



پاسخ به پرسش‌هایی

پیرامون

**مجازات‌های اسلامی**

**و**

**حقوق بشر**

فقیه عالیقدر

حضرت آیت‌الله العظمی منتظری

## فهرست مطالب

مقدمه ..... ۹

### پاسخ به پرسش‌های

#### آقای دکتر سید حسین فتاحی معصوم

لزوم برخورد علمی با شبهات .....	۳۱
امکان فهم فلسفه مجازات‌های اسلامی .....	۳۲
امکان توقف بعضی از مجازات‌ها .....	۳۵
نقش تحولات ساختاری در تغییر موضوع .....	۳۶
فلسفه تشریح دیات .....	۳۶
انواع شش‌گانه دیه و مفاد روایات .....	۳۸
بررسی مستند قول مشهور و اشکالات آن .....	۴۳
روایات تخییر و اطلاق آن نسبت به همه زمانها .....	۴۴
اشکالات وارد بر اصل بودن شتر و پاسخ آنها .....	۴۶
امکان تحول در نوع دیه‌ها با تحول جوامع .....	۴۸
رابطه مقادیر دیات با خسارت وارده .....	۵۰
شبهه ضمان عاقله و پاسخ آن .....	۵۲
فلسفه ماههای حرام و شبهه تغلیظ دیه در آنها .....	۵۴
آیا دیه به معنای ارزش مادی انسان است؟ .....	۵۷

منتظری، حسینعلی، ۱۳۰۱ -

پاسخ به پرسش‌هایی پیرامون مجازات‌های اسلامی و حقوق بشر / منتظری . -  
تهران: سرایی، ۱۳۸۷.  
۱۶۰ ص ۱۵۰۰۰ ریال

ISBN : 978 - 964 - 2768 - 09 - 7

فهرست‌نویسی بر اساس اطلاعات فیپا .

کتابنامه به صورت زیرنویس .

۱ . حقوق جزا (فقه) - پرسشها و پاسخها ۲ . حقوق بشر (اسلام) - پرسشها و  
پاسخها الف . عنوان

۲۹۷ / ۳۷۵

۲ پ ۸ م / ۱۹۵ BP

۱۳۸۷

پاسخ به پرسش‌هایی پیرامون

مجازات‌های اسلامی و حقوق بشر

حضرت آیت‌الله العظمی منتظری

ناشر: انتشارات سرایی

چاپ: هاشمیون

نوبت چاپ: دوم (اول ناشر)

تاریخ انتشار: زمستان ۱۳۸۷

تیراژ: ۵۰۰۰ جلد

قیمت: ۱۵۰۰ تومان

شابک: ۹۷۸-۹۶۴-۲۷۶۸-۰۹-۷

مراکز پخش: قم، بلوار شهید محمد منتظری، کوچه شماره ۱۲

تلفن: ۱۴-۷۷۴۰۰۱۱ \* فاکس: ۱۵-۷۷۴۰۰۱۵ (۰۲۵۱)

تهران: خیابان انقلاب، خیابان ۱۲ فروردین، نبش وحید نظری، پلاک ۲۷،

ساختمان فروردین، طبقه اول، تفکر نو، تلفن: ۶۶۹۷۸۱۱۶ \* موبایل: ۰۹۱۲۲۵۲۵۰۵۰

آدرس ایمیل: AMONTAZERI @ AMONTAZERI . COM

## پاسخ به پرسش‌های

## حجة الاسلام والمسلمین دکتر محسن رهامی

- ۶۵ ..... رابطه ولایت جمهور مردم و صلح
- ۶۷ ..... شناخت حق زیربنای عدم تبعیض
- ۶۸ ..... اهمیت عدالت در اسلام
- ۷۰ ..... اهمیت کرامت انسان در اسلام
- ۷۲ ..... عدم تلازم کلی بین تبعیض و تزییع حق
- ۷۳ ..... عدم ارزش‌گذاری انسان در دیه
- ۷۴ ..... عدم ثبوت قطعی تفاوت دیه مسلمان و غیرمسلمان
- ۷۴ ..... آزادی اهل کتاب در مذهب و عمل به آن
- ۷۵ ..... منشأ خشونت‌های رایج
- ۷۶ ..... نسبی بودن خشونت
- ۷۶ ..... بالاترین ارزش
- ۷۷ ..... کرامت ذاتی انسان و حقوق ناشی از آن
- ۷۸ ..... مکاتب مختلف و تزامم حقوق
- ۷۹ ..... رابطه صلح و حقوق اجتماعی انسان
- ۷۹ ..... تلقی غیر صحیح از «النصر بالرب»
- ۸۰ ..... ناسازگاری هدایت با خشونت
- ۸۱ ..... دفاع، جایگاه خشونت
- ۸۲ ..... حوزه حقوق بشر و کرامت انسان
- ۸۴ ..... هدف اصلی از مجازات‌های اسلامی

- ۸۶ ..... تحولات اجتماعی و تغییر موضوع بعضی مجازات‌ها
- ۸۷ ..... اسلام و صلح دائمی با کفار
- ۸۹ ..... معنای جهاد ابتدایی و جهاد دفاعی
- ۹۱ ..... انتحار و حکم شرعی آن
- ۹۲ ..... جهاد دفاعی و انواع آن

## پاسخ به پرسش‌های

## حجة الاسلام والمسلمین موحدی ساوجی

- ۹۸ ..... معیار ثابت یا متغیر بودن احکام شرع
- ۱۰۲ ..... عدم اجرای حد در صورت وهن اسلام
- ۱۰۴ ..... آیا اجرای مجازات‌ها باید علنی باشد؟
- ۱۱۰ ..... عدم جواز استفاده از مجازات شدیدتر
- ۱۱۲ ..... عدم جواز هتک کرامت انسانی در تعزیر

## پاسخ به پرسش‌های

## آقای محمّد سهیلی‌پور پیرامون حکم رجم

- ۱۱۸ ..... قرآن و سنت و حکم رجم
- ۱۳۴ ..... ابقاء حکم رجم در اسلام
- ۱۴۰ ..... بردگی مانع از تحقق احسان
- ۱۴۱ ..... بررسی مفاد دو آیه سوره نساء و سوره نور
- ۱۴۴ ..... بررسی مفاد آیه ۳ سوره نور با آیه ۱۹ سوره نساء
- ۱۴۷ ..... نسخ آیه ۱۵ سوره نساء با آیه جلد در سوره نور

شرایط احسان .....	۱۵۰
حق فرار از رجم .....	۱۵۱
دفن هنگام رجم .....	۱۵۴
عدم ارتباط آیات ۲۰ و ۲۱ سوره نساء با زنانی محصنه .....	۱۵۵
عدم ارتباط آیه اول سوره طلاق با زنانی محصنه .....	۱۵۵
عدم فعلیت حکم رجم در شرایط خاص .....	۱۵۷

### مقدمه:

### بسمه تعالی

موضوع مجازات‌های اسلامی، بویژه ارتباط و چالش آن با مسائل حقوق بشر، در سالهای اخیر مورد توجه محافل علمی و حقوقی داخل و خارج کشور بوده و زمینه سؤالات و شبهات فراوانی را فراهم آورده است، که این موارد به طور متعدد از حضرت آیت‌الله العظمی منتظری سؤال شده است.

با توجه به اهمیت موضوع و لزوم پاسخ به شبهات دینی، معظم‌له علیرغم ضعف جسمی و اشتغالات فراوان و عدم مجال کافی، به بسیاری از آنها پاسخ داده‌اند؛ و هر چند تعداد پرسش‌های مربوط به مجازات‌های اسلامی و موضوعات مرتبط با آن به صدها سؤال و شبهه می‌رسد، اما فعلاً مجموعه حاضر که بخشی از سؤالات نسبتاً مهم و مفصل است در این شکل ارائه می‌گردد. ان شاء الله در آینده‌ای نزدیک بقیه آنها نیز در اختیار علاقه‌مندان قرار خواهد گرفت.

از خداوند متعال توفیق همگان را در نشر حقایق اسلام  
خواستاریم.

والسلام علی عباد الله الصالحین  
هیأت استفتاء حضرت آیت‌الله العظمی منتظری

# پاسخ

به پرسش‌های

آقای دکتر سیّد حسین فتّاحی معصوم

## بسمه تعالی

### إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ

با سپاس به درگاه ذات احدیت که توفیق عطا فرموده تا با تلاش و علاقه‌مندی نیروهای مؤمن و متعهد حوزه و دانشگاه در ادامه سه همایش (سمینار) دیدگاه‌های اسلام در پزشکی در سالهای ۱۳۶۸، ۱۳۷۵ و ۱۳۸۱، چهارمین همایش دیدگاه‌های اسلام در پزشکی با موضوع بسیار مهم و اساسی و یکی از نیازهای جامعه اسلامی یعنی «دیات و مقتضیات زمان» در اسفند ماه سال جاری برگزار گردد.

مسأله دیات و تعیین خسارات وارده به بدن انسانهای حادثه‌دیده (اعم از حوادث گوناگون اجتماعی و عوارض ناشی از اعمال پزشکی) از مباحث عمده و اساسی زمان موجود می‌باشد.

شیوه هماهنگی فقه، حقوق اسلامی از یک سو و مباحث مستحدثه و مقتضیات زمان از سوی دیگر، دغدغه همه مصلحان مسلمان، اندیشمندان دانشگاهی، فقها و علمای معزز حوزه‌ها بوده و می‌باشد و پس از سالها که از پیروزی انقلاب اسلامی می‌گذرد پاسخگویی فقه غنی شیعه به مسائل روز بویژه در امور پزشکی، افقهای جدیدی در جهان

امروز در داخل و خارج کشور ایجاد کرده است. چاره‌اندیشی و راه‌یابی فقهی - حقوقی مسائل پزشکی از تلاش‌های جمع کثیری از اساتید و پزشکان و دانشگاهیان و حوزویان بوده که به بار نشست و حاصل این همدلی و همفکری بروز نظریات جدید فقهی و متعاقب آن مصوبات قانونی در سالهای اخیر بوده است.

اکنون تلاش ما بر این است که موضوع ارزشمند و مهم مبتلا به جامعه اسلامی یعنی دیات و تعیین خسارات وارده به بدن و شیوه‌های پرداخت آنها و تمامی مسائلی که در این راستا وجود دارد را با بررسی‌های فقهی پزشکی مورد مذاقه و پژوهش قرار داده تا نهایتاً ان شاء الله دستمایه‌ای غنی برای مراجع حقوقی و قانونگذاری و اجرایی آماده گردد.

مجموعه حاضر مشروح مسائلی است که مورد نظر بوده و جهت بحث و بررسی ارائه می‌گردد. نظرات و سؤالات کمیسیونهای تخصصی همایش نیز در فرصتی مناسب طرح خواهد شد.

مزید توفیقات:

دکتر سید حسین فتاحی معصوم

دبیر چهارمین همایش دیدگاه‌های اسلام در پزشکی

## «دیات و مقتضیات زمان»

### بخش اول موضوعات مبنایی:

برای روشن شدن مسائلی که مبنای فقهی و اسلامی داشته و می‌بایستی از طرف علما و مراجع گرانقدر مورد ارزیابی قرار گرفته و نظرات فقهی مبتنی بر شرایط زمانی ارائه گردد تا راهگشای کارشناسی‌های پزشکی شود. موضوعات قابل بحث عبارتند از:

### الف - ماهیت دیه در فقه مذاهب اسلامی

در این راستا سؤالات زیر مطرح است:

- ماهیت دیات چه بوده و بر اساس چه فلسفه‌ای احکام دیات تشریح شده است؟

- آیا شارع در تشریح دیات در پی تعیین کیفری برای عاملان جنایتهای خطایی و شبه عمد بوده یا خیر؟

- و یا غرض شارع جبران خسارتی بوده که از ناحیه صدمه بدنی به مجنی علیه و یا اولیای دم رسیده است؟



۱- اگر دیه ماهیت و جنبه کیفری دارد و جبران خسارت آسیب‌دیدگان از جنایت در آن مدنظر نبوده است پس شارع چه راهی برای جبران خسارت کسی که در اثر جنایت، خواه خطایی و خواه شبه عمد، صدمه دیده پیش‌بینی نموده است؟ آیا آن را مهمل گذاشته و پیش‌بینی ضمان در مورد خسارتهای بدنی، چنان‌که در خسارتهای مالی است، نشده است؟

۲- آیا شارع راه دیگری را برای جبران خسارات در نظر گرفته است؟  
 ۳- به طور کلی دیه در کدامیک از دو جنبه جبران خسارت مجنی‌علیه و کیفر عامل جنایت را دارا می‌باشد؟

۴- تفاوت بین قانون دیات و قانون مسئولیت مدنی (مصوب ۱۳۳۹) در مورد دیه و خسارات را چگونه می‌توان حل کرد؟<sup>(۱)</sup>  
 در این زمینه بایستی موضوعات زیر مورد بررسی و تجزیه و تحلیل قرار گیرد:

۱- تبیین ضرورت بیان ماهیت دیات.

۲- بررسی لغوی و اصطلاحی دیه.

۱- در ماده ۵ قانون مسئولیت مدنی آمده است: «اگر در اثر آسیبی که به بدن یا سلامتی کسی وارد شده در بدن او نقص پیدا شود یا قوه کار زیان‌دیده کم گردد و یا از بین برود و یا موجب افزایش مخارج زندگانی او بشود، واردکننده زیان، مسئول جبران کلیه خسارات مزبور است.»

در صورت مرگ آسیب‌دیده، مرتکب باید کلیه هزینه‌ها اعم از مخارج معالجه، هزینه کفن و دفن و نیز مخارج افرادی که نفقه آنها از سوی متوفی تأمین می‌شده است را در صورت مطالبه به حکم دادگاه تأدیه نماید.»

۳- بررسی تاریخ دیه، قبل و بعد از اسلام.

۴- بررسی دیدگاه‌های موجود در باب دیات و دیدگاه‌های فقهای مذاهب اسلامی در باب ماهیت دیات.

۵- تبیین ماهیت دیات با توجه به اقسام سه‌گانه جنایات (خطای محض، شبه عمد و عمد).

۶- مقایسه ضمان دیه با نهادهای مشابه موجود در سایر نظامهای حقوقی (مثلاً قانون مسئولیت مدنی).

### ب- نحوه محاسبه و تعیین دیه در عصر حاضر

در این زمینه دو مسئله قابل طرح است:

۱- با توجه به این که در حال حاضر در جامعه ما پول به عنوان مبنای اصلی مبادلات و معیار تعیین قیمت اشیاء نقش اساسی دارد آیا صحیح است که در متن قانون کالاهایی چون شتر، گاو، گوسفند، حله، درهم و دینار که در عصر حاضر تهیه آنها با خصوصیات ذکر شده در قانون مجازات اسلامی یا از اساس ممکن نیست و یا لااقل برای همه افراد جامعه به سهولت امکان ندارد، مبنای تعیین خسارت و یا وضع مجازات قرار گیرد؟

آیا می‌توان شیوه مناسب با عرف جامعه برای تبیین دیه و خسارات در نظر گرفت؟

آیا این امور شش‌گانه اصل هستند یا نه؟ یا یکی اصل است و بقیه بر

پایه آن تعیین شده‌اند؟ آیا عین شش‌گانه موضوعیت دارد یا قیمت اجناس مورد نظر شارع مقدس بوده است؟<sup>(۱)</sup>

۲- با توجه به تفاوت فاحشی که در عصر حاضر از جهت ارزش ریالی میان امور شش‌گانه یاد شده به وجود آمده است، آیا بازگذاشتن دست جانی (قاتل) در انتخاب یکی از این شش چیز صحیح است؟ برای روشن شدن موضوعات بالا موارد زیر قابل طرح هستند:

۱- مبدأ تاریخی جعل شتر به عنوان دیه و بررسی این موضوع که چه زمینه‌های اجتماعی و تاریخی باعث شده است که شتر مبنای اخذ دیه قرار گیرد؟

۲- بررسی نسبت مقادیر شش‌گانه دیات با یکدیگر و ریشه‌یابی تاریخی تعیین سایر مقادیر.

- ۱- ماده ۲۹۷ قانون مجازات اسلامی: «دیه قتل مرد مسلمان یکی از امور شش‌گانه ذیل است که قاتل در انتخاب هر یک از آنها مخیر می‌باشد و تلفیق آنها جایز:
- ۱: یکصد شتر سالم و بدون عیب که خیلی لاغر نباشند.
  - ۲: دویست گاو سالم و بدون عیب که خیلی لاغر نباشند.
  - ۳: یک هزار گوسفند سالم و بدون عیب که خیلی لاغر نباشند.
  - ۴: دویست دست لباس سالم از حله‌های یمن.
  - ۵: یک هزار دینار مسکوک سالم و غیر مغشوش که هر دینار یک مثقال شرعی طلا به وزن ۱۸ نخود است.
  - ۶: ده هزار درهم مسکوک سالم و غیر مغشوش که هر درهم به وزن ۱۲/۶ نخود نقره می‌باشد.
- تبصره: قیمت هر یک از امور شش‌گانه در صورت تراضی طرفین یا تعذر همه آنها پرداخت می‌شود.»

۳- بررسی اقوال فقهای مذاهب اسلامی در مورد مقادیر دیات.

۴- آیا در روایات معتبر فقهی در این زمینه اصلی وجود دارد یا خیر؟

۵- بررسی شیوه‌های محاسبه و تقویم مقادیر دیات. آیا میزان ثابت دیه با عدالت که محور اصلی آن رضایت صاحبان دم می‌باشد سازگاری دارد؟

۶- بررسی فقهی موضوع تخیر جانی در پرداخت مقادیر دیه و آیا این تخیر صحیح است یا نه؟ با توجه به تفاوت زیادی که بین ارزش مالی این شش گروه وجود دارد حکم فقهی چیست؟ و آیا موضوعیت دیه حق را به مجنی علیه (مقتول) می‌دهد یا رضایت صاحبان دم را ملاک قرار می‌دهد؟

### ج- خسارت‌های زاید بر دیه

آیا مجنی علیه می‌تواند علاوه بر دیه خسارت‌هایی را که از ناحیه فعل جانی به او وارد شده است اعم از هزینه معالجه، خسارت از کارافتادگی، افزایش هزینه زندگی و... را مطالبه کند یا خیر؟ در این زمینه موضوعات زیر قابل طرح هستند:

- ۱- بررسی اقوال فقهای مذاهب اسلامی در مسأله محل بحث (خسارات مازاد بر دیه).
- ۲- بررسی ادله‌ای که از آنها می‌توان در نفی یا اثبات مشروعیت خسارت زائد بر دیه استفاده کرد.

۳- بررسی خسارتهای ناشی از صدمات جسمانی و شیوه پرداخت آنها با توجه به گستردگی و پیشرفتهای درمانی.

۴- بررسی خسارتهای معنوی و مبنای فقهی و نحوه تعیین آن.

سؤالات زیر مطرح است:

الف- آیا می‌توان خسارتهای معنوی (تألمات روحی، دردهای جسمی و رنجهای روانی ناشی از صدمه و...) را با پول ارزیابی و جبران کرد؟ و با توجه به اینکه زیان وارده جنبه مادی ندارد، چگونه می‌توان میزان خسارت یا ارزش را تعیین نمود؟

ب- آیا خسارت معنوی از نظر شرعی هم ضمان آور است یا خیر؟ و یا در مواردی که جنایت وارده به بدن آثار جسمی باقی نگذاشته آثار معنوی و رنج آن چگونه قابل محاسبه و استحصال است؟

#### د- مسئولیت عاقله در پرداخت دیه

بر اساس ماده ۳۰۵ قانون مجازات اسلامی:

«در قتل محض در صورتی که قتل با بینه یا قسامه و یا علم قاضی ثابت شود پرداخت دیه بر عهده عاقله اوست...».

آیا در شرایط فعلی کشور این موضوع که بستگان و نزدیکان جانی (عاقله) موظف به پرداخت دیه جنایتی شده‌اند که خود هیچ دخالتی در آن نداشته‌اند، چگونه قابل توجیه است؟ و به لحاظ اجرایی چگونه قابل اجرا می‌باشد؟

سؤالات زیر در این باره مطرح است:

۱- چاره مشکل چیست؟

۲- آیا می‌توان از حکم ضمان عاقله چشم‌پوشی کرد؟

۳- آیا می‌توان گفت این حکم در زمان حال دیگر لازم‌الاجراء نیست؟

۴- آیا در صورت مثبت بودن پاسخ این سؤالات می‌توان خود جانی

را مسئول پرداخت دیه تلقی کرد یا خیر؟

برای بررسی بهتر طرح مسأله «ضمان عاقله» و مشکلات پیرامون آن

موضوعات زیر قابل طرح و بررسی است:

۱- بررسی تاریخ مسأله ضمان عاقله.

۲- بررسی معنای لغوی و اصطلاحی عاقله.

۳- بررسی نحوه برخورد فقها با ضمان عاقله.

۴- بررسی قیودی که ممکن است در ضمان عاقله مؤثر باشند، مانند:

الف- وجود قرارداد و پیمان میان جانی و عاقله.

ب- وجود رابطه نصرت و یاری متقابل میان جانی و عاقله.

ج- فراوانی افراد عاقله و شرایط فعلی جامعه.

د- تغلیظ دیه در ماههای حرام.

موضوع دیگری که در باب دیات مطرح است و در ماده ۲۹۹ قانون

مجازات اسلامی بیان شده است:

«دیه قتل در صورتی که صدمه و فوت هر دو در یکی از چهارماه

حرام (رجب، ذیقعد، ذیحجه و محرم) و یا در حرم مکه معظمه واقع

شود، علاوه بر یکی از موارد شش‌گانه مذکور در ماده ۲۹۷ به عنوان تشدید مجازات باید یک سوّم هر نوعی که جانی انتخاب کرده است اضافه شود...».

تبصره: حکم فوق در مواردی که مقتول از اقارب قاتل باشد جاری نمی‌گردد.

لذا سؤالات زیر مطرح است:

۱- با توجه به این حکم شرعی در بستر جعل یعنی سرزمین جزیره‌العرب، دارای فلسفه و تشریح مشخص و کارکرد اجتماعی ارزشمندی بوده و در واقع ضامن اجرایی مطمئنی برای حفظ حرمت ماههای حرام و خودداری از خونریزی و قتال در این ماهها به شمار می‌آمده است؛ به عبارت دیگر این حکم با آن جامعه و شرایط اجتماعی حاکم بر آن سنخیت داشته است:

الف- آیا این حکم از تغییر شرایط اجتماعی تأثیر نمی‌پذیرد؟

ب- آیا این حکم برای اجرا در زمانها و مکانهای دیگر نیز جعل شده است یا خیر؟

۲- اصولاً ماههای حرام در عرف جامعه ما (بویژه در جامعه پزشکی) امری نامأنوس و ناشناخته‌اند و درصد بالایی از مردم حتی نامهای این ماهها را به‌خوبی نمی‌شناسند تا چه رسد به اینکه بدانند چنین حکمی در مورد این ماهها وجود دارد، لذا سؤالات زیر قابل طرح است:

الف- آیا این حکم تغلیظ را باید نسبت به انواع قتلها اعم از عمدی و غیرعمدی (شبه عمد) تسرّی داد؟

ب- آیا شخصی که بدون هیچ سوء نیت قبلی در یکی از ماههای حرام، در اثر غفلت و بی‌احتیاطی در یک تصادف رانندگی (و یا درمان پزشکی) موجب فوت یا نقص عضو کسی بشود، باید یک سوّم بر دیه‌ای که از او دریافت می‌شود افزود؟ یا اینکه خیر، نباید این حکم را به همه قتلها تسرّی داد؟

ج- آیا تغلیظ دیه که در آیات و روایات مطرح شده پیرامون قتل می‌باشد؟ آیا به نقص عضو ناشی از جراحات اعمال جراحی در امور پزشکی نیز تسرّی دارد یا نه؟ با توجه به منابع فقهی و ماده ۲۹۹ قانون که تغلیظ دیه را به قتل منحصر کرده است.

د- در مورد فوت و یا نقص عضو اقارب در زمینه‌های پزشکی تغلیظ در دیه چه حکمی دارد؟ با توجه به ماده ۲۹۹ (ق.م) و تبصره آن که تغلیظ در دیه را تشدید مجازات تلقی می‌کند.

در این راستا موضوعات زیر قابل طرح است:

۱- جایگاه ماههای حرام در بین اعراب جاهلی.

۲- برخورد اسلام با ماههای حرام.

۳- موارد تأثیر ماههای حرام در احکام اسلام.

۴- بررسی رابطه تشریح احکام مربوط به ماههای حرام با سنتهای

رایج در جزیره‌العرب.

۵- اقوال فقهای مذاهب اسلامی در باب تغلیظ دیه.

۶- ادله و روایات باب تغلیظ دیه و چرا دیه در این ماهها و در حرم مکه تغلیظ می‌شود و فلسفه این تغلیظ چیست؟

۷- میزان تأثیر عقل و جهل مکلف در تغلیظ و یا عدم تغلیظ دیه.

۸- تغلیظ در دیه با توجه به ماهیت مجازات بودن آن مشمول عاقله در پرداخت دیه می‌شود یا نه؟

#### بخش دوم - سؤالات عرفی و تخصصی پیرامون دیات، حدود و قصاص

۱- رابطه دیه با ارزش انسان چیست؟ آیا ارزش معنوی افراد، جایگاه اجتماعی و موقعیت‌های متفاوت شغلی، علمی، سیاسی و... می‌تواند در دیه تأثیرگذار باشد و مقادیر آن را بویژه در مورد تعیین ارزش تحت تأثیر بگذارد یا نه؟

۲- آیا دیه (و ارزش) و مقادیر آن را در ارزش عضوی اعضای صدمه دیده می‌توان لحاظ کرد؟ اگر در شرایط امروز پیشرفتهای علمی بویژه علم پزشکی سبب تشخیص توانمندیهای بیشتر یک عضو و یا اعضای مختلف بدن گردد، آیا می‌تواند در مقادیر دیه به خصوص تعیین ارزش مؤثر باشد؟ آیا همان‌طوری که شارع مقدس در بعضی از اعضاء، ارزش بیشتری قائل شده است (بالا بودن دیه دنده‌های محیط بر قلب نسبت به سایر دنده‌ها) می‌توان ارزش سایر اعضاء را مشخص نموده و دیه آنها را معین کرد؟

۳- آیا می‌توان ارزش شغلی (یا ضریب شغلی) را در تعیین دیه و ارزش اعضاء با در نظر گرفتن مشاغل مختلف و ارزش کاری اعضاء در هرکدام از مشاغل منظور نموده و از جانی درخواست کرد؟ (مثلاً ارزش گوش و شنوایی، ارزش چشم و بینایی، ارزش انگشتان دست و غیره برای مشاغل مربوط که صدمه هرکدام ممکن است به از دست دادن شغل فرد منجر گردد).

۴- در مورد درمان‌پذیری آسیب‌های وارده به بدن آیا می‌توان پس از درمان و بهبودی تعیین خسارت یا تعیین دیه نمود؟ همان‌طوری که در بعضی مواد قانونی و منابع فقهی اصلاح و رفع عیب عضو صدمه دیده را قید نموده و سپس میزان دیه را تعیین کرده است؛ به عنوان مثال درمان شکستگی هر دو ترقوه که از ۱۰۰۰ دینار به ۴۰ دینار کاهش یافته است، و همین‌طور درمان استخوانها موجب کاهش مقدار دیه شده است.

در ادامه سؤال ۴، سؤالی دیگر نیز مطرح است: آیا در منابع فقهی مدارکی وجود دارد که با استفاده آنها بتوان مقدار دیه را پس از اصلاح و رفع عیب از عضو یا اعضای صدمه‌دیده تعیین نمود؟ زیرا اصلاح و درمان اعضایی که در شرایط کنونی با پیشرفتهای پزشکی امکان‌پذیر است، صرفاً محدود به یک یا چند عضو نیست و می‌توان آن را تعمیم داد. کلاً آیا درمان‌پذیری بعضی اعضاء در دیات را می‌توان به همه اعضاء تسری داد؟

۵- در مواردی شرعاً و یا در قانون مجازات اسلامی فعلی میزان دیه

مقرر بیش از میزان خسارت وارده بر اعضای بدن مجنی علیه می‌باشد. پس از انجام کارشناسی لازم، قاضی یا محاکم می‌توانند حکم نموده مبلغ مازاد دیه مقرر (یا ارش تعیین شده) را به جانی برگردانند و یا تخفیف بدهند؟ (دیه بعضی از اعضاء بیش از صدمه وارده است) در بعضی مواد قانونی این اقدام مورد پذیرش است (ماده ۲۰۲ قانون مجازات اسلامی).

۶- با توجه به منابع فقهی و مواد قانون دیات، دیه صدمات اعضای زن و مرد یکسان است تا وقتی که مقدار دیه به ثلث کامل برسد؛ در آن صورت دیه زن نصف دیه مرد مقرر شده است. در صورتی که هزینه‌های معالجه و درمان بین زن و مرد یکسان بوده و بعضاً در موارد زنان بیشتر می‌باشد. حکم فقهی چیست؟ آیا مازاد هزینه‌های درمان قابل وصول است؟

۷- حکم انتصاف (نصف شدن دیه زن نسبت به مرد) در مورد جامعه امروزی زنان چگونه قابل توجیه است؟ چه در مورد قتل نفس و چه در مورد جراحات وارده به بدن؟

۸- با در نظر گرفتن قاعده عدل و انصاف (هرچه جرم بزرگتر باشد کیفر هم به همان میزان باید بیشتر باشد) چگونه است که خسارت وارده به اموال انسانها (چه مرد و چه زن) مساوی است ولی خسارت وارده به بدن، بین بدن زن و مرد تفاوت وجود دارد؟ منشأ فقهی موضوع کجاست؟ و اگر در نظر داشته باشیم که معالجات انجام پذیرفته برای زن

و مرد یکسان است این تفاوت در پرداخت دیه یا ارش چه توجیه شرعی و قانونی دارد؟

۹- در قوانین جاری در سوانح هوایی اگر فردی مصدوم یا کشته شود خسارت یکسان (چه مرد و چه زن) پرداخت می‌گردد بر مبنای عرف جهانی ولی در سوانح شهری و جاده‌ای و خطاهای پزشکی دیه و ارش پرداخت می‌شود که بین مرد و زن فرق دارد، این موضوع چه توجیه فقهی دارد؟

۱۰- در مورد دو جنسی‌ها اگر دچار عارضه و صدمه و یا فوت شوند ملاک تعیین دیه کدام جنس است (مرد یا زن یا مجموعی از آن)؟ با در نظر گرفتن تفاوت دیه زن و مرد چه باید کرد؟

۱۱- با در نظر گرفتن قانون مسئولیت مدنی مصوب ۱۳۳۹ و قانون دیات که هر دو در جامعه رایج و ملاک عمل قرار دارد به لحاظ کارشناسی پزشکی کدام یک را می‌توان ملاک قرار داد؟ در قانون مسئولیت مدنی، دایره خسارتهایی که به موجب مسئولیت مدنی قابل مطالبه است بسیار وسیع و فراگیر بوده و کلیه صدماتی را که به جان، سلامتی، مال، آزادی، شهرت تجاری و یا هر حق دیگری که به موجب قانون برای افراد ایجاد گردیده است، وارد شود، دربر می‌گیرد (بدون در نظر گرفتن جنس زن و مرد) در حالی که دیه تنها در مقابل جنایات واقع بر نفس و یا اعضا قابل مطالبه می‌باشد و سایر زیانها و صدمات را دربر نمی‌گیرد. تکلیف چیست و چه باید کرد؟ کدام قانون ملاک است؟

۱۲- در مورد زیانهای معنوی که به لحاظ قانون مسئولیت مدنی قابل استحصال می‌باشد - مانند صدمه به منافع عاطفی، روحی، درد جسمی و رنجهای روانی، از بین رفتن آبرو، شغل، حیثیت و آزادی و غیره - چگونه می‌توان در دیات محاسبه و ملاک عمل قرار داد؟ با توجه به مباحثی که در قانون دیات در مورد زن و مرد وجود دارد می‌توان برای جبران خسارت وارده به بدن به ویژه در مورد زنان از آن قانون استفاده کرد؟ و آیا شرع مقدس این رویه را مجاز می‌داند؟

۱۳- موضوع ضمان پزشکی و ضمانت پزشکی تا چه مدت وجود دارد؟ و در مواردی که درمان بیماری مؤثر نبوده و منجر به نقص عضو و یا فوت شده است ضمانت پزشک اگر قصوری انجام داده باشد تا چه مدت اعتبار دارد؟ آیا می‌توان برای رسیدگی به شکایات محدودیت زمانی قائل شد که تا آن مدت اگر شاکسی وجود نداشت پزشک بری‌الذمه بوده و ضمانت او منتفی است؟ (مثل خیلی از کشورها که برای شکایت زمان قائل هستند).

۱۴- در مورد رسیدگی به قصور پزشکی و صدور احکام محکومیت با توجه به زمان وقوع حادثه محاسبه دیه یا خسارت ملاک است یا زمان صدور حکم (یا به اصطلاح یوم‌الاداء)؟ و آیا تأخیر در رسیدگی به پرونده که مربوط به مراجع قضایی و کارشناسی است و موجب بالا رفتن مبلغ دیه یا خسارت می‌گردد را پزشک (یا جانی) باید بپردازد؟ و این عادلانه است؟

۱۵- در مورد ارش و شیوه تعیین آن آیا می‌توان با کارشناسی‌های لازم میزان خسارت وارده به اعضاء و ارش را مورد به مورد تعیین و ارائه نمود تا در موارد اختلافی موضوع به محاکم ارجاع گردد؟ نه مثل شرایط فعلی که تمامی پرونده‌ها برای تعیین ارش به مراجع قضایی ارجاع می‌گردد. به طور اجمال آیا می‌توان گفت که میزان خسارت به اعضاء قبلاً تعیین شده و ملاک کارشناسی قرار گیرد؟ آیا این شیوه قابل تعمیم به دیه سایر اعضاء نیز می‌گردد؟

۱۶- آیا برای تعیین ارشی که بیش از دیه مقرر می‌باشد می‌توان به روش زیر عمل نمود:

با در نظر گرفتن عوامل مؤثر در ایجاد خسارت به بدن و دیه کامل انسان، میزان خسارت وارده طبق نظر کارشناسان خبره و مورد وثوق و یا کارشناسی پزشکی قانونی تعیین گردد؛ و ملاک ارش نیز تفاوت وضعیت سالم و معیوب عضو که عملاً به معنای نقص عضو و نقص کارایی در نظر گرفته می‌شود.

آیا به لحاظ فقهی این روش صحیح است؟

\* \* \*

در مورد دیه و ارش اعضای بدن انسان، کمیسیونهای تخصصی در حال بررسی موارد به طور دقیق و کارشناسی می‌باشند که سؤالات مربوط پس از تکمیل نظرات کارشناسان در همایش مطرح و مورد بحث قرار خواهند گرفت.

مواردی از قبیل: صدمات به اندامها، از کارافتادگی‌ها، نقص عضوهای غیرقابل برگشت، تعاریف جدید پزشکی برای صدمات وارده به بدن و تطبیق آنها با متون فقهی و بسیاری از مسائلی که در قوانین موجود و مباحث فقهی می‌تواند دقیق‌تر و کاربردی‌تر مطرح و مورد عنایت مسئولین و فقهای عظام قرار گیرد تا این‌شاء‌الله در آینده نزدیک شاهد تهیه لوایح مربوط به بخش دیات با بررسی همه‌جانبه و جدید طی مراحل قانونی داشته باشیم.

در مورد مباحث حدود، قصاص، بلوغ و مسائل روانی در دیات نیز در جلسات کارشناسی و تخصصی پیگیری خواهند نمود و نتایج حاصله در همایش ارائه خواهد شد.

در خاتمه از تمامی اساتید حوزه و دانشگاه و علمای گرانقدر تقاضا می‌نمایم با ارائه نظرات فقهی و علمی با مقالات و تحقیقات خود، ما را در برپایی هرچه بهتر همایش یاری نمایند.

با آرزوی توفیقات الهی و تحقق آرمانهای والای اسلامی و شرع مقدس در تمامی شئون پزشکی.

دکتر سید حسین فتاحی معصوم

### بسمه تعالی

مشهد مقدّس

جناب آقای دکتر سید حسین فتاحی معصوم، دبیر چهارمین همایش دیدگاه‌های اسلام در پزشکی (دام‌توفیقه)

پس از سلام و تحیت

### [لزوم برخورد علمی با شبهات]

فراهم نمودن فضای تحقیق و گفتگوی علمی در بخشی از مسائل فقهی مبتلا به کاری بجا و قابل تقدیر و تشکر است. بدیهی است دین اسلام که به عنوان ختم شرایع الهی مطرح است باید بتواند نسبت به سایر ادیان و مذاهب بهترین سخن را در بخش اصول و معارف توحیدی و بیان مبدأ و معاد هستی و انسان داشته و احکام فرعی و عملی آن نیز در همه مکانها و زمانها به فراخور حال، قابل اجرا باشد. از این رو وظیفه پیروان آن اعم از عالمان و فقهای دین و حقوق دانان و متخصصان علوم مختلف که به گونه‌ای دانش آنان با دین و شریعت مرتبط است وظیفه‌ای خطیر می‌باشد و باید خود را برای پاسخ به مسائل نوپیدا و شبهات جدید به طور جدّ مهیا نمایند. و همواره در این جهت مبادی



عقلی و مبانی نقلی دین و مذهب را مورد بازنگری قرار دهند. روشن است که پس از بازنگری و سیر تحقیقی در این مسیر، گاه به نظری مغایر با نظر گذشته رسیده و گاه ضمن تثبیت نظریه در رابطه با دفاع از آن به تبیینی تازه و معقول و مقبول روی می‌آورند، و هر یک از این دو امر احدی الحسینین می‌باشد و به وسیله آن، دین حیاتی دوباره و جانی پرفتوح می‌یابد؛ و از این روست که اندیشمندان جایگاهی رفیع داشته و به نحوی وارثان انبیایند. سؤالات ارسالی از سوی آن همایش هم نمونه‌ای مهم و بارز از این قبیل مسائل است که باید به حل آنها همت گمارده شود.

متأسفانه اینجانب به علت تراکم زیاد کارهای علمی از یک سو و ضعف بنیه و مزاج از سوی دیگر فرصت و مجال پاسخگویی تفصیلی و در خور مجامع تحقیقی به سؤالات مزبور را ندارم، ولی به طور اجمال به سه نکته قابل توجه و به دنبال آنها به رؤوس و عناوین کلی مسائل مطروحه اشاره‌ای می‌نمایم.

#### [امکان فهم فلسفه مجازات‌های اسلامی]

۱- بنابر نظر عدلیه که قائل به حسن و قبح ذاتی افعال و امکان درک آنها توسط عقل هستند، احکام شریعت به حسب واقع تابع مصالح و مفاسدی است که ملاکات احکام و از سلسله علل آن بوده و احکام حدوثاً و بقائاً دائرمدار آنهاست. این ملاکها گرچه نسبت به جزئیات

احکام عبادی و بخشی از امور غیر عبادی قابل کشف قطعی نیست و از این رو طبق اصل اولی چنین احکامی ثابت و غیرمتغیرند، ولی مصالح و فلسفه بعضی دیگر از احکام بویژه احکام اجتماعی و جزائی اسلام برای عقل صائب جمعی انسانها که به دور از نفسانیات و جمود بوده و آگاه به فضا و محیط تشریح و شرایط گوناگون آن باشند قابل کشف و دسترسی می‌باشند، و با اطمینان می‌توان گفت: این‌گونه احکام دارای اسرار مرموز و غیبی و غیر قابل فهم برای انسانها نمی‌باشند بلکه بخش عمده‌ای از آنها امضایی است که قبل از شرع، عقل خدادادی انسان که حجت کبراست به آنها راه یافته و مورد تأیید شرع و شارع خالق عقل نیز قرار گرفته است. و به لحاظ توانایی عقل بر درک اجمالی ملاکات و علل این‌گونه احکام است که در بسیاری از ادله نقلی به علل ارتکازی و قابل فهم آنها اشاره شده است؛ مانند اینکه در وجه تشریح قصاص، آن را مایه حیات جامعه دانسته و ثبوت چنین حیاتی را در نزد عقلا امری بین شمرده و خطاب به آنها فرموده است: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ﴾<sup>(۱)</sup> یا در روایت اسحاق بن عمار از حضرت امام محمد باقر علیه السلام آمده است: کسی قسمتی از گوش فرد دیگری را برید، برای قضاوت به محضر امام علی علیه السلام آورده شد، آن حضرت حکم به قصاص از فرد جانی فرمودند ولی او قطعه بریده شده را به مکان خود چسبانید و التیام

۱- سوره بقره (۲)، آیه ۱۷۹.

یافت، مجنی علیه مجدداً به محضر امام علیه السلام آمده، تقاضای قصاص کرد. امام علیه السلام برای بار دوم نیز دستور فرمود تا جانی قصاص گردد و قسمت بریده از گوش وی دفن شود و فرمود: «انما يكون القصاص من أجل الشئین»؛ قصاص تنها به خاطر زشتی و عیبی است که بر مجنی علیه وارد شده است.<sup>(۱)</sup>

این قبیل تعلیلات که در احکام جزائی و غیرجزائی فراوان آمده است و نیز ارتکازاتی که در کنار این احکام وجود دارد در مقام استنباط احکام، به عنوان قرینه‌ای متصل نقش مهمی در توسعه و یا تضییق مدلول آیات و روایات دارد، بلکه در مواردی اساساً حکم شرعی حدوداً و بقائاً دائرمدار آنها می‌باشد. البته روش نیل به اهداف و اغراض شارع از این احکام با توجه به تغییر و تحول روزافزون جوامع در ابعاد مختلف ممکن است متفاوت باشد. برای اینکه روشن شود ادله احکام شرعی نسبت به موقعیتها و تحولات مختلف اطلاق دارد یا نه و اگر اطلاق ندارد حکم متناسب آن موقعیت چیست، هم باید این موقعیتها به خوبی بررسی و هم ارتکازات و قرائن و علل بلکه حکمت‌های ارتکازی و یا مذکور در ادله به دقت مورد بررسی قرار گیرد. منتها در مقام استنباط آن احکام و نظر به آن تعلیلات و ارتکازات، نباید از متد لازم، یعنی استفاده منطقی و فنی از قرآن و تعلیمات ارزشمند آن و سنت و حکم قطعی عقل که منابع تشریعند، خارج شد.

۱- وسائل الشیعة، ابواب قصاص الطرف، باب ۲۳، حدیث ۱.

### [امکان توقف بعضی از مجازات‌ها]

۲- نظر به اینکه هدف اصلی از تشریح احکام قصاص و دیات و مانند آنها حفظ جان، آبرو، مال و حقوق فرد و جامعه از تعدی و تجاوز افراد مجرم و تنبیه و اصلاح مجرمین و هدایت آنها و نیز تدارک آسیب‌های وارده از سوی آنها می‌باشد، و روش نیل به چنین هدفی با توجه به تغییر و تحول روزافزون جوامع گوناگون بشری در ابعاد فرهنگی، اقتصادی و اجتماعی یکسان نخواهد بود، از این رو ممکن است بعضی از مجازات‌ها به خاطر عدم تبیین درست از اهداف آن یا عدم اجرای صحیح آن، موجب بدبینی به اصل شریعت و وهن آن گردد؛ در چنین فرضی از اجرای آن، هرچند به طور موقت و تا زمان تبیین فلسفه حکم و آماده شدن محیط، باید خودداری شود. در برخی از روایات از حضرت علی علیه السلام نقل شده است که فرمودند: «نبايد حدود الهی در سرزمین دشمن بر کسی اجرا شود، زیرا ممکن است شخص مجرم در اثر اجراء حد گرفتار حالت عصبی و روحی شده و به دشمن ملحق شود».<sup>(۱)</sup>

از این قبیل روایات استفاده می‌شود که اگر اجرای حد در زمان یا مکان خاصی عوارض منفی برای فرد یا جامعه اسلامی در پی داشته باشد موقتاً باید ترک شود.

۱- وسائل الشیعة، ابواب مقدمات الحدود، باب ۱۰.

## [نقش تحولات ساختاری در تغییر موضوع]

۳- با توجه به تحولات و تغییرات ساختاری مذکور که چه بسا موجب تغییر موضوع احکام شرع می‌گردد، سزاوار است فقیه واقع‌بین در مقام استنباط حکم و تنقیح موضوع کلی آن ضمن بررسی آرای فقهاء و صاحب‌نظران و حقوق‌دانان متدین، به محیط تشریح و شرایط صدور روایات و نقش احتمالی آنها در تشریح حکم و نیز به قرائن حالی یا مقالی موجود در متون دینی توجه نماید. بدیهی است استفاده از منابع فقه و روایات با چنین ملاحظاتی منشأ استنباطات مفید و کارسازی خواهد بود.

## [فلسفه تشریح دیات]

اما در رابطه با رؤوس سؤالات طرح شده:

**الف -** توجه دارید که حکم اولی در جنایات عمدی قصاص است، و دیه در مرتبه متأخر و تابع رضایت طرفین می‌باشد و محدود به دیه خاص نمی‌باشد؛ زیرا ممکن است بر مبلغی فراتر از دیات خاصه توافق نمایند. فقط در قتل خطا و شبه خطا است که اگر عفو در میان نباشد حکم دیه جاری است. و دیه دارای اهداف متعددی می‌باشد، از قبیل: جبران خسارات وارده و نیز پیشگیری از رفتارهایی که منجر به آسیب و زیان به دیگران می‌شود؛ و در همه موارد جنبه کیفری ندارد بلکه نوعاً جنبه

جبرانی دارد، زیرا کیفر در موارد ارتکاب گناه و جنایت عمدی است در حالی که در جنایت خطایی محض که هیچگونه گناهی صورت نگرفته نیز دیه ثابت است. عدم کیفری بودن آن را می‌توان از آیه ﴿فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتَّبِعْ بِالْمَعْرُوفِ وَ أَدَاءُ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ﴾<sup>(۱)</sup> که مربوط به قتل عمد است برداشت نمود، زیرا عفو اولیای دم از قاتل و گذشت از جرم و عدم قصاص او همان اسقاط جنبه کیفری جنایت است با اینکه آنها می‌توانند در این فرض از جانی دیه بگیرند. یا در آیه ۹۲ سوره نساء که درباره قتل خطایی است می‌فرماید: ﴿وَ مَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَ دِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ إِلَّا أَنْ يَصَدَّقُوا فَإِنْ كَانِ مِنْ قَوْمٍ عَدُوٍّ لَكُمْ وَ هُوَ مُؤْمِنٌ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ...﴾ تعبیر به تصدق، از گذشت کردن اولیای مقتول از دیه، با امر مالی مناسبت دارد. و مؤید آن دنباله آیه است که مربوط به مؤمنی است که به قتل خطائی کشته گردیده و خویشان وی از دشمنان اسلام می‌باشند، در آیه مزبور هیچگونه دیه‌ای برای او تعیین نشده است و اگر دیه جنبه کیفری می‌داشت باید قتل او مانند قتل خطایی مؤمنی که خویشان او از دشمنان مسلمانان نیستند، دیه داشته باشد.

از برخی روایات این نکته نیز قابل استفاده است، مانند روایاتی که در باب ششم از ابواب دیات النفس ذکر گردیده که اگر حرّی مملوکی را به عمد بکشد علاوه بر پرداخت دیه مملوک، قاتل باید تعزیر شود؛ مستفاد از این روایات که دیه را هم عرض تعزیر که امری کیفری است قرار داده

۱- سوره بقره (۲)، آیه ۱۷۸.

این است که خود دیه جنبه کیفری ندارد.

البته تفاوت در دیه یا نحوه پرداخت آن در برخی موارد می‌تواند نوعی کیفر محسوب شود، همان‌طور که در قتل عمد نوعی تغلیظ وجود داشته و باید شتری که به عنوان دیه پرداخت می‌شود سن آن از پنج سال گذشته و وارد سال ششم شده باشد و یا باید در طی یک سال آن دیه پرداخت شود، ولی در قتل غیرعمد چنین نیست. پرداخت دیه در قتل خطایی محض توسط عاقله شاهد دیگری است که اصل دیه جنبه کیفری ندارد.

#### [انواع شش‌گانه دیه و مفاد روایات]

ب - مشهور فقهای اهل سنت می‌گویند: اصل در دیه صد شتر است و سایر انواع شش‌گانه به عنوان بدل صد شتر می‌باشد. ولی مشهور قریب به اتفاق فقهای شیعه هر شش نوع را اصل دانسته و مکلف را در انتخاب هر کدام مخیر می‌دانند. روایات مسأله نیز مختلف و چند دسته است:

دسته اول: فقط صد شتر را به عنوان اصل در دیه قتل ذکر کرده است؛ مانند روایت محمد بن علی بن حسین از امام باقر علیه السلام که در آن آمده است: «... و سنّ فی القتل مائة من الابل فأجرى الله ذلك في الاسلام»<sup>(۱)</sup>.

۱- وسائل الشیعة، ابواب دیات النفس، باب ۱، حدیث ۱۴.

و روایت محمد بن مسلم و زراره از امام باقر علیه السلام یا امام صادق علیه السلام و در آن آمده است: «هی مائة من الابل و لیس فیها دنانیر و لا دراهم و لا غیر ذلک».<sup>(۱)</sup> این دو روایت صریحند در انحصار دیه در صد شتر. دسته دوم: روایاتی که فقط شتر و گوسفند را به ترتیب ذکر کرده، مانند روایت ابوبصیر و معاویه بن وهب از امام صادق علیه السلام قال: «مائة من فحولة الابل المسان فان لم یکن فمکان کل جملٍ عشرون من فحولة الغنم».<sup>(۲)</sup> طبق این دو روایت تا زمانی که شتر باشد نوبت به گوسفند نمی‌رسد.

ضمناً یادآور می‌شود که برحسب اخبار معتبره و فتاوی فقهای شیعه یک شتر معادل ده گوسفند می‌باشد، ولی فقهای اهل سنت یک شتر را معادل بیست گوسفند می‌دانند، و بسا صدور این دو روایت برحسب تقیه بوده است. و شاید هم در برخی زمانها قیمت یک شتر معادل بیست گوسفند بوده است.

دسته سوم: فقط هزار دینار و ده هزار درهم را ذکر کرده‌اند، مانند روایت حلبی از امام صادق علیه السلام، قال: «الدیة عشرة الاف درهم او الف دینار». و در ذیل آن آمده است که جمیل گفت: امام صادق علیه السلام فرمودند: «الدیة مائة الابل»<sup>(۳)</sup> ظاهر روایت این است که شتر اصل است و درهم و دینار به عنوان قیمت می‌باشند.

۱- همان، حدیث ۶. ۲- همان، باب ۲، حدیث ۲ و ۳.

۳- همان، باب ۱، حدیث ۵.

دسته چهارم: فقط درهم و دینار و شتر را ذکر کرده‌اند؛ مانند روایت یونس از بعض اصحاب از امام صادق علیه السلام فی حدیث قال: «الدية عشرة آلاف درهم او الف دينار، او مائة من الابل».<sup>(۱)</sup> و نیز روایت عبدالله بن سنان و در آن آمده است: «... فالدية اثنا عشر ألفاً او الف دينار او مائة من الابل، و ان كان فی ارض فیها الدنانیر فالف دینار، و ان كان فی ارض فیها الابل فمائة من الابل، و ان كان فی ارض فیها الدراهم فدراهم بحساب ذلك اثنا عشر ألفاً»<sup>(۲)</sup> در این روایت به جای ده هزار درهم دوازده هزار درهم ذکر شده است و به علاوه ظاهر آن این است که جواز انتخاب هر کدام بستگی به منطقه‌ای دارد که جنس مذکور در آن پیدا شود، پس تخییر از آن استفاده نمی‌شود.

و نیز مانند روایت عبیدالله بن زراره از امام صادق علیه السلام و در آن آمده: «... الدية الف دينار او اثنا عشر الف درهم او مائة من الابل».<sup>(۳)</sup>

و نیز روایت ابوبصیر که می‌فرماید: «دية الرجل مائة من الابل فان لم يكن فمن البقر بقيمة ذلك فان لم يكن فألف كبش...».<sup>(۴)</sup> این روایت صریح است در ترتیب نه تخییر، و مورد آن عمد است.

ابوبصیر در روایت دیگری از امام صادق علیه السلام نقل کرده است: «... دية الخطأ اذا لم يرد الرجل القتل مائة من الابل او عشرة آلاف من الورق، او الف من الشاة...»<sup>(۵)</sup> و ظاهر آن تخییر و مورد آن خطا می‌باشد.

۱- همان، حدیث ۷.

۲- همان، حدیث ۹.

۳- همان، حدیث ۱۰.

۴- همان، حدیث ۱۲.

۵- همان، باب ۲، حدیث ۴.

دسته پنجم: روایاتی است که فقط در آنها چهار نوع ذکر شده، مانند روایت عبدالله بن سنان و در آن آمده است: «... ان الدية مائة من الابل... و قيمة كل بعير من الورق مائة و عشرون درهماً او عشرة دنانیر و من الغنم قيمة كل ناب من الابل عشرون شاة».<sup>(۱)</sup> در این روایت، شتر اصل و سایر چیزها به عنوان قیمت شتر ذکر شده است.

دسته ششم: روایاتی است که پنج نوع از انواع شش‌گانه در آنها ذکر شده است، مانند ذیل روایت عبدالرحمن بن حجّاج، از امام صادق علیه السلام نقل کرده که فرمودند: «قال عليّ عليه السلام: الدية الف دينار» (و قيمة الدينار عشرة دراهم) و عشرة آلاف لأهل الامصار و على اهل البوادی مائة من الابل و لاهل السواد مأتا بقره او الف شاة»<sup>(۲)</sup> و روایت ابی بصیر از امام صادق علیه السلام قال: «دية المسلم عشرة آلاف من الفضة و الف مثقال من الذهب و الف من الشاة على اسنانها اثلاثاً... و من الابل مائة على اسنانها و من البقر مأتان».<sup>(۳)</sup>

دسته هفتم: روایاتی است که هر شش نوع در آنها ذکر شده است؛ مانند صدر روایت عبدالرحمن بن حجّاج که می‌گوید: از ابن ابی لیلی شنیدم که می‌گفت: در زمان جاهلیت دیه صد شتر بود که پیامبر صلی الله علیه و آله آن را امضا نمود و بعداً بر گاوداران دو بیست گاو و بر گوسفندداران هزار گوسفند دو ساله و بر دارندگان طلا هزار دینار و بر دارندگان ورق

۱- همان، باب ۱، حدیث ۳.

۲- همان، حدیث ۱.

۳- همان، حدیث ۲.

(درهم) ده هزار درهم و بر اهل یمن دویست حله مقرر نمود. لیکن در ذیل روایت عبدالرحمن می‌گوید از امام صادق علیه السلام در مورد کلام ابن‌ابی‌لیلی پرسیدم، فرمودند: علی علیه السلام می‌فرمودند: دیه هزار دینار (و قیمت هر دیناری ده درهم می‌باشد) و ده هزار (درهم) برای اهل شهرها و بر بادیه نشینان صد شتر و بر روستائیان دویست گاو یا هزار گوسفند می‌باشد.<sup>(۱)</sup> و ظاهر ذیل نفی حله است. و در روایت جمیل بن دراج بدون نقل از معصوم می‌گوید: دیه، هزار دینار یا ده هزار درهم است و از دارندگان حله، حله گرفته می‌شود و از دارندگان شتر، شتر و از دارندگان گوسفند، گوسفند و از گاوداران گاو گرفته می‌شود.<sup>(۲)</sup> در این روایت علاوه بر اینکه بر حسب ظاهر نظر شخصی جمیل است و از امام علیه السلام نقل نشده، مقدار دیه نیز در چهار نوع آن مشخص نشده است.

یادآوری می‌شود: حله به عنوان یکی از انواع شش‌گانه دیه علاوه بر اینکه در روایت جمیل ذکر شده در صدر روایت منقول از ابن‌ابی‌لیلی نیز مذکور است (روایت دسته هفتم)؛ ولی از امام علیه السلام نقل نشده است. و ابن‌ابی‌لیلی از فقهای عامه است و نظر او جز آن مقدار که مورد تأیید امام صادق علیه السلام می‌باشد حجت نمی‌باشد. پس در حله روایتی از امام علیه السلام نداریم.

۱- همان، حدیث ۱.

۲- همان، حدیث ۴.

### [بررسی مستند قول مشهور و اشکالات آن]

اگر مستند مشهور فقها که قائل به تخییر هستند روایات مذکوره باشد، دو اشکال مهم در آن وجود دارد:

۱- اشکال اول اینکه در اکثر روایات مذکوره، اصل در دیه را صد شتر قرار داده بود و سایر انواع آن به عنوان قیمت یا عوض صد شتر ذکر شده است؛ مانند روایات دسته دوم و روایت ابوبصیر در دسته چهارم و نیز دسته پنجم و دسته هفتم.

و دسته اول روایات فقط صد شتر را دیه قرار داده بود، آن هم به عنوان سنت عبدالمطلب که پیامبر صلی الله علیه و آله آن را در اسلام مقرر و امضا نمود، که ظهور آن در اصل بودن صد شتر قابل انکار نیست. بنابراین ذکر سایر انواع به عنوان قیمت و بدل صد شتر برای تسهیل امر بر مکلفین می‌باشد.

۲- اشکال دوم اینکه لازمه فهم تخییر از روایات فوق و اصل بودن همه آنها این است که قاتل در انتخاب هر کدام در هر زمان منخیر باشد، پس در زمان یا مکانی که اختلاف فاحش در قیمت انواع شش‌گانه وجود دارد در صورتی که قاتل بتواند کمترین را انتخاب نماید، علاوه بر اینکه تشریح سایر انواع لغو می‌باشد ضرر معتنا بهی به مجنی علیه وارد می‌شود و بدیهی است که هر کس جز فرد نادر کمترین را انتخاب می‌کند و فلسفه تشریح دیه به کلی فراموش می‌شود و موجب تنازع مجدد نیز می‌باشد.

## [روایات تخییر و اطلاق آن نسبت به همهٔ زمانها]

و از همه مهمتر این که بر فرض دلالت روایات مربوطه بر تخییر، اطلاق احوالی آنها نسبت به زمان و مکانی که اختلاف فاحش بین قیمت آنها وجود دارد مانند زمان ما معلوم نیست، و مورد بحث را نباید به تخییر بین انتخاب یکی از خصال ثلاث در کفارات و یا تخییر در خواندن سورهٔ بقره مثلاً و سورهٔ کوچکی مانند توحید در نمازهای واجب قیاس کرد؛ زیرا درست است که تفاوت بین افراد و مصادیق در دو مسأله فاحش است اما انتخاب هر کدام امری است غیر مالی و شخصی و هیچ ارتباطی به دیگری ندارد؛ ولی دیه، هم امر مالی است و هم مربوط است به طرفین و چه بسا به اطراف متعددی، و یکی از هدف‌های تشریح دیه رفع خصومت در زمینهٔ انتقام گرفتن و ارضاء مجنی علیه یا وارثان او می‌باشد و چنین هدفی هرگز در مخیر گذاشتن جانی بین اموری که تفاوت آنها از نظر مالی فاحش است محقق نخواهد شد، بخصوص که می‌دانیم اکثر افراد در امور مالی کمترین را انتخاب می‌کنند.

به علاوه در مواردی که شارع چند چیز را مصداق یا امارهٔ چیز دیگری قرار می‌دهد مانند: علامات کَرّ و علائم سفر و حدّ ترخص، متفاهم عرفی از ادلهٔ آنها این است که همهٔ آنها عرفاً نزدیک به هم و

متساوی می‌باشند، وگرنه چند چیز غیرمتقارب را امارهٔ یک چیز قرار دادن علاوه بر اینکه خلاف متفاهم عرفی است از نظر قانون‌گذاری نیز گزاف و قبیح می‌باشد.

پس راهی نیست جز این که گفته شود: اگر تخییری در مسأله باشد مربوط به زمانهای گذشته یعنی زمان صدور روایات بوده که قیمت شش نوع تقریباً مساوی با هم بوده است. و شاید نظر ابن‌براج و ابن‌ابی‌عقیل که تساوی قیمت سایر انواع را با هزار دینار و ده هزار درهم شرط کرده‌اند به همین نکته باشد.<sup>(۱)</sup>

برای تأیید اصل بودن صد شتر می‌توان به روایت ابوبصیر و معاویة بن وهب که در دستهٔ دوّم از روایات ذکر شد استناد نمود که امام صادق علیه السلام فرمودند: «مأة من فحولة الابل المسان فان لم یکن فمکان کل جمل عشرون من فحولة الغنم».<sup>(۲)</sup>

و نیز روایت عبدالله بن سنان که در دستهٔ پنجم ذکر شد که امام علیه السلام فرمود: «... ان الدية مائة من الابل... و قيمة كل بعير من الورق مائة و عشرون درهماً و عشرة دنانیر و من الغنم قيمة كل ناب من الابل عشرون شاة»<sup>(۳)</sup> البته این استناد در فرضی است که صدور دو روایت ذکر شده از روی تقیه نباشد.

۱-المهذب ابن‌براج از مجموعهٔ سلسلهٔ الینابیع الفقهیة، ج ۲۴، ص ۱۶۷؛ مختلف الشیعة، ص ۲۳۲.

۲-وسائل الشیعة، ابواب دیات النفس، باب ۲، احادیث ۲ و ۳.

۳-همان، باب ۱، حدیث ۳.

## [اشکالات وارد بر اصل بودن شتر و پاسخ آنها]

ممکن است گفته شود:

**اولاً** - اگر اصل در دیه صد شتر باشد، در زمان ما و در مناطقی که شتر بسیار کم و گران می‌باشد مستلزم اجحاف فوق‌العاده بر جانی و قاتل می‌شود و چه بسا اکثر افراد متوسط توان پرداخت آن را نخواهند داشت و چنین تشریحی چه بسا مخالف حکمت شارع باشد.

ولکن در جواب گفته می‌شود: در روایت عبدالرحمن بن حجّاج - که در دسته ششم ذکر شد - امام صادق علیه السلام از حضرت علی علیه السلام نقل کردند که فرمودند: «... و علی اهل البوادی مائة من الابل» و در صدر همین روایت در کلام ابن ابی لیلی چنین بود که «در جاهلیت برای اهل ابل صد شتر قرار داده شده است» و حضرت علی علیه السلام آن را تأیید کردند.

یعنی ملاک منطقه‌ای است که شتر دارند چنین افرادی باید صد شتر بدهند و اگر دیگران که در منطقه دیگری زندگی می‌کنند بخواهند قیمت شتر را بدهند باید همان قیمت منطقه شترداران را ملاک قرار دهند؛ و بدیهی است که معمولاً شتر در مناطق دارای شتر ارزان‌تر از مناطق دیگری است که شتر یافت نمی‌شود و یا بسیار نادر است.

**ثانیاً** - این‌گونه روایات که دلالت بر انحصار دیه در شتر می‌کنند یا اینکه تا زمانی شتر باشد نوبت به انواع دیگر نمی‌رسد، مورد اعراض اصحاب می‌باشند و این اعراض نشانه اختلالی در سند یا دلالت یا

جهت صدور آنها می‌باشد.

ولی در جواب می‌توان گفت با توجه به عدم احراز اطلاق ادله تخییر نسبت به زمان و مکانی که اختلاف فاحش بین انواع شش‌گانه وجود دارد، این‌گونه روایات می‌تواند مؤید اصل بودن شتر در زمانی که ادله تخییر اجمال دارد، باشند.

شاهد بر اصل بودن شتر علاوه بر آنچه ذکر شد این است که تغلیظ در بعضی روایات در قتل شبه عمد و خطا با سن شتر تعیین شده است.<sup>(۱)</sup> فقهای سنت نیز همین امر را دلیل بر اصل بودن شتر قرار داده‌اند، و همچنین دیه جراحات گوناگون در روایات بر اساس شتر تعیین شده است، پس معلوم می‌شود شتر اصل است.

بنابراین احتیاط اقتضا می‌کند که اصل همان صد شتر قرار داده شود، منتهی برای تسهیل امر نسبت به پرداخت‌کننده دیه و گیرنده آن، اداء عین آن لازم نیست بلکه اداء قیمت آن یا بدل معادل آن از سایر انواع شش‌گانه نیز جایز است و روایت عبدالرحمن بن حجّاج که در دسته هفتم ذکر شد صریحاً بر آن دلالت می‌کند.

و در زمان ما که حله یمانی و نیز دینار و درهم مسکوک به عنوان پول رایج از بین رفته است و تهیه شتر، گوسفند و گاو نیز معمولاً مستلزم مشکلاتی فراوان برای دهنده و گیرنده می‌باشد باید صد شتر معمولی را بر اساس قیمت منطقه شترداران به پول رایج تقویم نموده و پرداخت

۱- وسائل الشیعة، ابواب دیات النفس، باب ۲، احادیث ۱ و ۴ و ۹.



کرد. و روایت عبدالرحمن بن حجّاج و نیز روایت دال بر اینکه پیامبر سنّت عبدالمطلب را امضا نمود، احتمال اینکه روایاتی که صد شتر را اصل قرارداد موافق عامه بوده و از روی تقیه صادر شده‌اند را دفع می‌کند.

### [امکان تحول در نوع دیه‌ها با تحول جوامع]

البته در اینجا ممکن است کسی بگوید: چه بسا اصل دیه و تقدیر آن به صد شتر از احکام تعبیدی محض نیست که حکمت آن مرموز و غیرقابل فهم برای بشر باشد، بلکه بنابر تصریح روایت محمدبن علی بن حسین از امام باقر علیه السلام که در دستۀ اوّل ذکر شد، و نیز روایت عبدالرحمن بن حجّاج (دستۀ هفتم) تقدیر آن به صد شتر به خاطر سنّت جاهلیت بود که در اسلام توسط پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم امضا شد. پس با تحول در جامعه و تغییر نظام بادیه‌نشینی و ظهور جوامع مدرن شهری و ورود بشر به عرصه صنایع گوناگون چه دلیلی وجود دارد که همان حکمی که امضای سنّت زمان جاهلیت بود پس از انقضاء آن سنّت که درحقیقت مقوم موضوع حکم شارع می‌باشد وجود داشته باشد؟ و به عبارت دیگر آیا اطلاق احوالی برای ادله امضای سنّت گذشته وجود دارد؟

و این احتمال مستلزم نفی حکم شرعی به طور کلی نمی‌باشد، بلکه مستلزم آن است که به تناسب حکم و موضوع و با توجه به تبدیلی نبودن اصل دیه و ملاحظه حکمت عقلایی آن، بر اساس سنت جاری زمان

کنونی دیه قتل تقدیر شود. و مقدار آن محوّل گردد به خبرگان عدول مؤمنین در هر منطقه‌ای یا حاکمیت صالح در هر زمانی.

و همین تنوع دیه در شش چیز و احاله تعیین جنس و نوع آن در بعضی روایات به اهل هر منطقه شاهد بر این است که خصوصیتی تبدیلی در بین نیست، بلکه هدف مقدار مالی است که باید به عنوان دیه پرداخت شود، و معیار تعیین اموال و ارزشها در هر زمان و مکانی مختلف می‌باشد. و اجماعی که بر حصر دیه در شش چیز است از قبیل اجماع مدرکی است که اعتباری ندارد.

از طرف دیگر می‌توان در اطلاق ادله مربوطه نسبت به زمان ما که دینار و درهم به کلی از رواج معاملی افتاده است و حله یمانی نیز یافت نمی‌شود و تهیه مقدار زیاد شتر، گاو و گوسفند نیز معمولاً برای اکثر افراد متعسر یا متعذر است، تشکیک نمود.

و در چنین فرضی تعیین مقدار دیه جز با اعمال حاکمیت ممکن نیست.

ولکن اشکال مهم این احتمال ضابطه‌مند نبودن دیه در آن می‌باشد، مگر اینکه متصدیان جامعه اعم از حاکمیت صالح یا عدول مؤمنین آن را ضابطه‌مند نمایند.

ولی منضبط کردن دیه با قطع نظر از روایات مربوطه که ظهور در تشریح اصل دیه و مقدار آن به عنوان حکم شرعی پایدار دارد، مشکل است. در هر صورت آنچه بیشتر مورد بحث و نزاع علمی است مقدار

دیه و نحوه محاسبه آن نسبت به جنایت غیر عمدی است؛ ولی در جنایت عمدی اصل، قصاص است و طرفین می‌توانند بر دیه و مقدار آن کم یا زیاد به توافق برسند.

### [رابطه مقادیر دیات با خسارت وارده]

**ج -** با توجه به اینکه هدف اساسی از تشریح دیات، نوعی جبران خسارت و پیشگیری از آسیب‌رسانی به دیگران است احتمال دارد مقدار دیات تعیین شده در روایات نظر به شرایط زمانی خاصی بوده است که آن مقدار برای جبران خسارت کافی بوده یا ترمیم جنایت وارده و آثار آن ممکن نبوده است؛ پس اگر در زمانی جبران خسارت به بیش از مقدار دیه معینه ممکن باشد؛ گفته شود: پرداخت تمام هزینه بهبودی مجنی علیه بر عهده جانی باشد؛ از طرف دیگر می‌توان گفت: جبران خسارات و درمان آنها از سیره‌های راسخ عقلائی است که قطعاً در زمان شارع نیز بوده است، و اثبات دیه در شریعت به معنای عدم لزوم جبران خسارات و پرداخت هزینه درمان نیست. البته با توجه به این که در روایات معمولاً سخنی از هزینه درمان نیامده است با اینکه لزوم آن یک امر عقلائی است، معلوم می‌شود در تشریح دیه، هزینه درمان نیز ملاحظه شده است؛ پس اگر در زمانی هزینه درمان بیش از دیه باشد می‌توان با توجه به سیره راسخ عقلائی گفت: جانی باید مابه‌التفاوت هزینه درمان و دیه را نیز بپردازد. و شاید اینکه در بعضی روایات در

جراحات ناچیز که دیه آن کم است، اجر طیب نیز ذکر شده، اشاره به همین مطلب باشد.<sup>(۱)</sup> علاوه بر اینکه نفی ضرر و زیان در شریعت اسلام مقتضی ضمانت هرگونه خسارتی است که بر دیگران وارد می‌آید، چنان‌که در روایتی که جمیل بن دراج به واسطه بعضی از اصحاب امامیه از امام باقر علیه السلام یا امام صادق علیه السلام نقل نموده، درباره کسی که دست دیگری را شکسته است ولی دست او سالم و خوب شده است آمده است: «لیس فی هذا قصاص ولكن يعطى الارش».<sup>(۲)</sup> یا در روایت دیگری با همین طریق، درباره دندان بیچه‌ای که کسی آن را شکسته ولی مجدداً روئیده، آمده است: «لیس علیه قصاص و علیه الارش».<sup>(۳)</sup> مقصود از «ارش» در هر دو مورد جبران خسارت و تفاوت ارزش دو حالت است. در صحیح ابی عبیده نیز آمده است: «لا يبطل حق امرئ مسلم»<sup>(۴)</sup> حق شخص مسلمان نباید تضییع شود. بدیهی است حق عنوانی فراگیر بوده و شامل سلامتی، عدم رنج و درد و حتی عرض و آبرو و مطلق حقوق مادی و معنوی مسلمان می‌شود و تضییع آنها حرام است، و باید تدارک گردد.

و اگر کشتن فردی سبب تام برای ورود ضرر و خساراتی بر افراد دیگر باشد، می‌توان گفت: جبران آن خسارات نیز لازم است، زیرا

۱- وسائل الشیعة، ابواب العاقلة، باب ۵.

۲- همان، ابواب قصاص الطرف، باب ۱۴، حدیث ۱.

۳- همان، حدیث ۲.

۴- همان، ابواب قصاص النفس، باب ۳۵، حدیث ۱.

اضرار به غیر موجب ضمان است. و از حدیث معروف «لا ضرر و لا ضرار فی الإسلام» می‌توان این حکم را استنباط نمود.

### [شبهه ضمان عاقله و پاسخ آن]

د - ضمان عاقله یک سنت دیرینه و ریشه‌داری می‌باشد که قبل از شریعت اسلام وجود داشته است و شاید بتوان گفت نوعی بیمه به مصطلح امروزی است و به طور اجمال مورد تأیید و امضای شرع قرار گرفته و حکم آن مورد اتفاق همه فقهای اسلامی است و بین شیعه و اهل سنت در این مسأله اختلافی نیست. قطع نظر از بررسی سیر تاریخی عاقله و معنای لغوی و نیز تعیین افراد آن، که مورد اختلاف بین فقهاست و ابراز نظر در آن موقوف بر بحث جدی فقهی بوده و مجال گسترده‌ای را می‌طلبد، شبهه‌ای که در زمینه تشریح و امضای این حکم، بیشتر ذهن را به خود مشغول داشته و قبول آن حکم را سنگین ساخته و پاسخ قانع‌کننده‌ای را می‌طلبد این است که: چگونه ضمانت پرداخت تاوان جنایت و خسارتی که کسی وارد نموده بر عهده دیگری یعنی عاقله او می‌باشد؟ و اما اینکه این حکم امروزه چگونه قابل اجرا می‌باشد بحث دیگری است که اگر اصل تشریح چنین حکمی معقول و مقبول به نظر رسید اجرای آن متوقف بر وجود شرایط و فقد موانع است که جامعه اسلامی موظف به فراهم نمودن محیط برای آن می‌باشد. آنچه از ظاهر آیه شریفه ﴿وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَاً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَ دِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ

إِلَى أَهْلِهِ<sup>(۱)</sup> استفاده می‌شود این است که همان‌طور که آزاد کردن بنده وظیفه جانی است، اولاً و بالذات پرداخت دیه نیز بر عهده خود اوست، همان‌گونه که مستفاد از صحیحه زراره<sup>(۲)</sup> همین امر است، ولی با توجه به صحیحه محمد حلبی از امام صادق<sup>(۳)</sup> و دیگر روایات، ضمانت با عاقله است. و این قبیل روایات است که مفاد آن در بدو امر مقداری دور به نظر و ذهن می‌رسد ولی با شروط ویژه‌ای که در ثبوت این حکم قرار داده شده، مانند اینکه جنایت نباید با اقرار جانی به ثبوت رسیده باشد یا اینکه باید عاقله، ورثه متمکن جانی باشند، می‌توان اصل حکم را به گونه‌ای معقول و مقبول دانست، زیرا در قتل خطای محض یک جنایتی رخ داده که به دقت عقلی مقصری ندارد، خونی به ناحق ریخته شده که باید به گونه‌ای جبران گردد و اگر بر عهده جانی گذاشته شود او معمولاً توانایی نداشته و از هستی ساقط می‌شود؛ ولی اگر بین اقوام و خویشان متمکن او تقسیم گردد، هم دیه پرداخت شده و هم بر کسی ضرر قابل توجه وارد نشده است. معمولاً برای هرکس یک گرفتاری مهمی پیش آید بستگان او اجتماع می‌کنند تا او را نجات دهند، این یک امر عقلایی متداول در همه اقوام و ملل می‌باشد؛ و چون خویشان جانی در معرض وارثیت او می‌باشند پس در حقیقت همان کسانی که می‌توانند از

۱- سوره نساء (۴)، آیه ۹۲.

۲- وسائل الشیعة، ابواب دیات النفس، باب ۳، حدیث ۴.

۳- وسائل الشیعة، ابواب العاقله، باب ۱۰، حدیث ۱.

سوی وی بهره‌مند شوند همانها غرامتکش جنایت ناخودآگاه او می‌باشند؛ «من له العُثم فعلیه العُزم» و این نوعی حمایت متقابل و تقابل داد و ستد و به مصطلح روزبیمه معقول و مقبول است، علاوه بر اینکه به نحوی تعاون در نیکی و نوعی صلح و معاضدت خویشان است که عقلاً نیک و نقلاً مورد تأکید واقع شده است: ﴿تَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ﴾.<sup>(۱)</sup> مضاف بر اینکه با پیش کشیدن پای عاقله در پرداخت دیه جنایات خطایی بالطبع مراقبت و مواظبت آنها نسبت به یکدیگر را در پی دارد، و در نتیجه از این قبیل جنایات به اندازه‌ای پیشگیری می‌گردد، و این ویژگی را بیمه‌های کنونی ندارد. همچنین اگر دیه در تمام موارد خطا برعهده حکومت باشد طبعاً انگیزه افراد بر مراقبت و تحفظ از خطا ضعیف می‌شود، و قهراً قتل‌های زیادی اتفاق می‌افتد.

#### [فلسفه ماههای حرام و شبهه تغلیظ دیه در آنها]

هـ- همان‌گونه که ارباب سیر و تواریخ گفته‌اند در زمان جاهلیت پیش از اسلام اعراب همواره در جنگ و ستیز قبیله‌ای بودند و چه بسا بر سر یک مسئله جزئی خونریزی‌هایی می‌شد، یا برای تأمین معاش خود به قتل و غارت دست زده و امنیت مناطق عربی را بدین‌گونه مختل می‌نمودند، تا اینکه در پی خونریزی مکرر و ناامنی دائمی راه‌های تجاری و زیارت خانه خدا و مشکلات دیگر و به ستوه آمدن اعراب،

۱-سوره مائده (۵)، آیه ۲.

سران قبائل به این نتیجه رسیدند که حداقل در چهار ماه از ماههای سال -که همان رجب، ذی‌القعدة، ذی‌الحجة و محرّم است و از زمان حضرت ابراهیم علیه السلام و اسماعیل علیه السلام حرمت ویژه داشته است- از قتل و خونریزی پرهیز نمایند و اسلام نیز به پاس آن ماهها و تأکیدی که بر حفظ دماء دارد، ابتدای به جنگ را در آن چهار ماه، هرچند برای اعلائی کلمه حق و توحید، ممنوع شمرده و از این جهت نیز دیه قتل در آن ماهها را تغلیظ نموده است.

تغلیظ دیه در آن ماهها مورد اجماع فقهای شیعه است و ظاهر کلام شیخ علیه السلام در خلاف مخالفت مالک و ابوحنیفه از علمای اهل سنت با تغلیظ است. آنچه مستند فقهای امامیه در مسأله می‌باشد روایات، اجماع و احتیاط است. اما اجماع، مدرکی و منشأ آن روایات است و در نتیجه خود به خود اعتباری ندارد، و احتیاط نیز اگر مراد از آن اصل عملی باشد با توجه به وجود روایات نوبت به چنین اصلی نمی‌رسد و اگر با قطع نظر از روایات باشد مورد بحث، مجرای اصل برائت است؛ زیرا شک در وجوب مازاد بر دیه متعارف، شک در تکلیف زائد است. البته این احتیاط با احتیاطی که در باب دماء مورد توجه شارع است مناسبت دارد. تنها امری که می‌تواند مستقلاً مدرک مسأله محسوب شود روایات مربوطه است که برخی سنداً و بعضی دلالتاً مورد خدشه است و عمده روایتی که عاری از تأمل است و می‌توان به آن استناد نمود روایت کلب اسدی است که: قال سألت ابا عبد الله علیه السلام عن الرجل يقتل فی

الشهر الحرام مادیته؟ قال: «دیه و ثلث».<sup>(۱)</sup> دلالت این حدیث بر وجوب تغلیظ نسبت به قتل عمد در آن ماهها روشن است، ولی اطلاق آن نسبت به قتل خطایی محض مشکل است؛ زیرا تغلیظ نوعی کیفر مازاد بر اصل دیه متعارف است، و کیفر به لحاظ گناه و ارتکاب عمدی عمل حرام است و این امر تنها در قتل عمد یا در نهایت شبهه عمد که نوعی تقصیر در آن وجود دارد قابل تصور و پذیرش است، به خصوص اینکه اصل مسأله حرمت نهادن به ماههای مزبور و حرام بودن قتل و قتال در آنها پیش از اسلام بوده و به امضای شریعت اسلام نیز رسیده است، و بدیهی است آنچه در آن ماهها حرام بوده قتل عمدی و اختیاری بوده است نه قتل خطایی محض که از حیطة اراده و اختیار انسان خارج است.

اما روایت زراره از امام باقر علیه السلام قال: سألته عن رجل قتل رجلاً خطأً فی الشهر الحرام قال: «تغلظ علیه الدیه و علیه عتق رقبة او صیام شهرین متتابعین من اشهر الحرام...»<sup>(۲)</sup> علاوه بر اینکه ذیل آن مورد تأمل است ممکن است مراد از قتل خطایی در آن قتل خطایی شبیهه عمد باشد؛ همان‌طور که در برخی از روایاتی که متعرض تبیین انواع قتل شده، بر قتل شبهه‌عمد، قتل خطایی اطلاق گردیده است.<sup>(۳)</sup>

در هر صورت حکم به تغلیظ در مورد قتل خطایی محض مشکل

۱- وسائل الشیعة، ابواب دیات النفس، باب ۳، حدیث ۱.  
 ۲- همان، ابواب بقیة الصوم الواجب، باب ۷، حدیث ۱.  
 ۳- همان، ابواب قصاص النفس، باب ۱۱، حدیث ۷.

است، مگر اینکه گفته شود: حفظ حرمت ماههای حرام مستلزم نوعی تغلیظ دیه است و ربطی به گناهکار بودن قاتل ندارد. اما نسبت به قتل عمد و شبهه عمد حتی در مواردی که قاتل جاهل به حکم یا موضوع باشد، در هر حال معقول و مقبول به نظر می‌رسد.

### [آیا دیه به معنای ارزش مادی انسان است؟]

و - گرچه وضع دیه به گونه‌ای جبران خسارت وارده است ولی این به معنای تعیین ارزش اقتصادی یا معنوی برای افراد انسان نیست، از این رو مؤمنی که به قتل خطایی کشته شده و خویشان او عداوتی با مسلمانان ندارند دیه دارد ولی مؤمنی که به همین نحو کشته شده ولی خویشانش از دشمنان مسلمانها هستند دیه ندارد، با اینکه هر دو انسان مؤمنند.<sup>(۱)</sup> افراد انسانی با درجات معنوی متفاوت از عادل و فاسق و توانایی‌های مختلف همگی دیه یکسانی دارند و ارزش اقتصادی جان و اعضای انسان در دیه مطرح نیست و از این روست که مواردی نیز مانند جنایت بر میت و یا از بین بردن موهای سر و صورت دیگری بدون رضایت او حتی اگر بعداً برُوید دیه دارد، در حالی که ارزش اقتصادی ندارد؛ و در قتل یک انسان یک دیه بیشتر ثابت نیست در حالی که از بین بردن اعضای مختلف او دیه‌های متعددی دارد.

البته از بعضی روایات استفاده می‌شود که در تعیین مقدار دیه آسیب

۱- سورة نساء (۴)، آیه ۹۲.

بر اعضای انسان مسائل مادی و معیشتی نیز منظور شارع بوده است، مانند روایت اسحاق بن عمار از امام صادق علیه السلام در مورد کسی که در اثر ضربه دیگری به نحوه ادرار کردن او آسیب رسیده و قطع بول او موجب سلس البول شده است، فرمود: «ان كان البول يمرّ الى الليل فعليه الدّية، لانه قد منعه المعيشة و ان كان الى آخر الليل فعليه الدّية، و ان كان الى نصف النهار فعليه ثلثا الدّية وان كان الى ارتفاع النهار فعليه ثلث الدّية».<sup>(۱)</sup>

از مجموع قرائن چنین برمی آید که دیه مالی است که به خاطر نقض حرمت مادی، معنوی افراد پرداخته می شود و بعلاوه جنبه نوعی جبران خسارت مادی، روحی و معنوی نیز دارد که مقدار آن با توجه به آثار مختلف جسمی، روانی، معیشتی، در فرد، خانواده و اجتماع تعیین گردیده است و برخلاف سنت جاهلی که زن را موجودی بی ارزش تلقی می نمود شارع مقدس اسلام برای او همانند دیگر انسانها ارزش و کرامت قائل شده و از این رو برخلاف سنت جاهلی بر ارث او نیز اصرار ورزیده است و به مقتضای ﴿الْنَفْسُ بِالنَّفْسِ﴾<sup>(۲)</sup> قتل نفس زن مانند قتل نفس مرد، موجب جواز قصاص است، و از این جهت تفاوتی بین آن دو صنف انسان در انسانیت نیست، و تفاوت در دیه لزوماً به معنای تفاوت در ارزش نیست ولی با توجه به عوامل و آثار مختلف اجتماعی و معیشتی، دیه مرد را دو برابر زن قرار داده است، چون نوعاً مسئولیت

۱- وسائل الشیعة، ابواب دیات المنافع، باب ۹، حدیث ۳.

۲- سورة مائده (۵)، آیه ۴۵.

اقتصادی خانواده اعم از پرداخت نفقه زن و فرزندان، تهیه مسکن، و نیز پرداخت مهریه همسر، بر دوش مردان قرار داده شده است و با کشته شدن یا ناتوان شدن مرد، همسر و دیگر افراد تحت تکفل او نوعاً با مشکلات اقتصادی مضاعفی روبرو خواهند شد، در حالی که چنین مسئولیت خطیری بر عهده زنان نیست، و اسلام هم بیشتر به اشتغال زن به امور خانه و تربیت فرزندان صالح و شوهرداری او که از اهم امور و دارای منزلتی رفیع است تمایل و عنایت دارد.

به علاوه همان طور که در بند «ج» گفته شد احتمال دارد مقدار دیات تعیین شده در روایات نظر به شرایط زمانی خاصی بوده که آن مقدار برای جبران خسارت کافی بوده یا ترمیم جنایت و آثار آن ممکن نبوده است، پس اگر زمانی جبران خسارت به بیش از مقدار دیه تعیین شده ممکن باشد پرداخت تمام هزینه بر عهده جانی می باشد و نفعی ضرر و زیان نیز همین را اقتضا می نماید، همان گونه که ارش برای جبران خسارت وارده است که مقدار آن با کارشناسی متخصص متعهد مشخص می گردد، همان طور که در تعیین مقدار نقصی که بر بازو یا ران وارد می شود و موجب ارش است طریقی کارشناسی برای آن متناسب با زمان در برخی روایات ذکر شده است.<sup>(۱)</sup> یا در برخی دیگر تشخیص مقدار جراحت و ارش را به متخصص عادل واگذار نموده است.<sup>(۲)</sup>

۱- وسائل الشیعة، ابواب دیات المنافع، باب ۱۲، حدیث ۱.

۲- همان، ابواب دیات الشجاج و الجراح، باب ۹، حدیث ۱.

ولی ملکات علمی و تواناییهای افراد خود به خود قابل نقل و انتقال و طبعاً قیمت و ارزش‌گذاری اقتصادی نیست. البته آسیب‌رسانی به آن بخش از آثار ملکات و تواناییها و منافع آن که عینیت پیدا کرده مانند طرحهای ارائه شده یا صنعت و کاری که از آنها تراوش نموده و مانند آن که عرفاً خسارت به شمار می‌رود عقلاً و نیز به مقتضای نفی ضرر و زیان در شریعت اسلامی باید جبران شود؛ ولی آثار ملکه علمی و توانایی که عینیت پیدا نموده و درحقیقت منفعت نمی‌باشد بلکه عرفاً عدم نفع و سود محسوب می‌شود از نظر عقلا و شرع، جبران آن لازم نیست بلکه تعبیر به جبران هم نسبت به آنها خالی از مسامحه نمی‌باشد.

به هر حال آنچه گفته شد مروری اجمالی بر عناوین کلی مورد سؤال بود که باید درباره آنها و نیز جزئیات آنها نفیاً و اثباتاً اندیشه بیشتری نمود. امید است برگزاری همایش فعلی و مانند آن، زمینه تحقیقات وسیع علمی و فقهی را فراهم نموده و محققان و فقیهان را به عرصه کنکاش و تحقیق بیشتر بکشاند.

إن شاء الله موفق باشید.

والسلام علیکم ورحمة الله.

قم المقدسة - ۱۳۸۴/۱۲/۱

حسینعلی منتظری

## پاسخ

### به پرسش‌های

حجة الاسلام والمسلمین دکتر محسن رهامی

## بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

با سلام و تحیت

حضور گرامی استاد آیت‌الله العظمی منتظری (دام‌عزه‌الشریف)

با سلام و آرزوی سلامتی و بهروزی

چنان‌که در جریان دیدار اخیر به عرض رساندم با برنامه‌ریزی و تلاش مشترک پردیس قم دانشگاه تهران، دانشگاه فون‌هومبولت برلین و مؤسسه مطالعات حقوق جزای خارجی و بین‌المللی ماکس پلانک در شهر فرایبورگ، یعنی همین مؤسسه‌ای که این‌جانب از چهار ماه پیش تاکنون به عنوان «پژوهشگر مهمان» در آن حضور دارم، به یاری خدا اولین همایش ایرانی آلمانی دربارهٔ منازعات خشونت‌آمیز (در سطح محلی، ملی و منطقه‌ای) و راهبردهای ایجاد صلح در منطقهٔ خاورمیانه از تاریخ ۱۳ تا ۱۸ آذر در تهران و قم برگزار می‌شود. در این همایش علاوه بر هفت تن از استادان و پژوهشگران آلمانی و شمار خوبی از محققان و استادان داخلی، پژوهشگران برجسته‌ای از کشورهای هندوستان، مصر، سوریه، لبنان، عراق، فلسطین، پاکستان، افغانستان، تاجیکستان و ترکیه شرکت دارند. با برگزاری موفقیت‌آمیز این برنامهٔ پژوهشی پردیس قم و مرکز تازه راه‌اندازی شدهٔ آن به نام «دپارتمان مطالعات صلح» در نظر دارد از پایگاهی دینی به‌تدریج زمینه را برای



فعالیت گسترده در موضوع ایده و روشهای صلح فراهم کند. تا آنجا که من در این مدت آشنا شده‌ام در مجامع عالی پژوهشی غرب (و مورد خاص آلمان) تحقیقات بین رشته‌ای درباره ایده صلح و ربط آن به ایده حقوق بشر و اصل جمهوری خواهی، مبانی هستی‌شناسانه و انسان‌شناسانه آن، بررسی‌های تاریخی، تفسیری و به خصوص تجربی در مورد پدیدارهای خشونت‌آمیز مثل جنگ، قتل‌های گروهی، شکنجه و البته در پی آن تحقیقات گسترده درباره روشها و سنت‌های خشونت‌زدایی از روابط فردی و جمعی به شدت مورد استقبال است. در این شرایط و به ویژه در اثر تحولات عمیق سیاسی و اجتماعی پس از ۱۱ سپتامبر ۲۰۰۱ در این مراکز اشتیاق زیادی به شنیدن صداهای صلح‌خواهانه و البته به نحو مستدل و علمی برخواسته از طرف مسلمانان پیشرو دیده می‌شود. [...]

با این مقدمه اجازه دهید در رابطه با دیدگاه‌های خاص شما پرسش‌هایی را که به نظرم طرح و بررسی روشن، بی‌پرده و محققانه آنها در شرایط کنونی ضروری است، مطرح کنم.

پیشاپیش از توجه و عنایت شما تشکر می‌کنم و از خداوند می‌خواهم به همه ما توفیق مشارکت در ساختن ایران و جهانی سرشار از دوستی و صلح و امیدواری عطا کند. موفق و سربلند باشید.

با احترام: محسن رهامی

فرایبورگ آلمان - ۲۲ آبان ۱۳۸۵

### بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

جناب حجة الاسلام والمسلمین آقای دکتر محسن رهامی  
دامت افاضاته

پس از سلام و تحیت، سؤالات شما ملاحظه شد.

پاسخ مفصل به آنها نیاز به مجال کافی و حال مساعد دارد که متأسفانه فعلاً برای من وجود ندارد. اما به پاسخ اجمالی آنها می‌پردازم.

#### [رابطه ولایت جمهور مردم و صلح]

سؤال ۱- تحت تأثیر رساله «صلح دائمی» کانت منتشر شده در سال ۱۷۹۵ میلادی در قلب و اساس ایده صلح در دموکراسی‌های امروزی اصل جمهوریت یا به تعبیر شفاف‌تر «ولایت جمهور مردم در عرصه عمومی» قرار دارد. یعنی بدون پاسداری از اصل جمهوریت، صلح پایداری وجود نخواهد داشت. آیا از دیدگاه شما میان ولایت جمهور مردم و اصل صلح چنین رابطه مستقیم و ضروری وجود دارد؟ به بیان دیگر آیا شما هم معتقدید ولایت جمهور مردم شرط ایجاد صلح است؟

جواب: «ولایت جمهور مردم» تعبیر دیگری از حکومت مردم بر مردم است که همان دموکراسی مصطلح می‌باشد. و حاکمیت مشروع به

نظر اینجانب برای غیر معصومین عليهم السلام حاکمیتی است که با انتخاب آزاد و صحیح مردم باشد.

بدیهی است هنگامی که مردم هر زمان و هر منطقه‌ای، حاکمیت مورد نظر و قبول خود را مطابق مکتب و اعتقاد و عرف خود بدون هیچگونه تحمیل و فشاری انتخاب نمودند و حاکمان کاملاً عاقل و برخاسته از متن جامعه را برگزیدند، و آنان نیز با در نظر گرفتن مصالح و مفاسد کل جامعه و به دور از امیال فردی و گروهی به تدبیر امور کشوری و روابط داخلی و خارجی پردازند، طبیعتاً زمینه صلح و دوستی بین خود مردم و نیز بین آنان و حاکمیت و همچنین حاکمیت و سایر حکومت‌های مردمی به وجود می‌آید؛ زیرا «ولایت جمهور مردم» که در قرآن کریم با تعبیر «أمرهم شوریٰ بینهم»<sup>(۱)</sup> به آن اشاره گردیده و آنها باید طرف مشورت حاکمیت قرار گیرند، همان کشورداری خود مردم است که طبعاً و عقیدتاً صلح جو و آرامش خواه می‌باشند. و از این رو شرط حدوث و بقای صلح در عرصه داخل و خارج می‌باشد.

البته بدیهی است که «ولایت جمهور مردم» شرط لازم برای صلح می‌باشد، اما شرط کافی نیست؛ زیرا امروزه در دموکراسی‌های رایج دنیا هنوز دو نوع خشونت دیده می‌شود: یکی خشونت بین افراد یک ملت، نظیر آنچه در برخی از این کشورها بین سفیدپوستان و سیاه‌پوستان، یا بین نژادها و اقوام مختلف شاهد هستیم؛ و دیگری خشونت و

۱- سوره شوری (۴۲)، آیه ۳۸.

زورگویی دول اروپا و آمریکا نسبت به سایر ملل و دول ضعیف و احیاناً وابسته، نظیر حمایت‌هایی که این دولتها از حکومت‌های سرکوب‌گر و خشونت طلب در گوشه و کنار دنیا می‌کنند و کاملاً با شعار حمایت از حقوق بشر که مدعی آن هستند منافات دارد. بلی در بین ملت خودشان تا حد زیادی حقوق بشر را مراعات می‌کنند؛ اما به حقوق ملل دیگر کمتر توجه و اهمیت داده می‌شود.

البته ممکن است گفته شود: چنین حکومت‌هایی دموکرات حقیقی نیستند، زیرا حکومت دموکراسی واقعی، برخاسته از آراء مردم، معتقد به اصول انسانی و عامل به خواست آنهاست، و این قبیل حکومت‌ها یا از سوی مردم انتخاب نگردیده‌اند، یا اگر گردیده‌اند براساس اعتقاد آنان حکمرانی نمی‌کنند.

### [شناخت حق زیربنای عدم تبعیض]

سؤال ۲- بر اثر تحقیقات تجربی فراوانی که روشن ساخته‌اند میان احساس تبعیض و رفتار خشونت‌آمیز رابطه مستقیم وجود دارد، بدین گونه که ریشه خشونت در تحقیر انسان است که تحقیر هم خود محصول حس تبعیض در حقوق است، در نظام‌های حقوقی امروزی اصل رفع هرگونه تبعیض در حقوق و کرامت میان انسانها یکی از اصول ایجاد صلح شناخته شده است. نظر شما در این باره با توجه به وجود احکام تبعیض‌آمیز در فقه اسلامی چیست؟ آیا به نظر شما بخشی از خشونت موجود در جامعه ما به وجود همین احکام منسوب به شرع همچون تبعیض بین زن

و مرد، مسلمان و غیرمسلمان در آزادی‌های مذهبی، در حقوق سیاسی، در دیات، در ارث، در ولایت، در قضاوت، در شهادت، در ازدواج و... نیست؟

**جواب:** در این زمینه چند نکته قابل توجه است:

۱- در این که یکی از عوامل خشونت، تحقیر و تبعیض در حقوق انسانها می‌باشد، بحثی نیست؛ اما شما می‌دانید که تبعیض در حقوق امری قبیح و نامشروع است مبتنی بر پیشینه و فرض ثبوت حقوق است، و ثبوت حق و خصوصیات آن با دیدگاههای مختلف که در منشأ پیدایش حق وجود دارد به لحاظ موارد، متفاوت است. برخی از مواردی که از باب نمونه ذکر کرده‌اید، از دیدی تبعیض و از نگاهی دیگر از مصادیق عدالت است. و ادعای تبعیض در آنها برای کسی که آنها را از مصادیق عدالت می‌داند، و برعکس، ادعای عادلانه بودن آنها برای کسی که به عادلانه بودن آن معتقد نیست، از قبیل مصادره به مطلوب و میان دعوا نرخ تعیین کردن است؛ و باید قبل از این، بحثی برون‌دینی و فیلسوفانه پیرامون منشأ واقعی پیدایش حق و تعیین آن به عمل آید. البته پس از ثبوت حقوق و مرز بندی آن، عدم تبعیض و اجرای عدالت نسبت به آن، عقلاً و شرعاً پسندیده و لازم است.

### [اهمیت عدالت در اسلام]

و از همین جهت اصل مهم «عدالت» در تمام عرصه‌های فردی و اجتماعی در قرآن کریم و تعالیم اسلامی، هم در مقام تشریح و هم

اجرای احکام شریعت مورد توجه و نظر بوده است.

اهمیت عدالت از نظر قرآن تا آنجاست که در آن، اجرای عدالت به عنوان مأموریت پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم محسوب شده است: ﴿وَأْمُرْتُ لِأَعْدِلَ بَيْنَكُمُ﴾<sup>(۱)</sup>.

و در آیه دیگر، عدالت نزدیک‌ترین امر به تقوا شمرده شده است: ﴿إِعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى﴾<sup>(۲)</sup>.

و در آیه‌ای، عدالت و احسان مورد امر خداوند قرار گرفته است: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ...﴾<sup>(۳)</sup>.

و در آیه ۲۵ سوره حدید، هدف از ارسال رسل و انزال کتاب و میزان و ادیان از طرف خداوند، اقامه قسط و عدل توسط خود مردم دانسته شده است: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيُقِمْ النَّاسَ بِالْقِسْطِ﴾.

و در آیه دیگر، اجرای عدالت و مراعات حقوق، حتی در مورد کسانی که با انسان عداوت و غضب می‌کنند سفارش شده است: ﴿وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَنْ لَا تَعْدِلُوا﴾<sup>(۴)</sup>.

و در روایات منقول از پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و امامان معصوم علیهم‌السلام عدالت بیش از حد متعارف مورد توجه قرار گرفته است. از باب نمونه:

۱- پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم فرمود: «عدل ساعة خیر من عبادة سبعین سنة،

۱- سوره شوری (۴۲)، آیه ۱۵. ۲- سوره مائده (۵)، آیه ۸.  
۳- سوره نحل (۱۶)، آیه ۹۰. ۴- سوره مائده (۵)، آیه ۸.

قیام لیلها و صیام نهارها.»<sup>(۱)</sup>

۲- امام علی علیه السلام فرمود: «العدل حیاة الأحكام.»<sup>(۲)</sup> از این روایت فهمیده می‌شود که احکام الهی بر اساس و مبنای عدالت می‌باشد و طبعاً اگر حکمی به طور قطع غیر عادلانه باشد، حکم الهی نمی‌باشد.

۳- نیز آن حضرت فرمود: «العدل حیاة.»<sup>(۳)</sup> یعنی اصولاً زندگی جامعه و افراد با عدل تامین می‌شود.

۴- همچنین فرمود: «العدل نظام الإمرة.»<sup>(۴)</sup> یعنی اساس حاکمیت باید عدل باشد.

۵- و نیز فرمود: «ملاک السياسة العدل و جمال السياسة العدل فی الإمرة.»<sup>(۵)</sup> و نیز فرمود: «العدل اساس به قوام العالم.»<sup>(۶)</sup>

و در کلمات امام صادق علیه السلام و امام کاظم علیه السلام آمده است: «العدل أحلی من الشهد و أحلی من العسل.»<sup>(۷)</sup>

#### [اهمیت کرامت انسان در اسلام]

۲- نکته دیگر اینکه کرامت انسانی نیز در تعالیم اسلام مورد توجه اکید قرار گرفته است. از باب نمونه در قرآن مجید آمده است: ﴿وَ لَقَدْ

كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَ حَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَ الْبَحْرِ وَ رَزَقْنَاهُمْ مِّنَ الطَّيِّبَاتِ وَ فَضَّلْنَاهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا.»<sup>(۱)</sup>

بدیهی است کرامتی که خداوند به بنی آدم داده است مستلزم حقوقی اساسی و فطری است که مشترک بین بنی آدم می‌باشد و در رساله حقوق اینجانب به آنها اشاره شده است.

همچنین در قرآن در آیات متعددی موضوع دمیده شدن روح الهی در آدم به عنوان انسان و شایستگی تکریم و تعظیم و حتی سجده فرشتگان: ﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَ نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ﴾<sup>(۲)</sup> و نیز مقام خلیفه‌اللّٰهی انسان: ﴿وَ إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾<sup>(۳)</sup> و «احسن الخالقین» بودن خداوند به خاطر خلقت انسان: ﴿ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾<sup>(۴)</sup> مطرح شده است.

و حضرت امیر علیه السلام در نامه معروف خود به مالک اشتر در رابطه با مردم مصر فرمودند: «فإنهم صنفان: إمّا أخٌ لك فی الدّین أو نظیرٌ لك فی الخلق.»<sup>(۵)</sup> به نظر آن حضرت، هم‌نوع بودن معادل هم‌کیش بودن است.

۱- سورة اسراء (۱۷)، آیه ۷۰.

۲- سورة حجر (۱۵)، آیه ۲۹؛ سورة ص (۳۸)، آیه ۷۲.

۳- سورة بقره (۲)، آیه ۳۰. ۴- سورة مؤمنون (۲۳)، آیه ۱۴.

۵- نهج البلاغه، نامه ۵۳.

۱- بحار الأنوار، ج ۷۵، ص ۳۵۲. ۲- غرر الحکم، حرف الف، کلمه ۴۴۰.

۳- همان، کلمه ۳۰۷. ۴- همان، کلمه ۸۲۴.

۵- همان، حرف جیم، کلمه ۷۶. ۶- بحار الأنوار، ج ۷۸، ص ۸۳.

۷- کافی، ج ۲، ص ۱۴۷؛ ج ۱، ص ۵۴۲.

## [عدم تلازم کلی بین تبعیض و تضييع حق]

۳- نکته سوم اینکه اولاً: هر تبعیضی تضييع حق و منافی با کرامت انسانی نمی‌باشد. اگر در بعضی موارد به خاطر مصالح واقعی، احکام متفاوتی برای زنان و مردان در شریعت دیده شد نمی‌توان به طور قطع آن را حمل بر تبعیض ظالمانه و ضد کرامت انسانی نسبت به زنان دانست.

در این‌که ساختار خلقت زن و مرد تفاوت دارد، و هر کدام دارای ویژگی‌های جسمی و روحی خاصی می‌باشند، شکی نیست. حال اگر آنان از بعضی تکالیف شاق و طاقت‌فرسا که نیاز به قدرت بدنی و روحی بیشتری دارد، نظیر جهاد در جبهه‌های جنگ، قضاوت و حلّ منازعات و مرافعات پیچیده مردم و نظایر اینها معاف شدند یعنی مشمول اینگونه تکالیف نشدند، آیا این معاف بودن، تحقیر زنان است یا مراعات شأن و جایگاه طبیعی و فطری آنان؟

آیا تصدی تکالیف ذکر شده برای زنان با آنچه در خلقت و سرشت آنان تعبیه شده است از قبیل: زایمان و عوارض بعد از آن، شیردادن نوزاد، تربیت اولاد، گرم کردن کانون خانواده، احساسات زیاد و لطیف، و نابرابری قدرت جسمی زنان در مقایسه با مردان، و نیز حفظ بدن و مو و زینت خود از نامحرم و چشم‌های ناپاک منافات ندارد؟ (گفتنی است تبعیض در حکم پوشش زن نسبت به مرد نیز ناشی از ساختار وجودی زن و جاذبه اوست.)

## [عدم ارزش‌گذاری انسان در ديه]

و از نظر اسلام، ديه زن و مرد تعیین ارزش مالی و اقتصادی آنان نمی‌باشد تا گفته شود: ارزش زن نصف ارزش مرد دانسته شده است؛ بلکه اصولاً تعیین ديه در اسلام برای جنایت، علاوه بر تشفی خاطر، برای جبران خسارتی است که در اثر جنایت وارد شده است و این خسارت آنگاه که بر مرد که معمولاً منبع درآمد اقتصادی خانواده می‌باشد وارد آید، بسی بیشتر است و جبران آن هزینه بیشتری را می‌طلبد.

بدیهی است در گذشته و تاکنون سنگینی اقتصادی خانواده بر عهده مردها بوده و هست، زیرا نفقه زن و اولاد و نیز مهریه زن بر عهده مرد می‌باشد؛ در حالی که زن، نه تنها نفقه خود و فرزندان، بلکه نفقه خود او نیز بر وی واجب نیست و مالک درآمدهای خود می‌باشد. پس اگر ديه زن و ارث او نصف مرد باشد، باز هم بیشتر ثروت جامعه در اختیار زن و متعلق به او می‌باشد.

و این در حالی است که براساس آنچه در تاریخ ثبت شده است زن در دوران گذشته و همزمان با بعثت پیامبر اسلام ﷺ اصولاً یک انسان به حساب نمی‌آمد و دختران حق حیات نداشته و زنده در گور دفن می‌شدند، و برای کشتن زن ديه‌ای مقرر نبود؛ و حتی زنان همچون اموال میت به عنوان ارث به وارثان میت متعلق می‌شدند.

در چنین شرایطی، اسلام برای زن، دیه ثابت و ارث خاص مقرر کرد و کشتن دختران را گناهی بزرگ اعلام نمود. و پیامبر اسلام صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ زنان را -مخصوصاً آنهایی که جزو قشر محروم و ضعیف جامعه بودند- مورد تکریم و احترام خاص قرار می‌داد و می‌فرمود: آنها را همچون نماز دوست دارم. و به‌خاطر مبارزه با این سنت غلط جاهلیت، همسران متعددی از همین قشر که معمولاً کنیزان فقیر و محروم بودند، اختیار نمود.

#### [عدم ثبوت قطعی تفاوت دیه مسلمان و غیرمسلمان]

و اما تفاوت دیه مسلمان و غیرمسلمان از ضروریات فقه اسلام نیست؛ زیرا حنفیه، دیه همه اهل کتاب را مانند دیه مسلمان -یعنی ده هزار درهم- می‌دانند و در بین فقهای شیعه نیز اجمالاً اختلاف است و بعضی روایات دلالت بر تساوی دیه مسلمان و اهل کتاب می‌کند، هرچند مشهور فقها به این روایات فتوا نداده‌اند. و بعضی از فقها، تعیین مقدار دیه اهل کتاب را از اختیارات حاکمیت اسلامی می‌دانند. به نظر اینجانب -که در جلد دوم استفتائات، مسأله ۲۵۳۹ نیز ذکر شده است- به صلاح دید حاکم شرع صالح مقدار تفاوت از بیت‌المال داده می‌شود، تا موجب زیر سؤال رفتن حاکمیت دینی و ظلم به اهل کتاب نشود.

#### [آزادی اهل کتاب در مذهب و عمل به آن]

و اما آزادیهای مذهبی اهل کتاب در حاکمیت اسلامی از مسلمات

فقه است، یعنی آنان در اظهار نظر نسبت به کشورشان و در عمل به دین خود و نیز در احوالات شخصیه آزادند و به دین خود عمل می‌کنند و کسی نمی‌تواند مانع آنها شود. منتها در اموری که مربوط به حقوق اکثریت مردم مسلمان در کشور اسلامی می‌باشد، حقوق اکثریت باید مراعات شود. همان‌گونه که در کشورهای اروپایی که اکثریت مردم آنها غیرمسلمان هستند در مقام تراحم حقوق، حقوق اکثریت را بر حقوق اقلیت مسلمان مقدم می‌دارند. و این کشورها هرچند خود را نسبت به مذهب، لایشرط معرفی می‌کنند اما در عمل هنگامی که عده‌ای با عقاید و مناسکی دینی در اقلیت قرار می‌گیرند، حقوق آنان نادیده انگاشته می‌شود؛ در حالی که در برخی موارد تراحم حقوق نیز شکل نگرفته است.

#### [منشأ خشونت‌های رایج]

و ثانیاً: ارتباط منطقی بین خشونت رایج در جوامع و بین احکام متفاوت بین زن و مرد یا مسلمان و غیرمسلمان در موارد مذکور در سؤال دیده نمی‌شود. زیرا اکثراً خشونت‌ها بین حاکمیت‌های استبدادی و غیرمردمی با ملتهای خودشان و سلب آزادیهای سیاسی از آنان، و یا بین دولتهای قوی و ضعیف می‌باشد. و در واقع، منشأ این‌گونه خشونت‌ها قدرت‌طلبی دولتها و انحصارخواهی آنها می‌باشد.

شما وضعیت حقوق بشر در سازمان ملل متحد و شورای امنیت را ملاحظه کنید، که چه تبعیض‌های فاحش و موحشی بین دولتهای عضو

وجود دارد؟ و چگونه قدرتهای جهانی و بالخصوص آمریکا قطعنامه‌هایی را که احیاناً در راستای حمایت از دولتهای ضعیف و محکومیت دولتهای سرکوبگر مطرح می‌شود، و تو می‌کنند؟

یادآوری می‌شود: خشونت‌های غیرسیاسی که در بین بعضی خانواده‌ها یا اقوام دیده می‌شود، معمولاً ناشی از سقوط فضیلت‌های اخلاقی و روحیات زیاده‌خواهی و تجاوز به حقوق دیگران می‌باشد که متأسفانه در بین بعضی افراد، از هر مکتب و دارای هر مسلک و آیینی دیده می‌شود.

### [نسبی بودن خشونت]

و ثالثاً: برای افرادی که به احکام ذکر شده مؤمن‌اند و معتقدند که آنها احکام دینی می‌باشند، احساس خشونت معنا ندارد؛ همان‌گونه که قوم یهود که در دین خود دارای احکام سخت می‌باشند، نه در گذشته و نه حال، هیچ‌گاه احساس خشونت نمی‌کنند؛ زیرا به دینی بودن و قداست آن احکام ایمان قلبی دارند. و درحقیقت، خشونت یک حکم کلی و عمومی نیست، بلکه نسبی و ناشی از مبنای اعتقادی و نظری و عرف هر قوم و جمعیتی است.

### [بالاترین ارزش]

سؤال ۳- آیا در نظر شما در اسلام بالاتر از «جان انسان» ارزش دیگری قرار دارد که توجیه‌کننده فدا شدن جان برای آن باشد؟

جواب: کسی که به ماوراءالطبیعة و مبدأ و معاد و پادشاهای ابدی در قیامت اعتقاد دارد، آنچه را بالاتر از جان خودش می‌داند در درجه اول رضایت خداوند است: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْرِي نَفْسَهُ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ﴾<sup>(۱)</sup> و در مرتبه بعد، نعمتهای جاودان بهشت می‌باشد، که یک موحد جان خود را برای نیل به آنها فدا می‌کند: ﴿إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَىٰ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنَّ لَهُمُ الْجَنَّةَ﴾<sup>(۲)</sup> و کسی که به ماوراءالطبیعة معتقد نیست، معمولاً خوشنامی در تاریخ و ثبت نام او در تاریخ به عنوان یک قهرمان یا اموری که رضایت خداوند در آن مطرح نیست، برای او یک ارزش متعالی است که چه بسا جان خود را فدای آنها می‌کند.

### [کرامت ذاتی انسان و حقوق ناشی از آن]

سؤال ۴- در برداشت جنابعالی از اسلام، کرامت ذاتی انسان صرف نظر از دین و مرامش (مسلمان باشد یا بودائی یا ملحد) چگونه جا‌بگاهی دارد.

جواب: همان‌گونه که در پاسخ پرسش دوم اشاره شد، کرامت ذاتی انسانی که به اصول انسانیت پایبند است مستلزم یک سری حقوق مشترک اجتماعی برای او می‌باشد؛ مانند: حق حیات، اندیشیدن، بهره‌برداری از منابع طبیعی و اقتصادی؛ و در این جهت تفاوتی بین

۱- سوره بقره (۲)، آیه ۲۰۷. ۲- سوره توبه (۹)، آیه ۱۱۱.

مسلمان و غیرمسلمان وجود ندارد. و اصولاً اگر تفاوت عقیده موجب تفاوت در این قبیل از حقوق می‌بود می‌بایست مسلمانی که ایمانش قوی‌تر و کامل‌تر است از آن حقوق، بیشتر در جامعه برخوردار باشد؛ در صورتی که هیچ‌کس به این معنا ملتزم نیست.

### [مکاتب مختلف و تزامم حقوق]

**سؤال ۵-** تفسیر شما از این اصل پایه‌ای حقوق بشر که هر جا انسان وسیله‌ای برای رسیدن به امر یا چیز دیگری (مثلاً برای حفظ دین یا نسل یا عقل قائل به کشتن انسان شدن) تلقی شود، کرامت ذاتی انسان مخدوش شده است، چیست؟ آیا در برداشت شما از اسلام چنین اصلی به همین معنایی که گفته شد جایی دارد؟

**جواب:** ترجیح حق اهم بر حق مهم در موارد تزامم حقوق یک اصل عقلی و عقلایی است که تمام انسانها و جوامع - تابع هر دین و مسلک و مکتبی که هستند - آن را مورد توجه و عمل قرار می‌دهند.

شما ملاحظه کنید دموکراسی‌های معروف دنیا که از حقوق بشر و کرامت ذاتی انسان صحبت می‌کنند، چگونه انسان‌ها را در برابر موضوعاتی که به نظرشان اهم است فدا می‌کنند، نظیر حفظ آب و خاک و کشور و یا مصالح ملی و امثال اینها، و کسی هم نمی‌گوید: کرامت ذاتی انسان مخدوش شده است. پس آنچه مهم است تشخیص اهم و مهم است، و این تشخیص تابع جهان‌بینی، فرهنگ و یا عرق ملی می‌باشد.

### [رابطه صلح و حقوق اجتماعی انسان]

**سؤال ۶-** آیا شما با این تعبیر که در قرآن، صلح هم مثل جان و آبرو و دینداری یک «حق» است از جمله حقوق ذاتی انسان، موافقید؟ یعنی شما هم به حقی ذاتی به نام «حق صلح» قائلید؟

**جواب:** بسیاری از حقوق اجتماعی انسان مانند حق تعیین سرنوشت، حق امنیت آبرویی و مالی و حق اظهار نظر و عقیده که در رساله حقوق اینجانب ذکر شده است، مبتنی بر حق صلح است که همه انسانها دارند؛ زیرا بدون صلح و تفاهم و تعامل، استیفای حقوق ذکر شده امکان ندارد.

### [تلقی غیر صحیح از «النصر بالرعب»]

**سؤال ۷-** نظر شما درباره تئوری «النصر بالرعب» چیست؟ آیا می‌توان از قرآن چنین نظری برداشت کرد؟

**جواب:** تعبیر «النصر بالرعب» را می‌توان از آیاتی استفاده کرد؛ از قبیل: ﴿وَلَقَدْ نَصَرَكُمُ اللَّهُ بِبَدْرٍ وَأَنْتُمْ أَذِلَّةٌ﴾<sup>(۱)</sup> و ﴿لَقَدْ نَصَرَكُمُ اللَّهُ فِي مَوَاطِنَ كَثِيرَةٍ وَ يَوْمَ حُنَيْنٍ...﴾<sup>(۲)</sup> و ﴿فَاتَلَوْهُمْ يُعَذِّبُهُمُ اللَّهُ بِأَيْدِيكُمْ وَ يَخْزِيهِمْ وَ يُنْصِرُكُمْ عَلَيْهِمْ﴾<sup>(۳)</sup> و آیات دیگری که نصرت خداوند در آنها

۱- سوره آل عمران (۳)، آیه ۱۲۳. ۲- سوره توبه (۹)، آیه ۲۵.

۳- سوره توبه (۹)، آیه ۱۴.



برای رزمندگان مطرح شده است. ولی این آیات همگی مربوط است به دشمنانی که جنگ را بر علیه اسلام و مسلمانان شروع کرده و حقوق و اموال و شهر و دیار و امنیت مسلمانها را مورد تهاجم و حمله نظامی قرار داده بودند.

شاهد آن، آیه ۱۳ سوره توبه است: ﴿أَلَا تَقَاتِلُونَ قَوْمًا نَكَثُوا أَيْمَانَهُمْ وَ هُمْ بِإِخْرَاجِ الرَّسُولِ وَ هُمْ بَدُوُّكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ...﴾؛ این آیه صریح است در این که قتال و جنگی که در آیه ۱۴ و نیز سایر آیات قتال آمده است، به عنوان دفاع در مقابل نقض پیمان ترک مخاصمه و شروع قتال و خصومت عملی توسط دشمنان می باشد. همچنین است آیه ۱۹۰ سوره بقره: ﴿وَ قَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ﴾ که محدوده قتال مقید شده است به مواردی که دشمن، شروع کننده قتال باشد. و نیز آیه ۳۶ سوره توبه: ﴿وَ قَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً كَمَا يُقَاتِلُونَكُمْ كَافَّةً﴾؛ و آیات مشابه دیگر.

براساس اصل مسلم تقیید مطلق به وسیله مقید، تمام آیات مطلق مربوط به قتال، به وسیله این آیات تقیید می شود.

### [ناسازگاری هدایت با خشونت]

سؤال ۸- آیا به لحاظ انسان‌شناسی، شما با این گزاره موافقید که انسان موجودی است که برای نجات و رستگاری بعضاً هم شده نیاز به اعمال خشونت و کاربرد زور دارد؟ یا اینکه شما نبود زور را شرط اصلی هدایت و نجات می دانید؟

**جواب:** هدایت از اموری است که هرگز با زور و خشونت ممکن نیست. اصولاً امور اعتقادی و اخلاقی نه با زور محقق می شوند، و نه با آن از بین می روند. قرآن نیز در آیاتی به این حقیقت اشاره می کند؛ از جمله آیه شریفه ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾<sup>(۱)</sup> که شامل سه مرحله دین یعنی مرحله اعتقاد، اخلاق و عمل می شود. هرچند شأن نزول آن مربوط است به چند جوانی که تغییر عقیده دادند و مسیحی شدند و پدرشان از پیامبر برای بازگرداندن آنان به اسلام استمداد نمود و این آیه نازل شد.<sup>(۲)</sup> و نیز آیه ﴿أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾<sup>(۳)</sup> که این آیه شریفه نیز مربوط است به ایمان که شرط لازم برای هدایت یافتن است.

### [دفاع، جایگاه خشونت]

بلی جایگاه خشونت در اسلام فقط مقام دفاع از تجاوز و تهاجم به شخص یا به مقدسات دینی و ملی انسان به عنوان «آخر الدواء الکی» است، آن هم در حد ضرورت و نیاز. و از این جهت در بعضی آیات جهاد و قتال آمده است: ﴿وَ لَا تَعْتَدُوا﴾ مانند آیه ۱۹۰ سوره بقره: ﴿وَ قَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَ لَا تَعْتَدُوا﴾ و به همین مضمون است آیه ۲ سوره مائده: ﴿وَ لَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَتَانُ قَوْمٍ أَنْ صَدُّوكُمْ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ أَنْ تَعْتَدُوا﴾ در این آیات با این که مربوط به دشمنان

۱- سوره بقره (۲)، آیه ۲۵۶. ۲- المیزان، ج ۲، ص ۳۴۷.

۳- سوره یونس (۱۰)، آیه ۹۹.

اسلام است از «اعتداء» یعنی تجاوز از حد، نهی شده است. درحقیقت مقصود از آیات این است که باید در مقام دفاع در برابر دشمنِ مقاتل و مهاجم نیز عدالت را مراعات نمود. و در این موارد، خشونتِ تشریح شده - که مانند قوه غضبیه انسان می‌باشد که تکویناً در ساختار انسان تعبیه شده است - باید تنها در حالت ضرورت و تحت تدبیر عقل و شرع اعمال شود.

### [حوزه حقوق بشر و کرامت انسان]

**سؤال ۹-** در حقوق بشر اروپایی و به‌ویژه از جنگ جهانی دوم به این سو و با بنیان‌گذاری دیوان اروپایی حقوق بشر امروزه این یک اصل پذیرفته شده حقوق فراملی است که اعدام و مجازات‌های فیزیکی چون سنگسار، قطع اعضا و شلاق ناقض اصل کرامت ذاتی انسان و مصداق خشونت ناعادلانه و شکنجه‌اند. نظر شما در این باره چیست؟

**جواب:** حقوق بشر و کرامت ذاتی انسان دو اصل مورد احترام و مقبول اسلام است ولی نباید حوزه کاربرد آن دو را صرفاً در مورد مجرمین و قاتلین دانست. درست است که هرقاتل و مجرمی نیز از آن جهت که هرکدام یک انسان هستند دارای حقوقی می‌باشند، اما نباید کرامت ذاتی و حقوق مقتول و کسی که مورد تجاوز و جنایت واقع شده، و نیز اولیای مقتول قربانی و فراموش شوند. آنها نیز هرکدام انسان می‌باشند که در اثر جنایت، حق انسانی آنها تضییع و پایمال گردیده است

و عقلاً نمی‌توان آن حق را که در طول حق جانی و مقدم بر آن است با رعایت حق جانی نادیده گرفت. اما این که مجازات جانی چگونه است سخن دیگری است که نیازمند بحث فلسفی پیرامون حق تشریح می‌باشد که مجال گسترده‌ای می‌طلبد؛ ولی اجمالاً روشن است که قصاص نفس چیزی نیست جز توجه به کرامت ذاتی شخص مقتول و اولیای او. عدالت اقتضا می‌کند قاتلی که از روی عمد، کرامت مقتول و حق حیات یا عرض او را مراعات نکرده، کرامت او نیز از این جهت محترم نباشد؛ و اسلام به این حقیقت توجه کرده است. لذا در قرآن مجید حق قصاص را برای اولیای مقتول به رسمیت شناخته و جایز دانسته است، و در عین حال راه عفو و گذشت از قاتل را برای اولیای مقتول باز نموده و فرموده است: ﴿... فَمَنْ عَفَى لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٍ فَاتَّبِعْ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدِّ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ. ذَلِكَ تَخْفِيفٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ...﴾<sup>(۱)</sup>

تعبیر از «ولئى دم» به برادر در آیه شریفه برای تحریک روح برادری و محبت و رأفت در او می‌باشد و نشانه آن است که عفو و گذشت نزد خداوند بهتر از قصاص می‌باشد. در ذیل آیه نیز تبدیل قصاص به عفو و پرداخت دیه، نوعی تخفیف حکم و رحمت الهی دانسته شده است.

در آیه دیگری در رابطه با عفو و گذشت از مجازات به مثل آمده است: ﴿جَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا فَمَنْ عَفَى وَأَصْلَحَ فَأَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ﴾<sup>(۲)</sup>

۱- سوره بقره (۲)، آیه ۱۷۸. ۲- سوره شوری (۴۲)، آیه ۴۰.

در این آیه، عفو و گذشت از مجرم و مرتکب سیئه و اصلاح امر بین خود و خدا یا بین خود و مجرم، موضوع اجر الهی قرار گرفته است.

#### [هدف اصلی از مجازات‌های اسلامی]

از طرفی اصولاً هدف از مجازات‌های اسلامی و حدود الهی، اصلاح جامعه و بازداشتن مجرمین از تکرار جرم و تنبیه آنان می‌باشد. در آیه شریفه ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾<sup>(۱)</sup> اشاره به این جهت شده و قصاص را موجب حیات افراد دانسته است. یعنی قصاص قاتل، موجب تنبیه دیگران و بازداشتن آنان از ارتکاب قتل، و در نتیجه زنده ماندن افراد می‌باشد. مقصود از تقوا نیز که در ذیل آیه ذکر شده است همان حصول حالت و ملکه کنترل افراد نسبت به ارتکاب قتل است.

از طرف دیگر، اجرای حدود و تعزیرات دینی باید زیر نظر حاکمیت مشروع باشد، و حاکمیت تمام جهات را باید ملاحظه کند، از آن جمله:

۱- حاکمیت حق ندارد برای اثبات جرم، متهمی را شکنجه و یا تهدید کند و او را به اعتراف مجبور کند. براساس روایات زیادی چنین اعترافی هیچ ارزش شرعی و قانونی ندارد و محکمه نمی‌تواند به استناد چنین اعترافی او را محکوم به مجازاتی نماید.

۱-سوره بقره (۲)، آیه ۱۷۹.

۲- در موارد شبهه، در حکم یا موضوع مورد اتهام، حاکمیت حق مجازات ندارد و باید کاملاً شرایطی که در اقرار و شهود معتبر است احراز گردد.

۳- با این‌که روایات زیادی در فواید و منافع دنیوی اجرای حدود وارد شده، اما در عین حال اگر در شرایط خاصی مصلحت اقوی در ترک آن باشد حاکمیت اسلامی می‌تواند و باید آن را متوقف نماید.

در روایت موثقه غیاث بن ابراهیم از حضرت امیر علیه السلام آمده است: «لَا أُقِيمُ عَلَى رَجُلٍ حَدًّا بِأَرْضِ الْعَدُوِّ حَتَّى يَخْرَجَ مِنْهَا مَخَافَةَ أَنْ تَحْمِلَهُ الْحَمِيَّةُ فَيَلْحَقَ بِالْعَدُوِّ.»<sup>(۱)</sup>

لحن روایت که حضرت می‌فرماید: «لا اقيم...» ظهور در این دارد که آن حضرت از جهت حاکمیت خود می‌فرماید: من حدی را بر کسی در سرزمین دشمن اجرا نمی‌کنم به علت آن که ممکن است چنین شخصی در اثر حمیت و احساسات تند ملحق به دشمن شود؛ نه از آن جهت که در مقام بیان حکم ثابت الهی باشند. این تعلیل دلالت بر این می‌کند که هر حاکم به حقی اگر در اجرای حدی مفسادی را تشخیص داد نباید آن را اجرا کند.

بنابراین اگر برخی حدود با کیفیت ویژه آن در منطقه‌ای خاص یا در همه مناطق و یا در برهه‌ای از زمان موجب تنفر افکار عمومی از اسلام و احکام آن و در نتیجه، تضعیف اساس دین گردد، حاکمیت اسلامی یا

۱- وسائل الشیعة، باب ۱۰ از ابواب مقدمات الحدود، حدیث ۲.

متولی حوزه قضای می‌تواند - بلکه موظف است - اقامه آن حد را تا زمان توجیه افکار عمومی نسبت به مقررات و حدود اسلامی و علت وضع آنها تعطیل نماید. برای توضیح بیشتر در این زمینه به رساله استفتائات، جلد ۲، سؤال ۲۴۹۳؛ و نیز کتاب: «اسلام، دین فطرت» صفحه ۶۹۱-۶۸۳ مراجعه شود.

### [تحولات اجتماعی و تغییر موضوع بعضی مجازات‌ها]

۴- تعزیرات و حدود دارای مصالح غیبی و غیرقابل فهم برای بشر نمی‌باشد. و این معنا از قرائن و تعبیرات زیادی که در روایات مربوط به حدود و تعزیرات وارد شده است استفاده می‌شود. از این رو قبلاً یادآوری شد که هدف اصلی از آنها همان تنبّه مجرمین و اصلاح آنها می‌باشد و بعید است که مصالح غیبی غیرقابل فهم دیگری در آنها باشد. و از طرفی تحولات اجتماعی در علوم مربوط به جرم‌شناسی و نحوه پیش‌گیری از آنها و روان‌شناسی مجرمین و نحوه اصلاح و تربیت آنان پدید آمده است، به نحوی که دیگر شیوه‌های گذشته در جوامع کنونی آثار مورد نظر شارع را نخواهد داشت و چه بسا ممکن است گفته شود: با شیوه‌های جدید زودتر و بهتر هدف اصلی شارع از تشریح بعضی مجازات‌های رایج، محقق می‌شود.

با توجه به جهات مذکور اگر فقیه توانست از ادله مربوطه چنین استنباطی بنماید، یعنی از آن جهت که مصالح و مفاسد بعضی احکام

مذکور، که به منزله موضوع آنها می‌باشند، تغییر یافته و درحقیقت موضوع حکم تغییر یافته است، می‌تواند طبق تغییر مصالح و مفاسد و موضوع بعضی احکام ذکر شده به تغییر حکم نظر دهد. ولی باید کاملاً مستند به آیات و روایات و ضوابط اجتهاد باشد، نه براساس تأثیر از جو و شرایط موجود.

### [اسلام و صلح دائمی با کفار]

سؤال ۱۰- شما در جلد دوم ولایت فقیه و در پرتو فقه سنتی میان دوگونه صلح تفاوت‌گذاری کرده‌اید:

۱- صلح دائمی: میان مسلمان - مسلمان، و مسلمان کتابی و معاند.

۲- صلح موقت: میان مسلمان - مشرک.

آیا هنوز بر این دیدگاه هستید؟ اگر آری، چرا میان مسلمان و مشرک (مثل مردم چین) نمی‌توان قائل به صلح دائمی شد؟

جواب: در بین فقهای شیعه و سنتی این بحث مطرح است که آیا با کفار غیر اهل کتاب می‌توان قرارداد صلح و ترک قتال با قبول جزیه یا بدون آن منعقد نمود یا نه؟ این مسأله را در جلد سوم کتاب «دراسات فی ولایة الفقیه»<sup>(۱)</sup> مطرح کرده و اقوال مختلفی را نقل کرده‌ام و پس از نقل اقوال، مطرح کرده‌ام که اصولاً تشخیص جواز صلح با کفار - چه اهل

۱-دراسات فی ولایة الفقیه و فقه الدولة الاسلامیة، ج ۳، ص ۳۸۸ به بعد.

کتاب و یا غیراهل کتاب - موکول به حاکمیت اسلامی یعنی امام‌المسلمین است. و اصولاً این‌گونه اموری که مربوط به جنگ و صلح و گرفتن جزیه یعنی مالیات سرانه و مقدار آن از کفار و نگرفتن آن است همگی از اموری است که به حسب شرایط زمانی و مکانی دارای مصالح و مفساد متحوّل و متغیّر است و لذا نمی‌توان یک حکم ثابت ابدی برای آنها معین نمود؛ از این رو باید تشخیص آنچه در هر زمان مصلحت است را به امام‌المسلمین محوّل نمود. و تفاوت صلح بین کفار اهل کتاب با کفار مشرک که اولی دائمی و دومی موقت باشد را نیز به نحو احتمال ذکر کرده‌ام. و همان نیز موکول به نظر و تشخیص حاکمیت اسلامی است. از طرف دیگر، آیه شریفه ﴿وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ﴾<sup>(۱)</sup> که مربوط به صلح با کفار است شأن نزول آن، کفار قریش مکّه یعنی مشرکین می‌باشد؛ ظاهر آن نیز عام است و شامل کفار مشرک و غیرمشرک می‌شود. و شاهد آن این است که بنابر آنچه بعضی نقل کرده‌اند این آیه به واسطه آیه شریفه ﴿فَإِذَا انسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرْمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ﴾<sup>(۲)</sup> که در خصوص مشرکین است، نسخ شده است.<sup>(۳)</sup> همچنین آیه شریفه ﴿لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَ لَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَ تُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ. إِنَّمَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَ أَخْرَجُوكُمْ مِنْ

۱- سورة انفال (۸)، آیه ۶۱.  
 ۲- سورة توبه (۹)، آیه ۵.  
 ۳- المیزان، ج ۹، ص ۱۳۱.

دِيَارِكُمْ وَ ظَاهَرُوا عَلَىٰ إِخْرَاجِكُمْ أَنْ تَوَلَّوهُمْ...»<sup>(۱)</sup> که در مورد مشرکین مکّه می‌باشد، نسبت به دوستی و نیکی و اعمال عدالت با کفار - که مستلزم صلح با آنهاست - عام است و شامل مشرکین نیز می‌شود. حضرت امیرالمؤمنین<sup>(علیه السلام)</sup> نیز در نامه به مالک‌اشتر فرمود: «و لا تدفعنّ صلحاً دعاك اليه عدوّك و لله فيه رضاً...»<sup>(۲)</sup> این جمله نیز عام است و شامل غیر اهل کتاب نیز می‌شود. علاوه بر اینها بعید است فقیهی ملتزم شود که اگر روزی حاکمیت اسلامی قدرت پیدا کند، تمام کفار غیر اهل کتاب که چند میلیارد می‌باشند را در صورت مسلمان نشدن آنان، می‌توان کشت؛ با آن‌که امکان هدایت و تبلیغ آنان و جذب به اسلام به تدریج وجود دارد.

### [معنای جهاد ابتدایی و جهاد دفاعی]

سؤال ۱۱- آیا جهاد ابتدایی با امر و اذن امام عادل جایز است؟ یعنی به فرض حضور امام زمان (عج) وی به لحاظ موازین قرآنی حق جهاد ابتدایی دارد؟  
 جواب: جهاد ابتدایی به معنای تحمیل عقیده و اکراه بر دین و کشورگشایی و ایجاد سلطه بر ملت‌های دیگر و توسعه محدوده حاکمیت اسلامی برخلاف خواست و تمایل ملت‌ها در اسلام وجود ندارد؛ و آیاتی از قرآن از جمله آیه ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾<sup>(۳)</sup> و آیه ﴿أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾<sup>(۴)</sup> آن را نفی می‌کند؛ اما جهاد ابتدایی به معنای

۱- سورة ممتحنه (۶۰)، آیه ۸ و ۹.  
 ۲- نهج البلاغه، صبحی صالح، نامه ۵۲.  
 ۳- سورة بقره (۲)، آیه ۲۵۶.  
 ۴- سورة یونس (۱۰)، آیه ۹۹.

ارائه دین اسلام و ارزشهای آن به سایر ملتها و رفع ظلم حاکمیت‌های ظالمانه از آنان و ایجاد زمینه تحقق عدالت و توحید با انتخاب و اختیار خود ملتها در اسلام وجود دارد.

و درحقیقت بازگشت جهاد ابتدایی به این معنا به جهاد دفاعی یعنی دفاع از مظلومین و عدالت است، که شاید از آیه ۷۵ سوره نساء استفاده شود: ﴿وَمَا لَكُمْ لَأْتِفَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ الَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْ هَذِهِ الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ أَهْلُهَا وَاجْعَلْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا وَاجْعَلْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ نَصِيرًا﴾ از این آیه سه نکته برای مشروعیت قتال و جهاد استفاده می‌شود:

۱- این که مردمی که برای آنان قتال می‌شود، به استضعاف و ناتوانی کشیده شده باشند.

۲- گرایش به توحید و خدا و حق در آنها دیده شود. این معنا از جمله ﴿الَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا...﴾ استفاده می‌شود.

۳- در مقام نجات خود از ظلم و استمداد و طلب یاری برآمده باشند. این نکته از جمله ﴿أَخْرِجْنَا مِنْ هَذِهِ الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ أَهْلُهَا وَاجْعَلْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا وَاجْعَلْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ نَصِيرًا﴾ استفاده می‌شود.

با توجه به آنچه گفته شد روشن می‌شود که جنگهای صدر اسلام توسط پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و حضرت امیر علیه السلام همگی جنبه دفاعی داشته است و هیچکدام در راستای تحمیل عقیده و اکراه بر دین و کشورگشایی مصطلح نبوده است.

سؤال ۱۲- تفسیر شما از مورد خاص حکم اعدام سلمان رشدی از سوی آیت‌الله خمینی رحمته الله علیه و نیز ترور کسانی چون کسروی و حسنعلی منصور توسط گروه فدائیان اسلام چیست؟ آیا این احکام از نظر شما مشروع هستند؟

جواب: مسأله سلمان رشدی در حال حاضر به یک جریان سیاسی در داخل و خارج کشور تبدیل شده است، و در این شرایط جای اظهار نظر فقهی نمی‌باشد. دو موضوع دیگر مذکور در سؤال نیز تاریخی شده‌اند؛ علاوه بر این که تعیین موضوع حکم، شأن فقیه به ما هو فقیه نیست.

### [انتحار و حکم شرعی آن]

سؤال ۱۳- به نظر شما آیا جایز است که برای کشتن دیگران دست به انتحار بزنیم؟ به خصوص در مورد عملیات انتحاری که گروه‌های جهادی در فلسطین و عراق انجام می‌دهند؟

جواب: اصولاً خودکشی و انتحار از محرّمات شدید دینی است؛ و تنها در موردی جایز است که واجب اهمّی با آن در تزاحم باشد، به نحوی که امر دائر شود بین حفظ نفس یا ترک واجبی که اهم بودن آن نسبت به حفظ نفس از نظر شرع و عقل احراز شده باشد. البته تشخیص مصداق آن با خود مکلف است. و کشتار نظامیانی که در حال جنگ با مسلمانان و درصدد کشتن آنها هستند به عنوان دفاع جایز است.

سؤال ۱۴- مدافعان بمب‌گذاری‌های متروهای لندن و قطارهای مادرید بر این نظر بوده‌اند که چون دولتهای اسپانیا و انگلیس نمایندگان مردم این کشورها هستند پس آنها در حمله به کشورهای اسلامی همچون عراق شریک جرم بوده و لذا مستحق مقابله به مثلند. نظر شما در این باره چیست؟

جواب: بر فرض صحت ادعای آنها، کشتن مردم بی‌گناه از هر دین و آیینی که باشند حرام است، بخصوص اگر این‌گونه ترورها و انفجارها به نام اسلام باشد، که چون موجب وهن اسلام می‌شود حرمت آن مضاعف خواهد بود.

سؤال ۱۵- آیا شما با نظر کسانی که عملیات انتحاری فلسطینیان را ذیل شرایط عمومی و خوب دفاع از نفس یا اساس اسلام قرار می‌دهند (مثل فتوای آیت‌الله فاضل لنکرانی) و تحت مقررات دفاع تعریف می‌کنند، موافق هستید؟

سؤال ۱۶- برخی از فتوادهندگان معاصر دفاع انتحاری یا عملیات شهادت‌طلبانه را با قید «عدم تعرض به غیر نظامیان» تجویز کرده‌اند. نظر شما درباره این‌گونه فتاوا چیست؟

جواب: از پاسخ سؤال ۱۳ روشن است.

### [جهاد دفاعی و انواع آن]

سؤال ۱۷- در نظر شما معیار صدور حکم جهاد دفاعی از سوی ولی فقیه چیست؟ مثلاً تهاجم فرهنگی به اصطلاح امروز یا دفاع از ارزشهای اسلامی

بیان‌شده در فقه موجود، مقابله با هجوم کفار به مسلمانان برای از بین بردن اصل

اسلام، پیشگیری از گسترش مذاهب غیرحقیقه، برداشتن دیکتاتورها...؟

جواب: اولاً: مشروعیت جهاد دفاعی موقوف به دستور و حکم ولی فقیه نمی‌باشد؛ زیرا دفاع از کیان اسلام و مسلمانان وظیفه همگان است. بلی وقوع و تحقق آن از آن جهت که نیاز به تشکیل و تنظیم و مراعات احکام و حدود شرعی دارد موقوف به نظارت حاکم جامع‌الشرائط می‌باشد. و حاکم جامع‌الشرائط نیز باید در این زمینه با کارشناسان معتمد مشورت نماید.

و ثانیاً: نوع جهاد دفاعی تابع حمله و تهاجم از ناحیه دشمن است. اگر تهاجم فرهنگی باشد، دفاع نیز باید فرهنگی باشد؛ و اگر نظامی یا اقتصادی باشد، دفاع نیز باید مماثل آن باشد.

توفیق جنابعالی را در خدمت به اسلام از خدای متعال مسألت دارم. ان شاء الله موفق باشید. والسلام علیکم ورحمة الله.

۱۳۸۵/۹/۷

حسینعلی منتظری

# پاسخ

به پرسش‌های

حجة الاسلام والمسلمین موحدی ساوجی



### بسمه تعالی

محضر مبارک استاد بزرگوار حضرت آیت‌الله العظمی منتظری

دامت برکاته

سلام علیکم و رحمة الله

ایام هفته وحدت و میلاد پیامبر رحمت حضرت ختمی مرتبت محمد بن عبدالله ﷺ و ساله پاکش حضرت امام صادق علیه السلام را به شما تبریک می‌گویم، و از خدای منان سلامتی و توفیق روزافزون آن فقیه فرزانه را خواستارم.

با کسب اجازه از محضرتان تعدادی از سؤالات کلیدی و زیربنایی جهت رفع برخی شبهات پیرامون مجازات‌های اسلامی را عرضه می‌دارم تا در صورت صلاحدید با پاسخ‌هایتان محافل حوزوی و دانشگاهی را در رفع این شبهات و یافتن راهکاری شرعی یاری فرمایید و موجبات تکمیل رساله‌ای در همین زمینه را -که از سوی مرکز پژوهش‌های مجلس شورای اسلامی پیگیری می‌شود- فراهم آورید.

با اعتذار و امتنان:

محمد حسن موحدی ساوجی

زوال موضوع اول همراه می‌باشد. و این تغییر به یکی از راههای زیر ممکن است:

**الف :** موضوع حکم، تغییر ماهوی پیدا کند؛ نظیر استحاله در اشیاء نجس، همچون میتة حیوان در نمکزار که پس از مدتی به نمک تبدیل می‌شود. یا تبدل اجزاء میتة یا کود حیوانی به اجزای درختان و گیاهان. این‌گونه تغییر، تغییر صورت نوعیه و ماهیت به‌شمار می‌آید.

**ب :** عارض شدن یکی از عناوین ثانویه بر موضوع؛ همچون ضرورت و ضرر و حرج و نظایر آن. به عنوان مثال وضویی که مستلزم ضرر فوق‌العاده یا مرض باشد با وضویی که چنین نباشد عرفاً دو موضوع شمرده می‌شوند؛ و لذا هرکدام حکم جداگانه‌ای دارد.

**ج :** مزاحمت دو حکم در مقام امتثال، با فرض رجحان یکی از آن دو بر دیگری؛ همچون تزاحم و جوب تطهیر مسجد با جوب نماز در فرض وسعت وقت، که در نظر شارع تطهیر مسجد اهمّ و مقدم بر نماز خواهد بود. و درحقیقت حکم و جوب نماز در وسعت وقت مقید است به عدم تزاحم و اجب اهمّی همچون تطهیر مسجد با آن.

**د :** نسخ حکم سابق به واسطه حکم لاحق؛ و در این قسم هرچند به حسب ظاهر چه بسا موضوع حکم اول باقی است، ولی درحقیقت در نظر قانونگذار اسلامی یعنی شارع مقدس، مصالح و یا مفاسدی که بر اساس آن حکم اول تشریح شده تغییر نموده است؛ زیرا بدون تغییر آنها تغییر حکم، گزاف و بر شارع حکیم قبیح می‌باشد. و این‌گونه مصالح و

### بسم الله الرحمن الرحيم

جناب حجة الاسلام والمسلمین آقای محمد حسن موحدی

ساوجی دامت افاضاته

پس از سلام و تحیت، پاسخ مبسوط به سؤالات شما مجال بیشتری را می‌طلبد؛ اما از باب «ما لا یدرک کله لا یترک کله» به پاسخ اجمالی آنها می‌پردازم.

#### [معیار ثابت یا متغیر بودن احکام شرع]

پرسش اول - برای تشخیص ثابت یا متغیر بودن احکام شرع چه معیاری وجود دارد؟ آیا عبادی یا معاملی بودن موضوع آن ملاک است، یا تأسیسی یا امضایی بودن آن، و یا معیار دیگری وجود دارد؟

**جواب:** تغییر حکم شارع با محفوظ بودن و بقای موضوع آن به هیچ وجه صحیح نیست، بلکه معقول نیز نمی‌باشد؛ زیرا نسبت هر حکمی به موضوع خود همچون نسبت معلول به علت است و با بقای علت، انعدام و زوال معلول عقلاً ممکن نخواهد بود. بنابراین تغییر هر حکم نسبت به موضوع خود با نوعی از تغییر و تفاوت در موضوع و در نتیجه

مفاسد که نقش اساسی در تشریح دارند به منزله موضوع حقیقی و در سلسله علل احکام شرعی می‌باشند. بنابراین نسخ حکم به معنای تمام شدن مدت آن به علت تغییر مصلحت یا مفاسد در ناحیه موضوع آن می‌باشد.

ه: پایان موسم در احکام موسمی؛ مثل حرمت گوشت حُمُر و حشیه در یکی از جنگ‌ها، و یا مثلاً کراهت پوشیدن جامه سیاه بر فرض این که حکم مذکور در زمان قیام سیاه‌جامگان تشریح شده باشد. تغییر حکم در این قسم نیز به تغییر مصلحت یا مفاسد با توجه به شرایط زمانی بازمی‌گردد؛ زیرا با عدم تغییر مصلحت یا مفاسد، تغییر حکم گزاف خواهد بود.

و: تغییر در موضوعاتی که موضوع احکام ولایی و حکومتی قرار می‌گیرند؛ نظیر جهاد، صلح و تحریم استفاده از بعضی کالاها به خاطر مصالح یا مفاسدی که تشخیص آنها به دست کارشناسان حکومت صالح می‌باشد. در این قسم نیز تغییر حکم به علت تغییر مصالح یا مفاسدی است که منجر به صدور حکم حکومتی می‌شود. و می‌توان این قسم را از مصادیق بند «ج» شمرد.

ز: زایل شدن علت در مواردی که حکم منصوص العلة باشد؛ رمز تغییر حکم در این قسم آن است که علت حکم همان موضوع اصلی آن می‌باشد و با زوال آن، موضوع حکم زایل یا متغیر شده است. با توجه به این که احکام شریعت بدون در نظر گرفتن مصلحت یا مفاسد واقعی و

از روی گزاف نمی‌باشند، در این قسم که حکم منصوص العلة می‌باشد نیز زوال علت به معنای تغییر مصلحت یا مفاسد می‌باشد.

از آنچه بیان شد فهمیده می‌شود اساس تغییر حکم، حتی در قسم اول که موضوع حکم تغییر ماهوی می‌یابد، ناشی از تغییر موضوع حقیقی حکم یعنی مصالح یا مفاسد واقعی است؛ که بنابر نظر عدلیه از مبادی اصلی تشریحات شارع حکیم می‌باشد. البته تشخیص مصالح و مفاسد واقعی و تغییر آنها در بسیاری از احکام برای غیر شارع - که به مصالح و مفاسد واقعی و تار و پود نظام خلقت و ساختار وجودی انسان آگاه نمی‌باشند - مقدور و میسر نیست؛ ولی در بعضی دیگر از احکام بسا امکان آن وجود داشته باشد.

در تمام موارد ذکر شده، هر چند مستقیماً کشف و دسترسی به مصالح یا مفاسد احکام تغییر یافته برای غیر شارع میسر نمی‌باشد، ولی از این که تغییری در حکم پیدا می‌شود به نحو برهان ان و کشف علت به وسیله معلول به دست می‌آوریم که قطعاً آن مصالح یا مفاسد به شکلی دستخوش تغییر و تبدل گردیده است.

بر این اساس اگر فقیه در حوزه احکامی که به یقین تعبّدی نمی‌باشند، با تشخیص کارشناسان به تغییر مصلحت و مفاسد واقعی قطع و یقین پیدا کرد، به طوری که بقای حکم اول گزاف باشد، در چنین موردی می‌تواند حکم جدیدی را استنباط نماید. در حقیقت در این گونه موارد حکم سابق تغییر نیافته بلکه موضوع حقیقی آن که همان مصالح یا

مفاسد واقعی می‌باشد تغییر کرده است؛ و تعبیر به تغییر حکم در آنها تعبیر مسامحه‌ای است.

بنابراین تغییر احکام در موارد ذکر شده هیچ منافاتی با روایات دال بر این که «حلال محمد حلال الی یوم القيامة و حرامه حرام الی یوم القيامة» ندارد؛ زیرا مفاد این روایات بقاء احکام حلال و حرام نسبت به موضوعات خود می‌باشد و در موارد ذکر شده، موضوعات احکام تغییر یافته است.

#### [عدم اجرای حد در صورت وهن اسلام]

پرسش دوم - در حدود اسلامی اگر اجرای حدی در شرایطی خاص موجب وهن اسلام و ایجاد تنفر نسبت به مقررات اسلامی در انظار و افکار عمومی باشد، آیا اجرای آن جایز است؟ و اساساً آیا می‌توان به اصل و قاعده‌ای فقهی ملتزم گردید که بر اساس آن به حرمت اجرای هر حکمی که چنین نتیجه‌ای را به دنبال داشته باشد دست یافت؟

جواب: اجرای حدود گرچه منافع بیشماری را برای جامعه در شرایط طبیعی - در صورتی که جرم از راههای شرعی به اثبات رسیده باشد - به همراه دارد و پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله فرموده‌اند: «إقامة حدٍّ خیرٌ من مطر أربعین صباحاً»<sup>(۱)</sup> ولی اگر در شرایط خاصی مصلحت اقوی در

۱- وسائل الشیعة، باب ۱ از ابواب مقدمات الحدود، حدیث ۴.

ترک آن باشد، حاکم مسلمین می‌تواند آن را ترک نماید.

در موثقه غیاث بن ابراهیم از حضرت امیر علیه السلام آمده است: «لا أقیم علی رجلٍ حدّاً بأرض العدوّ حتی یخرج منها مخافة أن تحمله الحمیة فیلحق بالعدوّ.»<sup>(۱)</sup>

و در فرض مذکور در سؤال اگر اقامه برخی حدود با کیفیت ویژه آن در منطقه‌ای خاص یا در همه مناطق و یا در برهه‌ای از زمان موجب تنفر افکار عمومی از اسلام و احکام آن و در نتیجه تضعیف اساس دین گردد، حاکم مسلمین یا متولّی حوزه قضا می‌تواند - بلکه موظف است - اقامه آن حد را تا زمان توجیه افکار عمومی نسبت به مقررات و حدود اسلامی و علت وضع آنها تعطیل نماید.

مرحوم فاضل مقداد در کنز العرفان، ذیل آیه شریفه ﴿وَلِيشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَائِفَةٌ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾<sup>(۲)</sup> چنین می‌فرماید: «علت این که در این آیه «طایفه» مقید به «مؤمنین» شده این است که اگر کفار شاهد اجرای حد فوق باشند، چه بسا مانع گرویدن آنان به اسلام شود؛ و از همین جهت اقامه حد در سرزمین دشمن ناپسند شمرده شده است.»<sup>(۳)</sup> و مخفی نماند که این مورد نیز در حقیقت از موارد بند «ج» در پاسخ سؤال اول (تراحم ملاکات) می‌باشد.

۱- همان، باب ۱۰ از ابواب مقدمات الحدود، حدیث ۲.

۲- سوره نور (۲۴)، آیه ۲. ۳- کنز العرفان، ج ۲، ص ۲۱۸.

## [ آیا اجرای مجازات‌ها باید علنی باشد؟ ]

پرسش سوم - در اجرای مجازات‌ها آیا علنی بودن آنها الزامی و یا مورد تأکید شارع مقدس است؟ در صورت مثبت بودن پاسخ، آیا این تأکید شامل همه مجازات‌ها می‌شود یا به موارد ویژه‌ای اختصاص دارد؟ و آیا تماشاچیان باید شرایطی را دارا باشند؟ و حضور چه تعداد از آنان کفایت می‌کند؟

جواب: در مورد علنی بودن اجرای حدود، در قرآن کریم در مورد حدّ زنا آمده است: ﴿وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَائِفَةٌ مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾.<sup>(۱)</sup> ظاهر آیه شریفه این است که باید عده‌ای از مؤمنین شاهد و ناظر اجرای حدّ زنا باشند و نمی‌توان این حدّ را در خفا و به دور از انظار اجرا نمود. در برخی از روایات نیز آمده است که حضرت امیر علیه السلام در مقام اجرای حدّ زنا مردم را مطلع و دستور دادند تا شاهد اجرای حدّ باشند؛ از جمله روایت احمد بن محمد بن خالد است در مورد مردی که نزد حضرت امیر علیه السلام چهار مرتبه به زنا اعتراف نمود و آن حضرت در بین مردم اعلام فرمود: «یا معشر المسلمین، أخرجوا ليقام علی هذا الرجل الحدّ...».<sup>(۲)</sup>

البته آنچه از آیه شریفه فهمیده می‌شود تنها لزوم علنی بودن اجرای حدّ زنا می‌باشد و تعمیم آن به سایر مجازات‌ها نیازمند دلیل است. و برخی از فقها امر در این آیه شریفه را حمل بر استحباب کرده‌اند؛ از

۱- سورة نور (۲۴)، آیه ۲.

۲- وسائل الشیعة باب ۳۱ از ابواب مقدمات الحدود، حدیث ۳.

جمله شیخ در مبسوط<sup>(۱)</sup> و خلاف،<sup>(۲)</sup> ابن براج در مهذب،<sup>(۳)</sup> محقق در شرایع،<sup>(۴)</sup> علامه در ارشاد،<sup>(۵)</sup> و شهید اول در لمعه،<sup>(۶)</sup> این قول را اختیار کرده‌اند. و در مورد تعدادی که باید شاهد و ناظر اجرای حدّ زنا باشند، ظاهر آیه شریفه فوق این است که حضور طایفه‌ای از مؤمنین لازم است. در رابطه با تعداد افراد طایفه میان فقها اختلاف است؛ برخی همچون شیخ طوسی در نهاییه،<sup>(۷)</sup> علامه حلی در قواعد،<sup>(۸)</sup> و ابن براج در مهذب،<sup>(۹)</sup> گفته‌اند که اقل آن یک نفر است و بر یک نفر نیز طایفه گفته شده است. آنان آیه شریفه ﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرٌ مِّن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَ لِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾<sup>(۱۰)</sup> را به عنوان شاهد ذکر می‌کنند، که به اعتقاد آنان طایفه در این آیه بر یک نفر نیز تطبیق شده است.

در برخی از روایات نیز «طایفه» بر یک نفر تطبیق شده است؛ از جمله روایت پنجم از باب یازدهم از ابواب حدّ زنا در وسائل الشیعة، و نیز حدیث چهارم از باب چهل و دوم از ابواب حدّ زنا در مستدرک الوسائل.

۱- المبسوط، ج ۸، ص ۸.

۲- الخلاف فی الأحكام، ج ۵، ص ۳۷۴، مساله ۱۱.

۳- المهذب فی الفقه، ج ۲، ص ۵۲۸. ۴- شرایع الإسلام، ج ۴، ص ۱۴۴.

۵- الإرشاد، ج ۲، ص ۱۷۳. ۶- الروضة البهیة، ج ۹، ص ۹۵.

۷- النهاية، ص ۷۰۱. ۸- قواعد الأحكام، ج ۳، ص ۵۳۰.

۹- المهذب فی الفقه، ج ۲، ص ۲۸. ۱۰- سورة توبه (۹)، آیه ۱۲۲.

و بعضی دیگر از فقها همچون شهید ثانی در حاشیه‌ی ارشاد<sup>(۱)</sup> و ابن‌ادریس در سرائر<sup>(۲)</sup> گفته‌اند: اقل تعداد طایفه سه نفر هستند؛ ایشان علاوه بر استناد به دلالت عرفی و شاهد حال، به ذیل آیه‌ی نفر استشهاد کرده‌اند که می‌فرماید: «لَيَتَفَقَّهُوْا فِي الدِّيْنِ وَ لِيُنذِرُوْا قَوْمَهُمْ اِذَا رَجَعُوْا اِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُوْنَ» که برای «طایفه» - که در صدر آیه ذکر شده است - ضمیر جمع به کار رفته است و اقل افراد در جمع سه نفر می‌باشد.

و شیخ در خلاف<sup>(۳)</sup> اقل تعداد افراد در «طایفه» را ده نفر دانسته است. و بعضی نظیر علامه در مختلف<sup>(۴)</sup> و شهید در روضه<sup>(۵)</sup> گفته‌اند: میزان نظر عرف است؛ یعنی هر آنچه به نظر عرف مدلول طایفه باشد.

اهل لغت نیز «طایفه» را به چند معنا بیان کرده‌اند. راغب می‌گوید: «طایفه‌ای از مردم یعنی جماعتی از آنان؛ و به یک نفر نیز اطلاق می‌شود.»<sup>(۶)</sup> ابن‌اثیر نیز می‌گوید: «طایفه جماعتی از مردم است و بر یک نفر نیز صدق می‌کند.»<sup>(۷)</sup> نظیر همین معنا در مقایس، لسان‌العرب، مجمع‌البحرین، المنجد و المعجم‌الوسیط ذکر شده است.

۱- چاپ شده همراه با غایة المراد، ج ۴، ص ۲۰۱.

۲- السرائر، ج ۳، ص ۴۵۴.

۳- الخلاف فی الأحكام، ج ۵، ص ۳۷۴، مسأله ۱۱.

۴- مختلف الشیعة فی أحكام الشریعة، ج ۹، ص ۱۷۰.

۵- الروضة البهیة، ج ۹، ص ۹۶.

۶- مفردات الفاظ القرآن، ص ۵۳۱ و ۵۳۲.

۷- النهاية فی غریب الحدیث والاثار، ج ۳، ص ۱۵۳.

با این همه بعید نیست بتوان گفت که مقصود از «طایفه» به حسب موارد استعمال، متفاوت می‌باشد. بنابراین چنانچه مقصود از آیه شریفه «وَلْيَشْهَدْ عَذَابُهُمَا طَائِفَةٌ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ» این است که اگر حدّ زنا در خفا اجرا شود موجب عبرت و پرهیز از ارتکاب گناه نمی‌گردد، بعید نیست حضور یک نفر نیز کافی باشد؛ زیرا در این صورت حدّ زنا به طور مخفی اجرا نشده است و برای حدّ اقل یک نفر عبرت می‌باشد، یا نقل آن یک نفر و گواهی او بر اجرای حدّ موجب عبرت دیگران می‌گردد؛ بویژه با توجه به این که مقصود از طایفه بر فرض تطبیق بر یک نفر، فردی است که از وجوه مردم و در نظر آنان از جایگاه خاصی برخوردار باشد، به گونه‌ای که سخن او در میان آنان مقبولیت و پذیرش داشته باشد. از روایت غیاث‌بن‌ابراهیم از حضرت امیرالمؤمنین<sup>(۱)</sup> و نیز روایت ابوبصیر از امام صادق<sup>(۲)</sup> هم استفاده می‌شود که حضور یک نفر در اجرای حدّ زنا کفایت می‌کند.

ولی اگر مقصود از آیه شریفه تشدید عذاب بر کسی باشد که حدّ بر او جاری می‌شود، بعید است با حضور یک نفر این مقصود حاصل شود؛ و حدّ اقل باید جماعتی از مردم حضور داشته باشند. از روایات مربوط به اجرای حدّ زنا توسط حضرت امیرالمؤمنین<sup>(۱)</sup> نیز فهمیده می‌شود تعداد حاضرین باید بیش از یک نفر باشند؛ زیرا در روایت احمد بن محمد بن خالد

۱- وسائل الشیعة، باب ۱۱ از ابواب حدّ زنا، حدیث ۵.

۲- مستدرک الوسائل، باب ۴۲ از ابواب حدّ زنا، حدیث ۴.

که سابقاً ذکر شد - تعبیر «یا معشر المسلمین، أخرجوا...» به کار رفته بود. روشن است که به یک یا دو یا سه نفر عنوان «معشر» صدق نمی‌کند. و در مورد شرایط حاضران باید توجه داشت که در آیه شریفه به مؤمن بودن آنان تصریح شده است. البته ممکن است گفته شود «مؤمن» در اینجا در مقابل «کافر» و «منافق» استعمال شده است؛ بنابراین صرف مسلمان بودن حاضرین کفایت می‌کند، هرچند عادل نباشند. مؤید این بیان روایت احمد بن محمد بن خالد است که در آن حضرت امیر علیه السلام به «یا معشر المسلمین» تعبیر کرده‌اند. و نیز در تفسیر قمی ذیل آیه فوق آمده است: ابی‌الجارود از امام باقر علیه السلام نقل می‌کند که در رابطه با جمله «طَائِفَةٌ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ» فرمود: «یجمع لهما الناس إذا جلدوا» که مؤمنین بر «ناس» تطبیق شده‌اند.

اما از ظاهر آیه شریفه و نیز روایات وارده می‌توان استفاده نمود که حاضرین نباید از کسانی باشند که خودشان مستحق حد الهی هستند. (۱) هرچند سند اکثر این روایات قابل خدشه است و لذا بسیاری از فقها به کراهت آن نظر داده‌اند؛ نظیر شیخ مفید در مقنعه، (۲) شیخ طوسی در نهاییه، (۳) ابن براج در مهذب، (۴) محقق در شرایع، (۵) علامه در قواعد، (۶)

۱- وسائل الشیعة، باب ۳۱ از ابواب حدّ زنا، احادیث ۱، ۲، ۳ و ۴؛ کافی، ج ۷، ص ۱۸۸، حدیث ۱.

۲- المقنعة فی الأصول والفروع، ص ۷۸۱.

۳- النهاية، ص ۷۰۱.

۴- المهذب فی الفقه، ج ۲، ص ۵۲۸.

۵- قواعد الأحكام، ج ۳، ص ۱۴۴.

۶- قواعد الأحكام، ج ۳، ص ۵۳۱.

شهادت اول در لمعه، (۱) شهید ثانی در مسالك، (۲) و صاحب جواهر. (۳) ولی با توجه به آیه شریفه و از مجموع روایات به دست می‌آید که حضور اقشار مختلف مردم در اجرای حدّ زنا مطلوب نمی‌باشد؛ زیرا موجب عکس‌العمل‌های تند می‌شود و نتیجه معکوس دربر دارد. در روایتی آمده است که حضرت امیر علیه السلام هنگامی که در بصره بودند و می‌خواستند بر مردی حدّ زنا را اجرا نمایند، از حضور جماعتی از مردم که برای تماشا آمده بودند جلوگیری کردند و به قنبر فرمودند: «لا مرحباً بوجه لا تری إلا فی کل سوء، هولاء فضول الرجال، أمطهم [أبعدهم] عنی یا قنبر». (۴)

و به‌طور کلی نکته‌ای که در حدود اسلامی باید در نظر گرفته شود این است که اساساً چگونگی اثبات این‌گونه مجازات‌ها به گونه‌ای است که تحقق آن - بویژه در جرایم جنسی - بسیار نادر می‌باشد؛ و بر فرض اثبات، موارد سقوط مجازات در آنها فراوان است؛ و بحث تفصیلی آن در این مختصر نمی‌گنجد. و به نظر می‌رسد تشریح مجازات برای جرایم موجب حدّ، بیشتر جنبه بازدارندگی داشته است. بنابراین فرض علنی بودن اجرای حدّ زنا - صرف‌نظر از مباحث فرعی آن - به‌غایت نادر خواهد بود.

۱- الروضة البهیة، ج ۹، ص ۹۶.

۲- مسالك الأفهام، ج ۱۴، ص ۳۸۹.

۳- جواهر الکلام، ج ۴۱، ص ۳۵۱.

۴- وسائل الشیعة، باب ۲۲ از ابواب مقدمات حدود، باب کراهة اجتماع الناس للنظر الی المحدود، حدیث ۱.

## [عدم جواز استفاده از مجازات شدیدتر]

پرسش چهارم - در زمینه مجازات‌های تعزیری، مرحوم صاحب جواهر از صاحب کشف اللثام نقل می‌کند که هرگاه گناهکار با گونه‌های دیگری از کیفر تأدیب شود، روی آوردن به تازیانه و تنبیه بدنی دلیلی ندارد؛ مگر در موارد ویژه‌ای که در آنها نسبت به تنبیه بزهکار نصی وارد شده باشد.<sup>(۱)</sup> با توجه به این مسأله، در این گونه مجازات‌ها - اعم از این که نسبت به موردی نصی خاص وارد شده باشد یا خیر - اگر اصلاح و تأدیب گناهکار با مجازاتی خفیف‌تر ممکن باشد، آیا می‌توان از مجازات شدیدتر استفاده نمود؟

جواب: تعزیر در لغت معمولاً به «منع»، «رد»، «تأدیب» و «سلامت نمودن» معنا شده است، و این که در بعضی کتب لغت بر ضرب یا اشد ضرب تطبیق شده است از باب تعیین مصداق برای مفهوم منع، رد، تأدیب و مانند آن می‌باشد.

در روایات مربوطه نیز معمولاً از ضرب و تازیانه سخن به میان آمده است؛ و لذا اکثر فقها تعزیر به غیر از تازیانه زدن بر مجرم را جایز نمی‌دانند. ولی به نظر اینجانب - همان گونه که در کتاب دراسات فی ولایة الفقیه، ج ۲، ص ۳۱۵ به بعد به تفصیل بحث شده است - ذکر تازیانه در روایات فوق از آن جهت بوده که تازیانه در آن روزگار رایج‌ترین و آسان‌ترین و شاید مؤثرترین وسیله جهت بازداشتن

۱- جواهر الکلام، ج ۴۱، ص ۴۴۸، دار احیاء التراث العربی.

مجرمین از تکرار جرم بوده است، نه این که خصوصیتی پنهان در آن نهفته باشد.

از دقت در لسان روایات مربوط به حدود و تعزیرات بسا به دست می‌آید که تشریح آنها برای اصلاح فرد و جامعه و بازداشتن افراد خاطی و مجرم از تکرار جرم و تأدیب آنها می‌باشد، نه این که دارای اسراری مرموز باشند که قابل فهم برای عرف و عقلا نباشد. و اصلاح و تربیت جوامع و افراد از اموری است که متأثر از شرایط زمانی و مکانی می‌باشد، و از این جهت برخورد با جرایم و تعزیر مجرمین مختلف نیاز به کارشناسی دقیق دارد.

از سوی دیگر اعمال مجازات از قبیل دخالت در محدوده سلطه دیگری است؛ و بر اساس اصل اولی مستفاد از عقل و شرع، تصرف در سلطه دیگری بدون رضایت او جایز نیست مگر در مواردی که شارع آن را تجویز نموده و نوعی ولایت و سلطه بر غیر را مشروعیت داده باشد؛ مثل امر به معروف و نهی از منکر و نیز اجرای حدود الهی با رعایت شرایط و ضوابط هریک از آنها. اما در مورد تعزیرات قدر متیقن آن است که حاکم شرع واجد شرایط تا جایی بر مجرم سلطه دارد و می‌تواند او را تعزیر کند که در راه تأدیب و اصلاح وی باشد؛ بنابراین اگر توسط کارشناسان مربوطه تشخیص داده شود که با مجازات خفیفی می‌توان مجرم را تأدیب و اصلاح نمود، دلیلی از شرع و عقل بر جواز مجازات شدید وجود ندارد. و اساساً ویژگی عدالت حاکم واجد شرایط



که از شرایط اساسی اعمال سلطه توسط وی می‌باشد - اجازه مجازاتی بیش از اندازه و مقدار مورد نیاز را به وی نمی‌دهد.

### [عدم جواز هتک کرامت انسانی در تعزیر]

پرسش پنجم - با توجه به این‌که تعزیر مجازاتی است که چگونگی آن از شرایط زمان و مکان تأثیر می‌پذیرد و حتی برخی از فقها همچون شهید اول، آن را تابع عرف می‌دانند<sup>(۱)</sup> و نیز بر مبنای اصل کرامت انسانی که حضرت تعالی نسبت به آن تأکید فرموده‌اید، آیا می‌توان به این نتیجه دست یافت که چگونگی مجازات‌های تعزیری - که بیشتر مجازات‌های اسلامی را تشکیل می‌دهند - نباید با عقلانیت جمعی جامعه که بنابر قول شهید، همان عرف است در تعارض قرار گیرد، و نباید به گونه‌ای باشد که در باور عمومی مردم در یک زمان هتک کرامت انسانی تلقی شود؟

جواب: همان‌گونه که در پاسخ قبلی اشاره شد از لسان روایات حدود و تعزیرات فهمیده می‌شود که هدف مهم شارع از تشریح آنها اصلاح فرد و جامعه و تأدیب و تربیت افراد خاطی و مجرم می‌باشد. و چون تشریح آنها برخلاف اصل اولی تسلط هر انسانی بر خود می‌باشد، لذا باید به قدر متیقن که مورد اذن قطعی شارع می‌باشد اکتفا نمود؛ و آن مواردی است که تعزیر، کمتر موجب هتک وی گردد. و اگر نوع تعزیر یا شکل اجرای آن موجب هتک کرامت انسانی و در تعارض با مبانی و ارزشهای پذیرفته شده اخلاقی در یک جامعه باشد، دلیلی بر جواز آن وجود ندارد.

۱- القواعد والفوائد، ج ۲، ص ۱۴۴، قاعدة ۲۰۴، مكتبة المفيد.

به علاوه تعزیر برای رعایت مصالح فرد و جامعه و حفظ حقوق الهی و مردمی است، و هتک حرمت و کرامت انسانی، خود از اموری است که مبعوض و منهی عنه شارع است، و چگونه با امری که مبعوض شارع است حرمت احکام شریعت و حقوق الهی و مردمی حفظ می‌گردد؟!.

از طرفی اهانت و هتک حرمت انسانی از عناوین عرفی متغیر است که فرهنگ و آداب و رسوم ملت‌ها در ازمنه و امکانه گوناگون در صدق و عدم صدق آن تأثیر دارد، و چه بسا کاری در بین ملتی و یا در زمان و مکان خاصی هتک حرمت و کرامت انسانی شمرده شود و در بین ملت دیگر و یا زمان و مکان دیگر این‌گونه نباشد؛ چنان‌که ممکن است عمل و رفتاری در زمان یا مکان خاصی اهانت و موجب تعزیر باشد و در مکان یا زمان دیگری نباشد.

والسلام علیکم و رحمة الله و برکاته.

۱۳۸۳/۲/۲۹

قم المقدسة - حسینعلی منتظری

# پاسخ

به پرسش‌های آقای محمد سهیلی پور

پیرامون حکم رجم

### بسمه تعالی

حضور محترم حضرت آیت‌الله منتظری

ضمن عرض سلام و احترام

اینجانب با نظر فقهای شیعه در خصوص حدّ زنا (محصنه و غیر محصنه) آشنا هستم. از طرفی آیاتی در قرآن مجید حدّ زنا را به صراحت مشخص کرده است چنان که در آیه دوّم سوره نور می‌فرماید:

﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ...﴾

از طرف دیگر فقها می‌گویند که این حدّ مربوط به زنای محصنه نمی‌باشد و حدّ زناى محصنه را سنگسار می‌دانند.

البته در کتاب تورات حد زناى محصنه معین شده که در شرایطی سنگسار و در مواردی کشتن زانی و زانیه است.<sup>(۱)</sup> ولی ظاهراً دلیل فقها برای سنگسار زانی و زانیه محصنه مربوط به سنت پیامبر ﷺ یا قول ایشان می‌باشد.

حال با توجه به این مطالب پرسش‌هایی برای اینجانب مطرح می‌باشد:

۱- سفر تنبیه، باب بیست و دوّم، آیات ۱۳ تا ۲۸. و سفر لاویان، باب بیستم، آیات ۱۰ به بعد.

## [قرآن و سنت و حکم رجم]

سؤال ۱ - چگونه ممکن است حدی که برای زنا در قرآن بیان شده مربوط به زنا‌ی غیر محصن باشد در صورتی که هیچ حکمی در کتاب خدا (قرآن) اختصاصاً برای زنا‌ی محصن و محصنه بیان نشده باشد؟

سؤال ۲ - اگر به اتکای روایتی گفته شود که رسول اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حکم سنگسار برای زنا‌ی محصنه صادر فرموده‌اند این سئوالات پیش می‌آید که:  
اولاً: مگر ممکن است که رسول خدا صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خارج از حکم خداوند حکمی صادر فرموده باشند؟

ثانیاً: اگر گفته شود که آیه دُوم سوره نور مربوط به زنا‌ی غیر محصن است و چون حکمی برای زنا‌ی محصنه وجود نداشته رسول خدا صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خود سنت سنگسار را مقرر فرموده‌اند، چگونه ممکن است چنین امری از رسول اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ابراز شده باشد؟ چون این نظر به طور غیر مستقیم اعتقاد به وجود نقص در قرآن مجید است و مغایر آیات بسیاری است که می‌فرماید: قرآن همه چیز را شرح داده است: ﴿وَتَفْصِيلُ كُلِّ شَيْءٍ﴾<sup>(۱)</sup> و در قرآن هیچ چیزی را فروگذار نکرده‌ایم: ﴿مَا فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ﴾<sup>(۲)</sup> و چگونه ممکن است رسول اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مخالف آیات بالا تصمیمی بگیرد؟

جواب: تفصیل این بحث در نامه نمی‌گنجد و نیاز به بررسی دقیق آیات و روایات مربوطه و بررسی سند و دلالت آنها و نیز

۱- سوره یوسف (۱۲)، آیه ۱۱۱. ۲- سوره انعام (۶)، آیه ۳۸.

سایر جهات مؤثر در استنباط احکام دارد؛ اما اجمالاً به دو نکته اشاره می‌شود:

**نکته اول** - اگر گفته شود: حد زنا‌ی محصن و محصنه اعم از اینکه زناکار جوان باشد یا پیر، جلد و رجم هر دو است همان‌گونه که ظاهر برخی روایات است و بسیاری از فقهای به نام هم به آن فتوا داده‌اند، یا گفته شود: حد آن چنانچه زناکار پیر باشد جلد و رجم و چنانچه جوان باشد تنها جلد است همان‌طور که ظاهر برخی دیگر از روایات است و گروه دیگری از فقهای نامی به آن فتوا داده‌اند و مطابق با احتیاط هم همین است، در این صورت آیه دُوم سوره نور اختصاص به زنا‌ی غیر محصن و محصنه ندارد و شامل زنا‌ی محصن و محصنه هم اعم از این که جوان یا پیر باشند (بنابر نظر اول) و خصوص پیر (بنابر نظر دُوم) می‌گردد و حکم صریح رجم آنها از سنت معصوم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ استفاده می‌شود. و این امر - یعنی تبیین احکام بوسیله سنت معصوم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - هیچ اشکالی هم ندارد، زیرا بسیاری از معارف دین مانند تعداد پیامبران و امامان صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ و یا جزئیات حشر و حساب و شفاعت و مانند اینها و نیز بسیاری از احکام شرع مانند عدد رکعات نمازها و بسیاری از شرایط و موانع واجبات دیگر از سوی خود پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ یا امامان معصوم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تعیین شده است و در قرآن کریم صریحاً از آنها ذکری به میان نیامده است؛ و این جایگاهی است که خود خداوند برای پیامبر خود برگزیده و ضمن آیاتی چند از قرآن آن را بالمطابقه یا بالالتزام نمایانده است، مثل آیه کریمه: ﴿وَأَنْزَلْنَا

إِنَّكَ الذُّكْرُ لُتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ<sup>(۱)</sup>. بدیهی است مقصود از تبیین پیامبر ﷺ در این آیه صرف قرائت آیات قرآن برای مردم نیست، وگرنه می‌فرمود: «لتقرئه على الناس» بلکه مقصود، قرائت آیات و ارائه توضیحات و تفسیرها و بیان معارف و احکام مستفاد از آیات قرآن است که همگی جزو سنت آن حضرت می‌باشند. و ذکر تبیین پیامبر ﷺ به طور مطلق و بدون قید در آیه شریفه، دلالت بر حجیت سنت آن حضرت به طور مطلق می‌کند.

و نیز آیه شریفه: «قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْكَافِرِينَ»<sup>(۲)</sup> که در این آیه، اطاعت رسول ﷺ با اطاعت خداوند با یک خطاب لازم دانسته شده و لذا صیغه امر تکرار نشده است و طبعاً غیر از اوامر مولوی پیامبر ﷺ می‌باشد و اشاره است به آنچه پیامبر به عنوان شریعت بیان یا عمل می‌کنند که قطعاً شامل تمام سنت آن حضرت می‌شود.

و همچنین آیه شریفه: «قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ...»<sup>(۳)</sup> که در این آیه متابعت مطلق از پیامبر ﷺ به عنوان پیامد محبت و عشق به خداوند لازم دانسته شده است و متابعت پیامبر به طور مطلق شامل سنت آن حضرت، اعم از قول و فعل و تقریر ایشان خواهد شد.

۱- سورة نحل، آیه ۴۴. ۲- سورة آل عمران، آیه ۳۲.

۳- همان، آیه ۳۱.

در این رابطه به کتاب اینجانب: «موعود ادیان» صفحه ۲۸ به بعد مراجعه شود.

و حجیت سنت عترت طاهرين ﷺ نیز توسط پیامبر اکرم ﷺ با حدیث متواتر «ثقلین» و مانند آن و به مدد آیاتی همچون آیات ذکر شده ثابت گردیده است. و حکم رجم هم از جمله احکامی است که به تصریح و تثبیت سنت معصومین ﷺ از احکام مسلم شریعت قلمداد شده است. و می‌توان گفت اخبار وارده در مسأله رجم در حدّ تواتر اجمالی است و صدور برخی از آنها از ائمه معصومین ﷺ قطعی است. در این رابطه می‌توانید به کتاب الحدود کافی، مجلد ۷، ص ۱۷۶ به بعد و کتاب الحدود وسائل الشیعه، ابواب حدالزنا، ج ۱۸، ص ۳۴۶ به بعد مراجعه نمایید. علاوه بر اینکه قرآن ظاهر و باطن و تأویلاتی دارد که تنها پیامبر و عترت او ﷺ بر آنها واقف بوده و به فراخور شرایط زمانی، مکانی و لحاظ حال مخاطبین، آنها را بازگو و بیان کرده‌اند؛ حتی آنچه از آیات در راستای هدایت انسان به تفصیل آمده و در آیه ۱۱۱ از سوره یوسف نیز به آن اشاره گردیده است احتیاج به شرح و بیان معصوم ﷺ دارد؛ همان طور که خداوند به این نکته تصریح فرموده که: «وَ أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لُتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ»<sup>(۱)</sup> علاوه بر اینکه مقصود از «تَفْصِيلُ كُلِّ شَيْءٍ» در سوره یوسف تفصیل اصول معارف و دستورات کلی دین است که انسانها برای هدایت خود به آنها نیازمندند نه احکام جزئی و

۱- سورة نحل (۱۶)، آیه ۴۴.

فروع دین. و در آیه: ﴿مَا فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ﴾ نیز اگر مقصود از کتاب، قرآن باشد نه کتاب تکوین و نظام خلقت، همین معنا مراد می‌باشد. بنابراین با وجود حدیث متواتر «ثقلین» و مانند آن، تشکیک در حجیت روایات معصومین علیهم‌السلام و ادعای اینکه هر حکمی در قرآن نیامده و از روایات معتبر استفاده می‌شود، نمی‌توان به عنوان حکم الهی تلقی نمود، به کلی مردود و بی‌اساس می‌باشد.

در رابطه با حدیث متواتر «ثقلین» به چند نکته اشاره می‌شود:

**الف -** راویان این حدیث شریف از طریق اهل سنت آن قدر زیادند که مرحوم علامه سید حامد حسین هندی آنها را در دو جلد کتاب بزرگ به نام «عبقات الانوار» جمع‌آوری کرده است. این روایت در کتب صحاح و سنن و مسانید اهل سنت با عبارات مختلف از پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم نقل شده است که تفاوتی در دلالت آنها وجود ندارد، و در اکثر آنها کلمه «عترتی» بعد از «کتاب‌الله» وجود دارد، از جمله در سنن ترمذی: «قال رسول الله صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم: انی تارک فیکم ما ان تمسکتکم به لن تضلوا بعدی، احدهما اعظم من الآخر: کتاب الله حبل ممدود من السماء الی الارض و عترتی اهل بیتی...»<sup>(۱)</sup> و در بعضی از کتب اهل سنت به جای «عترتی»، «اهل بیتی» آمده است؛ نظیر صحیح مسلم، ج ۴، ص ۱۸۷۳، کتاب فضائل الصحابة، حدیث ۲۴۰۸.

۱- سنن ترمذی، ج ۵، ص ۳۲۸، باب مناقب اهل بیت النبی صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم من ابواب المناقب، حدیث ۳۹۸۶.

و در بعضی کتب آنان هر دو کلمه «عترتی» و «اهل بیتی» نقل شده است مانند کتاب: «فیض القدير» تألیف عبدالرئوف المناوی.<sup>(۱)</sup> بنا بر تحقیق صاحب کتاب: «الکشاف المنتقى» در صد و بیست و نه کتاب از کتابهای اهل سنت، حدیث فوق با کلمه: «و عترتی اهل بیتی» نقل شده است. همچنین هفت کتاب مستقل توسط علمای اهل سنت در رابطه با حدیث ثقلین که در آن کلمه «و عترتی اهل بیتی» وجود دارد، تألیف شده است.<sup>(۲)</sup>

**ب -** مقصود از عترت و اهل بیت در حدیث ثقلین بنا بر نظر تمام علما و محدثین شیعه و بسیاری از علما و محدثین اهل سنت، حضرت فاطمه علیها‌السلام و امامان معصوم علیهم‌السلام می‌باشند. از باب نمونه به نام چند نفر از علمای اهل سنت و نظر صریح آنها اشاره می‌شود:

۱- ابن ابی‌الحدید در شرح نهج‌البلاغه در شرح خطبة ۸۷ (عبده) که حضرت فرموده است: «...و بینکم عترة نبیکم و هم ازمة الحق...» می‌گوید: «مقصود از عترت در اینجا اهل بیت اوست که پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم در حدیث «ثقلین» به آن اشاره کرده و فرموده: «... عترتی اهل بیتی» و در مقامی دیگر اهل بیت خود را معرفی فرموده و آن هنگامی بود که کساء را روی آنان انداخت و هنگامی که آیه: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ...﴾ نازل شد فرمود: «اللهم هؤلاء اهل بیتی فاذهب عنهم الرجس».<sup>(۳)</sup>

۱- جامع احادیث الشیعة، ج ۱، ص ۹۱.

۲- الکشاف المنتقى لفضائل علی المرتضی علیه‌السلام، کاظم عبود الفتلاوی، ص ۲۰۸ به بعد.

۳- شرح نهج‌البلاغه ابن ابی‌الحدید، ج ۶، ص ۳۷۵.

۲ - عبدالرئوف المناوی صاحب کتاب «فیض القدر» نیز می‌گوید: «کلمه «اهل بیته» بعد از کلمه «عترتی» در حدیث ثقلین از قبیل ذکر تفصیل بعد از اجمال است که بدل آن هست یا بیان آن، و مقصود همان اصحاب الکساء است که اذهب الله عنهم الرجس و طهرهم تطهیراً»<sup>(۱)</sup>

۳ - حکیم ترمذی در کتاب خود «نوادیر الاصول» می‌گوید: «کلام پیامبر ﷺ در حدیث ثقلین که می‌فرماید: «لن یفترقا حتی یردا علی الحوض» (این دو هرگز از یکدیگر جدا نمی‌شوند تا در کنار حوض بر من وارد شوند) و نیز کلام او که فرمود: «ما ان اخذتم به لن تضلوا» (اگر به عترت تمسک کردید هرگز گمراه نمی‌شوید) منحصرراً تطبیق بر امامان بزرگوار عترت می‌شود.»<sup>(۲)</sup>

۴ - ابن حجر در کتاب خود «الصواعق المحرقة» بعد از ذکر حدیث ثقلین، می‌گوید: «کسانی که پیامبر ﷺ در این حدیث، امت را ترغیب به تمسک به آنان فرموده است، همانا عارفان به کتاب خدا و سنت رسولش می‌باشند، زیرا اینان هستند که تا کنار حوض از قرآن جدا نمی‌شوند... و نیز اینان از دیگر عالمان این امتیاز را دارند که خداوند آنها را از هر رجس و پلیدی پاک و دور فرموده است. «أَذْهَبَ اللَّهُ عَنْهُمْ الرَّجْسَ وَ طَهَّرَهُمْ تَطْهِيراً...»<sup>(۳)</sup>

ج - چنان که ملاحظه کردید در بعضی نقلهای حدیث ثقلین

۱- جامع احادیث الشیعة، ج ۱، ص ۹۱.

۲- همان. ۳- همان، ص ۹۰.

«تمسک» به عترت و در بعضی دیگر «اخذ» به آنان ذکر شده است، و معنای هر دو کلمه تقریباً یکی است و آن پیروی در علم و عمل در همه امور مربوط به دین از عترت است، همان گونه که «تمسک» به قرآن و «اخذ» آن نیز به همین معنا است. و لازمه و جوب تمسک و اخذ به قرآن و عترت، حجیت قطعی آن دو می‌باشد، نه فقط حفظ ظاهر آنها؛ زیرا معنای «حجت» این است که قابل احتجاج و استدلال می‌باشد، یعنی با وجود قرآن و عترت، هم مردم در برابر خدا حجت دارند و هم خدا در برابر مردم.

بعضی توهم کرده‌اند که معنای حدیث ثقلین حفظ ظاهری قرآن و عترت است و حفظ قرآن به این است که حکمی که در قرآن ذکر نشده نباید از سنت معصومین علیهم‌السلام استفاده کرد و گرنه چیزی بر قرآن افزوده شده و حفظ نشده است، و عترت هم یعنی همسران و اولاد پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و حفظ آنها یعنی محافظت و حراست از آنان.

از آنچه بیان شد بطلان این توهم معلوم می‌شود، زیرا سنت قولی و عملی معصومین علیهم‌السلام که همان پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و عترت آن حضرتند از مقوله افزودن چیزی بر قرآن نیست، بلکه از قبیل تبیین و تفسیر قرآن یا تقیید و تخصیص مطلقات و عمومات آن می‌باشد و اینها هرگز افزودن چیزی بر قرآن نمی‌باشد. گذشته از این که معنای تمسک به عترت و اخذ آنها که در حدیث ثقلین ذکر شده است جز پیروی و اطاعت همه جانبه از آنان نمی‌باشد، پس چگونه می‌توان سنت عترت را نادیده گرفت؟

و در مورد مقصود از عترت نیز گفته شد که حتی بسیاری از علما و محدثین اهل سنت گفته‌اند: عترت پیامبر ﷺ همان اهل بیت آن حضرت یعنی امامان معصوم علیهم‌السلام می‌باشند.

د- البته قابل ذکر است که لازمه عمل به حدیث ثقلین این نیست که هر روایتی در هر کتابی دیده شد و توسط هر راوی و ناقلی نقل گردید روایت قطعی معصوم علیهم‌السلام تلقی کنیم و طبق آن فتوا دهیم یا عمل نماییم، بلکه اعتبار احادیث دارای موازین و قواعدی است که در جای خود بیان شده است؛ و اخبار آحاد یا مستفیض را هم که صدور و دلالت آنها قطعی نمی‌باشد تا زمانی که وثوق شخصی به صدور روایت و دلالت آن پیدا نشود نمی‌توان مستند فتوای فقهی قرار داد، مخصوصاً در موضوعات مهمه مانند نفوس و اعراض و اموال مردم.

**نکته دوم** - اصل حکم رجم مضاف بر اینکه مستفاد از سنت است اجماعی بین تمامی فرق مسلمین بجز خوارج است، همان گونه که از فقهای بزرگ شیعه طوسی رحمته‌الله در کتابش «خلاف»<sup>(۱)</sup> و از فقهای به نام اهل سنت ابن قدامه در کتاب خود «المغنی»<sup>(۲)</sup> بر آن تصریح کرده‌اند و شماری از مفسران نیز از جمله شیخ طوسی در تفسیر تبیان و ابوالفتوح رازی در تفسیر خود و طبرسی در مجمع‌البیان و فاضل مقداد در کنز‌العرفان از امام باقر علیه‌السلام نقل کرده‌اند که حکم رجم در تورات

۱- الخلاف، ج ۵، ص ۳۶۵ و ۳۶۶، مسألة ۱.

۲- المغنی، ج ۱۰، ص ۱۲۲.

اصلی ثابت بوده و در دین اسلام نیز نسخ نگردیده و باقی مانده است. اکثر مفسرین، ذیل آیه شریفه: ﴿يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ لَا يَحْزُنكَ الَّذِينَ يُسَارِعُونَ فِي الْكُفْرِ مِنَ الَّذِينَ قَالُوا آمَنَّا بِأَفْوَاهِهِمْ وَلَمْ تُؤْمِنْ قُلُوبُهُمْ...﴾<sup>(۱)</sup> واقعه‌ای را نقل می‌کنند که دلالت بر این دارد که حکم رجم در تورات بوده است و در اسلام نیز تشریح شده است. از باب نمونه در مجمع‌البیان ذیل آیه فوق می‌گوید: «امام باقر علیه‌السلام و جماعتی از مفسرین گفته‌اند: زن محصنه و مرد محصنی از اشراف یهود خیبر زنا کرده بودند و یهود از رجم آنان کراهت داشتند و عده‌ای از سران را فرستادند نزد پیامبر اسلام صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم در مدینه به امید اینکه حکم دیگری صادر کند و آنان از پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم سؤال کردند که حکم زانی محصن و زانیه محصنه چیست؟ آن حضرت فرمود: آیا به آنچه من قضاوت کنم راضی هستید؟ گفتند: بلی. در این هنگام جبرئیل حکم رجم را بر پیامبر نازل نمود و آن حضرت به آنان اعلام فرمودند، ولی فرستادگان یهود از قبول آن حکم امتناع کردند، سپس جبرئیل به پیامبر گفت: به آنان بگو: ابن‌صوریا را بین من و خود حکم قرار دهید و صفات او را برای پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم بیان کرد. پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم نیز از آنان پرسید مردی به این صفات را می‌شناسید؟ گفتند: آری او عبدالله بن صوریا می‌باشد. آن حضرت پرسید او چگونه آدمی است بین شما؟ گفتند: او اعلم مردم است به تورات و آیین یهود بر روی زمین. پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم فرمود: او را بیاورید، وقتی آوردند، پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم او را

۱- سورة مائده (۵)، آیه ۴۱.



به تورات و نازل کننده آن و کسی که دریا را برای موسی عَلَيْهِ السَّلَامُ شکافت و بنی اسرائیل را از آل فرعون نجات داد قسم داد و فرمود: آیا حکم رجم برای زانی محصن و زانیه محصنه در تورات بوده است؟ ابن صوری گفت: قسم به آن کسی که تو از او یاد کردی حکم رجم در تورات برای زانی محصن و محصنه وجود داشته است، اما در کتاب (دین) تو حکم آن چیست؟

پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ فرمود: هرگاه چهار مرد عادل شهادت دادند به عمل زنا و آن را با چشم خود دیدند باید زانی محصن و زانیه محصنه رجم شوند. ... سپس پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ علت تحریف حکم زنا که در تورات آمده بود را از ابن صوری پرسیدند و او گفت: در بین ما یهودیان چنین عادت شده بود که اگر ضعیفی زنا یا مزبور را انجام می داد حد را بر او جاری می کردیم ولی اگر از اشراف و قدرتمند زنا می کرد او را رها می کردیم، از این جهت زنا زیاد شد تا روزگاری پسر عموی پادشاه ما که محصن بود زنا کرد و او رجم نشد ولی در همان زمان یک فرد عادی زنا کرد و پادشاه می خواست او را رجم کند، ولی قوم او گفتند تا پسر عموی خودت را رجم نکنی نمی گذاریم آن مرد عادی را رجم کنی...»

در پایان ذکر این واقعه آمده است:

یهود خیبر به ابن صوری شدیداً اعتراض کردند که چرا پیامبر را از حکم تورات خبر دادی؟ و او گفت: محمد مرا به تورات و نازل کننده آن قسم داد و من نمی توانستم حکم خدا را به او نگویم. سپس پیامبر

دستور دادند که آن زن و مرد یهودی را در مقابل مسجد خود در مدینه رجم کردند و گفتند: خدایا من اولین کسی هستم که امر تو را احیا کردم پس از اینکه آن را میرانده بودند. آنگاه این آیه نازل شد: ﴿يَا أَهْلَ الْكِتَابِ قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ كَثِيرًا مِمَّا كُنْتُمْ تُخْفُونَ مِنَ الْكِتَابِ وَيَعْفُو عَنْ كَثِيرٍ﴾.

سپس ابن صوری زانوهای پیامبر را گرفت و گفت: این مقام کسی است که به تو پناه می برد. آنگاه از پیامبر اسلام صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ سؤالاتی کرد بر اساس آنچه در تورات از صفات پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ خوانده بود و سپس مسلمان شد و بین یهود بنی قریظه و بنی نضیر اختلاف شدیدی پیش آمد...»

از این واقعه که علاوه بر نقل آن از امام باقر عَلَيْهِ السَّلَامُ اکثر مفسرین - اعم از شیعه و سنی - نیز آن را در تفاسیر خود ذیل آیه فوق نقل کرده‌اند، به خوبی فهمیده می شود که حکم رجم زانی محصن و زانیه محصنه که در تورات بوده است، در اسلام نیز بر پیامبر اسلام صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ نازل شده است.

یادآوری می شود: سیوطی در تفسیر «الدر المنثور» ذیل آیه شریفه: ﴿يَا أَهْلَ الْكِتَابِ قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ كَثِيرًا مِمَّا كُنْتُمْ تُخْفُونَ مِنَ الْكِتَابِ...﴾<sup>(۱)</sup> نقل می کند که ابن الضریس، نسائی، ابن جریر، ابن ابی حاتم و نیز حاکم (ضمن تأیید صحت نقل) از ابن عباس روایتی نقل کرده‌اند که هر کس رجم را انکار نماید و به آن کفر ورزد ناخودآگاه قرآن را انکار

۱- سورة مائده (۵)، آیه ۱۵.

کرده و به آن کفر ورزیده است، خداوند می‌فرماید: ﴿يَا أَهْلَ الْكِتَابِ قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ كَثِيرًا مِمَّا كُنْتُمْ تُخْفُونَ مِنَ الْكِتَابِ﴾ ابن عباس می‌گوید: رجم از جمله چیزهایی بود که اهل کتاب آن را مخفی نموده‌اند. آنچه ابن عباس گفته است، اشاره است به داستان فوق که یهود حکم رجم را مخفی کرده بودند. مقصود ابن عباس از نسبت دادن کفر به قرآن به کسی که رجم را انکار نماید، با اینکه رجم در قرآن صریحاً ذکر نشده است، این است که چون آیات متعددی از قرآن دلالت می‌کند بر لزوم پیروی از سنت قولی و عملی پیامبر ﷺ و رجم نیز جزو سنت پیامبر ﷺ است، پس هر کس رجم را انکار نماید در حقیقت ناخودآگاه قرآن را انکار کرده است. و لذا ابن عباس تعبیر به «من حیث لایحتسب» کرده است.

لازم به یادآوری است: ابقاء بعضی از احکام ادیان سابق و عدم نسخ آنها در اسلام مستلزم آن نیست که قرآن ناقص باشد، زیرا معنای کامل و جامع بودن قرآن و اسلام این نیست که تمام احکام و دستورات آن جدید و بدون سابقه در ادیان آسمانی قبل از اسلام باشد، و لذا در مورد روزه در قرآن آمده است: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ﴾<sup>(۱)</sup>

و نیز آمده است: ﴿مِن أَجْلِ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَن قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا﴾<sup>(۲)</sup>

۱-سوره بقره (۲)، آیه ۱۸۳. ۲-سوره مائده (۵)، آیه ۳۲.

و در مورد قصاص آمده است: ﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ...﴾<sup>(۱)</sup> مفاد دو آیه اخیر هم برای بنی اسرائیل در تورات مقرر شده بود و هم برای امت اسلامی.

از طرف دیگر هیچ لزوم عقلی و نقلی وجود ندارد که حکم رجم مستقیماً و صریحاً در قرآن وجود داشته باشد تا گفته شود نبودن آن در قرآن مستلزم وجود نقص در قرآن است، و آیتی که مفاد آنها این است که در کتاب همه چیز گفته شده -مانند آیه شریفه: ﴿مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ﴾<sup>(۲)</sup> و تبیان هر چیزی در کتاب است، مانند آیه شریفه: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ﴾<sup>(۳)</sup> و تفصیل هر چیزی در کتاب است مانند آیه شریفه: ﴿وَلَكِن تَصَدِّقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ كُلِّ شَيْءٍ﴾<sup>(۴)</sup> - در مقام بیان این نیست که همه احکام به نحو تفصیل در قرآن ذکر شده است. بلکه مفاد آیه ۳۸ سوره انعام این است که خداوند در کتاب تکوین یا اعم از کتاب تکوین و تشریح چیزی را ناقص نگذاشته است. اگر مراد کتاب تکوین باشد، مقصود این است که در نظام هستی هر آنچه لیاقت وجود و هستی داشته است خداوند به آن، وجود و هستی داده است. و اگر مراد کتاب تشریح یعنی کلام الهی و قرآن باشد، مقصود این است که آنچه نیاز انسان برای رسیدن به سعادت و فلاح بوده در قرآن هرچند به طور کلی و اشاره ذکر شده است. و این معنا هرگز مستلزم این

۱- همان، آیه ۴۵. ۲-سوره انعام (۶)، آیه ۳۸.

۳-سوره نحل (۱۶)، آیه ۸۹. ۴-سوره یوسف (۱۲)، آیه ۱۱۱.

نیست که اگر بعضی از احکام الهی اسلامی که در ادیان سابقه نیز بوده است، در قرآن صریحاً و مستقیماً وجود نداشته باشد، قرآن ناقص خواهد بود.

و مفاد دو آیه دیگر نیز این است که «تبیان» و «تفصیل» هر آنچه به سعادت انسان مربوط و مورد نیاز است اجمالاً یعنی اعم از بالمطابقه یا بالالتزام و مستقیم و یا غیرمستقیم در قرآن وجود دارد. و این معنا مستلزم این نیست که هر حکمی صریحاً و به تفصیل در قرآن آمده باشد وگرنه هیچ جایگاهی برای تبیین قرآن توسط پیامبر ﷺ که در آیه ۴۴ از سوره نحل: ﴿وَ أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ آمده، باقی نمی ماند.

علاوه بر این یادآور می شویم: قرآن با سایر کتابهای آسمانی تحریف نشده، در بسیاری از اصول و معارف دینی مشترک است و در حقیقت روح همه ادیان و کتابهای آسمانی یکی است. آنچه موجب تمایز اسلام از سایر ادیان الهی است کامل بودن بیان اصول و معارف دینی و نیز کامل بودن احکام و فروع آن و متناسب بودن آنها با رشد انسان و زمان است. و این امر مستلزم این نیست که تمام احکام شرایع سابقه به کلی نسخ شده باشد.

در رابطه با اشتراک ادیان الهی در معارف و بسیاری از احکام، علامه طباطبائی در ذیل آیه: ﴿يَا أَهْلَ الْكِتَابِ قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ كَثِيرًا مِمَّا كُنْتُمْ تُخْفُونَ مِنَ الْكِتَابِ...﴾<sup>(۱)</sup> می گوید: خداوند به اهل کتاب

۱-سوره مائده (۵)، آیه ۱۵.

می فرماید: «دینی که شما به آن دعوت شده‌اید عیناً همان دین شما است که به آن متدین هستید و این دین آنچه را شما دارید تصدیق می کند، و آنچه از موارد اختلاف دیده می شود، آن معارفی است که شما مخفی کرده‌اید و پیامبر ﷺ برای شما حقیقت را بیان می کند.»<sup>(۱)</sup>

از طرف دیگر، قرآن خودش را در چندین آیه، مصدق کتابهای اهل کتاب معرفی می کند، مانند آیات:

۱: ﴿وَ آمَنُوا بِمَا أَنْزَلْتُ مُصَدِّقًا لِمَا مَعَكُمْ...﴾<sup>(۲)</sup>

۲: ﴿وَ هُوَ الْحَقُّ مُصَدِّقًا لِمَا مَعَهُمْ﴾<sup>(۳)</sup>

۳: ﴿نَزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَ أَنْزَلَ التَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ﴾<sup>(۴)</sup>

۴: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ آمَنُوا بِمَا نَزَّلْنَا مُصَدِّقًا لِمَا مَعَكُمْ...﴾<sup>(۵)</sup>

۵: ﴿... وَ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ التَّوْرَةِ...﴾<sup>(۶)</sup>

۶: ﴿وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ مِنَ الْكِتَابِ هُوَ الْحَقُّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ...﴾<sup>(۷)</sup>

معنای مصدق بودن قرآن و تصدیق کتابهای اهل کتاب مانند تورات و انجیل این است که احکام نازل شده در آنها مورد تأیید قرآن می باشد.

۱-المیزان، ج ۵، ص ۲۵۳.

۲-سوره بقره (۲)، آیه ۴۱.

۳-همان، آیه ۹۱.

۴-سوره آل عمران (۳)، آیه ۳.

۵-سوره نساء (۴)، آیه ۴۷.

۶-سوره مائده (۵)، آیه ۴۶.

۷-سوره فاطر (۳۵)، آیه ۳۱.

اما برای دفع این شبهه که قرآن عیناً تمام احکام تورات و انجیل را بدون کم و زیاد تأیید کرده است، در آیه دیگر پس از ذکر مصدق بودن قرآن نسبت به کتابهای اهل کتاب «مهیمن» بودن قرآن را نسبت به آنها نیز به عنوان وصفی دیگر ذکر کرده است، مانند: ﴿... مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَ مُهِيمِنًا عَلَيْهِ...﴾<sup>(۱)</sup> هیمنه یعنی سلطه داشتن بر چیزی و تصرف در آن. و معنای مهیمن بودن قرآن نسبت به کتابهای اهل کتاب این است که قرآن نوعی سلطه و اشراف بر کتابهای اهل کتاب دارد و ضمن تصدیق محتویات آنها تصرفاتی نیز در آنها می‌کند. لازمه این معنا آن است که همه آنچه از احکام در کتابهای نازل شده قبل بوده و تحریف نشده است جز آنچه قرآن، به کلی نسخ کرده یا تغییر داده و یا تکمیل کرده است مورد تصدیق و تأیید قرآن می‌باشد.

### [ابقاء حکم رجم در اسلام]

سؤال ۳ - آیا احتمال ندارد که حکم جلد که در باره زنا در قرآن بیان شده مربوط به زناى محصن و محصنه باشد و قول یا فعل پیامبر نسبت به رجم مربوط به قبل از زمان نزول آیه دوم سوره نور باشد، که در آن هنگام پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله به دستورات کتب آسمانی قبلی (تورات و انجیل) عمل می‌کرده‌اند؟

چنان که خداوند در آیه ۴۴ سوره مائده درباره احکام یهودیان می‌فرماید: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّوْرَةَ فِيهَا هُدًى وَ نُورٌ يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ الَّذِينَ أَسْلَمُوا لِلَّذِينَ

۱- سوره مائده (۵)، آیه ۴۸.

هَادُوا وَ الرَّبَّاتِيُونَ وَ الْاِخْبَارِ بِمَا اسْتُخْفِضُوا مِنْ كِتَابِ اللّٰهِ وَ كَانُوا عَلَيْهِ شُهَدَاءَ ...﴾

و متعاقب آن در آیه ۴۶ سوره مائده در مورد احکام مسیحیان می‌فرماید: ﴿وَ قَفَّيْنَا عَلَىٰ آثَارِهِم بِعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ التَّوْرَةِ وَ آتَيْنَاهُ الْإِنْجِيلَ فِيهِ هُدًى وَ نُورٌ وَ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ التَّوْرَةِ وَ هُدًى وَ مَوْعِظَةً لِّلْمُتَّقِينَ﴾.

**جواب: اولاً:** احکام واقعی و غیر تحریف شده هر شریعت سابقی تا زمانی که از سوی شریعت لاحق نسخ نگردیده است ثابت و باقی می‌باشد؛ و بعید نیست همان‌گونه که از برخی روایات هم استفاده می‌شود حکم رجم بدین‌گونه باشد و با این فرض هیچ لزومی نداشته است حکم رجم که در شریعت سابق بر شریعت اسلام بوده و پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله هم بر آن آگاه بوده است با آیه‌ای از آیات قرآن تشریح و تبیین گردد؛ و آیه ۲ از سوره نور هم ناظر به حکمی جدید که همان جلد است می‌باشد و علت و دلیلی ندارد که آن را مخصوص به زناى محصن و محصنه و ناسخ حکم رجم بدانیم، زیرا؛ اولاً: ﴿الزَّانِيَةُ وَ الزَّانِي﴾ که در آن آیه آمده مطلق بوده و به حسب ظاهر شامل محصن و محصنه و غیر آن دو می‌باشد و از این رو آن آیه به حسب مورد اعم از مورد محصن و محصنه بوده و با این نسبت، حکم آن آیه با حکم رجم با یکدیگر تباین و اصطکاک کلی ندارد تا گریزی جز ناسخ بودن آن آیه برای حکم رجم نباشد.

و ثانیاً: روایات وارده از امامان معصوم علیهم‌السلام که در ارتباط با موضوع و حکم رجم و شرایط آن می‌باشد دلیل بر این است که حکم رجم، مخصوص به قبل از زمان نزول آیه ۲ از سوره نور نبوده و منسوخ نشده است. علاوه بر اینکه از منابع فقهی، تفسیری و تاریخی شیعه و سنی چنین برمی‌آید که خلفای پس از پیامبر اسلام صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم حتی امیرمؤمنان علی علیه‌السلام حکم رجم را اجرا می‌کرده‌اند. <sup>(۱)</sup> همان‌گونه که در منبع مورد اشاره سابق از مغنی ابن قدامه به آن تصریح شده است و شیخ طوسی رحمته‌الله نیز در تفسیر تبیان ذیل آیه ۲ از سوره نور آورده است که: حسن بصری گفته است: «پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم زن شوهرداری را که زنا کرده بود رجم کرد و عمر می‌خواست این حکم را در آخر قرآن بنویسد ولی از ترس این که مبادا گمان رود آن جزو قرآن است چنین نکرد.» همین مضمون در صحیح بخاری، باب حدود و در مسند احمد، نقل شده است. <sup>(۲)</sup> مطابق نقل دیگر، عمر از پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم خواست تا حکم رجم در قرآن جای بگیرد و آن حضرت قبول نکردند. <sup>(۳)</sup> از این دو نقل معلوم می‌شود بعد از این که قرآن در زمان پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم به شکل مجموعه‌ای درآمده بود حکم رجم مطرح بوده است و گرنه عمر به فکر نوشتن آن در قرآن نمی‌افتاد. در رابطه با مطرح بودن حکم رجم و اجرای آن در زمان

۱- وسائل الشیعة، باب ۱ از ابواب حد الزنا، حدیث ۱۲.

۲- مسند احمد، ج ۱، ص ۲۳، ۲۸ و ۲۹.

۳- تفسیر ابن کثیر، ج ۳، ص ۲۶۱.

پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم می‌توان به موارد دیگری نیز اشاره کرد:

۱- قضیه ماعز بن مالک که با اصرار او و چهار مرتبه اقرار به دستور پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم مورد رجم قرار گرفت ولی پس از اصابت چند سنگ، فرار نمود و در بین راه دستگیر و کشته شد و آن حضرت فرمود: چرا او را دستگیر کردند؟ و فرمودند: دیه او از بیت المال داده شود. <sup>(۱)</sup>

۲- زن غامدیه که نزد پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم آمد و گفت: یا رسول‌الله من زنا کرده‌ام می‌خواهم مرا تطهیر کنی. آن حضرت به او فرمود برگرد. فردا نیز آمد و همین موضوع را مطرح کرد و پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم همان جواب را دادند. روز سوم نیز همین قضیه تکرار شد. روز چهارم آمد و گفت: یا رسول‌الله من زنا کرده‌ام و شاید شما می‌خواهید مرا همچون ماعز بن مالک رد کنی، به خدا قسم من حامله شده‌ام. پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم به او فرمود: فعلاً برو تا زمانی که وضع حمل کردی، پس از وضع حمل آمد و گفت: وضع حمل کرده‌ام، آن حضرت فرمود: برو تا زمانی که شیر خوردن بچه‌ات تمام شود. پس از مدتی در حالی که پاره‌نانی در دست بچه‌اش بود او را آورد و گفت: یا رسول‌الله دوران شیرخوارگی او نیز تمام شد، سپس آن حضرت برای بچه کسی را به عنوان کفیل معرفی کردند و دستور دادند او را رجم کنند.... <sup>(۲)</sup>

۳- زن جهنیه به خاطر زنای محصنه به دستور پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم رجم

۱- وسائل الشیعة، باب ۱۵ از ابواب حد زنا، روایت ۱ و ۲ و سنن بیهقی، ج ۸،

ص ۲۲۶. ۲- سفینه البحار، ذیل ماده رجم.

شد و سپس آن حضرت بر او نماز خواندند...<sup>(۱)</sup>

۴- در تفسیر صافی ذیل آیه ۱۵ سوره نساء: ﴿وَاللّٰتِي يَأْتِيْنَ الْفٰحِشَةَ مِنْ نِسَائِكُمْ...﴾ از کتاب غوالی نقل شده که پیامبر اکرم ﷺ فرمودند: «خذوا عَنِّيْ قَدْ جَعَلَ اللهُ لِهِنَّ سَبِيلاً الْبِكْرَ بِالْبِكْرِ جَلْدَ مِائَةٍ وَ تَغْرِيبَ عَامَةٍ وَ الثَّيْبَ جَلْدَ مِائَةٍ وَ رَجْمَ». یعنی از من فراگیرید (حکم خدا را) همانا خداوند برای زنان زناکار راهی را مقرر فرمود: حکم زن و مرد زناکار بکر و مجرد صد تازیانه و یک سال تبعید، و حکم ثیب یعنی زن و مرد دارای همسر، صد تازیانه و رجم است. همین حدیث در مجمع‌البیان نیز ذیل آیه فوق از پیامبر اکرم ﷺ نقل شده با دو بار تکرار جمله: «خذوا عَنِّيْ».

۵- قضیه سراج‌ه همدانیه که حضرت علیؑ او را به خاطر زنای محصنه روز پنجشنبه تازیانه زدند و روز جمعه رجم کردند و در جواب سؤال از اینکه چرا دو حد بر او جاری شد فرمودند: حدّ تازیانه به دلیل کتاب خدا و حدّ رجم به دلیل سنت رسول الله. <sup>(۲)</sup>

۶- در موقّعه ابی‌العباس از امام صادقؑ نقل شده که فرمودند: «رجم رسول الله و لم یجلد...».<sup>(۳)</sup>

علاوه بر آنچه ذکر شد، شاید علت این که در قرآن تصریح به حکم

زنای محصن و محصنه نشده است، با توجه به سابقه حرمت آن در دین یهود، روشن بودن قبح آن برای مردم و عدم شیوع آن در جامعه معاصر نزول قرآن باشد. نظیر عدم اشاره به حرمت گوشت سگ در قرآن و تصریح به حرمت گوشت خوک در آن، زیرا خوردن گوشت سگ در آن جامعه رائج نبوده است تا نیازی به تحریم آن در قرآن باشد.

با این فرض، ذکر آن در قرآن، اولاً: با بلاغت قرآن تناسبی نداشت؛ و ثانیاً: عدم ذکر آن نیز مستلزم وجود نقصی در قرآن نمی‌باشد، زیرا نقص در جایی است که ذکر آن لازم باشد.

ممکن است گفته شود: ابقاء حکم رجم که در بعضی از ادیان سابقه بوده است، در اسلام با مفاد آیه ۱۵ سوره نساء: ﴿وَاللّٰتِي يَأْتِيْنَ الْفٰحِشَةَ مِنْ نِسَائِكُمْ...﴾ که ظاهراً اولین تشریح نسبت به زنای محصنه یا اعم از محصنه و غیر محصنه است، سازگار نمی‌باشد، زیرا مفاد آیه این است که زنان زناکار باید تا آخر عمر در خانه حبس شوند. ولی در پاسخ ممکن است گفته شود: حکم رجم تا قبل از نزول سوره نساء - که در مدینه و بعد از هجرت بوده است - به حسب واقع و تشریح ابقاء شده است، گرچه شرایط اجرای آن در مکه فراهم نبوده است و موقتاً تعطیل شده است. مطابق روایتی که در تفسیر صافی ذیل تفسیر آیه فوق از امام صادقؑ نقل کرده است، آن حضرت پس از سؤال از تفسیر آیه، فرمودند: این آیه نسخ شده است. در گذشته چنین بود که اگر زنی زنا می‌کرد و چهار شاهد بر آن شهادت می‌دادند، آن زن را در خانه نگاه می‌داشتند و کسی با او

۱- صحیح مسلم، کتاب الحدود، باب من اعترف علی نفسه بالزنا.

۲- مستدرک الوسائل، ج ۳، ص ۲۲۲، از باب ۱ از ابواب حد زنا.

۳- وسائل، کتاب الحدود، باب ۱ از ابواب حد زنا، ح ۵.

صحبت نمی‌کرد و به او آب و غذا می‌دادند تا زمانی که بمیرد یا خداوند برای او راهی مقرر نماید، و این «راه» همان جلد و رجم است. (که جلد با آیه جلد تشریح شد و رجم با سنت). و در تفسیر قمی ذیل آیه: ﴿وَاللَّذَانِ يَأْتِيَانَهَا مِنْكُمْ...﴾<sup>(۱)</sup> علاوه بر حبس زن زناکار در خانه آمده است: در جاهلیت مرد زناکار را مورد اذیت قرار می‌دادند (و این مجازات با آیه فوق امضا شد.) و سپس آیه فوق توسط آیه: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا...﴾ نسخ گردید.

و محتمل است گفته شود: اساساً آیه شریفه: ﴿وَاللَّاتِي يَأْتِيَنَّ الْأُنْحَادَ مِنْ نِسَائِكُمْ...﴾ مخصوص به زنا غیر محصنه بوده است و حکم آن، تا قبل از نسخ آیه، توسط آیه «جلد» در سوره نور نگاه داشتن زنان زانیه در خانه بوده و «سبیل» که در آیه به آن اشاره شده است حکم جلد به جای حبس در خانه می‌باشد.

### [بردگی مانع از تحقق احسان]

سؤال ۴ - در آیه ۲۵ سوره نساء پس از اینکه خداوند توصیه می‌کند که همه ازدواج کنید تا به زنا نیتید، می‌فرماید: اگر وضع مالی شما طوری است که نمی‌توانید با زنان آزاد ازدواج کنید، با زنان برده (کنیز) ازدواج کنید؛ و آنگاه می‌فرماید که اگر همسر کنیز گرفتید و آن همسر مرتکب فحشا (زنا محصنه) شد مجازات آنها نصف مجازات زنان آزاد است. ﴿فَإِذَا أُحْصِنَ فَإِنَّ أَتَيْنَ بِفَاحِشَةٍ

۱- سوره نساء (۴)، آیه ۱۶.

فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ.﴾

آیا این زن مذکور در آیه، شوهر نداشته و زنا محصنه مرتکب نشده؟ پس آیا نمی‌توان نتیجه گرفت که مجازات زنا برای زن شوهردار (محصنه) کشتن نیست بلکه صد ضربه شلاق است که نصف آن ۵۰ ضربه شلاق می‌شود؟ (زیرا برای مجازات رجم، نصف متصور نمی‌باشد.)

جواب: یکی از شرایطی که طبق روایت و به اتفاق فقهای شیعه و سنی در اجراء حکم رجم معتبر است برده نبودن است؛ بنابراین کنیز شوهرداری که زنا کرده است حکم آن رجم نیست، بلکه نصف است و مراد از ﴿أُحْصِنَ﴾ در آیه مورد اشاره در سؤال هم احصان مصطلح فقهی - که از شرایط و اجزای موضوع رجم است - نمی‌باشد، بلکه مراد از آن همان‌گونه که مستفاد از ظاهر برخی روایات است، شوهردار بودن کنیز و تمکن وی از مجامعت با شوهر است. یادآوری می‌شود: سقوط حکم رجم از غیر حرّ و ثبوت نصف حدّ جلد بر او نشانه ارفاق شارع است نسبت به افرادی که برده بوده‌اند.

### [بررسی مفاد دو آیه سوره نساء و سوره نور]

سؤال ۵ - خداوند در آیه ۱۶ سوره نساء می‌فرماید: ﴿وَاللَّذَانِ يَأْتِيَانَهَا مِنْكُمْ فَادُّوهُمَا فَإِنْ تَابَا وَأَصْلَحَا فَأَعْرِضُوا عَنْهُمَا إِنَّ اللَّهَ كَانَ تَوَّابًا رَحِيمًا.﴾  
خداوند که می‌فرماید اگر به صلاح آیند (یعنی صالح شوند) از آزارشان دست بردارید زیرا خدا توبه‌پذیر و مهربان است، آیا رحمت خداوند فقط شامل زنا

غیرمحصن و غیرمحصنه است و خداوند رحمت خود را از زانی محصن و زانیه محصنه دریغ می‌فرماید؟ مگر خداوند نفرموده که تمام گناهان را می‌بخشد (اگر بخواهد) غیر از شرک را؟

**جواب: اولاً:** در اینکه مراد از فاحشه که در آیه قبل از این آیه است و مرجع ضمیر «يَأْتِيَانَهَا» در این آیه نیز می‌باشد چیست، بین مفسران اختلاف نظر وجود دارد و بر فرض اینکه مراد از آن زنا باشد حکم آن توسط آیه ۲ از سوره نور که بیانگر حکم جلد می‌باشد نسخ گردیده است؛ همان طور که در آیه قبل آمده است: «أَوْ يَجْعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا» و این فقره از آیه اشعار به زمینه نسخ حکم مزبور در آیه دارد و براساس روایات صادره از معصومین علیهم‌السلام نیز «سبیل» که به آن در آیه اشاره گردیده همان حکم جلد است که پس از آن در آیه ۲ از سوره نور مقرر شده است و مراد از ایذاء در آیه مذکور در سؤال، حبس نمودن در خانه یا زدن با کفش و مانند آن و یا صرف سرزنش مرد و زن زناکار است؛ و در هر حال با نزول آیه جلد حکم این دو آیه نسخ گردیده است.

**ثانیاً:** مفاد آیه: «وَالَّذَانِ يَأْتِيَانَهَا...» این است که اگر زن و مرد زناکار توبه کرده و خود را اصلاح کردند از آنان صرف نظر کرده و متعرض آنها نشوید، یعنی دیگر به آنان آزاری نرسانید؛ نظیر آنچه در مورد محارب آمده است: «إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ قَبْلِ أَنْ تَقْدِرُوا عَلَيْهِمْ...»<sup>(۱)</sup> که اگر محارب قبل از دستگیری و به اثبات رسیدن محاربه توبه نماید حدّ از او

۱- سوره مائده (۵)، آیه ۳۴.

ساقط است. و مطابق روایاتی زناکار چنانچه قبل از ثبوت زنا نزد حاکم، از کار خود توبه نماید حدّ از او ساقط می‌گردد؛ و حتی در این روایات تأکید شده است که زناکار اگر بین خود و خدا توبه نماید بهتر از این است که نزد حاکم اقرار به زنا نماید.<sup>(۱)</sup>

بر این اساس مفاد آیه مذکور، مفاد روایات مورد اشاره است و منحصر به زنا غیرمحصنه نیست و به طور کلی هر جرمی که حدّ دارد اگر مجرم قبل از ثبوت جرم نزد حاکم از گناهش توبه نماید حدّ از وی ساقط است. و در وسائل<sup>(۲)</sup> آمده است که: اگر سارق توبه کرد مال سرقت رفته به صاحبش داده می‌شود ولی حکم قطع دست سارق اجرا نمی‌گردد. اما پس از ثبوت جرم نزد حاکم حکم آن قابل اجرا است و حتی نسبت به زناکار در آیه ۴ از سوره نور آمده است: «وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ» خداوند که «أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ فِي مَوْضِعِ النِّكَالِ وَالنَّقْمَةِ» می‌باشد جایگاه رحمت و عقاب را خود بهتر از همگان می‌داند و در مورد زنا محصن و محصنه که مفسده و عار بیشتری دارد به طریق اولی جای اخذ رأفت نیست. احکام شرع طبق مذهب عدلیه جزافی نمی‌باشد بلکه متناسب با موضوع خود تشریح گردیده‌اند و در مورد جزائیات، هم جنبه مجازات فرد را دارد و هم جنبه پیشگیری از وقوع جرم در جامعه را؛ البته

۱- وسائل، باب ۱۴ از ابواب مقدمات الحدود.

۲- همان.



همان‌گونه که اشاره می‌گردد همه جوانب باید در اجرای آنها مورد لحاظ قرار گیرد.

### [بررسی مفاد آیه ۳ سوره نور با آیه ۱۹ سوره نساء]

سؤال ۶ - طبق آیه سوم از سوره نور خداوند ازدواج مؤمنین را با زانی و زانیه منع فرموده است: ﴿الزَّانِي لَا يَنْكِحُ إِلَّا زَانِيَةً أَوْ مُشْرِكَةً وَالزَّانِيَةُ لَا يَنْكِحُهَا إِلَّا زَانٍ أَوْ مُشْرِكٌ وَحُرْمَ ذَلِكَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ﴾.

آیا این دلیل بر این نیست که زانی و زانیه نباید سنگسار شوند؟

اگر گفته شود که این آیه درباره زانی غیر محصن و زانیه غیر محصنه است پس آیه ۱۹ سوره نساء را چگونه می‌توان تفسیر کرد که می‌گوید: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا يَجِلُّ لَكُمْ أَنْ تَرْتُوا النِّسَاءَ كَرِهًا وَلَا تَعْضُلُوهُنَّ لِيَتَذَهَبُوا بِبَعْضِ مَا آتَيْتُمُوهُنَّ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَنَّ بِفَاحِشَةٍ مُبَيَّنَةٍ وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ فَإِنْ كَرِهْتُمُوهُنَّ فَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَيَجْعَلَ اللَّهُ فِيهِ خَيْرًا كَثِيرًا﴾.

آیا آیه بالا مربوط به زن شوهر دار نیست، که به طور آشکار زنا کرده است؟

مگر خداوند گرفتن شوهر قسمتی از مهر همسر را محدود نفرموده به اینکه زنی عمل فحشا انجام داده و به ثبوت رسیده باشد (یعنی زانی محصنه و آشکار). که در آن صورت مرد می‌تواند آنچه را خود به آن زن داده است (مانند مهریه و غیره) پس بگیرد؛ ولی به هر صورت موظف است با آن زن (زناکار مبینه) خوش رفتاری کند.

جواب: اولاً: مطابق روایاتی که در شأن نزول آیه ۳ سوره نور وارد

شده است این آیه مربوط است به زنان و مردانی که در مکه مشهور به زنا بوده و از گناه خود توبه نکرده بودند.

از این روایات استفاده می‌شود که آیه فوق در مقام بیان این حقیقت است که ازدواج مؤمن با کسی که مشهور به زنا می‌باشد و توبه هم نکرده است امر مذموم و ناپسندی است و زانی و زانیه باید با کفو خود که همان زناکار یا مشرک است ازدواج نماید، و ربطی به محصن و محصنه بودن زانی و زانیه ندارد.

و ثانیاً: بر فرض اینکه آیه مربوط به احصان زانی و زانیه باشد و از این جهت اطلاق داشته باشد معلوم نیست شامل زانی بشود که احصان آن نزد حاکم شرع با بیینه ثابت شده باشد، بلکه ممکن است مدلول آیه زانی باشد که احصان آن هنوز نزد حاکم شرع ثابت نشده باشد، یا با اقرار زانی و زانیه ثابت شده باشد و حاکم شرع حد رجم را عفو کرده باشد. در هر دو صورت مفاد آیه شریفه این است که زانی و زانیه با غیر کفو خود یا غیر مشرک نباید ازدواج نمایند.

و مراد از ﴿لَا تَعْضُلُوهُنَّ﴾ در آیه ۱۹ از سوره نساء، نهی از سخت‌گیری و شدت عمل نسبت به زنان برای بازپس گرفتن قسمتی از مهریه و طلاق دادن آنهاست. و اما در رابطه با استثناء یعنی ﴿إِلَّا أَنْ يَأْتِيَنَّ بِفَاحِشَةٍ مُبَيَّنَةٍ﴾ اولاً: در مجمع‌البیان آمده است: مقصود از فاحشه منحصرأ زنا نمی‌باشد بلکه شامل هر معصیتی می‌شود؛ و روایتی را هم در تأیید آن از حضرت امام باقر علیه السلام نقل کرده است. و ثانیاً: بر فرض که مقصود از

فاحشه خصوص زنا باشد باید گفت: حکم رجم و هر حد دیگری مربوط به بعد از ثبوت شرعی نزد حاکم جامع‌الشرایط است، آن هم با آن شرایط سخت و کمیاب که عملاً بسیار اندک پیدا می‌شود؛ زیرا باید چهار عادل عمل زنا و به تعبیر روایات دخول و خروج فرج در فرج را مشاهده نمایند یا اینکه خود مجرم بدون تهدید و اکراه به آن اقرار کند. و آیه مربوط است به موردی که به نظر شوهر، همسر او مرتکب زنا شده است و می‌خواهد به نحوی از او جدا شود و لذا به او سخت‌گیری می‌کند تا بخشی از مهریه‌اش را به شوهر ببخشد تا او را طلاق دهد، و نظری به ثبوت شرعی رجم نزد حاکم ندارد.

لازم به ذکر است که:

۱- جمله: ﴿الَّا أَنْ يَأْتِيَنَّ بِفَاحِشَةٍ مُّبَيِّنَةٍ﴾ استثناء از ﴿لَا تَعْضَلُوهُنَّ﴾ می‌باشد نه از: ﴿لَا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَرْتُوا النِّسَاءَ كَرْهًا﴾ زیرا این جمله اشاره است به سنت جاهلی که زن میّت نیز همچون اموال او به ارث برده می‌شد و آیه شریفه از آن نهی کرده است، آن هم به طور مطلق و بدون استثناء.

۲- و جمله: ﴿وَ عَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ...﴾ مربوط به تمام زنان است نه فقط آنهایی که زناکار بوده‌اند. درحقیقت مفاد این جمله این است که با زنان به طور کلی حتی آنهایی که مورد کراهت شوهران هستند باید با معروف و خوبی و عدالت عمل کنند؛ زیرا چه بسا چیزهایی که انسان از آنها کراهت دارد ولی خیر او در آنهاست.

### [نسخ آیه ۱۵ سوره نساء با آیه جلد در سوره نور]

سؤال ۷- اگر زنی مرتکب فحشای آشکار (زناى محصنه) شود و شوهرش بتواند چهار شاهد بیاورد و ادعای او به ثبوت برسد مجازات آن زن در آیه ۱۵ سوره نساء آمده است: ﴿وَاللّٰتِي يَأْتِيَنَّ الْفَاحِشَةَ مِنْ نِسَائِكُمْ فَاَسْتَشْهَدُوا عَلَيْهِنَّ اَرْبَعَةً مِنْكُمْ فَاِنْ شَهِدُوا فَاَمْسِكُوهُنَّ فِي الْبُيُوتِ حَتّٰى يَتَوَفَّاهُنَّ الْمَوْتُ اَوْ يَجْعَلَ اللّٰهُ لَهُنَّ سَبِيْلًا﴾.

پس اگر زناى محصنه برای این زن ثابت شد باید او را در خانه نگاه دارند تا مرگ زن فرا رسد یا خدا راهی پیش پای آن زن نهد.

در آیه بالا که صراحتاً زناى محصنه مبیّنه ثابت شده است نه تنها سنگسار وجود ندارد بلکه خداوند زن را امیدوار می‌کند که راهی برای نجات پیش پای این زن بنهد. جواب: همان‌گونه که در پاسخ سؤال ۵ اشاره شد در اینکه حکم در آیه شریفه ۱۵ سوره نساء: ﴿وَاللّٰتِي يَأْتِيَنَّ الْفَاحِشَةَ مِنْ نِسَائِكُمْ...﴾ نسخ شده است بین مفسرین اختلافی نیست و قطعی است. منتها در اینکه مراد از فاحشه در این آیه چیست اختلاف است.

برخی گفته‌اند: مراد از آن مساحقه است و بعضی گفته‌اند: مراد زنا است. و کسانی که گفته‌اند مراد از آن زنا است، می‌گویند: مطابق روایاتی که در تفاسیر از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و بعضی امامان علیهم السلام نقل شده است، حکم در آن آیه به وسیله آیه جلد نسخ شده است. لازمه این نظر آن است که آیه نسخ شده مربوط به زناى غیر محصنه باشد، وگرنه اگر شامل

محصنه نیز بشود باید ملتزم شویم که آیه جَلْد نیز که ناسخ این آیه است شامل محصنه و غیر محصنه می‌شود، منتها اطلاق آیه جَلْد با روایات صحیحه و معتبره معصومین علیهم‌السلام مقید به غیر زناى محصن و محصنه می‌گردد.

مرحوم علامه طباطبایی در تفسیر المیزان پس از نقل قول مفسرین مبنی بر این که آیه جَلْد ناسخ آیه ۱۵ سوره نساء است احتمال دیگری داده‌اند و آن اینکه بگوییم: آیه ۱۵ سوره نساء: ﴿وَاللَّاتِي يَأْتِيَنَّ الْفَاحِشَةَ مِنْ نِسَائِكُمْ...﴾ مربوط به زناى محصنه و زنان شوهردار است، و مقصود از ﴿نِسَائِكُمْ﴾ به قرینه: ﴿وَآتُوا النِّسَاءَ صَدُقَاتِهِنَّ...﴾<sup>(۱)</sup> و آیه: ﴿مِنْ نِسَائِكُمُ اللَّاتِي دَخَلْتُم بِهِنَّ...﴾<sup>(۲)</sup> همان زنان دارای شوهر است و حکم آن یعنی «نگاه داشتن آنان تا آخر عمر در خانه» با سنت قطعی معصومین علیهم‌السلام که حکم به رجم زانی محصن و زانیه محصنه می‌باشد نسخ شده است.

و در حقیقت چون به محدود بودن حکم در خود آیه اشاره شده است: ﴿أَوْ يَجْعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا﴾، ناسخ آن، خود قرآن است نه سنت. منتها چون پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و سایر معصومین علیهم‌السلام شارح و مبین مراد و مقصود قرآن هستند، لذا گفته می‌شود: نسخ بوسیله سنت انجام شده است.

بنابر احتمالی که صاحب المیزان داده‌اند باید گفت: حکم رجم زن زناکار مصداق «سبیل» است که در آیه ۱۵ سوره نساء امید آن داده شده

۱- سوره نساء (۴)، آیه ۴. ۲- سوره نساء (۴)، آیه ۲۲.

است. اما ممکن است گفته شود: رجم زانیه محصنه نسبت به نگاه داشتن او تا آخر عمر در خانه، حکم شدیدتر و سخت‌تری است پس چگونه خدا فرموده است: ﴿أَوْ يَجْعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا﴾ ظاهر «سبیل» این است که حکم خفیف‌تری برای زن زانیته تشریح شود؟

ولی می‌توان در پاسخ این شبهه گفت: در روایات حکم «نگاه داشتن در خانه تا آخر عمر» چنین تفسیر شده است که هیچکس با او صحبت و مجالست و معاشرت نداشته باشد و فقط به او آب و غذایی داده شود تا آنگاه که زن بمیرد. از طرف دیگر مطابق روایات قطعی در رجم اگر به اقرار باشد شخص مورد رجم باید بتواند فرار کند و اگر فرار کرد نباید تعقیب شود که تفصیل آن ذکر خواهد شد. بلی اگر زناى او با شهادت چهار مرد عادل به اثبات رسیده باشد حق فرار ندارد. ولی اثبات زنا با شهادت و بینه با شرائطی که دارد قریب به محال است زیرا کسی به این آسانی در مقابل شاهدان عادل زنا نمی‌کند و عادل هم به فرج غیر به این راحتی نگاه نمی‌کند و از طرف دیگر در روایات توصیه شده است که شخص زناکار اگر بین خود و خدا توبه کند بهتر است از اینکه به محکمه برسد و حدّ بر او جاری شود. و اقرار نیز باید بدون ترس و تهدید و در حال عادی با اختیار کامل باشد. و شخص زناکار با میل و رغبت به عمل خود اعتراف نماید نه اینکه در زندان و در حال بازجویی و ترس و تهدید اقرار کند؛ زیرا چنین اقراری مطابق روایات باب ۷ از ابواب حدّ سرقت و سائل الشیعه اعتبار شرعی ندارد. با این حال می‌توان گفت

حکم رجم با این شرایط سخت و کمیاب آن نسبت به حکم «نگاه‌داشتن زن زناکار محصنه تا آخر عمر» آن هم به شکلی که کسی با او صحبت و تکلم نکند و کسی با او مجالست نداشته باشد خفیف‌تر خواهد بود.

البته حکم حبس زن زناکار در خانه تا آخر عمر که حکم منسوخ است نیز بعد از ثبوت زنا به اقرار و یا شهادت چند مرد عادل بوده است و از این جهت فرقی بین حکم منسوخ و حکم ناسخ وجود ندارد؛ فرقی که هست از این جهت است که در رجم **اولاً** - اگر قبل از ارجاع به حاکم توبه کند توبه‌اش قبول است و حدی بر او جاری نمی‌شود. و **ثانیاً** - زنا به اقرار ثابت گردیده، به محض این که سنگریزه اصابت کرد شخص مورد رجم می‌تواند فرار کند و اگر فرار کرد نباید برگردانده شود، زیرا حد او فقط رجم بود و با اولین سنگریزه که به او اصابت نمود، رجم صدق می‌کند؛ اما حکم نگاه داشتن در خانه، محدود نیست و تا آخر عمر است: **«حَتَّى يَتَوَقَّاهُنَّ الْمَوْتُ...»** و لذا قابل ارفاق نبوده است. از این جهت حکم رجم نسبت به حکم سابق خفیف می‌باشد و می‌تواند مصداق «سبیل» باشد.

### [شرایط احسان]

شرایط احسان در طرفین که موجب رجم می‌شود عبارت است از:

۱- بالغ و عاقل بودن زن و شوهر.

۲- آزاد بودن یعنی برده نبودن آنان.

۳- دائمی بودن زوجیت بین آنان. پس زوجیت موقت کفایت نمی‌کند.

۴- امکان مجامعت در هر وقتی که زن یا شوهر بخواهد. پس اگر زن یا شوهر مریض یا در سفر طولانی یا در زندان و یا غایب و در شهر دور دیگری باشد یا در اثر منع کسی و یا به هر علت دیگری نمی‌توانند نزدیکی نمایند، احسان صدق نمی‌کند و طبعاً زناى آنان محصنه نمی‌باشد.

### [حق فرار از رجم]

در رابطه با حق فرار کسی که با اقرار مورد رجم قرار می‌گیرد می‌توان به سخن پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ در مورد ماعز بن مالک استدلال نمود. نامبرده پس از اقرار نزد آن حضرت مورد رجم قرار گرفت و هنگام رجم فرار کرد و در بین راه زیرین عوام با استخوان شتر او را از پای در آورد و مردم او را گرفتند و کشتند. وقتی خبر به پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رسید ناراحت شدند و فرمودند: «هلا ترکتموه؟» چرا او را رها نکردید تا فرار کند؟ دستور دادند دیه او از بیت‌المال داده شود.<sup>(۱)</sup>

در روایت ۳ و ۵ باب ۱۵ از ابواب حد الزنا که از حضرت امام صادق عَلَيْهِ السَّلَام نقل شده، نیز تصریح شده است شخص مورد رجم اگر قبل از اینکه سنگریزه به او اصابت کند فرار کند برگردانده می‌شود تا سنگریزه

۱- وسائل الشیعه، ابواب حد الزنا، باب ۱۵، ح ۱ و ۲.

به او اصابت نماید، و اگر سنگریزه به او اصابت نمود و فرار کرد نباید برگردانده شود. البته اطلاق این دو روایت با روایت ۴ همان باب که جواز فرار را مقید به موردی می‌کند که زنا یا محصن یا محصنه با اقرار ثابت شده باشد تقیید می‌شود. از این روایات فهمیده می‌شود که غرض اصلی شارع مقدس از رجم منحصرأ کشتن شخص نبوده است؛ بلکه غرض، نوعی توبیخ و تحقیر زانی محصن و زانیه محصنه و پیشگیری از تکرار جرم از مجرم و تحقق آن از دیگران بوده است، و لذا در روایات باب ۱۲ از ابواب مقدمات الحدود و سائل الشیعة آمده است: اگر کسی بعد از اقرار به گناهی که موجب رجم یا قتل می‌شود، آن را انکار نماید حدّ از او ساقط می‌شود. از این روایات معلوم می‌شود که شارع به گونه‌ای راه فرار از اجرای حدّ رجم و قتل را باز گذاشته و به صرف انکار متهم حدّ از او ساقط می‌شود، همچنین اگر اقرار نمود و سپس توبه نمود حاکم شرع می‌تواند او را عفو نماید و حتی مقرر نگردیده است که حاکم شرع نسبت به انکار او تحقیق کند که آیا راست می‌گوید یا دروغ؛ بدیهی است معمولاً افراد عادی که مرتکب جرم موجب قتل یا رجم می‌شوند، از خوف اجرای حدّ بر آنان، آن را انکار می‌کنند. شارع مقدس همین انکار آنان را قبول کرده و تحقیق و اجرای حدّ را ممنوع فرموده است. با اینکه می‌داند نوعاً افراد به دروغ، آن را انکار می‌کنند. از همین نکته روش می‌شود که آنچه معمول است که از افراد متهم که منکر جرائم موجب حدّ قتل یا رجم هستند، به زور و اکراه اقرار می‌گیرند و آن را

مدرک حکم قاضی قرار می‌دهند، برخلاف نظر و سنت شرع مقدس می‌باشد. همچنین در روایات باب ۱۴ از ابواب زنا از وسائل الشیعة آمده است: هنگام رجم زن زناکار محصنه بیشتر از نصف بدن او نباید در گودال باشد، اما مرد زناکار محصن تا شانه‌ها در گودال قرار می‌گیرد. و نیز سنگهایی که اصابت می‌شود مطابق روایات همین باب، سنگریزه باشد نه درشت. از لحن این روایات فهمیده می‌شود که زن به خاطر ضعف بنیه جسمی که نسبت به مرد دارد نباید بیشتر از نصف بدنش در گودال باشد تا بتواند فرار کند. و سنگها نیز نباید بزرگ و به شکلی باشد که کشنده باشند، زیرا در این صورت حق و فرصت فرار از آنان از بین می‌رود.

و در روایت ۶ باب فوق آمده است: کسی که مورد حدّ رجم و ضرب (جلد) واقع می‌شود نباید صورت او مورد حدّ واقع شود و باید از پشت بر او حدّ جاری گردد. روشن است که اجرای حکم رجم به این روش با داشتن فرصت فرار برای او مناسب‌تر است زیرا اگر هدف شارع کشتن قطعی شخص مورد رجم بود این هدف با رجم صورت و پیشانی و از پیش رو زودتر حاصل می‌شد چون امکان اصابت سنگها به قلب و دو طرف پیشانی که از مواضع حسّاس بدن می‌باشند بیشتر بود و از پیش رو هم کمتر فرصت فرار پیدا می‌نمود، در نتیجه زودتر فوت می‌شد. و در مجموع خیلی بعید است که احکام مذکور تعبد محض باشد به نحوی که رمز و فلسفه آن غیرقابل درک باشد.

## [دفن هنگام رجم]

و اما در رابطه با دفن به هنگام رجم، ظاهر روایات باب مذکور لزوم آن است، و بسیاری از فقها نیز به آن فتوا داده‌اند، هرچند صدوق، سلاّر و ابن سعید در کلماتشان ذکری از لزوم دفن نکرده‌اند. حلبی در کافی و ابن زهره در غنیه نیز دفن را در صورتی لازم دانسته‌اند که زناى محصنه با بیّنه ثابت شود نه با اقرار. شیخ مفید نیز دفن را مطلقاً در مورد مرد زناکار لازم نمی‌داند.

شهید ثانی نیز در مسالک قائل به استحباب دفن به هنگام رجم شده است و لزوم آن را موکول به نظر امام کرده و گفته است: پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ زنی را که نامش جهنیه بود بدون دفن در حفره رجم نمود.<sup>(۱)</sup>

لازم به تذکر است کلمه دفن به دو معنا آمده است: یکی دفن چیزی زیر خاک به نحوی که با خاک پوشانده شود. و دیگری صرف مستور بودن چیزی. در روایات باب فوق اسمی از دفن با خاک برده نشده، بلکه به طور مطلق ذکر شده است. بعید نیست بتوان گفت به قرینه اینکه در صورت اقرار باید امکان فرار برای شخص مورد رجم وجود داشته باشد، باید دفن نصف یا بیشتر بدن او با خاک نباشد، زیرا معمولاً کسی که نصف بدنش در حفره‌ای زیر خاک باشد مخصوصاً اگر زن باشد کمتر امکان فرار دارد.

۱- جواهر الکلام، ج ۴۱، ص ۳۴۸.

## [عدم ارتباط آیات ۲۰ و ۲۱ سوره نساء با زناى محصنه]

سؤال ۸- در آیات ۲۰ و ۲۱ سوره نساء می‌فرماید: اگر خواستید همسر خود را طلاق دهید، تهمت (زنا یعنی زناى محصنه) به او نزنید تا بدین بهانه مالی که به او داده‌اید پس بگیرید. ﴿وَإِنْ أَرَدْتُمْ إِسْتِبْدَالَ زَوْجٍ مَكَانَ زَوْجٍ وَآتَيْتُمْ إِحْدَاهُنَّ قِنطَارًا فَلَا تَأْخُذُوا مِنْهُ شَيْئًا أَتَأْخُذُونَهُ بُهْتَانًا وَإِثْمًا مُّبِينًا﴾، ﴿وَكَيفَ تَأْخُذُونَهُ وَقَدْ أَفْضَى بَعْضُكُمْ إِلَى بَعْضٍ وَأَخَذْنَ مِنْكُمْ مِيثَاقًا غَلِيظًا﴾.

جواب: مفاد آیه ۲۰ و ۲۱ سوره نساء این است که اگر خواستید همسر دیگری بگیرید و همسر خود را طلاق دهید نباید با زور و بهتان چیزی از مهریه او کم کنید، هرچند مال کثیری را مهر او کرده باشید. مقصود از بهتان، گرفتن یا کم کردن مهر زن است و هیچ ربطی به موضوع زناى محصنه ندارد.

## [عدم ارتباط آیه اول سوره طلاق با زناى محصنه]

سؤال ۹- خداوند در آیه اول سوره طلاق می‌فرماید: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعَدَّتِهِنَّ وَأَحْصُوا الْعِدَّةَ وَاتَّقُوا اللَّهَ رَبَّكُمْ وَلَا تُخْرِجُوهُنَّ مِنْ بُيُوتِهِنَّ وَلَا يَخْرُجْنَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَنَّ بِفَاحِشَةٍ مُّبَيَّنَةٍ وَتِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ لَا تَدْرِي لَعَلَّ اللَّهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذَلِكَ أَمْرًا﴾.

در اینجا خداوند به صراحت می‌فرماید زنی که طلاق داده شده در دوران عده از خانه بیرون نرود، (و شما هم او را بیرون نکنید.) مگر آنکه به آشکارا مرتکب کاری زشت شوند، (یعنی زنا یا محصنه کرده یا بکنند که در آن صورت مرد می‌تواند او را از خانه‌اش اخراج کند.) و برای این زن حکم سنگسار قائل نشده و حتی حکم صد ضربه شلاق هم قائل نشده است.

**جواب: اولاً:** در معنا و مقصود از «فاحشه» در آیه اول سوره طلاق اختلاف است، در بعضی روایات از حضرت امام رضا علیه السلام نقل شده است که فرمودند: مقصود از فاحشه، سوء خلق و اذیت کردن اهل و بستگان شوهر توسط زن مطلقه است.<sup>(۱)</sup> از حضرت صاحب‌الامر (عج) نیز روایت شده که مقصود، عمل مساحقه است نه زنا.<sup>(۲)</sup>

**ثانیاً:** بر فرض اینکه مقصود زنا باشد و طلاق هم رجعی باشد، چون طلاق رجعی مانع از صدق احصان نمی‌باشد پس زنا مرد و زن در طلاق رجعی، زنا محصن و محصنه می‌باشد؛ اما مقصود از استثناء در آیه این است: زن مطلقه رجعی نباید از خانه‌ای که سکونت داشته خارج شود مگر برای اجرای حد. این در صورتی است که زنا محصنه زن از نظر شرعی هم در محکمه به اثبات رسیده باشد؛ وگرنه اگر فقط برای شوهرش ثابت شده باشد بسا بتوان گفت که مرد حق دارد او را اخراج کند ولی قطعاً حدی بر او جاری نمی‌شود.

۱- تفسیر صافی، ذیل آیه ۱ سوره طلاق.

۲- همان.

### [عدم فعلیت حکم رجم در شرایط خاص]

مخفی نماند که آنچه پیرامون رجم گفته شده به لحاظ حکم اولی آن است؛ ولی اگر شرایطی پدیدار گشت و در پی آن اجرای حکم رجم محذوری مانند موهون شدن چهره اسلام و تنفر عمومی نسبت به دین و احکام آن به دنبال داشت به ناچار باید از اجرای آن حکم مطابق روایات باب ۱۰ از ابواب مقدمات الحدود و مسائل الشیعة خودداری شود. مطابق این روایات حضرت امیر علیه السلام فرموده‌اند: «هیچ حدی نباید در سرزمین دشمن اجراء گردد، زیرا خوف آن هست که شخص مورد حد تحت تأثیر تعصب قرار گیرد و به دشمن ملحق شود.» بعید نیست از تعلیل ذیل این روایت فهمیده شود در هر موردی اگر اجرای حدی موجب محذوری شود که بر خلاف مصالح اسلام و مسلمانان است باید متوقف شود.

ولی این به معنای نسخ حکم رجم در شریعت و مرحله قانون‌گذاری و تشریح حکم نیست بلکه به معنای به فعلیت نرسیدن آن حکم در مرحله اجرا به لحاظ تغییر شرایط اجتماعی و رعایت مصالح برتر و ترجیح اهم بر مهم در موارد تزاخم بین ملاکات احکام شریعت و احتمال تأثیر شرایط در نرسیدن آن حکم به فعلیت است.

آنچه شایسته ذکر و توجه است این است که با یک کالبدشکافی موضوعی شناخته شود زانی محصن و زانیه محصنه کیست؟ و حقیقت

عملشان چیست؟ و شرایط سخت و بسیار نادر اجرای حکم آن کدام است؟ اگر این موارد به خوبی شناخته شود سرّ حکم غلیظ آن معلوم می‌شود؛ و نیز سرّ اینکه چرا خداوند در «جَلَد» که حکم خفیف‌تر دیگری برای زناست فرموده است: ﴿وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ﴾، «وَاللَّهُ يَقُولُ الْحَقَّ وَهُوَ يَهْدِي السَّبِيلَ».   
 إن شاء الله موفق باشید.

والسلام عليكم ورحمة الله

۱۳۸۶/۱۰/۸

قم المقدسة - حسینعلی منتظری

فهرست کتاب‌های منتشر شده فقیه عالیقدر حضرت آیت‌الله العظمی منتظری

● کتاب‌های فارسی:

- ۱- درسهایی از نهج البلاغه (۳ جلد) ۱۱۵۰۰ تومان
- ۲- خطبه حضرت فاطمه زهرا عليها السلام ۳۰۰۰ تومان
- ۳- از آغاز تا انجام (در گفتگوی دو دانشجو) ۱۵۰۰ تومان
- ۴- اسلام دین فطرت ۶۰۰۰ تومان
- ۵- موعود ادیان ۴۰۰۰ تومان
- ۶- مبانی فقهی حکومت اسلامی (۸ جلد) ۲۵۰۰۰ تومان
- جلد اول: دولت و حکومت ۲۵۰۰ تومان
- جلد دوم: امامت و رهبری ۲۵۰۰ تومان
- جلد سوم: قوای سه‌گانه، امر به معروف، حسبه و تعزیرات ۳۰۰۰ تومان
- جلد چهارم: احکام و آداب اداره زندانها و استخبارات ۲۵۰۰ تومان
- جلد پنجم: احتکار، سیاست خارجی، قوای نظامی و ... ۲۵۰۰ تومان
- جلد ششم: منابع مالی حکومت اسلامی ۳۰۰۰ تومان
- جلد هفتم: منابع مالی حکومت اسلامی، فیه، انفال ۴۵۰۰ تومان
- جلد هشتم: احیاء موات، مالیات، پیوست‌ها، فهارس ۴۵۰۰ تومان
- ۷- رساله توضیح المسائل ۲۰۰۰ تومان
- ۸- رساله استفتائات (۳ جلد) ۹۰۰۰ تومان
- ۹- رساله حقوق ۵۰۰ تومان
- ۱۰- احکام پزشکی ۱۵۰۰ تومان
- ۱۱- احکام و مناسک حج ۲۰۰۰ تومان
- ۱۲- احکام عمره مفرده ۵۰۰ تومان
- ۱۳- معارف و احکام نوجوان ۱۵۰۰ تومان
- ۱۴- معارف و احکام بانوان ۲۰۰۰ تومان
- ۱۵- استفتائات مسائل ضمان (ناپاب) ۱۵۰۰ تومان
- ۱۶- مجازات‌های اسلامی و حقوق بشر ۱۵۰۰ تومان



- ۱۷- حکومت دینی و حقوق انسان ۱۵۰۰ تومان  
 ۱۸- مبانی نظری نبوت ۱۰۰۰ تومان  
 ۱۹- سفیر حق و صغیر وحی ۲۵۰۰ تومان  
 ۲۰- جلوه‌های ماندگار (پند، حکمت، سرگذشت) ۳۰۰۰ تومان  
 ۲۱- ستیز با ستم (بخشی از اسناد مبارزات آیت‌الله العظمی منتظری (ج ۲) ۱۵۰۰۰ تومان

## ● کتاب‌های عربی:

- ۲۲- دراسات في ولاية الفقيه و فقه الدولة الإسلامية (جلد ۴) ۱۱۰۰۰ تومان  
 ۲۳- كتاب الزكاة (جلد ۴) ۱۰۰۰۰ تومان  
 ۲۴- دراسات في المكاسب المحرمة (جلد ۳) ۱۲۰۰۰ تومان  
 ۲۵- نهاية الأصول ۳۲۰۰ تومان  
 ۲۶- نظام الحكم في الإسلام ۴۰۰۰ تومان  
 ۲۷- البدر الزاهر (في صلاة الجمعة والمسافر) ۲۵۰۰ تومان  
 ۲۸- كتاب الصوم ۴۵۰۰ تومان  
 ۲۹- كتاب الحدود ۵۰۰ تومان  
 ۳۰- كتاب الخمس ۴۵۰۰ تومان  
 ۳۱- التعليقة على العروة الوثقى ۷۰۰ تومان  
 ۳۲- الأحكام الشرعية على مذهب أهل البيت عليه السلام ۱۵۰۰ تومان  
 ۳۳- مناسك الحج والعمرة ۲۵۰ تومان  
 ۳۴- مجمع الفوائد ۲۵۰۰ تومان  
 ۳۵- من المبدأ إلى المعاد (في حوار بين طالبين) ۱۵۰۰ تومان  
 ۳۶- الأفق أو الآفاق (في مسألة الهلال) ۱۰۰۰ تومان  
 ۳۷- منية الطالب (في حكم اللحية والشارب) ۵۰۰ تومان  
 ۳۸- رسالة مفتوحة (رداً على دعايات شنيعة على الشيعة و تراثهم) ۵۰۰ تومان  
 ۳۹- موعود الأديان ۴۰۰۰ تومان  
 ۴۰- الإسلام دين الفطرة ۶۰۰۰ تومان  
 ۴۱- خطبة السيدة فاطمة الزهراء عليها السلام ۴۰۰۰ تومان