



مرکز تحقیقات اسلامی

اصفهان

گامی



ارشد
علیه
اصحاب

www.ghaemiyeh.com
www.ghaemiyeh.org
www.ghaemiyeh.net
www.ghaemiyeh.ir



دوس خارج فہ
سال ۹۰-۹۱
حضرت آیت اللہ محمد زیدی

»»» بہ شعراہ صوت دروسی »»»

WWW.GHBOOK.IR

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

آرشیو دروس خارج فقه آیت الله محمد یزدی ۹۰-۹۱

نویسنده:

محمد یزدی

ناشر چاپی:

سایت مدرسه فقاہت

ناشر دیجیتالی:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

فهرست	۵
آرشیو دروس خارج فقه آیت الله محمد یزدی ۹۰-۹۱	۷
مشخصات کتاب	۷
مقدمه - معنای محارب کتاب القضاء	۷
معنای محارب، جنگ با خدا و فساد کتاب القضاء	۱۴
حکم محارب - تناسب جرم و مجازات کتاب القضاء	۱۸
بررسی روایات باب محاربه کتاب القضاء	۲۳
بررسی روایات باب محاربه کتاب القضاء	۲۶
بررسی روایات باب محاربه کتاب القضاء	۳۲
بررسی روایات باب محاربه کتاب القضاء	۳۲
بررسی روایات باب محاربه - ملاک دار الاسلام کتاب القضاء	۳۵
بررسی روایات، نحوه برخورد با تبعیدی - سبب الانبیاء کتاب القضاء	۳۸
بررسی روایات: معنای نفی بلد - صلب کتاب القضاء	۴۴
بررسی روایات: لص - بررسی فتاوی متقدمین کتاب القضاء	۴۹
بررسی فتاوی متقدمین کتاب القضاء	۵۳
بررسی فتاوی برخی متوسطین و متأخرین کتاب القضاء	۵۶
مشخص شدن محارب کتاب القضاء	۶۱
محارب زن کتاب القضاء	۶۴
مرکب بودن موضوع کتاب القضاء	۶۸
محاربه و مسائل تروریستی - جواز یا عدم جواز قتل به سبک های امروزی کتاب القضاء	۷۲
تجهیز محکوم به اعدام - علنی یا مخفی بودن اعدام - استمرار یا عدم استمرار در تخییر کتاب القضاء	۷۵
مجازات محارب - صلب کتاب القضاء	۸۰
قطع دست و پا - نفی بلد کتاب القضاء	۸۴
تعریف زنا کتاب القضاء	۸۸

۹۰	روایاتی در اهمیت اجرای حدود - زنا - حکم خنثی - وطی به شبهه کتاب القضاء
۹۴	ازدواج زن در طلاق رجعی به شخص ثالث کتاب القضاء
۹۸	تکلیف انسان بر یادگیری - ادعای جهالت حکم در حال عده کتاب القضاء
۱۰۴	حد زانی و زانیه کتاب القضاء
۱۰۸	ادعای مشتبّه شدن امر بر نابینا - راههای ثبوت زنا کتاب القضاء
۱۱۴	دفعات اقرار کتاب القضاء
۱۱۹	چهار اقرار یا یک اقرار - تعداد جلسات اقرار کتاب القضاء
۱۲۳	اقرار دون الاربع - چهار اقرار در یک جلسه کتاب القضاء
۱۲۸	اقرار دون الاربع - چهار اقرار در یک جلسه کتاب القضاء
۱۳۳	معنای جلسه - عدم فرق بین زن و مرد در اقرار - کیفیت اقرار اخرس کتاب القضاء
۱۳۷	نسبت زنا با زن عقیقه کتاب القضاء
۱۴۱	اقرار به حد و عدم تعیین سبب حد کتاب القضاء
۱۴۵	اقرار به حد و عدم تعیین سبب حد کتاب القضاء
۱۴۸	استمتاع ما دون فرج کتاب القضاء
۱۵۴	انکار بعد الاقرار - توبه بعد از انکار - حامله شدن زن بدون شوهر کتاب القضاء
۱۵۹	اثبات زنا با بینه کتاب القضاء
۱۶۴	نکاتی پیرامون استاد شهید مطهری(ره) - قبول یا عدم قبول شهادت یک زن به تنهایی - فروع شهادت چند زن به همراه یک یا چند مرد کتاب القضاء
۱۶۶	کیفیت شهادت در زنا کتاب القضاء
۱۷۰	اشکال بر کیفیت شهادت بنابر مختار مرحوم محقق - عدم قبول اثبات زنا از طریق علم قاضی کتاب القضاء
۱۷۴	درباره مرکز

سرشناسه: یزدی، محمد، ۱۳۱۰

عنوان و نام پدیدآور: آرشیو دروس خارج فقه آیت الله محمد یزدی ۹۱-۹۰/محمد یزدی.

به همراه صوت دروس

منبع الکترونیکی: سایت مدرسه فقاها

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

مشخصات ظاهری: نرم افزار تلفن همراه و رایانه

موضوع: خارج فقه

مقدمه - معنای محارب کتاب القضاء

Your browser does not support the audio tag

مقدمه: عمده فقه شیعی مباحث اجتماعی و سیاسی است که مخاطب عامه مردم یا حکام اند که متوقف بر مسئله ولایت فقیه هم نیست. مثل مسئله قضا، جهاد و دفاع و قانون مجازات های اسلامی - که شامل چهار بخش حدود، قصاص، دیات و تعزیرات است که هر یک فروع زیاده دارد - و تا برسد به نماز جماعت و عبادات که مخاطب عامه مردم هستند و باید برای اجراء، نظام خاصی داشته باشند. به عبارت دیگر اهم مشروعات فقهی شیعی به گونه ای هست که وجوب این احکام خود دلیل وجود وجوب یک فقیه یا حاکم است. و لذا ملاحظه می کنید در ادله ای که امام (رض) در حکومت اسلامی تبیین کردند این دلیل، مهمترین دلیل و ادل از ادله لفظیه و سایر ادله می باشد که واجبات زیاده در اسلام تشریع شده که بدون وجود یک حاکم عارف به احکام اسلامی قابل عمل نیست و این خود دلیل بر این است که پس یک حاکمی باید باشد. دیگران هم که کلمات ایشان را نقل می کنند این را می گویند. به هر صورت این یک مقدمه که وجود چنین بخشهایی در فقه اسلامی خود دلیل بر وجوب وجود یک حاکم که بنابر تناسب حکم و موضوع باید یک فقیه عادل آشنا با کلمات معصومین باشد و هکذا و اگر هم کسانی قایل به ولایت فقیه نیستند ملاحظه می کنید از راه حسبه گفته اند. یعنی تعدد مطلوب است مطلوب اول شارع اجرای احکام اسلام است و مطلوب دوم اینکه این مسایل به دست ولی فقیه عادل عارف به کلمات معصومین باشد، اگر نبود، عدول مومنین و اگر عدول نبود، فساق مومنین. یعنی نتوانسته اند ادله ولایت فقیه را تمام بدانند و از راه حسبه گفته اند. در متصدی ولی فقیه یا فقیه ولی مقدم است، نشد عدول مومنین و اگر نشد فساق مومنین. به هر حال نباید این خواسته شارع روی زمین بماند باید این خواسته عمل بشود ولو به دست فساق مومنین.

از جمله آن احکام، مجازات های اسلامی است که همه گفته اند بدون نظارت و تنظیم یک ولی نمی شود آن را انجام داد حتی در قصاص که حق الناس است موافقت ولی امر در اجرای قصاص شرط است و در بحث های اخیر که در باب قضا داشتیم مسئله عجیبی مطرح کرده اند که حتی ولی دمی که محق است بر استیفای حق قصاص اگر بدون اجازه ولی فقیه قصاص کرد احتمال داده اند خودش باید قصاص شود چون این قتلی که انجام داده بدون اجازه بوده. البته مشهور قبول نکرده اند این یک مقدمه که حدود الهی - که از جمله ی احکام اجتماعی و سیاسی است - از احکامی است که ایجابش دلالت می کند بر اینکه باید یک حاکمی باشد که به دست او اجرا بشوند.

اینجا یک مسئله فرعی در مقدمه که کم و بیش در کلمات آقایان هم دیده می شود نسبت بین جرم و ذنب که این لغات در آیات شریفه زیاد بکار رفته و احکام خاصی هم دارد و یا به تعبیر طلبگی آیا هر جرمی گناه است و یا هر گناهی جرم است؟ کلمات کاملاً مضطرب است و مبنا باید روشن شود بخصوص در فضای کسانی که ولایت فقیه و حاکمیت یک حاکم الهی را قبول دارند، مسئله تفاوت می کند مثلاً از چراغ قرمز رد شدن با اینکه هیچ مانعی هم وجود ندارد این جرم در نظام حاکم آیا گناه هم هست؟ در حقیقت فرد مشتبهی که ممکن است جرم باشد و گناه نباشد و ممکن است اصلاً جرم نباشد این قبیل مسائل در انتظامات هست. و یا تجاوز از سرعت خاص در اتوبانها وقتی مانع خاصی نیست آیا این جرم است یا نه و اگر جرم است گناه هم هست یا نه؟ از این طرف چیزهایی که گناه است نمی دانیم جرم هم هست یا نه؟ مثلاً شک نیست دروغ گناه است اما آیا جرم هم هست و می شود مجازاتی برای آن قرار دارد؟ ملاک صدق جرم و ذنب چیست؟ در قانون مجازاتهای اسلامی تحت عنوان مجازات، مجازات برای مجرم است نه برای مذنب و به گناهکار نمی گویند مجازات گناهکار. در جرم یک نکته را همه حقوقدانان ذکر کرده اند که غیر از شکل ظاهری عمل، از عناصر تشکیل دهنده جرم، نیت و قصد است. یعنی اگر چیزی که در ظاهر گناه و خلاف حساب می شود ولی قصد انجام آن را و یا قصد هدفی را که به آن دلیل گفته اند آن کار جرم است نداشته باشد اصلاً قصد به هم زدن نظم را ندارد ولی الان بی نظمی می کند اما نظم به هم نمی خورد. مثلاً چراغ روشن است ولی می بیند هیچ محذوری نیست رد می شود. رد شدن هم به این دلیل نیست که می گوید قانون را قبول ندارم در این صورت جریان فرق می کند در هر حال در نظام حاکم الهی - در تعبیر برخی از نویسندگان اخیر هم دیده می شود - تخلف از قانون گناه هم هست و عبارتشان هم این است که وقتی نظام الهی گفت از چراغ قرمز رد نشو از سرعت مجاز بیشتر نرو به عبارت روشن تر فلائن جنس قاچاق است نباید از خارج وارد بشود ولی فلائن آقا رفت از خارج آورد و گفت تجارت که این حرفها را ندارد من آزاد هستم آنجا خریدم و اینجا می فروشم سود هم می برم ولو اینکه قانون بگوید اینکار خلاف است. آزاد هستی ولی شما در یک نظام زندگی می کنی که این نظام می گوید این جنس را نباید قاچاق و یا از کشور خارج کنی! همین قوانینی که ما روزمره با آنها سر و کار داریم و تخلف از آنها قطعاً جرم است و بسیاری معتقدند گناه هم هست. چه قصد بکنند و چه قصد نکنند. چرا گناه است بخاطر اینکه حاکمیت الهی دستور داده که این نظام باید باشد. مجلس شورای اسلامی تصویب و شورای نگهبان تایید کرده است. به دولت ابلاغ و دولت هم به مسئولان اجرایی ابلاغ کرده و آنها مامور به اجرا هستند. پشت سر این سلسله مراتب ولایت فقیه است. یعنی ولی فقیه اداره کشور را در این نظام لازم می داند. یک روزی هم ممکن است این نظام را عوض کند و نظم دیگری را قائل شود. ولی فعلاً که این نظام را قائل است.

تخلف از ولایت است و گناه هم هست. اما کسانی می گویند نه، قصد مقابله با ولی امر باید باشد تا جرم صدق بکند و در عبور از چراغ قرمز قصد مقابله با ولایت فقیه نیست. این نکته در بحث آینده خیلی اثر دارد. این آقا جنسی را که ممنوع الخروج است قاچاقی خارج کرده سود هم می برد. اشاره هم کرده ام از سران برخی مذاهبی که در کشور ما هستند سوال شده و آنها هم گفته اند اشکالی ندارد. آنها هم با قاچاق سود می برند و مقداری از سود خود را به آقایان می دهند و آنها با آن سود معابد خود را تقویت می کنند. مثال دیگر قیمت متعارف بعضی میوه ها فقط به این دلیل است که ممنوع الخروج شده اند و در سال گذشته همینها مجوز خروج داشت و قیمت آنها خیلی بالاتر بود و بیشتر هم کشورهای همسایه استفاده می کردند. حالا به نفع مردم و به ضرر کشاورز است بحث های دیگری است و ما بحث حقوقی را داریم. این حکم که این جنس نباید وارد یا خارج بشود. حالا اگر قاچاق بشود این جرم است یا جرم نیست؟ قول دوم این که چون در صدق جرم قصد از عناصر اولیه صدق جرم است اگر قصد کسی که قاچاق می کند یا از چراغ قرمز رد می شود یا از سرعت مجاز بالاتر می رود مقابله با حکومت است، در حقیقت سرپیچی کردن از مقررات است و به نوعی می خواهد بگوید من نظام را قبول ندارم و می خواهم آن را تضعیف کنم، قطعاً جرم و گناه است ولی اگر همچنین قصدی ندارد و توجه ندارد و عجله داشته می خواهد زودتر برسد و می بیند مشکلی نیست از چراغ قرمز عبور می کند و یا از سرعت مجاز بیشتر می رود. حالا این موارد جرم حساب می شود که اگر دوربین مخفی دید و ثبت کرد و بعد او را احضار و جریمه می کند آیا گناه است و خدا هم وی را در قیامت مؤاخذه می کند. این اگر بخواهد گناه باشد در حقیقت چه ذنب و چه جرم به مقدار زیادی عنصر اصلی آن قصد و نیت است که در حدیث الاعمال بالنیات گفته شد ارزیابی اعمال به نیت بر می گردد. حکم کردن هم درباره ماهیت اعمال هم به مقدار زیادی به نیت بر می گردد. پس نمی شود علی الاطلاق گفت که هر جرمی گناه است یا هر گناهی جرم است. آیا آدم تارک الصلوه مجرم است؟ قطعاً گناهکار است و باید روز قیامت جواب خدا را بدهد. ولی او هم که به او نمی گوید در حد ولایتش مسئول است که چرا گذاشتی این رویه پیش بیاید ولی مجازاتی در نظام حکومتی ندارد مگر اینکه تظاهر به مقابله بشود مسئله معروفی که در صدر اسلام هم بود که اگر کسی چند روز به مسجد نمی آمد می گفتند نماز نمی خواند و طبق روایات حاضر شدن در اجتماع مسلمین یکی از علایم مومن است. یا کسی برخی از جرائمی را مرتکب می شود که در نظام جرم است مثل تولی کفار و بکار گرفتن مشرک و کفار. اگر کسی در بخشی از تشکیلاتش کافری را استخدام کرد در صورتی که تولی صدق کند در بحث های مفصل سابق گفتیم که استخدام تولی نیست و بلا اشکال است یعنی بکار گرفتن به شکل ابزار بودن برای مسلم بلا اشکال است ولی به شکل صاحب اختیار بودن و آمریت داشتن اشکال دارد مثل اینکه مشرک را مدیر کل بکند و حالا این تولی کفار یک جرم است یا گناه است. این مسئله در کلمات فقهای ما خیلی مضطرب است و در بحث ما که اگر برسیم این بحث را بیشتر باید بررسی کرد آیا هر جرمی گناه است بر اساس مبنای ولایت فقیه و اینکه پشت آن جرم نظر ولایی وجود دارد یا نه و چون در جرم قصد مقابله لازم است کسی که قصد مقابله با ولایت را ندارد و عجله دارد و یا سودجویی است که فکر می کند اینها به نظام ضرر نمی رسانند این نمی شود گفت مجرم است. بعد از تفکر به این نتیجه رسیدیم ما به دلیل اعتقاد به ولایت فقیه، اینطرف قضیه را می توانیم راحت حکم کنیم که هر جرمی گناه است بخاطر اینکه بالاخره مصوب نظام است و در حقیقت بخواهیم یا نخواهیم مقابله با نظام است در یک سطحی و لازم نیست آثارش آشکار باشد همین که از چراغ قرمز عبور شد، پشت سری می گوید این چه آدم بی مبالا-تی است و یعنی به نظم این نظام باور ندارد. بخواهید یا نخواهید در حقیقت مقابله با ولایت را دارید. پس می شود گفت در نظام جمهوری اسلامی هر جرمی گناه هم هست به دلیل اینکه نظام مصوب ناظمی می باشد که آن ناظم ولی امر است و از طرف خداوند ولایت دارد و در حقیقت به نوعی مقابله با

خدا می شود. این یک کلی که گفتیم.

ص: ۲

بدهکاری که ممنوع الخروج شده نمی تواند بگوید من واجب الحجم و باید بروم. شاید او می خواهد از طریق خروج به بهانه حج از کشور خارج شود و از اتهام بگریزد. مثل سالی که امام(ره) حج را ممنوع کردند. وقتی قانون او را ممنوع کرده است، وجوب حج اصلا معنا ندارد. استطاعت مبتنی است بر اینکه راه هم باز باشد و باز بودن راه مبتنی است بر اینکه حکومت آن را نبسته باشد. اگر حکومت اسلامی راه را بست او اصلا واجب الحج نیست.

یک مقدمه اینکه بسیاری از احکام اجتماعی فقهی ما اجتماعی سیاسی و مستلزم بر وجود حاکم است حتی بنابر قول کسانی که معتقد به ولایت فقیه نیستند و بر اساس حسبه عمل می کنند و ناچار وقتی فقهی نباشد می گویند عدول مومنین یا فساق مومنین. مقدمه دوم اینکه بر برخی احکام، جرم صدق نمی کند. البته فعلا جرائم و مجازات های آنها که مجازات های اسلامی به دلیل أخذ از مبانی فقهی - نام دارد، مورد بحث است که شامل ۴ بخش مهم است که در بین آنها بحث حدود است.

معنای حد: در معنای حد اختلاف است و در اینکه گناه هم جزء این بحث است یا نه؟ یکی از منشأ های آن عبارت مرحوم محقق در شرایع (شرائع الاسلام فی مسائل الحلال و الحرام جلد ۴ ص ۱۳۶) است که وقتی حدود را تعریف می کند می فرماید: «هر چه مجازات معینی از طرف شارع دارد حد است مثل زنا و شراب خواری. و اگر حدود مقرر شرعی ندارد یسمی تعزیرا» که مثلا تعزیر را سایر المحرمات می داند. یعنی حکومت می تواند یک تارک الصلوه را که مادرش شکایت کرده که بچه من نماز نمی خواند مجازات کند؟ عبارت فوق می گوید محرمات قابل تعزیر است ولی خیلی از فقها می گویند محرمات قابل تعزیر نیست بلکه جرائم قابل تعزیر است و محرمات علی الاطلاق نه بلکه محرماتی که جرم است. که تفصیلش بعدا می آید. پس حدود چیزهایی هستند که عقوبت معینی دارد و اگر عقوبت معینی ندارد تعزیر نام دارد که تعزیر دست حاکم است. به همان کیفیتی که گفته شد که باید حاکمی باشد ولو عدول مومنین. در بین حدود مسایل فردی مثل مسایل جنسی که همیشه در جامعه هست و باید بررسی هم بشود. اما باید چیزی که بیشتر مورد ابتلا و قابل بحث است بررسی شود. مثل مسئله محاربه با الله و رسول یا در حقیقت محاربه با نظام که عقوبت مقرر شرعی دارد.

محاربه: در موضوع محاربه اضطراب زیادی بین کلمات مفسرین و فقها و شاید برخی حقوقدانان وجود دارد که محارب به چه کسی می گویند؟ در حرف برخی آقایان حتی لص هم محارب محسوب شده حال آنکه این خیلی مشکل است. دیگران گفته اند لص دزدی است که دنبال مال رفته و می خواسته چیزی را بدست آورد و کاری به محاربه با الله و رسول ندارد.. در حکم هم این احکام آیا همه اش برای محارب است بلا ترتیب فی اختیار الامام و یا ترتیب دارد و بستگی دارد محارب سرقت کرده باشد؟ قتل کرده باشد؟ و ... این موضوع بحث ما قرار می گیرد که هم محارب کیست و هم حکم محارب چیست؟

مبنای دیگر اینکه در هر بحث فقهی ادل ادله ما اول قرآن است و از قرآن هم باید کمک گرفت برای خود قرآن. بعد اگر نتیجه را بطور کامل بدست نیاوردیم باید سراغ سنت رفت و از روایات معتبره استفاده کرد و هدف قرآن را مشخص کرد و بعد از سنت هم فتاوی صدر اسلام فقط - نه فتاوی همه فقهایی که مبانی فتوایشان دست ما هم هست - کمک می کند. مثلاً از زمان علامه به این طرف متوسطین و متاخرین اکثر کسانی که فتوا داده اند سندهای فتوایشان دست ما هست همین روایات، همین آیات، شهرتها و چیزهای دیگر که دست ما هم هست. بعد کسی بگوید این همه فقیه اینطور نظر داده اند و دیگر کسی جرأت نکند جور دیگر نظر دهد. این درست نیست. این همه فقیه فتوا داده اند ولی تک تک آنها را که بررسی می کنیم می بینیم از این روایت، فلان آیه و یا شهرت متقدمین استفاده کرده اند و اگر شما می توانید استف-اده کنید حجت است و اگر نمی توانید حجت نیست. لذا در بحث محارب اول سراغ قرآن می رویم و تا جایی که از آیات استفاده می شود قطعاً کمک می گیریم و اگر دیدیم نمی توان خوب نتیجه گرفت سراغ روایات می رویم. خوشبختانه در بین متاخرین مرحوم خوانساری در شرح وسیله اینطور عمل کرده اند و اول سراغ آیه رفته و بعد سراغ روایات معتبره و بعد می گویند این تعاریفی که آقایان می کنند از روایات استفاده کردند و خیلی مهم نیست. یعنی به این نکته توجه کرده اند که اول قرآن کریم، بعد سنت و بعد فتاوی متقدمین اصحاب. احیاناً اگر کسی جرات زیادی ندارد و اگر متاخرین و متوسطین هم موافق بودند راحت تر می تواند فتوا دهد و اگر برایش مشکل بود نمی تواند نظر بدهد. این هم نکته آخر.

إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسيئون في الأرض فساداً أن يقتلوا أو يصلبوا أو تقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف أو من الأرض ذلك لهم خزي في الدنيا ولهم في الآخرة عذاب عظيم. (مائده/۳۳)

این آیه صریح می گوید جزای کسانی که محاربه می کنند و سعی در فساد روی زمین دارند این است که کشته شوند و به صلب آویخته شوند و قطع دست و پا از خلاف یعنی چپ و راست و نفی بلد. بحث احکام فعلاً نیست و ابتدا بحث موضوعی است که محارب کیست؟ در همین آیه این بحث است که محارب تنها این احکام را دارد و یا محارب مفسد فی الارض؟ که فتاوا مختلف است. بسیاری و از جمله مرحوم امام(رض) از عطف با واو در و یسعون فی الارض می گویند محارب وقتی این احکام را دارد که صدق مفسد فی الارض هم درباره او بشود و اگر صدق مفسد شد محارب هم هست. بنابر این کلمه "و یسعون فی الارض" آیا جزء تعریف موضوع قرار می گیرد یا نه؟ کلمات اصحاب مختلف است. خیلی ها گفته اند محارب در من حارب الله و رسوله لازم نیست مفسد باشد و لذا حتی یکی از بزرگان می گوید کسی شخص دیگری را مثلاً در خیابان با چاقو ترساند، او محارب است. ولی به راحتی نمی شود قبول کرد و باید دید آیا فساد فی الارض صدق می کند یا نه؟

پس اول بحث اینکه آیا موضوع احکام اربعه ای که در این آیه ذکر شده است دو تایی با هم موضوع یک حکم هستند و یا دو موضوع است که در هر دو این چهار حکم وجود دارد؟

معنای محارب، جنگ با خدا و فساد کتاب القضاء

Your browser does not support the audio tag.

إنما جزاء الذين يحاربون الله و رسوله و يسعون في الارض فسادا أن يقتلوا أو يصلبوا أو تقطع أيديهم و أرجلهم من خلاف أو من الأرض ذلك لهم خزي في الدنيا و لهم في الآخرة عذاب عظيم. (مائده / ۳۳)

بحث در مسئله محاربه و یکی از حدود مهم اجتماعی موضوعا و حکما می باشد. عرض شد که شیوه عمل ابتدا بیان مسئله توسط قرآن در حد امکان و سپس روایات باب و بعد فتاوی اصحاب متقدم و یا احيانا شهرت متوسطین یا متاخرین.

موضوع: موضوع محاربه چه کسی است تا احکام چهارگانه بر او مترتب شود؟ خود آیه به عنوان تعریف چیزی ندارد ولی عنوانی که این احکام را بر آن مترتب کرده الذین يحاربون الله و رسوله و يسعون لذا بین فقها اختلاف است که موضوع بسیط یا مرکب است، به عبارت دیگر مفسد فی الارض یک موضوع مستقل است و یکی از این احکام چهارگانه را به میزان فسادش دارد و محارب هم هکذا. و یا موضوع یک مطلب مرکب است و کل واحد از این جزء مستقلاً موضوع دو حکم نیست بلکه محارب مفسد و یا مفسد محارب موضوع است. به حیث که اگر محارب صدق بکند ولی افساد فی الارض نباشد و یا مفسد فی الارض صدق بکند ولی محارب نباشد این احکام جاری نمی شود. در بحث دو احتمال بلکه دو قول وجود دارد. البته چه در روایات و چه فتاوا به عنوان تبیین موضوع ذکر نشده است. در فتاوا تعابیری شده است که بعد میرسیم. ظاهر اکثر فقها اینکه بسیط است و اگر مفسد فی الارض بود بر اساس درجه افسادش اعدام و یا صلب و یا نفی بلد و قطع دست و پا بر او مترتب می شود. هر کس مفسد فی الارض شد ولو محارب هم بر او صدق نکرد. محارب هم موضوع دیگری است و اگر ثابت شد کسی محارب است احکام را دارد. صاحب جواهر در بین فقها صریحاً و در مقابل دیگران قابل به ترکیب است. وی می گوید: «المحارب کل من جرد السلاح أو حمله لإخافه الناس ولو واحد لواحد علی وجه يتحقق به صدق اراده الفساد فی الارض» (جواهر الکلام، ج ۴۱ ص ۵۶۶) تجرید یعنی از غلاف در آوردن و سلاح را آماده کردن. در سلاح های امروزی مثلاً مسلح کردن و آماده دست روی ماشه گزاردن و شلیک کردن. حمله یعنی در کشور امن که سلاح برای مامورین انتظامی و دولت هست چرا کلت همراه دارید؟ ولو واحد لواحد یعنی یک نفر یک نفر را بترساند مثلاً- امام جمعه یا عالم و متنفذ محل را بخواهد بترساند. سلاح را همراهش بر می دارد و یا تجرید می کند. علی وجه يتحقق... یعنی تجرید سلاح وقتی موجب صدق محارب می شود که يتحقق به صدق فساد فی الارض. ممکن است کسی سلاح را بردارد و کسی هم بترسد ولی صرف همراه داشتن سلاح و ترسیدن یک یا چند نفر و مثلاً فقط قصد اخافه داشتن طبق فتوای ایشان کافی نیست و تصریح هم می کند که بلکه باید به گونه ای باشد که صدق اراده فساد فی الارض بکند. ظاهر آیه هم همین است. آیه هم می فرماید: «یحاربون الله و رسوله و يسعون في الارض فسادا» اکثر مفسرین و فقها فرموده اند و او در قرآن کریم به معنای جمع است و او به معنای تعدد است و لذا در همین آیه در «يقتلوا أو يصلبوا أو ...» می گویند او به معنای تعدد است فلذا یکی از این چهار حکم که ترتیبش بعداً بحث می شود و او دلیل بر جمع است و در صدر همین آیه که موضوع را مطرح کرده است و نه تعریف موضوع، می گوید آدمهای اینجوری یکی از این احکام را دارند. آدمهای اینجوری محاربند و یا مفسد فی الارضند. محارب و

مفسد فی الارض کیست؟ آیه چیزی ندارد و حکم آنها را بیان می کند. در اواخر این قسمت از بحث جمله روشن تر و صراحت بیشتری دارند که تعبیرشان چنین است: «و علی کل حال لا ریب فی دخول البلد و نحوه فی الآله الصغار و الکبار فیه و المدار علی قصد الإخافه الذی یتحقق به الفساد فی الارض فلو اتفق خوفهم من غیر أن یقصدہ فلیس بمحارب» (جواهر الکلام، ج ۴۱ ص ۵۶۶) یعنی شک نیست که گلوله انداختن سلاح تلقی می شود. سپس ادامه می دهد که مورد استدلال این قسمت است: «و المدار علی قصد الإخافه الذی یتحقق به الفساد فی الارض» و باز صراحت بیشتری ادامه می دهد: «فلو اتفق خوفهم من غیر أن یقصدہ فلیس بمحارب» پس صاحب جواهر به صراحت از فقهای هستند که موضوع حکم را مرکب می دانند از محاربه و فساد و هیچ کدام را تنها قبول ندارند. ممکن است کسی که فساد فی الارض دارد ولی محارب نیست، به دلیل روایات باب احکام دیگری داشته باشد اما موضوع این چهار حکم در این آیه طبق نظر ایشان محاربه مفسد است. ولی محارب تنها من غیر أن یقصدہ فلیس بمحارب. ولی اکثر فقها اصلاً وارد این بحث نشدند. و بنده حتی یکی دو نفر را هم ندیدم که به عنوان تعریف موضوع وارد این بحث شده باشند. و گفته باشند که محارب به چه کسی گفته اند. ولی در ذیل آیه تعبیر زیادی است که کل من جرد السلاح را از کجا گرفتند و مدرکش چیست؟

ص: ۶

فعلاً بحث در آیه است. بنابر آنچه تاکنون فهمیدیم و ممکن است بعداً برگردیم اینکه موضوع مرکب است یعنی این چهار حکم برای محارب تنها و یا مفسد تنها نیست بلکه برای محارب مفسد است به دلیل او قبل از یسعون. البته شأن نزول هم صحیح است ولی بارها گفته شد که شأن نزول مخصص نیست. مبنای ما این است که آیه الان نازل شده است. و این اواخر برخی نویسندگان هم چنین تعبیری دارند که با قرآن وقتی برخورد می کنید گویا شما مخاطبید مستقیماً. این خیلی تفاوت می کند با اینکه در گذشته و یا زمان نزول اینطور بوده است. گویا الان خدا می فرماید «یا ایها الذین امنوا اقیموا الصلوه و اتوا الزکوه». مخاطب خودتان هستید. بله شان نزول بیمارانی بودند که گویا برص بوده و بول شتر برایشان مفید بوده و الان در پزشکی هم به آن استدلال می کنند و بول شتر را پاک می دانند همین روایت ذیل این آیه در شان نزول است.

جنگ با خدا و رسول به چه معنایی است؟ یحاربون الله یعنی چه؟ جنگ با شخص خدا که ممکن نیست. خدائی که می شناسیم که همه جا هست و همه چیز تحت قدرت اوست و هیچ چیز بدون اراده او قابل تحقق نیست جنگ با وی و معنایش چیست؟ لذا اکثراً تعبیر کرده اند به یحاربون دین الله. ما کمی وسیع تر می گوئیم یعنی محاربه با اراده خدا که در حقیقت محاربه با رسول هم رسالت خدا هست. یعنی حاکمیت خدا روی زمین را نمی خواهند بپذیرند. حاکمیت طاغوت را قبول دارد، حاکمیت شیطان را قبول دارد، حاکمیت خودش را قبول دارد ولی حاکمیت خدا را روی زمین قبول ندارد. نه صرفاً قبول ندارد بلکه برای نفی حاکمیت خدا تجرید و حمل سلاح کرده و می گوید چرا مردم نماز می خوانند؟ دعا می کنند، اینها خرافه است و سلاح به دست گرفته برای مقابله با حاکمیت خدا! و یا با دین خدا! یعنی در برابر یکی از واجبات هم با سلاح بایستد حرب صدق می کند. اما مهم این است که معنای لغوی حرب باید باشد. محاربه یعنی مقاتله از نظر اهل لغت و حتی اهل تفسیر. البته حرب را به معنای سلب و یا معنای دیگری هم گرفته اند که در حقیقت بر می گردد به مرحله ای از قتال. ولی حارب یعنی باب مفاعله را همه گفته اند مقاتله و منازل. منازل علی التحقیق یعنی قاتل در حقیقت می خواهد منزلت او را بریزد و خودش را در جای او قرار دهد. البته فعلاً بحث لغوی نیست و می خواهیم قدر متیقن معنای محاربه را از آیه بفهمیم،

اهل لغت گفته اند حارب یعنی قاتل. و در کنار مقاتله منازل را هم گفته اند. محاربه یعنی کسی که به جنگ خدا آمده و شمشیر به دست گرفته. یعنی با حاکمیت خدا یا دین خدا می خواهد بجنگد. منافقین اول پیروزی انقلاب، تشکیلات مفصل و سلاح داشتند و سلاح های همین نظام را جمع کرده بودند و کارهایی هم می کردند. امام(رض) تصریح کردند تا دست به سلاح نبرند کاری با آنها نداشته باشید. بنده در جلسه ای بودم که به امام(رض) عرض شد اینها چنین و چنان می کنند. امام(رض) فرمودند: «من همه کتابهای آنها را خوانده ام. تا زمانی که دست به سلاح نبرند کاری با آنها نداشته باشید!» اما بعد که دست به سلاح بردند و شروع به ترور کردند، امام(رض) فرمودند حتی کسانی که عضو موسسه اینها هستند، حتی تعبیرشان این بود «کسانی که نشریات اینها را توزیع می کنند، صدق محارب بر آنها می کند و حکم محارب دارند.» حالا در روزهای اخیر برخی حکم امام(رض) در مورد منافقینی را که در زندان بودند به چالش کشیده اند ولی این حکم درست مطابق با مبانی فقهی است. امام(رض) از هیچ کس پروا نداشتند و حکم خدا را واقعا جایی که به آن می رسیدند عمل می کردند. کاری به اینکه دنیا و حقوق بشر چه می گوید نداشتند و به همین دلیل توکل بر خدا و مردم موفق بودند. به هر حال همین منافقان تا وقتی که تجرید سلاح و إخافه ناس و افساد فی الارض نبود، مثل بقیه زندگی کرده کارهای سیاسی می کردند. ولی وقتی صدق محاربه شد با آنها برخورد شد. استظهار ما از کلمه یحاربون این است که باید مقاتله صدق بکند. حالا اگر داش منشی در محله ای قمه ای دست گرفته و چند نفر جوان هم همراهش آمده و رجز می خواند، قهرا زننها و بچه ها هم می ترسند حالا آیا این مقاتله صدق می کند؟ بعضی فقها می گویند بله صدق می کند ولی به نظر ما مشکل است. ممکن است حکم فساد صدق بکند. خود محاربه لغه یعنی وارد جنگ بشود. وارد جنگ هم یعنی صدام آنها را مجهز کرده بود و سلاح داده بود و وارد مرز شدند و شروع کردند با مردم جنگیدن و فرماندار و بخشدار و رسیدند به سر پل ذهاب و کشتن مردم و بعد نظام وارد شد و در عملیات مرصاد آنها را قلع و قمع کرد ولی جنگ فرهنگی مثل نوشتن مقاله علیه اسلام محاربه صدق نمی کند.

به هر حال صدق محاربه یک امر عرفی است. یحاربون الله و رسوله یعنی مخالفت با دین خدا و به نظر ما مقابله با حاکمیت خدا که دین خدا از جمله ملاکهای حاکمیت خدا است. خیلی ها هستند که قبول ندارند ولی مقابله نمی کنند این محاربه صدق نمی کند. مقابله فرهنگی ممکن است افساد صدق بکند ولی محاربه صدق نمی کند. امام در کتاب تحریر مسئله نهم محاربه چند نکته جالب دارند ولی اینکه آیا مرکب می دانند یا بسیط تردید دارم ولی ظاهراً بسیط می دانند. بارها مبنای کلی عرض شد که اگر جایی شارع خودش درباره موضوع تعریفی نفرموده یعنی حقیقت شرعیه نداریم، موضوع محول به عرف است. مثل الماء طاهر و ... باید عرفاً بگویند جنگ با خداست. و همینطور جنگ با رسول هم جنگ با خداست. یعنی با احکام رسالت رسول وارد جنگ شده باشد. این نسبت به محاربه.

در افساد کلمات مضطرب است. مثلاً این خانمی که روسری اش را کمی عقب کشیده گناه هم می کند خلاف هم می کند ترویج فساد هم می کند اما آیا این مفسد فی الارض است؟ یا فقط دارد شخصیت خودش را نشان می دهد و می گوید موهام به این قشنگی است؟ یا مامور است که خودش را نشان دهد به دلیل سیاسی و یا شخصی و ... برخی آقایان مثال زده اند که میوه فاسد می شود یعنی سلامت طبیعی اولیه اش به هم می ریزد. حال یک انسان سالم است یعنی درست فکر می کند درست زندگی می کند درست حرکت می کند ولی یک انسان نامنظم است، بیمار است، فسادی در جایی از بدن او وجود دارد یعنی طبیعت اولیه که مقتضی طبع اولیه است آسیب دیده است.

پس موضوع در استظهار از آیه مرکب است و صدقش هم صدق عرفی است و حقیقت شرعیه نداریم.

و صل الله علی محمد و آله الطیبین

حکم محارب – تناسب جرم و مجازات کتاب القضاء

Your browser does not support the audio tag.

إنما جزاء الذین یحاربون الله و رسوله و یسعون فی الارض فسادا أن یقتلوا أو یصلبوا أو تقطع أیدیهم و أرجلهم من خلاف أو من الأرض ذلك لهم خزی فی الدنیا و لهم فی الآخرة عذاب عظیم. (مائده / ۳۳)

طبق قرار فعلا- با خود آیه پیش می رویم و سپس سراغ روایات و فتاوا می رویم. درباره موضوع بحث شد که طبق ظاهر آیه، موضوع مرکب است. یعنی موضوع این مجازات های چهارگانه محارب مفسد است و یا مفسد محارب. و اگر کسی فقط محارب باشد بدون افساد ممکن است حکمی داشته باشد ولی این آیه شاملش نمی شود. برای ترکب موضوع تصریح مرحوم صاحب جواهر ذکر شد. در این مسئله اکثر فقها قائل به بساطت هستند با اینکه "واو" عاطفه است ولی در عین حال محارب را یک موضوع می دانند و همین چهار حکم را مترتب می کنند و کذا مفسد. منتها لحن تعبیر این است که می گوید زید و عمرو را اکرام بکنید یعنی مجازات محارب و مفسد این چهار تا است. البته این استظهار است و غیر از استظهار چیز دیگری نیست. شاهد (شاهد و نه دلیل!) از روایات (گرچه فعلا بحث روایی نداریم) هم بر مدعا یعنی ترکب روایت وسائل الشیعه، ج ۲۸ ص ۳۰۹ است:

و عنه عن عمرو بن عثمان عن عبدالله المدائنی (البته سند ضعیف است زیرا اگرچه عمرو بن عثمان را نجاشی و علامه توثیق کرده اند هرچند مستقیما از اصحاب ائمه (ع) نبوده، اما بخاطر مجهول بودن عبدالله مدائنی سند ضعیف است) عن أبي الحسن الرضا(ع) قال سئل عن قول الله عزوجل إنما جزاء الذین یحاربون الآیه فما الذی إذا فعله استوجب واحده من هذه الأربع؟ (یعنی چه کاری اگر بکند یکی از این چهار مجازات بر او حمل می شود؟) فقال إذا حارب الله و رسوله و سعی فی الارض فسادا فقتل، قتل به و إن قتل و أخذ المال، قتل و صلبکه دنباله روایت در بحث روایات مفصلا خواهد آمد. شاهد در اینجا بر اینکه موضوع محارب مفسد است، سائل می پرسد ما الذی إذا فعل؟ که حضرت (ع) عین عبارت آیه را نمی آورند بلکه با تعبیر شریف خودشان می فرمایند: إذا حارب الله و رسوله و سعی فی الارض فقتل کذا و کذا یعنی سعی فی الارض را دنبال حارب می آورند و بعد حکم را ذکر می کنند. این ظهور در این دارد که محارب و مفسد معا موضوع حکم است. یک نوع استظهار و استشهاد است ولو اکثر فقها آن را قبول ندارند ولی استظهار ما این است که حق با صاحب جواهر است.

ص: ۹

حکم محارب: اولاً إنما ظهور انحصار در این چهار تا دارد. یعنی جزاء محارب مفسد یکی از اینها است. ظاهر او تعدد است یعنی چهار تا مجازات است و عطف به او تعدد را می رساند که ظاهر این تعدد، تعدد ماهیتی است یعنی قتل با یصلب دو مسئله است در حالی که بسیاری صلب را همان قتل دانسته و گفته اند به صلب آویختن نوعی قتل است. ولی در فتاوا و روایت

کاملاً مطابق ظاهر آیه عمل شده. مجازات چنین آدمی این است که کشته شود یا به دار آویخته شود و به دار آویختن معنایش کشتن نیست و در مقابل یقتل آمده است. او دارد. یعنی یا کشتن و یا به دار آویختن. (نمی دانم به دار آویختن هم ترجمه صحیح صلب است یا نه!) در صلب حیات هم می تواند باشد. در باب روایات که می رسیم آمده که بیشتر از سه روز نمی شود او را آویخت و بعد از سه روز باید پائین آورده شود و اگر مرده بود یجهز یعنی یغسل و یکفن و نماز بر او خوانده می شود و اگر زنده بود اختلاف فتوا است. خوشبختانه امام(ره) در اینجا با این استظهار همراهند و می گویند مشکل است اگر زنده بود بگوئیم یسرع فی قتله! دلیل ندارد! آیه می گوید سه روز به دار آویخته شود. حالا اگر قوت بدنی وی حدی بود که سه روز به دار بود و بعد هم زنده پائین آورده شد بیشتر از سه روز هم طبق صریح روایات جایز نیست، از او یصلبوا نمی شود استفاده کرد، بلکه می شود استفاده کرد صلب قتل نیست. عبارات بعد هم قطعاً مخالف قتل است که بعداً در فتاوا نقل می شود ولی فعلاً با خود آیه کار داریم. قتل یعنی ازهاق روح، یعنی کشتن. با شمشیر یا گلوله یا با دار آویختن امروزی. اما صلب (با توجه به استدلال به آیه پیش از تولد حضرت عیسی و زمان حضرت موسی) معنایش این نبوده که برای کشتن این کار را بکنند. فرعون (طه / ۷۱) گفت دست و پایتان را قطع می کنم و به شاخه های درخت هم آویزانتان می کنم. تا معلوم شود عذاب چه کسی شدیدتر است. این معنایش این نبود که شما را می کشم و الا می گفت یک یکی همه شما را می کشم. در زمان ما و بعد از زمان عیسی و صلیب و اختلاف در مورد قتل و به دار آویختن ایشان و نظر اسلام که رفع ایشان الی السماء است، اهل لغت آویختن به صلب را همان صلیب مقدسی که به اصطلاح خودشان عیسی را به آن به دار آویختند و به شکل یک ضربدر در قسمت بالا- و عمود دارد می دانند و این هم معنایش این بوده که زنده او را بر این دار می آویختند و دستهایش را باز می کردند و بدنش به این صلب است و تا سه روز هم بیشتر نمی شود این چنین کرد. به روایات که رسیدیم می گویم که حضرت امیر(ع) هم یک بار چنین کردند. قطعاً صلب به معنای یقتل نیست و معنای دو مجازات بعدی هم روشن است. قطع دست و پا من خلاف یعنی دست راست و پای چپ در مرحله اول، شبیه آنچه برای سارق در دو مرحله پیش می آید. ینفوا من الارض در روایات و لغات مشخص است یعنی از محلی که این کار را انجام داده، تبعیدش می کنند به اصطلاح امروزی ها تغریب. نحوه تبعید و نحوه صلب و نحوه قطع دست و پا را در فروعیات زیادی مطرح می شود که برخی در زمان ما به دلیل امکانات و شرایط موجود بحث های جالبی دارد که إن شاء الله بعداً می آید.

مطلب اول در حکم آیه اینکه یکی از این چهار تا است یعنی جمع بین اینها جایز نیست. بعدا می رسیم که در برخی موارد بین یقتل و یصلب جمع شده که مورد اختلاف نظر فقها است. البته ممکن است از خیلی از این موارد بعدا به دلیل روایات برگردیم و به دلیل اختلاف بین روایات جمع کردن آنها مشکل است. و اضطراب کلمات فقها و اختلاف فقها بیشتر به دلیل همین اختلاف روایات است. و این چهار حکم ماهیتا چهار تا است.

سوال دوم اینکه رابطه ای بین یکی از این چهار تا با درجه جرمی که انجام شده وجود دارد یا نه؟ یعنی ظهور در این چهار تا است و حاکم می تواند هر کدام از اینها را که مصلحت دانست انجام می دهد. آیا حاکم با اختیار کامل است در انتخاب هر کدام؟ مثلا شخصی فقط إخافه کرده است، در محله ای از تهران اسلحه ای فراهم کرده و هر روز مردم را می ترساند ولی نه قتلی کرده و نه سرقتی و هیچ کار خلاف دیگری هم نکرده، فقط مردم را ترسانده است، تعریف شرعی هم نداریم. می شود حاکم بگوید یقتل یا باید ساده ترین اینها را انتخاب کرد. یعنی مثلا تبعید. ولی اگر قتل کرده باید کشته شود. محارب مفسدی که سرقت مرتکب شده باید مطابق حکم سرقت، تقطع ایدیهم و أرجلهم من خلاف، آیا این باید رعایت شود؟ آیه صرفنظر از روایات و فتاوا چه می گوید؟ آیه می گوید یکی از این چهار تا و طبعا در اختیار مجری یعنی حاکم شرع است. آیا رعایت شدت و ضعف مجازات با شدت و ضعف افساد یا محاربه لازم است یا نه؟ برای اینکه استظهار کمی قابل توجه باشد اینکه آیه کاری به آیه سرقت ندارد زیرا دو سه آیه بعد، در آیه ۳۸ «السارق و السارقة ...» آمده است. یعنی آیه سرقت مستقیما ذکر شده است و قبل از این آیه، درباره قتل آیه و من ذلک کتبنا علی بنی اسرائیل من قتل ... آمده است و یا آیات دیگری که در مورد قتل است مثل من قتل مظلوما فقد جعلنا لولیه سلطانا و یا قصاص النفس بالنفس آمده. یعنی حکم قتل و قاتل، سرقت و حکم سارق در متعدد آیات جدا آمده. این آیه این احکام را برای محارب مفسد آورده حالا سرقت هم کرده، او بما هو محارب مفسد مجازات می شود نه بما هم سارق. فلذا إن شاء الله در روایات می رسیم که اگر ولی مقتول گفت من گذشتم، محارب إخافه کرده و کسی را کشته بعدا دستگیر شده. حالا حکومت می گوید او محارب است و می خواهد او را به دلیل اینکه قتل انجام داده بکشد. راوی از امام می پرسد ولی دم می گوید بخشیدم. حضرت می فرمایند بله حق ولی دم عفو است ولی محارب حق حکومت است و امام به عنوان محارب ولو اینکه ولی دم او را بخشیده به عنوان حد محارب می تواند او را بکشد. و إن شاء الله بعدا می رسیم. و این ظاهر آیه است. یعنی این مجازاتها برای محارب مفسد یا مفسد محارب ذکر شده و حکم قاتل بما هو قاتل یا سارق بما هو سارق جدا در آیات شریفه آمده است. و نباید این احکام چهارگانه را مخلوط کرد با حکم قاتل و یا سارق. در حالی که این محارب ممکن است قتل یا سرقت هم کرده باشد. اما این چهار حکم اگر اجرا شود به لحاظ محارب بودن اجرا می شود نه سارق بودن. و لذا آثار سرقت یا قتل بطور قطع بر او مترتب نمی شود و حاکم می تواند یکی از این چهار تا را اجرا کند. این اظهار اولی است که رعایت تناسب مجازاتها با عملی که این شخص انجام داده وجوب ندارد. البته اعتبار می گوید اگر حاکم، حاکم مسلط و دقیقی است محارب قاتل را نفی بلد نمی کند، یا محارب سارق را فقط با نفی بلد تمام نمی کند. محارب ضارب و جراح را من غیر قتل و من غیر سرقه ممکن است نفی بلد بکند و تناسب را رعایت بکند. اعتبار می گوید این تناسب خوب است رعایت بشود ولی اینکه باید رعایت بشود این خلاف ظاهر آیه است و ما خیال می کنیم ظاهر آیه الزام ندارد. إن شاء الله بحث روایی بعدا می آید ولی فعلا یک روایت هست که به صراحت می گوید این بحث باید رعایت بشود.

تناسب جرم و مجازات: بحث بعدی این است که بعد از اینکه یکی از این چهار مجازات متعدد انتخاب شد، آیا حاکم باید یکی از چهار مجازات را متناسب با جرم انتخاب کند؟ آیه بما هو آیه دلالت بر رعایت تناسب ندارد البته اعتبار می گوید باید رعایت تناسب بشود. ولی این روایت صحیحه (وسائل الشیعه، ج ۲۸ ص ۳۸) می گوید:

برید بن معاویه قال سئلت ابا عبدالله عن قول الله عزوجل إنما جزاء ... قال ذلك الى الامام يفعل ما يشاء قلت فموض ذلك اليه؟ (یعنی حاکم هر جور دلش خواست صد در صد می تواند عمل کند؟) قال (ع) لا! و لكن نحو الجنایه (یعنی اینجا حضرت (ع) تصریح کردند به اینکه این چهار تا را به تناسب جنایتی که انجام داده رعایت بکند). بنابراین، این استظهار که بگوییم این چهار حکم در اختیار حاکم است و طبق ظاهر آیه هر کدام را که دلش خواست می تواند انجام دهد و آیه دال بر تناسب نیست ولی این روایت تکلیف را دقیقاً مشخص کرده. یعنی باید تناسب را مشخص کند. «... فإذا شهر سيفه و سلاحه و أخاف الناس و قتل، یقتل. لم یقتل شهر سيفه و سرق یقطع أیدیهم و أرجلهم من خلاف. لم یقتل و لم یسرق، ضرب...» (وسائل الشیعه، ج ۲۸ ص ۳۰۹) دغاره لغه یعنی غارتگری و راهزنی ولی محارب نیست که إن شاء الله در بحث روایات مفصل بررسی می شود. یعنی باید حاکم رعایت تناسب را بکند ولو ظاهر آیه اطلاق دارد ولی این روایت کاملاً تقیید می کند.

و صل الله علی محمد و آله الطاهرين

Your browser does not support the audio tag

خلاصه جلسات قبل:

استظهار از آیه شریفه از نظر موضوع و حکم تقریباً تمام شد و گفتیم حقیقت شرعیه برای محارب نداریم و گفتیم محارب به معنای مقاتل است. قتال یعنی داشتن سلاح جنگی و مقاتل کسی است که سلاح قتالی داشته باشد و تشخیص مصداق هم با عرف است چون شارع چیزی را معین نکرده است. بنابر این باید در خیلی موارد دقت کرد مثلاً چاقوهای ضامن دار جزء سلاح مقاتله می‌دانم. چون با چاقوی آشپز خانه فرق دارد و چاقوی ضامن دار برای آدم زنی و آدم کشی است و مثل ساطور جنگی و قمه می‌ماند. اشتهار و اظهار و تجهیز سلاح یعنی بیرون آوردن و ترساندن و سلاح را در معرض بکار گیری بردن، لذا صدق، صدق عرفی است در موضوع. البته افساد فی الارض هم باید صدق بکند همانطور که برخی بزرگان گفته اند و شاهد روایی هم داشتیم. ظاهر احکام هم چهار تا است مباینا و رعایت درجات هم هر چند صریح آیه چیزی نگفته ولی بر اساس اعتبار و یا درجه بندی موجود در آیه، و تناسب جرم و جزاء باید رعایت شود. ظاهرش هم این است که دو تا یا سه حکم را نمی‌شود درباره یک مجرم بکار برد.

روایات باب:

« محمد بن یعقوب عن محمد بن یحیی عن احمد بن محمد عن ابن محبوب عن أبي ايوب عن محمد بن مسلم عن أبي جعفر (ع) قال من شهر السلاح في مصر من الأمصار فعقر اقتص منه و نفى من تلك البلد و من شهر السلاح في غير الأمصار و ضرب و عقر و أخذ المال و لم يقتل فهو المحارب فجزاءه جزاء المحارب و امره الى الإمام إن شاء قتله و صلبه و إن شاء قطع يده و رجله قال و إن ضرب و أخذ المال فعلى الإمام أن يقطع يده اليمنى بالسرقه ثم يدفعه الى اولياء المقتول فيتبعونه بالمال ثم يقتلونه قال فقال له ابو عبيده أرايت إن عفا عنه اولياء المقتول قال فقال ابو جعفر إن عفوا عنه كان على الإمام أن يقتله لأنه قد حارب و قتل و سرق قال فقال ابو عبيده أرايت إن أرادوا اولياء المقتول أن يأخذوا منه الدية و يدعونه أ لهم ذلك قال لا عليه القتل. » (وسائل الشيعه، ج ۲۸ ص ۳۰۷) سند صحیح است و تعبیر همه صحیحه محمد بن مسلم است. ابی ایوب در نگاه اول گمان می‌شود همان ابویوب معروف میزبان پیامبر اکرم (ص) است که عمر طولانی داشته ولی رجال می‌گویند او نیست و فوت ایشان با این زمان هماهنگ نیست. افراد فوق همه شناخته شده و برخی از شیوخ فقهای شیعه هستند. در اکثر روایات اشتهار سلاح است ولی در تعابیر فقها اکثراً "جرد السلاح" است. شاید اشتهار سلاح با اشتهار سلاح تفاوتی داشته باشد که بعداً می‌رسیم. اشتهار به معنای نشان دادن و به رخ کشیدن سلاح و ترساندن افراد با ابراز و اظهار آن است و الا اگر فردی شمشیرش را از غلاف درآورده یا چاقو را از جای چرمیش درآورده ولی زیر لباسش است، این اشتهار نیست. تجرید است. فی مصر من الأمصار را برخی گفته اند برای مثال است و اگر در یک روستا هم باشد فرقی نمی‌کند. فعقر یعنی مجروح بکند، پس اگر سلاحش را در بیاورد و فقط بترساند، این روایت صدق نمی‌کند. البته تا اینجا بحثی از محاربه وجود ندارد. طبق این روایت کسی که در شهری اشتهار سلاح کرده و شخصی را مجروح بکند، قصاص می‌شود و از شهر تبعید می‌شود. بحثی از محاربه موضوعاً و حکماً نیست ولی این نفی بلد نشان می‌دهد یک از احکامی که در باب محاربه وجود دارد را درباره چنین

شخصی حکم کرده اند. یعنی این فرد را از اقسام محارب حساب کرده اند. این یک قضیه کلیه. و من شهر السلاح فی غیر الأمصار... فهو المحارب. فقها بر این جمله خیلی تأکید کرده و گفته اند این تعریف محارب است. کسی که اشتهار سلاح بکند و در شهر باشد و به مردم بزند و کسانی را هم مجروح بکند اموالشان را هم بگیرد. یعنی آدمی که به کمک سلاحش هم زخمی کرده و هم دزدی ولی قتل نکرده، فهو محارب. این تعریف محارب است یا قسمی از اقسام محارب است؟ این معنایش نیست که محارب کیست بلکه این یکی از افراد و مصادیق محارب است. در دنباله می فرمایند فجزاءه جزء المحارب اگر جزاءه جزء المحارب بطور مطلق باشد، اولین جزاء محارب قتل است ولی این شخص قتلی مرتکب نشده است. این آدم جرح مرتکب شده، دزدی و اخافه ناس مرتکب شده و به عبارت دیگر امنیت را به هم زده ولی آدم نکشته ولی اگر جزاءه جزء المحارب، معنایش این است که بشود او را کشت. بخاطر اینکه امنیت را به هم زده ولی ظاهراً هیچ کس اینطور نگفته است. بعداً می رسیم که امره الی الامام، یعنی آدمی که ترسانده و دزدی و جرح کرده ولی آدم نکشته، امره الی الامام إن شاء قتله و صلبه. اگر گفتیم قتله و صلبه همانطور که برخی فتوا داده اند، یعنی باید بکشند و جنازه اش را به دار بکشند، بخاطر عبرت دیگران، این می شود جمع بین دو حکم مجازات محارب که ما گفتیم ظاهر آیه جمع نیست. بلکه یکی از اینها، و یا نه! قتله و صلبه یعنی یقتله بالصلب. یعنی با دار آویختن به قتل برسانند. ولی ظاهر روایت و فتوای برخی طبق آن اینکه للإمام أن یقتله و یصلبه بعد قتله. ظاهراً در قدیم هم مرسوم بوده که جنازه را بعد از گردن زدن برای زهر چشم دیگران به دار می زدند. إن شاء قطع یده و رجله بخاطر اینکه دزدی کرده. تا اینجا اگر اشتهار سلاح و دزدی کرده و جرح هم داشته اولاً حکم محارب بر او حمل شده و یا موضوع محارب؟ او را محارب حساب کرده اند اما تعریف محارب این نیست. آدم کشتن جزء اول محارب است. کلمه محارب ایجاد می کند قتل هم داشته باشد. پس اینجا بیشتر از این نیست که یکی از افراد محارب را ذکر کرده اند. مثل جمله قبل. به دلیل جمله سوم که در صورتی است که قتل هم مرتکب شده باشد. صورت سوم اینکه اشخاص را کتک زده و هم کشته و هم دزدی کرده پس باید امام دست راستش را بخاطر سرقه قطع کند. و بعد بخاطر قتل او را تحویل اولیاء مقتول بدهد. آنها اموال سرقه را از او پس بگیرند و سپس قصاص می کنند. راوی بلافاصله می گوید: اگر اولیاء مقتول دیه بخواهند چطور؟ امام باقر(ع) می فرمایند اگر اولیاء مقتول او را بخشیدند امام می تواند او را بخاطر محاربه به قتل برساند. به عبارت دیگر چون حق الناس و حق الله هست، حضرت(ع) بخاطر اینکه هر دو حق ادا شده باشد، یکی چون آدم کشته، حق الناس وجود دارد و چون محارب بوده، حکومت هم حق دارد. حال اگر عفو کردند، حق الله می ماند. و امام او را به قتل می رساند. راوی دوباره سوال می کند اگر اولیاء دم دیه خواستند و رهایش کنند چطور؟ حضرت(ع) می فرمایند نه آنها می توانند دیه را بگیرند ولی او رها نمی شود بخاطر حق الله که حکومت او را به همین دلیل محاربه به قتل می رساند. متن فتوای مرحوم شیرازی هم این بود که امروز کشیدن تنباکو در حکم محاربه با امام زمان(عج) است یعنی همانطور که محارب را می شود کشت، او را هم می توان کشت. در حکم محاربه یعنی یک نوع الحاق حکمی است و قبلاً بارها بحث شد.

ص: ۱۳

« عن علی بن ابراهیم عن محمد بن عیسی عن یونس عن یحیی الحلبی عن برید بن معاویه قال سئلت أبا عبد الله عن قول الله عزوجل إنما جزاء الذین یحاربون الله و رسوله قال ذلک الی الامام یفعل ما یشاء قلت فمفوض ذلک الیه قال لا و لکن نحو الجنایه. » (وسائل الشیعه، ج ۲۸ ص ۳۰۸) این روایت صحیحه بوده و برداشت روشنی در مورد رعایت تناسب درجه جرم

محارب و مجازات دارد. چون صریحاً طرف می پرسد امام هر کاری می خواهد می کند؟ حضرت(ع) جواب می دهند نه باید درجه جنایتی که محارب مرتکب شده در مجازات رعایت شود. مثلاً اگر مرتکب قتل شده، یقتل را دارد و اگر مرتکب قتل شده یصلب یا یکی دیگر از مجازاتها را دارد.

« و عنه عن جميل بن دراج قال سئلت أبا عبد الله عن قول الله عز وجل إنما يحاربون الله ورسوله الآية أي شيء عليه من هذه الحدود التي سمي الله عز وجل قال ذلك إلى الامام إن شاء قطع و إن شاء نفى و إن شاء صلب و إن شاء قتل قلت النفى إلى أين قال من مصر إلى مصر آخر و قال إن علياً نفى رجلين من الكوفة إلى البصرة. » (وسائل الشيعة، ج ۲۸ ص ۳۰۸) آیت الله خوانساری این روایت را حسنه می دانند و دیگران صحیحه. گمان اولیه بخاطر جميل بن دراج بود ولی با مراجعه معلوم شد که وی خیلی مورد تایید اصحاب قرار گرفته و از من أجمعت العصابة على تصحيح ما صح عنه است. بنابر این وجه رفتار آیت الله خوانساری در جامع المدارك را متوجه نشدم! سند هم روشن است که صحیحه است. شخص می پرسد کدامیک از این چهار مجازات باید عمل شود. جواب دادند این در اختیار امام است و هر کدام را صلاح دانست می تواند عمل کند. دوباره راوی پرسید نفی به کجا؟ ظاهراً در ذهنش بوده این نفی، نفی من الارض است.. حضرت(ع) جواب دادند خیر. از آن شهر به شهر دیگر تبعید شود. منظور از نفی، تبعید است و بستن شیء سنگین به پای او و انداختن در دریا صحیح نیست. این روایت هم نفی بلد را معنا کرده یعنی تبعید از یک آبادی به آبادی دیگر و مقصود این نیست که حتماً شهر بزرگی مثل تهران و اصفهان باشد. اگر شهر کوچک یا روستای کوچک بود به روستای دیگری تبعید می کنند. و خارج کردن از کشور اسلامی یا از روی زمین برداشتن صحیح نیست. در ادامه هم فرمودند: إن علیاً(ع) نفی رجلین من الکوفه الی البصره درباره تبعید باب جدائی مطرح شده که روایت متعددی دارد که با این تبعیدی چگونه باید عمل کرده که در قوانین فعلی و گذشته ما وجود دارد.

بررسی روایات باب محاربه کتاب القضاء

Your browser does not support the audio tag.

قرار ما دیدن آیه و استظهارات آن و سپس روایات باب و بعد فتاوی متقدمین بود. در باب اول سه روایت صحیح خوانده شد که برخی یکی را حسنه گفته اند. روایت چهارم که قبلا خوانده شد و گفتیم بخاطر عبدالله مدائنی سند ضعیفی دارد ولی دال بر ترکب موضوع است:

« و عنه عن عمرو بن عثمان عن عبدالله المدائنی عن أبي الحسن الرضا(ع) قال سئل عن قول الله عزوجل إنما جزاء الذين يحاربون الآیه فما الذى إذا فعله استوجب واحده من هذه الأربع؟ فقال إذا حارب الله و رسوله و سعى فى الارض فسادا فقتل، قتل به و إن قتل و أخذ المال، قتل و صلب و إن أخذ المال و لم يقتل قطعت يده و رجله من خلاف و إن شهر السيف و حارب الله و رسوله و سعى فى الأرض فسادا و لم يقتل نفى من الارض الحديث » (وسائل الشیعه، ج ۲۸ ص ۳۰۸) سائل می پرسد ما الذى إذا فعل... یعنی چه کاری سبب می شود طرف محارب شود و یکی از این عقوبتها را در موردش گفت؟ حضرت(ع) می فرمایند إذا حارب الله و رسوله و سعى فى الارض فسادا تا اینجا گفتیم این دلالت می کند موضوع مرکب است. فقتل قتل به اگر در حال محاربه که اسلحه کشیده و وارد مبارزه با خدا و رسول شده، قتل هم مرتکب شده، بخاطر قتلش کشته می شود. و إن قتل و اخذ المال یعنی هم قتل مرتکب شده و هم غصب مرتکب شده یعنی اموالی از مردم گرفته، قتل و صلب. این اولین مسئله است که صراحت روایت است ولی خلاف ظاهر آیه است. صِلب اینجا قطعاً صلب مقتولا به دلیل عبرت دیگران است. برخلاف آنچه در آیه و روایات است و إن شاء الله در آینده خواهیم گفت صِلب در برابر قتل است و یُصلب حیا. و إن اخذ المال و لم يقتل اما اگر محاربه کرده، غصب مال کرده ولی قتل مرتکب نشده، دست و پاش را قطع می کنند که همان عقوبت سرقت است. و إن شهر السيف و حارب الله و رسوله و سعى فى الأرض فسادا و لم يقتل یعنی اگر شمشیر کشیده و إخافه و نا امنی ایجاد کرده، و سعى فى الارض فسادا که این جمله هم مانند جمله قبل دلالت بر ترکب موضوع می کند اما قتلی مرتکب نشده. لم يقتل یعنی لم يأخذ المال و لم يقتل چون در عبارت قبل داریم أخذ المال، ولی اینجا نسبت به أخذ مال سکوت دارد. چون حارب الله و رسوله و سعى فى الارض فساد و لم يقتل و لم يأخذ المال نفى من الارض بنابراین سبک ترین عقوبت وقتی است که فقط محاربه رخ داده و نه قتل و نه غصب رخ نداده ولی محاربه رخ داده، یعنی شمشیر کشیده، إخافه ناس و نا امنی ایجاد کرده ولی به جان و مال مردم تجاوزی نکرده، در اینجا باید نفی بشود. این سه حکم است که در این روایت ذکر شده با ضعف سند. ولی دو نکته دارد که یکی جمع بین دو عقوبت و دیگری ترکب موضوع می باشد. و نیز در جایی که محارب هست أخذ مال و قتل نفس نکرده فقط نفی است و باید در حقیقت تناسب جرم و مجازات رعایت شود و یا نه، در اختیار حاکم است. این روایت با روایات قبل و بعدی یک نوع تقابلی دارد.

ص: ۱۵

« و عن علی بن محمد عن علی بن الحسن التیمی عن علی بن اسباط عن داود بن أبی زید عن عیید بن بشر الخثعمی قال سئلت

أبا عبد الله (ع) عن قاطع الطريق و قلت الناس يقولون إن الإمام فيه مخير أى شىء شاء صنع قال ليس أى شىء شاء صنع و لكن يصنع بهم على قدر جنايتهم و من قطع الطريق فقتل و أخذ المال قطعت يده و رجله و صلب و من قطع الطريق فقتل و لم يأخذ المال قُتل و من قطع الطريق فأخذ المال و لم يقتل قُطعت يده و رجله و من قطع الطريق فلم يأخذ مالا و لم يقتل نفى من الأرض « (وسائل الشيعه، ج ٢٨ ص ٣١٠) آیا قاطع طريق همان موضوع محارب است و یا دزد است؟ یکی دو جای دیگر هم با همین عنوان آمده است هر قاطع طریقی همان محارب است و یا هر محارب طریقی قاطع است. ولی هر قاطع طریقی محارب نیست. خیلی از راهزن ها کاری به حکومت ندارند و فقط اموال قافله و عابریں را می خواهند. در اینطور جاها قطع طریق هست ولی محاربه نیست. اما ظاهر این قاطع طریق و حکمی که درباره اش گفته شده این است که محارب هم هست. شخص می پرسد از امام در مورد راهزن سوال کردم. الناس يقولون یعنی نظر فقهای ما این است که حاکم مخیر است از عقوبات چهار گانه هر طور خواست با راهزن عمل کند. حضرت (ع) می فرمایند: نمی تواند هر طور دلش خواست عمل کند، بلکه باید متناسب با جرمش عمل کند. این یک کبری کلی است که حاکم باید تناسب را رعایت کند. من قطع الطريق فقتل و أخذ المال قطعت يده و رجله و صلب چون سائل از قاطع طریق پرسیده امام (ع) هم می گویند قاطع طریق و عنوان محارب ندارد. کسی که قاطع طریق هست و فقط اموال مردم را برده ولی قتلی مرتکب نشده، هم قطع دست و پا من خلاف و بعد هم صُلب. صُلب در اینجا یعنی یُصلب حیا. چون قتلی که در کار نیست و بعدا به روایات صلب هم می رسیم که سه روز هم بیشتر نیست و در قبل مرسوم بوده که رگ ها را با حرارت می بستند فوراً و یا امروز با وسائل امروزی که بعدا بحث می شود. همچنین دو مجازات با هم آمده که خلاف ظاهر "أو" در آیه است. و در قبلی قتل و صلب را با هم جمع کرده یعنی صلب مقتولا است و در این قطع و صلب جمع شده یعنی صلب حیا است. و من قطع الطريق فقتل و لم يأخذ المال قُتل یعنی اگر راهزن آدم کشی کرده ولی اموال را نبرده کشته می شود. چطور قاطع طریقی است که اموال را ندزدیده فقط افراد را کشته؟ در کشور ما در فلان استان جلوی ماشینها را گرفته و مردم را پیاده و شیعه ها را جدا کرده و به رگبار بسته و بعد هم سوار شده رفته ولی کاری به اموال نداشته است. این راهزنی است که قطع الطريق و قتل و لم يأخذ المال. از نظر ما بر این شخص قطعاً محارب هم صدق می کند. معمولاً قطع طریق در قدیم به جاهایی اطلاق می شد که جلوی مردم و کاروان ها را می گرفتند و اموالشان را می بردند و خودشان را آزاد می کردند. در دنیای امروز هم در دریا هست و هم در صحرا. قُتل یعنی قُتل لقتله که قصاص باشد یا قُتل لما هو قاطع الطريق لما هو محارب؟ به عبارت دیگر حق الله است که عمل می شود یا حق الناس؟ ظاهرش حق الله است. یعنی اینطور نیست که فقط اولیاء مقتول حق قتل قاطع طریق قاتل را داشته باشند. حتی اگر آنها عفو هم بکنند حاکم باید او را به قتل برساند. و من قطع الطريق فأخذ المال و لم يقتل قُطعت يده و رجله اینجا دیگر صلب ندارد. قاطع طریقی که اموال را گرفته ولی قتلی نکرده، دست و پایش قطع می شود. باز اینجا به عنوان أنه سارق و حد سرقت بر او جاری شده و یا أنه محارب و حد محاربه بر او جاری شده است؟ معلوم نیست کدامش است چون سوال از قطع طریق است و کلمه حرب و محاربه نه در سوال نه جواب نیست. من قطع الطريق كان كذا حکمش این است و كان كذا حکمش این است. هم می توان حکم سارق و حکم قاتل را اجرا کرد که طبعاً باید احکام قتل و سرقت رعایت شود یعنی حق الناس است ولی اگر گفتیم قطع طریق محارب است در حقیقت حق الله اجرا کردیم. از اینکه اینجا قطع دست و پا را با هم گفته معلوم می شود حد محارب است چون در آیه شریفه دست و پا با هم آمده من خلاف اما در مرحله اول حد سرقت نمی شود هم دست و هم پا را قطع کرد بلکه فقط دست است. به احتمال قوی و با توجه به قرائنی که در احکام هست، قاطع طریق محارب مقصود است. و الا هر قاطع طریقی را انصافاً نمی گیرد.

« عن عده من اصحابنا عن سهل بن زياد عن احمد بن محمد أبي نصر عن داود الطائفي عن رجل من اصحابنا عن أبي عبد الله (ع) قال سئلته عن المحارب و قتل له إن اصحابنا يقولون إن الإمام مخير فيه إن شاء قطع و إن شاء صلب و إن شاء قتل فقال لا إن هذه أشياء محدودة في كتاب الله عزوجل فإذا ما هو قتل و أخذ قُتل و صُلب و إذا قتل و لم يأخذ قُتل و إذا أخذ و لم يقتل قُطع و إن هو فرّ و لم يقدر عليه ثم أخذ قُطع الا أن يتوب فإن تاب لم يقطع. » (وسائل الشيعه، ج ٢٨ ص ٣١٠) این روایت مرسل است. و علیرغم وقتی که برای داود طائفی گذاشتیم چیزی بدست نیامد. سوال درستی می کند از معصوم (ع) و ممکن است اینجا تعریفی از محارب بدست بیاید. اصحابنا يقولون یعنی فقها می گویند. قطع هم منظور قطع دست و پا است چون در آیه هر دو آمده است. فإذا ما هو قتل و أخذ قتل و صلب یعنی اگر محارب مرتکب قتل و أخذ مال شده باشد قُتل و صُلب. مشابه روایت چهارم. در اینجا بر خلاف ظاهر آیه اولاً صُلب مقتولا و ثانيا جمع بین قتل و صلب است. و إذا قتل و لم يأخذ قُتل باز قُتل بما هو محارب؟ ظاهرش همین است نه بما اینکه قاتل بوده است. به عبارت دیگر اگر حق الناس هم دارد حق الله هم هست. در روایت قبلی داشت واگذار می شود به اولیاء دم. ولی اینجا می گوید قُتل به دست آنها یا به دست حاکم. اگر آنها قصاصش کردند دیگر موضوع محارب از بین می رود. و إذا أخذ و لم يقتل قطع یعنی اگر اموال را گرفته ولی آدم کشی نکرده به مقتضای جرم و مجازات فقط دست و پایش من خلاف قطع می شود. و إن هو فرّ این حکم جدیدی است که در روایات دیگر نبوده و در متن آیه بعدی ملحق به آن آیه ذکر شده است. یعنی اگر این محارب که اخذ و لم يقتل فرار کرد و دست به وی پیدا نکردند، ثم أخذ باز هم قطع الا أن يتوب فإن تاب لم يقطع. اگر این فرّ فقط به مصداق اخیر برگردد، یعنی کسی که فقط سرقت کرده و قتل نفسی مرتکب نشده و بعد فرار کرده بالاخره دستگیر شده است، به عنوان محارب قطع دست و پا می شود یا به عنوان سارق؟ ظاهرش به عنوان محارب است. البته بعدها می رسیم که صراحتا دارد که توبه باید قبل دستگیری باشد. چون در خود آیه توبه قبل از قدرت بر او قابل قبول است و الا اگر به محاکمه رسید قابل قبول نیست.

« عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد عن على بن الحكم و عن حميد بن زياد عن ابن سماعه عن غير واحد جميعا عن أبان بن عثمان عن أبي صالح عن أبي عبد الله (ع) قال قدم على رسول الله قوم من بنى ضبّه مرضى فقال لهم رسول الله (ص) أقيموا عندى فإذا براءتم بعثتكم فى سريه فقالوا أخرجنا من المدينه فبعث بهم الى ابل الصدقه يشربون من ابوالها و يأكلون من ألبانها فلما برءوا و اشتدوا قتلوا ثلاثه ممن كان فى الإبل فبلغ رسول الله (ص) الخبر فبعث اليهم عليا (ع) و هم فى واد قد تحيروا ليس يقدرّون أن يخرجوا منه قريبا من ارض اليمن فأسرهم و جاء بهم الى رسول الله (ص) فنزلت هذه الآية إنما جزاء الذين يحاربون الله و رسوله الآية فاختار رسول الله (ص) القطع فقطع أيديهم و أرجلهم من خلاف » (وسائل الشيعه، ج ٢٨ ص ٣١١) اين روايت هم مرسله است. حضرت صادق (ع) مى فرمايند: جمعيتى مريض از بنى ضبّه در مدينه خدمت رسول خدا (ص) آمدند. فرمودند اينجا بمانيد تا بعد از سلامتى شما را در لشگرى به ميدان جنگ اعزام كنم. آنها از حضرت خواستند آنها را بيرون شهر مأمور كنند شايد به علت بيمارى خجالت مى كشيدند. پيامبر (ص) بعد از درخواستشان آنها را به محل نگهدارى شترهاى صدقه اعزام كردند. آنها از بول و شير شترها استفاده مى كردند تا حالشان خوب شد. وقتى خوب و نيرومند شدند، بعد از كشتن سه نگهبان آنجا، فرار كردند. خبر به رسول الله (ص) رسيد. حضرت علي (ع) مأمور دستگيرى آنها شدند. حضرت (ع) آنها را كه مى خواستند به يمن فرار كنند اما در يك وادى نزديك مرز يمن راه را گم کرده بودند دستگير و خدمت رسول الله (ص) آوردند. پس اين آيه نازل شد. پس رسول خدا (ص) دست و پاى آنها را من خلاف قطع كردند. اينها آدم كشى كردند و على القاعده چيزهاى هم كه به دردشان مى خورده با خود برده بودند فرار هم كردند و مى خواستند گير حكومت نيافتند. يعنى محاربند. على قول نزول آيه در اينجا پيامبر اكرم (ص) بايد يكي از اين چهار مجازات را بر آنها اعمال نمايند. اما حضرت فقط دست و پا را قطع کرده و رهايشان كردند. در حاليكه اكثر روايات قبلى ما مى گفت اگر محارب مرتكب قتل شده باشد به قتل مى رسد. ظاهر اين روايت اينكه حكومت مختار است حتى قتل را هم انتخاب نكند و يكي از مجازاتهاى سبك تر را انتخاب كند. به عبارت ديگر اين روايت شأن نزول اختيار حاكم را در هر صورت بيشتر تقويت مى كند.

« احمد بن فضل الخاقانی من آل رزین قال قطع الطريق بجلولاء على السابله من الحجاج و غيرهم و أفلت القطاع فبلغ الخير المعتصم فكتب الى العامل له كان بها تامر الطريق بذلك فيقطع على طرف إذن امير المومنين ثم انفلت القطاع فإن أنت طلبت هؤلاء و ظفرت بهم، أمرت بأن تضرب ألف سوط ثم تصلب بحيث قطع الطريق قال فطلبهم العامل حتى ظفر بهم و استوثق منهم ثم كتب بذلك الى المعتصم فجمع الفقهاء و ابن أبی داود ثم سئل الآخريين عن الحكم فيهم و أبو جعفر محمد بن علي الرضا(ع) حاضرا. فقالوا قد سبق حكم الله فيهم في قوله تعالى إنما جزاء الذين الآيه و لأمير المومنين أن يحكم بأى ذلك شاء فيهم قال فلتفت إلى أبي جعفر(ع) فقال له ما تقول فيما أجابوا فيه فقال قد تكلم هؤلاء الفقهاء و القاضي بما سمع امير المومنين قال أخبرني بما عندك قال(ع) إنهم قد أضلوا في ما أفتوا به و الذى يجب في ذلك أن ينظر أمير المؤمنين في هؤلاء الذين قطعوا الطريق فإن كانوا أخافوا السبيل فقط و لم يقتلوا احدا ولم يأخذوا مالا أمر بإيداعهم الحبس فإن ذلك معنا نفيهم من الارض بإخافتهم السبيل و إن كانوا أخافوا السبيل و قتلوا النفس أمر بقتلهم و إن كانوا أخافوا السبيل و قتلوا النفس و أخذوا المال أمر بقطع أيديهم و أرجلهم من خلاف و صلبهم بعد ذلك. قال فكتب الى العامل بأن يمثل ذلك فيهم. » (تفسير عياشى، ج ١ ص ٣١٥) در تفسير عياشى آمده که در سفر حج حاجیان، و مردم را در محلی به نام جلولا راهزنی می کردند. أفلت یعنی فرار کرده غائب می شدند. تا اینکه فرماندار آنجا بر آنها پیروز شد و آنها را نزد معتصم فرستاد. وی در حالی که امام جواد(ع) و فقهاء دیگر بودند از فقهاء پرسید چکارشان کنیم؟ آنها جواب دادند که حاکم مخیر است هر کاری خواست بکند معتصم از امام(ع) پرسید نظر شما چیست؟ حضرت(ع) راحت گفتند فتوایشان اشتباه است. إيداعهم الحبس همان نفی بلد و حبس همان است. که سه جور نفی من الأرض داریم که این دو نوعش است.

بررسی روایات باب محاربه کتاب القضاء

.Your browser does not support the audio tag

بسم الله الرحمن الرحيم

۰۸/۰۸/۱۳۹۰

چند روایت از باب اول کتاب وسائل تحت عنوان حد محارب بررسی شد و برخی از آنها ضعیف السند بود ولی مضمون آنها با روایات صحیحه تقریباً یکی بود و به همین دلیل نمی توان آنها را کنار گذاشت. سپس تفاوت های بین روایات که بعضاً موجب اختلاف فتاوی فقها شده است بررسی می شود.

« عن سماعه بن مهران عن أبي عبد الله (ع) في قوله الله تعالى إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله قال الإمام في الحكم فيهم بالخيار إن شاء قتل و إن شاء صلب و إن شاء قطع و إن شاء نفى من الارض. » (وسائل الشيعه، ج ۲۸ ص ۳۱۲)

روایت ولو مرسله است ولی معمولاً به روایات سماعه اعتنا می شود. این روایت قطع نظر از سند همان مطلب صحیحه مسلم را دارد. (۱)

بررسی روایات باب محاربه کتاب القضاء

.Your browser does not support the audio tag

بحث در مجازات های محارب بود و جمع بین روایات باب. در روایات یکی مسئله جمع بین دو مجازات خلاف ظاهر آیه بود که گفتیم اطلاق و تقيید است. اما جمع دو مضمون که یکی اختیار حاکم علی الاطلاق در اختیار هر کدام از این چهار حکم و دیگری الزام رعایت تناسب بین جرم و مجازات بود که در این جمع اکثر بزرگان و از جمله حضرت امام (ره) با کلمه اولویت جمع کرده اند که ما معنی آن را درست متوجه نشدیم زیرا اولویت تطبیق نمی کند با صریح روایتی که می گوید ذلک مفوض الیهم قال (ع) لا. احتمالی که ذکر شد در کتب آقایان ندیدم ولی به ذهن می آید شاید این جمع متناسب تر باشد با کلمه أو. در طرف مجرم یعنی محارب چهار صورت متصور است: محارب قاتل. محارب قاتل سارق. محارب سارق و محارب نه سارق و نه قاتل. برای هر کدام از چهار صورت محارب امکان عمل چهار نوع مجازات بر اساس ظاهر آیه شریفه و اطلاق روایات مطلق هست. در مقابل، برخی روایات دال بر الزام رعایت تناسب بین جرم و مجازات است. احتمالی که بنده می دهم اینکه در هر کدام از این چهار صورت محارب اگر حاکم خواست انتخاب بکند هر یک از این چهار مجازات را مختار است ولی قتل را اگر خواست انتخاب بکند جایی که محارب قاتل هم هست می تواند انتخاب کند. قطع ید را اگر خواست انتخاب کند جایی که محارب سارق هم هست می تواند انتخاب کند. این دو مقید است ولی بقیه مقید نیست وقتی محارب شد هم قتل و هم صلب و هم نفی من البلد و هم قطع را می تواند انتخاب کند. پس جمعش به این صورت است که اولاً هر

چهار تا قابل اختیار است. مثلا پیامبر(ص) با اینکه آنها قتل مرتکب شده و بنابر ظاهر روایت سرقت هم انجام داده بودند، اکتفا کردند به قطع ید و رجل و از بقیه مجازات ها استفاده نکردند. یعنی از اختیار در جهت تسهیل و پائین آوردن مجازات استفاده کردند. پس حاکم مختار است در جایی که صرفا محاربه است هر یک از چهار مجازات را انتخاب کند ولی اگر خواست قتل را انتخاب کند آنجایی که قتل هم دارد انتخاب کند ولی در عین حال می تواند همین محاربه که قتل هم مرتکب نشده است له آن یقتله. برای اینکه در خود محارب هم امکان درجه شدت محاربه هم هست. مثلا کسی امنیت شهر یا کشور را در یکی دو روز و یا یک هفته به هم زده است. له آن یقتله. اما اگر خواست قتل را انتخاب کند، رعایت کند تناسب را و جایی که محارب قتل هم مرتکب شده است انتخاب کند. این به اولویت بر نمی گردد و اختیار را سلب نکرده است.

ص: ۲۰

۱- (۱). ظاهرا ادامه درس ضبط نشده است.

مسئله بعد درباره نفی بلد هست. روایات باب در نفی بلد زیاد است و باب مستقلی هست که بعدا خوانده می شود. فعلا تعابیر تا اینجا که خوانده شده در روایت اول اگر کسی محارب شد و کسی را هم مجروح کرد نسبت به جرحش قصاص می شود و نُفَى من البلد. یعنی نفی بلد در جایی که محارب قتلی مرتکب نشده، سرقت نکرده و فقط جرح مرتکب شده با حق قصاص مجروح بیان شده است. در روایت دوم نُفَى من الارض در جایی که محاربه صدق بکند ولی قتل و سرقتی نباشد. در روایت سوم قاطع طریقی که سرقت نکرده و قتل هم مرتکب نشده باشد، نُفَى من الارض. إخافه فقط در این روایت ذکر شده و برای قطاع الطریق است و از اینجا به فتاوی علماء راه پیدا کرده است. ضمنا هنوز محرز نیست که هر قاطع الطریقی محارب است یا راهزن غیر از محارب است، راهزن دزد و دنبال مال است ولی محارب با حاکمیت خدا و رسول می خواهد مقابله کند. در فقره بعدی روایت می گوید اگر قطاع طریقی فقط سرقت و قتلی نکرده باشند ولی اخافه ناس کردند، حاکم آنها را حبس کند. و سپس این حبس را یکی از معانی نفی بلد گفته اند. در آینده می رسیم که به این روایت نمی شود عمل کرد و حبس غیر از نفی بلد است. شخص در حبس از خیلی حقوق محروم می شود ولی در نفی بلد اینطور نیست و فقط نباید از آن حوزه قضائی خارج شود ولی می تواند زندگی عادی خودش را در محل جدید داشته باشد. بعدا می رسیم که حبس با سجن فرق می کند. روایت دیگر می گوید اگر محارب کسی را نکشت و سرقت هم نکرد نُفَى و سپس ادامه می دهند و ینبغی أن یکون نفیا شبیه بالقتل و الصلب تثقل رجله و یرمی فی البحر (وسائل الشیعه، ج ۲۸ ص ۳۱۲) یعنی شیء سنگینی به پایش بسته می شود و او را در دریا می اندازند. این هم نوعی نفی بلد ذکر شده است. حالا واقعا می شود به این شکل عمل کرد یا نه؟ به نظر ما خیلی بعید است. و بعدا می رسیم و باید گفت قضیه فی مورد و خلاصه خصوصیتی در مورد وجود داشته که حضرت(ع) اینطور فرمودند. پس قدر متیقن در نفی بلد جایی است که لم یقتل و لم يأخذ المال. اما إذا قتل و إذا أخذ یجب أن یقتل یا أن یصلب که مطابق بحث ما اینطور نیست. بلکه مطابق جمعی که ما در روایات قبلی کردیم در جایی که می خواهد نفی بلد بشود قدر متیقن این است که لم یقتل و لم يأخذ المال، فقط حارب. اما اگر جایی قتل و أخذ مال کرد، نمی شود او را نفی بلد کرد؟ می شود و أمره الی الحاکم. منتها اگر خواست قتل را انتخاب کند در قتل انتخاب کند. اما اگر خواست نفی را انتخاب کند در قتل هم می تواند. مطابق جمعی که ما اختیار کردیم می شود و هر چهار صورت در اختیار حاکم است.

پس در روایات نفی بلد مواردی را ذکر کرده که قتل و سرقت نیست. اما اگر قتل و سرقت بود معلوم نیست. به عبارت دیگر در طرف اثبات درست است ولی در جایی که قتل هم هست و سرقت هم هست نمی تواند؟ این روایات دلالت نمی کند و نفی نمی کند نفی بلد را از مواردی که سایر جرائم را مرتکب شده است. و انحصار به این معنا که بگویید فقط در اینجا نفی است؟ نه! چنین چیزی نیست و اطلاق آیه و روایت باقی است و اختیار کلی امره الی الحاکم باقی است.

و صل الله علی محمد و آل محمد

بررسی روایات باب محاربه – ملاک دار الاسلام کتاب القضاء

Your browser does not support the audio tag.

بحث بررسی روایات مسئله محارب بود که ۱۱ روایت باب اول خوانده شد. که سه روایت صحیحہ قطعی بود و یکی حسنه بود و مابقی هم ضعیف بود که مضامینش با روایات صحاص متقارب بود و تباین نداشت.

« و تلک الاحادیث لا تنفک من ضعف فی اسناد أو اضطراب فی متن أو قصور فی دلالة فالاولی العمل بالاول تمسکا بظاهر الآیه » (شرایع الاسلام فی مسائل الحلال و الحرام ج ۴ ص ۱۶۸) مرحوم محقق با این عبارت، در حقیقت همه روایات را کنار گذاشته اند. در حالیکه سه روایت را همه صحیحہ می دانند. طبق سخن فوق، سند روایات ضعیف است و در متن هم مضطرب هستند و دلالت آنها نیز قصور دارد. در حالیکه اختلاف در متن طوری نبود که اساس روایت را کنار گذاشت. و نیز از نظر ما دلالت اکثر آن روایات خیلی صریح بود با یک تخالفاتی که داشت. فالاولی العمل بالاول یعنی همه روایات را کنار بگذاریم. یعنی اگر قتل انتخاب شد باید قاتل باشد. و اگر عقوبت قطع انتخاب شد، باید سارق باشد. و اختیار مطلق نیست بلکه مقید است. حضرت امام(ره) در تحریر روایات را قبول داشتند و فرمودند اولی این که آنها را رعایت کنیم. (تحریر الوسيله ج ۲ ص ۴۹۳) که ما گفتیم معنای اولویت را متوجه نمی شویم. مرحوم صاحب شرایع یازده روایت را که حداقل بزرگان زمان ما مثل صاحب جواهر برخی از آنها را صحیح می دانند کنار گذاشته برخی را مضطرب در متن و یا ضعیف در اسناد و یا قصور در دلالت ذکر می کند و اولی را در عمل به اول می دانند لظاهر الآیه. که بعدا در فتاوا بحث می شود و نمی شود روایات را نادیده گرفت.

ص: ۲۲

باب دوم از روایات:

« محمد بن الحسن بإسناده عن محمد بن احمد بن یحیی عن العباس بن معروف عن الحسن بن محبوب عن علی بن رثاب عن ضریس عن أبی جعفر(ع) قال من حمل السلاح باللیل فهو محارب الا أن یكون رجلا لیس من اهل الریبه. » (وسائل الشیعه، ج ۲۸ ص ۳۱۳) سند صحیح است هر چند روی حسن بن معروف بحث است. ولی با مراجعه دیدیم که شخصیت شناخته شده ای هست و از وی تعریف می شود و از فقهای قمی و اصحاب امام رضا(ع) بوده و نجاشی و شیخ در فهرست و علامه در خلاصه وی را موثق می دانند. صاحب جامع الرواه (از کتب رجالی بسیار خوب تا جائی که مرحوم آقای بروجردی با دیدن

این کتاب ، آن را بهتر از کتاب رجالی خویش دانسته و دستور چاپ مجدد آن را دادند (در مورد ضریس بن عبدالله بن کناسی می گوید لم تثبت وثاقته الا اینکه شخصی به نام حمدویه می گوید از اساتیدم شنیدم که به علت تجارت در کناسه به کناسی معروف شد و هو خیر فاضل ثقه و این تعبیر حمدویه را کشی در رجالش نقل کرده است. حمل سلاح در شب یعنی در شب اسلحه اش را اظهار بکند. فتاوا هم شهر و اشهر و اجهاز می گویند. قهرا در برخی مناطق مثل کشور های عربی هم در قدیم و هم الان همه سلاح همراه داشتند بخصوص سلاح های فردی. اصلا اشخاص بدون سلاح شخصیت ندارند. مبتدا و خبر این روایت می گوید هر کسی در شب سلاح همراهش بود محارب است. این جمله یعنی کسی که کلت یا خنجرش در غلاف بود و از خانه بیرون آمد، محارب است؟ مقصود از حَمَلَ السِّلَاح نوعی اجهاز و اِشْهَار است. تعبیر از شب یعنی فضایی که آرامش دارد و مردم با احساس امنیت رفت و آمد می کنند کسی با سلاح بیرون می آید. محارب یعنی حداقل بخواهد امنیت را به هم بزند و این با حمل سلاح به تنهایی تحقق نمی یابد. قید بعدی هم می رساند که هر حامل سلاحی نیست بلکه إِلا أَنْ یَکُونَ رَجُلًا- لیس من اهل الریبه یعنی آدمی است که درباره او ریبه ای نیست و می دانیم حمل سلاحش معمولی است و یا ماموریت دارد. ولی کسی که مورد شک است که اسلحه را از کجا آوردی کجا میبری؟ برای کیست؟ چرا حمل می کنی؟ و ... این می شود اهل ریبه. این مطلب موجب شده فرع جدیدی در عبارات فقها پدید آید که هل یشرط أن یكون من الریبه أو لا- یشرط. پس متوجه می شویم که اهل ریبه بودن یکی از شرایط صدق محارب است. همچنین شخصی که همیشه مثلاً یک خنجر برای امنیت همراهش بوده است حالا- امشب یک کلت هم اضافه بر می دارد و ابراز هم می کند. خوب این جای شک است که چرا؟ و یا در جایی که امنیت بر عهده حکومت است ولی در شب و فضای آرامش شب کسی که اهل ریبه است شبانه سلاحی حمل کرد یعنی شک کردیم که چرا؟ محارب بر او صدق می کند.

«و عن علی بن ابراهیم عن ابیه و عن أبی علی الأشعری عن محمد بن الجبار جمیعا عن صفوان بن یحیی عن طلحه النهدی عن سوره بن کلیب قال قلت لأبی عبدالله (ع) رجل یخرج من منزله یرید المسجد أو یرید الحاجه. فیلقاه رجل و یرید الحاحه و یضربه و یأخذ ثوبه. قال (ع) أی شیء یقول فیہ من قبلکم؟ قلت یقول هذه دغاره مُعلنه و إنما المحارب فی قرى المشركه. فقال (ع) أیهما أعظم حرمه دار الاسلام أو دار الشرك؟ قال فقلت دار الاسلام. فقال (ع) هؤلاء من اهل هذه الآیه إنما جزاء الذین یحاربون الله و رسوله الآیه.» (وسائل الشیعہ، ج ۲۸ ص ۳۱۴) سند تا طلحه نهدی روشن است. جامع الرواه برای طلحه می گوید: لیس له حظ من التوثیق. او عامی المذهب و از مبرئه است. (گروهی که نزد امام معصوم اعلام کردند هم خلفاء و هم شما را هم دوست داریم. حضرت (ع) سوال کردند شما که خلفاء را دوست دارید نسبت به حضرت زهرا (س) دشمنی دارید. و سپس آنها را تقریبا نفرین کردند. از آن به بعد به طایفه مبرئه شناخته شدند.) به هر حال سند خیلی قابل توجه نیست. در مورد سوره بن کلیب هم روایتی از کشی می گوید: خوش عقیده و از شاگردان باقرین (ع) بوده. و ثاقش را نگفته اند ولی عقیده اش را صحیح گفته اند در برابر تبری که طلحه داشته است. از امام (ع) می پرسد مردی از خانه اش به قصد مسجد بیرون می رود و یا برای قضای حاجت. (در قدیم قضای حاجت در بیرون خانه و حتی دور از خانه ها بوده است و غائط را به همین دلیل دوری از محل زندگی غائط می گویند.) شخصی وی را تعقیب می کند و او را کتک زده لباسش را از او می گیرد. حضرت (ع) گفتند فقهای شما در مورد این شخص چه می گویند؟ به حضرت جواب دادم می گویند این دزد و راهزن آشکاری است. محارب تعبیر نمی کنند. محارب در آبادیها و شهرهای مشرکین صدق می کند. حضرت فرمودند: اهمیت دار الاسلام بیشتر است یا دار الشرك؟ (قبلا عرض شد با بررسی اصطلاحات دار الاسلام و دار الشرك و دار الایمان و دار الکفر در روایات، ملاک صدق دار الاسلام نماز شب خواندن در مساجد نیست، ملاک حاکمیت در آن کشور است. بعدا در محضر رهبر معظم انقلاب (حفظه الله) گفتم ما همچنین چیزی داریم. نظر حضرتعالی در مورد دار السلام و چیست بخصوص که امروز فتاوایی در مورد دار السلام و دار الکفر داریم. مثلا در بخشی از کشور چین جمعیت مسلمانی شاید بیش از کشور ما زندگی می کنند، آنجا دار الاسلام هست؟ دار الاسلام جایی است که سیف و صوت دست اسلام باشد.) جواب دادم که دار الاسلام. سپس حضرت (ع) گفتند اینطور آدمها اهل این آیه هستند. پس این آیه دلالت می کند حتی کسی که شب برای مسجد یا قضای حاجت از خانه بیرون می آید ولی شخصی سر راه او را کتک زده و لباسش را هم می دزدد، حضرت (ع) فرمودند در دار الاسلام بر چنین آدمی محارب صدق می کند. یعنی تعریف از حمل سلاح مقداری وسیع تر شد. ممکن است سلاح هم نداشته باشد ولی امنیت را به هم زده است. (۱)

ص: ۲۴

بررسی روایات، نحوه برخورد با تبعیدی – سَابَّ الانبیاء کتاب القضاء

Your browser does not support the audio tag.

اگر یک دور روایات دیده شود برخی عبارات فقها فهمیده شده و برخی فتاوا را می توان ترجیح داد. در باب دوم ابواب محارب دو روایت خوانده شد.

محمد بن الحسن یاسناده عن محمد بن علی بن محبوب عن سلمه بن الخطاب عن علی بن سیف بن عمیره عن عمرو بن شمر عن جابر عن أبي جعفر (ع) قال من أشار بحدیده فی مصر قُطعت یده و من ضرب بها قُتل. (وسائل الشیعه، ج ۲۸ ص ۳۱۴)

سند ضعیف است زیرا گرچه تا محمد بن محبوب و همچنین علی بن سیف درست و معتبر هستند، اما سلمه بن خطاب و عمرو بن شمر را تضعیف کرده اند. این روایت یک کلی است که ظاهراً تعبیر کنایی است نسبت به محارب. کلمه محارب که ندارد، شب و روز هم ندارد، إخافه و عدم إخافه هم ندارد. أشار بحدیده کنایه از سلاحی که معمولاً از آهن تهیه شده باشد مثل شمشیر یا در زمان ما سلاح کمری. و همین سبب اختلاف نظر برخی در لزوم آهنی بودن سلاح محارب شده است. این عبارت یعنی اگر کسی سلاح آهنی دستش گرفته و روبروی مردم ایستاده و با اشخاص درگیر شده، دست چنین آدمی که می خواهد امنیت را بخطر بیاندازد باید قطع کرد. علی الظاهر برای معنای کامل، باید در کنار روایات دیگر قرار داده شود و تنهایی معنای تحت اللفظی آن را نمی توان پذیرفت. یعنی اگر سرقت هم کرده قُطعت یده، قتل هم مرتکب شده قُتل. اما حضرت بطور کلی فرموده اند اگر أشار بحدیده قُطعت یده، ولی اگر ضرب بها، قُتل. یعنی اگر با این سلاح آهنی اشخاص را زد ظاهرش قتل است. مقصود از با سلاح آهنی به کسی زدن، قتل است.

ص: ۲۵

عبدالله بن جعفر فی قرب الاسناد عن عبدالله بن الحسن عن جده علی بن جعفر عن اخیه موسی بن جعفر (ع) قال سئلته عن رجل شهر الی صاحبه بالرمح و السکین. فقال إن کان یلعب فلا بأس. (وسائل الشیعه، ج ۲۸ ص ۳۱۵)

معمولاً- برای روایات قرب الاسناد اعتبار کامل قائل نیستند ولی به هر حال برخی موثقه تعبیر می کنند و یا اگر مضامینش با روایات دیگر تایید بشود قابل عمل است. از امام (ع) سوال کردند کسی روی رفیق خود با نیزه و یا چاقوی بزرگ یا خنجر اسلحه کشید. شهر الی صاحبه به معنای اِشهار یا اِجهار سلاح است. منتها اینجا نوع سلاح مد نظر بوده یعنی سلاح هایی که کمتر کسی با آن کشته می شود. البته نیزه و سَکین هم سلاح قتاله است. مورد سوال اینکه با سلاحی غیر از شمشیر هم محارب صدق می کند؟ إن کان یلعب فلا بأس یعنی گاهی نیزه دار با رفیقش شوخی می کند یا اظهار قدرت ظاهری است، اشکالی ندارد. معنایش این است که اگر جدی باشد حکم محارب را دارد.

در این دو روایت بحثی از محارب نیست و هر دو دارای اجمال است و سندش هم خیلی قوی نیست. ولی به هر حال از روایات

مؤیده محاربه است که اگر کسی بخواهد با نیزه یا سلاح آهنی اشهار سلاح بکند محارب حساب می شود. إن شاء الله بعدا در بحث فتاوا می گوییم که اگر کسی مثلا با عصا هم به میدان آمد و ناامنی ایجاد کرد آیا محارب است؟ برخی می گویند بله. سنگ برای بچه های فلسطین کارآمدترین سلاح است اما اگر هر کسی سنگ بدست گرفت و به طرف گفت تکان بخوری محارب است؟ چون قد یطلق علیه أنه سلاح. ولی اینطوری نیست و به قول آیه الله خوانساری این تهجم علی دماء المسلمین است. و اینجوری معنا کردن نوعی بی پروایی درباره خون مسلمانها است. می رسیم که برخی گفته اند منظور از سلاح قوت و قدرت است و مثلا اگر هم از شخص قلدری حتی بدون عصا و سنگ هم می ترسند و با زدن یک مشت به طرف می میرد مثل حضرت موسی بر وی هم محارب صدق می کند. یعنی سلاح بما هو سلاح در موضوع حکم شرعی دخالت دارد یا نه؟

باب سوم: یک روایات هم بیشتر ندارد و مثلاً کسی یک فندک دارد و مقداری بنزین و یا حتی بدون بنزین خانه یا ماشین و یا مغازه کسی را آتش می‌زند. در حقیقت ایجاد خوف و ناامنی و آتش سوزی محاربه محسوب می‌شود یا نه؟

محمد بن الحسن یاسناده عن محمد بن علی بن محبوب عن احمد بن محمد عن البرقی عن النوفلی عن السکونی عن جعفر عن أبیه عن علی (علیه السلام) فی رجل أقبل بنار فأشعلها فی دار قوم فاحترقت و احترق متاعهم أنه یُعَرَّم قیمه الدار و ما فیها ثم یقتل. (وسائل الشیعه ج ۲۸ ص ۳۱۵)

تا احمد بن محمد همه معاریف هستند. برقی که در روایات هم زیاد ذکر شده در کنی و الالقاب وقتی اسم کوچکش آورده شده می‌گویند محمد بن خالد است و ثقه است. نوفلی که از سکونی روایت کرده در روایات باب زیاد است و در جامع الرواه از خلاصه علامه و فهرست نجاشی درباره اش نقل کرده «اسمش حسین بن یزید است. کان شاعرا ادبیا سکن الری و مات بها. قال قوما من القمین إنه غلا فی آخر عمره و الله اعلم. از این به بعد را خود جامع الرواه ادامه می‌دهد: و ما رأینا له روایه تدل علی هذا» یعنی ما جایی روایتی از وی که دال بر غالی بودن وی باشد ندیدیم. زیرا وقتی نسبت غلو به کسی داده می‌شود باید جمله غالیانه وی را هم نقل کرد و گفت وی چنین گفته ولی در مورد وی چیزی نیست. وی از امام صادق از امام باقر از امام علی (علیه السلام) نقل می‌کند: مردی خانه ای را در قومی آتش زد. و خانه و اساس خانه همه اش سوخت. حضرت (ع) فرمودند اولاً باید غرامت خانه و متاع های سوخته شده را پردازد و بعد هم به قتل برسد. ظاهرش این است که سلاحی دست نگرفته. علی القاعده به دلیل ائتلاف مال دیگران باید غرامت بدهد اما اینکه یقتل بخاطر اینکه با آتش به میدان مقابله آمده است. حالا اگر کسی قصد مقابله ندارد ولی با شخص دیگری دشمن است و خانه یا مغازه یا ماشینش را آتش می‌زند. حالا می‌شود بلافاصله وی را آتش زد و یا خسارت گرفت؟ وقتی برای ایجاد ناامنی و مقابله با نظام ماشین یا موتور حتی لاستیک کهنه را در خیابان آتش می‌زنند. در حقیقت در ذهنش است این حکومت باید برچیده شود ولو عرضه و توانایی این کار را هم ندارد. اینجا برخی فتاوا و روایات می‌گویند قصد از این کار ناامنی و إخافه ناس است یا دشمنی با یک فرد خاص؟ اگر در روستایی خرمن کسی را به دلیل دشمنی شخصی آتش زدند، آیا این محارب است و باید یقتل؟ این کاری به نظام و حکومت ندارد. از قید یقتل فهمیده می‌شود که آتش زدن خانه به قصد إخافه و ناامنی بوده است و نه فقط برای صاحب خانه! در بحث مرتد قبلاً گفتیم که اگر کسی چند روز در مسجد حاضر نشد می‌توان خانه اش را آتش زد و ظاهراً اینها هم به این چیزها تمسک می‌کنند. ظاهراً آتش زدن در قدیم نوعی سلاح بوده است. هم در عداوت های شخصی و هم در عداوتهای قومی و مبارزه با نظام و حکومت. خلاصه اینکه عطف قتل در کنار پرداخت غرامت همراه روایات باب دلیل بر این است که آتش زدن که به قصد محاربه و مقابله با نظام باشد منشاء قتل است والا اگر کسی با عداوت شخصی خانه ای را آتش بزند نمی‌شود گفت یقتل. این از قطعیات فقه ما است. نمی‌توان بر دماء به راحتی وارد شد.

بنابر این قدر متیقن از همه روایات، إشهار یا إجهار سلاح، سلاح حداکثر سلاح آهنین یا آنکه يطلق علیه سلاح عرفا یا یقتل به انسان و نار هم می تواند در ردیف سلاح باشد. اما با عصا اگر ایجاد ناامنی بکند بخاطر عملش شاید بتوان بر او صدق محارب کرد اما بواسطه سلاحش إشهار سلاح نیست. و یا آدم قلدر را با استفاده از این روایات نمی توان گفت محارب است اما از طرق دیگر شاید!

باب چهارم هم در محارب مفید است. عناوین باب که صاحب وسائل ذکر کرده اند حجت نیست. مثلاً سواء كان في مصر أو غيره من بلاد الاسلام أو الشرك! اگر در بلاد شرک کسی این کار را بکند محارب محسوب می شود؟ ما متوجه نمی شویم در بلاد شرک یعنی چی؟ مثلاً اگر کسی در بلاد شرک علیه کسی ناامنی ایجاد کرد آیا محارب است و احکام محارب اسلامی را دارد؟ خیلی بعید به نظر می رسد. عناوین برداشت ایشان است و در صورتی که ما هم از روایات همان برداشت را داشته باشیم قبول و الا عنوان باب را نباید مثل یک روایت نگاه کرد. در ابواب دیگر هم همینطور است. عنوان این باب حد نفی المحارب و حکم الناصب است. حالا باید دید در این روایات حکم ناصب را هم داریم؟ چند روز پیش در شورای نگهبان بحث بود در سب النبی(ص) آیا سایر انبیاء هم مثل نبی مکرم(ص) هستند؟ ماده قانونی طوری بود که همه انبیاء را شامل می شد ولی وقتی تحریر الوسيله را دیدیم مرحوم امام(ره) فقط نبی مکرم(ص) و ائمه اطهار(ع) و حضرت زهرا(س) را هم احتیاطاً الحاق کرده اند. و نسبت به سائر انبیاء سکوت داشتند. بنده مراجعه کردم یک روایت از پیامبر اکرم(ص) نقل شده در ذیل روایات باب قتل مرتد و ساب که ایشان فرمودند: مَنْ سَبَّ نَبِيًّا قُتِلَ (وسائل الشیعه، ج ۲۸ ص ۲۱۳) و این سند دلالت می کند که این قانون را می شود تعمیم داد بر همه انبیاء. مثلاً کسی به حضرت ذوالنون بگوید چرا قهر کردی آیا یجب قتله؟ این روایت میگوید بله!

محمد بن یعقوب عن علی بن ابراهیم عن ابیه عن حنّان عن أبی عبدالله(ع) فی قول الله عزوجل إنّما جزاء الذین یحاربون الله و رسوله الاّیه لا یمایع و لا یؤوی و لا یتصدق علیه. (وسائل الشیعه ج ۲۸ ص ۳۱۵)

این خبر موثق است. علی بن ابراهیم شخصیت معتمد و صحیح المذهب بوده مرحوم کلینی از ایشان زیاد نقل روایت میکند. حنّان بن سدید صیرفی واقفی مذهب ولی ثقه است. این تعبیر یعنی واقفی مذهب بودن سبب بی اعتمادی به روایات او نمی شود. این معنایش کاذب بودن یا بی اعتناء بودن در نقل اخبار نیست و لذا گفته اند ثقه است. امام صادق(ع) می فرمایند با کسی که تبعید می شود نباید معامله کرد، جا هم نباید به او داد، غذا و صدقه هم نباید به وی داد. یعنی باید محدود شود. إنّ شاء الله در پایان عرض می کنم که این محدودیتها سبب نمی شود که نفی در ردیف قتل حساب شود. یعنی اگر آقای که در تهران مقاله می نوشت و شمشیر هم می کشید و رئیس یک گروه بود و داستان منافقین را بوجود آورده بود، رفت به عراق پناهنده شد، نباید عراق به وی پناهندگی بدهد. مقصود از این محدودیتها این است امکاناتی که با آنها در بلاد اسلامی مرتکب فساد می شده نباید در این شهر جدید در اختیار او قرار داده شود.

و عنه عن ابیه عن عمرو بن عثمان عن عبیدالله المدائنی عن أبی الحسن الرضا(ع) فی حدیث المحارب قال قلت کیف یُنْفی و ما حد نفیه؟ قال ینفی من المصر الذی فعل فیہ ما فعل الی مصر غیره و یکتب الی اهل ذلک المصر أنه منفی فلا تجالسوه و لا تبایعوه و لا تناکحوه و لا تؤاکله و لا تشاربوه فیفعل ذلک به سنه فإن خرج من ذلک المصر الی غیره کتب الیهم بمثل ذلک حتی تتم السنه. قلت فإن توجه الی أرض الشرک لیدخلها قال إنّ توجه الی أرض الشرک لیدخلها قوتل أهلها. (وسائل الشیعه ج ۲۸ ص ۳۱۵)

عبید الله مدائنی مجهول است. ولی در ذیل این روایت می گوید همین روایت را عیاشی از اُبی اسحاق مدائنی نقل می کند. این به ذهن می رساند که شاید این دو نفر یکی باشند و می شود گفت این روایت موثق است. چون بقیه سند یکی است و از یک امام هم نقل می شود. امام(ع) می گوید از شهری که محاربه کرده به شهر دیگری فرستاده می شود و به اهل آن مصر نوشته می شود این شخص اینجا تبعیدی است با او نشست و برخاست و یا خرید و فروش و یا نکاح نکنید و ... تا یکسال این وضع را داشته باشید. اگر به شهر دیگری هم رفت به آنجا هم همان را بنویسید. تا یکسال تمام شود. شخص می پرسد اگر به بلاد شرک رفت چه؟ امام(ع) می گویند نباید اجازه داد تا شخص پناهنده شود تا جائی که برای بازگرداندنش حتی باید جنگید.

در آداب تبعیدی و قوانین هم هست و در زمان طاغوت هم بود اگر دادگاه حکم تبعید کسی را که خلافی کرده صادر می کردند، به تبعید گاه می فرستادند. و در آنجا به مأمور دولتی اطلاع می دادند که این آقا اینجا است و باید زیر نظر باشد. یعنی نتواند کارهایی را که در شهر اولی در مقابل حکومت می کرده اینجا هم انجام دهد. در دوره طاغوت یکی از چیزهایی که سبب پیشرفت انقلاب شد همین تبعید آقایان جامعه مدرسین بود. و از تبعیدگاه ها خیلی خوب استفاده می کردند. مثلاً امام جماعت محل امکانات و فضا را در اختیار ما قرار می داد. هر چند برخی هم می ترسیدند و احتیاط می کردند. آیه الله فاضل در بندر لنگه پایگاه ایجاد کرده بود که حتی الان هم ایشان جایگاه و پایگاه خاصی در آنجا دارند. محدود کردن تبعیدی ملاک دارد.

بررسی روایات: معنای نفی بلد – صلب کتاب القضاء

Your browser does not support the audio tag.

مسئله مورد بحث محارب حکما و موضوعا بود. و ابتدا آیه و سپس روایات باب دیده شد. در متن روایات تعریفی از محارب دیده نشد بلکه مصادیقی از محارب ذکر شده بود. مسئله مهم در احکام هم اختلاف برخی روایات در مخیر بودن حاکم و یا عدم تخیر وی بود. بلکه باید رعایت تناسب بین جرم و مجازات بکند که قبلا مفصل گذشت. نکته دوم اینکه صلب حیا بود یا میتا که ظاهر آیه یُصلب حیا و صلب در برابر یقتل و یقطع است. اما در برخی روایات یُقتل و یُصلب بود. یعنی محارب را برای توجه و عبرت دیگران کشته و سپس یُصلب.

بخاطر اختلاف روایات در باب نفی، روایت دیگری از این باب خوانده می شود. در یک روایت نفی بلد یعنی تبعید از مصر الی مصر و در روایت دیگر نفی را به معنی قتل و از روی زمین برداشتن گفته است. در دو مورد هم نفی را نوع خاصی از قتل گفته است که یعنی یثقل رجله و یلقى فی البحر. و روایت دیگر می گوید باید تا وسط دریا برده شود و سپس در آنجا رها شود. کنار دریا نباشد تا بتواند برگردد.

و عنه عن أبيه عن محمد بن حفص عن عبد الله بن طلحة عن أبي عبد الله (ع) فی قول الله عزوجل إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله و يسعون فی الارض فسادا الآية هذا نفی المحاربه غیر هذا النفی قال یحکم علیه الحاکم بقدر ما عمل و ینفی. و یحمل فی البحر ثم یقذف به لو کان النفی من بلد الی بلد کان یكون إخراجہ من بلد الی بلد عدل القتل و الصلب و القطع و لكن یكون حدا یوافق القطع و الصلب. (وسائل الشیعه ج ۲۸ ص ۳۱۷)

ص: ۳۱

این روایت موثق است. امام (ع) فرموده اند نفی محارب غیر از نفی مطلق است. حاکم به قدر کاری که کرده است حکم می کند. مثلا اگر قتل مرتکب شده یقتل و اگر سرقت مرتکب شده یقطع و ظاهر یحکم علیه الحاکم بقدر ما عمل یعنی رعایت تناسب بین جرم و مجازات. یحمل فی البحر یعنی به وسط دریا برده شده و آنجا به دریا انداخته شود. دیگر اینکه چیزی به پایش ببندند ندارد. در روایت قبلی اگر حارب و لم یقتل و لم يأخذ المال، نُفِی و آنجا نفی را معنا کرده بود که وزنه سنگینی به پایش بسته شود و در دریا انداخته شود. پس در دو جا نفی را شبیه قتل معنا کرده اند. و لو کان ... یوافق القطع و الصلب یعنی حضرت (ع) می خواهند تصریح کنند نفی در اینجا حتما قتل است. به عبارت دیگر باید گفت این صدر و ذیل با هم تهافت دارد. قبلش می گوید یحکم علیه الحاکم بقدر ما عمل و ینفی تا اینجا دال بر لزوم رعایت تناسب است. بعد تأکید دارند که نفی را به معنای قتل است. بهترین راه جمع، جمعی است که مرحوم صاحب وسائل گفته اند است یعنی نفی در این روایت که حضرت (ع) فرموده اند به معنی قتل است، مربوط به جایی است که محارب مرتکب قتل شده است. یعنی یقذف فی البحر مطلق نیست، و قتل چند جور است گاهی به شکل اعدام و گاهی هم انداختن در وسط دریا و ... در حقیقت تهافت بین صدر و ذیل نیست.

محمد بن الحسن بإسناده عن أحمد بن محمد عن خلف بن حماد عن موسى بن بكر عن بكير بن أعين عن أبي جعفر (ع) قال كان أمير المؤمنين (ع) إذا نفى أحدا من أهل الإسلام نفاه إلى أقرب بلد من أهل الشرك إلى الإسلام فنظر في ذلك فكانت الديلم أقرب أهل الشرك إلى الإسلام. (وسائل الشيعة ج ٢٨ ص ٣١٧)

ص: ٣٢

فرصت بررسی سند این روایت نشد لذا فعلا کاری به آن نداریم. این روایت دو مطلب را می فهماند یکی اینکه این نفی قتل نیست بلکه من بلد الی بلد است. و دیگری اینکه جائی که می فرستیم بین مسلمین نباشد تا نتواند آنجا حرفهایش را ادامه دهد. مثلا در تهران فتنه را شروع کرده و حالا دستگیر شده. حالا او را به اصفهان یا کرمان بفرستیم. این فایده ندارد بلکه باید به جایی فرستاده شود که مردم نگذارند فعالیت خاصی داشته باشد. قدر مسلم این روایت اینکه نفی به معنای قتل نیست.

و عنه عن الحسين بن سعيد عن الحسن عن زرعه عن سماعه عن أبي بصير قال سئلته عن الإنفاء من الارض كيف هو قال ينفي من بلاد الاسلام كلها فإن قدر عليه في شيء من ارض الاسلام قُتل ولا أمان له حتى يلحق بأرض الشرك. (وسائل الشيعه ج ۲۸ ص ۳۱۸)

این روایت موثق است. حضرت(ع) می فرمایند از شهرهای مسلمین دورش کنند. اگر دوباره در بلاد اسلام به کار خود ادامه داد قُتل. مرحوم صاحب وسائل می فرمایند: « أقول هذا و الذي قبله لا تصريح فيهما بنفي المحارب فعل المراء نفى غيره و يمكن الجمع بتخير الإمام في كيفية النفي و بالحمل على التقسيم بأن يكون كل نفى موافقا للحد الخاص بتلك الحالة » (وسائل الشيعه ج ۲۸ ص ۳۱۸) معلوم نیست این روایت و روایت قبلی مربوط به محارب باشد. چون در هر دو هست که امیر مومنان هنگامی که کسی را نفی می کردند، مگر فقط محارب را تبعید می کردند؟ گاهی کسانی جرائم دیگری انجام داده بودند و به سبب آن تبعید می شدند. و اگر خواستیم نفی کنیم مثلا نفی در دریا انداختن مربوط به جایی است که قتل مرتکب شده، نفی الی بلد الشرك مربوط به جایی است که هر جا برود باز به کارش ادامه می دهد و نفی من بلد الی بلد مطلق مربوط به جایی است که نه قتلی باشد و نه سرقتی و نه کار دیگری فقط اخافه ناس داشته است.

دو عبارت از مجموع روایات باب نفی خیلی سنگین بود و ناچار به حمل آنها هستیم. یکی تثقل رجله و يُنفى فى البحر و یا يحمل و يقذف فى البحر. سائر روایات نفی را همان نفی متعارف متفاهم معنا کرده است یعنی من بلد الی بلد و حتی برخی روایات تصریح کرده بود که حضرت امیر(ع) کارشان همین بود و از کوفه به بصره تبعید می کردند. در حالیکه کوفه و بصره از بلاد اسلام بود و اگر من کل بلاد الاسلام بود که نباید به بصره تبعید می شد. پس ممکن است من کل بلاد الاسلام مربوط به مورد خاصی از تبعیدی که مربوط به محاربه نباشد. نمی توان در دریا انداختن را قبول کرد. در زمان طاغوت شایع شده بود یکی از انواع اعدام، انداختن مبارزین در دریاچه ساوه بود. مگر اینکه آن را نوع خاصی از قتل حساب کرد. آیا واقعا می شود جنازه مسلمان را در دریا انداخت ولو اینکه محارب باشد؟ حضرت در جاهای دیگر مثل صلب، جنازه را تجهیز کردند، کفن کردند، نماز خواندند و دفن کردند.

باب پنجم، صَلَب:

مسئله بعدی صَلَب است. در بعضی روایات قبلی داشتیم که مقتول را باید مصلوب کرد. و توجیه آن هم این بود که مردم متوجه شوند چنین مجازاتهایی برای محاربه هست. اما اینجا بیشتر نسبت به زمان صلب و کیفیت مصلوب است.

محمد بن یعقوب عن علی بن ابراهیم عن اَبیه عن النوفلی عن السکونی عن اَبی عبدالله(ع) أن امیر المؤمنین(ع) صَلَب رجلا بالحیره ثلاثه ايام ثم أنزله فی الیوم الرابع فصلی علیه و دفنه. (وسائل الشیعه ج ۲۸ ص ۳۱۸)

ص: ۳۴

این روایت صحیح است. این روایت عمل حضرت امیر(ع) بوده است. ولی آیا این مربوط به محارب است یا به سبب جرم دیگری مصلوب شده؟ چون صلب از مجازاتهایی است که در آیه شریفه برای محارب ذکر شده به احتمال قوی باید گفت عمل ایشان در مورد محارب بوده است. این دلیلی ندارد که مربوط به محارب است ولی دلالت می کند مصلوب چه محارب و چه غیر محارب بیشتر از سه روز نباید بالای دار نگه داشته شود.

و بهذا الإسناد أنّ رسول الله(ص) قال لا تدعوا المصلوب بعد ثلاثة أيام حتى يُنزل فيُدفن. (وسائل الشیعه ج ۲۸ ص ۳۱۹)

این روایت دیگر خیلی صریح است. و کبری کلی است که هیچگاه مصلوب را بیشتر از سه روز بر دار نگه ندارید و باید پائین آورده و دفن شود.

و قال الصادق(ع) المصلوب ينزل عن الخشبه بعد ثلاثة أيام و يغسل و يدفن و لا يجوز صلبه أكثر من ثلاثة أيام. (وسائل الشیعه ج ۲۸ ص ۳۱۹)

سند همان سند قبلی است. مفاد این سه روایت این است که نباید مصلوب را بیشتر از سه روز بر دار نگه داشت. اما آیا باید او را زنده به دار آویخت یا باید به قتل رساند و بعد به دار زد؟ در یکی از روایات قبلی داشتیم یقتل و یصلب و گفتیم این مربوط به جایی است که در محاربه مرتکب قتل شده است. و یصلب مجازات محاربه نیست بلکه بخاطر تنبیه دیگران است و این یصلب در مقابل یقتل نیست. یعنی جنازه را یصلب. ولی ظاهر آیه حیا یصلب است. او در آیه به معنای مقابله صلب در برابر قتل است و غیر از قتل است و در فتاوا برخی صریحاً ذکر می کنند حیا یصلب.

بررسی روایات: لص - بررسی فتاوی متقدمین کتاب القضاء

Your browser does not support the audio tag

در آخرین باب از ابواب محارب سه روایت به یک مضمون وجود دارد که اللّص محارب. ولی در حکم این محارب تعابیری وجود دارد که می توان فهمید مقصود، الحاق موضوعی است نه الحاق حکمی. و اسنادش هم گرچه بد نیست ولی ضعیف است.

عن أبي عبد الله (ع) اللّص محارب لله و رسوله فاقتلوه فما دخل عليك فعلى. (وسائل الشیعه ج ۲۸ ص ۳۲۰)

حضرت (ع) می فرمایند دزد محارب خدا و رسول حساب می شود. پس او را بکش. این کشتن بر عهده من است. یعنی اگر در برخورد او منتهی به قتل شد بلا اشکال است و می توانی او را بکشی.

عن جعفر عن أبيه (ع) قال إذا دخل عليك اللّص يريد أهلك و مالك فإن استطعت أن تبدره و تضربه فأبدره و أضربه و قال اللّص محارب لله و رسوله فاقتله فما منك منه فعلى. (وسائل الشیعه ج ۲۸ ص ۳۲۰)

این روایت روشن تر است. امام صادق (ع) از پدر بزرگوارشان امام باقر (ع) نقل می کنند دزدی وارد خانه تو شده و قصد ناموس و مال تو را دارد. اگر می توانی قبل از او اقدام بکنی و او را رد کنی. سپس در ذیل استطعت می فرمایند که اللّص محارب لله و رسوله پس او را بکش و از طرف تو اگر چیزی به او رسید بر عهده من است. یعنی می توانی این کار را بکنی.

عن ايوب سمعت أبا عبد الله (ع) يقول من دخل على مؤمن داره محاربا له فدمه مباح في تلك الحال للمؤمن و هو في عنقه. (وسائل الشیعه ج ۲۸ ص ۳۲۰)

ص: ۳۶

امام (ع) می فرمایند کسی که با یک مومنی جنگ دارد یعنی محارب لله و رسوله دیگر نیست. در چنین حالتی می توان مدخول را به قتل رساند.

این سه روایت می گوید اللّص محارب و اگر این محارب همان محارب لله و رسوله باشد باید رعایت هر سه مرحله بشود. رعایت سه مرحله در هنگامی که دزد بر او وارد شده روایات و فتاوا متفق علیه است و انسان باید از خود و مالش دفاع بکند با رعایت ترتب ارزش مال و جان و عرض. ولی اگر منتهی به قتل دزد شد دمه محارب بخاطر اینکه هو الذی اقدم على نفسه. اگر این اللّص محارب، همان محارب لله و رسوله باشد باید حکمش هم همان چهار حکم مذکور در آیه و روایات باشد. ولی اینجا می گوید إن استطعت فأبدره و اگر نشد، قتل دزد گردن من. یعنی ابتداء نمی توانی او را بکشی ولی اگر پیش آمد اشکالی ندارد. پس این الحاق را و اینکه فقط یک قسمت یعنی اللّص محارب را بگیریم و بگوییم هو محارب لله و رسوله

چنانچه در برخی فتاوا آمده، درست نیست و به قرینه حکم در خود روایات، الحاق، الحاق موضوعی است نه حکمی. در برخی فتاوا هم فرموده اند این شخص امنیت این خانه مورد سرقت را به خطر انداخته و حداقل اخافه صاحبخانه را کرده است و ملا-ک حرب با خدا و رسول به هم زدن امنیت و اخافه ناس است که مصداق آن یعنی صاحبخانه محقق شده است. درست است که قصدش فقط مال و یا ناموس خانه است و کاری به خدا و رسول و حکومت هم ندارد و در خفاء از حکومت هم انجام می دهد ولی روایت می گوید فاقتله. برخی هم گفته اند الحاق کامل است که إن شاء الله در فتاوا بحث می شود. بنده قاطع طریق، سارق و نویسنده مقاله را محارب نمی دانم بلکه محارب کسی است شمشیر دست گرفته و وارد میدان جنگ شده، بقیه را اگر دلیل بر الحاق موضوعی یا حکمی داشتیم قبول و الا-لا! و حکم محارب هم در اختیار حاکم است. مثل منافقین در نظام جمهوری اسلامی. و إن شاء الله بعدا می رسیم که معنای سلاح هم حدید و یا عصا نیست. معنای سلاح این است که می خواهد با مقاتله هم که شده حکومت را بشکند ولو مواد منفجره است. بر اساس این روایات، اگر ناچار شدی می توانی دزد را بکشی و ابتداءً نمی توان دست به قتل زد.

اما بحث فتاوا! بر اساس تقدم زمانی، شیخ الطائفة مرحوم شیخ طوسی متوفی ۴۶۰. مستقیماً از مرحوم آیه الله بروجردی شنیدم که شیخ طوسی بعد از نجات از فتنه و سوزاندن کتابخانه و کرسی تدریس ایشان، بیشتر به دنبال اصل نوشتن و مکتوب کردن مطالب خود بودند و فرصت نظم دادن و تبویب نوشته های خود را نداشتند، و اغتشاش هایی که در کتب ایشان از نظر ترتیب وجود دارد به همین دلیل بوده است. و واقعا ایشان حوزه نجف را از زیر صفر ساختند. ایشان آثار زیادی دارند که در کتاب نهایه اینطور تعبیر می کنند: «المحارب هو الذی یجرد السلاح و یکون من اهل الریبه فی مصر کان أو غیر مصر فی بلاد الشرک کان أو بلاد اسلام، لیلاً کان أو نهاراً، فمتی فعل ذلک کان محارباً.» (ینایع الفقہیہ، ج ۲۳ ص ۱۰۱) در کتاب خلاف تعبیر کمی عوض شده است. البته این کتاب در برابر عامه نوشته شده است و هدف اصلی، ذکر نظر شیعه و عامه هر دو بوده است. در مسئله اول باب محارب چنین می گویند: «المحارب الذی ذکره الله تعالی فی آیه المحاربه هم قطاع الطريق الذین یشہرون السلاح و یخیفون السبیل و به قال ابن عباس و جماعه الفقہاء» (الخلاف ج ۵ ص ۴۵۷) این دو تعریف با هم خیلی فرق می کند و مستند به روایت دوم باب اول بود که خوانده شد که اصلاً در باب قاطع طریق بود و امام (ع) احکام محاربه را برای قطاع طریق ذکر فرموده بودند. یخیفون السبیل یعنی جاده را ناامن می کنند و کسانی که می خواهند از این جاده عبور کنند را می ترسانند. و بعدش هم قول عامه را ذکر کرده اند و گفته اند دلیل ما هم آیه و اجماع فرقه می باشد. البته می دانید منظور از اجماع الفرقة در کتاب خلاف، وجود روایات معتبر است نه اصطلاح رایج در برابر ادله. فروعاتی هم گفته اند که ممکن است در جای خود به آن برسیم. در کتاب مبسوط تقریباً نزدیک کتاب نهایی می گویند. و بعد از ذکر آیه می فرمایند: «قال جمیع الفقہاء إن المراد بها قطاع الطريق و هو من شهر السلاح و أخاف السبیل لقطع الطريق و الذی رواه اصحابنا أن المراد بها کل من شهر السلاح و أخاف الناس فی برکانوا أو فی بحر.» (المبسوط فی فقه الإمامیہ، ج ۸ ص ۴۷) ملاحظه می شود که ایشان در مبسوط اولاً به جمیع فقہاء نسبت می دهند. البته این جمیع الفقہاء، شیعه مورد نظر است و نه عامه و خاصه. اصلاً دلیل نوشتن کتاب مبسوط این بوده که در آن زمان فقہاء فقط متن روایت را به عنوان فتوای خود می نوشتند و کاری به سند نداشتند. برخی از علمای عامه، شیعه را نقد کردند و گفتند شیعه چیزی بلد نیست و فقط چند تا روایت نقل می کند. ایشان تصمیم گرفتند اثبات کنند که فقه شیعه مبسوط تر از فقه اهل سنت است و کتاب مبسوط را نوشتند. و در مبسوط بیشتر قدرت تفریع یک مجتهد را بیان کرده اند و هر مسئله ای را که وارد می شوند فروعات متعددی را برای آن مطرح و نظر شیعه را می گویند. شاید هم زمان اینچنین به ذهن فقیه آورده و اصلاً مقابله با حکومت الهی در فتاوا مطرح نیست. راهزن بیشتر مورد بحث است و سابقاً در اکثر بلاد اسلامی و غیر اسلامی بخاطر وضعیت اقتصادی راهزنی زیاد بوده است. و مسئله امنیت راه و راهزنی در فقه جایگاه مهمی داشته است. امنیت راه را صریحاً یکی از شرایط استطاعت ذکر کرده اند. سپس ایشان ادامه داده اند: «و الذی رواه اصحابنا ...» یعنی در روایات اطلاق داده اند و گفته اند هر کس که اسلحه دست بگیرد و مردم را بترساند فی برکان أو بحر. در حقیقت گفته اند مفهوم روایت وسیع تر از آیه است و به جمیع فقہاء نسبت داده اند که منظور از آیه فقط قاطع طریق است. این سخن فقیه بزرگواری مثل شیخ الطائفة به این دلیل بوده که عملاً مهمترین مسئله مورد ابتلاء مردم آن زمان راهزنی بوده است و نه مقابله حکومت ها با هم نبوده است. و یا مقابله با حکومت حق نبوده است و همچنین این قاطع الطريق هم لا یرید الحکومه بل یرید الاموال! در بحث روایات گفتم که بر این قاطع طریق احکام قتل و سرقت را مترتب کرده است ولی محاربه با خدا و رسول معلوم نبود. نکته مهم اینکه آیه را منحصر و روایات وسیع است. در حالیکه منبع اصلی آیه

شریفه است و روایات هم اشاره به آیه دارد.

ص: ۳۸

بعد از مرحوم شیخ، ابن ادریس در قرن ششم (۵۹۸) است. ایشان در سرائر می فرمایند: «لاخلاف بین الفقهاء أن المراد بهذه الآیه قطاع الطريق و عندنا کل من شهر السلاح لإخافه الناس فی برّ کان أو بحرٍ فی العمران و الأمصار أو فی البراری و الصحاری و علی کل حال إذا ثبت ذلك فالإمام مخیر بین اربعة اشیاء.» (السرائر الحاوی لتحریر الفتاوا ج ۳ ص ۵۰۵) یعنی ایشان هم مثل مرحوم شیخ می گویند. در حقیقت فتوای شیخ در ذهن آقایان جا افتاده بود. سپس ایشان قدری وسعت می هند و می گویند فرقی نمی کند راهزن در بیابان ها این کار را می کند یا در شهرها و یا دریاها. این فتوا هم خیلی شبیه فتوای شیخ است و ایشان هم آیه را منحصر در قاطع طریق می داند و مفهوم روایات را منحصر دانسته اند.

و صل الله علی محمد و آل محمد

بررسی فتاوی متقدمین کتاب القضاء

Your browser does not support the audio tag

در نقل فتاوا از مرحوم شیخ شروع کردیم. در حالی که قبل از ایشان مرحوم صدوق (متوفی ۳۸۱) هم در این مسئله صاحب فتوا هستند. بخصوص در مقدمه کتاب مقنع گفته شده این کتب فتوایی من است و روایاتی که اینجا نقل کردم همان فتوا است و اسناد را برای اختصار حذف کرده ام. فتوای ایشان چنین است: «و سئل أبو عبدالله (ع) عن قول الله عزوجل إنما جزاء الذين يحاربون الله و رسوله و سعی فی الارض فسادا أن یقتلوا أو یصلبوا أو تقطع أیدیهم و أرجلهم من خلاف أو من الأرض ذلك لهم خزی فی الدنيا و لهم فی الآخرة عذاب عظیم قال ذلك الی الإمام إن شاء قتل و إن شاء صلب و إن شاء نفی قال النفی الی أين قال من مصر الی مصر غیره فإن علیاً (ع) نفی رجلین من الکوفه الی البصره.» (المقنع ص ۴۵۰) اصل روایت هم قبلاً خوانده شد و ایشان در باب حد محارب غیر از این یک روایت هیچ چیز دیگر نقل نکرده است. ایشان برخلاف دیگران تعریفی نکرده اند، بلکه آیه را ذکر و اختیار حاکم و معنای نفی را گفته اند.

ص: ۳۹

بعد از مرحوم صدوق فتوای شیخ است که از خلاف، نهاییه و مبسوط نقل کردیم. در دو کتاب مقصود از محارب را قطاع الطريق ذکر می کند که یک روایت داشتیم و در کتاب نهاییه یک تعبیر کلی دارند «المحارب هو الذی یجرد السلاح و یکون من أهل الریبه فی مصر کان أو غیره.» (النهاییه فی مجرد الفقه و الفتاوا ص ۷۲۰) بعد از صدوق و شیخ، فتوای ابن ادریس در سرائر خوانده شد که ایشان هم محارب را قطاع الطريق می داند ولی خودشان مفهوم را از روایات وسیعتر گرفتند. قبل از ابن ادریس از نظر زمانی ابن براج (متوفی ۴۸۱) در مذهب است. «مَن کان من اهل الریبه و جرد سلاحا فی برّ أو بحر فی بلد أو فی غیر بلد فی دیار الاسلام أو فی دیار الشرک لیلاً أو نهراً کان محارباً و إذا قطع الطريق جماعه و أفزوا بذلك کان حکمهم ما قدمناه.» (المذهب ج ۲ ص ۵۵۳) قید "یکون من اهل الریبه" یعنی جایی که طرف را می شناسیم و می دانیم عرضه هیچ کاری ندارد و الکی برای خودش سر و صدایی دارد صدق محارب نمی کند. بر خلاف اینکه اگر مشکوک است که این دنبال چه مسئله ای است و به احتمال قوی دنبال مقابله با نظام و حکومت است. قید "فی دیار الاسلام أو فی دیار الشرک" را دو نفر دارند که یکی ایشان است، فی دیار الاسلام قبول است. یعنی در کشور اسلامی که اسلام حاکم است کسی علیه امنیت

وارد معرکه شده و سلاح دست گرفته و اهل ریه هم هست و إخافه هم کرده محارب هست. اما در دیار شرک منظورشان معلوم نیست. مثلاً کسی در زمان ما در یک کشور صد در صد کمونیستی مثل کره شمالی که هم مردم و هم حکومت فلسفه کمونیستی دارند قلدری کرده ایجاد ناامنی کند، آیا این فرد محارب اسلامی است و احکام آیه را شامل می شود؟ حتی زمان خود قاضی ابن بزاج آیا در بلاد شرک سلاح دست بگیرد، کان محاربا؟ قبلاً عرض شد که نظر رهبر معظم انقلاب (حفظه الله) هم همین است، موضوع دار الاسلام و دار الشرک در روایات ما کاملاً مشخص است یعنی حاکمیت سیف و صوت اسلام. یعنی هر کسی بخواهد تخلف کند می تواند با او برخورد کنند و یا او را به زندان ببرند. حتی اگر جایی اسماً کشور اسلامی است ولی اسلام حاکم نیست مثل ترکیه که حدود ۹۵٪ مردم مسلمانند ولی حاکمیت از اسلام نیست. حتی مشرکین را اذیت کردن اشکالی ندارد. حرمت برای مؤمن است. حتی اگر مسلمان در کشور کمونیستی خلاف کرده باشد نمی توان او را در اینجا محاکمه کرد. برای اینکه در حوزه شما نبوده و اگر آنجا هم خلاف کرده، خلاف مقررات آنها بوده. خلاصه ایشان همه قیود را از صریح روایات یا اطلاق روایات استفاده کرده اند ولی قید دیار اسلام یا شرک را متوجه نشدیم. همچنین ایشان برای قاطع طریق جدای از محارب صحبت می کنند. و حق هم این است.

بعد از ابن براج این ادريس است که ذکر شد. و بعد از این ادريس مرحوم محقق (متوفی ۶۷۳) در شرايع است. از این به بعد هرچه به جلو می آییم، تعريف مضبوط تر می شود. ایشان می گویند: «المحارب كل من جرد السلاح لإخافة الناس في بر أو بحر ليلاً كان أو نهراً في مصر وغيره و هل يشترط كونه من أهل الرية فيه تردد أصحه أنه لا يشترط مع العلم بقصد الإخافة. » (شرايع الاسلام في مسائل الحلال و الحرام ج ۴ ص ۱۶۷) غير مصر يعنى لازم نیست شهر را به هم بزنند حتى مثل روستا و کوچه ها را هم شامل می شود. ایشان يک تعريف کلی مستفاد از روايات باب از محارب کرده اند. چون مرحوم آيه الله خوانساری جامع المدارك را در شرح مختصر النافع نوشته اند، کلام محقق در مختصر النافع را هم ذکر می کنیم. این شرح بسیار خوب و دقيق است ولی در حوزه ها به آن بی توجهی شده است. در مختصر می گویند: « في المحارب و هو كل مجرد سلاحاً في بر أو بحر ليلاً أو نهراً لإخافة السابله و إن لم يكن من اهلها على الاشبه. » (المختصر النافع في فقه الاماميه ج ۱ ص ۲۲۶) معنای سابله راه یا عابر از راه است. يعنى مردم را ناراحت یا جاده را ناامن کند.

بعد از ایشان علامه (۷۲۶) است. در قواعد فرموده اند: « كل من أظهر السلاح و جرده لإخافة الناس في بر أو بحر ليلاً كان أو نهراً في مصر أو غيره و لا يشترط الذكوره و لا العدد بل الشوكه فلو غالبه المرأة الواحدة بفضل قوه فهي قاطعه الطريق ... و لا يشترط السلاح بل لو اقتصر في الإخافة بالحجر و العصا فهو قاطع الطريق. » (قواعد الاحكام في معرفه الحلال و الحرام ج ۳ ص ۵۶۸) يعنى لازم نیست چند نفر باشد بلکه اعمال قدرت ملاك است. مثل اینکه يک نفر سلاح برداشته و هواپیما را می دزد. و یا اینکه يک زن هم اگر این ناامنی را ایجاد کرد صدق محارب بر وی می شود مثل مریم رجوی. این تعريف جامع تر است. ایشان اطلاق را وسیع تر گرفته اند. جایی در روايات قيد مرد یا زن را نداریم ولی از اطلاق آیه و روايات دریا و خشکی، مرد و زن و ... را استفاده کرده اند. و یا مثل نقش عایشه در رهبری جنگ جمل که وقتی شتر وی سرنگون شد و عایشه دستگیر شد جنگ تمام شد. و از تدبیرات عالی و بسیار دقيق حضرت علی(ع) این بود که تعدادی زن را بالباس مردانه همراه وی به مدینه فرستاد. عایشه در مسیر چند بار گله کرد که چرا مرا با مردهای نامحرم فرستاده، آنها در مدینه لباس خود را عوض کردند و معلوم شد اینها زن بودند. و اگر مرد بودند ممکن بود در طول راه بر خلاف دستور حضرت امیر(ع) از اهانتهاى وی ناراحت شده متعرض وی شوند. در جنگ پیش می آید که سربازان بر خلاف دستور فرمانده کاری را انجام دهند. نکته دیگر در این تعريف، اینکه حتى اگر ناامنی را بوسیله چوب، سنگ و عصا ایجاد کرده و امروزه کمی مواد منفجره، يعنى حتى لازم نیست شمشیر یا کلت دستش باشد، بلکه هر چیزی که بتواند با آن ناامن بکند. و لازم نیست آلت قتاله باشد. بلکه باید آلت مخیفه باشد. ایشان در کتاب تبصره چنین تعبیر کرده اند: « كل من جرد السلاح للإخافة في بر أو بحر ليلاً أو نهراً تخيير الإمام بين قتله و صلبه و قطعه مخالفاً و نفيه. » (ينابيع الفقيه ج ۴۰ ص ۱۷۰) در کتاب دیگرشان يعنى ارشاد الأذهان می فرمایند: « فيه بحثان الاول في ماهيته و هو كل من جرد السلاح لإخافة الناس، في بر أو بحر، ليلاً أو نهراً، في مصر أو غيره ذكرراً أو أنثى و لو أخذ في بلد مالا بالمقاهره فهو محارب... البحث الثاني في الحد و فيه قولان: التخيير بين القتل، و الصلب ... و الترتيب فيقتل... » (ارشاد الأذهان الى احكام الايمان ج ۲ ص ۱۸۶ و ۱۸۷) يعنى اگر در شهری با زورگیری و مقاهره و بدون سلاح، مالی را گرفت او هم محارب است. در بحث دوم حد محارب را که تخيير یا ترتيب بوده را مفصل ذکر کرده اند.

بررسی فتاوی برخی متوسطین و متأخرین کتاب القضاء

Your browser does not support the audio tag.

در بخش فتاوا فتاوی متقدمین مهم است. زیرا ممکن است چیزهایی دست آنها بوده که به ما نرسیده است. فتوای شیخ مفید را نگفتیم با اینکه ایشان هم دوره مرحوم صدوق و تقریباً شیخ طوسی بوده اند. ایشان کلمه محارب را نداشتند بلکه دغاره را از روایت گرفته اند. وی در مُقْنَعَه می فرماید: «و اهل الدغاره إذا جردوا السلاح فی دار الاسلام و أخذوا الاموال کان الامام مخیراً فیهم إن شاء قتلهم بالسيف و إن شاء صلبهم حتی یموتوا و إن شاء قطع ایدیهم و أرجلهم من خلاف و إن شاء نفاهم عن المصر الی غیره و وکَّل بهم من ینفیهم عنه الی سواه حتی لا- یستقر لهم مکاناً الا و هم منفیون عنه مبعدون الی أن تظهر منهم التوبه و الصلاح فإن قتلوا النفوس مع إشعارهم السلاح و جب قتلهم علی کل حال بالسيف او الصلب حتی یموتوا و لم یتروا علی الارض احیاء.» (المقنعه ص ۸۰۴) روایت قبلاً خوانده شد که شخصی در شب برای مسجد و یا قضای حاجت بیرون می رود.... مرحوم مفید به استناد همین روایت بحث را برده اند سراغ دغاره یعنی کسانی که راهزنند. چند نکته در فتوای ایشان است. اولاً روشن است که فتوای ایشان مستند به روایت است یعنی کاشف از وجود سند دیگری که دست آنها بوده و دست ما نرسیده نیست. چنانچه فتوای مرحوم صدوق و شیخ طوسی هم اینچنین بود. البته برخی علما گفته اند دغاره در اصل دعاره بوده از درع به معنای ضرب و کار قبیح. که با بحث لغوی خواسته اند به نوعی شامل بحث محاربه بکنند. ثانیاً منظور از قتل با شمشیر، سلاح روز است. در مقابل سایر طرق قتل مثل اعدام و یا تقسیم کردن بدن که در جاهلیت مرسوم بوده و یا ... ثالثاً "صلبهم حتی یموتوا" صریح در صِلب حیاً است. و این مورد اختلاف بود که اگر صِلب انتخاب شد باید حیاً باشد یا بعد از کشتن وی؟ یعنی ایشان صلب را نوع دیگر قتل دانسته اند. رابعا در نفی برداشت عجیبی کرده اند که ظاهراً نفی را از مصادیق قتل گرفته اند. حتی برخی قطع را هم نوعی قتل گرفته و گفته اند دست و پایشان من خلاف قطع شود و یتَرَک حتی یموت! در حالیکه یتَرَک حتی یموت در آیه و یا روایت نداشتیم! در قدیم رگ را با حرارت می بستند و الان هم با وسایل مدرن می توان رگ را بست و مانع خونریزی زیاد شد. چرا به مرگ تعبیر کنیم؟ ایشان با تفصیل خاصی که گفته اند نفی را از مصادیق قتل گرفته اند. "نفاهم عن المصر الی غیره و وکَّل بهم من ینفیهم عنه الی ما سواه" یعنی مأموری میفرستند او را به شهر دیگری تبعید کند و از آنجا هم به شهر دیگر و همینطور باید در حال نفی باشد و هیچ جا مستقر نباشد. تا وقتی که توبه نکرده است باید همینطور باشد. در حالیکه آیه فقط می گوید ینفوا و حضرت امیر(ع) هم عمل کرده بودند. و فتاوی اصحاب دیگر هم خوانده شد. این نوعی استنباط و اجتهاد از کلمه نفی بلد است. نفی بلد یعنی هیچ وقت در هیچ بلدی نباشد. در حالیکه نفی بلد یعنی نفی من البلد الی البلد. در مضمون روایات بود که راوی از امام(ع) پرسید نفی بلد یعنی چی؟ امام(ع) هم گفتند "من بلد الی غیره"(وسائل الشیعه، ج ۲۸ ص ۳۰۸) و شاهد را هم عمل حضرت امیر(ع) ذکر کرده بودند. ایشان استنباط کرده اند که منفی الی الابد باید باشد. عرفاً وقتی به شهر دوم فرستاده شد، از هر کس سؤال شود می گوید این آقا تبعیدی است. شیخ مفید ادامه می دهد اگر این دغاره قتل نفس هم مرتکب شده و اِشْهَار سلاح هم داشته باشند قتلشان واجب است علی کل حال. علی کل حال یعنی اگر اولیاء دم هم عفو کردند، حاکم باید او را به قتل برساند. "أو یصلب حتی یموتوا" یعنی حیاً یُصلب. در حالیکه در روایت بود سه روز بیشتر نمی توان بر صلب نگه داشت. و این دلیل می خواهد.

بعد از این آقایان فتوای برخی متوسطین و متأخرین نقل می شود که البته خیلی نیازی نیست ولی چند تایی ذکر می شود.

شهید اول در لمعه می فرماید: « فی المحاربه و هی تجرید السلاح برا أو بحرا لیلا أو نهارا لإخافه الناس فی مصر و غیره من ذکر أو أنثی قوی أو ضعیف » (اللمعه الدمشقیه فی فقه الإمامیه، ص ۲۶۳) این استفاده های از اطلاق خیلی خوب است که در فتاوی برخی بود.

شهید ثانی در شرح لمعه اطلاق را کمی بازتر کرده و می فرماید: « ... من اهل الریبه أم لا، قَصِدَ الإخافه أم لا علی أصح الاقوال لعموم الآیه » (الروضه البهیة فی شرح اللمعه الدمشقیه ج ۹ ص ۲۹۰) یعنی مدرکشان در شمول اقسام عموم آیه است.

فتوای مرحوم صاحب جواهر هم قبلا خوانده شد و نکته مهم در فتوای ایشان، اضافه کردن قید " ولو واحد لواحد " بعد از نقل عبارت شرایع بود. مثلا آخر خیابان چهارمردان جوانی بر جوان رقیب یا هم سن خودش چاقو کشید و او هم واقعا ترسید. ایشان می گوید این صدق محاربه می کند. ولی در دنباله قیدی دارند که بعدا باید بحث شود: " علی وجه یتحقق به صدق إرادة الفساد فی الارض " یعنی باید جوری باشد که معلومه قصدش إفساد در ارض است. اولین سؤال ما این خواهد بود که آیا موضوع مرکب است یا بسیط که اشاره شد. فقط ایشان و مرحوم امام(رض) هستند که قید إفساد را در تعریف آورده اند.

فتوای مرحوم امام(رض) در تحریر این است: « المحارب هو کل من جرّد سلاحه أو جهزه لإخافه الناس و إرادة الإفساد فی الأرض فی بر کان أو فی بحر فی مصر أو غیره لیلا أو نهارا و لا یشترط کونه من أهل الریبه مع تحقق ما ذکر. » (تحریر الوسيله ج ۲ ص ۴۹۲) یعنی اگر إخافه دارد لازم نیست اهل ریه باشد.

آخرین فتوایی که لازم است به آن توجه شود تعبیر آیه الله خوانساری در جامع المدارک است. که اصلا موضوع کاملاً عوض می شود و واقعا نکته دقیقی را مطرح می کنند. ایشان می گویند اصلاً تعریف خاصی نه در آیه شده و نه از طرف امام (ع). و تعاریف فقها یک امر تنزیلی است. یعنی جایی در روایات تعریف نشده و آیه هم تعریف نکرده. تنزیلی است یعنی نازل منزله محارب است و لازم نیست محاربه صدق کند. عبارت ایشان در شرح مختصر النافع است لذا بعد از ذکر سخن علامه می گوید: «و يمكن أن يقال ما ذكر في تعريف المحارب الظاهر أنه من باب التنزيل نظير ما ذكر في باب الربا و على هذا فالذي يظهر من صحيحه محمد بن مسلم من قول الامام (ع) على المحكى من شهر السلاح الى قوله (ع) على المحكى فهو محارب يكون موضوعاً للأحكام المخصوصه المذكوره في الآية الشريفة و الاخبار المذكوره» (جامع المدارک فی شرح مختصر النافع ج ۷ ص ۶۶) یعنی لازم نیست ما به کلمه محاربه اخذ کنیم و حرب و محاربه و قتل و مقاتله و سلاحی که یقاتل به و ... را ما که دنبال می کنیم تنزیل است شبیه اینکه در باب ربا در آیه شریفه گفته است کسانی که ربا می گیرند با خدا در حرب هستند. "على المحكى" یعنی با اینکه روایت صحیح است باز هم على المحكى است. ایشان می گویند بنابر اینکه تعاریف اصحاب تنزیل باشد ما تعریفی برای محارب نداریم. و تعریف محارب همان است که در روایت محمد بن مسلم از من شهر السلاح تا فهو محارب است. و این جمله، موضوع احکام اربعه مذکور در آیه است. پس به نظر ایشان نمی دانیم محارب کیست ولی میدانیم که این چهار حکم برای کسی است که شهر السلاح فی غیر الأمصار و ضرب و عقر و أخذ المال و لم يقتل فهو المحارب. تازه دو جا هم گویند على المحكى یعنی خیلی احتیاط کرده اند و این از همان مواردی است که می گوئیم خلاف احتیاط است.

تا اینجا نقل آیه، روایات و فتاوا بود. از این به بعد نظر خودمان را بر اساس ظاهر آیه، روایات و فتاوا مطرح می کنیم. و اینکه در این زمان چه باید کرد؟

ملاک آیه است و باید دید روایات ما را چقدر مقید می کند؟ فتاوی آقایان بر اساس استنباط خودشان بوده است و علیرغم احترام فوق العاده برای آنان استنباط خودمان را هم مطرح می کنیم. تقلید یک بحث است و استنباط بحث دیگر. در درجه اول همه فتاوا را کنار می گذاریم. چون همه مستند به روایات بود. و آقایان می گویند من از این روایت اینطور فهمیده ام. بنابراین ما باید سراغ روایت برویم. مدارک یعنی روایات هم که در اختیار ما هست. پس به فتوا نمی توان استناد کرد. بخصوص شخصیت بزرگواری مثل مرحوم مفید که بزرگترین فقیه عصر خودشان بوده است که ظاهراً مقداری از غیبت صغری را هم درک کرده اند، به روایت دوم استناد کرده کلمه دغاره را بکار برده و اصلاً به آیه توجه نکرده اند. حالا نمی توان گفت فتاوی ایشان ملاک استنباط ما باشد. فتاوی متقدمین به دلیل اینکه صریحاً به روایات تمسک کرده اند و از متاخرین به این دلیل که برخی تمسک کرده اند و خودتان هم از متاخرین هستید و می توانید از روایات استفاده کنید. در درجه اول آیه شریفه است.

آیه شریفه می فرماید: جزاء آنهايي که با خدا و رسول محاربه می کنند. یعنی اول باید حاکمیت خدا و رسول وجود داشته باشد تا محاربه با خدا و رسول صدق کند و الا اگر حاکمیت خدا و رسول نباشد مبارزه است نه محاربه. بهترین نمونه مبارزات انقلاب اسلامی ایران. امام (رض) در زمانی که مسلمین حاکم بودند مبارزه را علیه شاه و قدرت شروع کردند و به قول آنها زمین را به فساد کشاندند. امنیت را به هم زدند، هر روز شعار بود، اجتماعات و تظاهرات بود. آیا این محاربه است؟ حاکمیت خدا و رسول نیست بلکه حاکمیت طاغوت است و اگر قدرتی در برابر حاکمیت طاغوت ایستاد و مقابله کرد، محاربه الله و رسول صدق نمی کند. ائمه همه با حکام وقت محاربه کرده اند. محاربه الله و رسول نبود، با بنی امیه و بنی عباس جنگیده اند. با طغای جنگیدند، اکثر فقهای ما همزمان با سلاطین بوده اند. نگفته شده اینها محاربه کرده اند مبارزه کرده اند. تعبیر صحیح تر اینکه در راه خدا و رسول جهاد کرده اند. اشتباه نکنیم که هر کس سلاح در دست گرفت و مردم را ترساند محاربه است مطلقاً! پس پایه مسئله در درجه اول اینکه طرف جنگ و محاربه خدا و رسول باشند. اطلاق تعاریف اکثر فقها شامل مبارزات متدینین و علماء می شود. در حالیکه این مبارزات قطعاً محاربه نیست. حالا اینکه این مبارزات و جهادها صحیح بوده یا نه، نتیجه داده با نه بحث دیگری است. مثل ماجرای زید بن علی (ع) که در مقدمه صحیفه سجادیه هم داستانش آمده است. حضرت ابا عبدالله (ع) وارد جهاد شدند و به شهادت رسیدند. نمی شود این جهادها را محاربه گفت.

نکته اول اینکه که حاکمیت خدا و رسول باید باشد و طرف حرب باید خدا و رسول باشند. و در غیر این صورت مبارزه و مجاهده است و ثواب دارد. خوب یا بد بودن، از نظر سیاسی درست بودن یا نبودن بحث دیگری است.

نکته دوم اینکه حاکمیت الله و رسولی که مقابلش ایستاده شده حتما باید مثل زمان ما بسط ید باشد و حکومت دست یک خلیفه رسمی الله و رسول باشد؟ که یک فقیه جامع الشرایط حاکمیت را در اختیار گرفته و الله و رسول حاکم هستند. یعنی در زمان حضور، امام معصوم(ع) حاکم باشد و در غیبت، فقیه جامع الشرایط و یا اگر حاکمیت خدا و رسول هست ولی با اجازه یک فقیه است نه با حاکمیت یک فقیه. مثلا در زمان مرحوم کاشف الغطاء و صفویه، عموما اعلام، حکومت صفویه را توجیه می کنند که با اجازه علماء وقت به حکام بوده است. حالا اگر کسی در برابر آن حکومت وارد شد می توان گفت یحاربون الله و رسوله. مرحوم کاشف الغطاء در کتاب کشف الغطاء (که این داستان چند بار قبلا عرض شد) به شاه وقت اجازه می دهد برای حفظ امنیت مملکت با روسها وارد جنگ شود. یعنی حاکمیت را امضاء می کند. آقایان درباره مرحوم مجلسی نیز این را قبول دارند. این به معنای قبول همه کارهای سلاطین وقت نیست. بلکه خلافها یادآوری می کردند. نصیحت می کردند یا مقابله می کردند. می گفتند ما باید حکومت کنیم اما چون حالا شخصا نمی توانیم یا امکانات فراهم نیست، این حکومت از طرف ما مجاز باشد و این حکومت می شود حکومت الله و رسول. پس گاهی حاکمیت صد در صد الله و رسول است مثل خلافت حضرت امیر(ع) و یا جمهوری اسلامی که نائب امام حاکم هستند.

در درجه اول باید حاکمیت با الله و رسول باشد. که این حاکمیت خودش درجاتی دارد. درجه اول حاکمیت خود معصوم است مثل زمان حضرت امیر(ع) که معاویه، اصحاب جمل زن و مرد محارب هستند و درجه بعدی نائب معصوم مستقیم حاکم است مثل زمان ما و یا غیر مستقیم مثل زمان صفویه که اجازه علماء مثل مرحوم مجلسی، مرحوم کاشف الغطاء و ... بوده است. آنجا هم می شود گفت به هم زدن امنیت و سلاح دست گرفتن اخافه مردم محاربه است. پس محارب این اقسام را دارد.

و صل الله علی محمد و آل محمد

مشخص شدن محارب کتاب القضاء

Your browser does not support the audio tag.

بعد از نقل آیه و روایات و فتاوا، با در دست داشتن اسناد اصلی یعنی آیه و روایت و در نظر گرفتن شرایط زمان نظر خودمان را درباره محارب موضوعاً مطرح می کردیم. شرط اول در موضوع مشخص بودن محارب است. "الذین یحاربون الله و رسوله" یعنی حاکمیت خدا و رسول باید محقق باشد. دیروز در آخر جلسه برخی گفتند که گاهی با خود خدا و رسول جنگ می شود نه با حاکمیت آنها. مثل جنگهایی که با رسول خدا(ص) کردند. این از باب محاربه خارج است و باب مستقلی دارد. نه محاربه ای که در این آیه مورد بحث است. بر فرض هم که محاربه با خدا و رسول صدق بکند، یعنی کسانی که با امام(ع) در کربلا- جنگیدند و یا با امام علی(ع) و یا با رسول خدا(ص) جنگ کردند و آنها را هم از باب محاربه بگیریم، یعنی اینکه حاکم اسلامی بتواند بعداً با آنها برخورد بکند. در حالیکه فرض این است که حاکم اسلامی وجود ندارد و فرض کشته شدن یا مغلوب شدن خود پیغمبر(ص) یا امام(ع) وسط میدان جنگ است. و یا غالب می شود. بعد از غلبه با کسانی که با او در جنگ بودند هر طور مصلحت بداند عمل می کند. خلاصه اینکه باب جهاد جداست و ظاهراً از باب محاربه خارج است. قدر مسلم اینکه باید حاکمیتی از خدا و رسول باید محقق شده باشد تا احکامی که در این آیه ذکر شده با جزئیاتش قابل اجرا باشد. و معنای حاکمیت خدا و رسول یعنی حکومت اسلامی وجود داشته باشد. عرض شد که این حکومت اسلامی چند نوع است که چند نوع آن بیان شد. نوع اول زمانی که امام معصوم(ع) حاکم باشد مثل خلافت حضرت امیر(ع) که خود به آشکال مختلف می تواند باشد. اعلان جنگ رسمی مثل نهروان، جمل یا صفین و یا غیر رسمی مثل کارشکنی ها و فتنه انگیزی و ایجاد ناامنی و برخورد با حکومت به هر نوع. که بعداً می رسیم. نوع دوم مثل اینکه امام حاکم نیست ولی نائب ایشان و یا از طرف نائب امام، حاکم است. و یا مثل جمهوری اسلامی که هر کس به قصد مقابله با آن وارد شود محاربه بر وی صدق می کند. گاهی "و إن طائفتان من المؤمنین إقتتلوا فأصلحوا بينهما فإن بغت إحداهما على الأخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء إلى أمر الله" (حجرات آیه ۹) است مثل جنگ عراق و ایران و یا نه. مثل اینکه فرض کنید اسرائیل بخواهد با ایران وارد جنگ بشود و بخواهد ما را از بین ببرد. این غیر از بحث محاربه است. باید دید طرف رسماً وارد جنگ شده با این حکومت و اعلام حکومت و قدرتی دارد و یک فرد یا چند نفر و یا یک تشکیلات جزئی نیست که بخواهد در کار نظام کارشکنی کند. مثل وضعیت الان. اسرائیل می خواهد وارد جنگ شود. ایران هم می گوید من جنگ را شروع نمی کنم. شروع جنگ با شماست ولی ختم جنگ نه! زیرا ما مرز نمی شناسیم. اگر حمله کردید ما حمله را از طرف همه می دانیم و چون از ناحیه همه می دانیم، در خلیج فارس همه مراکز شما را می زنیم و همه کسانی که با شما در ارتباط بوده و یا در تیر رس ما هستند مورد حمله

ما قرار می گیرند. اگر آن جنگ را که بین المللی می شود، می توانید تمام کنید بسم الله . رهبری هم با صراحت در صحبت اخیرشان اعلام کردند اگر کسی جرئت می کند بسم الله! این موارد مورد بحث ما نیست. خلاصه اینکه حاکمیت باید با الله و رسول باشد. که نوع اول خود معصوم حاکم است و نوع دوم نائب معصوم اعمال حاکمیت می کند. نوع سوم که غالب فقهاء در مواردی که فتوا داده اند همین مورد نظرشان بوده است اینکه حکومت اسلامی به شکلی وجود دارد. با امضای فقهاء عظام و یا از طریق حسبه. و دومی مقداری سخت تر است. در جایی که با امضای فقهاء است مثل حکومت صفویه. مدرک دال بر اجازه دادن علماء شیعه موجود است. مثلاً شیخ بهایی رسماً در تشکیلات وارد شد. و یا مرحوم مجلسی که در اول انقلاب هم آقای مقاله ای نوشت و سخت به ایشان حمله کرد. جوابهای زیادی داده شد که مرحوم امام(رض) در یکی از فرمایشات خود تا حدودی جواب دادند. که مرحوم مجلسی در حقیقت اسلام را حفظ کردند و اجازه داده بودند به حکام آن زمان. در این موارد، اگر کسی ناامنی ایجاد کرد محاربه با الله و رسول صدق می کند. زیرا حکومت اسلامی است و می گوید من مسلمانم و اجازه از کاشف الغطاء، مجلسی و ... دارم. با اجازه ای که من دارم، حکومت شرعی است. حال چند نفر قلدر در این حکومت شرعی کارشکنی می کنند. راه را می بندند. در اینجا هم خیلی بحث نداریم. که اگر حکومتی مستقر است و مجاز از طرف ولی فقیه است و کسانی بخواهند با این حکومت درگیر شوند، نه اینکه وارد جنگ شوند، و إخافه ناس بوجود آورند. این محاربه با الله و رسول است. البته حکومت بنی عباس را نمی دانیم چه بگوییم. که غالباً ائمه با آنها کنار می آمدند و حتی گاهی به مجاز آنها را امیرالمؤمنین خطاب می کردند، آنها هم ائمه(ع) را به جلساتشان دعوت می کردند مثل روایتی که خوانده شد که هشام حضرت جواد(ع) را دعوت کرده بود، ظاهر این روایت می گوید محاربه و مشمول این آیه هست. حال در چنین صورت مسئله ای که امام معصوم(ع) هست ولی حاکمیت با بنی عباس می باشد. دغاره ای و یا یک محاربه ای هم رخ داده و از امام معصوم(ع) کسب تکلیف کرده اند. خود این روایت گویای این است که اینجا هم محاربه با الله و رسول صدق می کند. یعنی به نوعی این حکومت را محل اعتماد مردم و حافظ حقوق به حساب آورده اند. شرائط اجازه نمی دهد معصوم خودش حاکم بشود. ولی حکام با زیرکی از این امام استفاده می کنند. مثلاً مأمون حضرت رضا(ع) را به طوس دعوت می کند و اصرار که حکومت را تحویل دهد ولی معلوم است که این یک کار سیاسی است و می خواهد کشور را آرام کند. حالا اگر کسانی بخواهند با این حکومت درگیر شوند، محاربه با الله و رسول است یا نیست؟ ظاهراً محاربه صدق می کند. این نوع را هم باید پذیرفت و چون برای زمان گذشته است خیلی متعرض آن نیستیم. اما سوال اصلی در مواردی که حکومت اسلامی به عنوان حسبه حاکم است که خیلی از فقهاء ما اینجور معتقد هستند. در گذشته بوده و الان هم هست. برخی فقهاء ادله ولایت فقیه را تمام نمی دانند و ولایت فقیه را قبول ندارند. ولی حکومت را تایید می کنند. می گویند حاکمیت اسلام لازم است. و به قول خودشان با تعدد مطلوب. حتی اگر فاسقی کشور را اداره کند نمی شود کشور را به هم ریخت. چون از طریق حسبه است. یعنی من به الکفایه اصلی نیست و تعدد مطلوب است. یک مطلوب اصل حکومت اسلام است و یک مطلوب دیگر اینکه مدیر این حکومت امام یا مجاز از امام باشد. و اگر مجاز از امام نبود عدول مومنین و الا فُشاق مومنین. به هر حال کسی باید به عنوان حسبه کشور را اداره بکند. همانطور که در بسیاری از احکام اسلامی چنین می گویند. مثلاً اگر به یک کشور اسلامی حمله شود به عنوان حسبه می گویند اشخاص بروند و دفاع کنند ولو دستور امام نیست. و جهاد صدق نکند. سوال این است که در این نوع حکومت از نظر این فقیه بر اشخاصی که علیه امنیت کشور وارد مبارزه می شوند محاربه صدق می کند؟ مثل زمان آیه الله بروجردی و شاه که خود را مسلمان می دانست. گاهی گروهی مثل فدائیان اسلام که اصل حکومت را قبول ندارند وارد عمل می شوند. و آیه الله بروجردی اعتنا نمی کنند ولی امام(رض) توجه می کنند و حتی چندی

بعد خودشان عملاً وارد میدان شده با همین شاهی که زمان آقای بروجردی بود می جنگند. حتی یک نوبت آقای بروجردی از امام(رض) خواست برود و با شاه ملاقات کند. یادم نمی رود اوائل مبارزات حضرت امام(ره) بود و درس مرحوم آیه الله مرتضی حائری کفایه می خواندم. از فیضیه آمده بودم و جلوی گذر خان منتظر بودم تا به خانه بروم. ایشان آمدند عبور کنند. سلام کردم. چند قدمی رفتند و برگشتند. گفتند تو پیش آقای خمینی میروی، به ایشان بگو من حاضرم از طرف شما بروم با شاه ملاقات کنم و این قضایا تمام شود. عذر آورده گفتم من جرأت نمی کنم. مثل آقای نواب مثل زید بن علی(ع) است. اینها محاربه نیست بلکه مبارزه با طاغوت هست برای حاکمیت اسلام که ائمه(ع) در طول زندگی جاهایی که می توانستند عمل کردند. بهترین نمونه هم حادثه کربلا است. گاهی هم نه، مبارزه با اساس حکومت نیست، چند نفر قلدر برای اغراض خاص و نه حاکمیت اسلام ناامنی ایجاد می کنند. می خواهند از حکومت باج بگیرند. حالا این باج گیران محارب هستند و یا نه؟ امنیت مسلمین را بخطر انداخته اند. اینجا می شود گفت محاربه یا نه؟ این حکومت اتکاء شرعی ندارد. شاه حکومت را اداره می کند ولی به استناد چه کسی این حکومت مشروع است؟ اینجا جز مسئله حسبه چیز دیگری نیست. یعنی اگر از آقای بروجردی(ره) سوال شود چرا با حکومت درگیر نمی شوی؟ ایشان می گفت نمی شود و شاه شرائطی دارد که نمی شود. مثل شرائط مرحوم آیه الله حائری. اینها مسائلی است که باید روشن شود. می گویند چرا آیه الله حائری با شاه درگیر نشدند؟ من از زبان مرحوم پدرم شنیدم که گفت از اصفهان که به قم برای تحصیل آمدم همه طلبه های قم از ۷۰ تا ۸۰ نفر بیشتر نبودند. زن شاه با بچه های شاه آمدند اینجا از وسط دارالشفاء و فیضیه رد شدند و از پله های بین فیضیه و ایوان طلا بالا رفتند. مرحوم بافقی که روی سکو کتابفروشی داشت و من فقط کتابفروشی را دیده بودم و نه خود ایشان را اعتراض می کند چرا زن شاه بی حجاب می رود و بالا می نشیند؟ شخص شاه می آید و ایشان را از سکو پایین آورده و چکمه هایش را روی سر و سینه وی می گذارد و آقای حائری هیچ نمی گوید. بعد که از ایشان سوال می شود جواب می دهند اگر یک مقدار بیشتر دنبال کنیم ریشه حوزه و تحصیل و همه را خواهند کند. بگذارید ریشه اصلی فی الجمله باشد تا وقتی میدان باز شد بشود برگشت. اصلاً زمان رضا شاه خیلی خطر بود. نمی گذاشتند کسی لباس بپوشد. پدر من از کسانی بود که قبایش را وسط خیابان قیچی کرده بودند و می گفتند از شما دو برادر یکی باید عمامه داشته باشد. چون پدر بزرگشان مجاز بوده است. آخوندها اصلاً زندگی نداشتند. در آن شرائط علما چکار می کردند؟ نه حکومت را اجازه می دادند و نه علیه حکومت وارد مبارزه می شدند. چون می دیدند نمی توانند و نمی شود مبارزه کرد. به جایی نمی رسد. همینجا اشاره ای هم به دیروز کنم که زید بن علی پسر امام سجاد(ع) و برادر امام باقر(ع) بود. ایشان از کسانی بود که برای خونخواهی حضرت سید الشهداء شمشیر دست گرفت و وارد مبارزه شد. و حضرت صادق(ع) تقریباً به ایشان گفتند که این کار را نباید بکنی. و ایشان در عین حال وارد مبارزه شد. شخصیت مرحوم زید آنقدر بالا بود که برخی گمان می کردند زید امام است ولی خود ایشان می گفت امام برادرم حضرت باقر(ع) و بعد حضرت صادق(ع) است و آنها هم احترام وی را داشتند. او شخصیت شجاعی بود. حدیث بتریه خوانده شد که زید گفت یعنی شما از حضرت زهرا(س) تبری می جوئید و ... داستان یحیی پسر زید شهید نیز در سند صحیفه سجاده ذکر شده است. جریان زید و یحیی از جلد ۱۵ و ۸ معجم الرجال آقای خویی نقل شد. این قبیل مبارزات از باب محاربه خارج هست. اگر کسانی در حکومتی که هیچ مجوز شرعی ندارد و فقهاء حاضر از راه حسبه با آن مخالفت نمی کنند، وارد شوند، آیا محاربه صدق می کند یا نه؟ من واقعا نمی توانم تصمیم بگیرم. از طرفی علماء بزرگ حضور داشته و چیزی هم نگفته اند و اگر کسی کار شکنی هم می کرده مخالفت کرده می گفتند نباید مردم را اذیت کرد. در عین حال حکومت را هم تایید نمی کردند. از طرفی هم مبنای به ما می گوید یحاربون الله و رسوله. آیا این امنیتی که در چنین حکومتی وجود دارد امنیت

خدا و پیغمبری است و که اگر کسی این امنیت را بشکند محارب خدا و رسول است یا نه؟ ظاهراً به قول برخی فقهاء به عنوان درع حد، می گویند این حد از اینجا مدروع است برای اینکه با شبهه درع می شود. ولی احکام خودش را دارد. که إن شاء الله در جلسه بعد بحث می شود.

ص: ۴۷

و صل الله علی محمد و آل محمد

محارب زن کتاب القضاء

Your browser does not support the audio tag

اولین نکته ای که عرض شد اینکه باید محاربه با خدا و رسول صدق بکند. و محاربه با خدا و رسول هم متوقف بر وجود حاکمیتی از طرف خدا و رسول می باشد. انواع حاکمیت های خدا و رسول هم عرض شد. جایی که دین خدا حاکم است به دست خلیفه خدا مستقیماً یعنی امام معصوم (ع)، به دست نایب امام یعنی فقیه مستقیماً، به دست نائیش یا خودش مجازاً و آخرین مرحله ی وجود حاکمیت خدا و رسول حکومتهایی است که به شکل حسبه وجود دارد و فقها آن را لازم الحفظ می دانند. مرحوم امام (رض) در اوائل قیام که برخی می خواستند تمبرها را جابجا کنند می گفتند خیر و نباید جابجا شوند. زیرا اینها مال حکومت است و حکومت مالک است و نباید نظم به هم بخورد. این از باب حسبه بود. ولی در مرحله ای هم فرمودند باید این نظم به هم بخورد. ولی بالاخره باید این حکومت مسلمین باشد تا حسبه صدق کند. یعنی مردم نماز بخوانند، حج بروند ولی مسائل حکومتی را طاغوت اداره می کند. و کسی به طاغوت هم اجازه نداده است. اما آنهایی هم که حق اجازه دارند نمی توانند با آن مبارزه کنند و به هم بزنند. و ناچار می گویند اگر امام نیست عدول مومنین و الافساق مومنین. شکستن چنین امنیتی به نظر ما صدق محاربه با خدا و رسول می کند. برای موارد شبهه کمی توضیح داده می شود. مثلاً در بخش مسلمان نشین کشور چین جمعیتی شاید حدود ۱۰۰ میلیون زندگی می کنند. ولی کل کشور زیر نظر حکومت ضد اسلامی است. حتی حسبه هم نیست. در عین حال در بخش مسلمان نشین چین اگر کسی إخافه ناس کند و محل یا کوچه ای را ناامن کند طبیعی است که حکومت با وی برخورد می کند. اما آیا این برخورد حکومت موضوع این آیه است و محاربه لله و رسول صدق می کند؟ به نظر ما صدق نمی کند.

ص: ۴۸

دیروز در آخر جلسه برخی دوستان فرمودند حکومت الله و رسول را حکومت مردم می دانیم یعنی مسلمانها هر جا زندگی می کنند و اجتماع و تشکیلاتی دارند مخالفت با اینها مخالفت با خدا و رسول است. و مقصود از "یحاربون الله و رسوله" یعنی یحاربون عباد الله. یحاربون معیشت عباد الله را. بنده عرض کردم این قبول نیست و ایشان مدعی شدند آیه اجمال دارد. در حالیکه آیه صراحت دارد. و قید "ولو واحد لواحد" که مرحوم صاحب جواهر فرموده قبول نیست. یعنی نمی توان قبول کرد که شخصی مثلاً در قم مزاحم شخص دیگری شود و این محاربه باشد. اینکه در روایت هم بود حضرت تعبیر به دغاره کردند و شیخ مفید هم احکام آیه را بر دغاره بار کردند. و یا در کشوری مثل چین، محاربه نیست زیرا در ذیل آیه گفته شده محارب

در اختیار حاکم است و حاکم می تواند یکی از این چهار حکم را اجرا کند. حالا حاکم غیر اسلامی می تواند این کار را بکند؟ خیر و حاکم باید اسلامی باشد. بنابراین در آنجایی که شما مصداق محاربه می دانید بخاطر اینکه ناامنی مردم است و مردم مسلمان هستند و امنیت مردم مسلمان، امنیت الهی است ولی حاکمیت الهی وجود ندارد، مصداق این آیه نیست زیرا باید به دست حاکم الهی اجرا شود و نه حاکم غیر الهی. حتی ممکن است صدق کلمه محاربه هم کند ولی محارب موضوع این آیه نیست. به قول آیه الله خوانساری موضوع این احکام اربعه ای که در ذیل این آیه آمده است چیست؟ ایشان ادامه می دهند کلمه محاربه را که آقایان از آیه گرفته اند نوعی تنزیل است. خود محاربه را تنزیل حساب کرده اند. مثل رباخواری که به محارب تعبیر شده ولی ما می گوییم اینجا محاربه خیلی روشن تر است و لذا همه فقها استفاده کرده اند سلّ السیف. پس باید مجری موضوع حکم مذکور در آیه باید حاکم الله باشد. بنابراین در یکی از انواع حکومت الله و رسول وقتی کسی ناامنی کرد حکمش یکی از این چهار حکم مذکور در آیه و در اختیار حاکم است یعنی می تواند قاتل را تبعید کند و نکشد. متن روایت بود. آیا می شود چنین اختیاری را به حاکم غیر مسلم داد؟ موضوع را از محمول جدا کنیم؟ به نظر من شدنی نیست. بنابر این تا اینجا بحث زیادی نداریم. در محیط های حاکمیت کفر و زندگی مؤمنین ناامنی را مشمول محاربه نمی دانیم بلکه فساد و خلاف و افساد فی الارض است که آن بحث جدایی است. که بعدا باید برسیم که اصلا فساد فی الارض با محاربه دو تا است یا یکی است؟ و همچنین از کلمه حرب استفاده کردیم سلاح لازم است. و اگر سلاح نباشد مقاهره و زور گویی است و با راههای مناسب خودش باید با آن برخورد کرد.

مسئله بعدی "الذین" در آیه است. اولین بحثی که آقایان کرده اند اینکه الذین برای مذکر است و لذا اگر زنی ناامنی ایجاد کرد، محاربه شامل زنان نمی شود. صاحب جواهر (جواهر الکلام فی شرح شرایع الاسلام ج ۴۱ ص ۵۸۶) پس از نقل عبارت شرایع یعنی «یستوی فی ذلک الحکم الذکر و الانثی» و استناد هم می کنند به کلمه الذین و بعد هم نسبت به اکثر می دهند و بعد می گویند «بل المشهور» ظاهراً در بین فقها مرحوم اسکافی قائل شدند به اینکه فقط مرد هست و شامل زن نمی شود، و استدلالشان اینکه الذین برای ذکران است. مرحوم محقق، صاحب جواهر و اکثر فقها می گویند اعم است. ولی نکته جالبی بین فقها پیش آمده که خوب است در جریان قرار بگیرید. ابن ادریس در سرائر در اول بحث می گوید: «حکم النساء فی احکام المحاربه حکم الرجال فی أنهن یقتلن و یعمل بهن ما یعمل بالرجال. لعموم قوله تعالی إنما جزاء الذین یحاربون الله الآیه بخلاف المرتده فإنها لا- تقتل بالرده بل تحبس أبدا هذا إختیار شیخنا أبی جعفر الطوسی فی مسائل خلافه و مبسوطه هذان الكتابان معظمهما فروع المخالفین و هو قول بعضهم إختاره رحمه الله و لم أجد لأصحابنا المصنفین قولاً فی قتل النساء فی المحاربه و الذی یقتضی اصول مذهبنا أن لا یقتلن الا بدلیل قاطع فاما تمسکه بالآیه فضعیف لأنها خطاب للذکران دون الإناث و من قال تدخل النساء فی خطاب الرجال علی طریق التبع فذلک مجاز و الکلام فی الحقائق و المواضع التي دخلن فی خطاب الرجال فبالاجماع دون غیره فلیحظ ذلک.» (السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی ج ۳ ص ۵۰۸) ایشان تفاوتی بین زن و مرد قائل نیستند و به عموم آیه استدلال کرده اند. سپس ادامه داده اند «زنی که مرتد شده حبس ابد می شود بر خلاف مرد مرتد فطری که حکمش قتل می باشد، این قول شیخ طوسی در دو کتاب خلاف و مبسوط می باشد. علت این انتخاب، تحت تاثیر فتاوی عامه قرار گرفتن ایشان در آندو کتاب پس از نقل فتاوی عامه است. از شیعه هیچ کس نگفته که زن را در محاربه می توان به قتل رساند. و مقتضی اصول مذهب ما هم عدم قتل زنان است. اما تمسک شیخ به آیه ضعیف است زیرا خطاب آیه به مذکر است و باید الاتی و یا چیزی که شامل مرد و زن بشود باشد.» خلاصه ایشان می گویند استدلال شیخ خلاف است چون الذین برای مذکر است. اما در آیات دیگر که الذین یومنون یا الذین امنوا شامل زنان هم می شود، اجماعی در تکالیف داریم. به عبارت دیگر در تکالیف همه جا الذین ذکر شده و شمول آن موارد برای زن و مرد با اجماع است اما در اینجا شامل زنان نمی شود. سپس ایشان در صفحه بعد می گویند می توان زن را هم کشت. می گویند اگر چندین حد درباره فردی محقق شد مثلاً مردی زنا کرده، قذف هم داشته، سرقت و محاربه هم داشته است. آیا این تداخل دارد یا نه؟ که ابن ادریس می گویند تداخل نمی شود و همه حدود باید اجرا شود. قوانین فعلی ما می گوید باید اشد حدود اجرا شود. در ذیل این مسئله می گوید «و قد قلنا إن احکام المحاربین تتعلق بالرجال و النساء سواء علی ما فصلناه من العقوبات لقوله تعالی إنما جزاء الذین یحاربون الله الآیه و لم یفرق بین النساء و الرجال فوجب حملها علی عمومها» یعنی اینجا فتوا عوض شده است. یعنی ما قبلاً گفتیم احکام محاربه زن و مرد ندارد و به عموم آیه استدلال کرده اند. مرحوم صاحب جواهر بعد از نقل اینها می گوید: «و لعل ذلک و نحوه عقوبه علی سوء أدبه مع الشیخ و غیره من اساتین الطائفة و من هنا قال فی محکی المختلف بعد نقل ذلک عنه هذا اضطراب منه بقله تأمل و عدم موالات بتناقض کلامیه» (جواهر الکلام ج ؟ ص ؟) مرحوم صاحب جواهر جاهایی که ناراحت می شوند کمی تند و صریح بحث می کنند. می گویند علت اینکه مرحوم ابن ادریس گرفتار تناقض شده، عقوبتتوهین به شیخ الطائفة است که گفته علت این فتوی وی، تحت تاثیر عامه قرار گرفتن است. با کمی دقت متوجه می شویم این توهین بزرگی است که به این شخصیت بزرگوار گفته شده شما در مسئله خواستی ملاحظه فقهای زمانت را بکنی و چون آنها این نظر را داشتند شما هم این نظر را دادی! این یعنی شما استقلال در استنباط را عمل نکرده ای! این یعنی به فقیه زمان ما که در فتوا دادن ملاحظه این و آن را می کرد، گفتند تو حق فتوا دادن نداری و او را از فتوا دادن منع کردند. این درست است و در شیعه کسی

بخاطر خوشایند کسی فتوا دادن ملا-ک نمی تواند باشد. خلاصه اینکه صاحب جواهر گفته است این اضطراب ابن ادریس بخاطر قِلّت تامل و عدم توجه می باشد. یعنی ابن ادریس اول گفته زن و مرد یکسانند بعد گفته خیر، کسی از اصحاب ما به قتل زن فتوا نداده است. بعد در ذیل مسئله جمع شدن چند حد ذکر کرده که زن و مرد یکسانند و در حقیقت در بحث دو صفحه ای یک تناقض خیلی روشن داشته است.

ص: ۵۰

خلاصه اینکه الذین هر چند للذکران است ولی تفاوتی ندارد و اگر زنی اسلحه دست گرفت و ناامنی ایجاد کرد، فرقی نمی کند. چه مریم رجوی باشد و یا در صدر اسلام همسر پیامبر (ص) علیه امیرالمومنین (ع) باشد. زنی همراه مردی باشد و یا زن مستقل باشد. یستوی فی هذا الحکم الرجل والمرأه و لو آیه شریفه می گوید إنما جزاء الذین و الذین للذکران است. و نه اینکه این الذین در جاهای دیگر اشتراک دارد و اجماع داریم بر اشتراک زن و مرد در تکالیف! خیر، اصلاً طبیعت این قضیه پیدا است که شامل زن و مرد می شود و اختصاص ندارد. و للحاکم أن یقتلن و أن یعامل معهن بما یعامل مع الرجال.

بحث بعدی مسئله إخافه است که إن شاء الله در جلسه بعدی مطرح می شود.

و صل الله علی محمد و آل محمد

مرکب بودن موضوع کتاب القضاء

Your browser does not support the audio tag

خلاصه بحث از ابتدا در مسئله محاربه با خدا و رسول :

در موضوع به حقیقت شرعیه ای که شارع معیناً حدودی برای آن مشخص کرده باشد نرسیدیم. و چون به حقیقت شرعیه نرسیدیم، طبق قاعده کلی قدر متیقن از مصادیق را که صدق عرفی آن قطعی است اخذ کرده احکام چهار گانه ی ذیل آیه را بر آن بار می کنیم و در بقیه موارد شک قاعده درع حدود (تدرع الحدود بالشبهات) وجود دارد و حد جاری نمی شود. البته مجازات های دیگر می تواند باشد و یا باید باشد ولی حد جاری نمی شود. اما احکام و خصوصیات حکم و فروعات را إن شاء الله بعداً می رسم.

ص: ۵۱

نکته اول در موضوع این بود که محارب باید الله و رسول باشد. نکته دوم اینکه باید حرب صدق بکند و حرب سلاح می خواهد. بنابراین مقاهره و یا مسارعه (کشتی گرفتن) شامل محاربه نیست هر چند احکام خودش را دارد. نکته بعدی اینکه سلاح اعم است و هر سلاحی می خواهد باشد ولو سلاح های متعارف امروزی. بین زن و مرد نیز تفاوتی نیست و مشهور فقها نیز چنین می گویند. دو مطلب دیگر باقی می ماند. یکی اینکه آیا موضوع بسیط است یا مرکب؟ البته قبلاً مختصراً بحث شد که آیه شریفه می فرماید إنما جزاء الذین یحاربون الله و رسوله و یسعون فی الارض فساداً أن یقتلوا الآیه یعنی با واو که معمولاً علامت جمع است یسعون عطف شده بر یحاربون الله. یعنی محاربه و سعی در فساد. یعنی اگر محاربه تنها باشد و سعی در فساد نباشد یا فساد فی الارض باشد ولی محاربه نباشد، موضوع این احکام اربعه ممکن است محقق نباشد. در این بحث اختلاف نظر شدید وجود دارد. در مجموع فتاوی که دیده شد و آنهایی که اینجا نقل شد فقط دو نفر از فقهای بزرگ صاحب جواهر و امام راحل (رض) قائل به ترکیب موضوع هستند. یعنی محاربه و فساد فی الارض باید با هم باشد. ولی ظاهر کلمات بقیه بسیط بودن است و محاربه به تنهایی موضوع این احکام اربعه است. به ذهن بنده می رسد که باید قائل به ترکیب شد در عین حال إفساد فی الارض یک موضوع مستقل است.

اولا- دلیل استقلال فساد فی الارض وجود آیه جدا در قران کریم به طور صریح است که اگر کسی فساد در ارض داشت حکمش قتل است صرف نظر از محاربه. «و من أجل ذلك كتبنا على بني إسرائيل أنه من قتل نفسا بغير نفس أو فساد في الأرض فكأنما آله» (مائده، آیه ۳۲) در این آیه فساد فی الارض را عطف کرده بر بغير نفس و در باب حد قتل، فقهاء عظام و مفسرين مفصل توضیح داده اند که یکی قتل موجب حکم قتل قاتل است و یکی فساد فی الارض. یعنی اگر کسی، شخصی را بدون اینکه کسی را کشته باشد یا بدون اینکه فساد فی الارض باشد، کمن قتل الناس جميعا و من احيائها فكأنما احيانا جميعا. بغير نفس أو فساد فی الارض دلالت می کند بر اینکه فساد فی الارض خودش موضوع حکم قتل است. یعنی اگر کسی قتلی مرتکب نشده ولی فساد فی الارض دارد حکمش حکم قتل است. بنابر این فساد فی الارض قطعاً یک موضوع مستقل است برای حکم قتل. ولی اینجا که اضافه شده دنبال محاربه یک نوع فساد است که با محاربه نوعی تلازم فی الجمله ای دارد. به عبارت دیگر نسبت بین محاربه و فساد فی الارض عام و خاص مطلق است. اگر گفتیم من وجه است یعنی جایی ممکن است محاربه و فساد هر دو باشد مثل بسیاری از محاربه های مصادیق روشن مثل گروه منافقین. جایی هم محاربه هست ولی فساد نیست. مثل مثال مرحوم صاحب جواهر که یک نفر، چاقویی دست گرفته و یک نفر دیگر را در کوچه می ترساند و یا تهدید می کند و یا اسلحه می کشد و ناامنی مختصری بوجود می آورد. فساد مختصری است ولی فساد فی الارض نیست. جایی هم فساد فی الارض هست ولی محاربه نیست. و اگر نسبت من وجه باشد با عطف واو هم می خواند که هر جایی هر دو بود حکمش این است و اگر محاربه بود و فساد نبود باز هم حکمش این است. ولی اگر گفتیم نسبت مطلق است هر محاربه ای لا- یخلو من فساد. آنطور که صاحب جواهر معنا می کنند که تهدید یک نفر با عصا محاربه است ولی ما قبول نکردیم و اگر قبول کنیم من وجه می شود. ولی گفتیم باید عرفاً صدق محاربه بشود. صدق محاربه عرفی با این است که سلاح دست بگیرد و چند نفر یک کوچه، یک محله و یا یک هواپیمایی را می ترسانند. کسی که بمب دستی در دست گرفته و هواپیمایی را ربوده و می گوید باید بروید فلان جا وگرنه همه را منفجر می کنم، این محاربه است و فساد هم هست. یعنی هر جا محاربه صدق می کند فی الجمله فساد فی الارض هم هست. اما ممکن است فساد فی الارض باشد ولی محاربه نباشد مثل خیلی از مفسدین فی الارض که واقعا فساد ایجاد می کنند ولی محارب نیستند و با حکومت کاری ندارند. و یا با حکومت هم کار دارند ولی محارب نیستند. فی الجمله فساد فی الارض ملازم محارب است به این معنا که اولاً فساد را درست معنا کنیم. فساد این نیست که کل ارض فاسد شده باشد. آیا وقتی مثلاً یک سیب فاسد شده، یک جامعه ای فاسد شده یعنی همه فاسدند؟ وقتی در جامعه ای زنا یا لواط بوجود می آید و چند نفر مبتلا می شوند جامعه فاسد شده یعنی خدای ناکرده همه اینطوری هستند؟ یا نه چند نفر که اینطور شدند صدق می کند که نباید این بیماری در این مجتمع نباشد. و یا بدن یک انسان که فاسد می شود ممکن است قسمتی از بدن مثل دست پا و یا یک انگشت فاسد بشود اما کل بدن که فاسد نیست ولی صدق می کند که بدن فاسد شده است. پس اولاً- فساد فی الارض را اینجور معنا نکنیم که یعنی کل زمین. اصلاً فساد در کل زمین صدق نمی کند. و مطابق آیات و روایات امکان تحقق چنین چیزی هم نیست. تا زمین هست خلیفه خدا روی زمین هست. تا زمین هست صلاحش بر فسادش غلبه دارد. و اصلاً در آفرینش نمی توان قبول کرد که روزی بر خلقت بگذرد که فساد اکثر از صلاح باشد. همیشه صلاح خلقت بر فسادش غلبه دارد. مطابق ادله اصلیه ای که در باب تکوین و توحید و عدالت ذات باری داریم. فساد فی الارض یعنی اگر یک نفری در گوشه یک محله چاقو کشید و زنان مردم را تهدید کرد و یا زن یا دختری را ربوده است این خودش یک نوع فساد تلقی می شود بخصوص شعاع فساد در ذهن و افکار توسعه پیدا می کند ولو در عمل دایره محدودی دارد.

دیگر اینکه دایره محاربه آنطور که ما معنا کردیم غیر از معنای صاحب جواهر است. و کمی گسترده تر است. هم سلاح در آن لازم است و هم می باید محارب آن حکومت باشد و حکومت هم باید از حکومت های مشروعه باشد. ولو با حسبه. اگر اینطور بحث کردیم خیال می کنیم نسبت، نسبت مطلق است و حق با صاحب جواهر و امام راحل (رض) باشد که موضوع را مرکب می دانند. ولی بسیاری از فقهاء موضوع را بسیط می دانند که ممکن است به دلیل وجود آیه شریفه که جداگانه افساد موضوع حکم قتل قرار گرفته، باشد.

مسئله بعد إخافه و میزان تاثیر آن است. مسئله بعدی ربه بودن که فی الجمله اشاره شد. سپس موضوع که قطعی شد که گفتیم تا حالا- حقیقت شرعیه پیدا نکردیم، بعد ترتب این احکام اربعه را اثبات کرده ایم. هر کدامش احکامی دارد. مثلاً- امروز بخواهند با برق کسی را به قتل برسانند. اصلاً با برق می شود کسی را به قتل رساند؟ مرحوم مفید گفتند بالسيف و دیگران هم چیزهای دیگر گفتند. ولی ما می گوییم باید متعارف باشد و قتل غیر متعارف نمی شود. که بحث مفصلی دارد. قتل صبر قطعاً جایز نیست و تحقیر و توهین جایز نیست. در صلب فروعاتی هست که إن شاء الله بعداً می رسیم. فعلاً موضوع تقریباً تمام شده است.

جمع بندی این شد که چون حقیقت شرعیه نداریم حقیقت عرفیه است. و حقیقت عرفیه هم قدر متیقن مأخوذ است و در غیر قدر متیقن هم قاعده درع حاکم است. [\(۱\)](#)

ص: ۵۳

۱- (۱). استاد محترم چند جمله ای هم راجع به تواضع و ایثار و از خود گذشتگی و فروتنی صحبت می کنند.

محاربه و مسائل تروریستی – جواز یا عدم جواز قتل به سبک های امروزی کتاب القضاء

Your browser does not support the audio tag.

به عنوان ورود در بحث عرض شد که قانون مجازاتهای اسلامی عبارت است از حدود، قصاص، دیات و تعزیرات با تقسیمی اخیراً که در تعزیرات بوجود آمد. در حدود، مسئله حساس و مورد ابتلای محارب بررسی می شد. محارب به چه کسی گفته می شود موضوعاً و چه احکامی دارد. یکی از حدود مسئله محارب است و به دلیل ابتلاء و نیاز زمان به نظر رسید بحث را دقیق تر و کامل تر بررسی کنیم. از نظر موضوع بحث شد. هم ظاهر آیه و هم روایات باب و هم فتاوی اصحاب استفاده شد و بطور اجمال محارب عبارت شد از کسی که در برابر حکومت الله و رسول و یا امنیت حاکم بر حکومت از طرف الله و رسول مسلحانه وارد شود. حداقل آن مواردی بود که در یک محل یا کوچه ای کسی اسلحه رسمی بکشد. صدق سلاح باید بکند و در صدق سلاح هم شمشیر یا سلاح های کمری یا چیزهای دیگری که عرفاً صدق سلاح کند و در حقیقت محل را تا حدودی ناامن کند، چون امنیت حاکم بر محل سایه حکومت مشروع باید باشد، یعنی اگر حکومت مشروع هست و این آقا با سَلّ سیف یا اخراج سلاح، امنیت را بهم زنند محاربه حساب می شود و اقل مصادیق جایی است که شخصی سلاح می کشد و امنیت محلی، منطقه ای و بخشی را برای مبارزه با حکومت و حاکم و یا نقض امنیت حاکم که از طرف حکومت شرعی است. که باید صدق حرب لله و رسول کند. و گفتیم این حکومت شرعیه ولو حسبه که بهترین مصداق آن جمهوری اسلامی است که ولی فقیه جامع الشرایط در راس این حکومت، عهده دار اداره این نظام است و یا ولی فقیه شرعی امضا بکند کسی را که آن نظام را اداره می کند و مثال زدیم زمان مرحوم مجلسی، مرحوم کاشف الغطاء و شیخ بهایی که به متصدیان حکومت اجازه داده بودند. و یا حتی حسبه که اقل مصادیق این بود که حکومت شرعیه ای وجود دارد و این آقا می خواهد ولو گوشه ای از این حکومت را نقض و امنیت را بهم بزند. مقصود اصحاب که اکثرشان در مقام تعریف موضوع گفته اند مَنْ سَلَّ سِيفَهُ وَ أَخَافَ النَّاسَ، این است که سلاح را بکشد و امنیت را به هم بزند. نکته اصلی که کمتر در کلمات اصحاب دیده می شود اینکه باید صدق حرب لله و للرسول بکند. منتها برخی تسامحاً گفتند حتی اگر یک نفر را هم ترسانند با خدا جنگیده که ما گفتیم این صدق جنگ خدا در مقاهرات و معادات نمی آید. اگر دو نفر با هم دشمن هستند و یکی علیه دیگری چاقو کشید که زمان ما خیلی اتفاق می افتد این محاربه لله و للرسول نیست این معادات بین دو نفر است و کاری به حکومت ندارد و حتی حواسشان جمع است که گیر حکومت نیافتند. چنانچه گفتیم بعضی اصحاب اشاره کرده اند که لُصّ محارب است ما گفتیم این اطلاق ندارد. و لُصّ محارب نیست علی الاطلاق. اقل مصادیق موضوع محاربه این بود که کسی سلاح بکشد و امنیت حکومت شرعیه ای را - با هر درجه مشروعیت آن حکومت بهم بزند ولو در یک منطقه جزئی و محلی. مصداق اجلی آن در نظام ما وجود دارد مثل منافقین یا گروهک هایی که در سیستان و بلوچستان هستند که علیه نظام تشکیلات مسلحانه دارند. علت اصلی زیاد دنبال کردن این بحث این بود که بسیاری از انقلاب ها و قیام هایی که در تاریخ اسلام رخ داده بوسیله شخصیت برجسته ای بوده که مقابل حکومتی به ظاهر اسلامی ایستاده اند. اما آن حکومت مشروع نبوده لذا نمی توان گفت آنها محاربه لله و للرسول بوده است. مثل قیام زید بن علی و اشباه ایشان و یا مبارزات مراجع علیه حکومتی جور و لذا اصرار داشتیم محارب الله و رسوله باید صدق الله و رسول بکند و اقل آن امنیت و حاکمیتی است که مربوط به حکومت الهی و

منتسب به یک مقام مشروع باشد. نکته بعدی اینکه "و یسعون فی الارض فسادا" جزء است و یا مستقل است. با ملاحظه فتاوا، فقط دو فقیه بزرگوار یکی صاحب جواهر و دیگری امام راحل (رض) معتقد به ترکب بودند یعنی محارب مفسد یا مفسد محارب یکی از این چهار حکم را دارد. البته حکم مفسد تنها در جای دیگر بحث می شود. به نظر ما هم حق با این دو بزرگوار است زیرا واو علامت جمع است و موضوع مرکب است. پس موضوع حکم در آیه شریفه عبارت است از حرب با الله و رسول با فساد که معمولا فساد همان بهم خوردن امنیت است ولو در یک منطقه. اشاره جدیدی که در این جلسه باید بشود، مسائل تروریستی است. در یکی از عبارات صاحب جواهر بود که در شرح شرایع فرمودند: «و لو واحد لواحد» (جواهرالکلام فی شرح شرائع الاسلام ج ۴۱ ص ۵۶۴) همانطور که قبلا عرض شد، این یک نفر با یک نفر تفاوت می کند. نمی شود چاقو کشی های آخر خیابان چهارمردان را محاربه با خدا و رسول گفت. این فساد است ولی الله و رسول را کاری ندارد بلکه طرف را کار دارد. این شخصی است. اما فرض کنید یک نفر دانشمند هسته ای ما را یک نفر ترور می کند. این برخورد یک نفر با یک نفر است. اما در حقیقت ریشه اش مقابله با حکومت است و در حقیقت ترور این یک نفر برای شکستن حکومت است. در اینجا احد ضارب مربوط می شود به یک تشکیلات و احد مضروب هم مربوط می شود به نظام و حکومت. اینجا از مصادیق محاربه است. و نیز حسب این است که شارع دو مراد دارد. یکی اینکه این احکام اجرا شود و جامعه بشری الهی زندگی کند و قرآن حاکم باشد. مراد دوم اینکه مدیر این جامعه لازم است امام معصوم باشد و امام معصوم نشد نائیش باشد. نائیش نشد یک عادل باشد، و اگر عادل نشد فاسقی باشد که مردم در هرج و مرج زندگی نکنند. و مثال زدیم به زمان مرحوم آقای بروجردی که حکومت را قبول داشتند ولی آن را نصیحت و امر و نهی می کردند. اما امام راحل (رض) که آمدند گفتند اساس حکومت لغو است و حکومت از مشروعیت افتاد. بنابراین نمی شود گفت نهضت امام (ره) محاربه با الله و رسول بود. این برای موضوع محارب در آیه. و ما قائل به ترکب موضوع شدیم. می رسیم به احکام!

ص: ۵۴

علت اینکه احکام را می خواهیم کمی توضیح دهیم فروعات جدید زمانه ما هست. آیه شریفه می گوید «إنما جزاء الذین یحاربون الله و رسوله و یسعون فی الارض فسادا أن یقتلوا أو یصلبوا الآیه» (مائده آیه ۳۳) یقتلوا یعنی باید کشته شود، امر به قتل است. بنابراین اگر برای حاکم ثابت شد کسی محارب است، این چهار حکم را دارد. اولاً قبلاً گفتیم این چهار حکم به دلیل وجود "أو" ماهیتاً مختلف هستند برخلاف استظهار برخی آقایان که یصلبوا را همان قتل گرفته اند. و یا قطع را همان قتل گرفته اند و لذا گفته اند یصلب حتی یموت. یقطع و یترک حتی یموت. یعنی حتی یموت. که قبلاً عرض شد و ما اینها را قبول نداریم و می گوییم خلاف صریح آیه است. و روایات عدیده ای هم داشتیم که حاکم بین انتخاب یکی از این چهار حکم - که مناسب با فرد محارب باشد مخیر است. حکم اول یقتلوا است. قتل یعنی اِزهاق روح به کیفیت متعارف در زمان. در زمان قدیم شمشیر متعارف بوده و معمولا- با گردن زدن می کشتند. حضرت امیر (ع) و امام حسین (ع) را با شمشیر به شهادت رساندند. این طرف با شمشیر بوده و آن طرف هم با شمشیر بوده است. الان هم در بعضی جاها شمشیر از مصادیق سلاح قتاله است و قتل با شمشیر بلا اشکال می شود. اما همین قتل با شمشیر قتل صبر را می گیرد؟ یعنی اول با شمشیر دست را قطع کند و بعد پا را و ... تا وقتی که جان دهد. که در بعضی اقوام انتقام گیرنده گاهی از این قبیل کارها می کنند. قطعاً جایز نیست چون این محکوم به قتل است. محکوم به اِزهاق روح است. اما اِزهاق نفس به نحو متعارف و ایذاء زاید بر اِزهاق

متعارف دلیل می خواهد. قطع کردن دست و پا و اعضاء تا وقتی که او بمیرد، ایذاء زاید بر إزهاق روح متعارف است. و این دلیل ندارد و قطعاً جایز نیست. بنابراین خود حاکم که کیفیت حکم را بیان نمی کند بخصوص در سیستم هایی مثل الان که دادگاه انقلاب محاربی را گرفت و یکی از احکام مثلاً- قتل را صادر و به دایره اجرای احکام ابلاغ می کند. آقایان اجرای احکام نمی توانند چون این آدم خبیثی بوده قتل صبر را اجرا کنند، و این شخص فقط محکوم به إزهاق نفس به کیفیت متعارف است. و مثله و تقطیع جایز نیست. در یکی از عبارات خوانده شد که پایش را به شیء ثقیل بسته و در دریا می اندازند یا در قسمتی از دریا بیاندازند که نتواند شنا کند و بالاخره خفه شود و نحوه. جایز نیست با محکوم به قتل اینطور رفتار کنند. این قتل جایز است یا این هم ایذاء اکثر بر إزهاق متعارف است؟ چون مدتی باید زجر بکشد تا وقتی که جاننش را بدهد. ظاهر این است که این کار جایز نیست. ظاهراً این به امام معصوم (ع) نسبت داده شده و در باب نفی گفته شده بود ولی گفتیم به این عمل نشده و اصلاً معنای نفی این نیست و فقها هم اینطور نفهمیده و عمل نکرده اند. بنابر این در قتل، قتل صبر و یا بستن پا و در دریا انداختن جایز نیست. چون زجر بیشتر است و زجر بیشتر هم دلیل ندارد. حال زجر کمتر دادن و مثلاً کشتن با برق چطور؟ این هم خلاف متعارف است و جایز نیست. وقتی گفتن یقتل، یعنی قتل متعارف و جاری بین قاتل و مقتول. بنابراین کشتن با برق ممکن است سریع باشد و زجر کمتری داشته باشد ولی مجوز ندارد و نمی توان اینکار را کرد. یکی دیگر از وسایل امروزی، تزریق هوا به رگها است. این هم مجوز ندارد. معنای یُقتلوا این است که باید کشت ولی با زجر بیشتر یا با تسهیلات و زجر کمتر دلیل ندارد. بخصوص که ظاهراً در یکی از مناسبتهای گذشته مطرح شد در دنیای امروز بحث مهمی مطرح است که اگر کسانی در اثر زجر بیماری آنقدر در نگرانی و ناراحتی هستند که خودشان آماده رفتن از این دنیا هستند و می گویند ما را زودتر خلاص کنید. آیا دکتر می تواند در مرگ کسی که خودش راضی هست تسریع کند؟ حالا پیرزن یا پیرمرد یا بیمار و یا کسی است که از زندگی خسته شده است. بعضی کسانی که مبانی شرعی ندارند، جایز می دانند و حتی خدمت می دهند. ولی مبانی شرعی ما نهی کرده است زیرا جان متعلق به خداست. "و ما کان لنفس أن تموت الا بإذن الله." (آل عمران، آیه ۱۴۵) انتحار هم به همین دلیل جایز نیست که انسان مالک خودش نیست. بعضی گمان می کنند انسان مالک خودش است و می تواند بعضی از اعضاء و جوارح خودش را بفروشد. انسان مالک شیء خارج از وجود خودش هست. مثلاً من مالک این عبا، انگشتر و ... هستم. و جز به إذن خدا نمی توانم در خودم تصرفی داشته باشم. البته در مبارزات، بعضی انتحارها دوران امر بین اهم و مهم می شود که در آن موارد قاعده دیگری حاکم می شود. مثل کسی که در مبارزات اگر زنده به دست طرف بیافتد دهها انسان بی گناه و پاک کشته می شوند. ولی اگر این شخص کشته شود و زنده به دست طرف نیافتد جان بسیاری به سلامت در می رود. و یا الان در دنیا علت اینکه بسیاری از سران طغیان را می کشند مثل صدام و یا فرد اخیر در مصر یا لیبی، این است که بسیاری از اسرار قبلی فاش نشود.

خلاصه اینکه قتل در یُقْتَلُوا باید متعارف باشد نه زجر بیشتر و نه تسریع و زجر کمتر. اما این وسیله متعارف یک روزی شمشیر بوده و روزی هم با گلوله. الان وسیله متعارف برای اعدامها با خنق است یعنی طناب را به گردن انداخته و به دار می کشند. با گلوله هم می شود او را کشت ولی وسیله متعارف و عرف پسند تر این است. ظاهراً قتل محارب به این نحو هم بلا اشکال است. یعنی با شمشیر، گلوله و طناب دار متعارف هست. ولی نمی شود او را همینجوری خفه کرد. در تاریخ هست که آن آقا در زندان کاشمر برای قتل مرحوم مدرس (رض) سم به ایشان خوراند و نشست دید هیچ تاثیر نکرد. سرانجام با دست مرحوم سید را خفه کرد. و گفت من مامور به قتل بودم. که بعد هم برایش دردسر درست شد. حالا فرض کنید حاکم محاربی را محکوم به قتل کرده است. خفه کردن با دست نیز جایز نیست چون از مصادیق زجر بیشتر می شود. و حتی شاید بتوان شمشیر را در کشور ما از وسائل متعارف خارج کرد برخلاف عربستان.

چند مسئله می ماند برای جلسه بعد. در مسئله حد زنا " و ليشهد عذابهما طائفة من المومنین " (نور، آیه ۲) اما در اینجا شاهد لازم است؟ و اینکه بعد از اینکه به قتل رسید آیا تجهیز لازم دارد یا نه؟ و چند فرع دیگر.

و صل الله علی محمد و آل محمد

تجهیز محکوم به اعدام – علنی یا مخفی بودن اعدام – استمرار یا عدم استمرار در تخییر کتاب القضاء

ص: ۵۶

خلاصه جلسات قبل:

صحبت در احکام چهارگانه ای بود که در آیه شریفه درباره محارب وارد شده و فروعاً مربوطه. عرض شد در درجه اول که اینها چهار حکم هستند و ماهیتاً هر کدام غیر دیگری است با استظهار از "أو". برخلاف صدر آیه که "و یسعون فی الارض فساداً" بود، در ذیل آیه "یُقتلوا أو یصلبوا أو تقطع أو یُنْفوا" است. و ظاهر "أو" تعدد است چنانچه بسیاری از فقهاء هم چنین فرموده و همینطور هم عمل کرده اند. البته متأسفانه برخی از فقهاء هم در حقیقت چهار نوع از قتل دانسته اند. یعنی با اینکه "تقطع أیدیهم و أرجلهم" یک ماهیت جداگانه دارد "یُنْفوا" یک ماهیت جدایی دارد، ولی برخی به گونه ای تلقی کرده اند که اینها انواع قتل هستند. که بحث آن قبلاً مفصل گذشت. و ما قاطع هستیم که اینها چهار حکم هستند. حکم اول این بود بعد از ثابت شدن محارب بودن طرف، زن باشد یا مرد باشد، یک نفر باشد یا جمع باشند و یا به تعبیر حضرت امام(ره) یک تشکیلات باشد، همانطور که می دانید ایشان تشکیلات منافقین را گفتند محارب هستند. به دلیل اینکه سازمان وقتی محکوم شد حتی افرادی هم که سلاح ندارند به همین حکم محکوم می شوند و تعبیر کردند حتی حکم محارب درباره روزنامه فروش سازمان هم که قدرت سلاح دست گرفتن را ندارد صادق است. فرق تشکیلات با فرد این است که حتی افرادی هم که سلاح ندارند چون مجموعه محکوم است، آنها هم محارب هستند. حکم اول قتل بود. درباره قتل عرض شد که ظاهر قتل، إزهاق روح است با وسائل متعارف عادی که قدر مسلم سیف و گلوله و اعدام با دار آویختن هم در زمان ما می تواند از وسائل متعارف تلقی باشد. بنابراین زجر اضافی قتل صبر جایز نیست و انواع دیگر هم مثل دریا انداختن و اتصال با برق و تزریق هوا هم جایز نیست. و دلیل می خواهد. تسریع و یا تاخیر و تدریج هم جایز نیست.

ص: ۵۷

تجهیز محکوم به اعدام:

آیا تجهیز شخص محکوم به اعدام - به معنای غسل کردن و آماده شدن برای اعدام - مسلمان باشد یا کتابی و یا حتی هر کس دیگری، قبل از اعدام به عهده حاکم است یا خودش؟ مثلاً تجهیز یکی از اعضای مسلمان سازمان منافقین - که به قول خود اهل و نماز و روزه هست ولی محارب با الله و رسول است و حاکم حکم اعدامش را صادر کرد - به عهده حاکم است یعنی به وی باید بگوید برو غسل کن؟ چنانچه تجهیزات بعد از قتل مثل تکفین و تدفین و ... به عهده کیست؟ به عبارت دیگر آیا امره الی الحاکم که در روایات بود یعنی مطلقاً همه جهات مربوط به حاکم است و حتی جنازه هم در اختیار حاکم است؟ و اگر اولیاء معدوم جنازه را خواستند چه؟ "أمره الی الإمام" در صحیح محمد بن مسلم یعنی همه امور به دست امام است و نه فقط اجرای حکم. اجرای حکم که قطعاً دست امام است. اما اگر این امر اطلاق داشته باشد و همه شئون قبل و بعد از اعدام را بگیرد می توان به آن استناد کرد. در صحیح حلبی "ذلک الی الامام یفعل ما شاء قلت ... " و در روایت سوم که حسنه جمیل بن دراج بود "ذلک الی الامام" بود، "إن شاء" را روی چهار حکم برده است. اما این یعنی چهار حکم در اختیار امام است یا امره الی الامام پس تجهیزات قبلی و بعدی هم به عهده حاکم است؟ حقیقت این است که نمی شود از این عبارات استظهار کرد که بر حاکم است که به وی بگوید ما می خواهیم تو را اعدام کنیم. برو غسل کن! ولی باید به وی گفت که

چنین مسئله ای وجود دارد و اگر تکالیف شرعی دارد می تواند خودش آنها را انجام دهد یا انجام ندهد. اما آیا بر امام واجب است که اگر نگفت، در انجام تکلیف تقصیر کرده؟ در تجهیز قبلی چون محکوم هنوز زنده بوده و صاحب اختیار است و بعضی کارها را هم می تواند خودش انجام دهد مثل اینکه به وی گفت وصیتی داری، وصیت کن، استظهار اینکه حاکم تکلیف داشته باشد مشکل است چون صاحب اختیار است. اما بعد از اعدام امره الی الامام. یعنی جنازه را در اختیار هر کسی نمی توان گزارد. از این امره الی الامام استفاده می شود که شرائط تفاوت می کند. گاهی کسی محارب بوده و در گوشه ای هم کار تروریستی انجام داده، دستگیر و محاکمه شده و محکوم به اعدام گردیده و حکم هم اجرا شده است. جنازه این فرد را چه به اولیاء دم بدهند و چه حاکم، خیلی اثر خاصی مترتب نیست. اینجا می توان گفت اگر اولیاء خواستند می توان جنازه را تحویل داد. اما در بسیاری موارد محاربین کسانی هستند که پشتیبانی و تشکیلاتی دارند که حتی اگر جنازه را در اختیار اولیاء خودشان بگذارند، از آن استفاده های علیه نظام و ادامه محاربه ای می کنند. بخصوص در دنیای امروز ما و وسائل ارتباطی و سازمان های بین المللی و غیره. خلاصه اینکه حاکم باید مصالح نظام را در بعد از اعدام و جنازه اش رعایت کند. یعنی در جایی که طرف اختیاری ندارد، اولیاء وی هم مصلوب الاراده می شوند و با امره الی الامام حتی در جایی هم که غبطه نظام ایجاب نمی کند، امام باید متصدی باشد. اصلاً بگویند او را در قبرستان مسلمین دفن نکنید. اینها مواردی است که در نظام تجربه داریم مثلاً منافقین. دادگاه انقلاب جدای از دادگستری بود و هست. در تاریخ این افتخار برای آیه الله گیلانی ثبت شده که ایشان زمانی که رئیس دادگاههای انقلاب بودند خودشان حکم اعدام پسرشان را صادر و دستور اجراء به عنوان محارب دادند. خلاصه اینکه محارب اگر محکوم به اعدام شد، امام قبل از اجرای حکم تکلیفی ندارد و حداکثر باید حکم را به وی ابلاغ کند تا اگر وصیت دارد، چون زنده و مختار بوده می تواند کارهایش را انجام دهد ولی اینکه بگویند برو غسل کن می خواهیم تو را اعدام کنیم، نه. می خواهد انجام دهد یا انجام ندهد. اما بعد از اجرای حکم و اعدام از ظهور "امرہ الی الامام و ذلک الی الامام" می فهمیم جنازه در اختیار حاکم است. مصلحت دانست در اختیار ولی او قرار می دهد. ولی اگر به گونه ای است که تحویل این جنازه منشاء سوء استفاده محارب یا سازمان محاربین می شود قطعاً جایز نیست و باید طبق مصلحت عمل کند. چنانچه در مورد منافقین عمل شده و قبرستان آنها جداست. و حتی مدتی غیر معلوم بود کجا هست و اجازه نمی دادند خود آنها بدانند کجاست و فقط عده محدودی از مسئولین می دانستیم کجا هست.

فرع دیگر لزوم اعلام عمومی برای مشاهده مراسم اعدام از سوی مردم است؟ و یا اینکه محرمانه و مخفیانه اعدام شود؟ دلیلی بر علنی بودن نداریم مگر اینکه حاکم مصلحت بداند به عنوان اینکه برای دیگران زهر چشمی باشد. اما در محارب بعید است این چنین باشد. و باز از اطلاق "أمره الی الامام" می توان استفاده کرد که علنی بودن یا مخفیانه بودن جریان اعدام با تصمیم امام است. چون غالباً محارب یک نفر نیست و جمع و گروه هستند هر چند در مواردی ممکن است یک نفر هم محارب باشد. چون ممکن است از این مساله سوء استفاده کنند و باز علیه نظام جریان تازه ای بوجود آورند. مشکل اصلی مسائل بین المللی امروز است یا به عبارت دیگر با اعدام رسمی یک نفر در شهر، فردا در دورترین نقطه کشور و حتی دنیا عکس آن منتشر می شود. و بعد هم واقعیت را نمی گویند که این شخص ترور کرده، جنایت کرده، جاسوسی کرده بلکه می گویند نظام جمهوری اسلامی ایران چنین و چنان است و علیه نظام اقداماتی را انجام می دهند. اینکه در این بحث گفته می شود حاکم و امام باید تصمیم بگیرد، در سیستم قضایی امروز ما، مجری حکم جداست، قاضی جداست و حتی خود قاضی ولو در قوانین هم هست که باید در میدان اعدام حاضر شود، معمولاً هم نمی آید. در شرع آمده أمره الی الامام یعنی خود قاضی. با مبنای مختلف آقایان و کسانی که ولایت را در آن حد قبول ندارند، قضات منصوبند و قاضی منصوب اختیارات قاضی اصلی را ندارد. مگر آنچه که در حکم رسمی آنها توسط نایب امام زمان (عج) و توسط حاکم شرع اصلی به آنها داده شده است. حال این قاضی دادگاه انقلاب حکم اعدام این محارب را صادر کرده است. غالباً اینها در حیطه فکری خود مصالح محدودتری را نگاه می کنند و مثلاً می گویند باید زهر چشم گرفته شود و چنین و چنان شود. بروید فلان میدان اعدام کنید. و متأسفانه در برخی موارد مفسده هایی هم داشته است! و تکلیف شرعی که مثلاً- "و لیشهد عذابهم من المومنین" به نظر نمی رسد. بلکه به عکس در نظام فعلی ما که قاضی محکمه با قاضی مجری حکم جداست و قضات محکمه هم قضات منصوب هستند و ظاهر کلمه امام در اینجا شامل این قضات نمی تواند شود و امام ولی امر بالفعل هست و تصمیم با ایشان است. مگر اینکه ایشان اجازه بدهند. تکرار می کنم به دلیل شرائط بین المللی که از آن علیه نظام استفاده می شود. می دانید که یک بار در کشور ما حکم رجم در منظر عمومی انجام شد. اشتباه بزرگی هم شد و حتی من به آن قاضی گفتم که اگر آیه شریفه می گویند و لیشهد عذابهما من المومنین شما در میدان زندان هم می توانستی همکاران دادگاه انقلاب را جمع کنید. این چه کاری بود کردید؟ و سوژه را در اختیار اینها قرار دادید؟ دیدید که از همین رجم چقدر در دنیا علیه اسلام و نظام سوء استفاده شد و فیلم آن پخش شد تا جایی که امام (ره) اجازه دادند این حکم به گونه دیگر اجرا شود. از اینجا درباره قتل هم استفاده می کنیم.

فرض کنید حکم اعدام متعارف محاربی در میدان اعدام می خواهد اجرا شود. در میدان قاضی متوجه نکته ای می شود که اشتباه در حکم نیست. در صورت اشتباه در حکم واجب است قاضی برگردد. در سه مورد است که قاضی می تواند برگردد:

وقتی برای خودش مسلم شود اشتباه کرده است. اشتباهی باشد که اگر به او بگویند فوراً متوجه می شود. و مورد سوم الان حضور ذهن نیست. در غیر این سه مورد قاضی نمی تواند از حکمش برگردد مگر اینکه رئیس فوق، آن پرونده را به عنوان تجدید نظر به دست دیگری بدهد. در حالیکه در نظام قضایی، قضاء یک مرحله بیشتر ندارد ولی الان می بینیم که دادگاه بدوی حکم می کند و آن حکم به تجدید نظر می رود که حتی در برخی موارد، حکم اولیه نقض می شود. حال در جریان اعدام به ذهن قاضی می رسد که ممکن است این اعدام ضرر داشته باشد. حال آیا این تخییر در چهار حکم استمراری است؟ یعنی می گوید من در اعدام، صِلَب، قطع و نفی مخیرم لذا الان هم این اختیار را دارم و یا نه، تخییر بدوی است. یعنی حکام قطعیت قضاء قاضی وارد می شود و اطلاق امره الی الامام و اختیار، استمرار پیدا نمی کند. این سوال مهم فقهی است که بنده استظهار دارم ولی به جواب محکمی نرسیده ام. در خود روایات تا حدودی اختیار را معنا کرده است. مثلاً در یکی از روایات گفته بود مفوض الیه حضرت فرموده بودند خیر، معنی اختیار این نیست که مفوض الیه، بلکه باید رعایت جنایت را بکند و تناسب انتخاب یکی از این چهار حکم را با ارتکاب جرم اشاره کرده است. اما اختیار بدوی است یا استمراری؟ استظهار بنده این است که استمرار ندارد و بعد از اینکه قاضی حکم کرد، ادله ای که قاضی از حکمش نمی تواند برگردد مگر در آن سه مورد حاکم است. روایات عدیده ای داریم که وقتی قاضی حکم کرد، هیچ قاضی دیگری نمی تواند روی حکم او حکم کند و خودش هم نمی تواند آن را عوض کند مگر در سه مورد. که این هم از آن سه مورد نیست. البته بحث، بحث قضات اصلی است.

مجازات محارب – صلب کتاب القضاء

Your browser does not support the audio tag.

مجازات محارب – صلب

إنما جزاء الذين يحاربون الله و رسوله و يسعون فى الارض فسادا أن يقتلوا أو يصلبوا (مائده / ۳۳)

بحث در احکام چهار گانه مترتب بر محارب بود که بعد از تشخیص موضوع، حاکم یکی از این چهار حکم را می تواند مترتب کند و فروعاً مختلف انتخاب اول، یعنی قتل بررسی شد. با تفکر مجدد در بحث اخیر هم فکر می کنم اختیار، اختیار بدوی است و استمراری خیلی مشکل است که قاضی بعد از اینکه قتل را انتخاب کرد پشیمان بشود و بخواهد عوض کند خلاف اطلاق امره الی الامام و یا ذلک الی الامام و ... می باشد. ضمن اینکه اضطراب و تشنگی بوجود می آورد و ادله حاکمه بر قضاء هم می گوید قاضی بعد از حکم به هیچ وجه نمی تواند از حکمش برگردد مگر در سه مورد که این از آنها نیست. بحث قتل تمام شد و می رسم به یصلبوا.

صلب :

صلب بر خلاف تصور برخی که فکر می کنند یعنی به دار آویختن، یکی از مجازاتهای متعارف در اقوام گذشته بوده بخصوص در بین یهودیهها. یهود کسانی را که می خواستند مجازات کنند به صلیب می کشیدند. اصطلاح صلیب در حقیقت درباره حضرت عیسی تصور شد و گمان کردند با به صلیب کشیدن، وی را به قتل رساندند که قرآن کریم آن را نقل و نفی می کند. صلیب معنایش این است که طرف را به سینه به چوبی می بستند و دو دست هم مفتوح الیدین بوده و تنفس و این چیزها آزاد بوده تا زمانی که به همین وضع بمیرد. آیه شریفه چنین است: و قولهم إنا قتلنا المسيح عیسی بن مریم رسول الله و ما قتلوه و ما صلبوه و لكن شبه لهم... بل رفعه الله الیه و كان الله عزیزا حکیم (نساء آیه ۱۵۷ و ۱۵۸) به هر حال این آیه درباره نفی مصلوب شدن حضرت عیسی است. پس مصلوب کردن اشخاص یکی از انواع مجازاتها بوده است. در اسلام این مجازات در باب حدود آمده یعنی قرآن کریم در آیه مربوط به محارب تصریح می کند. پس صلب عبارت است از نوعی مجازات که شخص را به تعبیر روایات به نوعی خشبه می بستند مفتوحه الیدین که شکل صلیب پیدا می کند. المنجد چون خودش هم مسیحی بوده است وقتی درباره لغت صلیب بحث کند، می گوید: صلیب العود الکرم الذی صلب علیه السید المسيح و کل ما کان علی شکل خطین متقاطعین وی معتقد به مصلوب شدن حضرت عیسی است که قرآن کریم آن را نفی می کند. المنجد ادامه می دهد: صلیب به چیزی می گویند که دو خط متقاطع داشته باشد. و مسیحیان برای تبرک از فلزات مختلف آن را می سازند و روحانیون برجسته آنان، صلیب را از نقره تهیه و به شکل درشت تری در سینه می آویزند. پس حاکم اسلامی می تواند کسی را که ثابت شده محارب است به صلیب بکشد. اولین سؤال اینکه اگر حاکم بخواهد این مجازات را عملی کند، یصلب حیاً أو یصلب مقتولاً؟ یعنی اول او را به قتل می رساند و سپس جنازه را برای عبرت مردم به صلیب می کشند و یا یصلب حیاً؟ عرض کردیم ظاهر آیه می گوید یصلب حیا به دلیل اینکه او دارد. و با او عطف شده است به قتل و قتل ماهیتاً با

مصلوب شدن دو معنا دارد. نمی شود گفت زید او زید بلکه باید گفت زید او عمرو. یعنی دوئیّت دارند چه ترتیب را بفهماند و چه نفهماند. ولی تعدد را می فهماند یعنی قطعاً مصلوب کردن به قتل رساندن نیست. چنانچه نفی و قطع هم مطالب جدایی هستند و خوشبختانه فقهای عظام هم همگی در فتاوا ذکر می کنند که یکی از این چهار مجازات مذکور در آیه شریفه. عرض کردیم ظاهر آیه می گوید يُصَلَّب حَيًّا. در بین فقهای عظام برخی گفته اند مقتولا و بسیاری گفته اند حَيًّا. ظاهر یکی دو روایت می گوید يُصَلَّب مقتولا- ولی غالباً این روایات ضعیف هستند. مثل روایت چهارم و پنجم از باب یک در ابواب مجازات محارب. که می گوید قُتِلَ وَ صُلب. که ظاهر عطف با واو این است که بعد از قتل مصلوب می شود. و در حقیقت جنازه را به صلیب می کشند. ولی در صحیح محمد بن مسلم که روایت اول بود و بیشتر به آن تکیه می کردیم، عبارت این است که أمره الی الامام إن شاء قتله و صلبه (وسائل الشیعه، ج ۲۸ ص ۳۰۷) حال اینجا باید گفت و صلبه معنای عطف دارد یعنی یصلبه بعد قتله؟ و یا أمره الی الامام أن یقتله أو یصلبه؟ و صلبه یعنی امر قتل و صلب به عهده امام است؟ که قبلاً هم گفتیم ظهور تعدد دارد. یعنی دو مطلب هست و امام اختیار دارد. حالا کسی بگوید این واو دلالت می کنند صلبه بعد قتله است یعنی قتله و صلبه مقتولا. قُتِلَ وَ صُلبه خوانده شود یا قُتِلَ وَ صَلَبه، یعنی فعل یا مصدر، در این استظهار فرقی نمی کند. چون أمره جلو است دلالت صریح بر يُصَلَّب مقتولا ندارد و واو می تواند به معنای اختیار در بین آن دو باشد. ولی در روایات متعدد و برخی از صحاح روایات، تقریباً صراحت بر يُصَلَّب حَيًّا است. از جمله صریح روایت جمیل بن دراج است که دیروز بخشی از آن خوانده شد و گفته شد روایت حسنه است. «... قال ذلک الی الامام إن شاء قطع و إن شاء نفی و إن شاء صلب و إن شاء قتل» (وسائل الشیعه، ج ۲۸ ص ۳۰۸) امام (ع) قتل را برده اند آخر و بقیه را جدا جدا ذکر کرده اند و این صراحت دارد بر اینکه صلب غیر از قتل است. ظاهر است در اینکه إن شاء صلب یعنی اگر خواست می تواند مصلوبش کند و نه اینکه یقتله و یصلبه! این انصافاً ظهور دارد در اینکه یصلب حَيًّا. همینطور صحیح سکونی از امام صادق (ع) «إن امیر المؤمنین (ع) صلب رجلاً بالحیره ثلاثه أيام ثم أنزله فی الیوم الرابع فصلی علیه و دفنه» (وسائل الشیعه، ج ۲۸ ص ۳۱۸) ظاهر این روایت یصلب حیا است. البته ظهور برهان نیست بلکه استظهار است. سوال اول در فروع است صلب این است که خودش را به صلیب می کشند یا جنازه اش را؟ استدلال اولی ما این است که خودش به صلیب کشیده می شود. کلمات فقها وقتی حجت است که روایت نباشد. قاعده این است که اول روایات دیده شود. سپس کلمات فقها گاهی روایت را تأیید می کند و گاهی نمی کند. گاهی هم ممکن است وقتی نتوان به جایی رسید، کلمات فقها را به عنوان تأیید گرفت. قرار بر این است که در حوزه علمیه طبق فرمایش مقام معظم رهبری (حفظه الله) تولید علم داشته باشیم نه تقلید علم! اگر هر کس هر چه گفته ما دوباره همان را در کتاب دیگر بنویسیم و دوباره تقریر کنیم! این هنر نیست بلکه باید مقداری روی آن فکر کنیم که آیا می شود غیر از این هم گفت؟ به قول برخی از معاصرین، خاتم المجتهدین درست نیست. اجتهاد ختام بردار نیست، بلکه اجتهاد باید طوری باشد که در هر زمانی حی باشد و تلاش داشته باشد. قطعاً آیه شریفه به ما می گوید حاکم می تواند صلب را اختیار کند. صلب حد است و حدود را هیچکس نمی تواند جابجا کند در هیچ زمانی و هیچ کسی. پیغمبر خدا (ص) هم نمی تواند حدود را از بین ببرد چه رسد به ... البته احکام تعزیرات و مانند آن قابل جابجایی است. وقتی حکم صلب شد، حاکم می گوید این آقا را به صلیب بکشید. سوال این است که حَيًّا یصلب أو میتاً؟ آیه چیزی نمی گوید ولی ظاهرش می گوید صلب در برابر قتل یعنی زنده. اما برخی روایات می گویند قُتِلَ وَ صُلب و برخی روایات هم می گویند مخیر است بین چهار تا و قتل را بعد از صلب ذکر کرده که ظهور در این دارد که صُلب حَيًّا. حال اگر قرار باشد یُقتل و یُصلب، این، دو مجازات است و یا همان مجازات قتل است؟ اگر قرار باشد یصلب مقتولا، این همان استفاده از قتل است. پس قاضی اول حکم قتل را استفاده کرده است. و این نحو مصلوب بودن، امر

جدایی است که برای عبرت گرفتن اشخاص است نه برای مجازات! اما فرض این است که إنما جزاء الذین یحاربون الله أن یقتلوا أو یصلبوا الآیه. یصلب نوعی از مجازات است. و اگر قرار باشد بگوئید ظاهر آیه این است که یقتل و یصلب، یقتل مجازات است و یصلب دیگر مجازات نیست بلکه امر عبرت گیری برای مردم است. کسی که مجازات شد، خودش دیگر با به صلیب کشیده شدن مجازات نمی شود. اما اگر حیاً یصلب، این مجازات است و ظاهر آیه هم مجازات است و ظهور برخی روایات که صحاح هم هستند دال بر یصلب حیا است و شاید محکمترین استدلال هم همین باشد که اگر قرار باشد یقتل و یصلب، یصلب دیگر مجازات نیست و این خلاف صریح آیه است. پس بنابراین قطعاً یصلب حیاً.

ص: ۶۱

فرع بعدی اینکه از مواردی که متفق علیه همه فقها و یا توافق نص و فتوا هست، اینکه بیشتر از سه روز نباید بر صلیب بماند و بعد از سه روز حتماً باید او را پائین آورد. چند روایت است که به برخی از آنها اشاره می شود و بعداً مراجعه می فرمایید:

قَالَ الصَّادِقُ (ع) الْمَصْلُوبُ يُنْزَلُ عَنِ الْخَشَبَةِ بَعْدَ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ وَ يُغَسَّلُ وَ يُدْفَنُ وَ لَا يَجُوزُ صَلْبُهُ أَكْثَرَ مِنْ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ. (وسائل الشیعه ج ۲۸ ص ۳۱۹) این روایت خیلی صریح است که بیشتر از سه روز نباید بر دار باشد. و اگر بعد از پائین آوردن زنده بود، زنده باشد. برود زندگی کند و کاری به وی نداریم. اگر فوت شده باشد بعد از سه روز، یغسل و یدفن. تکیه گاه این روایت این است که بیشتر از سه روز جایز نیست. هم در صدر روایت دارد ينزل عن الخشبة و هم در ذیل می فرماید لا- یجوز أكثر من ثلاثة أيام. یعنی اگر هنوز زنده بود، نمی شود گفت بیشتر او را بر دار نگه داریم تا بمیرد. چنین حقی ندارد. حتی یموت در هیچ روایتی نداریم. بلکه برخی فتاوا دارند. برخی از فقها هر چهار حکم را به قتل منتهی کرده بودند حتی نفی را هم طوری معنا کرده اند که معنایش قتل می شود. که ما اینها را قبول نداریم و دلیل می خواهد و همینطوری نمی توان گفت طرف محکوم به قتل است! یا محکوم به قتل است یا محکوم به صلب است یا محکوم به قطع ید و رجل است و یا نفی. در قطع ید و رجل برخی گفته اند که یقطع من خلاف و یترک حتی یموت (مانند: کشف اللثام و الإبهام عن قواعد الأحكام، ج ۱۰ ص ۶۴۳) که این یترک حتی یموت دلیل ندارد. آیه می گوید یقطع یده و رجله من خلاف. روایت هم می گوید اگر سرقت کرده است این مجازات را قبول کن. اما بعد از اینکه قطع کردیم، چرا یترک حتی یموت؟ زندگی که برای ما نیست و ما که نمی توانیم در زندگی اشخاص دخالت کنیم. حیات دست خداست و همینطوری نمی شود حیات را از کسی گرفت. گرفتن حیات از کسی دلیل می خواهد. در جایی که حاکم قتل را انتخاب کرد بله. إزهاق روح است و فروعات آن هم گفته شد. اما در صلب، إزهاق روح نیست و فقط سه روز باید به دار باشد. پس مسئله دوم اینکه بیشتر از سه روز نمی تواند بر صلیب باشد. در این فرع اولین مسئله اینکه این سه روز را از کجا شروع کنیم؟ ممکن است به نحوی شروع کنیم که سه روز و سه شب شود و ممکن است طوری شروع شود که سه روز و دو شب شود. دقت در روایات این را به ما می فهماند که ولا- یجوز أكثر من ثلاثة أيام یعنی مثل موارد دیگر که در روایات زمان مشخص شده مثل نذر، در عهد و ... روز شرعی اول طلوع آفتاب تا اول غروب است. بنابراین از اول طلوع آفتاب باید این کار صورت بگیرد تا غروب روز سوم که می شود سه روز و دو شب. اما نباید از وسط روز یا جور دیگری بگیرند که یک شب دیگر هم اضافه شود. و لا یجوز أكثر این اضافه را نفی می کند. نکته سوم این است که بعد از اتمام سه روز و اینکه لا یجوز أكثر من ثلاثة أيام و ينزل بعد ثلاثة أيام، گاهی مرده است که صریح روایت می گوید یغسل و یدفن (شرايع الاسلام فی شرح مسائل الحلال و الحرام ج ۴ ص ۱۶۹) و گاهی هم زنده است و اگر

زنده است، چه دلیلی بر یتراک حتی یموت وجود دارد یا ممکن است در اختیار خودش بگذاریم یا در اختیار اولیاء بگذاریم تا علاج شود و بعد هم برود زندگی کند. از عجائب اینکه آیه الله خوانساری در اینجا بر خلاف اکثر موارد که احتیاط دارند، تصریح می کنند که بعد از سه روز تحمل صلب، دلیل بر اینکه حکم مجازات شامل بر سه روز باشد نیست و اگر بعد از سه روز که پائین آورده شد و زنده بود، دلیل می خواهد بر اینکه زجرش بدهیم یا تراکش کنیم تا بمیرد و ... و یا اینکه اگر امید زندگی دارد شاید لازم باشد کمکش کرد تا زنده بماند. در هر صورت اگر بعد از سه روز فوت شده بود، تکلیف روشن است و فروعاتی که در قتل گفتیم اینجا هم هست. یعنی جنازه مصلوب را به همان ترتیبی که در باب قتل گفتیم عمل می کنیم. یعنی باید صلاح حکومت عمل شود. اما اگر زنده بود، دلیلی بر اینکه یتراک حتی یموت نداریم. بلکه ادله عامه به ما می گوید که یک نفس محترمه است و محکوم به قتل نشده بلکه محکوم به صلب بوده و زجر صلب را هم کشیده و سه روز هم مصلوب بوده است. و امکان هم دارد که کسی سه روز هیچ نخورد و زنده هم بماند و اتفاق هم افتاده است. و لذا فروعات بعدی مطرح می شود که آیا می توان در حالی که مصلوب است به او آب رساند و کمکش کرد تا زنده بماند یا نه؟ عصیان می توان آب رساند یا حاکم باید مامور بگذارد تا به وی آب نرسانند. که ان شاء الله بعدا بحث می شود. فعلا اینکه اگر بعد از سه روز زنده بود نمی شود او را کشت.

قطع دست و پا - نفی بلد کتاب القضاء

Your browser does not support the audio tag.

قطع دست و پا نفی بلد

قال الله تعالى إنما جزاء الذين يحاربون الله و رسوله و يسعون فى الارض فسادا أن يقتلوا أو يصلبوا أو تقطع أيديهم و أرجلهم من خلاف أو ينفوا من الأرض. (مائده / ٣٣)

عرض شد در این آیه شریفه چهار نوع مجازات ذکر شده و ظاهر او برای تعدد است و مجازات های مستقل. معنا و فروعات قتل و صَلَب بحث شد.

قطع دست و پا:

حکم بعدی قطع دست و پا من خلاف است. یعنی دست راست و پای چپ. اولاً که قطع دست راست و پای چپ در مجازات محارب، یک مجازات است نه دو مجازات که یکبار دست راست و بار دیگر پای چپ! بر خلاف باب سرقت که در درجه اول در صورت داشتن شرایط خاص، فقط قطع دست است. یعنی سرقت بیشتر از ربع دینار (حد نصاب مذکور در روایات) شکستن حرز، عدم شریک داشتن در سرقت یا شکستن حرز، زمان قحطی نباشد و شرایط دیگر . اینجا یک مجازات مستقل و در اختیار حاکم است. یعنی اگر این مجازات را اختیار کرد، باید در زمان واحد هم قطع ید یمنی و هم قطع رجل یسری را انجام دهد. اکثراً فرمودند حاکم مخیر است. روایات و فتاوا همین بود. امره الى الامام یا ذلک الى الامام یا الى الحاكم. اصلاً لازم نیست سرقت کرده باشد چه رسد به اینکه حد نصاب لازم باشد. و حاکم می تواند این مجازات را انتخاب کند. البته بهتر مراعات این جهات بود که اگر مرتکب قتل شده، قتل انتخاب شود و اگر مرتکب سرقت شده قطع و اگر هیچکدام نیست نفی را انتخاب کند ولی فقها همه فرموده اند که مقتضی تخییر عدم لزوم سرقت و شرایط سرقت است. صدق محارب اگر کرد حاکم می تواند دست راست و پای چپ را قطع کند. کیفیت قطع مثل کیفیت قطع سارق است. یعنی به همان اندازه که دست سارق قطع می شود . و همان اندازه قطع پای سارق در مرحله دوم. یعنی بیشتر نیست و کمتر هم نیست. مرحوم محقق در شرایع ج ۴ ص ۱۶۹ با عبارت صریح بحث را روشن می کنند و طبعاً شارحین عبارات ایشان هم تصریح بر عدم لزوم داشتن شرایط سرقت را دارند و می گویند: السابعة لا- يعتبر فى قطع المحارب أخذ النصاب یعنی اگر معلوم شد محارب است و حاکم خواست قطع را انتخاب کند، لازم نیست نصاب داشته باشد. و فى الخلاف يعتبر یعنی شیخ در خلاف فرموده اند که باید نصاب رعایت شود. مرحوم محقق ادامه می دهند و لا انتزاعه من حرز لازم نیست محارب مالی را از حرز انتزاع کرده باشد در حالیکه در سارق لازم است حرز را شکسته باشد تا بتوان دستش را قطع کرد. و على ما قلنا من التخییر لا فائده فى هذا البحث یعنی بنابر این که ما گفتیم که حاکم در انتخاب یکی از این چهار مجازات مخیر است، فایده ای ندارد که از اشتراط و یا عدم اشتراط نصاب و حرز بحث کنیم. چون شیخ در خلاف گفته اند معتبر، ایشان می گویند بنابر تخییر این بحث فایده ندارد. زیرا لأنه يجوز قطعه و إن لم يأخذ مالا یعنی حاکم مخیر است قطع را انتخاب کند گرچه این محارب سرقت نکرده باشد. بنابر این

قطع ید یمنی و رجل یسری یک مجازات مستقل است و غیر از مجازات سرقت است. و ربطی به مسئله سرقت ندارد.. در حالیکه در ابتدا به ذهن می آید وقتی گفته شد دست و پا را من خلاف قطع کنند چون سرقت کرده است. ولی نه، بلکه چون محارب است إنما جزاء الذین یحاربون الله و رسوله أن یقتلوا أو یصلبوا أو تقطع ایدیهم و أرجلهم من خلاف. حال بعد از قطع یت-رک حتی یموت؟ کما ذکر فی کلمات بعض الاصحاب. برخی آقایان این تصور را داشتند که همه مجازاتها به معنای قتل است. صَیْلَب را قتل گرفتند، قطع را هم قتل گرفتند و نفی را هم قتل گرفتند و نفی از همه بلاد اسلامی! ولی این خلاف ظاهر آیه و بسیار از روایات باب است. اگر یموت بود که قتل را انتخاب می کرد و چرا اینطور محارب را بکشد؟ قتل متعارف به شکلی که قبلا بحث شد را از اول انتخاب می کرد! معلوم است که قتل منظور نیست و مجازات جدایی است. بنابر این اینکه گفته اند یترک حتی یموت مدرکی ندارد. نه در روایات و نه در آیات. خوشبختانه مرحوم محقق هم تصریح می کنند و شارحین هم مثل صاحب جواهر، مسالک و ... تصریح می کنند که دلیلی بر یترک حتی یموت نیست. گرچه برداشت برخی آنچنان بوده است. و فکر کرده اند نباید محارب زندگی کند. می توان او را کشت اما اینطور نیست که حتما باید او را به یکی از این چهار شکل کشت. صاحب شرایع در دنباله فرع السابعة می فرمایند: و کیفیه قطعه أن یقطع یمناه ثم تحسم دست راستش را قطع می کنند ثم تحسم یعنی بعد با وسیله ی داغی و وسیله ی سوزاندن، رگ را می بستند. ثم یقطع رجله الیسری و تحسم یعنی در هر دو مرحله بعد از قطع کردن دست و پا می بایست رگها بسته شود به نحوی که خون نیاید. ولو لم تحسم فی الموضعین جاز. یعنی اگر حاکم لازم بداند می تواند او را رها کند و لم تحسم. یعنی بستن رگها به عهده حاکم نیست. حاکم قطع را اجرا می کند. ثم تحسم در عبارت اولی یعنی بر حاکم است که ببندد تا خون نیاید ولی نه، خود محارب یا اولیاء او می توانند ببندند تا خون نیاید. و نه اینکه یترک حتی یموت! چنین معنایی ندارد. برخلاف عبارات دیگران که تصریح کرده اند یترک حتی یموت. صاحب جواهر هم تأیید می کنند که اولی این است که نباید او را راه کرد تا بمیرد. از این عبارات فهمیده می شود که تکلیف نیست بگذارند تا بمیرد و یا رگ را ببندند. پس اصل قطع یک مجازات مستقل است و ارتباطی به مجازاتهای سرقت ندارد و اصل و شرایط سرقت لازم نیست.

ص: ۶۳

مساله بعد اینکه اعضای قطع شده در اختیار کیست؟ این یک بحث مبنایی است و ما معتقدیم انسان مالک به معنای یفعل ما یشاء اعضاء و جوارح بدن خودش نیست. بلکه خداوند این اعضاء را در اختیار انسان قرار داده تا از آنها در طریق مشروع استفاده کند. و حتی در طریق نامشروع نهی کرده است. خداوند می فرماید از چشم سوء استفاده نکن... انسان سالم حق ندارد مثلا قلب خود را به یک بیمار اهدا کند و یا بفروشد و بگوید من نمی خواهم زنده باشم. این نوعی انتحار است و قطعاً جایز نیست. البته برخی می گویند بعضی اعضا و جوارح را که حیات را به خطر نمی اندازد می تواند بفروشد. مبنای ما این نیست و اگر جایی مثلا کسی کلیه خود را در شرایط احساسی بدهد، اهداء و هدیه است نه نوعی معامله بیعی که مثلا کلیه مبیع باشد و در برابرش پول بگیرد. دشمن در تبلیغات سوء هم می گوید که مثلا- فلانی بخاطر فشار زندگی و مسایل مادی کلیه اش را فروخته است. برخی تصور کرده اند اعضای مقطوع در اختیار حاکم است. یعنی بعد قطع می گوید بروید آنها را دفن کنید. ولی ما فکر می کنیم اینطور نیست و برای خود محارب است. می تواند دفن کند و یا در شرایط مساعدی فریز کرده و دوباره پیوند بزند. زمانی که در دستگاه قضایی بودم، در موردی محضر آیه الله گلپایگانی(ره) شرفیاب شدم. از ایشان

پرسیدم اگر انگشتان سارقی را بخواهند دوباره پیوند بزنند جایز است؟ ایشان گفتند خیر. گفتم چرا؟ گفتند معلوم است که السارق و السارقه فاقطعوا ایدیهما. (مائده / ۳۸) گفتم معلوم است که قطع کنیم اما اینکه معلوم است نباید وصل کنند را از کجا می فرمایید؟ کمی بحث طلبگی کردیم و ایشان فرمودند مساله قابل تامل است. ایشان گفتند بالاخره باید معلوم شود که این فرد مجازات شده است. گفتم شاید از این بخواهد سوء استفاده کند و بگوید در جبهه قطع شده. اصلا در ادله هم نداریم که سرقت کردن این شخص باید معلوم باشد و این قطع شدن هم بخاطر سرقت است. پس اولاً اعضای قطع شده از محارب ملک هیچکس نیست و نه در اختیار و نه ملک حاکم است و نه ملک محارب است بلکه در اختیار محارب است مثل قبل از قطع کردن. در دنیای امروز هم می توان حیات اعضای قطع شده از بدن انسان را تا مدت زمان مشخصی حفظ کرد. در هر کاری اصل بر جواز است و منع دلیل می خواهد. قطع دلیل دارد. اما منع وصل دلیل ندارد. و عبرت برای دیگران بودن دلیل ندارد. کسی نگفته است قطع، عبرت دیگران است. بلکه فقط حکم خدا و جزاء است. جزاء الذین یحاربون الله الآیه. علاوه بر اینکه در تاریخ هم هست که گوش و دست کسی را بعد از قطع کردن وصل کردند. قطع برای عبرت دیگران همانی بود که در ذهن آیه الله گلپایگانی هم آمد و ایشان جواب طلبگی ما را هم ندادند. می تواند بگوید در جبهه قطع شده و یا دستکش دستش کند تا چیزی معلوم نباشد و یا انگشت مصنوعی می گذارد و دیگران متوجه نمی شوند. حتی دلیلی بر قطع زجر آور نداریم. و نمی توان مثلاً با یک ارّه ببریم! اینکه مثلاً برخی فقها مثل صاحب جواهر گفته اند عبرت للناس دلیل نیست. زیرا ما مقلد آنها نیستیم بلکه از ایشان می پرسیم ما که همه چیز را از شما یاد گرفته ایم، شما از کجای آیه و یا روایت عبرت را گرفته اید؟ بفرمایید تا ما هم یاد گرفته استفاده کنیم. همان قطع کردن و زجر کشیدن باعث می شود دیگر محاربه نکند. اگر باز هم محاربه را تکرار کرد او را تبعید و یا اعدام می کنیم. حاکم فقط می تواند قطع کند آنها قطع متعارف و بدون زجر اضافی. الآن وقتی می خواهند دست سارق را قطع کنند، سلامت وی را در نظر می گیرند، تپش قلب وی را در نظر می گیرند، پزشک حضور دارد و ... موارد اضافی دلیل می خواهد. نمی توان به شخص محکوم به اعدام سیلی زد، توهین و تحقیر کرد. فقط همانی که حکم شده است.

مساله آخر اینکه تخدير در موقع قطع جایز است؟ یعنی زجر قطع را هم نکشد. از نظر ما دلیل بر منع نداریم. اما آیا واقعا باید در موقع قطع زجر هم بکشد و یا اصل قطع است و زجر کشیدن دلیل می خواهد. الان موضع قطع را برای سارق بی حس می کنند. این شاهد است. و در محاربه هم می توان چنین کرد. شارع فقط گفته است یقطع اما دلیلی بر زجر نداریم. چنانچه شارع گفته فقط او را از شهر بیرون کنید (ینفوا) همچنین چنانکه برخی گفته اند که وقتی انگشتان قطع شد، میته است و باید سریعا دفن شود، صحیح نیست و میته نیست. چون تا فاصله زمانی خاص حیات دارد و قابل وصل است. خلاصه اینکه تخدير و وصل اعضای قطع شده بلا اشکال است و میته نیست.

نفی

آنچه ذهن فعلی ما است در نفی بلد و تغریب یعنی حاکم باید او را به فلان نقطه بفرستد و بگوید باید به آنجا بروی. ولی ظاهر عبارات روایات و فتاوا این است که الی کل بلد یاوی الیه. در یکی از روایات هم یاوی بود. مرحوم محقق می گوید: «السادسه ینفی المحارب عن بلده و یکتب الی کل بلد یاوی الیه بالمنع من مواکله و مشاربته و مجالسته و مبايعته.» (شرایع الاسلام فی مسائل الحلال و الحرام ج ۴ ص ۱۶۹) یعنی هر به شهری که می رود و یا قصد می کند برود، باید بنویسند که این آقا تبعیدی است و با او خرید و فروش نکنید و هکذا. یاوی الیه یعنی خودش باید قصد کند به آنجا برود. در حالیکه معنای تبعید این است که حاکم وی را به آن شهر اعزام می کند. و الان در نظام جمهوری اسلامی و حتی حکومت طاغوت در عمل چنین است. ما را می گرفتند و در نقطه معینی تحویل حاکمیت آنجا می دادند. و می گفتند از آنجا نباید خارج شوی. ولی گمان ما این است که طبق آیه شریفه، تکلیف حاکم است که باید نفی کند. حال آیا نفی حاکم فقط این است که به او بگوید از اینجا برو بیرون؟! در روایات باب بود که حضرت امیر(ع) دو نفر را از کوفه به بصره تبعید کردند. معنایش این است که گفتند از این شهر برو و در آن شهر زندگی کن. ظاهر آیه و این روایت می گوید حاکم باید این کار را بکند ولی معنای ظاهر فتوای مرحوم محقق و برخی از فقها که یاوی الیه دارد این است که هر جا دلت می خواهد برو ولی از این شهر باید بروی! بعید است که معنای تغریب چنین باشد. پس یاوی الیه را اینطور معنای می کنیم که جا و مکان برای او مشخص می شود.

تعریف زنا کتاب القضاء

Your browser does not support the audio tag.

تعریف زنا

الرَّائِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَيَشْهَدَ عَذَابُهُمَا طَائِفَةٌ مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ (نور / ۲)

در این آیه شریفه زانیه بر زانی مقدم شده در حالی که در آیه سرقت سارق بر سارقه مقدم شده است و این حتما نکته ای دارد و اگر توفیق شد در آخر بحث امروز به آن اشاره می شود. به هر حال زن و مردی که مرتکب زنا می شوند دستور است ۱۰۰ تازیانه به آنها زده شود. در لغت جلد و اجلد به معنای ضربه بالسيف و ضربه بالسوط آمده است و جلاد نیز به کسی می گویند که کار جلد بالسوط را بر عهده دارد. البته در کنارش سیاف نیز گفته اند ضرب بالسيف مثلا کسی که مجری حکم جلد است. لَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ به طور طبیعی اگر کسانی ببیند کسی از مرد و زن شلاق زده می شود ناراحت می شوند آیه می فرماید مبتلا به رحمت و رافت نشوید. تاکید شده اگر قبول دارید خدا و معادی هست رافت برای شما پیش نیاید و اینجا رافت مناسب نیست. وَلَيَشْهَدَ عَذَابُهُمَا طَائِفَةٌ مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ باید شهود حضور داشته باشند و عده ای از مومنین این عذاب را ببینند. گفته اند جلاد و حاکم و خود شخص کافی هستند و طایفه در آیه شامل سه نفر است. لکن اکثر فقهاء و مفسرین گفته اند طایفه زاید بر این سه نفر است گرچه لغت بر سه نفر صدق کند.

ص: ۶۶

زنا چیست؟

مرحوم محقق می فرمایند زنا از محرماتی است که در تمام ملل و نحل دنیا ناپسند و حرام است و نکاح را لازم می دانند. در حدیثی است لکل قوم نکاح یعنی ولو آیین آسمانی ندارند و اهل کتاب نیستند نمی توان گفت بچه هایش حرام زاده هستند و چون مطابق شرع و شرعهای دیگر نیست حرام هستند. مثلا در بین کمونیست ها که دنیا را مادی می دانند و خدا و پیغمبر را قبول ندارند ولی فرق می گذارند بین کسی که با زنی به صورت حرام ارتباط دارد و کسی که با زن خودش ارتباط دارد و به عنوان طن و شوهر زندگی می کنند. عبارت مرحوم محقق (نکته: این عبارت صاحب جواهر می باشد ولی استاد می فرمایند عبارت مرحوم محقق) این است: المجمع علی تحریمه فی کلّ ملّ حفظا للنسب. (جواهر الکلام فی شرح شرایع الاسلام ج ۴۱ ص ۲۵۸) فلسفه حرمت در بین ملل و نحل عالم به خاطر نسب می باشد و نسب را اصل می دانند. این پدرش هست یا بچه اش است و این مباشرت ها قانونی است و کار فحشاء و خلاف را زشت و بد می دانند. اگر چه در حد مجازات اسلام نباشد و حتی آن را جایز بدانند. در هر صورت در ادامه می فرمایند: و هو من الکبائر المعلومه قطعا من الکتاب و السنه و الإجماع إن لم یکن ضروره من الدین (جواهر الکلام فی شرح شرایع الاسلام ج ۴۱ ص ۲۵۸) یعنی: اگرچه ضروری دین نیست ولی اجماع بر

حرمت آن است. آنجاهایی که فحشاء قانونی است. مثلاً قبل از پیروزی انقلاب در تهران منطقه ای مخصوص فاحشه ها بود و یکی از مشکلات دولت موقت بعد انقلاب مساله فواحش بود که جمعیت آنها زیاد بود و نظام بودجه ای فراوان گذاشت که آنها را اصلاح کند که به عنوان زن و شوهر زندگی آغاز کنند و این محل فحشاء به گونه ای بود که شهرت کشوری داشت و این فحشاء قانونی بود و حتی مالیات می گرفتند. الان در دنیا خود فروشی و از این قبیل کارها نیز هست و آن را خلاف قانون نمی دانند. اما مساله نسب و فرزند چیز دیگری است. یعنی اگر کسی مرتکب فحشا شد ولی آن را جرم نمی دانند که مجازاتش کنند. اما معنایش این نیست که رعایت مساله نسب و زن و فرزند نکنند. شیوع ارتباط نامشروع در دنیا باعث قانونی شدن همجنس بازی است. زنا از محرمات قطعی است اگر ضرورت دین نباشد. ضروری دین چیزی است که انکارش محکوم به کفر است طبق فتوای امام (ره) با قید "اگر برگردد به انکار معاد یا نبوت" (توضیح المسائل محشی امام خمینی (ره) مسئله ۱۰۶) ولی بقیه فقها خود انکار را موجب کفر می دانند. عبارت محقق برای تعریف زنا این است که البته دیگران نیز ذکر کرده اند. أما الموجب (برای تحقق زنا) فهو إیلاج الإنسان ذكره فی فرج امرأه محرمة من غیر عقد و لا ملک صاحب جواهر می فرماید ایلاج انسان شامل مجنون و صغیر نیز می شود و آیا انسان مجنون اگر با زنی مرتکب چنین عملی بشود زنا است؟ بعضی می گویند زنا است ولی حد ندارد. اگر صغیر (قبل بلوغ) است تکلیف ندارد و حد نمی خورد ولی زنا است. برخی نیز می گویند زنا نیست چون حد ندارد. بنابراین اگر در عبارت محقق ایلاج انسان مکلف می بود چنین اشکالاتی وارد نمی شد. فما فی المسالک من أنه یدخل فی الحد الإنسان الكبير و الصغیر و العاقل و المجنون، فلو زاد فيه «المکلف» کان أجود. (جواهر الکلام فی شرح شرایع الاسلام ج ۴۱ ص ۲۵۸) با توجه به عبارت فی فرج امرأه محرمة، اگر خنثی مشکل با زنی مباشرت کرد آیا باز مصداق زنا است؟ خنثی مشکل مجهز به جهاز مردانه و زنانه است و مشخص نشده مرد یا زن است. یا عکس قضیه مرد کاملی با خنثی مباشرت کرده آیا باز مصداق زنا هست؟ همچنین ایلاج الإنسان ذكره فی فرج امرأه آیا شامل دبر نیز می شود؟ مرحوم محقق می فرمایند: و یتحقق ذلک بغیوبه الحشفه قبلاً أو دبراً در حالی که خیلی از فقها آن را لواط دانسته حکم زنا را بار نمی کنند. قاعده کلی که در همه جا به آن استناد می کنند الحدود تدرا بالشبهات یعنی جایی که شبهه باشد حد جاری نمی شود. ولی تعبیر جالب و مودبی دیگر نیز هست. ماعز از اصحاب رسول خدا (ص) که مرتکب زنا شده بود و بعد چهار دفعه اقرار کرد. حضرت رسول (ص) می فرمایند: آیا می دانی زنا چیست؟ زنا یعنی أن یأتی الرجل حراماً کما یأتی أهله حلالاً. (جواهر الکلام فی شرح شرایع الاسلام ج ۴۱ ص ۲۶۰) (۱)

ص: ۶۷

روایاتی در اهمیت اجرای حدود - زنا - حکم خنثی - و طی به شبهه کتاب القضاء

.Your browser does not support the audio tag

روایاتی در اهمیت اجرای حدود - زنا - حکم خنثی - و طی به شبهه

بحث در اقسام حدود بود. به چند روایت در اهمیت و مقدمات حدود که باید قبلا به آن اشاره می شد تبرکا اشاره می کنیم:

صحیح سدید از امام باقر(ع) نقل می کند: سَدِيرٌ عَنْ أَبِيهِ قَالَ قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ (ع) حَدُّ يُقَامُ فِي الْأَرْضِ أَزْكَى فِيهَا مِنْ مَطَرٍ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً وَ أَثَامَهَا (وسائل الشیعه ج ۲۸ ص ۱۲) اقامه حد برکتش از بارندگی چهل شب برتر است. وجه آن اینست که همانگونه که باران زندگی می آورد و زمین را زنده می کند، وقتی حدی جاری می شود احکام الهی در زمین و روح زندگی واقعی زنده می شود. در ذیل آیه یُحْيِي الْمَازُضَ بِغَيْدِ مَوْتِهَا (روم/۱۹) از حضرت موسی بن جعفر(ع) آمده است: عَزِيدَ الرَّحْمَنِ بْنِ الْحَجَّاجِ عَنْ أَبِي إِبْرَاهِيمَ (ع) فِي قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ وَ يُحْيِي الْمَازُضَ بِغَيْدِ مَوْتِهَا قَالَ لَيْسَ يُحْيِيهَا بِالْقَطْرِ وَ لَكِنْ يَبْعَثُ اللَّهُ رِيحًا لَا فَيُحْيُونَ بِالْعَدْلِ فَتُحْيَا الْأَرْضُ لِإِحْيَاءِ الْعَدْلِ وَ لِإِقَامَةِ حَدٍّ فِيهِ أَنْفَعُ فِي الْأَرْضِ مِنَ الْقَطْرِ أَرْبَعِينَ صَبَاحًا (وسائل الشیعه ج ۲۸ ص ۱۲) که روایت می فرماید با قطرات باران زمین زنده نمی شود در حالی که ظاهر آیه آن است که باران زمین را سر سبز می کند و درواقع آیه به تاویل برده شده است. حدیثی نبوی از امام صادق(ع) نقل شده که صحیح بزنطی است: إِقَامَةُ حَدٍّ خَيْرٌ مِنْ مَطَرٍ أَرْبَعِينَ صَبَاحًا (وسائل الشیعه ج ۲۸ ص ۱۲) اینها دلالت بر اهمیت اقامه حدود دارد. همچنین در اهمیت آن اینکه بعد از اینکه حد در دادگاه ثابت شد در آن نه شفاعت هست و نه عفو که إن شاء الله روایاتی که در مقدمات ابواب حدود است مطالعه بفرمائید.

ص: ۶۸

زنا و تحقق زنا:

بحث در زنا بود و تحقق زنا. قبلا عرض شد در حد، حقیقت شرعیه نداریم و تعریف جامعی نیست و باید حد به صورت شرح الاسم معنا شود. محقق می فرماید چیزی که مجازات معینی دارد حد است و الا تعزیر است و صاحب جواهر نیز در آن اشکال کرد. (مفصلا در جلسه اول ۳۰/۰۷/۱۳۹۰ بحث شد.) همینگونه در زنا تعریف و حد شرعی معین نداریم، شارع گفته زنا حرام است و گناه کبیره است؛ مجازاتش این است و با این شرایط رجم دارد و ... اما اینکه زنا چیست، مشخص نیست و تعابیر فقها مختلف است.

اما در جلسه قبل دوستان به نکته ای اشاره کردند و توضیحش این است که صاحب جواهر بعد از کلمه محرمه کلمه اصاله آورده است و این اصل به معنای این است که محرم اصل باشد که موردی مثل مباشرت با همسر در حال حیض خارج شود زیرا آنجا حرمت اصیل نیست. عبارت این است: إِيْلَاجُ الْإِنْسَانِ ذَكَرَهُ فِي فَرْجِ امْرَأَةٍ مُحْرَمَةٍ أَصَالَهُ لَا لِحَيْضٍ وَ نَحْوَهُ (جواهر

الكلام فى شرح شرايع الاسلام ج ٤١ ص ٢٥٨) اما در صفحه اى ديگر صاحب جواهر مطلبى را از صاحب رياض نقل مى كند. عبارت اين است: هذا و فى الرياض « أما الزناء الموجب للحد فهو إيلاج الإنسان، و إدخاله فرجه و ذكره الأصلي فى فرج امرأه محرمه عليه أصاله من غير عقد نكاح و لو متعه بينهم ... » (جواهر الكلام فى شرح شرايع الاسلام ج ٤١ ص ٢٥٩) يعنى دوجا كلمه اصل به كار رفته يكي محرمه عليه اصاله همان است كه صاحب جواهر نيز به آن اشاره كرد و ديگرى ذكره الأصلي كه در اينجا همانطور كه قبلا- اشاره شد براى نفى خنثى است. زيرا هم جهاز زنانه دارد و هم مردانه و جنسيت آن مشخص نمى باشد و اگر خنثى با زنى مباشرت كرد و شك داريم ذكر اصلى آن است يا نه قاعده درء (الحدود تدرأ بالشبهات) جارى است و حكم زنا نمى شود.

در خنثی بحث جالبی است که سوال اصلی اینکه طبیعت انسان می تواند دوگانه شود یا نه و محال است؟ چنانکه اطبا می گویند محال است و عمل امیرالمؤمنین (ع) نیز ثابت می کند طبیعت دوگانه نیست، بلکه یا زن است یا مرد. پزشکان امروزی می گویند در دوران کودکی چنین آدمی می توان تشخیص داد اصلیت با کدام است و فرعیت با کدام است. و حتی یک مساله ای مطرح می کنند اگر تشخیص دادیم اگر اصالت با زنانه او است آیا می شود مردانه او را تقویت کرد و اگر اصالت با مردانه اش است آیا می توان زنانه گی او را با هورمون ها تقویت کرد؟ و حتی پزشکی از من پرسید بیماری دارم که برای من احراز شده اصالت با زن بودن او است ولی والدینش پسر دوست دارند و از من درخواست کرده اند مردانگی او را تقویت کنم تا زنانگی او دفع شود آیا این کار جایز است؟ که من جواب دادم اگر احراز کردید اصالت با زنانه گی اوست نه! در نظام خلقت نمی توانید تصرف خلاف کنید. اما اینکه مردی خود را زن بکند یا زنی خود را مرد کند بحث جدایی است. در قدیم که علوم هرمونی نبوده است، روایات تصریح دارد که تشخیص اصالت در ادرار خنثی بوده است. و حضرت (ع) در خنثی می فرمایند آن جهازی که در ادرار سبقت دارد اصالت با آن است و اگر علی السویه است اینجا خنثی مشکله است. هر چند در طبیعت کمیاب یا نایاب است. در زمان امیرالمؤمنین (ع) زنی نزد شریح که قاضی معروف بود رفت و گفت من با تو قاضی دعوا دارم و باید تکلیف مرا روشن کنی! زن گفت باید محکمه را خلوت کنی و قاضی چنین کرد. زن گفت حقیقت این است که من هم جهاز زنانه دارم و هم مردانه و آه ای خریده ام و او از من باردار است و من هم از شوهرم باردارم. بالاخره من چگونه باید زندگی کنم؟ قاضی شوهر زن را خبر کرد و حال او را پرسش نمود و همسرش حال او را تایید کرد. قاضی گفت من نمی توانم قضاوت کنم! باید نزد امیرالمؤمنین (ع) برویم. حضرت امیر (ع) به شوهر فرمودند: لَأَنْتَ أَجْرًا مِنْ رَاكِبِ الْأَسَدِ تو چگونه جرات کردی با کسی این چنینی مباشرت زنانه کنی؟ بعد دستور دادند کسی دنده های او را بشمارند. خواجه ای مأمور این کار شد. شمرد و گفت یک دنده اش کم است. حضرت (ع) نیز حکم به مردانه بودن خنثی کردند و گفتند وی مرد است و مطابق حکم خدا فتوی دادند. (وسائل الشیعه ج ۲۶ ص ۲۸۸) البته این حکم بین فقها مورد بحث است. پس جهاز اصلی هم در طرف زن ملاک است هم از طرف مرد و الا- هنگام شک در اصلی بودن یا فرعی بودن نمی توان حکم به زنا یا لواط یا حدود دیگر کرد.

در تغییر جنسیت که بحث دیگری است گفته اند باید شخص آن مایه اصلی جنس دیگر را داشته باشد و احساس زنانه یا مردانه در او وجود داشته باشد.

جمله ای باید اشاره شود که اصل حدیث را آیت الله خوانساری (ره) در جامع المدارك آورده اند و آن این است: إذا أدخله فقد وجب الغسل و المهر و الزَّجْم (جامع المدارك فی شرح مختصر النافع ج ۷ ص ۳) در تعبیر فقها آمده است: إذا التقى الختانان و این مورد بحث قرار گرفته که در التقی الختانان، ایلاج که در کلمات مرحوم محقق و صاحب ریاض و دیگران قرار داشت رخ نداده است. در باب طهارت و مساله جنابت داریم که إذا التقى الختانان فقد وجب الغسل و این هم مورد فتوا قرار گرفته و هم روایت داریم. برخی گفته اند این (وجوب غسل هنگام التقی الختانان) زمانی است که انزال صورت گرفته باشد و الا غسل واجب نمی شود. بنابراین این که کلمه ایلاج را ذکر کرده اند التقی الختانان خارج می شود و آنجا زنا نیست و التقی الختانان بحثی است و غیوبه الحشفه بحثی دیگر است.

اما عبارت دیگر محقق اینست: و يشترط فی تعلق الحد العلم بالتحريم و الاختيار و البلوغ. (شرايع الاسلام فی شرح مسائل الحلال و الحرام ج ۴ ص ۱۳۷) یعنی موجب حد این است که شخص بداند کارش حرام است و شارحان شرايع گفته اند اول باید عقل شرط می شد و سپس بلوغ و سپس علم. خود مرحوم محقق در مختصر می فرمایند: يشترط فی ثبوت الحد: البلوغ، و العقل، و العلم بالتحريم، و الاختيار. (المختصر النافع فی فقه الاماميه ج ۱ ص ۲۱۳) در توضیح این شروط صاحب جواهر می فرمایند: علم به حرمت یعنی برای شخص قطعی باشد زن محرمه است و این کار حرام است. (جواهر الکلام فی شرح شرايع الاسلام ج ۴۱ ص ۲۶۱) این آیا احتراز از وطی به شبهه است؟ شبهه موضوعی را هم شامل است یا حکمی است؟ آیا محرمات اصلی را اگر شبهه داشت این علم به حرمت صدق می کند یا شبهه متعارف؟ و اصولاً وطی به شبهه چیست؟

گفته اند و طی به شبهه یعنی فاعل در حال عمل گمان حلیت دارد و احتمال حرمت نیز می دهد. مثلاً خیال می کند زنش است و احتمال حلیت می دهد و بعد معلوم می شود حرام بوده است. بعد گفته اند مگر هر گمانی حجت است که با آن عمل حرام را مرتکب شد! باید گمانی باشد که متقارب به علم است. و بیشتر از این در تعریف و طی به شبهه نداریم که در حال عمل ظن به حلیت داشته باشد و احتمال حرمت بدهد که موجب نهی نیست. به هر حال علم به حرمت آیا مقصود نفی و طی به شبهه است یا علم ۱۰۰٪ قطعی لازم است.

و صل الله علی محمد و آل محمد

ازدواج زن در طلاق رجعی با شخص ثالث کتاب القضاء

Your browser does not support the audio tag.

ازدواج زن در طلاق رجعی با شخص ثالث

قرار بود بحث طبق شرایع ادامه پیدا کند. مسئله زنا موضوعاً و حکماً تقریباً معین شد. راه اثبات هنوز بحث نشده است. حکم، جلد برای غیر محصن و رجم برای محصن است. معنای جلد و رجم هم با خصوصیات هر کدام تقریباً مشخص شد. احصان هم یعنی زن شوهر دار یا مرد زن دار در وضعی که مشکلی از وصول به همدیگر وجود نداشته باشد. مرحوم محقق بعد از مساله احصان بحث جدیدی را مطرح می کنند: «و لا تخرج المطلقة رجعیة عن الإحصان و لو تزوجت عالمه کان علیها الحد تاماً.» (شرائع الإسلام فی مسائل الحلال و الحرام ج ۴ ص ۱۳۸) طلاق سه نوع دارد. مرد در طلاق رجعی هر لحظه می تواند برگردد. از اصول مسلم است که مطلقه رجعیة زوجة یعنی در حال عده طلاق حکم زوجیت دارد. در مطلقه بائن احصان محقق می شود که بعد خودشان تصریح می کنند. درست است که مطلقه خلع شبهه بائن نیست و می شود برگشت ولی برگشتن مربوط به زن است و اگر زن در بذلی که کرده برگردد، می تواند در طلاق هم برگردد. چون طلاق خلع یعنی زن چیزی را مثل مهریه یا چیز دیگر به شوهر می بخشد و می گوید این را به تو می بخشم تا مرا طلاق دهی. منتها این رجعت غیر از طلاق رجعی است. چون در خلع اختیار با زن است برخلاف رجعی که مرد هر لحظه می تواند برگردد. پس در خلع مرد یا زن محصن یا محصنه حساب نمی شوند. چون زن و شوهر نیستند و حق رجوع هم ندارد. به قول صاحب جواهر این از مسأله های واضح فقهی است. حال اگر این زنی که مطلقه رجعیة است در حال عده طلاق، شوهر کند مثل این است که زن شوهر دار ازدواج کرده. چون در طلاق رجعی شوهر دارد و ممکن است هر لحظه شوهرش برگردد. در نتیجه حکمش رجم است. «و کذا الزوج إن علم التحريم و العده» مردی هم که چنین زنی را می گیرد، اگر می داند که این زن در حال عده است و ازدواج در عده جایز نیست، مثل این است که با زن شوهر داری مباشرت کرده و قهراً زانی محصن و زانیة محصنه حساب می شود. «ولو جهل فلا حد» یعنی اگر مرد نمی داند زن در عده است و با وی ازدواج کرد، یا زن نمی داند که ازدواج در عده جایز نیست و ازدواج کرد، از اقسام و طی شبهه محسوب شده و حد ساقط می شود. «ولو کان احدهما عالماً حُددَ حُداً تاماً دون الجاهل» اگر یکی می داند و دیگری نمی داند، آن کسی که می داند حد کامل می خورد ولی حد از آنی که نمی دانسته دفع می شود. این مسئله مورد بحث است: «و لو ادعا احدهما الجهالة قُبِلَ إذا کان ممکناً فی حقه» اگر یکی از آنها گفت من نمی دانستم مثلاً زن گفت من فکر کردم شوهرم مرا طلاق داده و می توانم ازدواج کنم، و نمی دانستم طلاق رجعی

مثل زن شوهر دار است. محقق می گوید قُبِل. و یا مرد گفت من نمی دانستم که این زن در عده هست و جهلا- این کار را کردم. البته به شرطی که جهل درباره آنها ممکن باشد. اما روایت دارد این شخص که در دار الشُرک زندگی نمی کند، اگر جایی بود که احکام اسلام رایج نیست قبول. اما کسی که در دار الهجره (دار الاسلام) زندگی می کند مثل این است که بگوید نمی دانستم عده رجعیه مثل زوجه می ماند. این از بدیهیات امت اسلامی است. امکان جهل مثل جدید الاسلام بودن و یا زندگی در روستای خیلی دوری که احکام اسلام در آنجا مطرح نیست و واقعا می شود چنین تصویری کرد. و مثل امروز نیست که وسایل ارتباطی فراوان باشد. ولی مثلاً با زندگی در قم بگوید نمی دانستم! کسی قبول نمی کند. تا اینجا از قطعیات فقه است. در مقابل مرحوم محقق، مرحوم مفید علی الاطلاق می گوید لا یقبل! «من عقد علی المرأة و هی فی عده من زوجها مع العلم بذلك ثم وطئها حُرّاً حد الزانی و تحد المرأة أيضاً» کسی که با زنی عقد کند و با وی مباشرت کند در حالیکه می داند این زن در عده شوهرش است حد زانی می خورد. و زن هم همچنین حد می خورد. نکته مهم اینجا است: «و لا یلتفت الی انکارها العلم بتحريم ذلك إن أنکرته و تجلد إن کانت فی عده لیس للزوج علیها رجعه و ترجم إن کانت فی عده للزوج علیها رجعه» (المقنعه ص ۷۸۰) مرحوم مفید تصریح می کند که اگر زن بگوید من حرمتش را نمی دانستم، قبول نمی شود. مرحوم محقق صریحاً گفتند قبول می شود و ایشان می فرمایند قبول نیست و اگر زن در عده طلاق رجعی نیست مثل عده وفات یا طلاق بائن و یا خلع، باز هم زانیه بوده حکمش جلد است. و اگر در عده طلاق رجعی است، و در عین حال ازدواج کرده و مباشرت هم داشته، ترجم. دقیقاً مقابل فتوای مرحوم محقق. و قال الطوسی فی النهایه: «من عقد علی امرأه فی عدتها و ادخل بها عالماً بذلك وجب علیه الحد. فإن کان عدتها عده الطلاق الذی یملک فیه رجعتها، کان علیها الرّجم. و إن کانت التّطلیقه بانه، أو کانت عده المتوفی عنها زوجها، کان علیها مائه جلد لا غیر.» (النهایه فی مجرد الفقه و الفتاوی ص ۶۹۶) (مرحوم شیخ در نهاییه مثل مرحوم مفید در مقابل مرحوم محقق در شرایع مدعی هستند که چنین ادعایی قابل قبول نیست. ایشان می گویند مردی که با زن در حال عده عقد کرده و با وی وطی نماید و می داند این زن در عده است، و جب علیه الحد. اگر عده این زن، عده رجعیه است محصنه محسوب و مجازاتش رجم است. و اگر عده این زن عده طلاق بائن یا متوفی است، زنا ی غیر محصنه حساب شده و مجازاتش جلد است. مخالفت با مرحوم محقق از اینجا شروع می شود: «فإن ادّعیَا أنّهما لم یعلمَا أنّ ذلك لا یجوز فی شرع الإسلام، لم یصدّق فیه، و أقیم علیهما الحدّ علی ما بیّناه» اگر هر دو ادعا کردند اصل حرمت یا حکم حرمت را نمی دانستیم، حرفشان قبول نمی شود و حد بر آنها اقامه می شود. صاحب جواهر با اشاره به فتوای این دو بزرگوار می گوید: «صاحب مقنعه و نهاییه با محقق مخالفت کرده اند ولی می شود عبارتشان را حمل کرد بر اینکه اذّا کان ممکنا. پس بگوییم منظور هر سه قبول است و ادعای جهالت است در صورتی که ممکن باشد!» (جواهر الکلام فی شرح شرایع الاسلام ج ۴۱ ص ۲۷۸) ولی آیا واقعا می شود عبارات این بزرگواران را حمل بر تفصیل کرد؟ به نظر ما این تنزیل و ادعای صاحب جواهر لا- یمکن. فتوای شیخ این است که اصلاً چنین ادعایی قابل قبول نیست، سیمّا شوهر یک زن مسلمان فوت کرده یا طلاق رجعی داده سپس این زن رفته در حال عده ازدواج کرده حالا بگوید من نمی دانستم! چطور می شود زن مسلمانی که به قول امام (ع) در دار الهجره زندگی می کند این مسئله را نداند! علت آوردن عبارات آقایان این بود که به ذهن می رسد می توان این حمل صاحب جواهر را قبول نکرد. ضمن اینکه وقتی روایات باب دیده می شود موضوع خیلی روشن تر است. در وسائل الشیعه باب ۲۷ از ابواب حد زنا (ج ۲۸ ص ۱۲۵ و ۱۲۶) می فرمایند:

مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ عِيسَى عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ جَمِيلِ بْنِ صَالِحٍ عَنْ أَبِي عُثَيْدَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) سند روایت صحیحہ است. همه راویان صحاح و شناخته شده هستند. و کنیه ابی عبیدہ متعلق بہ زیاد بن عیسیٰ حزاء کوفی است. سَأَلَتْهُ عَنْ امْرَأَةٍ تَزَوَّجَتْ رَجُلًا وَ لَهَا زَوْجٌ قَالَ إِنْ كَانَ زَوْجُهَا الْأَوَّلُ مُقِيمًا مَعَهَا فِي الْمَضَرِّ الَّتِي هِيَ فِيهِ تَصِلُ إِلَيْهِ وَ يَصِلُ إِلَيْهَا إِنْ زَنَ وَ شَوْهَرٌ فِي شَهْرٍ وَ زَنَ مِی تَوَانَدُ فِي اخْتِيارِ شَوْهَرٍ بِاشَدِّ، فَإِنَّ عَلَيَّهَا مَا عَلَى الزَّانِي الْمُحْصَنِ الرَّجْمَ طَبْعًا إِنْ زَنَ زَانِي مُحْصَنَةٍ اسْت. وَ إِنْ كَانَ زَوْجُهَا الْأَوَّلُ غَائِبًا عَنْهَا أَمَا إِنْ زَنَ شَوْهَرٌ إِنْ زَنَ مَسَافَرْتِ اسْت، أَوْ كَانَ مُقِيمًا مَعَهَا فِي الْمَضَرِّ لَا يَصِلُ إِلَيْهَا وَ لَا تَصِلُ إِلَيْهِ وَ يَأْذُرُ هَمَانَ شَهْرٍ زَنْدَگِی مِی کَنْدُ وَلِی رَفْتِ وَ آمَدْشَانِ مُشْکَلِ اسْت، یعنی شَوْهَرٌ وَ یَا زَنَ مُشْکَلِ دَارَنْدَ، فَإِنَّ عَلَيَّهَا مَا عَلَى الزَّانِيهِ غَيْرِ الْمُحْصَنَةِ چَنِین زَنِی زَانِیَهِ غَیْرِ مُحْصَنَةٍ حَسَابِ مِی شُود. وَ لَا لِعَانَ بَيْنَهُمَا فِي نَقْلِ دِیْگَرِ هَسْتِ کِه وَ لَا لِعَانَ بَيْنَهُمَا وَ لَا تَفْرِیقِ یعنی مُوجِبِ بَطْلَانِ اَصْلِ نِکاحِ اَوَلِیَہ نَمِی شُود. قُلْتُ مَنْ يَزْجُمُهَا وَ يَضْرِبُهَا الْحَدَّ وَ زَوْجُهَا لَا يَقْدُمُهَا إِلَى الْإِمَامِ وَ لَا يُرِيدُ ذَلِكَ مِنْهَا رَاوِی مِی گَوِیدُ شَوْهَرٌ مَائِلِ نِیَسْتِ کِه زَنْشِ کِه اِین کار را کُردَہ تَحْوِیلِ اِمَامِ وَ دَسْتِگَایِ حاکِمَہ گُردَدِ وَ حَکَمِ زَنّا دَرِ مَوْرَدِشِ جَارِی شُود. چِه کَسِی بَایَدِ اِین حَدِّ را جَارِی کَنْد؟ فَقَالَ إِنْ الْحَدَّ لَا يَزَالُ لِلَّهِ فِي بَدَنِهَا حَتَّى يَقُومَ بِهِ مَنْ قَامَ بِالْآخِرَةِ اِین حَدِّ دَرِ مَوْرَدِشِ هَسْتِ چِه مُحْصَنَةٍ وَ یَا غَیْرِ مُحْصَنَةٍ وَ مُحْکُومِ بَہ اِین حَدِّ اسْت تا وَقْتِ کِه کَسِی یَا حُکُومَتِی اِین را اِقَامَہ کَنْد. أَوْ تَلَقَّى اللَّهُ وَ هُمَا عَلَيَّهَا یَا اِگَرِ بَمِیرَدِ هَمِ اِین گَنّاہِ بَرایِ او هَسْتِ وَ اِین حَدِّ بَرِ عَہْدَہ اَوَسْت. اِین قَسْمَتِ اَخِیرِ بَیْشْتَرِ مَوْرَدِ تَوْجِهِ اسْت: قُلْتُ فَإِنْ كَانَتْ جَاهِلَةً بِمَا صَيَّنَتْ اِگَرِ زَنَ بَگَوِیدِ مَن نَمِی دَانَسْتَمِ اِین کارِ حَرَامِ اسْت، دَرِ عَدَہ نِیَسْتِ وَلَوْ شَوْهَرِشِ لَا يَصِلُ اِلَيْهِ وَ لَا تَصِلُ اِلَيْهَا أَمَا شَوْهَرٌ دَارِ اسْت. قَالَ فَقَالَ أَلَيْسَ هِيَ فِي دَارِ الْهَجْرَةِ حَضْرَتِ گَفْتَنْدِ مَگَرِ اِین زَنِّ دَرِ دَارِ الْهَجْرَةِ نِیَسْت؟ قَبْلًا عَرَضِ شُدِ کِه دَرِ صَدْرِ اِسْلَامِ مَکَہ دَارِ الْکُفْرِ بُوْدِ وَ حُکُومَتِ دَرِ مَدِینَہ مُسْتَقَرِّ شُدَہ وَ هَرِ رُوزِ پِیامْبَرِ اِسْلَامِ (ص) آیَہ خَوانَدَہ وَ اَحْکامِ اِسْلَامِ را بَیَانِ مِی کَرْدَنْد. لَذا مَدِینَہ دَارِ الْاِسْلَامِ بُوْد. عِلْتُ اِینکَہ بَہ مَدِینَہ دَارِ الْهَجْرَةِ گَفْتَہ مِی شُود چُونِ پِیامْبَرِ اِسْلَامِ (ص) وَ مُسْلِمِینِ اِزِ مَکَہ بَہ مَدِینَہ مَهاجَرَتِ کَرْدَنْد. اِزِ اِین جَہْتِ دَارِ الْهَجْرَةِ هَمَانَ دَارِ الْاِسْلَامِ اسْت وَ هَمَانَ اَحْکامِ دَارِ الْاِسْلَامِ را دَارَد. کِه اَحْکامِ جَدّاگَانَہ وَ مَبْسُوطِی دَارَدِ کِه مَثَلًا بَازارِ دَارِ الْاِسْلَامِ بَازارِ هَمَہ چِیزِ پاکِ اسْت، گُوشْتِ دَرِ اِین بَازارِ پاکِ اسْت وَ اِگَرِ گَمَشْدَہ اِی پِیدّا شُدِ مُتَعَلِّقِ بَہ مُسْلِمِینِ اسْت وَ بَایَدِ مَعْرِفِی شُود. اَمّا دَرِ دَارِ الْکُفْرِ اِین اَحْکامِ را نَدَارَد. بَہ هَرِ حَالِ مَقْصُودِ اِزِ دَارِ الْهَجْرَةِ جَايِی اسْت کِه اِسْلَامِ حاکِمِیتِ دَارَد. وَ الْبَتَہ قَبْلًا عَرَضِ شُدِ کِه فَرْقِ اسْت بَیْنِ جَايِی کِه مُسْلِمِینِ زَنْدَگِی مِی کَنْدُ بَا جَايِی کِه اِسْلَامِ حاکِمِیتِ دَارَد. قُلْتُ بَلَى قَالَ مَا مِنْ امْرَأَةٍ الْيَوْمَ مِنْ نِسَاءِ الْمُسْلِمِينَ إِلَّا وَ هِيَ تَعْلَمُ أَنَّ الْمَرْأَةَ الْمُسْلِمَةَ لَا يَحِلُّ لَهَا أَنْ تَتَزَوَّجَ زَوْجَيْنِ حَضْرَتِ فَرَمُودَنْدِ هِیْچِ زَنِّ مُسْلِمَانِیِ اَمْرُوزِ نِیَسْتِ کِه نَدانَدِ نَمِی تَوَانَدِ دُو شَوْهَرِ بَکَنْد. قَالَ وَ لَوْ أَنَّ الْمَرْأَةَ إِذَا فَجَرَتْ قَالَتْ لَمْ أَذْرِ أَوْ جَهِلْتُ أَنَّ الَّذِي فَعَلْتُ حَرَامٌ حَضْرَتِ اِدَامَہ دَادَنْدِ اِگَرِ زَنَ بَگَوِیدِ مَن مَوْضُوعِ وَ یَا حَکَمِ را نَمِی دَانَسْتَمِ وَ لَمْ يَقُمْ عَلَيَّهَا الْحَدُّ إِذَا لَتَعَطَّلَتِ الْحُدُودُ. حُدُودِ اِلَہِی تَعْطِیلِ شُدَہ وَ هِیْچِ وَقْتِ حَدِّ خَدَاوَنْدِ جَارِی نَمِی شُود. هَرِ کَسِی مِی گَوِیدِ مَن نَمِی دَانَسْتَمِ! نَمِی شُودِ زَنِی دَرِ تَہْرانِ زَنْدَگِی کَنْدِ وَ بَگَوِیدِ مَن نَمِی دَانَسْتَمِ! خِیَلِی بَعِیدِ اسْت.

اطلاق این روایت مورد تایید است و حضرت(ع) می فرمایند اگر هر زنی بگوید نمی دانستم که حدود تعطیل می شود. بنابر این باید گفت حق با شیخ مفید و شیخ طوسی است و محقق که فرموده اند اگر ممکن باشد باید قبول کنیم، این روایت می گوید نباید قبول کرد. ولو قبول در صورت امکان مطابق قواعد است، اما راه باز کردن برای اشاعه جرم است. مثلاً کسی بگوید من در دهات زندگی می کردم و نمی دانستم، اگر شبهه هست، وطی شبهه شده قاعده درأ می آید. این بحث دیگری است. اما اگر هر کسی گفت من نمی دانستم قبول کنیم موجب تعطیلی حدود الهی خواهد شد. و ذیل روایت تایید اطلاق فتوای این دو بزرگوار است. و صورت إذا امکنت را از باب شبهه باید درست کرد. إذا امکنت را رد نمی کنیم. یعنی قاعده درأ می گوید اگر واقعاً شبهه شد و این آقا گفت نمی دانستم، در تهران زندگی می کند، ولی بت پرست بوده و تازه از هندوستان آمده و اخیراً با اسلام آشنا شده است. این شخص ممکن است. حکومت که موظف نیست به خانه تک تک افراد مراجعه کند و بگوید فلان کار قاچاق است! خیر، حکومت موظف است در مجلس تصویب کند و بعد از تایید شورای نگهبان به رئیس جمهور ابلاغ کند و در روزنامه رسمی هم بنویسد. وقتی یکبار اعلام شد، شما موظف هستید به قانون عمل کنید. شارع هم همینطور است. شارع یکبار بگوید نماز واجب است. حالا کسی بگوید مثل اینکه من تا حالا آیه نماز را نشنیده بودم! اگر قرار شود ادعای جهل قبول شود احکام تعطیل می شود. ممکن است در حق کسی جهل هم تحقق یابد ولی حد از راه اثبات شبهه درأ می شود و نه از راه جهل. پس این مسئله که لو ادعا الجهل قبول می شود یا نه، در اختلاف بین سه بزرگوار حق با آن دو بزرگوار است و در صورتی هم که جهل ممکن باشد از راه دیگر باید اثبات کرد. خوشبختانه صاحب جواهر با توجه به این مسئله، در آخر بحث می فرمایند اصل همانی است که در باب نکاح گفتیم و از باب شبهات ذکر کردیم که هر جا شبهه بود با شبهه درأ می شود و اگر شبهه نبود، درأ نمی شود و قبول نمی شود.

تکلیف انسان بر یادگیری – ادعای جهالت حکم در حال عده کتاب القضاء

Your browser does not support the audio tag.

تکلیف انسان بر یادگیری ادعای جهالت حکم در حال عده

در مقدمه ی بحث، بحثی است که هم در مباحث اصول فقه مطرح می شود و هم در مباحث حقوق اجتماعی؛ که رابطه انسان با منشا تکلیف و یا مکلف چگونه است؟ البته بحث در جای خود باید بررسی شود ولی اینجا مقدار مربوط به بحث ما مطرح می شود. انسانها به مقتضای حیات و قواعد زندگی که جذب منافع و دفع مفسد است که لازمه اصل حیات نیز می باشد، در زندگی فردی آزاد مطلق هستند و هر چه را به مصلحت حیات خود تشخیص دهند جذب و هر چه مفسده باشد را دفع می کنند. اما در مسایل اجتماعی تشخیص فردی کافی نیست. ساده ترین مثال در زمان ما اینکه هر کس به سادگی نمی تواند بگوید من پزشک هستم. هر کس به مطب من مراجعه کند می توانم معالجه کنم! یک سری مقررات و مقدماتی دارد که باید آنها را قبلاً آماده کند و مدرک پزشکی داشته باشد. و یا حتی مشاغل عادی مثل نانوايي و بقالی. به راحتی اجتماع به وی اجازه نمی دهد هر جایی هر کاری خواست انجام دهد بلکه باید مقررات اجتماعی را رعایت کند و اطلاعات لازم را درباره کاری که می خواهد انجام دهد، داشته باشد. حتی فضاهای زندگی اجتماعی مطابق قواعدی است. محل زندگی را با محل کار جدا می کنند. بازار یک حساب دارد و مکانهای تفریح حساب جدا. در قدیم حتی بازار تقسیم بندی دقیق داشت. یادم هست در بازار اصفهان انواع بازارها از بازار اصلی تفکیک می شد، بازار کفاشها، بازار زرگراها، بازار دواتگراها و ... انسانها در زندگی اجتماعی آزاد نیستند بتوانند به شکل فردی انجام وظیفه کنند یا آنچه به ذهن خودشان بیاید انجام دهند. موظف به رعایت مسایل اجتماعی هستند. سابقاً کمتر این مسایل مطرح بوده ولی الان بیشتر شده. مثلاً رانندگی، آیا هر کس بتواند ماشین بخرد می تواند با آن رانندگی کرده به خیابان بیاید؟ و یا صرف ماشین خریدن و توان ماشین داشتن کافی نیست، بلکه گواهینامه لازم است و بدون مدرک نمی تواند و جرم حساب می شود و هکذا. ساده تر عرض کنم مگر کسی می تواند صبح که از خانه بیرون آمد بگوید دلم می خواهد وسط این خیابان راه بروم! به او می گویند مقررات اجتماعی می گوید اینجا پیاده رو است و اینجا سواره رو. و در برخی شهرها اینجا برای موتور است و اینجا برای دوچرخه. اینجا برای ماشین سنگین است و اینجا برای ماشین سبک. اینجا برای ماشین تندرو است و اینجا برای ماشین کندرو. نمی توانید هر جور خواستید باشید! مقررات اجتماعی را باید رعایت کنید. اینجا است که این بحث حقوقی مطرح می شود که چه کسی مسئول اطلاع رسانی این مقررات اجتماعی به انسان است؟ انسان موظف است این مقررات را یاد بگیرد و یا سازمانها و نظام اجتماعی موظف به ابلاغ مقررات اجتماعی به انسانها هستند و مسئولان نظام اجتماعی آن مقررات را به انسان یاد دهند؟ ممکن است کسی پرسد اینها چه ربطی به بحثهای طلبگی دارد؟ اتفاقاً این عین همین بحث ماست که آیا شارع مقدس باید به من بگوید باید نماز بخوانی؛ باید به حج بروی؛ باید روزه بگیری؛ اینطور زن بگیری؛ اینطور بچه داری کنی؛ اینطور خرید و فروش کنی و اینطور محاکمه و دعوا داشته باشی و خلاصه همه زندگی را طی یک سری مقررات بیان کند. آیا شارع باید بگوید یا من باید بروم و یاد بگیرم؟ این بحث اصولی است. در مسایل اجتماعی هم همین بحث است که آیا حکومت باید به افراد بگوید یا خود افراد باید یاد بگیرند؟ مثل

گواهینامه، مدرک مغازه داری، ساخت خانه. می گویند شرایط زندگی امروز شرایطی است که مقررات دقیقی را می طلبد و ... این مقررات در زندگی اجتماعی که یک رابطه بین مناشی تکلیف و مکلف هست از کدام طرف وجوب ابلاغ و یا تعلیم و تعلم دارد؟ تصور ما این است که شارع مقدس برای عدم تعلم صریحاً مؤاخذه کرده و در روایات هست که اگر کسی گفت نمی دانستم به او می گویند چرا نرفتی بدانی؟ اگر گفت ما علمت، عبارت روایت هَلَّا تَعْلَمْتَ (الأمالی ج ۱ ص ۸) است! یا ادله ای که به تواتر می گویند وجوب تعلم بخصوص در فقه برای همه انسانها است. این ادله، تکلیف را از طرف شارع معین کرده یا از طرف انسانها؟ ادله ای که می گوید باید احکام فقه را یاد بگیرید موظفید یاد بگیرید و یاد بدهید، فلولا نفر من کل فرقه منهم طائفة لیتفقوها فی الدین (توبه / ۱۲۲) مگر غیر از این را می گوید که مؤاخذه می کند که چرا نمی روند تحصیل کنند؟ اینها دلالت می کند که تکلیف از ناحیه انسانهاست و نه از ناحیه مبداء تکلیف! در نظام حکومتی همه دنیا اینطور است که حکومت یک وظیفه عمومی دارد و اشخاص موظف هستند بروند و یاد بگیرند. در اسلام هم همینطور است. شارع مقدس انسانها را خلق کرده، عقل و شعور داده، پیغمبر باطن برای انسانها معین کرده و پیغمبر ظاهری هم برای مواردی که پیغمبر باطنی کافی نیست فرستاده. یعنی مواردی که عقل نمی رسد، وحی کمک پیغمبر ظاهری کرده و تبیین می کند که این کار به ضرر است. مثلاً خمر حرام است، گوشت مردار حرام است، شاید عقل طبیعی و ساده ابتدایی نتواند مفسده را تشخیص دهد. و این در اصول مفصلاً بحث شده است که مصالح و مفاصد که ملاک احکام هستند، و یا بحث کلی که احکام شرعیه جزاف نیستند یعنی همینطوری یک وجوب نیست، همینجوری یک حرام، مستحب یا مکروه نیست. ملاکهایی وجود دارد و این ملاکها در مرحله ملاکاتی اقتضاء است، در مرحله تکلیف و اعلام مراحل تکلیف را معین کرده اند تا به تنجز می رسد از ابلاغ و تبلیغ و علم و تعلم و به تنجز برسد که وقتی ابلاغ شد و طرف عالم شد، منجز می شود که در علم اصول بحث شده است. این را مسئله حقوقی بنامیم و یا اصولی فقهی، کلی قضیه این است که تکلیف از ناحیه فرد فرد انسانهاست در مسائل اجتماعی. شخصی بحث جدایی است که اشاره شد. در مسایل اجتماعی بر عهده انسانها است البته کلی آن بر عهده شارع هست. پیغمبر فرستاده، پیغمبر هم اعلام کرده، قرآن او هم بیان کرده و کسانی را هم موظف به یاد گرفتن و یاد دادن قرآن کرده. اما شارع موظف نیست مثلاً- فرد فرد بگوید الا- بر شما واجب شد به مکه بروی! خیر، شارع اعلام کرده الله علی الناس حج البیت من استطاع الیه سبیلاً (آل عمران / ۹۷) و دهها احکام شرعیه دیگری که شارع اعلام مطلق کرده و اشخاص در اینکه مصداق این احکام هستند واجب است یاد بگیرند. و خودشان مکلفند یاد بگیرند. اگر روز قیامت گفتند چرا نماز نخواندی و گفت نمی دانستم نماز واجب است، به او می گویند چرا نرفتی بدانی؟ هلا تعلمت؟ گفتن نمیدانستم کافی نیست! بنابراین به قول مرحوم خوانساری در جامع المدارک فلا یکفی مجرد الجهالة! (جامع المدارک فی شرح مختصر النافع ج ۷ ص ۱۲) دنبال این جمله بودم که دیروز بحث شد و خلاصه آن دوباره عرض می شود. و دلیل آن مقدمه ی فوق بود که از نظر حقوق اجتماعی و یا در اصول فقه، انسان مکلف به یادگیری و تعلم است و اجمالاً- وقتی دانست بین او و خداوند تکالیفی وجود دارد، نمی تواند بگوید نمی دانستم این تکلیف هست یا نیست. اگر جایی شک کرد و احتمال داد، واجب است یاد بگیرد و نمی تواند با احتمال خودش را کنار بکشد! البته فقها در جاهل قاصر ممکن دانسته اند. اما کسی که در مجتمع اسلامی زندگی می کند نمیتواند بگوید نمیدانستم، صَرف جهل کافی نیست. این تکلیفی است که همه فقها فرموده اند يجب علیه تعلم. جاهل مقصر کسی است که احتمال دهد تکلیفی دارد، ولی کوتاهی کند. این در اصول فقه بحث مهمی است که اصل اولیه حلیت هر شیئی است مگر حرمتش ثابت شود یا حرمت هر شیئی است مگر حلیت آن ثابت شود؟ اختلاف مبانی است. و اخباریون می گویند حرمت است مگر حلیت آن ثابت شود. و طبعاً از هر چیزی اجتناب می کنند تا دلیل به آنها بگوید استفاده اشکالی ندارد. از

هواپیما سوار شدن باید اجتناب کرد مگر یقین کنم با هواپیما هم می شود مکه رفت! و الا باید پیاده یا با شتر رفت! در مقابل اصولیون می گویند اصل بر این است که شارع باید کلیات را بگوید و شارع هم کلیات را گفته است. آیا این جزیی است یا نیست، اصل برائت معین کرده است کجا جاری می شود. در اصل تکلیف، برائت جاری نمی شود بلکه اشتغال است. و بعد از اینکه احتمال داد مکلفم، همه آقایان می گویند مکلف است. و اینکه کسی قاصر است بخصوص اگر در اجتماع مسلمین زندگی می کند، این قصر را قبول ندارند. این یک مقدمه حقوقی یا اصولی. و لذا جهل تقسیم شده به جاهل قاصر و جاهل مقصر. جاهل قاصر کسی که عرفا نمی رسد، شعور، امکانات و شرائط یادگیری ندارد. اما اگر کسی در جایی زندگی می کند که نمی داند ولی می تواند برود و بداند، تعلم بر خودش واجب است و هلا تعلمت یک مؤاخذه است.

ص: ۷۵

بحث در این بود که زن مسلمان شوهر دار نمی تواند ادعا کند حرمت زنا در این حال را از نظر اسلام نمی دانستم و یا حرمت ازدواج در حال عده رجعیه را! عرف می گوید چطور در مجتمع اسلامی زندگی می کردی؟ در زمان ما در دورترین روستا بخاطر ارتباطاتی که الان وجود دارد نمی تواند بگوید نمی دانستم! امروز عصر ارتباطات است. همانطور که چرت و پرتها در سایتها وجود دارد، احکام اسلام و درسهای حضرات آیات هم در سایتها هست. در رادیو هست. کسانی که از تکالیف فرار می کنند و مثلاً استفاده از ابزار ارتباطی را بر خود حرام کرده اند، طبق مقدمه بالا- مورد مؤاخذه قرار می گیرند که هلا تعلمت؟ همانطور که چنین افرادی در حقوق اجتماعی مثلاً- می روند گواهینامه می گیرند، باید در حقوق شرعی هم یاد بگیرند. همین قدر که احتمال داد، باید برود و یاد بگیرد و نمی تواند بگوید نمی دانستم، و یا شغلم طوری بود که برای یادگیری وقت نمی کردم! او باید شغل خود را عوض می کرد. اصلاً اگر در شهری بود که احکام شرعی را در آن نمی تواند یاد بگیرد و موجب عمل نکردن به احکام شرعی می شود، يجب علیه که از آن شهر خارج شود. در قرآن دهها آیه برای هجرت وجود دارد. پس بنابر این اگر کسی در دنیای ما بگوید نمی دانستم، قطعاً قابل قبول نیست. و حتماً هم عقاب می شود و عقاب بلا بیان نیست. زیرا با احتمال تکلیف، يجب علیه تعلم. سایت ها، رادیو و ابزار ارتباطی را هم کنار بگذاریم، امروز در دورترین روستاها، طلاب تبلیغ می روند و روضه آقا اباعبدالله(ع) را می خوانند. در کنارش می گویند نماز واجب است. کلیات را می گویند. همان روستایی که سالی یکبار روحانی می بیند، مکلف است یاد بگیرد و مؤاخذ است چرا نرفتی یاد بگیری؟! باید می رفتی شهر یاد می گرفتی! اینجا فقط دنبال کشاورزی و درآمد بودی! چرا یکی از بچه ها را نفرستادید طلبه شود و برگردد برای خودتان بگوید؟ آیه شریفه همین را می گوید که شما در روستایی هستید که هیچ نمیدانید و مردم روستا هم هیچ نمی دانند. ولی می دانید که مسلمانید و با خدا ارتباط دارید. واجب است یکی از شما برود یاد بگیرد و برگردد و بگوید. فلولا نفر من کل فرقه همین را می گوید. آیات شریفه و روایات بر اصل عدم قبول ادعای جهل برای کسی که احساس تکلیف کرد، تاکید دارند و در مقدمه هم عرض شد که بر انسان واجب است یاد بگیرد و بر شارع مقدس بیشتر از این نیست که پیغمبر بفرستد و آخوند هم داشته باشد! و لذا اگر کسی مسئله بلد است، تبیین بر او واجب است و اگر از او پرسیدند، نمی تواند بگوید پول می گیرم تا بگویم! حرام است و این از بدیهیات فقه است. بر شارع اعلام کلی واجب است و بر حکومت هم همینطور. الان هم کسی نمی تواند بگوید نمی دانستم این جنس قاچاق است، دولت می گوید اعلام کرده ایم و این شخص را محاکمه و جریمه هم می کنند. زیرا در جامعه و فضایی زندگی می کرد که می توانست برود و بداند.

لا- اشکال که مطلقه رجعیه در حال عده به منزله زن شوهر دار است. اگر چنین زنی در حال عده با مردی ازدواج کرد و مباشرت هم کردند، هر دو زانی هستند و اگر مرد زن دارد و این زن را گرفته، مجازات وی رجم است و حکم زن هم چون در عده رجعیه بوده، رجم است. و حد بر وی جاری می شود. صحبت در این بود که اگر هر دو یا یکی ادعا کردند نمی دانستیم در عده عقد و مباشرت حرام است، و یا اینکه در عده بودن را نمی دانستیم و می دانستیم در عده عقد حرام است، در هر دو احتمال مؤاخذه هستند. و همینکه احتمال می دانند باید تحقیق می کردند. مرحوم خوانساری با همه احتیاطاتی که می کنند، در ذیل این بحث می گویند باید تفحص می کردند و حق با مرحوم طوسی و مرحوم مفید است. دیروز بطور اجمال عرض شد که مرحوم محقق گفتند اگر مردی با چنین زنی ازدواج کرد، لو ادعا احدهما الجهالة، قبل إذا كان ممكنا فی حقه (شرائع الإسلام فی مسائل الحلال و الحرام ج ۴ ص ۱۳۸) در مقابل ایشان مرحوم مفید داشتند: و لا يلتفت الی انكارها العلم بتحريم ذلك إن أنكرته (المقنعه ص ۷۸۰) یعنی اگر زن گفت حرمتش را نمی دانستم، لا يلتفت بلکه يُحَد. مرحوم شیخ طوسی در نهاییه گفت: فإن ادّعى أنّهما لم يعلمّا أنّ ذلك لا يجوز فی شرع الإسلام، لم یصدّقاه، و أقیم علیهما الحدّ (النهاییه فی مجرد الفقه و الفتاوی ص ۶۹۶) مرحوم صاحب جواهر در جمع بین این دو قول، گفته اند مقصود شیخ و مقصود مفید جایی است که احتمال ندانستن در آن باشد. دیروز عرض شد که تنزیل مرحوم صاحب جواهر قابل قبول نیست و عبارات آنها چنین دلالتی ندارد و قابل حمل نیست. درست است که اگر از شیخ طوسی پرسیده شود تکلیف جاهل قاصر چیست، ایشان جواب می دهند همانطور که در جاهل قاصر گفته ایم، او تکلیف ندارد و مؤاخذه نیست. ولی روایت صریحاً می گوید این آقا جاهل قاصر نیست و باید تفحص می کرده و یاد می گرفته است. زنا حساب می شود و مجازات محصنه دارد. جامع المدارک شرح مختصر النافع است و شرح شرایع نیست، و عبارات مختصر النافع با شرایع در برخی کلمات تفاوت جزئی دارد. مثلاً در مختصر النافع در ذیل همین بحث، تقییل و بعضی التذاذات دیگر آمده است ولی در شرایع دیگر اینها را نیاورده و فقط مسئله وطی را آورده است. مرحوم آیه الله خوانساری می گوید: و یمکن أن یقال تاره یكون الجاهل قاصراً بحیث لا یحتمل الحرمة و أخرى یكون شاكاً او ظاناً ففی هذه الصوره یجب علیه الفحص. در جایی که شاك یا ظان است باید تفحص کند. و مع عدم الفحص لا عذر له فلا یکفی مجرد الجهالة پس صرف اینکه بگوید نمی دانستم کافی نیست. و یمکن استفاده هذا مما فی صحیحه یزید الكناسی ایشان می گویند این مسئله که جهل جاهل مقصر فایده ندارد و حق با شیخ طوسی و مرحوم مفید است، از صحیحه کناسی استفاده می شود. و ظاهراً این استفاده هم درست است. (جامع المدارک فی شرح مختصر النافع ج ۷ ص ۱۲) صحیحه کناسی حدیث سوم از باب هفتم، چنین است:

و يَأْتِيَادِهِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ أَبِي أَيُّوبَ عَنْ يَزِيدَ الْكَنَاسِيِّ قَبْلَ أَنْ يَأْتِيَابِ أَيُّوبَ هَمَّه شَنَاحَتَهُ
 شَدَّه هَسْتَنَدَ. يَزِيدَ كَنَاسِي رَا از شِيُوخ قَمِيُون ذَكَرَ مِي كَنَنَد. جَامَعُ الرَوَاهِ دَر مَوْرَدِ ابِي أَيُّوبِ مِي كَوِيَد: كَنِيَّةُ لَسْلِيمَانِ بِنِ وَنَدَارِ وَ
 الْمَنْقَرِيِّ وَ خَالِدِ بِنِ يَزِيدِ وَ مَنْصُورِ بِنِ حَازِمٍ يَعْنِي كَنِيَّةَ مُشْتَرَكٍ اسْتِ بَيْنَ چَندِ نَفَرٍ بِا اسَامِي مُخْتَلَفٍ. اَمَا دَر عَيْنِ حَالِ اَيْنِ رَوَايَتِ
 رَا صَحِيحَه تَعْبِيرِ كَرْدَه اَنَدِ يَعْنِي اَيْنِ ابِي أَيُّوبِ رَا كَنِيَّةَ كَسِي مِي دَانَنَد كِه صَالِحِ اسْتِ. قَالَا: سَيَأْتِيُ أَتِيَا عَزِيدُ اللَّهِ (ع) عَنْ امْرَأَةٍ
 تَزَوَّجَتْ فِي عِدَّتِهَا سَوَالِ شَدَّ از حَضْرَتِ كِه زَنِي دَر عَدَّةِ شَوْهَرِ كَرْدَه فَقَالَ إِنْ كَانَتْ تَزَوَّجَتْ فِي عِدَّةِ طَلَاقٍ لِرُؤُجِهَا عَلَيْهَا الرِّجْعَةُ
 اَكْرَ اَيْنِ اَزْدَوَاجِ دَر عَدَّةِ طَلَاقِي بُوْدَه كِه شَوْهَرِش مِي تَوَاسْتَه رَجُوعِ كَنَد، فَإِنَّ عَلَيْهَا الرِّجْعَ مَجَازَاتِش رَجَمِ اسْتِ. يَعْنِي زَنَائِ
 مُحْصَنَه بُوْدَه. زِيْرَا مِثْلِ زَنِ شَوْهَرِ دَارِ اسْتِ وَ إِنْ كَانَتْ تَزَوَّجَتْ فِي عِدَّةِ لَيْسَ لِرُؤُجِهَا عَلَيْهَا الرِّجْعَةُ فَإِنَّ عَلَيْهَا حِدَّ الزَّانِي غَيْرِ
 الْمُحْصَنِ اَمَا اَكْرَ دَر عَدَّةِ اِي هَسْتِ كِه شَوْهَرِش نَمِي تَوَاسْتَه رَجُوعِ كَنَدِ يَعْنِي طَلَاقِ خَلْعِ يَا بَائِنِ بُوْدَه اسْتِ، زَانِي هَسْتِ وَلِي
 حُدُثِ جَلْدِ اسْتِ. وَ إِنْ كَانَتْ تَزَوَّجَتْ فِي عِدَّةِ بَعْدَ مَوْتِ زَوْجِهَا مِنْ قَبْلِ انْقِضَاءِ الْأَرْبَعَةِ أَشْهُرِ وَ الْعَشْرَةِ أَيَّامٍ فَلَا رَجْمَ عَلَيْهَا اَمَا اَكْرَ
 دَر عَدَّةِ وَفَاتِ بُوْدِ چُونِ شَوْهَرِ نَدَاشْتَه، زَنَا حِسَابِ نَمِي شُودِ وَ عَلَيْهَا ضَرْبُ مَائِهِ جَلْمَدِهِ الْبَتَّةِ آقَايَانِ مِي كَوِيَنَدِ عَدَّةِ وَفَاتِ بَرَا
 اَحْتِرَامِ شَوْهَرِ اسْتِ وَ دَر هَرِ حَالِ شَوْهَرِ دَارِ حِسَابِ نَمِي شُودِ وَلِي ظَاهِرَا اَزْدَوَاجِ بَرِ وِي دَر عَدَّةِ حَرَامِ اسْتِ كِه بَايَدِ دَر نِكَاحِ
 بَرَسِي شُود. تَا اَيْنِجَا مَوْرَدِ بَحْثِ نَيْسْتِ وَ اسْتِفَادَه مَرْحُومِ خَوَاسَارِي وَ دِيْكَرَانِ مِثْلِ صَاحِبِ جَوَاهِرِ اَيْنِجَاسْت: قُلْتُ أَرَأَيْتَ إِنْ
 كَانَتْ ذَلِكَ مِنْهَا بِجَهْلٍ أَلَمْ يَكُنْ مِنْهَا إِنْ كُنْدَ اَكْرَ اَيْنِ كَارِ زَنِ بَا جِهَالَتِ بُوْدَه، قَالَ فَقَالَ مَا مِنْ امْرَأَةٍ الْيَوْمَ بِه مَرَاتِبِ زَمَانِ اِمَامِ
 صَادِقِ (ع) تَبْيِيْنِ اَحْكَامِ شَرْعِيهِ ضَعِيفِ تَرَا زَمَانِ مَا بُوْدَه، مِنْ نِسَاءِ الْمُسْلِمِينَ إِلَّا وَ هِيَ تَعْلَمُ أَنَّ عَلَيْهَا عِدَّةٌ فِي طَلَاقٍ أَوْ مَوْتٍ هِيْجِ
 زَنِي نَيْسْتِ نَدَانَدِ وَقْتِي طَلَاقِ دَادَه مِي شُودِ وَ يَا شَوْهَرِش مِي مِيرَدِ عَدَّةِ دَارَدِ وَ لَقَدْ كُنَّ نِسَاءُ الْجَاهِلِيَّةِ يَغْرِفْنَ ذَلِكَ زَنَانِ جَاهِلِيَّتِ
 مِي دَانَسْتَنَدِ عَدَّةِ دَارَنَدِ چَطُورِ زَنِ مُسْلِمَانِ نَمِي دَانَد؟ قُلْتُ فَإِنْ كَانَتْ تَعْلَمُ أَنَّ عَلَيْهَا عِدَّةٌ وَ لَا تَدْرِي كَمْ هِيَ اَكْرَ مِي دَانَسْتَه عَدَّةِ
 دَارَدِ وَلِي مَقْدَارِ اَنِ رَا نَمِي دَانَسْتَه، فَقَالَ إِذَا عَلِمَتْ أَنَّ عَلَيْهَا الْعِدَّةَ لَزِمَتْهَا الْحُجَّةُ فَتَسْأَلُ حَتَّى تَعْلَمَ. (وسائل الشيعه ج ١٢٦)
 عَمْدَه فَقَرَه اَخِيرِ اسْتِ. يَعْنِي وَاجِبِ اسْتِ بَرُودِ يَادِ بَغِيرَد. اَيْنِ زَنِ وَقْتِي مِي دَانَدِ عَدَّةِ دَارَدِ وَلِي زَمَانِش رَا نَمِي دَانَد، يَا نَمِي دَانَدِ
 فَرْقِ عَدَّةِ طَلَاقِ بَا عَدَّةِ وَفَاتِ چَقْدَرِ اسْتِ، بَايَدِ اَنَهَا رَا يَادِ بَغِيرَد. بِنَابَرَايِنِ دَر اَيْنِ مَسْئَلَه هَمَانَطُورِ كِه دِيروزِ بَه نَتِيْجَه رَسِيدِيم،
 اَدْعَايِ جِهَالَتِ لَا يَقْبَلِ وَ حَقِّ بَا مَرْحُومِ مَفِيدِ وَ شَيْخِ طُوسِي اسْتِ. اَمَا اَكْرَ قَاصِرِ بُوْدِنِ كَسِي ثَابِتِ شُود، اَز بَابِ جَهْلِ قَاصِرِ اسْتِ .
 يَكِ قَدَمِ جَلُوتَرِ اَيْنِكِه اَز بَابِ اَحْتِيَاظِ قَاعَدَه دَرَأ. زَنِي دَر كَنَارَه هَايِ تَهْرَانِ يَا قَمِ زَنْدَگِي مِي كَنَد. شَوْهَرِ هَمِ كَرْدَه اَمَا وَاقِعَا نَمِي
 دَانَسْتَه. اَهْلِ نَمَازِ وَ رُوزَه اسْتِ وَ اَلَانِ كِه بَه او كُفْتَه شَدَه، تَنْشِ مِي لَرَزْدِ وَ مِي كَوِيَدِ خَدَايَا چَه گَنَاهِ بَزَرْگِي كَرْدَم! شَكِّ مِي
 كَنِيمِ آيَا زَنَا مُحَقَّقِ شَدَه اسْتِ. حَالِ اَيْنِ زَنِ جَاهِلِ قَاصِرِ اسْتِ وَ بَايَدِ مِي رَفْتَه يَادِ بَغِيرَد. مَجَازَاتِ قِيَامَتِ دَر جَايِ خُودِ بَاقِي
 اسْتِ. هَلَا تَعْلَمْتِ؟ آيَا قَاضِي بَا اَيْنِكِه اَحْتِمَالِ قُوي مِي دَهْدِ وَاقِعَا جَهْلِ بُوْدَه، مِي تَوَانَدِ بَرِ او حُدِّ جَارِي كَنَد؟ يَا اَيْنِكِه مَصْدَاقِ
 شَبَهه اسْتِ؟ مَصْدَاقِ شَبَهه اَكْرَ شَدَ، الْحُدُودِ تَدْرَأُ بِالشَّبَهَاتِ وَ يَا اَحْتِيَاظِ دَر فَرْوَجِ وَ دَمَاءِ اِيْجَابِ مِي كَنَدِ رَجْمِ اَقْلَا نَبَاشَد. بَه نَظَرِ
 مَا حُدَاكْثَرِ جَلْدِ اسْتِ وَلِي رَجْمِ نَيْسْت. يَعْنِي مَقْتَضِي قَوَاعِدِ فُقَهِي اِيْجَابِ مِي كَنَدِ جَانِ طَرَفِ حَفْظِ شُودِ وَلَوْ اَيْنِكِه كُفْتَه شُودِ
 اَيْنِ زَنَا كَرْدَه وَ بَايَدِ مِي رَفْتِ يَادِ بَغِيرَد. مَوْاْخِذِ هَمِ هَسْتِ كِه چَرَا نَرَفْتِي يَادِ بَغِيرِي وَ رُوزِ قِيَامَتِ هَمِ اَيْنِ مَوْاْخِذَه رَا دَارَد. اَمَا
 رَجْمِ مَوْرَدِ تَرْدِيدِ اسْتِ.

حد زانی و زانیه کتاب القضاء

Your browser does not support the audio tag

حد زانی و زانیه

صحبت در زانی یا زانیه بود که گفته شد اگر محصن و محصنه باشند حکمش رجم است و الا جلد. موارد احصان گفته شد. زوجه مطلقه اگر رجعیه باشد، احصان باقی است و مطلقه رجعیه به منزله زوجه است. مسئله فرعی هم مطرح شد که اگر نمی دانند عده دارد یا نمی دانستند که مطلقه رجعیه حرام است و ... دو قول بود، قبول یا عدم قبول که مفصلاً بحث شد و خیلی ها هم گفتند اصل عدم قبول بود مگر اینکه قرائنی واقعا بر قبول دلالت کند.

مسئله بعدی مرحوم محقق در شرایع، زوجه مطلقه به طلاق بائن است. ایشان می فرمایند در طلاق بائن طبعاً احصان از بین می رود زیرا زوجیت در حقیقت وجود ندارد. البته در کتاب طلاق مفصل گفته شده که طلاق بائن اقسامی دارد. بنابراین مجازات مطلقه به طلاق بائن یا مطلق به طلاق بائن اگر مرتکب زنا شد، جلد است. و اختلافی هم نیست.

مسئله بعد مطلقه به طلاق خلع است. زن در طلاق خلع با بذلی که به شوهر می کند از وی طلاق می گیرد. یعنی درخواست از طرف زوجه است و بعد از بذل و طلاق، صدق طلاق خلع می کند. آیا این حکم مطلقه رجعیه را دارد یا حکم مطلقه بائن؟ چون در طلاق خلع رجوع ابتداء برای مرد نیست ولی اگر زن از بخشش خود برگردد مرد هم می تواند رجوع کند. اینجا که زن حق رجوع در بذل دارد که سبب می شود مرد حق رجوع در زوجیت پیدا کرده به اصل اولی برگردد و زن زوجه اش حساب شود وضعیت چطور است؟ مرحوم محقق می فرماید: با طلاق خلع بینونت محقق شد. یعنی بین زن و شوهر قطع رابطه شد. و دیگر زوجیت وجود ندارد. اگر زن رجوع کرد به بذل مرد می تواند رجوع کند. حال که این توان را پیدا کرد، این مسئله مطرح می شود که اگر رجوع کند و مباشرت کند احصان مجدداً محقق می شود و الا تا رجوع و مباشرت نکرده احصان محقق نیست و در نتیجه اگر در این فاصله زنا کرد، زنای غیر محصن است. این بحث مورد اختلاف قرار می گیرد. صورت مسئله چنین می شود. طلاق خلع انجام شده و مرد حق رجوع ندارد مگر بعد از رجوع زن به بذل. زن به بذل خود مراجعه کرده و در نتیجه مرد حق مراجعه پیدا می کند. حال این زنی که به بذل خود مراجعه کرده مطلقه رجعیه است چون مرد بخاطر رجوع زن می تواند رجوع کند و یا طلاق بائن است بخاطر اینکه مرد ابتداء حق رجوع ندارد و رجوع فعلی متوقف بر بذل بوده است؟ مشهور فقها و نیز خود مرحوم محقق فرموده اند که مطلقه رجعیه حساب نمی شود لذا زوجه جدید حساب شده و با رجوع و مباشرت، احصان محقق می شود. و بعد اگر زنا کرد، احصان محقق می شود ولی قبلش نه. نتیجه اختلاف فتوا این می شود که اگر بعد از رجوع زن به بذل و قبل از رجوع مرد به این طلاق و مباشرت، زنا کرد زنای محصنه نیست. یعنی زن نداشته است. با اینکه حق رجوع دارد ولی چون مطلقه خلع بوده و حق رجوع ابتدایی برای زن بوده و در حقیقت حق رجوع مرد یک حق رجوع طبعی از زن می باشد، اگر در عمل رجوع کند و مباشرت بکند احصان مجدداً محقق می شود. به عبارت دیگر زوجه بعد از رجوع به بذل زوجه جدید است و زوجه قبلی نیست که بگوییم مثل مطلقه رجعیه می باشد و تقریباً اکثر

فقه‌ها چنین فرموده‌اند. مرحوم خوانساری نکته‌ای را تحت عنوان و می‌کن آن یقال مطرح می‌کنند که دقیق است. ایشان می‌فرمایند: می‌شود گفت وقتی زن به خلعهش مراجعه کرد و مرد حق رجوع به چنین زنی پیدا کرد، قبل از رجوع و مباشرت، زوجه مطلقه‌ی رجعیه است. زیرا مطلقه رجعیه آنی است که مطلقه باشد و زوج هم بتواند رجوع کند. اینجا هم گرچه طلاق با طلاق خلع بوده است ولی مطلقه است و رجعیه است بخاطر اینکه زوج حق رجوع دارد و مطلقه رجعیه مثل زوجه است و بنابر این می‌کن آن یقال این حرف را و بنابرین چه دلیلی بر تحقق احصان است وقتی که مرد هم رجوع کند و هم مباشرت نماید؟ قبل از رجوع زن، طلاق خلع است و مرد هم حق رجوع ندارد. ولی بعد از رجوع زن به بذل خود و تحقق حق رجوع برای مرد، مثل رجعیه می‌شود. حال دلیل قول مشهور چیست؟ پس اگر زنا کرد، زنا محصنه است. سپس ایشان به اعاده معدوم تشبیه می‌کنند. یعنی مسئله را به این شکل مجسم کرده‌اند که زوجیت با طلاق خلع معدوم شد و دیگر رابطه زوجیت وجود ندارد. با رجوع زن به بذل، زوجیت به حالت قبلی برگشت بخاطر اینکه زوج حق رجوع دارد. ظاهراً فتوای ایشان هم همین است زیرا می‌گویند دلیلی بر لزوم اشتراط مراجعه و مواجهه تا احصان صدق کند نداریم. و به نظر ما هم حق با ایشان است. نکته اصلی در مثلی که ایشان زده‌اند اینکه به اتفاق اهل فلسفه می‌گویند اعاده معدوم محال است. و هر موجودی اگر معدوم شد امکان برگشت ندارد. بخصوص در متدرجات مثل زمان، حرکت. و حق هم در حقائق یعنی تکوینات و وجودات عینی با آقایانی است که اعاده معدوم را جایز نمی‌دانند. مثلاً برگشت جوانی غیر ممکن است. اما در اعتباریات اختلاف است و حتی بارها گفته‌ام غالباً یکی از اختلاف مبنای حضرت امام (ره) با مرحوم اصفهانی و نائینی و بزرگان نجف در این مسئله است که آنها قواعد جاری در تکوینات را می‌خواهند در اعتباریات هم بیاورند. مثل ملکیت، سلطنت، قدرت و ... قواعد جاری در امور تکوینی در امور اعتباری جاری نیست و با توجه به مبنای حضرت امام (ره) که این مبنا را قبول داریم - این اشتباه بسیاری از اصولیون و برخی از فقهای عظام می‌باشد. و نباید همان برخوردی را که با مسائل جعلی و اعتباری می‌کنیم با تکوینات داشته باشیم. بنابراین آنجا اعاده معدوم جایز نیست و جواز یا عدم جواز را باید از احکام آن بفهمیم. سؤال می‌کنیم مطلقه به طلاق خلع، بعد از تحقق طلاق خلع زوجیت بآنت و إنْعَدَمَتْ. بعد از رجوع زن به بذل خود، اگر بگوییم يتوقف بر عقد جدید ممکن است بگویید اعاده معدوم نیست و عقد جدید می‌خواهد و با عقد جدید زوجیت جدید است. ولی هیچ فقهی نگفته است عقد جدید است و همه گفته‌اند حق رجوع دارد. می‌خواهم بگویم حق با مرحوم سید است و در اعتباریات اعاده معدوم هست. زیرا همه‌ی فقها گفته‌اند که وقتی زن به بذل خود رجوع کرد مرد حق رجوع دارد و عقد جدید لازم نیست. و زوجیت از امور اعتباریه‌ای است که یوجد بالعقد و یعدم بالطلاق. و در حقیقت یحلل و یحرم بالكلام که در روایات آمده است. پس زوجیت که از امور اعتباری است و با طلاق از بین می‌رود با رجوع بر می‌گردد و مثل اعاده معدوم است. تعبیر ایشان هم کالاعاده معدوم است نه خود اعاده معدوم. بنابراین اعاده معدوم در تکوینات جاری نیست ولی در اعتباریات جاری است. به هر حال چه حجت شرعی دارید بر اینکه مردی که زن مطلقه به طلاق خلع داشته اما بعد از رجوع زن، زنا کرده است، محصن نیست و مجازات این مرد رجم نیست؟ آقایان گفته‌اند احصان متوقف بر رجوع و مواجهه است. ولی سید می‌گویند متوقف بر رجوع نیست. عرفاً هم می‌گویند که این مرد، زن داشته است و می‌توانسته نزد زنش رود. چرا زنا کرده است؟ بنابراین حتماً باید رجم شود. ظاهراً حق با ایشان است چون هیچ کس نگفته عقد جدید لازم است.

مسئله بعدی که مرحوم محقق در شرایع فرموده اند این است که عماء - کسی که نابینا است - می تواند منشاء شبهه باشد؟ یعنی واقعه ای انجام گرفته و بعد معلوم شود شرعی نبوده است و زنا کرده است. علما به اتفاق گفته اند عماء منشاء عذر نیست. و به نظر ما گاهی نابیناها نیز هوش تر از بیناها هستند در تشخیص اینکه این همسرش است یا نه! اصل عماء را عذر نمی دانند. و اگر نابینا مرتکب زنا شد نمی تواند بگوید ندیدم و این عذر قابل قبول نیست. بحث دیگری وجود دارد که اگر نابینا مدعی شد امر بر من مشتبه شد و با ظن اینکه زوجه من یا أمه من است با وی همبستر شدم، قابل قبول هست یا نیست؟ اگر بخاطر عماء فقط بگوید قابل قبول نیست و هیچکس نمی گوید عماء منشاء شبهه می تواند باشد. تصریح کرده اند کالبصیر. مرحوم محقق در شرائع فرموده اند قیل لا یقبل و الاشبه یقبل. اعظم فقها وقتی بخواهند قولی را تضعیف کنند می گویند قیل در حالیکه شاید قائل شخصیت های برجسته و معتبری باشند. مرحوم صدوق متوفی ۴۱۳ در کتاب مقنعه می فرمایند: و یحد الاعماء إذا زنی و لا- یقبل له عذر لعماء تا اینجا قطعی و مورد اتفاق است. و إذا ادعی أنه إشتهب الامر علیه فظن أن التی وطئها زوجته لم یسقط ذلک عنه الحد یعنی این ادعا که گمان کردم زنا کرده ام و برای من حلال است، لم یسقط ذلک عنه الحد. لانه قد کان ینبغی له أن یتحرر نابینا هست ولی سزوار بود که حرکتی انجام دهد، حرفی بزنند. و یتحفظ من الفجور و لا یقدم علی غیر یقین. قبل از اینکه یقین کند زن یا أمه خودش است و همین قدر که دید در بسترش خانمی هست با وی واقعه کند. این کافی نیست بنابر این حد از وی ساقط نمی شود.

مرحوم طوسی (متوفی ۴۶۰) در نهاییه می فرمایند: و الاعماء إذا زنی وجب علیه الحد كما يجب علی البصیر. فرقی بین نابینا و بینا نیست. ولم یسقط عنه الحد لعماء بخاطر نابینایی حد از وی ساقط نمی شود. تا اینجا با عبارات مرحوم صدوق یکی است. فإن ادعی أنه اشتبه علیه الامر فظن أن التی وطئها کانت زوجته أو أمته لم یصدق و أقیم علیه الحد مرحوم شیخ فرموده اند حرفش قبول نمی شود و حد بر او جاری می شود. پس ایشان این ادعای نابینا را قبول نمی کنند.

مرحوم سلار (متوفی ۴۶۳) در مراسم می فرمایند: و یجلد السكران إذا زنی و الاعماء تا اینجا مثل بقیه. فإن ادعی أنه التبس علیه وطئ المرأة بزوجه لم یقبل ذلك و جلد. مرحوم سلار بطور خلاصه گفته اند که اگر ادعا کرد امر بر وی مشتبّه شده حتما باید حد بخورد.

ابن براج (متوفی ۴۸۱) در مذهب می گوید: و إذا زنی و هو اعماء وجب الحد علیه كما یكون علی البصیر و لم یسقط الحد عنه لعماء عماء و بصیر تفاوتی نمی کند اما فإن ادعی أن الامر اشتبه علیه و ظن أن الإمراه التی وطئها کانت زوجته أو جاریته لم یصدق فی ذلك و وجب أن یقام علیه الحد بنا بر این ابن براج هم چنین ادعایی را قابل قبول نمی داند. نه دلیل بر قبول ذکر شده و نه بر عدم قبول! حال از ما می پرسند که نابینایی زنا کرده و در دادگاه ادعا می کند که نمی دانستم زن غریبه است! باید قبول کرد یا نباید قبول کرد؟ مرحوم محقق فرمودند الاشبه أن یقبل. اما دلیل را نگفته اند و باید دید شارحین چه گفته اند. دلیل در جلسه بعد ذکر می شود. صاحب جواهر هم در آخر بحث یقبل را مقدم می دانند ولی فقهای بزرگی هم گفته اند لا- یقبل و استدلال محکم روایی آیه ای هم در باب وجود ندارد. صاحب جواهر میگویند اینها در برابر اطلاقات ادله کافی نیست و ما فکر می کنیم کافی هست که إن شاء الله برای جلسه بعد.

ادعای مشتبّه شدن امر بر نابینا - راههای ثبوت زنا کتاب القضاء

Your browser does not support the audio tag.

ادعای مشتبّه شدن امر بر نابینا راههای ثبوت زنا

خلاصه جلسه قبل:

بحث دیروز به اینجا منتهی شد که نابینایی به تنهایی عذر نیست. و فرقی بین نابینا و بینا نیست و در کلمات اصحاب تصریح شده بود که بخاطر عماء نمی تواند خود را در زنا معذور بداند. اما اگر نابینا ادعا کرد امر بر من مشتبّه شد و گمان کردم زنی که با وی مباشرت کردم، همسر یا آمه ام بوده، بنابراین از موارد شبهه شده و شبهه دارع حد باشد. اینجا بین اصحاب اختلاف نظر بود که مرحوم محقق تعبیر فرمودند که قیل لا یقبل و الاشبه القبول مع الاحتمال. عرض کردیم که قیل معمولاً جایی گفته می شود که خودشان خیلی قبول نداشته باشند و به قائل خیلی اعتنائی نکنند. ولی بعد شارحین گفته اند که قائل به لایقبل حداقل چهار نفر از معاریف فقها هستند. مرحوم شیخ در نهاییه و مرحوم صدوق در مقنعه و مرحوم ابن براج در مهذب و مرحوم سلار در مراسم. عباراتشان هم خوانده شد و معلوم شد که آقایان تصریح می کنند اگر ادعای اشتباه کرد نباید قبول کرد. بعد عرض شد که طرفین مسئله دلیل روشنی ذکر نکردند.

اما مرحوم صاحب جواهر می فرماید لاطلاق الأدله. مرحوم شهید در مسالک می فرمایند قبول چند جهت دارد یکی اینکه آنه مسلم و خبر مسلم حمل بر صحت می شود. ولی استدلال مرحوم صدوق در مقنعه چنین است: لأنه ینبغی أن یکون قد یتحرر و یتحفظ عن الفجور و لا- یأتی الا علی الیقین. مسلمان وقتی چشمش نمی بیند و می خواهد با زنی همبستر شود باید تحرر و تفحصی داشته باشد. معنی گمان کردم این زنم است، یعنی احتمال می دادم که زنم نباشد و همین قدر که احتمال می دادی زنت نیست، باید تحقیق می کردی. قاعده یک مسلمان مخصوصاً در مسائلی مثل دماء و فروج احتیاط ایجاب می کند و می بایست تا یقین پیدا نکرده عمل نکند. برخی بزرگان دیگر در مسئله انصاف داده اند. مثل ابن ادریس در سرائر: اگر شواهد حال ادعای این نابینا را تأیید می کند، می توان قبول کرد. غیر از نابینایی شواهدی هست مثل: مسافر بودم و تازه از راه رسیدم، خسته بودم، نیمه شب بود، وارد خانه خودم شدم، در بستر خودم رفتم، قاعده هم می بایست زن خودم در بستر باشد و اتفاقاً زن دیگری بود و ... شواهد نشان می دهد که قصد زنا نداشته است. و اتفاقاً این جریان پیش آمده که با غیر زنش مباشرت کرده است. و قواعد هم می گوید در چنین حالتی باید قبول کرد زیرا شبهه است و شبهه دارع حدود است و نمی شود اینجا قائل به رجم شد بخاطر اینکه بدون تفحص با زنی زنا کرده است ولی شواهد نشان می دهد راست می گوید که فکر می کرده زنش است. در ذیل عبارت هم تصریح می کند که اگر شواهد حال خلاف این را می گوید، مثلاً جوان هست، حساس است خیلی هم روشن است، به او نمی خورد که بگوید نرسیدم و نمیدانستم و چنین و چنان شد، آدم زرنگی هست ولی نابینا هست. شواهد بر خلاف است. در اینصورت قبول نمی شود و باید حد جاری شود. و شهید در مسالک این فرمایش ابن ادریس را نقل می کند و البته در پایان می فرماید: الوجه القبول علی الاطلاق! چنانچه برخی از بزرگان دیگر قید دیگری را اضافه کرده اند

که با آن قید می توان قضیه را مقداری راحت تر حل کرد. ایشان فرموده اند: اگر این نایبنا، انسان عادل است یعنی در کارهای دیگر شناخته شده که دروغ نمی گوید، می توان قبول کرد. یعنی به قید عدالت حرف او را قبول کرده اند ولی اگر آدمی است که خیلی راست و دروغ برایش مهم نیست. ممکن است راست بگوید و ممکن است دروغ هم بگوید. اینجا قبول نیست. قید احتمال که مرحوم محقق فرموده اند یعنی الاشبه القبول مع الاحتمال، جالب است و راه حلی است برای اینکه بگوییم اختلاف نیست و برگردانیم به مواردی که احتمال عقلایی باشد و یا یک احتمال عقلایی نباشد. تا اینجا از کلمات آقایان به این نتیجه می رسیم که اصل بر این است که حرف را ابتداءً نباید قبول کرد. اما اگر احتمال راست گویی وی هست یا با شواهد حال که ابن ادریس می فرماید و یا اینکه آدم عادل شناخته شده ای هست و تا حالا کسی دروغ از وی نشنیده است و خودش هم می گوید گمان کردم زن خودم است. اینجا یقبل و می توان گفت عدالت کمک می کند به جمله ای که برخی آقایان گفته اند که لانه مسلم و اصل در اخبار مسلم صحت است. البته این جمله استدلال درستی به نظر نمی رسد و هر چه هر مسلمانی گفت درست نیست. این یک اصل عقلایی دینی نیست. ضع فعل اخیک علی أحسنه داریم که یعنی نباید بلافاصله طرف را به خلاف متهم کند اما اینکه چون مسلم است و اصل در اخبار مسلم مطابقت با واقع است، هیچ مدرک شرعی و عرفی ندارد. پس قیل مرحوم محقق را باید قال گفت زیرا شخصیت های برجسته ای بودند مثل آن چهار بزرگوار و افرادی که مقید کرده اند مثل قاضی مقداد و ابن ادریس. ثانیاً اینکه گفته اند و الاشبه القبول مع الاحتمال این حرف درست است. یعنی قبول دارند که علی الاطلاق نباید قبول کرد. پس می شود گفت محقق با شیخ و مفید مخالف نیست بلکه آنها علی الاطلاق گفته اند لا یقبل. اما اگر از آنها سؤال شود که اگر ثابت شود چطور؟ بعید است که بگویند لا یقبل و بنابراین مع الاحتمال یقبل و لا یقبل برای اصل اولیه است. قواعد هم همین را می گوید. شهید بعد از نقل قول ابن ادریس و ابن جنید و ... می فرمایند: و الوجه القبول مطلقاً. اما صاحب جواهر بعد از اینکه می گویند اوفق با قواعد مذهب قبول است در آخر می فرمایند اقوی قبول است مع الاحتمال. پس خلاصه اینکه اصل عدم قبول است اما با احتمال عقلایی بخاطر قاعده درأ و احتیاط در فروج و دماء باید قبول کرد و بنابر همین قواعد کلی حرف هر کسی را نباید همینطوری قبول کرد و حضرت می فرمایند اگر قرار شد هر حرفی را قبول کرد که حدود تعطیل می شود. معلوم است وقتی شرائط ثبوت حدود اثبات می شود نباید همینطوری آنها را رها کرد. درست است که شارع نمی خواهد زنا کردن کسی ثابت شود ولی فرض این است که این آقا را به محکمه آورده اند و زنا هم ثابت است که بر خلاف محله اش بوده است ولی ادعا می کند گمان کردم محله خودم بوده است. حال اگر قرائن نشان می دهد واقعا راست می گوید، و تا حدودی منشا شبهه شود، قاعده درأ قابل عمل است. ولی اگر هیچ شاهد حال نیست بلکه شاهد حال بر خلاف است، اینجا لا یقبل. پس اصل عدم قبول است الا اینکه احتمال عقلایی باشد و مقصود مرحوم محقق در شرائع که فرمودند قیل لا یقبل و الاشبه القبول، شارحین گفته اند شبهه به قواعد و ادله کلیه.

ص: ۸۲

راههای ثبوت زنا:

مسئله بعد راههای ثبوت زنا است. معنای زنا موضوعاً و دو حکم زنا که رجم و یا جلد است، مشخص شد. مرحوم محقق می فرمایند: و یثبت الزنا بالاقرار أو بالینه. یعنی دو راه است برای اینکه زنا ثابت شود، یکی اقرار طرف است و دیگر بینه بر تحقق زنا. البته هر کدام از این دو راه خصوصیتی دارد که باید بحث شود. اما الاقرار فیشترط فیه بلوغ المقر و کماله و الاختیار و

الحریه. بلوغ، کمال و اختیار از شرایط عامه و تکلیف است. اما حریت به دلیل خاص است. چون اگر عید باشد، مجازات وی نصف است و یا اینکه اقرار عید به ضرر غیر می تواند باشد. و تکرار الاقرار اربعاً فی اربعه مجالس. یکی از شرائط اینکه اقرار مثبت زنا باشد چهار دفعه اقرار است و این عبارت می گوید چهار دفعه اقرار باید در چهار جلسه باشد و اگر در یک جلسه چهار مرتبه اقرار کند کافی نیست. که این مسئله مورد اختلاف است. بسیاری از اهل سنت، اقرار در یک جلسه را مثبت زنا می دانند و برخی هم مثل شیعه معتقدند باید در چهار جلسه باشد. در بین شیعه هم نادراً برخی فقها اقرار در یک جلسه را کافی می دانند. ولو اقرّ دون الاربع لم یجب الحد و وجب التعزیر اگر کمتر از چهار دفعه شد، حد واجب نیست ولی تعزیر واجب است. باید دید دلیل اولیه لزوم چهار مرتبه اقرار و در چهار جلسه بودن چیست؟ اقرار العقلاء علی انفسهم جایز یک قاعده کلی است ولو به ضرر خودش باشد. اما در چنین جایی که می خواهد حد بر او جاری شود، بگوئیم چهار مرتبه شرط است و اقرار اولی و دومی و سومی بلا-اثر می تواند باشد، و حتی برخی در تعزیر هم شک کرده اند، دلیل اصلی چیست؟ دلیل اصلی روایات باب است که هم درباره مرد هست و هم درباره زن. این روایت قبلاً هم خوانده شد که دلیل اصلی این اقرار موجب ثبوت زنا هست. روایت باب است. در باب ۱۶ از ابواب حد زنا در حدیث اول می فرماید:

مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ مَحْبُوبٍ تَا اَيْنِجَا اشخاص شناخته شده هستند عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَبِي حَمَزَةَ گفته شده وی ابی حمزه بطائنی واقفی است و به حضرت موسی بن جعفر(ع) که رسیده توقف کرده است و درباره اینکه واقفی بودن سبب می شود حدیثش قبول شود یا نه بین رجالیون اختلاف است. اما خصوص این شخص را آدم قابل قبولی نمی دانند.

عَنْ أَبِي بَصِيرٍ که شناخته شده است عَنْ عِمْرَانَ بْنِ مِثَمٍ سه چهار نفر به نام عمران بن میثم داریم که این آقا عمران بن میثم بن یحیی است زیرا جامع الرواه وقتی درباره عمران بن میثم صحبت می کند، با اشاره به این روایت می گوید که وی راوی این روایت است. أَوْ صَالِحِ بْنِ مِثَمٍ عمران بن میثم و صالح بن میثم هستند. امام باقر(ع) به صالح بن میثم گفته اند شما و پدرت را خیلی دوست دارم و مورد علاقه ما هستید. این سخن امام(ع) را دلیل بر ثقه بودن او می دانند. بنابراین در این سند فقط درباره علی بن حمزه واقفی اختلاف است و برخی او را متهم کرده اند و برخی دیگر گفته اند وقف که دلیل بر کذب نیست. و بقیه آدمهای شناخته شده و معتبر هستند. و همه در کتب فقهیه به این استدلال کرده اند ولو در بین روات آن این آدم واقفی است. عَنْ أَبِيهِ قَالَ: أَتَيْتُ امْرَأَةً مُجِجًا وسائل می گوید محج ولی در جامع الرواه که به این حدیث اشاره می کند، تحج می گوید یعنی با حضرت احتجاج می کرده است. و ظاهرا تحج صحیح است. أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ(ع) فَقَالَتْ يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ إِنِّي زَنَيْتُ فَطَهَّرْنِي طَهَّرَكَ اللَّهُ فَإِنَّ عَذَابَ الدُّنْيَا أَيْسَرُ مِنْ عَذَابِ الآخِرَةِ الَّذِي لَا يَنْقَطِعُ فَقَالَ لَهَا مِمَّا أَطَهَّرَكَ؟ فَقَالَتْ إِنِّي زَنَيْتُ فَقَالَ لَهَا وَ ذَاتُ بَغِلٍ أَنْتِ إِذْ فَعَلْتِ مَا فَعَلْتِ أَمْ غَائِبًا كَمَا أَنْتِ عَنْكَ قَالَ بَلْ حَاضِرًا فَقَالَ لَهَا أَ فَحَاضِرًا كَانَ بَغْلُكَ إِذْ فَعَلْتِ مَا فَعَلْتِ أَمْ غَائِبًا فَلَمَّا وَلَّتْ عَنْهُ الْمَرْأَةُ فَصَارَتْ حَيْثُ لَا تَسْمَعُ كَلَامَهُ قَالَ اللَّهُمَّ إِنَّهَا شَهِادَةٌ وَقَتِي أَنْ زَنَ رَفَتْ، حضرت با جمله ای که صدای آن خیلی شنیده نمی شد فرمودند خدایا این یک نوبت شهادت شد. فَلَمْ تَلْبُثْ أَنْ أَتَتْهُ زَمَانٌ زِيَادِي نَگذشت که برگشت و به حضرت عرض کرد فَقَالَتْ قَدْ وَضَعْتُ فَطَهَّرْنِي مِنْ وَضَعٍ حَمَلٍ كَرْدِه ام و مرا پاک کن قَالَ فَتَجَاهَلَ عَلَيْهَا حضرت جریان قبلی را ناشنیده گرفتند و تجاهل کردند فَقَالَ أَطَهَّرَكَ يَا أَمَهُ اللَّهُ مِمَّا ذَا قَالَ إِنِّي زَنَيْتُ فَطَهَّرْنِي قَالَ وَ ذَاتُ بَغِلٍ أَنْتِ إِذْ فَعَلْتِ مَا فَعَلْتِ قَالَ نَعَمْ قَالَ فَكَانَ زَوْجُكَ حَاضِرًا أَمْ غَائِبًا قَالَ بَلْ حَاضِرًا قَالَ فَانْطَلِقِي فَأَرْضِعِيهِ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ كَمَا أَمَرَكَ اللَّهُ بَرُو بچه ات را شیر بده وقتی دو سال تمام شد بیا! قَالَ فَانْصَرَفَتْ الْمَرْأَةُ فَلَمَّا صَارَتْ مِنْهُ حَيْثُ لَا تَسْمَعُ كَلَامَهُ وَقَتِي أَنْ زَنَ رَفَتْ و صدای حضرت شنیده نمی شد، حضرت فرمودند قَالَ اللَّهُمَّ إِنَّهُمَا شَهِادَتَانِ یعنی ثابت شد که دو مرحله گفته است. قَالَ فَلَمَّا مَضَى الْحَوْلَانِ أَتَتْ الْمَرْأَةَ فَقَالَتْ قَدْ أَرْضَعْتُهُ حَوْلَيْنِ فَطَهَّرْنِي يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ چه آدمهایی بودند که قیامت را اینطور باور دارد! زن بچه داری که بچه اش را شیر می دهد، می ترسد بمیرد و عذاب قیامت بر گردنش باشد! عذاب قیامت را نمی خواهم بلکه عذاب دنیا را می خواهم! فَتَجَاهَلَ عَلَيْهَا وَ قَالَ أَطَهَّرَكَ مِمَّا ذَا فَقَالَتْ إِنِّي زَنَيْتُ فَطَهَّرْنِي فَقَالَ وَ ذَاتُ بَغِلٍ أَنْتِ إِذْ فَعَلْتِ مَا فَعَلْتِ فَقَالَتْ نَعَمْ قَالَ وَ بَغْلُكَ غَائِبٌ عَنْكَ إِذْ فَعَلْتِ مَا فَعَلْتِ فَقَالَتْ بَلْ حَاضِرًا قَالَ فَانْطَلِقِي فَأَكْفِلِيهِ حَتَّى يَغْفَلَ أَنْ يَأْكُلَ وَ يَشْرَبَ بَرُو بچه ات را اداره کن تا اندازه ای که بتواند خودش را اداره کند وَ لَا يَتَرَدَّى مِنْ سَطْحٍ وَ لَا يَتَهَوَّرَ فِي بَثْرِ بَرُو بچه ات را اداره کن که از بلندی و یا در چاه نیفتد قَالَ فَانْصَرَفَتْ وَ هِيَ تَبْكِي زَنَ از حضور حضرت رفت و شروع به گریه کرد فَلَمَّا وَلَّتْ فَصَارَتْ حَيْثُ لَا تَسْمَعُ كَلَامَهُ وَقَتِي أَنْ زَنَ رَفَتْ و صدای حضرت شنیده نمی شد، قَالَ اللَّهُمَّ هَذِهِ ثَلَاثُ شَهَادَاتٍ حضرت فرمودند این سه مرتبه قَالَ فَاسْتَقْبَلَهَا عَمْرُو بْنُ حُرَيْثٍ الْمَخْزُومِيُّ در راه عمرو بن حریث مخزومی این زن را دید که در حال گریه است. فَقَالَ لَهَا مَا يُبْكِيكِ يَا أَمِيَّةَ اللَّهِ خَانِمٌ چرا گریه می کنی؟ وَ قَدْ رَأَيْتُكَ تَخْتَلِفِينَ إِلَى عَلِيٍّ نَزْدَ عَلِيٍّ(ع) رفت و آمد می کنی؟ تَشْتَأَلِيْنَهُ أَنْ يُطَهَّرَكَ فَقَالَتْ إِنِّي أَتَيْتُ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ(ع) فَسَأَلْتُهُ أَنْ يُطَهَّرَنِي فَقَالَ اكْفُلِي وَلَمَدَكَ حَتَّى يَغْفَلَ أَنْ يَأْكُلَ وَ يَشْرَبَ وَ لَا يَتَرَدَّى مِنْ سَطْحٍ وَ لَا يَتَهَوَّرَ فِي بَثْرِ وَ قَدْ خِفْتُ أَنْ يَأْتِيَ عَلَيَّ الْمَوْتُ وَلَمْ يُطَهَّرْنِي می ترسم بمیرم و عذاب این زنا برگردنم بماند. مایلم

حضرت مرا پاک کند! فَقَالَ لَهَا عَمْرُو بْنُ حُرَيْثٍ اَرْجِعِيْ اِلَيْهِ فَاَنَا اَكْفُلُهُ عمرو بن حريث گفت من بچه ات را اداره می کنم. تو برگرد و از حضرت بخواه تا تو را پاک کند. فَرَجَعَتْ فَاخْبَرَتْ اَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ (ع) بِقَوْلِ عَمْرُو بْنِ حُرَيْثٍ برگشت نزد حضرت و گفت عمرو اداره بچه مرا تکفل کرده است. فَقَالَ لَهَا اَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ (ع) وَ هُوَ مُتَجَاهِلٌ عَلَيْهَا یعنی حضرت باز تجاهل کردند و لَمْ يَكْفُلْ عَمْرُو وَلَمَّا دَكَ یعنی عمرو حرفی زده است، معلوم نیست کفالت را قبول کرده باشد! فَقَالَتْ يَا اَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ اِنِّي زَنَيْتُ فَطَهَّرْنِي فَقَالَ وَ ذَاتُ بَغِلٍّ اَنْتِ اِذْ فَعَلْتِ مِا فَعَلْتِ قَالَتْ نَعَمْ قَالَ اَفَعَائِبًا كَانَ بِعُكِّكَ اِذْ فَعَلْتِ مَا فَعَلْتِ قَالَتْ بَلْ حَاضِرًا قَالَ فَرَفَعَ رَأْسَهُ اِلَى السَّمَاءِ فَقَالَ اللّٰهُمَّ اِنَّهُ قَدْ ثَبَتَ عَلَيْهَا اَرْبَعُ شَهَادَاتٍ اِلَى اَنْ قَالَ فَنَظَرَ اِلَيْهِ عَمْرُو بْنُ حُرَيْثٍ وَ كَانَتَا الرِّثْمَانُ يُفْقَأُ فِي وَجْهِهِ عمرو بن حريث دید که حضرت آنقدر ناراحت شده و چهره ایشان قرمز شده است مثل اینکه آب انار به چهره ایشان پاشیده اند. مرد حسابی به تو چه مربوط که ضامن اداره بچه وی شدی؟ حتما حضرت نظری داشته اند. این چه دخالت و مقدس بازی هاست که انجام می دهید؟ حضرت امام وقت بوده و می خواسته این زن مادری کند. فَلَمَّا رَأَى ذَلِكَ عَمْرُو قَالَ يَا اَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ اِنِّي اِنَّمَا اَرَدْتُ اَنْ اَكْفُلَهُ اِذْ ظَنَنْتُ اَنَّكَ تُحِبُّ ذَلِكَ وقتی عمرو اینطور دید، به امام گفت یا امیرالمؤمنین گمان کردم شما دوست دارید که این رجم محقق شود و این زن پاک شود. خواستم کمک کنم. نمی دانستم شما ناراحت می شوید. فَأَمَّا اِذْ كَرِهْتَهُ فَاِنِّي لَسْتُ اَفْعَلُ اما اگر ناراحت هستید، من این کار را نمی کنم! فَقَالَ اَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ (ع) اَبْعِدْ اَرْبَعُ شَهَادَاتٍ بِاللّٰهِ لَتَكْفُلْنَهُ وَ اَنْتَ صِاغِرٌ بعد از اینکه چهار دفعه شهادت ثابت شد، باید متکفل بچه شوی و من هم بر تو نظارت می کنم و اگر کوتاهی کنی تو را مؤاخذه هم می کنم. جمله مورد استناد همین است که اَبْعِدْ اَرْبَعُ شَهَادَاتٍ بِاللّٰهِ. الْحَدِيثَ وَ ذَكَرَ اَنَّهُ رَجَمَهَا. (وسائل الشیعه ج ۲۸ ص ۱۰۳)

این روایت صراحت دارد که زنی زنا کرده و تا چهار دفعه اقرار در چهار جلسه ثابت نشده حضرت دست به اقدام نزدند و بعد از چهار دفعه دستور رجم دادند و اقدام کردند. این روایت مورد استدلال است و همه فقها به آن تمسک کرده اند که فیشترط در ثبوت زنا به اقرار تعدد و در چهار جلسه. شبیه این روایت، در همین باب روایتی در مورد یک مرد هم ذکر شده که روایت دوم است و خودتان ملاحظه کنید. در همه طرف اقرار می کند و حضرت شرایط را می پرسند تا چهار مرتبه که ثابت می شود دستور رجم می دهند هم در مرد و هم در زن! روایت پنجم جمله ای دارد که اشاره می شود. بعد از اینکه حکم رجم اجرا شد:

... فَقَالُوا يَا قَبْرُ أَخْبِرْهُ أَنَا قَدْ رَمَيْنَا بِحِجَارَتِنَا وَبِهَا رَمَى كَيْفَ نَصْنَعُ زَنَى زَنَا كَرِهَ وَ حَكَمَ رَجْمُش صَادِرٌ وَ عَمَلٌ شَدِيدٌ. خود حضرت شروع کرده بودند و بعد هم دستور دادند که مردم شروع کنند. تعدادی سنگ زدند تا تمام شد ولی زن هنوز زنده بود. به قبر گفتند برو به حضرت بگو این هنوز زنده است. چکار کنیم؟ باز هم سنگ بزنیم؟ فَقَالَ عُوذُوا فِي حِجَارَتِكُمْ فَعَادُوا حَتَّى قَضَتْ حضرت فرمودند تکرار کنید این سنگ زدن را تا وقتی که او از دنیا رفت. فَقَالُوا لَهُ قَدْ مَاتَتْ فَكَيْفَ نَصْنَعُ بِهَا گفتند او مرده، چکار کنیم؟ قَالَ فَادْفَعُوهَا إِلَى أَوْلِيَائِهَا وَ مَرْوَهُمْ أَنْ يَضْرِبُوهَا بِهَا كَمَا يَضْرِبُونَ بِمَوْتَاهُمْ. (وسائل الشیعه ج ۲۸ ص ۱۰۷) حضرت فرمودند جنازه را تحویل اولیاء وی قرار دهید و بگوئید همانطور که با یک مرده عمل می کنید، با این زن هم عمل کنید. یعنی غسل و کفن و ... پس معلوم می شود رجم مرحله ای از قتل است. که بحث جدیدی مطرح است و یکی از فضلاء قمی کتابی نوشته و احتمالی ذکر کرده که إن شاء الله در جای خود مطرح می شود.

حُرَّةٌ كَانَتْ أَوْ أُمِّيَّةٌ فَعَلَى الْإِمَامِ أَنْ يُقِيمَ الْحَدَّ عَلَيْهِ لِلَّذِي أَقَرَّ بِهِ عَلَى نَفْسِهِ كَانَتْ مَنْ كَانَتْ رَوَايَتِ خِيَلِي صَرِيحٌ اسْت. سند که صحیح است و دلالت هم خیلی صریح و روشن است. مقصود از امام هم حاکم شرع یا امام معصوم است. إِلَّا الزَّانِيَ الْمُحْصَنَ که در زنا محصنه لازم نیست. در زنا غیر محصن چطور؟ روایات در مقام جمع دو بحث است. یکی اینکه اصلاً حق من حدود الله شامل زنا هم می شود یا نه؟ ذیل این جمله، زانی محصن را استثناء کرده است و در زنا غیر محصن باید گفت اقرار واحد هم منشاء حکم می باشد و می توان به آن استدلال کرد. فَإِنَّهُ لَا يَرْجُمُهُ حَتَّى يَشْهَدَ عَلَيْهِ أَرْبَعَةُ شُهَدَاءَ در محصن. آقایان در مقام جمع جمله ای گفته اند که جمله آخر روایت، آن جمع را رد می کند و متعجبم از اینکه چطور این جمع را گفته اند با اینکه صریح روایت خلاف آن است! فَإِذَا شَهِدُوا ضَرْبَهُ الْحَدِّ مِائَةً جَلْدَةٍ در محصن هر وقت چهار شهادت بود صد ضربه زده می شود ثُمَّ يَرْجُمُهُ یعنی هم جلد و هم رجم. بیشتر به این تکه روایت استناد می شود با اینکه اولی هم تصریح دارد: قَالَ وَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ (ع) وَمَنْ أَقَرَّ عَلَى نَفْسِهِ عِنْدَ الْإِمَامِ بِحَقِّ حَدٍّ مِنْ حُدُودِ اللَّهِ که ظاهراً عطف بیان است. فَيُحَقِّقُ الْمُسْلِمِينَ فَلَيْسَ عَلَى الْإِمَامِ أَنْ يُقِيمَ عَلَيْهِ الْحَدَّ الَّذِي أَقَرَّ بِهِ عِنْدَهُ حَتَّى يَخْضَرَ صَاحِبُ الْحَقِّ أَوْ وَلِيُّهُ فَيُطَالِبُهُ بِحَقِّهِ به عبارت دیگر حق الله را از حق الناس می خواهند جدا کنند. در حق الله فرمودند یک اقرار هم کافی است و باید امام حکم را اجرا کند. ولی در حق الناس یک اقرار کافی نیست و تا وقتی صاحب حق از مردم مراجعه نکند و مطالبه نکند ولو عند الامام اقرار شده باشد، نباید عمل شود. اینجا شخصی از اصحاب گفت: قَالَ فَقَالَ لَهُ بَعْضُ أَصْحَابِنَا يَا أَبَا عَبْدِ اللَّهِ فَمَا هَذِهِ الْحُدُودُ الَّتِي إِذَا أَقَرَّ بِهَا عِنْدَ الْإِمَامِ مَرَّةً وَاحِدَةً عَلَى نَفْسِهِ أُقِيمَ عَلَيْهِ الْحَدُّ فِيهَا شِمَا فَرَمُودِيدَ بَرَخِي از حدود اگر نزد امام اقرار شد ولو یک مرتبه امام باید اجرا کند و در حدود دیگری که صاحب حق مردم هستند، فرمودید باید صاحب حق بیاید. آنهایی را که امام با یک اقرار باید اجرا کند کدامند؟ که در حقیقت مورد بحث همین قسمت از روایت است. روایت دو بخش است. بخشی حق الله است و بخشی حق الناس. در حق الناس نباید امام به این اقرار توجه کند تا کسی که صاحب حق است مثل ولی مقتول، صاحب مال مسروق عنه بیاید. فَقَالَ إِذَا أَقَرَّ عَلَى نَفْسِهِ عِنْدَ الْإِمَامِ بِسِرِّهِ قَطَعَهُ فَهَذَا مِنْ حُقُوقِ اللَّهِ قَطْعٌ يَدٌ فِي سَرَقَةٍ اللَّهُ اسْت. که السارق و السارقة فاقطعوا ایدیها (ماده ۳۸) وَ إِذَا أَقَرَّ عَلَى نَفْسِهِ أَنَّهُ شَرِبَ خَمْرًا حَرَّمَ فَهَذَا مِنْ حُقُوقِ اللَّهِ که در آیات و روایات در مورد شارب خمر هست وَ إِذَا أَقَرَّ عَلَى نَفْسِهِ بِالزَّانَا وَ هُوَ غَيْرُ مُحْصَنٍ یعنی تصریح کرده اند از مواردی که یک بار اقرار کافی است زنا می باشد فَهَذَا مِنْ حُقُوقِ اللَّهِ قَالَ وَ أَمَّا حُقُوقُ الْمُسْلِمِينَ فَإِذَا أَقَرَّ عَلَى نَفْسِهِ عِنْدَ الْإِمَامِ بِفَرْزِهِ در حقیقت قذف کرده لَمْ يَحْدُهُ حَتَّى يَخْضَرَ صَاحِبُ الْفَرْزِ أَوْ وَلِيُّهُ وَ إِذَا أَقَرَّ بِقَتْلِ رَجُلٍ لَمْ يَقْتُلْهُ حَتَّى يَخْضَرَ أَوْلِيَاءُ الْمَقْتُولِ فَيُطَالِبُوا بِدَمِ صَاحِبِهِمْ. (وسائل الشیعه، ج ۲۸ ص ۵۶) حاصل این صحیح است اینکه بین حق الله و حق الناس فرق گذاشته اند. در حقوق الله فرموده اند که یک اقرار کافی است اما گرچه در حقوق الناس یک اقرار کافی است ولی امام نمی تواند حد را انجام دهد مگر اینکه صاحب حق مطالبه کند ولی مطلب مهمی که قابل بحث است اینکه زنا هم از جمله حدودی شمرده شده که با یک مرتبه اقرار باید حد بخورد. بخصوص اینکه صحابی بعد از اینکه امام (ع) فرق را گفتند سوال کرد آن قسم اول چیست؟ که امام سه نمونه ذکر کردند. این دلیل ایشان بر کفایت یک اقرار که صحیح است هم هست. در این روایت زنا محصن را حق الناس ذکر کرده زیرا پای همسر در میان است و البته حق الله هم وجود دارد. اما در غیر محصن شخص همسر نداشته و زنا کرده در نتیجه فقط حق الله است. و ابی عقیل غیر از ادله عامه به این روایت هم تمسک کرده است وفاقاً للعامه. حال باید ادله عامه بر لزوم چهار اقرار را دید و با این روایت آنها را جمع کرد. که معمولاً فقها در این مسئله دنبال پیدا کردن راه جمع هستند. و در این مسئله دو فتوای مختلف از امام واحد داریم که هر دو صحیح هستند و نمی توان از یکی گذشت بلکه باید بین آنها جمع کرد. و اینجا به مخالفت یا موافقت عامه نمی شود تمسک کرد زیرا بسیاری از عامه هم موافق خاصه هستند و صاحب مسالک اسامی برخی

از آنان را آورده است. ضمن اینکه موافقت و یا مخالفت عامه در روایت است و در فتوا ملاک نیست. یعنی اگر مفاد روایتی موافق عامه بود می توان این موافقت عامه را یکی از مُضَعَفَات آن روایت بدانیم. در خیلی از فتاوا موافق عامه هستیم. مثلاً ما حج را واجب می دانیم و آنها نیز واجب می دانند و تقیه در این روایت هم معنا ندارد. زیرا در آن زمان بسیاری از فقها مطابق نظر امام فتوا داده اند و معنای تقیه این است که همه یا حداقل مشهور عامه یک طرف باشند و امام ملاحظه مشهور عامه را کرده باشد. اما در جایی که در خود عامه هم بسیاری موافق امام (ع) هستند تقیه معنا ندارد. یک روایت دیروز خوانده شد که تصریح در لزوم چهار اقرار می کند. روایت معروف دیگری که اکثر آقایان هم به آن استناد می کنند، روایت ماعز است که در نقل اختلافاتی دارد و در کتب روایی ما با کتب عامه تفاوت‌هایی دارد. لذا ما از کتب خودمان باید بخوانیم. در باب ۱۵ حکم زانی است:

مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَمْرِو بْنِ عُثْمَانَ عَنْ الْحُسَيْنِ بْنِ خَالِدٍ عَمْرٍو بن عثمان را در روایات دیگر هم دیدم و مقداری هم جستجو کردم ولی الان درست نمی توانم وضعیت اش را بگویم اما دیگران به روایت توجه کرده اند و بقیه راویان هم خیلی روشن هستند و می توان گفت حداقل موثق است. اسم اصلی حسین بن خالد، حسین بن ابی العلاء بوده، کوفی، صاحب یکی از اصول اربعه و فقیه شناخته شده ای می باشد. قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي الْحَسَنِ (ع) منظور امام رضا (ع) می باشد. أَخْبَرَنِي عَنْ الْمُحَصِّنِ إِذَا هُوَ هَرَبَ مِنَ الْحَفِيرَةِ هَلْ يُرَدُّ حَتَّى يُقَامَ عَلَيْهِ الْحَيْدُ فَقَالَ يُرَدُّ وَ لَا يُرَدُّ فَقُلْتُ وَ كَيْفَ ذَاكَ فَقَالَ إِنْ كَانَ هُوَ الْمُقَرَّرَ عَلَى نَفْسِهِ ثُمَّ هَرَبَ مِنَ الْحَفِيرَةِ بَعْدَ مَا يُصَيِّبُهُ شَيْءٌ مِنَ الْحِجَارَةِ لَمْ يُرَدَّ أَكَرَّ زَنَا مِنْهُ أَقْرَارَ ثَابِتٍ شَدِيدٍ وَ بَعْدَ رَجْمٍ شَدِيدٍ وَ فِي حَالِ رَجْمٍ فَارَرْتُ وَ حَتَّى يَكُونَ فِي يَدِي دُو سَنَكٍ هَمُّهُ بِأَوْ خُورَةٍ اسْتَوَى وَ بَعْدَ مِنْهُ حَفِيرَةٍ فَارَرْتُ وَ بَرْنَمِي كَرَدْتُ زَيْرًا هَمُّهُ فَقَهَا مِي كُونِدُ خُرُوجِ مِنْ حَفِيرَةٍ بِمَعْنَى رَدِّ وَ انكَارِ اَقْرَارِ اسْتَوَى وَ اَكْرَرْتُ اَقْرَارَ كَرَدْتُ وَ بَعْدَ انكَارِ كَرَدْتُ اَقْرَارَ اَقْبُولُ كَرَدْتُ. وَ إِنْ كَانَ إِنْمَا قَامَتْ عَلَيْهِ الْبَيِّنَةُ وَ هُوَ يَجْعَلُ ثُمَّ هَرَبَ رَدًّا أَكَرَّ زَنَا مِنْهُ طَرِيقَ بَيْنِهِ ثَابِتٌ شَدِيدٌ، وَ مِنْ حَفِيرَةٍ خَارِجٌ شَدِيدٌ بَارِكَرْدَانِدُ شُدُ. وَ هُوَ صَاغِرٌ يَعْنِي بِأُزُورٍ وَ تَحْقِيرٍ أَوْ رَا بَرِكَرْدَانِدُ. حَتَّى يُقَامَ عَلَيْهِ الْحَيْدُ دَلِيلُ اَيْنِ قِسْمَتِ اسْتَوَى: وَ ذَلِكَ أَنَّ مَا عَزَّ بِنَ مَالِكٍ أَقَرَّ عِنْدَ رَسُولِ اللَّهِ (ص) بِالزَّنا فِي مُحَضَّرِ رَسُولِ خُدَا (ص) اَقْرَارَ بِهْ أَنْ يُرْجَمَ فَهَرَبَ مِنَ الْحَفِيرَةِ بَعْدَ مِنْ اَقْرَارِ نَزْدِ حَضْرَتِ وَ صَدُورِ دَسْتُورِ رَجْمِ، وَ قَتِي سَنَكٍ بِهْ أَوْ خُورِدِ مِنْ حَفِيرَةِ فَارَرْتُ كَرَدْتُ. فَرَمَاءُ الزُّبَيْرِ بْنِ الْعَوَّامِ بِسَاقِ بَعِيرٍ زَبِيرِ اسْتِخْوَانِ شَتْرِي رَا بِهْ سَمْتِ أَوْ پَرْتَابِ كَرَدْتُ. فَعَقَلَهُ فَسَيَّ قَطَطَ فَلَحِقَهُ النَّاسُ فَفَقَتَلُوهُ بِسِ بِهْ پَايِ أَوْ خُورِدِ وَ أَوْ زَمِينِ اِفْتَادُ. مَرْدَمِ هَمُّ بِرِ سَرِ أَوْ رِيخْتَنْدِ وَ أَوْ رَا كَشْتَنْدِ. ثُمَّ أَخْبَرُوا رَسُولَ اللَّهِ (ص) بِذَلِكَ جَرِيَانِ رَا خُدْمَتِ رَسُولِ اَكْرَمِ (ص) نَقْلُ كَرَدَنْدِ. فَقَالَ لَهُمْ فَهَلَّا تَرَكْتُمُوهُ إِذَا هَرَبَ يَدُهُ بِهْ چَرَا أَوْ رَا رَهَا نَكْرَدِيدِ تَا بَرُودُ؟ فَإِنَّمَا هُوَ الَّذِي أَقَرَّ عَلَى نَفْسِهِ أَوْ نَزْدِ مِنْ اَقْرَارِ بِهْ زَنَا كَرَدِ وَ بَا بَيْنِهِ كِهْ ثَابِتِ نَشْدِهْ بُوْدُ! دَرِ نَتِيجِهْ نَبَايْدِ أَوْ رَا بِرْمِي كَرْدَانْدِيدِ. وَ قَالَ لَهُمْ أَمَا لَوْ كَانَ عَلَيَّ حَاضِرَةٌ مَعَكُمْ لَمَّا ضَلَلْتُمْ بِبَا مَبْرِ (ص) بِهْ اَنهَا فَرْمُودِ اَكْرَرُ عَلِي (ع) دَرِ اَيْنِ جَرِيَانِ حَضُورِ دَاشْتِ كَمْرَاهِ نَمِي شَدِيدِ وَ اَيْنِ كَارِ رَا نَمِي كَرْدِيدِ. قَالَ وَ وَدَّاهُ رَسُولُ اللَّهِ (ص) مِنْ بَيْتِ مَالِ الْمُسْلِمِينَ. (وسائل الشيعه جص ۱۰۱) حَضْرَتِ رَسُولِ (ص) دِيِهْ مَاعَزِ رَا اَزِ بَيْتِ الْمَالِ بِهْ اَوَلِيَاءِ وَیِ پَرْدَاخْتِ كَرْدَنْدِ. زَيْرَا مَرْدَمِ أَوْ رَا كَشْتِهْ بُوْدَنْدِ وَ نَبَايْدِ أَوْ رَا مِي كَشْتَنْدِ وَ حِدَا اَجْرَا نَشْدِهْ اسْتَوَى. وَ قَتِي فَرَارِ كَرْدِ، حَكْمِ حِدَا لا حَكْمِ مِي شُودِ وَ اَيْنِ قَتْلِ نَفْسِي بُوْدِهْ كِهْ بَايْدِ دِيِهْ اَن پَرْدَاخْتِ مِي شَدِهْ اسْتَوَى. اسْتِدْلَالِ بِهْ اَيْنِ رَوَايَتِ بِهْ اَيْنِ نَحْوِ اسْتَوَى كِهْ اَكْرَرُ زَنَا بِا اَقْرَارِ ثَابِتِ شَدِيدِ وَ اَزِ حَفِيرَةِ فَارَرْتُ كَرْدِ نَبَايْدِ بَرِكَرْدِ وَ لِي اَكْرَرُ بَا بَيْنِهِ بُوْدِهْ بَايْدِ أَوْ رَا بَرِكَرْدَانْدِيدِ. اَمَا اَيْنَكِهْ چَهَارِ مَرْتَبِهْ اَقْرَارِ بَايْدِ شَدِيدِ، چِيْزِي نَدَارْدِ.

روایت دوم که ظاهراً همان روایتی است که دیگران نقل می کنند ولی بدون نام بردن از ماعز: وَ عَنْهُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنْ يُونُسَ عَنْ أَبَانَ عَنْ أَبِي الْعَبَّاسِ قَالَ: قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ (ع) أَتَى النَّبِيَّ (ص) رَجُلٌ مُرْدَى رَأَى ظَاهِرَ هِمَامٍ مَاعِزٌ. فَقَالَ إِنِّي زَنَيْتُ فَصَيَّرَ النَّبِيُّ (ص) وَجْهَهُ عَنْهُ حُضْرَتِ رُؤْيُ خُودِ رَا از وِی بَر گِرْدَانْدَنْد. فَأَتَاهُ مِنْ جَانِبِهِ الْآخِرُ آمَدَ مِنْ هِمَامٍ مَاعِزٌ. فَقَالَ إِنِّي زَنَيْتُ فَصَيَّرَ النَّبِيُّ (ص) وَجْهَهُ عَنْهُ حُضْرَتِ رُؤْيُ خُودِ رَا از وِی بَر گِرْدَانْدَنْد. ثُمَّ جَاءَ الثَّالِثَةُ مَرْتَبَةً سَوْمِ دُوبَارَه آمَدَ. ظَاهِرَا دَر یَک جَلَسَه بُوَدَه هَر چَند بَر خِی مِی گُویَنَد دَر چَند جَلَسَه بُوَدَه اسْت. فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنِّي زَنَيْتُ وَ عَذَابُ الدُّنْيَا أَهْوَنُ مِنْ عَذَابِ الْآخِرَةِ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ (ص) أَبْصَاحِبُكُمْ بَأْسٌ بِه قَوْلِ مَا مَکَرَّ عَقْلُتَ کَم اسْت؟ چَرَا مِی گُویِی زَنَا کَرْدَم؟ یَعْنِی جَنَّتْ مَعْلُوم نِیَسْت اِین فِقرَه از رِوَاِیْت اسْت یَا نَه؟ فَقَالُوا لَا دَر رِوَاِیْت عَامَه مِی گُویَنَد از خُودِش پَر سِیدَنَد. فَأَقَرَّ عَلَی نَفْسِهِ الرَّابِعَةُ فَأَمَرَ بِهِ رَسُولُ اللَّهِ (ص) أَنْ يُرْجَمَ فَحَفَرُوا لَهُ حَفِيرَةً فَلَمَّا أَنْ وَحِدَ مَسَّ الْحِجَارَةَ خَرَجَ يَشْتَدُّ فَلَقِيَهُ الرَّبِيعُ فَرَمَاهُ بِسَاقٍ بَعِيرٍ فَعَقَلَهُ بِهِ فَأَذْرَكَ النَّاسُ فَقَتَلُوهُ فَأُخْبِرُوا النَّبِيَّ (ص) بِعَذَابِكَ فَقَالَ هَلَّا تَرَكَتُمُوهُ ثُمَّ قَالَ لَوْ اسْتَبْرَأْتُمْ تَابَ كَانَ خَيْرًا لَهُ. (وسائل الشيعه ج ص ۱۰۲) اِین فِقرَه آخِر نَسَبْت بِه رِوَاِیْت قَبْلِی اِضافَه اسْت. حُضْرَت (ص) دَر اِین قَسْمَت مِی فَرْمَايَنَد کَه اِگَر مَخْفِی نَگَه دَاشْتَه وَ تَوْبَه کَرْدَه بُوَد بَهْتَر بُوَد تا اِینکَه وَضْعِیْت خُودِش رَا بِه اِیْنجا بَر سَاَنَد. وَ دَر اِین رِوَاِیْت هَم دَارَد کَه حُضْرَت (ص) دِیَه او رَا پَر دَاخْتَنَد. اسْتَدْلَال بِه اِین شَکْل اسْت کَه اِگَر یَک اِقْرَار دَر جَلَسَه کَافِی بُوَد، بَايَد حُضْرَت (ص) هِمَا ن مَرَحْلَه اوْل دَسْتُور رَجْم او رَا مِی دَاَدَنَد. آمَد نَزْد حُضْرَت (ص) وَ گُفْت زَنَا کَرْدَم اَمَا حُضْرَت (ص) رُؤْيِ خُودِ رَا بَر گِرْدَانَد. پَس مَعْلُوم مِی شُود کَه یَک اِقْرَار کَافِی نِیَسْت. آمَد اِین طَرَف وَ بَاز تَکْرار کَرْد دُو مَرْتَبَه حُضْرَت رُؤْيِ خُودِ رَا بَاز گِرْدَانَد. پَس دُو اِقْرَار هَم کَافِی نِیَسْت. وَ بَاز مَرْتَبَه سَوْم وَ دَر مَرْتَبَه چَهَارَم حُضْرَت بِه رَجْم وِی دَسْتُور دَاَدَنَد. پَس مَعْلُوم مِی شُود تا چَهَار اِقْرَار مَحْقُوق نَشْدَه بَاشَد حَکْم رَجْم صَاَدَر نَمِی شُود. پَس دَلَالَت اِین رِوَاِیْت بَر لَزُوم چَهَار مَرْتَبَه اِقْرَار صَرِیْح اسْت. اَلْبَتَه بَر اِینکَه دَر چَهَار جَلَسَه بَاشَد دَلَالَت نَمِی کُنَد وَ ظَاهِرَا دَر یَک جَلَسَه بُوَدَه اسْت. رِوَاِیْت دِیَروز صَرِیْح بُوَد کَه بَايَد دَر چَهَار جَلَسَه بَاشَد.

حال جمع بین این روایات و روایت ماعز چیست؟ شهید در مسالک فرموده است: و يظهر من ابن أبي عقيل الإكتفاء بمره واحده و هو قول اکثر العامة ... و أجيب بحمله على غير حد الزنا جمعا بين الأخبار (مسالک ج ۱۴۴ ص ۳۴۱) شهید می گوید جواب صحیحه ابن أبي عقيل که تصریح بر کفایت یک اقرار در حق الله و از جمله زنا می کرد، این است که آن صحیحه برای غیر زنا است و صحیحه ماعز و بقیه برای زنا است! آیا می شود که این جمع را قبول کرد؟ در ذیل صحیحه ابن أبي عقيل به زنا تصریح شده است! پس این جمع مرحوم شهید که ظاهرا خودشان هم قبول دارند بخاطر اینکه اشاره کردند که فقها چنین جوابی داده اند، درست نیست و چنین جمعی قبول نیست.

و صل الله على محمد و آل محمد

چهار اقرار یا یک اقرار – تعداد جلسات اقرار کتاب القضاء

Your browser does not support the audio tag.

چهار اقرار یا یک اقرار تعداد جلسات اقرار

بحث دیروز منتهی شد به جمع بین صحیحه فضیل که می فرمود اقرار یک مرتبه در حدود کافی است الا در زناى محصنه و روایات عدیده ای که بر لزوم تعدد اقرار دلالت می کرد. مثل روایت ماعز در زمان شخص رسول اکرم (ص) و چند روایت زمان حضرت امیر (ع) بخصوص روایتی که درباره زنی بود که نزد حضرت (ع) آمد و گفت طهرنی حضرت (ع) گفت از چی؟ زن گفت زنیّت و تا چهار مرتبه رفت و برگشت انجام شد و حضرت (ع) فرمودند خدایا این شهادت چهارم و بعد دستور رجم را دادند. اگر یک اقرار کافی است چطور در خبر ماعز و عمل حضرت امیر (ع) می گوید چهار تا؟ و اگر چهار تا لازم است صحیحه فضیل را چگونه باید معنا کرد؟ هر کدام از شارحین شرایع به نوعی جمع را در حقیقت تبیین فرموده اند. مرحوم شهید در مسالک فرموده اند: و أجيب بحمله على حد غير زنا! (مسالک الافهام الی تنقیح شرائع الاسلام، ج ۱۴ ص ۳۴۳) ظاهر این عبارت این است که نظر خودشان این نیست بلکه دیگران این جواب را داده اند و گفته اند مقصود از روایت فضیل سایر حدود غیر از زنا هست و روایات دال بر تعدد اقرار، مربوط به زنا هست و بنابراین جمعش به این شکل است در سایر گناهان غیر از زنا با یک اقرار، شخص مجازات می شود بر اساس قواعد کلی اقرار العقلاء علی انفسهم جایز. دیروز اشاره شد که این راه جمع درست نیست زیرا در آخر روایت فضیل، یکی از شاگردان حضرت (ع) که حاضر بود پرسید شما در حقیقت فرق گذاشتید بین حقوق خدا و حقوق ناس و در حق الله گفتید یک مرتبه کافی است و در حق الناس گفتید تا وقتی صاحب حق مطالبه نکند امام نباید و نمی تواند اقدام کند اما در حقوق خدا باید اقدام کند. این حق الله چیست؟ حضرت (ع) سه مثال زدند که یکی از آنها زنا بود. یعنی با اینکه خود حضرت (ع) در مثال سوم زنا را ذکر کردند چطور می شود گفت مقصود از این روایت غیر زنا است؟ بنابراین حمل روایت فضیل به غیر زنا و سایر روایات به زنا جمع صحیحی نیست بخاطر اینکه در روایت فضیل زنا را از حقوقی ذکر کرده است که امام می تواند با اقرار واحد عمل کرده حد را اجرا کند. مرحوم صاحب جواهر در مقام جمع چند ایراد به این روایت می گیرند. می فرمایند اول این روایت موافق عامه است. و موافقت با عامه منشأ ضعف آن است. ثانیاً در این روایت بین عبد و حر فرق نگذاشته است. چون روایت داشت که عبداً کان أو حراً. در حالیکه از قطعیات فقه است که بین عبد و حر تفاوت هست و در عیید و إماء مجازات نصف است و یا این مجازات نیست ولی در حر یا حره هست.

این دلیل دوم ضعف روایت فضیل. و مسئله سوم اینکه این روایت بین زنای محصنه و غیر محصنه فرق گذاشته در حالیکه در ثبوت مجازات چه رجم باشد و چه جلد، اگر یک اقرار کافی است بین جلد و رجم فرق نیست و چهار اقرار هم لازم باشد باز هم بین جلد و رجم فرق نیست. بنابر این در حقیقت ایشان روایت فضیل را تضعیف می کنند و در آخر هم می گوید بخاطر این و بخاطر اینکه مقصود حمل بر غیر زنا است، ناچار باید این روایت فضیل را کنار گذاشت. و غیر ذلک هم گفته اند که ما متوجه نشدیم چه تضعیف دیگری می توان برای روایت داشت؟ عبارت صاحب جواهر این است: إلا- أنه مع موافقه للعامة و إشماله على عدم الفرق بين الحر والعبد و على الفرق بين المحصن وغيره... قاصر عن معارضة غيره من وجوه. فوجب طرحه أو حمله على غير الزنا من الحدود أو غير ذلك. (جواهر الکلام ج ۴۱ ص ۲۸۲) جمع شهید را گفتیم درست نیست چون در خود روایت زنا را ذکر کرده و نمی شود گفت مقصود غیر زنا است. ایشان هم می فرمایند أو حمله على غير الزنا. چون این حمل در کلمات آقایان بوده است ایشان هم ذکر کرده اند. بنابراین راه جمع ایشان ترك روایت فضیل است. حال باید دید این توجیهات درست است یا نه؟

ص: ۹۰

اولا- موافق عامه بودن مگر منشأ ضعف روایت است؟ اولاً خود صاحب جواهر در ورود به بحث گفتند که اکثر عامه قائل به کفایت یک اقرار هستند ولی برخی به لزوم چهار اقرار معتقدند. و دیگران هم این مطلب را دارند. یعنی در عامه اتفاق نظر نیست. پس اولاً موافق اکثر عامه است نه موافق همه عامه. ثانياً موافقت یا مخالفت عامه در فتوا نقشی ندارد و در روایت نقش دارد. و این موجب طرح روایت نمی شود. اصلاً در مواردی که خود عامه اختلاف دارند، موافقت یا مخالفت عامه معنایی ندارد. اگر نظر عامه مشخص است مطلقاً مثلاً متعه را حرام می دانند مطلقاً اینجا می توان مخالفت را اخذ کرد و مرجح هم هست. اما اگر اختلاف نظر باشد البته این بحث اصولی است و ما قبول نداریم که موافقت مشهور عامه موجب ضعف یا مخالفت آنان مرجح می باشد. که باید در اصول بحث شود. بلکه باید موافق یا مخالف همه عامه باشد مطلقاً و در موارد اختلاف نمی شود به مرجح تمسک کرد. پس این دلیل صاحب جواهر که موافقت عامه سبب طرح این روایت می شود قبول نیست و حداقل بر آن خدشه وارد می شود. نکته دوم که صاحب جواهر فرموده اند فرق نگذاشتن بین حر و عبد است. در صحیحه فضیل می گوید با یک اقرار حد جاری می شود، حراً کان أو عبداً ولی در ادله دیگر داریم که احکام عید فرق می کند. اینجا در مورد اقرار است یعنی اقرار یک بحث است و مجازات ها در عبد و حر فرق می کند مسئله دیگر است. به عبارت دیگر مجازات عبد و حر قطعاً فرق می کند. و اصلاً دلیل اصلی اینکه حریت را در اقرار شرط دانسته اند اینکه اقرار عبد اقرار در حق غیر است. عبد ملک غیر است و نمی تواند به ضرر خودش اقرار کند زیرا در حقیقت به ضرر مالکش اقرار کرده است. صریحاً در کلمات فقها هم هست بخصوص مرحوم آیه الله خوانساری تصریح کرده اند که اقرار عبد اقرار درباره ملک غیر است و اقرار در ملک غیر اعتبار ندارد. مثل اقرار صبی که اعتبار ندارد. حالا ایشان می گویند این روایت به دلیل اینکه فرق بین عبد و حر در قبول اقرار واحد و لزوم عمل به اقرار واحد یکی دانسته است فوجب طرحه و دیگران گفته اند عبد و حر با هم فرق می کنند. بله! عبد و حر با هم در احکام مجازات ها فرق می کنند اما در مسئله اقرار اگر بین عبد و حر فرق نباشد اشکالی ندارد و مانعی ندارد اگر این روایت را اخذ کنیم و بگوئیم اگر در حقوق الله کسی اقرار کرد، عمل می شود حراً کان او عبداً. یعنی اقرار عبد هم مأخوذه است و حال آنکه مجازات عبد فرق می کند. ظاهراً این موجب نقص در روایت نمی شود،

مخصوصا كه سند هم صحيح است.

ص: ۹۱

در جواب تعارض روایت فضیل با فتوای مشهور می گوئیم که شهرت فتوایی در مواردی است که بین فقههای صدر اسلام بوده و احتمال چیزی داده می شود که به دست ما نرسیده است. و همه به آن شهرت اعتماد می کنند ولی شهرت از زمان علامه به این طرف اعتباری ندارد زیرا همه به استناد همین روایاتی که دست ما هم هست فتوا داده بودند. و متعجبیم از اینکه مرحوم آیه الله خوانساری این طرف قضیه را گرفته اند و می گویند روایت ماعز و یا روایت عمل حضرت امیر(ع) در مورد آن زن که به چهار اقرار توجه کردند، عمل حضرت رسول(ص) و عمل حضرت امیر(ع) است و عمل حجیت ندارد که دلالت کند بر لزوم چهار اقرار و شاید یک مرتبه هم کافی بود و آنجا علت خاصی وجود داشته است که حضرات بلافاصله عمل نکردند و اینطور احتمال داده اند که حضرات معصوم بوده اند و احتمال می دادند به چهار اقرار برسد و لذا به یک اقرار عمل نکردند و عمل اعتبار شرعی ندارد. و در مقام جمع، روایت فضیل را کنار نگذاشته اند بلکه در روایات این طرف احتمال جدیدی داده اند و از این مطلب معلوم می شود که جمع مسئله مشکلی بوده است. و تقیه هم در اینجا صدق نمی کند و راه ندارد. در هر حال اینجا هر دو روایت درست هستند و راه جمع معقول وجود ندارد مگر همین جمع های تبرعی ولی آقایان یکی را کنار گذاشته اند. مشهور روایت فضیل را کنار گذاشته اند برخلاف آیه الله خوانساری که می گوید عمل حضرت حجیت ندارد.

من دنبال این هستم که در جلسه قوه استنباط آقایان قوی شود. کار ما تقلید نیست بلکه باید استدلال های آقایان را توجه کنیم. کار یک محصل این است که گفته دیگران را بررسی کند و سندش را توجه کند. جهت دلالت یعنی مسئله تقیه و عدم تقیه و خصوصیات دیگر را برسد. و جهات دیگر را برسد تا به مرحله فتوا برسد تا بینة و بین الله حجت داشته باشد. گفته دیگران برای خودشان و مقدانشان حجت است.

تعداد جلسات:

بحث بعدی اینکه اگر به لزوم چهار اقرار توجه کردیم، باید در چهار جلسه باشد و یا در یک جلسه هم چهار اقرار کافی است؟ این مورد اختلاف شدید است که مرحوم محقق اینجا فرموده اند فیه تردد و بسیاری می گویند در یک جلسه کافی نیست و باید در چهار جلسه باشد. منشأ اختلاف هم فتوای مرحوم شیخ در خلاف و مبسوط هست که در جلسه بعدی إن شاء الله بحث می شود. (۱)

و صل الله علی محمد و آل محمد

اقرار دون الاربع – چهار اقرار در یک جلسه کتاب القضاء

Your browser does not support the audio tag

اقرار دون الاربع چهار اقرار در یک جلسه

خلاصه جلسه قبل:

عرض شد برای ثبوت تحقق زنا دو راه ذکر شده یکی اقرار و دیگری بینة. در اقرار هم بحث این شد که باید چهار مرتبه باشد. دو مسئله باقی می ماند یکی اینکه اگر این اقرار کمتر از چهار مرتبه بود چه وضعی دارد و اگر چهار اقرار در یک جلسه بود چطور؟ مرحوم محقق در شرایع جایی که اقرار کمتر از چهار مرتبه باشد فرمودند حکمش تعزیر است. دلیل مسئله را هم شارحین فرمودند که اقرار به معصیت است و به هر حال در حدی که حد مقرر شرعی داشته باشد نیست. و طبعاً می دانیم که تعزیر در اختیار قاضی است و مادون حد باید باشد. مسئله اول این شد که باید چهار مرتبه باشد و کمتر از چهار اقرار کافی نیست. تعارض روایات هم بحث شد که روایت فضیل می گفت یک اقرار هم کافی است ولی روایات دیگر می گفت حتماً باید چهار مرتبه باشد. آخرین جمعی هم که به آن منتهی شدیم اینکه حد مذکور در روایت فضیل به معنای حد لغوی است. اعم از اینکه مستلزم تعزیر باشد و یا حد مصطلح. ولی حد مذکور در روایات ماعز و روایت عمل حضرت امیر حد مصطلح است. در نتیجه روایت فضیل در غیر زنا می شود و کسانی هم منصرف کردند به غیر زنا به این معنا توجه داشته اند.

ص: ۹۳

اما مسئله مهم قابل بحث، چهار مرتبه اقرار در یک جلسه است. آیا این برای اثبات حد زنا چه جلد و چه رجم کافی است و یا باید در چهار جلسه باشد. این مورد اختلاف نظر است و مرحوم محقق می فرمایند: گرچه شیخ در خلاف و مبسوط گفته اند لازم است در چهار جلسه باشد ولی فیه تردد. (شرایع الاسلام ج ۴ ص ۱۳۸) یعنی مرحوم محقق تصریح نمی کنند لازم است در چهار جلسه باشد و یا در یک جلسه هم چهار اقرار منشأ حکم حد مصطلح می باشد. بنابراین دو قول صاحب اقوال صحیح وجود دارد و برخی بزرگان به آن فتوا داده اند. البته اکثر متأخرین قول دوم را - کفایت اقرار در یک مجلس - که مرحوم محقق هم فرموده اند فیه تردد، قبول کرده اند. لذا باید دلیل اصلی هر دو طرف را دید. عبارت شیخ در خلاف در مسئله ۱۶ در حد زنا چنین است: لا- يجب الحد بالزنا الا باقرار اربع مرات فی اربعة مجالس فاما دفعه واحده فلا یثبت به علی حال اگر در یک جلسه چهار اقرار باشد ثابت نمی شود و قال به ابو حنیفه. در خلاف نظر دیگران را هم ذکر می کنند و می گویند ابوحنیفه هم مثل ما نظر داشته است. از شافعی هم نقل می کند که او اقرار در یک جلسه را هم کافی می داند و فتوای ابوعلاء را هم می گویند تا می رسند به دلیل خودشان: دلیلنا إجماع الفرقة و أخبارهم. (الخلاف ج ۵ ص ۳۷۷) ادعای ایشان این است که اجماع شیعه بر این است که باید در چهار جلسه باشد و منظور از اخبار هم یکی خبر ماعز است که البته برخی استظهار کرده اند چهار جلسه بوده و برخی استظهار کرده اند چهار جا بوده است نه چهار جلسه! و در چهار جلسه بودن این روایت اختلاف است و می توان در چهار جلسه بودن روایت ماعز تردید کرد. اما روایت حضرت امیر(ع) مفصل بود که آن زن در چهار مرتبه با فاصله های زیاد خدمت حضرت(ع) آمد. اول گفتند برو وضع حمل شود و بعد گفتند برو بچه را شیر بده و ... البته من از ینابیع نقل کردم. در مبسوط چنین می گویند: لا- یثبت حد الزنا الا- بالإقرار اربع مرات من الزانی فی اربع مجالس متفرقة تصریح کرده اند که باید چهار اقرار در چهار مجلس باشد و بعید نیست کلمه متفرقه اشاره به حدیث ماعز باشد که برخی می گویند درست است که حضرت(ص) روی خود را برگرداندند و لذا دو مکان شد ولی یک مجلس صدق می کند که بعدا اشاره می شود. دو روایت از حضرت امیر(ع) نقل شد که آنها در مجالس متفرقه بود. و به قال جماعه یعنی شیخ به عده ای از فقها نسبت داده اند که آنها قائل به لزوم اربع مجالس هستند و قال قوم یثبت بإقراره دفعه واحده کسائر الإقرارات اینها گفته اند اقرار به زنا هم مثل سایر اقرارات دیگر است که یک دفعه اقرار هم کافی است. اگر گفت این نسبت را به فلانی داده ام، قذف است و حد قذف می خورد و اگر گفت به فلانی بدهکارم باید بدهی را بپردازد و نمی گویند چند مرتبه اقرار کند. مطابق قاعده اقرار العقلاء علی أنفسهم جایز و اعتبار قوم اربع مرات سواء كان فی مجلس واحد أو مجالس متفرقة. (المبسوط فی فقه الامامیه ج ۸ ص ۴) پس در خلاف و مبسوط فتوای شیخ این شد که چهار اقرار در چهار جلسه متفرق باید باشد. البته بارها گفته شد که اجماع ادعا شده در خلاف، اجماع مصطلح در اصول فقه نیست. و همه فقهاء هم این را قبول دارند. زیرا در بسیاری موارد اختلاف است و حتی نظر خود شیخ هم در کتب خود فرق می کند در حالیکه شیخ دلیل خود را در کتاب خلاف، اجماع ذکر می کند. منظور ایشان از اجماع، عده معتنابه از فقهاء می باشد و بحث ایشان مقابله با عامه است و لذا بعد می گویند ابوحنیفه چنین گفته، شافعی چنان گفته و ... ما نظرم این است و دلیلمان هم اجماع فرقه است. مرحوم ابن حمزه هم در وسیله که هم صاحب جواهر نقل می کند و هم شهید در مسالک نقل می کند بعد از اینکه قول محقق را نقل می کنند، می گویند ابن حمزه در وسیله چنین گفته است: و اما ثبوت بإقرار الفاعل فیصح بأربعة شروط بإقرار الفاعل اربع مرات فی مجالس متفرقات و كونه عاقلا كاملا مختارا ... (الوسیله الی نیل الفضیله ص ۴۱۰) یعنی ایشان هم معتقدند که اقرار

باید چهار مرتبه و در چهار جلسه متفرقه باشد. حداقل شیخ در دو کتابشان و ابن حمزه در این کتاب به لزوم چهار جلسه فتوا داده اند ولی دیگران گفته اند در یک جلسه هم کافی است. پس مسئله بر می گردد به اینکه هل یشرط در ثبوت حد زنا اقرار در چهار جلسه باشد؟ محقق فیه تردد گفتند و شیخ و ابن حمزه گفتند لازم است در چهار جلسه متفرقه باشد. اکثر متأخرین بر اساس نقل صاحب جواهر و شهید در مسالك گفته اند در یک جلسه هم کافی است و لازم نیست متعدد باشد.

خدمت برخی مراجع هم گفتم اینکه در درس اول می گوئید فلان آقا چنین گفته است و فلان آقا چنان گفته است باعث می شود که به دلیل شخصیت آن آقا ذهن طلبه می رود سراغ اینکه این قول معتبر است و دیگر حاضر نیست در برابر آن قول حتی اظهار خلاف هم بشود برایش سنگین است. دیگر فکر نمی کند که می شود مخالفت هم کرد این موجب می شود قدرت استنباط تضعیف شود. بگذارید مطلب مستند گفته شود در پایان هم بگوئید این قول فلان آقا است و آن قول برای آن آقا است.

شهید در مسالک اول قول لزوم چهار جلسه متفرقه را ذکر می کند و می فرماید دلیل اول خبر ماعز است که فعل پیامبر اکرم(ص) است که حضرت رسول در مورد ماعز چهار جلسه را منشأ اعتبار دانستند و بعد از چهار جلسه حکم کردند. دلیل دوم فعل امیرالمؤمنین(ع) است که ایشان هم عملاً در چهار جلسه متفرق حکم کردند. دلیل دوم شهید برای این قول اصالت عدم ثبوت این عقوبت برای مواردی که اقرار در چهار جلسه نباشد. در حقیقت فرمایش ایشان به این برمی گردد که اگر چهار مرتبه اقرار بکند در چهار جلسه متفرق، قطعاً باید به حکم زنا محکوم شود به اتفاق همه فقهاء ولی اگر چهار مرتبه در یک جلسه اقرار کند برخی فقهاء حکم را ثابت می دانند و برخی دیگر حکم را ثابت نمی دانند. اختلاف منشأ تردید و شبهه است. اصل عدم اشتراط است و اصل که عدم اشتراط شد، قدر متیقن آنجایی است که چهار مرتبه باشد و در کمتر از چهار مرتبه مشکوک است و شبهه هم که شد، الحدود تدرأ بالشبهات بنابراین چهار اقرار در یک جلسه کافی نیست و باید در چهار جلسه باشد. چون اصل عدم ثبوت این عقوبت است در جایی که چهار جلسه نیست پس به قول ایشان یشرط در ثبوت چهار جلسه متفرقه. عبارت شهید در مسالک این است: لأن ماعز بن مالک أقرّ في أربعة مواضع بعدا عرض می شود که کلمه مواضع درست است و الاصل برائه الذمه من هذه العقوبة بدون ما وقع الاتفاق عليه. ما وقع الاتفاق عليه جایی است که چهار اقرار در چهار جلسه باشد. و در کمتر از چهار جلسه مورد اختلاف است. و لأن هذا الاختلاف مع ورود الواقعة كذلك شبهه يدرأ به الحد. (مسالك الافهام الى تنقيح شرايع الاسلام ج ۱۴ ص ۳۴۳) اما نظر خودشان این نیست. در جواهر هم می گویند: لا دلالة فيه على تعدد المجالس دليل معتبري برای تعدد مجالس نداریم. فضلا عن أعتباره تا چه رسد که آن دلیل معتبر باشد. بل لعل ظاهر خبر ماعز کون المجلس واحدا (جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام ج ۴۱ ص ۲۸۳) ممکن است اصلاً بگوئیم خبر ماعز جلسه واحده است و چهار جلسه نبوده. و تعبیر شهید در مسالک هم درست بود که فی اربعة مواضع بود. متن خبر این بود که طرف خدمت حضرت(ص) آمد و گفت زینت فطهرنی. حضرت(ص) روی خود را از وی برگرداندند. شخص رفت آن طرف نشست و دوباره گفت زینت فطهرنی. باز حضرت(ص) روی خود را برگرداندند و دوباره شخص رفت آن طرف نشست. تا مرحله چهارم که حضرت(ص) حکم رجم را صادر کردند. و ادامه خبر که قبلاً گفته شد. حال آیا این چهار مجلس حساب می شود و یا چهار موضع و یک مجلس؟ اگر گفتیم چهار مجلس است، یشرط در اقرار چهار مجلس. اما اگر گفتیم چهار موضع است این روایت دیگر دلیل بر چهار مجلس متفرقه نمی شود بلکه یک مجلس بوده است و چهار موضع متفرق. اینکه چهار اقرار بوده است اختلافی نیست بلکه در استظهار از اینکه چهار مجلس بوده یا چهار موضع از یک مجلس بین فقهاء اختلاف است. برخی به این خبر استدلال کرده اند برای چهار جلسه مثل شهید و برخی مثل صاحب جواهر می گویند ظاهر خبر ماعز یک جلسه است. و لذا عبارت ایشان این است که بل لعل یعنی ایشان هم قطعی نمی گویند که یک جلسه است بلکه لعل ظاهر خبر الماعز کون المجلس واحدا. بنابراین به خبر ماعز نمی توان تمسک کرد پس خبر ماعز را کنار می گذاریم. ولی به فعل حضرت امیر(ع) که می توان تمسک کرد. که البته اگر بخواهیم این را رد کنیم و قول مشهور متاخرین را قبول کنیم باید فعل معصوم را به نحوی اصلاح کنیم و الا اگر چهار جلسه لازم نبود در همان مرتبه اول حکم به رجم می دادند. که البته

بعدا می رسیم که بگوئیم شاید بخاطر حمل و غیره حضرت(ع) اینطور عمل کردند. اولاً ممکن است بخاطر بارداری بوده که اگر حمل نداشت و شرعاً چهار مرتبه اقرار می شد ولو در جلسه واحد لعل حضرت(ع) دستور می دادند. ما نمی دانیم و می شود تردید کرد و لذا آقایان گفته اند قضیه فی واقعه. پس دلیل کسانی که چهار اقرار در چهار جلسه متفرقه است، خبر ماعز که قابل شبهه است. خبر حضرت امیر(ع) که قابل شبهه است. اصل برائت از این عقوبت و قاعده شبهه. بنابراین صاحب جواهر اصلاً استدلالی برای چهار مجلس ندارند. یعنی مثل صاحب جواهر که تسلط فوق العاده ای بر اقوال دارند و همه جا مستنداً بحث خود را اثبات می کنند، ایشان اینجا می گویند دلیلی بر تعدد مجالس نیست تا چه رسد اعتبار دلیل و خبر ماعز را هم رد می کند بعد می روند سراغ ادله حدود و می گویند به نظر ما دلیل معتبری وجود ندارد بنابراین در یک جلسه هم کافی است. جمله آخر هم عبارت فقیه خوانساری در مدارک است ایشان هم می گویند: لا دلیل علی اشتراط اختلاف مجالس الإقرار یعنی این ادله ای که شهید ذکر کردند را قبول ندارند إلا ما وجد فی فعل النبی(ص) و فعل امیرالمؤمنین(ع) و مجرد هذا لا یوجب الإشتراط فعل تنها کافی بر اشتراط نیست و لا یبعد الأخذ بعموم ادله الحدود (جامع المدارک فی شرح مختصر النافع ج ۷ ص ۱۷) با اینکه اشتراط خلاف اصل است و ما روی هر کدام از اینها حرف داریم. هم این خلاف اصل را اصل می دانیم و هم فعل را حجت می دانیم گرچه آقایان می گویند حجت نیست. البته فعل اطلاق ندارد ولی حجت هست.

اقرار دون الاربع – چهار اقرار در یک جلسه کتاب القضاء

Your browser does not support the audio tag.

اقرار دون الاربع چهار اقرار در یک جلسه

بحث این بود که برای ثبوت جریمه زنا با اقرار، باید چهار مرتبه و در چهار مجلس باشد. بنابراین اقرار کمتر از چهار مرتبه و یا چهار مرتبه اقرار در یک جلسه، فایده ندارد. در مسئله اول که کمتر از چهار مرتبه اقرار باشد فرمودند که حد نیست چون چهار مرتبه شرط است، ولی تعزیر می شود. و آقایان هم از این بحث گذشته اند و اکثرا می گویند تعزیر می شود.

اما سوالی مطرح است که اگر کسی که اقرار به گناه کرد، بخواهد تعزیر شود باید اقرار به گناه، گناه باشد اولاً و ثانیاً مگر هر گناهی تعزیر دارد؟ مثلاً- اگر کسی غیبت کرد یا نمازش ترک شد مگر می شود بخاطر گناهی که کرده تعزیرش کرد؟ دو مقدمه لازم است تا بگوئیم اقرار کمتر از چهار دفعه تعزیر دارد. اولاً اقرار به گناه، گناه است و ثانیاً این گناه قابل تعزیر است. هر دو دلیل می خواهد و هیچیک دلیل روشنی ندارد. درست است که اقرار به گناه در غیر محکمه اشاعه فحشاء است و اشاعه فحشاء گناه است اما چه کسی گفته اقرار در محکمه گناه است؟ اگر کسی در حضور قاضی بر انجام خلاف اقرار کند، چه قاضی سوال کند و او جواب دهد و چه ابتداء خودش به انجام خلاف اقرار نماید، اقرار به گناه در محکمه نه تنها اشاعه فحشاء نیست بلکه واجب است بر قاضی که استکشاف حقیقت کند و اگر سوال کرد بر طرف واجب است جواب دهد و این از مسلماتی است که در باب محکمه گفته شده بخصوص با مبنای ما یعنی ولایت فقیه در محکمه منتهی می شود به ریاست قاضی و قاضی است که ابتداء باید محکمه را اداره کند و می تواند بگوید جواب سوال مرا بده و بگو این کار شده این کار نشده و او باید جواب دهد نه اینکه شاکی بگوید از متهم سوال کنید یا نه و حتی خیلی فرموده اند عدم جواب موجب تعزیر است. برخلاف نظر مرحوم سید که چون ایشان معتقد به ولایت فقیه نبودند و می گفتند شاکی باید از قاضی بخواهد تا قاضی از متهم بخواهد تا جواب دهد. در مبنای ولایت فقیه گفته اند عدم جواب یعنی عدم قبول محکمه و به اصطلاح سیاسی به معنای مقابله با نظام است. حال اگر کسی در جواب قاضی گفت من زنا کرده ام، اشاعه فحشاء کرده؟ نه! نه تنها اشاعه فحشاء نیست بلکه واجب است جواب قاضی را بدهد و بنابراین اقرار کمتر از چهار مرتبه در محکمه با حضور قاضی چرا تعزیر داشته باشد؟ و اما در شرایع فرموده اند کمتر از چهار دفعه تعزیر دارد! البته صاحب جواهر در شرح این عبارت از دو فقیه بزرگوار مثل مرحوم اردبیلی و مرحوم اصفهانی نقل می کند که تعزیر ندارد ولی در آخر خود ایشان می گویند انصاف این است که بگوئیم تعزیر دارد. و راه تعزیر داشتن هم این است که بگویند معصیت است ولی سوال اینکه از کجا معصیت است؟ بله اقرار به گناه معصیت است در غیر محکمه ولی در محکمه معصیت نیست. پس در محکمه اگر اقرار کرد وجوب تعزیر قابل خدشه است و می شود گفت تعزیر ندارد. و به نظر ما انصاف مرحوم صاحب جواهر غیر انصاف است. یا انصاف این است که انصاف این نیست که بگوئیم تعزیر دارد در محکمه. و راه اثبات تعزیر اثبات این دو مقدمه است. اولاً اقرار به گناه، گناه باشد و ثانیاً هر گناهی قابل تعزیر باشد. که این دو مقدمه هم درست نیست و اصلاً چه کسی گفته هر گناهی قابل تعزیر است؟ خیلی از گناهان قابل تعزیر نیست. در گناهان سیاسی اجتماعی و یا به اصطلاح احکام سلطانی شاید تعزیر باشد مثلاً کسی قاجاق کرده

یا از چراغ قرمز گذشته باشد. اما در خیلی موارد احکام شرعیه گفته اند که تعزیر ندارد. آیا کسی که غیبت کرد می شود تعزیر کرد؟ البته چیزی داریم که می شود کاهل نماز را تعزیر کرد اما اینکه هر گناهی تعزیر دارد مطلق نیست. اینکه اقرار به کمتر از چهار دفعه گناه است این اول کلام است. آیا اقرار در محکمه و در جواب قاضی - که واجب است جواب او را بدهد گناه است یا نیست؟ این جوابها گناه نیست. البته قاضی هم طرف را وادار به اقرار نمی کند بلکه می خواهد استکشاف حق کند و مثلاً وقتی گفت اینی زنی قاضی برای اینکه بداند محصنه بوده یا غیر محصنه می پرسد زن داری یا نه؟ و ... در روایت عمل حضرت امیر(ع)، مورد خاصی بوده که حضرت نمی خواستند اقرار ثابت شود لذا وقتی آن مرد جهت حضانت بچه واسطه شد حضرت(ع) به قدری ناراحت شدند مثل اینکه آب انار در صورت حضرت(ع) پاشیده بودند. و نداریم که امام معصوم و یا یک قاضی از سیستم قضایی حضرت امیر(ع) کسی را بخاطر اقرار کمتر از چهار تا شلاق زده باشند. و روایت هم شاهد بر این است که به راحتی نمی شود شلاق زد. زیرا در جایی که شاهد سه نفر بود و می گفتند نفر چهارم در راه است، بخاطر قذف شلاق خوردند ولی اینجا در دفعات اول تا سوم شخص شلاق نخورده است.

ص: ۹۶

چهار اقرار در یک جلسه:

می رسیم به بخش دوم عبارت صاحب شرایع. یعنی اگر چهار مرتبه باشد ولی در یک جلسه. دیروز عرض کردیم صاحب شرایع می گویند فیه تردد. اما شیخ در خلاف و مبسوط می گویند حتما باید در چهار جلسه باشد و دیگران فرموده اند در یک جلسه هم کافی است. قرار شد با بررسی ادله دو نظر ببینیم کدام را می توان قبول کرد. شارحین مفصل ادله کسانی که یک جلسه را کافی نمی دانند بحث کرده اند و کسانی که می گویند یک جلسه کافی است چه جوابی به این ادله داده اند. عرض شد صاحب مسالک از طرفداران عدم کفایت یک جلسه نقل می کند بعد از اصل نقل قول از شیخ و ابن حمزه، می فرماید در درجه اول فعل نبی(ص) و فعل حضرت امیر(ع) که دیروز صحبت شد. دوم اینکه اصل برائت ذمه از عقوبت رجم و یا جلد است در غیر مورد متفق علیه که مورد متفق علیه جایی است که چهار جلسه باشد. سوم اینکه شبهه است و لذا قاعده درأ وارد می شود. شک می کنیم که آیا چهار اقرار در یک جلسه کافی است برای محکوم کردن یا نه؟ چون فقها اختلاف دارند شبهه داریم و در نتیجه الحدود تدرأ بالشبهات. این سه دلیل محکم برای اینکه حتما باید چهار جلسه باشد. در مقابل جواب داده اند که اولاً فعل النبى ليس بالحجه. تعجب می کنیم که صریحاً می گویند فعل نبی حجت نیست! بعد گفته اند فعل نبی هم قابل توجیه است بخصوص در خبر ماعز. در خبر ماعز چهار موضع بوده است نه چهار جلسه. پس می توان گفت در آن خبر یک جلسه بوده و به خبر ماعز نمی شود استناد کرد. خبر عمل حضرت امیر(ع) علاوه بر ضعف سند، واقعه ای است که حضرت(ع) به جهات دیگر گفتند در چهار جلسه. که قبلاً اشاره شد که زن حامله بوده و قطعا هر حکمی صادر می شده به ضرر حملش بوده و به دلیل اینکه حمل داشته گفتند برو وقتی وضع حمل کردی بیا نه اینکه یک اقرار در یک جلسه و چهار اقرار در چهار جلسه باید ثابت شود همینطور بخاطر رضاع بچه گفتند برو بچه را شیر بده. پس به این روایت هم نمی شود استدلال کرد برای لزوم چهار جلسه. در اصل برائت هم گفته اند اینکه شما می گوئید در غیر مورد اتفاق اصل برائت است، خیر، اصل عدم لزوم اشتراط است یعنی شک می کنیم که آیا یشرط در چهار اقرار أن يكون في أربع مجالس أو يكفى که چهار اقرار در مجلس واحد باشد. شک در اشتراط داریم. این عبارت مسالک است: لاصاله عدم اشتراط التعدد (مسالک

الافهام الی تنقیح شرایع الاسلام ج ۱۴ ص ۳۴۴). بنابراین استدلال های مهم دو طرف همین چند مورد است. فعل نبی و فعل امام و اصاله البرائه و اصاله الاشتراط برای طرف دوم. قاعده درأ که الحدود یدراً بالشبهات. قائلین به دو طرف هم شخصیت های برجسته هستند مثل مرحوم شیخ، مرحوم ابن حمزه در کتب معتبرشان. البته شیخ از کسانی است که در دو کتاب خود دو نظر دارند. در کتاب خلاف قائل به لزوم چهار مجلس هستند ولی در نهاییه گفتند یک جلسه کافی است. و این اختلاف دال بر این است که بحث قابل دقت است. در یک زمان نظری دادند بعد دقت بیشتری کرده اند و نظر دیگری داده اند. مشهور متأخرین می گویند یک جلسه کافی است و دلیل بر لزوم اینکه در چهار جلسه باشد نداریم و فقیه محتاط ما مرحوم آیه الله خوانساری هم می گویند دلیل معتبری بر لزوم چهار جلسه نداریم. عبارت ایشان هم در آخر جلسه دیروز خوانده شد: لا دلیل علی اشتراط اختلاف مجالس الاقرار الا ما وجد فی فعل النبی (ص) و فعل امیرالمؤمنین (ع) و مجرد هذا لا یوجب الاشتراط که ما می گوئیم مجرد هذا یوجب الاشتراط و لا یبعد الاخذ بعموم ادله الحدود علی أن الاشتراط خلاف الاصل یعنی آخرین چیزی که جواهر، مسالک، آقای خویی و هم برخی دیگر آقایان گفته اند اینکه اطلاقات ادله حدود به حال خودش باقی است. تعبیر صاحب جواهر این است: فإطلاق المعتبره المؤید بإطلاق الفتوی و صریحها بحاله (جواهر الکلام فی شرح شرایع الاسلام ج ۴۱ ص ۲۸۳) این اطلاقها باقی است و چرا در چهار جلسه باشد؟ یک جلسه هم کافی است. در مسالک چنین است: و الاقوی عدم الاشتراط لعدم دلیل یقتضیه (مسالک الافهام الی تنقیح شرایع الاسلام ج ۱۴ ص ۳۴۴). دلیل مقتضی نداریم بنابراین یک جلسه کافی است. این حاصل حرف های آقایان. حالا ما هستیم و آیه و روایات و حرف های آقایان. باید چه تصمیمی گرفت؟ بینه را بعداً می رسمیم که البته هیچ وقت با بینه ثابت نشده زیرا باید چهار نفر ببینند یدخل و یخرج! اما با اقرار در زمان نبی و امام و الان هم بارها ثابت شده است. اینجا را نمی شود با بینه قیاس کرد. یعنی گفت که چون در بینه چهار شهادت در یک جلسه کافی است، پس اینجا هم چهار اقرار در یک جلسه کافی است. این قیاس است و اول من قاس الشیطان.

برای من که یک جلسه قانع کننده نیست زیرا اولاً فعلاً نبی مکرم (ص) و فعل امیرالمؤمنین (ع) در چهار جلسه بوده است نه در یک جلسه. هم در خبر ماعز و هم خبر عمل حضرت امیر (ع) حداقل در چهار موضع که بوده و چهار موضع چهار جلسه است. الا ان هم قضات به متهم می گویند برو بیرون و دوباره بیا داخل. یعنی این رفتن و آمدن را دو جلسه حساب می کنند. معنای عرفی مهم است. جلسه یعنی جلس فی مجلس. و نشستن این موضع و سپس موضع دیگر یعنی جلس فی مجلس ثم جلس فی جلس آخر ثم جلس فی مجلس ثالث و ... جلسه یعنی وحدت جلسه یعنی یک دفعه نشستن. البته بنده نمی خواهم به روایت استدلال کنم. ثانیاً تمسک به اصول وقتی است که ادله نباشد و این یکی از اصول مسلم استنباط است و هر مجتهدی حق ندارد تا وقتی دلیل هست سراغ اصول برود. اینکه یک طرف می گوید اصل عدم اشتراط اربع مجالس است و طرف دیگر می گوید اصل براءة ذمه از عقوبت است در یک اقرار. تا دلیل هست تمسک به اصل درست نیست. اینکه آقایان به فعل معصوم و سپس اصل و بعد قاعده درع استدلال کرده اند یعنی سه مرحله بوده است. دلیل اول فعل النبی و فعل الامام. اما بر فرض که این دلایل هم خدشه داشته باشد، خدشه در روایت ماعز اینکه چهار موضع است نه چهار جلسه و خدشه در روایت عمل حضرت امیر (ع) به دلیل اینکه حضرت ملاحظه وضع حمل و بعد رضاعت و ... را می کردند کنار می گذاریم. ولی روایت دوم همان باب، مردی که آمد و گفت زنی فطهرنی که اختلاف است که آیا این بحث ماعز است یا بحث دیگری است. در برخی روایات باب ۱۵ داریم که در چهار جلسه بوده است. این یک بحث که اولاً در روایات داریم و اینکه شما می گوئید فعل نبی (ص) و فعل حضرت امیر (ع) را نداریم در برخی روایات دیگر داریم. هر چند روایات ماعز و عمل حضرت امیر را اشکال می کنید. روایات دیگر هست. ثانیاً فرض می کنیم نداریم. و نوبت اصول عملیه می رسد، در اصول عملیه یک بحث این است که اگر کسی در یک جلسه چهار مرتبه اقرار کرد، خیلی فقهاء گفته اند لا یجوز که حکم رجم او را صادر کنیم. فرض کردیم که دلیلی هم نداریم که این حجت است یا نیست. نه روایت داریم که بگوئید کافی است و نه روایت دارید که بگوئید لازم نیست. یعنی حتی یک روایت هم ندارید که بگوئید چهار جلسه لازم نیست. روایاتی دارید که می گوید چهار جلسه لازم است اما در آن شبهه می شود و آن را رد می کنید ولی یکجا اگر دارید بگوئید که در روایات اشاره شده باشد لا یلزم اربعه مجالس. هیچ جا نفیش را نداریم. و به اصطلاح در جاهایی که نفی نداریم تعبیری است که اکثر آقایان هم در اصول و هم در فقه گفته اند. که سکوت دلیل بر عدم نیست. یعنی اگر فقیهی هیچ چیزی نگفته بر لزوم و عدم لزوم، شما می توانید بگوئید فتوایش عدم لزوم است؟ یعنی در تاریخ هزار ساله فقه ما به هر فقیهی مراجعه شود گفته است چهار اقرار لازم است و رد شده. نگفته ۴ جلسه و نه گفته یک جلسه. حال می توانید بگوئید فتوایش یک جلسه یا چهار جلسه است؟ هیچ طرف را نمی توان نسبت داد. بنابر این که بگوئید اطلاق فتاوا، اطلاق فتاوا اصلاً دلالت بر عدم نمی کند و یک جا هم پیدا نمی کنید که گفته باشند لا یلزم اربع مجالس. بله خیلی ها گفته اند یلزم اربع مجالس و برخی هم گفته اند لا یکفی مجلس واحد. این تا اینجا. بعضی آقایان مثل صاحب جواهر و آقای خوانساری گفته اند اطلاق روایات حدود. من سوال می کنم منظور از اطلاق ادله چه اطلاقی است؟ اولاً در اصول به ما گفته اند اطلاق وقتی است که مقدمات اطلاق ثابت شده باشد و اولین مقدمه که همه بیان کرده اند، در مقام بیان بودن است. یعنی اطلاق وقتی قابل تمسک است که گوینده در مقام بیان مطلب باشد و نگوید. اما اگر در صدد بیان نباشد و مطلبی را گفته باشد، به این اطلاق نمی شود تمسک کرد. من به همین دلیل مراجعه کردم که آیا می شود یک عمومی در روایات حدود پیدا کرد که در صدد بیان لزوم چهار جلسه یا عدم بیان چهار جلسه باشد و اطلاق داشته باشد. واقعا وقتی مرور کردم چیزی ندیدم. مثلاً ببینید: الرجم حد الله الاکبر و الجلد حد الله الاصغر (وسائل الشیعه ج ۲۸ ص ۱۶) این در صدد بیان چهار جلسه یا یک جلسه است یا چهار اقرار و یک اقرار؟ اصلاً

در صدد بیان نیست. إذا زنى الرجل المحصن رجم و لم يجلد (وسائل الشيعه ج ۲۸ ص ۶۱) و قضى امير المؤمنين (ع) فى الشيخ و الشيخه أن يجلدا مئة و قضى المحصن الرجم و قضى فى البكر و البكره إذا زنيا جلدا و نفى (وسائل الشيعه ج ۲۸ ص ۶۱) المحصن ي رجم و الذى قد املك که در حقيقت عقد بسته تعبير مى شد، و لم يدخل بها فجلد مئة و نفى سنه (وسائل الشيعه ج ۲۸ ص ۶۳) و شايد دهها روايت اينطورى است که کلياتى است که در هيچ کدام نه دلالت بر لزوم چهار جلسه دارد و نه دلالت بر عدم لزوم دارد. من از اين آقايان که مى گویند اطلاقات ادله حد مى گوید چهار جلسه لازم نیست و به اطلاق تمسک مى کنند مى پرسم يکى را نشان دهند. بخصوص از آنهابى که به رجم در يک جلسه حکم مى کنند و مى خواهند حجت تمام شود و اگر آن آقا روز قيامت گفت بأى ذنب قتلت، بتوانند جواب وى را بدهند. فقهاى بزرگى مثل شيخ طوسى و شيخ مفيد و ... گفته اند بايد در چهار جلسه از من اقرار بگيريد. اما من در يک جلسه اقرار کردم! جواب چيست؟ مفتى بايد مدرک نشان بدهد. قاعده درع جلوى او را مى گيرد. به قول صاحب مسالك اصالت برائت ذمه جلوى او را مى گيرد. بنابر اين اصالت عدم اشتراط در اينجا راه ندارد و نوبت به آن نمى رسد. به اين ترتيب من واقعا جرأت نمى کنم بگويم اقرار در يک جلسه مجوز رجم مى شود. در چهار جلسه حتما است اما در يک جلسه مورد بحث است.

معنای جلسه - عدم فرق بین زن و مرد در اقرار - کیفیت اقرار اخرس کتاب القضاء

Your browser does not support the audio tag.

معنای جلسه - عدم فرق بین زن و مرد در اقرار کیفیت اقرار اخرس

در مسئله دیروز منتهی شدیم نظر شیخ تقدم دارد و چهار اقرار در چهار جلسه اقرب به واقع و اقرب به احتیاط است. سوالی که می ماند اینکه معنای جلسه در شرع معین نشده است. مثلاً در خبر ماعز جابجا شدن جلسه حساب می شود و یا چهار موضع، چهار جلسه نیست. بارها اینجا عرض شده که قاعده کلی در همه موارد مشابه اینکه اگر شارع مقدس موضوع را معین فرموده باشد نظر شارع معین است و الا اگر موضوعی ذکر شده و حکمی هم بر آن مترتب شده ولی موضوع تعریف نشده، مثلاً الماء طاهر موضوع محول به عرف است. علت مطرح کردن این موضوع اینکه سوالی مطرح شد که اگر در دستگاه قضایی چنین عمل شود جایز است و یا نه؟ یعنی اینکه متهمی را که اقرار کرده می گویند برو بیرون از جلسه دادگاه و بعد چند دقیقه دوباره بیا داخل و مجدداً اقرار می کند. ولی جلسه دادگاه همان جلسه است و جلسه جدیدی تشکیل نشده و در آمار، محاکمه این متهم را یک جلسه گزارش می دهند. به نظر ما این شبهه دارد. اولاً قاضی می تواند تعقیب کند تا اقرارها مکرر شود تا چهار اقرار شود؟ در خلال بحث گذشته عرض کردیم از مجموع روایات استفاده می شود نمی تواند و حق ندارد چنین کند. خودش می تواند اقرار کند و حق دارد برای اینکه طاهر شود چنانچه در روایات هم وارد شده بود و با فاصله می رود و بر می گردد. قاضی نمی تواند برای اینکه اقرار بگیرد و تعدد را محقق کند به او بگوید برو بیرون و برگرد و وقتی برگشت به او بگوید باید اقرار کنی! اصل این عمل اشکال دارد. حتی اگر شاکی خصوصی هم وجود دارد شخص می تواند انکار کند. ما شک داریم که قاضی می تواند بگوید باید چهار دفعه اقرار کنی و چهار دفعه اقرار به این است که برو بیرون و برگرد دوباره اقرار کن تا برای من محقق شود زنا کرده ای! اینطور تثبت معلوم نیست داشته باشیم! شک نیست که قاضی وظیفه تثبت دارد و اتفاقاً در جواهر و کتب دیگر کلمه تثبت ذکر شده و درباره خبر ماعز وقتی تشریح می کنند گفته اند به منظور تثبت بوده یعنی حضرت(ع) می خواسته اند ثابت کنند دیوانه نیست. ثابت کنند آدم نامنظمی نیست آدم صحیحی است. در آنجایی که حضرت(ع) گفتند برو من از اهل محل می پرسم چطور آدمی هستی؟ بررسی کردند گفتند آدم سالمی است. اصطلاح آئین دادرسی فعلی استکشاف حق است. یعنی قاضی موظف است برای استکشاف حق اقداماتی را انجام دهد که حقیقت روشن شود. اما قاضی حق ندارد برای اثبات اصل زنا بگوید چهار دفعه برو و بیا و اقرار بکن! اصلاً قاضی موظف است به نحوی عمل کند که إن شاء الله اینطور نبوده و با هم کنار بیایند.

ص: ۹۹

اینجا شبهه و کالت یک روحانی در پرونده اختلاس سه هزار میلیاردی را هم بگویم که این روحانی وکیل رسمی است و اتفاقاً آدم چپگرای شدیدی هم هست ولی این وکیل را خود متهم انتخاب کرده و دستگاه قضایی نقشی نداشته است. دادگاه در وکیل تسخیری حق انتخاب دارد ولی وکیلی را که خود متهم انتخاب کرده قانون می گوید باید طرف وکیل رسمی باشد.

یعنی کانون وکلاء او را تأیید کند و این بحثی است که برخی آقایان می گویند خلاف شرع است و در شورای نگهبان بحث داریم که برخی می گویند متهم می تواند یک روحانی را که قبول دارد به وکالت معرفی کند ولی ما می گوئیم خیر، باید وکیل رسمی باشد. و قانون حق دارد برای مصلحت محدودیت هایی را ایجاد کند. و قانونی را که مجلس تصویب و شورای نگهبان تأیید کرده شرعی می باشد.

بحث در معنای جلسه بود آیا قاضی می تواند برای تحقق چهار جلسه اینکار را بکند یا نه و اگر این کار را کرد چهار جلسه محقق می شود یا نه؟ به نظر ما هر دو اشکال دارد. هم اینکه قاضی به متهم بگوید برو بیرون و دوباره برگرد. نه اینکه به او بگوید برو بیرون و برنگرد. بلکه تا دادگاه تشکیل است باید برگردی و همان حرفی را که چند دقیقه قبل گفתי دوباره بگویی. و همینطور تکرار شود تا چهار جلسه محقق گردد. در قانون چنین چیزی نیست. و ثانیاً وقتی رفت و برگشت عرف نمی گوید دو جلسه شد، سه جلسه شد. بهترین شاهد هم این است که اگر رئیس همین آقای قاضی به وی بگوید امروز چند جلسه داشتی؟ قاضی می گوید یک جلسه داشتم و به یک پرونده رسیدیم. در آمار هم همان پرونده را ذکر می کند. حداقل مشتبّه است و دلیل هم همین اختلاف شما حضار است. برخی می گویند ممکن است به عنوان مقرر چهار جلسه صدق کند ولی به عنوان قاضی همان یک جلسه است. شاهد دیگر اینکه در مواردی که در جلسات رسمی هستیم به علت طولانی شدن، اعلام تنفس می شود. در آئین نامه های جلسه اول شروع جلسه با تلاوت قرآن شروع می شود و بعد نطق. در تنفسها وقتی برمی گردند، ادامه بحث است. و می گویند ادامه جلسه است نه اینکه طبق آئین نامه اول قرآن بخوانید دوباره نطق افتتاحیه و عرفاً این رفتن بیرون و برگشتن سبب تعدد جلسه نمی شود. اینجا هم اصل کار مورد اشکال است و هم ثبوت تعدد. چنانچه در قانون چهار مرتبه اقرار باشد و نه چهار جلسه، باید قاضی نظر ولی فقیه بالفعل را عمل کند و در موارد اختلافی بین فقهاء هم نظر رهبری را عمل کند. بهترین مثال هم مسئله قسامه است. نظر مرحوم امام (رض) این بود که حتی یک نفر هم پنجاه قسم بخورد کافی است ولی نظر رهبری (حفظه الله) این است که باید پنجاه نفر قسم بخورند و کافی نیست. با اینکه قانون طبق فتوای امام (رض) نوشته شده ولی قضات در عمل باید فتوای ولی بالفعل را رعایت کنند. پس قدر مسلم برای کسانی که معتقد به لزوم چهار اقرار در چهار جلسه هستند اینکه باید چهار جلسه عرفی باشد که ما می گوئیم این که می گویند برو بیرون و بیا داخل، سبب تعدد عرفاً نمی شود.

عبارت مرحوم محقق این بود: و لو اقر دون الاربع لم يجب الحد وجب التعزیر و ما گفتیم تعزیر مشکل است و چرا تعزیر واجب است؟ و لو اقر اربعاً فی مجلس واحد قال فی الخلاف و المبسوط لا یثبت و فیه تردد اختلاف را نقل کردیم و بالاخره انتخاب کردیم. دنباله این عبارت این است: و یتوی فی ذلک الرجل و المرأة و تقوم الاشارة المفیده للاقرار فی الاخرس مقام النطق. و لو قال زنی بفلانہ لم یثبت الزنا فی طرفه حتی یکرره اربعاً و هل یثبت القذف للمرأة فیه تردد (شرایع الاسلام فی مسائل الحلال و الحرام ج ۴ ص ۱۳۸) در حقیقت سه مسئله را بعد بحث ثبوت زنا با اقرار در چهار جلسه مطرح کردند. اول اینکه فرقی بین زن و مرد در اثبات زنا با اقرار نیست. در عمل هم روایات باب که خوانده شد هم در باب مرد بود و هم در باب زن. بخصوص روایاتی که مربوط به زمان حضرت امیر(ع) می شد، روایت صالح بن میثم، زنی بود که آمد گفت زنی و حمل داشت و روایت دوم و سوم هم مردی بود که آمد گفت زنی. بنابراین درست است که فرقی بین زن و مرد نیست. دلیل عدم فرق را هم آقایان شراح فرموده اند اطلاق ادله است. و درست هم هست. یعنی در ادله وارده برای ثبوت زنا به اقرار ندارد که مقرر زن باشد یا مرد. اگر چهار مرتبه اقرار کرد ثابت می شود. اعم از اینکه زن باشد یا مرد. باب اقرار باب جدایی است. در باب اقرار که اقرار العقلاء علی انفسهم جایز اکثر ادله اقرار اطلاق دارد و زن و مرد را می گیرد و روایات باب اقرار هیچ فرقی بین زن و مرد نگذاشته است. در این باب هم که اقرار به زنا هست، هم مصداقی بوده که مرد اقرار کرده و هم مصداقی بوده که زن اقرار کرده. و طبعاً صدق جلسه هم باید بین زن و مرد یکسان باشد.

مطلب بعدی اینکه اگر مقر لال است و نمی تواند حرف بزند، در دادگاه شاکی خصوصی دارد و یا خودش برای تطهیر اقرار می کند، فرموده اند اشاره ای که بتواند مطلب را بفهماند بجای سخن گفتن از او قبول می شود و این مطلب را در همه جا داریم. یعنی اختصاص به اقرار در دادگاه برای ثبوت زنا ندارد و این اشاره اخرس بجای نطق وی می باشد. اینجا هم استدلال کرده اند به ادله ای که دلالت می کند اشاره اخرس بجای نطق است که چندین مورد این مسئله هست. بخصوص در دادگاه. اگر یادتان باشد روایتی خوانده شد که در دادگاه طرف می بایست قسم بخورد اما چون اخرس بود نمی توانست. حضرت(ع) فرمودند شکر خدا را که به من یاد داد یا توفیق داد که بتوانم حکم خدا را بیان کنم که چگونه باید قسم بخورد. بعد دستور فرمودند که شخص اخرس را نشانند. برادرش را هم صدا کردند. قرآن را هم آوردند. به خودش گفتند بگو این کتاب چیست؟ دستش را برد بالا- و اشاره کرد به آسمان. یعنی این کتاب خداست. این اشاره را قبول کردند که یعنی این کتاب خداست. بحث هم شکایتی بود که از او شده بود که او بدهی خود را نمی پردازد و او باید قسم می خورد که من بدهکار نیستم. حضرت(ع) دستور دادند قلم و دوات آوردند و شهادت مفصل که اسم فلانی را پرسیدند و خصوصیات را گفتند و روی کاغذ نوشتند و بعد در جلوی خودش و با حضور برادرش در یک ظرف آبی شستند و بعد مقداری از آن آب را به اخرس دادند و گفتند بخور. اگر خوردی معلوم است که قسمت راست است و الا نه! او خودداری کرد و نخورد. حضرت(ع) حکم بدهکار بودن اخرس را صادر کردند و گفتند از قسم إباء کرده (وسائل الشیعه ج ۲۷ ص ۳۰۲) می بینید که با اشاره قضیه را تمام کردند. و از این نمونه ها مکرر در موارد مختلف وجود دارد. بنابراین استدلال آقایان که تقوم الاشارة مقام النطق مواردی است که در زمان ائمه(علیهم السلام) عمل شده و در عرف عقلاء هم همینطور است. اصلا آدمهای اخرس اینگونه کارهایشان را انجام میدهند. مثلا در بازار برای خرید با اشاره می پرسد قیمت چند است. و عرف به این اشارات مفیده اعتنا می کنند. پس در بحث اثبات زنا اشارات اخرس مثل نطق می ماند و طبعا باید چهار مرتبه باشد و در چهار جلسه.

نسبت زنا با زن عقیفه کتاب القضاء

Your browser does not support the audio tag.

نسبت زنا با زن عقیفه

قبل از ورود در بحث امروز یادآوری نسبت به آخر بحث دیروز شود و اینکه یکی دو نوبت موقع بیان قضاء تصریح کردیم که وضعیت قضاء در نظام اسلامی آنطور که در فقه ما هست یک مسئله است، بخصوص در مثل مبنای مرحوم سید صاحب عروه که ولایت را قبول نداشتند و روایات را حمل بر قضاوت می کردند و سیستم قضایی حاکم فعلی یک مسئله دیگر است و عمده بحث هم در اشتراط اجتهاد در قاضی است و اینکه اگر قاضی کافی نبود با اجازه مجتهد، قاضی غیر مجتهد بتواند قضاوت کند. که در شرائط فعلی ما اکثر قریب به اتفاق قضات این وضعیت را دارند. یعنی غیر مجتهدند ولی با اجازه رئیس قوه قضائیه که از طرف ولی امر مجاز است، احکامشان امضاء می شود. مکرر هم توضیح داده شده که حوزه اختیارات قاضی در سیستم فعلی چیزی است که در حکمش نوشته شده نه یک کلمه کمتر و نه یک کلمه بیشتر. مثلاً کسی که قاضی کیفری است در حقوقی نمی تواند قضاوت کند. در کیفری درجه بندی وجود دارد و کسی که در قتل و مصادره می تواند حکم کند در چیزهای دیگر که پائین تر است نمی تواند حکم کند و بالعکس. قاضی اصفهان در تهران نمی تواند حکم کند و قاضی تهران در شیراز. هر قاضی در شعبه خود می تواند و حتی در خانه خود یا محکمه قاضی دیگر نمی تواند قضاوت کند. اجازه قضاوت محدود به همانی است که در حکم آمده. این نسبت به شعاع حق قضاوت. اما نسبت به عمل هم دایر مدار قوانین و مقررات است. یعنی طبق قوانین جاری می تواند حکم کند. با نظر و سلیقه و اجتهاد خودش نمی تواند حکم کند. احیاناً طلاب فاضلی هم که هستند - که برخی در حد اجتهادند - به اجتهاد خود نمی توانند عمل کنند. یک قدم بالاتر تصریح کردم حتی یک مجتهد جامع الشرائط حوزه، قضاوت در هیچ مسئله ای را ندارد. به دلیل حاکمیت یک سیستم اسلامی در کل کشور مگر اینکه از دستگاه قضایی حکم داشته باشد. حتی مصداق هم داشتیم که در موردی شورای عالی قضایی واگذار کرد به شخصی که همه او را مجتهد می دانند و نظام و ما هم او را مجتهد می دانیم. ولی چون حکم نداشت ولی نظر داد، برخی گمان کردند این نظر قضایی است اما دستگاه قضایی گفت این نظر را قبول ندارم برای اینکه این نظر قضایی نیست و ایشان مجتهد است و نظر خودشان را دادند ولی حق قضاوت نداشتند. پس هم اصل قضاوت نیاز به اجازه دارد و هم شعاع قضاوت و هم مورد قضاوت. نتیجه اینکه دیروز گفتیم که قاضی نمی تواند به کسی که اقرار به زنا کرده بگوید برو بیرون و برگرد تا دو اقرار شود و کذا تا سه و چهار اقرار شود. این در موارد متعارفی است که حق ثالثی وجود ندارد یا قاضی حق ثبت و استکشاف حق ندارد، برخلاف مواردی که قاضی موظف به ثبت و استکشاف حق بود به دلیل اینکه صاحب حقی وجود دارد که شخصی آمده و شاکی هست. متأسفانه مواردی هم الاین در دستگاه قضایی وجود دارد مخصوصاً در شهرهای بزرگ بخصوص این اواخر که مقداری دختر پسرها و زن و مردها را آزاد گذاشتند و روابطی بوجود آمده که به همدیگر قول می دهند. بعد که به قول عمل نمی کنند به دستگاه قضایی شکایت می کنند. یا مثلاً قول ازدواج داده اما بعد اینکه تجاوز کرده ترک کرده و صاحب حق معینی شکایت دارد و دنبال این است که حقش استیفاء شود و یا ولی امر کسی نسبت به تجاوزی که به فرزندشان

شده. اینجا که کسی شکایت کرده و کیفری می باشد و از حدود هم هست مطابق قوانین قاضی باید استکشاف حق کند و بر اساس قوانین باید عمل کند. البته بحث کلی یک بحث دیگری بود که در متن قانون اساسی هم هست که اگر قانون مدونی نیست قاضی موظف است به فتاوی مراجع مراجعه کند و بر اساس آنها عمل کند و خوشبختانه امروز بر حسب فتاوی مراجع هم مرجع معینی در مجموعه سیستم در قم هست که فتاوا در اختیارش هست و می تواند مراجعه کند. و شبهه ای هم هست که حتما باید فتوای ولی امر بالفعل باشد بخصوص در مثل نفوس و دماء. بنابراین فرق است بین اینکه کسی که متهم شده و اقراری هم در دادگاه کرده با شخصی که شاکی خصوصی دارد. قاضی باید تا می تواند کاری کند که ثابت نشود زنا شده. در روایت صریحاً هست که لعلک کذا لعلک کذا. یعنی نگو که من زنا کردم. برو! اما اگر شاکی خصوصی وجود دارد و حق خود را دنبال می کند قاضی موظف است و می تواند این کار را بکند. این برای کسی که فتوایش لزوم چهار مرتبه اقرار در چهار جلسه هست و ما هم یک جلسه را کافی نمی دانیم. اما ظاهراً قانون فعلی یک جلسه را کافی می داند و قاضی اگر در یک جلسه چهار اقرار را شنید می تواند بر اساس قانون فعلی عمل کند. ولی اگر همان قاضی مقلد کسی هست که چهار جلسه را لازم می داند معمولاً احتیاط می کند و چهار جلسه می گذارد. منتها چهار جلسه زمانی می گذارد. شنبه یک جلسه می گذارد و دوشنبه و ... تعدد جلسه را تعدد کامل صدق عرفی می گذارد. البته قاضی تحکیم مورد بحث نیست بلکه قاضی محکمه و فرق است بین قاضی تحکیم و قاضی محکمه. قضات فعلی هم اهل هستند یعنی یک قاضی تازه وارد را قاضی کیفری نمی کنند یا قضاتی که در تهران هستند مخصوصاً محاکم بالا چندین سال سابقه دارند. البته رئیس قوه قضائیه هم از اختیاراتی برخوردار هست. خوشبختانه سیستم بخش تجدید نظر دارد به دلیل اینکه قضات منصوبند. و در برخی امور مهم مثل قتل از تجدید نظر به دیوان عالی می رود. خوشبختانه دستگاه قضایی در طول ۳۴ سال تکامل داشته است مثل سایر دستگاهها. هر چند الان دچار کمبود نیرو هستند به دلیل اینکه بسیاری از قضات باسابقه و باتجربه بازنشسته شده یا در حال بازنشستگی هستند. و مراجع هم باید توجه داشته باشند که کمک به دستگاه قضایی در این مراحل واجب است نه اینکه به طلبه بگویند برو درست را بخوان!! در هر حال دیروز گفته شد قاضی حق ندارد به طرف بگویند برو بیرون و برگرد در مرحله ای که حق ثالثی وجود ندارد یا خود شاکی دنبال استحقاق حق خود نیست. قاضی باید کاری کند که تا می تواند چیزی ثابت نشود. و این در روایات هم هست. مطلب دوم اینکه اگر ما قایل به چهار جلسه شدیم، رفت و برگشت را چهار جلسه نمی دانیم چون حقیقت شرعیه نداریم و باید صدق عرفی کند. و در صدق عرفی تشکیک کردیم. اگر کسانی چهار جلسه می دانند طیب الله و حکم هم بکنند. دیوان عالی هم اصلاً ماهوی رسیدگی نمی کند و کارش رسیدگی به قضا نیست، کارش رسیدگی شکلی است یعنی در حقیقت قضات دیوان می خواهند ببیند آیا محکمه بدوی و محکمه تجدید نظر درست رسیدگی کرده اند یا نه. و اگر نقض حکم بدوی هم بکند بر می گرداند به همان محکمه یا محکمه دیگری. بنابراین قضات در سیستم اسلامی باید اولاً مجتهد باشند و باید مطابق فتوای خود رای دهند. قاضی اگر چهار جلسه می داند باید چهار جلسه عرفی شود. و ثانیاً ما گفتیم این رفت و برگشت را جلسه نمی دانیم.

ص: ۱۰۳

مسئله بعدی این است: ولو قال زینت بفلانه لم یثبت الزنا فی طرفه حتی یکرره اربعاً و هل یثبت القذف للمراه فیہ تردد (شرایع الاسلام فی مسائل الحلال و الحرام ج ۴ ص ۱۳۹) الامن فرهنگ عمومی خیلی بهتر شده است متأسفانه یادام است در زمان

بیچگی ما فحاشی در کوچه بازار خیلی روان و عادی بود. وقتی دعوا می شد کلمات زشتی که قذف هم بود به همدیگر می گفتند. حال اگر کسی چه در محکمه یا جای دیگر، عبارت مرحوم محقق مطلق است ولی شراح قید درستی زده اند که قید فلائه گاهی به یک فاحشه رسمی است. در این موارد این را نمی گیرد بلکه فلائه العفیفه المحصنه. مقصود از اینکه اگر بخواهد قذف شود این است که بگوید با یک زن مسلمان عفیفه ای زنیتم بها. نسبت به خودش یک بحث است و نسبت به زنی که به وی نسبت می دهد و عفیفه است بحث دیگر. نسبت به خودش با یک دفعه که بگوید زنیتم اثبات نمی شود و نمی توان او را حد زد مطابق بحث گذشته حداقل چهار اقرار باید بکند. این مورد بحث نیست فلذا می گویند لم یثبت به الزنا حتی یکرره اربعاً. اما وقتی اسم زن را برده است قذف کرده است و نسبت زنا به زن داده در نتیجه باید حد قذف بخورد؟ مرحوم محقق می گویند فیه تردد. وجه تردید چیست؟ ظاهر این جمله و عرف می گوید قذف است. و در قذف هتک حرمت آن زن را کرده است و اسم وی را برده است. بعد اگر کسی بگوید اقرار به زنا برای خودش موجب اقرار زنا برای طرف نیست درست است. ممکن است مجبور بوده، ممکن است مشته بوده و یا ... چون امکان اکراه و شبهه وجود دارد و قذف هم از حدودی است که حق الناس در آن است و حق الله فقط نیست. و با شبهه نمی توان گفت الحدود تدرأ بالشبهات. یعنی نمی توان قذف را رد کرد. الحدود تدرأ بالشبهات اینجا را چون حق الناس است نمی گیرد. تعبیر شهید در مسالک چنین است که اگر چنین جمله ای بگوید قذف کرده و باید حد قذف بخورد. صاحب جواهر برای این نسبت تاییدی می آورند به دو روایت که در باب ۴۱ حدود زنا ذکر شده و سند هم بد نیست هر چند صحیح نیست موثق است. خبر سکونی است. عبارت چنین است:

امیرالمومنین (ع) از رسول خدا (ص) نقل می کنند: لَا تَسْأَلُوا الْفَاجِرَةَ مَنْ فَجَرَ بِكَ از یک زنی که مرتکب فجور شده نپرسید چه کسی با تو زنا کرده فَكَمَا هِيَ أَنْ عَلَيْهَا الْفُجُورُ يَهُونُ عَلَيْهَا أَنْ تَرْمِيَ الْبَرِيءَ الْمُسْلِمَ (وسائل الشیعه ج ص ۱۴۶) همینطور که ارتکاب زنا برایش ساده است و مرتکب فجور شده اینکه به یک مسلمان بی گناه نسبت بدهد چیز بعیدی نیست و به راحتی می تواند نسبت بدهد. این نهی شده است. از این روایت استفاده می کنند که اعتباری به قول فاجره نیست بخاطر وجود زنهایی که متأسفانه که خیلی پایبند نیستند و اگر پولی به آنها داده شود می آیند می گویند من چنین کرده و چنان کردم. در دستگاههای قضایی مواردی هست برای اینکه شخصی را لکه دارد کنند چنین می کنند. ولی ظهور این روایت برای تایید خیلی نیست اما روایت دوم ظهور بیشتری دارد:

عن علی (ع) إِذَا سَأَلْتَ الْفَاجِرَةَ مَنْ فَجَرَ بِكَ فَقَالَتْ فَلَانٌ جَلَدَتْهَا حَدِّينِ اگر از یک زنی پرسیدند چه کسی با تو زنا کرده او هم گفت فلانی، قبول نکنید بلکه همین زن را دو بار حد بنید حَدًّا لِلْفُجُورِ وَ حَدًّا لِفِرْيَتِهَا عَلَى الرَّجُلِ الْمُسْلِمِ. (وسائل الشیعه ج ۲۸ ص ۱۴۶) حد قذف حق الناس خالص هم نیست بلکه مشترک است یعنی اگر مقذوف شکایت نکند شارع می تواند او را حد بزند. روایت دوم که خوانده شد یعنی بخاطر اینکه گفته فلانی با من زنا کرده بلافاصله حد قذف می زنند. صاحب جواهر می گوید این دو روایت تایید می کند این مسئله را که وقتی شخصی می گوید زنی بفلانه ضمن اینکه هتک حرمت این زن را کرده و نسبت بد به این زن داده، نسبت دادن موجب حد قذف می شود. (جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام ج ۴۱ ص ۲۸۴) خوب این سه دلیل برای اینکه موجب قذف می شود. یعنی ظهورش قذف است، هتک حرمت هم است، حق مقذوف و حق الله هم هست و روایات هم آن را تایید می کند. اما چرا قذف نیست که مردد بشویم اینکه هیچ ملازمه ای بین زنا و مرد و زنا و زن نیست و اگر گفت من با فلانی زنا کردم مثبت این نیست که او هم زنا کرده باشد به دلیل مسئله احتمال اشتباه و اکراه. ممکن است زن مکره بوده یا بر زن مشتبّه شده باشد. آن زن دیگر زنا نکرده و حد هم نمی خورد. نه دلالت ضمنی و نه مطابقی و نه استلزامی به قول شهید در مسالک. در جواهر اینها نیست ولی در مسالک اینها را ذکر می کند و می گوید هیچ یک از این سه دلالت را ندارد. بقیه حرف برای جلسه بعد که با اختلاف نظر شدید، صاحب جواهر محکم می گوید اصلاً قذف نیست و شهید در مسالک محکم می گوید قذف هست. (۱)

ص: ۱۰۵

اقرار به حد و عدم تعیین سبب حد کتاب القضاء

Your browser does not support the audio tag.

اقرار به حد و عدم تعیین سبب حد

خلاصه بحث گذشته:

بحث در این بود که اگر کسی نام زن عقیفه ای را برد و گفت زنی بفلانه، زنا نسبت به خودش ثابت نمی شود مگر اینکه چهار مرتبه اقرار کند ولی نسبت به اینکه حد قذف باید بخورد چون به آن زن نسبت زنا داده است دو قول بود یکی اینکه ثبوت قذف با این جمله که فتوای شهید در مسالک چنین بود و نظر دوم اینکه قذف ثابت نمی شود چون هیچ استلزامی بین زنا و خودش با زنا و وجود ندارد. ممکن است آن زن زنا نکرده باشد بخاطر اینکه امکان شبهه و اکراه هست و او محکوم به زانیه نیست. اداله طرفین اجمالا ذکر شد. ایشان در پایان می فرمایند: و الوجه ثبوت القذف بالمرأه مع الاطلاق لانه ظاهر فیه این جمله ظاهر در نسبت است نه ظاهر در تحقق زنا یا عدم تحقق زنا. نسبت داده و قذف تحقق یافته است و الاصل عدم الشبهه و الاکراه یعنی اصل این است که طرف این کسی که اقرار می کند مکره نبوده و یا شبهه نبوده است و این نسبت زنا نسبت قذفی هست. ولو فسر به احدهما قبل اگر شخصی که اقرار کرده گفت طرف را اکراه کردم یا عن شبهه بوده است قبول می شود و إندفع الحد و وجب التعزیر (مسالک الافهام الی تنقیح شرایع الاسلام ج ۱۴ ص ۳۴۵) دلیل محکمشان این است که ظاهر این جمله قذف است. مرحوم صاحب جواهر می گویند این ظهور، ظهور ابتدایی است و ظهور ابتدایی لا عبره به! می فرمایند: فما فی المسالک من أن الوجه ثبوت القذف ... لا یخلو من نظر ضروره کون الظهور المزبور إنما هو فی بادئ النظر فلا عبره به (جواهر الاکلام فی شرح شرایع الاسلام ج ۴۱ ص ۲۸۴) حالا واقعا اینکه شخصی می گوید زنی بفلانه و اسم طرف را هم می آورد صاحب مسالک می گوید این نسبت قطعی است و صاحب جواهر می گوید این نسبت ظهور ابتدایی است و ظهور ابتدایی اعتبار ندارد! اگر ظهور عرفی است چرا اعتبار ندارد؟ عرف از این چه می فهمد؟ دقت عقلی که مورد اعتبار نیست بلکه تفاهم عرفی است. از عرف پرسید اگر کسی گفت من دیشب خانه فلانی بودم و با فلانی زنا کردم نسبت زنا به طرف داده یا نداده؟ باید بگوییم طرف مکره بوده و او زنا نکرده این زنا کرده! یا عرف می فهمد که واقعا نسبت زنا هست. بنابراین به نظر می رسد حق با شهید در مسالک است و اینکه صاحب جواهر می فرمایند ظهور بدوی است و لا عبره به! چرا لا عبره به؟ ظهور، ظهور عرفی است.

ص: ۱۰۶

اقرار به حد و عدم تعیین گناه:

بحث بعدی چنین است: و لو اقر بحد و لم یبینه لم یکلف البیان و ضرب حتی ینهی عن نفسه و قیل لا- یتجاوز به المائه و لا ینقص عن ثمانین (شرایع الاسلام فی مسائل الحلال و الحرام ج ۴ ص ۱۳۹) اگر کسی در محضر حاکم گفت که من کاری

کرده ام که مستحق حد هستم ولی حاضر نیست بگوید چکار کردم؛ نمی گوید شرب خمر بوده که مستحق ۸۰ ضربه تازیانه است یا زنا بوده که ۱۰۰ تازیانه باشد و یا قذف بوده و یا امور دیگری که حد دارد. فقط می گوید من کاری کرده ام که مستحق حدّ و طهرنی که در روایت هم این را دارد که عرض می شود. اگر چنین کسی به حد اقرار کرد ولی بیان نکرد آیا قاضی می تواند او را مکلف به بیان کند؟ که مثلاً- بگو قذف بوده، زنا بوده... می گویند نمی شود. وجه اینکه حاکم نمی تواند او را تکلیف کند اینکه او داشتن طرف به بیان فحشاء خلاف اصل است. خودش می تواند بگوید اما اگر به طرف بگویند باید بگویی چکار کردی در حقیقت تکلیف کردن به اشاعه فحشاء است. و در این اختلافی نیست. حالا چه نوع حدی می توان در مورد او اجرا کرد؟ گفته اند که ما نمی دانیم چند ضربه باید بزنیم. چون مشخص نکرده ای! هر وقت خودت گفتی: بس است، یعنی می گویی جرم من بیشتر از این نیست و در حقیقت تعیین کرده ای. محقق می گویند قیل ولی شارحین می گویند ابن ادریس است می گوید که به چنین آدمی که مشخص نمی کند اگر قرار شد به وی حد بزنیم بیشتر از ۱۰۰ ضربه قطعاً نداریم چون هیچ حدی نداریم که بیشتر از ۱۰۰ ضربه باشد. و کمتر از ۸۰ ضربه هم نمی شود. و مثلاً در ۵۰ ضربه نمی تواند بگوید بس است چون حد است و حد مقدار دارد. این شخص که نمی گوید مستحق تعزیر هستم، بلکه می گوید مستحق حد هستم. در مقابل برخی می گویند چرا نمی شود کمتر از ۸۰ ضربه زد؟ کلمه حد اعم است از تعزیر و حدود معینه. کلمه حد بر تعزیر هم اطلاق می شود. و تعزیر عدد معین ندارد. ممکن است منظور از اینکه می گوید من کاری کرده ام که باید تنبیه شوم و باید حد بخورم، مقصودش معنای لغوی حد است. و معنای لغوی حد هم شامل تعزیر می شود و هم شامل حد مصطلح. روایت می گوید یضرب حتی ینهی عن نفسه. حال اگر ۲۰ ضربه خورد و گفت کافی است باید خودداری کنیم. چونکه مقصودش از حد تعزیر است نه حدی که رقم معین دارد. بنابر این حرف ابن ادریس در طرف نقیصه ایراد دارد و در طرف کمال هم ایراد دارد که عرض می شود. حال این حرف که چنین شخصی یضرب حتی ینهی عن نفسه از کجا آمده است؟ بگوئیم قاضی مخیر است یکی از حدود را انتخاب کند و مثلاً حد کمتر را انتخاب کرده ۷۵ ضربه و یا مثلاً ۸۰ ضربه بزند و بگوید شاید شرب خمر بوده است. این یک امر جدیدی است که تعداد معینی نباشد و به مقداری که خودش بگوید بس است. مدرک اصلی، روایت محمد بن قیس است. در سند سهل وجود دارد که اهل رجال در مورد وی گفته اند و الامر فی سهل سهل. همچنین ابن ابی نجران هم در این سند هست که بعضی وی را تضعیف کرده اند. ولی روایت معمول به است. یعنی فقها به این روایت عمل کرده اند. بخصوص مرحوم شیخ در نهایه استدلال به این روایت کرده و مرحوم قاضی در مهذب به این روایت استدلال کرده اند. و لو اینکه در سندش سهل بن زیاد است و یا ابن نجران است. و خود محقق به آن فتوا داده است. بنابراین روایت مدرک اصلی قضیه است:

عن امیرالمؤمنین (ع) فی رجل أقر علی نفسه بحد و لم یسم أى حد هو قال أمر أن یجلد حتی یكون هو الذی ینهی عن نفسه فی الحد. (وسائل الشیعه ج ۲۸ ص ۲۵) این روایت عمل معصوم (ع) هست نه بیان حکم، قضیه فی واقعه است و بارها گفته شده که قضیه فی واقعه لسان ندارد. یعنی قابل اخذ به اطلاق نیست و اخذ به عموم نمی شود کرد. ولی اصل مسئله را ثابت می کند که چنین شخصی را یضرب حتی ینهی عن نفسه زیرا حضرت (ع) چنین کرده اند و عمل حضرت حجت است. یعنی دلیل بر این است که می شود این کار را کرد. یعنی قاضی در برابر چنین اقراری نباید خودش انتخاب کند و نباید کمتر از ۸۰ ضربه باشد یا بیشتر از ۱۰۰ ضربه، نه اینطور نیست بلکه یضرب حتی ینهی عن نفسه. وقتی روایت هست ناچاریم کلمه حد را معنا کنیم چون حد کمتر از ۸۰ یا ۷۵ ضربه نیست و حتی ینهی عن نفسه ممکن است در ۳۰ یا ۴۰ ضربه بگوید بس است. حدیث می گوید حضرت (ع) عمل کردند و وقتی ینهی عن نفسه حضرت (ع) دیگر نزدند. دیگر نزدند یعنی کمتر از حد بوده است. نمی دانیم چند ضربه زدند. کمتر از ۸۰ ضربه بوده یا بیشتر از ۱۰۰ ضربه بوده است نمی دانیم این اصل به دست می آید که مشروع است چنین شخصی را شلاق بزنند تا جایی که خودش بگوید دیگر کافی است. حال عددی که خودش می گوید دیگر کافی است هر چه می خواهد باشد. کمتر از ۸۰ یا بیشتر از ۱۰۰ باشد. مگر بیشتر از حد هم می شود زد؟ برخی گفته اند بله می شود بیشتر از حد هم زد. چونکه مثلا در حد زنا اگر کسی مرتکب زنا شد در مکان اشرفی یا در زمان شریفی همه فقها فرموده اند زاید بر حد به دلیل اینکه در آن مکان مرتکب حد شده تعداد بیشتری می شود زد. بنابراین ممکن است واقعا شخصی که اقرار کرده و می گوید من کاری کرده ام که باید حد بخورم در زمان یا مکان شریفی کاری کرده باشد. بنابراین اگر ۱۰۰ ضربه خورد باز هم نمی گوید بس است تا ۱۲۰ هم مثلا بزیم اشکالی ندارد. این دستور حضرت (ع) بر خلاف قواعد است و الا قواعد اولیه این است که به چنین آدمی باید اقل حد را بزنند. حتی ینهی عن نفسه ملاک ندارد. خودش که نمی داند حد چند تاست و نمی داند که چند ضربه باید بزنند. در عین حال حضرت (ع) فرمودند که یضرب حتی ینهی عن نفسه. یعنی ینهی عن نفسه را به عنوان ملاک گرفته اند و این ملاک آمده است و برابر ملاک قانونی و شرعی قرار گرفته است. ملاک قانونی و شرعی حد است. گفته اند علت اینکه حضرت (ع) چنین فرموده اند اینکه کلمه حد را از اصطلاح می آوریم پائین تر. یعنی منظور این شخص که چنین گفته، حد مصطلح نیست. منظورش اعم است از حد مصطلح و تعزیر. بنابراین اگر با ۲۰ ضربه شلاق گفت بس است درست است و تعزیر شده است. و کلمه حد هم صدق می کند. بنابراین در کمتر از ۸۰ ضربه می شود و در بیشتر هم به عنوان اینکه ممکن است گناهی را کرده است که باید بیشتر از ۱۰۰ ضربه بخورد و خودش هم لم ینهی عن نفسه پس بیشتر از ۱۰۰ هم می توان زد. فرض این است که شخص نمی گوید چکار کرده است و ما هم شرعا نمی توانیم به او بگوئیم چکار کرده ای. می گوید شما چکار دارید؟ من می خواهم پاک شوم و باید حد بخورم. و لم یسم یعنی نمی گوید چکار کرده است. مگر در فتوای اولیه و لم یکلف البیان بگوئید قاضی می تواند تکلیف بیان کند. این اول کلام است و ظاهرا حق با آقایان است و لم یکلف البیان. اصولا اگر کسی گفت من گناه کرده ام برخلاف روش مسیحیون که غلط ترین روشها است که گناه را می گویند و گناهشان در برابر آن مبلغ بخشیده می شود در اسلام اقرار به گناه در پیش غیر حرام است. یعنی در چنین موردی اختیار دست خود شخص است نه اینکه اختیار با حاکم باشد. عملا حضرت امیر (ع) در چنین شخصی کردن خود فرد انداخته اند و دستور داده اند یضرب حتی ینهی عن نفسه. اینجا کسی جرأت نمی کند بگوید او را بزیم تا برود! خلاصه اینکه این که ینهی عن نفسه روایت معمول به است و همه به آن فتوا داده اند ولی در اینکه کمتر یا بیشتر نمی شود یا می شود اختلاف نظر است.

اقرار به حد و عدم تعیین سبب حد کتاب القضاء

Your browser does not support the audio tag.

اقرار به حد و عدم تعیین سبب حد

مسئله این بود که اگر کسی اقرار کرد به حدی ولی مشخص نکرد تکلیف چیست؟ مرحوم محقق در شرایع فرمودند: لو اقر بحد و لم یبینه لم یکلف بالیان نمی شود به او گفت توضیح بده که گناهت چه بوده است. و ضرب حتی ینتهی عن نفسه بعد می فرمایند قیل کمتر از ۸۰ و بیشتر از ۱۰۰ ضربه نمی شود. خود مرحوم محقق می فرمایند در طرف زیاده می توان گفت ثواب است و لعل که بیشتر از ۱۰۰ ضربه نمی شود ولی در طرف نقیصه می شود خدشه کرد و کمتر از ۸۰ ضربه زد زیرا لعل مقصود شخصی که می گوید من مستحق حد هستم کلمه تعزیر باشد چون کلمه حد بر تعزیر هم اطلاق می شود. مدرک این فتوا هم روایت محمد بن قیس است که دیروز خوانده شد. این روایت در بین بزرگان مورد اختلاف قرار گرفته که آیا می توان به آن استناد کرد یا نمی شود به آن استناد کرد. شهید در مسالک روایت را رد می کند. هم سندا اشکال می کند و هم از جهت دلالت. می گویند محمد بن قیس مشترک است بین موثق و غیر موثق. بنابر این سند قابل اعتماد نیست. در دلالت هم خدشه می کند از جهات عدیده ای. یکی اینکه می فرمایند وقتی کسی به حد اقرار می کند و ما نمی دانیم که چه حدی باید به وی بزنیم، آیا مقصود از این حد، حد مصطلح است؟ یا مقصود تعزیر است؟ اگر حد مصطلح باشد اشکال خیلی زیاد است. چون در حد مصطلح مثلا اگر زنا باشد باید چهار مرتبه اقرار کند حال آنکه یک اقرار کرده است. و با یک اقرار چطور می خواهد حد چهار اقرار را بخورد! مجوز ۱۰۰ ضربه یا ۸۰ ضربه چیست؟ در حدود مصطلح اگر کسی را بخواهند شلاق بزنند دو دفعه اقرار در شرب خمر لازم است و اگر بخواهند ۱۰۰ تازیانه بزنند در زنا چهار اقرار لازم است و فرض این است که در اینجا یک دفعه بیشتر اقرار نکرده و فقط گفته من مستحق حد هستم. چطور این مضمون را می شود قبول کرد که با یک اقرار ۱۰۰ تازیانه به وی زد؟ و اگر بگوئید مقصود معنای لغوی حد باشد که شامل تعزیر هم می شود خوب اگر شامل تعزیر شود، تعزیر که در اختیار شخص نیست بلکه در اختیار حاکم است. حد مصطلح که اقرار کافی ندارد و حد تعزیری هم که در اختیار او نیست. در اختیار حاکم است و به قول مرحوم شهید نه با قواعد حد مصطلح و نه با قواعد تعزیر مناسبت ندارد. اینکه فقط طرف بگوید کافی است و در اختیار وی باشد با هیچ قاعده ای نمی خواند. بنابراین به این روایت نمی شود عمل کرد. ضمن اینکه برخی تعزیرها هم مضبوط است. یعنی هم سندا اشکال دارد و هم دلالت. بنابراین اقوی این است که این روایت را کنار بگذاریم. این حاصل حرف شهید در مسالک است. عبارت آخر چنین است: و الحق أن الروایه مطرحه لضعف سندها باشتراك محمد بن قیس الذی یروی عن الباقر(ع) بین الثقه و غیره و به دلیل اینکه شبیه این را انس بن مالک هم نقل کرده و ضعیف است و ضعف دلالت هم دارد ... فالقول بعدم ثبوت شیء بمجرد الاقرار المجمل قوی (مسالک الافهام الی تنقیح شرایع الاسلام ج ۱۴ ص ۳۴۷) یعنی مرحوم شهید در مسالک روایت را کنار می گذارند. در برابر مرحوم شهید، صاحب جواهر روایت را قبول می کنند و مناقشات را درست نمی دانند. اما سند درست است، زیرا این محمد بن قیس در این سند همان محمد بن قیس ثقه است به دلیل وجود عاصم در همین سند و وجود وی قرینه بر این است که محمد بن قیس، همان محمد موثق است. پس

مناقشه شهید درست نیست. اما تضعیف سند بوسیله برخی دیگر به سبب وجود سهل و ابی نجران: در وجود سهل را که قاعده کلی گفته اند که الامر فی سهل سهل. یعنی روایات او مقبول است. ابی نجران هم هم مورد وثوق است. و صاحب جواهر خبر را درست می دانند عبارتشان هم این است: و ما فی المسالک من المناقشه فی سنده باشتراک محمد بن قیس بین الثقه و غیره و فی مجمع البرهان بان فی سنده سهلا، مدفوع بإرادة الثقه هنا بالقرائن المفیده لذلك کروایه عاصم بن حمید عنه و غیرها یعنی روایت عاصم بن حمید قرینه بر این است که این محمد بن قیس اینجا ثقه است و آن الامر فی سهل سهل (جواهر الکلام فی شرح شرایع الاسلام ج ۴۱ ص ۲۸۶) این اولاً از نظر سند. اما مناقشه در مضمون: مرحوم شهید دو مناقشه دارند. اولی اینکه این حد، حد مصطلح است یا حد اعم از مصطلح و تعزیر؟ و هر کدام باشد اشکال دارد و با یک اقرار نمی شود حد دو اقراری یا چهار اقراری را اجرا کرد. مناقشه ی دوم اینکه حدود مصطلح هم اقسامی دارد: رجم هست، قتل هست، در نار بحث است که بعداً می رسیم. و جلد هم هست و امثال اینها. طرف می گوید من مستحق حد هستم و در کمال اجمال و ابهام چطور شخص می تواند جلد را انتخاب کند؟ شاید گنااهش طوری باشد که قتل یا رجم مجازاتش باشد. و از این جهت باید طرح شود. صاحب جواهر می فرمایند وقتی طرف گفته است مستحق حد هستم، ظاهر کلمه حد، حد مصطلح است و در اینجا احراز نشده باشد و یا یک اقرار کافی نباشد برای اجرای عدد لازم شبهه دارد اما برای یک شلاق تعزیری که اشکال ندارد. مورد تعزیری است ولو تعزیر در دست حاکم است. ولی حاکم می تواند. البته اشکال در اختیار حاکم بودن تعزیر را ایشان صریحاً رد نمی کند ولی عبارت ایشان می گوید مناقشه شهید در مسالک در سند درست نیست در دلالت هم درست نیست زیرا ممکن است مقصود همان تعزیر باشد و تعزیر عدد معینی ندارد. و هم اقرار متعدد لازم ندارد. و تعزیر معمولاً با شلاق انجام می گیرد. عبارت مرحوم صاحب جواهر این است: لعله للاصل و ظاهر بعض النصوص الآتی و الآمره ... إتیحه حیث عدم التکلیف بالبیان لعدم الاجمال حیث فی الشرع و لعله كذلك یعنی اجمالی ندارد لصحه خبر المزبور و عمل المشهور به فی الجملة مشهور فی الجملة به این خبر عمل کرده اند. البته عمل کردن مشهور را حداکثر مرحوم شیخ در نهاییه و قاضی ابن براج در مهذب قایل شده اند. دیگران را نه خود ایشان نقل کرده اند و نه دیگران. و ما فی المسالک من المناقشه فی سنده ... کالمناقشه باطلاق الحد ... إذ هی کالاجتهاد فی مقابله النص. (جواهر الکلام فی شرح شرایع الاسلام ج ۴۱ ص ۲۸۵ ۲۸۷) یعنی روایت محمد بن قیس نص صریح است که حضرت عمل کرده اند ولی ایشان در مقابل گفته اند این عمل مشخص نیست و نباید به مضمون روایت عمل کرد. این اجتهاد در مقابل نص است. جواب صاحب جواهر به شهید در مناقشه معنوی این است که به هر حال حضرت امیر(ع) مطابق مضمون روایت دستور فرموده اند یضرب حتی ینهی عن نفسه. حالا شما می گوید این یضرب را چه می دانید که حدش حد ضربی است یا حد رجمی یا سیفی است؟ نمی دانیم ولی بالاخره حضرت عمل کرده اند و در چنین موردی اجتهاد در مقابل نص است. بخصوص اگر روایت را صحیح بدانیم. که ایشان صحیح می دانند. حاصل حرف صاحب جواهر اینکه اشکال سندی درست نیست چون محمد بن قیس موثق است و اشکال دلالتی هم وارد نیست چون بحث شما بر می گردد به اجتهاد در مقابل نص. شما می گوید چون حدود اقسامی دارد و متوقف بر اقرار اربعه یا دو اقرار است و اینجا یک اقرار بیشتر نداریم و معلوم نیست آیا حد مصطلح است و یا حد تعزیری و اگر هم تعزیری باشد در اختیار حاکم است و نه در اختیار شخص بنا بر این به مضمون نمی شود عمل کرد، جوابتان این است که امیرالمومنین(ع) عمل کردند و اجتهاد شما در برابر نص است. اجتهاد در برابر نص هم خلاف است و در نتیجه حق با ماست. پس این فتوا درست است که باید به وی حد بزنند حتی ینهی عن نفسه. در اینجا از عامه یک روایت نقل شده که معروف به روایت انس بن مالک است و این روایت انس بن مالک را کمک گرفتند برای یک طرف. انس می گوید:

كنت عند النبي (ص) فجاءه رجل فقال يا رسول الله! إني أصبت حدا فأقمه عليّ و لم يسمه فحضرت الصلوه فصلی النبي (ص) الصلوه فقام اليه الرجل بعد از تمام شدن نماز این مرد دوباره پاشد فقال يا رسول الله إني أصبت حدا فأقم في حد الله قال أليس قد صليت معنا؟ قال نعم قال فإن الله قد غفر لك ذنبك و حدك. (جواهر الكلام في شرح شرايع الاسلام ج ۴۱ ص ۲۸۶ به نقل از صحيح بخاری ج ۸ ص ۲۰۷) یعنی با اینکه یک دفعه خدمت حضرت رسول (ص) اقرار کرد و دفعه دوم هم اقرار کرد، با اینکه از طرق عامه نقل شده می خواهند بگویند این روایت تایید می کند این مطلب را که می شود در اختیار طرف گذاشت، می شود نادیده گرفت، می شود گفت حد شرعی قطعی اجرا نشود. برای اینکه باید حداقل همان حدی را که با یک اقرار ثابت می شود به وی بزنند ولی حضرت (ص) به وی اعتنا نکردند و مهلت دادند تا وقت نماز شد. این تاخیر و عدم اعتنا در عمل که رسول خدا (ص) بعد از شنیدن این حرف و بعد نماز که فرمودند إن الله قد غفر لك ذنبك و حدك، مگر نماز حد را از بین می برد؟ نماز چکار دارد به حد؟ البته عدم تعطیل حدود الله بحث دیگری است که وقتی حدی در محکمه ثابت شد، نه شفاعت به درد می خورد و نه چیز دیگر. هیچکس حق ندارد وقتی حد ثابت شد، آن را تعطیل کند. روایات متعددی داشتیم که در باب قضا بیان شد. معنای این روایت این است که این اقرار مفید نیست. یک اقرار بوده و آن هم مجمل است. اینکه اقرار مثل لا اقرار است و مفید نیست چون مجمل است. در موردی که آن شخص از حضرت امیر (ع) درخواست حد کرد، در حقیقت حدی بر وی ثابت نشده و در حقیقت مسئله به این بر می گردد که روایت محمد بن قیس هم مثبت یک اقراری که منشاء یک حدی باشد نیست. به عبارت دیگر از روایت انس تأیید می گیرند که روایت امیرالمؤمنین (ع) که از طرق خاصه است و به قول صاحب جواهر صحیح است، نمی شود آن را رد کرد و یا حداقل موثق است و نمی شود آن را رد کرد و مشهور هم فی الجمله به آن عمل کرده اند، مناقشه شهید رد می شود. معنای عمل به این روایت این است که با این روایت حدی ثابت نمی شود. اقرار کاملاً مجمل است و مثبت هیچ یک از حدود نیست و این ضرب هم ضرب تعزیری است بخاطر اینکه گفته است من خلاف کرده ام. صاحب جواهر می گویند روایات درأ حدود به شبهه هم ادعای ما را تأیید می کند. یعنی تا جایی که می شود نباید حد مصطلح جاری شود.

خلاصه اینکه باید حرف صاحب جواهر را قبول کرد و روایت را مطروح ندانیم. قرائن می گوید محمد بن قیس موثق است. مضمون را هم حمل بر تعزیر می کنیم و مناقشات شهید در مسالک را اجتهاد در برابر نص بدانیم. یعنی روایت را معنا کنیم. باقی می ماند مسئله اقل و اکثر که محقق در آن تشکیک کرده اند: لو اقر بحد و لم یبینه ... ربما كان صوابا فی طرف اکثره و لكن لیس بثواب فی طرف النقصان (شرایع الاسلام فی مسائل الحلال و الحرام ج ۴ ص ۱۳۹) اینکه گفته اند کمتر از ۸۰ تا نمی شود صحیح نیست و می شود کمتر از ۸۰ تا باشد و این حرف درست است که بیشتر از ۱۰۰ تا نمی شود. صاحب جواهر گفته اند هم بیشتر از ۱۰۰ تا می شود و هم کمتر از ۸۰ تا که إن شاء الله در جلسه بعد.

و صل الله علی محمد و آل محمد

استمتاع ما دون فرج کتاب القضاء

Your browser does not support the audio tag.

استمتاع ما دون فرج

فرعی که لازم است به مناسبت مطرح شود تماس دو اجنبی یا به تعبیر آقایان استمتاع ما دون فرج است. تقبیل، معانقه، دست دادن و ... تا مضاجعه فی ازار واحد یعنی زیر یک پوشش خوابیدن. این حالت که یک زن اجنبی با یک مرد اجنبی یا دو زن اجنبی یا دو مرد اجنبی با هم تماس بدنی بگیرند بدون استمتاع فرج ولی استمتاع باشد. حال حکم این چیست؟ آیا همان حکم زنا است؟ درباره حکم اختلاف شدیدی وجود دارد. اکثر آقایان و مرحوم محقق می فرمایند: فیه روایتان یکی همان حکم زنا را بیان می کند و البته حد جلد نه رجم. و روایت دیگر می گوید مادون حد یعنی تعزیر و الثانی اشهر البته اینکه ایشان می فرمایند روایتان تقریبا در باب مربوط ۲۵ روایت وجود دارد. در باب دهم از ابواب زنا. ولی در دسته بندی ها به دو دسته فوق تقسیم می شوند. صاحب جواهر می گویند دومی در عمل مشهور است ولی در فتوا غیر مشهور است. البته برخی ادعای اجماع هم کرده اند ولی ایشان می فرمایند لم نحققه. چنین اجماعی پیدا نکردیم. همانطور که بارها مطرح شده ادعاهای اجماع در این مسائل، اجماع مصطلح اصولی نیست. ولی به هر حال هم فتاوا و هم روایات مختلف است و راه جمع بین این روایات را باید پیدا کرد. اکثر فقها به این طرف رفته اند که چون زنا نیست و زنا به راحتی ثابت نمی شود و اشاراتی هم در روایات باب هست باید حمل کرد به مادون حد و روایاتی هم که دال بر حد است باید حمل کرد بر اینکه مثلا بگوییم تقیه است و اینکه امام علم داشتند بر اینکه در آن صورت زنا محقق شده بوده است. بارها عرض شده که باید به روایات یعنی دلایل مراجعه کنیم. فقهای عظام هم با این روایات فتوا داده اند. نحوه جمع بین این روایات چند طور است. آنطور که صاحب وسائل از مرحوم صدوق نقل می کند ایشان بطور قاطع فرموده اند بیشتر روایات اشاره دارد به ما دون حد و حتی در برخی روایات صریحا دارد که الحد الا سوطا واحدا یعنی تا ۹۹ حد می شود زد یعنی حد نباید زد و معنایش این است که تعزیر است. و طبعا دست حاکم می آید و حاکم می تواند کمتر از ۹۹ هم بزند. هر چه مصلحت می بیند بر حسب مورد. در یکی دو روایت هم کلمه ثلاثین بوده است. در یک روایت که دارد دو نفر زیر یک لحاف واحد بودند مئه منتها احتمال داده اند که بین دو نفر تقسیم می شود یعنی هر نفر ۵۰ ضربه. یعنی خواسته اند برونند سراغ تعزیر. نکته اصلی قابل توجه بحث و راه پیدا کردن جمع این است که صحیح حلبی و موثق ابن سنان - که شارحین فرموده اند صحیح است و با نگاه کردن سند صحیح است - هر

چند روایات دیگری هم موثق هستند و شاید صحیحه هم باشد، این دو روایت تعبیرشان حد الجلد است. تقریباً یازده روایت از این ۲۵ روایت تعبیرشان حد الجلد است یا مئه مئه. منتها موضوع روایت تقریباً جمع شدن دو نفر اجنبی زیر یک لحاف واحد است. موضوع فتوایی که مرحوم محقق در شرایع نقل کردند تقبیل و معانقه و مضاجعه که البته معنای مضاجعه همان زیر یک لحاف واحد بودن است. البته مضاجعه به معنای به پهلو خوابیدن روی زمین است و موارد استعمال هم از نظر لغت خاص است ولی بیشتر به همخوابی مضاجعه می گویند نه اینکه مباشرت هم باشد. اکثر قریب به اتفاق روایات کلمه فی إزار واحد دارد. کلمه تقبیل یا معانقه ذکر نشده حتی کلمه مضاجعه هم نیست. در هر صورت این مسئله مورد اختلاف است و چون صحیحه حلبی و موثق ابن سنان تصریح دارد که حدش حد جلد است یعنی حد زنا که ۱۰۰ تازیانه است و ۸۷ روایت دیگر هم یا تعبیر حد الجلد را دارد یا تعبیر مئه مئه دارد یعنی به هر کدامشان ۱۰۰ تازیانه. و در جمع ۵ روایت از این ۲۵ روایت دارد که الا سوطا و این سبب حمل شده و حمل را توجیه می کند بخصوص یک روایت که اجمالاً عرض می شود: راوی می گوید با برخی دوستان خدمت حضرت امام صادق (ع) رسیدیم. سخن از حدیث به میان آمد. سؤال شد حکم إذا وجد رجلاً من تحت لحاف واحد چیست؟ حضرت فرمودند که حد الجلد. روای می گوید گفتیم الا سوطا حضرت فرمودند حد الجلد. ظاهرش این است که در مجلس غریبه هم بوده است که این آقا سه دفعه تکرار می کند الا سوطا یعنی من شنیده ام که شما گفته اید الا سوطا. در مرتبه سوم یا چهارم حضرت اشاره فرمودند الا سوطا. در حقیقت می خواست از حضرت اقرار بگیرد که از شما شنیده ایم که شما مئه الا سوطا فرموده اید یعنی تعزیر است اما اینجا جلوی این دوستان می گوئید حد الجلد. (وسائل الشیعه ج ۲۸ ص ۸۴) بالاخره این همراهان حدیث را به همین کیفیت بیرون نقل کردند و مکرر گفته اند و از ناحیه این دوستانی که همراه این آقا بوده مسئله الا سوطا در چند جای دیگر هم نقل شده است. دو روایت است که مستند اصلی است که حد الجلد فرموده است و در پایان هم که آقایان شارحین خیلی به آن توجه می کنند روایت ابی خدیجه است که این روایت حضرت اصلاً به نحوه دیگر وارد بحث شدند. شایسته نیست دو مرد یا دو زن اجنبی زیر یک لحاف بخوابند. باید نهیشان کرد و اگر تکرار کردند باز هم باید نهیشان کرد و در مرتبه سوم که تکرار کردند حد می خورند. البته در روایت جزئیات هم سؤال شده یعنی مثلاً محرم بودند یا نه، فامیل بودند یا نه، سرما بوده یا نه، مجبور بودند یا نه و ... که در جایی که هیچ اضطراری نبوده و کار حرامی هم مرتکب شده اند و بدون لباس خوابیده بودند حد زده می شود. متأسفانه امروزه برخی روشنفکرانها مسئله دست دادن را مطرح می کنند که تحقیر حساب می شود و نباید طرف را تحقیر کرد و ... از این حرفهای بی اساس که در فقه نمی توان به آن تمسک کرد زده اند و گفته اند دست دادن در جاهایی که موجب تحقیر طرف می شود بلا اشکال است در حالیکه در متن روایت داریم که دست دادن مرد اجنبی با زن اجنبی موجب جهنم و آتش است و عذاب شدیدی دارد. من تعجب می کنم از آقایانی که گاهی عنوان فقه و فقاها را دارد با وجود این روایت این نظر را داده است! جسارت به کسی نکنیم! گاهی چیزهایی پیش می آید که ... به هر حال تقبیل با دست دادن فرقی ندارد یا معانقه که معنایی غیر از این نیست که دست همدیگر را بگیرند و گردن را به هم برسانند. تا برسد به مضاجعه. در روایات و فتاوا حد ذکر شده و یا تعزیر شدید قریب به حد. و هیچ کس کمتر از ثلاثین نگفته است. عبارت مرحوم محقق بعد از پایان مباحث اقرار این است: و فی التقبیل و المضاجعه فی إزار واحد و المعانقه روایتان إحدائهما مئه جلد و الاخری دون الحد و هی اشهر (شرایع الاسلام فی شرح مسائل الحلال و الحرام ج ۴ ص ۱۳۹) مسئله مضاجعه در روایات بیشتر توجه شده است. صاحب جواهر فرموده اند: و هی اشهری که محقق گفته اند اشهر عملی است نه اشهر فتوایی. برخی ادعا کرده اند ولی در فتوا اینطور نیست: الا لاجماع المزبور الذی لم نتحققه بل لعل المحقق خلافاً نه تنها اجماعی پیدا نکردیم بلکه یقین کردیم اجماعی نیست ... و لعل التامل فی الجمع بین

النصوص يقتضى تعيين كونه مئة الا سوطا خصوصا بعد اشعار صحيح الحلبي ... للتقيه ... فيتعين التعزير بالمائه الا سوطا (جواهر الكلام فى شرح شرايع الاسلام ج ٤١ ص ٢٩٠) نظر نهایی صاحب جواهر این است که جمع بین همه روایات مئة الا- سوطا است. حد الجلد یعنی مئة سوط ولی چون در روایات دیگر مثل آنی که ذکر شد که طرف از حضرت سه مرتبه پرسید و حضرت در مرتبه آخر فرمودند الا- سوطا و چند روایت دیگر که الا- سوطا دارد حمل می کنند که یا مورد را حضرت می دانستند که زنا واقع شده است و لذا گفته اند حد یا تقيه بوده است. و تکرار آن آقا را قرینه بر این می دانند که حضرت نمی خواستند تصریح کنند. البته دیگران می گویند تعزیر دست حاکم است و لذا لم يتعين التعزير الا سوطا! و حاکم می تواند کم یا زیادش کند. در روایات درست است که مکرر گفته است حد الا سوطا اما این حد الا سوطا حد را برگردانده به تعزیر. ادله دیگر هم بدون تردید تعزیر را در اختیار حاکم گذاشته و الا سوطا هم مرز حد را شکسته بنابراین در اختیار حاکم است. پس نمی شود گفت حتما تعیین دارد به ٩٩ تازیانه. چرا ٩٩ تازیانه؟ بلکه هر چه حاکم صلاح دید حسب مورد اعمال می کند. بنده فتوا نمی خواهم بدهم ولی دست دادن هم عطف به تقبیل است، عطف به خوابیدن تحت إزار واحد است. یا اینکه کمتر از تقبیل است؟ هر دو تماس دو قسمت از بدن است صورت طرف را می بوسد یا دست طرف را می گیرد و با دستش فشار می دهد. چه فرقی با تقبیل می کند؟ در روایات تقبیل را نداشتیم مضاجعه بود فی لحاف واحد را داریم و حکمی که در روایات آمده ایشان در تقبیل ذکر کرده اند بعید نیست که دست دادن اجنبی را هم ملحق کنیم به تقبیل و مضاجعه. اولین کاری که در عرفانهای کاذب می کنند اینکه محرمیت را و ممنوعیت این موارد را بر می دارند و زنهای گاهی متدینه ای فریب می خورند و خیال می کنند این آقا مرشد است و ناجی آنهاست و چیزهایی که در پرونده ها دیده می شود! فتوای نهایی صاحب جواهر در برابر فتوای مرحوم صدوق و دیگران این قاعده کلی را به هم نمی زند که از جمع روایات اینکه ایشان درست فرموده اند که تعزیر است و حد نیست و خود ما هم در جمع به همین می رسیم و لو اینکه اکثرا تعبیر حد الجلد دارند. ولی چند روایت دیگر تفسیر می کند به حد الجلد الا سوطا. به اصطلاح معروف حمل مطلق بر مقید. اگر ده روایت می گوید حد الجلد ولی دو روایت می گوید الا- سوطا، حمل مطلق بر مقید می شود و همه را می گوئیم الا سوطا. و وقتی الا سوطا شد یعنی تعزیر. پس يتعين را می شود از ایشان گرفت ولی تعزیر درست است و باید این حرف را قبول کرد. مرحوم شیخ در خلاف می گویند: روی اصحابنا فی الرجل إذا وجد مع امرأة اجنبیه یقبلها و یعانقها فی فراش واحد أن علیهما مئة جلده. روی ذلك عن علی (ع) و قد روی أن علیهما اقل من الحد یعنی شیخ هر دو را نقل کرده است و قال جميع الفقهاء علیه التعزیر یعنی فتوای خود شیخ هم تعزیر است. دلیلنا اخبار الطایفه و قد ذکرناها و قد روت العامه ذلك عن علی (ع) (الخلاف ج ٥ ص ٣٧٣) البته بنده از ینابیع جلد ٤٠ صفحه ٧ نقل می کنم. در مبسوط فرموده اند: إذا وجد رجل مع امرأة فی فراش واحد یقبلها أو یعانقها فلا حد علیه و علیه التعزیر و روی فی بعض اخبارنا أنه یجلد کل واحد منهما مئة جلده و كذلك روی المخالف ذلك عن علی (ع) و قال بعضهم خمسين و قال الباقر یعزر (المبسوط فی فقه الامامیه ج ٨ ص ٧) مرحوم طوسی در نهاییه در دنباله بحث اقرار می فرمایند: و إن أقر اقل من ذلك أو أقر أربع مرات بوطء ما دون الفرج همان استمتاع ما دون الفرج مثل معانقه، مضاجعه و ... است. لم یحکم علیه بالزنا یعنی حد ندارد و کان علیه التعزیر حسب ما یراه الامام (النهایه فی مجرد الفقه و الفتاوی ص ٦٨٩) یعنی تعزیر است و تعزیر هم در اختیار حاکم است. به چند روایت باب اشاره می شود و بقیه را خودتان ملاحظه نمائید:

مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ وَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عِيسَى جَمِيعاً عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَمَّادٍ عَنْ الْحَلْبِيِّ سَنَدٌ صَحِيحُهُ هَسْت وَ هَمَه از آن تعبیر به صحیح‌ه کرده اند عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) قَالَ: حَدُّ الْجَلْدِ أَنْ يُوجَدَا فِي لِحَافٍ وَاحِدٍ اِگر دو اجنبی - مرد و زن یا دو مرد یا دو زن - را در یک لحاف دیدند بلا عذر حد جلد اجرا می شود. یعنی باید ۱۰۰ تازیانه بخورند وَ الرَّجُلَانِ يُجْلَدَانِ إِذَا وَجَدَا فِي لِحَافٍ وَاحِدٍ الْحَدَّ وَ الْمَرْأَتَانِ تُجْلَدَانِ إِذَا أُخِذَتَا فِي لِحَافٍ وَاحِدٍ الْحَدَّ (وسائل الشیعه ج ص ۸۴) یعنی فرقی نمی کند این دو نفری که زیر یک پوشش هستند دو مرد باشند یا دو زن یا یک مرد و یک زن. این صریح در حد الجلد است.

موثقه ابن سنان: وَ عَنْهُ عَنْ أَبِيهِ يَعْنِي مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ ابْنِ مَجْبُوبٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سَتَّانٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) قَالَ سَمِعْتُهُ يَقُولُ حَدُّ الْجَلْدِ فِي الزَّوْنَا أَنْ يُوجَدَا فِي لِحَافٍ وَاحِدٍ يَعْنِي هَمَانِ حَدَّ جَلْدٍ فِي زَنَا بَرَايِ دُو نَفَرِي كَهْ فِي دُرِ يَكْ لِحَافٍ هَسْتَنْدُ مِي بَاشَد وَ بَرَايِ دُو مَرْد وَ دُو زَن وَ الرَّجُلَانِ يُوجَدَانِ فِي لِحَافٍ وَاحِدٍ وَ الْمَرْأَتَانِ تُوجَدَانِ فِي لِحَافٍ وَاحِدٍ (وسائل الشیعه ج ص ۸۵) صاحب وسائل بعد از این حدیث می گوید: أَقُولُ: هَذَا مَحْمُولٌ عَلَى الْجَلْدِ دُونَ الْمَائَةِ لِمَا مَضَى وَ يَأْتِي (وسائل الشیعه ج ص ۸۵) بخاطر الا سوطا که در روایات دیگر هست.

ما می خواهیم از این حد الجلد دست برداریم و یا حمل کنیم مطلق را بر مقید و یا حمل کنیم بر تقیه تا بتوان گفت حکمش تعزیر است نه حد؛ و تعزیر هم در اختیار حاکم. چند روایت میتواند کمک ما باشد:

[illegible]

وَعَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ أَبِي أَيُّوبَ عَنْ أَبِي عُبَيْدَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ (ع) قَالَ: كَانَ عَلِيٌّ (ع) إِذَا وَجَدَ رَجُلَيْنِ فِي لِحَافٍ وَاحِدٍ مُجَرَّدَيْنِ جَلَدَهُمَا حِدَّ الزَّانِي مِائَةَ جَلْدَةٍ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا وَكَذَلِكَ الْمَرْأَتَانِ إِذَا وَجِدَتَا فِي لِحَافٍ وَاحِدٍ مُجَرَّدَتَيْنِ جَلَدَهُمَا كُلِّ وَاحِدَةٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ. (وسائل الشيعة ج ٢٨ ص ٨٩) این روایت صریح در مئه جلد است.

مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ يُونُسَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ عَمَّارٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) الْمَرْأَتَانِ تَنَامَانِ فِي ثَوْبٍ وَاحِدٍ فَقَالَ تَضْرِبَانِ فَقُلْتُ حَدًّا قَالَ لَا قُلْتُ الرَّجُلَانِ يَنَامَانِ فِي ثَوْبٍ وَاحِدٍ قَالَ يُضْرَبَانِ قَالَ قُلْتُ: الْحَدُّ قَالَ لَا. (وسائل الشيعة ج ۲۸ ص ۸۹) بنا براین روایت طرف سؤال کرده اینکه شما فرمودید: زده می شود، حد بر او اجرا می شود؟ حضرت (ع) جواب دادند خیر. آنجا گفته بودند حد و اینجا گفتند نه. بعد در چند روایت دارد که «إن علیا (ع) وجد إمراً مع رجل فی لحاف واحد فجلد کل واحد منهما مائه سوط غیر سوط». (وسائل الشيعة ج ۲۸ ص ۸۹) یعنی در عمل هم از خود حضرت امیر (ع) نقل شده که ۹۹ شلاق زده اند. در ۵ مورد غیر سوط داریم. در روایت ۲۱، ثلاثین سوط هم داریم:

وَعَنْهُ عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَبْدِ الصَّمِيدِ بْنِ بَشِيرٍ عَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ هِلَالٍ قَالَ: سَأَلَ بَعْضُ أَصْحَابِنَا أَبَا عَبْدِ اللَّهِ (ع) فَقَالَ جُعِلَتْ فِدَاكَ الرَّجُلُ يَنَامُ مَعَ الرَّجُلِ فِي لِحَافٍ وَاحِدٍ فَقَالَ ذَوَا مَحْرَمٍ فَقَالَ لَا قَالَ مَنْ ضُرُورِهِ قَالَ لَا قَالَ يُضْرَبَانِ ثَلَاثِينَ سَوْطًا ثَلَاثِينَ سَوْطًا يَعْنِي بِالْآخِرَةِ تَعْزِيرٌ أَسْت... قَالَ تُضْرَبَانِ ثَلَاثِينَ سَوْطًا ثَلَاثِينَ سَوْطًا قُلْتُ فَإِنَّهَا فَعَلْتُ قَالَ فَشَقَّ ذَلِكَ عَلَيْهِ فَقَالَ أَفْ أَفْ أَفْ ثَلَاثًا وَ قَالَ الْحَدَّ. (وسائل الشيعة ج ٢٨ ص ٩٠) این قسمت اخیر برای وقتی است که اقدام عملی یعنی مساحقه یا زنا هم کرده باشند و ثابت شود. به هر حال حمل روایت حلبی بر تقیه ممکن است باشد و ممکن است نباشد و بنده نمی دانم هر چند برخی حمل کرده اند. همچنین حمل موثق ابن ثنان را. ولی بنده می خواهم بگویم قاعده مطلق و مقید که راحت تر است و همه جا آن را داریم. اگر هر منصفی یک دور همه این روایات را نگاه کند صرف نظر از سند، تعدد مطلب و معنا یک نوع تواتر معنوی دارد. و این تواتر معنوی خیلی کمک می کند. در تواتر معنوی می بینیم که تعدادی روایات می گوید حد نیست و در برخی دیگر می گوید یک ضربه کمتر از حد و در چند روایت دیگر هم می گوید ثلاثین ثلاثین یا در یک روایت هم دارد دوتایی صدتا که حمل کرده اند هر کدام ۵۰ ضربه یعنی کمتر از حد. حمل مطلق بر مقید یک قاعده کلی است که در همه روایات عمل می کنیم. چرا اینجا به این قاعده عمل نشود و بگوئیم این روایتی که گفته است صد تا و یا الحلد الجلد در کنار روایتی که گفته است حد نیست و ثلاثین و الحلد الا سوطا، وقتی این دو روایت را حمل کنیم برمی گردد به اینکه مقصود از الحد هم در آن روایات هم الحلد الا سوطا است. و لذا آن روایت خاص هم شاهد است. این شاهد را صاحب جواهر قبول دارد و می گوید شاهد حمل صحیح حلبی بر تقیه روایت دومی است که روای گفت من شنیده ام شما گفته اید الا سوطا و تکرار کرد تا حضرت گفتند الا سوطا. و معلوم می شود آن حد الا سوطا هم هست. (جواهر الکلام فی شرح شرایع الاسلام ج ۴۱ ص ۲۹۰)

در نتیجه اینکه ما قاطع هستیم تقبیل، مضاجعه، دست دادن اجنبی و اجنبیه یا دو اجنبی و یا دو اجنبیه ما لم یثبت که استمتاع فرج است - و به تعبیر برخی آقایان استمتاع مادون الفرج مطلقاً حکمش تعزیر است و این تعزیر در اختیار حاکم است و حاکم به حسب مورد عمل می کند.

و صل الله علی محمد و آل محمد

انکار بعد الاقرار - توبه بعد از انکار - حامله شدن زن بدون شوهر کتاب القضاء

Your browser does not support the audio tag.

انکار بعد الاقرار توبه بعد از انکار حامله شدن زن بدون شوهر

انکار بعد از اقرار:

در اینجا سه مسئله فرعی دیگر وجود دارد که بحث زیادی هم ندارد. ظاهراً هم مدعا روشن است و هم دلیل. در مسئله اول بحث را از اینجا باید شروع کرد که ما یک قاعده مسلم مقبول بین اصحابنا الامامیه داریم که متکی به روایات اقرار هست. حتی صاحب جواهر و برخی دیگر از آن به قاعده الاقرار تعبیر کرده اند. شاید در قواعد فقهیه یا کتبی که به عنوان قواعد فقهی می نویسند هم آمده باشد و آن جمله اقرار العقلاء علی انفسهم جایز می باشد. این جایز به معنای نافذ است نه جایز در مقابل عدم جواز و چیزی که بشود ترک کرد. در نتیجه اگر کسی اقرار کرد و بعد انکار کرد، نباید انکار موثر باشد علی القاعده. و همینطور هم هست. یعنی در همه جا - الا اینکه دلیل داشته باشیم - اگر کسی به چیزی اقرار کرد و بعد از اقرارش برگردد، مأخوذ به اقرار هست. یک مسئله فرعی اینجا داریم که منصوص هست که در حقیقت از این قاعده کلی حالت استثنا پیدا می کند و آن این است که اگر کسی اقرار کرد به یک حدی یعنی گفت من کاری انجام دادم که حدش رجم است، مثلاً زنا، محصنه کرده و چهار دفعه هم اقرار کرده و ثابت شده باید رجم شود - در خصوص این حد - که مثلاً مقتضی رجم است - اگر انکار کرد، انکار یقبل و موجب این می شود که اقرارش را کأن لم یکن تلقی کنند. در هر مرحله ای از مراحل حکم اقرار باشد حتی اگر اجرا هم شروع شده و در وسط اجرا محل را ترک کرد که مسئله معروفی است، یعنی حفره را ترک کرد و فرار کرد، این فرار را دلیل بر انکار گرفتند و گفتند انکار دلیل بر رد آن اقرار است. بنابراین آن اقرار کأن لم یکن تلقی شده و نباید او را برگردانند و دوباره حکم را اجرا کنند. به اتفاق فقها حتی جلد یا ضرب و یا توهین هم ندارد و اختلافی در آن نیست. چند بار روایت ماعز خوانده شد که او چند مرتبه اقرار کرد و حضرت در هر دفعه می خواستند او را منصرف کنند: لعلک قبلت، لعلک لامست و ... تا اینکه او چهار مرتبه اقرار کرد و حکم رجمش صادر و اجرا شد ولی او در حین اجرای رجم فرار کرد. اما در حال فرار برخی از کسانی که فکر می کردند او باید رجم و کشته شود، وی را تعقیب کردند ولی به او نمی رسیدند. یک نفر (زبیر بن عوام) با استخوان شتر به پای او زد و او به زمین خورد و دیگران به او رسیده او کشته شد. جریان را که به عرض پیامبر (ص) رساندند، حضرت (ص) فرمودند چرا اینکار را کردند؟ نمی بایست این کار را می کردند! او اقرار کرده بود ولی فرار وی به منزله انکار است. تا جائی که دیه اش را از بیت المال دادند. اما در غیر رجم یعنی اگر حدود دیگر باشد لا یسقط. عبارت مرحوم محقق این است:

لو اقر بما يوجب الرجم ثم أنكر سقط الرجم و لو اقر بحد غير الرجم لم يسقط بالانكار (شرايع الاسلام فى مسائل الحلال و الحرام ج ۴ ص ۱۳۹) اگر مثلاً زناى غير محصنه بوده و بايد جلد بشود اگر انكار كند لم يسقط. اين اصل مسئله است. دليلش دو روايت زير است. روايت اول از محمد بن مسلم است كه حسنه تعبير كرده اند و لى سند معتبر است و به نظر مى رسد چرا حسنه نباشد؟

وَعَنْهُ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ أَبِي أَيُّوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) قَالَ: مَنْ أَقَرَّ عَلَى نَفْسِهِ بِحَدٍّ أَقَمْتُهُ عَلَيْهِ إِلَّا الرَّجْمَ فَإِنَّهُ إِذَا أَقَرَّ عَلَى نَفْسِهِ ثُمَّ جَحَدَ لَمْ يُرْجَمْ. (وسائل الشيعة ج ۲۸ ص ۲۷) اول قاعده كلى در روايت تايد فرموده است كه اگر كسى به حدى اقرار كرد، انكار به درد نمى خورد الا رجم كه استثناء شده است.

روايت دومى كه از حلى است و سند هم حسنه تعبير شده است چنين است:

وَعَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَمَادِ بْنِ عُمَيْرٍ عَنِ الْحَلَبِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) قَالَ: إِذَا أَقَرَّ الرَّجُلُ عَلَى نَفْسِهِ بِحَدٍّ أَوْ فِرْيَةٍ كَـهُ فِيهِ حَقُّ النَّاسِ هُمْ هَسْتُ كَـهُ قَذْفُ اسْتُ ثُمَّ جَحَدَ جَلَدَ يَعْنِي حَدَّ اجْرَا مِى شُود قُلْتُ أَرَأَيْتَ إِنْ أَقَرَّ عَلَى نَفْسِهِ بِحَدٍّ يَبْلُغُ فِيهِ الرَّجْمُ أَكُنْتُ تَرْجُمُهُ أَيْآ نَظَرَ شَرِيفَتَانِ اَيْنَ اسْتُ كَـهُ اِى رَى بَـهُ حَدِّى اِقْرَارَ كَـهُ مَوْجِبَ رَجْمِ اسْتُ، سَخَنَ شَمَا اِطْلَاقَ دَارِدَ وَ شَامِلَ رَجْمِ وَ غَيْرَ رَجْمِ هُمِ مِى شُود، أَيْآ اَيْنَ شَخْصَ رَا رَجْمَ مِى كَـنَيدَ؟ قَالَ لَا وَ لَكِنْ كُنْتُ ضَارِبَهُ. (وسائل الشيعة ج ۲۶ ص ۲۶) رجم نمى شود ولى معنايش اين است جلد مى شود.

آقایان به این دو روایت استدلال کرده و گفته اند که این مسئله از قطعیات است و تمام. ظاهر این دو روایت این است که قید دیگری در کار نیست. اگر اقرار کرد به چیزی که موجب رجم است ثم انکار کرد، نفس انکار کافی است در اینکه رجم از وی ساقط شود. صاحب جواهر نقل می کنند: در جامع بزنطی قید دیگری اضافه شده و آن اینکه باید قسم هم بخورد. یعنی این شخصی که انکار کرده باید یک قسم هم بخورد. بعد خودشان می فرمایند که بزنطی در جامع خودش از صادقین (ع) روایت کرده است بعد اسانید و لکن لم نقف علی شیء منها ما مدرک درستی برای این مطلب پیدا نکردیم که قید یمین هم اضافه شود. بدون یمین هم همینقدر که انکار کرد اقرار کأن لم یکن شده و رجم ساقط می شود. و این نظر صاحب جواهر هم هست. فالمتجه عدم اعتباره این یمین اعتباری ندارد. (جواهر الکلام فی شرح شرایع الاسلام ج ۴۱ ص ۲۹۲) در مسالک به نوعی خواسته اند به خبر ماعز هم استدلال کنند ولی صاحب جواهر می گویند این چه نوع استدلالی است؟ این استدلال نیست بلکه عکس قضیه را می فهماند. یعنی خبر ماعز را که نگاه می کنیم چنین است: او در حضور حضرت (ص) اقرار کرد. حضرت (ص) روی خود را برگرداندند. آمد این طرف و اقرار کرد باز حضرت (ص) روی خود را برگرداندند. بعد به او گفتند لعلک قبلت، لعلک لامست یعنی در حقیقت خواستند او را منصرف کنند تا اقرار خود را برگرداند تا سه مرتبه که عبارت آخری چنین است. البته این روایت عامی است و در کتب ما به شکل دیگری آمده که قبلا خوانده شد. لو أقررتَ برابعه لرجمتک و او هم اقرار کرد و حضرت (ص) دستور رجم را دادند و ... چه استدلالی به این روایت می شود برای مسئله ما که انکار موجب اقرار بطلان است؟ به ذیل این روایت استدلال کرده اند یعنی اینکه حضرت (ص) گفتند چرا او را کشتید؟ حتی در نقل خاصه دارد که فرمودند: اگر امیرالمؤمنین (ع) با اینها بود آنها مرتکب اشتباه نمی شدند و نمی بایست این کسی که فرار کرد را می کشتند. این خودش دلالت می کند بر اینکه انکار موجب سقوط رجم است و الا اگر رجم ساقط نشده بود چرا حضرت (ص) دیه وی را از بیت المال پرداختند؟ چرا آنها را به خاطر کشتن او توبیخ کردند؟ و الان هم در قانون فعلی فرار از حفره دلیل بر انکار است و انکار فقط در رجم مسقط حکم است. صاحب جواهر به هر دو روایت اشاره می کند ولی شهید در مسالک به یک روایت اشاره و خبر ماعز را اضافه کرده در ذیل آن، این استدلال را بیان می کند. صاحب جواهر می گوید این استدلال دست نیست. از ظرافت و دقت عبارت صاحب جواهر فتوای شیخ در مبسوط موافق مشهور می شود ولی بدون توجه به این ظرافت باید گفت شیخ برخلاف مشهور فتوا داده اند. عبارت صاحب جواهر این است: انکار بعد از تکمیل اربع مرات است یا قبل از تکمیل چهار مرحله اقرار؟ در صورتی که چهار مرتبه اقرار کرده و حکم هم صادر شده ولی انکار کند خبر ماعز دال بر این است که این انکار مسقط است و دلالت ذیل روایت کامل است زیرا حضرت می گویند چرا اینکار را کردید؟ و دیه قتل او را هم دادند ولی اگر انکار را قبل از مرتبه چهارم اقرار بدانیم یعنی روایت را حمل کنیم بر چنین موردی. عبارتشان این است و منه ینقدح احتمال کلام الشیخ للرجوع قبل کمال ما يعتبر من المرات فی الاقرار فلا یکون مخالفا (جواهر الکلام فی شرح شرایع الاسلام ج ۴۱ ص ۲۹۳) چیزی که مشهور بین فقها هست و ظاهر دو روایت هم هست بعد از چهار مرتبه اقرار و صدور حکم رجم است و سپس انکار که این انکار آن حکم را ساقط می کند. این بر خلاف قاعده هم هست ولی دلیلش نص است. دلیل این سخن صاحب جواهر فتوای شیخ در خلاف است. البته ما و سایر مجتهدین هر چه داریم از شیخ الطائفه است زیرا بعد از فتنه بغداد اکثر منابع فقهی ایشان سوخت و از بین رفت و بعد ایشان از بغداد به نجف رفت خائفا یترقب. و حوزه علمیه نجف را از زیر صفر شروع کردند بنده چندین مرتبه به نقل از مرحوم آیه الله بروجردی نقل کرده ام و الان هم به نقل از ایشان می گویم که شیخ بعد از این مرحله تمام هم خود را بر این گذاشت تا جایی که یادش می آید و می تواند دنبال کند و کتابهای خود را که سوخته است روی کاغذ بیاورد. با آن همه محدودیت های آن روز، ایشان کمتر دنبال

نظم و دقت و توافق و تخالف بودند. دنبال جمع مطالبشان بودند که منابعی که از بین رفته است تا جایی که می شود جمع شود و لذا کتابهای ایشان این حالت را پیدا کرده است و همه اش هم از معتبرترین کتابهای ما است. شیخ در مبسوط اینطور می گوید: إذا اعترف الرجل بالزنا فلزمه الحد ثم رجع بعد ذلك تا اینجا فرقی بین جلد و رجم نیست و قال ما كنت زنيت فإنه يسقط الحد عنه یعنی کل حد از وی ساقط می شود و كذلك کل حق لله خالص كحد الخمر و القتل بالرده یعنی کسی که مرتد شده و محکوم به قتل می شود و القطع فی السرقة. این فتوایی که برخلاف این فتوای مشهوری است که ذکر شد. و الذی رواه اصحابنا فی الاعتراف الذی یوجب الرجم إذا رجع عنه فإنه یسقط فأما فیما عدا ذلك أو الزنا الذی یوجب الحد فلا یسقط بالرجوع یعنی فتوای مشهور را هم ذکر کرده اند. فأما ما كان حق لآدمی كحد القذف و غیره فلا یسقط بالرجوع (المبسوط فی فقه الامامیه ج ۸ ص ۴) مشهور با توجه به آن دو روایت فتوا داده و فقط رجم را استثناء کرده اند. در عین حال شیخ کل حق الله را استثناء کرده است. و این فتوای شیخ سبب شده که بگویند انکار قبل از اتمام اربع مره بوده است تا فتوای شیخ مخالف با مشهور نشود. صاحب جواهر می فرمایند: و منه ینقدح احتمال کلام الشیخ للرجوع قبل کمال ما یعتبر من المرات فی الاقرار فلا یكون مخالفا (جواهر الکلام فی شرح شرایع الاسلام ج ۴۱ ص ۲۹۳) یعنی انکار قبل از اتمام چهار مرتبه اقرار بوده است و اگر اینطور باشد فتوای شیخ نیز مخالف مشهور نیست! البته ظاهر عبارت شیخ این توجیه را بر نمی دارد. و نیز باید به فتوای علما مخصوصا شیخ الطائفه توجه کرد. ذکر این نکته لازم است که قبل از انقلاب این راحتی ها نبود، شاید خانه ای در کار نبود، شهریه ای در کار نبود، دشواری های زیادی بود، بخصوص متقدمین که با زحمات زیاد توانسته اند منابع را به دست ما برسانند. این یک مسئله که در رجم انکار موجب سقوط رجم است.

و اما مسئله فرعی دوم: ولو اقر بحد ثم تاب كان الامام مخيرا في إقامته رجما كان أو جلدا (شرایع الاسلام فی مسائل الحلال و الحرام ج ۴ ص ۱۳۹) اگر کسی اقراری کرد که موجب حد می شود و بعد توبه کرد، امام مخیر است حد جاری بکند یا نه! این مسئله بحث زیادی ندارد. فقط از شرایع می پرسند ثم تاب را از کجا آورده ای؟ استدلال می کنند به روایتی که در محضر حضرت امیر(ع) شخصی اقرار به سرقت کرد و گفت باید حد بخورم. امام(ع) فرمودند قرآن بلدی؟ گفت بله. حضرت(ع) فرمودند: مقداری بخوان (روایت قبلا خوانده شد) وقتی مقداری خواند حضرت(ع) فرمودند: دستت را به قرآن بخشیدم. امام(ع) اینجا با اینکه طرف اقرار کرده و باید قطع ید بر او جاری می شده است، با قرآن خواندن او را بخشیده اند. در روایت هست شخصی به حضرت(ع) گفت که شما حد خدا را تعطیل می کنید؟ حضرت(ع) فرمودند مگر تو نمی دانی که اگر طرف قبل از اجرا اظهار پشیمانی کند امام میتواند او را ببخشد و مخیر است در اجرا یا عدم اجرا؟ منشاء این فتوا این روایت است ولی می گویند قید توبه قطعی نیست. یعنی امام مخیر است در مواردی حد را اجرا بکند یا نکند و این تخییر برای امام قطعی است. صاحب جواهر می گویند: هو المشهور بین الاصحاب تخییر امام را همه قبول دارند ولی ابن ادریس فرموده است که در جایی که رجم است امام مخیر است ولی اگر سایر حدود است امام مخیر نیست! خود صاحب جواهر می فرمایند: حکم مشهور معتبر است و دلیلشان هم معلوم است (جواهر الکلام فی شرح شرایع الاسلام ج ۴۱ ص ۲۹۳) لاشتراط الجمع فی المقتضی یعنی اگر امام می تواند رجم را نادیده بگیرد و یا قطع دست را مخیر است عفو کند یا نکند، حدود سبک تر و آسان تر را باید بیشتر بتواند لأن التوبه اسقطت أشد العقوبتين فإسقاطها لتحتم الاضعف أولى. خلاصه صاحب جواهر می گویند قید ابن ادریس درست نیست و بهترین شاهد هم همین است که حضرت(ع) در قطع ید بخشیده اند به قرآن و در اعتراض آن شخص فرمودند که امام مخیر است.

و اما مسئله سوم: ولو حملت و لا بعل لم تحد اگر زنی حامله شده ولی شوهر ندارد نمی شود او را حد بزنند الا أن تقر بالزنا اربعا (شرايع الاسلام فى مسائل الحلال و الحرام ج ۴ ص ۱۳۹) چون شوهر ندارد، دلیل ندارد که زنا کرده باشد، لعل وطی به شبهه بوده، لعل مُکره بوده، لعل کذا، لعل کذا و شبهه داره حد است. این یک مسئله که زن اگر حمل داشت نمی شود بر او حد زد و حتی نباید از او سؤال کرد. الا اینکه بعضی گفته اند باید از او سؤال شود ولی دیگران می گویند چرا باید از او پرسید؟ همین قدر که احتمال می دهیم که منشاء حمل او غیر زنا بوده است باید بگوئیم غیر زنا بوده و شبهه داره حد است. حامله شدن قرینه بر زنا نیست. ممکن است دلایل دیگری باشد مثل اکراه و حتی احتمال برخی فقها که گفته اند ممکن است جذب الماء بوده که البته در جذب الماء هم بحث هایی پیش می آید و این جذب الماء در گذشته بیشتر بوده است. شاید در شرائط امروزی کمتر پیش می آید.

و صل الله على محمد و آل محمد

اثبات زنا با بینه کتاب القضاء

Your browser does not support the audio tag

اثبات زنا با بینه

بینه:

می دانیم که برای ثبوت هر موضوعی در محاکم شرعی یکی از سه راه باید باشد: اقرار شخص، فرقی هم نمی کند در مسایل حقوقی یا کیفری! به دلیل قاعده اقرار که کلیت دارد یعنی اقرار العقلاء علی انفسهم جایز که جایز به معنای نافذ است. راه دوم راه بینه است که در محاکم اگر حقی بخواهد ثابت شود از طریق بینه هم می شود. و وقتی قضاء را بحث کردیم، مفصل بحث شد که دو نفر شاهد باید شهادت دهند به چیزی که مورد دعوی مدعی است و قاضی یا دادستان اول تفهیم اتهام می کند و از مدعی شاهد می خواهد که اگر او بینه دارد آنها شهادت می دهند. وبعد مدعی علیه است که ... و روالی که مفصل در قضاء بحث شده است. اثبات شیئی در محکمه سه راه دارد یکی اقرار، راه دوم بینه است و راه سوم علم. یعنی اگر قاضی خودش علم پیدا کرد که مدعی درست می گوید یا مدعی علیه. البته در علم اختلاف نظر وجود دارد که آیا قاضی می تواند به علمش عمل کند یا نه؟ که بعدا می رسیم. در مسئله زنا که حساسیت بیشتر شرعی وجود دارد به دلیل ادله کلیه ای که دماء و فروج مورد عنایت خاص شرع هست و ضوابط خیلی سخت گیرانه ای وجود دارد در اثباتش در دادگاه که این شخص زنا کرده یا نکرده، محصنه است یا غیر محصنه راه اول اقرار است که مفصل بحث شد و گفتیم اقرار باید چهار مرتبه باشد و در چهار جلسه باشد با فروعی که مترتب بر اقرار بود. راه دوم بینه است و در هر محکمه ای از بینه هم استفاده می شود و معمولاً هم بینه دو نفر بیشتر نیستند. آیه شریفه هم این بود: وَ اسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَ امْرَأَتَانِ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ (بقره / ۲۸۲) یعنی اگر دو مرد نبودند، یک مرد و دو زن. یعنی دو زن می تواند جای یک مرد را بگیرد که در کتاب شهادت مفصل بحث شده است. در مسئله زنا به دلیل حساسیت استثناءً گفته شده که دو شاهد کافی نیست و باید چهار شاهد

باشد. این شهود را هم خیلی محکم گرفته اند. هر چهار تا باید مرد باشند در درجه اول و حداکثر اگر سه نفر مرد بودند و دو زن توانست جای نفر چهارم بیاید قابل قبول است ولی عددهای بعدی مثل دو مرد و چهار زن مقبول نیست. یعنی اینطور نیست که همه جا دو زن بتوانند جای یک مرد را در شهادت بگیرند. و البته شرایط شهادت مثل بلوغ و عقل و عدالت و ... هم معتبر است. دلیل این مسئله که بر خلاف قاعده کلیه - کفایت شهادت دو مرد یا یک مرد و دو زن باید چهار شاهد باشد چیست؟ در درجه اول آیه شریفه و بعد نصوص مستفیضه دلیل ماست. یعنی روایات عدیده ای داریم از ائمه (ع) که تصریح به شهادت چهار نفر شده است. و لذا اول این مسئله را بررسی می کنیم. که از حدود ۸ روایت یکی دو روایت که صحیح و مورد توجه فقها هست، بررسی می شود. آیه این است:

ص: ۱۱۹

وَ الَّذِينَ يَزُمُونَ الْمَحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ (نور ۴)

یعنی زن محصنه ای را که متهم به زنا می کنند باید چهار شاهد بیاورند. آیه می گوید اگر چهار شاهد نیاورند کسی که رمی کرده ۸۰ ضربه یعنی حد قذف می خورد. و لذا ۸۰ تازیانه را هم گفته اند اقل حد است که در تعزیر که باید مادون حد باشد از ۸۰ باید کمتر باشد. البته برخی عدد ۷۵ را در برخی حدود اقل حد گفته اند. و به فسق چنین کسی که زن بی گناهی را متهم کند حکم شده است. استدلال به این کیفیت هست که اگر چهار شاهد نیاورد، محکوم به حد قذف است و این معنایش این است که باید چهار شاهد بیاورد. استدلال اولی صریح متن آیه است. و اما روایات، در باب دوازدهم از ابواب حد زنا:

مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ وَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ جَمِيعاً عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَمَّادٍ عَنِ الْحَلَبِيِّ هَمَّه أَعْرَافَ شَنَاخَتَهُ وَ صَحِيحٌ هَسْتَنَدَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) قَالَ: حَدُّ الرَّجْمِ أَنْ يَشْهَدَ أَرْبَعَةٌ أَوْ هُوَ يُدْخِلُ وَ يُخْرِجُ (وسائل الشیعه ج ۲۸ ص ۹۴) چهار نفر باید شهادت دهند و متعلق شهادت هم این است که آنهم رأوه یدخل و یخرج. حدس و تقبیل و پیش هم خوابیده بودند و زیر یک لحاف بودند و ... قبول نیست. باید عن رؤیه باشد و رویت هم به کیفیت یدخل و یخرج! این متن صحیح حلبی است که دال است بر لزوم اربعه شهادات. تلاش شارع این است که تا می شود چیزی ثابت نشود. مگر جریان مغیره پیش بیاید که بیشتر هم جریان مغیره بوده که باد آمد و پرده را کنار زد و ... که در برخی بی پروائی ها ممکن است دیده شود! و متأسفانه در دنیای فساد امروز موارد زیادی هست که دیده می شود. این یک روایت که دال بر لزوم چهار شاهد است بر دیدن فرج فی فرج که در موضوع بحث شد که اکثر فقهاء قائل هستند که به چیزهای مقدماتی زنا صدق نمی کند.

ص: ۱۲۰

وَعَنْهُ عَنْ أَحْمَدَ هَمَانَ سَنَدٌ اسْتَوَى عَنْ أَبِيهِ جَمِيعاً عَنْ ابْنِ أَبِي نَجْرَانَ عَنْ عِصْمِ بْنِ حُمَيْدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ قَيْسٍ چند جلسه قبل در مورد محمد بن قیس اختلاف نظری نقل شد بین شهید در مسالک و صاحب جواهر که شهید وی را مشترک در موثق و غیر موثق می دانست و می گفت به خبرش نمی توان اعتماد کرد ولی صاحب جواهر فرمودند درست است که محمد بن قیس مشترک است ولی چون در سند، عاصم بن حمید هست، عاصم قرینه است بر اینکه محمد، محمد ثقه است. بنابر این سند معتبر و قابل توجه است. عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ (ع) قَالَ: قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ (ع) لَا يُرْجَمُ رَجُلٌ وَلَا امْرَأَةٌ حَتَّى يَشْهَدَ عَلَيْهِ أَرْبَعَةُ شُهَدَاءٍ عَلَى الْإِيلَاجِ وَالْإِخْرَاجِ (وسائل الشیعه ج ۳ ص ۹۴) مثل همان قبلی دخول و خروج است. یعنی رجم بر زن یا مرد ثابت نمی شود مگر اینکه چهار شهادت با کیفیت مذکور محقق شود. اکثراً به این دو روایت استناد مستقیم کرده اند و گفته اند این دلیل نقض قاعده کفایت دو شاهد است.

وَعَنْهُ عَنْ أَحْمَدَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَبِي حَمْزَةَ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) قَالَ: لَا يَجِبُ الرَّجْمُ حَتَّى يَشْهَدَ الشُّهُودُ الْأَرْبَعُ أَنَّهُمْ قَدْ رَأَوْهُ يُجَامِعُهَا (وسائل الشیعه ج ۲۸ ص ۹۵) یعنی باید مورد رویت قرار بگیرد تا شهادت صدق کند و الا عن حدس شهادت کافی نیست.

روایت هشتم باب، موردی دارد که حتی الامکان می خواهند مسئله ثابت نشود و سند هم خوب است:

وَيَا سَيِّدَاهُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ يَحْيَى عَنْ بُنَّانٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ ابْنِ الْمُغِيرَةِ عَنِ السَّكُونِيِّ عَنْ جَعْفَرٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَلِيٍّ (ع) فِي ثَلَاثَةِ شَهَدُوا عَلَى رَجُلٍ بِالزَّانَا فَقَالَ عَلِيٌّ (ع) أَيْنَ الرَّابِعُ سَهْ نَفَرٍ شَهَادَاتٍ دَانَدَن فَلَانِي زَنَا كَرَدَه اسْت. حضرت (ع) فرمودند چهارمی کجاست؟ گفتند دارد می آید قَالُوا الْآنَ يَجِيءُ فَقَالَ عَلِيٌّ (ع) حُدُوهُمْ فَلَيْسَ فِي الْحُدُودِ نَظَرُ سَاعَهُ (وسائل الشیعه ج ۳ ص ۹۶) قبل از اینکه نفر چهارم بیاید حضرت (ع) فرمودند فعلاً این سه نفر را حد بزنید، تا چهارمی بیاید و سپس فرمودند در شهادت به زنا تأمل نیست. باید بلافاصله چهار شاهد با هم قرار بگیرند. این یک مطلب که چهار شاهد لازم هست. عبارت مرحوم محقق در فتوا بعد از اینکه وارد بحث بینه می شوند این است: و اما البینه فلا- یکفای اقل من اربعة رجال أو ثلاثة و إمرأتین (شرايع الاسلام فی مسائل الحلال و الحرام ج ۴ ص ۱۳۹) یعنی برای اثبات زنا از طریق بینه کمتر از چهار مرد یا سه مرد و دو زن کافی نیست. ادله چهار مرد روشن شد که آیه شریفه و روایات باب. مسئله دوم که سه مرد و دو زن کافی باشد، در باب ۲۴ از ابواب شهادت زنان در کتاب شهادت ذکر شده است. این باب روایات عدیده ای دارد و اول این قاعده کلی فقهی را ثابت می کند که که شهادت زنان در چیزهایی که لا یعرف الا من قبیلهنّ مورد قبول است. مثل دیدن بکارت که اگر کسی متهم به زنا شد و بعد خواستند ببینند بکارت دارد یا نه، در نساء و ... روایت سوم از این باب:

وَبِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحَلْبِيِّ هَمَانَ سَنَدِ قَبْلِي أَيْعْنَى مُحَمَّدِ بْنِ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ إِبْنِ أَبِي عَمِيرٍ عَنِ الْحَلْبِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ شَهَادَةِ النِّسَاءِ فِي الرَّجْمِ مِنْ إِمَامٍ صَادِقٍ (ع) فِي مَوْرَدِ شَهَادَةِ زَنَانٍ فِي رَجْمٍ مِنْ قَبْلِ مِقْدَارِ قَبُولِ مِي شُود؟ فَقَالَ إِذَا كَانَ ثَلَاثَةُ رِجَالٍ وَامْرَأَتَانِ إِنْ هُوَ مَرْدٌ وَدُوزَنٌ بُوْدُنْدِ كَافِي هَسْتِ وَإِذَا كَانَ رَجُلَانِ وَارْبَعُ نِسْوَةٍ لَمْ تَجْزُ فِي الرَّجْمِ. (وسائل الشيعة ج ٢٧ ص ٣٥١) یعنی رفع شبهه کردند که کسی استدلال نکند و بگوید دو زن جای یک مرد را می گیرد و در آیه شریفه هم چنین هست، پس می توان مثلا دو مرد و چهار زن داشته باشیم. حضرت (ع) تصریح فرمودند و دفع دخل کردند که کسی به اطلاق آیه فرجل و امرتان (بقره / ٢٨٢) نتواند تمسک کند. پس در اثبات رجم اول چهار مرد و اگر نشد حداکثر سه مرد و دو زن.

وَبِإِسْنَادِهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَمَّادٍ عَنْ رَبِيعٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) قَالَ: إِذَا شَهِدَ ثَلَاثَةُ رِجَالٍ وَامْرَأَتَانِ لَمْ يَجْزُ فِي الرَّجْمِ (وسائل الشيعة ج ٣٥٨) در حقیقت این برابر روایت قبلی قرار گرفته است فلذا آقایان گفته اند که این حمل بر تقیه می شود. چون کفایت سه مرد و دو زن را مکرر داریم. و صاحب وسائل از شیخ نقل می کند: أقول حمله الشيخ على التقيه و على عدم تكامل الشروط الشهادة. (وسائل الشيعة ج ٢٧ ص ٣٧٨) یا اینکه بگوئیم اینکه سه مرد و دو زن کافی نیست حمل کنیم بر اینکه عدالتشان نقص داشته و یا ... خلاصه این قابل قبول نیست به دلیل روایت مکرر و معمول بها که یکی خوانده شد و دیگری:

و بِإِسْنَادِهِ عَنْ يُونُسَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنِ الْمُفَضَّلِ بْنِ صَالِحٍ عَنْ زَيْدِ الشَّحَامِ إِنْ رَوَيْتَ مَوْثِقَهُ اسْتَغْنَى عَنْ شَهَادَةِ النِّسَاءِ قَالَ فَقَالَ لَمَّا تَجُوزُ شَهَادَةُ النِّسَاءِ فِي الرَّجْمِ إِلَّا مَعَ ثَلَاثَةِ رِجَالٍ وَامْرَأَتَيْنِ فَإِنْ كَانَ رَجُلَانِ وَارْبَعُ نِسْوَةٍ فَلَا تَجُوزُ فِي الرَّجْمِ ... (وسائل الشيعه ج ۲۷ ص ۳۵۹) این روایت هم دلالت می کند سه مرد و دو زن جای چهار مرد را پر می کند و این هم مثل روایت قبلی احتمال دیگر را نفی کرده است.

نتیجه این تعبیر مرحوم محقق که می گویند فلا یکفی أقل من اربعة رجال أو ثلاثة و إمرأتین متخذ از روایات باب هست یعنی ما بر این مطلب، دلیل کتاب و روایت داریم. و نیز تعبیر برخی آقایان اینکه وقتی شهادت سه مرد و دو زن بتواند حد الله الاکبر یعنی رجم را ثابت کند، حد الله الاصغر را هم به طریق اولی می تواند. همچنین بارها در بحث شهادت گفتیم که شهادت لازم نیست علم بیاورد، شهادت یک حجت شرعیه است. شارع گفته است اگر دو نفر شهادت دادند شما قبول کن و لو ما لم يعلم بخلافه! یقین پیدا کردید یا نه، احتمال می دهید این شاهدها غیر واقع بگویند و ... تا علم به خلاف نداشته باشید، شهادت حجت است.

نکته ای را بنده می خواهم عرض کنم. صاحب جواهر در بحث بینه می گویند: بل الاجماع بقسمیه علیه یعنی هم اجماع منقول داریم و هم اجماع محصل بر اینکه باید چهار شاهد باشد. مضافا الی الکتاب و السنه المستفیضه بل الظاهر ذلک أيضا فی الثلاثه و الإمرأتین وفاقا للمشهور (جواهر الکلام ج ۴۱ ص ۲۹۶) من بارها عرض کرده ام که ما هر چه داریم از بزرگان داریم و به بزرگان هم کمتر باید نقص گرفت ولی خود بزرگان به ما یاد دادند تا می توانید اشکال مستند کنید. من نقل کردم یکی از شاگردان مرحوم حائری یزدی، مؤسس حوزه علمیه قم تقریضی نوشته و برد خدمت ایشان تا ایشان نظر دهند، بعد از اینکه ایشان نظر داده بود، ایشان گفته بودند خیلی خوب نوشته بودی ولی یک اشکال داشت. شخص پرسیده بود چه اشکالی؟ جواب داده بودند اشکالش این بود که هیچ اشکال نکرده بودی! هر چه من گفته بودم همان را قبول کرده بودی! اینکه هنر نیست! قاعده این است که طلبه در حوزه علمیه وقتی عبارت یا جمله ای را یا حدیثی را می بیند دنبال این باشد که بتواند اشکال کند که با اشکال کردن رشد علمی پیش بیاید و فرضیه جدید مطرح شود. خاتم المجتهدین درست نکنیم! و لذا در درسهای مراجع عظام مرسوم بوده که عده ای اشکال می کردند و آنهایی که اشکال ریشه دار می کردند، تشویق شده و بیشتر مورد توجه قرار می گرفتند. برای اینکه در حوزه رشد به این است که طرف حالت استنباطی پیدا کند. خلاصه اینکه اگر ما چیزی را محضر صاحب جواهر یا شهید و یا دیگران عرض می کنیم، خودشان به ما یاد داده اند که اینطور باشیم. و ایراد به ایشان این است که حضرت مستطاب اول کتاب را می آورند و بعد سنت را و بعد اجماع را. شما به ما یاد دادید که یا اجماع کاشف است و یا اجماع دخیلی است. یعنی خود امام در جمع هستند و حداکثر ارزش سنت دارد. پس شما چرا در مسئله اربع شاهد و نقض قاعده کلی کفایت دو شاهد، چرا اول سراغ اجماع می روید؟ اول باید سراغ آیه بروید و بعد سنت و بعد هم اجماع. ضمنا اجماع هم کمکی نمی کند وقتی سنت مستفیضه هست. بنده معتقدم در حوزه های علمیه باید این سنت شود که هر کس می خواهد بحث فقهی انجام دهد اول سراغ قرآن برود. قرآن ادل ادله فقهی است و اگر قرآن روشن نبود و ابهام داشت بعدش سنت. بعد فتاوا و شهرت فتاوا و اجماع و امثال اینها.

نکاتی پیرامون استاد شهید مطهری(ره) – قبول یا عدم قبول شهادت یک زن به تنهایی – فروع شهادت چند زن به همراه یک یا چند مرد کتاب القضاء

Your browser does not support the audio tag

نکاتی پیرامون استاد شهید مطهری(ره) (۱) – قبول یا عدم قبول شهادت یک زن به تنهایی فروع شهادت چند زن به همراه یک یا چند مرد

قبول یا عدم قبول شهادت یک زن به تنهایی:

در طولانی ترین آیه قرآن کریم داریم: ... وَ اسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَ امْرَأَتَانِ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ... (بقره / ۲۸۲) محصل این آیه طولانی این است که قراردادهای اجتماعی را مکتوب کنید و در موقع نوشتن هم املاء کننده باید ذی حق باشد و کاتب بی طرف و خصوصیات خوبی که در آیه ذکر شده تا آخر آیه. این مسئله شهادت دو زن باعث شده که مطرح شود شهادت زنان هیچ گاه به تنهایی قابل قبول نیست. یعنی شهادت یک زن به تنهایی قابل قبول نیست. و این در عبارت مرحوم محقق به عنوان مسئله ای در ذیل همین بحث آمده است. ایشان می فرمایند: و لا تقبل شهادة النساء منفردات (شرایع الاسلام فی مسائل الحلال و الحرام ج ۴ ص ۱۳۹) ظاهر این عبارت این است که در مورد بحث است چون عبارت چنین است که بعد از تمام شدن اقرار می فرمایند: اما البینه فلا یکفی أقل من اربعة رجال أو ثلاثة رجال و امرأتین (شرایع الاسلام فی مسائل الحلال و الحرام ج ۴ ص ۱۳۹) که دیروز مدرک هر دو عرض شد. دنبال این عبارت می فرمایند: و لا تقبل شهادة النساء منفردات. به روایات باب که نگاه می کنیم در قابله قبول شده ولی باز قبول به نسبت شده و قبول کامل نشده. در دنباله این فرع، چند فرع دیگر که بحث کمتری دارد مطرح می شود:

ص: ۱۲۴

۱- (۱). در ابتدای جلسه به مناسبت سالروز شهادت آیه الله مطهری استاد بزرگوار چند دقیقه ای به بیان خاطرات و نکاتی پیرامون آن شهید محترم صحبت کردند که بطور جداگانه ضبط و آماده شده است.

فروع شهادت چند زن به همراه یک یا چند مرد:

و لا شهادة رجل و ست نساء حتی شش زن و یک مرد که شش زن جای سه مرد را بگیرد قبول نیست. و تقبل شهادة رجلین و اربع نساء و ثبت به الجلد لا الرجم (شرایع الاسلام فی مسائل الحلال و الحرام ج ۴ ص ۱۳۹) مرحوم محقق اینجا سه فرع را ذکر کرده اند. و اما روایات:

مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ جَمِيلِ بْنِ دَرَّاجٍ وَ مُحَمَّدِ بْنِ حُمَرَانَ عَنْ أَبِي عَزِيدٍ اللَّهُ (ع) قَالَ: قُلْنَا أَوْ تَجُوزُ شَهَادَةُ النِّسَاءِ فِي الْحُدُودِ فَقَالَ فِي الْقَتْلِ وَخِيَدِهِ إِنَّ عَلِيًّا (ع) كَانَ يَقُولُ لَا يَبْطُلُ دَمُ امْرَأَةٍ مُسْلِمَةٍ. (وسائل الشيعه

جص ۳۵۰) این یک مطلب که گفته اند اگر زن در قتل شهادت داد قبول می شود. ولی حالا- آیا مقصود اینجا این است که یک زن شهادت دهد و یا باید دو زن و یک مرد و یا چهار زن باشند؟

وَعَنْهُ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عُثْمَانَ عَنِ الْحَلْبِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) أَنَّهُ سُئِلَ عَنْ شَهَادَةِ النِّسَاءِ فِي النِّكَاحِ فَقَالَ تَجُوزُ إِذَا كَانَ مَعَهُنَّ رَجُلٌ وَكَانَ عَلَيَّ (ع) يَقُولُ لِمَا أُجِيزُهَا فِي الطَّلَاقِ قُلْتُ تَجُوزُ شَهَادَةُ النِّسَاءِ مَعَ الرَّجُلِ فِي الدِّينِ قَالَ نَعَمْ وَ سَأَلْتُهُ عَنْ شَهَادَةِ الْقَابِلَةِ فِي الْوِلَادَةِ قَالَ تَجُوزُ شَهَادَةُ الْوَاحِدَةِ وَقَالَ تَجُوزُ شَهَادَةُ النِّسَاءِ فِي الْمَنْفُوسِ وَالْعُدْرَةِ وَ حَدَّثَنِي مَنْ سَمِعَهُ يُحَدِّثُ أَنَّ أَبَاهُ أَخْبَرَهُ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ (ص) أَجَازَ شَهَادَةَ النِّسَاءِ فِي الدِّينِ مَعَ يَمِينِ الطَّالِبِ يَخْلِفُ بِاللَّهِ أَنَّ حَقَّهُ لِحَقِّ. (وسائل الشيعه ج ۲۷ ص ۳۵۱)

ص: ۱۲۵

این جمله ای که لا یعرف الا من قبلهن در چند روایت هست مثل:

وَعَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَبِي حَمْزَةَ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ شَهَادَةِ النِّسَاءِ فَقَالَ تَجُوزُ شَهَادَةُ النِّسَاءِ وَحَدُّهُنَّ عَلَى مَا لَا يَسْتَطِيعُ الرِّجَالُ النَّظَرَ إِلَيْهِ وَتَجُوزُ شَهَادَةُ النِّسَاءِ... (وسائل الشیعه ج ۲۷ ص ۳۵۱)

این تعبیر که شهادت زنان در جاهایی که رجال نمی توانند نگاه کنند، در دو سه روایت باب آمده است و مثالهایی هم که زده شده مثل عذره و بکارت و قابله و ولادت و

بنابراین در باب زنا قدر متیقن همانطور که مرحوم محقق فرمودند لایقبل شهادة النساء منفردات و در سه مرد و دو زن هم یقبل حتی در رجم و همچنین چهار زن و دو مرد در جلد.

و صل الله علی محمد و آل محمد (۱)

کیفیت شهادت در زنا کتاب القضاء

Your browser does not support the audio tag

کیفیت شهادت در زنا

در مسئله مورد بحث یکی دو فرع واضح داریم که متن خوانده شده و بعد مطلب قابل دقتی هست که از محضر آقایان استفاده می شود. عبارت مرحوم محقق این بود که در اثبات زنا دو راه هست یکی اقرار و دیگری بینه، در بینه تصریح کردند برخلاف قاعده بینه ای که همه جا حاکم است شهود باید چهار نفر باشند و دلیل هم روایات باب بود که روایات متضافه ای وجود داشت. این چهار نفر باید خصوصیتی داشته باشند: ولا بد فی شهادتهم من ذکر المشاهدة للولوج کالمیل فی المکحله من غیر عقد و لا ملک و لا شبهه باید کیفیت شهادت هم به شکل کالمیل فی المکحله باشد. و در جای دیگر هست کالمیل فی العین، در جای دیگر فی البئر و خلاصه در روایات بیشتر یدخل و یخرج دارد ولی در عبارات فقها بیشتر این تعبیرات است ولی نکته مهم مشاهده ورود و خروج است. و یکفی أن یقولوا لا نعلم بینهما سبب التحلیل یعنی مباشرت این دو نفر نسبت شرعی ندارد و این نسبت زنا که می خواهند بدهند شهادت می دهند به اصل ولوج و یکفی اینکه بگویند نمی دانیم اینها عقد زوجیت دارند یا ندارند. حال آیا اگر شهادت بدهند که این زن و مرد با هم مباشرت داشتند به شکل دقیق مثل مباشرت زن و شوهر ولی لا نعلم سبب الحل این کافی است در اینکه ما بگوئیم زنا کرده اند یا اینکه علم به عدم سبب حل لازم است و تا جایی که راه دارد بگوئیم سبب حل وجود دارد. شبهه است و شبهه تدرأ به الحد و به هر حال اینکه دو نفر با هم هستند و نمی دانیم حلالند یا نه، نمی توان بلافاصله گفت زنا کرده اند! لعل سبب الحلی وجود دارد و ما نمی دانیم! لازم نیست علم به حرمت داشته باشیم. عدم علم به حلیت را ایشان کافی دانسته اند این جای صحبت دارد و عدم علم به سبب حل کافی نیست. بلکه حداقل ظن قوی و یا علم به عدم سبب حل لازم است. یعنی بدانیم که این دو نفر زنا کارند. یعنی حرامند و پیش هم می روند. یا حرمت را می دانیم و سبب را نمی دانیم. اگر این مراد باشد خیلی خوب. می دانیم این دو نفر به هم حرامند ولی نمی دانیم سبب حلیت اینها چیست؟ متعه است، عقد دائم است. این قبول ولی این عبارت بعید است که چنین معنائی داشته باشد. زن و مردی داخل ماشین نشسته و باهم شوخی می کنند. به من و شما چه که اینها حلالند یا حرام؟ عمل مسلم را باید حمل بر حلیت

کرد. إن شاء الله که حلالند. جامعه اسلامی نمی خواهد فساد و فحشاء در منظر و مرئی باشد. نیروی انتظامی چکار دارد وقتی می بیند پسر و دختری با هم صحبت می کنند. نباید سؤال کند که با هم محرم هستید یا نه. حق تفحص ندارد. مگر ظن قوی به حرمت باشد، یا علم به حرمت که در این دو صورت هم حق ندارید بگوئید مگر اینکه به دادگاه کشیده شود و قاضی از شما بخواهد و شما هم چهار نفر باشید. سه نفر آمده اند شهادت داده اند حضرت (ع) گفتند چهارمی کو؟ گفتند دارد می آید. حضرت (ع) گفتند هر سه را شلاق فریه بزنید. این یک اصل مسلم است که تا جایی که احتمال حلیت هست، باید حمل به حلیت شود. بنابراین شهادت چهار نفر بر اینکه زنا هست در جایی هست که احتمال حلیت وجود نداشته باشد. اما یکفی اینکه لا نعلم سبب الحل؟ لا یکفی و مگر باید علم به سبب حل داشته باشیم؟ خیر لازم نیست علم به سبب حلیت باشد. و شهادت باید، شهادت بر ولوج حرام باشد نه شهادت بر اصل ولوج. ولو لم یشهدوا بالمعاینه لم یحد المشهود علیه و حد الشهود (شرایع الاسلام فی شرح مسائل الحلال و الحرام ج ۴ ص ۱۳۹) اما اگر که شهادت به معاینه ندادند و نگفتند ما ولوج را دیدیم، مشهود علیه حد نمی خورد بلکه شهود حد هم می خورند. دلیل بر این مسئله روایات زیاد است که دو روایت از این باب اشاره می شود که قبلا هم خوانده شده و لذا فقط جمله ای که دال بر این است باید مشاهده باشد خوانده می شود:

ص: ۱۲۶

۱- (۲). در ادامه طبق روال سه شنبه ها استاد محترم پیرامون مباحث اخلاقی چند دقیقه ای صحبت نمودند.

در صحیح حلبی که حدیث اول از باب دوازدهم حد زنا بود چنین است:

حد الرجم أن یشهد أربع أنهم رأوه یدخل و یدخل و یخرج (وسائل الشیعه ج ۲۸ ص ۹۴) این دلالت بر این می کند که رؤیت لازم است.

عبارت دوم از روایت محمد بن قیس بود که شبیه درباره محمد بن قیس توسط صاحب جواهر رفع شد:

لا- یرجم رجل و لا إمراه حتی یشهد علیه اربعة شهود علی الإیلاج و الإخراج (وسائل الشیعه ج ۲۸ ص ۹۵) ظاهر یشهد یعنی ببینند.

در عبارات دیگر چنین است: ... یشهد الشهود الأربع أنهم قد رأوه یجامعها (وسائل الشیعه ج ۲۸ ص ۹۵) و یا در برخی دیگر: ... علی الجماع و الأیلاج و الإدخال کالمیل فی المکحله (وسائل الشیعه ج ۲۸ ص ۹۵) که برخی هم غیر موثق است. ولی آن دو موثق است و مورد استناد همه فقهاء و دلالت صریح دارد بر اینکه باید مشاهده باشد. پس این فتوا درست است و دلیلش هم روایات است.

در دنباله مرحوم محقق می فرمایند: و لا بد من تواردهم علی الفعل الواحد و الزمان الواحد و المكان الواحد باید مورد شهادت این چهار نفر شاهد، از هر جهت یکسان باشد. هر چهار نفر مثلاً بگویند در روز شنبه در فلان خانه در فلان اتاق ما دیدیم که این دو نفر آن کار را می کردند. اما اگر شهادت بدهند ولی یکی می گوید شنبه و دیگری جمعه، یکی می گوید اتاق شرقی و

دیگری می گوید اتاق غربی و اگر مختصر اختلافی پیدا شد طبعاً این شهود قبول نمی شوند. فلو شهد بعض بالمعاینه و بعض لا بها یعنی یکی بگوید دیدم و دیگری بگوید ندیدم ولی مطمئن هستم، این فایده ندارد او شهد بعض بالزنا فی زوايه من بیت و بعضی فی زوايه أخرى او شهد بعض فی يوم الجمعة و بعض فی يوم السبت، فلا حد و یحد الشهود للقذف. (شرایع الاسلام فی شرح مسائل الحلال و الحرام ج ۴ ص ۱۴۰) این هم مترتب بر بحث لا- بد من الرویه است و استدلال خاصی هم ندارد. یعنی روایت بر این مسئله نمی خواهیم و معنای اختلاف شهود این است که شهادت، شهادت درستی نیست. ممکن است با هم تواطئ کرده باشند که بیچاره ای را گرفتار کنند و قرار گذاشتند بیایند شهادت دهند؛ اما در موقع شهادت با پدید آمدن اختلاف معلوم می شود شهادت نبوده و الا اگر واقعا عن رویه بود، نباید اختلاف پیدا می کردند.

برخی اشکال کرده اند که این مطلب باعث می شود این روایات هیچگاه محقق نشود. در جواب می گوئیم که خیر! همیشه که زندگی به سبک امروزی نبوده و بناها و خانه ها به این مجللی و با در و پیکر اینچینی نبوده است، شاید برخی یادشان باشد که خیلی جاها مثل خانه های روستایی بوده است. مثلاً یک تخته تخته یا پرده به عنوان در بوده است. کم اتفاق نمی افتد که زن و مردی کنار هم باشند و کسی نبیند مخصوصاً در مناطق گرمسیری. من یادم است در جایی اوائل که تبعید شده بودم مردها شلوار نمی پوشیدند و فقط یک لنگ به کمر خود می بستند. نمی توانستند بنده های خدا. بخاطر گرما اذیت می شدند. فرض کنید در آن فضاهای گرم شاید کسی فکر کند کسی ناظرش نیست و اتفاقاً چند نفر هم می بینند. این امکان رخ دادن دارد و در داستان مغیره هم اتفاق افتاده. این داستان در شهر هم اتفاق افتاده. مغیره در محلی مشغول زنا بوده و چند نفر هم در محل بودند. باد می وزد، پرده کنار می رود و این چند نفر یروون بأعینهم کأنه كان قد جلس مجلس الرجل من إمرأه و كان رأوا أن يدخل و يخرج. بعد اینها شهادت دادند و مغیره قرار شد حد بخورد و داستان وساطت و حد نخوردن مغیره چه بساطی در خلافت پیدا کرد و در خلفای بعدی این داستان مطرح شد که چرا آدمی که باید حد بخورد، محدود نشد و ... موضوع را تبیین می کنم: مرحوم صاحب جواهر و چند نفر از بزرگان دیگر که عباراتشان را یادداشت کرده ام، راهی را باز کرده اند که برمی گردد به اینکه شهادت گاهی به عنوان یک طریق شرعی تعبدی هست که اثر حاصل از آن لازم نیست علم باشد، ظن باشد. دو نفر که در دعاوی متعارف شهادت دادند یک طریق شرعی است و شارع فرموده است: إنما أفضى بينكم بالبينات و الأيمان. (وسائل الشیعه ج ۲۷ ص ۲۳۲) دو نفر شهادت دادند که این آقا به این آقا بدهکار است. طرف هم جوابی ندارد و قسم هم نمی خورد. این شهادت طریق شرعی است. یعنی شارع فرموده است به این شهادت توجه کن و حکم کن، چه علم پیدا کنی و چه شک داشته باشی و چه ظن، ما لم يعلم بخلافه. تا وقتی نداند اینها خلاف می گویند، لازم نیست بداند اینها درست می گویند. لازم نیست یقین داشته باشد که صحیح می گویند. همین قدر که علم به خلاف نداشته باشد، شهادت یک طریق معتبر عرفی و شرعی است. تقریباً هم از قطعیات است و توافق نص و فتوا است و در کتاب شهادت هم مفصل بحث شده است. و وقتی بحث می کنند ارجاع می دهند به آنجا. آقایان فرموده اند در دو شاهد که بجای خود و در چهار شاهد به طریق اولی شهادت برای این است که شخصی که می خواهد به این شهادت اعتنا کند، از راه شهادت علم پیدا می کند به وقوع چنین حادثه ای. و شهود یکی از راهای تحقق علم است و سیما در مورد بحث که چهار نفر شهادت می دهند و کمتر می شود وقتی چهار نفر پیش قاضی شهادت می دهند، قاضی یقین پیدا نکند. و لعل شارع خواسته بگوید علم قاضی در این مورد که چهار شاهد هست، معتبر است. و اگر علم قاضی محقق شد، او با علمش حکم می کند نه با طریق شرعی تعبدی. در طریق شرعی تعبدی علم لازم نیست. قاضی وقتی حکم می کند امکان خلاف واقع هم هست چرا اینکه با بینه و طریق شرعی حکم می کند نه نفس الامر. و هر قاضی هم با طریق شرعی حکم می کند نه با نفس الامر. یعنی علم به واقع ندارد و می تواند واقع باشد یا واقع نباشد. ولی در غالب موارد شهادت از طرقی است که منتهی به علم قاضی می شود. وقتی منتهی به علم قاضی شد، قاضی با علمش قضاوت می کند. اینکه آیا با علم می شود قضاوت کرد یا نه بخصوص در باب زنا، بحث دقیق علمی است که إن شاء الله در جلسه بعد مطرح می شود و اتفاقاً ما مخالف هستیم.

اشکال بر کیفیت شهادت بنابر مختار مرحوم محقق - عدم قبول اثبات زنا از طریق علم قاضی کتاب القضاء

Your browser does not support the audio tag.

اشکال بر کیفیت شهادت بنابر مختار مرحوم محقق عدم قبول اثبات زنا از طریق علم قاضی

مسئله ای که اواخر جلسه دیروز بحث شد، منتهی شد به فتوایی که به نظر من حتما اشکال دارد و شاید با توضیحی که داده می شود، اشکال برای آقایان هم روشن شود. خوشبختانه اعلام دیگری هم روشن تر این اعتراض را گفته اند که عرض می شود. مسئله از این قرار است که زنا موضوعا عبارت است از مباشرت مردی با یک زنا اجنبیه ای که این مباشرت بر او حرام است. به معنی اینکه این حرمت مباشرت جزء معنی زنا هست. اعم از حرمت ذاتی مثل مادر و خواهر و یا حرمت های دیگر که مفصل در وقتی موضوع را بحث می کردیم، گفته شد. حکم این موضوع، در یک مرحله ای غیر محصنه اش جلد است و محصنه اش هم رجم است. راه اثبات این موضوع در دادگاههم دو راه بود. یکی اقرار و دیگری بینه. هم در اقرار گفتند چهار مرتبه لازم است و هم در بینه گفتند چهار نفر لازم است. که هر دو هم خلاف قاعده است. به دلیل وجود نصی که در باب است. در اقرار قبلا بحث شد که اقرار العقلای علی انفسهم جایز ولی یک اقرار درباره زنا مفید نیست و باید چهار مرتبه اقرار باشد و در چهار جلسه یا یک جلسه که قبلا بحث شد. در بینه هممینطور و آنچه در بینه مسلم است و قاعده معروف دستگاه قضایی هست و روایت نبوی و غیر نبوی معروف را داریم که البینه علی المدعی و الیمین علی من أنکر. (وسائل الشیعه ج ۲۷ ص ۲۳۴) بحث در این است که مشهود علیه این چهار شاهد، زنا است و باید به زنا شهادت دهند. حال آیا در شهادت دادن به زنا همین قدر که دیدند زن و مردی هستند کافی است؟ دیدند با هم مصافحه دارند کافی است؟ دیدند با هم مضاجعه دارند کافی است؟ خیر! بلکه باید بینند الفرج فی الفرج کامل فی المکحله. باید این را به عین بینند و دلیل هم روایت باب بود. بنابراین شهادت بر رؤیت ولوج است. حال بحث در این است که جمله ای در عبارت مرحوم محقق آمده که مورد بحث دیروز ما بود: بعد از تصریح بر اینکه باید شهادت دهند بر رؤیت ولوج الفرج فی الفرج، گفتند: و یکفی أن یقولوا لا- نعلم بینهما سبب التحلیل) شرایع الاسلام فی شرح مسائل الحلال و الحرام ج ۴ ص ۱۳۹) یعنی این چهار شاهد بگویند ما دیدیم الفرج فی الفرج، اما نمی دانیم که سبب تحلیل بین اینها چیست؟ یعنی احتمال می دهیم حلال بودند! و احتمال هم می دهیم حرام بودند! حال آیا با احتمال حلیت، این شهادت بر ولوج شهادت بر زنا است؟ در حالیکه در زنا ماهیت حرمت خوابیده بود و دو عنصر در حرمت دخالت داشت. یکی ولوج و یکی آن یكون حراما بالذات و یا غیر ذات. اما اصل ولوج اگر بخواهد مورد شهادت باشد و حرمت از راه دیگری بخواهد اثبات شود این شهادت بر زنا نیست. آقایان اینجا توضیح داده اند که مثلا این چهار نفر می گویند شهدنا اصل ولوج را ولی مدعی بر حرمت هم مثلا مردی است که می گوید زن من زنا کرده است! مگر مرد حق دارد بگوید زن من زنا کرده؟ و با گفتن مرد اینکه زن من زنا کرده، زنا ثابت می شود؟! ولوج به زنی که نمی دانیم حلال است یا حرام است که زنا نیست. لعل حرام باشد و لذا مرحوم محقق قبل این عبارت دارد که: لا عن عقد و لا ملک و لا شبهه. اگر احتمال حلیت بدهیم شبهه است و قطعاً زنا ثابت نمی شود. الا اینکه بگوئیم مقصود از یکفی أن یقولوا لا نعلم سبب الحل بینهما این است که نعلم که زنا ولوج عن حرمت است. حرمت قبلی هم برای ما مفروغ عنه است و می دانیم که این ولوج عن حرام بوده

ولی نمی دانیم که آن حرمت قبلی با یک محلل رفع شده است یا نه. و تشبیه کرده اند به اینکه اگر ما ملکیت کسی را می دانیم ولی زوال ملکیت را نمی دانیم می گوئیم ملکش است، اینجا هم بگوئیم این آقایان شهود کهمی گویند ما به ولوج شهادت می دهیم و نمی دانیم سبب تحلل را، یعنی به ولوج عن حرام شهادت می دهیم. صاحب جواهر، اشکال ما را خیلی خوب تبیین می کند هر چند من دیروز ندیده بودم. به تعبیر ایشان موضوع بحث زنا است و زنا هم یعنی ولوج به حرام و شهادت هم شهادت بر زنا است. بنابراین باید شهادت بر ولوج به حرام باشد. و شهادت به اصل ولوج، شهادت به موضوع نیست. بنابراین شهادتشان غیر معتبر است. عبارت صاحب جواهر این است: قلت قد عرفت فی کتاب الشهادات أنه یکفی فیها العلم بحث علم است که علم به شهادت لازم است خصوصاً یقین منه الذی احد طرقه المشاهده فیمكن إرادة ذلك مما دل علی اعتبارها ... ممکن است بگوئیم مقصود از اعتبار شهادت عن رؤیه مسئله علم باشد. یعنی از این راه علم حاصل می شود. تا می رسد به این عبارت فقد یشكل بعدم تحقق الزنا مع احتمال كونها زوجه و یکمن إرادته بعد العلم بكونها اجنبیه عنیهی اگر هم بخواهید، باید بگوئید اول علم داشته است به اینکه اجنبیه است، اما نمیدانم راهی برای حلیت آنها پیدا شده یا نه، که شهادت، شهادت بر حرام است. لکن لم یعلم الشبهة أو الاکراه أو نحوهما مما یسقط به الحد یعنی شبهه و اکراه و نحوهما که شبهه با آنها ساقط می شود. اگر نمی داند، این شهادت، شهادت بر زنا نمی تواند باشد. فإن وجهه حیثئذ تحقق صدق الزنا الذی هو مقتضی لترتب الحد و لم یعلم مسقطه یعنی می گویند ما نمی دانیم آن حرمت برطرف شده یا نه من الشبهة و الاکراه مع عدم دعواهما و مع ذلك لا یخلو من نظر بناء علی سقوط الحد عنه باحتمال ذلك یعنی احتمال اکراه، احتمال زوجیت و ... فلا بد من اعتبار علم الشاهد بکونه لا عن شبهه کما یقضى به تعریفهم للزنا الموجب للحد اینجا صریحاً می فرمایند؛ یعنی زناى موجب به حد آنی است که علم به حرمت داشته باشد و اینکه می گوید لا نعلم، احتمال شبهه هست و احتمال شبهه هم که باشد دیگر زنا نیست. بل یقضى به ایضا ذکر الاختیار و نحوه من شرائط الحد و الشک فی الشرط شک فی مشروطه ... و لا یخفى علیک ما فیہ بعد الإحاطه بما ذکرنا و احتمال کون المراد العلم بعدم المحلل نحو ما قالوه فی کتاب الشهادات فی قول الشاهد ... یدفعه مع أنه خلاف الظاهر اصلاً این عبارت این توجیه را بر نمی دارد. یعنی در باب شهادت هم اینطور توجیه کرده اند که وقتی می گوید لا نعلم سبب حلال را یعنی شهادت عن حرمت است. یعلم ولوج عن حرام داشته اند و نمی دانم حلال شده اند یا نه، که صاحب جواهر می گویند این عبارت خلاف ظاهر است. در باب ملکیت بحث دیگر است که اگر کسی مالک چیزی شد و بعد نمی دانیم وجه رفع ملکیت برای او حاصل شده یا نه، نباید بگوئیم رفع شده و باید بگوئیم ملکیتش باقی است. ... ثم إن الظاهر بناء علی عدم لزوم الاستفسار عن ذلك حتی نباید از او پرسند للاصل و التخفیف بل المنساق من الاستفسار فی ادله الاقرار إرادة عدم اثبات موجب الحد. (جواهر الکلام فی شرح شرایع الاسلام ج ۴۱ ص ۳۰۰) پس صاحب جواهر هم می گویند اگر لا نعلم بینهما سبباً للتحلیل با احتمال شبهه هم باشد کافی نیست، یعنی اگر می گوید لم نعلم، یعنی شهادت بر ولوج حرام نمی دهد، بلکه شهادت بر ولوجی که احتمال حلیت هم هست و این نمی تواند مثبت باشد. حق هم با ایشان است.

ص: ۱۲۹

البته برخی علم قاضی را هم یکی از راههای ثبوت زنا گفته اند که ما آن را قبول نداریم. یعنی گفته اند علت اینکه می گویند چهار شاهد لازم است، برای این است که قاضی یقین پیدا کند. و یکی از طرق پیدایش یقین، شهادت است. این عبارتی هم که منشأ علم باشد اینجا است: و قد عرفت فی کتاب الشهادات أنه یکفی فیها العلم در شهادات خصوصاً یقین منه الذی احد

طرقه المشاهده يعنى يکى از راههاى يقين پيدا کردن مشاهده است. فيمكن إرادة ذلك مما دل على إعتبارها يعنى ممكن است بگوئيم مقصود از اينکه بايد بر رؤيت شهادت دهند، اين است که موجب علم شود. بنابراین علم به اينکه زنا واقع شده است يکى از طرق حکم به وقوع زنا بتواند باشد. اينکه علم می تواند باشد، در کلمات آقایان زياد آمده است و حتى صاحب جواهر... إنما الكلام في اعتبار المعايين أو يكفى العلم بذلك من غير معايين يعنى با اينکه معايين نباشد ولی علم باشد و فى اعتبار ذکر ما يفيد ذلك على وجه النص أو يكفى فيه ما دل على ذلك وضعا أو عرفا و إن لم يكن نصا، وقد عرفت تحقيق الحال فيهما (كتاب الشهادات) اینجا ایشان علم را کافی می دانند. علم قاضی سبب می شود که بتواند حکم کند. حال اين علم را از کجا پيدا می کند؟ يکى از راههايش اين است که چهار نفر شهادت می دهند و می گویند ما دیدیم ولوج عن حرام را. اینجا نکته ظریف و دقیقی وجود دارد که در کلمات مخصوصا مراسم سلار هست. شهادت اصولا یک طرق شرعی است. يعنى لازم نیست منشأ علم شود. در هر دادگاهی بينه یک طريق شرعی است. إنما أفضى بينکم بالبينات و الأيمان معانيش همین است. وقتی طرف هم جوابی ندارد و ردی ندارد، قاضی بر اساس بينه حکم می کند. طريق شرعی است، يعنى شارع گفته است به شهود اعتنا کن چه موجب علم شود و چه موجب ظن و چه اصلا برای شما هيچ علم و ظنی نياورد و هيچ حالتی پيدا نشود مالم تعلم بخالفه. پس بينه يکى از طرق شرعی است. حال قاضی در دادگاه به استناد بينه حکم می کند. از خود قاضی می پرسيم: آیا شما يقين داری به اين حکم خودت که اين آقا به اين آقا بدهکار است؟ قاضی می گوید نه! إنما أفضى بينکم بالبينات و الأيمان. من يقين ندارم که بدهکار است ولی شرعا می توانم حکم کنم. بخاطر اينکه بينه بود و اين طرف هم برخلافش قسم نخورد. پیغمبر هم می فرماید: إنما أفضى... در آخر روايت می فرماید اگر من حکم کردم ولی محکوم له می داند حق بابرادرش است بايد بداند که اين قطعه ای از آتش است. يعنى بايد بداند که آن حرام است. (وسائل الشيعه ج ۲۷ ص ۲۳۳) قاضی مطابق قواعد و ظواهر حکم کرده، اما واقع امر را نمی داند. اما اگر با علم حکم کند، یا همین شهادت منشأ علمش شود، آقایان می خواهند ادعا کنند در جایی که از راه شهادت قاضی علم پيدا کرد يا از راه دیگری به واقع اطمینان پيدا کرده و آرامش به اين دارد که قضاوتش حق است. يعنى علم يکى از راههاى است که می تواند ثابت کند قاضی بتواند به استناد علم حکم کند. مرحوم حلبی در کافی می فرماید: إنما يكون المرء زانيا في الشرع بأن يقر به أربع... أو يعلمه سلطان الحد زانيا (الكافي في الفقه ص ۴۰۴) يعنى اگر کسی که حد دست اوست، علم پيدا کند که اين زانی است. پس ایشان علم را مجوز حکم دانسته است. البتھی گوید متعلقش هم بايد هو ممن يصح منه قصد اليه باشد. يعنى اينکه علم دارد اين زانی است واقعا هم به او بخورد که اين شخص زانی است. آقای نظام الدين صهرشتی در إصباح الشيعه می گوید: و يثبت حکم الزنا إذا كان الزانی ممن يصح منه القصد اليه أو علم الامام يعنى حاکم بداند که اين زانی است. این ادريس در سرائر می فرماید: فإن قيل لو شاهد الامام أو الحاكم رجلا يزني أو يلو ط، أو سمعه يقذف غيره، أو يقر بطلاق زوجته، أو يظاهر منها أو يعتق عبده، أو يبيع غيره شيئا، كان يحكم بعلمه أم يبطل ذلك؟ (السرائر الحاوي لتحرير الفتاوى ج ۳ ص ۵۴۵) ایشان می گوید می تواند و مفصلا بحث کرده اند. صاحب جواهر هم در بحث قلت اثبات کرده اند که می تواند. بنابراین اين آقایان معتقدند که قاضی می تواند به علمش حکم کند و ما معتقدیم قاضی نمیتواند به علمش حکم کند که إن شاء الله در جلسه بعد.

و صل الله على محمد و آل محمد

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 البيت عليهم 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. صرفاً 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:

۱. JAVA

۲. ANDROID

۳. EPUB

۴. CHM

۵. PDF

۶. HTML

۷. CHM

۸. GHB

و ۴ عدد مارکت با نام بازار کتاب قائمیه نسخه :

۱. ANDROID

۲. IOS

۳. WINDOWS PHONE

۴. WINDOWS

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، نهادهای، انتشارات، موسسات، مؤلفین و همه

بزرگوارانی که ما را در دستیابی به این هدف یاری نموده و یا دیتاهای خود را در اختیار ما قرار دادند تقدیر و تشکر می نماییم.

آدرس دفتر مرکزی:

اصفهان - خیابان عبدالرزاق - بازارچه حاج محمد جعفر آباده 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
خاتمیه اصفهان



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

