است بر اینکه این غذا مسموم است.

متن مسئله هفدهم

المسألة السابعة عشر: لو قدّم طعاماً مسموماً مع العلم بالأكل بأن فيه سمّاً قاتلاً فأكل متعمداً و عن اختيار فلا قود و لا ديه، امام این دو فرع را دو مسئله کرده، در اولی آکل جاهل است و در دومی آکل در بعضی از صور عالم است.

ص: ۱۲۰۳

لو قدّم طعاماً مسموماً مع علم الآكل بأنّ فيه سمّاً قاتلاً فأكل و عن اختيار فلا قود و لا ديه، چرا؟ چون در اینجا مباشر اقوی است و می داند که این غذا مسموم است و در عین حال آن را می خورد.

و لو قال كذباً أنّ فيه سمّاً غير قاتل و فيه علاج لكذا فأكله فمات فعليه القود، به مجنی علیه می گوید این غذا هر چند سم دارد، ولی سمش کشنده نیست بلکه برای پا دردی یا سایر امراض مفید هم می باشد.

پس فرق این مسئله با مسئله قبلی روشن است، چون در مسئله قبلی مجنی علیه جاهل مطلق بود، اما در اینجا عالم است، در اولی عالم است که این مسموم است، حالا از کجا علم پیدا کرده؟ معلوم نیست، ولی در دومی خود جانی می گوید این سم دارد، اما سمش کشنده نیست بلکه برای بعضی از امراض مفید هم است، اما خود جانی می داند که این سم کشنده است، این را به این منظور می گوید که این آدم بخورد، مسلماً در اینجا هم قصاص دارد، چرا؟ لأنّ المباشر اضعف و السبب اقوی، چون «مجنی علیه» را فریب داده، فرض کنید مجنی علیه یا پا درد است یا جای دیگرش درد می کند، به او می گوید اگر این مقدار سم مار را بخوری، برای مرضت خوب است و کشنده هم نیست، او هم خورد و همین سبب قتل او شد، مسلماً در اینجا سبب اقوی است.

پس در اولی آکل می داند، اما اینکه از کجا می داند؟ برای ما معلوم نیست، ولی در دومی آکل می داند، ولی او فریب داده که این سم نه تنها قاتل و کشنده نیست بلکه برای مرضت مفید هم است.

در سومی می گوید فلانی! در این ظرف غذا هست و تویش هم سم است، ولی نمی گوید قاتل است یا قاتل نیست، یعنی کاملاً سکوت می کند بدون اینکه بگوید کشنده است یا کشنده نیست، مسلماً در اینجا مباشر اقوی است، چرا؟ چون او می داند که در این غذا سم است و با علم به اینکه سم است آن را خورد، قهراً خودش مسئول است نه جانی.

خلاصه اینکه این مسئله با مسئله قبلی فرق کرد، چون در مسئله قبلی مجنی علیه کاملاً جاهل است، ولی در این مسئله مجنی علیه عالم و آگاه است، در اولی آگاهی روشن نیست، مسلماً مباشر اقوی است، در دومی آگاهی از ناحیه سبب است، ولی سبب او را فریب داد و گفت نه تنها کشنده نیست بلکه برای مرضت هم خوب است، در سومی علم به جامع پیدا کرد و آن اینکه در این غذا سمی هست و اما اینکه کشنده است یا کشنده نیست، بیان نکرد، مسلماً در اینجا هم مباشر اقوی از سبب است.

در اولی لا قود و لا دیه، در سومی باز هم نه قود است و نه دیه (فلا قود و لا دیه) اما در وسطی قود و قصاص است.

تا اینجا هردو مسئله به پایان رسید، در مسئله اول آگاهی مجنی علیه مطرح نیست، ولی در دومی آگاهی مجنی علیه مطرح است، امام در اینجا خیلی ظرافت به کار برده و حال آنکه در شرائع هردو به هم مخلوط شده است.

بد نیست که ما در اینجا یک فرع دیگری را اضافه کنیم و آن اینکه طرف می داند که در این غذا یک چیزی کشنده ای است، منتها نمی داند که حتماً سم است، یعنی احتمال می دهد که آن چیزی کشنده غیر سم باشد، فقط می داند که یک چیزی کشنده ای است، مسلماً در اینجا هم قصاص است، چرا؟ چون وسیله موضوعیت ندارد، وسیله می خواهد سم باشد یا غیر سم.

لو قدّم إليه طعاماً فيه سم غير قاتل غالباً فإن قصد قتله و لو رجاء فهو عمد لو جهل الأكل، و لو لم يقصد القتل فلا قود.

فرق این مسئله با دو مسئله قبلی چیست؟ فرق مسئله اول با دومی در علم و جهل بود، یعنی در اول جهل بود و در دومی علم، فرق این مسئله سوم با مسئله اول در این است که در اولی سم قاتل و کشنده است، ولی در اینجا سم قاتل نیست ولی اتفاقاً طرف را کشت.

لو قدّم إليه طعاماً فيه سم غير قاتل غالباً فإن قصد قتله و لو رجاء فهو عمد لو جهل الأكل، و لو لم يقصد القتل فلا قود.

اگر سومی را به خورد طرف داد که غالباً قاتل نیست، فرض کنید یک سم کمی است که کشنده نیست، یعنی موذی است اما کشنده نیست، اگر این آدم قصد قتل را دارد، مسلماً قود و قصاص دارد هر چند آلت قتاله نیست.

اما اگر این آدم قصد قتل را نداشته، آلت هم که قتاله نیست، مسلماً قود نیست، بلکه این از قبیل شبه العمد حساب می شود.

لو قدّم إليه المسموم بتخيل أنه مهدور الدم، فبان الخلاف، لم يكن قتل عمد و لا قود.

اگر کسی به خیال اینکه مهدور الدم است، غذای مسموم را جلوی رویش گذاشت و هم خورد و کشته شد، بعداً معلوم شد که او مهدور الدم نیست، بلکه مصون الدم می باشد.

آقایان می گویند این قتل عمد نیست، ولی ما می گوییم دو مسئله است، یکی اینکه آیا قتل عمد است یا نیست، یکی اینکه آیا حکم عمد را دارد یا نه؟

قطعاً قتل عمد است، یعنی قصد کرده کشتن زید را و زید را هم کشته، فلذا نمی شود گفت که این قتل عمد نیست.

بله! حکم قتل عمد بر او جاری نمی شود، چرا؟ چون در قتل عمد عدوان شرط است، من خیال کردم بر اینکه این مسلمان نیست، بلکه مرتد است و کشتن او جایز است، بنابراین، عمل من عمل عدوانی نیست، بلکه عمل غیر عدوانی است (به عقیده خودم).

بله! حاکم می تواند مرا تعزیر کند، چرا؟ چون این کار، کار فرد نیست بلکه کار حکومت است، خیلی از فروعی که ما در آینده می خوانیم اصلاً مال دورانی است که یک نظام حکومتی نباشد، اما اگر یک نظام حکومتی در کار باشد، بسیاری از این فروع موضوع پیدا نخواهد کرد. خیلی از فروعی که امام مطرح می کند یا در جواهر، مسالک و سایر کتب فقهی است، مال جایی است که یک نظام حکومتی و دستگاه قضائی قوی نباشد، اما اگر یک دستگاهی باشد، نوبت به یک چنین فروع نمی رسد.

«علی ای حال» اگر انسانی را به عنوان مرتد بکشد و لی در واقع مرتد نباشد، آقایان می گویند قتل عمد نیست، ولی ما می گوئیم قتل عمد است، منتها قود ندارد، زیرا در خیلی از موارد داریم که قتل عمد است بدون اینکه قود داشته باشد، مثلاً شخص قاتل پدر خود را می کشد، این قتل عمد است، اما قودی در کار نیست.

لو قدم إليه المسموم بتخیل أنه مهدور الدم، فبان الخلاف، لم یکن قتل عمد و لا قود.

اگر غذای مسموم را جلوی او بگذارد به گمان اینکه خون او هدر است، پس خلاف آن آشکار شود قتل عمد نمی باشد و در آن قودی نیست، چون قود در جایی است که عدوانی در کار باشد.

لو جعل السم في طعام صاحب المنزل فأكله صاحب المنزل من غير علم به فمات فعليه القود لو كان ذلك بقصد صاحب المنزل، و أمّا لو جعله بقصد قتل كلب مثلاً فأكله صاحب المنزل فلا قود بل الظاهر أنّه لا ديه أيضاً. و لو علم أنّ صاحب المنزل يأكل منه فالظاهر أنّ عليه القود.

فرض کنید کنید که در منزل کسی رفته و سم را در لابلای غذای او گذاشته، یعنی صاحب منزل غذایی را در یخچال گذاشته بود، من رفته سم را در غذایی او نهادم، او هم این غذا را خورد، آیا در اینجا قود است یا نیست؟ مسلماً قود است، چه فرق می کند که در غذای خودم بگذارم و دعوتش کنم یا در غذای او بریزم، یا شربتی را برای خودش آماده کرده و من سم را در شربت او ریختم، این شربت را خورد، اینها همه اش اسباب هستند، میزان در اینجا همان اقوائیه السبب أو اقوائیه المباشرة است، یعنی بیند مباشر اقوی است یا سبب اقوی است؟ در اینجا صاحب منزل به خیال اینکه غذا دست نخورده است آن را خورد، این از قبیل قتل عمد است کما اینکه جعده همین کار نسبت به امام حسن مجتبی انجام داد، یعنی سم را در شیر یا در آب آن حضرت ریخت و به این طریق حضرت را به شهادت رسانید.

اما اگر من در غذای او سم ریختم، برای کشتن سگ هاری که در خانه اش است، اتفاقاً صاحب خانه آمد و از آن غذا خورد، یعنی من سم را در غذای او قاطی کردم، اما در جای نهادم که سگ بخورد و کشته بشود، اتفاقاً به جای اینکه سگ بخورد، خود صاحب خانه خورد و مرد، آیا من در اینجا ضامن هستم یا نه؟

اگر می داند یا احتمال می دهد که صاحب خانه هم از این می خورد، اینجا باز از قبیل عمد است، هر چند به قصد اینکه سگ از آن بخورد غذا را مسموم کردم، ولی در عین حال احتمال می دهم که صاحب خانه هم از این بخورد، باز در اینجا قود است.

اما اگر احتمال ندادم بر اینکه صاحب خانه از این بخورد، فقط برای سگش تهیه کردم، در اینجا ضمانتی در کار نیست

لو جعل السم فی طعام صاحب المنزل فأكله صاحب المنزل من غیر علم به فمات فعليه القود لو كان ذلك بقصد صاحب المنزل.

و أمّا لو جعله بقصد قتل كلب مثلاً فأكله صاحب المنزل فلا قود، بل الظاهر أنه لا ديه أيضاً- به شرط اینکه احتمال ندهم که صاحب خانه از این بخورد- و لو علم أنّ صاحب المنزل يأكل منه، فالظاهر أنّ عليه القود.

زیرا در اینجا سبب اقوی است، چون صاحب منزل جاهل است.

بله! اگر احتمال ندهم که صاحب منزل از آن بخورد، یعنی غذا را در یک جای کثیفی بردم که محل عبور سگ است به این گمان که خودش نمی خورد، ولی اتفاقاً خودش آمد و از آن خورد، این نه قصاص دارد و نه دیه. علت اینکه دیه ندارد برای این است که هیچ گونه انتسابی به او ندارد «مَا عَلَى الْمُحْسِنِينَ مِنْ سَبِيلٍ وَاللَّهِ غَفُورٌ رَحِيمٌ» التوبه: ۹۱،

من سگ هاری را که صاحب خانه و همسایه را گاز می گیرد و اگر گاز بگیرد ممکن است بیماری هاری ایجاد کند، من غذای مسموم را برای کشتن او گذاشتم، اتفاقاً صاحب منزل آمد و از آن خورد و مرد «مَا عَلَى الْمُحْسِنِينَ مِنْ سَبِيلٍ وَاللَّهِ غَفُورٌ رَحِيمٌ» از این رو حضرت امام- قدس سره- فرموده که حتی دیه هم ندارد.

هر گاه شخص بدون اذن صاحب خانه یا با دعوت او، وارد خانه اش بشود و از غذای مسمومش بخورد، حکمش چیست؟ کتاب الحدود و التعزیرات

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: هر گاه شخص بدون اذن صاحب خانه یا با دعوت او، وارد خانه اش بشود و از غذای مسمومش بخورد، حکمش چیست؟

المسأله الحادیه و العشرون

لو كان في بيته طعام مسموم فدخل شخص بلا اذنه فأكل و مات فلا قود و لا ديه، و لو دعاه إلى داره لا لأكل طعام فأكله بلا اذن منه و عدواناً فلا قود.

در این مسئله دو فرع وجود دارد

فرع اول

اگر کسی غذای سمی درست کند و در خانه خود نگهدارد، سارق و دزد عدواناً شبانه وارد خانه ی این مرد بشود و از آن غذای مسموم بخورد و بمیرد، آیا در این صورت صاحب بیت و خانه ضامن است یا نه؟

صاحب خانه ضامن نیست، چرا؟ چون قصاص در جایی است که انسان عدواناً این کار را بکند و حال آنکه صاحب خانه عدواناً این کار را نکرده، بلکه این سارق و دزد است که عدواناً وارد خانه او شده و می خواهد هم قالی را ببرد و هم شکمی از غذا در بیاورد.

فرع دوم

فرع دوم این است که اگر من کسی را به خانه خود دعوت کنم و در خانه من دو نوع غذا وجود دارد، یکی از آنها مسموم و دیگری غیر مسموم است، بدون اینکه از من اجازه بگیرد در یخچال را باز کند و از غذای مسموم بخورد و بمیرد، آیا در اینجا قود دارد یا نه؟

ص: ۱۲۱۰

می فرماید قود ندارد، اما آیا دیه هم در اینجا هست یا نیست؟

۱- لو كان في بيته طعام مسموم فدخل شخص بلا اذنه فأكل و مات فلا قود و لا ديه، در اینجا نه قود دارد و نه دیه، چرا؟ چون عدواناً وارد شده، من به او نگفته بودم که در منزل ما بیا، من در خانه خود آزادم که غذای سمی نگهدارم یا ندارم.

۲- و لو دعاه إلى داره لا لأكل طعام فأكله بلا اذن منه و عدواناً فلا قود.

اگر او را به خانه اش دعوت کند، اما نه برای خوردن غذا، پس آن را بدون اذن صاحب خانه و عدواناً بخورد، قود ندارد.

اصولاً وقتی انسان رفیق و دوست خود را دعوت می کند، او می تواند بدون اذن صاحب خانه از غذای آنجا بخورد و این مطلب در قرآن هم آمده است

«وَلَمَّا عَلِيَٰ أَنْفُسِكُمْ أَنْ تَأْكُلُوا مِنْ بُيُوتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ آبَائِكُمْ أَوْ بُيُوتِ أُمَّهَاتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ إِخْوَانِكُمْ أَوْ بُيُوتِ أَخَوَاتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ أَعْمَامِكُمْ أَوْ بُيُوتِ عَمَّاتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ أَخْوَالِكُمْ أَوْ بُيُوتِ خَالَاتِكُمْ أَوْ مَا مَلَكَتْهُنَّ مَفَاتِحُهُ أَوْ صَدِيقِكُمْ ۚ لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَأْكُلُوا جَمِيعًا أَوْ أَشْتَاتًا» ۚ

حال اگر این آدم صدیق بوده و بر طبق آیه عمل کرده، اتفاقاً در یخچال این آدم غذای مسمومی بوده.

صورت اول جای بحث نیست، ولی صورت دوم جای بحث و گفتگو است، صورت اول این است که من غذای سمی درست کردم و در خانه ام نگهداشتم، یک غرضی هم دارم، ولی شبانه دزد آمد هم قالی را برد و هم از این غذای مسموم خورد و مرد، مسلماً من در اینجا ضامن نیستم، چرا؟ چون اینجا سبب اضعف از مباشر است، عدواناً وارد خانه من شده، این فرع روشن است.

ص: ۱۲۱۱

ولی فرع دوم یک کمی مشکل است و آن اینکه من شخصی را در خانه خود دعوت کردم و گفتم فلانی در خانه ما بیا، زیرا من به شما کمی کار دارم، مثلاً می‌خواهم در باره موضوعی با شما صحبت یا مشورت کنم، یعنی طرف را برای طعام دعوت نکردم، ولی این آدم بدون اذن صاحب خانه غذای مسموم را برداشت و خورد و مرد، امام در اینجا می‌فرماید قود ندارد.

ما عرض می‌کنیم اگر مقصود امام این است که طرف اصلاً راضی به این کار نبوده و اعلام هم کرده که نخور، زیرا من راضی نیستم، در اینجا فرمایش امام صحیح است و عدوان صدق می‌کند، اما فکر نمی‌کنم که یک چنین چیزی در خارج باشد، چون معمولاً اگر کسی را در خانه خود دعوت می‌کند، این نشان می‌دهد که یکنوع رابطه دوستی با او دارد، قرآن مجید می‌فرماید شما می‌توانید از خانه‌های متعدد غذا بخورید، که یکی از آنها خانه صدیق است، این آدم به گمان اینکه صدیق است، غذا را برداشت و خورد، در اینجا ممکن است بگوییم قود ندارد، اما نمی‌توانیم بگوییم که دیه هم ندارد، بلکه دیه دارد.

خلاصه این صورت دوم در کلام حضرت امام، دو حالت دارد، یک موقع من به طرف می‌گویم حق نداری که از غذای من بخوری، با این حال اگر او بخورد، خوردنش می‌شود عدوانی، البته هر بلا اذن را نمی‌گویند عدوان، اقللاً بگوید من راضی نیستم، البته اگر در اینجا بخورد، «فلا قود»، حتی ممکن است بگوییم: «فلا دیه».

اگر انسان دوست خود را به خانه اش دعوت کند برای غرضی، اما صاحب خانه در خانه نیست، یا مثلاً در حیاط خانه برای کاری رفته، این هم فکر کرد که انسان می‌تواند از خانه دوستش تغذیه کند، آمد که از غذای دوست خود تغذیه کند، اتفاقاً از غذای مسموم خورد و مرد.

بنابراین، باید این فرع دوم را دو قسم کنیم، یک موقع عدواناً است، عدواناً در جایی است که طرف بگوید من راضی نیستم که کسی از غذای خانه من بخورد، این آدم بدون اینکه توجه به این حرف کند، از غذای مسموم خورد و مرد.

اما اگر عنوان صدیق است و وارد شده، به گمان اینکه غذای صحیح است و انسان هم می تواند از خانه صدیق غذا بخورد، در اینجا صاحب خانه در یک صورت مسئولیت دارد و آن اینکه غذا را در معرض و دسترس مهمان بگذارد، در اینجا بعید نیست که بگوییم قود دارد یا اقلاً دیه دارد.

لو جعل السمّ فی طعامه هو، و جعله فی منزله فدخل إنسان بیته عدواناً فأكل فقتل، فلا قصاص و لا دیه بعد أن كان القتل منتسباً إلى الآكل من دون حاجة إلى قصد صاحب المنزل.

و هذا نظیر ما لو علم صاحب البيت بأنّه سيهاجم فيدخل السمّ فی الغذاء لأكل المهاجم و يترتب علیه القتل، و لو دعا رجلاً إلى بيته لكن الضيف أكل من طعام صاحب المنزل بغير إذنه فقتله، فلا- قود و لا- ديه، لعدم الاستناد، اللهم إلا إذا كان الطعام فی تناول(دسترس) الضيف بحيث تدل القرائن على جواز الأكل، فالميزان فی الحكم بالقود، أو الدّيه أقوائيه السبب على المباشر أو بالعكس و هو يختلف حسب اختلاف المقامات.

پس امام دو صورت کرد، ولی ما سه صورت کردیم.

اگر اعلام کند که من راضی نیستم می شود عدوانی، اما اگر اعلام نکرد، متنها غذا در تناول و دسترس ضیف است، آیه «أَوْ صَدِيقِكُمْ» □ اینجا می گیرد و مسلماً این آدم قود دارد و اگر بخشید دیه دارد.

لو حفر بئراً مَيّاً يقتل بوقوعه فيها و دعا غيره الذى جهلها بوجه يسقط فيها بمجيئه فجاءه فسقط و مات، فعليه القود، و لو كانت بئراً فى غير طريقه و دعاه لا على وجه يسقط فيها فذهب الجائى على غير الطريق فوقع فيها، لا قود و لا ديه.

حضرت امام در اين مسئله دو فرع را متذكر مى شود.

من چاه را كنندم و عمداً يكي را دعوت كردم و راه خانه من همان است كه چاه در آن واقع شده، او آمد كه از اينجا بگذرد، داخل چاه افتاد، شكى نيست كه در اينجا قود است، كما اينكه در حق حضرت مسلم همين كار را كردند.

اما اگر من يك چاهى كنندم، راهش هم جداست، ولى اين آدم به جاي اينكه از راه متعارف بيايد، راه غير متعارف را طى كرد و در ميان چاه افتاد، در اينجا نه قود دارد و نه ديه، چرا؟ لأقوائيه المباشر على السبب.

لو حفر بئراً مَيّاً يقتل بوقوعه فيها و دعا غيره الذى جهلها بوجه يسقط فيها بمجيئه فجاءه فسقط و مات، فعليه القود، و لو كانت بئراً فى غير طريقه و دعاه لا على وجه يسقط فيها فذهب الجائى على غير الطريق فوقع فيها، لا قود و لا ديه.

همه اش بر محور اقوائيت سبب و اقوائيت مباشر مى چرخد، در اولى سبب اقوى است، در دومى مباشر.

لو جرحه فداوى نفسه بدواء سمى مجهز (كشنده) بحيث يستند القتل إليه لا إلى الجرح، لا قود فى النفس و فى الجرح قصاص إن كان ممّا يوجب، و إلّا فأرى الجنايه، و لو لم يكن مجهزاً لكن اتفق القتل به و بالجرح معاً سقط ما قابل فعل المجروح، فللولى قتل الجرح بعد ردّ نصف الدّيه.

اگر من کسی را چاقو بزنم، او بجای اینکه در بیمارستان برود، از پیش خود یک دوا و داروی سمی را روی زخم گذاشت و این سم به خون سرایت کرد و سبب قتل او شد، مسلماً در اینجا قتل به مباشر منتسب است نه به جراح، منتها جراح باید دیه بدهد، یعنی دیه جرح را.

لو جرحه فداوی نفسه بدواء سمی مجهز (کشنده) بحيث يستند القتل إليه لا إلى الجرح، لا قود فی النفس و فی الجرح قصاص إن كان ممّا یوجهه، و إلا فأرش الجنایه.

و لو لم یکن مجهزاً لکن اتفق القتل به و بالجرح معاً سقط ما قابل فعل المجروح، فللولی قتل الجراح بعد ردّ نصف الدّیه.

اما اگر این دوا و دارو هر چند سمی است، ولی کشنده نیست، اما اتفاقاً این آدم را کشت، در اولی قطعاً کشنده است، ضامن خودش است، اما در این دومی، مجهز و کشنده نیست، منتها اتفاقاً طرف کشته می شود، یعنی دوتایش سبب قتل این آدم شد، من او را به سبب چاقو مجروح کردم، منتها این جراحت سبب قتل او نمی شد، او دواء سمی را روی این زخم و جراحت گذاشت، این دوتا با هم سبب قتل او شد، امام می فرماید در اینجا قود و قصاص است، منتها به شرط اینکه نصف دیه را به او بدهد، چرا؟ چون نصف قتل به جراح و چاقو زننده مربوط است، نصف دیگر مربوط می شود به خود مجروح، فلذا می گویند نصف دیه را به جراح بده، آنگاه جراح را قصاص کن و بکش.

و لو لم یکن مجهزاً لکن اتفق القتل به و بالجرح معاً سقط ما قابل فعل المجروح، فللولی قتل الجراح بعد ردّ نصف الدّیه.

ولی این فرع از نظر من مشکل است، آیا در اینجا قتل مستند به سبب است یا قتل مستند به مباشر است؟

این مرد به جای اینکه به بیمارستان برود، دواء سم غیر قاتل را روری زخم گذاشته، و همین سبب قتل او شده است، در اینجا نمی شود گفت که جارح این را کشت، چون او خواهد گفت که من فقط یک چاقو به او زدم و چاقوی من به گونه ای نبود که سبب قتل او بشود، ولی او خودش از روی جهل و نادانی دواى سمی را روی زخم خود گذاشته فلذا کشته شده است.

فرض کنید کسی به وسیله تیغ یا چاقو، انگشت سبابه دیگری را مجروح کرد، او به جای اینکه در بیمارستان یا درمانگاه مراجعه کند، دواء سمی را برداشت و روی زخمش نهاد، اتفاقاً این سم در خونش تاثیر گذاشت و او را کشت، آیا این آدمی که فقط یک جرحی در انگشت سبابه ی او وارد کرده، به می گویند که تو قاتلی؟! نه، چون او خواهد گفت که من فقط یک جرحی به او وارد کردم و دوائش هم خیلی آسان بود، ولی جهل و نادانی این آدم سبب قتلش شده است نه من.

بله! من زمینه را فراهم کردم، شما حق دارید که انگشت سبابه مرا به عنوان مجازات مجروح کنید. نظیر این مسئله را در مسئله هشتم خواندیم (مراجعه شود)

لو جرحه فداوى نفسه بدواء سمى مجهز (کشنده) بحيث يستند القتل إليه لا إلى الجرح، لا قود فى النفس و فى الجرح قصاص
إن كان ممّا يوجبه، و إلا فأرش الجنایه.

ص: ۱۲۱۶

و لو لم يكن مجهزاً لكن اتفق القتل به و بالجرح معاً سقط ما قابل فعل المجروح، فللولي قتل الجرح بعد ردّ نصف الدية.

يلاحظ عليه

بأنه إذا كان الجرح غير متلف مطلقاً و إنما حدث التلف بضمّ عمل المجروح - أعنى التداوى بالسّم فلا وجه للقصاص و القود و إنما يتعيّن قصاص الجرح أو أخذ الدية.

و الحاصل أنّ الحكم بالقصاص في هذه الصورة مشكل فلو جرح إنسان أصبغه فداواه المجروح عن جهل بدواء مسموم، فقتله فالقتل و إن كان مستنداً إليهما إذ لو لا الجرح لم يقدم على التداوى به، لكنّ الموت عرفاً مستند إلى تقصير الجرح حيث داوا بدواء مسموم و جعل ما ليس سبباً للموت، سبباً له، و السبب الناقص سبباً تاماً.

بعضی ها چه می گویند؟

بعضی گفته اند باید این جرح را به دار بزنند، چرا؟ چون مثل این می ماند که دو نفر بر سر یک نفر هجوم بیاورند و او را بکشند، اگر دو نفر در قتل یک نفر شریک باشند، هردو به دار آویخته می شوند، منتها باید نصف دیه را بپردازد، می گوید چه فرق می کند اگر دو نفر هجوم بیاورند و یکی را بکشند، هردو کشته می شوند، چرا؟ لأنّ القتل منتسب إليهما، ما نحن فيه نیز چنین است، یعنی این موت هم به جرح مستند است که چاقو زده و هم به این آدم که داروی سمی را روی زخم بسته است.

يلاحظ عليه

میان این دو مسئله خیلی تفاوت است، در آنجا هردو عدواناً بر سر یک نفر حمله می کنند و او را می کشند، ولی در اینجا عدواناً نیست، من عدواناً هستم، اما خود او عدواناً نیست، بنابراین قیاس ما نحن فيه را به جایی که دو نفر بر سر یک نفر هجوم می آورند و او را می کشند، قیاس مع الفارق است، چون در آنجا هردو نفر عدواناً او را می کشند، ولی در «مانحن فيه» یک نفر عدواناً است، اما دیگری عدواناً نیست، اما سبب قتل خودش است.

ص: ۱۲۱۷

حکم جایی که کسی را در محل درنده ها بیندازد، پس درنده ها او را بکشد کتاب الحدود و التعزیرات

Your browser does not support the audio tag

موضوع: حکم جایی که کسی را در محل درنده ها بیندازد، پس درنده ها او را بکشد

المسألة الرابعة و العشرون

لو ألقاه في مسبعه كزبيبه الأسد و نحوه ، فقتله السباع ، فهو قتل عمد عليه القود ، و كذا لو ألقاه إلى أسد ضار فافتسه إذا لم يمكنه الاعتصام منه بنحو ولو بالفرار ، ولو أمكنه ذلك و ترك تخاذلاً و تعمداً لا قود و لا ديه ، ولو لم يكن الأسد ضارياً فألقاه لا بقصد القتل فاتفق أنه قتله لم يكن من العمد ، و لو ألقاه برجاء قتله فقتله فهو عمد عليه القود ، و لو جهل حال الأسد فألقاه عنده فقتله فهو عمد إن قصد قتله ، بل الظاهر ذلك لو لم يقصده .

قبلاً گفتیم که تسبیب بر چهار قسم است، یکی این است که خودش تنها باشد، دومی این است که جارح همراه مجروح سبب قتل بشوند،

سوم این است که جارح همراه یک حیوانی سبب تلف کسی بشود، پس فعلاً در قسم سوم هستیم.

فروع هفت گانه

در این «مسئله» هفت فروع وجود دارد، که یکی پس از دیگری می خوانیم

فروع اول

اگر انسانی، دیگری را در زبیه الأسد انداخت، کلمه ی «زبیه» در لغت عرب به معنای حفره و گودی است، یعنی حفره ای که اسد در آنجاست، اما اینکه مراد از این «حفره» حفره ای است که خود اسد و شیر برای خودش درست می کند یا اینکه مردم برایش درست می کنند؟ این جهتش از نظر لغت برای ما معلوم نیست.

ص: ۱۲۱۸

در هر صورت اگر «شخص» دیگری را در حفره اسد انداخت و اتفاقاً سبع و اسد او را کشت (فقتله السبع) جای شک نیست که این قتل، قتل عمد محسوب می شود و قصاص دارد، «مسبعه» در لغت عرب از سبع گرفته شده است، اسم مکان است، یعنی جایگاه سبع است، اگر یک نفر دیگری را در آن حفره انداخت، شکی نیست که این «قتل» عمد است، حضرت امام در این عبارات کم، هفت فروع را بیان می کند، که یکی از آنها همین فرعی بود که خواندیم.

فروع دوم

فرع دوم این است که او را در حفره اسد نیداختیم، بلکه جلوی قفسش انداختیم، یعنی در داخل قفس انداختیم، فرق اولی با دومی این است که اولی در بریه است، یعنی در بیابان، ولی دومی در داخل قفس است، این هم از قبیل قتل عمد محسوب می شود، چون بریه و قفس فرق نمی کنند، جایی انداختیم که در آنجا نود و نه در صد سیع و درنده است، خواه در بریه و بیابان باشد یا در قفس باشد.

فرق سوم

فرع سوم این است که او را در حفره یا قفس شیر انداختیم، ولی او می توانست از آنجا فرار کند و خودش را نجات بدهد، منتها تخاذلاً و از روی تنبلی فرار نکند، در اینجا قود و قصاص نیست، زیرا قتل به خود این آدم منتسب می شود.

فرع چهارم

ولو لم یکن الأسد ضاریا فألقاه لا بقصد القتل فاتفق أنه قتله لم یکن من العمد.

فرع چهارم این است که اسد و شیر فتاکه و ضاری نیست و ما او را در آنجا انداختیم، اما نه به قصد قتل، بلکه به این قصد که او را بترسانیم، اتفاقاً شیر به او حمله کرد و او را کشت، حکم اینجا چیست؟

ص: ۱۲۱۹

حضرت امام در اینجا می فرماید، این مورد از قبیل قتل عمد نیست.

ولی ما در این فرمایش حضرت امام نظر داریم، چرا؟ زیرا ما باید طبیعت اسد و شیر را در نظر بگیریم، طبیعت اسد و شیر فتاکه است، یعنی عرف این آدم را مسئول قتل او می دانند، به جهت اینکه طبیعت اسد و شیر فتاکه است، فلذا کس نمی تواند بگوید که در همه حالات فتاکه نیست، زیرا ممکن است در بعضی از حالات فتاکه باشد و لذا در اینجا باید کمی احتیاط کرد، از این رو باید این قسم را از قبیل قتل عمد بگیریم که قصاص دارد یا اقلاً شبه العمد بدانیم و قائل به دیه شویم.

ولو لم یکن الأسد ضارياً فألقاه لا بقصد القتل فاتفق أنه قتله لم یکن من العمد.

فرع پنجم

فرع پنجم این است که اسد و شیر فتاکه نیست، ولی این «آدم» طرف را در قفس یا در حفره شیر و اسد به این امید بیندازد که اسد او را به قتل برساند، این قطعاً از قبیل قتل عمد محسوب می شود و قصاص دارد.

و لو ألقاه برجاء قتله فقتله فهو عمد علیه القود.

فرع ششم و هفتم

اگر حال اسد معلوم نیست که آیا فتاکه است یا فتاکه نیست، و با این وجود طرف را در قفس شیر انداخت، حضرت امام می فرماید این خودش دو صورت دارد:

الف: اگر حال اسد روشن نیست و شما طرف را به قصد قتل انداختید، این مسلماً از قبیل قتل عمد است.

ص: ۱۲۲۰

ب: حال اسد مجهول است و شما هم او را به قصد قتل نینداختید، امام می فرماید ظاهر این است که این صورت نیز از قبیل قتل عمد محسوب می شود.

ولی ما نسبت به این فرع هفتم نظر داریم و می گوئیم قطعاً قتل عمد است، نه اینکه بگوئیم ظاهراً قتل عمد است. و لو جهل حال الأسد فألقاه عنده فقتله فهو عمد إن قصد قتله، بل الظاهر ذلك لو لم يقصده.

المسألة الخامسة والعشرون

لو ألقاه في أرض مسبحة مكتنفا فمع علمه بتردد السباع عنده فهو قتل عمد بلا إشكال، بل هو من العمد مع احتمال ذلك، وإلقائه بقصد الافتراس ولو رجاء، نعم مع علمه أو اطمئنانه بأنه لا يتردد السباع فاتفق ذلك لا يكون من العمد، والظاهر ثبوت الدية.

حضرت امام در مسئله بیست و پنجم سه فرع را مطرح می کند.

فروع سه گانه

۱- لو ألقاه في أرض مسبحة مكتنفاً فمع علمه بتردد السباع عنده فهو قتل عمد بلا إشكال.

اگر او را در حالی که کتف بسته است در زمین درنده ها بنیدازد، پس با علم او به تردد درنده ها نزد او، این بدون اشکال قتل عمد است.

حضرت امام در اینجا تمام قیود را آورده است، اولاً: جنگل است که سباع از آنجا رفت و آمد می کنند.

ثانیاً: دست و پای او را هم بسته.

ثالثاً: این کار را به قصد قتل انجام داده است، اتفاقاً سباع آمد و او را کشت، این قطعاً و بدون اشکال قتل عمد است.

ص: ۱۲۲۱

لو ألقاه في أرض مسبعة مكتفا فمع عمله بتردد السباع عنده فهن قتل عمده بلا إشكال.

۲- بل هو من العمد مع احتمال ذلك ، وإلقائه بقصد الافتراس و لو رجاء.

فرع دوم اینکه دست و پای طرف را بستم و او را در محل تردد درنده ها انداختم، اما یقین ندارم که سباع از اینجا تردد می کنند، منتها احتمال می دهم، قهراً یک امیدی به قتل این آدم دارم.

پس در اولی یقین دارم که درندگان از اینجا عبور می کنند، اما در دومی یقین ندارم، اما احتمال می دهم، چون احتمال دارم، این هم می شود قتل عمد.

۳- نعم مع عمله أو اطمئنانه بأنه لا يتردد السباع فانفق ذلك لا يكون من العمد، و الظاهر ثبوت الدية.

یعنی اگر می داند یا اطمینان دارد که درنده ها رفت و آمد ندارند، پس اتفاقاً چنین شود، این قتل عمد نیست، ولی ظاهراً دیه ثابت است.

پس یکی از مواردی که احتمال منجز است، همین جاست.

المسألة السادسة والعشرون

لو ألقاه عند السبع فعضه بما لا يقتل به، لكن سري فمات فهو قتل عمد عليه القود.

اگر او را نزد درنده ای بیندازد پس او را طوری گاز بگیرد که به آن کشته نمی شود، لیکن سرایت کند و بمیرد، این قتل عمد است و بر او قود می باشد.

به بیان دیگر من طرف را پیش سب و درنده انداختم و او آمد یک نیشی زد و سپس جلوی او را گرفتند، اما این نیش کم کم چرک کرد و سبب قتل این آدم شد، حضرت امام می فرماید، این قتل عمد است و قود دارد.

ص: ۱۲۲۲

این مسئله همانند مسئله هشتم است، ولی ایشان در آنجا قائل به تفصیل شد، اما در اینجا قائل تفصیل نشده است و حال آنکه حقیقت این بود که قائل به تفصیل می شد بین اینکه قصد قتل طرف را دارد یا قصد قتل را ندارد، اگر قصد قتل را دارد، قود و قصاص دارد و اگر قصد قتل را ندارد، قصاص ندارد.

هرگاه کسی را جلوی مار بیندازد یا مار را به سوی او پرت کند یا او را با مار در یک مکان جمع نماید و بدین طریق سب قتلش را فراهم آورد، حکمش چیست؟ کتاب الحدود و التعزیرات

Your browser does not support the audio tag

موضوع: هرگاه کسی را جلوی مار بیندازد یا مار را به سوی او پرت کند یا او را با مار در یک مکان جمع نماید و بدین طریق سب قتلش را فراهم آورد، حکمش چیست؟

المسألة السابعة و العشرون

لو أنهشه حيّه لها سمّ قاتل بأن أخذها و ألقمها شيئاً من بدنه فهو قتل عمد عليه القود، و كذا لو طرح عليه حيّه قاتله فنهشته فهلك، و كذا لو جمع بينه و بينها في مضيق لا يمكنه الفرار أو جمع بينها و بين من لا يقدر عليه لضعف كمرض أو صغر أو كبر فإنّ في جميعها و كذا في نظائرها القود.

البته چیزهایی که می خوانیم در حقیقت یک نوع صغریاتی هستند که می خواهیم آن قواعد کلی را بر این صغریات تطبیق کنیم، یعنی آنچه را که میزان قتل عمد یا شبه العمد و یا خطاء است، آنها را تطبیق کنیم بر این موارد، یکنوع تمرین مسائل کلی است، «بالأخص» که این مقام، یک مقام مهم است، چون پای جان و مال مردم در میان است، از این رو باید خیلی در آنها دقت شود و تمرین های زیادی صورت گیرد.

ص: ۱۲۲۳

فروع چهارگانه

حضرت امام در این مسئله چهار فرع را متذکر می شود.

۱: ماری در دست من است، مثلاً یا من مار گیر هستم که مرا نمی گزد یا اینکه گلوی مار را محکم گرفته ام، به گونه ای که او نسبت به من نمی تواند آسیبی برساند، من بخشی از بدن دیگری را به دندان این مار دادم و مار هم سمش قاتل است، فلذا این آدم را کشت.

۲: مار در اتاق بود، مار را به سوی او پرت کردم و او را نیش زد و طرف مرد.

۳: مار را در اتاقی انداختم، او هم در آن اتاق بود، منتها قدرت بر فرار ندارد.

۴: مار را در صحرا و بادیه انداختم، اما طرف قدرت بر فرار ندارد، یا پیره مرد است یا بیچه و صبی، در تمام این صور، این «قتل» از قبیل قتل عمد است، چرا؟ لأن الفعل قتاله، خواه آنجا که بدن شخص را در دهان مار می گذارم و مار او را نیش می زند و طرف می میرد، خواه آنجا که مار را به سوی او پرت می کنم و مار او را می گزد، خواه آنجا که مار را در اتاقی انداختم که او هم در آن اتفاق بود، و همچنین در جایی که مار را در صحرا و بادیه انداختم، اما طرف قدرت بر فرار ندارد یا پیره مرد است یا بیچه، در تمام این موارد، قتل بدون اشکال از قبیل قتل عمد است، چرا؟ لأن الفعل قتاله.

المسألة الثامنة والعشرون

لو أعرى به كلباً عقوراً قاتلاً غالباً فقتله فعليه القود، و كذا لو قصد القتل به و لو لم يكن قاتلاً غالباً أو لم يعلم حاله و قصد و لو رجاء القتل فهو عمد.

ص: ۱۲۲۴

در این مسئله چند فرع وجود دارد

الف: اگر من کلب عقور را به سوی شخص اعراء و تحریک کنم که او را بگیرد، سگ هم او را گرفت و کشت.

ب: سگ عقور نیست، اما من او را به قصد قتل تحریک کردم که او را دندان بگیرد و بکشد، ولی اتفاقاً او را نیش زد و کشت.

ج: حال کلب برای من روشن نیست، در عین حال من او را اعراء و تحریک کردم.

حکم فرع اول

اما در اولی که من کلب عقوری دارم و او را تحریک کردم، او هم رفت و طرف را دندان گرفت و کشت، «لا شک» بر اینکه این عمل قتال است و قود دارد.

سوال: ممکن است در ذهن کسی بیاید که این آدم او را نکشته، سگ او را کشته، پس چرا قصاص بشود؟

جواب: جوابش این است که سگ در اینجا حکم شمشیر را دارد، اگر من با شمشیر کسی را بکشم، نمی گویند که شمشیر او را کشت و شمشیر گناهکار است، بلکه می گویند این آدم او را کشت، سگ هم یک آلتی است اطاعت کننده، یعنی هر چند سگ در اینجا تا حدی اختیار دارد، اما اختیار در دست صاحب او است، او هم تحریک کرد و سگ به تحریک او طرف را دندان گرفت و کشت فلذا قود دارد.

حکم فرع دوم

اما در دومی سگ عقور نیست و دارای آن بیماری خاص هم نیست که اگر دندان بگیرد، طرف را می کشد، اما من به قصد قتل او را تحریک و اعراء کردم، اینجا نیز قتل عمد محسوب می شود. چرا؟ چون هر چند فعل من قتاله نیست، ولی من قصد قتل را داشتم و سابقاً گفتیم که در صدق عمد یکی از دو چیز شرط است، یا باید فعل قتاله باشد یا من قاصد قتل باشم.

ص: ۱۲۲۵

اما در جایی که حال سگ روشن نیست، یعنی نمی دانیم که عقور است یا عقور نیست و مع الوصف او را به سوی این «آدم» اعراء و تحریک کردم، حکمش چیست؟

دیدگاه امام در تحریر الوسيله

حضرت امام (قدس سرّه) می فرماید اگر حال سگ روشن نیست و شما او را به قصد قتل اعراء کردید، این قتل عمد است، اما اگر به قصد قتل اعراء و تحریک نکردی، این عمد نیست.

اشکال استاد سبحانی بر کلام امام

ما نسبت به فرمایش ایشان یک حاشیه کوچکی داریم و آن اینکه جنابعالی سابقاً در سبوع (مسئله ۲۴) یعنی آنجا که سبوع حالش معلوم نباشد که عقور است یا عقور نیست و او را تحریک کنیم که طرف را بگیرد و بکشد، در آنجا فرمودید که قتل عمد است، سواء قصد القتل أم لم يقصد القتل، پس چرا در کلب این حرف را نمی فرمایید، بلکه می فرمایید: إذا قصد القتل يحكم بالقود، اما إذا لم يقصد القتل فلا يحكم بالقود.

امام می فرماید اگر حال سگ معلوم نباشد که عقور است یا عقور نیست، ولی ما او را تحریک کنیم که طرف را بگیرد و بکشد، می فرماید اگر قاصد قتل است، این قتل عمد است، اما اگر قاصد قتل نیست، این عمد نیست.

ما می گوییم این مسئله با مسئله بیست و چهارم که در باره سبوع است چه فرق می کند، در سبوع فرمودید که اگر حال سبوع برای ما روشن نیست که کشنده است یا کشنده نیست، با این حال اگر او را تحریک و اعرا کنیم، این عمد است حتی اگر قصد قتل را هم نداشته باشیم.

سوال ما این است که چه فرق است بین این مسئله و مسئله بیست و چهارم؟

مگر اینکه بگوییم فرق است بین سگ و سبوع، سبوع طبیعتش فتّاکه است، اما سگ طبیعتش فتّاکه نیست، بلکه علی صنفین است، حتی فتّاکه بودنش هم طبیعت ثانیه اش است، غالباً اینها برای حفاظت است.

بنابراین، در سبوع چون طبیعت اولیه اش کشندگی است، فلذا امام فرمود مطلقاً عمد است، سواء قصد القتل أم لم يقصد، اما در سگ می فرماید اگر حالش روشن نیست، چنانچه قصد قتل را کرده، این از قبیل قتل عمد است، اما اگر قصد قتل را نکرده، قتل عمد محسوب نمی شود.

المسألة التاسعة و العشرون

لو ألقاه إلى الحوت فالتقمه فعليه القود، و لو ألقاه في البحر ليقته (الغرق) فالتقمه الحوت بعد الوصول إلى البحر فعليه القود و إن لم يكن من قصد القتل بالتقام الحوت، بل كان قصده الغرق، و لو ألقاه في البحر و قبل وصوله إليه وقع على حجر و نحوه فقتل فعليه الدية،

و لو التقمه الحوت قبل وصوله إليه فالظاهر أنّ عليه القود.

این مسئله دارای چند فروع است

فروع اول

اگر من کسی را بگیرم و در دهان حوت و ماهی بیندازم، البته مراد ماهی کوچک نیست، بلکه ماهی بزرگ است، یعنی مراد از «حوت» یا کوسه است یا ماهی بسیار بزرگی است که گاهی از دریا بالا می آید و مرغان هوا را شکار می کند، قرآن هم در باره حضرت یونس می فرماید:

« فَالْتَقَمَهُ الْحُوتُ وَهُوَ مُلِيمٌ (۱۴۲) فَلَوْلَا أَنَّهُ كَانَ مِنَ الْمُسَبِّحِينَ (۱۴۳) لَلَبِثَ فِي بَطْنِهِ إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ » الصافات/۱۴۴،

ص: ۱۲۲۷

اگر حضرت یونس تسبیح گو نبود، تا روز قیامت در شکم ماهی می ماند، فلذا حوت به ماهی بزرگ گفته می شود.

در هر صورت اگر «حوت» دهانش را باز کرد و من این آدم را به سوی او پرت کردم، او هم این را یک لقمه کرد و فرو برد، در اینجا مسلماً قود دارد.

فرع دوم

من او را در دریا انداختم تا غرق بشود و دریا او را بکشد، اما قبل از آنکه غرق بشود، حوت او را گرفت و خورد، این هم قتل عمد است، چرا؟ چون قصد قتل را دارم، منتها قصد من این بود که غرق بشود، ولی قبل از آنکه غرق شود، حوت او را گرفت و کشت.

پس دو صورت روشن شد، اگر حوت دهانش را باز کرده و من او را پرت کردم و حوت او را خورد، این قتل عمد است، اما اگر انداختم که غرق بشود و حوت او را گرفت و خورد، باز قتل عمد است.

فرع سوم

من او را به دریا انداختم که غرق بشود، ولی سرش به سنگ خورد و مرد، امام در اینجا فتوای خاصی دارد و می فرماید اگر این گونه شد، قتل، فعلیه الدیه، ایشان این صورت را می فرماید شبه العمد است و دیه دارد.

اشکال استاد سبحانی بر کلام حضرت امام

ما در اینجا تامل داریم و می گوئیم آلت مقدس نیست، چه سرش به سنگ بخورد و بمیرد و چه در دریا غرق بشود، من جامع بینهما را قصد کردم، قصد کرده بودم که این آدم بمیرد و کشته بشود، اتفاقاً بجای اینکه در دریا کشته شود، سنگی در لب دریا بود و سرش به سنگ خورد و مرد، باز عمد است، خصوصاً که قصد دارد، من که این آدم را در دریا می اندازم، حتماً به قصد قتل است، حالا چطور ایشان می فرماید، این «شبه العمد» است؟!!

ص: ۱۲۲۸

لو ألقاه إلى الحوت فالتقمه فعليه القود، و لو ألقاه في البحر ليقتله (الغرق) فالتقمه الحوت بعد الوصول إلى البحر فعليه القود و إن لم يكن من قصد القتل بالتقام الحوت، بل كان قصده الغرق، و لو ألقاه في البحر و قبل وصوله إليه وقع على حجر و نحوه فقتل فعليه الدّيه- ما می گوئیم این با دومی چه فرق دارد، در هر دو به قصد قتل انداخته است، منتها ما قصد لم يقع و ما وقع لم يقصد، مگر اینکه برای توجیه کلام ایشان بگوئیم که قصد قتل را نداشته است؟-

فرع چهارم

و لو التقمه الحوت قبل وصوله إليه فالظاهر أنّ عليه القود.

اما اگر او را به دریا انداختم و قبل از آنکه در دریا بیفتد، حوت او را گرفت و خورد.

به نظر ما هر چهار صورت قتل عمد است.

المسألة الثلاثون

لو جرحه ثمّ عضّه سبع و سرتا، فعليه القود لكن مع ردّ نصف الدّيه، و لو صالح الولي على الدّيه فعليه نصفها إلّا أن يكون سبب عضّ السبع هو الجراح فعليه القود، و مع العفو على الدّيه عليه تمام الدّيه.

فرع اول

اگر من کسی را چاقو زدم، بعداً در وسط راه یک سبع و درنده ای او را گاز گرفت، که این دوتا با هم کشنده اند، من فقط یک چاقو زدم و قابل پانسمن هم بود، اما از بدی بخت، در وسط راه سبعی این آدم را گاز گرفت و این دوتا با هم سبب کشته شدن او شدند، اینجا قود دارد، منتها باید نصف ديه را بر گرداند.

ص: ۱۲۲۹

لو جرحه ثمَّ عَضَّه سبع و سرتا، فعليه القود لكن مع ردِّ نصف الدَّيه.

اما اینکه در اینجا قود هست، به جهت اینکه هر دو دست به دست هم دادند و این آدم را کشتند، یعنی در حقیقت جنایت اولی به ضمیمه ی دومی، این آدم را کشت، این قود دارد، چرا نصف دیه را رد کند؟

چون اگر بخواهند جرح را اعدام و قصاص کنند، جرح خواهد گفت که من پنجاه درصد او را کشتم، پنجاه درصد دیگر را سبع کشته است، و چون قصاص قابل تنصیف نیست، باید نصف دیه را بر اولیای جرح بدهند تا جرح را قصاص کنند.

لو جرحه ثمَّ عَضَّه سبع و سرتا، فعليه القود لكن مع ردِّ نصف الدَّيه.

ما در اینجا همان اشکالی را که در مسئله هشتم کردیم، در اینجا هم تکرار می کنیم و می گوئیم جرح این آدم کشنده نبوده، به گونه ای که اگر می رفت و پانسمان می کرد، بهبود پیدا می کرد ولی آنچه که مانع شده از این عمل، اینکه سبع آمد و این آدم را گاز گرفت و مسموم کرد و کشت، چرا حساب سبع را به گردن جرح بگذاریم، جرح باید دیه جرح را بدهد نه اینکه قود و قصاص شود؟

و لو صالح الولی علی الدَّيه فعليه نصفها إلا أن یكون سبب عَضِّ السبع هو الجرح فعليه القود، و مع العفو علی الدَّيه علیه تمام الدَّيه.

فرع دوم

حال اگر این مقتول پدری دارد و می گوید من نمی خواهم قصاص کنم، بلکه می خواهم دیه بگیرم، چه مقدار باید دیه بگیرد؟

ص: ۱۲۳۰

باید نصف دیه را بگیرد، چرا؟ چون جراح قاتل نصف است، نصف دیگر را سبع کشته، پس معلوم می شود که به تنهایی هر کدام کشته و قاتل نیست.

فرع سوم

«إلا أن يكون سبب عضّ السبع هو الجراح فعليه القود، و مع العفو على الدّيه عليه تمام الدّيه

مگر اینکه سبع، یک گرگ معلم و کلب عقوری پیش من است، من ابتدا او را با چاقو زدم و سپس فرمان دادم که گرگ یا سگ به او حمله کند و او را بکشد، معلوم است که در اینجا قود است.

و مع العفو على الدّيه عليه تمام الدّيه.

آنجا که من چاقو می زنم و سپس سگ را می فرستم که به او حمله کند، اگر بنا باشد دیه بدهم، باید تمام دیه را بدهم، چرا؟ چون تمام کشتن بر گردن جراح است، سگ هم در حقیقت آلت او است، مثل این می ماند که اول با چاقو بزند و سپس با تفنگ او را مورد هدف قرار بدهد.

المسأله الحاديه و الثلاثون

لو جرحه ثمّ عضّه سبع ثمّ نهشته حیّه، فعليه القود مع ردّ ثلثی الدّيه، و لو صالح بها فعليه ثلثها و هکذا، و ممّا ذکر يظهر الحال فی جميع موارد اشتراك الحيوان مع الإنسان فی القتل.

اگر من چاقو زدم، سبع هم دندان گرفت، مار هم نیش زد، هر سه جمع شدند و این آدم را کشتند، اگر بخواهد جراح را بکشند، باید دو ثلث دیه را بدهند، چرا؟ چون این «آدم» در ثلث مرگ موثر بود، دو ثلث دیگرش مربوط به آن حیوانی است که در اختیار او نبوده است.

ص: ۱۲۳۱

و لو صالح بها فعلیه ثلثها.

اگر بخواهند او را نکشند، باید ثلث دیه را از او بگیرند.

سپس ایشان می فرماید:

و ممّا ذکر يظهر الحال فی جمیع موارد اشتراک الحيوان مع الإنسان فی القتل.

و از آنچه که ذکر شد وضع و حال در همه ی موارد اشتراک حیوان با انسان در قتل، آشکار می شود.

هرگا کسی را در چاهی که دیگری آن کنده بیندازد و بمیرد یا او را از بلندی بیندازد و قبل از رسیدن به زمین، دیگری او را با شمشیر دو نصف کند، حکمش چیست؟ کتاب الحدود و التعزیرات

Your browser does not support the audio tag

موضوع: هرگا کسی را در چاهی که دیگری آن کنده بیندازد و بمیرد یا او را از بلندی بیندازد و قبل از رسیدن به زمین، دیگری او را با شمشیر دو نصف کند، حکمش چیست؟

المسأله الثانيه و الثلاثون

لو حفر بئراً و وقع فيها شخص بدفع ثالث فالقاتل الدافع لا الحافر، و كذا لو ألقاه من شاهق و قبل وصوله إلى الأرض ضربه آخر بالسيف مثلاً فقدّه نصفين أو ألقاه في البحر و بعد وقوعه فيه قبل موته مع بقاء حياته المستقره قتله آخر، فإنّ القاتل هو الضارب لا الملقى.

حضرت امام در این مسئله سه فرع را متذکر است، البته همه اینها برای آماده سازی ذهن و استنباط است.

فرع اول

من چاهی را برای خانه ام کنده بودم و شرائط لازم را هم فراهم کرده بودم، ولی یک نفر آمد و فردی را توی این چاه انداخت، مسلماً حافر گناهی نکرده، گناه مال دافع است.

ص: ۱۲۳۲

به بیان دیگر عمل حافر در اینجا شرط است، قبلاً گفتیم گاهی «مقدمه» سبب است و گاهی شرط، من شرطی را به وجود آوردم بدون اینکه قصد قتل کسی را داشته باشم.

فرع دوم

دوم این است اگر من کسی را از بالای بلندی پرت کردم، فرض کنید از ساختمان ده طبقه پرت کردم، ولی قبل از آنکه به زمین برسد، شخص دیگری او را در همان هوا با شمشیر دو نیم کرد، در اینجا قاتل دومی است (شمشیر زن) نه اولی (ملقی)، درست است که من او را پرت کردم و پرت کردن من در صورتی علت تامه بود دومی دو نیمش نمی کرد، پس قاتل دومی است نه اولی، منتها اولی هم باید تعزیر بشود.

فرع سوم

فرع سوم این است که من کسی را در دریا انداختم، ولی بعد از آنکه او به دریا رسید و هنوز روح در بدنش بود که دیگری آمد و او را کشت، باز می فرماید قاتل دومی است نه ملقی.

پس در هر سه فرع روی همان اقوایث سبب یا اقوایث مباشر یا اضعفیت شرط دور می زنیم، یعنی اگر من چاهی را به نیت عقلائی حفر کردم و شخصی آمد دیگری را در آن پرت کرد، این کا راو، اصلاً به من ربطی ندارد، زیرا من به نیت و قصد چاه را حفر نکرده بود که دیگری را در آن پرت کنند.

یا من شخصی را بلندی پرت کردم، اما از شانس خوش من، دیگری او را در وسط هوا دو نیم کرد، باز قتل به مباشر نسبت داده می شود نه به ملقی.

ص: ۱۲۳۳

در فرع سومی باز هم من او را در دریا پرت کردم و او بعد از افتادن به دریا حیات مستقر داشت و دست و پا می زد، ولی کس دیگری او را کشت، باز دومی قاتل است نه ملقی.

المسأله الثالثه و الثلاثون

لو أمسكه شخص و قتله آخر و كان ثالث عيناً لهم فالقود على القاتل لا الممسك، لكن الممسك يحبس أبداً حتى يموت في الحبس و الربيئه (دیدبان) تسمل عیناه بیمل محمی و نحوه

در عشاير این مسئله اتفاق می افتد، یعنی یکی را دیدبان می گذارند که هر موقع فلانی از آنجا عبور کرد، ما را خبر کن، او خبر هم می کند که فلان آقا در حال آمدن است، یکی دست و پای او را می گیرد، سومی او را می کشد، جریمه اینها چیست؟

یکی وجود او را خبر داده، دیگری امساک کرده و نگه داشته، سومی هم سر او را بریده، چون این مسئله منصوص است، از این رو نمی توانیم در اینجا حسب القواعد بحث کنیم، نص این است که آن کس که: قتله، یقتص، آن کس که امسکه یحبس أبداً، حبس ابد دارد و از جاهایی که در اسلام حبس ابد است، یکی همین جاست، دیدبان را به چشمش میل می کشند و کورش می کنند، چرا؟ حضرت فرمود ممسك زندانی می شود، چون طرف را نگهداشته و نگذاشته که او فرار کند، اما این «آدم» چون از چشمش سوء استفاده کرده، یعنی به جای اینکه آن را در امر خیر به کار ببرد، در شر به کار برده است.

بنابراین، «مسئله» منصوص است فلذا نباید ما در این مسئله شك و تردید کنیم در زمان سابق میل کشیدن بر چشم در میان عرب مرسوم بوده است، در باره معاویه می نویسند که وقتی شیعیان علی (علیه السلام) را می گرفت یا دست و پای آنان را قطع می کرد یا بر چشم های آنان میل آهنین می کشید، این نوع مجازات ها جنبه ی فلسفی دارد، که بشر نباید با این چشمش استفاده کند و آن را در قتل یک انسان صالحی به کار گیرد، شما که از این چشم در راه بد استفاده کردید و شکر نعمت را به جا نیاوردید، باید منتظر یک چنین مجازاتی هم باشید.

قضی امیر المؤمنین (علیه السلام) فی رجلین أمسک أحدهما و قتل الآخر، قال:

« یقتل القائل و یحبس الآخر حتی یموت غمّاً كما كان حبسه علیه حتی مات غمّاً » الوسائل: ج ۱۹، الباب ۱۷ من أبواب القصاص فی النفس، الحدیث ۱.

و یؤیّده أيضاً خبر سماعه قال قضی امیر المؤمنین علیه السلام: « فی رجل شدّ علی رجل لیقتله و الرّجل فارّ منه فاستقبله رجل آخر فأمسکه علیه حتی جاء الرجل فقتله، فقتل الرّجل الذی قتله و قضی علی الآخر الذی أمسکه أن یطرح فی السجن أبداً حتی یموت لأنّه أمسک علی الموت » همان مدرک، الحدیث ۲.

این روایت را اسماعیلی ها را هم نقل کرده اند، یعنی هم اثنی عشری نقل کرده اند و هم اسماعیلی ها، اسماعیلی ها در فقه کتابی دارند بنام: «دعائم الإسلام» که آن را أبوحنفیه مصری نوشته، ایشان پیشوائی فاطمی ها در مصر بوده، فاطمی ها چند قرن در مصر حکومت کرده اند، این مرد علی الظاهر اسماعیلی مذهب است، اما آن گونه که من تحقیق کردم، ایشان در ظاهر اسماعیلی بوده، اما در باطن امامی بوده، کتابی دارد به نام: «دعائم الإسلام» در آنجا از امام صادق (علیه السلام) مرسلأ این حدیث را نقل کرده و لو نظر لهما ثالث كان عیناً لهم لم یضمن و لكن تسمل عینه ای تفقأ بالشوک أو تکحل بمسما محمی .

قال الشیخ فی الخلاف: إذا كان معهم ردء (العون و الناصر - كما فی النهایه ماده ردأ) ینظر لهم، فإنّه یسمل عینه و لا یجب علیه القتل.

اقوال اهل سنت

و قال أبو حنیفه: یجب علی الردء القتل دون الممسک - می گوید نگهبان و دیدبان کشته می شود نه ممسک -، و قال مالک: یجب علی الممسک دون ردء، علی ما حکیناه، و قال الشافعی: لا- یجب القود إلّا علی المباشر دون الممسک و الردء. (الخلاف: ۵/۱۷۴، المسأله ۳۷، کتاب الجنایات.)

ص: ۱۲۳۵

و يدل على ما ذكرنا خبر السكوني عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال:

« إن ثلاثة نفر رفعوا إلى أمير المؤمنين (عليه السلام) واحد منهم أمسك رجلاً، وأقبل الآخر فقتله، والآخر رآهم؟ فقضى في الرؤية أن تشمل عيناه وفي الذي أمسك أن يسجن حتى يموت كما أمسك، وقضى في الذي قتل أن يقتل». (الوسائل: ١٩، الباب ١٦ من أبواب القصاص في النفس، الحديث ١).

معلوم می شود که مسئله هم در کتب شیعه معنون است هم در کتب اهل سنت، ولی آنها این سخت گیری را ندارند، گاهی ممسک را رها می کنند، گاهی ردأ را رها می کنند، در حالی که در فقه ما هر سه دارای احکام هستند، مباشر قاتل است، ممسک در حقیقت معین است، ولی چون او را به زندان انداخته، به زندان وارد می شود، دیدبان هم چون از دیده اش سوء استفاده کرده، به چشمش میل آهنین کشیده می شود.

المسألة الرابعة و الثلاثون

لو أكرهه على القتل فالقود على المباشر إذا كان بالغاً عاقلاً دون المكره (به صيغه فاعل) و إن أوعده على القتل و يحبس الأمر به أبداً حتى يموت.

در این مسئله هم چند فرع وجود دارد:

فرع اول

فرع اول این است که هر دو عاقلند، یعنی هم مکره (به صیغه اسم فاعل) و هم اکراه شده، مثلاً به یکی می گوید که زید را بکش و اگر نکشی، خودت را می کشم، اینجا جای تقیه نیست، امام می فرماید: «إنما شرعت التقية لصيانة الدماء فإذا بلغ الأمر إلى الدم فلا تقية» اینجا نباید دیگری را بکشد هر چند خودش را بکشند، به جهت اینکه خون مکره (به صیغه اسم مفعول) از خون دیگری رنگین تر نیست، پس نمی تواند به این بهانه دیگری را بکشد و بگوید اگر او را نکشم خودم را می کشند.

ص: ١٢٣٦

بنابراین، ما به بهانه اینکه ممکن است خودمان را بکشند، حق نداریم که دیگری را بکشیم. آمر و اکراه کننده را حبس می کنند.

إذا أكرهه على القتل فالتصاص على المباشر إذا كان بالغاً عاقلاً- دون الأمر، و إن أوعده على القتل، و ذلك لأن الإكراه فى القتل غير مؤثر لما أثر عنهم (عليهم السلام): «إنما جعلت التقيه ليحقن بها الدّم فإذا بلغت التقيه الدّم، فلا تقيه» الوسائل: ج ١١، الباب ٣١ من أبواب الأمر بالمعروف و النهى عن المنكر، الحديث ١ و ٢.

هذا هو حكم المباشر، و أما الأمر فيحبس لما فى صحيح زراره عن أبى عبدالله(عليه السلام) فى رجل أمر رجلاً بقتل رجل، فقتله؟ قال: «يقتل به المذى ولى قتله، و يحبس الأمر بقتله بالحبس حتى يموت». الوسائل: ١١، الباب ٣١ من أبواب الأمر و النهى الحديث ٢.

قال الشيخ: إذا أكره الأمير غيره على قتل من لا يجب قتله، فقال له: إن قتلته و إلّا قتلتك. لم يحلّ له قتله بلا خلاف، فإن خالف و قتل فإن القود على المباشر دون الملجئ، ثم نقل أقوال فقهاء السنّه، فقال إن للشافعية قولين:

١: يجب عليهما القود كأنهما باسرا قتله معاً و به قال زفر- از تابعين اهل فتواست- و إن عفا الأولياء فعلى كل واحد منهما نصف الدية و الكفاره.

٢: على الملجئ(الأمر) و حده القود، و على المكره (المباشر) نصف الدية.

و قال أبو حنيفة: القود على المُكْرَه و حده و لا ضمان على المُكْرَه من قود و لا دية و لا كفاره.

و قال أبو يوسف: لا- قود على الإمام و لا على المكره. أمّا المُكْرَه فإنّه ملجئ و أما الإمام فلاّنه ما باسرا القتل. الخلاف: ٥/١٦٦، المسأله: ٢٩، كتاب الجنایات، و لاحظ: بدايه المجتهد للقرطبي: ٣٨٨.

ص: ١٢٣٧

من دو مرتبه خلاف را نگاه کردم، گویا بحث در جایی است که خوارج را گرفته اند، مسئله در آنجاست که امام فتوا می هد که خوارج را بکشند یا خوارج عده ای را بکشند، این عبارت ابویوسف که می گوید: «لا قود علی الإمام و لا علی المکره»، این مربوط به این قتل های عادی نیست، بلکه مربوط است به جنبه های حکومتی، یا حاکم جزء خوارج است و کشته، یا حاکم غیر خوارج است و خوارج را کشته است، بحث ما در فرع اول به پایان رسید.

فرع اول این شد که اگر قاتل بالغ و عاقل است، این کشته می شود، اما آمر (امر کننده) را حبس می کنند.

فرع دوم

۳: لو كان المکره مجنوناً أو طفلاً غير مميز، فالقصاص علی المکره الأمر، لقوه السبب و ضعف المباشر.

و لو كان المکره (به صیغه اسم مفعول) مجنوناً أو طفلاً غير مميز فالقصاص علی المکره الأمر، (به صیغه اسم فاعل)، و لو أمر شخص طفلاً مميزاً بالقتل فقتله ليس علی واحد منهما القود، و الدیه علی عاقله الطفل، و لو أكرهه علی ذلك فهل علی الرجل المکره (اسم فاعل) القود أو الحبس أبداً؟ الأحوط الثاني.

اما اگر مکره (به صیغه اسم مفعول) مجنون یا طفل غیر ممیز است، در اینجا یک نفر او را وادار می کند که فلانی را بکش، یا طفل را وادار می کند که فلانی را بکش.

جنون دارای مراتب است

البته جنون برای خودش مراتبی دارد، دوستی داشتم نقل می کرد که روزی در تیمارستان تهران رفتم، نظرم به یک دیوانه افتاد که او را در یک قفسی انداخته بودند، وقتی مرا دید، شروع کرد به خواندن این شعر.

ص: ۱۲۳۸

خوش عالمی است دیوانگی

اگر موی دماغ ما نشود شخص عاقلی

معلوم می شود که یکنوع عقل دارد که می گوید شما آدم های عاقل موی دماغ ما هستید.

فرع دوم این است که آمر (امر کننده) بالغ، عاقل و مسلمان است، اما مکره (به صیغه اسم مفعول) مجنون یا بچه ی غیر ممیز است، به اینها را دستور می دهد که فلانی را بکشید، اینها هم که عقل شان به جای نمی رسد فلذا او را می کشند، اینجا قود و قصاص به گردن آمر است «القود علی الأمر»، چرا؟ چون مجنون و صبی در دست او، «أداة طیعه»، یک ابزار اطاعت گری هستند، یعنی حکم یک شمشیر را دارد.

فرع سوم

اگر «آمر» شخصی مانند هارون الرشید است، اما زیر دستش طفل ممیز است، که در حقیقت نوعی خوب و بد را تشخیص می دهد، گناه و غیر گناه را تشخیص می دهد، به او فشار آورد که فلانی را بکش، او هم کشت، برای طفل تکلیفی نیست، چون: «رفع القلم عن الثلاثة، و عن الصبی حتی یحتلم»

قود و قصاص ندارد، اما دیه دارد و دیه اش هم بر عاقله است. اما آمر را چه باید کرد، آمری که هارون الرشید است و بچه ممیز را امر می کند که فلانی را بکش، اینجا چه کنیم؟

۴: لو أمر شخص طفلاً ممیزاً بالقتل فقتله، لیس علی واحد منهم القود، و الدیه علی عاقله الطفل.

وجهه: أن المباشر مختار غیر مکره فالفعل ینسب إليه، و بما أنه غیر مکلف لا یقتص منه و تؤخذ الدیه و هی علی عاقلته و أمّا الأمر فهو سبب بعید.

ص: ۱۲۳۹

این حکم همان روایت را دارد و آن اینکه یک آدم مکلف را اگر کسی کند که فلانی را بکشد، او هم بکشد، گفتیم مباشر کشته می شود، اما آمر و اگر کسی حبس ابد می شود، ما به همان روایت استناد می کنیم، البته با این تفاوت که در اینجا ابزار و ادوات شخص مکلف است، ولی در اینجا ابزار و ادوات شخص مکلف نیست، اما به طریق اولی باید بگوییم این آدم حبس می شود (یحبس).

بنابراین، مسئله به اینجا منتهی شد که اگر ابزار و ادوات این «آدم» طفل ممیز باشد، قودی در کار نیست، چون مباشر مکلف نیست، آمر هم مباشر نیست.

«إنما الكلام» این امری که هم امر می کند و هم اگر می کند، آیا این آدم حبس می شود، استناداً به همان روایت زراره، یا اینکه قود و قصاص می شود؟ طبع اولیه ایجاب می کند که انسان بگوید قصاص می شود، چون این بچه ی چهارده ساله هر چند ممیز است، ولی آن چنان اراده قاطعانه ندارد که در مقابل طرف بایستد، در حقیقت قتل هر چند به ظاهر مال بچه است، اما در باطن مال آمر است.

دیدگاه حضرت امام

اما حضرت امام در اینجا قود را نمی گوید، بلکه می گوید حبس می شود، چرا؟ به دو جهت، یکی اینکه داخل است تحت روایت زراره که آمر یحبس، دیگر اینکه: الحدود تدرأ بالشبهات. از این نظر قود ندارد.

نظریه شیخ طوسی

مرحوم شیخ طوسی عمل به یک روایتی کرده که اگر بچه از نظر قد پنج وجب باشد، آن بچه کشته می شود. به این روایت تمسک کرده است.

ص: ۱۲۴۰

نعم للشيخ في المسأله قول خاص، قال في النهايه: إذا قتل الصبي رجلاً متعمداً، كان عمده و خطاه واحداً فإنه يجب فيه الدية على عاقلته إلى أن يبلغ عشر سنين أو خمسه أشبار، فإذا بلغ ذلك، اقتص منه، و أقيمت عليه الحدود التامة» الوسائل: النهايه: ٧٦١.

و ما ذكره مبني على حديث مطروح و خبر السكوني: «إذا بلغ الغلام خمسه أشبار اقتص منه، و إذا لم يكن بلغ خمسه أشبار قضى بالديه». الوسائل: ج ١٩، الباب ٣٦ من أبواب القصاص في النفس، الحديث ١.

این روایتی است که احدی از علما به آن عمل نکرده و مامعتقدیم که حد بلوغ در پسر اکمال شانزده سال است. این روایت شاذه است که ایشان عمل کرده و ما عمل نکردیم.

هر گاه شخص به دیگری امر کند که مرا بکش و الا خودت را می کشم، آیا او می تواند بکشد یا نه؟ کتاب الحدود و التعزیرات

Your browser does not support the audio tag

موضوع: هر گاه شخص به دیگری امر کند که مرا بکش و الا خودت را می کشم، آیا او می تواند بکشد یا نه؟

المسأله الخامسه و الثلاثون

لو قال بالغ عاقل لآخر: «أقتلني و إلاً قتلک» لا يجوز له القتل، و لا ترفع الحرمه، لكن لو حمل عليه بعد عدم إطاعته ليقته دفاعاً بل و جب، و لا- شىء عليه، و لو قتله بمجرد الإيعاد كان آثماً، و هل عليه القود؟ فيه إشكال و إن كان الأرجح عدمه كما لا يبعد الدية أيضاً

حضرت امام در این مسئله سه فرع را مطرح می کند

فرع اول

فرع اول این است که شخص عاقل و بالغی به فرد دیگری می گوید: «اقتلنی» مرا بکش و اگر نکشی، خودت را می کشم، آیا این مجوز می شود که طرف او را بکشد؟

ص: ١٢٤١

فرع دوم

به من دستور داد که مرا بکش، و من او را نکشتم، او چاقو را برداشت و بر من حمله کرد که مرا بکشد، آیا من می توانم از خودم دفاع کنم و او را بکشم یا نه؟

فرع سوم

فرع سوم این است که «شخص» به دیگری می گوید که مرا بکش و الا- بلاى برسرت می آورم، یعنی مسئله، مسئله ی ایعاد

است، آیا در اینجا من می توانم او را بکشم یا نه؟

بررسی فرع اول

اما اینکه اگر «شخص» به دیگری می گوید مرا بکش و الا- خودت را می کشم، در این صورت من نمی توانم او را بکشم، چرا؟

چون اینجا از باب تقیه است و تقیه هم برای حفظ دماء است، اما اینکه اگر من او را نکشم، او مرا خواهد کشت، سبب نمی شود که من او را بکشم، تقیه برای این است که خون مسلمان محفوظ بماند، شما نباید به «مجرد تهدید» او را بکشید، و اگر بکشید، مسلماً حرمت برداشته نمی شود.

دیدگاه غیر صحیح

بعضی ها (مانند صاحب جواهر یا مسالك) گمان غیر صحیحی دارند و گفته اند وقتی طرف خودش می گوید مرا بکش، خودش در حقیقت خون خودش را ساقط می کند، چرا نباید انسان او را نکشد با اینکه خودش اذن می دهد و از طرفی هم تهدید می کند که اگر مرا نکشی خودت را می کشم، پس چرا انسان نتواند او را بکشد؟ بلکه می تواند او را بکشد و اگر بکشد کار حرامی را مرتکب نشده است.

ولی این استدلال خیلی سست و غیر صحیح است، چون اسقاط در جایی است که کار دست خود انسان باشد، حیات انسان و موت انسان در دست خود انسان نیست که خودش را بکشد یا نکشد، اسقاط در زمینه ای است که ذو اختیار باشد، وقتی که او خودش ذو اختیار نیست، چگونه او می تواند به من اختیار قتل بدهد. هر فقیهی که این حرف را زده باشد، حرف غیر منطقی است.

ص: ۱۲۴۲

پس اگر در صورت اول، او را کشت مسلماً حرام است.

بررسی فرع دوم

اما در مرحله دوم که مرا امر به کشتن خودش کرد و من به حرف او گوش نکردم و او را نکشتم، او حمله کرد که مرا بکشد، البته در اینجا من می توانم او را بکشم، چرا؟ دفاعاً عن نفسه، چون از خودش دفاع می کند، می خواهد مرا بکشد و من ناچارم از خودم دفاع کنم، دفاع اگر با اقل ممکن است با اقل دفاع کند، و الا با اکثر دفاع کند.

بررسی فرع سوم

و لو قتله بمجرد الإيعاد كان عاصماً و هل عليه القود؟ فيه إشكال و إن كان الأرجح عدمه كما لا يبعد عدم الدّيه.

اما اگر فقط تهدید کرد، قمه و چیزی در دستش نیست که بخواهد فوراً مرا بکشد، آیا «مجرد تهدید» سبب می شود که من او را بکشم؟

حضرت امام (قدّس سرّه) می فرماید: بله! این عاصم و گناهکار است، آیا اگر به مجرد تهدید او را کشتم، چگونه است؟ امام می فرماید: قود و قصاص ندارد، یعنی اگر او را بکشد، قصاص نمی شود، حتی می توانیم بگوییم که دیه هم بر گردن این آدم نیست.

دیدگاه استاد سبحانی

ولی ما فکر می کنیم که ارجح غیر این است، باید ببینیم که پایه ایعاد چیست؟ گاهی ایعادهش یک ایعاد تو خالی است چنانچه از این قبیل ایعادها در میان مردم فروان است، ایعادهش جدی نیست، در اینجا اگر طرف را به مجرد ایعاد بکشد، هم قود دارد و هم دیه.

اما اگر ایعادهش جدی است، متتها فوراً به سوی او حمل نمی کند، اما ایعادهش جدی است و ممکن است یک روزی به آن عمل کند، در اینجا ممکن است بگوییم قود نیست، اما ارجح این است که بگوییم لا اقل دیه دارد، چرا؟ چون اجازه در قتل، مانع از ثبوت دیه نیست (المحظورات تتقدر بقدرها).

ص: ۱۲۴۳

بلی! اگر ایعادش قطعی است، من می توانم بکشم، اما اینکه دیه هم نیست، ارجح این است که بگوییم در اینجا لا- اقل دیه است، چرا؟ لأن لا یبطل دم المسلم سدی.

لو قال بالغ عاقل لآخر: «أقتلنی و إلا قتلتک» لا يجوز له القتل، و لا ترفع الحرمه، چرا؟ لأن التقیه شرعت لصیانه الدماء فإذا بلغت الدّم فلا تقیه.

در اینجا آن نکته رانقل کردم که وقتی خود این آدم اجازه کشتنش را می دهد و خودش حرمت خودش را ساقط می کند، بلکه بالاتر از اجازه می گوید اگر نکشی، فلان بلا را بر سرت می آورم، چرا باید قتل و کشتنش جایز نباشد؟

ما عرض کردیم که اسقاط در جایی است که دست خودش باشد، یعنی اینجا مثل باب خیار است که دست خودش باشد تا وقت خواست اسقاط کند، بنابراین، ابدأ نباید دست به کشتن او بزند.

لکن لو حمل علیه بعد عدم إطاعته لیقتله دفاعاً بل و جب، و لا شیء علیه.

در اینجا ما با حضرت امام موافقیم.

اما در این سومی کمی با ایشان اختلاف پیدا کردیم.

و لو قتله بمجرد الإیعاد کان آثمًا، و هل علیه القود؟ فیه إشکال و إن کان الأرجح عدمه کما لا یبعد الدّیه أیضاً.

اما در این سومی کمی با ایشان اختلاف پیدا کردیم، یعنی ما بین ایعاد جدی و غیر جدی تفصیل قائل شدیم، غیر جدی مسلماً جایز نیست و لعل کلام حضرت امام ناظر به این صورت نیست، بلکه در جایی است که ایعادش جدی باشد، در اینجا مسلماً قود نیست، در حقیقت پیش گیری کردم، اما دیه بعید نیست که باشد، البته علی احتمال.

ص: ۱۲۴۴

لو قال: «أقتل نفسك» فإن كان المأمور عاقلاً مميزاً فلا شيء على الأمر، بل الظاهر أنه لو أكرهه على ذلك فكذاك، و يحتمل الحبس أبداً لإكراهه فيما صدق الاكراه، كما لو قال: «اقتل نفسك و إلا قتلتك شرّ قتله»

حضرت امام در این مسئله دو فرع را متذکر است، یعنی از متن این دو فرع استفاده می شود.

فرع اول

یک نفر که هم عاقل است و هم بالغ و ممیز، دیگری به او امر می کند که خودت را بکش، این هم رفت و خودش را کشت، آیا در اینجا چیزی بر گردن آمر است؟ نه،

لیس علی الأمر شیء، چرا؟ لأقوائیه المباشر علی الأمر، چرا؟ چون فقط امر نموده بدون اینکه او را مجبور کرده باشد.

اما ممکن است «آمر» نیز تعزیر بشود و آن حبس ابد است، چرا؟ چون درجایی که اکراه صدق می کند، اگر علاوه بر آمر، مکره (اسم فاعل) هم باشد، یک موقع می گوید: «اقتل نفسك» یک موقع می گوید: «اقتل نفسك و إلا قتلک شرّ قتله»، که علاوه بر «آمر» اکراه هم است، او هم رفت خودش را کشت، اما این آمر مکره هم زندانی می شود.

فرع دوم

من فرع دوم را از مفهوم در آوردم، فرع دوم این است که جناب «آمر» به بیجه ی غیر ممیز گفت برو خودت را بکش، او هم خودش را کشت، مسلماً در اینجا آمر کشته می شود، چرا؟ لأقوائیه السبب علی المباشر، هر چند این فرع در متن نیست، ولی از متن استفاده می شود.

يَصْحَ الإِ-كراه بما دون النفس، فلو قال له: «اقطع يد هذا و إلمّا قتلتك» كان له قطعها و ليس عليه قصاص، بل القصاص على المكره و لو أمره من دون إكراه فقطعها فالقصاص على المباشر، و لو أكرهه على قطع إحدى اليدين فاخترت إحداهما أو قطع يد أحد الرجلين فاخترت أحدهما فليس عليه شيء، و إنّما القصاص على المكره الأمر.

فروع سه گانه

حضرت امام سه فرع را در اینجا متذکر است

فرع اول

«شخص» دیگری را به ما دون النفس اکراه می کند و می گوید دست فلانی را قطع کن، و الا تو را می کشم، واقعاً اگر جدی باشد، من می توانم دست او را قطع کنم و نباید این را به قتل نفس قیاس کرد، یعنی در «قتل نفس» اگر بگویند فلانی را بکش و الا تو را می کشم، در اینجا نمی تواند او را بکشد، چرا؟

«لأنّ التقيه شرّعت لصيانه الدماء».

ولی در اینجا نفس نیست، بلکه می گویند دست این آدم را قطع کن و الا تو را می کشم، در اینجا قطع ید جایز است.

يَصْحَ الإِ-كراه بما دون النفس، فلو قال له: اقطع يد هذا و إلمّا قتلتك، كان له قطعها و ليس عليه قصاص، بل القصاص على المكره.

چرا؟ زیرا آدم مکره (به صیغه اسم مفعول) از قبیل آلت و شمشیر است، اگر واقعاً انسان با شمشیرش دست یکی را قطع کند، شمشیر گناهی نکرده، این مکره (به صیغه اسم مفعول) همانند یک ابزار و ادوات اطاعت گر می ماند، مسلماً در اینجا سبب اقوا از مباشر است، حتماً در اینجا قصاص با مکره (به صیغه اسم فاعل است)

ص: ۱۲۴۶

ما این مطلب را در اینجا پذیرفتیم، اما تعجب از آیه الله خوئی است، ایشان در اینجا می فرماید قصاص از مکره (به صیغه اسم فاعل) ساقط است، چرا؟ لعدم صدور الفعل عنه عدواناً و ظلماً الذی هو الموضوع، می فرماید از مکره (اسم فاعل) قصاص ساقط است، «إتّما الكلام» فی من یقتص منه، قال المصنّف (حضرت امام) القصاص علی المکره (اسم فاعل) ما نیز فرمایش امام را قبول داریم، - و ذلك لأنّ المکره (اسم مفعول) صار أداء طبعه بید المکره (اسم فاعل) و لو عدّ مباشراً فمنزله بمنزله السیف فلا تتوجه إليه المسئولیه، بل علی من أوجد الظروف الجریمه.

آن کس که این محیط بد را ایجاد کرده است، جریمه بر گردن اوست، مرحوم خوئی می فرماید قصاص بر مکره (اسم فاعل) نیست، چون فعل عدوانی از او سر نزده است،

اگر ایشان بفرماید که فعل عدوانی مباشره از او سر نزده است، حق با ایشان است، یعنی ما قبول داریم که فعل عدوانی مباشره از او سر نزده است، اما تسبیحاً فعل عدوانی از او سر زده است، قتل حسین بن علی (علیهما السلام) به امر عبید الله یا یزید است، بله! فعل عدوانی مباشره از او سر نزده است، اما تسبیحاً سر زده است، بنابراین، این فتوای ایشان جای تعجب است.

و ذهب السید الخوئی إلى سقوط القصاص عن المکره قائلاً: بعدم صدق الفعل عنه عدواناً و ظلماً الذی هو الموضوع، وهو عجیب لأنّ صدور الفعل بعنوان العدوان لا يتوقف علی كونه مباشراً للقتل بل يكفي إذا ألجأ غلامه أو عبده علی القتل مهدداً له بأنّه لو خالف لقتله، فالفعل يصير مستنداً إليه عرفاً و لقوّه تأثير الإكراه فی المقام لأنّه بإكراهه المباشر و تهدیده له بالقتل، يضعف اختیار المباشر.

بنابراین، در این صورت ما هم با قطع ید موافقیم و قود مال مکروه (اسم فاعل) است.

این مسئله ی ما سه فرع داشت:

۱: یصح الإِکراه بما دون النفس، فلو قال له: «اقطع ید هذا و إلاّ قتلتک» کان له قطعها و لیس علیه قصاص، بل القصاص علی المکره.

۲: و لو أمره من دون إکراه فقطعها فالقصاص علی المباشِر.

اما اگر اکراهی در کار نباشد، یعنی به طرف بگویند دست فلانی را قطع کن، اما نگفت که اگر قطع نکنی، تو را می کشم، فقط امر کرد که دست فلانی را قطع کن و این آدم هم دست او را قطع کرد، در اینجا قصاص بر گردن مباشر است نه آمر، البته ممکن است آمر هم جریمه داشته باشد.

و لو أمره من دون إکراه فقطعها فالقصاص علی المباشِر.

در اینجا یک فرع سومی هست و آن اینکه اگر آمر به کسی دستور داد که یکی از دو دست فلانی را قطع کن، او هم یکی را انتخاب کرد، یا گفت دست یکی از این دو مرد را قطع کن، او هم یکی را انتخاب کرد، می فرماید: در اینجا قصاص با مکروه (اسم فاعل) است نه با مکروه (اسم مفعول).

سوال من این است که چرا حضرت امام این فرع را مطرح کرده و چه انگیزه ای داشته از طرح این فرع؟

یک شبهه ی فلسفی در اینجا هست و امام با طرح این فرع می خواهد این شبهه فلسفی را رفع کند و آن این است که بگویند آقای مباشر من که نگفته بودم این دست را قطع کن، از اینکه یکی را اختیار کردی، معلوم می شود که شما اختیار اعمال کردی، من که به تو نگفته بودم که دست این مرد را قطع کن، بلکه گفته بودم که دست یکی از این دو مرد را قطع کن، شما یکی را انتخاب کردی، پس در انتخاب خصوصیت شما آزادید، پس جریمه مال شماست، چون یک چنین شبهه ای در ذهن است که طرف امر به طبیعت کرده، امر به خصوصیت نکرده، لعل بگوئیم جناب مکروه (به صیغه اسم مفعول) در اینجا مختار است و اعمال اختیار کرده و باید جریمه را بدهد.

ص: ۱۲۴۸

جوابش این است که درست است که این آدم مرا امر به خصوصیت نکرده، اما امر به طبیعت «بما هی هی» ممکن نیست، طبیعت در خارج «بما هی هی» محقق نمی شود، مگر اینکه همراه با خصوصیت باشد، اگر بگوییم یکی از این ظرف های شراب را بخور، ولو معین نکردم، اما من نمی توانم طبیعت خمر را بخورم بدون خصوصیت.

بنابراین، انتخاب خصوصیت ولو به ظاهر اختیاری است، اما الإمتناع بالإختیار می رسد به آن مرحله، بالأخره فشار اوست که سبب شده که من این دست را انتخاب کنم یا این مرد را انتخاب کنم

۳. و لو أكرهه على قطع إحدى اليدين فاختر إحداهما أو قطع يد أحد الرجلين فاختر أحدهما فليس عليه شيء - چرا؟ چون طبیعت را بدون خصوصیت نمی شود اجرا کرد- و إنما القصاص على المكره الأمر.

چون طبیعت را بدون خصوصیت نمی شود اجرا کرد.

المسألة الثامنة و العشرون

لو أكرهه على صعود شاهق فزلق رجله و سقط فمات فالظاهر أن عليه الدية لا القصاص، بل الظاهر أن الأمر كذلك لو كان مثل الصعود موجباً للسقوط غالباً،

اگر من کسی را وادار کردم که بالا فلان کوه بلند صعود کن، یا بالای فلان درخت برو، امر کردم که صعود کند به این کوه بلند که مسلماً آدم های کوه پیما می توانند بروند، ولی این «آدم» رفت و افتاد، این دیه دارد، اما قصاص ندارد، حتی در جایی که نوعاً کسانی که از این دیوار بالا می روند یا از آن کوه بالا می روند، غالباً می افتند، باز می فرمایند در اینجا دیه است نه قصاص، اما می فرمایند: «علی اشکال».

ما چه می‌گوییم؟ ما به قاعده خود مان عمل می‌کنیم و آن اینکه آیا این آدم قصد قتل را داشته یا نه؟

اگر قصد قتل را داشته، مسلماً قصاص با آمر است خواه این بالا به قدری تیز باشد که غالباً انسان می‌افتد، یا آن قدر تیز نباشد به گونه‌ای که اکثر مردم می‌روند و نمی‌افتند، ولی این آدم از شانس بدش افتاد. اگر این آدم قاصد قتلش باشد، دیگر فرق نمی‌کند که تیز باشد یا نباشد، غالباً نوع مردم سقوط کنند یا سقوط نکنند.

اما اگر این آدم قصد قتل او را نداشت، اینجا یفرق بین کون الغالب السقوط، فعل قتاله است، حتماً قصاص است، نباید حضرت امام بفرماید: «علی اشکال»، اگر واقعاً فعل قتال است، قصاص است، اما اگر فعل غالباً قتال نیست، منتها این آدم یک آدم بی‌دست و پا بود، بالا رفت و افتاد و مرد، نه من قاصد بودم و نه فعل من قتال بود، در اینجا مسلماً قصاص نیست، اما دیه هست.

حکم جایی که دو نفر یا چهار نفر علیه دیگری به چیزی شهادت بدهند که موجب قتل یا رجم است و بعد از اجرای حد یا قصاص، دروغ شان ثابت شود کتاب الحدود و التعزیرات

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: حکم جایی که دو نفر یا چهار نفر علیه دیگری به چیزی شهادت بدهند که موجب قتل یا رجم است و بعد از اجرای حد یا قصاص، دروغ شان ثابت شود

المسألة التاسعة و الثلاثون

لو شهد إثنان بما يوجب القتل كالارتداد مثلاً أو شهد أربعة بما يوجب رجماً كالزنا ثم ثبت أنهم شهدوا زوراً بعد إجراء الحد أو القصاص لم يضمن الحاكم ولا المأمور من قبله في الحد، و كان القود على الشهود زوراً مع ردّ الدّيه على حساب الشهود، ولو طلب الولي القصاص كذباً و شهد الشهود زوراً فهل القود عليهم جميعاً أو على الولي أو على الشهود؟ وجوه، أقربها الأخير.

ص: ۱۲۵۰

اگر دو نفر شهادت دادند که زید مرتد شده و حاکم بر اساس شهادت آنان، او را به قتل رساند.

یا چهار نفر شهادت دادند که فلانی مرتکب زناى محصنه شده است، حاکم نیز او را رجم کرد، ولی بعداً معلوم شد که این شهود کاذب و مفتری بوده اند، در اینجا تکلیف چیست؟

این خودش دو صورت دارد:

الف: گاهی می‌گویند که در این شهادت خود اشتباه کردیم، البته در اشتباه محکوم به دیه هستند.

ب: گاهی عمداً شهادت به دروغ می‌دهند و اگر ثابت بشود که عمداً شهادت به دروغ داده اند، در اینجا مسلماً قاضی و همچنین حداد تقصیر ندارند، چون «حداد» حکم قاضی را اجرا کرده است، پس تمام تقصیرات متوجه شهود است که «عن

کذب و زور» گفته اند که فلانی مرتد شده یا فلانی مرتکب زناى محصنه کرده، تمام گناهان متوجه شهود است.

اگر قاضى هر چهار نفر را قصاصاً کشت، يعنى ولى الدّم و اولاد مقتول گفتند همه را بايد بکشيد و ما غير از کشتن اين چهار نفر به چيزى ديگر رضايتمى دهيم، آيا مى توان چهار نفر را در مقابل يك نفر کشت؟

در صورتى مى تواند چهار نفر را بکشد که ديه سه نفر را بدهد و اين ديه تقسيم مى شود بين ورثه چهار نفر.

اگر سه نفر را کشت، آنکه باقى مانده، او ربع ديه مى دهد، اما سه نفر ديگر را بايد سه ديه کامل داده شود، يعنى بقيه را اولياى مقتول تدارک کنند، با هم مى شود سه ديه، آن را پردازد به اولياى مقتولين که سه نفرند.

ص: ۱۲۵۱

اگر دو نفر را کشت، و دو نفر دیگر را قصاص نکرد، آن دو نفر هر کدام ربع دیه می دهند که می شود نصف دیه، ولی این دو نفر که کشته شده، این دو نفر مستحق دوتا نبودند، اینها نصف دیه پرداخت می کردند، باید به اولیای این دو نفر یک دیه و نصف بدهند، چرا؟ چون هر کدام اینها مستحق ربع بودند، همه شان کشته شدند، از هر کدام ربع منها می شود، سه ربع می دهند به اولیای این مقتول و سه ربع هم به اولیای مقتول.

البته این در جایی است که ولی الدّم جاهل باشد.

اما اگر ولی الدّم با شهود تبانی کرده باشد، آن یک مسئله ی دیگر است و لذا من نوشته ام که در این مسئله دو فرع است، فرع اول این است که تمام گناهان مال شهود است، اما در فرع دوم، که ولی الدّم با شهود تبانی می کند، یعنی ولی الدم هم خودش می داند که این شهود دروغ می گویند، در اینجا می گویند سه احتمال است:

۱: همه گناهان مال ولی الدّم است که با شهود تبانی کرده.

۲: تمام گناهان مال شهود است.

۳: تمامی آنان مقصرند، یعنی هم ولی الدّم مقصر است و هم شهود، و در واقع همگی در قتل او مشارکت دارند.

لو شهد إثنان بما يوجب القتل كالارتداد مثلاً أو شهد أربعة بما يوجب رجماً كالزنا ثم ثبت أنهم شهدوا زوراً بعد إجراء الحدّ أو القصاص لم يضمن الحاكم ولا المأمور من قبله في الحدّ، و كان القود على الشهود زوراً مع ردّ الدّيه على حساب الشهود.

ص: ۱۲۵۲

پس در اینجا باید دو دلیل بیاوریم.

اولاً: گناه مال شهود است.

ثانیاً: اگر شهود را کشتیم، باید فاضل و زیادی دیه ی آنها را رد کنیم، یعنی ولی الدّم باید فاضل دیه ی بقیه را بپردازد.

أدله فرع اول

۱: و یدلّ علیه مرسل ابن محبوب عن بعض أصحابه عن أبي عبد الله عليه السلام في أربعة شهدوا على رجل محصن بالزنا، ثم رجع أحدهم بعد ما قتل الرجل، فقال: «إن قال الرابع وهمت (اشتباه کردم) ضرب الحدّ (یعنی حد قذف، چون گفته بود فلانی مرتد شده یا فلانی زنا کرده) و غرم الدّیه (چون گفته که اشتباه کردم)، و إن قال تعمّدت قتل» الوسائل: ج ۱۹، الباب ۶۳ من أبواب القصاص في النفس، الحديث ۱.

۲: و نظيره خبر المسمع عن أبي عبد الله «عليه السلام»: «إن أمير المؤمنين قضى في أربعة شهدوا على رجل أنّهم رآه مع إمراه يجامعها، فيرجم، ثم يرجع واحد منهم، قال: يغرم ربع الدّيه إذا قال شبّه عليّ، فإن رجع إثنان و قالوا شبّه علينا غرماً نصف الدّيه، و إن رجعوا و قالوا شبّه علينا غرموا الدّيه (یعنی ديه كامله)، و إن قالوا شهدنا بالزّور، قتلوا جميعاً». همان مدرک، الباب ۶۴، الحديث ۱.

تا اینجا فتوای حضرت امام روشن شد، چون امام می فرماید:

لو شهد إثنان بما يوجب القتل كالارتداد مثلاً أو شهد أربعة بما يوجب رجماً كالزنا ثم ثبت أنّهم شهدوا زوراً بعد إجراء الحدّ أو القصاص لم يضمن الحاكم ولا المأمور من قبله في الحدّ، و كان القود على الشهود زوراً مع ردّ الدّيه على حساب الشهود.

ص: ۱۲۵۳

۳: و عن علی بن إبراهیم، عن المختار بن محمد بن المختار، و عن محمد ابن الحسن، عن عبد الله بن الحسن العلوی جمیعاً، عن الفتح بن یزید الجرجانی عن أبی الحسن (علیه السلام): «فی أربعه شهدوا علی رجل أنه زنی فرجم ثم رجعوا و قالوا: قد و همنا، یلزمون السّیة و إن قالوا: إنما تعمدنا =، قتل أی الأربعة شاء و لى المقتول و ردّ الثلاثة ثلاثة أرباع الیدیة إلى أولیاء المقتول الثانی و یجلد الثلاثة کل واحد منهم ثمانین جلده، و إن شاء ولی المقتول أن یقتلهم ردّ ثلاث دیات علی أولیاء الشهود الأربعة و یجلدون ثمانین کل واحد منهم، ثم یقتلهم الامام» همان مدرک، الحدیث ۲: و رواه الشیخ باسناده عن علی بن إبراهیم. و باسناده عن محمد بن الحسن و الذی قبله باسناده عن سهل بن زیاد. أقول: و تقدم ما یدلّ علی ذلك.

الفرع الثانی

ولو طلب الولی القصاص کذباً و شهد الشهود زوراً فهل القود علیهم جمیعاً أو علی الولی أو علی الشهود؟ وجوه، أقربها الأخير.

اگر یک نفر کشته شده، من هم فرزندش هستم و می گویم قاتلش زید است و چهار نفر را هم شاهد می آورم که قاتلش زید است، ولی من می دانم که دروغ می گویم، شهود نیز می دانند که دروغ می گویند، یعنی را یکی را متهم به قتل می کنند و حال آنکه او قاتل نیست. قاتل واقعی را رها کرده اند، قاتل بدلی گرفته اند، شهود هم به نفع او شهادت داد، و این آدم هم کشته شد، بعداً معلوم شد که این آدم قاتل نبوده.

حضرت امام در اینجا سه احتمال می دهد؟ الف: احتمال اول این است که قصاص مال هردو است، یعنی هم مال ولی الدم و هم مال شهود.

ص: ۱۲۵۴

ب: احتمال دوم اینکه قصاص مال ولی باشد نه شهود.

ج: احتمال سوم اینکه مال شهود باشد.

کسانی که می گویند قصاص مال ولی است، چون اگر ولی طرح دعوا نمی کرد، این آدم (کسی که قاتل نبوده) کشته نمی شد، کسانی که می گویند قصاص مال شهود است، دلیل شان این است که طرح دعوا از ناحیه ولی الدم شرط است، آنکه مؤثر شد، شهود بود، شهود گفت این آدم قاتل است، شهود اقوی از ولی الدم است،

اما احتمال اینکه قصاص مال هر دو باشد، چون همه اینها مجرم هستند، یکی به دورغ طرح دعوا کرده و دیگران هم شهادت ناحق داده اند فلذا همه شان قصاص می شوند، البته به شرط اینکه فاضل دیه پرداخت بشود.

علی الظاهر شهود اقوی است، هر چند ولی الدم صححه گردان است، ولی مؤثر شهود هستند فلذا شهود باید قصاص بشوند، حضرت امام نیز همین را انتخاب کرده است. اگر ولی الدم خودش مجری حد باشد، خودش هم کشته می شود.

المسألة الأربعون

لو جنی علیه فصیره بحکم المذبوح بحيث لا یبقی له حیاة مستقره فذبحه آخر فالقود علی الأول و هو القاتل عمداً و علی الثانی دیه الجنایه علی المیت، و لو جنی علیه و کانت حیاة مستقره فذبحه آخر فالقود علی الثانی و علی الأول حکم الجرح قصاصاً أو أرشاً، سواء کان الجرح مما لا یقتل مثله أو یقتل غالباً.

این مسئله در شرائع هست و ایشان هم عنوان کرده است و آن این است که اگر یک نفر کسی را مجروح کرد، این دو حالت دارد، یک موقع من مجروح می کنم و شکمش را پاره می کنم، روده ها همه بیرون می ریزد، به گونه ای که چند دقیقه دیگر خواهد مرد، فعلاً در مقام دست و پا زدن است، یعنی حیات مستقر ندارد، به اصطلاح یک حیاتکی دارد (مانند حیات آدم محتضر)، منتها آن چنان زده است که سه دقیقه دیگر می میرد، ولی در همین حال یک نفر دیگر آمد و شمر وار سر او را از بدن جدا کرد، در اینجا قاتل کدام است؟

ص: ۱۲۵۵

حالت دوم اینکه من ضربه زدم، اما حیات مستقر دارد، یعنی ده روز می توانست زنده بماند و بعد از ده روز حتماً می مرد، اما حیات مستقر دارد، «یدرک و یتکلم» مردم را می شناسد و سخن هم می گوید، در همین هنگام بود که دیگری آمد و سر این بنده ی خدا را برید، در اینجا همه می گویند که در اولی، قاتل اولی است، دومی فقط عجله در کارش کرده، مثل این می ماند که سر میت را برید، اولی کشته می شود، دومی دیه کسی را می دهد که سر میت را بریده باشد.

اما در دومی عکس است، اولی جرح است، دومی قاتل است، چون این آدم می توانست ده روز یا پانزده روز را زنده بماند، حتی ممکن بود که معالجه هم بشود، اما دومی آمد و او را سر برید، مسلماً قاتل دومی است، در حقیقت مسئله روی یک محاسبات عرفی است، در اولی حیات مستقر ندارد، فلذا دومی قاتل نیست بلکه اولی قاتل است، اما در دومی حیات مستقر دارد، من سبب شدم که به وسیله جرح اول کشته نشود، بلکه به وسیله من کشته بشود، البته دومی قاتل است.

ولی من در آخر احتمال دادم که اگر زخم هردو مزهق است، هم اولی جان می گیرد و هم دومی، ممکن است بگوییم مشارکند فلذا نباید بین آنها فرق بگذاریم - البته در صورت دوم نه صورت اول، چون صورت اول حکمش را روشن است، یعنی اولی قاتل است-.

در صورت دومی من کاری کردم که شخص می توانست ده روز زنده بماند، ولی دومی آمد سر او را برید، به طور قطع می گویند دومی است، ولی ممکن است بگوییم اگر هردو جرح مزهق بود، اینها قتل شان مشارک است، اگر اولی مزهق بود، نه دومی، به شرط اینکه دومی سر بریدن نباشد، بلکه یک جرح دیگری باشد، اگر بگوییم دومی مزهق بود، دومی قاتل است، این احتمال هم است که حساب کنیم که جرح اینها چگونه است، یک جرحی است که به زندگی انسان خاتمه می دهد، هم جرح اولی و هم جرح دومی، مشارک باشند، اما اگر یکی خاتمه می بخشد و دیگری خاتمه نمی بخشد، آنکه خاتمه می بخشد قاتل است.

لو جنى عليه فصيره بحكم المذبوح بحيث لا يبقى له حياه مستقره فذبحه آخر فالقود على الأول و هو القاتل عمداً- چرا؟ چون او در واقع حياتش را از بين برده، دومى در حقيقت يکنوع سفاقت و بى عقلى از خودش به خرج داده و خودش را مورد اتهام قرار داده- و على الثانى ديه الجنايه على الميت.

و لو جنى عليه و كانت حياته مستقره فذبحه آخر، فالقود على الثانى و على الأول حكم الجرح قصاصاً أو أرساً- يعنى يا قصاصش مى کنند يا ديه مى گیرند- سواء كان الجرح ممّا لا يقتل مثله أو يقتل غالباً.

فرض کنید اولى چیزی بود که: «يقتل مثله أو يقتل غالباً»، اما اين آدم حيات داشت، حرف مى زد، البته در اثر اين ضربه به تدريج مى مرد، دومى آمد و به حيات او خاتمه داد، يعنى سرش را برید، اين يک احتمال.

و يمكن أن يقال أنه لو كان فعل كلّ منهما مزهقاً فهما قاتلان، و كذا لو لم يكونا مزهقين، لكن مات منهما.

نعم لو كان أحدهما مزهقاً دون الآخر فهو القاتل.

لو جرحه إثنان فاندمل جراحه أحدهما و سرت الأخرى فمات فعلى من اندملت جراحته ديه الجراحه أو قصاصها، و على الثانى القود فهل يقتل بعد ردّ ديه الجرح المندمل أم يقتل بلا ردّ؟ فيه إشكال و إن كان الأقرب الأقرب عدم الردّ.

مسئله اين است که دو نفر به ديگرى جرح وارد کردند، مثلاً- من يک چاقو به پایش زد، نفر دوم يک چاقو به شکمش زد، من که چاقو به پایش زد، طرف به بیمارستان رفت و خودش را معالجه نمود و بهبودى پیدا کرد، اما نفر دوم که با چاقو به شکمش زده بود، جای چاقو کم کم چرک کرد و سبب شد که طرف بمیرد، قاتل در اینجا کیست؟ آیا قاتل اولى است که: «جرح فاندمل»؟ یا قاتل دومى است که: «جرح و سرت» و چرک کرد و کشت؟ مسلماً اولى قاتل نیست، اولى يک کارى کرده یا باید قصاص بشود یا ديه بدهد، قاتل دومى است که چرک کرد و او را کشت، فلذا دومى نمى تواند بگوید که او هم چاقو زده بود، چون در جوابش مى گوییم درست است که اولى هم چاقو زده بود، ولى جرح او بهبودى پیدا کرد. اما مال تو عمیق بود و چرک کرد و سبب قتل او شد.

لو جرحه إثنان فاندمل جراحه أحدهما و سرت الأخرى فمات فعلى من اندملت جراحته ديه الجراحه أو قصاصها- اولی یا باید ديه بدهد یا قصاص بشود، یعنی قصاص در جرح، نه در قتل،- و على الثانى القود. تا اینجا فرع اول تمام شد.

از جمله ی: «فهل يقتل» اشاره به فرع دوم است. فرع دوم این است که حال که می خواهیم دومی را قصاصاً بکشیم، حرفی نیست، منتها دومی می گوید من کسی را کشته ام که پای او زخمی بوده و در مقابلش ديه هم گرفته، ديه او را به من بدهید و آن وقت مرا بکشید، آیا دومی حق دارد که یک چنین ادعای را بکند یا چنین حقی را ندارد؟

یک چنین حقی ندارد

فهل يقتل بعد ردّ ديه الجرح المندمل أم يقتل بلا ردّ؟ فيه إشكال و إن كان الأقرب الأقرب عدم الردّ.

من انسانی را می کشم که ديه گرفته، شما انسانی را می کشید که ديه نگرفته، پس ديه آن را به بنده لطف کنید و آن وقت مرا بکشد، امام می فرماید یک چنین حقی را ندارد،

چرا؟ چون در آینده خواهیم خواند که: «يشترط التساوى فى الصّحه»، من دست کسی را بریده بودم که شل بود، اما دست این آدم سالم است، هیچ وقت دست سالم را در مقابل دست شل قطع نمی کنند، «يشترط فى القصاص الصّحه» آنچه که آقایان گفته اند تساوی در سلامتی است، اما این را نگفته اند او اگر یک در آمدی از ناحیه بدن داشته، او را هم به شما بدهد تا تساوی در ديه باشد، آنچه که گفته اند تساوی در سلامتی گفته اند مانند شل و غیر شل، نه اینکه تساوی در قيم هم باشد، بگویم انسانی است که برای بدنش پول گرفته، پس مرا که می کشید، باید آن پول را به من بدهید.

ص: ۱۲۵۸

از نظر قواعد امام می فرماید:

فهل يقتل بعد ردّ ديه الجرح المندمل أم يقتل بلا ردّ؟ فيه إشكال و إن كان الأقرب عدم الردّ.

چرا حضرت امام می فرماید: «فیه إشکال» و حال آنکه از نظر قواعد اشکال نیست؟

چون «یشترط التساوی فی السلامه» نگفته اند یشترط التساوی فی القیم.

مثال

مثلاً زید یک آدمی را کشته که «واحد العین» است، یعنی یک چشم دارد، حالا می خواهند او را بکشند، می گوید او واحد العین بود و من دو چشم دارم، علت اینکه امام می فرماید: «فیه إشکال» یک روایتی است

روی سوره بن کلب عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سئل عن رجل قتل رجلاً عمداً و كان المقتول أقطع اليد اليمنى؟ فقال:

« إن كانت قطعت يده في جنايه جناها على نفسه فأخذ ديه يده من الذي قطعها، فإن أراد أولياؤه أن يقتلوا قاتله أدوا إلى أولياء قاتله ديه يده الذي قيد منها إن كان أخذ ديه يده إلى أن قال: و إن كانت يده قطعت في غير جنايه جناها على نفسه و لا أخذ لها ديه قتلوا قاتله و لا يغرم شيئاً، و إن شأؤوا أخذوا ديه كامله، قال: هكذا وجدناه في كتاب علي عليه السلام»

الوسائل: ج ١٩، الباب ٥٠ من أبواب القصاص في النفس، الحديث ١. لكن الروايه ضعيفه فإنّ سوه بن كلب لم يوثق.

اگر امام می فرماید: «فیه اشکال» اشکالش بخاطر همین روایت است، ولی این روایت ضعیف است چون من در باره سوره بن کلب توثیقی ندیده ام. البته از نظر قواعد «النفس بالنفس» است، دیگر سالم و غیر سالم ندارد.

ص: ١٢٥٩

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

۶. تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و...

۷. راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی

۸. طراحی سیستم های حسابداری، رسانه ساز، موبایل ساز، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک، SMS و...

۹. برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم (مجازی)

۱۰. برگزاری دوره های تربیت مربی (مجازی)

۱۱. تولید هزاران نرم افزار تحقیقاتی قابل اجرا در انواع رایانه، تبلت، تلفن همراه و... در ۸ فرمت جهانی:

JAVA.۱

ANDROID.۲

EPUB.۳

CHM.۴

PDF.۵

HTML.۶

CHM.۷

GHB.۸

و ۴ عدد مارکت با نام بازار کتاب قائمیه نسخه :

ANDROID.۱

IOS.۲

WINDOWS PHONE.۳

WINDOWS.۴

به سه زبان فارسی ، عربی و انگلیسی و قرار دادن بر روی وب سایت موسسه به صورت رایگان .

در پایان :

از مراکز و نهادهایی همچون دفاتر مراجع معظم تقلید و همچنین سازمان ها، نهادها، انتشارات، موسسات، مؤلفین و همه

بزرگوارانی که ما را در دستیابی به این هدف یاری نموده و یا دیتا های خود را در اختیار ما قرار دادند تقدیر و تشکر می
نماییم.

آدرس دفتر مرکزی:

اصفهان - خیابان عبدالرزاق - بازارچه حاج محمد جعفر آواده ای - کوچه شهید محمد حسن توکلی - پلاک ۱۲۹/۳۴ - طبقه
اول

وب سایت: www.ghbook.ir

ایمیل: Info@ghbook.ir

تلفن دفتر مرکزی: ۰۳۱۳۴۴۹۰۱۲۵

دفتر تهران: ۰۲۱ - ۸۸۳۱۸۷۲۲

بازرگانی و فروش: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور کاربران: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹



مرکز تحقیقات رایانگی

اصفهان

گامی

WWW



برای داشتن کتابخانه های تخصصی
دیگر به سایت این مرکز به نشانی

www.Ghaemiyeh.com

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.

۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹

